

AKRA KÜLTÜR SANAT VE EDEBİYAT DERGİSİ
AKRA JOURNAL OF CULTURE, ART AND LITERATURE

ISSN 2148-0370



YIL: 8, Sayı: 20 / Ocak-Nisan 2020
YEAR: 8, Number: 20 / January- April 2020

Baskı ve Cilt / Printing and Binding

HAT BASKI SANATLARI
Maltepe Mah. Litos Yolu Sk. Matbaacılar Sit. D: A Blok ZA5
Zeytinburnu / İSTANBUL

Adres / Address

Cami Mahallesi
Şehitler Caddesi, No: 14 / TUZLA / İSTANBUL

Tel: +90 532 732 00 21 (Türkçe İletişim)
Tel: +90 533 578 27 54 (For English)
Tel: +90 545 933 24 14 (Pour le Français)



TUZLA BELEDİYESİ KÜLTÜR YAYINLARI
TUZLA MUNICIPALITY CULTURAL PUBLICATIONS



Akra Kùltür Sanat ve Edebiyat Dergisi / (AKRA-JOURNAL) yılda üç kez yayın yapan uluslararası hakemli bir dergidir. **AKRA JOURNAL** dergisinde yayınlanan tüm yazıların, dil, bilim ve hukuki açıdan bütün sorumluluğu yazarlarına, yayın hakları **AKRA JOURNAL**'a aittir. Yayınlanan yazılar yayıncının yazılı izni olmaksızın kısmen veya tamamen herhangi bir şekilde basılamaz, çoğaltılamaz. Yayın Kurulu ve editörler dergiye gönderilen yazıları yayınlayıp yayınlamamakta serbesttir. Gönderilen yazılar iade edilmez.



Akra Journal of Culture, Art and Literature (AKRA JOURNAL) is a 3 times a year published international journal. Authors bear the sole legal responsibility for their published works in **AKRA JOURNAL**. Akra International Journal of Culture Art Literature and Educational Sciences (**AKRA JOURNAL**) has the sole ownership of copyright to all published works. No part of this publication shall be produced in any form without the written consent of **AKRA JOURNAL**. The Editorial Board makes the final decision to publish articles. No article is returned to authors.



Akra Journal of Culture Art Literature and Educational Sciences (AKRA JOURNAL) est une revue à comité de lecture internationale, publié trois fois par an. Les auteurs assument la responsabilité juridique de leurs travaux publiés sur **AKRA JOURNAL**. **AKRA JOURNAL** a la propriété exclusive du droit d'auteur pour toutes les œuvres publiées. Aucune reproduction partielle ou complète des œuvres publiées ne peut être produite sans le consentement écrit d'**AKRA JOURNAL**. Le comité de rédaction prend la décision finale de publier les articles. Aucun article n'est retourné aux auteur

Uluslararası Hakemli Dergi, 2020, Yıl: 8 / Sayı: 20
International Refereed Journal, 2020, Year: 8 / Number: 20

**AKRA KÜLTÜR SANAT VE EDEBİYAT
DERGİSİ**

AKRA JOURNAL OF CULTURE, ART AND LITERATURE

ISSN 2148-0370



İmtiyaz Sahibi / Publisher
Dr. Şadi YAZICI

Editor Kurulu / Editorial Bord / Comité Editorial
Mustafa ÖZDEMİR

Dr. Öğr. Üyesi Salim DURUKOĞLU
Dr. Serdar Deniz ÖZDEMİR

Editör Yardımcıları / Co-editors / Co-éditeurs

Prof. Dr. Ahmet KARA
Doç. Dr. Bilal GENÇ
Dr. Öğ. Üyesi Tahir Erdoğan ŞAHİN
Dr. Öğr. Üyesi Uğur BAŞBOĞAOĞLU

e-mail: akrajournal@gmail.com
www.akrajournal.net

Sanat Danışmanları

Prof. Dr. Nakış KARAMAĞARALI
Dr. Öğr. Üyesi Can ŞAHİN
Cengiz BAHŞİ

Genel Koordinatör
Selami GÜLIRMAK

YAYIN VE DANIŞMA KURULU

Prof. Dr. ESMA ŞİMŞEK

Fırat Üniversitesi

Prof. Dr. MUSTAFA ALICI

Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi

Prof. Dr. ERDAL AKPINAR

Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi

Prof. Dr. FUZULİ BAYAT

Milli Bilimler Akademisi Bakü – Azerbaycan

Prof. Dr. SAADETTİN YILDIZ

Lefke Avrupa Üniversitesi - Kıbrıs Türk Cumhuriyeti

Prof. Dr. YELENA EKUŐKİNA

Churagh Devlet Üniversitesi – Çuvaşistan

Doç. Dr. BAKTYGUL KULZHANOVA

Al-Farabi Kazakh National Üniversitesi - Kazakistan

Doç. Dr. DOĞAN ARSLAN

Medeniyet Üniversitesi

Doç. Dr. NECDET TOZLU

Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi

Doç. Dr. OGUZ HACİYEY

Nahcivan Devlet Üniversitesi – Nahcivan

Dr. Öğr. Üyesi SALİM DURUKOĞLU

İnönü Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi TAHİR ERDOĞAN ŞAHİN

Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi

Dr. MARGARETA ARSLAN

Universitatea Babeş-Bolyai – Romanya

Dr. LÜTFÜ ÖZŐAHİN

Dinler Tarihçisi ve Siyaset Felsefecisi

Dr. LÜTFÜ ŐEHSUVAROĐLU

Emekli Akademisyen

Dr. SALİH DİRİKLİK

Yönetmen-Senarist

ÜZEYİR GÜNDÜZ

ocuk Edebiyatısı

HAKEMLER / REFEREES (Soyadı sırasına göre)

Prof. Dr. Erdal AKPINAR	Erzincan Binalı Yıldırım Üniversitesi
Prof. Dr. Mustafa ALICI	Erzincan Binalı Yıldırım Üniversitesi
Prof. Dr. Uğur ATAN	Selçuk Üniversitesi
Prof. Dr. Fuzuli BAYAT	Millî Bilimler Akademisi/Bakü
Prof. Dr. Vedat BİLGİN	Gazi Üniversitesi
Prof. Dr. Nusret ÇAM	Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Yelena ÇEKUŞKİNA	Churagh Devlet Üniversitesi /Çuvaşistan
Prof. Dr. Cemalettin ÇOPUROĞLU	Fırat Üniversitesi
Prof. Dr. Osman DEMİRDÖĞEN	Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Şener DEMİREL	Fırat Üniversitesi
Prof. Dr. Hacı DURAN	Adıyaman Üniversitesi
Prof. Dr. Dilaver DÜZGÜN	Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. İsmail E. ERÜNSAL	İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi
Prof. Dr. İsmail GÖRKEM	Erciyes Üniversitesi
Prof. Dr. Kemal GÖRMEZ	Gazi Üniversitesi
Prof. Dr. Kenan İNAN	Karadeniz Teknik Üniversitesi
Prof. Dr. Beyhan KANTER	Mardin Artuklu Üniversitesi
Prof. Dr. Turgut KARABEY	Erzincan Binalı Yıldırım Üniversitesi
Prof. Dr. Hüseyin KARADAĞ	100.Yıl Üniversitesi
Prof. Dr. Nakış KARAMAĞARALI	Gazi Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet KARAOSMANOĞLU	Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Hasan KAVRUK	İnönü Üniversitesi
Prof. Dr. Zeki KAYMAZ	Ege Üniversitesi
Prof. Dr. Yusuf KEŞ	Süleyman Demirel Üniversitesi
Prof. Dr. Halil KOCA	Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Abdullah KORKMAZ	İnönü Üniversitesi
Prof. Dr. Levent MERCİN	Dumlupınar Üniversitesi
Prof. Dr. Murat NİŞANCI	Erzincan Binalı Yıldırım Üniversitesi
Prof. Dr. Yıldırım ÖZBEK	Akdeniz Üniversitesi
Prof. Dr. Zekai ÖZDEMİR	İstanbul Üniversitesi
Prof. Dr. Ali Rafet ÖZKAN	Kastamonu Üniversitesi
Prof. Dr. Metin ÖZKUL	Süleyman Demirel Üniversitesi
Prof. Dr. Nihat ÖZTOPRAK	Marmara Üniversitesi
Prof. Dr. Mustafa ÖZTÜRK	Fırat Üniversitesi
Prof. Dr. Nurettin ÖZTÜRK	Pamukkale Üniversitesi
Prof. Dr. Kemal POLAT	Amasya Üniversitesi
Prof. Dr. Mukim SAĞIR	Erzincan Binalı Yıldırım Üniversitesi
Prof. Dr. Saim SAKAOĞLU	Emekli öğretim üyesi
Prof. Dr. Fikri SALMAN	Kâtip Çelebi Üniversitesi
Prof. Dr. Canan SEYFELİ	Dicle Üniversitesi
Prof. Dr. Nesrin SİS	İnönü Üniversitesi
Prof. Dr. Mustafa ŞEKER	Akdeniz Üniversitesi
Prof. Dr. Esmâ ŞİMŞEK	Fırat Üniversitesi
Prof. Dr. Nesrin KARACA	Bursa Uludağ Üniversitesi
Prof. Dr. Kenan Ziya TAŞ	Balıkesir Üniversitesi
Prof. Dr. Ahmet TAŞGİN	Necmettin Erbakan Üniversitesi
Prof. Dr. Nihat TEMEL	Marmara Üniversitesi
Prof. Dr. Necmettin TOZLU	Bayburt Üniversitesi
Prof. Dr. Enver TÖRE	Marmara Üniversitesi
Prof. Dr. Şehabettin YALÇIN	İnönü Üniversitesi
Prof. Dr. Hakkı YAZICI	Afyon Üniversitesi
Prof. Dr. Ali YILDIRIM	Fırat Üniversitesi

Prof. Dr. Saadetin YILDIZ
Prof. Dr. Ayşe YÜCEL ÇETİN
Prof. Dr. Gülden Sağol YÜKSEKKAYA
Doç. Dr. Doğan ARSLAN
Doç. Dr. Fatih Arslan
Doç. Dr. Sezai BALCI
Doç. Dr. Bayram BAŞ
Doç. Dr. Mustafa ÇEVİK
Doç. Dr. Yasin DOĞAN
Doç. Dr. Ali DUMAN
Doç. Dr. Recep DÜNDAR
Doç. Dr. Abdulkadir GÜL
Doç. Dr. Oguz HACİYEY
Doç. Dr. Hatice İÇEL
Doç. Dr. Bilal GENÇ
Doç. Dr. İbrahim KAPLAN
Doç. Dr. Ahmet KARA
Doç. Dr. Osman KONUK
Doç. Dr. Baktygul KULZHANOVA
Doç. Dr. Özlem KUMRULAR
Doç. Dr. Nizamettin PARLAK
Doç. Dr. Ebru ŞENOCAK
Doç. Dr. Necdet TOZLU
Doç. Dr. Orhan YAZICI
Dr. Öğr. Üyesi Handan ASLAN
Dr. Öğr. Üyesi Uğur BAŞBOĞAOĞLU
Dr. Öğr. Üyesi Ufuk BIRCAN
Dr. Öğr. Üyesi Gülda ÇETİNDAG SÜME
Dr. Öğr. Üyesi Salim DURUKOĞLU
Dr. Öğr. Üyesi Bahadır KÖKSALAN
Dr. Öğr. Üyesi Hüseyin TUĞCU
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet YARDIMCI
Dr. Margareta ASLAN
Dr. Serdar Deniz ÖZDEMİR

Lefke Avrupa Üniversitesi / Kıbrıs Türk Cum.
Gazi Üniversitesi
Marmara Üniversitesi
Medeniyet Üniversitesi
Fırat Üniversitesi
Giresun Üniversitesi
Yıldız Teknik Üniversitesi
Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi
İnönü Üniversitesi
İnönü Üniversitesi
İnönü Üniversitesi
Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi
Nahcivan Devlet Üniversitesi / Nahcivan
Ömer Halisdemir Üniversitesi
İnönü Üniversitesi
Çukurova Üniversitesi
İnönü Üniversitesi
Kâtip Çelebi Üniversitesi
Al-Farabi Kazakh National Ü. / Kazakistan
Bahçeşehir Üniversitesi
Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi
Fırat Üniversitesi
Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi
İnönü Üniversitesi
Fırat Üniversitesi
Adıyaman Üniversitesi
Dicle Üniversitesi
Fırat Üniversitesi
İnönü Üniversitesi
İnönü Üniversitesi
Akademisyen
Emekli Öğretim Üyesi
Universitatea Babeş-Bolyai / Romanya
Fırat Üniversitesi



Akra Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi
SOBIAD, İDEALONLINE ve DRJI tarafından dizinlenmektedir.

CİLT: 8 / SAYI: 20-Ocak-Nisan 2020
VOLUME: 8 / NUMBER: 20-January-April 2020

BU SAYININ HAKEMLERİ / REVIEWER / REVİEWER

Prof. Dr. Ahmet İshak DEMİR

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Mezhepleri Tarihi Ana Bilim Dalı

Prof. Dr. Kemal POLAT

Amasya Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Tarih Ana Bilim Dalı

Doç. Dr. Ebru ŞENOCAK

Fırat Üniversitesi, İnsani ve Sosyal Bilimler Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı

Dr. Öğr. Üyesi Gülda ÇETİNDAG SÜME

Fırat Üniversitesi, İnsani ve Sosyal Bilimler Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı

Prof. Dr. Ayşe YÜCEL ÇETİN

Gazi Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı

Prof. Dr. Esmâ ŞİMŞEK

Fırat Üniversitesi, İnsani ve Sosyal Bilimler Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı

Doç. Dr. Ali AYHAN

İnönü Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Müzik Eğitimi Ana Bilim Dalı

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Güneş AÇIKGÖZ

İnönü Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Müzik Eğitimi Ana Bilim Dalı

Prof. Dr. Faruk ÇOLAK

Ömer Halisdemir Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı

Prof. Dr. Hatice İÇEL

Ömer Halisdemir Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı

Ali KAFKASYALI

Atatürk Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı Eğitimi Ana Bilim Dalı

Dr. Doğan KAYA

Akademisyen, Halk Bilimci, Folklor Araştırmacısı

Prof. Dr. Mustafa ALICI

Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi Ana Bilim Dalı

Prof. Dr. Ahmet KARA

İnönü Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Eğitim Programları ve Öğretimi Ana Bilim Dalı

Dr. Öğr. Üyesi Bahadır KÖKSALAN

İnönü Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Eğitim Programları ve Öğretimi Ana Bilim Dalı

Prof. Dr. Ersan ERSOY

İnönü Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü,
Genel Sosyoloji ve Metodoloji Bilimi Dalı

Dr. Öğr. Üyesi Yelda SEVİM

Fırat Üniversitesi, İnsani ve Sosyal Bilimler Fakültesi, Sosyoloji Ana Bilim Dalı

Doç. Dr. Mutlu DEVECİ

Fırat Üniversitesi, İnsani ve Sosyal Bilimler Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı

Doç. Dr. Namık Kemal ŞAHBAZ

Mersin Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Türkçe Eğitimi Ana Bilim Dalı

Prof. Dr. Levent MERCİN

Kütahya Dumlupınar Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi Görsel İletişim
Tasarımı Ana Bilim Dalı

Doç. Dr. Doğan ARSLAN

Medeniyet Üniversitesi Sanat Tasarım ve Mimarlık Fakültesi Görsel İletişim Tasarımı
Ana Bilim Dalı

Prof. Dr. Yüksel GÖĞEBAKAN

İnönü Üniversitesi, Güzel Sanatlar ve Tasarım Fakültesi Resim Ana Bilim Dalı

Doç. Dr. M. Fatih ALKAYIŞ

İnönü Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı

İÇİNDEKİLER

DOSYA: 1

Hakemli Yazılar

AKRA'DAN.....11

ARAŞTIRMA

Prof. Dr. MUSTAFA ALICI

Post-Religio Et Ratio: Postmodern Din Bilimlerinde Akıl-Din İlişkisi.....15-44

Dr. FERHAT ÖZMEN

Dede Korkut Hikâyelerinde Konukseverlik Üzerine Bir Değerlendirme45-63

Prof. Dr. HASAN KAVRUK / FATİH SOLMAZ

Malatya Çevresinde Taşlarla İlgili İnanışlar ve Misafir Taşı Geleneği.....65-81

MUSTAFA BAYAR

Şebinkarahisar'da Evlilikle İlgili İnanç ve Âdetler83-109

Dr. Öğr. Üyesi AYÇA AVCI

Dijital Okuryazarlıkta Müzik Eğitimi.....111-131

İNCELEME

Dr. Öğr. Üyesi SALİM DURUKOĞLU

İçimizden Biri: Şair Şemsi Belli ve Şiiri.....133-150

SAİT SAYAR

Bağlamdan İşleve, Efsaneden Argoya "Pamukta Yatmak"151-161

Doç. Dr. NECDET TOZLU

Refahiye Türküleri Üzerine Bir İnceleme163-185

Öğr. Gör. ŞEMSEDDİN KOÇAK / Öğr. Gör. MURAT KARA

Yüksek Öğretim Kurumlarında Din Öğretimi Modeli Önerisi:

Tam Öğrenme (Çukurova Üniversitesi Örneği)187-213

Dr. MEHMET FURKAN ÖREN

Kır ve Kent Arasındaki Sirkülasyona

Tuzla Belediyesi Yaşlı Bakım Merkezinden Bakmak 215-228

DOSYA: 2

Kültür-Sanat-Edebiyat

.....229

Prof. Dr. SAİM SAKAOĞLU

Özel Bir Ad Bilimi Bibliyografyası ve Bir Sınıflama Denemesi.....231-241

ŞABAN ÇETİN	
<i>Aşkın Son Saltanatı: Güz</i>	243-247
NAFİZ NAYIR	
<i>Ney Sesi</i>	248
HASAN KAVRUK	
<i>Hiç</i>	248
RİFAT ARAZ	
<i>Her Zerremde, “Allah!..” Diyor Aklım, İz’anım Benim!./</i> <i>“Sen’i” İster, Gönül Sen’i!./ “Rahmet” Deyip, Geldim Sana!./</i> <i>“Beni”, Hakk’a Davet Eder!./ Uzak Değil “Yâr”, İçimde!</i>	249-251
TUĞBA KAYA	
<i>Ey Aşk!</i>	252
Ozan SEYFETTİN ÇOBAN	
<i>Sarıkamuş</i>	253
KİTAP TANITIMI (ERZİNCAN TARİHİ).....	254-256
AKRA KÜLTÜR SANAT VE EDEBİYAT DERGİSİ YAYIN İLKELERİ	257-263



HAMDİ ÜLKER
1969-2019

AKRA'DAN

Zaman içinde olaylar zinciri acı-tatlı anılar bırakarak uzayıp gidiyor. Zihinlerde sadece yaşanan olayların bıraktığı izler kalmakta. Geçmişî yâd ederken bazen üzülr, bazen de gülümseriz.

2020 yılı itibariyle 20. sayımızı yayınlamanın ve yayın hayatımızda da 8. yıla başlamanın verdiği mutluluğu dergi ailesi olarak okurlarımızla paylaşmak istiyoruz. Ancak AKRA'nın yayın hayatına başladığı Ağustos 2013 tarihinden itibaren sade ve akıcı bir dille anlattığı hikâyeleriyle dergimize katkıda bulunan Yayın ve Danışma Kurulu üyemiz güzel insan, eğitimci-yazar Hamdi Ülker Bey'in olgun ve verimli çağındayken 20 Mayıs 2019 günü aramızdan ayrılması bizleri derinden üzdü. Önce yazdıklarının aksine son olarak 18. sayımıza hikâye yerine şiir göndermişti. Bir bölümünü aktaracağımız "BAHAR, TOPRAK VE ZAMAN" adlı şiirindeki anlatı, aramızdan ayrılacağını sezmişçesine sevenlerine elveda der gibiydi sanki.... Allah (cc.) rahmet eylesin, ruhu şad olsun.

*“bir bahar hayal et
et ki, ucu yüce dağlardan aşsın
diğer yanı sonsuzluksa eğer,
alıp götürecekse seni başka mecralara
bil ki sen bahar değil bir aşksın*

*takılıp gidiver bir sevdanın ardından
git demişse canan, can neylesin...*

*bir toprak hayal et!
et ki başı Munzur'a, Keşiş'e ersin
yaşlı koyaklarda açan bir çiçek gibi,
yahut taze bir serçe, bir ala tavşan yavrusu
bolkar rüzgârları ile kokun ovaya değsin
Tutunup geliver bir rüyanın kanadına
Gel demişse canan, can neylesin....”*

Akra Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi'ne Ağustos 2013 tarihinde başladığımız an bir söz vermiştik okuyucularımıza; o da “hafızalarda tatlı, güzel, ferahlatıcı anılar bırakmanın yanında her dönemde yararlanılmak üzere kültürel alanda doyurucu ve tatmin edici yeni ürünler, yorumlar ve sağlıklı bilgiler sunmaktır. Bu ilkemizden asla sapmadık.

Hayat, zikzaklı bir akıştır, dolayısıyla her zaman bizim arzuladığımız tarzda gelişme göstermiyor. Dolayısıyla toplum; iyiliği, güzelliği, doğruluğu ve benzeri her türlü olumlu davranış biçimlerini içinde barındırırken, diğer yandan çirkinliği, kötülüğü, yalancılığı ve benzeri oluşların hâllerini de bünyesinde barındırıyor. Bütün bunları göz önünde bulundurarak toplumumuzda genel kabul görmeyen hiçbir düşünceye dergimizde yer vermedik. Tek hedefimiz ilk sayıdan itibaren makalelerin akademik seviyesini ve derinliğini korumak ve bilimsel literatüre katkıda bulunmak olmuştur. Bu bağlamda *Akra Yayın Serisi* adı altında 2'nci olarak “*Ozan Seyfettin Çoban, Hayatı / Sanatı / Şiirleri*” adlı 300 sayfalık eseri yayınladık. Önümüzdeki yıllarda benzeri çalışmalarımız devam edecektir.

Başta dergicilik olmak üzere kültürel faaliyetlerde bulunma ile sanal ortamda var olma mücadelesi veren Akra Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi hem dijital hem basılı ortamda okuyucuya sunulmaktadır. Ayrıca hizmetlerin devamlılığı ve verimliliği açısından dergimizin bazı bölümlerine yeni arkadaşlarımız katıldılar. Genel koordinatörlük görevini *Selami Gülürmak*; Yayın ve Danışma Kurulu üyeliği görevini *Necdet Tozlu* üstlenirken; *Salim Durukoğlu* ve *Serdar Deniz Özdemir* ise Editör Kurulunda görev aldılar. Bu vesileyle aramıza yeni katılan arkadaşlarımıza görevlerinde başarılar diliyoruz.

AKRA'nın yeni sayılarında buluşmak umuduyla tüm okuyucularımıza sağlık, mutluluk ve esenlikler dileriz.

Dr. Şadi YAZICI

AKRA KÜLTÜR SANAT VE EDEBİYAT DERGİSİ 2020 (S.20) c.8

DOSYA: 1
HAKEMLİ YAZILAR

POST-RELIGIO ET RATIO: POSTMODERN DİN BİLİMLERİNDE AKIL-DİN İLİŞKİSİ

Prof. Dr. Mustafa ALICI*

Öz: Modern çağın “ileri” veya “alternatif” bir dönemi olarak öne çıkan postmodern dönem, inşa ettiği tenkitçi ben-merkezcilik ile kendisine benzettiği öznel çoğulcu maneviyat olarak anladığı din olgusunu değerlendirmek ve anlamak istemektedir.

Bu makalede tarih boyunca yapılan din-akıl ilişkisine değindikten sonra postmodern aklın temel özelliklerini, geleneksel dine olan yıkıcı veya yapıcı tenkitlerini, inşa ettiği din formunu ve son olarak bu maneviyat formuna yönelik teorik çatı hükmündeki post-teolojiji değerlendirceğiz.

Bilhassa postmodern tenkitçi akıl maneviyat konusunda modern dönemde gözlemlenen uzlaşma veya karşıtlık değil “interaktif ve entegre edici kesişimi” savunan postmodern teoloji (*post-teoloji*), sahip olduğu meselelerini oldukça teferruatlı tipolojilere ayırarak anlamlandırmakta ve yeni döneme uygun bir din anlayışı geliştirmektedir.

Anahtar Kelimeler: Aydınlanma Çağı, postmodernizm, din bilimleri, akıl ve din, rasyonellik

POST-RELIGIO ET RATIO: RELATIONSHIP BETWEEN REASON AND RELIGION IN THE POSTMODERN STUDY OF RELIGIONS

Abstract: Postmodern age which is conceived as “the progressed one” or an “alternative age” for Modernism, constructing a self-centered rationality approach, would like to evaluate and comprehends the fact of religion as the pluralist spirituality.

In this article we try to deal with postmodern theology, having been considered as theoretical frame to this kind of spirituality after having discussed main characteristics of Postmodern reason and its destroying or productive critical approaches to the traditional form religion as well as its construction of religion.

Especially, the postmodern critical reason, never treating the spirituality in the sense of reconciliation neither in opposition but defending the approach of “integral cross-section relationship when met with it, has a detailed and differentiated types of subjects matter; therefore it forms a new type of religion proper to its new age.

Key Words: The Age of Enlightenment, postmodernism, study of religions, reason and religion, rationality.

1. Giriş

“Akıl” (*ratio*), akıl yürütmenin statik durumu olarak, insanın diğer canlılar-

ORCID ID : 0000-0001-9513-6768

DOI : 10.31126/akrajournal.648616

Geliş tarihi : 19 Kasım 2019 / Kabul tarihi: 26 Aralık 2019

*Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi Ana Bilim Dalı.

dan ayırt edici karakteristik özelliğidir. Bu bakımdan antropolojik açıdan düşündüğümüzde akıl, insanın kendi düşünce ve iradi fiillerini kullanma melekesidir. Bu meleke ile insan, kendi davranışlarını kontrol edip fiillerini gerçekten beşerî ve ahlaki açıdan yüklenebilmektedir. Fizyolojik açıdan aklın kullanımında ortaya çıkan bazı kusurlar sebebiyle birtakım yoksunluklar meydana gelebilir. Bu kusurların en radikal olanları arasında mutlak değeri rölatif olanlardan ayırt edememe, kendi arzusunu özgürlük içinde seçememe gibi soyut düşünme eyleminde yetersizlikler veya aklını layıkıyla kullanma yetisinden yoksunluk sayılabilir. Bunlara ilave olarak akıl melekesini tamamen yok etmeden ortaya çıkan halüsinasyonlar gibi duyuşsal algı bozuklukları veya zihinsel açıdan ihmal ve dikkatsizlik dalgalı mizaç bozuklukları da aklın tam işletilmemesinin sonuçlarıdır.¹

Dinî inanç, akıldan farklıdır, ama onsuz değildir. Hatta din, zihinsel neticelere varma açısından akıldan da öte bir şeydir. Dinî inanç, bir eyleme karar vermek hatta akli bir eylemin kendisidir. Bilhassa normatif dinî çevreler için akla dayanmayan veya bir iman formülü olmayan inanç ve inanca dayanmayan akıl, hatta bir şeye akıl olmadan inanmak aptallıktır.²

Akıl yürütme veya akıl etme eylemi, insanlığın, dinî düşünce tarihi kadar eskidir. Denebilir ki dinin rasyonel izahı, iman ikrarı olarak, insanın dine verdiği spekülâtif imandan ve onu takip eden ritüel tepkisinden bile önce olmalıdır. Dolayısıyla tıpkı din duygusu gibi dindeki akıl yürütme de zihnin öncüller veya önermeler yoluyla “dışarıya karşı” imani bir neticeye veya içkin ve nihai bir yargıya ulaşmasını ifade eder. Müminin kabul ettiği eski bir dini şahadet önermesinden diğerine geçmesi olarak hidayet süreci de başından sonuna kadar “eski inancın kişisel anlamını yitirmesi ve yeni inancın aynı kişide makul hâle dönüşmesi” olarak anlaşılabilir. Dindeki hidayet dahil tüm akıl yürütme eylemlerinde iki temel yön bulunur; madde ve form. Bunlardan madde, akıl yürütmenin ilgili olduğu içeriği oluştururken form ise akıl etme unsurlarını birbirlerine bağlayan mantıksal usulü meydana getirir. İkisini birbirine uyumlu hâle getirenler ise akıl yürütmenin geçerliliği ve gerçekliğidir. Bu açıdan aynı forma sahip tüm akıl yürütme süreçlerinde öncüller doğruysa netice de doğrudur.³ Bu bakımdan iman gibi akıl yürütme de, beşerin âlemi tecrübe etme ve yargılama aygıtlarından kabul edilebilir.

1. Paul K. Meagner, “Reason, Use Of”, *New Catholic Encyclopedia*, ed. Berard H. Marthaler, Thomson Learning, Inc., Washington 2003, XI, 946-947.

2. K. R. Birkett, “Christian Apologetics: Is It Viable in a Post-Christian Culture?”, *New Dictionary of Christian Apologetics*, ed. Campbell Campbell- Jack- Gavin J. McGrath, IVP Academic, Illinois 2006, 33- 34.

3. J. A. Ladriere, Reasoning”, *New Catholic Encyclopedia*, ed. Berard H. Marthaler, Thomson Learning, Inc., Washington 2003, XI, 946.

“Rasyonellik” ise kelime olarak nispeten Aydınlanma sonrası dönemlerde Avrupa entelektüel sözlüğüne girmiştir. Avrupa dillerinde “akıl” kavramı da tıpkı rasyonellik gibi Aydınlanma düşüncesine ait bir terim olmasına rağmen XIX. yüzyıl sonlarına kadar düşünce sisteminde revaç bulmamıştır. Bilhassa evrimci pozitivist felsefe için insan aklı, ilkel çağların vahşi insanlarından modern teknolojik ilerlemelere kadar tek düzlem içinde ilerleyen insanlık tarihi içinde gelişen zihinsel bir melekedir.⁴

Aydınlanma öncesi antik dönemde akıl- din ilişkisinde ilk göze çarpan din bilginlerinden Rhegiumlu Filozof Theagenes olup (d. MÖ, 525 civarı), politeist din konusunda felsefi açıdan akıl yürütürken “alegorik anlayışı” esas almaktaydı. Bir başka ifadeyle o, insan aklının en doğal ve kendiliğinden çabası olarak meylettığı politeizmi, doğal ve psikolojik kuvvetlere karşılık gelen bir sistem olarak görerek mevcut tüm ilahları alegori ile açıklamaya çalışır. O, bu bağlamda Atina’da mukim ilahların aslında âlem ve hayatla ilgili fenomenlerin hikmet peşindeki bilgiler tarafından yapılan rasyonelleştirilme ve ilahlaştırılmaların en somut hâlleri olduğunu ileri sürdü. Söz gelişi ona göre Tanrı Ares, aslında “insanın düşebileceği sonsuz akılsızlığı”, Tanrıça Afrodit, “insandaki şehvet ve aşk dolu arzuyu”, Tanrı Hermes ise “filozoflardaki ayırıcı aklı” yansıtmaktaydı.⁵

Sonraki dönemlerde bilhassa Stoacılar, ağır mitolojilere sahip mevcut Grek ilahlar sisteminin ötesinde bulunan ulaşılmaz anlaşılması zor tek prensip logosun, çeşitli oyunları ile rasyonelleştirilmiş ama yanlış anlaşılabilir tahrif edilmiş bir dini gelenek haline gelmiş olduğunu iddia ettiler. Mesela aynı ekolden Chrysippus (MÖ, 280- 206), filolojiye başvurarak Panteon’daki baş tanrının ismi olan Zeus kelimesinin aslında logosun bir diğer ifadesi olan nous kelimesinden türemiş olduğunu, buna bağlı olarak Tanrı Hermes’in “ilahi akıl”, Tanrı Rea’nın ise “maddi yeryüzü” demek olduğunu ileri sürdü.⁶

Din-akıl diyalektiğinde politeizmi rasyonelleştirerek akli, felsefi zemine oturtan bir araç olarak görenlerin başında Romalı hatip, devlet adamı ve filozof Marcus Tullius Cicero (M.Ö. 106- M.Ö. 43) geldi. Cicero, MÖ, 45 yılında kaleme aldığı De Natura Deorum (Tanrıların Doğası)⁷ adlı yapıtında politeizm mahiyetinin rasyonelleştirilmesi konusunun felsefenin en zor ve en

4. Paul Stoller, “Rationality”, *Critical Terms for Religious Studies*, ed. Mark C. Taylor, The University of Chicago Press, Chicago- London 1998, 240-241.

5. Stefan Stenudd, “Theagenes”, *The Cosmos of the Ancient- The Greek Philosophers on Myth and Cosmology*, Book Surge Publishing, Malmö 2007, 85- 87.

6. Kürşat Demirci, *Dinler Tarihinin Meseleleri*, İnsan Yayınları, İstanbul 1997, 15- 16; De Vries, 5.

7. Cicero’s *Treatise on the Nature of Gods; On Divination; On the Fate; On the Republic; On the Laws; And On the Standing For Consulship*, çev. ve ed. C.D. Yonge, Kessinger Publishing, Londra 1853.

karmaşık meselelerinden biri olduğunu açıkladı. Söz gelişi Cicero, kendisinden önceki veya dönemindeki filozofların, politeist bir düzlemde ilahların var olup olmadığı, varlıkları yaratıp yaratmadıkları veya en başından beri ölümsüz Tanrıların hikmet ve iradeyle insanların işlerini yönetip yönetmedikleri veya bunları yaparken aralarında görüş alış-verişi yapıp yapmadıkları gibi “karanlıkta kalan” sorulara cevap verirken sürekli çelişki ve ihtilafa düştüklerini iddia etti. Bu bakımdan *Cicero’ya göre dini cehalet, akli kullanan spekülatif felsefenin hem ortaya çıkış sebebi hem de kaynağıdır.*⁸

Son tahlilde pagan Cicero, Hristiyan logos öğretisi ve Müslüman “faal akıl” nazariyesine benzer şekilde her şeyi koruyan ve idame ettiren doğanın, mutlak ve en yüksek derecede “Tek bir Akıl” ile sevk ve idare edildiğini açıkladıktan sonra “Doğa” ve “Tanrı” gibi birbirinden farklı iki kavramın aslında Tek ve Aynı Varlığı ifade ettiğini iddia eder.⁹

Bilhassa Rönesans ve Reform öncesi Orta Çağ Hristiyan düşüncesinde (özellikle Aziz Tertullian, Aziz Origen, San Aquistine çizgisindeki erken dönem kilise babalarının başını çektiği ve dindar akli değerlendiren patristik felsefede) ortaya çıkan sistematik teoloji, ana hatlarıyla öncelikle insan zihninin fiziksel bedenle ilişkisini dinî açıdan mükemmel gördükten sonra, Tanrının suretinde yaratılan insanın ilahi akılla yakın ilintisini, asli günahla kirlenen beşeri akli ve onu onarmak isteyen ilahi vahiyle uzlaşma gayretlerini veya onu ilahi olanlardan uzaklaştırmak isteyen agnostik seküler felsefelerle etkileyici irtibatını ve nihayetinde aklın, teolojik düşünce ve manevi tefekkürdeki itaatkâr rolünü ortaya çıkarmak istedi. Bu bakımdan dine boyun eğen patristik akıl, düzeni sağlayıcı bir tarzda her şeyi kuşatan bu âlemin mantığını, “ilahi zihnin sistematik ve en somut hâli” olarak gördüğünden akıl yürütmeyi, hermenötik açıdan teolojiden antropolojiye doğru yol alan, ilahi zihnin akıllıca ve sistematik olarak evreni anlatan ve yerli yerince antropolojik izahlar yapan bir yaklaşım olarak kabul etti. Zira erken dönem dogmatik patrolojiye (kilise babalarının düşüncesine) göre insan, bu evrende onun içeriğini ve tasarımını anlamayan yegâne varlıktır. Patristik teologların bu akıl yürütme eylemi, aynı zamanda aklın kısmen de olsa teolojilerindeki rolüne işaret ediyordu; yazdıkları şeylerde ilahi kozmos düzenin açıklamak ve teolojinin gizli mantığını şerh ederek anlatmak aynı zamanda ilahi akli tam yansıtan (Hristiyan) insana yüklenen beşeri aklın en büyük vazifesiydi.¹⁰

8. C. D. Yonge, “Introduction”, *Cicero’s Treatise on the Nature of Gods*, H.G. Bohn, Londra 1853, 1- 6.

9. *Cicero’s Treatise on the Nature of God*, 17.

10. Anna N. Williams, *The Divine Sense- The Intellect in Patristic Theology*, Cambridge University Press, Cambridge- New York 2007, 2-4.

Aynı dönemde Helenistik felsefeyle entegre çabalarına girişen Yahudi düşünürleri, Kutsal Kitab'ı merkeze alan katı bir fideist (imanî) akli benimsedi. Bu dönemin etkin Yahudi düşünürlerinden Rabbi Saadia Gaon [Müslümanların bildiği adıyla Feyyumi] (d. 882- ö. 942), Yahudi Rabbani geleneğini toptan reddedip sadece Tevrat'ı esas alan Karailik mezhebine karşı Yahudi temel esaslarını savunurken "İlahi aklın ürünü" olarak vahiy (Tevrat) ile beşeri (ruhban) aklının en somut ürünü ve gelenek külliyatı Talmud'u beraber harmanlamış ve sonuçta açık bir şekilde Yahudi kutsal metinleri ile dönemin felsefesini, beşerî akıl ile İsrail vahyini uzlaştırmayı dile getiren ilk Yahudi düşünürlerden biri olmuştur.¹¹

Onun açtığı yolda ilerleyen Orta Çağ Rabbani Yahudiliğinin en önemli siması Endülüslü Musa b. Maymun [Maimonides] (d. 1135- ö. 1204) ise İslam felsefe dünyasına ait olan ve eserlerini Arapça kaleme alan bir filozof olarak, klasik felsefeyi iyi bilen Yahudi dindar entelektüel kesim ile Musa Şeriatını yorumlayan Rabbani Yahudiliğin uzmanlarını uzlaştırmaya çalışır.

O, akıl melekesi ile teçhiz edilmiş insanın, Yahudiliği ve bilgi kaynaklarını özel ve eşsiz kılan şeyin kutsal kitaptan akıl sayesinde çıkarılan derin anlamlar olduğunu kavrayabildiğini açıkladı. Onun sistematik anlayışında bu derin dinî anlamlar, insanı iki önemli sonuca ulaştırır; dinin öngördüğü saadetli bir hayat ve aklın hedeflediği entelektüel sonuçlar. O, bilhassa Yahudi toplumu için "taze bir felsefi soluk ve yepyeni bir dinî terminoloji" kazandıran *Delaletü'l Hairîn (Yolunu Sapıtanların Rehberi)* adlı eserinde dindar olup felsefeye karşı olanlar ile felsefe sebebiyle dinden uzaklaşmış olanlar gibi "kafası karışık (Yahudi) insanlara" rehberlik etme amacı taşıdığını açıklayarak Tanrı'nın varlığı, âlemin yaratılışı, kötülük problemi, varlık anlayışı, kader anlayışı gibi Rabbani literatürde geçen başlıca dinî konuları kendi zamanına ait felsefi nazariyeler ışığında yorumlar. Ona göre insan aklının sınırları ve her türlü felsefi zorluğa rağmen temel gayelerinden biri de fizik ve metafiziğin aslında Kutsal Kitap'ın gizemli öğretilerinin özdeşleri olduğunu göstermektir. Bu özdeşleştirme işi filozofun değil Musa Şeriatının talebesinin ahlaki yükümlülüğüdür. Böylece Maimonides, akıl ile dinin birbiriyle çatışmadığını aksine aynı potada eriyerek Yahudi kutsal kitabın sunmuş olduğu gerçekliği en iyi bir şekilde anladığını; sonuçta Rabbanilik ve felsefenin birbiriyle bağdaştığını gösterdiğini açıklar.¹²

Aklı ve dini, kaynak, durum ve hedef açısından birbiriyle aynı gören, imanı bilimsel verileri aynı potada eriten, felsefi hikmet ile vahyi tek kaynağa

11. Ömer Faruk Harman, "Feyyumi, Said b. Yusuf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, TDV, İstanbul 1989, XII, 517-519.

12. Hatice Doğan, *Musa bin Meymun Rambam Maymonides'in Hayatı ve Eserleri Delaletü'l-Hairîn*, Gözlem Yayınları, İstanbul 2010, 57- 64.

sahip “iki stkardeş gören” hatta Doğu ile Batı’yı uzlaştıran Orta ağ İslam düşüncesi bilhassa Endülüs felsefesi (zellikle İbn Bacce, İbn Tfeyl ve İbn Rüşd) olmuştur.

Bunlar içinde “Endülüs’un ilk sistematik filozofu” olarak bilinen İbn Bacce (d. XI. yüzyılın sonları- . 1138), kadim Yunan *logos* anlayışından etkilenerek insandaki ilk zihinsel faaliyeti sağlayan faktörün, insanı dine ve tevhide yaklaştıran yine Allah’tan gelen insandaki gizli ilahi faal akıl olduğunu iddia etti. O, nakli bilginin akıldan daha önemli olduğunu savunan ve aklın kesin bilgi kazandırmadaki yetersizliğine vurgu yapan bu yüzden akıl-din ilişkisinde mistik tecrübeyi daha fazla önemseyip bu tür bir tecrübenin insanın zihinsel âleminde ilhamlara yol açacağını ve bu sayede ilahi hakikatleri görebileceğini hatta sırr bir istiğrak ile hakikat bilgisine ulaşabileceğini iddia eden Gazzali(. 1111)’ye karşı ıktı.¹³

Yine Endülüs düşünürleri içinde kadı kaftanındaki hekim ve filozof olarak akli ilimlerle nakli ilimleri birbirleriyle uzlaştıran ve Batılılarca Averroes olarak bilinen İbn Rüşd (d. 1126- . 1198), bilhassa *Fasl-l- Makal* ve *Kitab-l- Keşf* adlı eserleriyle akıl- din ilişkisini hikmet ve şeriatın birbiriyle uzlaşı içinde olduğunu söyleyerek anlamaya çabaladı. Bu dengeli tavriyla skolastik düşünce karşısındaki sorgulayıcı aklın başlangıcı olan Rönesans ve Aydınlanmaya fikri zemin hazırlayanların başında gelen İbn Rüşd, aynı zamanda bir kadı ve hekim olarak hizmet ettiği irfan ve burhan sahibi Hikmetli Doğu (İslam)’yu, filozof olarak “En Büyük Aristo şarihi” sıfatıyla Aristo felsefesini tanıttığı Batı’ya yakınladıştırıp iki dünya arasında entelektüel bir köprü oldu.¹⁴

İbn Rüşd’e göre din, varlıklara akılla bakmayı ve değerlendirmeyi zorunlu kılmaktadır. Bu bakımdan bilimin temeli ontolojiktir. Felsefe de varlıkları incelemek ve onların Allah’a delaletini araştırmaktan başka bir şey değildir. Böylece o, epistemolojik olarak din ile onun süt kardeşi dediği felsefeyi entegre etmektedir. Ona göre felsefe kabiliyetli insanlara hikmeti öğretirken şeriat ise avama hitap eden bir yoldur. Bu bakımdan İbn Rüşd, “her nebi bilgedir ama her bilge nebi değildir” der. Dolayısıyla onun düşünce sisteminde din ile akıl birbiriyle çatışırsa bunun sebebi ya felsefenin açıklama yaptığı bir konuda din sessiz kalmıştır veya o konuda önceden dogmatik bir tanımlama yapmıştır. Bu noktada akıl ile din arasındaki çatışmada literal anlam yerine mecaza yönelerek “te’vil”(felsefi yorum) tek mantıksal çözüm yoludur. Ancak te’vil, uzmanı tarafından yapılmalı ve avama bırakılmamalıdır. Böyle bir akıl yürütme yöntemine sahip olarak İbn Rüşd, söz gelişi dinde farklı yorumlamaların olabileceğini, dinî bilginin en az felsefi bilgi kadar çoğulcu bir yapıda olduğunu;

13. Hilmi Ziya Ülken, *İslam Düşüncesi*, Doğu Batı Yayınları, İstanbul 2015, 294.

14. lken, 295- 300.

bu yüzden filozofların ve mutasavvıfların kelmacılar göre daha hoşgörülü olduklarını iddia eder.¹⁵

Te'vil yönteminin verdiği açılım sayesinde İbn Rüşd'e göre insan, entelektüel melekelerini kullanmakla, bu evrenin gerçek değeri olan mülk âlemi üzerinde derin incelemelerde bulunmak ve Yüce Mülk Sahibi tanımakla yükümlüdür. Böylece nakli bilgi olarak vahiy, akli bilgi olarak felsefe çalışmayı zorunlu kılmıştır. Ona göre insanın entelektüel ve akli araştırma yöntemi İslam felsefesi terimiyle “*burhanî kıyas*”, Aristo felsefesi terimiyle “*apodeiktik kıyas*” denen doğruluğu tartışma götürmeyen veyahut kanıtlanmış önermelere dayalı geçerli ve kesin sonuçlar veren kıyastır.¹⁶

X. yüzyıldan itibaren İslam düşüncesi ile derin etkileşim haline giren Orta Çağ patristik felsefenin etkili isimlerinden Aziz Thomas Aquinas ise özel olarak akıl ile inanç arasında genel olarak da Hristiyanlık ile (İslam filozoflarının yorumladığı haliyle) Yunan felsefesi arasında tam bir uyum olduğunu göstermek istedi; ona göre akıl ve iman, bilginin iki yoludur. Bunlar içinde bilhassa akıl, tecrübe ve mantık ile bilebildiklerimizi kapsar. Onun teolojisinde özel bir vahyin dışında tecrübe ve mantık melekelerine sahip akıl yoluyla tek bir Tanrı olduğunu bilmemiz mümkün iken iman yoluyla ise Tanrı'nın İsa Mesih yoluyla dünyaya gelişini ve teslis yoluyla Tanrı'nın doğasını bilebiliriz. Dolayısıyla Tanrı bilgisinin akıl ve iman gibi çifte hakikate ihtiyacı olduğundan sadece birinin bilgisi yeterli değildir. Daha kısa bir ifadeyle Aquinas'a göre iman akıl üzerine inşa edilir ve onunla kendi varlığını sürdürür. Bu yüzden iman ve akıl doğru anlaşıldığında her ikisinin öğrettikleri arasında hiçbir çelişkinin olmadığı anlaşılır.¹⁷

Neticede Orta Çağ Batı Hristiyan dünyasının Teslis teolojisine uygun olarak “Çifte Hakikat” adını verdiği akıl-din uzlaşısı anlayışına karşı Tevhidî düşünceye uygun olarak “İki Hakikatin Kaynak Birliği”ni savunan İslam düşünce sistemi, bilhassa İbn Rüşd'ün görüşleriyle dinin doğrularının felsefenin doğrularının aynı hakikat kaynağı olduğunu iki hakikatin birbiriyle özdeş olacağını ortaya çıkan çelişkinin ancak yanlış iddialarda bulunan taraf yüzünden veya zahiren olabileceğini bunların ise tevil yöntemlerine başvurarak ortadan kaldırılabileceğini savundu.¹⁸ Bu yaklaşımlarıyla Orta Çağ İslam düşünce sistemi, bir taraftan bir postmodern düşünür gibi katı tenkitçiliği ve fikirdeki çoğulcu-

15. Kadir Canatan, “İbn Rüşd'ün Epistemolojik Projesi: Dinî Bilgi ve Felsefî Bilgi'nin Uzlaştırılması”, *Doğu – Batı İlişkisinin Entelektüel Boyut- İbn Rüşd'ü Yeniden Düşünmek- İbn Rüşd*, ed. Musa Kazım Arıcan, Cumhuriyet Üniversitesi, Yayınları, Sivas 2009, I, 55-73.

16. İlhan Kutluer, *Yitirilmiş Hikmeti Ararken*, İz Yayıncılık, İstanbul 2017, 429.

17. Harry J. Gensler, *Anthology of Philosophy of Religion* ed. Peterson, Cambridge University, Press, New York 2002, 67-71.

18. Kutluer, 439.

luğa dayalı hoşgörüyü benimseyen ve çoğulcu felsefe taraftarı olurken, diğer taraftan Tanrı'nın, imanın değil beşeri bilgi ve inancın temel konusu olabileceğini ileri sürerek natüralist aydınlanmacılardan daha güçlü bir şekilde antropolojik teolojiye destek verdi.¹⁹

Rönesans ve Reform dönemi gelişmiş Orta Çağ Avrupa düşüncesinde ise akıl- din diyalektiği, zamanın ruhuna uygun olarak dini daha fazla doğayla ve insanla ilişkilendirerek anlamaya dayanıyordu. Bu dönemdeki Kilise, zamanına uygun bir akıl yürütme geliştirerek -bilhassa yaratılış kıssasından hareket ederek- olumlu yönde “insanın” maddi ve manevi açıdan “Tanrıya benzer (*Imago Dei*) yaratılışı” ve olumsuz açıdan insanın şeytana kanarak günahkar olarak cennetten kovulması” gibi akıl yürütmeye yakın ilişkili gerilimli temalar patristik antropolojiyi zihinsel olarak meşgul etmişti. Kilisenin insanın akıl edilebilir oluşuna vurgusu, beşerin bu yeteneğindeki ilahi hikmetin köklerinde kendini buldu. Devrin kilise babaları, kendi dönemlerdeki akla aşırı önem verip onu dinle özdeş gören anlayışı yerine yaratılmış âlemden yansıdığı şekliyle İlahi akıl edici zihnin ihtişamına özel ilgi duydular. Bu düşünceye göre Yüce Tanrı, beşerin akli kullanma kapasitesinin fark edilmesini bizzat istemekte olduğundan kilise babaları, evrendeki düzenin yani İlahi kudret elinin tasarladığı evrenin tamamen beşeri melekelerin üstünde olmadığını aksine iyi, kötü, çirkin, şer gibi kavramların akıl ile açıklanabilen sistematik, mantıklı ve tutarlı şeyler olduğunu iddia ederler. Kısacası onlara göre beşerin asli günaha düşmesine rağmen, bütün içeriğiyle evren, ilahi yaratıcı ve nimet verici aklını tamamen yansıtan bir tarzda insan tarafından anlaşılabilir şekilde tasarlanmıştır. Bu yüzden insan aklının, hem benzerliğini ve ruhunu taşıdığı ilahi olanla *ad extra* bir ilişkisi hem de fiziksel âleme yoğun ilgi duyan beşeri beden ve iradeyle *ad intra* bir ilgisi bulunmaktadır.²⁰

Reform döneminde kilise karşıtları arasında en önemli sima rasyonalist filozof ve diplomat Jean Bodin (1530- 1596) sayılabilir. Bodin'e göre rasyonel açıdan en iyi din (*optima religio*), kültürel ve tarihsel açıdan “en eski” (*antiquissima*) olandır. Yani *insan ırkının en başındaki babanın inancından beri dinin kökeni rasyonel açıdan soruşturulmalı (totius humani generis parente origo est petenda)* ve *en iyi din türü bulunmalıdır*. Bu yüzden ona göre tarihin başlangıcına doğru akıl yürütürsek insanlığın ilk babasının bizzat tek Tanrı tarafından en iyi alışkanlıklarla, en iyi eğitimle, en iyi bilgiyle ve sonuç olarak *en iyi ruhani faziletler (animi virtutibus)* ile donatıldığını buluruz. Bir başka ifadeyle Bodin'e göre, ezeli ve ebedî Tanrı tarafından insan zihnine

19. Aliye Çınar, “İbn Rüşd Düşüncesinde Rasyonel Teoloji ve Akıl”, *Doğu – Batı İlişkisinin Entelektüel Boyut- İbn Rüşd'ü Yeniden Düşünmek- İbn Rüşd*, ed. Musa Kazım Arıcan, Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, Sivas 2009, I, 365.

20. Williams, 4-6.

“doğru akılla” (*recta ratio*) “tohumu atılan” (*insita*) “en iyi ve en eski din”, monoteizmdi. Dolayısıyla tıpkı ilk (orijinal) olanı kadar doğal din de, kurtuluş için yeterli olduğundan, doğaya ve insana ait kanunlarla da uyum içindedir. Bu görüşleriyle o, doğal dini sistematize eden David Hume, Benjamin Franklin ve Thomas Paine gibi aydınlanmacılara, akla odaklanan evrimci ateist Edward B. Tylor’a son olarak insanlığın en eski dini olarak tektanrıcılığı gören Katolik rahip Wilhelm Schmidt’e ilhamlar vermiştir.²¹

Bodin ile aynı çağda yaşayan Cherbury’li Edward Herbert (1583- 1648) ise İngiltere’nin “öncü deist” filozoflarından biri olarak Kitab-ı Mukaddes tarihi, vahiy, otorite üçlemesi etrafında hem rasyonel hem de dindar olmanın imkânı üzerinde durur. 1624 yılında kaleme aldığı ve 1645 yılında gözden geçirip yayınladığı *De Veritate* (Hakikat Üzerine) adlı eserin sahibi Herbert’e göre bir dinin iyi veya kötü olması için vahyin onları bu şekilde ilan edip etmemesi temel ölçüt değildir. Aksine evrensel bir din, insana bağışlanan ve doğasına ait ideler yoluyla depolanmış ve doğru akıl etmeyle sağlaması yapılmış gerçek bir gelenek olmalıdır. Sonuçta Tanrı vergisi olan akıl ile doğal dinin doğruyu bulmada işbirliği yapmasını isteyen Herbert’e göre fitrata ait doğru akıl, vahye ve imana hatta geleneğe dayanmaz; aksine tüm insanlık tarihinde *dini gelişmeler süreci* vardır ve bu gelişme tarihiyle tüm insanlık Yüce Tanrı’yı tarihsel düzlemde akıl edebilir.²²

XVII. yüzyılın sonundan itibaren XVIII. yüzyılın tamamını içine alan ve skolastik Hristiyan düşüncesinin tam karşısında yer alan dönem, dindar imanı yerine insan aklını yüceltip onu öne çıkaran, onu biricik kılavuz gören bilimsel devrim olarak Aydınlanma Çağı’dır. Öyle ki Alman Filozof Immanuel Kant (ö. 1789), Aydınlanmayı (*Aufklaerung*), yine kavgalı olduğu skolastik Hristiyan düşüncesinin en önemli iki iman argümanı- “asli günah” ve “kurtuluş” terimleriyle- şöyle açıkladı; *Aydınlanma, insanın “kendi öz günahıyla” düşmüş olduğu ergin olmayış durumundan “kurtulmasıdır”. Bu ergin olmama durumu ise insanın kendi aklını bir başkasının kılavuzluğuna başvurmaksızın kullanamayışıdır.* Hatta “kendi aklını kullanmaya cesaretin olsun [*Sapere aude*]” diye haykıran Aydınlanma’ya katkı olarak Kant, imanla bilinebilen her şeyin, tek başına akıl yoluyla da bilinebileceğini savunurken imanı aklın altında gördü ve mucizelerin artık gereksiz olduğunu düşündü.²³

Avrupa Aydınlanma ve Akıl çağının kurucu babalarından İngiliz klasik li-

21. Preus, 11- 20; Strenski, 18 - 22.

22. *Herbert of Cherbury’s De Religione Laici*, ed. ve çev. Günter Gawlick, Harold, New Haven 1944, 124- 125; Preus, 23- 33; Strenski, 22- 23.

23. Immanuel Kant, “Aydınlanma Nedir?”, çev. Atilla Yayla, *Liberal Düşünce*, Bahar- Yaz 2005, 10/38-39, 225- 227.

beralist filozof John Lock (d. 1632- 1704), düşünce özgürlüğünü öne çıkardı ve ister dinî olsun ister dünyevi olsun insan eylemlerinin akla göre düzenlenmesi gerektiğini söyledi. O, bir taraftan aklın üstünlüğüne vurgu yaparken diğer taraftan vahyi dolayısıyla dinî bilgiyi akli destekleyen bir bilgi olarak kabul etti. Son tahlilde Lock, hakikat anlamında akıl ve dinin (bilhassa vahyin) mantıksal açıdan birbirleriyle çelişmediğini açıkladı.²⁴

İskoç asıllı filozof David Hume (1711- 1776), kendisinden birkaç asır önce başlayan “doğal din” kavramını âdeta fenomen hâline dönüştüren kişilerin başında gelir. Bu anlayışıyla Hume, dinî düşüncenin illetlerini doğaya indirgeyen bir anlatıma sahiptir. Onun araştırması bu anlamda dinin akli temelleri ve dinin tabiata indirgenen kökenleri ile ilgiliydi. Zira inancın rasyonel unsurlarını zaten skolastik düşünce ele almaktaydı.²⁵ Bir başka ifadeyle Hume, rasyonel bir fideizme inanarak dinin, müspet bir kanıttan veya destekleyici bir argümandan yoksun olsa da rasyonel açıdan kabul edilebilir özellikte olduğunu savundu.²⁶ Hume “vahyedilmiş” yani “mucizeye dayalı din” diye isimlendirdiği Yahudi-Hristiyan (ve tabii ki İslam) geleneklerinin vahiy anlayışlarını (mesela Kitab-ı Mukaddes’i, Kur’an-ı Kerim’i hatta Vedaları) rasyonel açıdan tamamen reddederken *Doğal Dinin Tarihi*’nde ise insanın din olgusunun makul kabul edilebilirliğini bilhassa ilk din kabul ettiği politeizmin kökeninden başlayarak sorgulamaktadır.²⁷

Benzer görüşlere sahip aydınlanmacı deistlerden Fransız Jean Meslier (ö. 1733), “bizim ilk teologlarımız sütannelerimizdir; onlar, bize yeryüzündeki kurt adamlar hakkında hikâyeler anlatırken aynı zamanda gökteki Tanrı’dan bahsettiler” derken, deist rasyonelliği “dinin çocuğun masum zihinsel yapısına benzeyen yönlerine” işaret ederek anlamlandırmaktadır.²⁸ Ondan iki asır sonra psikolog Sigmund Freud, bu anlayışa geniş yer ayırarak dini, modern akılçılık adına “illüzyon”, “tatlı zehir”, “psiko-nevrotik bir hastalık” ve “sarhoş edici ve alt edilmesi gereken çocuksu masumiyet” olarak görecektir.²⁹

Neticede vahiyle irtibatlarını tamamen kesen Aydınlanmacılar, *doğal din* dedikleri inancın etkisiyle mukayeseli natüralist din çalışmalarının temellerini atıp modern din bilimlerinin doğuşuna güçlü zemin hazırladılar. Böylece onlar,

24. A. M. Robbins, “Lecitimacy of Apologetics”, *New Dictionary of Christian Apologetics*, ed. Campbell Campbell- Jack- Gavin J. McGrath, IVP Press, Illinois 2006, 22.

25. P. J. E. Kail, “Understanding Hume’s Natural History of Religion”, *The Philosophical Quarterly*, (Nisan 2007), 57/227, 190.

26. Preus, 92- 93.

27. Strenski, 31; Kail, 211.

28. Stark, 240.

29. Sigmund Freud, *The Future of an Illusion*, ed. and trans. Peter Gay, W. W. Norton, New York 1989, 54-56.

Hristiyanlığın din ve akıl üzerindeki tekelleri hegemonyasını kırarak hatta tartışılmaz ve eşsiz değerdeki Hristiyanlık dâhil tüm dinleri seküler açıdan araştırma konusu yapan ve dinin antropolojik ve fiziksel açıdan akla uygun bir tarzda incelenmesini öne çıkaran “yeni bir dinî çalışma alanı” ortaya çıkardılar.³⁰

Aydınlanmayı ideolojiye dönüştürüp rasyonel pozitivizmi esas alan Modern döneme gelindiğinde din çalışmalarında daha kötümser, daha seküler ve günümüzdeki normatif olmayan çabalara benzeyen bir akılcılık ve natürizm anlayışı dikkatlerden kaçmaz.³¹ Bu tür olumsuz modern entelektüel dünyası için minimum haliyle inançta dolayısıyla dinde, mantık ve rasyonellik aranmaz. Söz gelişi modern pozitivizmin kurucularından filozof Auguste Comte, dini küçümseyerek, “mantık dışı” ve “ruhani ıstırapların akıl üzerindeki mutlak zaferinden kaynaklanan halüsinasyonlar” olarak kabul etti.³² Hatta bu dönemin en belirgin önermelerinden biri olarak, rasyonel düşüncüyü tahrip eden dinin “birey için” zararlı olduğu iddiası ortaya çıktı. Mesela modern sosyal bilimlerin öncülerinden Thomas Hobbes, *Leviathan* adlı eserinde, Hristiyanlık dâhil tüm dinleri “gaflete benzeyen saflık”, “cehalet” ve “yalanlar yığını” olarak görüp toptan reddetti.³³

Bunlara ilave olarak dine karşı en sistematik entelektüel yaklaşım, Kraliçe Victoria döneminde yaşayan İngiliz etnolog Edward Burnett Tylor (1832-1917) ve onun öğrencisi James George Frazer (1854- 1941) tarafından temelleri atılan “Kültürel Mukayeseli Din Bilimi” çalışmalarıyla ortaya çıktı. Bu yaklaşımı benimseyenlerde göze çarpan başlıca akademik sorunlar, bilhassa dinin rasyonel kökenini ve dinin irrasyonel unsurlarını anlamak şekline bürünen ana hatlarıyla dinlerin tasnifini yaparak sosyal bilimcilere yol göstermekti.

Böylece yeni başlayan modern dini araştırmalarda seküler, agnostik ve iman ikrarı olmayan bu bakış, kilise olmadan vahyedilmiş imana aklın zaten ulaşabileceğini ve din araştırmalarında “aklın her türlü dogmatizmden tam bağımsızlığını” ilan ediyordu.³⁴ Hatta gittikçe daha tenkite dayalı form kazanan modernist din çalışmaları, her zaman şu moda önermeleri saklı tuttu:

a. “*Tam bağımsız insan akli karşısındaki tüm uydurma batıl inanç ve dinler, insanlık tarihi boyunca hem birey hem de cemiyet için zarar vermiştir.*

b. *İnsanlık, akıl ile çatıştığı anda zalim tiranları ve icraatlarını kutsarken,*

30. Strenski, 29.

31. Ivan Strenski, *Thinking About Religion- An Historical Introduction to the Theories of Religion*, Wiley- Blackwell, Oxford 2006, 9-10.

32. Auguste Comte, *Positive Philosophy*, ed. and trans. Harriet Martineau, University of Chicago, New York 1955, II, 548.

33. Thomas H., *Leviathan*, ed. C.B. MacPherson, Penguin Books, Harmondsworth 1968, 98.

34. Çınar, 359.

sosyolojik açıdan kontrolsüz kitlelerin ani infiallerini tezkiye eden işe yarar bir araç olarak kullanıldı.

c. Akıl- din ilişkisinde din daima insanı pasifleştirici bir zafer kazanma peşindedir.

Bu önermelere ilave olarak akıl- din arasındaki çatışmacı ilişkiden yana olan pozitivist sosyalizmin ideologları Marx ve Engels, “dini, ataleti tercih eden [*vis inertiae*] ve insanlık tarihinin en büyük geri bırakıcı gücü” hatta “toprak sahibi ile el ele vererek insanlığı sürekli taciz eden papazın kötü bir eseri” olarak gördü (Marx- Engel, 1955, 15 ve 18).

Modernitenin akıl-din diyalektiğindeki bu bakış, aynı zamanda din olgusunun aleyhinde olumsuz bir imajın doğmasına neden oldu. Söz gelişi bu dönemde din, zihinsel bağlamda olumsuz olarak “zararlı”, “hayal kırıklığı” ve “her bakımdan mahrumiyet” olarak değerlendirilirken en iyimser haliyle bile (Alman sosyolog Georg Simmel’in tabiriyle) “ruhun her türlü keşmekeşliğine karşı bir ağır kesici veya her türlü acı çekmeye karşı yatıştırıcı” işlev gören bir olgu olarak anlaşıldı.³⁵

Modern zamanda baş gösteren dinin bu türden olumsuz imajları yanında kısmen olumlu yönlerine işaret eden bazı seküler din bilginleri de yok değildi. Onların rasyonel temelli önermeleri ise şöyleydi; *a. İnsanlar bu dünyada elde edebilecekleri bazı şeyleri din sayesinde kazanmışlardır. b. Din, insanlara dünyevi konularda da mutlak yeterlilik bahşetmiştir. c. İnanç, insanların en kişisel ve öznel ihtiyaçlarını karşılayabilir. c. Din ile iyimser bir ilişkiye giren akıl, aşkın kutsal varlıkların antropomorfik ve rasyonel olarak izah, ispat ve ikna edilmesine katkı sağlayabilir.*³⁶

Modern zihinsel dünyada ortaya çıkan dine karşı bu olumlu ve olumsuz tutumların tam ortasında modern aklın meydana getirdiği Protestan mezheplerden ziyade Roma Katolik kilisesi birtakım uzlaşmacı yaklaşımlar üretmeye çabaladı. Kilise, bilhassa XIX ve XX. yüzyıllarda gittikçe yitirmeye başladığı sosyo-kültürel hayattaki etkin yerini tamamen kaybetme endişesi içinde, modern aklı esas alan sekülerizmin baskın bir entelektüel çevre doğurduğu bu dönemde, benzer entelektüel uzlaştırıcı tedbirler almayı düşündü. Nitekim dönemin papası XIII. Leo, 1879 tarihli *Ateterni Patris (ezeli babalar)* adlı bir فرمان yayımlayarak modern akımların hücumlarına karşı dinî kurumları korumak üzere Aziz Thomas Aquinas (1225- 1274)’ın felsefesini yeniden canlan

35. Georg Simmel, *Sociology of Religion*, trans. Curt Rosenthal, Philosophical Library, New York 1959: 32; Rodney Stark, “Rationality”, *Guide to the Study of Religion*, ed. Willi Braun-Russell McCutcheon, Continuum Publishing, London- New York 2000, 240- 241.

36. Kinsley Davis, *Human Society*, New York 1949, 352; Gustavo Benevides, “Modernity”, *Critical Terms for Religious Studies*, ed. Mark C. Taylor, The MacMillian Company, Chicago-London 1998, 186- 201.

dırıp modern akıl- dogmatik teoloji çatışmasının önüne geçmek istiyordu. Bu amaçla ilk etapta rasyonel pozitivizmin hakimiyetine karşı geleneksel skolastik düşünce ile pozitivist bilimlere uzlaştırmak isteyen Roma Katolik kilisesi, 1870 yılında I. Vatikan Konsülü'nü toplayarak modern akımlara karşı yenilenmiş Thomist hareketini başlatarak cevap verdi.³⁷

Aslında klasik Thomist felsefe, kendi devrinin ruhuna uygun olarak dışlayıcı bir yaklaşım benimsemiş ve “dinin tek gerçek felsefe olduğunu”, “(Hristiyan) teolojisi ile (pagan) felsefesinin birbirinden tamamen farklı olduğu” ve “teolojinin bütün ilimlerin kraliçesi olduğu” şeklindeki önermeleri öne çıkarmıştı. Bu maksatla Roma Katolik kilisesi, tüm dinî söylemlerinin (*magisterium*) pozitivism, biyolojik evrimcilik, Marxisizm, Kantçılık, Hegelizm gibi modern akımlar karşısında tutunabilmesi için Aziz Thomas’ın fikirlerini “kilisenin güncel resmî görüşü” ilan etti. Böylece diğer modern ilimlerle uzlaşma içindeki tüm bilim ve fennin istifade edeceği bir felsefeye dönüşen Yeni Thomizm, bütün insanları hata ve dalaletten kurtarmanın aracı olarak “yeni skolastik düşünce formu” içinde dünyanın her tarafındaki Katolik üniversitelerinde, kilise mahfillerinde teolojik söylemlerde baskın yaklaşım haline geldi. Kilise, “insan, aklını kullanarak ve insanları vahye hazır hâle getirerek iman ve kurtuluşa geri götürebilir” söylemini benimsedi.³⁸ Ancak onun inancındaki temel dışlayıcı fikir uzlaşmadan ziyade şu dogmatik anlayışı savunmaktı; *mutlak ve tam bir bilgi ancak İlahi vahiy yoluyla elde edilebilir.*³⁹

Kilise bu sonuca ulaşmak için ilk önermesini şöyle kurmuştu; *doğrulana-bilir ve ampirik tüm bilimsel veriler, dogmatik inanç için teolojik deliller sayılabılır.*⁴⁰ Bu hazırlık önermesini ispat ederken kilise, Thomist felsefenin şu önermesine başvurmuştu; “*akıl, insanın en yüce melekesidir*”. Böylece insanların her zaman aynı şekilde hakikate ulaşmak için akıl yürüttüklerine inanan Roma Katolik dünyas,⁴¹ aklını kullanan insanın Tanrı’nın varlığına dair beşeri bilgiye ulaşabileceğini; irrasyonel bir imana ulaşmak için insan aklına çok fazla güven duymayı denedi. Nitekim kilise, Aziz Pavlus’un da işaret ettiği (Romalılara, 1/20) üzere âlemin yaratılışından beri Tanrı’nın görülmez doğasının, yaratılmış olan her şeyde açık bir şekilde tecelli ettiğine bundan dolayı zamanın dünyevi bilgileriyle iyi eğitilmiş akla sahip her insanın, kesin olarak Tanrının varlığını, Zatını ve birliğini ispat edebileceğine iman etti.⁴²

37. Mustafa Alici, *Evrimsel Politeizm- Devrimci Monoteizm*, Rağbet Y. İstanbul 2013, 78.

38. Ernest Brandewie, *When Giants Walked the Earth- The Life and Times of Wilhelm Schmidt SVD*, Freiburg University Press, Freiburg 1990, 76- 84.

39. Henryk Zimoń, “Wilhelm Schmidt’s Theory of Primitive Monotheism and Its Critique within the Vienna School of Ethnology”, *Anthropos*, 81(1986), 251.

40. Brandewie, 121.

41. Brandewie, *When Giants Walked the Earth*, 87- 88.

42. Brandewie, 92- 93.

Kilisenin, Thomizm'in mantıksal sebeplilik ilkesinden ödünç alıp güncelleştirdiği bir diğer çekirdek önermesi de “*her insanda sebepleri araştırma konusunda kendiliğinden ortaya çıkan doğal bir dürtü vardır*” şeklindeydi. Bir başka ifadeyle kilise, her insanın Tanrı suretinde yaratılmış ve “Tanrı’yı bilme kapasitesine” (*capax Dei*) yani O’nu tanıma ve O’nu sevmeye yetisine sahip olarak yaratıldığından her insanın içinde onu Tanrı’ya bir götüren bir etken ve çaba olduğunu ileri sürdü. Zira kiliseye göre tüm insanlar, zihinlerini ortak şekilde çalıştırmakta, dolayısıyla benzer şekilde Tanrı hakkında akıl yürütmektedirler.⁴³

Akıl- din çatışmasının önüne geçmek için kilise aynı zamanda Orta Çağ skolastik felsefenin kullandığı önerme olan *insanda kendiliğinden ortaya çıkan sağ duyu (sensus communis)* kavramını öne çıkardı bu önermeye göre merkezi bir duyum veya sentetik bir duyum olarak adlandırılan ortak beşerî his, insanların beş duyuyla elde ettiği rasyonel yani akli bir melekeydi. Nitekim Aziz Thomas, sağduyunun objesinin daima akla uygun, görülebilir ve işitilebilir bir şey olduğunu bu yüzden “halkların sağduyusundan” (*consensus populorum*) bahsedebileceğini savunmuştu.⁴⁴

Netice Natüralizm, Varoluşçuluk, Düalizm gibi rasyonalist ve pozitivist aklın beslendiği modern dönemde “seküler aklın,” baskınlığına ve açık bir din karşıtı oluşuna yönelik materyalizm ve Marksizm gibi ideolojik düşünceler gelişti. Söz gelişi Karl Marx, katı akılcılık karşısındaki din olgusunu en kısa ve öz haliyle bir afyon olarak tanımlarken “yoldaşı” Friedrich Engel’e ilham verdi. Engel’e göre erken dönem Hristiyanlık, önceleri kölelerin, tüm haklardan yoksun fakirlerin, Roma tarafından diz çöktürülenlerin ve yerinden yurdundan edilenlerin dini idi. Hem Marx hem de Engel için tüm dinler, insanların gündelik hayatlarını kontrol eden insanların zihinlerindeki dış güçlerin fantastik yansımalarından başka bir şey değillerdir.⁴⁵ Hatta Marx, dini, mazlumların bir ahı kalpsiz dünyanın kalbi, ruhsuz durumların ruhu olarak tanımlıyordu.⁴⁶ Modern akımların meydan okumasına karşı ikinci karşı tedbirini II. Vatikan Konsülü (1962-1964) ile almıştır. Kilise modern aklın icat ettiği felsefi sistem, fen bilimleri ve yöntemleri kullanarak Tanrı’nın kendini (İsa Mesih’te) vahyetmesini daha iyi anlayabilir ve anlatabilir. Böylece diğer dinlerle dinler arası diyalogu temel uzlaşma yaklaşımı olarak belirleyen kilise, aynı zamanda modern aklın sahip olduğu çıktılarla da sıcak bir diyalogu emretti. Nitekim Konsül’egöre vahyin (İsa Mesih’in) insanlara getirdiği müjdeyi modern zamanın

43. Brandewie, *When Giants Walked the Earth*, 88- 89.

44. Brandewie, 130- 133.

45. Marx- Engels, *Selected Works*, Foreign Languages Publishing House, Moscow 1955, 16 ve 316.

46. Marx- Engels, 11.

kazanımları olan bilim ve sanattan, hatta onlardan neşet eden hikmet, âdet, gelenek, öğreti gibi medeniyetler formlarıyla tam bir ilk elden karşılaşma, dayanışma ve uzlaşma sürecine girmelidir. Bunun neticesinde inananlara düşen görev, Yaraticının görkemi, Kutsal Kitap'ta ifade edilen Tanrı'nın vahyettiği olgu ve kelimeler, tarih boyunca vaz edilmiş kilisenin tüm öğretisi ve uygulamalarının (*Magisterium*), yeni bilimsel bulguların ışığında yeniden değerlendirilerek, kültürlerle yakın temasla girmeleri, karşılıklı zenginleşerek faydalı bir diyalog ortamı bulacak ipuçları yakalamalarıdır. Bunun neticesinde ise son merhalede Hristiyan dininin misyoner karakterini unutmuyarak İsa'nın tüm insanlara Kurtarıcı Rab oluşu tüm insanlar ve sahip olduğu değerler tarafından da anlaşılıp övülmesi ve kabul edilmesi için çaba gösterilmiştir (*Ad Gentes*, 22).⁴⁷

Bu doğrultuda, Papa II. John Paul (1978- 2005) bu istikamette 1998 yılında yayımladığı *Fides et Ratio* isimli ensikliğinde Varoluşçuluk, süreç felsefesi, felsefi fenomenoloji gibi modern çağın başlıca felsefi akım, yöntem ve sistemlerinden derinden etkilenen Hristiyan teologların, hiçbir akıl yürütme ve felsefi sistemi kutsayıp onu kanallandırmeyen kilise için en uygun ve en uzlaşma dolu yeni yolları ortaya çıkarmalarını emreder (*Fides et Ratio*, 49, 72).⁴⁸

Böylece modern dönemde Roma Katolik kilisesi din -akıl diyalektiğinde tıpkı diğer din ve kültürlerle ilişkilerinde olduğu gibi misyoner karakterde ve enkültürasyon zırhına bürünerek “diyalojik yöntemi” benimsemekte; bunu yaparken, insanların Tanrı'yla yakın ilişkisinde aklın pozitif ve yapıcı rolünü vurgulamaktadır. Zira kiliseye göre akıl Tanrı'nın varlığını kendi doğal ışığıyla ve bilimsel sezgisiyle anlayabilecek kapasitedir.

Bu düşünce çağlarının birer hazırlık dönemleri olarak postmodern dönemi inşa ettiği gayet açıktır. Biz bu safhada öncelikle postmodern aklın temel karakteristik özelliklerini, geleneksel din olgusunu tenkidini ortaya koyduktan sonra inşa etmeye çalıştığı postmodern akla dayalı maneviyat algısını ve son olarak bu öncüllerin yapıtaşları olarak oluşturduğu postmodern sanal teolojinin akli işlevsel hâle nasıl dönüştürdüğünü ele alacağız.

2. Postmodern Çoğulcu Aklın Karakteristik Özellikleri

Modern ile postmodern arasında “bir devamlılık”, “karşıtlığa dayalı bir polemik” veya “gelişmiş hali” olsa da⁴⁹ en basit haliyle her türlü öznel ve tenkit-sel akli öne çıkararak *postmodern*, temelde siyaset, sosyal teoriler, kimlik ve kültürel ürünler (mesela sanat, sinema, mimari) gibi alanlarda modern olanlardan

47. J. Strykowski, “Reasoning, Theological”, *New Catholic Encyclopedia*, ed. Berard H. Marthaler, Thomson Learning, Inc., Washington 2003, XI, 950.

48. Strykowski, 950- 951.

49. Graham Ward, Introduction: Where We Stand”, *The Blackwell Companion to Postmodern Theology*, ed. Graham Ward, Wiley- Blackwell Press, Oxford 2005, XIII- XIV.

“farklı ve yeni oluşu” gerektirir. Bu açıdan postmodern, klasik ve modern olanlara hasım olarak yeni bir tarihsel dönemi, yeni kültürel ve sanatsal ürünleri, yeni dünya görüşlerini ve “yeni maneviyat formlarını” öne çıkarır.

Bu açıdan bir bütünlüğe ulaşması zor olan “postmodern akli” betimleyen şu asgari ortak noktaları belirleyebiliriz:

1. *Postmodern Çoğulculuk*

Postmodern akıl, çoğunlukla kayıtsız veya tutarsız bir agnostik yaklaşımın neticesi olarak ortaya çıkan çoğulculuk fikrine tekno-kültürel farklılıklarla veya sistematik çok bileşenli düzenli karmaşa gibi terimlerle vurgu yaparken her türlü birleştirici, merkezietçi, dogmatik dışlayıcılık tekeli totaliter anlayış veya evrensel düzen verici tavrı toptan reddeder.⁵⁰

2. *Post- Benlik ve Subjektiflik*

Post-benlik, postmodern bireyin kendi varlığını, şahsiyetini, vicdanını ve kimliğini çok boyutlu farkındalıklarla anlamaya çalışması olarak öne çıkarken aynı zamanda bireyselliğimizi daha az ego-merkezli kişiliğe indirgemek, benliğin yaşandığı hayatın dönüşümü veya benliğin dünyasının yeniden inşası hatta modern egonun aşkınlığıdır.⁵¹

Post-ego taşıyan bireysel subjektiflik böylece kişiye ait olan her türlü kapalı yapıya sahip sabit anlamı terk etmeyi, kesin olmayı, ihtimale açık olanları, çoklu anlamlara gelen muğlaklıkları ve ironiyi benimsemeyi gerektirir. Bu bakış aynı zamanda postmodern bireyin, kendine özgü kültürü, dili, tarihi ve cinsiyetiyle subjektif bir bilince sahip olduğu fikrini benimser. Hatta ona göre benlik kendi zihnini bile tam olarak bilemez. Bu yüzden bilinç, ilahi bir hediye değil bir görev sayılır. Postmodern subjektif olarak post-benlik, maddi dünyanın hatta sosyal ve tarihsel şartların efendisi değil etkin ve bariz bir süjesidir. Bu bakımdan postmodern subjektif inanç üç önemli önermeyle anlatılabilir: a. “Ben olmak, bir ilaha sahip olmaktır”. b. “Bir ilaha sahip olmak, bir tarihe sahip olmaktır”. c. “Tek bir ilaha sahip olmak tek bir tarihe sahip olmaktır.”⁵²

Postmodern subjektiflik, benliği yaratıcı ve ifade edici kişisel veya şahsiyete dayalı özel eylemlerin devam eden süreçlerinin neticesi olan kimliğin en somut yönünü oluşturur. Postmodern benlik, duyuları öne çıkaran deneysel girdiler elde etmek için etkili kişisel araçlar kullanmak ve bu deneysel girdileri yorumlayacak, ifade edecek ve onlara özgün değerler atfedecek yeterli araçlara sahip olmak gibi iki etkili niteliğe sahiptir. Bu subjektif rasyonellik ancak deşik bilişsel kabiliyetler yoluyla elde edilir. Zira postmodern insanlar, özgün

50. Stark, 243.

51. D. R. Hugo, “Post-Ego”, *Encyclopedia of Postmodernism*, ed. Victor E. Taylor, Routledge, London 2003, 301-302.

52. Kevin J. Vanhoozer, “Theology and Condition of Postmodernity: A Report on Knowledge of (God)”, Cambridge University Press, Cambridge 2003, 11-12.

benliklerini doğru betimleyecek kişisel zihinlerine önem verdiklerinden onlar için “akıl melekesi benliğin dolayısıyla subjektifliğin hayati ve baskın kaynağıdır.”⁵³

3. Rölatif Hakikat

Postmodern olanın, hem modern objektifliği hem de geleneksel nihaî hakikati reddedip çoklu subjektif perspektifi, metinler arası hermenötiği, çok kültürlülüğü yani çoklu teorik rölativizmi tercih etmesi öne çıkar. Bu açıdan postmodern hakikat, eşsizlik, dışlayıcılık, objektiflik ve aşkın gerçeklik bağlamında anlaşılabilir.⁵⁴

Dahası postmodern hakikat, birleştirici, bütünleştirici ve evrenselleştirici hakikatleri reddederek, hakikatin farklılığına, çoğulculuğuna, parçacıklar hâlinde veya kısmi oluşuna ve karmaşıklığına vurgu yapar. Bu anlamda postmodern, bir şeyi tam doğru anlamak yerine rölatif hakikate sahip olmayı daha doğru tavır görür. Zira ona göre modern olan evrensel hakikat kavramının ardında daima “ideolojik ve kudrete götüren bir irade maskesi” bulunmaktadır.⁵⁵

4. Özel Kontekste Bağlı Akıl Yürütme ve Post-Rasyonellik

Bu bağlamda postmodern bilimsel akıl, paylaşılmış tecrübeler veya paylaşılmış mantık temelinde epistemolojik temelliliği esas alıp “hadi gelin akıl edelim” şeklinde bir ifade kullanmaz. Ancak gene de bu postmodern olanın irrasyonel olduğu anlamına gelmez. Post-rasyonalistler, aklın evrenselleştirilmesine karşıdır. Onlara göre bilimsel akıl yürütmek, daha ziyade “kontekste bağlı, rölatif ve farklı ifade edilebilen bir eylemdir”. Neticede kontekste bağlı akıl yürütmedeki bilimsel dil, kesinlikle evrensel değil aksine belli bir cemiye-tin sosyo-kültürel odaklarına ait öznel bir yapıya sahiptir.⁵⁶

Neticede bu akıl yürütme anlayışı, her türlü sistematik parçalara ayırmayı, çok bileşenli ve kopuk bakış açılarını hatta estetiğe önem vermeyi merkeze alarak “yeni sosyal mekân formlarına (mesela posturbanizm)”, “yeni zihinsel ve bilişsel kiplere (mesela posthumanizm)”, yeni cinsiyet anlayışlarına (mesela cinsiyetsizliğe vurgu veya transgender) ve “farklı bireysel manevi deneyimlere (mesela Yeni Çağ hareketleri)” alabildiğine açık bir yaklaşımdır.⁵⁷

5. Yeni tenkitçilik veya Meta-kritisizm

Postmodern akıl, subjektifliğin en büyük göstergelerinden olarak sunduğu

53. Brent Waters, *From Human to Post Human- Christian Theology and Technology in a Postmodern World*, Ashgate Press, Hampshire- Burlington 2006, 33-34.

54. Ernst Gellner, *Postmodernism, Reason and Religion*, Routledge, London- New York 2003, 24.

55. Vanhoozer, 11.

56. Vanhoozer, 10-11.

57. K. F Gotham, “Urban Sociology and the Postmodern Challenge”, *Humboldt Journal of Social Relations* 26/1-2 (2001): 58-60.

yeni tenkitçiliği önemser. Önceki dönemleri tenkide tabi tutan postmodern yeni tenkitçilik, akademik anlayış olarak, sırasıyla, yapı-bozum anlayışını kullanarak her türlü saflık veya orijinallik iddiasında bulunan öznel metinleri bilinçli olarak ifsat etmek üzere “metinselciligi”, evrensel birleştiriciliğe veya bütünselliğe götüren her türlü “teşekkül edici anlayışları”, güç, otorite, coğrafya veya kurumsallık kazanan “bilgi anlayışını”, Avrupa-merkezcilik gibi hegemonyacı, Batı medeniyeti gibi evrenselleştirici makro politik dayatmacı “dışlayıcılığa” karşı geliştirilmiş eleştiri yöntemlerini kapsar.⁵⁸

Meta-kritisizm ise postmodern aklın daha gelişmiş tenkitçiliği olarak, bir anlamda tenkitçiliğin tenkitçiliği de demektir. “Meta” öneki temel ve esasları ima ettiğinden belli bir perspektiften tenkidi değil, çok boyutlu ve en geniş veya detaylı bakışları ifade etti. Böylece metakritisizm, farklı modlarda okumalardan yola çıkarak araç rolündeki metinlerin derin ve çok yönlü tenkitsel yorumlanmasıdır.⁵⁹

3. Postmodern Aklın - Geleneksel Dini Tenkidi

Kendi nispi din anlayışını “benlik merkezli maneviyatlar” olarak anlayan postmodern akıl, geleneksel din olgusuna ana hatlarıyla şu etkili tenkitlerle tepki vermektedir:

a. Bilinmeyen ve hiçbir zaman bilinemeyecek Üstün Varlığa duyulan inanç, bilinmelidir ki her gelenekte farklı varoluşsal formlar hâlinindedir. Bu geleneklerin içine sızmış olan maneviyat formları, eski zamanlarda farklı kültürlerde değişik isimler ile biliniyordu. Artık günümüzde bu maneviyatlar ortaya çıkarılmalı ve İlahi Ruh’un temel amacı, insana sevgi, bilgi ve bilgeliği emretmek veya iletmek olmalıdır.

b. İnsanın iki bileşenli oluşu yani dıştaki kişiliğine (veya bedenine) ve içteki ruhuna (veya yüksek benliğine) dikkat çekmek gerekir. Dış yapı, materyalizme yönelirken iç yapı sevgiye eğilimlidir. Bu nedenle, özellikle Hindu mistisizmi gibi Doğu dinlerindeki maneviyatlar ile yeni dinî hareketler (kültler) arasında çok sıkı bağlantılar olmasına rağmen Yeni Çağ maneviyatları büyük ölçüde Batı’ya aitmiş gibi durmaktadır.

c. İnsan; zekâsı, becerileri ve diğer üstün melekeleriyle doğaya hakim değil aksine tamamen ona ait olan ve onun doğal kanunlarıyla hayatını sürdüren bir canlıdır. Bu bakımdan klasik dinlerin savunduğu doğüstü varlıklara ve güçlere yönelik inanç teslimiyeti artık mümkün değildir. Buna göre doğaninkarışık ilişkilere dayalı güç ve kanunları olarak dinler, bir gün tamamen yer

58. Paul Maltby, “ Postmodern Critique”, *Encyclopedia of Postmodernism*, ed. Victor E. Taylor- Charles E. Winqvist, Stony Brook, London- New York 2001, 302- 304.

59. David Clippinger, “Metacriticism”, ”, *Encyclopedia of Postmodernism*, ed. Victor E. Taylor- Charles E. Winqvist, Stony Brook, London- New York 2001, 3, 241-242.

yüzünden silinecek ve bilimsel gelişmelerin artışı ve dünya çapında yayılışıyla beraber bu âlemin dışına itilecektir.⁶⁰

ç. Postmodern akıl, aynı zamanda klasik dinlerin kurumsal yapılarına karşı çıktığından objektif kategoriyle değil kendileri için daha uygun gördükleri subjektif gerekçelerle hareket etmektedir. Zira bu maneviyat formu, her türlü basıkıcı dini otoriteye karşı çıkmakta, onların nihai kurtuluş kaynağı olma iddialarını kabul etmemekte ve kimlik verici doğalarını inkâr etmektedirler.⁶¹

d. Postmodern akıl sayesinde geleneksel dinlerin karşıtlarının hatta agnostiklerin daha cesur olduğu bu çağda, klasik din olgusu, tüm olgusal ve kurumsal boyutlarıyla rasyonel açıdan her yönden sorgulanmaya, tartışılmaya, inkâr edilmeye hatta dirençle karşı çıkılmaya daha fazla açık hâle gelmiştir. Bu fiilî duruma en büyük katkı, doğal olarak, postmodern çağın çoğulculuk fikri olmuştur. Zira postmodern çoğulculuk fikri, dindeki beşerî kökenleri ortaya çıkararak inancın duraksamasına karşı meydan okuduğundan din olgusunu bir kaderden öte “kişisel tercihler” olarak görmektedir. Böylelikle çoğulculuk dinî akıl açısından “heretik” kabul edilen ve farklı bakış açılarını sunan araç olarak karşımıza çıkmaktadır.⁶²

e. Postmodern akıl, gündelik hayatın karşılıklı öznel oluşunu daha iyi anladığından metin, dil gibi geleneksel dinin klasik iletişim araçları yerine daha özelleştirilmiş ve kişiselleştirilmiş farklı aygıtları söz gelişi değişik sosyal medya uygulamalarını ve yeni ve anlık kişisel bilgilendirme araçlarını kullanabilmektedir.⁶³

f. Postmodern akıl, “sembolik ve tarihsel değerleri olan evrensel üst-anlatılara yönelik “büyük kuşku duyan” veya inanmaz bir tavır içinde olan buna karşın farklı ve çok bileşenli subjektifliğe ilgi gösteren, zihnin bilişsel gücünü öne çıkaran anlayış modeli sunar. Postmodernler, geleneksel dinlerin sıklıkla önerdiği “evrensel geçerliliği olan tarih anlatımını”, belli bir ırka ait tarihsel iddialar olarak sayıp lineer mantıksal bir çizgide gelişip gelişmediğini savunup geçerli görmez. Zira evrensel anlatım sahibi tarih anlayışında devamlılık değil aşırı kopukluklar mevcuttur. Postmodern akıl, buna bağlı olarak parçacı bölgesel tarih anlatımını da gerçekçi bulmaz. Ona göre bir tarihî olayın yaşayanlara ait tek ve gerçek bir tarihsel anlatım yoktur aksine birden fazla birden fazla yerde ve zamanda ortaya çıkan “tarih anlatımları” mevcuttur.⁶⁴

60. Stark, 241.

61. William D. Dinges, (1996), “Postmodernism and Religious Institutions”, *The Way*, 36 (3), 215.

62. Stark, 243.

63. Anthony Giddens, *The Consequences of Modernity*, Stanford University Press, Cambridge 1990, 38-39.

64. Vanhoozer, 10-11.

g. Bu bakış açısıyla geleneksel dinlerin sembolik fenomenleri tarihsel ve kültürel açıdan dindarların inançlarını koruyorken postmodern akla göre artık güçlerini yitirmelidirler. Çünkü postmodern aklın öngördüğü maneviyat, amentü veya dogmatik öğretilere dayanmayan, kurumsal bağlılık yerine ahlaki donanımları kimlik verici kriter olarak kabul eden bir inançtır.⁶⁵

Neticede postmodern çoğulcu rölatif akıl, aynı zamanda, maneviyat çoğulculuğunu savunurken her türlü dışlayıcı, monolitik, özgürlüğü kısıtlayıcı, tekelci iman anlayışlarına karşı çıkar. Bu anlayışları tenkit ederken postmodern çoğulcu akıl, geleneksel dinleri sorgulanabilir, hakkında ihtilaf edilebilir hatta şüphe duyulabilir hâle dönüştürerek postmodern anlayışa uygulanabilir formlara sokmaktadır.⁶⁶

4. Post-Religio: Postmodern Aklın Önerdiği Ben-Merkezli Maneviyat

Postmodern akıl, ana hatlarıyla öncelikle geleneksel dindarlık üzerinde zafer kazanan yeni maneviyatçı anlayışı esas almaktadır. İleri din anlayışı veya din sonrası maneviyat (*post-religio*) olarak algılanan bu inanç teoloji formu, ileri hermenötik yaklaşımlarla kutsal tarihe manevi açıdan önem vermeyen, kutsal metinleri imgesel, sembolik ve mecazi açıdan değerli gören, aklın veya vicdanın manevi basiret ve ince düşünüş kazanmak için baskın araç olmasını savunan, bilimi dinamik araç, doğayı ise hayatın en gerekli ortamı kabul eden, her türlü manevi gücü sadece ruhbanların değil tüm beşerin elde edebileceğini savunan bir anlayıştır. Bu inanç, bu gibi akıl yürütme mekanizmaları vasıtasıyla korku verici yönüyle aşkın, sevgi verici yönüyle içkin olan kişisel İlahi Varlığa inanırken, günahların aracısız affedileceğini, ölüm üzerindeki beşeri zaferi kabul etmektedir.⁶⁷

Bu bakış açısıyla post-din olarak postmodern maneviyat, bir tercih kültürü haline gelebilir hatta bir yaşam stili verecek şekilde çoklu inançlar marketindeki uygun bir fetiş fenomen haline dönüşebilir. Zira kişilerin ahlaki donanımlarını “kimlik verici geçerli kriter” olarak kabul eden bir inanç olarak postmodern maneviyat formları, ruhani hayatın daha fazla “bireyselleşmesini” ve daha fazla “kişiye özel olmasını” arzuladığından kurumsal sadakat ve kimliği yok edecek her türlü göreceliliği desteklemektedir.⁶⁸

Buradan hareketle postmodern din, kendi dünya görüşünü inşa etmek için tek bir dinden ziyade eklektik açıdan farklı kültürlere ve dinlere açık bir anla-

65. Dinges, 1996, 218- 219.

66. Stark, 243.

67. Antoon Geels, *Postmodern Spirituality*, State University of New York Press, New York 2009, 11.

68. William D. Dinges, (1996), “Postmodernism and Religious Institutions”, *The Way*, 36 (3), 215-219.

yıdır. Hem yerel hem de evrensel bakış açısına sahip olan bu maneviyat, farklı kültürler ve onların ait olduğu farklı cemiyetler arasında daima etkin bir iletişim ve eklektizmin olduğunu farkındadır. Bu eklektizm, diğer dinleri beşerî ve rölatif din yorumları olarak değerli gördüğünden alabildiğine tolerans içermektedir.

Postmodern akıl, öznelliğe önem veren antropolojik anlayışlara malik olduğundan aynı zamanda normatif teolojilerle donanmış dinî dogmalara karşı çıkarak dindarın özgür dinî tecrübelerine odaklanır. Zira o, dogmatik düşüncenin sahip olduğu kolektivizmden uzaklaşıp kişiselleşmiş bir maneviyat peşindedir. Bu maneviyat ortamı, dinî dogmanın zayıfladığı, kurumsallaşmanın önemini yitirdiği, eskatolojik cezalandırmalar veya mükafatlar yerine Tanrının içkinliğine ve bu âlemdeki varlığına öznel vurgular yapan, kısıtlayıcı otoriter hiyerarşi yerine farklı bakış açılarını kuşatıcı eşitlikçi bir anlayışa sahip olup son tahlilde iyileştirme, refah, sevgi, insani değerler ve sıcakkanlı ilişkiler gibi bireysel dinî faaliyetlere insanı götürecektir.⁶⁹

Böylece post-din veya postmodern din olarak öne çıkan maneviyat formların öne çıkan en temel özelliği, farklı, rölatif ve çoklu kalıplar sunan değişik mistik ve maneviyat tecrübelerine açık senkretik ve harmoniye dayalı bencil ama öteki inançlara esnek ve hoşgörülü bir anlayış olmasıdır. Bu formdaki yeni maneviyat anlayışı, geleneksel tüm dindarlıktan yüz çevirerek kendi oluşturduğu nispi evreninde yaşamak istemektedir. Geleneksel dinlerin cemaate ait eylem veya kültürlerle hareket etmesine rağmen bu yeni maneviyat formu tanım olarak kişisel imanı öne çıkarmaktadır. Ancak bu yeni iman, inanmak, bilmek ve haklı olduğunu itiraf ve ikrar etmek şeklinde değil, en geniş haliyle bireyselleştirilmiş bir maneviyat kimliğine sahip olmak demektir.

Netice olarak postmodern aklın önerdiği esnek ama karmaşık kavramsal çatı altında post-din, günümüzde çağdaş din bilimleri tarafından gittikçe olumlu yönde önem kazanan ve meydan okuyucu fırsat veya bir ilahi hediye olarak görülmeye başladı. Zira bu tür postmodernist bir din anlayışı klasik dinleri yeniden bu çağa döndürerek, onların terim ve tanımlarını güncellemekte, dünya görüşlerini yenilemekte ve dinamik bir şekilde yeniden yorumlamaktadır.⁷⁰

5. Post-teoloji: Postmodern Aklın Postmodern Din ile Kesişimi

Ana hatlarıyla klasik teoloji, akıl ile ilişkisinde ilahi mesajın rasyonel araçlarla açıklanabileceğini savunan klasik normatif tanrısal bilgiyi temsil eder.

69. Geels, 11-12.

70. Philippa Beery, "Postmodernism and Post-religion", *The Cambridge Companion to Postmodernism*, ed. Steven Connor, Cambridge University Press, Cambridge- New York 2004, 169.

Rasyonel teoloji formuna giren bu bilgi, vahyedici Tanrı'nın varlığı ve doğasından evrenin yaratılışına kadar her konuda zorunluluk ve nedensellik ilkelere sadık kalır.⁷¹

Batı düşüncesi açısından Orta Çağ ve modern rasyonel teolojinin iki türünden bahsedilir; birincisi *konservatif fundamentalist teoloji* olup geleneksel olarak bilimsel kabul edilmeyen hatta onunla çatışan âlem hakkında vahye dayalı iddialara sahiptir. İkincisi *modern liberal teoloji* olup modernizmle uzlaşma içinde olan dogmatik amaçlardan uzak daha esnek teolojik yaklaşımdır.⁷²

Bu yüzden modern teolojiler “doğüstü bir teizm” sunarken postmodern teolojinin (post-teolojinin) “Tanrı bilgisi” doğayla iç içe, doğanın kendisindeki ilahi ve harika eylemlerin peşindedir. Bu haliyle postmodern teoloji, “doğayla Tanrı’yı özdeşleştiren” ve “teist olmayan” aydınlanmanın doğal teolojisinden farklı olup Tanrı veya Yüce Varlık gibi kelimeleri rahatça kullanmaktan çekinmez. Böylece o, teist anlayışını natüralist görürken, natüralizmi ise teist bir bakışla değerlendirir.⁷³

Postmodern kültürel ortamda kendini geliştiren postmodern akıl ise klasik dinlere ait rasyonel teoloji anlayışının “terminolojik açıdan”, “bilişsel açıdan” ve “kronolojik açıdan” artık eskidiğini, önemini ve inandırıcılığını yitirdiğini ve ağır tenkit altında kalarak geçerli inanç formülleri sunamayacağını iddia eder. Dolayısıyla alternatif olarak postmodern teoloji, öncelikle çağın teknolojik ortamlarının gerektirdiği şekilde eski teoloji anlayışını dönüştüren, dilini değiştiren ve uyumlu bir forma sokan yeni ve güncel bir teolojidir.⁷⁴

Öncelikle bilinmelidir ki geçmişin varlığını günümüzde ele alan postmodern sanal teoloji sanıldığı gibi liberal bir teoloji değildir. Zira liberal teoloji, heretik fikirleri de kucaklayacak kadar esnek ve hoşgörülü bir teolojik yaklaşım olup her türlü radikal tenkitçilikten uzaktır. Yine liberal teolojinin aksine Postmodern sanal teoloji, ne ortaya çıkarma ne de yok etmeyi amaçlayan din olgusunun seküler dünyanın gözünde inandırıcılığını yitirmesi için de tahrif edici herhangi bir çaba göstermez. Aksine bu teolojinin amacı, postmodern çıktılar ışığında dindarın kendini yenilemesini, geliştirmesini ve dönüştürmesini sağlamaktır. Bu hedefleriyle teoloji, dogmaları reddederek akli her türlü normatif zincirden kurtarmak ve katı ateist materyalizmin saldırgan olumsuz tepkilerine bıkmış usanmadan gerçekçi yanıtlar bulmaktır.⁷⁵

71. Çınar, 356- 357.

72. David Ray Griffin, *God and Religion in The Postmodern World*, Sunny Press, New York 1989, 1-3.

73. Griffin, 3- 4.

74. Philip Hefner, *The Human Factor: Evolution, Culture, and Religion*, Fortress Press, Minneapolis 1993, 238-248.

75. Water, 80.

Post-teolojinin kendine özgü post-hermenötik araçlarıyla fiziksel olmayan metafiziği “mecazi açıdan çok boyutlu yorumlamasıyla”, farklılıkları önemseyen ontolojisiyle ve ahlaki nihilizme dayanmasıyla klasik teolojiden dindarlar üzerinde daha etkili görünebilir. Bu yönde post-teoloji, dinin kutsal metinlerini interaktif bir ilişkiyle yani içererek kapsayan bir etkileşimi benimseyerek hem metin-merkezli hem de okuyucu merkezli yaklaşımla açıklar. Söz gelişi onun yorumlamasına göre sade, saf ve naif metafizik unsurlar, fiziksel dil, dünyevi hayat, antropomorfik teolojik jargon anlayışıyla kendini anlatırken kaotik olmayan, mükemmel bir forma bürünür. Bu açıdan açıklama, anlama, hikâyeleme şeklindeki postmodern anlatıyı benimseyen post-teoloji, kişisel imgeleri, kutsal ikonları, kutsal fenomenleri ve mitleri, ayrı ayrı metafizik aşkıma daha belirgin hâle getirmek maksadıyla “kendi bağlamında yorumlama”, “öznel anlamda anlama” ve “çağa uygun ve tutarlı kılma” araçları olarak kullanılabilir.

Böylece ne tam beyanı ne de tam sapmayı öneren postmodern durumun teolojisi de kendisine benzemektedir. Din olgusunda dogmatizme götüreceğinden bir şeyin tam olarak ortaya çıkmasını istemeyen ve dışlayıcı olacağından bir şeyin tam olarak ortadan kalkmasını dilemeyen postmodern teoloji, düşünce ile kültürel-tarihsel bağlamın birbiriyle olan yakın ilişkisine derin ilgi duyar. Böylece post-teoloji, din ve akıl ilişkisine dayanan her şeyde aracı olunan ve enkültüre eden bir yaklaşımdır.⁷⁶

Normatif, apolojetik ve polemikçi teolojinin mutlak ve objektif gerçeklik iddiaları yerine dinî farklılıkların ve çoğulculuğun sebep olduğu subjektif rölativizmi savunan postmodern teoloji, bu özelliğini yeniliklerin, yenilenmeye ve açıklık içinde olmanın ön şartı kabul eder. Dinî çoğulculuk, açıklık içinde olmayı, açıklık içinde olmak ise rölativizmi gerekli görür. Böylece büyük bir dönüşüm yaşayan postmodern teoloji, çoğulculuk bağlamında kurtuluş dahil tüm hakikat iddialarının meşruluğunu kaybetmeyi veya artık marjinal kabul etmeyi esas alarak yeni değerlendirmeler yapmak üzere postmodern bir terminoloji icat etmeyi kabul eder.⁷⁷

Dolayısıyla postmodern sanal teoloji genelleyici ve etraflı bir teolojik yaklaşım sergilemez. Genelleştirmek, çoğulculuktan uzaklaşmak, dışlayıcı bir karakterle tek bir geleneğin küreselleşmiş teolojisini savunmak hatta aynı teolojii zamana yayarak genişletmek gibi tehlikeli bir diyakronizm tehdidi altındadır. Hâlbuki antropolojik karakterdeki postmodern sanal teolojiler, aşırı teknolojik gelişmeler yanlısı olarak “ruhsuz insana” veya “insanötesi/transhuman bir

76. Graham Ward, Introduction: Where We Stand”, *The Blackwell Companion to Postmodern Theology*, ed. Graham Ward, Wiley- Blackwell, Oxford 2005, XII.

77. William Lane Craig, “Politically Incorrect Salvation”, *Christian Apologetics in the Postmodern World*, ed. Timothy R. Phillips- Dennis L. Okholm, IVP Press, Illinois 1995, 76- 77.

varlığa dönüşen bir beşer anlayışına (*cyborg*) hizmet etmek istemektedir. Bu yönüyle klasik teolojilerden farklı olarak sanal teoloji, monolitik olmayan ve senkretik her türlü ilişkiye açık olacak şekilde gelecekteki olası teolojik gelişmelere tutarlı kalabilecek genişlikte çok bileşenli, karma biçimleri ve melez canlıları, klasik cinsiyet yerine trans-gender kategorileri, gen kopyalamayı onaylayan evrimci kültürel değişimlere olumlu söylemleri ve çağın insanlarını yapıcı ve yaratma eyleminde ortak yaratıcı kimlikte gören anlayışları hoşgörülü bir şekilde temel konuları arasında değerlendirmektedir.⁷⁸

Postmodern aklın teolojik yaklaşımı “reddedici”, “yenileyici”, “yeniden yorumlayıcı” veya senkretizmi, önceki süreçlerin bir ileri formu olan “din ile akli tam bir kavşak noktasında buluşturmak yani “kesişim hâlinde” tutmaktır. Bunu yaparken *postmodern sanal teoloji, bilhassa dönüştürücü veya alternatif sunan “post-human” teoloji olarak*, insanın doğasıyla tüm beşeri teolojilerin çıktılarını uzlaştırmak, sentezlemek suretiyle dogmatik teolojiden sıyrılan bu çağa uygun bir tarzda inanç sistemine yayılan gündemiyle sanal gerçekliği esas alan çoğulculuğa dayalı büyük bir dönüşüm başlatmak istemektedir.⁷⁹

Bu dönüşümler arasında dogmatik teolojiden post-liberal teolojilere yönelme, ontolojik teoloji, metafizik varlıkların fizikselleştirilmesi, Hristiyan Tanrısının ölümü, subjektif metafizik gibi post-metafizik sorunlarla meşgul olma, lengüistik yapı bozucu veya yeniden inşacı yaklaşımlar, beşerî üstünlüğü gerektirmeyen Sonsuz Varlığa bağlılığın ele alındığı ileri ilahi aşkınlık konuları ve feminizmin getirdiği cinsiyete dayalı teolojik sorunlar ve kavranamaz dinî fenomenleri anlaşılabilir hâle getirmek gibi postmodern teolojik gündemler sayılabilir.

Postmodern manevi aklın bir gereği olarak ortaya çıkan bu yeni sanal antropolojik teoloji, kısıtlayıcı olmayan, evrimci dönüşümlere açık, fen bilimlerinin bilimsel verilerine göre hareket eden daha analitik ve işlevsel gündemlere sahiptir. Bu âlemde yapayalnız olmadığını en azından yarı makine yarı insan meydan okumaları öne çıkaran bu teoloji, tekno-tabiatlı varlıklara iyimser yaklaşmakta buna bağlı olarak şer problemine, fena meselesine ve ölümlü oluşa uygun interdisipliner bakışlar peşindedir.⁸⁰

Bu açıdan yaratıcı postmodern akıl yürütmenin bir eseri olan postmodern teolojinin lokomotif alanı olan Hristiyan postmodern antropolojik teoloji, mutlak hatasız kutsal metin algısı, Tanrının mutlak hakimiyeti, İsa Mesih’in bakiyeden doğumu, Mesih’in dışlayıcı kurtarıcılığı, Tanrının insana kader olarak

78. Philip Hefner, *Technology and Human Becoming*, Fortress Press, Minneapolis 2003, 77-88.

79. Hefner, 88.

80. Jeanine Thweatt-Bates, *Cyborg Selves- A Theological Anthropology of the Posthuman*, Farnham Press, Burlington 2012, 135- 185.

biçtiği cinsiyetin değiştirilemez oluşu ve cehennemın ebedi oluşu gibi *klasik teolojik meseleleri kontekse bağılı olarak yeniden yorumlamak ister*.⁸¹

Bunun yanında bu teoloji, aynı zamanda alternatif gündemler yaratma peşindedir; söz gelişi Hristiyan inancındaki hırsızlık günahına sanal hırsızlık gibi tekno-kültürel günahları eklemeler yaparken aynı zamanda merkezî meselelerinden olan umut anlayışı yerine “tekno-optimizmi”, ahlak yerine “dürüst süje oluş”, azizlik kültü yerine “yüce bedenler” veya günahkâr melekler kavramı yerine “kötürüm sayborgların onarılması” hatta misyoner ve sömürgeci klasik teolojilere karşı “tehdit altındakilere yönelik yardımsever benlikler” gibi yeni teolojik ajanda terimleri ilave etmektedir.⁸²

Daha özel olarak ise İncil’i (Müjde’yi) tüm doğallığıyla realize etmeye, mega şehirlere ait kılmaya, bir iletişim aracı yapmaya, her alana sızması için çabalamaya ve son olarak postmodern insanla buluşturup onunla bütünleştirmeye çalışan postmodern Hristiyan teolojisi bu yönde ilk adım olarak Kristolojik boyutuyla ilgi çekici ajandalara sahibidir. Söz gelişi ona göre Tanrının ete kemiğe bürünmüş hali olan İsa Mesih’in şeffaflığı, sevgi, hoşgörü, fedakârlık, neşeli, mutluluk verici ve gayretkeş çabaları maneviyatını yitirmiş devasa binalarda oturan posturban insanın kaybettiği maneviyatı kazanmasına katkı sağlayacaktır. Bitkiden, hayvandan çok insan ve binaların bulunduğu ruhsuz şehirler olan posturban yerleşim yerlerine Tanrının bitkilerden çok hayvanları sevdiğini söylemek postmodern teolojinin jargonlarından sadece biridir.⁸³

Postmodern Hristiyan teolojisinin yeni terminolojisi şu önermeleri içermektedir; 1. Tanrının ezeli ve ebedi oluşu, herkesin O’na bağımlı oluşuyla ve O’ndan daha az değerli oluşuyla daha iyi anlaşılabilir. 2. Teslisin uyumlu ilişkisi içinde neşe içinde olan Tanrının bu âlemi yaratması, O’nun kusursuzluğunu göstermek için yeterlidir. 3. Tanrı, insanı Kendi suretinde yaratarak görkeminin onlar tarafından da bilinmesini ve sevilmesini murat etmiştir. 4. İsa Mesih, Rab ve Kurtarıcı olarak kendi misyonunu ifâ etmek üzere gelmiş ve herkes tarafından en yakından ve bütün beşerî duygularla Tanrının bilinmesini sağlamıştır. 5. Her şeyin ötesindeki Tanrının verdiği zevk, İlahi görkemin Tanrı’da nihai bulması demektir. 6. Tanrı, O’ndan hoşnut olmamız ve başkalarına görülebilir sevgide bulunmamız için bizi teşekkül ettirmiştir. 7. Tanrının eşsiz görkem verici sevgisi ve neşesi, ancak Tanrı hakkındaki doğru bilgide derin köklerini bulur. 8. Bu yüzden sağlıklı kutsal metin öğretisi, ne marjina-

81. Justin Taylor, “Introduction”, *The Supremacy of Christ in a Postmodern World, The Supremacy of Christ in a Postmodern World*, ed. John Piper- Justin Taylor, Crossway, Illinois 2007, 16.

82. Thweatt-Bates, 185-190.

83. Mark Driscoll, “The Church and Supremacy of Christ in a Postmodern World”, *The Supremacy of Christ in a Postmodern World*, 114.

lize ne de minimize edilmeli daha ziyade yeni kişisel dostluklar ve yepyeni kilise cemaatleri inşa etmek için temel dayanak benimsenip zevki çıkarılmalıdır. 9. Tanrı ve O'nun yolları hakkındaki doğru bilgiler, Ona olan rızayı ve insanlara sevgiyi artıracaktır. 10. Kilise, neşe, hakikat ve sevgi gibi yaratıldığı temel nedenleri tam karşılamalı ve Tanrı'nın görkemini ve İsa Mesih'in eşsiz üstünlüğünü her şeyde izhar etmelidir.⁸⁴

Neticede çok bileşenli ve boyutlu gündem ve yepyeni terminolojilere sahip sanal teolojiye göre postmodern öncesi dinler, tarım gibi dünyevi meselelere dair çeşitli sorunları çözmekten sorumluydular: bu yaklaşıma göre ekinlerin ne zaman ekilip ne zaman biçileceğinin belirlenmesinin ilahi takvimlere göre olması, yağış miktarını artırmanın çarelerinin dinde aranması veyahut haşerattan korunmak için kült ayinler düzenlenip hastaların iyileşmesi için bir guru veya bir peygambere başvurulması artık önemini kaybetmiştir. Bu yüzden bu alana göre klasik dinler tekno-kültürel alanlardaki hakimiyetlerini kaybettiklerinden artık sentetik ve çok bileşenli uzmanlık isteyen nano teknolojilerle donanmış fen veya sağlık bilimlerine başvurmak daha doğru eylemdir.⁸⁵

6. Sonuç

Tarihsel düzlem içinde bilhassa Yunan ve Mısır'da akıl eden insan, aklın ya İlah'ın bir parçası (logos) veya ilahi bir meleke olarak kabul etti ve din olgusunu ilahi temelli bu akıl ile "anlamaya" ve yorumlamaya çabaladı.

Orta Çağ'da ise teolojik (Skolastik) dindar akla ve din anlayışına karşı se-küler akli merkeze koyan onu "doğal" ve beşerî boyutlarıyla kutsayıp yücelten Aydınlanma Dönemi ise kendi çağının ruhuna uygun olarak "akıl dini (*religio rationale*)" kavramını icat etti. Böylece akıl ile doğayı uzlaştırıp aklın teolojik dogmalarla uzlaşmasını reddeden Aydınlanmacı deistler, vahyin insanlığa yön verici ve onarıcı hiçbir rolü olamayacağına inandılar. Dahası onlar, bu dünya hayatında beşeri aklın, teolojik vahiy tarafından desteklenmesine veya tamamlamasına bile karşı çıktılar. Dinlerdeki metafizik irrasyonel unsurların "gerçek" olamayacağını, gerçeğin fizik ve doğa ile uyumlu olduğunda "gerçeklik" kazanabileceğini iddia eden Aydınlanmacı filozoflar, aklın dogmatik teolojiyi tezkiye edebileceği veya onore edebileceği görüşüne de katılmadılar.

Böylece Aydınlanmacı deist din bilginleri, kilise gibi yapıların dayattığı tüm dinî kurumları ret ve inkar ederken teologlar ise boş durmayıp din karşıtlarını "rasyonel açıdan" çürütmeye veya yok saymaya gayret ettiler. Ancak diyebiliriz ki dinin baskın geldiği dönemlerde akademik dinî çalışmalarda akıl, "tam bir hizmetkar ve misyoner karakterde bir aygıt" olarak anlaşılırken, aklın

84. Justin Taylor, "Introduction", *The Supremacy of Christ in a Postmodern World*, 14.

85. Yuval Noah Harari, *21. yüzyıl için 21 Ders*, çev. Selin Sıral, Kolektif Kitap, İstanbul 2018, 127-133.

baskın geldiği dönemlerde ise din olgusu “hurafe veya batıl” sayıldı.

Bu doğrultuda özellikle modern dönemlerde akıl- din ilişkisi, çoğu kez “se-külerleşme süreci bağlamında” dinin hem birey hem de cemiyet hayatından gittikçe “silinmesi” açısından dikkat çekicidir. Modern insan akılı, bir taraftan kurumsal dini ortadan kaldırmak veya en azından daha öznel ve rasyonel hâle getirmek isterken diğer taraftan bilhassa teorik inanç esaslarının uygulama alanlarını gittikçe daraltmak ve dinî ritüellerin fiziksel gerçekliğe etkili şekilde yansımalarını azaltmak amacını gütmektedir.

Modern dönem karşıtı, sonrası veya alternatif olarak anlaşılabilen ve çok muğlak pek çok tanımla hayat bulan postmodernite ise her türlü teknolojik ilerleme ve zihinsel gelişmelerin ortasında ilk iş olarak evrensellik, objektiflik ve radikal rasyonelliği esas alan ve kendi kriterlerine uymadığı için din olgusunu pejoratif dille değerlendiren moderniteye karşı olduğunu gösterdi.

Günümüzdeki postmodern akademik çabalar, geliştirmiş olduğu ileri din anlayışına (bireysel maneviyat ve aldığı yeni formlara) teorik ve sosyal çoğulculuğun büyük etkisiyle “kültürlerarası ilişkilerde yakınlaşmalar ve kabullenmeler” bağlamında daha eklettik yaklaşmaktadır. Daha metodolojik bir terminolojiyle söylersek; eskiye ait her şeye “alternatif bir tepki” veyahut “ ilave ve ileri bir form” verme gayesiyle ortaya çıkan postmodernitenin sunmuş olduğu akıl anlayışı, aşırı rölatiflik, çok bileşenli çoğulculuk, ben-merkezcilik ve tenkitçilik gibi karakteristik özellikleri benimser. Bu yeni anlayışla çağdaş dinî yaklaşımlar, din olgusunu ben merkezli maneviyat formu (*post-religio*) olarak görüp “hoşgörülü” ama “agnostik”, “kayıtsız” veya “duyarsız” ama teorik çoğulculuğu öne çıkararak anlayışla incelemektedir.

Bunlara ilave olarak, “tam tutarlı” ve “standart teorik yaklaşımlar sunamayan” postmodern çağın seküler akademik çalışmaları, her zaman ve her konuda kendisinin en büyük destekçisi rolündeki “tenkitçi aklın baskın rolünü” en bariz şekilde ortaya çıkarıp, senkretik bakış açılarıyla dinî terminolojiyi güncellemektedir. Böylece postmodern din çalışmaları, insana ait aklın sorgulayıcı, tenkitçi ve bireysel yapısından faydalanarak maneviyatı aşırı hassas kılarak subjektif hâle dönüştürmekte hatta kişiselleştirerek “değişebilir bireysel dinî tecrübeler” şekline sokmaktadır.

Bunlara ilave olarak postmodern diyalektik, “*post-religio*- tenkitçi akıl” ilişkisinde teslimiyetçi uzlaşma veya karşıtlık yerine “interaktif keşifçiliği” savunan anlayışı benimsemektedir. Bu yaklaşımla postmodern din çalışmaları, din olgusunu koruyup kollayıcı olmayan, aksine daima eleştirel kimliği sayesinde geçmiş akademik dinî çalışmaları da tipolojik açıdan analiz eden, güncelleyen, yenileyen, alternatif getiren hatta benzeri olmayan yepyeni bir bakış getiren bir zihinsel ve entelektüel gayret içindedir. Bu çok bileşenli hedefleriyle postmodern din çalışmaları, çabalarının neticesinde bilhassa teolojik açıdan “karşılıklı

zenginleşip kabullenmeyi”, diğer dinler açısından “sosyal çoğulculuk ortamında beraber yaşama isteğini” zihinsel açıdan ise “sürekli yenilenen dinî cevaplar” ortaya çıkarmayı amaçlamaktadır.

Son olarak güncellenmiş yeni teoloji (*post-teoloji*), kendi meselelerini sırasıyla ana hatlarıyla klasik iman anlayışı yerine tipolojik olarak “irrasyonel ve normatif olmayan metafizik gerçekleri” öne çıkarmakta ve “postmodern maneviyat” bağlamında kendi teolojik ajandasını çok boyutlu olarak meydana getirmektedir. Bu ileri teoloji, gittikçe sentetik ve senkretik hâle dönüşerek alabildiğine ayrıntılı, güçlü ve kabarık yeni gündemlerle dinamik bir ivme kazanmakta, klasik teolojii bu çağa “dönüştürücü”, “yeni terimler ekleyici”, kutsal metinlerini “yeniden yorumlayıcı” veya “alternatif meseleler üretici” bir kimliğe sahiptir.

KAYNAKÇA

- Alıcı, Mustafa; *Evrimsel Politeizm- Devrimci Monoteizm*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2013.
- Benavides, Gustavo; “Modernity”, *Critical Terms for Religious Studies*, ed. Mark C. Taylor, The University of Chicago Press, Chicago- London 1998, 186-204.
- Berry, Philippa; “Postmodernism and Post-religion”, *The Cambridge Companion to Postmodernism*, ed. Steven Connor, Cambridge- New York 2004, 168- 181.
- Birkett, K. R.; “Christian Apologetics: Is It Viable in a Post-Christian Culture?”, *New Dictionary of Christian Apologetics*, ed. Campbell Campbell- Jack- Gavin J. McGrath, IVP Academic, Illinois 2006, 29- 34.
- Brandewie, Ernest; *When Giants Walked the Earth- The Life and Times of Wilhelm Schmidt SVD*, Freiburg University Press, Freiburg 1990.
- Brandewie, Ernest; *Wilhelm Schmidt and The Origin of the Idea of God*, Freiburg University Press, Lanham 1983.
- Canatan, Kadir; “İbn Rüşd’ün Epistemolojik Projesi: Dinî Bilgi ve Felsefî Bilgi’nin Uzlaşdırılması”, *Doğu – Batı İlişkisinin Entelektüel Boyut- İbn Rüşd’ü Yeniden Düşünmek- İbn Rüşd*, ed. Musa Kazım Arıcan, Cumhuriyet Üniversitesi, Sivas 2009, I, 55-73.
- Clippinger, David; “Metacriticism”, *Encyclopedia of Postmodernism*, ed. Victor E. Taylor- Charles E. Winquist, Routledge, London- New York 2001, 241-242.
- Craig, William Lane; “Politically Incorrect Salvation”, *Christian Apologetics in the Postmodern World*, ed. Timothy R. Phillips- Dennis L. Okholm, IVP Press, Illinois 1995, 75- 97.
- Çınar, Aliye; “İbn Rüşd Düşüncesinde Rasyonel Teoloji ve Akıl”, *Doğu – Batı İlişkisinin Entelektüel Boyut- İbn Rüşd’ü Yeniden Düşünmek- İbn Rüşd*, ed. Musa Kazım Arıcan, Cumhuriyet Üniversitesi, Sivas 2009, I, 355- 365.
- Comte, Auguste; *Positive Philosophy*, ed. and trans. Harriet Martineau, University of Chicago, New York 1955, I- II.
- Demirci, Kürşat; *Dinler Tarihinin Meseleleri*, İnsan Yayınları, İstanbul 1997.
- Dinges, William D.; “Postmodernism and Religious Institutions”, *The Way*, 36 (3), 215-225.
- Driscoll, Mark; “The Church and Supremacy of Christ in a Postmodern World”, *The Supremacy of Christ in a Postmodern World*, ed. John Piper- Justin Taylor, Crossway, Illinois 2007, 125- 148.
- Doğan, Hatice; *Musa bin Meymun Rambam Maymonides’in Hayatı ve Eserleri Delaletü’l-Hairin*, Gözlem Yayınları, İstanbul 2010.

- Geels, Antoons; *Postmodern Spirituality*, State University of New York Press, New York 2009.
- Gellner, Ernst; *Postmodernism, Reason and Religion*, Routledge, London- New York 2003.
- Gensler, Harry J.; *Anthology of Philosophy of Religion* ed. R. Peterson, Cambridge University Press, New York 2002.
- Giddens, Anthony; *The Consequences of Modernity*, Stanford University Press, Cambridge 1990.
- Griffin, David Ray; *God and Religion in The Postmodern World*, Sunny Press, New York 1989.
- Harari, Yuval Noah; *21. yüzyıl için 21 Ders*, çev. Selin Sıral, Kolektif Kitap, İstanbul 2018.
- Harman, Ömer Faruk; "Feyyumi, Said b. Yusuf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, XII, TDV, İstanbul 1989, 517-519.
- Hefner, Philip; *The Human Factor: Evolution, Culture, and Religion*, Fortress Press, Minneapolis 1993.
- Hefner, Philip; *Technology and Human Becoming*, Fortress Press, Minneapolis 2003.
- Hugo, D. R.; "Post-Ego", *Encyclopedia of Postmodernism, Encyclopedia of Postmodernism*, ed. Victor E. Taylor- Charles E. Winqvist, Stoney Brook, London- New York 2001, 301-302.
- Kant, Immanuel; "Aydınlanma Nedir?", çev. Atilla Yayla, *Liberal Düşünce*, Bahar- Yaz 2005, 10/38-39, 225-230.
- Kutluer, İlhan; *Yitirilmiş Hikmeti Ararken*, İz Yayıncılık, İstanbul 2017.
- Ladriere, A.; "Reasoning", *New Catholic Encyclopedia*, ed. Berard H. Marthaler, Thomson Learning, Inc., Washington 2003, XI, 946- 949.
- Maltby, Paul; "Postmodern Critique", *Encyclopedia of Postmodernism*, ed. Victor E. Taylor- Charles E. Winqvist, Stoney Brook, London- New York 2001, 302- 304.
- Marx- Engels; *Selected Works- The Communist Manifesto*, ed. Samuel H. Beer, Foreign Languages Publishing House, Moscow 1955.
- Meagner, Paul K.; "Reason, Use Of", *New Catholic Encyclopedia*, ed. Berard H. Marthaler, Thomson Learning, Inc., Washington 2003, XI, 946.
- Robbins, A. M.; "Lecitimacy of Apologetics", *New Dictionary of Christian Apologetics*, ed. Campbell Campbell- Jack- Gavin J. McGrath, IVP Press, Illinois 2006, 21- 29.
- Stark, Rodney; "Rationality", *Guide to the Study of Religion*, ed. Willi Braun- Russell McCutcheon, Continium Publishing, London- New York 2000, 239- 258.
- Stenudd, Stefan; "Theagenes", *The Cosmos of the Ancient- The Greek Philosophers on Myth and Cosmology*, Book Surge Publishing, Malmö 2007, 85- 87.
- Strykowski, J., "Reasoning, Theological", *New Catholic Encyclopedia*, ed. Berard H. Marthaler, Thomson Learning, Inc., Washington 2003, XI, 949- 950.
- Stoller, Paul, "Rationality", *Critical Terms for Religious Studies*, ed. Mark C. Taylor, The University of Chicago Press, Chicago- London 1998, 239- 255.
- Taylor, Justin, "Introduction", *The Supremacy of Christ in a Postmodern World, The Supremacy of Christ in a Postmodern World*, ed. John Piper- Justin Taylor, Crossway, Illinois 2007, 13- 20.
- Thweatt-Bates, Jeanine; *Cyborg Selves- A Theological Anthropology of the Posthuman*, Farnham- Burlington 2012.
- Ülken, Hilmi Ziya; *İslam Düşüncesi*, DoğuBatı Yayınları, İstanbul 2015.
- Vanhoozer, Kevin J.; "Theology and Condition of Postmodernity: A Report on Knowledge of (God)", ed. Kevin J. Vanhoozer,), Cambridge University Press, Cambridge 2003, 27-41.
- Ward, Graham; "Introduction: Where We Stand", *The Blackwell Companion to Postmodern Theology*, ed. Graham Ward, Blackwell Press, Oxford 2005, XII- XXVII.

Prof. Dr. MUSTAFA ALICI

Water, Brent; *From Human to Post Human- Christian Theology and Technology in a Post-modern World*, Ashgate Press, Hampshire- Burlington 2006.

Williams, Anna N.; *The Divine Sense- The Intellect in Patristic Theology*, Cambridge University Press, Cambridge- New York 2007.

Yonge, C. D.; "Introduction", *Cicero's Treatise on the Nature of Gods; On Divination; On the Fate; On the Republic; On the Laws: And On the Standing For Consulship*, trans & ed. C. D. Yonge, Kessinger Publishing, Londra 1853, 1-6.

DEDE KORKUT HİKÂYELERİNDE KONUKSEVERLİK ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

Dr. Ferhat ÖZMEN*

Öz: Konukseverlik, Türk toplumunun en önemli kültürel değerlerinden birisidir. Tarih sahnesine çıktığından beri farklı coğrafyalarda boy gösteren Türkler, konuğa gösterdiği saygıyla örnek bir millet olmuştur. Türk kültürünün en önemli yansıtıcısı olan edebî eserlerde misafirlikle ilgili birçok motife rastlanmaktadır. Oğuz Türklerinin yaşam tarzını olanca berraklığıyla yansıtan Dede Korkut Kitabı da Türk geleneklerinin söze ve yazıya dönüşen yüzü olarak misafirperverlik kavramına yer yer atıfta bulunmuştur.

Hikâyelerde konukseverlik ile birlikte gelen paylaşmanın ve insanların gönlünü hoş tutmanın bireylerin insani varlığını zenginleştirdiğine değinilmektedir. Konuğun evlere mutluluk ve bereket getireceği inancına, onun atadan devir alınan bir miras olduğuna, konuk ağırlamakla toplumda kimi sosyal statülerin elde edilebileceğine dikkat çekilmektedir.

Bu çalışmada Türk örf ve âdetlerinde son derece önemli olan konukseverliğin Dede Korkut hikâyelerine yansımaları ve misafir sofralarının işlevleri ele alınmıştır. Anlatılardaki misafirlikle ilgili mesajlara ve bu mesajların psiko-sosyal ve toplumsal dayanışma yönüne dikkat çekilmiştir. Çalışmada ayrıca hikâye kahramanlarının ne derece konuksever olduğu ve böylece devrin ideal insan tipine yaklaştığı ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: konukseverlik, Dede Korkut hikâyeleri, kültürel doku, sosyal dayanışma.

WORK ON HOSPITALITY IN DEDE KORKUT'S STORIES

Abstract: Hospitality is one of the most significant cultural values of the Turkish society. The Turks, which have lived in different regions throughout history, have been recognized as the nation showing deep respect towards their guests. Many motifs on hospitality are seen in literary works, which also reflect Turkish culture. The Dede Korkut's book narrating the life and culture of the Oghuz Turks can be also, in one perspective, seen as the concrete face of Turkish traditions, and include the concept of hospitality in its some parts.

The stories touch upon the theme that a sense of sharing and hospitality and of making someone happy enriches a man, and rise a man to the higher level of humanity. They point out the belief that a guest brings happiness and blessing to the home he/she is guested, and also indicates that having a guest would lead to the householder to increase his/her social status.

This article studies the reflections of hospitality in Dede Korkut's Stories, which is of great

ORCID ID : 0000-0003-2969-5726

DOI : 10.31126/akrajournal.632898

Geliş tarihi : 14 Ekim 2019 / Kabul tarihi: 18 Aralık 2019

*Halk bilimi uzmanı.

importance in Turkish traditions. The work also draws attention to the messages on hospitality in the narratives, and the aspects of psycho-social and social solidarity of these messages. It, furthermore, mentions to what extent the heroes of the book are hospitable and so like to the ideal type of the era.

Key Words: hospitality, Dede Korkut stories, cultural structure, social solidarity.

1. Giriş

Misafirperverlik, Türk toplumunun en önemli özelliklerindedir. Tarih sahnesine çıktığından beri farklı coğrafyalarda boy gösteren Türkler, misafire gösterdiği saygıyla insanların takdirini kazanmıştır. Türk örf ve âdetlerinde oldukça önemli olan bu kavram, “*Arapça’da yolcu anlamındaki müsafir kelimesinden türemiş olup Türkçede konukseverlik karşılığında kullanılmıştır. Arap dilinde bu manada daha çok dayf kelimesi (çoğulu adyaf, duyuf, difan, dıyan) geçer. Aynı kökten türeyen diyafe (ziyafet) misafir ağırlama, konuklara ikramda bulunma demektir.*” (İslam Ansiklopedisi, c. 30, 2005: 171).

Farsçadan dilimize geçmiş olan mihman (konuk), mihman olmak (konuk olarak bulunmak) ve mihmandar (konukları ağırlamak ve onlara kılavuzluk etmekle görevlendirilen kimse, konukçu) (Türkçe Sözlük, 2005: 1393) sözcükleri de konuk ve konukseverliği karşılamak için kullanılan sözcüklerdir.

Türk kültüründe oldukça önemli olan bu değer dilimize de yansımış, konuk ağırlamak için “*misafir etme, azizleme, ağırlama, konuk etme, konuklama....*” gibi sözcükler kullanılmıştır. Misafirhane, misafir odası, misafir salonu, baş-misafir, kulak misafiri, şeref misafiri, Tanrı misafiri, devlet misafiri (Türkçe Sözlük, 2005: 1401) gibi tanımlarla dile getirilen kavramlar, toplumsal yaşamda kurumsallaşarak yer alan önemli konuları kapsayan terimler olarak yaygınlaşmıştır.

Toplum hayatında bu denli önemli olan değerın izlerine, Oğuz boylarının maceralarını anlatan ve destandan halk hikâyesine geçiş dönemi eseri olarak kabul edilen Dede Korkut Kitabı’nda da rastlamak mümkündür. Türk toplumunun genetik şifrelerini yansıtan bu kıymetli eserin özünde, millî kültüre özgü birçok unsur yatmaktadır. “*Bir milleti temsil eden fertler, kültürel değerlerine sahip çıkıp, birlik ve beraberliklerini korudukları sürece ayakta dururlar. Birlik ve beraberliğin korunması da; geçmişini bilmekle, ortak dile, dine ve bayrağa sahip olmakla; örf, âdet, gelenek ve göreneklere bağlı kalmakla ve bunları yaşatmakla mümkündür. Bunların tamamı birleştiğinde, bir milletin ortak kültür yapısı meydana gelmiş olur ki bu da; millî kültürdür.*” (İrmak, 2017: 195-196). Kültür unsurlarını; çalışmanın erdem olduğu, cömert ve paylaşımcı olmanın gerekliliği, sadakatın en değerli duygulardan biri olduğu, cesur kişilerin hayatta daha başarılı olacağı vb. şeklinde belirtebiliriz. Bu bağlamda, Türk gelenek ve göreneklerinde son derece önemli olan Dede Korkut

hikâyelerinde konukseverliğin önemi konusuna, konukseverlik ile ilgili mesajlara, bu mesajların psiko-sosyal ve toplumsal dayanışma yönüne ve misafire sunulan ikrama dikkat çekilecektir.

2. Psiko- Sosyal Açıdan Konukseverlik

“*İnsan, insanın kurdudur.*” diyen Avrupa kültürüne karşı “*İnsan, insanın yurdudur.*” düşüncesiyle hareket eden Türk halkı, varlığını başkalarının varlığına bağlamış; onların mutluluğunu kendi mutluluğu saymıştır. Sofrasındaki ekmeği başkalarıyla paylaşarak huzurlu olan Türk insanı, bu özelliği ile konukseverliği kendine millî bir haslet edinmiştir. “*Sevgi, saygı, sadakat, güven ve doğruluk ilkesi üzerine bina edilen toplumlar sağlam ve sağlıklı bir yapıya sahiptir. Bunların temelinde ise insan sevgisi yatar. Türk kültüründe insan sevgisinin ve insana verilen değer önemli bir yeri vardır ve bu duygu, beraberrinde ‘misafirperverlik’ olgusunu da getirmiştir.*” (Şimşek, 2014: 67). Bu olgu psikolojide ifade edilen paylaşarak mutlu olmayla doğrudan ilişkilidir.

Psikologlar, paylaşmanın ve insanların gönlünü hoş tutmanın bireylerin insani varlığını zenginleştirdiğini belirtmektedir. Onlara göre bireylerin ufkunu açan ve hayatı daha yaşanır hâle getiren bu kazanımlar, insanlığın saadeti için gereklidir. Vermenin sırlı gücünü anlama, mutluluğun sahip olmaktan değil de paylaşmakta olduğunu keşfetme, insan psikolojisi için önemlidir (Köseoğlu, 2003: 159). Bu psikolojik anlayışa sahip olan Türk halkı, veren elin üstünlüğünün ve ruh inceliğinin yansıtıldığı konukseverliği millî bir değer olarak korumuştur.

Araştırmacılar tarihçe ünlü bu değerlerin kaynağını koruyuculuk psikolojisiyle açıklamışlardır. Yabancıların öve öve bitiremedikleri bu millî geleneğin yerleşmesinde Türk’ün karşılık beklemeden sevmesi yatmaktadır (Kafesoğlu, 2000: 374). Söz konusu sevgiden doğan koruyuculuk, adalet, paylaşma ve diğer özellikler; farklı renk, din, mezhep ve ırkın uzun süre bir arada yaşamasına yardımcı olmuştur. Ahsen-ı takvim üzere yaratılan insanı Yaradan’dan ötürü sevmek ve her şeye sevgiyle yaklaşma, Türk geleneklerinde toplumun hemen tümü tarafından benimsenen ve doğal bir davranış gibi içtenlikle uygulanan konukseverliği doğurmuştur.

“*Halkımızın kültürel bir değer olarak yardımlaşma, sevgi, saygı, fedakârlık vb. gibi değerlerle önemseydiği misafirperverlik, misafir ağırlama, sofrada adabı olmaları, hatta buna bağlı olarak oluşan yemek kültürü ve halk inanışları yüzyıllardır korunmakta olup, toplum olabilmeyen temel kuralıdır.*” (Şenocak, 2014: 266). Türk gelenek ve göreneklerine göre konukseverlik, Ata’dan devir alınan bir değerdir. Babadan oğula geçen bu miras, çocuğa baba tarafından uygulamalı olarak gösterilmelidir. Dede Korkut bir yerde “*Oğul atadan görme-*

yince sofraya çekmez.” der. Bu cümle, psikolojide ifade edilen rol model kavramıyla doğrudan ilişkilidir. Psikologlar, çocuklara bazı edinimleri kazandırmak için anne ve babanın rol model olması gerektiğini vurgular (Tarhan, 2010: 216). Bunlardan hareketle misafiri seven ve onu azizleyen aileye mensup bir çocuktan, konuğunu iyi ağırlamasını beklemek gayet doğaldır.

Türk insanı için konuk ağırlama, yerine getirilmesi gereken bir insanlık görevidir. Bu görevi üstlenen evlerde mutluluk ve bereketin ortaya çıkacağına inanılmıştır. Misafir alan evler değerlidir, almayanlar ise değersiz kabul edilmiştir. Bu düşüncenin yansıtıldığı ifadelere, Dede Korkut Kitabı'nın bazı bölümlerinde rastlanılmaktadır.

Kitabın mukaddime kısmında Oğuz'un tam bilicisi Dede Korkut, öğüt niteliğinde sözler söyler. Söylemlerinin bir yerinde “*Çalıp keser öz kılıcı namertler çalınca çalmasa daha iyi. Çala bilen yiğide ok ile kılıçtan bir çomak daha iyi. Misafir gelmeyen kara evler yıkılsa daha iyi.*” ifadelerini kullanır (Ergin, 2009: 16). Misafiri gelmeyen evleri uğursuz sayar ve oraları kara rengin olumsuz çağrışımıyla lanetler. Kara evler söz öbeğindeki kara, Türk kültüründeki rengin simgesel değerini ifade etmektedir. Kara, Dede Korkut Kitabı'nda ve Türk kültüründe genellikle kötülüğü simgeler. Hikâyelerde kara rengin kötü haber, kötülük ya da yıkım gibi anlamları ifade ettiği anlaşılmaktadır (Karabaş, 1996: 28). Buna bağlı olarak kara evler; misafiri olmayan, bolluk ve bereketten uzak, duadan mahrum meskenlerdir.

Proto-Türk geleneklerinde konuk, bir kutluluk ve uğur işareti olarak sayılmış; her topluluk ve ailede, konuk için bir konukluk yani konuk evi yapılmıştır. Bazen de konuk gelince ona, yeni bir otağ dikilmiştir (Ögel, 2001: 315). “*Konuk gelse, kutluluk gelir.*” sözü de bu kültürün bir uzantısıdır. Misafir ağırlamanın asil bir görev olduğu kabul edildiği kültürümüzde, konuk evi ve konuk aşısı müşterek mal olarak kabul edilmiştir. Ögel'in belirttiğine göre; konuğun kendisine aş, hayvanına yem alma, atalardan gelen bir miras hakkıdır ve zorunludur. Konuk aşısı vermeyenler, konuk tarafından dava edilebilir. Ceza olarak “*at ve giyim*” alınabilir. Ancak alınan “*at ve giyim*” konuğun kendisine değil beyine verilir (Ögel, 2001: 317). Söz konusu ceza, sosyal kontrolü sağlamak üzere uygulanır.

Yine eski Türk geleneğine göre, konuk aşısı, konuğun mevkii ile uygun olmalıdır. Konuğa, hak ettiğinin altında bir ikram yapılırsa (örn., toklu yerine oğlak kesilirse) evi bırakıp gidebilir. Ancak giderken, hakkına karşılık evden bir şeyle götürme yetkisine de sahiptir (Ögel, 2001: 317). Kuzey Yakut Türklerinde, konukların ev sahibinden yemek ve yatak isteme hakkı vardır. Onun için, Yakutlar yola çıkarken yanlarına bir şey almazlar (Ögel, 2001: 317). Konuğu iyi ağırlamamak ya da yeterince iyi ağırlamamak, utanılması gereken bir

davranıştır. Konuğunu kaçırın kişi, konuğunu gece tüneten kişi ya da konuğundan kargış (kötü dilek) alan kişi olmak, uzun yıllar toplum içinde aşağılanmak demektir. Konuk, iyi ağırlandıığında konukevini bırakır giderse, bu ev sahibi için utanç vesilesidir. “*Konuğu iyi ağırla, ününü millete (buduna) yay-sın.*” (Kaşgarlı Mahmud, c. I, 1998: 45) özdeyişi yalnızca bir söz değil; toplu-mun tümünü etkileyen töresel bir uygulamadır.

Bu uygulamanın yansıtıldığı Boğaç Han hikâyesinde, Bayındır Han’ın her yıl verdiği anlaşılan şölenlerin birinde, oğulları olanlar ak otağa, kızları olanlar kızıl otağa, oğlu ve kızı olmayanlar da kara otağa kondukları söylenir. Kendisinin de kara otağa oturtulup altına kar keçe serilmesine ve önüne kara koyun yahnisinin getirilmesine üzülen Dirse Han, sinirlenir ve nerede yanlış yaptığını düşünür. “*Bayındır Han benim ne eksikliğini gördü, kılıcımdan mı gördü, soframdan mı gördü?*” der (Ergin, 2009: 22). Bayındır Han tarafından aşağılanmasını ve kara otağa kondukları, sofrasına gelen insanların gönlünü hoş tutmamasında arar.

Dirse Han’ın toplum içinde hakarete uğraması/küçük düşürülmesi onun psiko-sosyal yönüne vurulmuş bir darbedir. Hiçbir insan bir grubun karşısında onuruna zarar verecek davranışlara müsaade etmez. Hele bu darbe bir Oğuz beyine vurulmuşsa, asla kabul edilemez. Bundan dolayı utandırılan, hakarete uğrayan Dirse Han, bu psikolojiden kurtulmadıkça mutlu olamaz ve içine düş-tüğü zor durumun sebebini anlamaya çalışır.

“*Çocuksuzluk nedeniyle küçük düşme motifinin yer aldığı bu hikâyede*” (Kuzay Demir- Duranlı, 2015: 54) çocuğu olmadığı için kara otağa kondukları anlayan Dirse Han, arkasından karısının yanına gider. Bu sırada karısı ona yapması için bazı öğütler verir. Eğer bunları yaparsa Tanrı katında dilek-lerinin gerçekleşeceğini düşünür. Karısı Dirse Han’a: “*Aç görseñ doyur, Ya-lıncak görseñ giydir, borçluyu borcundan kurtar, tepe gibi et yığ, göl gibi kırmız sağıdır, ulu toy eyle hacet dile, ola ki ağız dualının bereketiyle Tanrı bize er-demli bir çocuk verir.*” der (Ergin, 2009: 25). Dirse Han’ın tüm bu iyilikleri yaptıktan sonra erdemli bir çocuğu olur.

“*Dirse Han’ın çocuk sahibi olması için yerine getirmesi gereken şartlar, açları doyurmak, yardıma muhtaç insanlara yardım etmek gibi hususları içere-mesi açısından önemli bir iyilik göstergesidir.*” (Şahin, 2009: 9). Bu iyilikler-den birisi olan ağız dualı kişileri misafir etmek ve onların gönlünü hoş tutmak, hayatta kimi zaman çok istediğimiz şeylere kavuşmamıza yardımcı olabilir. Bu olaydan iyi şeylerle ödüllendirilmek istiyorsan iyilik yapmalı ve misafir ağır-lamalısın sonucu çıkartılabilir.

Allah’a hacet dileme ve konuk ağırlama çok eski bir Türk geleneğidir. Aç-ları doyurma çıplakları donatma şeklinde karşımıza çıkan gelenek, Deli Dum-

rul'un Allah'a karşı yaptığı hacet, dilek ve yakarışında bu inanış görülmektedir (Ögel, 2001: 319): "*Daim duran Cebbar Tanrı, Yol üzerine imaretler yapayım, Senin için! Aç görsem doyurayım, Senin için! Yalıncağ görsem donatayım, Senin için!*" (Ergin, 2009: 122).

Allah'a isyan etmeme, ona yaklaşıp kusurlar için af dileme, cezayı temizleme, unuttuğu değerleri hatırlama ve kendisine layık bir kul olma, bireyin psikolojisini derinden etkiler ve onu kuvvetli kılar. Kuvvetli bir psikolojik inanca sahip birey de zorluklar karşısında hemen pes etmez.

Hikâyelerden anlaşıldığı üzere konuk ağırlamak, toplumda kimi sosyal statülerin elde edilmesi için bir gerekliliktir. Özellikle Bayındır Han'ın divanında bulunma, belirli özellikleri şahsında toplamayı gerektirir: Toplumun başındaki bir belayı ortadan kaldırma, düşmanı yenme, aç ve yolda kalmışları misafir etme, garip gurabayı koruma vb. gibi unsurlar kahraman olmanın gerektirdiği sosyal zorunluluklardır. Destanlarda alp kahraman tipinin özellikleri arasında yer alan halkın refahını düşünme ve onu ileriye taşıma, millî birlik ve beraberliği sağlama vb. unsurlara ek olarak misafiri iyi ağırlama da karşımıza çıkar. Bazı yörelerde ifade edilen "*Şöhret için keskin kılıç ve kırk sofraya gerekir.*" sözü, bu söylenenleri destekler niteliktedir. Birey toplumda belli bir statü elde etmek istiyorsa, gücü (kılıç) ve kalbiyle (paylaşma) hareket etmek zorundadır.

Burada ferdin toplum tarafından nasıl yiğitliğe zorlandığı açıkça görülmektedir. "*Dedem Korkut Kitabı'nın Türk kültür tarihi bakımından en kıymetli taraflarından biri alp tipinin nasıl yetiştirildiğini gösteren sahneleri ihtiva etmesidir. Her medeniyet şekli kendisini yaşatacak insan tiplerini hususi olarak yetiştirir. Bunun için bazı müesseseler yaratır. Göçebe toplumunda bu yetiştirme fonksiyonu, örf ve âdetler tarafından ifa olunur.*" (Kaplan, 2004: 46). Türk örf ve âdetlerine göre ideal insanın kahramanlık sergilemekle birlikte, açları doyurması ve çıplakları donatması gerekir. Maddî kuvvetle manevî kuvveti şahsında toplayan birey, ideal insandır.

Bu inancın yansıtıldığı Uşun Koca Oğlu Seyrek Destanı'nda, Bayındır Han'ın divanına rahatlıkla giren ve kimseye iltifat etmeyen Eğrek, Ters Uzamış denen bir yiğit tarafından ikaz edilir. Ters Uzamış, Eğrek'e: "*Bre Uşun Koca Oğlu bu oturan beyler her biri oturduğu yeri kılıcı ile ekmeği ile almıştır. Bre sen baş mı kestün, kan mı döktün, aç mı doyurdun, çıplak mı donattın?*" der (Ergin, 2009: 178). Bu sözden sonra divandaki bütün beylerin bir hünerinin olduğunu anlayan Eğrek, Bayındır Han'dan akın dileyerek yiğitlerini toplayıp kâfir eline varır.

Hanın divanına giren beylerin özelliklerinin sıralandığı bu ifadelerden, şölene herkesin giremediği çıkartılabilir. Divana girmek için Oğuz beyleri baş kesmeli, kan dökmeli ve ekmeğiyle insanların gönlünü hoş tutmalıdır. Türk kültürüne göre her kahraman adını ve yerini, bizzat kazanmak zorundadır.

Başka toplumlarda olduğu gibi babadan oğla geçen irsî liyakat söz konusu değildir.

Türk kültüründe bazı sofralarda misafir olarak yer almak bir onur meselesi sayılmıştır. Dostlukların pekiştirildiği ve mutlak hâkimiyetin gösterildiği bu meclislere çağrılmak, katılanlara verilmiş bir şereftir. Bu bağlamda yağmalama geleneğinin yaşatıldığı sofralara, boyların ve beylerin çağrılmaması kimi isyanların sebebi olmuştur. “İç Oğuz’a Dış Oğuz Asi Olup Beyrek’in Öldüğü Destan”da, Türklerde başlangıçtan beri yaşatılan bu geleneğin izlerini bulmak mümkündür. Türk folklor geleneğinde “Potlaç” adı verilen bu unsur, İran kültür ve geleneğinde de görülür. “Han-ı Yağma” olarak bilinen bu geleneğe göre, kabilenin reisi kendi tebaasına çok israfli bir ziyafet verir ve malını mülkünü yağmalatır (İnan, 1987: 645).

Hikâyeden anlaşıldığı üzere İç Oğuz’un reisi olan Kazan, İç Oğuz-Dış Oğuz bir araya geldiğinde evini yağmalatmaktadır: “Kazan tekrar evini yağmalattı. Amma Dış oğuz beraber bulunmadı. Sadece İç oğuz yağmaladı. Ne zaman kazan evini yağmalatsa helallisinin elin tutar, dışarı çıkardı, ondan sonra yağma ederlerdi. Dış oğuz beyleri Aruz, Emen, ve diğer beyler bunu işittiler. Dediler ki bak bak, şimdiye kadar Kazan’ın evini beraber yağma ederdik, şimdi niçin beraber olmayalım dediler. Söz birliği ile bütün Dış oğuz beyleri, Kazan’a gelmediler düşmanlık eylediler.” (Ergin, 2009: 205).

Dede Korkut hikâyelerinde karşımıza çıkan yağma geleneği ile Kaşgarlı Mahmut’un bildirdiği “kençzliyü” geleneği birbirine çok benzemektedir. Kençzliyü sözcüğü, “Hanların düğünlerde veya bayramlarda otuz arşın yükseklüğünde ve minare gibi yağma edilmek için yapılmış sofa.” (Kaşgarlı Mahmut, c. I, 1998: 438) olarak açıklanmıştır. Bu geleneğin esası, gayet masraflı ve muhteşem bir ziyafet vermektir. Bu ziyafette misafirlerin yiyebileceğinden çok fazla yemek yaparak davet sahibinin gücünün gösterilmesi hedeflenmiştir. Beyler, ancak mallarına kıyarak adlarını duyurabilir. Bu düşünceyi destekler nitelikteki sözler, kitabın giriş kısmında da yer alır: “Kara koç ata kıymayınca yol alınmaz, kara çelik öz kılıcı çalmayınca hasım dönmez, er malına kıymayınca adı çıkmaz.” (Ergin, 2009: 16). Bu bir bakıma, davetlilere yapılan meydan okumadır. Çünkü geleneğe göre davetliler bu ziyafete çok üstün bir ziyafetle mukabele etmeye mecburdur. Eğer davetliler, daha müsrifâne ve muhteşem bir ziyafetle karşılık vermezse toplumdaki bütün haysiyet ve şereflerini kaybeder. Ondan sonra ilk ziyafet sahibi, diğer boyları kendi hâkimiyeti altına almaya hak kazanır.

Sosyal hayatın bütün canlılığıyla karşımıza çıktığı bu anlatılarda güzel ve hikmetli sözler, Türk töresine ait pek çok konu işlenerek iyilere dua (alkış), kötülere beddua (kargış) vardır. Kahramanlıktan, konuksevliğe; tabiata saygıdan aile yapısına kadar Türklerin kültürel özellikleri dile getirilir. Örneğin

kadınların tasvir edildiği ve eş seçiminde dikkat edilmesi gereken hususların dile getirildiği eserde, Dedem Korkut kadınların türüsünden bahseder: “*Dedem Korkut dilinden der: karılar dört türüdür. Birisi solduran soptur. Birisi dolduran toptur. Birisi evin dayağıdır. Birisine ne kadar dersen bayağıdır. Ozan, evin dayağı odur ki kırdan yabandan eve bir misafir gelse, kocası evde olmasa, o onu yedirir içirir, ağırlar azizler gönderir. O Ayişe, Fatıma soyundandır hanım. Onun bebekleri yetişsin. Ocağına bunu gibi kadın gelsin.*” (Ergin, 2009: 18). Bu ifadelerde Dedem Korkut, ideal kadını tanımlarken, kocası evde olmasa bile konuğu ağırlayan, evine erlik eden kadın tipini öne çıkarır. Bir kadında bulunması gereken en önemli özelliğın misafire iyi davranmak olduğu söylenebilir.

İdeal kadın tipi tanımlanırken İslam tarihinde oldukça önemli alan Hz. Ayşe ve Hz. Fatıma Kadın sahâbiyelerin örnek gösterilmesi tesadüfi değildir. Hz. Peygamber’in zevcelerinden olan Hz. Ayşe; güzel ahlaklı, merhametli ve zeki olmasıyla tanınır. Birçok hadis rivayet etmekle birlikte misafir ağırlamak için kurduğu zengin sofralarıyla insanların gönlünde taht kurmuştur. Ayrıca bir iftiraya uğradıktan sonra onun temizliğini göstermek için Allah’ın ayet indirdiği tek peygamber eşidir. Hz. Peygamberin kızı olan Hz. Fatıma da cömertliğı ve misafir ağırlamadaki maharetiyle tanınmıştır. Hz. Ali ile evlendikten sonra Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin’i dünyaya getirerek, Hz. Peygamber’in soyunu devam ettiren Hz. Fatıma, ehlibeytin annesi olmuştur. Oğuz beylerinin eşleri bu iki örnek kadına benzedikleri ölçüde ideal kadın tipine yaklaşır.

Dedem Korkut tarafından kadının tasvirinin yapıldığı eserde özellikle misafir ağırlamanın önemi vurgulanır: “*Geldik o ki ne kadar dersen bayağıdır: uzak kırdan yabandan bir edepli misafir gelse, kocası evde olsa ona dese ki: kalk ekmeğ getir yiyeyim, bu da yesin dese, pişmiş ekmeğın bekası olmaz, yemek gerektir; kadın der: Neyleyeyim, bu yıkılacak evde un yok elek yok, deve değirmenden gelmedi der; ne gelirse benim kalçama gelsin diye elini arkasına vurur, yönünü öteye kalçasını kocasına sözünü kulağına koymaz. O Nuh peygamberin eşeğı aslıdır.*” (Ergin, 2009: 19) ifadelerinden misafiri ağırlamayan kadının hayvan yerine konduğu çıkarılmaktadır.

İslami unsurların görüldüğü yukarıdaki ifadelerde Hz. Nuh Peygamber’in eşeğinin zikredilmesi tesadüfi değildir. İnanışa göre tufan sırasında Şeytan, Hz. Nuh’un yanına gelir ve gemiye kendisini de almasını ister. Şeytan’ın bu isteğı kabul edilmez. Bu arada Nuh, eşeğini gemiye bindirmeye çalışır. Eşeğın bir türlü gemiye giremediğini gören Nuh: “*Haydi gir artık Cehennemın Şeytanı*” der. Bunun üzerine eşeğın kuyruğundan yapışan Şeytan da gemiye girer, bir müddet sonra gemide İblis’i gören Nuh:

“*Ya mel’un! Burada işin ne, gemiye nasıl bindin?*” dediğinde,

İblis:

“Ya Nuh! Bana girmem için sen emir verdin.” der.

Nuh Aleyhisselâm:

“Ne zaman?” deyince,

“Eşeği gemiye bindirmek isterken gir ya melun, demedin mi? Melun olan benim. Bu benim de girdim.” der (Sakaoğlu, 2009: 79).

Bu kıssadan misafiri ağırlamayan kadınların evlerin içine girmiş bir Şeytan olabileceği çıkartılabilir. Bu tip kadınların Türk gelenek ve göreneklerinde yerleri yoktur. Cömert olma ve insanların gönlünü hoş tutma kabul edilen kadın tipinin özellikleridir. Bu vasıfları taşımayan kadının davranışları alkışlanır. İnsan doğmuş olmak, insan olmak için yeterli değildir. Yemek, içmek ve nefes almaktan ibaret bir yaşam, insan olabilme değerini göstermez. Bütün bunlar, canlıların ortak özelliğidir. İnsanı insan yapan onun akli, bilgisi, görgüsü, düşüncesi vb. gibi değerleridir. Aksi durumda insanın hayvandan (eşekten) farkı kalmaz. Bundan dolayı Türk kültüründe “İnsan olmanın önemini vurgulayan ve halk arasında da çok kullanılan kavramlar vardır: ‘İnsan ol insan’, ‘İnsanlık öldü mü?’ gibi empati vurgusunu taşıyan bu deyimler, düşünceli anlayışlı olmak anlamına gelmektedir. Özellikle ‘insan olmak’ kavramı merhametle karışık sorumluluk duygusu ve başkalarını düşünme manasını taşır.” (Tarhan, 2010: 215). Sosyal bir varlık olan insanın alkışlanacak davranışlar sergilemesi için toplum kabullerini göz önünde bulundurması gerekir. Onun bazı davranışlarının toplumda kabul edildiğini, bazılarının ise istenmeyen sonuçlar doğurduğunu algılaması, toplumla barışık hâle gelmesine yardımcı olur. Misafirin gönlünü hoş tutmanın erdem sayıldığı toplumda, bireylerin ruhsal bütünlüğünü bozmadan dış çevre ve toplumla uyumlu bir hâlde yaşayabilmeleri için bu değere uygun davranışlar sergilemesi gerekir.

3. Sosyal Yardımlaşma ve Dayanışma Açısından Konukseverlik

Türk toplumunun hümaniter seviyesini gösteren konukseverlik, toplumda sosyal yaşamın parçası olmakla birlikte insani erdemlerin başında sayılmıştır. Bu erdemın pratikte bireye kazandırdığı sinerji toplumda karşılıklı saygı, sevgi ve toplumsal dayanışmayı ortaya çıkarmıştır. Hak katında olduğu kadar halk nezdinde de muteber bir sosyo-etik değer olan konuk ve konukseverliğe, ileri bir sosyal yardımlaşma ve dayanışma anlayışıyla yaklaşmıştır. “Sosyal yardımlaşma ve dayanışma dendiği zaman, bir cemiyeti oluşturan fertlerin ve grupların cemiyetin bütünlüğünü korumak ve bekasını sağlamak amacıyla birbirlerine karşı yaptıkları her türlü maddi ve manevi yardımlar ile dışarıdan gelebilecek tehlikelere karşı cemiyeti oluşturan birimlerin (fertlerin ve grupların) tek amaç etrafında birleşerek mücadele etmeleri...” (Yazılıtaş, 2002: 164) akla gelir.

Toplum içindeki yardımlaşma ve dayanışma fakirlere, hastalara, yolculara, açlara ve çıplaklara maddi ve manevi yardımlarda bulunmayla ölçülebilir. Bu anlayışın yansıtıldığı Bamsı Beyrek hikâyesinde, ozan kılığına giren Bamsı Beyrek, kendisi için ağlayan kız kardeşlerini görünce aç olduğunu söyler. Ozanın, ağabeyleri olduğunu anlamayan kızlar yabancıya ekme verirler ve onun karnını doyururlar. Hatta ozana ağabeylerinin (Bamsı Beyrek'in) kaftanını bile verirler (Ergin, 2009: 79). Türk halkının cömertliğini yansıtan bu örnek, milletimizin ahlaki değerlerinden biri olan yardımlaşmanın erdemini vurgular. Ayrıca hikâyelerin tamamında karşımıza çıkan iç benliğin görünür sembolü olan yüce birey arketipini temsil eden Dede Korkut (Kanter, 2005: 133) bir duasında “*Bu destan Deli Dumrul’un olsun. Benden sonra alp ozanlar söylesin, anlı açık cömert erenler dinlesin.*” der. Bu ifadelerinde toplum içinde alını açık ve cömert insanların alkışlandığını vurgular. Bununla birlikte her yıl toy düzenleyen Kazan Bey düzenlediği bu şenliklerde ihtiyaç sahiplerine elbise, kaftan, çadır, otağ bağışlar ve cömertliğini gösterir (Uyumaz, 2012: 136).

Bedenlerin kuvvetinin yemek, ruhların kuvvetinin ise başkalarına yedirmek olduğuna inanan Türk halkı, misafirin gönlünü daimi hoş tutmuştur. Misafire yapılan ikramların farklı olması onlar için metinlerde ifade edildiği şekliyle “*attan aygır, dededen buğra, koyundan koç*” kesilmesi, misafir ağırlamanın önemini ve misafire ikramda zenginliği ifade etmektedir.

Türklerin toplumsal yaşamında karşımıza çıkan sosyal yardımlaşma ve dayanışmanın temelinde yaşadıkları bozkır şartlarının önemli ölçüde etkisi olduğu söylenebilir. Türk tarihinin ilk devirlerinin daha çok Asya bozkırlarında cereyan etmesi ve bozkırların zor tabiat şartları buna uyum sağlayan “*çoban*” kültürünü geliştirmiştir.

Bu kültürün temelinde hayvanlara yeni otlaklar bulmak, onların yaşamasını, dolayısı ile kendi hayatlarını devam ettirmek söz konusudur. Maişet derdinin yüklediği vazifeler (büyük hayvan sürülerine yeni otlaklar bulma, bu sürülerin sevk ve idaresi, obalar arası münasebetler vs.); yardımlaşma, birbirlerinin durumunu göz önünde bulundurma ve dayanışma fikirlerine vücut vermiştir (Kafesoğlu, 1987: 1). Coğrafi şartlarla birlikte Türk insanının karakterindeki yaratılanı Yaradan’dan ötürü sevmeye anlayışı, konukseverliğin bir millî haslet olarak doğmasına yardımcı olmuştur.

Konuk ağırlama, sosyal yardımlaşma ve dayanışmanın Türk kültüründeki en güzel örneğidir. Düşük ücretli kervansaraylarla konukevleri ve odalar bu kültürün somut örnekleridir. Türk kültüründe önemli bir yere sahip olan “*Ahilik*” anlayışının da konuk ağırlama konusunda hatırı sayılır niteliklerde olduğu söylenebilir (Yazılıtaş, 2002: 165).

Ahilik örneği olan toylar aracılığıyla yardımlaşma ve dayanışma, Dede Korkut hikâyelerinde sıkça yer alan bir motiftir. “*Oğuz Kağan Destanı’ndan*

Dede Korkut hikâyelerine uzanan çizgide Türk kültür tarihinde karşımıza çıkan toylar, değişik amaç ve şekillerde kutlanan törenlerdir. Yılda bir düzenlenen han toyları, hacet için düzenlenen toylar, ad koyma toyları yanında düğün, zafer, yağma ve akın toyları gibi değişik biçimleri görülen toyların simgesel bir anlam dünyası vardır. Bu anlam dünyası içinde en önemli anlamlardan birisi cihan hâkimiyeti ülküsü ve bu hâkimiyet gerçekleşirse paylaşımın nasıl ve ne oranda yapılacağı ile ilgili ipuçları içermesidir.” (Duymaz, 2005: 38). Geçmişten günümüze uzanan tarihî süreçte Türk toplumunda zengin kişilerin çeşitli vesileler ile güçlerinin yettiği ölçüde ziyafetler tertipledikleri ve bu davetlere fakirler ağırlıkta olmak üzere her kesimden insanı çağırdıkları bilinmektedir. Bu toplantıların amacı sadece yiyip içirmek değil; bireylerin aynı zamanda ihtiyaçlarını gidermektir.

Hanlar Hanı Bayındır Han’ın yıllık düzenlediği ziyafetlerde söyledikleri ve yaptıkları da yukarıda söylenenleri destekler niteliktedir. Han bu şölenlerde misafirlerini ağırlar, onların gönlünü hoş tutar. Söz konusu ziyafetlerde attan aygır, deveden erkek deve, koyundan koç kesilirdi ve Oğuz beyleri misafir edilirdi. Hiçbir zahmetten kaçınılmaz, beylerin en iyi şekilde ağırlanması için büyük fedakârlıklar yapılırdı. “Hiçbir zaman ihtiras ve kibirle insanların karşısına çıkmayan Bayındır Han, bütün yüceliği ile insanları misafir eden, onların dertlerini dinleyip müşküllerini çözmeye çalışan aktif bir kişi ve ulu bir iyilik simgesidir.” (Şahin, 2009: 9). Millî birlik ve beraberliğin sağlanmasında Bayındır Han’ın sergilediği bu iyilik olgusu toplumsal dayanışmayı artırmıştır. Bu toylar çoğu zaman; başarı, kutlama, ilk av, akın dönüşü, tutsaklıktan kurtulma, düğün, doğum, ölüm, herhangi bir konuda karar verme, ağırlama ve karşılama vs. sebeplerle düzenlenmiştir. Boğaç Han’ın annesi, oğlunun ilk ava çıkışında Oğuz beylerine ziyafet verir.

Bamsı Beyrek hikâyesinde, Pay Püre Bey kardeşi Banı Çiçek’i isteyen ve herkesi öldüren Deli Karçar’ı ikna etmek için neler yapılması gerektiğini, Oğuz beylerini çağırarak ve onları misafir ederek karara bağlar. Yukarıda Dede Korkut hikâyelerinden hareketle açıkladığımız konukseverlik olgusu, Türk toplumunun geçmişten beri öne çıkan özellikleri arasında ilk sırada yer almaktadır.

Üzerinde çözümlene yapılan hikâyelerde olduğu gibi konukseverlik/misafirperverlik edebî eserlerimizin her alanına yansımıştır. Yaşanmışlığın eseri olan ve az sözle çok şeyi anlatmaya yarayan atasözlerinde de Türk insanının konuksever ruhuna vurgu yapılır. “Misafir on kismetle gelir, birini yer, dokuzunu bırakır.” ya da “Misafir kısmeti ile gelir.” atasözleri ile misafirin evin bereket ve kismet sebebi olacağı imlenir.

Söz konusu ifadeler bağlamında Türklerin konuk ve konukseverliğe, ileri bir sosyal yardımlaşma ve dayanışma anlayışıyla yaklaştığı söylenebilir. Fakirlere, hastalara, yolculara, açlara ve çıplaklara maddi ve manevi yardımlarda

bulunarak onların gönlünü hoş tutan Türk insanı, bu davranışıyla toplumda büyük bir dayanışma örneği sergilemiştir.

Aşırılımış kişisel çıkar duygusunun yaygın olmadığı, bir değer yargısı olarak konukseverliğin milleti meydana getiren insanların çoğunluğu tarafından benimsendiği, Dede Korkut hikâyelerinde görülmektedir. Başkalarının aç olmasına duyarsız kalmayan hikâye kahramanları onların karnını doyurmuş; bu iyiliği ile toplumda dayanışma değerinin oluşmasına yardımcı olmuştur. “*Soyut bir kavram olan ‘değer’ ancak uygulamada somutluk kazanır. Söz gelimi Türk kültüründe tartışılmaz birer değer olan çalışkanlık, vefa, komşuluk vb. gibi değerler ancak davranışa dönüştüğünde gerçek birer değer kabul edilir. Bu açıdan bakıldığında, misafirperverlik de toplumsal bir değer olup konunun somut örneklerinin yer aldığı en temel eserlerden biri Dede Korkut Kitabı’dır.*” (Altunbay, 2016: 369). Eserde dile getirilen örnekler bağlamında eski Türk kültüründe konukseverliğin önemli bir değer olduğu vurgulanır.

Kardeşin kardeşe güveninin kalmadığı günümüz toplumunda ise misafir kültürü de zayıflamış, yerini birtakım çıkar hesaplarına bırakmıştır. Bu durumun toplumsal yozlaşmayı, dağılmayı ve kişiler arası iletişim bozukluğunu da beraberinde getirdiği bir gerçektir. Nasreddin Hoca etrafında anlatılan aşağıdaki fikra, bu durumu özetler niteliktedir:

“*Nasreddin Hoca bir gün çarşıda komşusunun balık aldığını görür. Hemen eve gidip hanımına akşam yemeğini komşuda yiyeceklerini söyler. Komşunun evine doğru giderlerken komşusu geldiklerini görür ve balıkların büyüüğünü dolaba saklar. Sofraya oturunca küçük balıkları ikram eder. Hoca bu, hemen anlar olayı ve balığın birini alıp kulağına bir şey söyler, sonra balığı kendi kulağına tutar ve balık da bir şeyler söyler. Komşusu hayretle sorar:*

‘*Hoca! Ne konuşuyorsun balıkla?*’

Hoca gerekli açıklamayı yapar:

“*Balığa Nuh Tufanı’nda neredeydin, diye sordum. Ben bilmem büyüklerime sor, dedi. Büyüklerin neredeler, dedim. Dolaptalar, dedi.*” (www. gencebeyin.org).

Misafirden bir şey saklamanın eleştirildiği bu fıkrada mizah perdesi altında toplumsal yozlaşmaya dikkat çekilir. Burada bencilleşen, kendi çıkarları etrafında yaşayan bireylerin misafirlik geleneğini yaşatamayacağı dile getirilir.

Git gide kozmopolit bir hale gelen günümüz toplumunda bu tiplerle karşılaşmak mümkündür. Fakat bu konuda hâlâ eski Türk kültüründeki misafirlik geleneğini yaşatan Anadolu insanına da haksızlık etmemek gerekir. Günümüz Anadolu’sunda, misafiri için hiçbir fedakârlıktan kaçınmayan insanların sayısını da oldukça fazladır.

Dede Korkut hikâyelerinde sosyal yardımlaşma ve dayanışmanın temel taşı olan bu asil davranış iyi niyetin, sevginin, güvenin, paylaşmanın ve hoşgörünün işareti olarak vurgulanmıştır. Böylece insanların birbirine destek olması, güvenmesi, karşılıklı olarak ihtiyaç sahiplerinin ihtiyaçlarının giderilmesi ve birlik içerisinde hareket edilmesi gerektiği konusunda mesajlar verilmeye çalışılmıştır.

4. Misafire İkrâm

Konuk ağırlamanın temelinde ona yapılacak ikram yatmaktadır. Bir eve misafir geliyorsa ilk akla gelen ona nelerin ikram edilebileceğidir. Yemeklerin en lezizi, en güzel şekilde misafirlere sunulur. “*Misafirin önüne aş koy, iki elini boş koy*” atasözü de bu fikri doğrular niteliktedir. Çok zengin bir mutfak kültürünün ürünü olan Türk yemek ve yiyecekleri, bu özelliği misafir sofralarını şenlendirmiştir. Tarihten günümüze gelinceye kadar farklı milletlerden beslenen bu sofralar, içeriğindeki zenginlik ile başka milletlerin dikkatini çekmiştir.

Tuncer Baykara, Türk Kültür Tarihine Bakışlar adlı eserinde, “*Türk insanı yiyeceklerini iki türlü yiyebilir. Bunlar öncelikle tabii yani çiğ olarak da pişirilmiş olarak yenebilir. Yemeğin çiğ, tabii veya pişirilmiş olmasının özde bir farkı yoktur. Her ikisi de hemen bütün tarihi devirlerde her zaman görülmüşlerdir.*” der (Baykara, 2009: 105). Bu söylemleri destekler nitelikte olan, Dede Korkut hikâyelerinde hem çiğ hem de pişirilmiş yiyeceklere ve bunların misafire ikram edildiği sahnelere rastlanılmaktadır.

Dede Korkut hikâyelerinde misafir sofralarını süsleyen yiyecek ve içeceklerden ilki, süt ve süt ürünleridir. Süt, insanoğlunun ve memeli hayvanların yavrularını büyütüp beslemek için ürettikleri en önemli ve yaygın yiyeceklerden birisidir. Bu yiyecek kimi zaman doğrudan tüketildiği gibi kimi zaman da birçok gıda mamulünün kaynağı olmuştur. Yoğurt, peynir, tereyağı vb. süttten elde edilen yiyeceklerdir.

Dede Korkut tarafından kadınların tasvir edildiği bölümde “... *dokuz bazlama ile bir külek (tahta kova) yoğurt bekler. Doyuncaya kadar tıka basa yer.*” (Ergin, 2009: 18) ifadesine rastlanır. Bu söylemden Türklerin misafir ağırlamak için kurduğu sofralarda süt ve süt ürünlerinin önemli yer edindiği çıkartılabilir.

“*Sütü, peyniri bol kaymaklı çoban*”, “*acı ayran*” (Ergin, 2009: 40) ifadeleri de süt ürünlerinin dönemin sofralarında ne denli yer edindiğini gösterir. Özellikle ayran en yaygın katkılı içecek kabul edilir. At sütü olan kırmızın yine misafir sofralarında yer aldığı rastlanmaktadır. Çocuğu olmadığı için aşığılana Dirse Han’ın verdiği ziyafette “*göl gibi kıımız*” (Ergin, 2009: 24) ifadesi karşımıza çıkar.

Üzümün işlenmesi sonrası elde edilen şarap, Oğuz beylerinin Müslüman olmalarına rağmen en çok tükettikleri ve misafirlere sundukları alkollü içecektir. Beyler bazen kâfir kızları elinden al şarabı altın kadehle içerek eğlenirler. “*Al şarabın keskini*”, “*yedi yıllık şarap*”, “*keskin şarap*” (Ergin, 2009: 91, 128) sıkça geçen içecek adıdır.

Türk insanının gıdası ve yiyeceğinin temel unsuru ettir. Orta Asya’dan beri at, geyik, koyun, keçi ve deve eti, Türkler tarafından tüketilmektedir. Hikâyelerde “*attan aygır, deveden buğra, koyundan koç*” (Ergin, 2009: 24, 182) ifadeleri sıkça geçmektedir.

Etin doğrudan pişirilmesi sonucu elde edilen yemeklerden olan “*yahni*” Dede Korkut hikâyelerinde misafire sunulan yemeklerin başında gelir. Çocuğu olmayan Dirse Han’a kara koyun yahnisi ikram edilir. Kanturalıyı karşılayan kâfirler, onu Tekür’ün huzuruna çıkarmadan önce ona ve kırk arkadaşına “*ak koyun keserler ve yedi yıllık al şarap içirirler.*” (Ergin, 2009: 128). Arkasından da Kanturalıyı Tekür’ün yanına götürürler.

Rivayete göre bir büyük yangın sonrasındaki pişmiş av hayvanlarının daha lezzetli oluşu ile Türk’ün hayatına pişirme unsurunun girdiği kabul edilir. Ateş böylece bilinmiş ve Türk insanının yiyeceğinde etkili olmuştur (Baykara, 2009: 106). Türk kültüründe yemeğin piştiği yer ocaktır. Bununla birlikte kuyularda, çukurlarda yakılan ateşle de yemek pişirilmiştir. Yemek pişirilen yer, özel olarak yapılabileceği gibi herhangi bir yer de olabilir.

Kuzu çevirmesi ve külbastı etin doğrudan pişirilmesi sonrası elde edilen yemeklerdendir. Salur Kazan, evini kurtaran çobana aç olduğunu söyleyince, çoban: “*Ağam Kazan, geceden bir kuzu pişirmiştin. Gel bu ağaç dibinde bunu yiyelim.*” der (Ergin, 2009: 46) ve beyine onu ikram eder. Aş da yine ateşle pişirilen yemeklerden olup farklı yiyecek maddelerinin bir kapta kaynatılmasıyla olur. Özellikle etle yapılan aş, yas törenlerinde ikram edilen yemeklerin başında gelir. Uruz’un babasına seslendiği bir yerde “*Aygır atımı boğazla ve aşımı ver.*” şeklinde ifade yer alır. Ölülerin arkasından misafirlere yapılan aş telmihte bulunur.

Ateşle sadece et değil; temel gıda olan ekmek de pişirilmiştir. Ekmek, hububat ürünlerinden elde edilen bir yiyecek türü olup yerleşik hayata geçen bir milletin özelliğini yansıtır. Tarımla uğraşan bir toplumda unlu mamullerden olan ekmek, Dede Korkut hikâyelerinin kimi bölümlerinde karşımıza çıkar: “*Geldik o ki ne kadar dersin bayağıdır: uzak kırdan yabandan bir edepli misafir gelse, kocası evde olsa ona dese ki: kalk ekmek getir yiyeyim, bu da yesin dese, pişmiş ekmeğin bekası olmaz, yemek gerektir; kadın der: Neyleyeyim, bu yıkılacak evde un yok elek yok, deve değirmenden gelmedi, der.*” (Ergin, 2009: 19).

Söz konusu ifadeler, konukseverliğin önemini vurgulamakla birlikte yiyeceğin değiştiğini de göstermektedir. Hikâyelerde karşımıza çıkan ziyafetlerde bol bol et yendiği görülmektedir. Ancak undan elekten değirmenden de bahsedilir. Artık etin yerini un ve unlu mamullerin aldığı dikkat çeker. “*Bazlama*” hikâyede geçen ekmek isimlerindedir. Burada yemek çeşitlerindeki değişikliğin sebebi olarak göçebe hayattan yerleşik hayata geçişin etkisi de düşünülebilir.

4.1. Sosyal Statüye Göre İkram

Belli bir sofraya ve yemek disipliniyle misafirini ağırlayan Türkler, sofrada yer alanların durumuna göre misafir çadırı diktirmiş ve yemek hazırlatmıştır. Bu uygulama bireyin toplum içindeki sosyal statüsüyle doğrudan ilişkilidir. Sofrada ağır tutulmanın sosyal hayatta da üstün tutulduğunu gösteren örneklere Dede Korkut hikâyelerinde rastlamak mümkündür.

Boğaç Han hikâyesinde töreyi temsil eden Bayındır Han; “*Yılda bir kere ziyafet verip Oğuz beylerini misafir ederdi. Gene ziyafet tertip edip attan aygır, deveden erkek deve, koyundan koç kestirmişti. Bir yere ak otağ, bir yere kızıl otağ, bir yere kara otağ kondurmuştu. Kimin ki oğlu kızı yok kara otağa kondurun, kara keçe altına döşeyin, kara koyun yahnisinden önüne getirin, yerse yesin yemezse kalsın gitsin demiş.*” (Ergin, 2009: 21). Bu ifadelerde misafirin sosyal hayattaki konumu ile kendisine sunulan ikramın doğru orantılı olduğu çıkartılabilir. Eğer birey sosyal kabullerden yoksunsa yani oğlu ya da kızı yoksa kendisine farklı bir ikram sunulur. Herkes koç eti yerken, o kara koyun etine layık görülür. Söz konusu bu uygulama, Dirse Han için bir hakarettir.

Kara koyun etinden yemek yapmak ve onu misafire ikram etmek Oğuz boyları içinde misafirin mevki ve onurunun düşürülmesi demektir. Çocuğu olmayanın sosyal hayatta ve misafir sofralarında herhangi bir değeri yoktur. Bu olay, soyun devamı ile yani çocuk sahibi olma ile ikramın bağlantısını göstermektedir. Meyvesiz ağaç nasıl kabul görmezse; çocuğu olmayan Dirse Han da misafir sofralarında kabul görmez. Bu hikâye töre ile birey arasındaki uyumsuzluğu simgesel olarak ortaya koyması açısından çok önemlidir. Han sofrasındaki töreye göre oğlu kızı olmayan karalanmıştır.

Töre, avcı göçebe bir toplum için soyun devamını vurgulamaktadır. Burada bu ilkenin bir çeşit uygulaması olan olaylar anlatılmıştır. Ayrıca dikkat edilirse Dirse Han, sofrada uğradığı hakareti; yani töreyi yargılamamıştır. Üstelik sofrada karşısına çıkan töre-birey uyumsuzluğunu kendisinin ağırladığı misafirler vasıtasıyla aşmıştır. Bu, aslında Bayındır Han’ın törenin bir ilkesini simgesel vasıtalarla Dirse Han’a anlatmasıdır. O ilke de fakirlere malından ikram ve ihşanda bulunmadır. Dede Korkut hikâyelerinde misafire ikramı şu alt başlıklar hâlinde ele alabiliriz:

4.2. Dost-Düşman Ayrımına Göre İkrâm

Dede Korkut hikâyelerinde kimi sofralarda bireyin mevki ve değerinin tanımlandığı görülür. Özellikle Oğuzların ve kâfir sofralarının kıyaslandığı bu söylemlerde Türklerde sofrâ ve yemek disiplinine rastlamak mümkündür. Salur Kazan'ın evinin yağmalandığı hikâyede, Karacık Çoban kâfirlere “*Lakırdı söyleme bire itim kâfir. İtim ile bir yalakta bulaşığı içen azgın kâfir.*” (Ergin, 2009: 40) diyerek onları aşağılar. Çoban, sofradan hareketle kâfirin mevki ve değerini tanımlar.

Bir başka hikâyede de aynı durum söz konusudur. Salur Kazan, düşmana “*Küçük domuz şölenli! Bir torba saman döşekli! Yarım kerpiç yastıklı! Yonma ağaç tanrılı! Köpeğim kâfir! Oğuzu görür iken seni övmem yok!*” (Ergin, 2009: 197) diye hitap eder ve düşmanlarını aşağılar.

4.3. Amaca (İşleve) Göre İkrâm

İlk metinlerden Dede korkut hikâyelerine kadar uzanan çizgide Türk kültür tarihinde önemli bir yer tutan misafir sofraları, değişik amaç ve şekiller için kurulmuştur. Yılda bir kurulan han sofraları, dilek ve arzu için oluşturulan sofralar, ilk av dönüşü sofraları, ad koymanın yanında düğün zafer gibi değişik biçimde görülen sofraların Türk kültür tarihinde çok geniş bir anlam dünyası vardır. Bu anlam dünyasından en önemlisi paylaşmanın toplumda doğurduğu sinerjidir. Cemiyet hâlinde yaşama iradesinin bir göstergesi olan bu sofralar, Oğuz beylerini güçlü kılmıştır. Bazen bir demokratik kurum bazen de bir meclis gibi işlev gören bu sofralar, genellikle aşağıdaki amaçlarıyla Dede Korkut hikâyelerinde karşımıza çıkar:

4.3.1. Dua ve Dilek Amacıyla İkrâm

Ağzı dualı kişileri misafir ederek açları doyurup çıplakları donatarak Allah'tan herhangi bir istekte bulunma, çok eski bir Türk geleneğidir. Türkler bu geleneği yerine getirmekle istedikleri şeylerin gerçekleşeceğine inanmışlardır. Bu inanç Türk tarihi boyunca zengin misafir sofralarının kurulmasına yardımcı olmuştur. Boğaç Han Hikâyesi'nde bu geleneğin izlerine rastlamak mümkündür. Çocuğu olmadığı için Bayındır Han tarafından hakarete uğrayan Dirsan Han, kızgın bir şekilde eşine çıkışınca zevcesi ona, “*Hey Dirse Han, bana gazap etme. İncinip acı sözler söyle. Yerinden kalk, alaca çadırını yeryüzüne diktir. Attan aygır, deveden erkek deve, koyundan koç kes. İç Oğuz'un Dış Oğuz'un beylerini başına topla. Aç görsen doyor, çıplak görsen donat. Büyük ziyafet ver, dilek dile. Olur ki bir ağzı dualının hayır duası ile Tanrı bize bir topaç gibi çocuk verir.*” der (Ergin, 2009: 24). Eşinin sözüne uyan Dirse Han, misafir ağırlayıp ağzı dualı kişilerin duasını aldıktan sonrası çocuğa kavuşur.

Bir başka hikâye olan Deli Dumrul Hikâyesi'nde de Cebrail karşısında aciz kalan Deli Dumrul, büyük bir hata yaptığını ve Allah'a asi olduğunu anlayınca işlediği günahı kurtulmayı misafir ağırlamada arar. Yüce Allah'a tövbesinde şunları söyler: “*Daim duran Cebbar Tanrı, Yol üzerine imaretler yapayım, Senin için! Aç görsem doyurayım, Senin için! Yalncak görsem donatayım, Senin için!*” (Ergin, 2009: 122). Hayır-hasenatta bulunarak ve misafir ağırlayarak işlediği günahı kurtulma motifinin görüldüğü bu ifadelerde Deli Dumrul, ağız dualı bir misafirin duasını da yanına alarak Allah'tan af umut eder.

Konukseverlik anlayışı ve muhtaç olanı memnun etme düşüncesi ile yüce Allah'ın hayır ve bereketinin bolluğuna erişme, kültürümüzde oldukça önemli bir unsurdur. Bundan dolayı en zor anlarda, sıkıntılı durumlarda konuk ağırlayarak misafirle birlikte duaların kabulünü dilemeye, Dede Korkut hikâyelerinde yer yer atıfta bulunulmuştur.

4.3.2. Ziyafet Amaçlı İkram

Dede Korkut hikâyelerinde ziyafet amaçlı düzenlenen sofralardan birisi de ilk av sofralarıdır. İlk av, Dede Korkut Hikâyelerinde ve Türk kültüründe genç kahramanın erişkinler topluluğuna katıldığı bir ritüel olması hasebiyle oldukça önemlidir. Oğuz boylarında av, geçim kaynağı olmasının ötesinde, çok geniş anlamlar taşımaktadır. Bireyin tabiatla mücadelesi ve bu mücadeleden başarıyla dönüp erginleşmesi ilk avla mümkündür. Bundan dolayı “*Dirse Han'ın hatunu oğlancığının ilk avıdır diye attan aygır, deveden erkek deve, koyundan koç kestirdi. Oğuz beylerine ziyafet vereyim.*” der (Ergin, 2009: 29). Aynı durum Kazan Bey Oğlu Uruz Beyin esir olduğu hikâyede de söz konusudur. Boyu uzun Burla Hatun, oğlu Uruz'un ilk avı diye Oğuz beylerini çağırıp onlara ziyafet verir. Bu örneklerden hareketle ilk avdan sonra misafir ağırlama, sık rastlanan bir durumdur. Bu olay ilk avın sosyal kabul ve onanması anlamına da gelmektedir. Böylece bireyin sorumluk sahibi olduğu, evlilik, ad alma ve beylik gibi erişkinlik sembollerini de hak ettiği onanacaktır. Avın bir başka boyutu ise erişkinliğe geçme töreni olmasıdır. İlk öldürme olan ilk avdan sonra bireyin ad alabileceği ve evlenebileceği öngörülmektedir. İlk avla birlikte; ad koyarken, evlenirken, akına giderken ve dönerken misafir ağırlanmıştır.

Bütün bu örneklerden sonra Dede Korkut hikâyelerinde sofranın farklı işlevler için kurulduğunu söylemek mümkündür. Ayrıca sofrada ağır tutulanın sosyal hayatta da üstün tutulduğunu söylenebilir. Sofranın toplumsal fonksiyonları ve bu fonksiyonu yerine getirirken simgesel anlamı düşünüldüğünde onun bir gücü olduğu anlaşılır. Oğuz beylerine sunulan yemek ve serilen keçe onların imtiyazlı kişilikleriyle doğrudan ilişkilidir. Türklerde sofraya yalnızca yemek yiyen insanların dovuğu bir yer değildir. Sofra, topluluk düzeniyle, disiplin ve onurları da kuran bir vasıtaadır. Sofrada değerini kaybeden Oğuz

beyinin toplum da değerini kaybetmesi söz konusudur. Bununla birlikte ahlaki, idari ve sosyal mesajların verildiği misafir sofraları, simgesel anlamlarıyla eğitici rolü üstlenmiştir.

5. Sonuç

Türk kültürünün ve sosyal hayatının en güzel aynası olan Dede Korkut Kitabı'nda da görüldüğü üzere konukseverlik, Türk milletinin en önemli özelliklerindedir. Hikâyelerde konukseverlik ile birlikte gelen paylaşmanın ve insanların gönlünü hoş tutmanın bireylerin insani varlığını zenginleştirdiğine değinilmektedir. Konuğun evlere mutluluk ve bereket getireceği inancına, onun atadan devir alınan bir miras olduğuna, konuk ağırlamakla toplumda kimi sosyal statülerin elde edilebileceğine dikkat çekilmektedir.

Aşırılaşmış kişisel çıkar duygusunun yaygın olmadığı, bir değer yargısı olarak konukseverliğin milleti meydana getiren insanların çoğunluğu tarafından benimsendiği, Dede Korkut hikâyelerinde görülmektedir. Başkalarının aç olmasına duyarsız kalmayan hikâye kahramanları onların karnını doyurmuş; bu iyiliği ile toplumda birlik şuurunun oluşmasına yardımcı olmuştur.

Çok köklü ve belirleyici bir sosyal değer olan konukseverlik maalesef, sanayileşme ve şehirleşmenin beraberinde getirdiği olumsuzluklarla birlikte yavaş yavaş unutulmaya yüz tutmuştur. Daha çok bencilleşen ve kültürüne yabancı bireyler nedeniyle günümüzde bu temel değer ciddi bir yıkımla karşı karşıyadır. Bayramlarda misafir almamak için çok erkenden tatil beldelerine giden insanımız bu yıkıma örnektir. Onun yıkılışı, pek çok değer kaybı anlamına gelmektedir. Bütün bu yıkılışa rağmen kötü sonucu durduracak tedbirleri almak; tembellik, rehavet ve duyarsızlıktan kurtulmak yine bizim elimizdedir. Öne sürülen mazeretleri bir kenara bırakarak örf, âdet ve geleneklerimize geri dönüş için kültürümüzü yansıtan değerli eserleri okumamız gerekmektedir. Bu merkezde Dede Korkut hikâyeleri zengin kültürel malzemesiyle yıkılışa dur diyebilir. Zira ataya saygıyla birlikte misafire sunulan ikramın eve bolluk ve bereket getireceği inancı, kitapta vurgulanan önemli değerlerdendir.

Günümüzün önemli problemlerinden birisi de maddi durumu bahane ederek misafir ağırlamaktan, fakiri görüp gözetmekten, dost ve arkadaşları davet etmekten kaçınmaktır. Yemek ikram etmek, israfa girmek demek değildir. Eldeki imkânlarla insanları ağırlama, hem daha doğal hem de devamlı yapılabilecek bir eylemdir. Toplumun genelini ilgilendiren, sosyal manada kardeşliği temin eden bu eylem, yersiz bahanelerle bir kenara bırakılmamalıdır.

KAYNAKÇA

- Altunbay, Müzeyyen (2016); “Temel Bir Değer Olarak Dede Korkut’ta Misafirperverlik ve İzzeti İkrâm”, *Akademik Bakış Dergisi*, Sayı 56, s. 359-371.
- Baykara, Tuncer (2009); *Türk Kültür Tarihine Bakışlar*, Atatürk Kültür Merkezi Yayını, Ankara.
- Duymaz, Ali (2005); “Oğuz Kağan Destanı’ndan Dede Korkut’a Toy Geleneğinin Simgesel Anlamı ve Türk Paylaşım Modeli”, *Karadeniz Araştırmaları Dergisi*, Sayı 5, s.37-60.
- Ergin, Muharrem (2009); *Dede Korkut Kitabı*, Boğaziçi Yayınları, İstanbul.
- Irmak, Yılmaz (2017); “İşlevsel Halkbilimi Kuramına Göre Âşık Mahsuni Şerif’in Şiirlerinde Tespit Edilen Yeni İşlevler”, *Studies Of The Ottoman Domain*, Sayı 12, s. 183-212.
- İnan, Abdülkadir, (1987); *Makaleler ve İncelemeler*, Türk Tarih Kurumu Yayını, Ankara.
- Kafesoğlu, İbrahim (1987); *Türk Bozkır Kültürü*, Tük Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, Ankara.
- Kafesoğlu, İbrahim (2000); *Türk Millî Kültürü*, Ötüken Neşriyat, İstanbul.
- Kanter, M. Fatih (2005); “Dede Korkut Hikâyelerinin Arketipsel Sembolizm Yöntemiyle Çözümlemesi” *Arayışlar*, Yıl:7, Sayı:14, Ankara, s. 72-80.
- Kaplan, Mehmet (2004); *Tip Tahlilleri*, Dergâh Yayınları, İstanbul.
- Karabaş, Seyfi (1996); *Dede Korkut’ta Renkler*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- Kaşgarlı Mahmud (1998); *Divan-ü Lügat’it Türk*, (çev. Besim Atalay), Ankara, TDK Yayınları.
- Köseoğlu, Nevzat (2003); *Millî Kültür ve Kimlik*, Ötüken Yayınları, İstanbul.
- Kuzay Demir, Gonca - MuvaffakK, Duranlı (2015); “Dede Kokut Anlatılarında Küçük Düşme Motifi”, *Millî Folklor*, Yıl 27, Sayı 107, s. 49-59.
- Ögel, Bahaeddin (2001); *Türk Kültürünün Gelişme Çağları*, Türk Dünyası Araştırmalar Vakfı, İstanbul.
- Sakaoğlu, Saim (2009); *Efsane Araştırmaları*, Kömen Yayınları, Konya.
- Şahin, Veysel (2009), “Dede Korkut Hikâyelerinde İyilik Kültürü”, *1. Ulusal İyilik Sempozyumu, Elazığ Milli Eğitim Müdürlüğü ve Fırat Üniversitesi Eğitim Fakültesi, Elazığ Milli Eğitim Müdürlüğü Yayınları*, Elazığ, s. 294-302.
- Şenocak, Ebru (2014); “Elazığ Yöresi Sofra Adabından Misafir Ağırlamaya Türk Halk Geleneği ve Görenekleri” *Akra Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi*, Sayı 3, s. 261-267.
- Şimşek Esmâ (2010); “Türk Halk Anlatılarında ‘Misafirperverlik’ Olgusu ve Psiko-Sosyal Açından Değerlendirilmesi” *Akra Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi*, Sayı 4, s.67-85.
- Tarhan, Nevzat (2010); *Toplum Psikolojisi*, Timaş Yayınları, İstanbul.
- Türkçe Sözlük, (2005); “Misafir Maddesi”, TDK Yayınları, s. 1393.
- Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi, (2005);“Misafir Maddesi”, c. 30, s. 171-172.
- Uyumaz, Gülcan (2012); *Dede Korkut Hikâyelerinde Çocuk Eğitimi*, (Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İzmir.

MALATYA ÇEVRESİNDE TAŞLARLA İLGİLİ İNANIŞLAR VE MİSAFİR TAŞI GELENEĞİ*

Prof. Dr. Hasan KAVRUK** / Fatih SOLMAZ***

Öz: Türk kültüründe; inanç, fonksiyonel ve yardım amaçlı kullanılan taşlar mimarî amaçla hayatın her safhasında karşılaşılan vazgeçilmez yapı malzemelerdendir. Özellikle tarihi sosyal yapılarda kullanılmakla birlikte inanca bağlı olarak dua ve korunmada da önemli bir yere sahiptir. Bunların yanı sıra taşlar hayatı kolaylaştırmaları açısından da pek çok yerde kullanılmakta, manen de Türk insanının misafirperverlik olgusuna verdiği değeri yansıtmaktadır. Malatya yöresinde başka yerlerde hemen hiç karşılaşılmayan taşa bağlı birçok uygulama ve inanç bulunmaktadır. Bu çalışmada Malatya'nın Battalgazi ilçesinin Toptaş Camii'nde ve Arapgir'in Selamlı köyünde bulunan ve başka yerlerde örneğine rastlanılmayan misafir taşları üzerinde durulacak; bu taşların Türk misafirperverliği ile ilişkisi anlatılmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: taş, Türk kültüründe taşlar, Malatya, misafir taşı.

RELIGIOUS STONES RELATED TO MALATYA AND GUEST STONE TRADITION

Abstract: In Turkish culture; Stones used for faith, functional and charitable purposes are indispensable building materials encountered at every stage of life for architectural purposes. Although it is used especially in historical social structures, it has an important place in prayer and protection depending on faith. In addition to these, the stones are used in many places in order to make life easier and spiritually reflect the value that Turkish people attach to hospitality. There are many practices and beliefs related to the stone which are not encountered in other places in Malatya region. In this study, we will focus on the guest stones in the Toptaş Mosque of the Battalgazi district of Malatya and in the Selamlı village of Arapgir, which have not been found elsewhere. the relationship between these stones and Turkish hospitality will be explained.

Key Words: stone, stones in Turkish culture, Malatya, guest stone.

ORCID ID : 0000-0001-2345-6789** / 0000-0003-4777-1649***

DOI : 10.31126/akrajournal.555257

Geliş tarihi : 17 Nisan 2019 / Kabul tarihi: 26 Aralık 2019

*Bu Çalışma; 26-27 Ağustos 2019'da Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Bilimsel Araştırmalar Kongresinde sunulan "Türk Kültüründe Taşlar ve Malatya Battalgazi'de Misafir Taşı Gele- neği" adlı bildiri metninin yeni eklemelerle genişletilmiş hâlidir.

**İnönü Üniversitesi Eğitim Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Eğitimi Bölümü.

***Fırat Üniversitesi Türk Halk Edebiyatı Ana Bilim Dalı.

1. Giriş

Taşlar, milletlerin tarihlerini, kültür birikimlerini kaydettikleri vazgeçilmez, en dayanıklı atlaslarıdır. Bu bakımdan tarihin serüveni taşlar üzerinden okunabilir. İnsanoğlu mitoloji dünyasından teknoloji dünyasına bir anda değil uzun bir süreç neticesinde ulaşmıştır. İlk insanlar hayatlarını emniyet içinde sürdürmek için kaya oyuklarında kendilerine güvenli yaşam ortamı hazırlarken yaptıkları taştan silahlarla da vahşi doğaya karşı koymuşlardır. Bu yönüyle taşın korunak ve korunmak amacıyla pek çok işlevde kullanıldığı görülmektedir.

Türk milleti tarih sahnesindeki ilk dönemlerinden itibaren tabiatın temel unsurlarına her zaman saygı göstermiş ve onları korumuştur. Tabiata bağlı göçebe hayat yaşayan bu millet, dağların ve taşların birer iyisi olduğuna inanmış ve onları kült haline getirmiştir. Bu nedenle medeniyet tarihimizin taşlarla sıkı ve yakın bir ilişkisi vardır. Yazılı edebî mahsullerin ilk önce taşlara işlenmesi, “yada” gibi taşların kutsal sayılması, efsanelerdeki taş kesilme motifleri, masallardaki dünürçü taşları vb. örnekler Türk milletinin kültüründe, hayatında taşın önemini gösteren işaretlerdir. İçinde yaşanan evde, çocukluk yıllarında oynanan seksek oyununda, hacı olmak için gidilen Kâbe’de, iki kapılı hanın son noktası olan mezarda hep taş vardır. Söz konusu taşlar, halk anlatmaları dediğimiz masal ve halk hikâyesi metinlerinde de karşımıza çıkmaktadır. Bunlar arasında en dikkat çekenleri ise binit (dünür) ve şamşırak (şeb-çerağ) taşlarıdır (Alptekin, 2012: 35).

Taşlar kullanım amaçlarına göre üç gruba ayrılabilir: fonksiyonel amaçlı, dinî amaçlı ve yardım amaçlı taşlar. Bu tasnif etmek en yaygın görüştür (Tanyu, 1968, Acun, 2010). Malatya yöresinde de yukarıda bahsedilen amaçlarla kullanılan taşlar yer almaktadır. Bu çalışmada Malatya çevresinde yer alan fonksiyonel, inanç ve yardımlaşmak için hazırlanan taşlar hakkında kısa bilgi verildikten sonra şimdiye kadar başka bir yerde örneğine rastlanmayan; Battalgazi ve Arapgir ilçelerinde yer alan misafir taşları tanıtılacak ve Türk milletinin misafirperverliği bu taşlar çerçevesinde ele alınmaya çalışılacaktır.

2. Fonksiyonel Taşlar

Fonksiyonel taşların en temel özellikleri pratik bir amaç için üretilip sosyal hayata kolaylık sağlamalarıdır. Süzek, nişan (menzil), soku (dibek), değirmen, seten (dibek), lo (loğ), bulgur (el değirmeni), çöpür, sancı, ibret, hürmet, anı, ana ve kapı vb. taşları fonksiyonel taşlara örnek verilebilir.

Anadolu’nun her köşesinde olduğu gibi Malatya çevresinde de birçok fonksiyonel amaçlı taş bulunmaktadır. Bu taşlara soku/dibek, loğ/yuvak, bulgur/değirmen taşları örnek verilebilir. Bunlardan ilk ikisi üzerinde durulacaktır.

2.1. Dibek/ Soku Taşı

Buğdayın daha kolay kabuğundan ayrılması için yıkanıp kurutulduktan sonra tokmakla dövüldüğü oyuk taşa dibek taşı denilir. “*Dibek taşı*” Anadolu’nun pek çok yerinde yaygın olarak kullanılagelmiştir. Dibek taşının evlerin dışında genellikle harman yerleri, pınar kenarları ve mahalle boşluklarında yer aldığı görülmektedir (Acun, 2010: 6).



Görsel 1: Dibek taşının dıştan ve içten görünümü.

2.2. Loğ/Yuvak (Lo) Taşı

Anadolu’da toprak evlerin damını sertleştirmek için kullanılan yuvarlak geniş taşlardır. Bu taşlar kar, yağmur sonrasında damların sertleştirilip toprağının sıkıştırılarak damın su akıtmasını engellemek için



Görsel 2: Loğ taşları.

kullanılan bir araçtır. “loğ” taşları iki ucundan delikleri olan, “Y” şeklinde demir veya tahta vasıtasıyla çekilip yuvarlanarak kullanılan taşlardır.

3. Kutsal Taşlar

Türk kültür tarihinde dağların ve taşların iyeleri olduğuna inanılmış ve bundan ötürü dağlara, taşlara saygı gösterilmiştir. İslamiyet’ten önce “Yada” taşı, İslamiyet’ten sonra “Hacerü’l- Esvet” bunlara örnektir. Kutsal taşların temelinde Türk milletinin inanç unsuru yer almaktadır. Nitekim Türklerde Yada taşının kar, yağmur, rüzgâr çıkarıp yangın söndüreceğine inanılırken Mekke’de Kâbe’nin duvarında bulunan “Hacerü’l- Esvet”in de mahşerde şefaathçi olacağı inancı bu taşlara saygı gösterilmesinin altında yatan sebeptir. İnanç temelli bu iki taşın yanı sıra şifa taşı, bereket taşı, bengü taş, teslim taşı, istihare taşı, Aişe-Fatma taşı, mezar taşı, musalla taşı (Acun, 2010) ve nazar taşı gibi pek çok taş da kutsal sayılmakta ve kimi zaman dinî törenlerde kullanılmaktadır. Aşağıda Malatya yöresinde yer alan kutsal taşlara değinilecektir.

3.1. Mezar Taşı

İslamiyet’ten önce “bengü taşları” ve “balbal” adı verilen mezar taşları İslamiyet’ten sonra ise vefat eden kimsenin adının ya da soyunun yazıldığı anıt taşlar olarak görülmektedir. Bu taşlara en güzel örnek, her biri birer sanat harikası olan ve taş işçiliğinin de başarılı örneği sayılabileceğimiz, Malatya merkezinde bulunan Sancaktar mezarlığına ait mezar taşlarıdır.



Görsel 3: Sancaktar Mezarlığı’nda yer alan tarihî mezar taşları.

3.2. Musalla Taşı

İslam dinine göre vefat eden bir Müslüman, cenaze namazı kılınarak toprağa verilmelidir. Bu dinî ritüel musalla taşlarının ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Zira ruhu çıkmış olan bedenin namazını kaldırmak için yerden yüksek sedye şeklinde bir taşa ihtiyaç duyulmuş ve bu da Türklerde İslam inancının etkisiyle “*musalla taşı*”nın ortaya çıkmasına ve insanın ebediyet yolculuğunda önemli bir unsur olarak kullanılmasına zemin hazırlamıştır.

3.3. Bereket/ Pirit Taşı

Anadolu’da Hz. Hızır; bereketi arttıran yüce bir şahıs olarak bilinirken bu inanç ekseninde bazı taşların da bereket sağladığı kabul görmektedir. Tahıl torbaları ve tahıl haznelerinin içine koyularak buğday, arpa, mercimek, nohut gibi ürünlerin bereketinin artması amacıyla kullanılan “*bereket taşı*” kutsal kabul edilen taşlardandır. Bu taşların inançla ilgili bir kullanıma sahip olmasının yanı sıra şekil olarak değişik biçimlere sahip olması da dikkat çekicidir. Bereket taşları biçim olarak küçük-orta-büyük boyutlarda olabildikleri gibi şekilli-şekilsiz biçimleri de Anadolu’da mevcuttur.

3.4. Aişe (Eşe)- Fatma Ana Taşı

Bereket amacıyla kullanılan bir başka taş da “*Ayşe-Fatma taşı*”dır. Bu taşın da bereket taşı gibi tahıl ambarlarında, un haznelerinde, evlerin erzak odalarında saklanıp muhafaza edildiği görülmektedir. Fatma Ana taşı olarak da bilinen bu taş, nesli tükenmiş olan bir deniz hayvanının fosilidir. Uğur böceğine benzediği için bereketin sembolü olarak pek çok yerde kullanılan Ayşe-Fatma taşı genellikle avuç içi kadar büyüklüğe sahiptir ve Hekimhan yöresinde irili ufaklı bolca örneği görülmektedir.



Görsel 4: Ayşe-Fatma taşı.

3.5. Şifa Taşı

Sağlık amaçlı kullanılan *şifa taşları* genellikle tekke, yadır, türbe gibi kutsal kabul edilen yerlerin yakınında yer alırken bazı bölgelerde pınar ve akarsu kenarlarında da görülmektedir. Şifa taşlarının, insanların vücutlarındaki bazı ağrılara iyi geldiği inancı yaygındır.

Malatya ve çevresinde yaygın olarak hasta olan kimselerin iç çamaşırlarından veyahut kıyafetlerinden bir parçanın Yunus balığı şeklindeki bu şifa taşının altına konulması hâlinde insanların hastalıklarının geçeceğine ve şifa bulacağına inanılmaktadır. Malatya'nın Venk köyünde bir akarsu yanında bulunan taş buna en güzel örnektir. Venk ahalisi, bu taşın altından geçen kadınların çocuk sahibi olacaklarına da inanmaktadır.



Görsel 5: Şifa taşının dış görünüşü.

Şifa taşının görünüşü bir balığa benzemekte olup altındaki mağarada hastalıkların sağaldığına inanılmaktadır. Gerek yöre halkı gerekse dışarıdan gelen insanlar bu mağaraya girerek hastanın atlet, penye, eşarp vb. kıyafetlerini taşın altına koymakta ve bu şekilde şifa bulacaklarını düşünmektedirler.

3.6. Teslim Taşı

Diğer yörelerde olduğu gibi Malatya Alevi-Bektaşî kültüründe de nefsin varlığını, insanın kulluk görevlerini, insan olmanın erdemlerini hatırlatan bir simge olarak kullanılan *teslim taşı*, genellikle akikten yapılmış olup *On İki İmam*'ı sembolize eden on iki köşeye sahiptir ve inanç işleviyle kullanılan bir taştır. On İki İmama bağlılık, Bektaşî dervişinin yetişmesinde büyük bir rol oynamaktadır. On İki İmama gösterilen sevgi ve saygı gönüllerden mekânlara



Görsel 6: Şifa taşının içerisine bırakılmış atlet ve yazma gibi hasta eşyaları.

kadar yansıtılmıştır. Teslim taşı, Bektaşî dergâhına teslimiyet manasına gelip, dervişlerin boyunlarından çıkarmadıkları taştır. Teslim taşının iç yüzü -yani batîni- Hz. Ali'yi, dışa bakan yüzü ise -zahiri - yani Hz. Muhammed'i temsil eder. Teslim taşı Bektaşî dervişlerinin taşıdığı bir manadır; Bektaşîler, teslim taşını yüzünü Allah'a dönmüşlerin taşı olarak tarif ederler.

Teslim taşını taşımak, Pir'e bağlılığı ifade eder. Pir, yol ve erkâna giren dervişe, teslim taşını, tekbirlerle takar. Teslim taşının özellikleri:

1- On iki köşelidir ki bu Alevilikte ki On İki İmam inancını simgeler.

2- Altında ve üstünde iki taş bulunur ki bu soyun Hazreti Hasan'dan ve Hazreti Hüseyin'den devam ettiğini simgeler. Bektaşî Pirleri ve Dedelerin tümü, Hz. Muhammed'in ve On İki İmamların soyundandırlar.

3- En altındaki düğüm katledilen Nesimî'yi simgeler.



Görsel 7: Teslim taşı (Hasan Çelik'in arşivinden alınmıştır).

3.7. Beşik Taşı

Beşik taşı, Malatya'nın Battalgazi ilçesinde *Kırk Kardeşler Mezarlığı* içinde bulunmakta ve şekil yönüyle de bir beşiğe benzemektedir. Bu tarihî taşa karşı, çocuğu olmayan anne adayları belli ritüellerle dua ederler. Bu taşın adını; anne adaylarının taşı beşik gibi sallamasından almış olduğu görüşü yaygındır. Beşik taşını sallayarak dua edip etrafını üç defa döndükten sonra çocuğu olmayan kadınların anne olacağına dair yaygın bir inancın olması bu taşın kutsiyet görmesine yol açmıştır



Görsel 8: Malatya Battalgazi Kırk Kardeşler Mezarlığı'nda yer alan beşik taşı.

3.8. Hırs Taşı

Halk arasında *hırs taşı* veya "*Hırslı Baba*" adıyla anılan bu yapının yaramaz, hırçın, zapt edilemeyen ve çok hareketli çocukların sakinleştirilmesi için fayda sağladığı inancı vardır. Halkın ifade ettiğine göre Hırslı Baba, Battalgazi döneminde yaşamış saygın ve âlim bir zattır. Battalgazi ilçesinde türbesi olduğu söylenmektedir. Günümüzde türbe yıkılmış olmasına rağmen Hırslı Baba'ya ait bir mezar bulunmaktadır. Ebeveynler yaramaz çocuklarını Hırslı Baba'nın türbesine getirerek ayaklarını ince bir iple mezar taşına bağlayıp belettikleri yöre halkı tarafından ifade edilmektedir. Ayakları iple bağlanan çocukların ipi kırdıkları takdirde hırslarının dineceğine ve uysallaşacaklarına inanılır. Bu taş Malatya'nın Battalgazi ilçesindeki Gazi İlkokulu'nun bahçesinde bulunmaktadır. Hırs taşı üstüne efsaneler oluşmuş ve taşın bulunduğu yer zamanla türbe haline getirilmiştir.



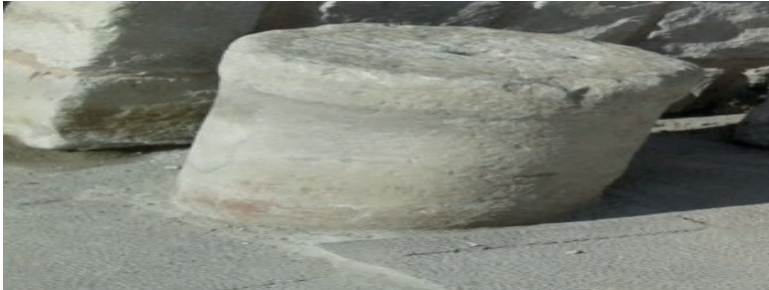
Görsel 9: Hırslı Baba/ Hırs taşı Malatya/Battalgazi.

4. Yardım Amaçlı Taşlar

Taşlar fonksiyonel, kutsal amaçlı kullanıldıkları gibi yardım amaçlı da inşa edilip kullanılmıştır. Yardım taşları insan hayatına birçok kolaylıklar sağlamıştır. Bu taşlar arasında; binek, dinlenme, sadaka, istek, yitik, ezan taşı en bilinenleridir (Acun, 2010). Bunların yanı sıra binek taşı, Malatya Battalgazi'deki *misafir taşı* ve Arapgir'in Selâmlı köyündeki "*Anne taşı*" yardım amaçlı kullanılan taşlara en güzel örneklerdir.

4.1. Binek Taşı

At, eşek vb. hayvanlara rahatça binebilmek veya inebilmek için kullanılan *Binek taşları* günümüzde pek görülmemesine rağmen, eski zamanlarda ticaret merkezleri, mahalleler ve konakların yanı sıra birçok yerde yapılmış yardım amaçlı taşlardır. Bu taşların özellikleri genel olarak diz boyu yükseklikte olmaları ve pratik bir amaca hizmet etmeleridir. Anadolu'da birçok bölgede kapı önlerinde, avlu girişlerinde, mahalle ve sokak aralarında bu taşları görmek mümkündür.



Görsel 10: Binek taşı.

4.2. Misafir Taşları

Toplumların sağlam ve dinamik bir yapıya kavuşmasında sevgi, sadakat, güven, kardeşlik ve paylaşma duygusunun önemli bir yeri vardır (Şimşek, 2014: 67). Bu duyguların temelinde yatan insan sevgisidir. İnsan ve insana verilen değerlerin yanı sıra yaratılanı yaratandan ötürü sevmeye ve hürmet etme duygusu da Türk toplumunda misafirperverlik olgusunun ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır.

Türk töresinde misafir ağırlamanın yeri önemlidir. Gök Tanrı inancının görüldüğü ilk Türklerde göğün en üst katında Tanrı'nın mekânı bulunmaktadır. Konuk da Tanrı katından gelen misafir kabul edildiği için kutlu sayılır. Bu inancın etkisiyle olsa gerek Doğu Türk dillerinde “misafir geldi yerine konuk tüştü” denilmektedir (Aydemir, 2012: 24; Koyuncu, 2014: 92).

Yolcunun, yoksulun, ihtiyaç sahibinin veyahut diğer başka sebeplerle bir yerde dinlenmesi gereken kimselerin Tanrı misafiri olduğu kabul edilip ağırlanması gerekir. Türklerde bu gelenek geçmişten günümüze kadar varlığını devam ettirmiştir. Türk kültürü ve adetleri hakkında ayrıntılı bilgilere yer veren Divanu Lügati't-Türk'te misafirle ilgili şu bilgilere yer verilir: “*Konuğa, komşuya ve akrabalarına iyilik et, onları ağırla, armağan alıp güzel uğurlu mallar hazırla*” (Kaşgarlı Mahmut, 1992: 114). Nitekim misafirin kutsiyetinin farkında olan bu insanlar mimari yapılarında da bu hassasiyeti gözetmişlerdir. Türkler



Görsel 11: Toptaş Camii'nin sol cephesinde yer alan misafir taşları.

evlerini doğu ve batı yönünde olmak üzere iki mutfak, misafir evi/odası, büyük ve küçük kapı olmak üzere çok amaçlı fonksiyonel bir yapıda inşa etmişlerdir. Türklerde kapı tokmağına “tem” denir. Kapı tokmağının çalma sesinden gelen misafirin erkek veya kadın olduğu çıkarılabildi (Aydemir, 2012: 22).

Türk mimarisin en güzel örnekleri olan evlerde misafir odası mutlaka yer alır. Misafirler için ayrılan bu oda özenle döşenir, sürekli hazır ve temiz tutulur. Eve gelen Tanrı misafiri bu odada ağırlanır ve ikramlar yapılır. Misafirin kim olduğunun bir önemi yoktur, bu yüzden ona hizmet etmek Tanrı’ya hizmet etmek olarak görülür. Misafirin bereketiyle gelmesi ona verilen saygının ve değer bir diğer yönüdür (Koyuncu, 2014: 94). Dede Korkut kitabında da misafirlikle ilgili bilgilere yer verilmiştir. Kadın dört türdür en makbulü ve iyisi “evin dayağı” olan kadındır. Çünkü o “yazıdan yabandan eve bir konuk gelse ve eşi evde olmasa da o, misafiri yedirir, içirir, ağırlar ve uğurlar.” böylesi kadın Hz. Aişe ve Fatma soyundandır diyen Dede Korkut bu kadının çocuklarının olması ve herkesin evine böyle hanımların gelmesi yönünde duada bulunur (Ergin, 2018: 76).

Türk töresinde konuğun kendisine aş, hayvanına yem ikramı atalardan kalma bir mirastır. Bu gelenek ikram ve ağırlama değil tam aksine zorunlu bir görevdir. Kendisine misafir olan kimseye konuk aş vermeyen ev sahibi misafir tarafından dava edilmeye müstahaktır. Konuk aş, gelenin mevki ve derecesine göre hazırlanmalıdır. Saygıdeğer bir konuğa koç yerine oğlak kesilirse konuk, evi terk edebilir. Böyle bir saygısızlık karşısında konuk isterse ev sahibinin evinden istediği eşyayı da alabilir. Yine Türklerde konuklar için özellikle ayrılmış bir ev veya otağ bulunmaktadır. Ve bu otağa “konukluk” denir. Anadolu’da ise yerleşik hayata geçişle birlikte evlerin bünyesinde bulunan “selâmlık” kısmı konukların ağırlandığı bir oda olarak varlığını devam ettire gelmiştir. Günümüzdeki misafir odaları selâmlığın bir diğer adıdır (Ögel, 2001: 315-321).

Malatya’nın Battalgazi ilçesinin Toptaş Mahallesi’nde bulunan Toptaş Camii zamanla mahallenin adının da aynı isimle anılmasına sebep olmuştur. Toptaş Camii’nin yapım tarihi tam olarak bilinmemekte beraber, ilk onarım tarihi MS, 1588 olarak kayda geçmiştir. Bu cami tarihi süreç içerisinde üç restorasyon geçirmiş olmasına rağmen dayanıklılığı ve sağlamlığıyla da güçlü bir mimari örneği göstermektedir. Toptaş Camii en son 2015 yılında restorasyona tabi tutulmuş ve bakımdan sonra tekrar ibadete açılmıştır. Bu caminin duvarları moloz taşlarından örülmüş olup, kemer ve pencere kenarlarında kesme taşlar kullanılmıştır. Sade bir mimariye sahip olan camide süslemeler de yer almaktadır. Toptaş Camii’nin giriş kapsının üstündeki sağ ve sol basık kemerlerde Hz. Süleyman’ın mührü açıkça görülmektedir. Toptaş Camii mimari güzelliğin yanı sıra Türk misafirperverlik geleneğinin devam etmesini sağlayan

misafir taşlarına da sahiptir. Caminin sol saçağının altında yer alan misafir taşları kültür ve medeniyetimizin misafire verdiği değerın âdeta bir kanıtıdır, yaşayan bir örneğidir. *Misafir taşları* bir adet binek taşının yanında olmak üzere toplam on bir (11) adettir.

Halk arasında yaygın olan ve günümüze kadar gelen bir anlatıya göre Toptaş Camii'nin hikâyesi şöyledir:

“Toptaş Camii yanında bir meydan varmış. Bu meydanın dört tarafından sırayla dizili taşların her biri o yöredeki zenginleri temsil edermiş. Misafir olarak gelen kişiler, hangi taş üzerine oturursa o taşın sahibi, o kişiyi misafir eder ve ziyafet verirmiş.

Aralarında misafiri sevmeyen varlıklı bir kişi, âdet yerini bulsun fakat kimse oturmasın diye top taş yerine, sivri bir taş koymuş. Günün birinde bir fakir taşlardan birine oturmak isterken gözleri sivri taşa ilişmiş ve duraksamış. Adamı gören sivri taşın sahibi, ‘sivri taş, sivri taş’ diye seslenmiş. Adam(misafir) seslenen mahcup olmasın diye sivri taşa yaslanmış. Taşın sahibi hemen adamı evine götürmüş. Misafire yemekler pişirmek, ikramlarda bulunmak için hazırlıklara başlamış. Ancak fakir adam çaba gösteren ev halkının bu çabasını engellemeye çalışarak; ‘Benim yiyeceğim en fazla bir tabak yemek, bu kadar israfa, zahmete gerek yok’ demiş. Bunu duyan ev sahibi yaptığı hatanın farkına varmış. Ertesi gün meydana koyduğu sivri taşı kaldırarak yerine top taş yerleştirmiş.”(K1).

Toptaş Camii hakkında bir başka anlatı ise bu taşların on bir kardeş tarafından yapıldığına dairdir:

“Battalgazi’de bir zaman yaşayan on bir kardeş varmış. Her biri kendi adına yardım amacıyla meydana bir taş dikmiş. Bu taşlar misafirleri ağırlamak ve yardım etmek için kullanılacakmış. Nitekim bu bölgeye gelen misafir hangi taşa oturursa o taşın sahibine misafir olurmuş. Bundan dolayı buraya Toptaş Mahallesi denilmiştir. Halen burada on bir adet top taş bulunmaktadır.”(K1).

Yukarıdaki anlatılar bir yana Toptaş Camii sol saçağının altında yer alan bu 11 adet kesme, düzgün, yuvarlak oturma taşları, dönemi içinde buraya gelen misafirlere ve ihtiyaç sahiplerine yardım etmek amacıyla yörenin belirli aileleri tarafından yerleştirilmiştir. Günümüzdeki gibi otellerin olmadığı zamanlarda, ticaret ve yolculuk yapan insanlar kervansaray veyahut köy odalarında kalarak dinlenmekteydiler. Bu tarz güvenli kalacak yerlerin olmadığı bölgelerde, misafirler o yörenin ileri gelenler aileleri tarafından misafir edilmiş, ağırlanmışlardır. Bu taşların mimari uzantısı hiç şüphesiz köy ve kasabalardaki misafir/konuk odalarıdır.



Görsel 12: Sol baştaki binek taşı (Diğer on bir taş misafir taşıdır).

Misafir taşı sahibi aileler günün her vaktinde ev ahalisinden birisini veya çocuklarını camiye yollayarak taşlarında oturan misafirlerinin olup olmadığını kontrol ederlermiş. Vakit namazlarından sonra aile büyüklerinin de aynı şekilde taşlarında oturmuş bir misafirlerinin olabileceği düşüncesiyle top taşları kontrol ettikleri bilinmektedir. Türk misafirperverliğinin en güzel örneği olan bu top taşlar günümüzde fazla kullanılmamakla birlikte misafirlik geleneğinin güzel örnekleri olarak varlıklarını devam ettirmektedirler.



Görsel 13: Toptaş Camii'nin sol saçağı ve oval misafir taşları.

Malatya'nın Arapgir ilçesinin Selâmlı köyünde yer alan *anne taşları* ise bir diğer önemli misafir taşlarındandır. Bu taşlar yörenin ileri gelenlerinin konaklarının duvarlarında işlenmiş/kabartılmış halde bulunmaktadır. Köyde yaşayan Genç ailesinin konağında bulunan kabartma taşlar kadın göğsüne benzemektedir. Diğer bir evde bulunan taş kabartma ise tek göğüs şeklinde kabartılmış olarak yörenin başka bir eşrafının duvarında bulunmaktadır. Taşların bu şekilde kabartılmasının nedeni annelik kavramıyla ilişkilendirilmiştir. Zira anne, sütüyle çocuklarını besleyen, büyüten ve karşılıksız hizmet edip yetiştirendir. Doğumun kadınların tasarrufunda olması ve avcılık döneminde kadınların ocağı ve ateşi koruması nedeniyle kadınların kozmik bilgiyi ellerinde taşıdıklarına inanılırdı. Bütün bu inanışlardan dolayı genelde kadın özelde ise anne, ev kutsallarının ve ritüellerin yöneticisi olarak kabul edilmiş bu nedenle kayalara figürleri çizilmiş, taştan ve kemikten heykelleri yapılmıştır (Bayat, 2017: 30).

Yine Türk kültüründe “Umay Ana” inancı çerçevesinde kadın ve anne kavramlarını düşünerek Selâmlı köyündeki misafir taşlarını değerlendirmek



Görsel 14: Arapgir Selâmlı'daki Genç ailesi konağının ön cephesi.

doğru bir neticeye varmakta yardımcı olabilir. Umay Ana, doğum ve bereketin sembolüdür. Humay, Omay ve İmay isimleriyle de anılmaktadır. Dişi olarak tasvir edilir ve iyiliği temsil eder. Doğacak olan çocukları belirler ve onları korur. Gümüş renkli uzun saçları vardır ve orta yaşlı görünümündedir. Üç boy-nuzu vardır ve beyaz bir elbise giyer. Hayat ağacının sahibi olarak tanımlanır ve yeryüzüne bereket saçar. Gökyüzünde yaşar ve yeryüzüne zaman zaman iner. Umay Ana bereketin, doyuruculuğun ve rızkın iyisi olarak algılanır. Umay Ana eski Türk Bereket Tanrıçası'nın adıdır (Kalafat, Tarihsiz: 37).

Umay Ana aynı zamanda çocukların ve kadınların koruyucusu olarak da bilinmektedir. Selâmlı köyünün ileri gelenlerinin evlerinde bulunan bu taşlar, bu evlerin *“ihtiyaç sahiplerinin hiç çekinmeden karınlarını doyurabilecekleri, ana kucağı gibi güvenle kalabilecekleri”* bir yer olduğu manasını taşımaktadır. Bu evlere, günün her saatinde kapıyı çalıp misafir olmak mümkündür. Misafirin kendisini anne kucağında, anne evinde gibi rahat hissetmesi bu taşların kartaştırılmasının asıl amacı olsa gerektir. Zira bir insan annesinin karpısına ne zaman giderse gitsin ağırlandıktan, hürmet edilmeden ve uğurlandıktan gönderilmesi mümkün değildir.

Selâmlı köyünde yer alan misafir taşları bir geleneğin izlerini günümüze kadar taşımaktadır. Türk kültüründe açları doyurmak, yoksulları giydirmek bey kişinin görevleri arasında yer almaktadır. Nitekim bu anlayış toplumsal sınıflaşmayı engellemiş ve kardeşlik duygusunu geliştirmiştir. Selâmlı'daki duvar kabartması anne taşları ihtiyaç sahiplerine yardımcı olmak açısından oldukça önemlidir. Çünkü soğuk havalarda, karanlık gecelerde yalnız kalmış insanın arayacağı yer güvenli bir mekândır. Duvarda bu kabartma taşlarını gören ihtiyaç sahibi kimse kapıyı çalabilir ve saatin hiçbir önemi yoktur. Ev sahibi gelen misafiri ağırlar, yedirir içirir ve sabah uğurlar.



Görsel 15: Genç ailesine ait eski taş evin sağ cephesinde yer alan göğüs / misafir taşı.

Arapgir'in Selâmlı köyünde yer alan biri çift, biri tek göğüs/anne taşları misafirlik geleneğinin mimari bir göstergesidir. Bu taşlar, genelde Türk milleti özelde ise Anadolu ve Malatya insanının ne kadar yardımsever ve ne kadar paylaşımcı olduğunu göstermenin yanı sıra toplumda sosyal dayanışmanın ne kadar kuvvetli olduğunu da göstermektedir. Hem Battalgazi'de hem de Arapgir Selâmlı'da yer alan misafir taşları Malatya yöresinde yoksul ve ihtiyaç sahiplerine gösterilen hassasiyetin izlerini taşımaktadır.



Görsel 16: Selâmlı köyünde başka bir evin duvarında bulunan tek göğüs/misafir taşı.

5. Sonuç

Türk kültür ve geleneğinde taş, madde olmanın yanı sıra mana olarak da pek çok şey ifade etmektedir. Malatya yöresinde taşlar fonksiyonel, kutsal ve yardım amaçlı olarak kullanılmaktadır. Fonksiyonel olarak günlük hayatta seten, loğ, süzek, bulgur vd. taşlar kullanılmaktayken kutsal kabul edilmesi dolayısıyla da şifa taşı, bereket taşı, teslim taşı, Aişe-Fatma taşı, mezar taşı, musalla taşı kullanılmaktadır. Bu kutsal taşların bazen korunma bazen de hastalıkları sağaltmak amacıyla kullanıldığı görülmektedir. Yardım amaçlı taşlar içerisinde yer alan misafir taşları bir geleneğin tarihi izlerini taşımaktadır. Battalgazi'nin Toptaş Mahallesi'nde ve Arapgir'in Selâmlı köyünde yer alan misafir taşları, Türk insanının misafire verdiği değer birer göstergesidir. Yolcu, yoksul ve kimsesizler bu taşlar vasıtasıyla, rencide olmadan, yörenin ileri gelenleri tarafından ağırlandı ve gelen misafirlerin günlük ve yolculuk ihtiyaçları ev sahiplerince giderilmektedir. Bu yardımlaşma Türk toplumunda paylaşma ve dayanışmanın ne kadar güçlü olduğunu göstermekle birlikte insani ilişkilerin ne kadar geliştiğini, toplumsal hayatta insanlar arası güvenin de

yine ne kadar kuvvetli olduğunu göstermektedir. Bu misafir taşları madde boyutundan öte mana/değer boyutuyla da öne çıkmaktadır.

KAYNAKÇA

- Acun, Hakkı (2010); *Türk Kültüründe Taşlar*, Ankara, Atatürk Kültür Merkezi Yayınları.
- Alptekin, A. Berat (2012); “*Türk Masal ve Halk Hikâyelerinde İki Taş: Binek Taşı, Şamşırak Taşı*”, *Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi*, s. 35- 48.
- Aydemir, Adem (2013); “*Divanu Lügati’t-Türk’e Göre X. Asırda Türk Evi*”, *International Journal of Social Science*, Volume 5, Issue 1.
- Bayat, Fuzuli (2017); *Türk Kültüründe Kadın Şaman*, İstanbul, Ötüken Neşriyat.
- Ergin, Muharrem (2018); *Dede Korkut Kitabı 1-2*, Ankara, Türk Dil Kurumu Yayınları.
- İnan, Abdülkadir (2015); *Tarihte ve Bugün Şamanizm Materyaller ve Araştırmalar*, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Kalafat, Yaşar (Tarihsiz); “*Kazan ve Çevresi İzleri ile Türk Mitolojisinde Umay*”, *Kültür Evreni*, s. 29-44.
- Kaşgarlı Mahmut (1992); *Divanu Lügati’t-Türk*, Ankara, (haz. Besim Atalay), Türk Dil Kurumu.
- Koyuncu, Ahmet (Editör) (2014); *Komşuluk Kültürü*, Ankara, Hece Yayınları.
- Ögel, Bahaeddin (2001); *Dünden Bugüne Türk Kültürünün Gelişme Çağları*, İstanbul, Türk Dünyası Araştırmalar Vakfı Yayınları.
- Örnek, Sedat Veysi (2014); *100 Soruda İlkelerde Din, Büyü, Sanat, Efsane*, Ankara, Bilgesu Yayıncılık.
- Şimşek, Esmâ (2014); “*Türk Halk Anlatılarında ‘Misafirperverlik’ Olgusu ve Psiko-Sosyal Açıdan Değerlendirilmesi*” *Akra Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi*, S. 4, s. 67-83.
- Tanyu, Hikmet (1968); *Türklerde Taşla İlgili İnançlar*, Ankara, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları,

Sözlü Kaynaklar

K1: *Abdulvahap Salt*, Malatya Battalgazi, 1934, okuryazar, çiftçi, emekli memur.

ŞEBINKARAHİSAR'DA EVLİLİKLE İLGİLİ İNANÇ VE ADETLER*

Mustafa BAYAR**

Öz: Toplumların devamı ve sürekliliği açısından aile, önemli bir kavramdır. Ailenin kurulması toplumumuzda evlilikle gerçekleşir. Evlilik, insan hayatının önemli dönüm noktalarından biridir ve kadın ile erkeğin yeni bir aile meydana getirmek üzere kurduğu ilişkiler bütünü şeklinde tanımlanır. Tarihi süreç içerisinde pek çok toplumda olduğu gibi evlilik olayına gereken değeri veren Türk milleti bu olay etrafında birçok tören, töre, âdet ve gelenek oluşturmuştur.

Bu çalışmada Giresun ili Şebinkarahisar ilçesinde yapılan düğün törenleri işlev, içerik ve tarihsel boyut açılarından incelenip analiz edilecektir. Araştırmanın verileri katılımlı gözlem ve mülakat yoluyla derlenmiştir. Görüşmeler sırasında önceden hazırlanmış bir soru formu kullanılmış ve katılımcıların verdikleri cevaplar raporlaştırılmıştır. Ayrıca araştırmada yazılı kaynaklardan da yararlanılmıştır.

Anahtar Kelimeler: âdet, gelenek, evlilik, düğün, aile, Şebinkarahisar.

BELIEFS AND CUSTOMS ABOUT MARRIAGE IN ŞEBINKARAHİSAR

Abstract: Family is an important concept in terms of the continuation and continuity of societies. The establishment of the family takes place through marriage in our society. Marriage is one of the important turning points of human life and is defined as the whole of relationships between man and woman to create a new family. In the historical process, as in many societies, the Turkish nation has established many ceremonies, customs and traditions around this event.

In this study, wedding ceremonies performed in Şebinkarahisar District of Giresun province will be examined and analyzed in terms of function, content and historical dimension. The data of the study was compiled through participatory observation and interview. A pre-prepared question form was used during the interviews and the answers given by the participants were reported. In addition, written sources were used in the research.

Key Words: custom, tradition, marriage, wedding, family, Şebinkarahisar.

1. Giriş

İnsan yaşamının önemli bir aşaması olan evlilik evrensel bir boyutta benimse-nip kabul gören toplumsal bir kurumdur. Evlilik; kadınla erkeğin, töre, töreler ve kanunlar gereğince, her türlü hayat şartları içinde ve sürekli bir birlik vücu-

ORCID : 0000-0002-5191-7922

DOI : 10.31126/akrajournal.643787

Geliş tarihi : 06 Kasım 2019 / Kabul tarihi: 15 Aralık 2019

*Bu makale, Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsüne sunulan "Şebinkarahisar'ın Sosyo-Kültürel ve Dinî Yapısı" adlı Yüksek Lisans tezinden istifade edilerek hazırlanmıştır.

** MEB, Öğretmen.

da getirmek üzere birleşmesidir.¹ Sosyolojik açıdan evlilik, kadın ve erkeğin fiziki ve ruhi arkadaşlığı için sürekli ve yasal birlikteliği şeklinde tanımlanmaktadır.²

Kadın ve erkeğe yeni bir sosyal statü kazandıran, insan yaşamındaki geçiş dönemlerinden ikincisi olan evlilik, hem aileler için yeni bir akrabalık ilişkisini geliştirmesi hem de toplumsal dayanışmayı ve ekonomik ilişkileri belirlemesinden dolayı önemli bir olay olarak görülmektedir. Evrensel özellikler de taşıyan evlenme, bağlı bulunulan “kültür tipinin” gerektirdiği kurallara ve kalıplara göre gerçekleştirilir. Dolayısıyla evlilik birçok tören, töre, adet, gelenek ve görenek bakımından zengin bir tablo oluşturmaktadır.³ Bu çerçeveden hareketle Şebinkarahisar ve çevresinde evlenme ve düğün olgusu etrafında şekillenen âdet, inanma ve uygulamalar ile bunlara ilişkin tutum ve davranışları tespit etmek ve tarihî arka planının neler olduğunu ortaya çıkarmak araştırmanın amacını oluşturmaktadır. Aynı zamanda evlenme âdetlerinin ne şekilde uygulandığını, modernleşmenin etkisiyle günümüzde ne gibi değişikliklere uğradığını belirlemek açısından da önemli olan bu çalışma esas itibarıyla bir saha araştırmasıdır. Araştırmanın verileri katılımlı gözlem ve mülakat yoluyla derlenmiştir. Görüşmeler sırasında önceden hazırlanmış bir soru formu kullanılmış, katılımcıların sorulara verdikleri cevaplar araştırmacı tarafından not edilerek, daha sonra raporlaştırılmıştır.

2. Şebinkarahisar’da Geçmişten Günümüze Evlilik Türleri

Evlilik toplumun temel birimi olan ailenin oluşumunu sağlayan sosyal bir olgudur. İlk etapta hep aynı şekilde oluyormuş izlenimi veren evlenmenin çeşitli toplumlarda farklı biçimleri görülebilir. Toplumların geçmişleri, ekonomik yapıları, yerleşim düzenleri, yaşayış şekilleri, kültürel yapıları evlenme biçimlerini belirler. Her toplum kendi kültür yapısına uygun evlenme şeklini seçerken, farklı ve aykırı olan unsurlardan kaçınmaya çalışır. Bundan dolayı toplumumuzda eskiden var olan bazı evlenme biçimleri şu anda yapılmazken, bazıları da değişerek sürdürülmektedir.

2.1. Kız Kaçırma

Türkiye’de evlenme biçimleri içerisinde yer alan “kız kaçırma” yoluyla gerçekleştirilen evlilik,⁴ Şebinkarahisar ve çevresinde daha önce yaygın ol-

1. Türk Ansiklopedisi, “Evlenme ve Evlilik”, c. XVI, MEB Yayınları, Ankara 1968, s. 33.

2. Asife Ünal, *Yahudilikte, Hristiyanlıkta ve İslam’da Evlilik*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1998, s. 1-2.

3. Sedat Veyis Örneç, *Türk Halk Bilimi*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2000, s. 185

4. Lütfi Sezen, “Türkiye’de Evlenme Biçimleri”, Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi, S. 27, 2005, s. 187; Nermin Erdentuğ, *Sosyal Âdet ve Gelenekler*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1977, s. 65.

makla birlikte günümüzde pek hoş karşılanmadığı için nadiren rastlanır (KK. 23; KK. 28; KK. 14; KK. 33; KK. 22; KK. 9).⁵ Türklerde çok eski dönemlerden itibaren bir evlenme usulü olarak bilinen⁶ kız kaçırma olayı, kız ile erkeğin anlaşmalı kaçması ve kızın zorla kaçırılması şeklinde iki türlü gerçekleşir. Kızın zorla kaçırılması aileler arasında uzun süreli husumete yol açabilir. Kız kaçırma olayında; birbirlerini seven gençlerin evlenmelerine ailelerin karşı çıkması (KK. 16; KK. 3; KK. 6), oğlan tarafının başlık parasını ödemeye gücünün yetmemesi (KK. 5; KK. 26), aileler arasında anlaşmazlık olması, kızın zorla başkasıyla evlendirilmek istenmesi (KK. 25; KK.19; KK. 30) gibi sebepler etkili olduğu kaynak kişilerin verdiği bilgilerden anlaşılmaktadır.

Kız kaçırma olayında her iki aile arasında uzun süreli dargınlıklar olabileceği gibi kısa sürede barışıp anlaşılanlar da vardır (KK. 20; KK. 13; KK. 2). Bu durumda kızın ailesinin tepkisi, çevredeki saygınlığına ve aileler arasındaki ilişkiye bağlı olarak değişir. Aileler arasında anlaşma sağlandıktan sonra düğün yapılı (KK. 24; KK. 12; KK. 7). Günümüzde evlenme usullerine bakıldığında Şebinkarahisar’da olduğu gibi Anadolu’nun birçok yerinde de kız kaçırma olayına nadiren rastlanmaktadır. Aile Yapısı Araştırmalarının 2011 yılı verilerine göre kız kaçırma ile evlenenlerin oranı % 4,4 olup, bu tür evlenme biçimi toplum tarafından marjinal sayılmakta ve hoş karşılanmamaktadır.⁷

2.2. Akraba Evliliği

Şebinkarahisar ve köylerinde eskiden daha fazla olmakla birlikte halen geçerliliğini sürdüren başka bir evlenme biçimi de *akraba evliliği*dir. Yörede akraba evliliğinin tercih edilmesinin en önemli nedenlerin başında mirasın dışarıya gitmemesi fikri yatmakta ve ekonomik bir amaç güdülmektedir (KK. 32; KK. 21; KK. 10). Dolayısıyla bu tür evlilik ile mirasın akraba çevresinin dışına çıkmaması ve aynı sosyal sistem içinde kalması sağlanmış olur. Yöre insanı, bu konuyla ilgili düşüncesini “*Ekmeği el yemesin, bizim kızımız yesin*” sözüyle dile getirir (KK. 8; KK. 6; KK. 13). Ayrıca kızın huyunun iyi bilinmesi, akraba olduğu için soyunun belli olması, namusundan emin olunması, evliliğin istikrarlı ve sağlam olacağı düşüncesi, akrabalar arasındaki sosyal ve psikolojik bağları pekiştirme arzusu (KK. 30; KK. 35; KK. 27; KK. 4; KK. 31) gibi sebepler de akraba evliliğinin yapılmasında etkilidir.⁸

5. K.K. Kaynak kişi, kaynak kişi listesi çalışmanın sonunda verilmiştir.

6. Ünver Günay-Harun Güngör, *Türk Din Tarihi*, Lâçin Yayınları, Kayseri 1998, s. 83.

7. *Türkiye Aile Yapısı Araştırması Tespitler, Öneriler*, Ed. Mustafa Turgut, Semiha Feyzi-oğlu, Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2014, s. 125.

8. Anadolu’nun farklı bölgelerinde akraba evliliğinin nedenleri için bkz. Mahmut Tezcan, “*Sosyo-Kültürel İşlevleri Açısından Ülkemizde Akraba Evlilikleri*”, Türk Halk Kültürü Araştırmaları (1997), Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1998, s. 211; Galip Akın, “*Denizli Kırsal*

Türkiye’de akraba evliliği önemli bir olgudur ve hâlâ güncelliğini korumaktadır. Aile Yapısı Araştırmalarına (TAYA) göre Türkiye’de akraba evliliği yapanların oranı 2006 yılında %22 iken, 2011 yılında ise bu oran %21’dir.⁹ Dolayısıyla Türkiye’de her beş evlilikten biri akraba evliliğidir. Ayrıca akraba evlilikleriyle ilgili dikkat çeken başka bir nokta, bu evliliklerin bölgeden bölgeye farklılık göstermesidir. 2011 yılı verilerine göre akraba evliliklerinin en düşük oranda görüldüğü bölgeler, Batı Marmara (%7), Ege (%15) ve Doğu Marmara (%14) bölgeleri iken, en yüksek oranda görüldüğü bölgeler ise, Güneydoğu Anadolu (%44), Ortadoğu Anadolu (%36) ve Doğu Karadeniz (%26) bölgeleridir.¹⁰

Günümüzde akraba evliliği neticesinde çocukların biyolojik olarak sakat doğacağı bilincinin gelişmesi ve zaman içerisinde bu tür evliliklerin tecrübe yoluyla bazı sakıncalarının olduğu kanısına varılması, Şebinkarahisar’da akraba evliliğinin azalmasına ve olumsuz bir tutumun oluşmasına yol açtığı görülmektedir (KK. 27; KK. 5; KK. 32; KK. 18). Özellikle eğitim seviyesinin yükselmesi ve köylerden büyük şehirlere göçün artmasıyla birlikte yörede çoğunluk tarafından bu tür evliliğe sıcak bakılmamakta ve tercih edilmemektedir.

2.3. Beşik Kertmesi

Ülkemizde görülen evlenme biçimlerinden birisi de "*beşik kertmesi*" evliliğidir.¹¹ Dede Korkut Kitabı’nda adı geçen bu evlenme biçiminin çok eski bir Türk geleneği olduğu ve Türk dünyasında halen uygulandığı, yapılan araştırmalardan anlaşılmaktadır.¹² Beşik kertmesi, birbirleriyle iyi anlaşılan iki ailenin karşı cinsten olan çocuklarını daha beşikte iken nişanlamalarıdır. Şebinkarahisar’da eskiden nadiren de olsa yapılan bu tür evlilik günümüzde yapılmamakta ve yadırganmaktadır (KK. 7; KK. 20).

Kesiminde Akraba Evliliği ve Bunu Etkileyen Faktörler”, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi, C. 40, S 3-4, 2000, s. 68.

9. *Türkiye Aile Yapısı Araştırması Tespitler, Öneriler*, Ed. Mustafa Turgut, Semiha Feyzioğlu, s. 132-133.

10. *age.*, s. 133.

11. Örnek, *age.*, s. 187; Mahmut Tezcan, “*Çocuk Nişanlılığı*”, Türk Halk Kültürü Araştırmaları (1997), Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1998, s. 191; Bekir Şişman, *Türk Kültüründe Evlilik*, Kurgan Edebiyat Yayınları, Ankara, 2017, s. 6-7.

12. Yılmaz Yeşil, *Türk Dünyasında Geçiş Dönemi Ritüelleri*, Eskişehir Valiliği Yayınları, 1. Baskı, Ankara 2014, s. 156-157; Kemal Polat, *Beşikten Mezara Kırgız Türklerinde Gelenek ve İnanışlar*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2008, s. 129-130; Bilgehan A Gökdağ, “*Bir Yemin Olarak Evlilik Törenleri ve Evlenmeyle İlgili Pratikleri İfade Ederken Kullanılan Kelimelere Dair: Beşik Kertmek, Söz Kesmek, Nikâh Kıymak*”, Karadeniz Araştırmaları, Bahar 2012, S 33, s. 111-112.

2.4. İç Güveyi

"İç güveyi" adı verilen evlilik çeşidi Anadolu'da görüldüğü¹³ gibi nadiren de olsa Şebinkarahisar ve çevresinde de rastlanmaktadır (KK. 31; KK. 7; KK. 30). Erkek çocuğu olmayan, ekonomik durumu iyi bazı aileler, kızını dışarı verme yerine, damadı "içgüveyi" olarak almaktadırlar. Eğer ailenin tek kızı varsa ve ailenin ekonomik durumu iyiye bu tür evliliğin yapılmasında herhangi bir sakınca görülmez.

2.5. Görücü Usulüyle Evlilik

Türkiye'de kültürel değişmelerin daha etkin görüldüğü büyük kentlerde doğrudan tanışarak gerçekleştirilen evlenmeler giderek yaygınlığını artırırken, geleneğin etkin olduğu yerlerde görülen evlenme biçimlerinin başında hâlâ "görücü usulüyle evlilik" gelmektedir.¹⁴ Görücülüğün aslını, evlenecek erkeğin aile üyeleriyle akraba ve komşularından seçilen birkaç kişinin daha önce üzerinde durulan ya da tanıdıklarca önerilen kızın evini ziyarete gidip hem kızı yakından incelemeleri hem de niyetlerini belli etmeleri oluşturmaktadır.¹⁵ Yakın zamana kadar Şebinkarahisar ve çevresinde, daha çok görücü usulüyle evlilik yapılmakta iken, günümüzde ise görücü usulünün yerini görüşme usulü almıştır (KK. 11; KK. 1; KK. 34; KK. 33; KK. 3; KK. 6). Daha önceleri geleneksel toplumun bir özelliği olarak evlenecek olan erkek ve kız adayları birbirleriyle görüştürülmez, evlilik kararında fikirleri alınmazdı. Ancak günümüzde evlenecek taraflar birbirleriyle mutlaka görüştürülür, konuşturulur ve sonunda da kararlarını kendilerinin vermelerine imkân sağlanır (KK. 34; KK. 17; KK. 4). Böylece evlenecek çiftler, evliliklerini anlaşılarak yapılan evlilik üzerine temellendirmiş olurlar.

Türk toplumunda evlenme usullerine bakıldığında iki türün baskın olduğu görülmektedir. 2011 yılı verilerine göre "görücü usulüyle, ama benim kararım evlendim" diyenlerin oranı % 42,4 iken, "kendi seçimim ama ailemin rızasıyla evlendim" diyenler % 41'i oluşturmaktadır.¹⁶ İlki geleneksel evlenme biçimine işaret ederken, ikincisi modernitenin etkisiyle oluşan daha yeni bir biçime işaret etmektedir. Her iki evlenme şeklinde de evlenecek adayların kararı ve seçimi belirleyicidir, sadece yöntem farklıdır.¹⁷

13. Sezen, *agm.*, s. 190; Ayşe Akman, "Artvin'in Bazı Yerlerinde Evlenme Gelenekleri Üzerine Bir İnceleme", Türk Halk Kültürü Araştırmaları 1999, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2002, s. 5.

14. Örnek, *age.*, s. 185; Nilüfer Zeynep Özçörekçi, "Gaziantep İli Evlenme Adetlerinin Kültürel Değişim Yönünden İncelenmesi", V. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi Gelenek-Görenek-İnançlar Sektör Bildirileri, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1997; Sezen, *agm.*, s. 186.

15. Örnek, *age.*, s. 185.

16. *Türkiye Aile Yapısı Araştırması Tespitler, Öneriler*, s. 125.

17. Değerlendirme için bkz. Kadir Canatan, *Muhafazakâr Endişe: Aile -Kuramsal, Tarihsel ve Çağdaş Bir Yorum-*, Mana Yayınları, İstanbul, 2018, s. 119.

Günümüzde okul, iş hayatı, sosyal çevre, sosyal medya evlenmeyi düşünen gençler için tanışma ortamlarıdır. Bu durum gençlerin evlilik kararında daha çok söz sahibi olmalarını sağlamıştır. Ayrıca eğitim seviyesi yükseldikçe okul ve iş çevresinden evlenenlerin oranı da yükselmektedir. Son zamanlarda yörede tanışarak yapılan evliliklerin arttığı söylenebilir. Sonuç olarak Şebinkarahisar ve çevresinde gençler evlenecekleri adayın seçiminde ve evlilik kararında ailelerinden daha çok kendileri söz sahibidir.

Kaynak kişilerden alınan bilgilere göre çok eşle evlilik eskiden fazla olmakla birlikte şimdi yapılmamaktadır. Zira toplum, erkeğin ikinci bir evlilik yapmasını onaylamamakta hatta sebepsiz yere ikinci kez evlenenleri dışlamaktadır (KK. 2; KK. 15; KK. 12; KK. 7). Ayrıca Medeni Kanun da çok eşliliğe izin vermemektedir. Genellikle yörede bekâr kalmak hiç hoş görülmeyen bir durumdur (KK. 19; KK. 35). Evlilik çağına gelen oğlan ya da kız uygun biri ile evlenir.

3. Evlilik Yaşı ve Kısmet Açma Pratikleri

Tüm dünyada olduğu gibi Türkiye’de de evlenme yaşı giderek yükselmektedir. Kızın evlenme yaşı konusunda yörede bazı farklılıklar görülse de günümüzde genel olarak bunun 18-24 yaş arası olduğu söylenebilir (KK. 31; KK. 28; KK. 9). Kızlarda evlenme yaşı; ailesinin ekonomik durumuna ve kızın eğitim durumuna göre farklılık gösterir.

Ancak eski evlenme âdetlerinde kızların evlilik yaşının daha düşük olduğu, genellikle 15-20 yaşları arasında evlendirildiği, hatta “*er koyunun er kuzusu olur*” gibi kalıp ifadelerle, erken evlenmenin iyi bir durum olarak görüldüğü kaynak kişiler tarafından ifade edilmiştir (KK. 8; KK. 2; KK. 20; KK. 11; KK. 21). Kızların evlilik yaşlarıyla ilgili söylenen şu sözler yöre halkının geleneksel dünya görüşünü yansıtmaları açısından kayda değerdir.

On yaşından on birine yeten kızlar
 On ikisinde tomurcuk güle benzer
 On üçünde açılmış bir çiçektir
 On dördünde emzik emzik bal olur
 On beşinde yiğit girer düşünce
 On altısında sevda erer başına
 On yedisinde bir kız, değer yaşına
 Onu seven âşık belki delirir
 On sekizinde gönlü havada uçar
 On dokuzunda güzelliği tez geçer
 Yirmisinde geçmez akçe pul olur.¹⁸

18. Hasan Özhan-Ali Özdemir, *İlçe Oluşunun 50. Yılında Şebinkarahisar*, Tekışık Matbaası, Ankara, 1982, s. 98.

Erkeklerde ise evlenme yaşı farklılık arz eder. Genellikle erkeğin askerliğini bitirmesi beklenir. Ancak ailenin tek erkek çocuğu ise mürüvvetini görmek amacıyla askere gitmesi beklenilmeden daha erken yaşlarda evlendirilebilir (KK. 30; KK. 13; KK. 18; KK. 22). Günümüzde ise eğitim süresinin uzaması, ekonomik koşullar, bir meslek sahibi olup aile sorumluluğunu alabilme gibi sebeplerin etkisiyle erkeklerde evlenme yaş sınırı yükseldiği görülmektedir (KK. 25; KK. 27).

Şebinkarahisar ve köylerinde belli bir yaşa geldiği hâlde evlenemeyen kızlara “*evde kalmış*”, “*kalık*” gibi tabirler kullanılır ve kısmetinin kapalı olduğuna inanılır. Bu inanç, halk arasında “*kısmeti/bahtı kapalı*”, “*bahtsız*”, “*nasipsiz*” ya da “*nasibi atmadı*” şeklinde dile getirilir (KK. 10; KK. 19; KK. 6; KK. 13; KK. 26). Yöre insanının bir kısmı ise kısmetin kapalı olması diye bir şeye inanmamaktadır. “*Nasipsiz gül açmaz*”, ya da “*vakti gelmeyen gül açmaz*” gibi sözlerle evlenecek kızın nasibinin kendisini beklediğine inanılır (KK. 4; KK. 15; KK. 29).

Evlenemeyip evde kaldığına inanılan kızların bahtlarının açılması için şu pratikler yapılır:

- Gelin giden kızın ayakkabısının altına, evlenemeyen kızların nasipleri açılın diye isimleri yazılır (KK. 13; KK. 6).
- Kına gecesinde gelin olan kızın eline yakılan kınanın arta kalanı evlenecek kızlara da yakılır. Bu uygulamanın uğur getireceği ve kısmeti açacağı düşüncesi hâkimdir.
- Gelinin duvağı bahtı kapalı olan kızların başına geçirilip geri alınır. Böylece kızların nasiplerinin açılacağına inanılır (KK. 30; KK. 20).
- Büyü ve sihir olacağı düşüncesiyle muska yazdırılır.
- Kısmeti kapalı olanlar, türbelere götürülür. Kısmetin açılması için dua edilir, dilek tutulur (KK. 3; KK. 12; KK. 21; KK. 33).
- Kapalı kilit açtırılır (KK. 31; KK. 30).

Kısmet açmak için yörede uygulanan pratiklerin, dinsel ve büyüsel içerikli âdet ve işlemler olduğu görülür. Özellikle türbelere ve yatırları ziyaret edip dilekte bulunmak, kilit açmak, muska yazdırmak gibi uygulamalara Anadolu’nun birçok yerinde rastlamak mümkündür.¹⁹

4. Kız Görme ve Beğenme

Anadolu’da geleneksel toplumlarda evlenme girişimine “*kız bakma*”, “*kız arama*”, “*kız soruşturma*” ile başlanır. Oğullarını evlendirmek isteyen aileler,

19. Nail Tan, “*Türkiye’de Evlenemeyen Kızların Kısmetlerini Açma Pratikleri*”, Türk Folklor Araştırmaları Yıllığı 1976, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1977, s. 213-246; Yaşar Kalafat, *Doğu Anadolu’da Eski Türk İnançlarının İzleri*, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü

öncelikle yakın çevresinden kız aramaya çıkarlar. Bu konuda kendilerine akrabaları ve komşuları da yardımcı olur.

Anne, evlenme çağındaki oğlu için düğünde, dernekte kız beğenmeye çalışır. Eğer akrabalardan ya da köy içinden kız beğenilmiş ise bilinip tanındığı için doğrudan istenmeye gidilir. Aksi takdirde beğenilen kız için bir ön araştırma yapılır. “Anasına bak kızını al, kıyısına bak bezini al”, terbiyeli olur düşüncesiyle “tarlayı taşlı yerden, kıızı gardaşlı yerden al” gibi ifadeler yörede kız araştırmanın önemi için kullanılır. Bu ön araştırmadan sonra uygun görül- düğü takdirde beğenilen kıza dünür gidilir (KK. 6; KK. 13; KK. 7; KK. 17).

Bazen de evlenecek olan oğlanın annesi, yanına birkaç komşu kadın alarak tavsiye edilen kıızı görmek için kız evine gider. İlk gidişte ziyaretin amacı açıkça söylenmediği gibi misafirlige gidilmiş gibi rol yapılır, hem kızın hem de kız evinin durumuna bakılır. Eğer kız beğenilirse dünür gidilir, beğenilmez ise bu işten geri durulur (KK. 22; KK. 12; KK. 14; KK. 6; KK. 6).

Geçmişte ve günümüzde eş seçimini belirleyen çeşitli faktörler vardır.²⁰ Zira evlenme çağına gelmiş kız ve erkekte aranan vasıflar, ailenin sağlam temeller üzerine kurulması ve sağlıklı nesillerin yetiştirilmesi için gereklidir. Gelin adayının seçiminde asil, namuslu, bilinen ve düzgün bir aileden gelmesine dikkat edilir. “Otunu çek, köküne bak”, “külü ocaktan kaldır, evladı kucaktan kaldır” sözleriyle yöre insanı, evlilikte soy, sop ve sülale takip etmenin önemini vurgulamaktadır. Ayrıca sağlıklı ve güzel olması, ciddi ve ağırbaşlı olması, eline çabuk, maharetli, temiz, düzenli ve terbiyeli olması gibi özellikler de gelin adayında aranan diğer niteliklerdendir. Damat adayının seçiminde efendi, dürüst, namuslu ve evine bağlı bir insan olması gibi özellikler önemlidir. İçki, kumar vb. kötü alışkanlığının olup olmadığı da araştırılır (KK. 20; KK. 3; KK. 2; KK. 23; KK. 4; KK. 27; KK. 34; KK. 11).

Kaynak kişilerin ifadelerine göre; eskiden damat seçiminde orucunu tutup tutmadığı, namaz kılıp kılmadığı, dini bütün bir kişi olup olmadığı araştırılırken şimdi ise zenginlik, mal, mülk daha önemli hâle gelmiştir (KK. 14; KK. 12; KK. 25; KK. 32). Bu durum geleneksel aile değerlerinin değişime uğradığını gösterir. Artık eş seçiminde manevi değerlerden ziyade maddi ve toplum

Yayınları, Ankara, 1990, s. 88-90; Ergin Doymuş, *Her Yönüyle Kangal*, Sivas, 1999, s. 56-57; Mustafa Arslan, *Türk Popüler Dindarlığı*, Dem Yayınları, İstanbul 2004, s. 240.

20. Damat ve gelin adayının seçiminde Anadolu'nun farklı bölgelerindeki uygulamalar için bkz. Nevzat Türkten, “Kayseri Düğünlerinde Gelin ve Güveyinin Seçimlerinde Uygulanan Dikkat Çekici Unsurlar”, III. Milletlerarası Türk Halk Edebiyatı ve Folkloru Kongresi Bildirileri, Kültür Bakanlığı Yayınları, Konya, 1995, s. 227-233; Behçet Dede, “Artvin Yöresi Düğünlerinde Gelin-Güveyi Motifi”, III. Milletlerarası Türk Halk Edebiyatı ve Folkloru Kongresi Bildirileri, Kültür Bakanlığı Yayınları, Konya, 1995, s. 122-123; Şişman, *age.*, s. 29-30.

sal değerler ön plandadır. Bölgede bu değişimin bir sonucu olarak damat adayının şehirde oturması, memur olması, düzenli bir işte çalışması tercih nedeni olarak görülür (KK. 30; KK. 20; KK. 21). Sonuç olarak günümüzde eşlerin ve ailelerin gelin ve damat adaylarında aradıkları özellikler hem geleneksel kriterleri hem de modern kriterleri kapsamaktadır. Geleneksel kriterler arasında iyi bir aileye mensup olmak (soy, sop), saygılı, dürüst ve ahlaklı olmak yer alırken, modern değerler arasında mal, mülk, eğitim ve kariyer önemli bir rol oynamaktadır.²¹

Evlenecek delikanlıya kız aramak, kız bakmak âdetine yörede “*görücülük, görücüye çıkma, görücü gitme, dünür gezme*” gibi adlar verilir. Görücülük yoluyla evlenme biçiminde, evlenecek erkek veya kızdan çok, ailelerin girişimi, isteği ve beğenisi ön plandadır. Eş seçiminde etkili olan bu kurallarda son zamanlarda bazı değişiklikler olmuştur. Önceleri bu konuda anne-babalar söz sahibiydi. Erkek tarafı damat adayına hiç sormadan gelini seçebilir, kız tarafı da kızının fikrini sormadan onu istediği kişiye verir, kimse de buna itiraz etmezdi. Gençlerin sevdiği birisi varsa ailesi onaylamadığı takdirde onunla evlenmekten vazgeçerdi. Artık bu durum değişmeye başlamış, evlilikte anne-babalar gençlerin fikrini önemsemekte, gençler de bu konuda girişimde bulunmaktadır. Evlenecek çiftlerin birbirlerini görmeleri ve birbirleriyle konuşmaları sonucunda evlilik kararı her iki tarafın da onaylamasıyla gerçekleşmektedir (KK. 1; KK. 4; KK. 7; KK. 27).

5- Kız İsteme ve Söz Kesme

Kız beğenildikten sonra sıra kızın istenmesi aşamasına gelmiştir. Dünür-lüğe gidilmeden birkaç gün önce aracı (lider) yoluyla kız tarafının istekli olup olmadığı soruşturulur. Kız tarafı olumlu karar verdikten sonra, dünürlük için gidilir. Daha önceleri dünürlüğe gitmek için hayırlı gün olması nedeniyle çoğunlukla cuma akşamı tercih edilirken, günümüzde bu âdet pek uygulanmamaktadır (KK. 35; KK. 33; KK. 22). Dünürcülüğe önce genellikle erkekler gider. Bazı köylerde oğlanın anası, babası, amcası gittiği hâlde; bazılarında ise oğlanın babası ve her iki tarafın da hatırını saydığı, ağzı laf yapan ve bu işlerden anlayan kişiler alınarak gidilir (KK. 26; KK. 10; KK. 6).

Kız tarafı, gelen misafirlere ikramda bulunur. Yenilip içildikten sonra dünürlük aşamasına geçilir. Oğlan tarafının sözcüsü euzu-besmele çeker, dinî yükümlülük ve kutsiyet ifade eden “*Allah’ın emri; Peygamberin kavliyle kızınızı, oğlumuzu istiyoruz*” kalıp ifadesini söyleyerek dünürlüğe başlar. İlk örneğine Dede Korkut hikâyelerinde rastladığımız dinî yükümlülük taşıyan bu ifade, ev-

21. Bkz. Canatan, *age.*, s. 161.

liliğin Allah'ın emri olduğunu ve Hz.Muhammed'in sünnetiyle teşvik edildiğini göstermekte, bir anlamda sosyal yaptırım gücünü de yansıtmaktadır.²²

Kız evi ya doğrudan bu işin olamayacağını oğlan tarafına söyler ya da olumsuz değil ise kızın yaşı küçük (yetişkin olduğu hâlde), oğlumu evlendirene kadar kızımı veremem, düşünüp taşınalım, ne diyelim kısmetse olur gibi ifadelerle töre gereği naz eder ve araştırmak için mühlet ister (KK. 9; KK. 8; KK. 1; KK. 11).

Kız tarafı, damat olacak şahsı ve ailesini araştırır. Kızın babası çarşıda, pazarda damadı görür. Kız ailesi ön araştırmanın sonucunda oğlan evini kendilerine layık görürse, kız ve oğlanın görüşüp konuşması için tekrar gelmelerini ister. Damat olacak şahıs kız evine götürülür ve kız ile görüştürülür. Kız ve oğlan anlaşır, birbirlerini beğenirlerse oğlan tarafı tekrar dünürlüğe gelir. “*Kız evi, naz evidir*” atasözünde de ifade edildiği üzere kız tarafı tekrar naz etmeye devam eder ve sonunda “*ne diyelim, Allah utandırmasın, Allah mutlu etsin, bir yastıkta kocatsın*” gibi ifadeler kullanarak kızı verdiğini ima eder. Her iki taraf arasında kız için alınacak altın, bilezik, gerdanlık gibi takılardan ne kadar alınacağı kararlaştırılır. Buna yörede “*söz kesme*” denir (KK. 31; KK. 13; KK. 2). Söz kesme tamamlandıktan sonra bu işin olumlu sonuçlanmasından dolayı eskiden şerbet ikram edilirken, günümüzde ise şerbet yerine çikolata veya tatlı ikram edilmektedir (KK. 9; KK. 26; KK. 24; KK. 22).

Şebinkarahisar ve köylerinde artık başlık parasının olmadığı söylenebilir. Yörede başlık parası yerine “*süt hakkı*” adı altında az da olsa bir miktar para alınmaktadır. Söz konusu paranın kızın yetiştirilmesindeki emeğe karşılık alındığı ifade edilmektedir. Bu para kızın annesine verilir ve genellikle kız için harcanır. Ancak daha önceleri yörede başlık parasının yaygın olduğu kaynak kişiler tarafından belirtilmiştir (KK. 30; KK. 28; KK. 21; KK. 12; KK. 4). Başlık, evlenecek erkeğin ailesinin kız tarafına verdiği nakit para ya da eşyadır.²³ Başlığın temelinde hem ekonomik etkenler hem de saygınlık ifade etmesi yatmaktadır.²⁴

Hemen her toplumda adı ne olursa olsun evlenecek kadına ya da onun ailesine para veya mal verme uygulaması, geçmiş dönemlerde var olduğu gibi günümüzde de mevcuttur.²⁵ İslam öncesi Türk toplumunda da kalın adıyla anılan başlığa benzer bir ödemeye rastlanır. Kalın eski Türk hukukunda evlenecek

22. Gülin Öğüt Eker, “*Türk Kültürü İçinde Geleneksel Bolu Evlenme Adetlerinin Yeri*”, Millî Folklor, Yıl 10, S. 40, 1998, s. 20; Şişman, *age.*, s. 39.

23. Mahmut Tezcan, *Kültürel Antropoloji Açısından Başlık Parası Gelenegi*, Ankara, 1981, s. 7; Örnek, *age.*, s. 201; Erdentuğ, *Sosyal Âdet ve Gelenekler*, s. 120-131.

24. Ali Rıza Balaman, *Evlilik Akrabalık Türleri*, Ankara, 2002, s. 31,34.

25. Mehmet Ali Yargı, “*Günümüzdeki Mehir Uygulamaları ve İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi*”, İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, S 8, 2006, s. 259; Başlık parası Güney

erkeğin kız tarafına verdiği mal veya para demektir. Yakutlarda bu kelime “kaling” olarak geçmekte ve miktarı ödemede bulunan tarafın mali durumuna göre değişmektedir.²⁶ Kalının dört kısma ayrıldığı bunlardan birinin süt hakkı adı altında erkek tarafından kızın anasına verilen hediye olduğu kaynaklarda zikredilir.²⁷ Bu bağlamda başlık veya süt hakkı uygulaması, eski Türk hukukundaki kalının az çok şekil değiştirmiş ve dejenere olmuş biçimde bir sosyal uygulama olarak karşımıza çıktığı söylenebilir.²⁸

6- Nişan ve Nişanlılık

Söz kesiminden sonra gelen aşama nişandır. Türkçede nişan; “işaret, iz, belirti, alamet, evlenmek üzere birbirine söz verme” gibi manalarda kullanılır. Nişanlanma ise “bir erkekle bir kadının ileride birbirleriyle evlenmek için yaptıkları sözleşme” anlamına gelir.²⁹ Değişik âdet ve biçimlerde de olsa her toplumda sosyal bir olay olarak önem taşıyan nişanlanma, bir aile hukuku sözleşmesidir.³⁰ Nişan merasiminin mazisi oldukça eskidir ve İslam öncesi Türk geleneğinde de nişanlanma törenine önem verildiği bilinmektedir.³¹

Nişan merasimi köylerde genellikle kızın evinde veya kız tarafının uygun gördüğü bir yerde yapılır. İlçe merkezinde ise ailenin ekonomik durumuna göre ya salon tutulur ya da kız evinde yapılır (KK. 14; KK. 9; KK. 7). Şebinkarahisar köylerinde nişan eksikliğini görmek amacıyla nişandan bir hafta önce mutlaka alış-veriş için şehre gelinir. Buna halk arasında “nişan düzme” denir (KK. 5; KK. 19). Nişan düzmeye gelin olacak kız, kızın annesi, yengesi veya kız kardeşi; erkek tarafından ise damat, babası, yengesi varsa kız kardeşi gider. Nişanda alınan belli başlı eşyalar şunlardır (KK. 30; KK. 6; KK. 31; KK. 20):

- Birkaç takım elbise, gömlek, ayakkabı, terlik, etek, eşarp, iç çamaşırı, çanta ve diğer günlük ihtiyaçlar

Amerika yerlilerinde, Hindistan ve Japonya'nın geleneksel toplumlarında, Malezya, Endonezya gibi İslam toplumlarında da görülmektedir. Bkz. Balaman, *age.*, s. 31-32; Tezcan, *Kültürel Antropoji Açısından Başlık Parası Geleneği*, s. 7.

26. Ahmet Akgündüz, “Başlık”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, C V, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1992, s. 132; Bahaeddin Ögel, *Türk Kültürünün Gelişme Çağları*, Türk Dünyası Araştırma Vakfı Yayınları, İstanbul, 1988, s. 256-260.

27. Akgündüz, *agm.*, c. V. s. 132; Tezcan, *Kültürel Antropoji Açısından Başlık Parası Geleneği*, s. 22; Ögel, *age.*, s. 260.

28. Akgündüz, *agm.*, c. V. s. 133; Mustafa Aksoy, “Sosyal Hayatımızdaki Başlık-Kalın ve Mehir Kavramlarının Sosyolojik Tahlili”, *Aile Yazıları* 4, Der. Beylü Dikeçligil-Ahmet Çiğdem, Başbakanlık Aile Araştırmaları Kurumu Yayınları, Ankara 1990, s. 561-564

29. Şükrü Haluk Akalın, vd.; *Türkçe Sözlük*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 2011, s. 1773-1774.

30. Meydan Larousse, “Nişanlanma”, c. 14, s. 533.

31. Ögel, *age.*, s. 266-267.

- Nişan yüzüğü, bir çift altın küpe, saat;
- Kızın babasına, anasına, kardeşlerine ve yakın akrabalarına hediyeler;
- Nişanda hediye olarak takmak için altın bilezik, takı (düğün yapanın maddi durumuna göre değişir);
- Nişanda gelen misafirlere ikram etmek için çikolata, şeker, kolonya, meyve suyu, pasta damat evi tarafından alınır.

Gerek oğlan tarafı gerekse kız tarafı kendi eş, dost ve yakınlarını nişan töreni için davet eder. Şayet düğün tarihi yakın olursa aileler nişan merasimini kendi aralarında ve sade bir biçimde gerçekleştirirler. Nişan merasiminde davul-zurna, org gibi çalgılar isteğe bağlı olarak getirilir. Son zamanlarda nişan merasimi çalgılı olmaktadır. Gelin evi, durumuna göre yemek verir ya da pasta, meyve suyu vb. hazır şeyler ikram eder (KK. 23; KK. 28; KK. 33).

Yirmi-otuz yıl öncesine kadar nişan törenine damat götürülmezdi. Ancak günümüzde hem nişan merasimine hem de düğüne damat götürülmektedir. Ayrıca daha önceleri kadınlar arasında yapılan nişan merasimlerine günümüzde erkekler de katılmaktadır. Yüzük takma töreni nişan merasiminin en önemli aşamasıdır. Kız tarafının ileri gelenlerinden biri kırmızı kurdelelerle bağlanmış olan yüzükleri gelinin ve damadın parmağına takar, hayır duada bulunarak makasla kurdeleyi keser. Daha sonra takı merasimi düzenlenir ve nişanlı çiftlere hediye takdimine geçilir. Bu hediyeler daha çok para ve altın cinsinden olur. Nişanda takılan para ve altınlar kız tarafına bırakılır. Kız tarafı, burada toplanan parayı kızın çeyiz eksikliğini tamamlamak için kullanır (KK. 26; KK. 11; KK. 12; KK. 1).

Eskiden nişanda şerbet içilir, şerbet malzemesini oğlan tarafı alırdı. Nişan merasiminin sonunda şerbet kapları dualarla açılır ve nişana gelenlere dağıtılırdı. Bundan dolayı nişan “şerbet içme” seremonisi şeklinde görülürdü (KK. 9; KK. 8; KK. 6). Günümüzde ise şerbet içme geleneği yapılmamaktadır.

Nişan töreni her iki taraf açısından da önem taşımaktadır. Nişandan itibaren gelinin namusu erkek tarafının namusu kabul edilir. Eskiden beri nişan, ancak namus meselesi yüzünden bozulabilir. Onun dışında kolay kolay nişan bozulmaz. Genellikle nişan bozulduğu takdirde karşılıklı olarak alınan eşyalar geri verilir. Nişan atılmış kızın evlenmesinin daha zor olacağı düşüncesi yaygındır (KK. 32; KK. 23; KK. 13).

Nişanlılık süresinin kesin bir kuralı yoktur. Bu süre daha çok iki tarafın anlaşmasına bağlıdır. Kimi özel durumlarda –askerlik, okul vb.- nişanlılık süresi uzatılabilir ya da kısaltılabilir. Özellikle sürenin uzatılmasında her iki tarafın düğün için hazır olmaması ve ekonomik etkenler rol oynamaktadır (KK. 14; KK. 25; KK. 20).

Nişanlılık süresi içerisinde daha önceleri oğlanla kızın görüşmesine müsaade edilmezdi. Ancak günümüzde nişanlıların görüşmesinde bir sakınca görülmemektedir. Nişanlıların görüşüp, konuşmalarında dinî açıdan bir sakınca olmaması için nişanlılık dönemi içerisinde imam nikâhı yaptırılanlar da vardır. Eskiden görüşmelere izin verilmediği için bu dönemde nikâh yapmaya gerek görülmediği anlaşılmaktadır (KK. 35; KK. 6; KK. 9; KK. 16).

7. Düğün Tarihinin Belirlenmesi

Düğün tarihi her iki tarafın anlaşmasıyla kararlaştırılır. Önceleri düğünler daha çok ilkbaharda (nisan-mayıs) ve sonbaharda (eylül-ekim) olurdu. Ancak bu durum günümüzün değişen şartlarından dolayı büyük ölçüde geçerliliğini yitirmiştir. Günümüzde düğünler için daha çok yaz ayları tercih edilmektedir. İnsanların tatil ve izinlerini yaz aylarında kullanmaları, şehir dışında yaşayan akrabaların düğüne katılmasının bu aylarda daha kolay olması, düğünlerde yaz aylarının tercih edilmesinin başlıca sebeplerindendir.

Yörede düğün ve nikâh davetine özel bir ihtimam gösterilir. Zira eş, dost ve akrabaların düğün törenine davet edilmeleri gerekir. Geçmişte bu iş, “*okuyucu*” olarak isimlendirilen kişi tarafından sözlü bir şekilde yapılırken, günümüzde davetiye kartı dağıtılarak yapılır (KK. 12; KK. 23). Davetiye kartına evlenecek kişilerin isimleriyle birlikte her iki tarafın anne-babasının ismi, düğün tarihi ve yeri de yazılır. Bu davetiye, özel hazırlanmış bir zarf içine konur ve davetlinin ismi, zarfın üzerine yazılarak takdim edilir. İlçe merkezinde düğün duyuruları davetiye kartları ile olur. Son zamanlarda köylerde de davetiye kartları bastırmak yaygın hale geldiği görülmektedir. Her eve bir davetiye verilir. Düğüne davet edilen bir kimsenin icabet etmesi gerekir. Davetiye verilmeyen aileler, düğüne icabet etmezler (KK. 34; KK. 1; KK. 35).

8. Çeyize Bakma

Çeyiz sözcüğü Arapça “cihaz” sözcüğünden gelip “evlenecek kız çocukları için hazırlanan her türlü şahsi eşya veya evlenen kadının beraberinde götürdüğü mallar” şeklinde tanımlanır.³² Cehiz yerine çeyiz kullanımı yaygındır. Kız çeyizinin hazırlanmasına Anadolu’nun hemen her yerinde çok erken yaşlarda başlanır.³³ Hatta bu durumu anlatmak için “*kız kundakta, çeyiz sandıkta*” deyimini kullanılır.

Yörede de kızın çeyizi küçük yaşlardan itibaren annesi, yengeleri ve kendisi tarafından hazırlanmaya başlanır. Ancak düğüne az bir zaman kalmışsa ve birtakım eksikler varsa köydeki komşu kadınlardan da yardım istenir (KK. 30; KK. 31; KK. 6).

32. Hamdi Döndüren, *Delilleriyle Aile İlmihali*, Altınoluk Yayınları, İstanbul, 1995, s. 232.

33. Akman, *agm.*, s. 14.

Çeyizler düğünden bir hafta önce yıkanıp ütülenir ve kız evinde sergilenir. Buna “*çeyiz serme*” denir. Kız evi tarafından tutulan bir kadın tek tek evleri dolaşarak, komşuları “çeyiz bakmaya” davet eder. Çeyiz bakmaya giden kadınlar çeşitli hediyeler götürürler. Çeyiz, düğünden birkaç gün öncesine kadar serili kalır ve sonra toplanarak oğlan evine gönderilir. Kız tarafından birkaç kişi, gelinin çeyizini ve odasını düzmek için oğlan evine gelir (KK. 31; KK. 21).

Çeyizler sandığa konurken şunlara dikkat edilir (KK. 30; KK. 20; KK. 31);

- Çeyizi sandığa koyacak kişiler abdest alır
- Besmele çekerek gelinin anası, halası, ablası çeyizleri sandığa koyar
- Sandık, genellikle kız evi tarafından alınır
- Çeyiz sandığa konulurken dul kadın bulundurulmaz. Sebebi ise gelinin başının bozulmaması içindir.

• Evliliğin mutlu ve huzurlu olması için sandığa şeker konur.

• Kibrit, sabun, iğne, iplik koymak âdettendir.

Çeyiz sandığı kız evinden çıkarılırken, kızın kardeşleri ya da yakınları sandığın üzerine oturur ve bahşiş ister. Oğlanın babası veya yakınları tarafından bu kişiye bir miktar bahşiş verilir (KK. 25; KK. 17; KK. 1; KK. 11).

9. Kına Gecesi ve Düğün

Evlenen çiftler için düğün yapılması insanlık tarihi kadar eskidir. Milletlere ve yörelere göre ayrıntılarda bazı farklılıklar olmakla birlikte hepsinin birleştiği nokta eğlenceye yönelik olmasıdır. Türkler, İslam dinini kabul ettikten sonra da korudukları eski düğün âdetlerini özellikle taşrada olmak üzere bugün de sürdürmektedir.³⁴

Anadolu'nun birçok yerinde³⁵ olduğu gibi yörede görülen düğünle ilgili âdetlerden biri de düğün evine Türk bayrağının asılmasıdır. Bayrak asma, düğüne davet anlamı taşıdığı gibi düğünün başladığına da işaret eder. Düğünler genellikle üç gün sürer. Cuma günü başlar ve pazar günü gelinin alınmasıyla son bulur. Düğünün birinci günü gerek kız evinde gerekse oğlan evinde hazırlık yapılır. Oğlan evinde düğün yemeği pişirilir. Düğünlerin kaçınılmaz bir parçası olan düğün yemeklerinin hazırlanılmasına ve sunulmasına çok önem verilir. Bu yemeklerin en meşhurları arasında etli pilav, kuru fasulye, lokma tatlısı, kadayıf, keşkek, sarma vb. bulunmaktadır. Yörede düğün yemeğinin hazırlanması için bazen maharetli bir aşçı tutulurken, bazen de ailedeki kadın-

34. Nutku Özdemir, “*Düğün*”, Diyanet İslam Ansiklopedisi, c. 10, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1994, s. 18.

35. Ali Çolak, *İslam'a Göre Anadolu'da Düğün Adetleri*, Kardelen Yayınları, İstanbul, 2005, s. 138; Yeşil, *age.*, s. 187.

lar, komşuların yardımıyla bu işi üstlenirler (KK. 18; KK. 5; KK. 26; KK. 32; KK. 16; KK. 4).

Düğünler genellikle çalgılıdır. Kız ve oğlan evinde kemeçe, ud, davul-zurna vb. çalınır. Bu çalgılarda kadınlar ayrı ayrı yerlerde dik ayak, çiftetelli, tamzara, Türkmen kızı gibi mahallî ve millî oyunlar oynarlar.

Düğünün ikinci günü oğlan evinde, gelen misafirlere pişirilen düğün yemekleri ikram edilir. Damadın yakın arkadaşları, misafirleri ağırlamada birinci derecede sorumludurlar. Eğer düğün mevlitli ise akşam namazından önce mevlid-i şerif okunur. Düğün için hayır duada bulunulur. Akşam namazı kılındıktan sonra toplu hâlde düğün evine gelinir ve yemekler yenir (KK. 20; KK. 18; KK. 33).

Akraba ve komşulardan her biri, sıra ile birer gün gelin olacak kızı ve gelinlik çağa gelmiş kızları kına yakmaya çağırırlar. Buna “komşu kınası” ya da “kına çıkma” adı verilir. Komşu kınası yakma âdeti düğün sahibinin nüfuz ve itibarına göre düğünden bir hafta veya on beş gün öncesinden başlanır (KK. 31; KK. 6; KK. 21).

Gelin gitmeden bir gün öncesinde (cumartesi günü) kız evinde kına gecesi yapılır. Kına gecesi; genellikle düğün gününden bir gün önce, akşam vakti kız evinde kadınlar arasında yapılan bir eğlencedir ve Anadolu’daki Türk düğün âdetlerinin önemli bir unsurunu oluşturur. Kına gecesine adını veren “kına yakma” törenidir.

Erkek tarafından bir grup kadın, kız evine kınacı gider. Bunlar beraberinde kına, çerez, gelin için kına hediyesi ve kına elbisesi götürürler. Kına yakmaya “kına ezme” merasimi ile başlanır, diğer taraftan da gelin kına için hazırlanır. Kına ezilirken oradakiler tarafından şu türkü söylenir:

*Altın tasla yeşil kınam ezilir
Gümüş tarak ile zülfüm çözüldür
Gelin kızlar bir araya dizilir
Her birisi nazlı nazlı süzülür
A kızım, hanım kızım yanan kınan kutlu olsun
Vardığın şirin evde dillerin tatlı olsun
Altın tasla yeşil kınan ezildi
Tel tel oldu zülüflerin çözüldü
Mumlar elde hep oyuna dizildi
Yeşil ördek gibi herkes süzüldü
A kızım, hanım kızım yanan kınan kutlu olsun
Vardığın şirin evde dillerin tatlı olsun³⁶*

36. Hasan Tahsin Okutan, *Şebinkarahisar ve Civarı (Coğrafya, Tarih, Folklor)*, Yeşil Giresun Matbaası, Giresun 1949, s. 304.

Kına ezildikten sonra gelin olacak kız, ortaya oturtulur ve başına “kına yazması” örtülür. Kına tepsisinin üzerine mumlar yakılarak hem gelinin etrafında dönülür hem de “*Yüksek yüksek tepelere ev kurmasınlar*” şeklinde başlayan kına türküsü söylenir. Anadolu’da kına sırasında ağıt yakılması, türkü ve deyişler söylenmesi yaygındır.³⁷ Kına, halk tabiri ile “*başı bütün olan*” yani başından ikinci bir nikâh geçmemiş, mutlu bir evlilik sürdüren oğlanın yakınlarından biri tarafından yakılır. Bu kişi gelinin yumruk vaziyette olan sağ elini açmaya çalışır ve buna “*el açma*” denir. Geline, elini açması için bir miktar para ya da altın verilir. Gelin, elini açar bu arada kına hediyesi olarak “*kına yüzüğü*” takılır. Daha sonra gelinin ellerine kına yakılmaya başlanır (KK. 20; KK. 13; KK. 31; KK. 30). Kına yakılırken yörede herkesin bildiği şu ağıt söylenir ve üç-dört kez tekrar edilir:

*Kınayı getir aney
Parmağın batır aney
Bu gece misafirem
Koynunda yatır aney*

Daha önceleri gelinin başına kına yakılırken şu türkü söylenirmiş:

*Sen bu eve kızım daha gelmezsin
Koyducağın, yerinde bulmazsın
Karar kılıp buralarda kalmazsın
Allı kızım, gelin kızım has kızım
Kutlu olsun yanan kınan has kızım
Aldı hanım kına tasını eline
Yaktı yiv yiv dolanarak geline
Gümüş kemer yakışmıştır beline
Seni saran delikanlı sevine
Allı kızım, gelin kızım has kızım
Kutlu olsun yanan kınan has kızım³⁸*

Aynı zamanda gelinin ayak parmaklarına da kına yakılır ve bunun geline uğur getireceğine inanılır. Artan kına, gelen misafirlere çerezle birlikte dağıtılır. Törenlerde misafirperverliğin bir göstergesi olarak yemek vermek Anadolu’nun hemen her yerinde görülen ortak bir uygulamadır. Kına yakmak için oğlan tarafından gelen misafirlere/kınacılar yemek verilir. Buna “*kına yemeği*” denilir. Kınacılar bir müddet daha kız evinde kaldıktan sonra tekrar oğ-

37. Mehmet Yardımcı, “*Geleneksel Kültürümüzde ve Âşıkların Dilinde Kına*”, Folklor/Edebiyat, c. 14, S. 54, 2008/2, s. 81-93.

38. Özhan-Özdemir, *age.*, s. 101.

lan evine dönerler. Kınacılar uğurlanırken gelin, sağdııcı ile birlikte onların elini öper. Kız tarafının yakınları ve akrabaları gece yarısına kadar eğlenceye devam ederler. Bu vakitten sonra kalabalık dağılır ve gelinin yanında birkaç samimi kız arkadaşı kalır (KK. 21; KK. 6; KK. 30).

Eski Türk inançlarında kına yakmak seçilmiş, adak edilmiş olanı gösterirdi. Bu işareti taşıyan canlı ve cansız varlıkların kutsallığına inanılır ve onlara dokunulmazdı. Bu niteliği taşıyanlara dokunulduğu ve onlara saygısızlık gösterildiği takdirde uğursuzluk ve felaket geleceğine inanılırdı. Bu şekilde adanmışlar korunma altına alınmış olurdu.³⁹ Günümüzde düğünlerde, nişanlarda geline hatta damada kına yakma geleneğinin eski Türklerdeki bu inanışın bir devamı niteliğinde olduğu söylenebilir. Zira Anadolu’da kına, adanmış olmanın işareti olarak kabul edilmektedir.

Eskiden köylerde damat kaçırma âdeti vardı. Damadın yakın arkadaşları sağdııcın dalgınlığından yararlanarak ya damadı kaçırmaya ya da damadın ayakka-bısını saklardı. Damat veya damadın herhangi bir eşyası kaybolduğu zaman onu bulmak sağdııcın göreviydi. Bundan dolayı sağdıç, dalgınlığının cezası olarak bir miktar bahşiş öderdi. Günümüzde ise damat kaçırma olayı eskisi kadar yaygın değildir (KK. 25; KK. 8; KK.14; KK. 19).

İlçe merkezinde düğünler, düğün salonunda yapılır. Düğün konvoyu eşliğinde gelin ve damat salona gelir. Davetliler, düğünün başlama saatinden önce düğün salonuna gelmeye başlarlar. Düğünlerde org, kemençe, davul-zurna çalınır ve yöresel oyunlar oynanır. Gelen misafirlere kuru pasta ve meşrubat ikramı yapılır. Düğün salonunda nikâh kıyılır. Bir süre eğlenildikten sonra “*takı takma*” törenine geçilir. Davetliler, getirdikleri hediyeleri yeni evlilere takdim ederler. Daha önce belirlenmiş bir kişi gelen takıların kimden olduğunu yüksek sesle söyler. Aile fotoğraflarının çekilmesine geçilir. Salonda düğünler videoya da çekilmektedir. Bir süre sonra konuklar sıraya girerek ev sahiplerine harırlı olsun dilekleriyle salondan ayrılırlar (KK. 7; KK. 23).

Ertesi gün gelin almaya gidileceğinden dolayı sabah erken kalkılır. Bu güne “*gelin alma*”, “*gelin getirme*” gibi isimler verilir. Gelin alma; Türklerde kızın bir göçü gibi görülmüştür. Bundan dolayı Anadolu’da bazen “*gelin göçürme, gelin götürme*”⁴⁰ adıyla da anılan gelin alma, kızın baba evinden koca evine götürülmesidir.

Gelin almak için gelin arabası hazırlanır ve süslenir. Genellikle bu arabanın şartlara göre lüks olması tercih edilir. Düğün konvoyuna katılacak olanlar kendi arabalarıyla düğün evine gelirler. Arabası olmayanlar, erkek tarafının daha önceden kiraladığı minibüslerle düğüne iştirak ederler. Sabah saat

39. Kalafat, *age.*, s. 91; Çolak, *age.*, s. 158.

40. Şişman, *age.*, s. 159.

10.00’da gelini almak için yola çıkılır (KK. 10; KK. 33; KK. 35). Gelin almaya gidenlere “*gelin alıcı*”, “*düğüncü*” gibi isimler verilir. Gelin almaya gidilen yoldan dönmek iyi sayılmaz. Dönüldüğü takdirde evlenenlerin mesut olamayacaklarına inanılır.⁴¹

Düğün alayındakiler bir süre kız evinde ağırlanır. Davul-zurna eşliğinde yöresel oyunlar oynanır. Bu sırada gelinin yengesi ve arkadaşları, gelini hazırlamakla meşgul olur. Daha önceleri geline al duvak giydirilir ve baş bağlama töreni yapılırken, şimdi ise al duvak yerine gelinlik tercih edilmektedir. Şebinkarahisar eski düğün âdetlerine göre baş bağlama sırasında şu türkü söylenmiştir:

*Sus ağlama sil gözünün yaşını
Ağlasan da derecekler başını
Eğme kızım sakın evde başını
Acı etme yiyeceğin aşını
Eyvah, eyvah ben anamdan ayrıldım
Hem anamdan hem sılamdan ayrıldım
Çevirdim eteği çaldım belime
Ayrılık yolunu aldım elime
Ağlayarak ben bu evden giderken
Küçük kardeşimi koydum yerime
Eyvah, eyvah ben anamdan ayrıldım
Hem anamdan hem sılamdan ayrıldım⁴²*

Gelini hazırlama olayı bittikten sonra erkek kardeşi, gelinin beline bekâretin sembolü olan kırmızı renkli bir kuşak bağlar. Buna “*bekâret kuşağı*” adı verilir (KK. 30; KK. 20; KK. 13). Anadolu’nun bazı yerlerinde “*gayret kuşağı*”⁴³ da denilmektedir.

Artık gelin için anne babasıyla vedalaşma vakti gelmiştir. Kız, annesinin elini öperken şu türkü söylenir:

*Uzağa kız vermem, yiter de gider
Sazağa ev yapmam, batar da gider
Helal et hakkını can ciğer anam
Kızın ellerini öper de gider
Şen anam şen babam yerler şen olsun
İşte ben gidiyorum yerler gen olsun⁴⁴*

41. Özhan-Özdemir, *age.*, s. 102.

42. Okutan, *age.*, s. 309-310.

43. Sibel Turhan Tuna, “*Türk Dünyasındaki Düğünlerde Koltuklama ve Kırmızı Kuşak Bağlama Geleneği*”, *Bilig*, Yaz 2006, S. 38, s. 154.

44. Okutan, *age.*, s. 310.

Kız, annesi ile vedalaştıktan sonra babasının elini öperken çalgıcılar tarafından şu türkü söylenir:

*Yıldız dağlarında buzlar ışılar
Kuzusunu görmüş geyik muşular
Başına sarmışlar yeni puşular
Babadan ayrılan yürek fişilar
Eyvah, eyvah ben babamdan ayrıldım
Hem babamdan hem obamdan ayrıldım⁴⁵*

Anne-baba, ellerini öpmeye gelen kızına “Kızım; bir kadın için en büyük şeref, kocası evine duvağı ile girip kefeni ile çıkmaktır. Büyüklerine saygılı ol, olur-olmaz şeylere küsme” şeklinde nasihatte bulunur (KK. 6; KK. 21; KK. 12; KK. 4). Türk düğünlerinde, düğünden önce gelin ve damada kuracakları ailede dirliğin, mutluluğun nasıl sağlanacağı, aile büyüklerine, akrabalarına nasıl davranılacağı, çocukların nasıl yetiştirileceği gibi konularda bazı nasihatler verilmesi eski bir gelenektir. Nasihatler genellikle anne-babalar, dede-nineler, akrabalar ve dostlar tarafından verilir.⁴⁶

Vedalaşma tamamlandıktan sonra damat gelini almak için içeri girer, fakat gelinin olduğu odanın kapısı âdet üzere kilitlemiştir. Damat ya da damadın babası tarafından bir miktar bahşiş verilmek suretiyle kapı açtırılır. Gelinin bir koluna damat, bir koluna da gelinin kardeşi veya amcası girerek gelin arabasına bindirilmek üzere evden çıkarılır.

Kız tarafının gençleri, gelin hareket ettikten sonra birkaç yerde konvoyun önünü keserler. Buna “*yol kesme*” adı verilir. Yol kesenlere bir miktar bahşiş verilir ya da daha önceden hazırlanmış, içinde para olan zarflar bahşiş olarak atılır (KK. 14; KK. 1; KK. 33; KK. 15). Gelin konvoyu direkt olarak damat evine gelmez, biraz dolaştırılması gerekir. İlçe merkezinde de aynı âdet geçerlidir. Erdentuğ, gelin ve damadı gezdirme seremonisini başlı başına kötü etkilere karşı koruyucu bir ritüel olarak yorumlar.⁴⁷

Düğüne gidenler, konvoy hâlinde erkek evine geldikleri zaman halaylar çeker, silahlar atılır. Evlenme aşamasının en önemli bölümü düğün, düğünün en dikkate değer yanı ise gelinin kız evinden alınıp yeni eve getirilmesidir. Gelin, yeni evin kapısından girmeden önce yapılan bazı âdetler vardır ki bunların en önemlileri şunlardır (KK. 21; KK. 20; KK. 31; KK. 13; KK. 32).

45. *age.*,s. 311.

46. Farklı bölgelerde yapılan nasihatler için bkz. Nail Tan, “Gelin ve Güveye Düğün Öncesi Akrafa ve Dostları Tarafından Verilen Nasihatler”, III. Milletlerarası Türk Halk Edebiyatı ve Folkloru Kongresi Bildirileri, Kültür Bakanlığı Yayınları, Konya, 1995, s. 212-219.

47. Nermin Erdentuğ, “Türkiye’nin Karadeniz Bölgesinde Evlenme Göreneklere”, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Antropoloji Dergisi, 1972, S. 7, s. 12.

• Gelin arabadan indirildikten sonra, dua edilir ve damat tarafından daha önce hazırlanmış olan çerez, şeker, darı, buğday ve bozuk paradan oluşan “saçı” gelinin başından aşağı serpilir/saçılır. Bu âdet çiftlerin, evlilik boyunca darlık görmemeleri, bolluk içinde yaşamaları içindir. Mali durumu iyi olanlar gelinin ayağının dibinde kurban keserler. İlçe merkezinde salonlarda yapılan düğünlerde ise saç geleneği gelin ve damadın başından konfeti atma şeklinde gerçekleştirilir.

• Gelinin kucağına küçük bir çocuk verilir. Bunun sebebi de doğurgan olması ve sağlıklı çocuklar dünyaya getirmesi içindir. Gelin kucağına oturtulan çocuğa daha önceden hazırlanmış olduğu hediyelerden verir.

- Uğurlu olması için eve girerken ayaklarına su dökülür.
- Güleç yüzlü olsun diye gelinin yüzüne ayna tutulur.

Gelin oğlan evine indiği sırada saç saçma ve kurban kesme geleneği Türkiye'nin pek çok yöresinde görülen yaygın bir uygulamadır.⁴⁸ Saçı gibi bu tür ritüeller geleneksel Türk dinindeki evlenme törenlerinin en belirgin özelliklerinden biridir ve kökleri Şamanizm'e kadar dayanır.⁴⁹ İnan, saç geleneğini yabancı soya mensup olan bir kızı, kocasının soyunun ataları ve koruyucu ruhları tarafından kabul görmesi için yapılan bir kurban ayininin kalıntısı olarak görmektedir.⁵⁰ Günümüzde kullanılan darısı başına deyimini de doğrudan bu gelenekle alakalıdır.

Gelinin kucağına küçük bir çocuğun verilmesini ve gerdeğe girmeden önce yatağa oyuncak bebeğin bırakılmasını *doğurganlığı artırma simgesi* olarak değerlendirmek mümkündür. Bu uygulamalar benzer benzeri doğurur ilkesine dayanan sihirli bir tekniktir.⁵¹ Söz konusu ritüel, Anadolu'nun pek çok yerinde de uygulanmakta olup, hatta İslav, eski Hint ve Avrupa ritüellerinde de görülebilmektedir.⁵²

48. Hasan Köksal, “*Türk Düğünlerinde Saçı Geleneği, buna Bağlı Ritler-Pratikler*”, III. Milletlerarası Türk Halk Edebiyatı ve Folkloru Kongresi Bildirileri, Kültür Bakanlığı Yayınları, Konya, 1995, s. 176-185; Meltem Santur, “*İç Anadolu Bölgesinde Gelinin Kız Evinden Oğlan Evine Getirilmesi Sırasında Uygulanan Gelenekler*”, III. Milletlerarası Türk Halk Edebiyatı ve Folkloru Kongresi Bildirileri, Kültür Bakanlığı Yayınları, Konya, 1995, s. 197-198; Mehmet Ziya Binler, “*Türkiye'nin Karadeniz Bölgesi'nde Evlenme Gelenekleri ve Görenekler*”, Türk Dünyası Araştırmaları, S. 127, Ağustos 2000, s. 234.

49. Ögel, *age.*, s. 267-268; Abdülkadir İnan, *Tarihte ve Bugün Şamanizm: Materyaller ve Araştırmalar*, Türk Tarih Kurumu, 6. Baskı, Ankara, 2006, s. 167; Gülin Ögüt Eker, “*Türk Düğün Geleneği İçinde Karakeçili Türk Düğününün Ritüel Açısından Değerlendirilmesi*”, Millî Folklor, Yıl 12, S. 46, 2000, s. 97.

50. İnan, *age.*, s. 167.

51. Ali Selçuk, *Tahtacılar*, Yeditepe Yayınları, İstanbul, 2005, s. 186; Santur, *agm.*, s. 199-200.

52. Nermin Erdentuğ, “*Türkiye'nin Karadeniz Bölgesinde Evlenme Görenekleri ve Tören-*

Düğün töreni bittikten sonra misafirlere yemek verilir. Kadınlar bir süre daha kendi aralarında eğlenirler. Yatsı vakti geldiğinde damat, arkadaşları ile birlikte camiye gider ve yatsı namazını kılar. Namazdan sonra imam dinî nikâhı kıymak için düğün evine getirilir. Evliliğin hem yasalar önünde hem de toplum açısından geçerli sayılabilmesi için iki nikâhın da yapılması gerekir. Bunlar medeni/resmî nikâh ve dinî nikâhtır. Medeni nikâh, evliliğin medeni hukuk ve miras hukuku açısından geçerliliğini sağlarken, dinî nikâh da çiftlerin içinde buldukları çevre açısından önem taşır. Böylece evlilik gerek yasal, gerekse dinsel olarak çevre tarafından onaylanmış olur. Son zamanlarda önce yasal, sonra dinî nikâh yapılması yaygın hale gelmiştir (KK. 35; KK. 2; KK. 12). Nikâhtan sonra bir araya gelecek çiftin kalacağı yere “*gerdek evi, gerdek odası*” gibi adlar verilir. Sağdıç ve arkadaşları tarafından şamatayla ve yumruklanarak getirilen damat gerdek odasına atılır.

Damat gerdek odasına girdikten sonra “*yüz görümlüğü*” denilen bahşişi verir ve gelinin yüzünü açar. Bu bahşiş yüzük, bilezik veya küçük bir altın olabilir. Daha sonra her ikisi de iki rekât şükür namazı kılar ve gelecekleri için dua ederler. Bu sırada gelin ve damat için bir sofraya hazırlanmış olur, sofrada mutlaka tatlı (şerbet, helva vb.) olması gerekir (KK. 30; KK. 21; KK. 20). En eski dönemlerden itibaren dünya üzerindeki tüm toplumlarda gelin ve damadın birlikte yemek yemeleri yaygın olarak görülen geleneklerden biridir.⁵³ Şebinkarahisar yöresinde de gelin ve damadın gerdek gecesinde aynı tabaktan yemek yemeleri ve aynı bardaktan şerbet içmeleri birleşmeyi sembolize etmekte; kocanın yemeğini karısı ile paylaşması anlamına gelmektedir. Ayrıca bu gece gelin ile damadın şerbet içmeleri, evliliğin ilk aşamasında her şeyin tatlılık içinde olması amacına yönelik bir uygulamadır.

10. Düğün Sonrası Ritüeller

Düğünden sonraki gün geline iş yaptırılmaz. Şayet iş yaparsa ömür boyu işinin bitmeyeceğine inanılır. Bu inanç geline yüklenen rolün hafifletilmeye çalışılmasıyla ilgili olup ayrıca misafire hürmetin de bir göstergesidir. Bu gibi âdet ve inanışlar Anadolu'nun bazı yörelerinde de görülmektedir.⁵⁴

leri II”, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Antropoloji Dergisi, 1969, S. 5, s. 244.

53. Akman, agm., s. 28; Nermin Erdentuğ, “*Türkiye'nin Karadeniz Bölgesinde Evlenme Görenekleri ve Törenleri III*”, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Antropoloji Dergisi, 1971, S. 6, s. 17.

54. Meltem Cingöz Santur, “*Anadolu'nun Bazı Yörelerinde Gerdek Sabahı Gelinle İlgili Âdet ve Uygulamalar Üzerine Bir Atlas Denemesi*”, V. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi Gelenek-Görenek_inançlar Seksiyonu Bildirileri, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1997, s. 347.

Eski düğün geleneklerine göre düğünden bir gün sonra duvak günü yapılırdı. Anadolu'nun birçok yöresinde farklı adlarla ifade edilen⁵⁵ duvak günü, gelin ve damat açısından işlerin yolunda gittiğini ifade eden bir kutlamaydı. Öğleden sonra duvak gününe davetli bütün kadınlar hediyeleriyle birlikte gelin görmeye gelirlerdi. Gelin misafirlerin yanına genellikle yüzü duvaklı bir şekilde gelir ve duvak oradakilerden biri tarafından açılırdı. Gelin hanım, misafirlere “hoş geldiniz”, der ve onların ellerini öperdi. Bu esnada misafirler de hediyelerini takdim ederlerdi. Buna “*saçı toplama*” adı verilirdi. Bir süre eğlenildikten sonra herkes dağılırdı. Günümüzde ise gerek ilçe merkezinde gerekse köylerinde duvak düğünü kalkmıştır (KK. 6; KK. 20).

Anadolu'da önceleri yaygın olan, gelinlerin gelinlik etme âdeti çalışma yaptığımız bölgede özellikle kırsal kesimlerde çok katı biçimde olmasa da sürdürülmektedir. Yeni gelin, geldiği evde aile büyüklerine, özellikle kayınbabaya saygısızlık olmasın diye bu kişilerin bulunduğu yerlerde konuşmaz, yaşamak veya yazma takmadan onların karşısına çıkmazdı. Bu durum birkaç ay sürerdi. Kaynak kişilere göre bu gelenek önceleri uzun süre dikkatli bir şekilde uygulanırken son zamanlarda sembolik olarak devam ettirilmektedir (KK. 4; KK. 7; KK. 2; KK. 22; KK. 26). Gelinlik etme âdeti eski Türk inançlarının devamı şeklindedir. Zira Orta Asya Türk Topluluklarında da gelinin kocasının ve onun soyundan olan erkek akrabalarının ismini söylemesi, onlarla konuşması belli bir süre yasaktır.⁵⁶ Bu uygulamada gelinin yabancı olmasıyla, yabancı bir aileye üyeliğinin kabulüyle ilişkili olduğu söylenebilir.

Şebinkarahisar yöresinde düğünden bir hafta sonra gelin, damatla birlikte ailesini ziyarete gider. Damat yanında çikolata, baklava gibi tatlı şeyler ve aile fertlerine çeşitli hediyeler götürür. Yörede bu ziyarete “*el öpme*” adı verilir. Ayrıca bu ziyarette gelin ve damat için özel olarak yemekler hazırlanır (KK. 3; KK. 10; KK. 34; KK. 35).

11. Sonuç

Tarihî süreç içerisinde pek çok toplumda olduğu gibi evlilik olayına gereken değeri veren Türk milleti bu olay etrafında birçok tören, töre, âdet, gelenek ve görenek oluşturmuştur. Şehirleşme, sosyo-ekonomik durum, eğitim düzeyinin yükselmesi, teknolojik gelişmeler gibi birçok faktörün etkisiyle evlilik âdetlerinde geçmişten günümüze bir takım değişimlerin yaşandığı görülmektedir. Şebinkarahisar ve köylerinde yapılan evlilik âdetlerinde de belli değişikliklere rağmen birçok gelenek ve görenek hâlâ canlılığını korumaktadır.

55. Nerin Köse, “*Türk Düğünlerinde Gerdek Sonrası Duvak Geleneği*”, Millî Folklor, S. 60, 2003, s. 94-95.

56. İnan, *age.*, s. 167.

Türklerde çok eski dönemlerden itibaren bir evlenme usulü olarak bilinen kız kaçırma olayı, Şebinkarahisar ve çevresinde daha önce yaygın bir âdet iken, günümüzde pek hoş karşılanmadığı için nadiren rastlanır. Yörede eskiden daha fazla olmakla birlikte halen geçerliliğini sürdüren başka bir evlenme biçimi de akraba evliliğidir. Ancak son zamanlarda eğitim seviyesinin yükselmesi ve köylerden büyük şehirlere göçün artmasıyla birlikte çoğunluk tarafından bu tür evliliğe sıcak bakılmamakta ve tercih edilmemektedir.

Küçük yaşta sözlenme/nişanlanma anlamına gelen ve eski bir Türk geleneği olan beşik kертmesi, Şebinkarahisar’da kabul gören bir evlilik şekli değildir. “İç güveyi” adı verilen evlilik çeşidi ise Anadolu’da görüldüğü gibi nadiren de olsa Şebinkarahisar ve çevresinde de görülmektedir.

Yakın zamana kadar Şebinkarahisar ve çevresinde, daha çok görücü usulüyle evlilik yapılmakta iken, günümüzde ise görücü usulünün yerini görüşme usulü almıştır. Ayrıca okul, iş hayatı, sosyal çevre, sosyal medya gibi tanışma ortamlarının genişlemesi, gençlerin evlilik kararında daha çok söz sahibi olmalarını sağlamıştır. Eğitim seviyesinin yükselmesiyle birlikte okul ve iş çevresinden evlenenlerin oranını da yükseltmektedir. Son zamanlarda yörede tanınarak yapılan evliliklerin arttığı görülmektedir.

Şebinkarahisar’ın geleneksel evlenme âdetlerinde kızların evlilik yaşının daha düşük olduğu, genellikle 15-20 yaşları arasında evlendirildiği kaynak kişilerin verdiği bilgilerden anlaşılmaktadır. Günümüzde ise eğitim süresinin uzaması, insanların eğitim düzeylerinin artması, ekonomik koşullar ve gençlerin iş hayatına atılmaları gibi sebeplerin etkisiyle gerek erkeklerde gerekse kızlarda evlenme yaş sınırının yükseldiği söylenebilir.

Araştırma bölgemizde, daha önceki dönemlerde başlık parası uygulaması olmasına rağmen günümüzde görülmemektedir. Bunun yerine, kızın düğün öncesi eksiklerini gidermek amacıyla “süt hakkı” adı altında annesine bir miktar para verilmektedir. Bazı yerlerde “ana yolluğu” adı verilen bu âdetin, eski bir Türk geleneği olan “kalın”ın devamı olduğu söylenebilir.

Geleneksel evlenme âdetlerinde nişan merasimine damat götürülmezken, günümüzde hem nişan merasimine hem de düğüne damat götürülmektedir. Ayrıca daha önceleri kadınlar arasında yapılan nişan merasimlerine günümüzde erkekler de katılmaktadır. Yine eski nişan geleneklerinde şerbet içilir ve misafirlere şerbet ikram edilirdi. Bundan dolayı nişan “şerbet içme” seremonisi şeklinde görülürdü. Günümüzde ise şerbet içme geleneği yapılmamaktadır.

Diğer pek çok yerde olduğu gibi Şebinkarahisar ve köylerinde de önceleri düğünler daha çok ilkbaharda (nisan-mayıs) ve sonbaharda (eylül-ekim) olurken, değişen şartlardan dolayı günümüzde genellikle yaz ayları tercih edilmek-

tedir. İnsanların tatil ve izinlerini yaz aylarında kullanmaları, okulların tatil olması gibi sebepler, düğünlerin yaz aylarında tercih edilmesinde etkili olduğu söylenebilir.

Yörede düğün ve nikâh davetine özel bir ihtimam gösterilir. Geçmişte bu iş, “okuyucu” olarak isimlendirilen kişi tarafından sözlü bir şekilde yapılırken, günümüzde davetiye kartı dağıtılarak yapılır. Son zamanlarda köylerde de davetiye kartları bastırmak yaygın hale geldiği görülmektedir.

Bolluk ve bereket simgesi olarak yerine getirilen saç geleneği, köy ve şehir düğünlerinde devam etmektedir. Ancak salonlarda yapılan düğünlerde saç geleneği gelin ve damadın başından konfeti atma şeklinde gerçekleştirilir. Saç ritüeli geleneksel Türk dinindeki evlenme törenlerinin en belirgin özelliklerinden biridir ve kökleri Şamanizm’e kadar dayanır.

Eski düğün geleneklerine göre düğünden bir gün sonra duvak günü yapılırken, günümüzde ise gerek ilçe merkezinde gerekse köylerinde duvak düğünü yapılmamaktadır. Anadolu’da önceleri yaygın olan, gelinlerin gelinlik etme âdeti çalışma yaptığımız bölgede özellikle kırsal kesimlerde çok katı biçimde olmasa da sürdürülmektedir.

Sonuç olarak Şebinkarahisar ve köylerinde evlilikle ilgili uygulanan inanç ve âdetlerde, İslam öncesi geleneksel Türk dinî inanç sisteminin ve İslam dininin etkileri olduğu anlaşılmaktadır. Geleneksel Türk inançlarından bir kısmına İslami unsurların dâhil edildiği; bir kısmının da değiştirilmeden eski şekliyle devam ettirildiği görülmektedir. Düğünün hemen her aşamasına eşlik eden tatlı bir şeyler yiyip içmek, damadın bağlanmasını önlemek için alınan tedbirler, bereket dilekleriyle saçılan saçlar, su, ateş gibi objelerin düğün törenlerinde ortaya çıkması, geline al renkli duvak örtülmesi vb. âdet ve pratiklerin Eski Türk inançlarıyla ilgili olduğu kanaatindeyiz. Düğünlerde mevlit merasiminin düzenlenmesi, dua edilmesi, dinî nikâhın kıyılması, zifaftan önce gelinin ve damadın iki rekât şükür namazı kılınması gibi hususların da İslam dininin etkisiyle oluştuğu söylenebilir.

KAYNAKÇA

Akgündüz, Ahmet; “Başlık”, Diyanet İslam Ansiklopedisi, c. V, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1992.

Akın, Galip; “Denizli Kırsal Kesiminde Akraba Evliliği ve Bunu Etkileyen Faktörler”, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, c. 40, S. 3-4, 2000.

Akman, Ayşe; “Artvin’in Bazı Yerlerinde Evlenme Gelenekleri Üzerine Bir İnceleme”, *Türk Halk Kültürü Araştırmaları 1999*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2002.

Aksoy, Mustafa; “Sosyal Hayatımızdaki Başlık-Kalın ve Mehir Kavramlarının Sosyolojik Tahlili”, *Aile Yazıları 4, Der. Beylü Dikeçligil-Ahmet Çiğdem, Başbakanlık Aile Araştırmaları Kurumu Yayınları*, Ankara 1990.

Arslan, Mustafa; *Türk Popüler Dindarlığı*, Dem Yayınları, İstanbul 2004.

- Balaman, Ali Rıza; *Evlilik Akrabalık Türleri*, Ankara, 2002.
- Binler, Mehmet Ziya; “Türkiye’nin Karadeniz Bölgesi’nde Evlenme Gelenekleri ve Görenekler”, *Türk Dünyası Araştırmaları*, S. 127, Ağustos 2000.
- Canatan, Kadir; *Muhafazakâr Endişe: Aile -Kuramsal, Tarihsel ve Çağdaş Bir Yorum*, Mana Yayınları, İstanbul 2018.
- Çolak, Ali; *İslam’a Göre Anadolu’da Düğün Adetleri*, Kardelen Yayınları, İstanbul 2005.
- Dede, Behçet; “Artvin Yöresi Düğünlerinde Gelin-Güveyi Motifi”, *III. Milletlerarası Türk Halk Edebiyatı ve Folkloru Kongresi Bildirileri*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Konya 1995.
- Doymuş, Ergin; *Her Yönüyle Kangal*, Sivas 1999.
- Döndüren, Hamdi; *Delilleriyle Aile İlmihali*, Altınoluk Yayınları, İstanbul 1995.
- Eker, Gülin Ögüt; “Türk Kültürü İçinde Geleneksel Bolu Evlenme Adetlerinin Yeri”, *Millî Folklor*, Yıl 10, S. 40, 1998.
- Eker, Gülin Ögüt; “Türk Düğün Geleneği İçinde Karakeçili Türk Düğününün Ritüel Açısından Değerlendirilmesi”, *Millî Folklor*, Yıl 12, S. 46, 2000.
- Erdentuğ, Nermin; “Türkiye’nin Karadeniz Bölgesinde Evlenme Görenekleri ve Törenleri II”, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Antropoloji Dergisi*, S. 5, 1969.
- Erdentuğ, Nermin; “Türkiye’nin Karadeniz Bölgesinde Evlenme Görenekleri ve Törenleri III”, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Antropoloji Dergisi*, S. 6, 1971.
- Erdentuğ, Nermin; “Türkiye’nin Karadeniz Bölgesinde Evlenme Görenekleri”, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Antropoloji Dergisi*, S. 7, 1972.
- Erdentuğ, Nermin; *Sosyal Âdet ve Gelenekler*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1977.
- Gökdağ, Bilgehan A; “Bir Yemin Olarak Evlilik Törenleri ve Evlenmeyle İlgili Pratikleri İfade Ederken Kullanılan Kelimelere Dair: Beşik Kertmek, Söz Kesmek, Nikâh Kıymak”, *Karadeniz Araştırmaları*, S. 33, Bahar 2012.
- Günay, Ünver-Güngör, Harun; *Türk Dini Tarihi*, Lâçin Yayınları, Kayseri 1998.
- İnan, Abdülkadir; *Tarihte ve Bugün Şamanizm: Materyaller ve Araştırmalar*, Türk Tarih Kurumu, 6. bs, Ankara 2006.
- Kalafat, Yaşar; *Doğu Anadolu’da Eski Türk İnançlarının İzleri*, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, Ankara, 1990.
- Köksal, Hasan; “Türk Düğünlerinde Saçı Geleneği, buna Bağlı Ritler-Pratikler”, *III. Milletlerarası Türk Halk Edebiyatı ve Folkloru Kongresi Bildirileri*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Konya 1995.
- Köse, Nerin; “Türk Düğünlerinde Gerdek Sonrası Duvak Geleneği”, *Millî Folklor*, S. 60, 2003.
- Meydan Larousse, “Nişanlanma”, c. 14.
- Okutan, Hasan Tahsin; *Şebinkarahisar ve Civarı (Coğrafya, Tarih, Folklor)*, Yeşil Giresun Matbaası, Giresun 1949.
- Özçörekçi, Nilüfer Zeynep; “Gaziantep İli Evlenme Adetlerinin Kültürel Değişim Yönünden İncelenmesi”, *V. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi Gelenek-Görenek-İnançlar Sektör Bildirileri*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1997.
- Ögel, Bahaeddin; *Türk Kültürünün Gelişme Çağları*, Türk Dünyası Araştırma Vakfı Yayınları, İstanbul, 1988.
- Özhan, Hasan – Özdemir, Ali; *İlçe Oluşunun 50. Yılında Şebinkarahisar*, Tekişik Matbaası, Ankara 1982.
- Özdemir, Nutku; “Düğün”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, c. 10, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1994.
- Polat, Kemal; *Beşikten Mezara Kırgız Türklerinde Gelenek ve İnanışlar*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2008.

Santur, Meltem; “İç Anadolu Bölgesinde Gelinin Kız Evinden Oğlan Evine Getirilmesi Sırasında Uygulanan Gelenekler”, *III. Milletlerarası Türk Halk Edebiyatı ve Folkloru Kongresi Bildirileri*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Konya, 1995.

Santur, Meltem Cingöz; “Anadolu’nun Bazı Yörelerinde Gerdek Sabahı Gelinle İlgili Adet ve Uygulamalar Üzerine Bir Atlas Denemesi”, *V. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi Gelenek-Görenek İnançlar Sektörünü Bildirileri*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1997.

Selçuk, Ali; *Tahtacılar*, Yeditepe Yayınları, İstanbul 2005.

Sezen, Lütfi; “Türkiye’de Evlenme Biçimleri”, *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, S. 27, 2005.

Şişman, Bekir; *Türk Kültüründe Evlilik*, Kurgan Edebiyat Yayınları, Ankara 2017.

Tan, Nail; “Türkiye’de Evlenemeyen Kızların Kısmetlerini Açma Pratikleri”, *Türk Folklor Araştırmaları Yılı 1976*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1977.

Tan, Nail; “Gelin ve Güveye Düğün Öncesi Akrafa ve Dostları Tarafından Verilen Nasihatler”, *III. Milletlerarası Türk Halk Edebiyatı ve Folkloru Kongresi Bildirileri*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Konya, 1995.

Tezcan, Mahmut; *Kültürel Antropoloji Açısından Başlık Parası Geleneği*, Ankara 1981.

Tezcan, Mahmut; “Sosyo-Kültürel İşlevleri Açısından Ülkemizde Akrafa Evlilikleri”, *Türk Halk Kültürü Araştırmaları (1997)*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1998.

Tezcan, Mahmut; “Çocuk Nişanlılığı”, *Türk Halk Kültürü Araştırmaları (1997)*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1998.

Tuna, Sibel Turhan; “Türk Dünyasındaki Düğünlerde Koltuklama ve Kırmızı Kuşak Bağlama Geleneği”, *Bilgi*, S. 38, Yaz 2006.

Türkiye Aile Yapısı Araştırması Tespitler, Öneriler, Ed. Mustafa Turgut, Semiha Feyzioğlu, Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı Yayınları, Ankara 2014.

Türk Ansiklopedisi, “Evlenme ve Evlilik”, c. XVI, MEB Yayınları, Ankara 1968.

Türkten, Nevzat; “Kayseri Düğünlerinde Gelin ve Güveyinin Seçimlerinde Uygulanan Dik-kat Çekici Unsurlar”, *III. Milletlerarası Türk Halk Edebiyatı ve Folkloru Kongresi Bildirileri*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Konya, 1995.

Ünal, Asife; *Yahudilikte, Hristiyanlıkta ve İslam’da Evlilik*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1998.

Yardımcı, Mehmet; “Geleneksel Kültürümüzde ve Âşıkların Dilinde Kına”, *Folklor/Edebiyat*, c. 14, S. 54, 2008/2.

Yargı, Mehmet Ali; “Günümüzdeki Mehir Uygulamaları ve İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, S 8, 2006.

Yeşil, Yılmaz; *Türk Dünyasında Geçiş Dönemi Ritüelleri*, Eskişehir Valiliği Yayınları, 1. Baskı, Ankara 2014.

Kaynak Kişiler

- KK. 1- Âdem Demir, Ahırcık köyü, 1971 doğumlu, ilkokul mezunu.
KK. 2- Ahmet Karaaslan, Şahinler köyü, 1955 doğumlu, ilkokul mezunu.
KK. 3- Celal Can, Hasan Şeyh köyü, 1941 doğumlu, ilkokul mezunu.
KK. 4- Doğan Bardakçı, Tekkaya köyü, 1969 doğumlu, ilkokul mezunu.
KK. 5- Dursun Ceylan, Saraycık köyü, 1955 doğumlu, ilkokul mezunu.
KK. 6- Fatma Bayar, Hocaoğlu köyü, 1943 doğumlu, okur- yazar değil.
KK. 7- Galip Eroğlu, İlçe merkezi, 1955 doğumlu, ilkokul mezunu.
KK. 8- Hasan Gedik, Buzkeçi köyü, 1957 doğumlu, ilkokul mezunu.
KK. 9- Hüseyin Bal, Hasanşeyh köyü, 1944 doğumlu, ilkokul mezunu.
KK. 10- İbrahim Karataş, Suboyu köyü, 1947 doğumlu, ilkokul mezunu.
KK. 11-İbrahim Topçu, Sarıyer köyü, 1970 doğumlu, Lise mezunu.

- KK. 12- İslam Çelik, Dereköy- Subak Mah., 1943 doğumlu, İlkokul mezunu.
KK. 13-Medine Coşkun, Dereköy- Karaoğul Mah., 1972 doğumlu, ilkokul mezunu.
KK. 14- Mehmet Aktaş, Çakır köyü, 1964 doğumlu, ilkokul mezunu.
KK. 15- Muhittin Abay, Bayram köyü, 1956 doğumlu, İlkokul mezunu.
KK. 16- Murat Çifçi, Bayram köyü, 1941 doğumlu İlkokul mezunu.
KK. 17- Mustafa Bayçifçi, Suboyu köyü, 1954 doğumlu, İlkokul mezunu.
KK. 18- Mustafa Boyacı, Şahinler köyü. 1966 doğumlu, Yüksek okul mezunu.
KK. 19- Mustafa Gedik, Taççılı köyü, 1936 doğumlu, Okur-yazar.
KK. 20- Müzeyyen Yavuz, Aslanşah köyü, 1954 doğumlu, İlkokul mezunu.
KK. 21- Nebile Emir, Yeşilyurt köyü, 1962 doğumlu, İlkokul mezunu.
KK. 22- Nurettin Yavuz, Aslanşah köyü, 1949 doğumlu, İlkokul mezunu.
KK. 23- Recep Beyazıt, İlçe merkezi, 1971 doğumlu, Lisans mezunu.
KK. 24- Reşit Kibar, Şebinkarahisar- Avutmuş Mah. 1931 doğumlu, ilkokul mezunu.
KK. 25- Sadık Akkuş, Kınık köyü, 1945 doğumlu, ilkokul mezunu.
KK. 26- Salim Kılıç, Çağlayan köyü, 1943 doğumlu, ilkokul mezunu.
KK. 27- Salim Nal, Şebinkarahisar- Avutmuş Mah., 1933 doğumlu, ilkokul mezunu.
KK. 28- Sururi Hotur, Saraycık köyü, 1927 doğumlu, okur-yazar.
KK. 29- Şerif Subaşı, Şebinkarahisar-Avutmuş Mah., 1931 doğumlu, ilkokul mezunu.
KK. 30- Şerife Yücel, Aslanşah köyü-Bağdere Mah., 1960 doğumlu, ilkokul mezunu.
KK. 31- Tutya Bayar, Hocaoğlu köyü, 1982 doğumlu, lise mezunu.
KK. 32- Vahdet Gedik, Yedi Kardeş köyü, 1968 doğumlu, ilkokul mezunu.
KK. 33- Yahya Coşkun, Dereköy- Karaoğul Mah., 1979 doğumlu, ilkokul mezunu.
KK. 34- Yunus Yavuz, Ahırcık köyü, 1960 doğumlu, ilkokul mezunu.
KK. 35- Yüksel Emir, Yeşilyurt köyü, 1962 doğumlu, lise mezunu.

DİJİTAL OKURYAZARLIKTAKİ MÜZİK EĞİTİMİ

Dr. Öğr. Üyesi Ayça AVCI*

Öz: Günümüzde teknolojik araç-gereçlerin dijital yönde değişime uğraması gibi “okuryazarlık” kavramı da dijitalleşen dünyanın akımına uyum sağlayarak “dijital okuryazarlık” adı altında yeniden şekillenmiştir. Bu nedenle bireyler de bilinen okuryazarlık kavramına ait niteliklerin ötesinde yeni nitelikler ile donatılarak yetiştirilmeye başlanmıştır. Önceleri “okur” denildiğinde sadece bir kitabı ya da bir metni okuyan yani okuma eylemini gerçekleştiren kişi ya da okul bitiren akademik bir gelişim göstermiş bireyler akla gelirdi. Ancak artık okurun başına gelen “dijital” kelimesi ile “dijital okur” olarak söz edilen tanımlama, geleneksel okur anlayışının dışında kalarak akıllı cihazların sunduklarını anlamlandıran bireyler anlamına da denk gelmektedir. Aynı değişim “yazar” ifadesi için de geçerlidir. Günümüzde “dijital yazar” denildiğinde sadece yazma eylemi ya da yine kültürel birikimini metne döken değil, dijital ortamda yer alan her türlü (video, animasyon, resim, sunum) içeriği oluşturan kişileri de anlamak mümkündür. Bu araştırmada da daha önce incelenmemiş olan müzik eğitimindeki dijital okuryazarlık kavramı ile gerek uygulamalar, gerek internet siteleri olarak müzik eğitimini destekleyen dijital ortamlar da ele alınmıştır. Ayrıca daha önce yapılan sınırlı sayıda çalışmaları incelenerek dijital okuryazarlık ve dijital ortamlar üzerine yeni bir kavramsal çerçeve oluşturulmaya çalışılmıştır. Birçok genel eğitim ve müzik eğitimini içeren sitelerden örneklerin de yer aldığı bu araştırmanın sonraki dijital okuryazarlık çalışmalarına kıvılcım olması düşünülmekte ve devamının getirilmesi önerilmektedir.

Anahtar Kelimeler: dijital, okuryazarlık, dijital okuryazarlık, müzik eğitimi, müzik.

MUSIC EDUCATION IN DIGITAL LITERACY

Abstract: Today, as the technological tools and equipment change in digital direction, the concept of literacy has been reshaped under the name of digital literacy by adapting to the current of the digitalizing world. Therefore, individuals have been equipped with new qualities beyond the known literacy concept. At first, when “reader” was said, only a person who reads a book or a text, that is, the person who performed the reading act or who completed an academic development, would come to mind. However, the digital word that comes to the reader now refers to the definition of the digital reader, which means individuals who fall outside the traditional reader's understanding of what smart devices offer. The same change applies to the author. Today, it is possible to understand not only the act of writing or the cultural accumulation, but also the people who create all kinds of content (video, animation, painting, presentation..) in the digital environment. In this research, the concept of digital literacy in music education, which has not

ORCID ID : 0000-0002-9887-1722

DOI : 10.31126/akrajournal.650884

Geliş tarihi : 25 Kasım 2019 / Kabul tarihi: 20 Aralık 2019

*Aydınlanma Üniversitesi Devlet Konservatuarı Öğretim üyesi/ Müzikoloji Bölümü.

been examined before, has been handled both in applications and digital environments that support music education as internet sites. In addition, a limited number of previous studies have been examined and a new conceptual framework on digital literacy and digital environments has been attempted. It is thought that this study, which includes samples from many general education and music education sites, will be a spark for the subsequent digital literacy studies and it is suggested that the continuation will be continued.

Key Words: digital, literacy, digital literacy, music education, music.

1. Giriş

Yaşanılan her dönemin kendi içinde süregelen teknolojik gelişmeleri bulunmaktadır. Bu gelişmeler, yeri geldiğinde bir öncekinin biçim ya da içeriğinin üstüne getirilen yeni bir eklenti olarak kendini gösterirken, bazen de daha önce hiç denenmeyen yapılmış olmasıyla karşımıza çıkmaktadır. Günümüzden eski dönemlere baktığımızda, okuryazarlık kavramı, “kitap okuma, yazı yazma, dinleme, güzel konuşma” gibi becerileri olan ve eğitilmiş insanların bir niteliği olarak zihinlerde belirmekteydi. Gee (2007: 20) okuryazarlık kavramını şöyle tanımlamaktadır: “Okuryazarlık, bir alanda olan anlamları fark edebilmek (okumanın eşdeğeri) ve üretmektir (yazmanın eşdeğeri)”. Oysa son yirmi yıl gibi bir süre içinde okuryazarlık kavramı, başına aldığı “dijital” kelimesi ile şekil ve işlev değiştirmeye başlamıştır. Dijital okuryazarlık Glistler (1997:1) tarafından “bilgisayarlar aracılığı ile sunulan geniş yelpazedeki ve çoklu biçimdeki bilgilerin kullanılması ve anlaşılması yeteneği.” olarak tanımlanmaktadır. Bu tanım, eserin yayımlandığı tarih itibarıyla bakıldığında yaklaşık yirmi yıl öncesine aittir. Ancak günümüzde dijital okuryazarlık daha farklı bir yapıda karşımızda durmaktadır. Önceden kâğıt üzerinde yapılan işlemlerin internet sayfalarında yapılması olarak gelişen süreç, son hâlinde daha çok aracı bünyesinde barındıran bir dijital ortama dönüşmüştür. Bu araçlar; yazı yazma programları, ses kaydetme programları, görsel sunumlar, grafikler, videolar, ses kayıtları, animasyonlar gibi farklı biçimde internet ortamlarının sunulduğu bilgisayarlar, tabletler, akıllı telefonlar, akıllı televizyonlar, akıllı saatler olarak tüketiciye tanıtıldığı gibi özellikle önüne “akıllı” ve hatta İngilizce haliyle “smart” ifadesini alarak da günümüzde giderek çeşitlenmektedir. İnternetin de artık bahsi geçen araçlarda kullanıldığı göz önüne alındığında, dijital okuryazarlık için şöyle bir tanımdan söz etmek mümkündür: Bilgisayarlar, tabletler, akıllı telefonlar, akıllı saatler, akıllı televizyonlar gibi ağ cihazları aracılığıyla bilgiyi bulma, tutma, analiz etme, sentezler yaparak üretme ve paylaşabilme becerilerinin tümüne dijital okuryazarlık denilebilmektedir.

Bilgiye erişebilmenin yolunu bilmek, bu bilgileri kullanabilmek ve aynı zamanda edindiği bilgilerle yeni bilgiler üretmek; bireyin bilgi toplumunun bir üyesi olduğunu göstermektedir (Gündüz ve Odabaşı, 2004). Bu ifadeden yola

çıkılarak bireyin dijital ortamlardan bilgiyi edinebilmesi, bu bilgileri kullanabilmesi ve edindiği bilgilerle yeni bilgiler ve ortamlar üreterek bunları paylaşabilmesi bireyin dijital okuryazar bir toplumun üyesi olduğunu gösterdiğinden söz edilebilir. Bu noktada fark edilmektedir ki, artık okuryazarlığın içeriği değişmektedir. Okuryazarlık kavramının değişen içeriğinin doğrudan etki ettiği alan olarak da eğitim-öğretim süreci gösterilebilir. Çünkü teknolojik alandaki ve dijital ortamlardaki değişimler eğitimin gelecekte hangi yönde gideceğini belirlemede büyük öneme sahiptir (Banaszewski, 2005). Bu doğrultuda günümüz eğitim sisteminin günümüz öğrencilerini eğitmek için yeterli ortama ve içeriğe henüz hâkim olmadığını söylemek mümkündür. Çünkü çağımızın öğrencileri, geleneksel okuryazarlık becerilerinin dışında, dijital okuryazarlık için gerekli olan becerilere de sahip olabilmelidir. Dijital okuryazarlığın tanımında da yer alan; dijital kaynakları ve araçları fark etmek, yönetmek, değerlendirmek, analiz etmek, sentezlemek, onlara erişmek, edindiklerinden yeni bilgiler üretmek, iletişim araçlarında ifadeler oluşturabilmek, tüm bunların farkındalığına sahip olabilmek, günümüz öğrencilerinin edinmesi gereken becerileri arasında sayılabilir (Martin, 2005). Günümüz bebeklerinin ellerinde teknolojik cihazların olduğu düşünüldüğünde bu becerilerin çağın çocuklarından beklenmesinin olağanlığı fark edilebilir. Bu nedenle, eğitimin hem içeriği hem de sunumunun yapıldığı ortamlarda değişimin olması kaçınılmazdır. Çağa uyum sağlamak isteyen eğitim-öğretim kurumları da bu gibi nedenlerden her geçen gün eğitim-öğretim hizmetini sunmak üzere dijital ortamlardaki yeniliklerden yararlanmaya başlamışlardır. Gerek öğretmenler (eğitmen) gerekse öğrenciler hem üreten hem de başkalarının sunduklarını tüketen tarafta olabilmektedirler. Böylece günümüzde dijital okuryazarlık alanında çeşitli atılımların yapıldığı ve toplumun her kesiminin artık dijital içeriği hem tüketen hem de üreten hâle geldiği görülmektedir.

1.1. Araştırmanın Amacı

Bu araştırma, müzik eğitiminde dijital okuryazarlığın ve dijital ortamların nerede olduğunu tespit etmek amacıyla yapılmıştır.

1.2. Araştırmanın Önemi

Dijital okuryazarlık ve dijital ortamların çeşitleri ele alınarak yapılan çalışmaların gerek ulusal gerekse uluslararası düzeyde henüz yeterli sayıya ulaşmadığı görülmektedir. Bu çalışma özelde müzik eğitiminde dijital okuryazarlığı ve dijital ortamları incelese de genelde eğitim alanındaki dijital okuryazarlık ve dijital ortamları da tanıttığı ve yeni kavramsal çerçeve ile yepyeni yaklaşımlar sunduğu için alanında önemli bir yere sahip olduğu düşünülmektedir.

1.3. Problem Durumu

Günümüzde eğitim-öğretim süreçlerinin artık dijital ortamlara aktarılmasıyla birlikte okuryazarların niteliklerinde de birtakım değişiklikler görülmeye

başlanmıştır. Okuma ve yazma kavramları dahi yapısını değiştirip dijital ortamlarda yapılan eylemleri tanımlamak üzere kullanılır hale gelmiştir. Okuryazarlıkta değişen bu içeriklerin eğitim-öğretim sürecine ve dolayısıyla müzik eğitimi sürecine yansımaları bu çalışmanın problem durumu olarak ele alınmış ve incelenmiştir. Böylece kavramsal çerçeveler de oluşturulmuştur.

1.4. Problem Cümlesi

Dijital okuryazarlık ve dijital ortam ifadeleri müzik eğitimi alanında nasıl kullanılmaktadır?

1.4.1. Alt Problemler

1.4.1.1. Müzik eğitimi içeriğinin oluşturulduğu dijital ortamlar nelerdir? Dijital okuryazarlık içinde nasıl tanımlanır?

1.4.1.2. Müzik eğitimi içeriğinin sunulduğu ve paylaşıldığı dijital ortamlar nelerdir? Dijital okuryazarlık içinde nasıl tanımlanır?

1.4.1.3. Müzik eğitimi içeriğinin kayıtlı tutulduğu dijital ortamlar nelerdir? Dijital okuryazarlık içinde nasıl tanımlanır?

1.4.1.4. Dijital okuryazarlığın müzik eğitimine getirdiği kazanımlar nelerdir?

2. Yöntem

Bu araştırma nitel araştırma modeli kullanılarak gerçekleştirilmiştir. Veriler tespit edilirken doküman tarama yolu kullanılmıştır. Balcı'ya göre (2006) doküman, araştırılmak istenilen konunun hakkında bilgi sağlayan her çeşit yazılı materyaldir (s.180). Corbetta'ya göre de (2003) doküman, sosyal olgular hakkında bilgi sağlayan bir malzeme olmasının yanında araştırmacının eylemlerinden bağımsız şekilde var olması sayesinde de güvenilirdir (s. 287). Bu nedenle doküman tarama yolu, bir araştırma sürecinde güvenilir kaynaklara ulaşıldığı sürece etkili bir yöntemdir. Toplanan verilerin analiz edilmesinde ise içerik ve betimsel analiz tekniklerinden yararlanılmıştır. Weber'e göre de (1989) metinden elde edilen ve geçerliliği olan yorumların birtakım işlemler neticesinde tespit edildiği bir araştırma tekniğidir. Bahsi geçen yorumlar, mesajın göndereni, kendisi ve alıcısı hakkındadır (s. 5).

2.1. Veri Toplama Aracı

2019 yılına kadar dijital okuryazarlık alanında yazılmış ve basılmış olan gerek ulusal gerek uluslararası akademik metinlerden (makaleler ve kitaplar) yararlanılmıştır. Araştırmanın içeriğinde yer alan siteler, uygulamalar için de o sitelere ait internet sayfaları incelenmiştir.

2.2. Verilerin Toplanması ve Analizi

Veri toplama sürecinin ilk basamağında dijital okuryazarlık alanında yapılan akademik çalışmalar ele alınarak belli bir kavramsal çerçeve oluşturulmuş ve bu kavramsal çerçeve dijital okuryazarlık ve dijital ortamlar olarak ayrı ayrı

değerlendirilmiştir. Sonraki süreçte belirlenen kavramsal çerçeveyi ve başlıkları ilgilendiren internet ortamları araştırılarak bu internet ortamlarının adresine ulaşılmıştır. Tüm bunlar yapılırken de dijital okuryazarlık ve dijital ortam kavramlarının müzik eğitimi içinde nerede oldukları da tespit edilmeye çalışılmıştır. Bunu yapabilmek için de içerik ve betimsel analiz tekniklerinden yararlanılarak birbirine benzeyen ve ilişkisi olan kavramlardan yeni çıkarımlar yapılmış ve bu çıkarımlar yeni başlıklar altında yeniden yorumlanmıştır.

2.3. Geçerlik ve Güvenirlik

Araştırmada elde edilen veriler, eğitim alanındaki iki uzman ile birlikte değerlendirilmiştir. Böylece araştırmanın niteliğinin de artırılması hedef alınmıştır. Nitel olarak yapılan araştırmalarda toplanan verilerin yine nitel araştırmalara alanında yetkinliği olan uzmanlar ile paylaşılması ve uzmanlardan geri dönüt alınması yapılan çalışmanın güvenilirliğini de artırmaktadır (Glesne ve Peshkin, 1992).

3. Bulgular ve Yorum

Gün geçtikçe internet ortamında sunulup paylaşılan bilgi akışına giderek sanal ortamlardaki eğitimler de katılmaya başlamıştır. Hem ilköğretimde ve ortaöğretimde, hem de üniversitelerde öğretmenler artık öğrencilerine dersleri sanal ortamlarda ya da herhangi bir internet ortamında da verebilmektedir. Bu açıdan bakıldığında bilginin alanın eğitimcileri tarafından sunulması, bilgi kirliliği durumunun da önüne geçebilmektedir. YÖK tarafından belirtilen “Yükseköğretim Kurumlarında Uzaktan Öğretime İlişkin Usul ve Esaslar” kapsamında yer alan Madde 4’ün içinde belirtilen “Ders Materyali ve Ücreti” tanımlamasında da şu ifade yer almaktadır: “Ders materyali ve materyal ücreti: Uzaktan öğretim faaliyetlerinin yürütülmesi için yükseköğretim kurumlarınca basılan veya elektronik olarak internet ortamında sunulan, üretilen veya kullanılan her türlü materyal...” (YÖK, 2012). Bu ifadeden de anlaşılacağı üzere artık yükseköğretim kurumlarında da derslerin internet üzerinden uzaktan eğitim ile verilmesi ve bunun da giderek yaygınlaşması üzerinde durulmaktadır. Bu kapsamda, ders içeriklerinin sunulduğu ortamlar da çeşitlenmeye başlamıştır. Bu konuda tıpkı YÖK gibi MEB’in de birtakım çalışmaları bulunmaktadır. Örnek olarak MEB’in uzaktan eğitim kurs programları gösterilebilir. MEB, Özel Eğitim Kurumları Müdürlüğü’ne gönderdiği 27. 05. 2012 tarihli bir yazı ile şu ifadeye yer vermiştir: “Ekli listede belirtilen 211 kurs programının içeriğinde ve toplam ders saatlerinde herhangi bir değişiklik yapılmadan ekteki uygulama esasları doğrultusunda, Genel Müdürlüğümüze bağlı Özel Uzaktan Eğitim Kurs Merkezlerinde uygulanması kurulumuzca uygun mütalaa edilmiş-

tir.” (MEB, Talim ve Terbiye Kurulu Başkanlığı Yazısı, 2012) MEB tarafından yazılan bu evraktaki uzaktan eğitim derslerinin uygulama esasları da aşağıdaki gibidir:

- Eğitimlerde öncelikle internetten yayınlanacak web sayfasından yararlanılır. Derslerin görüntülü, sesli ve yazılı yöntemle eş zamanlı işlenmesine özel önem verilir.

- Tüm ders konuları resim ve hareketli görüntülerle desteklenerek internetteki web sayfası üzerinden yayınlanır.

- Kursiyerlerin her aşamada kendi durumlarını gözlemek, bilgi seviyelerini ölçmek için internet üzerinden küçük sınavlar (ara sınavlar) yapılır.

- Teorik bilgilerin izlenmesi için el kitapları hazırlanır, bu kitaplar modüler olarak CD ortamına da aktarılır.

- İnternette programa göre araştırma ortamı oluşturulur. Bu portal il kursiyerlerin konu ile ilgili her türlü yenilikten anında haberdar olmaları sağlanır.

- İnternet yoluyla kursiyerler her an soru sorabilirler. Sorulan sorular öğretmenler tarafından cevaplanır. Ders saatleri dışında kursiyerler öğretmenlerine mail yoluyla ya da web sitesindeki “sor-öğren” bölümünü kullanarak da soru sorabilir, cevaplarını öğrenebilirler. (MEB, Talim ve Terbiye Kurulu Başkanlığı Yazısı: 1-2, 2015).

Yukarıdaki maddelerden de anlaşıldığı üzere, MEB ve YÖK’e bağlı eğitim kurumları artık internet tabanlı öğretim yöntemlerini kullanarak eğitim-öğretimi devam ettirmeye ve böylece eğitim sürecini belli zaman ve mekânın dışında tutmaya da başlamışlardır. Bu eğitimlerin gerçekleşmesindeki en büyük etken de içeriklerin sunulduğu ve paylaşıldığı dijital ortamların varlığıdır. Eğitim-öğretim kurumlarının bünyelerinde ve yönergelerinde dijital ortamların yer almasının, dijital okuryazarlığın artmasında etkili olduğu söylenebilir. Bu eğitimler “dijital ortam eğitimleri” olarak ifade edilebilir. Dijital ortam eğitimleri şu iki başlık altında tanımlanabilir:

3.1. Resmî Dijital Ortam Eğitimleri

Devlete bağlı kurumlar ve bu kurumlarda çalışan kişiler tarafından sunulan ve eğitsel içerikli paylaşımların yapılmasını sağlayan dijital ortam eğitimleridir. Örnek olarak aşağıdaki dijital eğitim-öğretim ortamları verilebilir:

3.1.1. MEB’e Bağlı Dijital Ortamlar

3.1.1.1. EBA: MEB tarafından sunulan Elektronik Eğitim İçeriği Temin Süreci Yönergesi’ne göre EBA, Millî Eğitim Bakanlığının resmî platformu olan www.eba.gov.tr adresinde ve diğer dijital platformlarda içerik sağlayan “Eğitim Bilişim Ağı” (EBA) olarak tanımlanmaktadır. (s.1)

3.1.1.2. Vitamin: İlköğretimde verilen derslerin desteklenmesi için sunulan bir uzaktan eğitim ağına verilen isimdir. (s. 2)

3.1.1.3. Z. Kitap: Okullarda Fatih Projesi kapsamında akıllı tahta kullanımının artması, öğrencilere tablet dağıtılması, bilgisayar kullanımının yaygınlaşması gibi gelişmeler ile birlikte derslerde kullanılan ciltlenmiş kaynak kitapları yerini “z-kitap”a (zenginleştirilmiş kitap) bırakmaya başladı. Z-kitaplar, öğrencilerin dijital ortamdaki tüm ders içeriklerine ulaşabilmesi için geliştirilen bir uygulamadır.

3.1.1.4. YÖK Atlas: Yükseköğretim Kurulu, Türkiye Cumhuriyeti'nin 1982 Anayasası ile belirlenen yükseköğretim sisteminin temel esaslarına göre oluşturulan anayasal bir kuruluştur. YÖK Atlas ise üniversiteye giriş sürecinde tercih yapılmasına destek veren bir yazılımdır.

3.1.2. Kültür Bakanlığı'na Bağlı Dijital Ortamlar

3.1.2.1. Sanal Gezintiler: Sanal gerçeklik teknolojisi kullanılarak tarihi ve kültürel mekânlara yapılan gezintilere verilen tanımlamadır. Bu uygulamada eğiticiyi yönden dikkat çekicidir.

3.1.2.2. Sanal Kütüphaneler (Dijital ortam kütüphanesi): İlgili bakanlığın, geçmişi geleceğe dijital ortam ile taşıyarak daha kolay ulaşılabilir hâle getirmeyi hedeflemesi ile ortaya çıkarılmış bir dijital ortam kütüphanesidir. Osmanlıca Dönemi Türkçesi ve Farsça - Arapça yazılmış 27 bin cilt el yazması eserin, Osmanlı döneminden Cumhuriyet'e kadar gelen süreli yayınların, 1928'den itibaren yayınlanan süreli yayınların, 2 milyonu aşkın gazete pozunun, yaklaşık 60 bin Osmanlı gazetesinin, tablolarının, Türk Ocağı Koleksiyonu'ndaki Fransızca ve İngilizce yayınların, Hacıvat-Karagöz tasvirlerinin, film arşivlerinin, harita, nota ve pul koleksiyonlarının, siyasi afişlerin ve 5 binden fazla taş plağın dijital hale dönüştürüldüğü bir kütüphanedir. (Millî Kütüphane İçeriği Dijital Ortamda, 25.10.2016, E.T.16.12.209).

3.1.3. Üniversitelere Bağlı Dijital Ortamlar

3.1.3.1. Anadolu Üniversitesi Uzaktan Eğitim Dersleri (E-Eğitim): Anadolu Üniversitesinin açık öğretim okullu için sunduğu bazı dijital öğrenme ortamları bulunmaktadır. Bunlar:

Anadolum e-Kampüs Sistemi: Derslerin dijital ortamda sunulmasını sağlayan bir tasarımıdır.

Kitap Hizmetleri: İnternet ortamında PDF olarak öğrencilere gönderilmektedir.

Kitap Güncellemeleri: Çeşitli disiplinlerin kitaplarını dijital hâlde öğrencilere sunan bir hizmettir.

Açık ve Uzaktan Öğrenme Sözlüğü: İnternet tabanlı sunulan bir Türkçe sözlüktür.

3.1.3.2. UZEM (Uzaktan Eğitim ve Araştırma Merkezi): Birçok üniversitenin de kullandığı ve bazılarının da yeni başladığı “Uzaktan Eğitim ve Araştırma Merkezi” ifadesinin kısaltılmışıdır.

3.1.3.4. Dijital Kitaplar: “Anadolu Üniversitesi’nin açıktan öğretim sürecinde kullandığı dijital ortamların arasında da yer alan dijital kitaplar, diğer üniversiteler tarafından da oluşturulmaya ve yaygınlaştırılmaya başlanmıştır.

Yukarıdaki içeriklerde aynı zamanda müzik eğitimi de verilmektedir.

3.2. Resmî Olmayan Dijital Ortam Eğitimleri

Devlete bağlı olmayan kurumlar veya kişiler tarafından sunulan ve eğitsel içerikli paylaşımların yapılmasını sağlayan dijital ortam eğitimleridir. Bu tanımın kapsamına birçok sosyal paylaşım ortamı ve web sitesi girebilmektedir. Bunların türleri de şöyle maddelendirilebilir:

- Ücretsiz, Offline eğitimler. (gerçek kişi anlatımlı)
- Ücretli, offline eğitimler. (gerçek kişi anlatımlı)
- Ücretsiz, online eğitimler. (gerçek kişi anlatımlı)
- Ücretli, online eğitimler. (gerçek kişi anlatımlı)
- Ücretsiz; yalnız şekil, yazı ve animasyon üzerine kurgulanmış eğitimler.
- Ücretli, sadece videodaki şekil, yazılar ve animasyonlar ile eğitim
- Ücretli, kitap ve yardımcı CD eşliğinde sunulan eğitimler.

Yukarıdaki eğitimlerin sunulduğu platformlar da şöyledir:

3.2.1. Webiner: Web ve seminer kelimelerinin birleşiminden oluşan bilgisayar üzerinden yapılan çoklu katılımı da sağlayan sunumlu konferanslara verilen addır. Örneğin, <https://kodedu.com/category/webinar/> linkine sahip sayfada çeşitli dijital içeriklerin oluşturulmasını sağlamak üzere webinerler düzenlenmiş ve kaydedilmiştir.

3.2.2. Video Siteleri: Birer dijital video kütüphanesi olarak kullanılan internet sayfalarıdır. En çok kullanılan video platformları şu şekildedir: Youtube, Dailymotion, Vimeo, DTube, Metacafe, Veoh, 9GagTV, The Video Open Project, Vevo, vb.

3.2.3. Eğitici Bloglar, Sayfalar ve Bu

Ortamlarda Paylaşılan Dokümanlar: Belli bir amaç doğrultusunda oluşturulan içeriklerin paylaşıldığı ortamlardır. Bunlardan bazıları şu şekildedir:

3.2.3.1. Morpa Kampüs: İlkokul, ortaokul öğrencileri ve öğretmenlerine derslerde destek olmak üzere hazırlanmış, MEB müfredatına uygun, binlerce içeriğin yer aldığı bir eğitim ortamıdır.

3.2.3.1. Udeemy: Alanlarında uzman olan kişiler tarafından hazırlanan ücretli eğitim videoları setine verilen tanımlamadır.

3.2.3.3. Özel Kurslara Ya da Kişilere Ait Tüm Dijital Kitaplar: Baskıya girip somut bir kitap haline getirilmeyen, yalnızca internet üzerinden satın alınıp, paylaşılıp yayılan kitaplara verilen tanımlamadır.

3.3. Uygulamalar: Birtakım programların paylaşılması için elektronik cihazlara yüklenen yazılımlara verilen tanımlamadır. Örnek olarak Google Play, Apple Store verilebilir.

Geleneksel okuryazarlığın yerini giderek dijital okuryazarlığa bırakmasıyla birlikte eğitim-öğretimde gelişen yeni durumlar kendini müzik eğitimi sürecinde de göstermektedir. Özellikle uzaktan eğitimin daha çok tercih edildiği günümüz koşullarında, dijital platformlarda sunulan müzik eğitimi materyallerinde de giderek artış olduğu görülmektedir. Müzik eğitimi sürecini desteklemek üzere dijital platformlarda sunulan içeriklere değinmeden önce bu içerikleri kullananları yani dijital okuryazarları kategoriler hâlinde sunmak konunun anlaşılmasını da kolaylaştırabileceği düşünülmektedir. Spires ve Bartlett'e göre (2012: 9) dijital içeriklere göre dijital okuryazarlık üç gruba ayrılmaktadır: a) dijital içeriği bulan ve tüketen (kullanan), b) dijital içeriği yaratan (oluşturan), c) dijital içerik aracılığı ile iletişim kuran. Şimdiki yapılan bu çalışmada da Spires ve Bartlett tarafından oluşturulan bu kategorilerden yola çıkarak dijital ortamlar için de kategorilerin oluşturulması mümkündür. Dijital ortamlar da üç gruba ayrıldığında şu şekilde ifade edilebilir: a) İçeriğin yaratıldığı dijital ortamlar, b) içeriğin sunulduğu ve paylaşıldığı dijital ortamlar, c) İçeriğin kayıtlı tutulduğu dijital ortamlar. Dijital okuryazarlığın hangi ortamlarda gelişim gösterdiğinin altını çizmek adına dijital ortamlardaki bu üç kategorinin oluşturulmasının faydalı olabilmesi mümkündür. Müzik eğitimi için kullanılan dijital ortamları kategoriler hâlinde sunmak ve böylece alt problemleri cevaplamak adına da oluşturulan bu başlıklardan yararlanılmıştır.

3.4. Müzik Eğitimi İçeriğinin Oluşturulduğu Dijital Ortamlar Nelerdir? Dijital Okuryazarlık İçinde Nasıl Tanımlanır?

3.4.1. Müzik Eğitimi İçeriğinin Oluşturulduğu Dijital Ortamlar

Dijital içeriğin uygulanması, öğretimin ve öğrenimin verimliliğinin artması açısından önemli ve etkili bir metottur (Bakkenes ve diğ., 2010). Aynı durum dijital içeriğin oluşturulması için de geçerlidir. Bu nedenle günümüzde özellikle öğretmenlerin dijital ortamları iyi tanımaları ve bu ortamlardaki nitelikleri etkin bir şekilde kullanabilmeleri gerekmektedir. Spires ve diğerlerine (2017: 2237) göre, özellikle 2000'ler yani milenyum döneminin nesli, çağdaş eğitim sürecini başlatan bir nesildir ve bu yüzden "Y kuşağı" ve hatta internet kullanan birçok yaştan bireyleri kapsadığı için de "Net kuşağı" olarak da tanımlanmaktadır. Ancak dijital alandaki gelişmeler giderek hızlandığı için bahsi geçen net kuşağındaki öğretmenler (eğitmenler) yeniliklere adapte olabilmek için

çaba sarf etme gereği duymaktadır. Çünkü yeni nesli oluşturan öğrenenlerin yapısı artık değişim göstermektedir. Yeni neslin en önemli niteliklerinden biri, herhangi bir konuya ya da duruma karşı gösterdikleri sabrın daha önceki nesillere göre daha az olmasıdır. Bu nedenle herhangi bir yazılı içeriğin okunması ve oradan bilgi edinmesi sürecinde öğrenenlerin sabretme konusunda zorlandıkları görülmektedir. Bu noktada, öğrenenlerin bir konuyu sabır göstermeden hızlıca öğrenebilmeleri için özellikle dijital ortam içerikleri yazılı olanlardan görsel olanlara doğru bir geçiş göstermektedir. Çünkü multimodalitenin merkezinde gösterge bilim bulunmaktadır (Kress ve Van Leeuwen, 1996). Göstergebilimin kadrajına yer alanlar şöyle sıralanabilir: İnsanların iletişim amaçlı kullandıkları dilleri, davranışları, jestleri, alfabeleri, görüntüler, trafik işaretleri, müzikleri, resimleri, tiyatrosu, afişi, grafikleri, modası, yazınsal yapıtları, terminolojik kelimeleri, bir ülkenin mimarisi, ülkenin yol yapısı gibi içeriklerin her biri bir özelliği vurgulamak üzere iletişim aracı olarak kullanıldıklarından gösterge bilim kapsamına girmektedir (Guiraud, 1994). Bu doğrultuda denilebilir ki, internet üzerinde oluşturulan her içerik göstergebilimi kapsamaktadır ve eğitim-öğretim sürecini destekleyen çoklu uyaranların oluşturulmasına da ortam sağlamaktadır. Çünkü eğitim-öğretim sürecinde bilgiler ne kadar çoklu ortam ile öğrenciye sunulup uyaran sayısı arttırılsa, o kadar kalıcı öğrenmeler meydana gelir denilebilir. Gözütok (2001: 21) bu konuyu şöyle ifade etmiştir: “Öğretimin planlanmasında, öğretmenin zekâ alanlarını düşünmesi ve her zekâ türüne sahip olanların gereksinimlerini başlangıç noktasına alması, hazırlanan ders tasarımına çoklu yöntem anlayışını da birlikte getirmektedir. Demirel ve diğerleri de (1998: 531) çoklu öğrenme ortamının faydası konusunda Gardner’ın ifadesini şu şekilde yazıya dökmüşlerdir: “Gardner, çoklu öğrenme ortamlarında bireylerin problem çözüme becerisinin ve üretkenliğinin daha fazla olabileceğini de belirtmiştir”. Dijital ortamlar da, bilgiler gerek görsel, gerek duyuşsal olarak videolar, müzikler, resimler, animasyonlar, metinler gibi birçok içerik ile sunulabilmektedir. Bu ifadelerden anlaşılacağı üzere, dijital ortamların sunmuş olduğu çoklu öğrenme ortamları öğrencilerin eğitim-öğretim sürecini oldukça destekler niteliktedir. Böylece dijital okuryazarlık sürecinin “yazarlık” kısmını kapsayan, eğitim-öğretimin gerçekleştirilmesi için bahsi geçen video, müzik, resim, animasyon, metin gibi içeriklerin üretilmesinin ne denli önemli olduğu da anlaşılmaktadır.

3.4.2. Dijital Okuryazarlıkta İçeriklerin Oluşturulma Türleri

3.4.2.1. Kodlama: Bilgisayar ya da elektronik herhangi bir devre ve mekanizmayla ortaya çıkan düzeneklere belli bir işlemi yaptırmak üzere yazılan komutlar dizininin tamamı veya bir kısmı şeklinde tanımlanmaktadır.

3.4.2.2. Web Sayfası: İngilizce anlamıyla web sözcüğü, kumaştaki dokudan esinlenilip bilgisayar ağını tanımlamak adına kullanılmaktadır Bu noktada

denilebilir ki, Web, internette yer alan servislerden biridir. İnternette bulunan her türlü yazı, grafik, resim, ses ve hareketli görüntülerden meydana gelen içerikleri uzaktaki bilgisayarlara iletmektedir. Bilgisayarda gördüğümüz sözü edilen içeriklere de web sayfası denilmektedir. Bu web sayfaları bir araya gelerek de web siteleri oluşturulmaktadır (Web, E.T. 16.12.2019).

3.4.2.3. Yazılımlar: Sönmez ve diğerlerine göre (2003) “yazılım, herhangi bir programlama diliyle yazılmış olan ve bilgisayarı yöneten programdır.” (s. 2) Daha detaylı açıklamaya bakarsak, bilgisayara ne yapacağını söyleyen talimatlara verilen tanımlamadır. Yazılım, bir bilgisayar sisteminin çalışmasıyla ilgili tüm program, prosedür ve rutinleri içerir. Yazılım terimi, bu talimatları donanımdan, yani bir bilgisayar sisteminin fiziksel bileşenlerinden ayırmak için kullanılmıştır (Encyclopedia Britannica, E.T. 16.12.2019).

3.4.2.4. En Yaygın Dijital Uygulamalar:

- Google Play
- Apple Store
- Udemey
- Kahoot (Hem içeriğin yaratıldığı hem de paylaşıldığı bir dijital platform)

Yukarıdaki üç madde genel anlamda her alanda kullanılan içerik oluşturma türlerindedir. Bu içerik oluşturma türleri müziklerin ve müzik eğitimi içeriklerinin oluşturulmasında da kullanılmaktadır. Yukarıda bahsi geçen üç içerik yaratma türü kullanılarak nota yazımı, müziklerin kayıtları, müziklerin aranjeleri (kayıtlarının düzenlenmesi) için kullanılan bazı dijital ortamlar yaratılabilmektedir. Bunlardan bazıları aşağıdaki şekilde listelenmiştir:

3.4.3. Çeşitli İnternet Sayfalarından Yararlanarak Notasyon ve Kompozisyon

3.4.3.1. Nota Yazmayı Destekleyene İnternet Siteleri

- BlankSheetMusic.net
- Online Note Writing <https://www.noteflight.com>
- Music Notation Graph Paper PDF Generator <https://incompletech.com/graphpaper/musicstaff/>
- Music Paper (Her çalgı ve düzen için pdf formatında hazır müzik yazım sayfaları) <http://people.virginia.edu/~pdr4h/musicpaper/>

3.4.3.2. Notasyon ve Kompozisyon Yapmak İçin Kullanılan Yazılımlar

- Crescendo
- Finale
- Sibelius
- Mus2
- Musescore
- StaffPad

3.4.3.3. Müzik Eseri Üretimi (besteleme ve kaydetme) İçin Kullanılan Bilgisayar Yazılımları

- Studio One
- Linux Multimedia Studio
- FL Studio
- Cubase (Windows için aranje programı)
- Appel Logic Pro (Apple için aranje programı)
- Adobe Audition
- LMMS (ritim yazma pogramı)
- Reaper
- Ableton Live

3.4.4. Çalgıların Dijitalleşmesi

Çalgıların dijitale dönmesi süreci de dijital “yazarlık” kapsamına girmektedir. Çünkü bu noktada da yine gerek yazılım gerek elektronik gerek ise müzik uzmanlarının çalışmaları ile ortaya yepyeni bir ürün çıkmaktadır. Bu da dijital yani elektronik çalgılardır. Müzik eğitiminde okullarda en yaygın kullanılan elektronik piyanodur. Hem fiyat hem kapladığı alan hem içindeki teknik özellikleri (metronom, ses ayarı, farklı seslerin olması gibi) hem de akort ihtiyacının olmaması gibi etkenlerin okulları genelde elektro piyano almaya yönlendirdiği söylenebilir.

İngilizce ismiyle, “Electronic Music Laboratories” olarak geçen ve yaygın kısaltma olarak da “EML” şeklinde ifade edilen, Türkçe ismiyle de “Elektronik Müzik Laboratuvarı”, ilk defa dört mühendis tarafından 1968 yılında oluşturulmuştur. Aslında bu laboratuvarların birer ses sentezleyicisi olarak da tanımlanması mümkündür (Wikipedia, E.T.16.12.2019). Müzik üretiminde, icrasında ve öğretiminde kullanılan bir başka laboratuvar çeşidi de “piyano laboratuvarları”dır. Piyano laboratuvarlarında, en önce yer alan ve genelde öğretmenin kullandığı piyanoya bağlı ana bilgisayar, öğrenciler için aynı sınıfta kurulmuş bilgisayarlı diğer dijital piyanolara bağlıdır ve öğretmen kendi bölümünden öğrenciler ile iletişim kurabilmektedir. Piyano laboratuvarları, öğretmenlerin toplu piyano dersi işlemleri için kurulmuş ortamlardır. Kasap’ın (2007) kendi araştırmasında da ifade ettiği gibi metronom, ses ayarları, birçok farklı çalgı sesleri (yaylılar, harpsichord, gitar, koro vb.), dijital piyanoya öncesinde kaydedilmiş eserlerden örnekleri, kaydetme ve kaydı geri dinleyebilme özellikleri bulunan piyanolardan oluşan laboratuvarlar müzik dersleri sürecinde rahatlıkla kullanılabilir. (s. 448)

Eren’e göre (2005) dijital çalgılar, akustik muadillerinin tüm fonksiyonelliğine sahiptir ve tüm enstrümantasyon sistemlerinde kullanılabilirler. Modern

dijital cihazlar, iletişim, veri işleme ve ağ oluşturma yeteneklerindeki avantajlar nedeniyle hızlı bir şekilde analog cihazların yerini almaktadır. Dijital piyano-naların haricinde, diğer çalgıların da giderek dijitalleştiği söylenebilir. (s.12) Örneğin Türk Halk Müziğinin özünde olan bağlama dahi bu dönüşüme ayak uydurarak elektro bağlama ismini almıştır. Uygun dizayn ile akustik olarak çalınan neredeyse her çalgının dijitalleşmenin sürecine dâhil olduğu görülmektedir. Elektronik müzik aleti olarak da adlandırılan elektro çalgılar, elektronik aygıtlar kullanarak ses üreten müzik aletleridir. Bu çalgıların ses çıkarması için hoparlörü çalıştıracak ses sinyaline ihtiyaç duyulmaktadır. Bu da çalgının içindeki elektrik sistemi aracılığıyla sağlanabilir. Bu noktada benzer sistemin diğer çalgılar için de kullanılmasıyla birlikte çalgıların artık akustik olmaktan çıkarak dijitalleşmeye doğru sürüklendiğini söylemek mümkün olabilir.

3.4.5. Çalgıların Dijital Ortamlara Aktarılması

Müzik eğitimi sürecinde çalgı seslerinin dijital ortamlara aktarılması ve bu yazılımlarda yer bulması sayesinde gerek müzik eğitimcileri gerekse de öğrenciler üretim sürecine yani dijital yazarlık sürecine kolaylıkla geçiş sağlayabilmişlerdir. Sadece bir program aracılığıyla ve o programda bulunan hazır seslerden yani dijital ortama aktarılmış çalgı seslerinden yararlanılarak aranjörlük diye belirtilen müzik düzenleme işlemi rahatlıkla yapılabilmektedir. Elbette burada sözü edilen profesyonel bir müzik alt yapısı oluşturulması için yeterli değildir. Ortaya yakın seviyede bir müzik alt yapısının oluşturulması için sadece bilgisayardaki müzik eseri üretme programının temel çalışma prensibinin bilinmesi yeterli kalabilmektedir. Kullanılan müzik düzenleme programı hakkında biraz bilgisi olan herkesin kolaylıkla müzik üreticisi olmasının da müzik eğitimi sürecinde hem öğrenciyi hem de öğretmeni motive edebileceği söylenebilir. Ancak profesyonel bir müzik eseri üretimi için daha kapsamlı donanım ve bilgiye ihtiyaç duyulmaktadır.

3.5. Müzik Eğitimi İçeriğinin Sunulduğu ve Paylaşıldığı Dijital Ortamlar Nelerdir? Dijital Okuryazarlık İçinde Nasıl Tanımlanır?

3.5.1. Müzik Eğitimi İçeriğinin Sunulduğu ve Paylaşıldığı Dijital Ortamlar

Dijital okuryazarlığın “okur” kısmına hitap eden, içeriğin sunulduğu ve paylaşıldığı dijital ortamlar günümüzde giderek çeşitli yazılımların da etkisiyle çoğalmaktadır. Dijital ortamda içeriğin sunulması ve paylaşılması denildiğinde de şüphesiz akla ilk gelen internet ortamı olmaktadır. Çünkü günümüzde artık internet ortamı tüm içeriklerin yer aldığı alan olarak görülmektedir. Arama motorları olarak ifade edilen Google, Yandex, Yahoo Search, Bing, Baidu, Ask, Alhea, Info, Excite, Boardreader, Webcrawler gibi zihne düşen her şeyin bir kelime karşılığı ya da görsel haliyle sisteme girilmesiyle, o kelime veya

görsel ait açıklamaları, örnekleri ve tüm açıdan özellikleri karşımıza getiren dijital ortamlar bulunmaktadır. Bunların içinden Google, artık bir dünya devi olarak bilinmektedir. Ancak bu kadar içeriği bünyesinde tutan arama motorlarının dezavantajı bilgi kirliliğini de beraberinde getirmektedir. Tunç'a göre (2010: 246), aslı netleşmeyen birçok bilginin ilk durağı olan internet, bilgi bankasının çöplüğü konumuna gelmiştir ve neredeyse tüm alanlarda karşılaşılan kaynağı belli olmayan bilgiler, güven vermeyen elektronik posta mesajları ve bunlara benzeyen tabir yerindeyse enformasyon yağmuru, kaotik bir ortam oluşturduğundan bilgi kirliliği kavramı da tam olarak internetin bu kaotik yapısıyla ilintili olmuştur.

Özellikle çalışmanın kapsamı müzik eğitimi olduğundan müzik eğitimini destekleyen, müzik eğitimi veren bazı internet sitelerini kurulma amaçlarına göre başlık vererek aşağıdaki şekilde listelemek mümkündür:

Tablo 1. Müzik eğitimini destekleyen ve müzik eğitimi veren bazı internet siteleri

1. Eserlerin Notalarının ve Kayıtlarının Paylaşımına İzin Veren İnternet Siteleri
• Sheet Music Online (Yaprak nota) (www.sheetmusic1.com)
• The Sheet Music Archive (Müzik arşivi) (www.sheetmusicarchive.net)
• Music Scores (Notalar) (www.music-scores.com)
• Easy Sheet Music (Kolay yaprak notalar) (www.easysheetmusic.com)
• All Piano Sheet Music (Piyano yaprak notaları) (www.allpianosheetmusic.com)
• 247 Sheet Music (247 yaprak nota) (www.247sheetmusic.com/downloads)
• Yamaha (www.yamahamusicsoft.com)
• The Mutopia Project (www.mutopiaproject.org)
• Sibelius Music (www.sibeliusmusic.com)
• ChoralWiki http://www1.cpd.org/wiki/index.php/Main_Page
• Özellikle https://imslp.org/wiki/Main_Page
2. Müzik Tarihini, Türlerini, Bestecileri ve Terminolojisini İçeren İnternet Siteleri
• Online Music Dictionary https://musicterms.artopium.com
• Glossary of Musical Terms https://www.naxos.com/education/glossary.asp
• Online Music Dictionary https://dictionary.onmusic.org
• Oxford Music Online https://www.oxfordmusiconline.com/page/the-oxford-dictionary-of-music/oxford-dictionary-of-music
• Turkish Music Dictionary http://www.turkishmusicportal.org/en/turkish-music-dictionary
• Music and History http://www.musicandhistory.com
• Music Printing History https://www.musicprintinghistory.org
• Musiconn Scoreserach (online piyano klavyesini kullanarak nota yazım sitesi) https://scoresearch.musiconn.de/ScoreSearch/?lang=en
• Müzik türlerinin haritasını gösteren web sitesi https://musicmap.info
• Music History Resources - http://www.satellite-one.net/musicology/
• Music History Timeline - http://www.factmonster.com/ipka/A0151192.html

• Classical Music Timeline - The Classical Music Beat - http://music.search-beat.com/composer.htm
3. Nota Yazma Düzenini Öğreten İnternet Siteleri
• BlankSheetMusic.net
• Online Note Writing https://www.noteflight.com
• Music Notation Graph Paper PDF Generator https://incompetech.com/graphpaper/musicstaff/
• Music Paper (Her çalgı ve düzen için pdf formatında hazır müzik yazım sayfaları) http://people.virginia.edu/~pdr4h/musicpaper/
4. Müzik Kitaplarının Olduğu İnternet Siteleri
• Library Of Congres https://www.loc.gov/collections/books-about-music-before-1800/about-this-collection/
• Rare Book Room (Kitapların orjinallerinin fotoğrafları bulunuyor.) http://www.rare-bookroom.org
• IMSLP Petrucci Music Library (ücretsiz kitap, nota ve müzik kayıtları bulunmaktadır.) https://imslp.org/wiki/Main_Page
5. Çalgıların Anlatıldığı İnternet Siteleri
• http://www.markshep.com/flute/
• http://www.flutehistory.com/Timelines/index.php3
• Trombone Page of the World http://www.trombone-usa.com
• https://www.saxophone.org/museum/saxophones
6. Etnik Çalgıların Anlatıldığı İnternet Siteleri
• The Didgeridoo Page https://people.well.com/user/nhunter/didj/index.html
7. Müzik Arşivi Olan İnternet Siteleri
• MIDI, MP3 ve WMA formatında müzikler https://www.classicalarchives.com
8. Yabancı Kaynaklı Müzik Eğitimi Veren İnternet Siteleri
• İçinde yüzlerce müzik eğitimi veren web sitesi bulunur. https://sites.google.com/site/k12musicresources/
• https://www.rockhall.com/learn/education/rockin-schools
• Biblioteca Virtual de EducaciónMüzikal (Müzik Eğitimi Sanal Kütüphanesi) https://didactalia.net/comunidad/materiaeducativo/recurso/biblioteca-virtual-de-educacion-musical-bivem-un/a5549476-b88b-4180-bced-2c7e94176df2

3.6. Müzik Eğitimi İçeriğinin Kayıtlı Tutulduğu Dijital Ortamlar Nelerdir? Dijital Okuryazarlık İçinde Nasıl Tanımlanır?

3.6.1. Müzik Eğitimi İçeriğinin Kayıtlı Tutulduğu Dijital Ortamlar

İçeriğin kaydedilmesi süreci, dijital okuryazarlıkta “yazarlık” alanına girmektedir. Çünkü burada da dijital ortamdaki bilgilerin, bir aygıttan ya da alandan diğerine aktarımı yani yazılması söz konusudur. Giderek dijitalleşen dünyada, bilgiler de korunmak üzere artık dijital ortamlara aktarılmaya başlanmıştır. Küçük ve Alır (2013: 342) bilgilerin dijital ortamlarda kayıtlanmasını ve böylece depolanmasını “dijital koruma” olarak şöyle açıklamaktadır: Bilgilerin doğru ve güvenilir bir ortamda depolanması, depolama ve elde etme konusunda gerekli olan aşamaların uygulanması, dijital bilginin kayıtlı bulunduğu

taşıyıcı eskimeden yeni taşıyıcılara aktarılması, kopyalama süreci boyunca bilginin bütünlüğünün korunması gibi amaçlarla gerçekleştirilen sürece dijital koruma denilmektedir. Özellikle ürünlerinin belli bir formatta kaydının yapılması mümkün olan müzik eğitimi ve içeriklerinin kaydedilmesi gereklidir. Bu sa- yede paylaşılması ve sunulması da kolaylaştırılmış olur. Müzik eğitimi için gerekli olan müziklerin, videoların, grafiklerin, animasyonların ve doküman- ların kaydedilmesi için de üç türlü kayıt ortamı bulunmaktadır: 1. Veri depo- lama araçları, 2. Sosyal medya araçları, 3. Online depolama ortamları.

3.6.1.1. Veri depolama Araçları

Belli bir fiziksel varlığı olan, içinde bulunan mekanizmaların aracılığı ile verilerin kaydedilmesi için kullanılan araçlar olarak tanımlamak mümkündür. Bunlar:

- a. USB ("Universal Serial Bus" Türkçesi: "Evrensel Seri Veriyolu") bellek (Bellek Çuğubu)
- b. HardDisk (Sabit disk)
- c. Zipdisk
- d. SSD Bellek Kartları(SD,CF,MMC,MS)
- e. CD –DVD Rom

3.6.1.2. Sosyal Medya Araçları

Müzik eğitimi için gerekli olan müziklerin, videoların, grafiklerin, animas- yonların evrensel olarak paylaşılabilirdiği ve geniş kitlelere ulaşmasını sağlayan dijital paylaşım ortamlarıdır. Aynı zamanda sosyal medya ortamları sayesinde bireylerin de uzaktan birbirleriyle iletişimde olabilmelerine de olanak veril- mektedir.

- a. Youtube
- b. Facebook
- c. Instagram
- d. Twitter

3.6.1.3. Online Depolama Ortamları

Günümüzde "Bulut Teknolojisi" olarak da adlandırılan bu siteler, akıllı ci- hazlarda yeterli hafıza kalmadığında alternatif olarak online (çevrimiçi) bir şe- kilde verilerin kaydedilmesini ve depolanmasını sağlar. Özellikle müzikler, vi- deolar gibi çok yer kaplayan verilerin depolanması için oldukça kullanışlı ol- duğu söylenebilir. Bunlardan bazıları: Dropbox, Yandex Disk, Google Drive, Mega, vb.

3.7. Dijital Okuryazarlığın Müzik Eğitime Getirdiği Kazanımlar Nelerdir?

3.7.1. Dijital Okuryazarlığın Müzik Eğitime Getirdiği Kazanımlar

Dijital okuryazarlığın artması, müzik eğitimi sürecinin yeniden yapılanma-

sını da beraberinde getirmiştir. Yukarıda üç başlık altında verilen ortamlarda müzik eğitimini destekleyen dijital ortamlar sunulmuştur. Bu ortamların müzik eğitimi sürecine katkılarından bahsetmek yerinde olacaktır. Bilgi ve iletişim teknolojisinin (BİT) müzik eğitimi sürecine katkılarını ele aldığı çalışmasında Savage (2007: 69) şu kazanımlardan söz etmektedir:

1. Öğrencilerin kendi çalışmalarına yönelik isteklerinin artmasını ve öğrenme süreçlerinde daha fazla sorumluluk hissetmelerini sağlamaktadır.

2. Müzik eğitimi müfredatını daha fazla ilgi çekici ve motive edici hale getirmektedir.

3. Geleneksel araçların öğrenilmesine kıyasla öğrencilerin teknolojiye yaklaşımı daha kolaydır.

4. Kompozisyona yönelik yeni yaklaşımlar, geleneksel çalgı becerilerinden yoksun olan öğrencilerin bestelemeyi öğrenmesini kolaylaştırmaktadır.

5. Müzik endüstrisindeki güncel konuları, durumları ve yaratıcı süreçleri doğru bir şekilde temsil edebilme fırsatını da yakalayabilirler.

Müzik eğitiminde teknolojiye yer verilmesinin öğrencilerin dijital okuryazarlık sürecine getirdiği faydalarından söz etmek için Nelida'nın (2008) söz ettiği BİT kazanımlarından yararlanılması da mümkündür. Aşağıda verilen maddeler Nelida'nın BİT için ifade ettiği kazanımların müzik eğitimi sürecine uyarlanmış halidir. Öyleyse müzik eğitiminde teknolojiye yer verilmesinin öğrencilerin dijital okuryazarlık sürecine getirdiği faydalar şöyledir:

1. Çeşitli dijital öğrenme ortamları aracılığıyla müzik dersi tasarımlarının geliştirilmesi sağlanır.

2. Müzik eğitiminde öğrenme ve öğretme süreçlerinin stratejik bir vizyon oluşturulmasını destekleyen araçlar ve kaynaklar geliştirilir.

3. Öğrenciler çevrimiçi müzik eğitimi veren kaynaklara erişmeye teşvik ve motive edilir.

4. Analitik düşünme, var olan problemi parçalara ayırarak bu parçaları anlamlandırabilmek; bir sistemin nasıl işlediğini, bir şeyin nasıl oluştuğunu ya da bir problemin nasıl çözülebileceğini açıklayabilmek, iki veya ikiden fazla durumu karşılaştırabilmek, herhangi bir şeyin özelliklerini değerlendirebilmek ve eleştirebilmektir (Sternberg, 2006). Öğrencileri müzik eğitimi süreçlerinde bütünü görebilmeleri için analitik düşünmeye teşvik etmek üzere çeşitli bilgi ve teknik kaynakları kullanarak alternatif ve zorlu yollarla öğrenme fırsatı sunulur ve bilişsel gelişimlerine katkıda bulunur.

5. Öğrencilere müziğe dair sunulan içerikleri sıralayıcılar aracılığıyla araştırmalarına olanak sağlanır.

6. Müzik eğitimi içeriklerini, öğrencilerin müzikal kalıplara atıfta bulunarak karşılaştırmalarına olanak sunulur.

7. Öğrencilerin besteleme yeteneklerine katkı sağlanır,

8. Online ya da offline olarak sunulan uzaktan müzik eğitimleri ile öğrencilerin müzikteki performanslarını düzeltmelerine ve onları etkin bir şekilde sunmalarına yardımcı olunur.

BİT'in (Bilgi ve İletişim Teknolojisi) müzik eğitimi süreçlerinde yer almasıyla birlikte, öğrencilerin dijital okuryazarlık alanında edinmeleri gereken becerilere hâkim olmaları da desteklenmiş olmaktadır. Çünkü gelecek artık dijitalleşmenin üzerine kurulmaktadır. Bu nedenle öğrencilerin profili de giderek değişim göstermektedir.

4. Sonuç ve Öneriler

Araştırmanın sonuçlarına değinme sürecinde, daha önce uzaktan eğitim alanında gerçekleştirilen, faydalarını ortaya koyan çalışmalardan örnekler sunulmuştur. Bu örnekler ışığında araştırmanın bulguları çerçevesinde sonuç ve önerilere yer verilmiştir.

Yungul (2018) tarafından gerçekleştirilen “Müzik Eğitiminde Web Tabanlı Uzaktan Eğitim” isimli çalışmada, müzik eğitimi sürecinde hangi alanda daha yoğunlukla web tabanlı uzak eğitimin verildiği tespit edilmek istemiş ve sonucunda çalgı alanında daha çok kullanıldığı ve etkili olduğu ortaya çıkarılmıştır.

Sağır ve diğerleri (2014) tarafından çalışılan “Müzik Eğitiminde Uzaktan Eğitim Ve Orkestra Uygulamaları” adlı çalışmada da, Malatya İnönü Üniversitesi müzik eğitimi yüksek lisans ve doktora öğrencileri ve öğretim elemanlarından oluşturulan oda orkestrası, Şef Orhan Şallıel ile Skype üzerinden gerçek zamanlı görsel – işitsel telekonferans aracılığıyla prova yapmışlardır. Çift yönlü etkileşimli bilgisayar modelinin kullanıldığı bu uygulama hakkında orkestra elemanlarına provalar sırasındaki tecrübelerine ilişkin bir anket uygulanmıştır. Elde edilen yanıtlara göre, yapılan uygulamanın %90 verimli bulunmuştur. Ayrıca böyle uygulamaların bilhassa büyük şehirlere uzakta kalan taşra üniversitelerinde uygulanmasının daha faydalı olacağı, performans ve teori içeren derslerde uzaktan eğitimin çok daha fayda göstereceği orkestra üyeleri tarafından belirtilmiştir.

Atik (2008) tarafından gerçekleştirilen bir başka araştırma müzik alanında olmamasına karşın, uzaktan eğitimin sunduğu katkılardan bir yönü ele alması ile dikkat çekmektedir. Atik araştırmasında, uzaktan eğitimin diğer eğitimlere göre daha ekonomik olduğunu ortaya koymuştur. Araştırmanın sonucuna göre, öğrenci sayısının fazla olduğu eğitimler için, yüz yüze olan eğitimlere göre daha az maliyet gerektirmektedir. Bu yönüyle bakıldığında da birçok disiplinin uzaktan eğitime geçmesi sayesinde hem daha çok öğrenciye ulaşılabilirlik hem de daha çok öğrenciye daha az maliyetle eğitim verilmesi sağlanabilir.

Vuranok (2009) ve Birkök ve Vuranok (2010) araştırmacıları tarafından gerçekleştirilen ve yine müzik disiplini dışında olan ama uzaktan eğitimin faydalarından diğerini ortaya koyan bir çalışma da, “uzaktan eğitim ile bilgi ihtiyacının karşılanması: Bir üniversite programı önerisi” başlığı altından sunulmuştur. Araştırmada, teknik öğretmenlerinin bilgi ihtiyaçlarının uzaktan eğitim aracılığı ile karşılanmasına yönelik teknik öğretmenlerine anket uygulanmıştır. Sonuçlara bakıldığında uzaktan eğitim uygulamasının, derslere ulaşamayan, çalışmalarından ötürü vakitli katılamayan öğretmenler için faydalı olduğu tespit edilmiştir. Bu doğrultuda, uzaktan eğitimin yer ve zaman sınırlanması olmaması nedeniyle daha özgür bir eğitim-öğretim alanı sunduğundan bahsedilebilir. Aynı durumun uzaktan gerçekleştirilen müzik eğitimleri için de geçerli olduğundan söz edilebilir.

Sonuç olarak, artık yapay zekâdan bahsedilen günlerde yapay zekânın bir müzik albümü yapmasına izin veren ve giderek daha da gelişen teknoloji sayesinde müzik eğitimi ve dolayısıyla müziğin kapsamına giren her alanda bir takım yeni atılımlar sürmeye devam edeceğini söylemek mümkündür. Burada önemli olan nokta, müzik teknolojisi alanında yapılan bu yeni gelişimleri takip edebilecek, üretimi ve dağıtımını yapabilecek bireylerin yetişmesine katkı sağlanmasıdır. Müzik eğitimi süreçlerindeki usta-çırak ilişkisi niteliğinde olan bir öğretmen ile öğrencinin yan yana olan etkileşimi elbette ki çok daha etkilidir; ancak giderek artan uzaktan eğitimlerde kullanılan teknolojiler de oldukça ileridir. Gerek sanal gerçeklik, gerek artırılmış gerçeklik ve gerekse hologram kullanımlarıyla müzik eğitim süreçlerinde yeni canlandırmalar meydana geldiği ve geleceği söylenebilir. Bu nedenle burada üzerinde durulması gereken bir diğer önemli nokta da, müzik eğitimi süreçlerinde gerek öğretmenlere mesleki gelişim kursu olarak gerekse öğrencilere ders müfredatlarında “müzik eğitiminde kullanılan teknolojiler” mutlaka öğretilmeli ve üretici olmaları için de teşvik edilmelidir. Bu şekilde verilen müzik eğitimi, öğrencileri gelecekteki teknolojilere hazırlayabilir ve dünya standartlarında bir yer edinmelerine katkı sağlayabilir.

KAYNAKÇA

Atik, İ. (2008); *Alternatif Eğitim Biçimi Olarak Uzaktan Eğitim ve Ekonomik Etkinliği*, Education Sciences , 3 (1) , 80-89 .

Bakkenes, Igne., Vermont, Jam. D., Wubbles, Theo. (2010); Teacher learning in the context of educational innovation: Learning activities and learning outcomes of experience teachers. *Learning and Instruction*, 20(6), 533–548. doi:10.1016/j.learninstruc.2009.09.001

Balçı, A. (2006); *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntem, Teknik ve İlkeler*, Pegem Yayıncılık, Ankara.

Banaszewski, Thomas. M. (2005); Digital storytelling: supporting digital literacy in grades 4-12 (Yüksek Lisans Tezi). Institute of Technology, Georgia.

Birkök, M. C., Vuranok, T. T. (2010); "Uzaktan Eğitim ile Bilgi İhtiyacının Karşlanması: Bir Üniversite Programı Önerisi", *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi* [Bağlantıda]. 7:2. Erişim: <http://www.insanbilimleri.com>

Corbetta, P. (2003); *Social Research: Theory Methods and Techniques*. SAGE Publications Ltd., London.

Demirel, Özcan. ve diğer., (1998); "*İlköğretimde Çoklu Zekâ Kuramının Uygulanması*", 7. *Ulusal Eğitim Bilimleri Kongresi (9-11 Eylül 1998)*. Selçuk Üniversitesi Eğitim Fakültesi Yayınları, Eğitim Bilimleri Bölümü c. 1, s. 531-546, Konya.

Encyclopedia Britannica, <https://www.britannica.com/technology/software>, E.T. 16.12.2019

Eren, H. (2005); *Analogue vs Digital Instruments*, *Instrumentation Engineers Handbook: Process Control and Optimization*, Vol: 2 Edition: 4th Chapter: 1.1 Publisher: CRC Press Editors: Bela G Liptak

Gee, James. Paul. (2007); *What video games have to teach us about learning and literacy*, Palgrave Macmillan, New York.

Gilster, Paul. (1997); *Digital literacy*, Wiley and Computer Publishing, New York.

Glesne, Carey. ,Peshkin, Allan. (1992); *Becoming qualitative researchers an introduction*, Longman Group Ltd, London.

Gözütok, F., Dilek, (2001); *Kolej Ayşeabla Okullarında Çoklu Zekâ Kuramı Uygulaması*, Siyasal Yayıncılık, Ankara.

Guiraud, Pierre. (1994); *Göstergebilim*, (çev. Mehmet Yalçın), İmge Yayınları, 2. bs. Ankara:

Gündüz, Şemsettin / Odabaşı, Ferhan., (2004); *Bilgi çağında öğretmen adaylarının eğitiminde öğretim teknolojileri ve materyal geliştirme dersinin önemi*, *The Turkish Online Journal of Educational Technology (TOJET)*, 3.

Kasap Tecimer, Beril (2007); "Müzik Eğitiminde Teknolojik Yaklaşımlar", *Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi*, Ankara.

Kodlama Nedir ?, Nedir Kimdir Bilgilen, Web, <http://www.nedirkimdirbilgilen.com/2017/12/kodlama-nedir-nasl-yaplr-yararlar.html> [Erişim Tarihi: 7 Haziran 2018].

Kress, Gunther., van Leeuwen, Theo. (1996). *Reading images: The grammar of visual design*. London: Routledge.

Küçük, Mehmet, Emin / Alır, Gülten. (2003); *Dijital Koruma (Arşivleme)Stratejileri ve Bazı Uygulama Örnekleri*, *Türk Kütüphaneciliği* 17 (4), 340-356

Martin, A. (2005); *DigEuLit – a European framework for digital literacy: A progress report*. *Journal of e-Literacy*, 2(2), 130-136.

MEB, Elektronik Eğitim İçeriği Temin Süreci Yönergesi, (2018). <http://mevzuat.meb.gov.tr/dosyalar/1949.pdf> (02.11.2019)

MEB, Özel Öğretim Kurumları Kanunu, http://ookgm.meb.gov.tr/meb_iys_dosyalar/2019_07/05162625_1.5.5580.pdf, (Erişim tarihi: 31.10.2019).

MEB, Talim ve Terbiye Kurulu Başkanlığı Yazısı (2012). http://ookgm.meb.gov.tr/meb_iys_dosyalar/2017_02/16144913_Uzaktan_EYitim_Kurs_ProgramlarY_ve_Uygulama_EsaslarY.pdf (02.11.2019)

Millî Kütüphane İçeriği Dijital Ortamda, 25.10.2016, <https://basin.ktb.gov.tr/yazdir?E.T.16.12.209>

Sağır, T, Eden, A, Şalliel, O. (2014). *Müzik Eğitiminde Uzaktan Eğitim Ve Orkestra Uygulamaları*, İnönü Üniversitesi Sanat ve Tasarım Dergisi, 4 (9) , 69-79.

Savage, Jonathan (2007); *Reconstructing music education through ICT*. *Research in Education*, 78 (1),65–78. <https://doi.org/10.7227/RIE.78.6> (02.11.2019)

Sönmez, F., K./ Öztürk, A./ Apaydın, H. (2003); Bilgisayar Uygulamaları, Ankara Üniversitesi Ziraat Fakültesi Tarımsal Yapılar ve Sulama Bölümü Ders Kitabı, Yayın No. 1533, Ankara.

Spires, Hiller. A., Medlock, Paul Casey, Kerkhoff, S. N. (2017); Digital literacy for the 21st century. In M. Khosrow-Pour (Ed.), Encyclopedia of information science and technology (4th ed.). Hershey, PA: IGI Global.

Spires, Hiller., & Bartlett, M. (2012); Digital literacies and learning: Designing a path forward. Friday Institute White Paper Series. NC State University

Tunç, Aslı (2010); “Tarihi Miras ve Güncel Beklentiler Arasındaki Türkiye”. 23. *Türk – Alman Gazetecilik Semineri*. Medya ve Bilgi Kirliliği, Ankara.

Vuranok, T. T. (2009); *Uzaktan Eğitim ile Teknik Öğretmenlerin Bilgi İhtiyacının Karşılması*. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi Beykent Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

Web, <https://www.baskent.edu.tr/~tkaracay/etudio/ders/internet/html/htmlbasics/web.htm>, E.T. 16.12.2019

Weber, Robert., Philip., (1989); Basic Content Analysis, Sage, London.

Wikipedia, https://en.wikipedia.org/wiki/Electronic_Music_Laboratories, E.T. 16.12.2019

YÖK, Yükseköğretim Kurumlarında Uzaktan Öğretime İlişkin Usul ve Esaslar, https://www.yok.gov.tr/Documents/Kurumsal/egitim_ogretim_dairesi/Uzaktan_ogretim/yuksekogretim_kurumlarinda_uzaktan_ogretime_iliskin_usul_ve_esaslar.pdf (Erişim tarihi: 31.10.2019)

Yungul, O. (2018); “Müzik Eğitiminde Web Tabanlı Uzaktan Eğitim” *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi*, 7(2), 1333-1348.

İÇİMİZDEN BİRİ: ŞAİR ŞEMŞİ BELLİ VE ŞİİRİ

Dr. Öğr. Üyesi Salim DURUKOĞLU*

Öz: Şemsi Belli son dönem (1950-2000) Türk şiirinin şairlerinden biridir. Şiiri insanların ürettiği kavramların insanüstü bir çaba ile değerlendirilmesi ve yorumlanması olarak gören şair; hece vezni ile yazdığı şiirler üzerinden Beş Hececiler'e, vezinsiz ve kafiyesiz serbest şekil ile yazdığı şiirleri ile de 1. Yeni de dediğimiz Garip akımına yakın bir şiir anlayışını benimser. Şiirlerinde folklor unsurlarından bolca yararlanan şair, halkın duyuş, düşünüş ve yaşayış tarzını da şiirlerine yansıtır. Güneydoğu ağzı ile yazdığı Anayasso adlı şiiri ile Zap suyunun üzerine köprü yapılmasını sağlayan şair, yoksulluk ve yozlaşma başta olmak üzere sosyal; kadın ve aşk konuları başta gelmek üzere de bireysel konularda, sadelik güzeldir felsefesini temsil eden şiirler kaleme almış, bu şiirlerin 11 kadarı bestelenmiştir.

Betimsel tarama modeli ve belge çözümleme yöntemi ile şiirlerinin incelenip değerlendirildiği bu makalede Şemsi Belli'nin hayatı, edebî kişiliği, eserleri ve şiirlerinin konuları ile şiirlerinde halk biliminden yararlanma özellikleri ve örnekleri üzerinde durulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Çağdaş Türk Şiiri, Şemsi Belli, şiir, halk bilimi / folklor, aşk, kadın, yoksulluk, yozlaşma.

ONE OF US: POET SEMŞİ BELLİ AND HIS POETRY

Abstract: Semsî Belli (1950-2000) is one of the best poets of the recent Turkish poetry. Seeing the poetry as evaluation and interpretation of the concepts produced by people with a superhuman effort; he adopts a poetic conception that is close to the Five Poet Of The Syllable / Bes Hececiler and Odd Movement / Garip Akımı (also named as The First Reformists / 1. Yeniciler) with the poems he wrote with syllabic meter and the free form without rhyme. The poet, who benefited from the elements of folklore in his poems, also reflects the people's sense, thinking and living style to his poems. With his poem Anayasso, which he wrote with the local accent, he made it possible to build a bridge over the water of Zap. He also wrote poems on the subjects of poverty, degeneration, women and love; representing the philosophy of 'simplicity is beautiful' and about 11 of these poems were later composed.

In this article, the life of Semsî Belli, his literary personality, the subjects of his works and poems, the features and examples of using folklore in his poems are examined and evaluated by using descriptive scanning model and document analysis method.

Key Words: Contemporary Turkish Poetry, Semsî Belli, poetry, folklor, love, women, poverty, degeneration.

ORCID ID : 0000-0002-2429-7609

DOI : 10.31126/akrajournal.646545

Geliş tarihi : 13 Kasım 2019 / Kabul tarihi: 31 Aralık 2019

*İnönü Üniversitesi Eğitim Fakültesi Türkçe ve Sosyal Bilimler Eğitimi Bölümü.

1. Giriş

Sanatı varoluşunun en anlamlı çabası olarak tarihsel sürecin merkezine yerleştiren insan, bir söz sanatı olan edebiyatın şiir türüne de sıkıca tutunmuştur. Binlerce yıllık bir ezgi olan şiir, yaşama tutunan veya tutunamayan insanların da duygularına tercüman olarak; yaşama isteği aşılamayıcı, direnme ve üretme aşkını anlatmayı, insanları muazzam uykularından uyandırmayı, bütün bunların toplamı olarak hayatın devamlılığına soylu bir katkıda bulunmayı başarmıştır. Güçlü bir çekim merkezi hâline gelen, işteş bir devinim ile “*gayesini yalnız kendinde bulan bir mükemmeliyet olan*” (Tanpınar, 1995:13) şiir, her yüzyıl bayrağı devralan ozanların eliyle ve diliyle varlığını berkitmiş, geleceğe sürekli yenilenecek ve çoğalarak kalan bir sanat türü olmuştur.

Takvimlerin ve tarihlerin yirminci yüzyılın ilk çeyreğini gösterdiği yıllarda doğan ve şairlik bayrağını devralan Şemsi Belli, adanmış bir ömrün bakiyesi olan şiirlerle, çağdaş Türk şiirinin, büyüğü küçükten ayırmayan hafızasında, bir yer edinmiş isimlerinden biridir. Bu yazı şairin şiir anlayışı, hayatı, eserleri, felsefesi, edebî kişiliği, şiirinin kaynakları, şiirinde halk biliminden yararlanmış biçimi ve bu incelemeden çıkarılan sonuçları içeren bir akış çizelgesi içerisinde “Şair Şemsi Belli” konusunu irdelemeyi amaçlamaktadır.

Türk edebiyatı, her yazar ve şairin koyduğu tuğlalarla gösterişli bir binaya dönüşen birikimin adı ve karşılığıdır. Bu görkemli binada bir tuğlaya karşılık gelen Şemsi Belli’nin tanınması, tanıtılması, hatırlanması, eserlerinin sanat ve edebiyat biliminin verileri ile incelenmesi; yazar, eser, okur üçlemesinin daha sağlıklı ve bilinçli ilişkiler kurmasını destekleyecektir.

Çalışmada nitel araştırma yöntemlerinden olan betimsel tarama ve doküman incelemesi yöntemlerinden yararlanılmıştır. Nitel araştırma, gözlem, görüşme ve doküman analizi gibi nitel bilgi toplama yöntemlerinin kullanıldığı, algıların ve olayların doğal ortamda gerçekçi ve bütüncül bir biçimde ortaya konmasına yönelik nitel bir sürecin izlendiği araştırma olarak tanımlanabilir. Bazı kaynaklarda belgesel tarama olarak da geçen doküman incelemesinde var olan kayıt ve belgeler incelenerek veriler toplanır. Tarananlar; geçmişteki olguların iz bıraktığı resim, film, plak, ses ve resim kayıtlı bantlar, araç-gereç, bina, heykel vb. kalıntılarla; olgular hakkında sonradan yazılmış ve çizilmiş her türlü mektup, rapor, kitap, ansiklopedi, resmî ve özel yazı ve istatistikler, tutanak, anı, yaşam öyküsü ve benzerleridir (Karasar, 1999). Doküman incelemesi ile elde edilen bulgular, çözümleme ve değerlendirme aşamalarını içeren betimsel tarama modeli ile yorumlanmıştır.

2. Şiir Kavramı ve Şairin Şiir Tanımı

“*Şiir hayat değiştirir*” demektedir, Franz Kafka... Bu ifade doğrudan şiirin tanımı olmayıp, fonksiyonu ile bağlantılı bir vurgu ve yönelişe işaret eder. Bu

bağlamda hemen aklımızda şiirin ve şairin görevi ya da ereği nedir sorusunu anımsatan bir merakın dağınık ve bulanık mesaileri canlanır. Kendi talihini belirgin bir tarihin içinde yaşayan milletler; kullandıkları dili ve yaşattıkları kültürü, binlerce yılın ezgisini, şiirler ve şairler aracılığı ile kayda geçirirler. İşlenmiş ve mükemmelleşmiş bir dilin terbiyesinde ölü ozanlar ve yaşayan şairler yani kültür işçileri ve mirasçıları önemli ve anlamlı bir boşluğu doldururlar. Edebiyatımız içinde böyle boşlukları dolduran şairlerimizden birisi de Şemsi Belli'dir.

İnsanlığı tanımanın ve anlamının yolu insanı tanımaktan geçtiğine ve şiiri meslek / uğraş edinenlere de şair dendiğine göre; şiir, şair ve insan kelimeleri bir potada karışmak suretiyle genişleyerek "Evrensel insan Amentüsü"ne (Zweig, 1995: 81) göndermeleri olan, tınısı yüksek ibarelere dönüşüyor. Aristo'dan bu yana, Tanrı'nın eliyle yazdığına, diliyle konuştuğuna inanılan şairler soylu acılar çeken, yüksek değerleri yaşatan ve benimseten, zaman yapıcı (time-bender) insanlar olarak insanlığın tarihinde eşsiz ve saygın eserler bırakmış, âdeta birer "insan-mesih" kişilikler olmuşlardır.

Bu kişiliklerden biri olan Şemsi Belli gerçeğini irdelemeye, açıklamaya ve değerlendirmeye çalışacağımız bu yazıya, şairin şiir anlayışına ışık tutacak ipucu niteliğindeki şu sözleri, sanatsal ve bilimsel bir içerik eklemektedir: "*İnsanların yarattığı kavramları, insanüstü bir çaba ile değerlendirdiğimiz gün, hayatımızı etkileyen olaylar daha değişik anlamlar kazanıyor.*" (Belli, 1963:205). Şairlik işine de gizli bir göndermenin olduğunu sezdiğimiz bu cümleden açık ve yoğunluğu olan bir şiir tanımını çıkartabiliriz. Bu tanım şair Şemsi Belli'nin şiir tanımını olmaktan uzak değildir. Şiir; insanın yarattığı sözleri insanüstü bir çaba ile değerlendirme işi ve bu yolla gizli, yeni ve daha değişik anlamlar kurma ve bulma becerisidir.

Kuşkusuz ki bir yazarı bir yazıya, bir yazarın bütün düşün dünyasını bir yazıya sığdırmak olanak dışıdır. Şemsi Belli üzerine söylenecek daha çok sözün olduğunun bilincinde olarak, bu yazının; yazarın Türkçeye hizmetlerine duyulan minnetin bir ifadesi, kişiliğine duyulan saygının iadesi, hakkında yapılacak yeni araştırmalara ilham vermesi ve kaynaklık etmesi noktalarından algılanmasını ve anlaşılmasını istiyoruz.

Türkçe kendisine yeni yeni ifade imkânları kazandıracak nice Şemsi Belli yetkinliğindeki kişileri özlemle beklemektedir. Şairin, çağdaşı olan insanlarla konuştuğumuzda kendisini özellikle, bestelenmiş şiirlerinden olan "Unuttum" şiiri ile tanıyıp sevdiklerini ve hâlâ aynı şiirle hatırladıklarını belirtiyorlar. Biz de bu gök kubbede hoş sada bırakabilmiş herkes gibi Şemsi Belli'nin de unutulmadığını, unutulmayacağını biliyor, söylüyor, eser yazarı ve sanat anlayışını tarif eder ilkesine uyararak, yazımıza bu şiiri de dâhil ediyoruz:

“UNUTTUM
Seni sevdiğim zamanlar
Sevda gönlümde hevenk hevenkti
Güzel bir kızdın amma
Gözlerin ne renkti?
Unuttum....

Başını göğsüme dayadığın an
Saçların ne kokardı?
Ve ilk defa karşılaştığımız akşam,
Üstünde hangi elbisen vardı?
Unuttum...

Hiçbir şeyini unutmayacağımı sanırdım.
Aşk ne tatlı... ne yalan şeydi....
Sahi ismin neydi?
Unuttum...” (Belli, 1961:12).

3. Hayatı

Doğum tarihi ve yeri hakkındaki bilgiler çeşitlidir. 1925 yılında Malatya'nın *Tekmezar Mahallesi*'nde, *İmamoğlu Sokağı*'nda, 17 numaralı evde doğduğu şeklindeki bilginin (Şentürk-Gülseren, 1990:19) aksine, 1929 *Arapgir* doğumlu olduğunu (Işık, 1990:86) kabul eden kayıtlar da vardır. Arapgir ilçesi *Kızıluşağı* köyünde doğan şairin, köyünün idari öyküsü ile ilgili verdiği bilgiler ise şöyledir: “Çok eski tarihlerde Keban ilçesine bağlı bulunan Kızıluşağı daha sonra Arapgir ilçesinin *Mutmur* bucak merkezine bağlanmış ve 1950'li yıllarda bucak merkezi *Tahir*, Arguvan adı ile ilçe olunca Kızıluşağı köyü de *Yenisu* adıyla Arguvan'a bağlanmıştır (Belli, 1986:10).

Babası, Arapgir'in *Aşağı Atma Aşireti*'ne bağlı Kızıluşağı köyünden *Hasan Ağa*'nın oğlu *Şeyho Belli*, annesi Malatya'nın yerli ailelerinden *Kölegillerden* Mustafa kızı *Şefika Belli*'dir (Şentürk-Gülseren, 1990:19). İlk ve orta öğrenimini Malatya ve Elazığ'da; lise öğrenimini İstanbul'da Haydarpaşa Lisesi'nde tamamladıktan sonra Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi'ne girer ve buradan 1950 yılında mezun olur.

Gazetecilik, yazarlık, avukatlık, TRT'de Program Yapımcılığı, öğretmenlik yapmış; 1969 yılında Genel Sekreter olarak Birlik Partisi yöneticileri arasında yer almıştır (Işık, 1990: 86). *Meftun Deliçay* takma adıyla Halk şiiri tarzında denemeler yapmıştır (Arguvan Olgusu, 1994: 20). Evli ve 3 çocuk babası olan şair-yazar, bir müddet, *Şiir Defteri* isimli bir dergi de çıkartmıştır. 11 Ekim 1995 tarihinde geçirdiği bir kalp krizi sonucu ölmüş, (Gızıldaş, 1996:12) geride 30'u aşkın eser bırakmıştır.

4. Eserleri

Şemsi Belli'nin yayınlanmış otuz dört kitabı vardır. Bu sayıyı altmış dörde kadar çıkararak değişik kaynaklar da vardır. Bu karışıklık eserlerin değişik adlarla ya da mükerrer baskılarında kitapların birleştirilmesi ya da farklı adlarla yayınlanması, hatalı baskılar, yalan yanlış bilgiler vb. nedenlerden kaynaklanmaktadır. Ayrıca şairin ölümünden sonra, değişik kitaplarda yer alan şiirlerin tematik seçkisi şeklinde ilk kez basılan kitapları da vardır (Yılmaz, 2013: 63). Türlerine göre eserler şunlardır:

Şiir: *Köy Akşamları* (1945), *Bahar Şarkısı* (1949), *Başşehir Sokağı* (1957), *Şeytan Diyor ki* (1959), *Boncuk Kutusu* (1960), *Karpuz Dilimi* (1961), *Gelin Telleri* (1962), *Uykusuz Trenler* (1960), *İkisi Birden* (1963), *Satırbaşı* (1964), *Anayasa* (1968), *Köy Akşamları* (1974), *Öpme Beni Bu Akşam* (1962), *Renkli Balonlar* (1974), *Otopsi* (1974), *Ağa Kapısı* (1975), *Al Bohçada Kara Yama*, *Mapushane Çeşmesi*, *Cudi (Doğuanadoludan Kanlı Şiirler)*-(2003), *Yiyin Pez...nkler Yiyin* (2003).

Mensur Şiir: *Güz Çiçeği I. Cilt* (1958), *Bahar Güneşi* (1959), *Can Kuşum* (1960), *İpek Kaplı Defter* (1961), *Güz Çiçeği 2. Cilt* (1965), *Bir Yangının Külü* (1974).

İnceleme: *Ağabeyim Mustafa Kemal* (1959), *Tüm Yönleriyle Rauf Denktaş, Bâbiâlî, Bâbiâdî / Türkiyede Basın Rezaletleri* (1988), *Atatürk'ün Aşk Hayatı* (1988), *Çocukluğundan Liderliğine Kadar Bülent Ecevit* (1975), *Fikriye (Atatürk'ün Aşk Hayatı adlı kitabın gözden geçirilmiş baskısı)*-(1995)

Gezi Notları: *Yavru Vatandan Notlar* (1959), *Cumhuriyetin Eşiğinde Kıbrıs* (1960).

Mizahi Yazılar: *Tükenmez Kalem* (1974), *Aşk Dersleri*.

Oyun: *Anayasa* (1970), *Zeydo Ağa*.

Anı: *Büyük Paydos* (1963).

Şemsi Belli'nin yukarıda sınıflandırdığımız eserlerinin bir kısmı İngilizce, Almanca, Fransızca, Urduca (Pakistan), Arapça, Romence ve Rusça'ya da çevrilmiştir (Arguvan Olgusu, 1994:20-21).

5. Felsefesi

Çekim gücü çok büyük olan soyut ve evrensel bir yıldızın, sanat yıldızının yörüngesine girmiş, yaşamak serüvenini sorgulayan, insanların önünü ışıtan, madde-ruh ayrımında iç zenginliğinden yana tavır koyan ve ruhça genişleyip zenginleşen bir insan, bir şairdir Şemsi Belli... Maddeyi aşmış bir üst seviye insanıdır O. "Hayatı sadece beşik- mezar arasında uzayan küçük bir çizgi zannedenler, yaşamayı sadece 'madde'nin katılığında arayanlar, evreni yine sa-

dece beş duygunun açısından kavramaya çalışanlar, bu gücün etkileme alanındaki büyük sonsuzluğu anlayamazlar.” (Belli, 1963:206) Böyle demek ve düşünmektedir kendisi.

Hayatı kabulleniş biçimine baktığımız zaman; sosyal, katılımcı, insancıl, derin, aşkın ve içkin bir insanın tavırları öne çıkar. Bu aynı zamanda hoşgörülü ve filozofça bir tavidir: “*Her şey insanlar içinde, insanlarla beraber güzel. O ıssız okyanus sahilinde hayatın bir değeri, bir manası kalır mıydı sanıyorsun? Hayat biraz da gürültü, kalabalık, ıstırap, mücadele, gözyaşı, hayal kırıklığı, kıskançlık, değişiklik değil midir?*” (Belli, 1963a: 9). Hayat ile çatışık değil, barışık olan bir insanın söyleyebileceği sözlerdir bunlar. Şair hayatın dışarıdan müdahale kabul etmez bir gerçeklik ve genişlik içinde işlediği tezine aykırı olmayan bir görüntü içindedir.

Her sanatçı gibi Şemsi Belli de hayata nasıl baktığına ve nasıl bakılması gerektiğine dair, durmaksızın düşünceler üreten, öneriler sunan biridir. Bir “Büyük Paydos”un, mezuniyetin arifesindeki öğrencilerine verdiği öğütlere, sıraladığı gerçeklere bakarsak, ideal ve evrensel ölçülerle düşünebilen, hayatı beş duyusu ile kavrayabilen bir insan çıkar karşımıza. Öğrencilerine seslendiği şu çekirdek metin, şairin bir sanatçı olarak hayata bakışını, hayattan birçok şiir çıkartışını açıklayacak bir içeriğe sahiptir:

“*Helen Keller bakın ne diyor: -Kör olan ben, gözleri sağlam olanlara şunu tavsiye edeceğim: Ertesi gün sanki kör olacağmışınız gibi gözlerinizden istifade edin. Diğer duygularınızı da ihmal etmeyin. Seslerin müziğini, kuşların ötüşünü, bir orkestranın ahengini birazdan sağır olacağmışınız gibi dikkatle dinleyin. Ertesi gün dokunma duygunuz elinizden alınacakmış gibi her eşyayı sevgiyle okşayın. Çiçekleri koklayın. Yediklerinizin tadından zevk duyun. Beş duygunuzdan mümkün olduğu kadar fazla istifade etmeye çalışın. Tabiatın size bahşetmiş olduğu uzuvların sayesinde dünyanın ne kadar güzel, hayatın ne kadar yaşanmaya değer olduğunu o zaman anlayacaksınız!*” (Belli, 1963:184-185).

Bu sözler hayatın öz suyunu içen, bütün güzelliklerini devşiren, bütün sanılarını duyumsayan kararlılıkta bir insanın felsefesi olabilir ancak.

6. Edebî Şahsiyeti

Taşra kökenli şairlerimizden olan Şemsi Belli, yetişkinlik ve yetkinlik devrelerine de taşıyacağı hayata dair ilk izlenimlerini, köyünde, bir köy atmosferinde edinir: “Beş yaşından on beş yaşına kadar bütün hatıralarımı bu köy doldurur şehirli kızım!..” (Belli, 1963a:15). Aşağıya alacağımız “İlk Öpüş” isimli şiirine ait dizelerde olduğu gibi ilklerin önemine ve vazgeçilmezliğine vurgu yapan pek çok şiiri, çocukluk devresinin izlenimleri ile örülüdür:

“Saklambaç oynadınız mı siz de çocukken
Sizin de ilk öpüşünüz böyle mi oldu?
Nereye gitti o ışıklı geceler?
Kırmızı entarisi beyaz puanlı kız
Ne oldu?” (Belli, 1974c:11).

Şairin, *Mefnun Deliçay* müstearıyla şiirler kaleme aldığını biliyoruz. Şairin, şiirlerini sıradan okuyan birisi bile akarsuyun, suya ait unsurların şiirlerde sıkça göze çarptığını görür. Bu tercihler şairin çocukluğu ile doğrudan ilgilidir: “*Ben o köyde yıllarca bu çayın çağışısıyla yaşadım. Uykularımın ninnisi, uyanışımın ilk musikisiydi bu çay.*” (Belli, 1963a:12).

Yetişme döneminde; uzun yıllar bağlarını koparmadığı öğretmeni *Melahat Sezener*'in tespitleriyle, gözleri konuşur gibi bakan, zeki, afacan, edebiyatla yakından ilgili, şiirler, hikâyeler yazan bir öğrencidir: “*İnsanı şaşkırtan buluşları, yaman bir kavrayışı vardı. Yahya Kemal'in şirinden bir mısra alıyor, onda tek kelime değiştirerek saf çocuk ruhunun sevgi ve ilgisini yansıtıyordu:*

‘*His var mı bu âlemde nekahet gibi tatlı,
Gönlüm bu sevincin heyecanıyla kanatlı*

ikilisi;

‘*His var mı bu âlemde Nebahat gibi tatlı...!*

şekline giriyordu.” (Sezener, 1982).

Şiiri, uğraş edinmesinin tarihi eski olmakla birlikte ilk şiiri 1943'te *Çınaraltı* dergisinde (Işık, 1990: 86) yayınlanan Şemsi Belli, Hukuk Fakültesi'ndeki öğrenimini tamamladıktan sonra (1950) çeşitli işlere girer, çalışır, şiir denemelerine devam eder. Şiir kitapları yayınlanmaya başlar.

Takvimlerin 9 Nisan 1968 yılını gösterdiği zamanlarda herkes bir şiirin şairini aramaktadır. Bu şiir, Hakkârî'nin ötelindeki *Şavata* ve diğer 12 köyün insanların Zap suyunu geçmek için katlandıkları çileyi yöresel bir ağız ile kamuoyuna aktarmaktadır. Milliyet gazetesinin “Olaylar ve İnsanlar” sütunu yazarı Hasan Pulur, “Savaş” gazetesinde yayınlanan ve yazarı bilinmeyen “Anayasa” şiiri ile ilgilenmekten kendini alamaz:

“Milliyet gazetesi 3 Nisan 1968 günlü sayısında, birinci sayfada, beş sütun üzerine 'Anayasa' şiirinde ele alınan konuyu değerlendirdi.” (Yalçınkaya, 1968: 4).

“*Şavata'dan Angara'ya ses getmiir
Biz getmeğe guvvatımız hiç yetmiir
Malımız yoh Yolumuz yoh
Angara'ya ses verecek dilimiz yoh*

Ganadımız, golumuz yoh

Bu ne biçim memlektir, hoooyy Babooovv?” (Yalçinkaya,

1968:15).

Bu şiir, memleketini ve memleketinin insanlarını çok seven “adı üzerinde ilgi yaratmaktan hoşlanmayan”, bunun için yazdığı şiirin altına imza koymayan, dünyada belki de ilk olarak bir şiir ile devlet mekanizmasını harekete geçirip bir köprü yapılmasını sağlayan Şemsi Belli'ye aittir. Ve “Anayasa şiiri ilk kez 20 Ocak 1968 günlü Anayasa dergisinin 2. sayfasında yayınlanmıştır.” (Yalçinkaya, 1968:14).

Şemsi Belli bu şiiri nasıl bir ruh hâli içerisinde ve hangi gerekçelerle yazdığını ise şu şekilde açıklayacaktır: “*O dağların ve toprakların ekmeğini yemiş bir Anadolu çocuğu, bir ozan olan Şemsi Belli, o kara yazılı insanların diliyle, Ankara'ya ve Anayasa'ya seslenmek istedi. Ve Anayasa şiiri bu katı gerçeklerin hançerlediği bir yürek duygulanışı içinde doğdu.*” (Yalçinkaya, 1968:14).

Şair Şemsi Belli, Doğu Anadolu insanının sorunlarını başarıyla yansıttığı bu şiiri ile hem ün kazanmış hem de dünya görüşünü ve sanat parolasını belirginleştirmiştir. Ona göre sanat, sosyal faydadan uzak değildir, sanat toplum içindir.

Şemsi Belli'nin şiirlerinde dikkati çeken bir diğer özellik de Orhan Veli tarzındaki şiirleri ve bu şiirlerinde öne çıkan, göze çarpan mizah unsurudur. Şair, hayatın gerçeklerinden ironik buluşlara ve yakıştırmalara kolaylıkla geçer. Hayata karşı şair, yaşadıklarını sorgulayan her insan gibi biraz ironik bakar. Öğretmenlik yaptığı yılların birinde, öğrencilerini Göksu'ya pikniğe götürür. Öğrenciler Göksu'da eşeklere binmek isterler. Eşeklerin resmî tarife ile belirlenmiş bir saatlik ücreti 6 liradır. Yazar, düşünür, şair Şemsi Belli, üniversiteyi bitiren öğretmenlerin saatine 5 lira fiyat biçen hükümet, demek eşeklerin saatine 6 lira kıymet biçmiş diyerek hayıflanır ve içerler (Belli, 1963:151).

Günlük hayatın sürekli ürettiği bu türden ironi ve mizahı şiirlerine de taşıyan şairin bu tercihi şu örneği verebiliriz:

“Kuş tüyü yataklarda

Çırılçıplak karın.

Karının yanında

Ortakların...

Ne demek sosyete denen şey?

Ali Bey!...”

(Belli, 1961:40).

Şair, birçok şiirinde şive taklidine yöneldiği görülür. Bu kullanım, ifadeyi daha sıcak, daha samimi ve hatta daha gerçekçi kılmak için başvurulan bir yoldur. Aşağıya aldığımız şiiri de “Şark şivesi” ile açıklaması düşünülerek yayınlanmıştır:

“*BULAMİREM*

Dönmek müşgül oldu artık yuvaya,

Bütün gazancımız getti havaya.

Biraz bulgur goydum gırh tavaya,

Ona da goyacak duz bulamirem...” (Belli, 1945:13).

Şairin Anadolu insanını, Anadolu gerçeğini, gurbeti, hasreti yalın ve duru bir dille anlatışına ilaveten lirik bir âşık ve büyük bir aşk adamı oluşuna da değinmek istiyoruz: Düz yazı kitaplarına “Aşka inanmayanlar, bu kapıdan içeri girmesin.” (Belli, 1974:6) uyarısı ile başlangıç yapan şair, şiirlerinde de aşkı kendi gerçekliğinden çıkarmadan tutku dolu dizeler ile anlatır:

“*BEBEKLİ KIZ*

Gözleri badem yeşili

Saçları bal sarıydı

Peteğimin tadı tuzu

Peteğimin arıydı.” (Belli, 1961:17).

Günler uzar, aşklar biter, aşklar yorulur, âşıklar pişmanlık içinde iken her yeri boşluk, şairi felsefi bir huzursuzluk, bir büyük yalnızlık duygusu sarar:

“*YALNIZ ADAM*

III

Bir yalnızlık büyür zamanlar boyu

Gün, uzak iklimlere varınca,

Postacının sesi gelir uzaktan

Bir saman çöpünde ağlar karınca” (Belli, 1963b: 42).

Zaman denilen haspa üç ayaklıdır. Şairi bazen pişmanlık kokan bir hesaplaşma, hayatla uzlaşma, hâlden uzaklaşıp mazi ile kucaklaşma ve hayıflanma paradoksunda yakalarız:

“*YALAN*

Bir avuç yalanla geçti hayatım,

Öptüm, tiksindiğim eli çok zaman.

Bir küheylan oldu tahtadan atım

Yalandan dolaştı damarımda kan

Bir avuç yalanla geçti hayatım.” (Belli, 1974c:106).

Şair hangi duyguyu işlerse işlesin, ne yazarsa yazsın, daima yalın, daima anlaşılır, konuşur gibi, içini döker gibi yazar:

“*İADE*

Al resimlerini, mektuplarını al

Kalbimi geri ver!...” (Belli, 1961a: 94).

Şiirlerinde bazen Orhan Veli'yi anımsattığı gibi bazen özellikle *Gizli Sevda* şiiri bağlamında Behçet Necatigil, Özdemir Asaf esintilerini, izlerini de hissettirir:

“*BİLMECE*
O güzel kız çocuğu şimdi kadındır
Günleri hem aşksız hem tasasız
Kocası, evi, çocukları vardır
Biri oğlan, biri kız.” (Belli, 1974c: 20).

Aşağıdaki dize, bize Bedri Rahmi'nin “*Sitem*” şiirindeki “*Sene 946- mevsim sonbahar*” dizesini anımsatır:

“*Sene dokuz yüz kırk... mevsim ilkbahar.*” (Belli, 1961: 53).

Sevdiği, kendileri için dizim dizim şiir dizdiği, şehirli-köylü kadınlar her zaman güzellikleriyle birer esin kaynağıdır, şaire... Ancak onları suni, yapmacık, kendi ifadesiyle “*kokot*” olarak görmeye hatta böyle gösterilmelerine dayanmaz yüreği... Kalemi o zaman onları şiirleştirmez, hicveder:

“*Dün kadın şairdi... müzikti... sestiydi...*
Bu gün kadın sutyen... kilot... jartiyer.
Bekâr yastığımda bir kaç damla ter...

Dün kollarım değil, kalbim doluydu
Bugün, krem, pudra, ruj emiyorum!..
Kalbim “aşk” denilen yalana doydum...”(Belli, 1961:79).

Hayatı çoğu zaman katı bulan şair, ruhen özgürlükçü ve anarşisttir. Bazen o kadar dağılır ki kendi gerçeğini bile yanlışlardan temyiz edemez. Kendi “Ben”i ile hesaplaştığı “*Ben'de Ben'ler*” isimli şiirinde söz konusu çelişki, şairane bir şekilde ortaya konur:

“*Bir sürü ben var bende*
Kimi fazla içli, kimi duygusuz
Ondandır yargularımın değişkenliği
Kim bilir hangi “Ben”i tanıyorsunuz?” (Belli, 1961a: 91).

Ve her canlının ortak yazgısına, ölüme de uğrar şairin yolu... Düşünceleri... hayatı, dolu dolu hatta deli dolu yaşamayı sevdiği için kaçınılmaz olan ölüm, büsbütün soyut bir tükeniş, bir yok oluş olarak gözükür şaire:

“*Bu dudaklar çürüyecek*
Öp, bir daha öp!..
Ölümdür yolumuzu bekleyen

*Son kilometre taşında aşk yok,
Müzik yok, şarap yok, sevişmek yok
Bir kara çukur ve birkaç böcek” (Belli, 1974c:118).*

Aynı zamanda folklor derlemecisi de olan Yaşar Kemal “*Adamı adam eden at ile pusat, hele bir de kısırak gibiyse avrat*” derken Anadolu coğrafyasına ve mantalitesine özgü bir gerçeğin altını çizmekteydi. Şemsi Belli de şiirlerinde, bu tekrarlanarak mit özelliği kazanan bilinçaltı gerçeğini sıkça işler ve bütünlükler. Bu sözün düşünce varyantları etrafında şekillenen “*Cariye Sultan*” şiiri bunlardan biridir:

*“Tabancamın şarjöründe son kurşun
Atımın başında gemsin.
Ferman sende, mühür bende
Sultanımsın, cariyemsin.” (Belli, 1974c: 45).*

Bu başlığa ve bahse şu gerçeği de ekleyebiliriz: Şiirler bazen trajik bir boyut kazanarak yoğunlaşır ve derinleşir. Şairin, dünyanın kaotik yanına ve şiirin karanlık iklimi ile ötelere gelen ilhamına, hatta insanın bilinçaltına en fazla yaklaştığı anlardır bunlar. Kitaba da ad olan “*Uykusuz Trenler*” isimli şiiri şu içerikle çıkar karşımıza:

*“Uykusuz trenler geçiyordu
Raylar üzerinde adam boyu kar
Şeytanı bekliyordu ranzalarında
Gardiyandan gebe kalmış mahkûm kadınlar” (Belli, 1963b: 39)*

7. Şiirin Kaynakları ve Şiirinde Halk Biliminden Yararlanış Biçimi

Şiirin kendini var kılmak için yararlandığı dil; ortak bir şifre ve şebeke ağı ile yine ortak olan dış dünyaya ait nesnelere ve milletlere özgü kolektif şuura bağlanır. Şairin bu genel verileri, verimleri ve tezleri özel olarak kullanması sonucunda bir şair haritası ve ona özgü şiir sistemi ile şiir dili ortaya çıkar.

Kendisi de aynı zamanda folklor araştırmacısı ve derlemecisi olan Şemsi Belli'nin şiir kaynaklarının başında türküler gelir. O, her şeyin en güzelinin halk arasında ve halk türkülerinde yaşadığına inanır: “*Edebiyatın en ince teferuatına kadar her türlü hususiyetlerine vakıf olan kalem şairleri, hasret ve sevgilerini mısralaştırabilmek için saatlerce masa başında kafiye aramakla meşgul oladursunlar. Lisanın en samimi ahengine, aşkın en tatlı duygularına sahip olan halk ve köylü tabakası bazen orak başında, bazen isli bir köy ocağının önünde, bazen kasaba yolunda, hislerini dile ve tele getirmenin en kudretli bir sanatkarıdır.*” (Belli, 1974a: 8). Böyle düşünen Şemsi Belli, bu kaynaktan ne-redeyse müsrifçe faydalanmıştır.

Telif Hakları Yasası gözetilmeksizin (Arguvan Olgusu, 1996:15) şarkı da yapılan, popüler olan, kendinden geçişin lirizmi ile yazılan “*Çal Emmoğlu Çal*” adlı şiir; türkülerden hız almış, ruh almıştır:

“*Söyle Emmoğlu söyle
Deli Gezen'i, Bukke Gelin'i
Yüce dağ başı'nı söyle*
...
*Ganatlı kapının demir sürgüsü
Bölük bölük saçlarının örgüsü
Sana bu güzellik Allah vergisi
Gider bu sultanlık sana da galmaz*
...
*Bu kadeh de Azrail'in şerefine
Çal Emmoğlu çal
Yüce dağ başında yayılan atlar
Yar mendil işlemiş, ikiye katlar
Mezarın üstünde beş karış otlar
Bitmeyince gönül yardan ayrılmaz
Çaaaaaaaal!... Emmoğlu çal!”* (Belli, 1974c:62-63-64).

Bu kadarını alıntılıdığımız şiirin kaynakları ve çıkış noktası şöyledir: Deli Gezen ve Bukke Gelin adlarını anarak türküleri hatırlatan şair, bir yazısında Deli Gezen türküsü için şunları söyler: “Yine Ali Karakaş'tan derlediğim (Deli Gezen) türküsü çapkın bir köy gencinin samimi ihtiraslarını terennüm eden tatlı bir köy havasıdır:

*Kız gelirim yorca yorca
Türlü çiçek olmuş gonca
O sendeki kara gözler,
Beni hep batırdı borca.
Aman aman deligezen..”* (Belli, 1974b:19)

Arguvan yöresine ait “*Kanatlı Kapının Telli Sunası*” isimli türkünün sözleri nerede ise hiç değişmeden şiire girmiştir. Kaynak kişinin *Yusuf Ali Köker*, söz yazarının Meftun Deliçay (Bu Şemsi Belli'nin takma adlarından biridir.), derleyeninin Şemsi Belli olduğu, notaları *Nedim Nezihi*'ye ait olan türkünün orijinal metni dipnotta göstereceğimiz dergide yayınlanmıştır. Türkü şu şekildedir:

“*Kanatlı kapının demir sürgüsü
Belik belik saçlarının örgüsü
Sana bu güzellik Allah vergisi
Gider bu güzellik sana da kalmaz”* (Arguvan Olgusu, 1996: 37).

Şiirin bitişinde anılan dokunaklı türkünün hikâyesi ise yine Şemsi Belli'nin kaleminden şu şekildedir: “Amcasının kızını seven ve neticede kanlı bir aşk kurşunu ile topraklara karışan meçhul bir gencin derin yarasını bu acı türkünün nağmelerinde hissetmiyor muyuz?

*Birikin önünde yayılır atlar
Mezarım üstünde bitmesin otlar
O yârin koynuna girmesin yadlar
Ben murad almadım el de almasın.”* (Belli, 1947:19).

Görüldüğü gibi şair türküleri; çoğu kez montaj tekniği ile ya da ismini anıp göndermede bulunmak sureti ile ve en çok duygu ve kelime dünyasını okuyucunun da sezeceği şekilde şiirlerine taşıyarak kullanır.

Atasözleri, deyimler, bilmeceler, halk kültürü ve etnografya, halk mutfağı, halk şiiri, tekerlemeler, masallar, motifler, mitoloji, tekrarlanarak klişeleşen söz kalıpları dediğimiz formeller, Şemsi Belli şiirinin en görünür ve en önemli kaynaklarıdır...

Atasözüne örnek:

*“Kimseye gücenme Banbino,
Her ipek mendile nakış işlenmez.
Her ağaç gölge verir, çiçek verir, dal verir
Her dalın meyvesi dişlenmez.”* (Belli, 1974c: 51).

Yukarıdaki dizelerde “Her kuşun eti yenmez.” sözünün dönüştürülmüş biçimleri ile aşağıdaki dizelerde sel gider kum kalır atasözü ile mesaj iletilmiştir.

*“Seller gitti... yığıldı kum
Yaş dökmeden ağlıyorum”* (Belli, 1974c:112).

Deyimlere örnek:

“Yollara dökülmüş baharlar gördüm” (Belli, 1974c: 78).
“Öptüm, tiksindiğim eli çok zaman” (Belli, 1974c:106).
“Her aşktan, her telden çaldım gençliğim” (Belli, 1974c: 93).

Bilmecelere örnek:

*“Bilmece
Kim olduğunu sormayın, söyler miyim hiç,
Dallar kuruyunca eğilmez
Defterlerim, şiirlerim bilir onu sevdiğimi
Kendisi bile bilmez.”* (Belli, 1974c: 20).

Halk Kültürü ve Etnografya:

“Bana yastık yüzü işlemişsin sürmelim

Türküler yazmışsın üstüne.

Bu gece ne gecedir

Baş yastıktan yücedir

Yastık kurbanın olam

Yâr yatışın nicedir? demişsin.” (Belli, 1974c:17).

Yün eğiren Türkmen kızı!

Çöz başından gök mavisi yazmanı,

Dal yeşili, nar pembesi nakışdan

Mendil olam kuşağına sok beni.” (Belli, 1974c: 74).

“Kilim dokur., nakış nakış boyalı...

Al duvağın kenarı mor oyalı...

Bir hal oldum sen kavlinden cayalı.” (Belli, 1974c: 71).

Halk mutfağı:

“Salata yapmıştın, kavun dilmiştin” (Belli, 1974c: 21).

“Öyle acıkmışım ki sorma

Taze bir francala olmalı şimdi,

Bir karpuz olmalı ufacık,

Kütür kütür

Biraz peynir olmalı.” (Belli, 1974c: 24).

“Taze ceviz, taze pestil getirmiştin

Mendilin içinde saklı.” (Belli, 1974c: 61).

Halk şiiri:

“Eltaşında yarma çeken nazlı yar,

Kurşun yemiş yavru ceylan gözlü yar,

Bana nispet, başkasına sözlü yar.” (Belli, 1974c: 71).

“Dedim-Dedi

-Emrah gibi-

Dedim: Çiçek olum... Dedi: Koklamam.

Dedim: Mektup olum... Dedi: Saklamam

Dedim: Nabzın olam... Dedi: Yoklamam.

Dedim: inat etme.... Dedi ki: Yoook yok.”

Tekerlemeler:

Biraz koku

Biraz boya

Biraz ipek

*Biraz ten,
İşte: SEN” (Belli, 1974c: 26).*

*Sen bakarsın, ben bakarım...
Söylemesi
Güç olur...
Sen söylersin, ben söylerim...
En sonunda
Hiç olur...” (Belli, 1974c: 27).*

Masalımsı Öğeler:

Şairin, “Bir Varmış Bir Yokmuş” başlıklı şiiri masal türünden yararlanarak şiir metinlerini geliştirmeye için iyi bir örnektir:

*“Bir gemi demirlemiş açıkta, yorgun,
Elimi minnacık bir böcek sokmuş.
Bir masal bıraktım o sahillere
Bir varmış, bir yokmuş.” (Belli, 1974c: 43).*

*“Hani, elde ne kaldı?
Gönül yine boşaldı
Bu, tatlı bir masaldı,
Unuttum... arkasını...” (Belli, 1974c:101).*

Mitoloji:

*“Güzellerin meclisinde
Sanki Cam-ı Cem'di gönlüm” (Belli, 1974c:105).
“Susuz dudaklarım kavruverdi.
Kerbela’da değil, çölde değilim.” (Belli, 1974c:109).*

Motifler:

*“Üç gece üst üste
Üç adam astım.”*

Formeller:

*“Ferman gözlerinde, arzu göğsünde
Sultanımsın, cariyemsin.” (Belli, 1974c: 44).
”Allım güllüm
İpek tellim, sultanım!
İki gözüm, hoş bebeğim, nonoşum!” (Belli, 1974c: 46).*

Şairin halk biliminden yararlanmış biçimlerinin ana esaslarını bu örnekler güçlü bir şekilde temsil etmektedir.

Şemsi Belli şiirinin bütün boyutları ile anlaşılması için, halk kültürünün yanında şiirinin bir diğer kaynağı olan klasik Türk kültüründen, özellikle Türk sanat müziğinden de yararlandığı gerçeğinin altını çizmek elzemdir. Nesirlerinden anlaşıldığına göre geniş bir sanat müziği repertuarı olan şair, sanatsız seviye olamayacağına bilincindedir. Dolayısıyla eski İstanbul şarkılarını bir-biri ardınca katık eder aşklarına, şiirlerine... Bu işi bazen şarkıları olduğu gibi alıntılarla veya dönüştürerek, bazen üstü kapalı göndermelerde bulunarak yapar. “*Otuzuncu Bahar*” isimli şiiri, şarkıları hem doğrudan alıntılama (montaj) hem de örneksene yoluyla geliştirilmiş şiirlerden biridir:

“Ve tutuştu içimde otuz yılın şarkıları

...

*Çok eski bir şarkıyla dondu gözlerimde yaş:
'Koklasam saçlarını bu gece ta fecre kadar...'*

...

*Yine bir ses yükseldi sonunda yolumuzun:
'Varsın gönül aşkınla harab olsun efendim!...'*

...

*Her şarkıda sevgiler... günahkar... nedametler...
'Sabah yıllardan beri ilk defa oldu bence'*

...

*Her şey şarkılar gibi çok tatlı bir masalmış:
'Gittin bu gidiş bence ölümden de beterdir!
Otuz yılı dolduran hayatımdan ne kalmış?’*

(Belli, 1974c:113-114).

Şarkı sözleri ile şiirlerini zenginleştiren şairin, şiirleri de Türk sanat müziğini zenginleştirmiştir. On bir şiiri bestelenen şairin, şarkılara olan diyetini de bu şekilde ödediğini söyleyebiliriz. Şu şiiri bestelenmiş ve dillerde nağme olmuş şiirlerinden biridir:

“Gönül penceresinden ansızın bakıp geçtin

Bir yangının külünü yeniden yakıp geçtin.” (Yılmaz, 2013:61-62).

Böyle derin bir kültür, geniş bir sanat yelpazesi içinde zenginleşen bir şiirdir, Şemsi Belli'nin şiiri...

8. Sonuç

Bu incelemede ayrıntılara boğulmadan ana noktalardan hareketle şairi anlamak amaç edinildiği için doğal olarak örnekler kısa tutuldu. Haddi hududu zorlamadan, makale sınırları içinde kalınmaya çalışarak şairin şiirindeki kı-

rılma çizgileri, fay hatları saptanmaya çalışıldı. Bu yazıda açılan başlıkların her biri kendi içinde ayrı bir yazı olmaya adaydır.

Yerel kültürden ulusal ve evrensele, Arguvan ve Malatya kültüründen Türk ve dünya kültür ve sanatına, ortak insani duygulara ve düşüncelere ulaşmaya çalışan şairin edebiyat ve şiir sanatını insanların yarattığı kavramları, insanüstü bir çaba ile değerlendirme, yeni ve özgün bireşimlere ulaşma olarak gördüğü tespit ve kaydedildi.

Şiir, mensur şiir, inceleme, gezi yazıları, mizahi yazılar, tiyatro ve anı türünde eserler kaleme alan şairin şiirleri öznesinde yapılan bu çalışmada kadın, aşk, yalnızlık, ölüm bağlamında bireysel; yoksulluk ve yozlaşma temelinde sosyal meselelerin, gün ışığına çıkmamış sözler söyleme bağlamında sanat özneli konuların başı çektiği görüldü. Bazı şiirlerinde yöresel ağızlardan yararlandığı saptanan şairin bu tercihle yazdığı, geçit vermeyen Zap suyuna kurban verilen insanların derdini dile getirdiği Anayasa şiiri, geniş kitleleri etkilemiş, milleti ve devleti harekete geçirme işlevi üstlenerek, köprü yapılmasını sağlamış bir şiirdir.

Folklor unsurlarını şiire taşıma konusunda oldukça istekli ve yetenekli olan şair; halk şiiri, türküler, şarkılar, atasözleri, deyimler, bilmece, söz kalıpları (formeller), halk mutfağı, el sanatları öğeleri, tekerlemeler, masalımsı öğeler, mitoloji, motifler gibi ürünleri ve verimleri kullanarak şiirini zenginleştirmiştir. Şiirlerinin dokusunda halk kültürü olmasına rağmen şairin şiirleri çağdaş Türk şiiri içeriğine daha yakın bir şiirdir. Zira bu şiirler halk geleneğini modernize ederken, modern ile geleneğin altın oran diye nitelenebilecek bir sentezine ulaşmayı başarmıştır.

Hece ile serbest şiir biçimlerini tercih eden ama kafiyeyi ihmal etmeyen şair, biçim ile içerik arasında, sürekli bir denge arayışı içindedir. Şairi, şiirlerinin biçim ve içerik özelliklerini gözeterek, hece ile yazdığı şiirleri üzerinden Beş Hececiler'e, serbest şiirleri üzerinden 1. Yeni de dediğimiz Garip akımına bağlamak mümkündür. Şiirlerdeki dil ve üslup tercihi "sadelik güzeldir" felsefesinin benimsendiğini ortaya koymaktadır.

Türkülerden yararlanarak yazılan, şiirlerine en güçlü örnek olarak gösterilebilecek Emmioğlu şiiri, Ferdi Tayfur tarafından bestelenmiş, bir kasette şarkı olarak söylenmiş ancak anonim olarak gösterilmiştir. Bu haksızlığı mahkemeye taşıyan şair, mahkeme devam ederken hayatını kaybetmiştir. Bu şiirinin yanında on şiiri daha bestelenen, Türk müziğine güzel güfteler kazandıran şairlerimizden biri olan Şemsi Belli, adının edebiyat tarihlerinde, kültür ve sanat adamı ansiklopedilerinde yer almasına yetecek sayıda ve kalitede eser üretmiş, yerelden ulusala, ulusaldan evrensele geçiş yapmayı başarmış, "baki kalan şu kubbede bir hoş sada" bırakmış isimlerden biridir. Şairin şiirleri toplum için

sanat ve sanat için sanat anlayışına uygunluk arz edecek çeşitliliğe ve eğilimlere sahiptir.

KAYNAKÇA

- Arguvan Olgusu (1994); Bir Portre “Meftun Deliçay” Şemsi Belli, Yıl 1, S. 2.
Arguvan Olgusu (1996); Yöremiz Türkülerinden Kanatlı Kapının Telli Sunası, Yıl 3, S. 8.
Belli, Şemsi (1945); Bulamirem, Derme Malatya Halkevi Tarafından Neşrolunan Gayrımevkut Dergi, Yıl 1945; S.16.
Belli, Şemsi (1947); Derme, S. 20.
Belli, Şemsi (1961); Başşehir Sokağı, Başşehir Yayınları, Ankara.
Belli, Şemsi (1961a); Karpuz Dilimi, Başşehir Yayınları, Ankara.
Belli, Şemsi (1963); Büyük Paydos, Ak Kitabevi, İstanbul.
Belli, Şemsi (1963a); Cankuşum, Kültür Kitabevi, İstanbul.
Belli, Şemsi (1963b); Uykusuz Trenler, Ak Kitabevi, İstanbul.
Belli, Şemsi (1974); Bir Yangının Kültü, Kültür Kitabevi. İstanbul.
Belli, Şemsi (1974a); *Halk Türkülerinde Hasret Duyguları*, Kervan - Aylık Edebî Dergi, Mart 1974, S. 2.
Belli, Şemsi (1974b); *Malatya Köy Türkülerine Toplu Bir Bakış*, Derme Malatya Halkevi Tarafından Neşrolunan Gayrımevkut Dergi, Yıl 1947, S. 20.
Belli, Şemsi (1974c); Renkli Balonlar, Ak Kitabevi, İstanbul.
Belli, Şemsi (1986); Göz Ucuyla Bir Dağ Köyü Yenisu (Kızıluşağı), Uğurel Matbaası, Malatya.
Gızıldaş, Gülümser (1996); İçimizden Biri Şemsi Belli, Arguvan Olgusu, Yıl 3, S. 8.
Işık, İhsan (1990); Yazarlar Sözlüğü, Risale Yayınları, İstanbul.
Karasar, Niyazi (2009); Bilimsel Araştırma Yöntemi, Nobel Yayınları, Ankara.
Sezener, Melahat (1982); Eğitim: Şemsi Belli, Görüş - Mahalli Gazete, 28 Ekim 1982 Perşembe, S. 2583.
Şentürk, Ahmet – Gülseren , Mehmet (1990); Malatyalı Şairler Antolojisi, c. 1, Malatya: Malatya Gazetesi Basımevi.
Tanpınar, Ahmet Hamdi (1995); Edebiyat Üzerine Makaleler, Dergâh Yayınları, İstanbul.
Yalçınkaya, Cem (1968); Anayasa ve Şairi Şemsi Belli, Kültür Kitabevi, İstanbul.
Yılmaz, Melih (2013); Şemsi Belli Hayatı Sanatı ve Eserleri, Malatya: Malatya Kitaplığı.
Zweig, Stefan (1995); Kendi Hayatının Şiirini Yazanlar / Casanova - Stendhal - Tolstoy, (çev. Ayda Yörükân), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara.

BAĞLAM DAN İŞLEVE, EFSANEDEN ARGOYA “PAMUKTA YATMAK”

Sait SAYAR*

Öz: Genel dile intikal etmediği hâlde dar sahalarda kullanılan kalıp sözler vardır. Bunlar, atasözleri, deyimler, argo gibi adlandırmalarla halk biliminin inceleme konuları arasında yer almaktadır. Sivas’ın Yıldızeli ilçesine bağlı Karalar köyünde kullanılan “*pamukta yatan*” sözü de mahiyeti ve bağlamı bakımından argo ve gizli dil niteliklerine uygun bir örnektir. Sözü kökeni, yöredeki Tepesidelik adlı dağ ve vaktiyle bu dağdaki mağarada yaşadığına inanılan Ermeni papazlarıyla ilgili efsanelere dayanmaktadır. “*Pamukta yatan*” sözü mit, efsane ve tarihî olaylarla ilişkileri itibarıyla halk bilimi açısından önemli sonuçlar ortaya koyabilecek mahiyettedir. Bu çalışmayla Karalar köyünden derlenen sözün uzak ve yakın bağlamlarının ortaya konulmasıyla işlevlerinin gösterilmesi amaçlanmıştır. Çalışmada derleme ve gözlem yöntemleri kullanılmıştır. Ürün, bağlamı içinde gözlemlenmiş ve derlenmiştir. Gözlem ve derlemeler Karalar köyüyle sınırlı tutulmuş, Tepesidelik adlı dağa komşu diğer yerleşim yerlerinde çalışma yapılmamıştır. Neticede “*pamukta yatan*” sözünün sahada küfür amacıyla kullanıldığı görülmüştür. Sözü hem argo hem de gizli dil özelliği taşıdığı sonucuna varılmıştır. “*Pamukta yatan*” sözünün mit, efsane ve tarihî olaylarla yakından ilişkili olarak; bilgilendirme ve rahatlatma gibi işlevleri gerçekleştirdiği sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: argo, bağlam, efsane, işlev, mit, pamukta yatan.

FROM CONTEXT TO FUNCTION, FROM LEGEND TO SLANG “LYING IN COTTON”

Abstract: There are structures that are used in narrow areas although they are not transferred into general language. These are among the subjects of the study field of folklore nameslike proverbs, idioms and slang. The word “*lying in cotton*” used in Karalar Village of Yıldızeli County of Sivas is an example of slang and hidden language in terms of its nature and context. The origin of the word dates back to the legends about the mountain in the area which is called “Tepesidelik” and about the Armenian priests who were believed to have lived in the cave on this mountain. The word “*lying in cotton*” can show important outcomes in terms of its relationship in folklore with its relations with myths, legends and historical events. With the present study, the purpose was to show its functions by revealing the distant and close contexts of the word that was compiled from Karalar Village. The Compilation and Observation Methods were used in the study. It was observed and compiled in the product context. The observations and

ORCID ID : 0000-0002-5310-0094

DOI : 10.31126/akrajournal.641033

Geliş tarihi : 31 Ekim 2019 / Kabul tarihi: 15 Aralık 2019

*Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü.

compilations were limited with Karalar Village, and no studies were conducted in other settlements near the mountain called Tepesidelik. As a result, it was determined that the word “*lying in cotton*” was used for blasphemy in the field. It was concluded that the word has both slang and secret language features. It was also concluded that the word “*lying in cotton*” is closely related to myths, legends and historical events and that it performs functions like information and relaxation.

Key Words: slang, context, legend, function, myth, lying in cotton.

1. Giriş

Sözlü anlatım türlerinde tarihî olayların yansımalarını bulmak mümkündür. Herhangi bir sözlü anlatım türü, üretildiği devir ve topluma ayna tutar. Anlatıldığı devrin kültürü hakkında dinleyici ve okuyucuya bazı fikirler verir. İçinde toplumların kültürel unsurlarıyla ilgili bilgilerin olduğu bir anlatma, dikkatli incelemeler neticesinde devirlerinin tarihî gerçeklikleri hakkında da çeşitli kanaatlerin oluşmasını sağlar. Bazen de tarihî bir gerçeklik sözlü kültür ortamında yoğrularak bir sözlü anlatım türünü besleyen kaynağa dönüşebilmektedir.

Gerçekte yaşanmış olaylarla anlatı türleri arasındaki ilişkinin bağlayıcı ögesi dildir. Dil, tarihî tecrübelerin neticesinde doğduğu ve kullanıldığı coğrafyaların rengini alarak anlama ve anlatmaların vasıtası olur. Her insanın dille alakasını gösteren bu özelliğinin yanında dil, herhangi bir bilgi alanının üretilmesi, üretilenlerin aktarılması ve korunması (Yazoğlu, 2002: 25) gibi işlevlere de sahiptir. Dil, insanın temel özelliklerinden biri olduğu için halk biliminin önemli konuları arasında yer almaktadır. Anlatı türlerinin dile dayanmasının yanında dilin kendisi de doğrudan halk biliminin meşgul olduğu konulardan birisidir. Bu nedenle dil hakkında da çeşitli çalışmalar yapılmıştır.

Halk bilimiyle ilgili yapılan ilk çalışmalarda “*Halk Dili*” genel başlığı altında ağızlar, bilmeceler, atasözleri, deyimler, özel diller, argo (Tan, 1985: 110) gibi alt başlıklar, çalışma alanları olarak belirlenmiştir. Halk bilimcilerin en çok meşgul oldukları konular arasında anlatı türlerinin yer alması, bu türlerin dile dayanması itibarıyla de dil, halk bilimi çalışmalarında çok önemli bir yer tutmaktadır.

Çalışmamızın konusunu Sivas’ın Yıldızeli ilçesine bağlı Karalar köyünden derlenen “*pamukta yatan*” sözü ve bu sözün dayandığı “*Tepesidelik Dağı Efsanesi*” teşkil etmektedir. Çalışmada bağlam ve işlev merkezli bir yöntem uygulanarak “*pamukta yatan*” sözünün yakın ve uzak bağlamı içinde hangi işlevleri gerçekleştirdiği gösterilmeye çalışılacaktır. Sözün olduğu bağlamın tarihî olaylarla, mit ve efsanelerle ilgisi ortaya konulmak suretiyle sahada, halkın gündelik hayatındaki kültürel derinliğinin ortaya konulması amaçlanmıştır.

Çalışmada doğal gözlem metodu ve derleme metodlarından yararlanılmıştır. Yapılan gözlemler sonucunda köy halkından özellikle altmış yaş üstü kişilerin

kızgınlık anlarında birbirlerine sövgü maksatlı olarak “*pamukta yatan*”, *pamukta yatanın çocuğu*”, “*pamukta yatanın tohumu*” gibi sözler söyledikleri görülmüştür. Daha sonra bu sözlerle ilgili derlemeler yapılarak sözün kaynağı hakkında bilgiler elde edilmiştir. Muhitin en yüksek zirvesi olan Tepesidelik adlı dağ etrafında oluşan efsanelerin halk dilinde kullanılan bu sözlere kaynaklık ettiği belirlenmiştir. Buradan hareket edilerek günlük hayatta kullanılan bir sözün mitolojik kökeninin belirlenmesi amaçlanmıştır. Böylece mitlerden sonraki anlatı türlerinin mitleri yaşatma işlevini üstlenmesi gösterilmek istenmiştir.

“*Pamukta yatan*” sözünün yörede eskiden yaşamış Ermenilerle ilgisi bulunmaktadır. Bu ilgiden dolayı sözün günlük dilde kullanılmasının Ermenilerle ilgili olarak yerel hafızayı canlı tutması işlevini üstlendiği örneklendirilmeye çalışılmıştır.

Çalışma, Karalar köyünde yapılan derlemelerle sınırlı tutulmuştur. Çalışmanın sahanın tarihî, coğrafi ve kültürel tanıtımına katkı sağlayacağı öngörülmektedir. Benzer çalışmaların yapılmasıyla da gerek anlatı türleri arasındaki, gerekse tarihî olaylarla anlatı türleri arasındaki ilişkilerin daha iyi anlaşılmasına katkı sağlanacaktır.

2. Sahaya Dair Bilgiler

Gözlem ve derlemelerin yapıldığı saha Yıldızeli'nin Karalar köyüdür. Köyün ne zaman ve kim tarafından kurulduğuna dair kesin bir bilgi yoktur. Mevcut ören yerleri ve tarihî sit alanlarından köydeki yerleşimin çok eski devirlerden beri var olduğu anlaşılmaktadır.

Kaynak kişiler köyün adıyla ilgili olarak şu bilgiyi vermişlerdir: Eskiden köyde Ermeniler de yaşarmış. Bir zamanlar Ermenilerle Müslümanlar savaşımaya başlamış. Köydeki Müslüman erkekler topluca ava gittikleri bir zamanda ormanda Ermeni erkekleriyle savaşmışlar. Köyde de Müslüman kadınlarla Ermeni kadınları savaşmış. Bundan dolayı köyün adı önce “*Karılar Savaşı*” konulmuş. “*Karılar*” adı zamanla “*Karalar*” olarak değişmiş (KK. 1).

Karalar köyü, Yıldızeli'nin batısındadır. Köyün batısında Akdağmadeni, güneyinde Şarkışla, kuzeyinde Yavru beldesi ve doğusunda Yolcaya köyü yer alır. Köy, Akdağların eteğinde kurulmuştur. Kaynak kişilerin aktardıklarına göre Karalar köyü, civardaki en eski köylerden birisidir. Köydeki Müslüman yerleşmeleri Anadolu'nun ilk fetih yıllarına dayanmaktadır. Köyün türbesinde metfun kişilerin, Anadolu'nun Türklerce ilk fethedildiği yıllarda gelip şehit düşen alperenlerden olduğuna inanılmaktadır (KK. 2). Türbede bulunan sancak aleminde 1277 tarihi kayıtlıdır. Köyde 1915 Ermeni tehcirine kadar Ermeni nüfusun varlığı da bilinmektedir. Şemsi Sayar, 1986 yılında ölen

kayınvalidesinin, zaman zaman “*Güccük müyük, Mariklerin¹ gittiğini biliyoh.*”² dediğini aktarmıştır (KK. 3). Sayar’ın kayınvalidesi gibi o günleri yaşamış başka kişiler de kendi yakınlarına çeşitli hikâyeler anlatmıştır.

3. Sövgü Sözü, Gizli Dil veya Argo Olarak “Pamukta Yatmak”

Sahada yapılan gözlemlerde yaşları altmışın üzerinde olan kişilerce sövgü amacıyla “*pamukta yatan*”, “*pamukta yatanın çocuğu*”, “*pamukta yatanın tohumu*” gibi sözlerin kullanıldığı tespit edilmiştir. Bu sözlerin daha çok kadınlar ve müstehcen sövgü sözlerini kullanmak istemeyen erkekler tarafından kendilerine maddi bir zarar verilmesi durumunda kullanıldığı görülmüştür.

Bağlam içinde söz sövgü amacıyla kullanılmaktadır; fakat sözü yalnız bir sövgü sözü olarak değerlendirmek doğru olmayacaktır. Sövgü sözlerini argo ve gizli dille ilişkili olarak ele alan çalışmalar mevcuttur. Bu ilişki kavramların kapsam ve kullanım alanlarının yakınlığından kaynaklanmaktadır (Aktunç, 1998: 16). Argo, herhangi bir grubun ortak dildeki kelimelere farklı anlamlar vermesi suretiyle kullanması (Arslan, 2015: 197) olarak tanımlanabilir. Gizli dil, herhangi bir grubun çeşitli amaçlarla anlamını ancak kendilerinin bilebileceği şekilde kullandıkları dildir. Sövgü sözleri dilde çok yaygın olmalarına karşın genellikle argo içinde bir bölüm olarak ele alınmıştır (Akar, 2014: 29).

“*Pamukta yatan*” ifadesi, yapısı ve bağlamı dikkate alındığında dilin alt alanlarından olan sövgü sözü, gizli dil ve argo tanımlarının hepsine de uygunluk göstermektedir. Argonun temelde özel ve gizli bir dil olması ve bünyesinde sövgü sözlerinin de bulunabilmesi (Arslan, 2015: 201, 202) nedeniyle “*pamukta yatan*” sözü çalışmamızda argo olarak nitelendirilmiştir.

Argonun oluşum sebepleri ve kullanım bağlamlarına dair yapılan tespitler “*Pamukta yatan*” sözünü anlamlandırmak için çeşitli imkânlar sağlayacaktır. Aktunç’a göre argo, mevcut kültürlere karşı genel düşünce, eleştiri ve katkıları (Aktunç, 1998: 20) içermektedir. Argo, kullanıcılarının psikolojik, sosyal ve kültürel hayatlarından izler taşır. Çalışmanın konusunu teşkil eden sözün sosyal, psikolojik ve kültürel bağlarını anlayabilmek ve buradan kullanıcıları hakkında değerlendirmeler yapabilmek için sözün kullanım bağlamının bilinmesi yeterli olmayacaktır. Sözün “*uzak bağlamı*” diye adlandırabileceğimiz, tarih ve coğrafyayla ilgili bilgilere de ihtiyaç duyulmaktadır.

4. Efsaneden Argoya “Pamukta Yatmak”

Sözlü anlatım türlerinin bazıları, tarihî hadiseler etrafında teşekkül etmiştir. Bu türlerden biri olan efsaneler de bazı tarihî olayların oluşumlarına ışık tutmakta ve onu üretenler tarafından tarihî bir gerçeklik olduğuna inanılmaktadır

1. Yörede “Marik” adıyla Ermeniler kastedilmektedir.

2. Küçük müyüz, Mariklerin gittiğini biliyoruz.

(Kaya, 2007: 303). Bu inandırıcılık efsanelerin gerçekte olmuş bir olay gibi ağızdan ağza yayılan bir tür (Bayat, 2005: 111) olmasını sağlamıştır. Tarihî olayların efsaneleşmesine verilebilecek bir örnek de Sivas'ın Yıldızeli ilçesine bağlı Karalar köyü sınırları içinde bulunan “Tepesidelik” adlı dağın efsanesidir.

Tepesidelik Dağı Karalar köyünün güneyinde yer alır. Yörenin en yüksek zirvesidir. Dağın zirvesine yakın bir noktada iki girişi olan bir mağara bulunmaktadır. Mağaranın devamında ne olduğuyla ilgili kesin bir bilgi yoktur. Dağ, yörenin en yüksek zirvesi olması ve tepesinde bulunan mağarası nedeniyle ilgi odağı hâline gelmiştir.

Kaynak kişilerden edinilen bilgiye göre yukarıda açıklaması yapılan “*pamukta yatan*” sözü bu dağ etrafında oluşan efsanelere dayanmaktadır. Efsaneye göre bir zamanlar Tepesidelik Dağı'ndaki mağaranın içinde papazların yaşadığı odalar vardır. O devrin insanı çok zengindir. Hatta papazlar altın karyolalara döşenmiş pamuk yataklarda yatarlar (KK. 2). Tepesidelik Dağı'yla ilgili bir başka anlatıya göre dağın zirvesindeki mağaraya bırakılan kozalaklar uzak mesafelerdeki yerlerden çıkmaktadır. Köyün kuzeyinde Karalar Çayırı civarında Kozaklıpınar adlı bir su kaynağı bulunmaktadır. Kaynağa, içinde çam kozalaklarının olması nedeniyle bu ad verilmiştir. Kaynağın içindeki kozalakların Tepesidelik Dağı'ndaki mağaraya atılan kozalaklar olduğuna inanılır. Kozaklıpınar'la Tepesidelik Dağı arasında 10 km kadar bir mesafe vardır (KK. 2).

Sahada birinci efsaneye konu olan papazların, 1915 yılında köyden göç eden Ermeni papazları olduğuna inanılsa da efsanenin çok daha eski devirlerde köyde varlık göstermiş Hristiyanlara dayandığı söylenebilir. Herhangi bir efsaneye konu olan olayın hatırası zayıfladıkça efsanede anlatılanlar yeni kişi veya olaylara mal edilmeye başlanır yahut daha önceden oluşan bir efsane başka efsanelere kaynaklık edebilir (Sakaoğlu, 1980: 7). Bu efsanede mağarada yaşayan papazlarla ilgili anlatılanlar da çok eski zamanlarda olmuş, sonraki dönemlerde yaşananlarla birleştirilmiş olabilir. Tarihî bilgilere göre yöredeki Ermeni varlığı çok eski devirlere dayanmaktadır. Yıldızeli ve çevresinde Bizans orduları ve Ermeniler arasında kanlı çatışmalar yaşanmıştır (www.yildizeli.gov.tr). Tarihî bilgiler efsaneye besleyen birer olay olarak kulaktan kulağa aktarılmış ve Tehcir devrine kadar yörede yaşayan Ermenilerin hatırası olarak zamanımıza kadar gelmiştir.

Papazların ulaşımı zor bir dağ zirvesindeki mağarada yaşamaları Hristiyanların, Anadolu'nun başka bölgelerinde Roma İmparatorluğu'nun takibinden kaçmak için yaptıkları yer altı şehirlerini (www.aksaray.ktb.gov.tr) hatırlatmaktadır. Hristiyanlığın “Pavlikan” diye adlandırılan mezhebine mensup Hristiyanlar Roma İmparatorluğu tarafından şiddetli bir şekilde cezalandırılmış ve

binlerce Pavlikan, Sivas ve çevresinde öldürülmüştür (Gökbel, 2004: 65-66). Roma zulmünden korunmak isteyen Hristiyanlar, kendilerine yer altı şehirleri yaparak yaşamlarını buralarda sürdürmüşlerdir. Canlarını kurtarmak için mağaralara sığınan kişilerin varlıklı olmaları mümkün olmayacaktır. Bu nedenle “*pamukta yatan*” sözüne kaynaklık eden ve yukarıda anlatılan efsanedeki altın karyolalarda yatan papazların Roma İmparatorluğu’nun zulmünden kaçan papazlar olamayacağı sonucuna varılabilir. Altın karyolalarda yattıkları söylenen zengin papazlar, yörede daha sonra yaşayan Ermenilerden dolayı efsaneye karışmış bir unsur olmalıdır. Sahada, 1915 yılına kadar yörede yaşamış olan Ermenilerin genel olarak çok zengin oldukları da anlatılmaktadır (KK. 4). Bütün bu anlatılanlar göstermektedir ki efsanenin aslı yöredeki ilk Hristiyanlara aitken bünyesine daha sonraki kültürlerden yeni unsurlar eklenerek günümüzdeki şeklini almıştır.

Günümüzde de Tepesidelik Dağı’nda sonunda ne olduğu bilinmeyen bir mağara bulunmaktadır. Yer yer defineciler kaçak kazılar yapsalar da mağaranın sonuna henüz ulaşamamıştır. Ancak efsanede anlatıldığı üzere mağaranın sonunda bir yer altı yerleşimi olması muhtemeldir.

Tepesidelik Dağı’nın altındaki yaşamın halk dilinde bir argoya kaynaklık etmesi meselesi de şöyledir: Karalar köyünde “*pamukta yatan*”, “*pamukta yatanın çocuğu*” (KK. 2) gibi sözler sövgü sözü olarak kullanılmaktadır. Bu sözler yöre insanın Ermenilere karşı olumsuz bir tavır içinde olduğunu göstermektedir. Günümüzde bu kullanım yaygınlığını yitirmiştir. Yaşları ortalama altmışın üzerinde olanların dilinde canlı bir şekilde yaşayan söz, gençler arasında kullanılmamakta; ancak söylendiğinde bir efsane olarak hatırlanmaktadır.

5. Bağlam ve İşlev Yönüyle “Pamukta Yatmak”

Gerçek olduğuna inanılan efsane olaylarının onu anlatanların dünyasında önce inanmayla ilgili olarak bir işlev görmesi gerekmektedir. Efsane anlatıcıları ve dinleyicileri onun gerçek olduğuna inanırlar (Kaya, 2009: 302-303). İnsanlar varlığını veya sebebini bilmediği olay, varlık ve durumlar karşısında çeşitli anlatılar var ederek onlara inanmaya başlar. Efsaneler, insanların tarih ve coğrafya alanlarında edinmek istedikleri bilginin asgari düzeyine karşılık gelir (Boratav, 2016: 113-114). Bu özellikleri efsanelerin insanların inanma, bilgi edinme ve merak duygularını tatmin etme gibi işlevleri gerçekleştirdiğini gösterir. “*Pamukta yatan*” argosunun temelinde bir sövgü işlevi üstlendiği açıktır. Bu işlevinin yanında coğrafya ve tarihle ilgili bilgilendirici işlevleri olduğu da söylenebilir. Bir anlatının yalnız bir efsane olarak kalmaması, halk dilinde yaygın bir argoya kaynaklık etmesi, efsanenin ve kullanılan argonun daha başka işlevleri de üstlendiğini gösterecek mahiyettedir.

Söz konusu efsane ve argonun işlevlerini tespit edebilmek için hem efsane- nin hem de argo olan sözün bileşenlerini iyi belirlemek gerekmektedir. Argo olarak kullanılan sözle efsane arasında organik bir bağ söz konusudur. Efsane, argoya kaynaklık etmektedir. Efsane unsurlarının belirlenmesi efsaneyle argo- nun bağlamı ve işlevleriyle ilgili sonuçlar verecektir.

Efsanenin temel unsurları: Dağ, mağara ve Ermeni papazlarının yaşamları- dır.

Dağların mitolojik bir öge olarak Türk düşüncesinde çok önemli bir yere sahip olması, işlenen efsanedeki Tepesidelik adlı dağın yöre halkının hayatında çeşitli inanışlara konu olmasını açıklayacak mahiyettedir. Yücelik sembolü olan dağlar, Türk tasavvurunda Tanrı'ya en yakın mekânlar olarak kabul edil- mektedir (Bayat, 2006: 51). Yörenin en yüksek zirvesi olan Tepesidelik adlı dağ, kutsallık vasıflarını yitirmiş olsa da günümüzde çeşitli anlatılarda etkisini göstermeye devam etmektedir.

Ögel'in de belirttiği gibi Türk kültüründe mitolojik çağın kapanmasıyla bir- likte dağ kültürüyle ilgili değişimler yaşanmıştır. Neticede dağlar artık gerçek vasıflarıyla ele alınır olmuştur (Ögel, 2006: 423).

Dağların mitolojik devirlerdeki işlevleri tarihî süreç içinde çeşitli değişim ve dönüşümler geçirmiştir. Değişim ve dönüşümler yeni inanış ve coğrafya- larda geçmişle inanç ve kültür bağının kurulmasını sağlamıştır. Ögel'in yukarı- rıda aktardığımız ifadesinde belirttiği gibi mitolojik çağ kapanmış olsa bile gü- nümüz anlatıları ve günlük hayat içindeki uygulamalarda çeşitli mitolojik un- surlar sinmiş bir şekilde tesirini sürdürmektedir. Dağ zirvelerinin mitolojik çağlardan günümüze mitolojik bir unsur olarak etkinliği iki şekilde devam et- mektedir: Birincisi, dağ zirveleri üzerinde bir ulu kişinin mezarının olmasıyla mitolojik devirlere bağlanmaktadır. Bu dağ zirveleri üzerlerinde yatan kişilerin adlarıyla anılmaktadır. Sivas ve çevresinde bulunan Karababa, Abdal Baba, Celi Baba, Kevgir Baba³ gibi dağlar bu bakımdan örnek olarak verilebilir. Dağ zirvelerinin bir ulu kişi adıyla kutsal kabul edilmesi, dağların mitolojik devir- lerde Tanrı'yla bağı olduğuna inanılmasının İslam potasında eriyerek yeniden şekillenmesinin bir sonucudur. Dağ zirvelerinde yattığına inanılan kişiler, er- miş veya çeşitli cenklerde şehit olmuş önemli kişiler olarak kabul edilir. Gü- nümüzde dağlar artık Tanrı'nın mekânı olarak kabul edilmese de Tanrı'nın dostları olarak kabul edilen kişilerin mekânı olmuştur. Bugün Anadolu'nun çe- şitli yerlerindeki dağlar, zirvelerinde bulunan türbeler sayesinde kutsallık özel- liklerini devam ettirmektedir (Irmak, 2018: 900).

Dağların mitolojik devirlerin bakiyesi olan inanışları yansıtmasının ikinci biçimini de dağlarla ilgili anlatılarda bulmak mümkündür. Tepesidelik

3. Sivas ve civarındaki yüksek dağlarda bulunan yatırlarla ilgili bk. (Kaya, 2009: 1-25).

Dağı'nda papazların yaşadığına dair anlatılar, farklı dinlerin mensubu olan ulu kişilerin dağlarla olan münasebetlerini göstermektedir. Geçmişte Hristiyanların Tepesidelik adlı dağda bulunmuş olmaları, bu dağın Müslüman bir ulu kişiye bağlanmasına da engel olmuş olabilir. İki şekilde de dağ, din adamları, veliler veya şehitlerle kutsala bağlanmaktadır. Bu özellik dağlarla ilgili eski mitolojik kabullerin sonraki anlatılarda tesirini sürdürdüğünü göstermektedir.

Tepesidelik adlı dağ yöre halkının dünyasında zirvesindeki mağara nede-niyle de özel bir yere sahiptir. Dağ kültürünün toplum hayatındaki yerine benzer bir durum da mağaralarla ilgili olarak varlığını sürdürmektedir. Mağaranın bir kült olarak tesiri çeşitli şekillerde devam etmektedir. Mağaralar genel olarak Türk düşüncesinde önemli bir kült olarak çeşitli işlevler üstlenmiştir. Mağaralar, fiziksel ve kutsal yönüyle insanları barındıran, koruyan mekânlar olmalarının yanında taşıdıkları bilinmezliklerle başka dünyalara açılan bir geçit olarak (Çetindağ, 2019: 44) halk muhayyilesindeki etkisini sürdürmektedir. Tepesidelik Dağı'nın mağarası içinde bir zamanlar papazların yaşamış olduğuna inanılması yöre halkının inanç dünyasında mağaraya dair inanmaların etkisini devam ettirdiğini göstermektedir. Bu da Tepesidelik Dağı'yla ilgili efsane ve bu efsaneden kaynaklanan "*pamukta yatan*" sözünün mitolojik köklerini göstermektedir. Efsane ve argo uzak bağlamlarda teşekkül ederek bugüne kadar gelmiş ve kullanıcılarının kişiler arası ilişkilerinde icra edilmeye devam edilmektedir.

Söz konusu efsane ve argo sözün bağlamı, sahada varlık göstermiş eski kültürlerden günümüze kadar devam eden bir süreci göstermektedir. Süreç içinde efsane bir kültürden diğerine nakledilmiş, sonunda da argo olarak kullanılan bir söze kaynaklık etmiştir.

Mitten efsaneye, efsaneden argoya doğru gelişen bu sürecin hangi işlevlere bağlı olduğunu anlayabilmek için hem genel olarak anlatı türlerinin hem de örnek efsane ve argo kullanımının işlevlerinin belirlenmesi gerekmektedir. İnsanların ilk anlatıları olduklarına inanılan mitlerin (Bayat, 2007: 12) çeşitli inanmaların konusunu oluşturması onların etki alanını da gösterir. Toplumun inanç ve düşünce dünyasında çok etkili olan mitlerin başka anlatı türleri içinde çeşitli düzeylerde varlıkları devam etmektedir. Başka anlatı türleri içinde mitlerin varlık göstermeye devam etmesi onları üreten düşünce ve muhayyilenin mitlerin yok olmasına karşı aldığı bir tedbir olarak görülebilir. Böylece mit yeni bir anlatı içinde yaşamaya devam ederken mit devirlerinde icra ettiği işlevleri de devam etmektedir. Örnek anlatı ve argonun odağındaki Tepesidelik adlı dağ ve "*pamukta yatan*" sözü kendi işlevlerini gerçekleştirirken bir yandan da mite ait işlevleri de gerçekleştirmektedir. Yöredeki en yüksek dağ ve bu dağdaki mağara, mitoloji sayesinde bir inanca bağlanmıştır. Bu inanç mitolojik bir işlevdir. Mitlerin kullanıcılarına varlık veya durumların menşelerine

dair kazandırdığı bilgiler, varlık veya olayların mitin sahiplerince kontrol edilebileceğini göstermektedir (Seyidoğlu, 2005: 22). Tepesidelik Dağı ve üzerindeki mağaranın sindiği efsane içinde dağ ve mağaranın kökeniyle ilgili olmasa bile çok eski devirlerde buraların kime ait olduğuna dair bilgiler yer almaktadır. Halkın düşünce dünyasında kutsalla bağı olan yüksek dağlar Tepesidelik örneğinde olduğu gibi başkalarıyla ilişkili olarak kabul edildiği için bu dağ, günlük hayat içinde herhangi bir korku ve çekinmeye sebep olmamaktadır. Hâlbuki halkın kendisiyle bağı olduğuna inandığı benzer mekânlar onun inanç dünyasında çeşitli şekillerde yansımaları bulmaktadır. Bu mekânlar insanların korkmasına ve çekinmesine sebep olmaktadır. Özellikle üzerlerinde ulu kişilerin, yarıtların olduğuna inanılan dağlar çeşitli hastalıkların tedavisi için veya bazı dinî törenlerin icrası için ziyaret edilmektedir.⁴ Sahada Tepesidelik adlı dağ etrafında çalışmamıza konu olan efsaneden başka bir inanç veya uygulama oluşmamıştır. Yörede Hristiyan varlığının yakın zamanlara kadar devam etmesi nedeniyle anlatılanlar İslami bir renge de dönüşmemiştir.

“*Pamukta yatan*” sözünün mit ve efsaneyle bağlantılı olarak uzak bağlamlarda, günlük hayatta bir sövgü sözü olarak kullanılmasıyla da yakın bağlamlarda önemli işlevlere sahip olduğu anlaşılmaktadır. Bu işlevlerden birisi de kültürel birikimin ve sözlü hafızanın aktarımıdır. Folklor ürünlerinin karakteristik işlevlerinden olan kültürel onaylama ve eğitim (Bascom, 2010: 79, 80), hem söz konusu efsane hem de argo söz için geçerlidir. Önceki bölümlerde belirtildiği gibi sahamızda 1915 Ermeni Tehciri’ne kadar yerleşik olan Ermenilerle Müslüman ahali arasında çeşitli çatışmalar yaşanmıştır. Olaylar tarihî gerçeklik olarak rivayet edilmesinin yanında sövgü amacıyla kullanılan bir söz içinde de yaşamaya devam etmektedir. Başta Ermeniler olmak üzere diğer gayrimüslim unsurlar bağlamında çeşitli sövgü sözleri genel dile intikal etmiş durumda⁵ olsa da “*pamukta yatan*” sözü, yalnız çalışma sahamızda halkın bilinçaltında Ermenilere karşı var olan olumsuzluğu yansıtmaktadır. Sözün bir sövgü sözü olarak kullanılmasıyla sözün söylendiği kişilerin ancak Ermeniler gibi olumsuz davranan kişiler olabileceği ima edilmektedir. Bu özellik bir halk bilimi ürününün uzak geçmişten yakın geçmişe kadar yaşanan acıları çeşitli simgelerle gelecek nesillere aktarmada bir araç olduğunu göstermektedir. “*Pamukta yatan*” sözünü kullanan birisi bir yandan kendisini kızdıran kişiye öfkesini ifade ederken bir yandan da Ermenilerle ilgili kendisine öğretilenleri gelecek nesillere aktarmaktadır.

4. Dağların ve yarıtların ziyaret edilme amaçlarıyla ilgili bk. (Gökbel, 2002: 1-16).

5. Dinî, etnik kökenle ilgili sövgü sözleri için bk. (Altun, 2009: 1-15).

6. Sonuç

Genel dilin alt birimleri olarak argo, sövgü sözleri ve gizli dil halk biliminin meşgul olduğu konular arasında yer almaktadır. Bu sözlerin hangi bağlamlarda hangi işlevleri karşıladıklarıyla ilgili olarak çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Sivas'ın Yıldızeli ilçesine bağlı olan Karalar köyünde derlenen “*pamukta yatan*” sözünün bağlam içinde sövgü amacıyla kullanılmasının yanında argo özelliği taşıdığı sonucuna varılmıştır. Sözün anlamı ve kullanım amaçlarıyla ilgili yapılan derlemelerle yöredeki en yüksek dağ olan Tepesidelik adlı dağ etrafında teşekkül eden efsaneye dayandığı anlaşılmıştır. Günlük dilde sövgü amaçlı kullanılan bir sözün kaynağının tespit edilmesiyle de mitlerin hiç umulmadık yerlerde bile varlığının veya etkisinin devam ettiği gösterilmiştir. Halk, inançlarıyla alakalı olan anlatılarını, bir anlatı yok olsa bile başka bir anlatı içine sindirerek korumaya almaktadır. Özellikle mitler, halkın inanç ve düşünce dünyasından büsbütün çekilen bir tür değildir. Diğer anlatı türlerinin yanı sıra hayatın her alanında mitlerin izlerini görmek mümkündür.

Tepesidelik Dağı'yla ilgili efsanede ve “*pamukta yatan*” sözünde dağ ve mağaranın Hristiyan din adamlarıyla alakalı olarak kutsala bağlanması mitin daha gerçekçi görünümüdür. Efsane ve ondan doğan argo mit âlemlerinden aldıklarını daha makul bir olay örgüsüyle sunmaktadır. Bu durum mitlerin doğrudan inanmalarla alakalı olması nedeniyle onların yok olmaması için halk muhayyilesinin aldığı bir tedbir olarak kabul edilebilir. Anlatı türlerinde mitlerin bulunması türler için önemli bir işlevdir. Mitlerden sonra teşekkül eden her anlatı türü kendi sınırları içinde mitleri yok olmaktan kurtarma işlevine sahiptir.

Halk, günlük hayatında kullandığı dilini geçmişin bilgi ve tecrübesine dayandırarak oluşturmaktadır. Bu da günlük konuşmalarda kullanılan sıradan bir sözün arka planında çok derin bir tarih ve kültürün olduğunu göstermektedir.

Çalışma sahamızda tarih boyunca farklı medeniyetler hüküm sürmüştür. Tepesidelik adlı dağ etrafında teşekkül eden anlatılar önceki medeniyetten sonrakine intikal etmiştir. Yörede ilk bulunanlarla ilgili olarak oluşan efsane sonrakilerce kendi inançlarına uyarlanmadan anlatılmaya devam edilmiş ve Tepesidelik Dağı'yla ilgili yeni efsaneler üretilmemiştir.

Halk, dili tek işlevli olarak kullanmamaktadır. “*Pamukta yatan*” sözü sövgü amacıyla kullanılmasının yanında sözün kaynağıyla ilgili olarak bilinç ve hafızanın canlı tutulması bakımından daha geniş işlevler üstlenmektedir. Sahamızda Ermenilerle ilgili acı hatıraların bulunması nedeniyle halk günlük dilinde bir sövgü olarak kullandığı sözle Ermenilere karşı olumsuz tavrı diri tutmayı amaçlamaktadır. Ermenilerle ilgili acı hatıralar halk hafızasında mahfuzdur. O acılar ulu orta aşikâr edilmese de dildeki bir kullanım içine gizlen-

miştir. Dolayısıyla “*pamukta yatan*” sözünün kullanılması o acılarla ilgili olarak yöre halkının hafızasını tazelemektedir. Bu da sözün bir sövgü olarak kullanılmasının getirdiği rahatlatma işlevinin ötesinde işlevleri de olduğunu göstermektedir.

KAYNAKÇA:

Çetindağ, G. (tarih yok). *Türk Kültüründe Mağara Motifi*, Mart 24 2019 tarihinde <http://www.ayk.gov.tr>. Erişim tarihi 24 Mart 2019.

Ögel, B. (2006); *Türk Mitolojisi, c.II*, Türk Tarih Kurumu, Ankara.

Akar, A. (2014); “Türk Sözlükbiliminde Tanımsız Bir Alan: Sövgü Sözleri”, *Dil Araştırmaları*, S. 14 Bahar, 27-33.

Aktunç, H. (1998); *Türkçenin Büyük Argo Sözlüğü*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

Altun, H. O. (2009); “Hakaret Anlamı Olmayan Kelimelerin Hakaret Amaçlı Kullanımı”, *Türk Kültüründe Hakaret, Acta Turcica*, S. 2/1, s. 1-15, 2009.

Arslan, M. (2015); *Argo. Türk Dili*, 196-221.

Bascom, W. R. (2010); “Folklorun Dört İşlevi”, (çev. Ferya Çalış), *Halk Biliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar*, s. 71-87), Geleneksel Yayıncılık, Ankara.

Bayat, F. (2007); *Mitolojiye Giriş*, Ötüken Yayınları, İstanbul.

Boratav, P. N. (2016); *100 Soruda Türk Halk Edebiyatı*, Bilgesu Yayınları, Ankara.

Gökbel, A. (2002); “Şarkışla'da Ziyaret Yerleriyle İlgili İnanç ve Uygulamalar”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 6, S. 1, 1-16, Sivas.

Kaya, D. (2009); *Sivas'ta Yatmakta Olan Horasan Merkezli Anadolu Erenleri*. Mart 24, 2019 tarihinde [www. daogankaya.com](http://www.daogankaya.com). adresinden alındı.

Kaya, D. (2007); *Türk Halk Edebiyatı Terimleri Sözlüğü*. Akçağ Yayınları, Ankara.

Sakaoğlu, S. (1980); *Anadolu- Türk Efsanelerinde Taş Kesilme Motifi*.

Seyidoğlu, B. (2005); *Mitoloji Üzerine Araştırmalar*, Dergâh Yayınları, İstanbul.

Türk Kültüründe Mağara Motifi. (2019, Mart 24). <http://www.ayk.gov.tr>. adresinden alındı

Türk Kültüründe Mağara Motifi. (2019, Mart 24); <http://www.ayk.gov.tr>. adresinden alındı

Tan N. (1985); *Folklor Genel Bbilgiler*, Halk Kültürü Yayınları, İstanbul.

www.yildizeli.gov.tr. (tarih yok).

Yazoğlu, R. ;“Dil-Kültür İlişkisi”, *EKEV Akademi Dergisi*, s. 21-43, S. 11 Bahar 2002.

Elektronik Kaynaklar

Çetindağ, Gülda (2019); *"Türk Kültüründe Mağara Motifi"*, <http://www.ayk.gov.tr>, Erişim tarihi: 24. 03. 2019).

Kaya, Doğan (2009); *"Sivas'ta Yatmakta Olan Horasan Merkezli Anadolu Erenleri"*, [www. daogankaya.com](http://www.daogankaya.com), Erişim tarihi: 24.03. 2019).

"Yer altı Şehirleri", <https://aksaray.ktb.gov.tr>, Erişim tarihi: 12 . 05.2019).

"Yıldızeli", www.yildizeli.gov.tr, Erişim tarihi: 25 03 2019).

Kaynak Kişiler:

KK. 1: Musa Sönmez, 1927 Yıldızeli doğumlu, okuryazar, çiftçi, Karalar köyünde ikamet etmektedir.

KK. 2: Ahmet Eski, 1933 Yıldızeli doğumlu, okuryazar, çiftçi, Karalar Köyünde ikamet etmektedir.

KK. 3: Şemsi Sayar, 1956 Yıldızeli doğumlu, okuryazar, ev hanımı, Karalar köyünde ikamet etmektedir.

KK. 4: Kadir Şeker, 1938 Yıldızeli doğumlu, okuryazar, çiftçi, Karalar köyünde ikamet etmektedir.

REFAHIYE TÜRKÜLERİ ÜZERİNE BİR İNCELEME

Doç. Dr. Necdet TOZLU*

Öz: Erzincan ili türkü bakımından büyük bir zenginliği ifade eder. Merkez ve ilçelerine bakıldığında sayısal anlamda en az türkünün derlendiği ve notaya alındığı ilçe Refahiye'dir. 495 türkünün yer aldığı Erzincan Türküleri (Taş - Turhan 2004) kitabında yalnızca 3 Refahiye türküsü yer almakta, TRT repertuarında da bunlara iki ilaveyle 5 Refahiye türküsü bulunmaktadır. Bu tespitten hareketle Refahiye'de türkü söylenmemiş gibi yanlış bir anlam çıkmamalıdır. Gerekliliği araştırma ve derleme çalışmaları yapılmadığı için tablonun böyle olduğu düşünülmektedir. Nitekim kısa süreli bir çalışmada yazılı kaynakların taranması sonucunda 41 türkü tespit edilmiş; bunlardan hacim kalabalığına yer vermemek için sadece notaya alınmış beş türkü Metin Ekici'nin önerdiği "Türkü inceleme yöntemleri" (Ekici 2013: 15) kılavuzluğunda incelenmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Erzincan, Refahiye, türkü, ezgi.

A STUDY ON REFAHIYE FOLK SONGS

Abstract: Erzincan city means a great wealth in terms of folk songs. Refahiye is the district where the least number of folk songs are collected and recorded in the numerical sense. There are only 3 Refahiye folk songs in the book of Erzincan Folk Songs (Taş - Turan 2004), which includes 495 folk songs. Moreover, there are also 2 more Refahiye folk songs in the TRT repertoire in addition to these 3 songs. Regarding to this consideration, it should not be understanding that there is no folk song in Refahiye. Since the necessary research and compilation studies are not done, it is thought that this is the situation. In fact, in a short-term study, 41 folk songs are identified as a result of written sources; In order to avoid volume crowds, only recorded five folk songs are examined under the guidance of methods of examining folk songs proposed by Metin Ekici (Ekici 2013: 15).

Key Words: Erzincan, Refahiye, folk song, tune.

ORCID : 0000-0002-0466-1290

DOI : 10.31126/akrajournal.632668

Geliş tarihi : 14 Ekim 2019 / Kabul tarihi: 16 Aralık 2019

* Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Temel Eğitim Bölümü.

*“Bin yılda yoğurduk her mısraını
Yüziğe kaş ettik ağır dağını
Dünyaya değişmem bir aksağını
Gönlüme göredir bizim türküler”*
Ali Akbaş

1. Giriş

Türkü, anlam itibarıyla “Türk’e has”, “Türk’e özgü” demektir. Kelimenin kökeni konusunda Türk köküne Arapça “ı” aitlik ekinin getirilmesiyle önce Türkî, zaman içinde Türkçe fonetiğe uygun telaffuzuyla “türkü” biçimine dönüştüğü yaygın kanaattir (Kaya, 1999: 131; Yakıcı, 2007: 35). Türk halkı ezgi ile söylenen her tür şiiri türkü diye adlandırmıştır. İki mütemmimi vardır türkünün; söz ve ezgi. Bu iki ögenin ruh ve beden gibi kaynaşması, mecz olmasıyla türkü vücut bulur.

Türküler, bir yaşanmışlıktan, bir olaydan, bir düşünceden veya bir duygudan doğar. Gönülde mayalandıktan sonra manzum söz kalıbına dökülür ve ezgiye bürünerek ortaya çıkar. Hayatın en saf, en içtenlikli en doğal ve en gerçek ifadeleriyle yankılanan türküler, gösterişsiz, yapmacıksız, samimi ve bir gerçekliğin anlatısıdır. Temel değeri sevgi, dostluk ve paylaşım olan türkülerde, kin ve nefret tohumları yoktur. Çıkar ilişkilerinin dışlandığı, faydacı bir anlayışın olmadığı, kalp dilinin söze döküldüğü farklı bir boyutun şiirselliğidir türküler. Yaşanılan doğal hayatın gerçekliği ve bu hayat içinde tecrübe ve deneyimlerin döküldüğü gizli bir dildir türküler. Gönül dili, gönül teli diyebileceğimiz türküler hâlin dilidir. Türkülerde kendi sesimizi, kendi hayallerimizi kendi gerçekimizi buluruz. Duygu, his ve mana dünyamızı zenginleştiren, uyandırdığı çağrışımlarla yaşama sevincimizi ve içtenliğimizi artıran ortak bir dildir türküler...

Türküler, icracının, söyleyenin ses güzelliği ve tesiriyle ağızdan ağıza, dilden dile, kulaktan kulağa, gönülden gönüle, kuşaktan kuşağa aktarılarak büyük bir coğrafyaya yayılır. Öztelli, türküyü: “Halkın iç âlemini yaşatan, beşikten mezara kadar bütün yaşayışını içine alan en dikkate değer edebî mahsullerdir.” diye tanımladıktan sonra, “Sanat yönü ara sıra zayıf kalsa da, beşerî ve millî yönü kuvvetli olan türkülerin önemi daha ziyade bestesindedir.” (Öztelli 1969: 3) diyerek, onun asıl özelliğine, “bestesine” işaret eder. Benzer görüşleri ifade eden Boratav, türküde belirleyicinin biçim değil ezgi olduğunu söyler (Boratav, 1967:163). Başgöz, “Halk türküsünün ezgi ile söylenen halk şiiri” (Başgöz 2008:15) olduğunu belirtirken aynı noktaya dikkat çeker. Oğuz da, “türkünün, nazım şekli veya nazım türü değil, ezgi ağırlıklı bir tür” (Oğuz, 2001:16) olduğu tespitinde bulunur. Her ne kadar artistik bir iddiası olmayıp genelinde sanat yönü zayıf görülse de bazı türkülerde ifadenin zirvesi diyebileceğimiz pek çok mısraı yakalamak mümkündür.

Muzaffer Sarısözen'in Âşık Veli Aydın'dan derlediği Tokat türküsündeki şu mısraları hatırlayalım:¹

*“Sular başın vurur taştan taşlara
Çağlar ya Muhammed Ali çağırır.”*

Suyun kişileştirilmesi, sevgiliye ulaşmak için başını taştan taşa vurması ve akış sesiyle Muhammed'i, Ali'yi çağırması; Su Kasidesi'ndeki;

*“Hâk-i pâyine yetem dir ömrlerdür muttasıl
Başını daşdan daşa urup gezer âvâre su”²*
(Su, ömürler boyu ayağının toprağına ulaşayım diye,
Başını taştan taşa vurarak durmaksızın başıboş gezer.)

mısralarıyla bire bir örtüşmekte ve aynı güzellikte bir üst anlatımdır. Yine;

*“Bir gün olup sussa bile dillerim
Söyler söyler yârin adın çağırır.”*

mısraındaki, ölümün bile dili susturamayacağı, yârini çağırmaya direneceğinin ifadesi, ya da;

*“Ölüp de kabire girdiğim zaman
Ben susayım kemiklerim söylesin”³*

mısraları; içtenlik ve derinlik boyutuyla hayranlık uyandıran, sanatsal açıdan doruğa çıkmış ifadelerdir.

“Türküler Anadolu'nun iç romanını yaparlar.” demişti Tanpınar. Geniş bir konu yelpazesine sahip olan türküler, hayatı bütün yönleriyle ele alan ve işleyen eserlerdir. Aşktan, gurbete, askerlikten, ölüme, ayrılıktan, düğüne...

Ferdi olaylar ile toplumsal konular ve onların maşeri vicdanda uyandırdığı duygu ve düşünceler sarmalı da türkülerde boy gösterirler.

1. *Derdimi söylesem uçan guşlara (el aman)*
Bakmıyon mu gözümdeki yaşlara
(Ya gel dost dost dost dost dost)
Sular başın vurur taştan taşlara (el aman)
Çağlar çağlar dostun adın çağırır
(Ya gel dost dost dost dost dost)
Gitmez oldu yare giden yollarım (el aman)
Felek kırdı kalkmıyor ki kollarım
(Ya gel dost dost dost dost dost)
Bir gün olup sussa bile dillerim (el aman)
Söyler söyler yarin adın çağırır
(Ya gel dost dost dost dost dost)
2. Fuzulî, Su Kasidesi.
3. Yozgat Sürmelisi, Nida Tüfekçi tarafından derlenmiştir.

Etki alanı çok geniş olmakla birlikte türküler, söyleyende ve dinleyende farklı tesirler yaratır. Dinleyici olarak bir türküde efkâr dağıtırken bir diğer türküde içlenip efkârlanabiliriz. Bir türküyü dinleyince içimiz coşar mutlu oluruz, bir diğer türküde hüzünlenir ağlarız. Türkünün icra ortamı, icrayı gerçekleştirenin yetkinliği, dinleyici kitesinin konuya ilişkin bilgi birikimi, icranın yapıldığı ortam adabını bilme, ortamın atmosferi, dinleyicinin ve icracının o andaki ruh hâli bu manada çok önem arz eder. Her türküden herkes aynı hazzı alacak, aynı derecede etkilenecek diye bir durum söz konusu değildir. Çünkü türkülerle ferdî bağımız ve bağlantımız son derece öznelir. İlk defa duyduğumuz, dinlediğimiz bir türküyle, daha önceden bildiğimiz bir türkünün tekrar dinlendiğinde ruhumuzda uyandırdığı çağrışımlar farklı olur. Dahası her ferdin türkülerle ayrı ayrı bağı, ayrı ayrı ilişkisi vardır, diyebiliriz. Dinlediğiniz bir türkü, sizi başka zamanlara, farklı mekânlara, ömrünüzün bir kesitine alıp götürülebilir. O esnada bambaşka çağrışımlar içinde hatıraları tazeler, değişik âlemlere dalabilirsiniz. O türkü size hangi zaman diliminde, hangi yaşınızda, nasıl bir ortamda, hangi ruh hâli içindeyken tesir etmişti, bunu yalnızca siz bilirsiniz. Türküyle kişi arasında sadece kişinin bildiği bir ilişki ağı vardır ve bu çok öznelir.

Otomobille şehirlerarası seyir hâlindeyken radyoda Erzincan yöresine ait, Hafız Şerif'ten derlenmiş bir türkü çalınıyordu;

*“Çıkar yücelerden yumak yuvarlar,
Leyli, leyli, leyli, leylam, leylam,
İner düz ovaya şahin kovalar
O yar gitti ıssız kaldı buralar
Değmeyin yavruya beyler ağalar
Yar bade doldurur elleri bir hoş
Yar uykudan kalkmış gözleri sarhoş
Leylam, leylam, leylam, leylam.”*

Yol arkadaşım ağabeyimin gözlerinin yaşardığını gördüm. Dolukarak; “bu türkü bana çocukluğumu ve babamı hatırlattı,” dedi. Devamında, babasının içli bir sesi olduğunu, bu türküyü çok söylediğini, o günün özellikle olumsuz şartlarını, babasıyla arasındaki soğuk ilişkiyi, uzun uzun anlattı. Beş yaşındayken, yetmiş yıl önce kaybettiği babasına ilişkin net hatırladığı en önemli hatıralarından birisi bu türkünün mısralarında, nağmelerinde gizli duruyordu ve ancak o an yankılanıyordu. Dinleyiciyi beş yaşındaki günlerine götürmüş, babasını ve onunla geçirdiği zamanı, hatıralarını gözünün önüne sermişti. Aynı türkü kaçımıza bu duyguları yaşatabilir ki? Dolayısıyla her türkünün kişideki çağrışımları, bağlantıları, uyandırdıkları, hatırlattıkları farklıdır, farklı olacaktır. Kişi ve türkü ilişkisini etki bağlamında düşünecek olursak; ne kadar türkü ve

dinleyici varsa o kadar farklı ilişki ağının kurulabileceği, o kadar farklı hikâyelerin yeniden yaşanacağı aşikârdır.

Türkülerin bir başka önemli yanı, aynı zamanda değer taşıyıcı olmalarıdır. Mertlik, yiğitlik, çalışkanlık, üretkenlik, sevgi, merhamet vb. pek çok kişisel ve sosyal değer türkülerle taşınır kuşaklara, gönüllere.

Makalemizin konusu olan Refahiye türkülerine gelince, bu türküler üzerine müstakil bir çalışma yapılmadığı görülmüştür. Yazılı kaynakların taranması sonucunda; “Erzincan Tarihi Coğrafyası Folkloru” kitabında (Pasin-Çelik, 1962: 93-97) notasız 4 türkü, “Cengerli” kitabında (Özdemir, 2002: 223-229) notasız 23 türkü, “Erzincan Türküleri” kitabında (Taş-Turhan, 2004: 187-344, 62) notalı 3 türkü, Erzincan/Refahiye İlçesi Halk Edebiyatı Örnekleri, (Gürbüz, 2014: 96) (yayımlanmamış lisans bitirme tezi) notasız 11 türkü olmak üzere toplam 41 türkü metni tarafımızdan tespit edilmiştir.

Ele alınan bu türkülerden hacim kalabalığına yer vermemek için sadece notaya alınmış beş türkü ve bunlardan birinin iki eş metni, Metin Ekici’nin önerdiği “Türkü inceleme yöntemleri” (Ekici, 2013: 15) kılavuzluğunda incelenmeye çalışılacak, diğer otuz beş türkü de genel değerlendirilecek ve sözel metinleri verilecektir.

2. Refahiye Türküleri ve Bir İnceleme Denemesi

I. Türkü

Biz gelin gelmiş idük (TRT 2019, Repertuar no: 3730).

Türkünün Erzincan/Refahiye’ye ait olduğu, Soner Özbilen tarafından; Vesile Köstek ve Gülseren Şahin’den derlenip, notaya alındığı belirtilmiştir (Taş-Turhan, 2004:187). Aynı türkünün iki eş metni, bu derlemeden iki yıl önce Mustafa Özdemir tarafından “Cengerli” (Özdemir, 2002: 228, 229) kitabında iki farklı türkü hâlinde yayımlanmıştır. Gerek sözler, gerekse türkünün yapısı bakımından bu iki kayıt üç türkü arasında bazı benzerlikler ve farklılıklar olduğu gözlenmiştir. Türkü metinleri aşağıdaki şekildedir:

1. Ana metin

Biz geline gelmiş idük
Almayınca döner müyük
Ağlama gelin ağlama
Kaynın getirir bilezük

Verin gelini gelini
Evin gülünü gülünü
Daldan indirdim elimi
Hani gelinin kilimi

Ağlama gelin ağlama
Kaynın getirir kilimi

1. Eş metin

Biz geline gelmiş idik
Almayınca gider miyiz
Verin gelini gelini
Âdeti terk eder miyiz

Yıkar da viran ederiz
Çıkar da seyran ederiz
Verin gelini gelini
Evin gülünü gülünü

Gelin olan böle mi olur
Yanağında gül olmaz mı

2. Eş metin

Dağdan indirdim hilimi
Hanıya kızın kilimi
Ağlama gelin ağlama
Annen getirir kilimi

Dağdan indirdim eşeği
Hanıya gelinin döşeği
Ağlama gelin ağlama
Kaynın getirir döşeği

Dağdan kestirdim bastonu
Hanıya gelinin yastığı

Daldan indirdim urganı Hani gelinin yorganı Ağlama gelin ağlama Kaynın getirir kilim	Verin gelini gelini Seni seven deli olmaz mı Gelin olan uzun olur Zülüfleri düzgün olur Verin gelini gelini Düğünümüz güzün olur	Ağlama gelin ağlama Eltin getirir yastığı
Verin gelini gelin Evin gülünü gülünü		
Daldan indirdim cevizi Hani gelinin çeyizi Ağlama gelin ağlama Kaynın getirir çeyizi		
Verin gelini gelini Evin gülünü gülünü		

Bu türkü, bir düğün türküsüdür. Gelin alma esnasında, gelin baba evinden çıkarılırken kadınlar tarafından söylenir. Ana metinde, dört dörtlük ve ikilik bir bağlantıdan oluşan türkü; birinci eş metinde, bağlantısız dört dörtlükten oluşmakta; ikinci eş metinde üç dörtlükten oluşmaktadır. Her üç metin de mani nazım şeklinde, (4+4=8) sekizli hece ölçüsüyle söylenmiştir.

a. Yaratım ve İcra Özelliği Bakımından: Bu türkünün kadınlar tarafından yaratıldığı ve icra edildiği söylenebilir. Ana metnin, iki kadın kaynaktan derlenmiş olması da bu görüşe destek verir. Gelin almaya gidildiğinde, gelinin baba evi önünde kadınlar tarafından toplu hâlde ve koro olarak bu türkü icra edilir. Türkü bir düğün kalabalığında genç, yaşlı, çoluk çocuk içinde icra edilir. Ayrıca halı, kilim dokurken, tarlada bağda çalışırken, başka vesilelerle toplanan kadınlar da aralarında bu türküyü seslendirirler.

b. Şekil ve Yapı Bakımından: Türkü mani nazım şekliyle, dörtlük birimlerinden oluşmuş, (4+4=8) sekizli hece ölçüsüyle söylenmiştir. Üçüncü mısralar serbest, 1, 2 ve 4. mısralar birbirleriyle kafiyelidir. Türküdeki iki mısralı bağlantı, dörtlükler arasında aynen tekrar edilmiştir.

c. Ezgi Özellikleri Bakımından: Usullü bir kırık hava türküdür. Düğün, gelin alma, oyun türküleri içinde yer alır.

ç. İçerik Özellikleri Bakımından: Gelinin baba evinden çıkarılırken ağlaması gelenektendir. Türküde geline “ağlama gelin ağlama” tekrarlarıyla, ağlamaması telkin edilirken, bir yandan da ağlamanın gerekir iması yapılmaktadır. Ana metinde kayınbiradere farklı bir önem atfedilmiş, bilezik, yorgan, kilim, çeyiz vb. eksikliklerin onun tarafından tamamlanacağı vurgusu yapılmıştır. Oysa bunlar geleneğe göre kız ya da oğlan babası tarafından karşılanan ihtiyaçlardır. Bu söylemle gelin teselli edilmek istenmiş, eksikliklerin giderileceği söylenerek ona moral verilip umut aşılanmıştır.

İlginç bir şekilde Refahiye türkülerinin birçoğunda kayından söz edilmiş, kayın türküye dâhil edilmiştir. Şu örnekte olduğu gibi;

*Evizin önü geniş
Ağa kaynın ne demiş?
Gelin eve gelende
Karakoç kurban demiş* (Gürbüz, 2014: 94).

Eş metin 2’de; anne, kayın ve elti çeyiz eksikliklerini tamamlayıcı olarak gösterilmiştir. Bu durum birlikte yaşama, aynı evde oturma zorunluluğunun hatırlatılması olsa gerektir. 1. Eş metinde, âdete, geleneğe vurgu yapılmıştır. “Âdet ne ise yerine getirmekten imtina etmeyiz, âdeti yerine getiririz, yeter ki gelini verin” denilmektedir. “Aksi hâlde kaba kuvvet kullanmaktan, güç sergilemekten de çekinmeyiz” şeklinde örtülü bir tehdit vardır. “Yıkar da viran ederiz, çıkıp da seyran ederiz.” Gelinin güzelliğine atıf yapılarak; zülüfleri, boyu posu konu edilir. Kavuştuklarında “evin gülünü gülünü” tekrarlarıyla da geline iltifat edilerek yüceltilir ve gelin övülür.

Ana metin	Eş metin
<i>Daldan indirdim elimi</i>	<i>Dağdan indirdim hilim</i>
<i>Hani gelinin kilimi</i>	<i>Haniya kızın kilimi</i>
<i>Ağlama gelin ağlama</i>	<i>Ağlama gelin ağlama</i>
<i>Kaynın getirir kilimi</i>	<i>Annen getirir kilimi</i>

Ana metin ve ikinci eş metinde zikredilen çeyizdeki “kilim” Refahiye için ayrı bir anlam ifade eder. Özellikle Cengerli kilimleri son derece meşhurdur ve köyün genç kızlarının çeyizinin başında yer alır. Gelin gittikleri yerlere maharetlerini ve sanatlarını da beraber götürürler. Kadınların, kızların ve gelinlerinin el emeği göz nuruyla dokuduğu, aşkların, sevdaların, hasretin ilmik ilmik motiflere dökülüp, türküler, ağıtlar, kirkit sesleri ve gözyaşıyla yoğrularak sanata dönüşmesidir bu kilimler. Ünü her tarafı sarmış, yörenin aranır, istenir sergisi olmuş Cengerli kilimleri, türkülerde de yerini almıştır. İki dörtlükte, “gelinin kilimi, kızın kilimi hani, nerede” diye sorulmakta, “kaynın getirir, annen getirir kilimi” diye de cevaplamaktadır.

Bir başka Refahiye türküsünde:

*“Evinizin önü nohut
Annesi kızını okut
Biz okutmak istemezük
Bir ala kilim toğut”* denilmektedir. (Gürbüz, 2014:106).

Bu türküde de görüldüğü gibi kız okutulamayacaksa diğer alternatif onun kilim dokumasıdır. Bu sanatı öğrenmesi istenmektedir. Hayatın doğal akışı

içinde çalışma ve üretimin türkölere nasıl yansıdığı bu mısralarda açıkça görülmektedir.

“Dağdan indirdim hilimi” mısrasında geçen “hilm” sözü; îtidâle dayalı bir üslûbu anlatır. Yâni davranışlarda bir yumuşaklık, yumuşak huyluluk, yumuşak karakterlilik, sakin tabiatlılık, nefse hâkim olma hâlinin ifadesidir.⁴ Cengerli halkı, göçebe Oğuz topluluklarının yerleşik hayata geçmesiyle oluşmuştur. Bu anlatı, yaylak ve kışlak bir yaşantıdan, yerleşik hayatta daha medeni, halim selim bir karaktere bürünmelerinin somutlaştırılmasıdır. Bu durum Cengerlilerin yumuşak huylu, sakin tabiatlı olduklarını gösterir.

d. İşlev Özellikleri Bakımından: Türkü, düğün topluluğunu eğlendirmek amacına yöneliktir. Baba evinden ayrılan gelinin ruhsal durumu çelişkilidir. O, baba evinden ayrılmanın üzüntüsü yanında sevgiliye, kocaya kavuşmanın mutluluğunu da aynı anda yaşamaktadır. Birtakım kaygıları da yok değildir gelinin. İsteddiği gibi bir evlilik olacak mıdır? Gittiği evde kayın, görünce, kaynata, en önemlisi kaynana ile geçimi nasıl olacak? Bu duygular belli belirsiz şekilde türküye yansımıştır.

II. Türkü

İlengeri eğdiler (Taş, c. 2, s. 62; TRT 2019, Repertuar no: 3730).

Erzincan/Refahiye-Vesile Köstek-Gülseren Şahin-Soner Özbilen

İlengeri eğdiler

(hanım da nanay nanay nanay de gülüm niye niye niye)

İkimizi gördüler

(hanım da nanay nanay nanay de gülüm niye niye niye)

Oğlan senin yüzünden

(hanım da nanay nanay nanay de gülüm niye niye niye)

Bugün beni döğdüler

(hanım da nanay nanay nanay de gülüm niye niye niye)

İlenger eğmek için

(hanım da nanay nanay nanay de gülüm niye niye niye)

Bal dudak kaymak için

(hanım da nanay nanay nanay de gülüm niye niye niye)

Anneler kız beklemiş

(hanım da nanay nanay nanay de gülüm niye niye niye)

Oğlanlar sarmak için

(hanım da nanay nanay nanay de gülüm niye niye niye)

4. http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_ttas&view=ttas&kategori1=derlay&kelime1=helim

İlenger eğmek için

(hanım da nanay nanay nanay de gülüm niye niye niye)

Bal dudak kaymak için

(hanım da nanay nanay nanay de gülüm niye niye niye)

Anneler kız beklemiş

(hanım da nanay nanay nanay de gülüm niye niye niye)

Oğlanlar sarmak için

(hanım da nanay nanay nanay de gülüm niye niye niye)

a. Yaratım ve İcra Özelliği Bakımından: Bu türkü de kadınlar tarafından yaratılan bir düğün ve oyun türküsüdür. Nişan, kına vb. eğlencelerde kadınlar tarafından hem söylenir hem de oyun (halay) olarak icra edilir. Sözler, sesi güzel bir kadın veya genç kız tarafından söylenirken nakaratlar toplu hâlde söylenir. El ele tutuşmuş kadınların büyük bir odada veya avluda, bahçede coşkuyla halay çektikleri, ses sese vererek koro hâlinde icra ettikleri bir türküdür. İcra ortamında sadece kadınlar ve çocuklar bulunur, erkekler kırk elli metre mesafe uzaktan dinlerler.

b. Şekil ve Yapı Bakımından: Türkü mani tarzında dörtlük birimiyle oluşmuş, yedili hece ölçüsüyle söylenmiştir. Üçüncü mısralar serbest, 1, 2, 4. mısralar arasında kafiye vardır. Tek mısralı kavuştak mısraların arasında aynen tekrar edilir.

c. Ezgi Özellikleri Bakımından: Düğün ve oyun türküleri içinde yer alan usullü bir kırık hava türküdür.

ç. İçerik Özellikleri Bakımından: Genç kızın yavuklusuyla buluşmasının görülmesi ve bunun üzerine yaşananlar konu edilmiştir. Sevginin yaşandığı mekânlar sevginin mekânlarıdır. İki gönül bir olanda samanlık seyran olur ama üçüncü göz işe karıştı mı, dedikodu başlar. Sevgi sessizce duyulmadan yaşanmalı, aksi hâlde söylenti hazır beklemektedir. Töre, inanç, ayıp örtüsü altında sevdaya gem vurulmak istenir. Bunu aşmak kolay olmasa gerek. “Oğlan senin yüzünden/Bugün beni dövdüler.” İhtimal söz olmuştur. Sevda bedel ister, direnç ister, yürek ister. Onu ancak bunları göze alanlar yaşayabilirler.

İkinci dörtlükte anneler, kızlarını erkekler sarıp beslesinler diye beklemiş şeklinde güzel bir sebep sunulmaktadır. Üçüncü dörtlükte ise yâr İkinci ile buluşma dileği yalnız olabilme isteği dillendirilmiştir. İlenger, yöresel kullanım olup Türkçede ses olaylarından başta ünlü türemesidir. Lenger büyük bakır kap, sofrası, büyük tepsidir. Bir mutfak gereci olarak Refahiye’de tahılların kurutulmasında, içinin seçilmesinde, sofrası olarak kullanılmada önemli işlev görür. Türkü bu kap üzerinden yürümekte, ana düşünce lenger etrafında oluşmaktadır.

d. İşlev Özellikleri Bakımından: Eğlenmek ihtiyacını karşılamak, rahatlamak amacına yöneliktir bu türkü. Sevdiğini düşünmek, onunla buluşmayı hayal etmek, sevgiliye sitem etmek, dikkat çekmek gibi öğeleri de içinde barındırıyor.

III. Türkü

Erzincan veran iken (c. 1, s. 356; TRT 2019, Repertuar no: 3728).
Erzincan/Refahiye-Vesile Köstek- Gülseren Şahin-Soner Özbilen

Erzincan veran iken (gülüm yâr zalim yâr)
Dört yanı veran iken (gülüm yâr zalim yâr)
Ben sana meyil verdim (gülüm yâr zalim yâr)
Sen kız ben oğlan iken (gülüm yâr zalim yâr)

Ey gülüm yâr gülüm yâr gülüm yâr
Vay gülüm yâr gülüm yâr gülüm yâr
Ayrılık var ölüm var ölüm var
Son ayrılık ölüm var ölüm yâr

Erzincan yeni yapı (gülüm yâr zalim yâr)
Bıçağa verdim sapı (gülüm yâr zalim yâr)
Verseler yâri bana (gülüm yâr zalim yâr)
Dilenem kapı kapı (gülüm yâr zalim yâr)

Ey gülüm yâr gülüm yâr gülüm yâr
Vay gülüm yâr gülüm yâr gülüm yâr
Ayrılık var ölüm var ölüm var
Son ayrılık ölüm var ölüm yâr

Yaratım ve İcra Özelliği Bakımından: Bu türkü, genellikle kadın ve erkek topluluklarında def eşliğinde, el çırpıp tempo tutularak icra edilir. Türkü, 1939 Erzincan depremi sonrası yaratılmış olmalıdır ki, Erzincan ve etrafının viran olduğu belirtilmiştir. Deprem ardında silinmesi zor izler ve acılar bırakarak türkülere, destanlara konu olur, mısra mısra işlenir. Deprem sonrası yıkıntı ve viran görüntü bir zaman zihinlerden silinmez. Mekân her zaman bağ, bahçe, çeşme başı, köşe bucak değerlidir türkülere. Bir virane, yıkılmışlık, harap olmuşluk içinde de sevdanın boy gösterdiği görülmektedir. Bu türkü depremden izler taşımaktadır. Topluluk hâlinde oturak meclislerinde, köy odalarında, eğlencelerde bir burukluk yaratsa da türkünün söylendiği vakıdır. Sözler, sesi güzel bir kadın veya erkek tarafından söylenir, nakaratlar toplu hâlde koro yapılarak seslendirilir. İcra ortamı meclislerin dışında tarla, yol, bağ, bostan da olabilir.

Şekil ve Yapı Bakımından: Türkü mani tarzında dörtlük birimiyle oluşmuş, (4+3=7) yedili hece ölçüsüyle söylenmiştir. Üçüncü mısralar serbest, 1, 2, 4. mısralar kendi arasında kafiyelidir. Her mısra sonunda bir nakarat, ayrıca dörtlükler arasında da bir dörtlükten oluşan kavuştak mevcuttur.

Ezgi Özellikleri Bakımından: Usullü bir kırık hava türküdür. Salt sesle söylendiği gibi saz, def, kaval vb. çalgı aletleri eşliğinde de söylenir.

İçerik Özellikleri Bakımından: Gençlikte gönül verilmiş, kavuşulamamış bir aşkın, murada erilmemiş bir sevdanın zaman geçmesine rağmen onulmadığı anlaşılmaktadır. “Ben sana meyil verdim/ Sen kız ben oğlan iken.” “Ayrılık da sevdaya dahil” der şair. Sevginin olmadığı yerde ayrılık olmaz ki. Ayrılık, sevgiliye kavuşamama ulaşamama hâinden doğar ve sevgiden dolayı ayrılıktır. Sevgi, daima ardında ayrılık korkusunu taşır. Ayrılık acıya kaynaklık eder. Kavuşamamanın verdiği iç ezikliği, gönül burukluğu zamanla da geçmez. Her şeyin ilacı olan zaman burada işlevsiz kalır. Afyon, Emirdağ’a ait benzer bir türküde;

*Emirdağı birbirine ulanır⁵
Altın yüzük parmağında dolanır
Burnun mu büyüdü gelin olalı
Ben seni kız iken seven oğlanam*

Diye seslenilmektedir. Yine Muzaffer Sarısözen derlemeli bir Sivas türkü-
sünde;

*Aşağıdan gelir eli develi
Devesinin boynu altın laleli
Kız gelin olalı burnun havalı
Ben seni kız iken seven oğlanam* (http://sozler/turku)

Denilmektedir. Bu üç türküde tema ortaklığı kişilerin gençliğinde sevdalanmış olduklarına kavuşamamış olmaları ve sevdanın zaman içinde dinmemiş olmasıdır.

Nakarattaki “ayrılık var ölüm var” mısralarında ömrün kısalığına, dünyanın geçiciliğine vurgu yapılır. Son ayrılığın ölüm oluşuna dair yapılan felsefede bu gerçeğin bile ayrılıktan zor olmadığı belirtilir. “Ölüm ile ayrılığı tartmışlar/Elli dirhem fazla gelmiş ayrılık” diyen kıyaslama da bunun anlatımı değil midir? İkinci dörtlükte örtülü bir biçimde sevenin mesleğine işaret edilir. “bıçağa verdim sapı” bıçak yapımını, bıçağa sap takmayı, bıçakçılığı hatırlatmaktadır. İkinci dörtlükte örtülü bir biçimde sevenin mesleğine işaret edilir. “bıçağa verdim sapı” bıçak yapımını, bıçağa sap takmayı, bıçakçılığı hatırlatmaktadır.

5. <https://turkuseli.com/emirdagi-birbirine-ulali-turku-sozleri>.

Ama asıl söylemek istediği son iki mısradır ki, yâre ulaşma karşılığında dilencilige bile razı olmasıdır. Bu sevenin kavuşma karşılığında her bedeli göze alacağıının ipucudur.

İşlev Özellikleri Bakımından: Eğlenmek ihtiyacını karşılamak, rahatlamak amacına yöneliktir bu türkü. Ayrıca sevdiğini düşünmek, onunla buluşmayı hayal etmek, sevgiliye sitem etmek, dikkat çekmek gibi öğeleri de içinde barındırıyor.

IV. Türkü

Melikşerif düzünü

“Melikşerif Düzünü”

Türküünün Hikâyesi (TRT 2019, Repertuar no: 2302).

Doksan üç muhacirlerinden (1878 Osmanlı-Rus Savaşı) bir katile Refahiye'nin Melikşerif (Yurtbaşı) köyü yöresine geçici bir süre için yerleşmiş. Bu kafilenin, Şahin isminde, zengin ve iki evli bir ağası varmış. Melikşerif köyünün ağası ise İsak Bey adında biriymiş. İsak Bey'in Ak Hanım ve Zeynep adında iki kızı, Şevket Bey adında bir de oğlu varmış. Şamil, İsak Bey'in küçük kızı Zeynep'e dünür olur. Üçüncü hanım olarak Zeynep'le evlenmek ister. Zeynep'i oldukça fazla sevmektedir. Fakat İsak Bey bu işe rıza göstermez. Zeynep de iki evli bir kişinin üçüncü hanımı olmak istemediğini belirtir. İsak Bey'in iki kızı ve hizmetkârlarının hanımları, her gün Bulgarı Çayırları semtine, koyunları sağmaya giderler. Bunu bilen Şamil, Zeynep'in yolunu bekler, kırk atlısı ile Zeynep'i alıp, zorla kaçıtır. Bu kaçırmada esnasında, otuz iki örük olan Zeynep'in saçının sekiz örüğü kopar. İsak Bey'e haber gelir, elli atıyla Şamil'in peşine düşer, fakat yetişemez. O civarda barınamayacağını anlayan Şamil, Zeynep'i alarak Bayburt'un Pavnik köyüne yerleşir.

İsak Bey, kızının kendi isteği ile kaçtığını zannettiğinden yedi sene Zeynep ile konuşmaz. Yedi sene sonra, Zeynep Hanım, bir kızı ile beraber babasının elini öpmeye gelir. İsak Bey altı ay kızı Zeynep Hanım'ı misafir eder. Altı ay sonra, yedi katır yükü eşya ve birçok ziynet ile kızını yolcu eder. Zeynep Hanım, Bayburt'a vardktan bir ay sonra kolera hastalığına yakalanır. Babasına haber gelir. Kolera bulaşıcı olduğu için, İsak Bey, oğlu Şevket'i Bayburt'a göndermek istemez. Fakat Şevket dayanamaz ablasını görmeye gider. Bayburt'un Pavnik köyüne vardığında, Zeynep Hanım defnedilip cenaze alayının geri geldiğini görür. Zeynep Hanım'ın vasiyeti üzerine, kaçırlırken kopan sekiz örük saç ve kanlı yazması, kızı ile beraber İsak Bey'e gönderilir. Ancak o zaman İsak Bey kızının zorla kaçırdığını anlar. Bunun üzerine yöre halkı Zeynep Hanım'a aşağıdaki türküyü yakar:

(Şamil'in Ardahan'a yerleştiği rivayet edilmekte ise de, Ardahan işgal altında olabileceğinden, Bayburt'a yerleşmiş olması daha kuvvetli bir ihtimaldir.)

<i>Melikşerif düzünü</i>	<i>Oy yandım yandım gelin</i>
<i>Çiçek almış yüzünü</i>	<i>Aç koynun dondum gelin</i>
<i>Gidek (haydi) gelin getirek</i>	
<i>İsak Bey'in kızını</i>	<i>Şamil Karakuş oldu</i>
	<i>Aldı dereye daldı</i>
<i>Oy yandım yandım gelin</i>	<i>Ağlama Zeynep bacı</i>
<i>Aç koynun dondum gelin</i>	<i>Çeyizin bana kaldı</i>
<i>Küleği alamadım</i>	<i>Oy yandım yandım gelin</i>
<i>Koyunu sağamadım</i>	<i>Aç koynun dondum gelin</i>
<i>Deli Şamil gelende</i>	
<i>Çemberi çalamadım</i>	<i>Gürcüler düzüldü</i>
	<i>Zeynep hanım üzüldü</i>
<i>Oy niye niye niye</i>	<i>Süzülme Zeynep Hanım</i>
<i>Öldüm yar diye diye</i>	<i>Atlıların düzüldü</i>
<i>Süt eleği elinde</i>	<i>Oy niye niye niye</i>
<i>Bilezik bileğinde</i>	<i>Öldüm yar diye</i>
<i>Ben seni görmedim mi</i>	
<i>Sizin at mereyinde</i>	(Pasin- Çelik, 1962: 96).

a. Yaratım ve İcra Özelliği Bakımından: Bu türkü bir olay türküsüdür. Bir genç kızın zorla kaçırılması ve ardından elim bir hastalık sonucu ölümü üzerine yakılmıştır. Nişan, kına, düğün vb. eğlencelerde kadınlar tarafından hem söylenir hem de oyun (halay) olarak icra edilir. Burada bir paradoks olduğu ortadadır. Ağıt diyebileceğimiz acılı bir hikâyenin ardından yakılan türkünün duygu ve hüznü yüklü olması gerekirken, düğünlerde halay eşliğinde söylenmesi bir çelişki gibi gözükmektedir. Benzer bir durum, bir Tokat türküsünde söz konusudur;

Hey on beşli on beşli
Tokat yolları taşlı
On beşliler gidiyor
Kızların gözü yaşlı (www.turkuler.com)

Çanakkale Savaşına giden 15 yaş üstü gençlerin ardından yakılan bu ağıt türkü de oyun türküsü olarak sergilenmektedir.

Türkünün sözleri, sesi güzel biri tarafından söylenirken nakaratlar toplu hâlde tekrar edilir. Hem erkeklerin hem de kadınların coşkuyla halay çektikleri, ses sese vererek koro hâlinde icra ettikleri bir türküdür. İcra ortamında yediden yetmişe herkes bulunur.

b. Şekil ve Yapı Bakımından: Türkü, mani tarzında dörtlük birimiyle oluşmuş, yedili hece ölçüsüyle söylenmiştir. Üçüncü mısralar serbest, 1, 2, 4. mısralar kafiyelidir. İki mısralı bağlantı dörtlükler arasında aynen tekrar edilir.

c. Ezgi Özellikleri Bakımından: Usullü bir kırık hava türküdür. Dügün, oyun türkülleri içinde yer alır.

ç. İçerik Özellikleri Bakımından: Türkü bir doğa tasviriyle başlar. Türkülerde yer alan temaların içinde önemli bir yer tutan doğa, bütün güzellikleriyle; yazı, kışı, baharı çiçeği, böceği, dağı, ovası, gölü vb. türküllere yansır. Melikşerif'in düzünü kapladığı belirtilen çiçekler burada öne çıkarılmıştır. İsak Beyin kızını gelin getirmek arzusuyla devam eden türküde Şamil'in "karakuş" olup Zeynep'i dereye kaçırmamasıyla belirli bir hedefe ulaşılır. Karakuş (Kartal), Türklerde güç, kudret ve asalet sembolü olan efsanevi bir kuşudur. Hayvanlar âleminde aslandan sonra gelen ve birçok özelliğinden dolayı pek çok medeniyette hükümdarlık simgesi olarak kullanılmıştır. Arap mitolojisinde "anka", Fars mitolojisinde "simurg", Hint mitolojinde "garuda", Yunan mitolojisinde "phoenix" ne ise, Türk mitolojisinde de "tuğrul (konrul) veya karakuş" da odur. Şamil kızı kaçırma becerisiyle olağanüstü iş başarmış, karakuşla özdeşleştirilmiştir. Bu efsanenin türküye yansması güç ve kudret yönüyle gerçekleşmiştir.

d. İşlev Özellikleri Bakımından: Duygu ve hüznü dolu bir hikâyenin hatıralarda taze tutulmasını, unutulmamasını sağlamak adına dilden dile söylenen bir türküdür. Genç kızlar, kaderi Zeynep'e benzemesin diye dua ederken, bir yandan da sevdiklerine kavuşmak için mutlu hayaller kurarlar. Bu duygular içinde eğlenmek ihtiyacını karşılamak, rahatlamak amacına yönelik, birlik ve beraberlik içinde bir coşku yaşar, dayanma ve direnme güçlerini tazelerler.

V. Türkü

Hopa Gitme (Gülbüz 2014:106,113).

Erzincan'ın Refahiye ilçesinin muhtelif köylerinde "İş türkü" diyebileceğimiz bir türkü geleneği var, Hopa Gitme. İlhan Başgöz, Türkü kitabında (Başgöz 2008:101) buna benzer türkülleri Horavel (Kotan) türkülleri diye isimlendirmiştir. Alanında az derlenmiş, bir tür "Reçberlik türkülleri" diyebileceğimiz bu türküler, kaybolmayla karşı karşıyadır. Çünkü artık orak biçme, tırpan vurma, tırmık çekme vb. uygulamalar yok olmuştur. Bu türkülerin bir benzeri Erecek köyünde söylenen "Hopa gitme" türküleridir. Bu türküler, kadınların,

hasat döneminde çalışırken yorgunluklarını hissetmemek için karşılıklı söyledikleri sözlerden oluşur. Hopa gitme; solo bir uzun havayla başlar. Dört beyitten oluşan aşağıda sözleri verilmiş bu uzun havanın ardından iki grubun karşılıklı tekerleme tarzında söylediği bir sözlü gelenektir. Uzun hava şöyledir:

*Akşam oldu niye güneş açmıyor?
Deli gönül bildiğinden şaşmıyor*

*Aşam paltosunu da atmış güneşe
İçinde bitmiş de bir top menekşe*

*Di gel aşam di gel de töremeyesin
Kör ola da gözlerinde göremeyesin*

*Aşam sen gideli yedi gün oldu
Diktiğin ağaçlarda meyveye durdu*

Hopa gitmenin en önemli özelliği sadece kadınlar tarafından söylenilmesidir. Orakla tarlaların biçildiği dönemde, biçme işlemine tarlanın ortasından başlanır ve “Hopa Gitme” söylenerek kenarlara doğru biçme işi devam eder. İkiye bölünmüş kadın grubunda, önce bir grup “Ne alalım, ne alalım” diye başlar, sonra diğer grup “elma, elma ”diye karşılık vererek türküye devam eder. Aşağıdaki sözler türkünün devamını oluşturur:

Oh oh oh maşallah hup hup hup maşallah

-Ne alalım?	-Hopta iste	-Alda ye	Alda ye	-Canım de
-Ne alalım?	-Hopta iste	-Alda ye	-Alda ye	-Canım de
-Elma	-Hooooooop hop	-Karşıda	-Karşıda	-Canımı alur
-Elma	-Hooooooop hop	-Karşıda	-Karşıda	-Canımı alur
-Elmanın	-Bürü hu	-Kayalar	-Kayalar	Ağzımdan
-Elmanın	-Bürü hu	-Kayalar	-Kayalar	Sözünü alır
-İyisini	-Karşıda	-Dibinde	-Dibinde	-Sözünü alır
-İyisini	-Karşıda	-Dibinde	-Dibinde	-Şu gidenin
-Dükke	-Çam var	-Keklik	-Keklik	-Şu gidenin
-Dükke	-Çam var	-Keklik	-Keklik	-Kızımı alır
-Tarla	-Sakızı	-Sayarlar	-Sayarlar	-Kızını alır
-Tarla	-Sakızı	-Sayarlar	-Sayarlar	-Hoooooop
-Çeriğini	-Damlar	-Hoop	-Hoop	-Hoooooop
-Çeriğini	-Damlar	-Hoop	-Hoop	-Bürü hu
-Çürüğünü	-Karşıda	-Karşıda	-Karşıda	-Bürü hu
-Çürüğünü	-Karşıda	-Karşıda	-Karşıda	-Of oooooof
-Yolda	-Cücüğünü	-Toklu	-Toklu	-Oooooof of.
-Yolda	-Cücüğünü	-Toklu	-Toklu	
-Atarlar	-Yozlar	-Bacağı	-Bacağı	
-Atarlar	-Yozlar	-Bacağı	-Bacağı	
-Gelinlik	-Kınada	-Poklu	-Poklu	
-Gelinlik	-Kınada	-Poklu	-Poklu	
-Kızın	-Gidiyor	-Yatağa	-Yatağa	

-Kızın -Dilini -Dilini -Tutarlar -Tutarlar -Alda ye -Alda ye -Ağalar -Ağalar -Gelmiş -Gelmiş -Bal da yok -Bal da yok -Bal yemiye -Bal yemiye -Parmak -Parmak -İste -İste -Sarmaya -Sarmaya -Kol iste -Kol iste -Hop demeye -Hop demeye	-Gidiyor -Ne güzel -Ne güzel -Gelinler -Gelinler -Kızlar -Kızlar -Nerde olur? -Nerde olur? -Tarlada -Tarlada -Hisli -Hisli -Pisli -Pisli -Kadınlar -Kadınlar -Nerde olur? -Nerde olur? -Köyde olur -Köyde olur -Hooooo hoooooop -Hoooo hoppp -Bürü hu -Bürü hu	-Yatağa -Varınca -Varınca -Ne şekil eder? -Ne şekil eder? -Karşı da -Karşı da -Kazlar -Kazlar -Bana derler -Bana derler -Kara Osman oğlu -Kara Osman oğlu -Seni -Seni -Kaçurur -Kaçurur -Tumana -Tumana -Sıçırır -Sıçırır -Hooooo Hoooooop	-Yatağa -Varınca -Varınca-El oğlu -Hu huuuu Ehuuu -Ehuuuuu -El oğlu -Duyar -Duyar -Canıma -Canıma -Kıyar -Kıyar -Yemem onu -Yemem onu	
--	--	---	---	--

3. Sonuç ve Öneriler

Refahiye türkeleri konusunda yaptığımız çalışma sonucunda kayıtlı kırk bir türkü tespit edilmiştir. Bu sayının çok az olduğu kanaatindeyiz. Refahiye türkülerinin derleme bakımından yeterli ilgiyi görmediği, üzerinde çalışma yapılmadığı ve bu anlamda Refahiye'nin bakir bir ilçe olduğunu söyleyebiliriz. TRT repertuarında Refahiye'ye ait kayıtlı sadece dört türkünün bulunması bu tespitemizi doğrular mahiyettedir. Oysa yapılan tarama çalışmasında çeşitli kaynaklarda basılı Refahiye'ye ait kırk bir türkünün tespiti ilçenin zengin bir türkü dağarına sahip olduğunu göstermektedir. Zaman kaybetmeden alan araştırması yapılarak Refahiye'ye ait türküler derlenmelidir. Üniversiteler bu alanla ilgili tez çalışmaları yaptırabilir ve bu zenginlik kayıt altına alınabilir.

Beş türküsünü detaylandırıp yorumladığımız, kırk bir türküsünü de dış yapı bakımından incelediğimiz, Refahiye türkülerinin tablosu şöyledir:

30'u 7'li Hece ölçüsüyle ve mani nazım şekliyle söylenmiştir.

4'ü 8'li Hece ölçüsüyle ve semai nazım şekliyle söylenmiştir.

2'si 9'lu Hece ölçüsüyle ve mani nazım şekliyle söylenmiştir.

1'i 11'li Hece ölçüsüyle ve mani nazım şekliyle söylenmiştir.

1'i 5'li Hece ölçüsüyle ve mani nazım şekliyle söylenmiştir.

3 türkü de ölçüsüz, serbest söylenmiştir.

Kırk bir türkünün mısra kümelenişine, nazım birimine bakıldığında da dağılımı şöyledir:

- 13 türkü 2 dördlük,
- 14 türkü 3 dördlük,
- 9'si 4 dördlük,
- 2'si 5 dördlük,
- 1'i 9 dördlük,
- 1'i 1 dördlükten
- 1'i de 4 beyitten oluşmaktadır.

Hemen tamamı düğün, gelin alma, eğlence, oyun ve halay türküleridir. Ezgi bakımından usullü, kırık hava türküler olup içerik olarak aşk, seveda, tabiat, depresyon, iş, üretim vb. konular işlenmiştir. Yaratım ve icra bakımından kadınların daha aktif rol oynadığını söylemek hakkı teslim etmek olur diyebiliriz.

KAYNAKÇA

- Başgöz, İlhan (2008); *Türkü*, Pan Yayıncılık, İstanbul.
- Boratav, Pertev Naili; *100 Soruda Türk Halk Edebiyatı*, Gerçek Yayınevi, İstanbul.
- Ekici, Metin ; “Türkü İnceleme Yöntemleri”, *Kültürümüzde Türkü Sempozyumu*, Ekim 2011 Sivas, 2013.
- Gürbüz, Handan (2014); *Erzincan/Refahiye İlçesi Halk Edebiyatı Örnekleri*, Erzincan, (Basilmanış Lisans bitirme tezi).
- http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_ttas&view=ttas&kategori1=derlay&kelime1=helim, Erişim tarihi: 12.03.2019.
- http://www.turkuler.com/sozler/turku_asagidan_gelir_eli_develi.html, Erişim tarihi: 15.03.2019.
- http://www.turkuler.com/sozler/turku_hey_on_besli.html, Erişim tarihi: 17.03.2019.
- <https://turkuseli.com/emirdagi-birbirine-ulali-turku-sozleri>, Erişim tarihi: 15.03.2019.
- Kaya, Doğan (1999); *Anonim Halk Şiiri*, Akçağ Yayınları, Ankara.
- Öcal Oğuz (2001); *Halk Şiirinde Tür Şekil ve Makam*, Akçağ Yayınları, Ankara.
- Özdemir, Mustafa (2002); *Cengerli Tarihi, Toplumsal ve Kültürel Bir Araştırma*, İstanbul.
- Öztelli, Cahit (1969); *Halk Türküleri*, Varlık Yayınları, İstanbul.
- Pasin, Hidayet-Çelik, Ş. Vedat (1962); *Erzincan Tarihi, Coğrafyası Folkloru*, Erzincan.
- Taş, Fahri-Turhan, Salih (2004); *Erzincan Türküleri*, c.1, Ankara.
- Taş, Fahri-Turhan, Salih (2006); *Erzincan Türküleri*, 2. bs. Ankara
- TRT, (2019); *THM Repertuarı*, TRT Müzik Dairesi Yayınları.
- Yakıcı, Ali (2007); *Halk Şiirinde Türkü*, Akçağ Yayınları, Ankara.

EKLER

REFAHİYE TÜRKÜLERİ*

-8-

Celal Oğlan

Dokuz geyim çorap ördüm
Dokuz gaynım giysin diye
El bağladım divan durdum
Celal oğlan görsün diye

Ayvalıktan çıktım yayan
Dayan dizlerim dayan
Kız geldim kız gidiyorum
Uyan Celal oğlan uyan

Evlerinin önu yonca
Yonca çıkmış diz boyunca
Bu yoncayı kim biçecek
Celal oğlan olmayınca

Evlerinin önu arpa
Arpa değil soğanımış
Celalgilde bir düğün var
Düğün değil şivanımış

Bel bağımı çözeceğim
Yoncalıkta gezeceğim
İzin verir kayınlarım
Ben gelinliğimi bozacağım

Arı gelir peteğine
Koyun gelir yatağına
Celal oğlan çadır kurmuş
Şu dağ(lar)ın eteğine

Üç atım var biri binek
(Gidip) mezarlıkta inek
Celal oğlan ölmüş derler
Odasına yasa gidek

Kazan kurdum kapısına
Meyil verdim yapısına
Celal oğlan ölmüş derler
Kilit vurdum kapısına

Elma attım yuvarlandı
Değdi yastık ırgalandı
Sandım Celal(im) uyandı
Uyan celal oldu sabah
İnanmazsan yıldıza bak

Elma attım yuvarlandı
Değdi yastık ırgalandı
Sandım Celal(im) uyandı
Uyan celal oldu sabah
İnanmazsan yıldıza bak

-9-

Kına türküsü

Bir dal reyhanım
Bir dal biberim
Akşam misafirim
Sabah giderim

Kız anam kız bacım
Kınan kutlu olsun
Kutlu işliklerin
Mübarek olsun

Yüksek evi
Sildim süpürdüm
Bir gece misafir
Oldum oturdum

Atlar eğerlenmiş
Gelin Binmiyor
Gelinin kardeşi dolukmuş
Eve girmiyor

Atımın kuyruğu düğüm
Sineme vurdular bugün
Kız anam kız bacım
Ayrılık var bugün

-10-

Elimi attım çatmaya
Çatma yere batmaya
Bir kaşık yağ vermeyen
Kocasıyla yatmaya

Hey hayadan hayadan
Yılan aktı kayadan
Bir kaşık yağ verin
Adet vardır sayadan

Su gelir lüle lüle
Yâr gelir güle güle
Elinde telli mendil
Terini sile sile

Saya gelir sakanın
Demir tarak takının
Koyunun pisliğini
Kına diye yakının

11-

Karanfil açmak ister
Kelebek uçmak ister
Senin cahil gönlün
Yâre kavuşmak ister

Yaylalar yaylalar
Çimen bağladınız mı?
Ben askere giderken
Kızlar ağladınız mı?

Penceresi mavi boya
Ben vuruldum sizin soya
Sizin soyda bir güzel var
Saramadım doya doya

Ağustos var ekim var
Hasta olsam hekim var
Benim gönlümde sensin
Senin gönlünde kim var

Çıktım eşik üstüne
Baktım yârin destine
Yârim giymiş kuşanmış
Al kaput üstüne

Karşı karşı kanımız
Karıştı harmanımız
Sen ordan çık ben burdan
Çatlasın düşmanlarımız

Şeftalinin kurusu
Geçti güzel sürüsü
Hepsi de var ille
Yaktı beni birisi

Pınarın başı sarı
Dibinde başı sarı
Allah alınma yazmış
Gözü göy kaşları sarı

Gelin olan suya gider
El oğluna çalım eder
Kurban olam küçük gelin
Düşmanların söz eder

Bunca diyar gezdim
Kız senin için
Niçin küstün bana
El sözü için

Köyün yolları çok
Öküzlerin teri yok
Çok söyleme kaymakam
Gelinlerin yâri yok

Makinemin demiri
Fişnedendir fişneden
Seferberlik değil mi?
Gelinleri kişneden

İbrişim örmiyorlar
Sevmişim vermiyorlar
İnsanlar hayin olmuş
Layık görmüyorlar

Altı yolun altında
Hamallar çalışıyor
Alnımın yazısına
Anam ne karışıyor

12-

Evinizin önu nohut
Annesi kızın okut
Biz okutmak istemüük
Bir ala kilim toğut

Evizin önu geniş
Ağa kaynın ne demiş?
Gelin eve gelende
Karakoç kurban demiş

Evizin önu halk arık
Suyu benden çalharuk
Ağlama kızın anası
Senden iyi sağlaruk

-13-

Gel gelinlik baham güzel misin?
Gız gelinlik gaşların süzer misin?
Gız hanım kız baban beş bin istemiş
Gız hanım kız sen beni de yer misin?

-14-

Gutu da garabiber livan oy
Küsmüş gurbete gider livan oy
Livan livan livan oy livan oy
Ben de sana gurban oy livan oy

Gittiğimde değilim livan oy
Sılasını terk eder livan oy
Livan livan livan oy livan oy
Ben de sana hayran oy livan oy

Odaya serdim kilim livan oy
Gel otur benim gülüm livan oy
Ne dedim de darıldım livan oy
Lal olsun ağzım dilim livan oy

Livan livan livan oy livan oy
Ben de sana gurban oy livan oy
Livan livan livan oy livan oy
Bende sana hayran oy livan oy

-15-

İstanbul'a giden ile de giderim nazlı yâr
Giderim nazlı yâr giderim sevdiğim
Gider yâre gayfecilik ederim
Nazlı yâr ederim sevdiğim.

Eğer o yâr kayfede yoğusa
Nazlı yâr yoğusa sevdiğim
Yığar o gayfeyide veren ederim
Ederim nazlı yâr, ederim sevdiğim

İstanbul'un ortasında Beşiktaş
Nazlı yâr Besiktaş sevdiğim
Ne anam var ne babam sevdiğim
Tek gardaş sevdiğim

Kiremit bacaları canım
Kiremit bacaları hanım
Giydik alacaları canım
Giydik alacaları hanım

İsteriz gelinleri hanım
Severiz gelinleri hanım
Darulur gocaları hanım
Darulur gocaları canım

Kiremitten su damlar hanım
Bir kız verin adamlar hanım
Bir kız bana çok mudur hanım
Mahlemizde yok mudur canım

-17-

Halı oyulur mu gönül oy
Portakal soyulur mu gönül oy
Tabağa konulur mu gönül oy
Tabağa konulur mu gönül oy

Benimde yârim bir tane gönül oy
Ona göz koyulur mu gönül oy
Çiğitlik bükülür mü gönül oy
Mor terlik dikilir mi gönül oy

-18-

Yudum tekneleri Halimem yâr yâr
Göydüm pınar başına Halimem yâr yâr
İçünde narı Halimem yâr yâr
Tez sürdük yola koyduk Halimem yâr yâr

Sarı keküllü yârı Halimem yâr yâr
Sarı keküllü Halimem yâr yâr
Besle keküllü yârı Halimem yâr yâr
Besle keküllü yârı Halimem yâr yâr

-19-

Sarısın seçemiyom da
Güzelsin geçemiyom
Sevda kenet bir iplikte
Dolanmış açamıyom

Al başında şemsiye de
Olsun sana serinlik
Çok güzelsin sevdiğüm de
Edemezsun gelünlük

On dört örük bir yana da
Bunu kim tarayacak
Çok güzelsin sevdiğüm de
seni kim arayacak

-20-

Evlerinin önü yonca
Yonca çıkmış diz boyunca
Bu yoncayı kim biçecek
Celal oğlan gelmeyince

Evlerinin önü soğan
Soğan değil o da ilvan
Mahlemizde düğün oliy
Düğün değil o da şivan

Bir kuş konmuş ziyaretin başına
Döner döner el eder yarına
Ayrılık ne idi bilmez idim
Onu da getürdün benim başıma

-21-

Papurun sesinide dinleyen ağlar
Hele bir güzel sevdiğünü de
Bulamazsa gümbeye gün yanar
Hele bir gün gelsede kırk yıl

Gam keder dolar
Gider derdini de gardaş herkese yanar

-22-

Dağdan kestim kereste
Kuş besledim kafeste
Dediler yârin hasta
Kavuştum son nefeste

Dağdan kestim küreklik
Yazda yolla bir mektup
Yarısı selam kelim
Yarısı hasiretlik

-23-

Cengerli tahtaları
Üstünün noktaları
Gitti yârim gelmedi
Sayarım haftaları

Cengerli mezarlığı
Üstünün üzerliği
Mevlam yârime vermiş
Dünyada güzelliği

Cengerli'dir durağım
Bu yıl yârdan ırağım
Gurbete gitti yârim
Onu kimden sorayım

-24-

Karşıda kara kedi
Ağzında keklik eti
Verin benim yârimi
Yıkarım memleketi

Karşıda kara yılan
Kaşları divan divan
Beni yârdan ayıran
Ne din görsün ne iman

Karşının kavaklığı
Dibinin ufaklığı
Ağam ne çetin imiş
Gurbetin ıraklığı

-25-

Sini kalaylı sini
İçi dolaylı sini
Ver sevginin çoğunu
Al kızın iyisini

Sini kalaylanacak
İçi dolaylanacak
Beni alacak oğlan
Beşibirlik takacak
Sinide tatlı kabak
Alalım tabak tabak
Sen bal ol da ben kaymak
Yiyelim parmak parmak

-26-

Git kaleden kar getir
Mendiline sar getir
Mendilinden ter kokar
Altın tasa koy getir

Altın tasın kenarı
İçinde yedik narı
Tez bulduk tez yitirdik
Altın kâküllü yâri

-27-

Orman dağın eteği
Sinem aslan yatağı
Olursa benim olsun
Ben istemem ortağı

Gül kopardım çimenden
Ben de bezmedim yârdan
Su toprağa doyarsa
Ben de doyarım senden

-28-

Rüzgârla kaldır beni
At yârin ayvanına
O yâr derin uykuda
Sar beni yorganına

Çık kayadan at beni
İn dibinde tut beni
Al kolların üstüne
Ninnile uyut beni

Kuyu dibi kar imiş
Yağan karlar erimiş
Bu dünyanın sefası
Kardeşinen yâr imiş

-29-

İlimon beş paralık
Gönlüm yok bu aralık
Eğer gönlün olursa
Canı cana sararık

İlimonu oydurdum
İçine gül koydurdum
Eller ne derse desin
Ben o yâri kandırdım

-30-

Öğüt değirmen öğüt
Taneleri un eyle
Gelin olan kızların
Gecesini gün eyle

Palut yaprak açmadan
Dibi serin olur mu
Kızlar gelin gitmeden
Adı gelin olur mu

-31-

Bacada gezen oğlan
Potini güzel oğlan
Beni sana vermezler
Git para kazan oğlan

Sabah güneşi çalmış
Boyalı konaklara
Yâr bizi davet etmiş
Elmalı yanaklara

-32-

Yâr konağın önüne
Bak hanıma hanıma
Yâr Allah'ın seversen
Sok ellerin koynuma

Yıldız yere düşer mi
Düşer yeri eşer mi
Herkes sevdiği yârin
Yarasını deşer mi

-33-

İndim kuyu dibine
Kuyu dibi saz imiş
Gelin diye sarıldım
İkbalimden kız imiş

Bir serçe vurdum uçtu
Tüyü dağlara düştü
Güzele tuzak kurdum
Şansıma çirkin çıktı

İpek yastık yüzledim
Yere vurdum düzledim
El oğlu benim neyim
Girdim çıktım gözledim

Kuşum havalanırsın
Havada dolanırsın
Mavi minder üstünde
Yatar yuvarlanırsın

-34-

Yaylanın çimeninde
Oynadığım oyunlar
O yâra kurban olsun
Kara başlı koyunlar

Yaylanın çimeninde
İnek güderim inek
Kız senin yüzünden
Yedim yüz elli değnek

Yaylanın çimeninde
Ben bir idim bir idim
Ben böyle değil idim
Sevdalıktan eridim

Yaylanın çimenini
Elimde kuruturum
O yârin sözlerini
Ölende unuturum

-35-

Havanın buludu yâr
Kapının kilidi yâr
Sen orada ben burda
Genç ömrüm çürüdü yâr

Duvara astım kalbur
Düş gördüm ettim tabir
Çekilecek dert değil
Mevlam ver bana sabır

-36-

Eli elekli yârim
Omzu tüfekli yârim
Koyun sağmadan gelir
Kurşun bilekli yârim

Duvarda eleğim var
İçinde meleğim var
Eylen güzelim eylen
Sana bir dileğim var

Duvarda un eleği
Yârim dünya meleği
Acep o gün olur mu
Yâr gelin ben güveyi

--37-

Köprünün altı tandır
Yandır Allah'ım Yandır
Ahan sana beş lira
Şu kızı bana kandır

Köprünün altı ırmak
Giydiğim altı parmak
Her yiğidin harcı değil
Behi verip kız almak

Köprünün altı diken
Yaktın beni gül iken
Allah da seni yakmış
Üç günlük gelin iken

-38-

Evin önü kaldırım
Çifte davul çaldırım
Oğlan bekâr kız bekâr
İyice murat aldırım

Evimin önü dağa
Yaşasın kaynım ağa
Düğünümü tez yaptı
Cebine lira yağa

Evimin ince yolu
Kaynata salla kolu
Gelin eve gelende
Ağırdır onun yolu

Evimiz çatma terak
Bizim silsile melek
Biz çirkin istemeyiz
Güzele güzel gerek

-39-

Akşam oldu yanıyor
Cengerli ışıkları
Pek hoşuma gidiyor
Yârimin bakışları

İki tabak böğrölce
Ben istemem görümce
Görümcemin dilleri
Kül eder gelinleri

-40-

Ben bir dolma biberim
Yuvarlanır giderim
Çok söyleme kaynana
Oğlun alır giderim

İki tabak yan yana
Ben istemem kaynana
Kaynanamın dilleri
Öldürür gelinler

-41-

Çıktım ambar kanına
Baka baka kör oldum
Baka baka kör oldum
Hayırsızın yoluna

Çaya kurdum kazanı
Yit altını kaynasın
Yeni çıktım oyuna
Kemiklerim oynasın

Asarlar asmaları
Giyerler basmaları
Ancak horona çıktı
Cengerli yosmaları

*8-11 numaralı türküler Hidayet Pasin, Ş. Vedat Çelik. Erzincan Tarihi, Coğrafyası Folkloru: (1962) kitabından; 12-21 numaralı türküler Handan Gürbüz. Erzincan/Refahiye İlçesi Halk Edebiyatı Örnekleri, Erzincan, (2014) (Basılmamış lisans bitirme tezi)'nden; 22-41 numaralı türküler Mustafa Özdemir. Cengerli, Tarihi, Toplumsal ve Kültürel Bir Araştırma, İstanbul, (2002) kitabından alınmıştır.

YÜKSEKÖĞRETİM KURUMLARINDA DİN ÖĞRETİMİ MODELİ ÖNERİSİ: TAM ÖĞRENME

(Çukurova Üniversitesi Örneği)

Öğr. Gör. Şemseddin KOÇAK * / **Öğr. Gör. Murat KARA ****

Öz: Bloom'un "Tam Öğrenme" (mastery learning) ya da "Okulda Öğrenme Kuramı" adını verdiği kurum; "Öğrencilerin hemen hemen tümünün, bir ünite içinde öğrenilecek yeni davranışların %70-85 gibi büyük bir kısmını öğrenmiş olmalarını" hedef edinen veya bu düzey bir öğrenmeyi sağlama amacını güden bir öğrenme yaklaşımıdır.

Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği Bölümünde 1998-2007 yılları arasında, Eğitim Bilimleri derslerinde "Tam Öğrenme" ile ilgili çalışmalar yapılmıştır.

Bu çalışmanın amacı, tam öğrenme modelinin öğretim üzerindeki etkililiğini göstermektir.

Çalışma, her hafta ünite işlendikten sonra uygulanmış ve bir önceki ünitedeki eksik ve yanlışlar tekrar öğrencinin önüne getirilmiştir. Bu uygulama son üniteye kadar sürdürülmüş olup, eksikler tamamlanıp, yanlışlar düzeltilerek tam öğrenme sağlanmaya çalışılmıştır.

Tam öğrenme yaklaşımı/stratejisinin, tam olarak uygulandığı; (2001-2002), (2002-2003) ve (2003-2004) girişli, diğer bir deyimle (2005), (2006) ve (2007) mezunu öğrencilerle yapılan çalışmalarda, ÖSYM'nin yaptığı Kamu Personeli Seçme Sınavı (KPSS) Eğitim Bilimleri Sınavında, tam öğrenmenin gerçekleştiği görülmüştür. Ayrıca bizim yaptığımız sınavlarda elde edilen başarı ile KPSS'de elde edilen başarı arasında benzerlik bulunmuştur.

Bundan sonra tam öğrenmenin kısmen yapıldığı ve yapılamadığı yıllarda, diğer bir deyimle, (2002), (2004), (2008), (2009), (2010), (2011) mezunlarında tam öğrenmenin gerçekleşmediği, sadece (2003) mezunlarında gerçekleştiği, görülmüştür.

Bu çalışma, her ne kadar Eğitim Bilimleri dersleri üzerinde yapılmış ise de, alan dersleri üzerinde de kolaylıkla yapılabilir.

Anahtar Kelimeler: tam öğrenme, çevrimiçi sınav sistemleri, bilgisayar destekli eğitim.

HIGHER EDUCATION INSTITUTIONS RELIGIOUS TEACHING MODEL PROPOSAL: MASTERY LEARNING

(The Case of Çukurova University)

Abstract: Bloom's theory that he named "mastery learning" or "School Learning Theory" is a learning approach which is described as; "providing almost all of the students to learn such as a large portion of 70-85% of the new behaviors to be learned in a unit" or "a learning

ORCID ID : 0000-0002-4091-8073* / ORCID NO: 0000-0003-1584-1606**

DOI : 10.31126/akrajournal.639015

Geliş tarihi : 28 Ekim 2019 / Kabul tarihi: 26 Aralık 2019

*Öğretim Görevlisi. Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Eğitimi Anabilim Dalı.

** Öğretim Görevlisi. Çukurova Üniversitesi Enformatik Bölümü.

approach that aims to provide this level of learning”.

Studies related with "Mastery Learning" have been done in Education Sciences courses at Cukurova University, Faculty of Theology, the Department of Religious Culture and Moral Teacher Training between the years of 1998 and 2007.

After the studies held by fully implementing the Mastery Learning (approach / strategy) with the students who started the university in (2001-2002), (2002-2003) and (2003-2004), in other words, (2005), (2006) and (2007) graduate students, it was seen that the mastery learning was achieved in KPSS Educational Sciences Exam held by O SYM. In addition, similarities have been found between the achievements in our exams and those in the KPSS.

Thereafter, in the years when Mastery Learning was partly applied and could not be applied, in other words, with the (2002), (2004), (2008), (2009), (2010), (2011) graduates; it was observed that mastery learning was not achieved except (2003) graduates.

Although this study has been done on Educational Sciences courses, it can be done also easily on Field Courses.

Key Words: mastery learning, online exam system, computer based education.

1. Giriş

En yalın anlatımla, “davranış kazandırma/davranış değiştirme” olarak tanımlanan “eğitim” sonucunda bireylerde, dört tür davranış değişikliğinden en az birinin gerçekleşmesi beklenir. Bu değişmelere kalıcı, izli olması koşuluyla “öğrenme” denir (Ertürk, 1982).

Davranış değişiklikleri, diğer bir deyimle kalıcı izli değişimler:

• Yapılamayan bir davranışın yapılabilir (ya da gösterilemeyen bir davranışın gösterilebilir) hâle gelmesi,

• Yapılan bir davranışın geliştirilmesi,

• Kusurlu yapılan bir davranışın düzeltilmesi,

• Daha önce kazanılmış olan “olumsuz” bir davranışın terk edilmesi veya silinmesidir. Ayrıca, bu davranışlar kazandırılırken, başkalarının etkisiyle kazanılan “olumsuz/istenmedik” davranışların en az kazandırılması ile beklenmedik “olumlu” davranışların kazanılması beklenir (Sönmez, 1991).

Davranış kazandırma, dolayısıyla “öğretim” genellikle okullarda ve sınıf denilen ortamlarda gerçekleştirilir. Davranış kazandırma ya da “öğretim” sürecinde, bireylere “istendik davranışlar” kazandırılırken, devlet ve aileler harcamaya yapar. Eğitimde harcanan emek ve çabaların, yapılacak çalışmalarla, kısa zamanda üretime, başka bir deyimle “istendik davranış değişikliği”ne dönüştürülerek telafi edilmesi gerekir. Aksi hâlde yapılan tüm harcamalar, verilen emekler ve çekilen sıkıntılar boş gider.

Bireylere “istendik davranış” kazandırmada, belli başlı dört “öğretme-öğrenme/öğretim” modeli/yaklaşımı/stratejisi uygulanmaktadır. Bunlar:

• Sunuş yoluyla öğretme (Expository Teaching),

• Buluş yoluyla öğretme (Discovery Teaching),

• Araştırma-soruşturma yoluyla öğretme (Inquiry Teaching),

• Tam öğrenme (Mastery Learning)’dir (Sönmez, 1991).

Bu modellerden/yaklaşımlardan en önemlisinin, tam öğrenme yaklaşımı/modeli olduğu kabul edilmektedir. Bloom'un tam öğrenme (mastery learning) ya da "Okulda Öğrenme Kuramı" adını verdiği kuram; öğrencilerin hemen hemen tümünün, bir ünite içinde öğrenilecek yeni davranışların % 70-85 gibi büyük bir kısmını öğrenmiş olmaları veya bu düzey bir öğrenmeyi sağlama amacını güden bir öğrenme yaklaşımıdır (Bloom, 1988).

Tam öğrenme yaklaşımında öğretim, her türlü teknik kullanılarak karma yöntemle yapılır. Bu yaklaşımın diğer üç yaklaşımdan temel farkı, her ünite ve onunla ilgili hedef davranışların, her bir öğrenciye % 70 veya üzerinde kazandırılmasıdır. Eğer % 70 veya üzerine çıkılmamışsa, eğitim ortamı zenginleştirilerek, tamamlayıcı eğitime gidilmeli, yine sağlanamıyorsa, teke tek öğretime başvurulmalıdır (Sönmez, 1991). Diğer yaklaşımlarda da hedef davranışlar % 70 veya üzerinde kazandırılabilir ama % 70 gibi bir kazandırılma zorunluluğu bulunmamaktadır.

Tam öğrenme yaklaşımında, hedef davranışların her bir öğrenciye % 70 veya üzerinde kazandırılmak istenmesinin nedenleri:

- Kazandırılmak istenilen davranışın kazandırılmaması durumunda o davranışla kazandırılacak hedefin gerçekleşmemesi,
- Özellikle yüksek aşamalılık isteyen -matematik ve dil dersleri gibi- derslerde, konular birbirinin üzerine inşa edildiğinden, üst düzey öğrenmelerin gerçekleşmemesi, olarak belirlenebilir.

Tam öğrenme yaklaşımı, öğretime "verimlilik-üretkenlik" açısından yaklaşarak, olması gerekene en üst düzeyde yaklaşılmaya çalışmakta ve bu düzeyi ölçüt olarak belirlemektedir. Kısaca tam öğrenmenin amacı, öğrenmeyi % 70 veya üzeri sağlamak olarak belirtilebilir. Hatta bu ölçütü, -sağlık, uçuş hizmetleri gibi- geri dönüşü mümkün olmayan bazı alanlarda yüzde yüz olarak görmektedir. Tam öğrenme modelinin önemi de işte bu noktada, sağlık ve din öğretiminde özellikle kendini göstermekte ve bir atasözü ile dile getirilmektedir: "Yarım doktor candan, yarım hoca dinden eder." Konuları birbirinin üzerine inşa edilmeyen ve geri dönüşü olan alanlarda yetersiz öğrenmeler, telafisi mümkün olmayan zararlara meydan vermeyebilir. Oysa bir nükleer santralda meydana gelen kaza milyarlarca lira zarara, hastalıklara ve ölümlere, yanlış tedavi sakatlanmalara, ölümlere, dindeki yanlış yorumlar inancı kaybetmeye neden olabilmektedir. İşte bu nedenler, Tam öğrenmenin sağlanmasını daha da zorunlu hâle getirmektedir.

Bloom'a göre, insanlar arasında toplu öğrenmelerde gözlenen öğrenme düzeyi farklılıklarının, bireysel ayrılıkların; ek zaman ve öğrenme olanakları sağlandığında, hemen hemen tüm öğrencilerin okullarda öğretilmek istenen tüm yeni davranışları öğrenebileceği savına dayanır (Senemoğlu, 2002).

Bireylere davranış kazandırmada, bireyin genel sağlık durumu, ön bilgileri, zekâ seviyesi, güdülenme ve kendine güven gibi “iç şartlar”ın yanında, diğer öğrenciler, basılı araçlar (Büyükkaragöz, 1997), sınıfın fiziksel özellikleri, aile, rehberlik, akran grupları ve öğretmenin nitelikleri ile öğretmenin eğitim sırasında bireye sağladığı eğitim imkânları “dış şartlar” (Erden, 2001) önemli etkenlerdir. Öğretmenin nitelikleri davranış kazandırmada ayrı bir öneme sahip olup, eğitimin diğer öğeleri içindeki oranı % 60 civarındadır (Bloom, 1988).

Tam öğrenmede rolü büyük olan öğretmenler, öğrenmeyi hem kılavuzlayan, hem de sağlayan kişilerdir. Öğretme-öğrenme süreçlerinde öğretmenlerin görevi, öğrenme şartları düzenlemek ve istenilen davranışların öğrenci tarafından kazanılıp kazanılmadığını değerlendirmektir (Fidan ve Erden, 1991). Çünkü öğretmenin öğretme ortamında kullandığı, ipucu, pekiştireç, öğrenci katılımı, dönüt ve düzeltme (biçimlendirme-yetiştirmeye dönük değerlendirme) ile öğrenci başarısı arasındaki ilişki anlamlı ve önemli bulunmuştur. Bu nedenle öğretmen, her ünitenin sonunda biçimlendirme ve yetiştirmeye dönük değerlendirme yapmalıdır. Sonuçları her öğrenciye bildirmeli, eksikleri tamamlamalı, yanlışları düzeltilmelidir (Sönmez, 1991).

Yine Bloom’a göre insanlar arasındaki öğrenme düzeyi farklılıklarının temel nedeni, doğuştan getirilen özelliklerden çok, okullardaki öğrenme-öğretme özellikleriyle, diğer çevresel faktörlerdir. Bu faktörlerden; zekâ, öğretmenin kişilik özellikleri, ailenin sosyo-ekonomik durumu, öğretme-öğrenme etkinlikleriyle doğrudan değiştirilemeyecek etkenlerdir. Fakat öğrencilerin; ön öğrenmeleri, ilgisi, tutumu, başarılı olabileceğine olan inançları, öğretim hizmetinin niteliği gibi özellikler, okullardaki öğrenme-öğretme süreci yoluyla değiştirilebilen değişkenlerdir. Böylece öğrenciler arasındaki öğrenme farklılıkları en aza indirilebilir ve eğitim sistemleri de seçici ve eleyici olmaktan çıkarılarak, okullar öğrencilerin kendilerini gerçekleştirmesine yardım eden kurumlar hâline getirilebilir (Senemoğlu, 2002).

Hemen hemen bütün öğrencilere, okulların öğretme amacını güttüğü tüm yeni davranışları öğretebileceği görüşü üzerine temellendirilmiş olan tam öğrenme modelinin/yaklaşımının temelinde; öğrencilere planlı ve tutarlı bir eğitim hizmeti sağlanması vardır. Öğrenme güçlükleriyle karşılaşanlara yerinde ve zamanında yardım edilir, onlara önceden kararlaştırılan yetkinlikte öğrenmeleri için yeterli zaman verilir ve onlar için anlamlı bir tam öğrenme ölçütü belirlenirse, öğrencilerin genellikle olumlu bir yönde öğrenebilme grafiği yükselir.

Yaklaşımın başarılı olmasındaki başlıca etken ise, öğrencinin süreç boyunca sürekli güdülenmekte oluşu ve öğrenme gücüyle ilgili her yer

ve zamanda sürekli olarak ona yardım edilmesidir. (Bloom, 2002). Başka bir ifade ile öğretim hizmetinin niteliğidir.

Eğitimde, etkinlik ve verimliliği en üst düzeye çıkarmaya çalışan Tam Öğrenme Yaklaşımının üç değişkeni vardır. Bunlar;

- Öğrenci nitelikleri (bilişsel giriş davranışları, duyuşsal giriş özellikleri)
- Öğretim hizmetinin niteliği (ipuçları -işaret, öğrenci katılımı, pekiştirme, dönüt ve düzeltme, biçimlendirme ve yetiştirmeye dönük değerlendirme)
- Öğrenme ürünleri (öğrenme düzeyi ve çeşidi, öğrenme hızı, duyuşsal ürünler)dir (Senemoğlu, 2002).

Tam öğrenme yaklaşımında, öğretim ya da öğretim hizmetinin niteliği olarak adlandırılan ikinci değişken çok önemlidir. Çünkü giriş özellikleri yanında, öğretim hizmetinin niteliği de olumlu olduğu zaman öğrenme düzeyi ve niteliği yükselmekte ve öğrenciler arasındaki başarı farkları en aza inmektedir (Senemoğlu, 2002).

Öğretim hizmetinin niteliğini, dört temel faktör olan; işaret (ipucu), katılma, pekiştirme ve dönüt-düzeltilme (biçimlendirme ve yetiştirmeye dönük değerlendirme) oluşturmaktadır.

İşaret (ipucu); öğretme-öğrenme sürecinde, öğrenciye neyi öğreneceğini, bunları niçin ve nasıl öğreneceğini gösteren mesajların tümüne işaret (ipucu) denir. Bunlar sözlü olabileceği gibi olaylar, varlıklar, kaynaklar ve yardımcı kitaplar da olabilir. Öğrenme ortamında nitelikli işaretler kullanmanın öğrenme düzeyinde (1) standart sapmalık(ss) artış sağladığı görülmüştür.

Katılma; öğrencinin istenen davranışı kazanması için kendine sağlanan işaretlerle, belli bir düzeyde açık ya da örtük olarak etkileşmesi ve bu çabayı, davranışı kazanıncaya kadar devam ettirmesine denir. Katılmada, işaretlerin uygunluğu, pekiştirmenin yerinde ve zamanında yapılması, düzeltme etkinliklerinin yerinde yapılması önemli bir yer tutar.

Pekiştirme; davranışın tekrar edilme sıklığını artırma işlemi olup, etkili kullanılması durumunda öğrenme düzeyi (1, 2) ss yükselmektedir.

Dönüt ve düzeltme; dönüt, öğrenciye öğrenmelerinin doğruluğu ya da yanlışlığı hakkında verilen mesajların bütününe; düzeltme ise, eksiklerin tamamlanması, yanlışların doğrulanması işlemine denir.

Dönüt ve düzeltme, öğretim hizmeti niteliğini ve öğrenme düzeyini belirleyen en önemli öğedir. Çünkü sınıf ortamında öğreticinin her öğrenci ile etkileşimi eşit olmadığı gibi, işaretler, katılma ve pekiştirme de -daha önce belirtildiği gibi- her öğrencinin iç koşullarına göre anlam kazanır ve öğrenme düzeylerinde farklılıklar gözlenir. Bu nedenle, öğrencilere kazandırılmak istenen davranışların hangilerini tam, hangilerini yetersiz öğrendiklerini ya da hiç öğrenemediklerini ve öğrenmeme nedenlerini belirleyerek, her öğrencinin

eksik ve yanlışlarının düzeltilmesine ihtiyaç duyulmaktadır. Başka bir ifade ile dönüt ve düzeltme etkinliklerinin yapılması gereklidir (Senemoğlu, 2002).

Çünkü dönütlerin; yönlendirici, güdüleyici ve pekiştirici olmak üzere üç temel iş görüsü vardır. Öğrencilerin sorduğu sorulara verdiği yanıtlar karşısında *doğru, tamam, eksik, yanlış* gibi sözcükler yönlendirici dönüt olup, bunlardan *doğru, tamam* gibi dönütler öğrenilenlerin pekiştirilmesinde güdüleyici rol oynar. Değerlendirme sonucunda yüksek not verilmesi ise pekiştireç görevini görür (Sönmez, 2003).

Dönüt alıp düzeltme yapmanın en etkili yollarından biri, her ünite sonunda izleme testleri uygulayıp değerlendirme yapmaktır. İzleme testleri, her ünite kazandırılmak istenen tüm davranışların ne derece kazandırılmış olduğunu yoklayan testlerdir. İzleme testleri sonuçlarına göre, düzeltme etkinliklerini planlamak mümkündür. Düzeltme etkinlikleri sırasında, öğretimin bireyselleştirilmesi ve böylece tam öğrenme sağlanabilmektedir (Senemoğlu, 2002).

Tam öğrenme ile ilgili Başar ve diğerleri (2016) tarafından yapılan “Tam Öğrenme Yaklaşımının Öğrencilerin Akademik Başarıları Üzerindeki Etkisi. Bir Meta-Analiz Çalışması” adlı araştırmada; Tam Öğrenme Yaklaşımının lise ve ilköğretim düzeyinde, öğrencilerin akademik başarıları üzerinde oldukça yüksek düzeyde ve olumlu yönde bir etkiye sahip olduğu ortaya konmuştur.

Şengül ve Zengin (2009) tarafından yapılan, “Tam Öğrenme İlkeleri Doğrultusunda Farklı Öğretim Yöntemleriyle İşlenen Matematik Dersinin Öğrencilerin Matematik Tutumlarına Etkisi” adlı araştırmada; Tam Öğrenme ilkeleri doğrultusunda farklı öğretim yöntemleriyle (buluş, canlandırma, soru-cevap, oyunla öğretim ve bulmacalar) işlenen deney grubu öğrencilerinin matematik dersine yönelik tutumlarının olumlu yönde değiştiği saptanmıştır. Ayrıca deney grubu öğrencilerinin matematik dersine olan ilgi, matematiğin algılanan yararları ve matematikte algılanan başarı düzeylerinde olumlu yönde değişim olduğu görülmüştür.

Yıldırım ve Selvi (2017) tarafından yapılan, “Stem Uygulamaları ve Tam Öğrenmenin Etkileri Üzerine Deneysel Bir Çalışma” adlı araştırmada; Stem Uygulamaları ve Tam Öğrenmenin öğrencilerin akademik başarı ve fene yönelik motivasyonları üzerinde olumlu etki yaptığı ve Stem Uygulamalarının ve tam öğrenmenin öğrenilen bilgilerin kalıcılığı üzerine olumlu etki yaptığı tespit edilmiştir.

Sever (1974) tarafından yapılan “Türkçe Öğretiminde Uygulanan Tam Öğrenme İlkelerinin, Öğrencinin Okuduğunu Anlama ve Yazılı Anlatım Becerilerindeki Erişime Etkisi” adlı araştırmada, deney grubu lehine olumlu sonuçlar bulunmuştur.

Tam öğrenmeyi gerçekleştirmek isteyen bir öğretmen, öğretim sürecinde; ipucu (işaret), pekiştireç, kullanabilir, öğrenci katılımı, sağlayabilir, yer yer dönüt ve düzeltme yapabilir. Fakat dönüt ve düzeltmeyi her öğrenci için kullanması, klasik sınıf ortamında mümkün değildir.

Çünkü dönüt ve düzeltme yapabilmek için, her ünite sonunda biçimlendirme ve yetiştirmeye dönük değerlendirme yapılması, diğer bir deyimle izleme testlerinin uygulanması gereklidir.

İzleme testlerini, sınıf ortamında; her üniteden sonra uygulamak, değerlendirmek, önceki ünitelerle birlikte eksik ve yanlışlara verilen cevapları tekrar değerlendirmek ve sonucu yine her öğrenciye bildirmek, sınav ve öğrenci sayıları dikkate alındığında, hiç de mümkün değildir.

İşte bu amaçla;

- Tam Öğrenmeyi sağlayabilecek,
- Bilgisayar/internet ortamında sınav yapabilecek,
- İşlevsel bir bilgisayar programının nasıl yazılacağı,
- Programın Tam Öğrenmeyi sağlayıp sağlayamayacağı,
- Programın öğrenme üzerinde “etkili” olup olamayacağı,

-Uygulamanın yapıldığı öğrenciler tarafından nasıl algılandığı, konularına cevap aranmış, eğitim ve bilgisayar bilimlerini içeren, disiplinler arası bir bilgisayar programı yazımı çalışmalarına 1998-1999 öğretim yılında başlanmıştır.

• Yöntem

Günümüz eğitiminde sanal üniversiteler ve web tabanlı eğitim-öğretim sistemleri önemli oyuncular olarak karşımıza çıkmaktadır. Ülkemizde birçok üniversite ve kurum web üzerinden sanal eğitim yapmakta ve bu konudaki çalışmalarını devam ettirmektedir. Web tabanlı eğitim sistemlerinin sahip olması gereken en önemli özelliklerden biri sınav sistemleridir. Bu amaçla geliştirilmiş ve kullanılan birçok sınav sistemi bulunmaktadır.

Ayrıca Çevrim İçi Uzaktan Eğitim Sistemleri içerisinde bütünlük olarak bulunan Çevrim İçi Sınav Sistemleri de vardır. Bu sistemde; doğru-yanlış, çoktan seçmeli, yazılı, eşleştirmeli, sayısal cevaplı gibi farklı sınav türleri desteklenmekte ve sınavlar eş zamanlı (tüm öğrenciler aynı zaman aralığında) veya eş zamansız (öğrenciler farklı zamanlarda) olarak tasarlanabilmektedir. Web tabanlı eğitim sistemleri tasarlanırken üzerinde durulan konular genellikle eğitimin teknolojik unsurlarıdır. Bu amaçla geliştirilen sistemler, son zamanlarda internet ortamında da yerini almaya başlamıştır.

Çukurova Üniversitesinde de 1998 yılı sonlarında başlatılan, öğretim elemanlarının sınav yapma, değerlendirme, öğrenci performansını izleme ve sınav istatistiklerini üretme konusunda karşılaştıkları güçlükleri giderecek ve

Çevrim-içi sınav yapabilecek, web tabanlı, işlevsel bir sınav yapma ve değerlendirme sistemi geliştirilerek, 2002-2003 Öğretim Yılında uygulamaya konulmuştur.

Sınav sistemi ile sınavların bilgisayar laboratuvarında, öğretim elemanlarının kontrolünde ve internet ortamında yapılması planlanmıştır. Bunu gerçekleştirmek için bir sunucu bilgisayar hazırlanmış ve sistemin çalışması için Windows 2000 İşletim Sistemi kullanılmıştır.

Öğrencilerin numaraları ile birlikte verilen şifrelerle sisteme girişleri sağlanmaktadır. Sisteme giren öğrencilerin sınavları olabilmektedir. Bir sınava giren öğrenci aynı sınava girememekte, sınavı bitiren tekrar sınav ortamına dönememektedir. Ayrıca sınava giren öğrencilere ait tarih ve saat bilgileri tabanlarına kaydedildiğinden, öğrencilerin sınav esnasında yasal olmayan yollara başvurmalarına karşı önlemler alınmaktadır.

Bir derse ait sınavlar; ünite bazında, ara sınav ve yarıyıl sonu sınavı şeklinde uygulanabilmektedir. Sınavlarda toplam soru sayıları, hangi üniteleri kapsayacağı ve ağırlıklarının neler olacağı öğretim elemanı tarafından belirlenmektedir. Ayrıca öğrencilere yöneltilen soruların aynı ve farklı olması gibi seçenekler de mevcuttur. Sınav süresi önceden belirlenen soru başına zamana göre toplam soru sayısı bazında sistem tarafından yapılmaktadır. Süre bittiğinde sistem otomatik olarak sınavı sonlandırarak değerlendirme işlemi yapmakta ve sonuçları öğrenciye iletmektedir. Öğrenci sınav sonucunu öğrenebildiği gibi sınıf sıralamasındaki konumunu da görebilmektedir.

Sınav modülü, tam öğrenmeyi gerçekleştirmek isteyen öğretim elemanlarına da kolaylıklar sağlamaktadır. Bu yöntemde, ünitelere ait sorular belirlenmekte ve öğrenciler her üniteden sınav olmaktadır. Bu yöntemde öğrencinin yapamadığı sorular, bir sonraki sınavda tekrar karşılına getirilmektedir.

Sınav modülünde; sınav sonucunda başarı-başarısızlığın belirlenmesi, soruların güçlük derecelerinin belirlenmesi, soruların ayırt edicilik derecelerinin belirlenmesi, sınıf başarı istatistiklerinin belirlenmesi, öğrenci performansının sınıf ortalamalarına göre karşılaştırılması, öğrencilerin ve sınıfın başarı-başarısızlık grafiklerinin sunulması, sağlanmaktadır.

Değerlendirme sonuç modülünde; öğrencilerin ünitelerde cevapladıkları soru sayıları, soruların kaç tanesini doğru, kaç tanesini yanlış cevapladıkları, kaç sorunun boş bırakıldığı, ünitelerden aldığı puanlar, her üniteye ait hangi soruların doğru, hangi soruların yanlış cevaplandırıldığı, toplam soru sayısı, yanlış sayısı, boş soruların sayısı ve puan görülmekte, ayrıca yazıcıdan çıktı alınabilmektedir.

Ünite başarı görüntüleme modülünde, istenilen herhangi bir üniteye ait öğrenci başarı listeleri en yüksekte en düşüğe doğru gösterilmektedir. Bu modül öğrencinin, o ünite için sınıftaki durumunu göstermesi açısından önemlidir.

Bireysel durum görüntüleme modüllerinde, öğrencinin kendisine ait tüm verilere ulaşabileceği bu modülde, girilen ünite sınavlarına ait ortalama, sınıfın genel ortalaması, genel sıralamaya göre bulunulan konum, ünite numarası, üniteye ait cevaplanan soru sayısı, doğru cevap sayısı, yanlış soru cevap sayısı, boş bırakılan soru sayısı, ünite puanı, ünite ortalaması, ünite standart sapması, öğrencinin o üniteye bulunduğu sıra, öğrencinin üniteler bazında başarı durumu, öğrencinin üniteler bazında, sınıf ortalamasına göre, başarı eğrisi, görülebilmektedir.

Kıyaslamalı durum görüntüleme modülünde öğrenciler, dağılımlardaki yerlerini aritmetik ortalama ve standart sapmaya göre grafiksel olarak görüntüleyebilmekte ve yorumlayabilmektedirler.

Yöneticinin kullanımına sunulan modüllerde, bu modül yardımıyla sisteme giren yönetici ve öğretim elemanları, ünite listelerine, ünitelere ait başarı listelerine, seçeneklerin analizine, soruların güçlük derecelerine, soruların ayırt edicilik derecelerine, ulaşabilmektedirler (Yenilmez ve Koçak, 2003).

Sonuçta hazırlanan bilgisayar programı ile öğretim elemanlarının zamanlarının çoğunu harcadıkları sınav uygulama ve değerlendirme çalışmaları otomatik ve çok kolay hâle getirilmektedir. Sorular da standart hâle getirilerek, eğitim süreci iyileştirilmeye çalışılmaktadır. Geliştirilen bu web tabanlı, işlevsel sınav programı ile çok kısa bir eğitimden sonra öğrenciler, kendi kendilerine, çevrim-içi sınav yapabilecek ve sonucu görebilecek duruma gelmişlerdir.

Ayrıca bu sistemle, tam öğrenme gerçekleştirilmeye, doğabilecek sorunlar belirlenip giderilmeye çalışılmış ve araştırmacı tarafından okutulan dört tane Eğitim Bilimi (Eğitim Bilimine / Öğretmenlik Mesleğine Giriş, Öğretim Teknolojisi ve Materyal Geliştirme, Sınıf Yönetimi, Ölçme ve Değerlendirme) dersinde, internet-bilgisayarla tam öğrenme çalışmaları yapılmıştır.

Tam öğrenme çalışmaları, yarıyıl boyunca, 10-12 hafta sürmüş olup, kontrol ve deney grupları kullanılmıştır. Derslerin üniteleri, öğelere dönük analiz yöntemiyle, analiz edilmiş ve her üniteden 25 soru çıkarılmıştır.

Tam öğrenme çalışmaları, (1998-1999) ile (2008-2009) öğretim yılları arasında İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği ve İlahiyat bölümü ile yapılmış olup, yapılan çalışmalar Bulgular ve Yorum Bölümünde ayrıntılı olarak açıklanmıştır.

• Bulgular ve Yorum

Tam Öğrenme ile ilgili Ç. Ü. İlahiyat Fakültesinde yapılan çalışmalar beş bölümde incelenebilir. Bunlar:

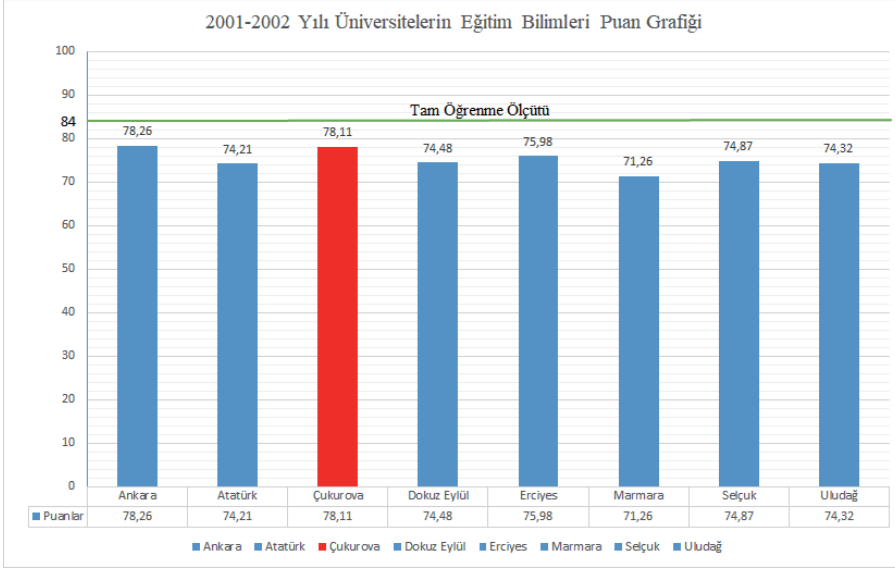
2. Tam Öğrenme Yaklaşımının Uygulanması İle İlgili Olarak Yapılan Hazırlık Çalışmaları

Tam öğrenme yaklaşımının uygulanması ile ilgili bilgisayar programı yazma ve programın eğitim alt yapısını oluşturma ile ilgili çalışmalar 1998-1999 öğretim yılının ilk yarısında, İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği ile İlahiyat bölümlerinde, Öğretmenlik Mesleğine Giriş-Eğitim Bilimlerine Giriş derslerinde başlatılmış ve 2000-2001 yılına kadar kısmen, 2001-2002 yılı sonuna kadar da bilgisayar ağırlıklı olarak yapılmıştır. Çalışmalarda, her ünitenin soruları, öğelere dönük analiz yöntemi ile çıkarılmış ve çoktan seçmeli olarak düzenlenmiştir. İki bölümün öğrencilerine her üniteden sonra izleme testi şeklinde uygulanmıştır. Öğrenciler kendilerine verilen testleri kalem kâğıtla (klasik yolla) cevaplamışlardır. Öğrencilere testlerde gösterdikleri başarı bildirilmiş fakat yanlış cevapladıkları ve boş bıraktıkları (cevaplamadıkları) sorular hakkında herhangi bir bilgi (dönüt) verilmemiştir. Sadece genel yanlış ve hatalar üzerinde durulmuş, farklı kaynaklardan ders çalışmaları gerektiği öğrencilere belirtilmiştir. Uygulamanın öğrenci başarısına olumlu yönde etki yapacağı düşünüldüğünden, her yıl Öğrenci Seçme ve Yerleştirme Merkezinin (ÖSYM) yaptığı Kamu Personeli Seçme Sınavları (KPSS) sonuçlarına bakılmıştır.

İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği bölümünün, Öğrenci Seçme ve Yerleştirme Merkezinin (ÖSYM) yaptığı Kamu Personeli Seçme Sınavları (KPSS) sonuçlarına göre aldığı Eğitim Bilimleri puanları aşağıda verilmiştir.

Tam öğrenme (kısmen de olsa) yapılan 2001-2002 yılı mezunları KPSS Eğitim Bilimlerinde 78,11 puan almış fakat tam öğrenme ölçütü olan 84 puana ($120 \times 70 : 100 = 84$) yetişememişlerdir (ÖSYM, 2002).

2001-2002 yılı mezunları (1998-1999 girişliler) grafiğinde sonuçlar görülmektedir.



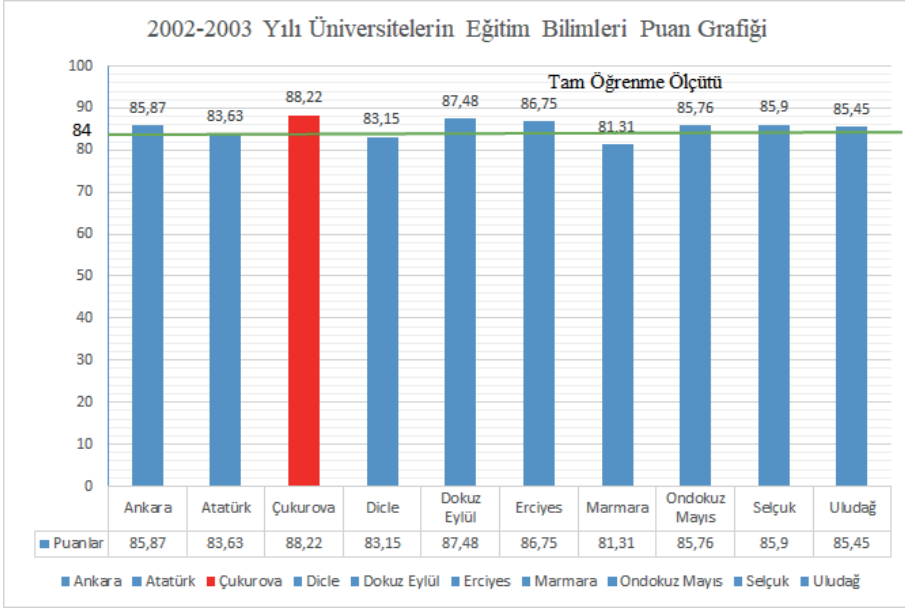
Tam öğrenmenin kısmen de olsa yapıldığı 2002-2003 yılı mezunları, KPSS Eğitim Bilimlerinde 88,22 puan almış ve tam öğrenme ölçütü olan 84 puanı 4,22 puan aşmıştır (ÖSYM, 2003).

Tam öğrenmenin kısmen de olsa yapıldığı 2003-2004 mezunları, KPSS Eğitim Bilimlerinde 82,14 puan olarak tam öğrenme ölçütü olan 84 puana çok yaklaşmışlardır (ÖSYM, 2004).

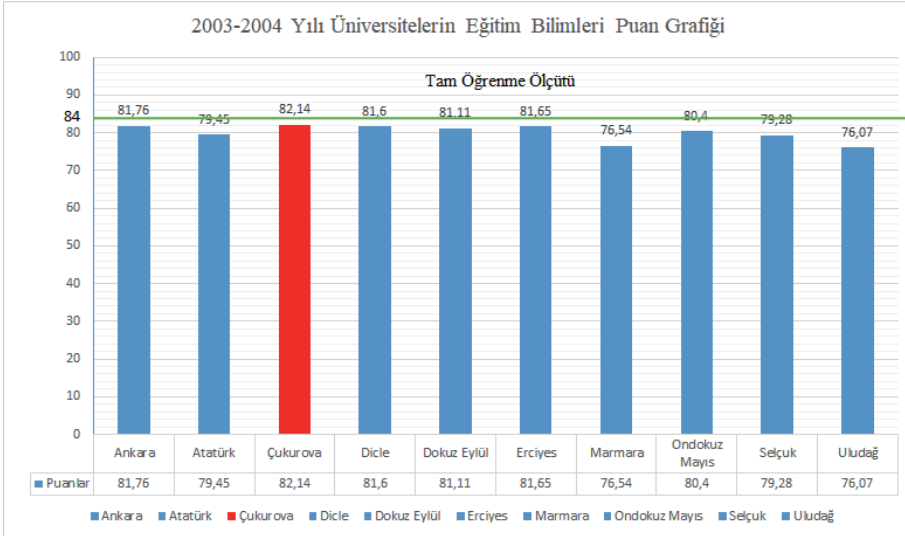
Yine İlahiyat bölümünün, ÖSYM'nin yaptığı KPSS sonuçlarına göre aldığı Eğitim Bilimleri puanları da aşağıda verilmiştir:

Tam öğrenmenin kısmen de olsa yapıldığı 2000-2001 mezunları, KPSS Eğitim Bilimlerinde 88,14 puan almış tam öğrenme ölçütü olan 84 puanı 4,14 puan aşmışlardır (ÖSYM, 2001). Tam öğrenmenin kısmen de olsa yapıldığı 2001-2002 mezunları, KPSS Eğitim Bilimlerinde 78,11 puan almış, tam öğrenme ölçütü olan 84 puana yetişememiş, fakat alan sıralamasında birinci olmuştur (ÖSYM, 2002). Bu üç yılda yapılan tam öğrenme çalışmaları, tam olarak uygulanamamasına rağmen, tam öğrenmeyi sağlamada önemli katkı sağlamış ve çalışanları yüreklendirmiştir. Çalışmanın en önemli sonucunun bu durum olduğu söylenebilir.

2002-2003 yılı mezunları (1999-2000 girişliler) grafiğinde sonuçlar görülmektedir.



2003-2004 yılı mezunları (2000-2001 girişliler) grafiğinde sonuçlar görülmektedir.



3. 2001-2002 Öğretim Yılında Yapılan Çalışma:

Tam öğrenme yaklaşımının etkililiğini araştırmak üzere, fakültemizde tarafımızdan yapılan ilk araştırma budur. Çalışma “Tam Öğrenme Stratejisi’nin Bilgisayar Destekli Uygulanması Üzerine Bir Çalışma I” adını taşımakta olup, Ç. Ü. İlahiyat Fakültesi İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği Bölümünde, 2001-2002 Öğretim yılında, 1. sınıfta İD 101 Öğretmenlik Mesleğine Giriş dersini ilk defa alan (72) öğrenci üzerinde yapılmıştır. Çalışmada kontrol ve deney grubu kullanılmamış, evren ve örneklem aynı tutulmuştur.

Araştırmada YÖK’ün hazırlamış olduğu Müfredat Programı baz alınarak, ders 12 üniteye ayrılmış ve her ünitenin öğelere dönük analiz yöntemi ile 25 sorudan oluşan izleme testleri hazırlanmıştır. 25 sorudan fazla olan ünitelerin paralel sorularından biri alınmıştır.

Öğretim yılı başında öğrencilere her üniteden sonra sınav olacakları ve kendilerine karne verileceği, bu karnede yanlış cevapladıkları ve boş bıraktıkları (cevaplayamadıkları) soruları görebilecekleri ve yanlış yapılan sorularla, cevaplanamayan soruların sürekli karşılıklarına getirileceği ve bu işlemin son üniteye kadar devam edeceği belirtilmiştir. Ayrıca yanlış soruların puanlarını düşürecekleri, yanlışlarını düzeltmeleri, eksiklerini tamamlamaları durumunda puanlarının ve sınıftaki sıralamalarının yükseleceği bildirilmiştir. Uygulama 12 hafta sürmüş ve öğrenciler kendi puanları ile birlikte, sınıf içindeki sıralamalarını da görmüşlerdir. Yanlış cevaplanan ve boş bırakılan sorularla ilgili rehberlik çalışmaları yapılmıştır.

Bu çalışma sonucunda dört önemli sonuç elde edilmiştir. Bunlar:

- 12 hafta sonunda hedefler % 88,22; diğer bir deyimle tam öğrenme gerçekleşmiştir. Bu sonuç, tam öğrenme ölçütü olan % 70’in, % 18,22 puan üzerindedir.

- Her ünite tek tek, kendi soruları üzerinden analiz edildiğinde, sadece (3) ünite tam öğrenmenin gerçekleştiği görülmüştür. Bu durum bize, her ünite-den sonra sadece izleme testi uygulamanın, tam öğrenmeyi gerçekleştirmede her zaman yeterli olamayacağını göstermiştir.

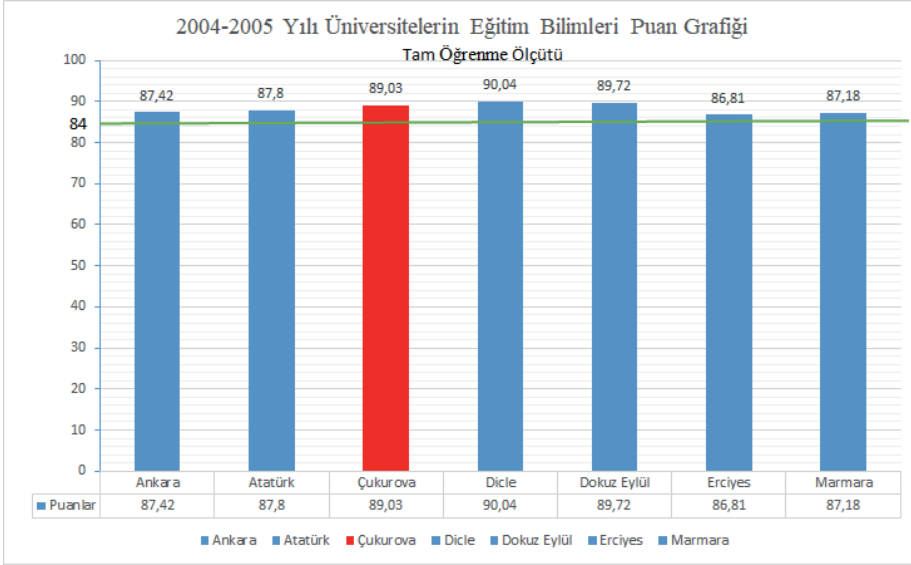
- Önceki ünitelerden yanlışlarla birlikte cevaplanmayan sorular tekrar öğrenci önüne getirildiğinde, ikinci üniteden başlayarak her ünite Tam Öğrenme ölçütü olan 17,5 cevaptan (25 sorunun % 70’i) daha fazla bir öğrenmenin gerçekleştiği görülmüştür. Bu fazlalık 7,08 sorudur.

- Belirtilen bu sonuçların dışında, tam öğrenmenin internet-bilgisayar destekli olarak, laboratuvar ortamında yapılabileceği kanıtlanmıştır (Koçak, Cebeci ve Yenilmez, 2003).

Bu çalışmadan sonra, aynı sınıflarla, araştırmacı tarafından okutulan (4) Eğitim Bilimleri dersinde tam öğrenme çalışmaları yapılmış ve benzer sonuçlar elde edilmiştir. Öğrencilere, tam öğrenme yaklaşımının kazandırdığı beceri

ve elde edilen başarılarla dayanarak, öğrencilerin mezun oldukları 2004-2005 öğretim yılında da ÖSYM'nin yaptığı KPSS'de de benzer başarıları göstermeleri yani tam öğrenmeyi (% 70) gerçekleştirmeleri beklenmiştir. Bu amaçla; ÖSYM'nin KPSS kitapçığındaki bölüm başarılarına bakılmış ve Eğitim Bilimleri başarı puanlarının, 120 sorudan ortalama 89,03'ünün doğru cevaplandırıldığı görülmüştür. Bu durum, KPSS'de de, tam öğrenme karşılığı ($120 \times 70 : 100 = 84$) 84 puan olduğundan, fakültemizce gösterilen 89,03 başarı puanının, tam öğrenme sınırının 5,03 üzerinde bir başarı olduğu bulunmuştur (ÖSYM, 2005).

2004-2005 yılı mezunları (2001-2002 girişliler) grafiğinde sonuçlar görülmektedir.



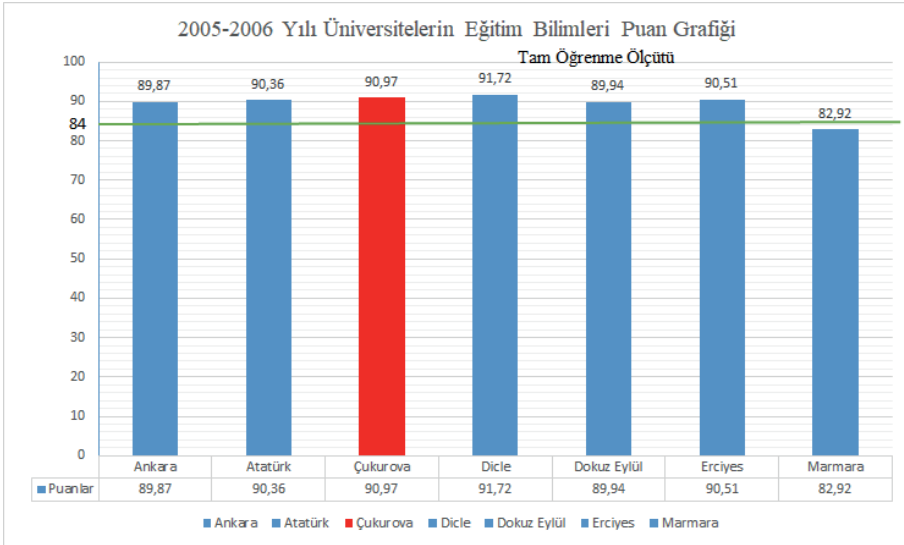
4. 2002-2003 Öğretim Yılında Yapılan Çalışma

İlk uygulamaları 2001-2002 yılında deneme şeklinde yapılan Web Tabanlı Çevrim İçi Sınav Sistemi, kusursuz şekilde çalışmaya başlamış ve öğrenciler kendi kendilerine sınav yapar hâle gelmişlerdir. Bunun üzerine 2002-2003 Öğretim Yılından itibaren, araştırmacı tarafından okutulan (4) Eğitim Bilimi dersinin sınavları bilgisayarla yapılmıştır.

Çevrim İçi Sınav Sistemi ile gerçekleştirilen tam öğrenme yaklaşımı uygulamasının öğrenciler tarafından nasıl algılandığı/değerlendirildiği sorusuna cevap bulmak amacıyla; 2005-2006 Öğretim Yılında, Ç. Ü. İlahiyat Fakültesi İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği bölümünde 4. sınıfta okuyan (50) öğrenci üzerinde anket çalışması yapılmıştır. Bu öğrenciler 2002-

2003 Öğretim Yılında okula başlamışlar, 2005-2006 Öğretim Yılında mezun olmuşlar ve 1. 2. ve 3. sınıfta toplam (4) adet Eğitim Bilimleri dersi almışlardır. Yine bu öğrencilere her Eğitim Bilimi dersinde, üniteler işlendikten hemen sonra izleme testleri uygulanmıştır. (Bu çalışmalar henüz rapor hâline getirilemediği için sayısal sonuçlar verilememiştir.) İşlenen her Eğitim Bilimi dersinde, öğretim yılları sonunda tam öğrenmenin gerçekleştiği görülmüştür. ÖSYM'nin yaptığı KPSS'nda da tam öğrenmenin gerçekleştiği (90,97) görülmüştür (ÖSYM, 2006).

2005-2006 yılı mezunları (2002-2003 girişliler) grafiğinde sonuçlar görülmektedir.



Bu araştırmada (3) ayrı grup kullanılmıştır. Birinci grup (A), 16 öğrenciden; ikinci grup (B) 18 öğrenciden ve üçüncü grup (C) 16 kişiden oluşmaktadır.

(A) grubunda, her üniteden sonra bilgisayar ile izleme testi uygulanmış ve sonuçla birlikte yanlış sorular düzeltilmesi, boş bırakılan sorular tamamlanması için bir sonraki ünite ile birlikte tekrar öğrenci önüne getirilmiştir.

(B) grubunda, her üniteden sonra bilgisayar ile izleme testi uygulanmış ve sadece sonuçlar öğrenciye bildirilmiştir. Yanlış sorular düzeltilmesi, boş bırakılan sorular cevaplanması için bir sonraki ünite ile birlikte öğrenci önüne tekrar getirilmemiştir. Diğer bir deyimle, yanlışları düzeltme, eksikleri tamamlama konusunda herhangi bir işlem yapılmamıştır.

(C) Grubunda ise, izleme testleri klasik şekilde (kalem ve kâğıtla) uygulanmıştır. Grupta, bilgisayarla sınavın nasıl yapıldığı anlatılmış olup, sadece son izleme testinde sınav, bilgisayarla yapılmıştır. Bu grubun bilgisayarla sınav olmaması ve yanlışlarla eksiklerin tekrar karşılıklarına getirilmemeleri nedeniyle, (C) grubunun görüşlerine ayrıca yer verilmemiş, üç grubun toplu sonuçları içinde yer verilmiştir.

(A) grubunun, anket sorularına verdiği cevaplar şöyledir:

-İzleme Testleri ara ve yarıyıl sonu sınavlara hazırlanmamızı sağladı (% 93,8).

-İzleme Testleri, Eğitim Bilimlerine Giriş dersinde, ‘bilgi’ yönünden gerekli alt yapıyı kazandırdı. (% 93,8).

-İzleme Testleri cevabını bilmediğimiz sorularda mantık kullanmamızı geliştirdi (% 93,8).

-İzleme Testleri derste sürekli aktif olmamı sağladı. (% 87,5);-İzleme testleri KPSS için bir ön hazırlık oldu ve KPSS’ye hazırlanmamı sağladı (% 87,5).

-Bazı izleme testlerine hazırlıksız girmek zorunda kalmam başarıyı düşürdü (% 87,5).

-İzleme testleri bilgisayar kullanmayı ve internet ortamını tanımayı sağladı (% 87,5).

-İzleme testleri eğitimde teknolojinin nasıl kullanıldığını örneklerle gösterdi (% 81,3).

-İzleme testleri bilgisayar ortamında yapıldığından, sınavların sıkıcı havasını kaldırdı (% 81,3).

-İzleme testlerinde konunun tamamı hakkında sorular sorulduğundan, konunun bütün olarak öğrenilmesini sağladı (% 81,3).

-İzleme testleri süresince, dersin her aşamasında izlenildiğimi hissettim (% 75,0).

-İzleme testleri, her ünitenin ayrıntılarını görmemi ve algılamamı sağladı (% 75,0).

-İzleme testleri uygulanırken yanlışların sürekli karşımıza getirilmesi, yanlışlarımızı düzeltmemizi sağladı (% 75,0).

-Her üniteden sonra izleme testi uygulandığından, konularda bir yığılma olmadı ve ara ile final sınavlarında fazla çalışmama gerek kalmadı (% 75,0).

-İzleme testleri sınıf ortalamasına göre kendi başarı durumumuzu görmemizi sağladı (% 75,0).

-İzleme testleri bizi öğrenmeye teşvik etti (% 75,0).

-İzleme testleri her ünite hakkında ayrıntılı bilgi almamı sağladı (% 68,8).

-İzleme testleri ünitenin tüm öğelerini/bilgilerini öğrenmemizi sağladı (% 68,8).

-İzleme testleri her ünitenin tam öğrenilmesini sağladı (% 68,8).

-İzleme testleri her ünite de oluşan öğrenme eksiklerimin artmasını/birikmesini engelledi (% 68,8).

-Her üniteden sonra yapılan İzleme Testleri öğrenilenlerin kalıcılığını sağladı (% 68,8).

-İzleme testleri bizi öğrenmeye zorladı (% 68,8).

-İzleme testleri geç saatlerde yapıldığından başarılarımızı düşürdü (% 68,8).

-İzleme testleri sonucunun anında görüntülenmesi, itirazlarımızı engelledi ve bizi çalışmaya güdüledi (% 68,8).

-İzleme testleri sınavlarda hız kazandırdı ve zamanı verimli kullanmayı öğretti (% 68,8).

-İzleme testleri rekabeti geliştirip, çalışmaya sevk etti (% 62,5).

-İzleme testleri bıkkınlık ve stres yarattı (% 56,3).

Yüzdeler yüksek bulunan;

-“Bazı izleme testlerine hazırlıksız girmek zorunda kalmam başarıyı düşürdü,” (% 87,5) maddesi uygulamanın bir olumsuzluğu olmayıp, bizim sistemimizde izleme testi uygulamasının gelenek haline gelmemesindedir.

-“İzleme testleri geç saatlerde yapıldığından başarılarımızı düşürdü,” (% 68,8) maddesi de doğrudan başarı ile ilgili olmayıp, uygulamaya bir tepkinin ifadesidir. Çünkü başka bir seçenek olmadığı için, zorunluluktan dolayı izleme testleri akşam saatlerinde yapılmış ve bu durum öğrenciye defalarca anlatılmıştır.

“İzleme testleri bıkkınlık ve stres yarattı,” (% 56,3) maddesi de uygulamaya bir tepkinin göstergesi olarak değerlendirilebilir. Çünkü değer yüksek değildir.

(B) grubunun, anket sorularına verdiği cevaplar şöyledir:

-İzleme testleri her ünite hakkında ayrıntılı bilgi almamı sağladı (% 100,0).

-Bazı izleme testlerine hazırlıksız girmek zorunda kalmam başarıyı düşürdü (% 94,4).

-İzleme testleri, her ünitenin ayrıntılarını görmemi ve algılamamı sağladı (% 88,9).

-İzleme testleri ara ve yarıyıl sonu sınavlara hazırlanmamızı sağladı (% 88,9).

-İzleme testleri her ünite de oluşan öğrenme eksiklerimin birikmesini engelledi (% 88,9).

-İzleme testleri KPSS için bir ön hazırlık oldu ve KPSS’ye hazırlanmamı sağladı (% 83,3).

-İzleme testleri eğitimde teknolojinin nasıl kullanıldığını örneklerle gösterdi (% 83,3).

-İzleme testleri sınıf ortalamasına göre kendi başarı durumumuzu görmemi sağladı (% 83,3).

-İzleme testleri bizi öğrenmeye zorladı. (% 83,3);-İzleme testleri bizi öğrenmeye teşvik etti (% 83,3).

-İzleme testlerinde konunun tamamı hakkında sorular sorulduğundan, konunun bütün olarak öğrenilmesini sağladı (% 83,3).

-İzleme testleri bilgisayar kullanmayı ve internet ortamını tanımayı sağladı. (% 77,8).

-İzleme testleri düzenli –sistematik olarak ders çalışmamızı sağladı (% 77,8).

-İzleme testleri sınavlarda hız kazandırdı ve zamanı verimli kullanmayı öğretti (% 77,8).

-İzleme testleri cevabını bilmediğimiz sorularda mantık kullanmamızı geliştirdi (% 77,8).

-İzleme testleri, Eğitim Bilimlerine Giriş dersinde, ‘bilgi’ yönünden gerekli alt yapıyı kazandırdı (% 77,8).

-Her üniteden sonra izleme testi uygulandığından, konularda bir yığılma olmadı ve ara ile final sınavlarında fazla çalışmama gerek kalmadı (% 72,2).

-Her üniteden sonra yapılan izleme testleri öğrenilenlerin kalıcılığını sağladı (% 72,2).

-İzleme testleri bilgisayar ortamında yapıldığından sınavların sıkıcı havasını kaldırdı (% 72,2).

-Hiç çalışmadığımız yeni bir üniteye bile, izleme testlerinin sorularını cevaplamamız öğrenmemizi sağladı (% 72,2).

-İzleme testlerinin sonucunun anında görüntülenmesi, itirazlarımızı engelledi ve bizi çalışmaya güdüledi (% 72,2).

-İzleme testleri ünitenin tüm öğelerini-bilgilerini öğrenmemizi sağladı (% 66,7).

-İzleme testleri her ünitenin tam öğrenilmesini sağladı. (% 66,7).

-İzleme testleri geç saatlerde yapıldığından başarımızı düşürdü (% 66,7).

-İzleme testleri rekabeti geliştirip çalışmaya sevk etti (% 66,7).

-İzleme testleri sürekli olduğundan bizi ezber yapmaya teşvik etti (% 66,7).

-İzleme Testleri bıkkınlık ve stres yarattı (% 61,1).

-Çok izleme testi olmamız, sınav stresini yenmemize yardımcı oldu (%61,1).

-İzleme testleri her sınavda not korkusu yaşattı (55,6).

-İzleme testi derse sürekli hazırlıklı gelmemi sağladı (%55,6).

-İzleme testleri derste sürekli aktif olmamı sağladı (% 50,0).

-İzleme testleri süresince, dersin her aşamasında izlenildiğimi hissettim (% 50,0).

-İzleme testlerinden sonra sorulara cevap bulmaya çalışmak araştırma yapmamızı sağladı (% 50,0).

Yine, öğrenci görüşlerine dayanan bu araştırmada, aşağıdaki sonuçlara varılmıştır:

- Her üniteden sonra uygulanan izleme testi ile eksikler giderilmesi, yanlışlar düzeltilmesi için ilgili sorular tekrar öğrenci önüne getirildiğinde, öğrencileri sürekli aktif bulundurduğu görülürken; sadece izleme testi uygulanıp, eksik ve yanlış sorular tekrar öğrenci önüne getirilmediğinde, öğrencileri sürekli aktif olmayı sağlamaya yetmediği, görülmüştür.

- İzleme testlerinin uygulandığı (2) grup (A ve B grupları), eğitimde teknolojinin nasıl kullanıldığını bu çalışma ile öğrendiğini belirtirken; bilgisayarla izleme testi uygulanmayan (3). Grup (C grubu) aynı görüşü paylaşmamıştır. Diğer bir deyimle, tam öğrenme bilgisayarla, çevrim içi yapıldığında, aynı zamanda eğitimde teknoloji kullanımı öğretilbilir, demektir.

- Çevrim içi sınavla tam öğrenme çalışmaları, öğrencileri güdülemede yeterli olurken/güdülerken, klasik yolla izleme testi uygulamak, öğrencileri yeterli derecede güdülememektedir, denilebilir.

- Bilgisayarla yapılan sınavların, sınavların sıkıcı havasını kaldırdığı, belirtilmiştir.

- İzleme testlerini bilgisayarla uygulamanın, bilgisayar kullanmayı ve internet ortamını tanımayı sağladığı belirtilmiştir.

Çevrim içi ve klasik yolla uygulanan izleme testlerine, araştırmaya katılan tüm öğrencilerin (Grup A, B ve C) verdikleri cevap ortalamalarına göre, izleme testlerinin;

- Üniteler hakkında ayrıntılı bilgi almayı sağladığı (% 86),
 - Mantık kullanmayı geliştirdiği (% 86),
 - Ara ve yarıyıl sonu sınavlara hazırladığı (% 84),
 - Ünitelerin/konuların bir bütün olarak öğrenilmesini sağladığı (% 82),
 - Derslerde “bilgi” (kavramlar) yönünden gerekli alt yapıyı kazandırdığı (% 80),
 - KPSS’ye hazırladığı (%80),
 - Ünitelerin/konuların ayrıntısını görmeyi sağladığı (% 80),
 - Öğrenmeye teşvik ettiği (% 76),
 - Öğrenmeye zorladığı (% 74),
 - İzleme testleri sınıf ortalamasına göre kendi başarı durumunu görmeyi sağladığı (% 72),
 - İzleme testlerinin sınavlarda hız kazandırdığı ve zamanı verimli kullanmayı öğrettiği (% 70),
 - Öğrenmelerin kalıcılığını sağladığı (% 70),
 - Öğrenme eksiklerinin birikmesini engellediği (% 70),
 - Ünitelerin tüm öğelerinin öğrenilmesini sağladığı (% 70),
- Ayrıca,

- İzleme testlerinin arkadaşlık ilişkilerini olumsuz etkilemediği (% 86),
- Derslere olan ilgiyi azaltmadığı (% 82),
- Öğretimin kalitesini düşürmediği (% 74),
- Kıskançlık duygusuna neden olmadığı (% 78),
- Kopya çekmeye özendirmediği (% 74), belirtilmiştir.

Tüm grupların üzerinde en çok durdukları husus, bazı izleme testlerine hazırlıksız girmek zorunda kalmam başarıyı düşürdü, (% 92) olmuştur. Bu sonuç, izleme testi uygulamaya öğrencilerin, öğretim sürecinin bir parçası değil (yani, yanlışların düzeltilmesi, eksiklerin tamamlanması) de, ağırlıklı olarak sınav gözüyle baktıkları, şeklinde yorumlanabilir (Koçak, Yenilmez ve Yenilmez, 2006).

Yine, öğrencilerin çevrim içi tam öğrenme ile ilgili görüşleri değerlendirildikten sonra, aynı öğrencilerin 2005-2006 öğretim yılında mezuniyet, KPSS Eğitim Bilimleri puanlarına bakılmıştır. Öğrencilerin çevrim içi tam öğrenme konusundaki görüşleri ile KPSS puanları arasında bir ilişkinin olması beklendiğinden, bu çalışma yapılmış ve KPSS Eğitim Bilimleri puanınının 90,97 olduğu görülmüştür. Bu puan tam öğrenme ölçütü olan (% 70'in karşılığı olan) 84 puandan, 6,97 puan daha fazladır. Ayrıca, KPSS'ye giren 1400 program içerisinde (9.), kendi alanı içerisinde (2.), Çukurova Üniversitesinde ise (1.) sıra elde edilmişti. Kendi alanı içerisinde birinci sırayı elde eden Dicle Üniversitesinin (59), Çukurova Üniversitesinin ise (109) öğrencisi vardı. Elde edilen bu başarının tek başına çevrim içi tam öğrenme uygulanmasıyla gerçekleştiğini söylemek şimdilik mümkün değilse de, çevrim içi sınavın öğrenci başarısında önemli bir etken olduğu söylenebilir (ÖSYM, 2006).

5. Tam Öğrenme Yaklaşımı ile İlgili Diğer Bir Çalışma

“Tam Öğrenme Stratejisi'nin Etkililiği Üzerine Bir Çalışma” adını taşımakta olup, Ç. Ü. İlahiyat Fakültesi İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği bölümünde, 2003-2004 Öğretim Yılında, 1. sınıfta İD 101 Öğretmenlik Mesleğine Giriş dersini alan (53) öğrenci üzerinde yapılmıştır. Çalışmada kontrol (27 öğrenci) ve deney grubu (26 öğrenci) kullanılarak, ayırt edicilik düzeyleri iyi ve çok iyi sorulardan oluşan, (50) soruluk bir “ön test” uygulanmış ve “t” testi sonuçlarına göre gruplar arasındaki farkın (P=.234) “önemsiz” olduğu görülmüştür. Daha sonra gruplara, her biri 25 sorudan oluşan, 10 ünitelik çoktan seçmeli izleme testleri uygulanmıştır. Ünite izleme testleri, “öğelere dönük analiz” yöntemiyle hazırlanmış ve dönem sonunda, her iki gruba ait İzleme Testleri başarı farkı, “t” testi uygulanarak yorumlanmıştır.

Kontrol grubuna, her üniteden sonra sadece o üniteye ait sorular sorulmuş ve değerlendirme yapılmış, başkaca bir işlem yapılmamıştır. Deney grubunda

ise, her üiteden sonra izleme testi uygulanmış ve yanlış cevaplandırılan sorular ile boş bırakılan/cevaplandırılmayan sorular öğrencilere tekrar sorulmuştur.

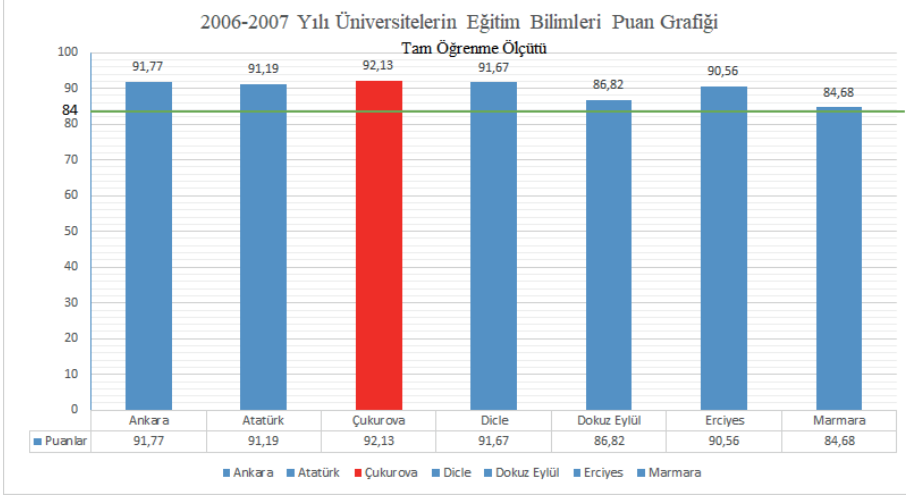
Çalışma sonunda her öğrencinin her ünite sonunda öğrenme eksikleri ve yanlışları belirlenmiştir. Deney grubunda, tespit edilen eksik ve yanlışları giderici, -ders kitabı ile birlikte yardımcı kaynakları okuma, sözlükten yararlanma, öğelere dönük analiz yaparak okuma, soruları açıklayıcı çalışmalar yapma gibi- rehberlik çalışmaları yapılmış, fakat kontrol grubunda sonuçları öğrencilere duyurmanın dışında herhangi bir çalışma yapılmamıştır. Deney grubunda ayrıca, yanlışların düzeltilmesi, eksiklerin tamamlanması durumunda notlarının ve başarı sıralarının yükseleceği belirtilmiş ve her iki gruba da ders işlenmeden önce üniteyi okuyarak gelmeleri söylenmiştir. Böylece iki grup arasındaki “etkililik/fark” bulunmaya çalışılmıştır.

Ayrıca her öğrencinin elde ettiği başarı, sınıfın başarısı ile karşılaştırılmıştır. Bu arada öğrencinin aldığı puan, başarı sırası, standart sapma ve aritmetik ortalama, öğrenciye verilen karnede bildirilmiştir. Deney grubunda öğrencilerin daha düzenli olarak ders çalıştıkları ve derse karşı daha çok ilgi gösterdikleri, daha çok soru sordukları; kontrol grubunda ise öğrencilerin önceki ünitelerle ilgili sorular üzerinde fazla durmadıkları görülmüştür.

Çalışma bittikten sonra deney grubunun % 88,20; kontrol grubunun ise % 67,39 başarı elde ettiği görülmüştür. Ayrıca, kontrol grubu ile deney grubu arasında “anamlı” ($P=.001$) bir başarı farkının bulunduğu ve deney grubunda tam öğrenmenin (% 4,20) puan fazlasıyla gerçekleştiği, kontrol grubunda ise tam öğrenmenin gerçekleşmediği bulunmuştur (Koçak, Cebeci ve Yenilmez, 2004).

Yine, öğrencilerin tam öğrenme ile ilgili görüşleri değerlendirildikten sonra, aynı öğrencilerin 2006-2007 öğretim yılında mezuniyet, KPSS Eğitim Bilimleri puanlarına bakılmıştır. Öğrencilerin tam öğrenme konusunda yapılan çalışmadaki puanları ile KPSS puanları arasında bir ilişkinin olması beklendiğinden, bir çalışma yapılmış ve KPSS Eğitim Bilimleri puanının 92,13 olduğu görülmüştür. Bu puan tam öğrenme ölçütü olan 84 puandan, 8,13 puan daha fazladır. Ayrıca, KPSS’ye giren 1400’ün üzerinde program içerisinde (16.), kendi alanı içerisinde (1.) Çukurova Üniversitesinde ise (2.) sırayı elde edilmişti. Üstelik öğrenci sayısı kendi öğrenci sayısından daha az olan birkaç bölüme rağmen. Elde edilen bu başarının tek başına tam öğrenme uygulanmasıyla gerçekleştiğini söylemek şimdilik mümkün değilse de, tam öğrenme Yaklaşımının (stratejisinin) öğrenci başarısında önemli bir etken olduğu söylenebilir (ÖSYM, 2007).

2006-2007 yılı mezunları (2003-2004 girişliler) grafiğinde sonuçlar görülmektedir.



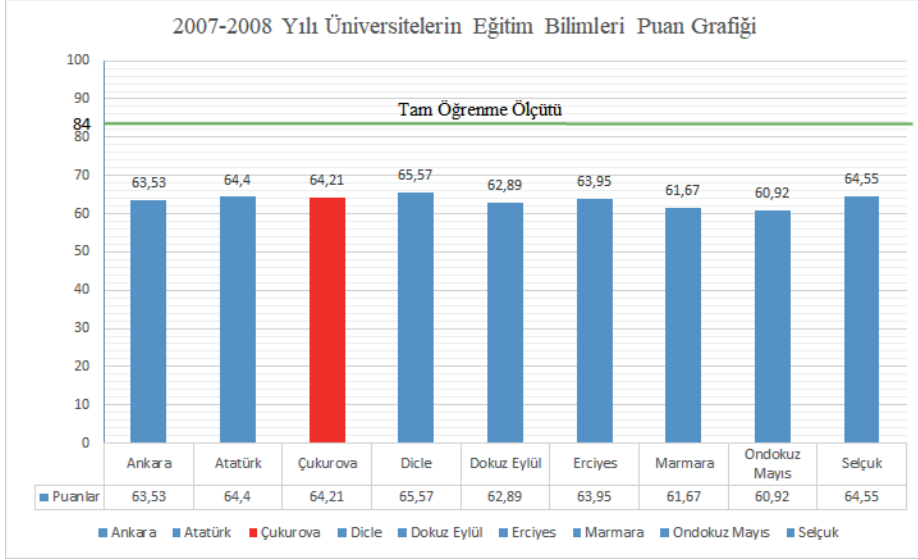
6. Tam Öğrenme Yaklaşımının Kısmen Uygulandığı Çalışmalar

Bu çalışmalar 2004-2005 Öğretim Yılından sonra meydana gelen çeşitli olaylar ve özellikle yönetimin el değiştirmesi, “internet-bilgisayar destekli tam öğrenme” çabalarını büyük ölçüde engellemiş ve bilgisayar laboratuvarında sınav yapılamaz olmuştur. Buna rağmen, her üniteden sonra klasik yolla, sınıf ortamında izleme testleri uygulanmış ve öğrencilere sınav sonuçları bildirilmiştir.

Bilgisayarla sınav yapılamaması demek, tam öğrenme yaklaşımının özünü öğrenciye “dönüt” verme işleminin gerçekleştirilememesi demektir ki, dönüt alamayan öğrenci ise, yanlışlarını görüp düzeltemeyecek ve sınıf içerisinde kendisini arkadaşları arasında öğrenmeye karşı güdülemeyecektir.

2004-2005 yılında Fakülteye giren, İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği bölümü 2007-2008 mezunlarının KPSS Eğitim Bilimleri puanının, 64,21 olduğu görülmüş olup, bu puan tam öğrenme ölçütü olan 84 puandan yaklaşık 20 puan aşağıdadır. (ÖSYM, 2008). Bu öğrencilere, (4) Eğitim Bilimi dersinde izleme testi uygulanmış fakat dönüt düzeltme yapılamamıştır.

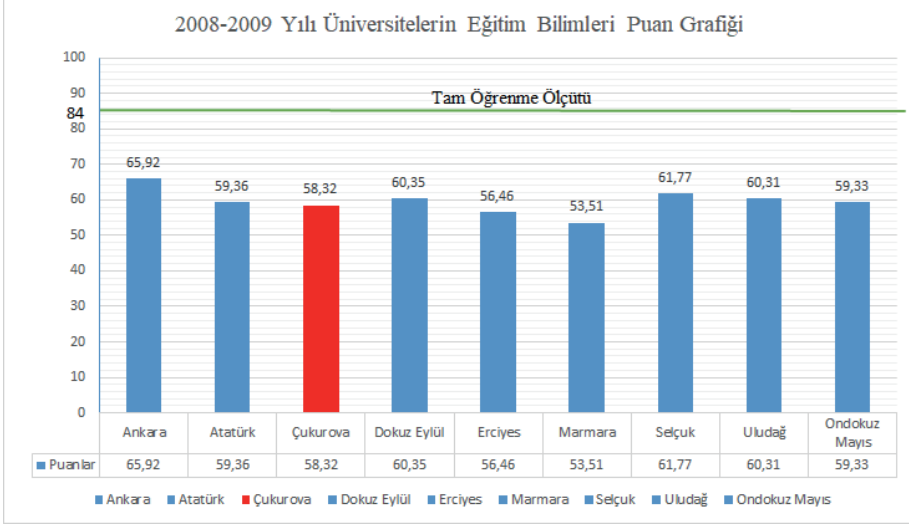
2007-2008 yılı mezunları (2004-2005 girişliler) grafiğinde sonuçlar görülmektedir.



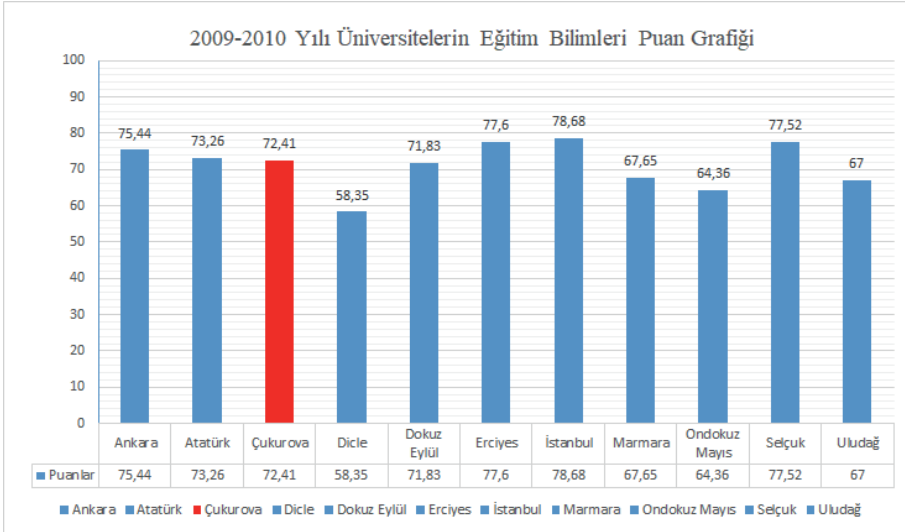
2005-2006 yılında fakülteye giren, İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği bölümü 2008-2009 mezunlarının KPSS Eğitim Bilimleri puanın, 58,32 olduğu görülmüş olup, bu puan tam öğrenme ölçütü olan 84 puandan yaklaşık 25,68 puan aşağıdadır (ÖSYM, 2009). Bu öğrencilere de, (4) Eğitim Bilimi dersinde izleme testi uygulanmış fakat dönüt düzeltme çalışmaları yapılamamıştır.

2006-2007 Öğretim Yılında fakülteye giren, İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği bölümü 2009-2010 mezunlarının KPSS Eğitim Bilimleri puanın, 72,41 olduğu görülmüş olup, bu puan tam öğrenme ölçütü olan 84 puandan yaklaşık 12 puan aşağıdadır (ÖSYM, 2010). 2006-2007 girişli öğrenciler, 2009-2010 mezunu olup, bu öğrencilere (1) Eğitim Bilimi dersinde izleme testi uygulanmış fakat dönüt düzeltme çalışmaları yapılamamıştır. 2007-2008 yılında fakülteye giren, İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği bölümü 2010-2011 mezunlarının KPSS Eğitim Bilimleri puanın, 57,12 olduğu görülmüş olup, bu puan tam öğrenme ölçütü olan 84 puandan yaklaşık 27 puan aşağıdadır (ÖSYM, 2011). Bu öğrencilere izleme testi hiç uygulanamamıştır. Bundan sonraki yıllarda da, izleme testi uygulayarak dönüt-düzeltilme çalışmaları hiç yapılamamıştır.

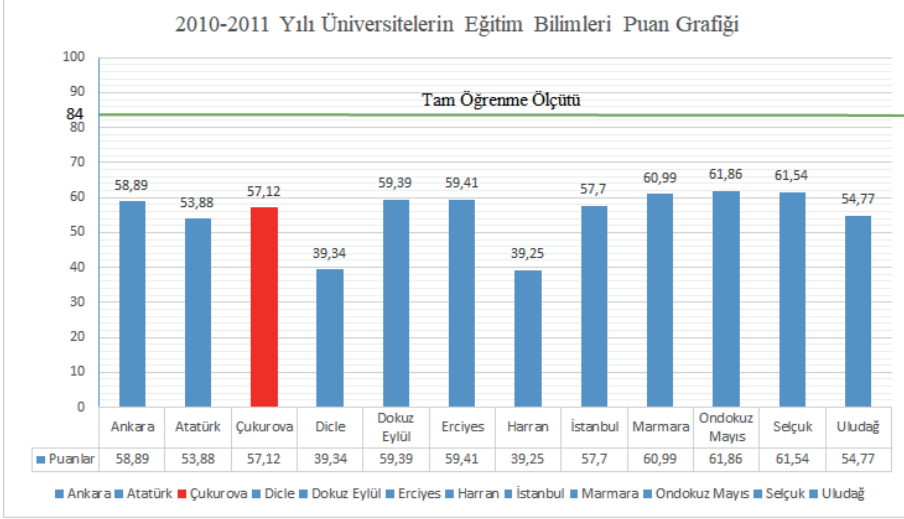
2008-2009 yılı mezunları (2005-2006 girişliler) grafiğinde sonuçlar görülmektedir.



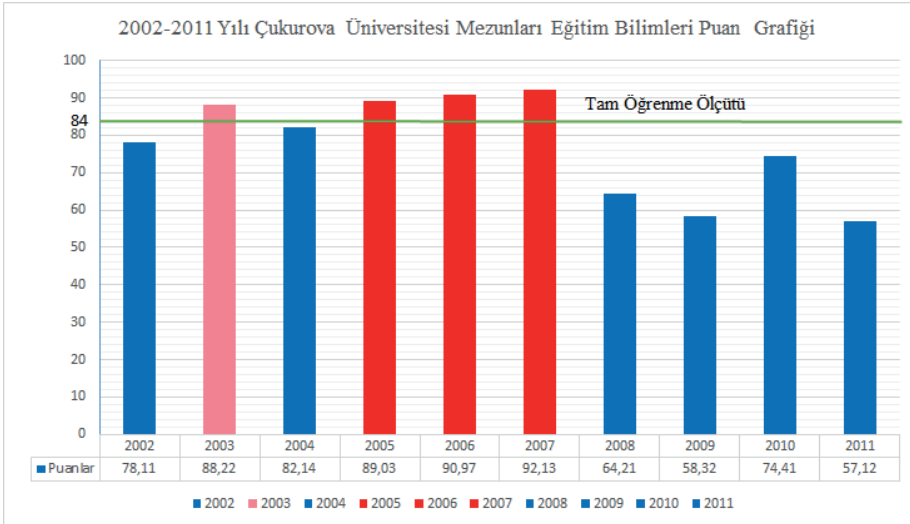
2009-2010 yılı mezunları (2006-2007 girişliler) grafiğinde sonuçlar görülmektedir.



2010-2011 yılı mezunları (2007-2008 girişliler) grafiğinde sonuçlar görülmektedir.



Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tüm yılların başarısını gösteren grafik.



7. Sonuç:

Tam öğrenme çalışmalarının, bilgisayarla yapılamadığı, (1998-1999) ve (2000-2001) girişlilerle yapılan hazırlık yıllarında, yani (2002) ve (2004) mezuniyet yıllarında, KPSS’de iki yıl tam öğrenmenin gerçekleşmediği görülmüş ise de, (2004)’te çok yaklaşıldığı ve (1999-2000) girişlilerle (2003) mezuniyet yılında tam öğrenmenin gerçekleştiği görülmüştür.

Tam öğrenme çalışmaları, internet-bilgisayarla (2001-2002), (2002-2003) ve (2003-2004) girişlilerle , (4) Eğitim Bilimi dersinde tam olarak uygulanmış olup, (2004-2005), (2005-2006) ve (2006-2007) yılları mezunlarının, kısaca (2005), (2006) ve (2007) mezunlarının, KPSS’de tam öğrenmeyi gerçekleştirdikleri görülmüştür. Ayrıca kısa bir çalışmadan sonra öğrencilerin, internet-bilgisayar bulunan her ortamda tam öğrenme uygulamasını kendi başlarına yapılabileceği kanaatine varılmıştır.

Tam öğrenme çalışmalarının, klasik sınıf ortamında kısmen yapılp, bilgisayarla yapılamadığı, dolayısıyla dönüt ve düzeltme çalışmalarının yapılamadığı, (2004-2005), (2005-2006), (2006-2007) ve (2007-2008) yılı girişlilerle veya (2008), (2009), (2010) ve (2011) mezuniyet yıllarında, hiçbir yıl, ÖSYM’nin yaptığı KPSS’de, tam öğrenmenin gerçekleşemediği görülmüştür. Bu sonuçta, sınavlarda bilgisayar kullanamamak kadar, yönetimin de olumsuz etkisi olduğu söylenebilir. Çünkü yeni yönetim olaya farklı yaklaşmıştır.

KAYNAKÇA

Başar, İlkay, İlkay Aşkın Tekkol, Selahattin Gelbal. “Tam Öğrenme Yaklaşımının Öğrencilerin Akademik Başarıları Üzerindeki Etkisi: Bir Meta-Analiz Çalışması”. **Eğitimde ve Psikolojide Ölme ve Değerlendirme Dergisi**, Cilt: X, Sayı: Y, Yaz/Kış 2016.

Bloom, Benjamin S. **İnsan Nitelikleri ve Okulda Öğrenme**. (Çev. Durmuş Ali Özçelik). Ankara, 1988.

Büyükkaragöz, S. Savaş. **Program Geliştirmede Kaynak Metinler**. Konya, 1977.

Erden, Münire. **Öğretmenlik Mesleğine Giriş**. İstanbul, 2001.

Ertürk, Selahattin. **Eğitimde “Program” Geliştirme**. Ankara, 1982.

Fidan, Nurettin ve Münire Erden. **Eğitim Bilimine Giriş**. Ankara, 1991.

Koçak, Şemseddin, Zeynel Cebeci ve Emrah Yenilmez. “Tam Öğrenme Stratejisi’nin Bilgisayar Destekli Uygulanması Üzerine Bir Çalışma”. **Ç. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt: 3, Sayı: 1, Adana, Ocak-Haziran 2003.

Koçak, Şemseddin, Zeynel Cebeci ve Emrah Yenilmez. “Tam Öğrenme Stratejisi’nin Etkililiği Üzerine Bir Çalışma”. **Ç.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt: 4, Sayı: 2, Adana, Temmuz-Aralık 2004.

Koçak, Şemseddin, Ebru Dündar ve Emrah Yenilmez. “Çevrim İçi Sınav Sistemlerinin Öğrenmeye Olan Etkileri Üzerine Bir Çalışma: Öğrenci Görüşleri”. **Ç. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt: 6, Sayı: 2, Adana, Temmuz-Aralık, 2006.

ÖSYM. **Yükseköğretim Programlarına Göre Kamu Personel Seçme Sınav Sonuçları (2001-KMS Temmuz Dönemi)**. Ankara, 2001.

- ÖSYM. **Yükseköğretim Programlarına Göre Kamu Personel Seçme Sınav Sonuçları (2002-KPSS Temmuz Dönemi)**. Ankara, 2002.
- ÖSYM. **Yükseköğretim Programlarına Göre Kamu Personel Seçme Sınav Sonuçları (2003-KPSS Temmuz Dönemi)**. Ankara, 2003.
- ÖSYM. **Yükseköğretim Programlarına Göre Kamu Personel Seçme Sınav Sonuçları (2004-KPSS Temmuz Dönemi)**. Ankara, 2004.
- ÖSYM. **Yükseköğretim Programlarına Göre Kamu Personel Seçme Sınav Sonuçları (2005-KPSS Temmuz Dönemi)**. Ankara, 2005.
- ÖSYM. **Yükseköğretim Programlarına Göre Kamu Personel Seçme Sınav Sonuçları (2006-KPSS Temmuz Dönemi)**. Ankara, 2006.
- ÖSYM. **Yükseköğretim Programlarına Göre Kamu Personel Seçme Sınav Sonuçları (2007-KPSS Temmuz Dönemi)**. Ankara, 2007.
- ÖSYM. **Yükseköğretim Programlarına Göre Kamu Personel Seçme Sınav Sonuçları (2008-KPSS Temmuz Dönemi)**. Ankara, 2008.
- ÖSYM. **Yükseköğretim Programlarına Göre Kamu Personel Seçme Sınav Sonuçları (2009-KPSS Temmuz Dönemi)**. Ankara, 2009.
- ÖSYM. **Yükseköğretim Programlarına Göre Kamu Personel Seçme Sınav Sonuçları (2010-KPSS Temmuz Dönemi)**. Ankara, 2010.
- ÖSYM. **Yükseköğretim Programlarına Göre Kamu Personel Seçme Sınav Sonuçları (2011-KPSS Temmuz Dönemi)**. Ankara, 2011.
- Senemoğlu, Nuray. **Gelişim, Öğrenme ve Öğretim**. Ankara, 2002.
- Sönmez, Veysel. **Program Geliştirmede Öğretmen Elkitabı**. Ankara, 1991.
- Sönmez, Veysel. **Program Geliştirmede Öğretmen Elkitabı**. Ankara, 2003.
- Sever, Sedat. "Türkçe Öğretiminde Uygulanan Tam Öğrenme İlkelerinin, Öğrencilerin Okuduğunu Anlama ve Yazılı Anlatım Becerilerindeki Erişmeye Etkisi". **Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi**, Sayı: 1, Cilt: 27, Ankara, 1974.
- Şengül, Sare ve Nazife Zengin. "Tam Öğrenme İlkeleri Doğrultusunda Farklı Öğretim Yöntemleriyle İşlenen Matematik Dersinin Öğrencilerin Matematik Tutumlarına Etkisi". **Milli Eğitim**, Sayı: 184, Güz 2009.
- Yenilmez, Emrah, Zeynel Cebeci ve Şemseddin Koçak. "Çevrim İçi Sınav Sistemi Uygulamaları". **Ç. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C: 5, Sayı: 2, Adana, Temmuz- Aralık, 2005.
- Yıldırım, Bekir ve Mahmut Selvi. "Stem Uygulamaları ve Tam Öğrenmenin Etkileri Üzerine Deneysel Bir Çalışma". **ÇOMÜ Dergileri. Eğitimde Kuram ve Uygulama**. Cilt: 13, Sayı: 2, Çanakkale, 2017.

KIR VE KENT ARASINDAKİ SİRKÜLASYONA TUZLA BELEDİYESİ YAŞLI BAKIM MERKEZİNDEN BAKMAK*

Dr. Mehmet Furkan ÖREN**

Öz: Türkiye'nin sanayileşmesiyle kırdan kente yoğun bir göç yaşanmıştır. 1950'lerde göç eden insanlar şu anda kent içerisinde yaşlılık süreçlerini geçirmektedirler. Hayatlarının belli bir dönemini kırdan geçirmiş ve sonradan şehre gelmiş, burada yaşlanmış insanlar bir şekilde oraya bağlantıda olmuşlardır. Elbette kırdan bağlarını koparanların olduğu da görülmektedir. Ne var ki hayatlarını bir biçimde kırdan geçirmiş bu insanların şu veya bu şekilde belleklerinde kırdan dayalı anılar, yaşantılar ve ilişkiler bulunmaktadır. Daha çok ergenlik döneminde iş bulma umuduyla İstanbul'a gelen bu insanların anılarında çocukluk ve belli oranda gençlik dönemlerinin geçirdiği kır, önemli bir yer tutar. Bu yazıda özelde hemen hemen hepsinin bir şekilde kırdan İstanbul'a gelmiş insanların geldiği Tuzla Belediyesi Yaşlı Bakım Merkezinden hareketle göçün bireyler üzerinde etkisine ilişkin kimi gözlemlere yer verilecektir.

Anahtar Kelimeler: göç, yaşlılık, sirkülasyon, aktif yaşlanma, yerinde yaşlanma

LOOKING AT CIRCULATION BETWEEN RURAL AND CITY FORM TUZLA THE OLD CARE CENTER MUNICIPLATY

Abstract: With Turkey's industrialization, migration from rural to urban is experienced as intense. People who migrated in the 1950s are now going through the aging process in the city. People who spend a period of their lives in the countryside and later came to the city, aged here; somehow have been in connection with there. Of course, there are also those who break the ties with the countryside. However, these people who have spent their lives in the countryside somehow have memories, experiences and relationships based on the countryside in their memory. These people who came to Istanbul with the hope of finding a job during adolescence, the memories of the rural is important for them where they spent their childhood and certain periods of youth. In this article, some observations about the effects of migration on individuals, especially from the elderly care center of Tuzla Municipality, where almost all people who have come to Istanbul from the countryside, will be mentioned.

Key Words: migration, aging, circulation, active aging, on-site aging

ORCID ID : 0000-0002-7568-4166

DOI : 10.31126/akrajournal.642705

Geliş tarihi : 04 Kasım 2019 / Kabul tarihi: 26 Aralık 2019

* Bu yazı Akdeniz Üniversitesinin ev sahipliğinde gerçekleştirilen III ulusal lisansüstü yaşlılık çalışmaları kongresinde sunulan ve özeti yayımlanan "Yaşlılık, Şehir ve Gündelik Hayat" başlıklı bildirinin gözden geçirilmiş halidir.

** Öğretmen, Vala Gedik Özel Eğitim Meslek Okulu.

1. Giriş

Sosyal bilimler alanında şehir ve yaşam üzerinde fikir yürüten ilk düşünürlerden biri İbn-i Haldun'dur. Haldun, şehrin gündelik hayatımızı değiştirmekle kalmayıp aynı zamanda karakterimizi de etkilediğine inanmaktadır. Çünkü şehir demek yeni bir üretim ve ekonomik sistem demek, yeni bir üretim sistemi de yeni bir ilişki biçimi demektir. Nitekim Marx'ın "*Önce teknoloji gelişir, sonra üretim biçimi değişir ve sonra insan ilişkileri dönüşür*" sözü büyük oranda bu gerçeğin altını çizmektedir.

Bu makalede, yaşamlarının önemli bir bölümünü kırsalda geçirmiş, sosyal ve iktisadi nedenlerle şehre göç etmiş yaşlılardan hareketle şehrin yaşlıların gündelik yaşantılarını nasıl etkilediğiyle ilgili çeşitli gözlemler paylaşılacaktır. Belirtmek gerekir ki çalışmanın örneklem olarak temel odağı İstanbul Tuzla Belediyesinin hayata geçirmiş olduğu yaşlı bakım merkezi olacaktır. Belediyece tahsis edilen bir araçla sabah evlerinden alınıp merkeze getirilen yaşlılar, günün sonunda tekrar evlerine bırakılmaktadır. Huzurevlerine alternatif bir bakış açısıyla hizmete geçirilen bu merkezden yararlanan yaşlıların tamamına yakınının, köyden şehre göç etmiş olan bireylerden oluşması dikkate değerdir. Nitekim buraya gelen yaşlılarla yaptığımız görüşmelerde pek çoğunun evlendikten sonra çeşitli nedenlerle İstanbul'a göç ettikleri görülmektedir. Elbette ki her birinin köydeki gündelik yaşam, yaşlılık ve yaşlıların yaşantılarına yönelik anıları ve anlatımları var. Bu anlatımlardan hareketle köydeki yaşantı hakkında fikir edinmek de mümkündür. Ancak daha temelde göze çarpanı, şehrin bu yaşlıların gündelik yaşantısında meydana getirmiş olduğu değişikliklerdir. Bu değişikliklerin tartışılacağı araştırma için Tuzla Belediyesinin *Yaşlı Bakım Merkezi* örneklem seçildi. Tuzla Belediyesinin yaşlı bakım merkezinden 65 yaş üstü 120'ye yakın yaşlı yararlanmaktadır. Hem yaşlı sayısının uygunluğu hem de yaşlıların oluşturduğu portföy, araştırmanın sağlıklı sonuçlar vermesine elverişli olduğundan, bu merkezi örneklem olarak seçtik.

2. Yöntem

Çalışmada nitel yöntem kullanıldı. Sahaya inilerek doğrudan ve dolaylı gözlemler yapıldı. Katılımcı gözlemlerle yaşlıların durumuna ilişkin veriler toplandı. Bu anlamda desen olarak fenomenolojik bir yaklaşım sergilendi. Önceden tasarlanmış birtakım ön kabullerden ziyade sahadan hareketle örüntü oluşturma yoluna gidildi. Dolayısıyla daha çok anlayıcı bir yöntem izlendi. Detaylı görüşmeler, kimi zaman sohbet havasında geçen uzun diyaloglar ve yapılandırılmamış mülakat teknikleri kullanıldı. Zira şehrin yaşlılar üzerindeki etkisine ilişkin değerlendirmeyi bizzat onlardan dinleyip belli bir örüntüye

ulaşmanın çok daha sağlıklı olacağı düşünüldü. Dört beş kişilik gruplarla yapılan görüşmelerin yanı sıra 6 yaşlıyla uzun soluklu mülakatlar yapıldı. Bu yaşlıların Anadolu'nun çeşitli kasabalarından İstanbul'a sonradan gelmiş olanlardan oluşmasına dikkat edildi.

3. İki Farklı Yaşamsal Alan: Şehir ve Kır

Kır ve şehrin iki farklı yaşam alanı oluşturduğuna ilişkin tartışmalar eski ve köklü bir tartışmadır. Bu tartışmayı tarihsel süreç içerisinde ayırım yaparak yapan ilk düşünürlerden birisi, İbn-i Haldun'dur (Haldun, 2004/325). Kırlı olmayı bedevilik, şehirli olmayı hadarilikle karakterize eden Haldun'a göre kır ve şehir yaşamı, sadece iki farklı insan ilişki biçimine işaret etmemekte, aynı zamanda insan karakterinin de zaman içerisinde değiştiğini göstermektedir. Ona göre şehir insanı naif ve savaççı olmayan bir karakterdeyken, kırdaki insan sert mizaçlı ve savaççı özelliğiyle ön plana çıkmaktadır. Dikkat çekici bir şekilde Haldun, asabiye (bağlılık, birliktelik, dayanışma) olgusunun kırdaki belirgin olduğunu ve dayanışmanın güçlü olduğunu vurgulamakta, şehir içerisindeki insanların dayanışmasının zayıf olduğunu ve ilişkinin daha çok lüks/para endeksli olduğunu düşünmektedir (Haldun, 2004/335-331).

Öteden beri farklı yaşamsal alanlara işaret eden kır ve kent, dramatik farklılaşmayı sanayi süreciyle çok daha belirgin bir şekilde yaşayacak/ yaşamaktadır. Bu belirginlik kendisini ev özelinde göstermektedir. Modern üretim biçiminin en önemli özelliğinden birisi sanayi merkezli olması dolayısıyla evle iş yeri kavramını birbirinden ayırması olarak belirmektedir. Sanayi öncesi dönemlerde üretimini merkezi gerçek anlamda "ev"nin kendisidir. Tarım merkezli ve insan emeği endeksli olan bu üretim biçiminde insanlar ürettiklerini evlere getirip ürüne dönüştürmektedir. Fabrika sisteminin gelişmesiyle birlikte üretim fabrikaya geçmiştir. Fabrika, üretimin evin dışına taşmasını ifade etmenin yanında, insan ilişkilerinin ve aynı zamanda aile yapısının değişmesi ve dönüşmesini ifade etmektedir. Mekân üzerinde çalışmalarıyla tanınan Lefebvre "*Mekânın Üretimi*" adlı çalışmasında mekânla üretim biçimi arasında kurduğu ilişki bu duruma örnektir. Ona göre tarihsel süreç içerisinde bir üretim biçiminden diğer bir üretim biçime geçenler, aynı zamanda yeni bir kentsel duruma evrilmektedir. Dolayısıyla üretim biçiminin değişmesiyle kentin değişmesi paraleldir. Bu çerçevede yaşadığımız yerle üretim biçimi arasında ilişki vardır (Lefebvre, 2014/75).

Evin üretim merkezi olmaktan çıkması demek bir biçimiyle evdekilerin (özellikle anne, çocuk ve yaşlıların) üretimin içinde yer alması için dışarıya çıkması demektir. Nitekim Anadolu'da özellikle kırsal yerlerde kadınların hâlâ gündelik hayatta aktif olması evin üretim merkezi olmasıyla ilgilidir; tar-

lada toplanan ürünler eve getirilir evde işlenerek piyasaya sürülür. Görüştüğümüz yaşlıların anlatımından, yakın döneme kadar kırsal alanda giyim kuşamdan kadınların çeyizlerine kadar pek çok ürünün el emeğine dayalı olarak yapıldığı anlaşılmaktadır. Bu üretim biçiminin merkezine evler olduğu görülmektedir. Kırdaki evin bu yönüne ilişkin vurgu yaşlı bakım merkezine gelen kadınların ifadelerinde daha belirgindir. Oysa fabrika, el emeğine dayalı üretimin ortadan kalkmasının yanı sıra, evlerin işlevini de dönüştürücü bir etkiye sahiptir. El emeğine dayalı üretim, doğası gereği insan gücünün kıymetini göstermektedir. Emek artıkça toplu hareket etme ve birlikte çalışma gereği de ortaya çıkar. Bu çerçevede, ev ahalisinin birlikte hareket etmesini ve evin merkez olma konumunu korumasını kolaylaştırıcı bir etkiye sahiptir. Sadece ev ahalisi değil, köyde oturan herkesin bir şekilde imece usulü iş yapması bu durumla ilgili gibidir. Ancak el emeğine dayalı üretimin azalması insanların karşılıklı olarak birbirlerine olan bağlarını da çözer. Örneğin yaşlı bakım merkezine gelen bir yaşlının köy hatırasında bunu görmek mümkündür. *“Ben daha küçükken köydeki tarım işlerinde öküz kullanılırdı. Buğday ekme ve biçme zamanları uzun sürerdi. Buğdayı biçmek için turpan (orak kastediliyor) kullanılıyordu. Bu yüzden birlikte gidilirdi. Öküz tarlayı sürerken iki kişi yardım ediyordu. Birisi arkadan sabanı tutuyor, öteki önden öküzün düz gitmesi için çekiyordu. Sonra traktörü ilk defa muhtar aldı”* (İstanbul’a geliş 1950, yaş 85). Bu anlatımdan traktörün gelmesiyle birlikte emeğe duyulan ihtiyacın azaldığı anlaşılmaktadır. Garip bir şekilde kapitalizme endeksli teknoloji ve yeni üretim biçimleri geliştikçe, hem söylem hem de eylemde insanların yalnızlığı da artıyor gibidir. Örneğin aynı yaşlı, televizyonun köye gelişini de hatırlamaktaydı. Ona göre köye televizyon gelmeden önce insanların bir araya gelip masal anlattığı bir gelenek vardı. Bu geleneğin televizyonca ortadan kaldırıldığı anlaşılmaktadır. Televizyonla başlayıp akıllı telefonlarla süren teknoloji sürecinin toplumsal ilişkiyi dönüştürücü etkisi yadsınmamalıdır. Teknolojinin tetiklediği bireyselleşmenin söylemsel ifadesi “liberalizm ve özgürlükçen” pratik ifadesiyse bireysel yaşam alanlarının gelişmesi, aile bağlarının gevşemesi ve çekirdek aile yapısının yaygınlaşmasıdır.

Köydeki evin kentteki evden farklılaşması çeşitli biçimiyle kentin dinamik yapısıyla da ilgilidir. Nihayetinde kentleşmenin kendine özgü koşulları ve davranış biçimleri olduğu bir realitedir. Kentlilik bir yaşam felsefesi ve biçimidir (Wirth, 2002). Çünkü köy klasik sosyolog Durkheim’in perspektifiyle basit ilişkileri, mekanik dayanışmayı, sadeliği ve kendi içinde durağanlığı ifade ederken, kent kapitalistleşmeyi, dinamizmi, çeşitli iş kollarının yer aldığı habitusu ve sermayenin rahat bir şekilde akımı için lojistik imkânların toplandığı mekânları ifade etmektedir (Slattery, 2015/114-120). Harvey, kapitalizmle kentleşme arasında mutlak ilişki olduğunu ifade ederken bir açıdan bu

duruma işaret etmektedir (Harvey, 2015/88). Kent yeni bir ilişki biçimi ve sosyal networka işaret etmektedir. Şehirdeki davranışsal tipolojiyle kentteki tipoloji farklılık arz etmektedir. Bu yönüyle kimi gözlemciler şehir tarzıyla köy tarzını ayrı sınıflar şeklinde kategorize etmişlerdir. Durkheim'in mekanik ve organik toplum ayrımı bunun tipik bir örneğidir (Aron, 2014/ 230-249). Köy ve şehir ayrımı ve bu ayrımların meydana getirdiği değişik insan tipolojisi ve ilişkisine dair diğer bir ayırım da Ferdinand Tönnies tarafından ortaya atılmaktadır. Bu ayrımı topluluk/Gemeinschaft ve toplum/ Gesellschaft şeklinde yapan düşünür, köydeki ilişkisellikle şehirdeki ilişkiselliğin temelde farklı olduğunun altını çizmektedir (Tılıç, 2017/9). Burada vurgulanması gereken husus: “nasıl bir mekânla nasıl bir insan tipolojisi ve nasıl bir insan ilişki biçimi” arasında var olduğu anlaşılan doğru orantıdır (Harvey, 2015/44). Köy yaşamında belirleyici olan durum komşuluk ilişkisidir. Aslında komşuluk ilişkisi zorunlu bir tercihtir. Komşunun komşudan bir şeyler alıp verdiği ve kas gücüne dayalı işlerin beraber yapıldığı bu atmosfer, kapitalist kent düzeninde herkesin kedi işini kendi yaptığı, komşudan çok kapitale dayalı sektöre başvuruların yapıldığı bir platforma dönüşür. Horkheimer'in ifadesiyle “*Bireylerin talihi, hep kentsel toplumun gelişmesine bağlı olmuştur. Kent sakinleri, bireylerdir*” (Horkheimer, 2002/147). Kentin kendisi zaten kapital bir zemindir; çünkü kapitalizmle şehirleşme grafîği arasında tarihsel olarak doğru orantı vardır. Kapitalizm, artı değer için şehrin kendisine ihtiyaç duyar bu yönüyle kapitalizmle şehir arasında diyalojik bir ilişki vardır (Harvey, 2015/44-46). Şehir, bu biçimiyle kapitalizmin lojistik merkezi gibidir.

Kır ve kentin iki farklı ilişki biçimi oluşturması habituslaşmayla ilgili bir durumdur. Yaşadığımız yer bizim habitatlarımızdır. Habitatin kendisi de kaçınılmaz olarak “habitus”laşmayı oluşturmaktadır. Habitus kavramı daha çok Pierre Bourdieu'nun ortaya attığı bir kavram olarak, bireyin davranışlarında görülen yaşamsal pratiklere göndermede bulunur (Bourdieu, 1995/24). Bu kapsamda habitusun hem oluşması hem de değişmesi uzun süren bir eğilimler bütünüdür. Bireyin belli bir davranışı belli bir müddet deneyimleyerek eğilim kazanma sürecidir (Bourdieu ve Wacquant, 2003/121-125). Dolayısıyla kır farklı bir eğilimi ve habitusu, şehir farklı bir eğilim ve habitusu beraberinde getirir. Elbette kır ve şehrin farklılığına ilişkin yoğun bir literatür vardır. Bu literatürün temel vurgusu bu iki yaşamsal alanın insan ilişkilerini farklılaştırdığı yönündedir. Nitekim daha çok kırdan kente göç etmiş ve şehir içerisinde yaşlanmış bireylerin anlatımlarından da bu vurgu göze çarpmaktadır. Burada dikkat çeken durum yaşamalarını köy ve kent arasındaki sirkülasyonla geçiren insanların durumlarıdır. Bu açıdan Tuzla Belediyesi Yaşlı Bakım Merkezindeki portföy önemli veriler sunmaktadır.

4. Sirkülasyon, Yerinde Yaşlanmak ve Yalnızlık

Türkiye’de insan hareketliliğine yönelik analizler, kırdan kente doğru yatay hareketliliğin Cumhuriyetin kurulduğu 1923’ten itibaren artarak devam ettiğini göstermektedir (Sağlam, 2006/38-39). 1927’li yıllarda kır nüfusu %75,78’ken şehirlerin oranı %24,22’dir. Oysa 1990’lı yıllara gelindiğinde şehirli nüfus oranı %59,01, köy nüfusu %40,99’dur (Sağlam, 2006/39). Bu kapsamda sanayileşme öncesi Türkiye’nin nüfus oranını daha çok kır “kökenliler” oluşturmaktadır. Kır nüfusunun 1950’den sonra hızla azalması ve kentli nüfusun artması, göçün boyutunu göstermektedir. Şu an göreceli olarak İstanbul’un çeperinde yer alan Tuzla gibi ilçelerde aktif yaşlılık geçiren bireylerin çoğunluğunun, hayatlarının belli dönemlerini kırdan geçirmiş ve sonra şehre göç etmiş insanlardan oluştuğu varsayılabilir. Nitekim bizim araştırma sahasımızda yer alan Tuzla Yaşlı Bakım Merkezindeki yaşlıların çoğunlukla şehir sonradan gelen insanlardan oluşması bu durumu gösteren bir numunedir. Tuzla’nın kendisi çoğunluk olmak üzere, bu ilçenin mahalleleri olan Şifa ve Aydın mahalleleri tamamen muhacirlerden (göç edenlerden) oluşmaktadır. Tuzla’daki konumlanma tamamen olmasa da Ernest Burgess’in “Ortak Merkezli Bölge” modeliyle kısmi paralellikler içermektedir. Bu modeli Burgess: yayılma, ardıllık ve yoğunlaşma üzerinden tanımlar. Buna göre şehrin kritik noktalarında ve merkezlerinde daha çok zenginler ve sermaye sınıfı yer alırken çeperinde daha çok işçi kesimi yerleşmektedir (Thorns, 2004/27). Bu bağlamda E-5 karayolunun alt tarafı nispeten erken dönemde göç etmiş ve zaman içerisinde belli bir sermaye konumuna ulaşmış insanlardan oluşurken, E-5’in üstü olarak tanımlanan Aydın ve Şifa mahalleleri göreceli olarak daha fakir ve sonradan göç etmişlerden oluşmaktadır. Belediyenin yaşlı bakım merkezine gelen yaşlıların çoğunlukla bu mahallelerden geldikleri anlaşılmaktadır. Ancak her birinin geldiği zaman ve yaşlar farklılık göstermektedir. Bu yaş aralığı 18’le 40 arasında değişmektedir.

Türkiye’de göçün nedeniyle ilgili pek çok etmen sıralanabilir. Ne var ki göçün sebepleri olduğu gibi sonuçları da olmaktadır. Bu sonuçlardan en belirgin olanlarından biri “yerinde” yaşlanma olgusunun ortadan kalkmasıdır. Yerinde yaşlanmanın ortadan kalkmasının en büyük travmatik etkisiyse network kaybıdır; çünkü kırdaki ilişkiler uzun soluklu ilişkilerdir. Bir bireyin tüm hayatını aynı yerde sürdürmesi, onun anılarıyla, ilişkide olduğu yakın arkadaşlarıyla ve komşularıyla birlikte yaşlanması demektir. Bu durum, yaşlılık sürecinin daha kolay atlmasına katkı sunmaktadır. Oysa evlerin giderek otellere dönüştüğü, insan ilişkilerinin kalıcı olmadığı, göçten dolayı muhacir kültürünün yaygın olduğu şehirlerde, durağan ilişkilerden söz etmek mümkün değildir. Öte yandan yaşlılarla yaptığımız görüşmelerden onların yeni ortaya çıkan “ev” olgusundan pek hoşnut olmadıkları rahatlıkla görülmektedir. Öyle ki

bu durum, bir tür “eve” dönememe hâlidir; çünkü yaşlı bakım merkezine gelen yaşlılar genelde geldikleri yerleri özlemle yad ederken çeşitli sebeplerden(sağlık, iklim, kimsenin olmayışı... vb.) dolayı geldikleri yerlere gidemediklerinden dem vurmaktaydılar. Elbette anlatımlardan çıkan genel örüntülerden birisi ve belirgin olanı yalnızlıktır.

Dikkat çekici olan diğer bir husus belediyenin yaşlı bakım merkezine gelen bireylerin hemen hemen hepsinin kendisine ait dairelerde oturuyor oluşudur. İster aile apartmanı olsun ister diğer binalarda oturuyor olsun yaşlıların çocuklarından ayrı oturuyor olmaları, yalnızlığı besleyen bir durum gibidir. Bir şekilde geniş aile kültürünün yaygın olduğu ve komşuluk ilişkilerinin ev merkezli olduğu bir yaşamsal alan olan kırdı yetişmiş bu bireylerin, şimdiki ilişkilerden söz ederken sık sık kırsal yaşama göndermede bulunmaları dikkate değerdir. Bu çerçevenin beslediği durum yalnızlıktır.

Örneğin çalışma için örneklem seçtiğimiz Tuzla Belediyesi Yaşlı Bakım Merkezine gittiğim günlerden birinde görüşme öncesi kaynaşmak, sağlıklı diyalog kurmak ve biraz muhabbet etmek için belediyenin ikram ettiği çayı yudumlayan yaşlı kadınlara eşlik etmeye karar verdiğimde, kendi aralarında muhabbet eden bu insanların zaten temel ihtiyaçlarının “muhabbet” olduğu gibi bir izlenim vardı. Birbiriyle anılarını ve gündelik sorunlarını paylaşan bu kadınlar, klasik anlamda “gelin çekiştirmek” yerine yaşlı bakım merkezine geliş nedenleri üzerinde fikir teatisinde bulunmakta, kimi zaman birbirlerine söz verme konusunda zorluklar yaşamaktaydı. Esasen zaten yaşlılık bir biçimiyle anı deposu gibidir. Yılların birikimi, görmüş geçirmişlik, atlatılan nice badireler, iyisi ve kötüsüyle romanlara konu olabilecek yüzlerce yaşanmışlık... Yanlarına oturur oturmaz ilk iş olarak kendimi tanıtıyorum ve onlarla sohbet etmek için orda olduğumu ifade ediyor ve neden belediyenin yaşlı bakım merkezine geldiklerini soruyorum. Hemen peşimden Samsun Alaçam’dan İstanbul’a göç etmiş 65 yaşında bir kadın söze giriyor. “Üç üvey çocuk büyüttüm, aynı apartmanda oturuyorum, dördüncü katta evde yalnız yaşıyorum, bizi buraya getiren hep yalnızlık, yalnızlık... Evin duvarı adamın üstüne geliyor. Buraya gelip de gönlümüzü eğliyoruz işte.” Araya girip yalnızlığı boyutunu öğrenmek için “ev hapishane değil ya?” şeklinde bir cümle kuruyorum, yaşlı kadın devam ediyor: “Hapiste gene bir insan bulunuyor. Oturuyon, yatıyon, kalkıyon, sohbet ediyon, bu evde de hiç kimse gelmiyor” Hiç mi gelmiyor diye tekrar araya giriyorum. “Gelmiyor bir işi düşerse geliyor” şeklinde cevap geliyor. Bu esnada Balıkesir Bandırma’dan İstanbul’a gelmiş başka bir yaşlı kadın söz alıyor. “Şimdi yarın salı çarşamba benim iki günlük izin günüm, ben düşünüyorum iki gün nasıl geçireceğim evde” O kadar yalnız mısınız? Ev o kadar sıkıcı mı? diye söze giriyorum. Sözü, küçük yaşlarda Çorum’dan İstan-

bul'a gelmiş 68 yaşında başka bir kadın alıyor. "Evim bahçe içinde de çıkıyorum kapının önde oturuyorum. Yalnızlık çok zor. Benim oğlumun evi ayrı, çoluğu ayrı çocuğu ayrı. Benle mi uğraşacaklar. Onun da evi yurdu var." Muhabbet bu şekilde ana temasının yalnızlık olduğu pek çok ifadeyle devam ediyor.

Bu replikler araştırma için gittiğim yaşlı bakım merkezinden ufak bir buket. Araştırma süresince yalnızlık kavramı çeşitli biçimleriyle genel anlamda hep gündemde oldu. Çeşitli rahatsızlık ve farklı hastalıklardan muzdarip olmakla beraber, yaşlı bakım merkezine gelen tüm yaşlıların bulunduğu ortak nokta yalnızlık olarak öne çıkmaktadır. Araştırma süresinde yalnızlığa sebep olan pek çok yan etmen bulunmakla birlikte, tetikleyici iki temel faktörünün belirgin olduğu görülmektedir. "Yerinde" yaşlanamama ve "pasif" yaşlılık, bu iki faktörün temel tetikleyicilerinden birinin de özelde "göç" olduğu görülmektedir.

Kimi araştırmacılar yerinde uzun süreli kalmanın ve yerinde durmanın insan karakteri üzerinde önemli etkisi olduğunu altını çizerek. "Karakter Aşınması: Yeni Kapitalizmde İşin Kişilik Üzerindeki Etkisi" adlı çalışmasında Richard Sennet, bir yönüyle istikrarlı iş kollarıyla istikrarsız iş kollarının bireyin kişiliği üzerindeki etkisini uzun süreli kalma bağlamında incelemektedir. İş kollarını öngörülebilirlik, rutin ve rutinsizlik bağlamında analiz eden Sennet'e göre, aslında kalıcı bir işte çalışmak düzenlilik, sabırlı olmak, network oluşturmak ve "bir kişilik" sahibi olmaktır (Sennet, 2017/33-49). Nihayetinde kişilik ve karakter uzun vadeli değişimi imlemektedir. Yanı sıra benliğin/kişiliğin soysal "atf" yönleri vardır. Bizi biz yapan şey bir açıdan çevremizdekilerle bulunduğumuz etkileşimlerin toplamıdır (Mead, 2017). Dolayısıyla bir bireyin kişiliğiyle müşahhas kılınması etrafındakilerle de uzun soluklu ilişkide bulunmasına bağlıdır. Bu yönüyle yerinden olmak, sadece çevre kaybı olmakta aynı zamanda karakterimizi de etkilemektedir.

Sürekli iş değişikliği ve yerinden olma dolayısıyla "göç" bu durumu bozucu bir faktör olarak belirlemektedir. Esasında günümüz koşullarında bireylerin kalıcı olarak bir yerlerde oturması çok daha zor bir süreç olarak öne çıkmaktadır. Bu zorluk iş kavramının ve yeni işte çalışma biçiminin giderek "prekaryalaşma"* sürecine dönüşmesidir. Prekaryalaşan meslek kollarında/koşullarında çalışan bir bireyin kalıcı mahalle kültürü ve ilişkileri sürdürmesi çok daha zordur. Nihayetinde gününbirlik işlerde çalışmak, bir işte kimi zaman bir yıl çalışıp sonra işten ayrılmak insanların kalıcı ilişkiler kurmasını

* Prekarya güvencesi olmayan esnek ve belirsiz şekilde çalışanları tanımlamak için kullanılan bir kavramdır. (Bak, Standing, 2014/13).

da önemli bir engeldir. Örneğin Türkiye’de “serbest” meslek işlerinde çalışan “vasıfsız” işçi kavramı böyle bir süreci imlemektedir. Nitekim yaşlı bakım merkezinde kalan bir yaşlıyla yaptığımız görüşmede verdiği şu bilgiler durumu özetler niteliktedir. Erzurum İspirli olan ve 16 yaşında İstanbul’a gelen 4 çocuk sahibi yaşlı, pek çok işte çalışmanın yanı sıra işi dolayısıyla pek çok ülkede gezdiğini ifade etmektedir. *“Operatörlük yaptım, inşaatçılık yaptım, çiftçilik yaptım, esnafçılık yaptım. 5 sene Libya’da çalıştım inşaatta. 1,5 sene Suudi Arabistan’da çalıştım. Hacımı yaptım. Köyüme geldim ondan sonra Ebudabi’ye geçtim. Ebudabi’de bir askerî havaalanı yaptım orda operatör olarak bir buçuk sene çalıştım. Dört ay da Ürdün’de çalıştım. 69’da İstanbul’da arsa almıştım. Uzun süre İstanbul’da çalıştım. Çocuklar burada ev yaptılar. Ben gittim köye. Onlar beni çağırdılar geldim buraya. Şimdi rahatsızlandım daha köye gidemiyorum. Köyde bir kız kardeşim var.”* Bu uzun soluklu yolculuğun devamı olan Tuzla Belediyesi Yaşlı Bakım Merkezi, bu yaşlı için yalnızlık hissinden kurtulup sosyalleşeceği bir mekân olarak tellakki edilmekteydi. Nihayetinde yaşamı boyunca farklı iş kollarında çalışmış, herhangi bir mekânda kalıcı ilişki kuramamış bu yaşlıların benzer problemlere sahip oldukları anlaşılmaktadır.

Öte yandan aktif olmakla şehir kültürü arasında nispeten paralellik var gibidir. Bu biçimiyle şehrin de “yaşlılar” için ideal bir mekân olmadığı ileri sürülebilir. Şehir kendi içinde dinamik bir süreci ifade eder. Hareketlilik şehrin kafelerinde, restoranlarında, eğlence merkezlerinde ve caddelerinde olmak üzere her anlamda kendisini gösteren bir faktör olarak öne çıkmaktadır. Bu yönüyle şehir “gençlik” ve “dinamizmi” imlemektedir. Harvey’in ifadesiyle *“Şehir nasıl kimseler olmak istediğimiz, ne gibi toplumsal arayışlar içinde olduğumuz, doğayla nasıl bir ilişkiye değer verdiğimiz, ne tür bir yaşam tarzı benimsediğimizle yakından ilgilidir.”* (Harvey, 15/44). Yukarıda da değinildiği gibi şehir bir yönüyle kapitalizmin beşiği gibidir. Kapitalizmin gelişmesi, için de sürekli olarak dinamik olmayı gerektirir. Bu aktiflik kendisini tüketim ve üretimin sürekliliğinde ve canlılığında göstermektedir. Oysa yaşlılık duraganlığı, sakinliği ve sükûneti çağırıştırır. Elbette aktiflik ve dinamiklik duruma göre yaşlılar da şehrin dinamizmine ayak uydurabilirler. Ancak aktif yaşlılığın olabilmesi sağlıklı bir yaşam geçirmiş olmak, gençliğinde iyi bir işte çalışmak ve bir şekilde diyalogda olabileceği bir çevreye sahip olmaya bağlıdır. Özelde Türkiye’nin sanayileşmesi dolayısıyla şehirle köy arasındaki sirkülasyon, bu durumu engelleyici bir faktör olarak göze çarpmaktadır.

Şehir ve köy kültür hakkında bilgi sahibi olan ve yaşanmışlıklara sahip olan yaşlılarla yaptığımız görüşmelerde “kırsal habitusa” ilişkin vurgular dikkat çekmektedir. Bu vurgularda belirgin olan şey, temelde şehir kültürüyle

köy kültürünün farklı biçimleriyle yaşlıları etkilemesiyle ilgilidir. Bu kapsamda en zor olan durum, köy habitusuyla şehir habitusunun aynı anda yaşanması ve davranışsal olarak kendisini göstermesidir. Diğer bir ifadeyle belli bir dönem köyde yaşamış, köyün yaşam pratiklerini kazanmış, ne var ki sonraki dönemlerde şehre göç etmiş ve aynı zamanda şehrin de pratiklerini kazanmış insanların çok daha zorlu bir süreçle karşı karşıya kaldıkları anlaşılmaktadır. Bu tip yaşlılıkta kuşaklar arası çatışma çok daha belirgindir. Kendisi nispeten kırdaki anılarla dolu olan bu insanların çocukları, şehirde yaşamakta ve kendi anne babalarının doğduğu ve hayatlarının bir kısmını geçirdikleri kır kültüründen farklı bir atmosferde büyümektedirler. Nitekim özellikle yaşlıların kimi açılardan köye dönerek, akrabaları ziyaret etmek ve uzun süreli kalma gibi isteklerine karşın çocuklarının bu duruma çok taraf olmadığı anlaşılmaktadır. Bu anlamda hızlı bir şekilde şehirleşen Türkiye’de kır kavramının uzun vadede ortadan kalkacağı dahi öngörülebilir; çünkü şehre gelen kır kökenli jenerasyon, bir şekilde kırla ilişkilerini sürdürme gayreti içerisindeyken, genç kuşakların bu duruma fazla yanaşmadıkları görülmektedir.

Köyle kent arasında kalmanın ve bu iki alan arasındaki sirkülasyonun habitus oluşturmayı engelleyici bir durum olduğu gibi, kötü şekilde etkilediği yönlerinin de olduğu görülmektedir. Bu tespit kent üzerinde çalışmaları olan Burgess’in çalışmalarında da mevcuttur. Şehir çalışan Burgess’e göre hareketlilik, özünde kafa karışıklığı, karmaşa, ahlaksızlık ve kötülük alanlarını ortaya çıkarmaktadır (Burgess, 2015/101). Sürekli göç bir biçimiyle şehirlerin dokusunu ve ilişki biçimini de etkilemektedir. Nitekim bu insanların köyde “şehirli”, şehirde nispeten “köylü” olarak tanımlandıkları anlaşılmaktadır. Dolayısıyla bir yere ait olamama durumu ortaya çıkmakta bu da yalnızlığı besleyen faktör olarak belirlemektedir.

Sirkülasyon bir mekân yeterince adapte olmayı engelleyici bir faktör olmanın yanında anı ve çevre kaybıdır aynı zamanda. Diğer bir ifadeyle gençlik dönemlerinde sosyal networku iyi olan bireylerin göç etmesi ve yer değiştirmesi demek, yaşlılıkta yalnızlık hissini belli oranda artması demektir. Bu tür yaşlılarda yalnızlık hissini daha belirgin olduğu görülmektedir. Örneğin eşi yaşayan ya da mahallede arkadaşları olan yaşlıların yalnızlık hissine, eşini kaybeden ya da mahallede arkadaşı olmayan yaşlılar kadar kapılmadığı görülmektedir. Altı çizilmesi gereken bir diğer önemli husus da, yaşlılık olgusunun bütüncül bir yaklaşıma ele alınması gerektiğidir; çünkü bir yaşlıyı yaşlanmadan önceki yaşamından soyutlamak mümkün değildir. Bu biçimiyle sürekli sirkülasyon bir network kayıp ve inşa sürecidir. Bu kayıp ve inşa süreci karmaşa getirdiği gibi gidilen yerlerde adapte ve uyum zorluları da meydana getirebilmektedir.

Elbette ki yalnızlık kavramı geniş anlamalı bir kavramdır. Yanı sıra çeşitli sebeplerden bireysel yaşamın giderek arttığı görülmektedir (Bauman, 2018). Öte yandan yapısal değişikliklerin ve makro gelişmelerin ilerideki süreçte yaşlıları ne şekilde etkileyeceğiyle ilgili net bir çıkarsamadan söz etmek mümkün değildir. Şöyle ki Castells'in yaklaşımıyla günümüz toplumu ‐ağ toplumdur.‐ Ağ toplumu, bir şekilde internet gibi teknolojik aletlerin yoğun kullanımını gerektirmektedir (Castells, 2008/623). Bunun belirgin sonucu, bireyselleşme olgusudur. Bugün vaktinin çoğunu bilgisayar başında geçiren, market alışverişlerini bile market gitmek yerine internette yapan, içe kapalı bir kitle bulunmaktadır. Burada habituslaşma eğilimi bireyselle doğru ivme kazanmaktadır. Bu habitusla yetişen bir bireyin, ileriki yaşlarda ‐yalnızlık‐ hissini yoğun bir şekilde yaşamayacağı varsayılabilir; çünkü bir bireyin yaşlılık öncesi yoğun yalnızlık yaşamaması bir açıdan yaşlılıktaki yalnızlık olgusunu hafifletici bir faktör olabilir. Öyle ki kimi zaman yalnızlık bir tercih unsuruna dönüşebilir. Ne var ki güncel olan bireyselleşme olgusunu kırsal habitusa sahip yaşlıları olumsuz etkilediği belirgin bir şekilde görülmektedir. Hemen hemen hepsinin geniş aile kültürüyle büyüdüğü, komşuluk ilişkisi sürdürdüğü, aile ve insan bağlarının güçlü olduğu bir sosyal habitustan beslenen bu yaşlıların, önceki yaşantıları yalnızlık hissini belirgin bir şekilde ortaya çıkmasında önemli bir faktör olarak belirlemektedir.

Yaşlı bakım merkezinde kalanlar içerisinde özellikle ‐kadınların‐ yalnızlık hislerinin daha belirgin olduğu görülmektedir. Bunun nedeni olarak kadınların ‐evle‐ olan ilişkiselliğidir. Şöyle ki Türkiye'nin çeşitli illerinden İstanbul'a gelmiş kadınların ev hanımlığı dışında dışarıdaki işlerde çalışmadıkları görülmektedir. Diğer bir ifadeyle eşlerinin ‐peşinden‐ gelen bu insanların genelde ‐vasıfsız‐ ve eğitimsiz bireyler olarak evin dışına pek çıkamadıkları ve ilişkiselliklerinin daha ziyade ‐evle‐ sınırlı olduğu bir atmosferde yaşadıkları anlaşılmaktadır. Bu durum kadınlarda pasif yaşlanmanın daha belirgin olduğunu göstermektedir. Elbette İstanbul'da uzun süreli kalan insanların bir yönüyle sosyal ilişki kurdukları görülmektedir. Ne var ki sık sık yer değiştirmiş olanların sosyal çevreleri ve uzun süreli diyalogda oldukları kişiler sınırlıdır. Bu anlamda sosyal çevre azaldıkça yalnızlık hissi de artmaktadır. Özellikle yeni jenerasyon ev halkının eğitim, iş ve diğer sebeplerle evin dışına çıkması ve anne babalarının yaşadıkları evlerden ayrı evlerde yaşamaları, hayatları boyunca dışarıdaki sosyal ağlarda yeterince aktif olamamış, bir yönüyle dışarıyla ilişkisi kopuk olan yaşlı kadınların yalnızlık hislerini artırıcı bir faktör olarak belirlemektedir.

Yalnızlık kimi açılardan depresif birtakım durumların da ortaya çıkmasına neden olabilmektedir. Nitekim yaşlı bakım merkezinin yetkilileriyle yaptığımız görüşmelerde, demoralize olan yaşlıların yaşlı bakım merkezine gidip

gelmeye başladıktan sonra düzeldiği ifade edilmiştir; çünkü yaşlı bakım merkezi bu insanlara sosyalleşeceği birtakım imkânlar sunmaktadır. Çeşitli el becerilerine dayalı hobi eğitim kursları, günlük geziler, hobi bahçeleri, müzik dinletisi, koro çalışmaları gibi aktivitelerle yaşlıların gündelik yaşantılarının monotonluktan çıkartılması, onların kendilerini iyi hissetmelerine katkı sunmaktadır. Özetle yaşlanma olgusunun giderek ana gündem olduğu/olacağı ülkemizde, onlara yönelik sosyal ve kültürel politikaların geliştirilmesi önem kazanmaktadır. Burada kritik hususlardan birinin yerinde yaşlanma olduğu belirginleşmektedir. Öte yandan nüfus oranı içerisinde giderek artan yaşlı sayısının üretim ve tüketim dengesini etkileyeceği muhakkaktır. Bu anlamda hem üretimde hem de sosyalleşmede aktif yaşlılığın önemli olduğu vurgulanmalıdır. Nihayetinde Tuzla Belediyesinin finanse ettiği yaşlı bakım merkezinin sürdürülebilir bir mekân olmadığı görülmektedir; çünkü yaşlıların tamamen bağımlı bir şekilde salt tüketime yönelmesinin üretim ve tüketim dengesini bozacağı kuşkusuzdur. Yapılması gereken onların hem üretim işleminden erken kopmaması, hem de dinamik bir yaşlılık geçirmeleri için çeşitli politikalar geliştirilmesidir.

5. Sonuç

Yaşlıların sosyalleşmesi, kendini ifade etmesi ve çeşitli yönleriyle kendilerini geliştirmesi için kurulmuş olan Tuzla Belediyesi Yaşlı Bakım Merkezine gelen yaşlılar, yaşamlarının belli bir dönemini kırdı; bir dönemini ise şehirde geçirmiş olan insanlar olarak ikili bir kültürel hafızaya sahiptir. Bu hafıza, yaşlılarla yaptığımız görüşmelerde sık sık kır yaşantısına duyulan özlem ve bir tür “eve” dönememe hadisesi olarak belirmektedir. Sanayileşmeyle birlikte Türkiye’deki nüfusun büyük bir kesimi şehre doğru kaymıştır. 1927’li yıllarda kır nüfusun oranı %75,78’ken şehirlerin oranı %24,22’dir. Oysa 1990’lı yıllara gelindiğinde şehir nüfus oranı %59,01 köy nüfusu %40,99’dur. Bu çerçevede bugün şehir merkezlerinde yaşlanma süreci yaşayan bireylerin büyük oranda “kır kökenli” oldukları tahmin edilebilir bir durumdur. 1927’li yıllardan göç etmiş bir bireyin bir yaşında olsa bile, bugün 90 yaşında olduğu varsayılabilir. Tuzla Belediyesi Yaşlı Bakım Merkezine gelen bireylerle yaptığımız görüşmelerden, bu bireylerin çoğunlukla 1950’li yıllardan sonra ve genelde 18’le 40 yaş aralığında değişen bir yaş konumundayken İstanbul’a geldikleri anlaşılmaktadır. Köy ve şehir hayatını bir biçimde yaşamış olan bireylerin bu konuları, halen Türkiye’de köyle şehir arasında göreceli olarak bir sirkülasyon kaynağı olsa da yerinde yaşlanamamanın çevre ve anı kaybına sebep olması dolayısıyla yaşlıları kötü etkilediği görülmektedir.

Nihayetinde Tuzla Belediyesi Yaşlı Bakım Merkezindeki yaşlılarla yaptığımız görüşmeler, onları kötü etkileyen büyük problemlerden birinin yalnızlık

olduğunu göstermektedir. Bu yalnızlığı besleyen temel iki faktör, yerinde yaşlanamama ve pasif yaşlanmadır.

Türk aile yapısının değişmesi, bireyselleşme, şehirleşme ve üretim biçiminin değişmesi insan ilişkilerini dönüştürmektedir. Bu dönüşümün görünürlüğü'nün bir örneği geniş aile yapısının çekirdek aileye doğru evrilmesidir. Bireylerin ayrı evlerde yaşamaları, yanı sıra yaşlıların çocuklardan ayrı yaşam sürmesi kendisini yalnızlık olarak göstermektedir. Öte yandan çeşitli nedenlerden kaynaklı aktif yaşlanmanın olmayışı, yaşlıların gündelik hayatlarında yalnızlık hissini daha belirgin hale getirmektedir.

Yaşlıların yalnızlıktan bir nebze olsun kurtulması için faaliyete geçen Tuzla Belediyesi Yaşlı Bakım Merkezi bu açıdan sosyalleşmenin önemli bir mekânı olarak öne çıkmaktadır. Bu çerçeveye oluşturulduğu anlaşılan Tuzla Belediyesi Yaşlı Bakım Merkezi, yaşlıların sosyal, kültürel ve bilişsel olmak üzere pek çok alanlarda desteklenmesini esas alan bir paradigmayla, onların belli faaliyetler yaparak yaşamlarını sürdürmelerine katkı sunmaktadır. Ne var ki yaşlıların tamamen bağımlı olduğu ve finansmanının belediyece yapıldığı bu merkezin sürdürülebilir olmadığı da vurgulanmalıdır. Yaşlıların tamamen tüketim endeksli bir sürece evrilmesi, aynı zamanda onların geçimlerini sağlayacak aktif bir iş gücünün olmasını da gerektirmektedir. Oysa Türkiye'nin giderek yaşlandığını, genç nüfus oranının azalmaya başladığı bir vasatta, bu durumun üretim ve tüketim dengesini bozacağı kuşkusuzdur. Dolayısıyla sağlık koşullarının iyileştirilmesi, aktif yaşlanma koşullarının oluşturulması yaşlıların hem üretime katkılarının olması hem de onların kendisini yalnız hissetmemeleri bakımından son derece önemlidir.

Yerinde yaşlanmanın da yaşlıların yalnızlık hislerinin azaltıcı olması açısından sağlıklı olacağı görülmektedir. Ne var ki günümüz iktisadi sistemin düzensizliği, sürekli değişen iş piyasası, dahası kalıcı işlerde çalışamama ve sanayileşmenin Türkiye'de halen nüfus sirkülasyonu ile sonuçlanması, yerinde yaşlanmanın zorluğunu göstermektedir. Bu açıdan aktif yaşlanmanın ülkenin kalkınması ve "insan kaynaklarının" verimli kullanılmasına önemli bir katkı sunacağı gibi, yaşlıların daha kaliteli bir yaşam sürdürmelerinde kritik önemde olduğu görülmektedir.

KAYNAKÇA

Aron, Raymond (2014); *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, (çev. Korkmaz Alemdar), Kırmızı Yayınları, İstanbul.

Bauman, Zygmunt (2018); *Bireyselleştirilmiş Toplum*, (çev. Yavuz Alogan), 4. bs. Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

Bourdieu, Pierre ve Wacquant, Loic J. D.(2003); *Düşünsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar*, (çev. Nazlı Ökten), İletişim Yayınları, İstanbul.

- Bourdieu, Pierre (1995); *Pratik Nedenler: Eylem Kuramı Üzerine*, (çev. Hülya Tufan), Kesit Yayınları, İstanbul.
- Burges, E. (2015); “*Şehrin Büyümesi: Araştırmaya Giriş*”, *Şehir: İnsan Davranışlarının Araştırılması Üzerine Öneriler*, Robert Park / Ernest Burgess (Ed.), (çev. Pınar K. Kayalığı), Heretik Yayınları, Ankara.
- Castells, Manuel (2008); *Enformasyon Çağı: Ekonomik, Toplum ve Kültür* (Ağ Toplumunun Yükselişi), (çev. E. Kılınç), c. 1, 2. bs., Bilgi Üniversitesi Yayını, İstanbul.
- Harvey, David (2015); *Asi Şehirler: Şehir Hakkında Kentsel Devrime Doğru*, (çev. Aşye Deniz Temiz), Metis Yayınları, İstanbul.
- Horkheimer, Max (2002); *Akıl Tutulması*, Metis Yayınları, İstanbul.
- İbn Haldun (2004); *Mukaddime*, (haz. Süleyman Uludağ), c.1, Dergâh Yayınları, İstanbul.
- Lefebvre, Henry (2014); *Mekânın Üretimi*, (çev. Işık Ergüden), Sel Yayınları, İstanbul.
- Mead. H. George (2017); *Zihin Benlik ve Toplum*, (çev. Yeşim Erdem), Heretik Yayınları, Ankara.
- Sağlam, Serdar (2006); “*Türkiye’de İç Göç Olgusu ve Kettleşme*”, Hacettepe Üniversitesi Yayını, Ankara.
- Türkiyat Araştırmaları Dergisi, s. 33-44.
- Standing, Guy (2014); *Prekarya: Yeni Tehlikeli Sınıf*, (çev. Ergin Bulut), İletişim Yayınları, İstanbul.
- Sennett, Richard (2017); *Karakter Aşınması: Yeni Kapitalizmde İşin Kişilik Üzerindeki Etkileri*, (çev. Barış Yıldırım), Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Slattery, Martin (2015); *Sosyolojide Temel Fikirler*, (haz. Ümit Tatlıcan / Gülhan Demiriz), Sentez Yayınları, İstanbul.
- Thorns, C.D. (2004); *Kentlerin Dönüşümü, Kent Teorisi ve Kentsel Yaşam*, (çev. Esra Nail / Hasan, Nal), Soyak Yayınları, İstanbul.
- Tılıç, R. Helga (2017); “*Kavram Olarak Kent Sosyolojisi*”, Kent Sosyolojisi, (Ed.), Fatime Güneş, Anadolu Üniversitesi Yayınları, Eskişehir.
- Wirth, Louis (2002); “*Bir Yaşam Biçimi Olarak Kentleşme*”, 20. Yüzyıl Kenti, (Der ve çev. Bülent Duru / Ayten Alkan), İmge Yayınları, Ankara.

DOSYA: 2
KÜLTÜR-SANAT-EDEBİYAT

ÖZEL BİR AD BİLİMİ BİBLİYOGRAFYASI VE BİR SINIFLAMA DENEMESİ

Prof. Dr. Saim SAKAOĞLU

On yıllardan beri bağımsız bir bilim dalı olarak ele alınmaya başlanılan ad bilimi çalışmaları yurdumuzda da az da olsa gereken ilgili görmektedir. Hocamız Prof. Dr. Ahmet Caferoğlu bu alanda akla ilk gelen adlardan biridir. Avrupa’da kurulan derneğin üyesi olan, yayın organında makaleleri yayımlanan ve düzenlediği bilim toplantılarına katılanların başında hocamız gelmektedir.

Günümüzde ad bilimi üzerine çalışanların sayısı, önceki yıllara göre gözle görülür şekilde artmıştır. Bunların başında, yakında zamanda emekli olan Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Tarih Bölümü öğretim üyelerinden Prof. Dr. Yılmaz Kurt gelmektedir.

Alana daha değişik konularla eğilenlerin başında ise birkaç yıl önce kaybettiğimiz, emekli derleme müdürü Türker Acaroğlu gelmektedir.

Değişik alanların bilgileri de kendi konularıyla ilgili çalışmalarını sürdürüyorlar.

Bir de, önemli bir bölümü ticari amaçlı olan “Çocuk Adları” kitabı hazırlayanlar vardır. Bizim çalışmalarımız daha farklı boyuttadır.

Bu çalışmaları; kişi adları, yer adları, bitki adları, ansiklopedi maddeleri; ad düzeltilmeleri, soyadları, soyadı düzeltmeleri, çeşitli ad bilimi yazıları, vb. olarak sınıflandırabiliriz.

Konu, ne acıdır ki pek ilgi görmemektedir. Son yıllardaki bir modayı bunun dışında tutabiliriz. *İş yeri adları...* Biz, konuya ilgi duyacak gençlere ışık tutup yol gösterir düşüncesiyle, 40 yıldan beri süregelen çalışmalarımızı belirli başlıklar altında sunmak istiyoruz.

Konu ad olunca ad ile ilgili olaylar ve hatıralar da gündeme gelmelidir. Aşağıda birkaç güzel örneğe yer verilecektir.

Bir gazete haberi: *Bankanın müdürü belgelerin aslını istedi, onun yerine sekreter Aslı’yı gönderdiler.* Olay turizm bölgelerimizdeki bir özel bankada yaşanılmıştır. Banka müdürü ticari bir işletmeden gelen bir e-postanın aslını ister. Şirket ise bir yanlış anlama sonucu Aslı adlı sekreterini gönderir. (*basın*, 23 Kasım 2016).

Birkaç haber daha: *RTÜK'ten köpeğe 'Mıstık' ismi verilmesine para cezası*. K. dizisinde bir sokak köpeğine 'Mıstık' ismi verilmesi, RTÜK'ün yaptırımına konu oldu. Köpeğe bu ismin verilmesi söz konusunun yayının insan onuruna aykırılık teşkil edecek nitelikte olduğu değerlendirildi (*basın*, 06 Ekim 2018).

Dik duruşunu benzettiler/Aziz Sancar Bitkisi. Afyonkarahisar'a halk arasında *havalotu* olarak bilinen türünün yeni bir türü keşfedilmiş. Bitkiye Nobel ödüllü bilim insanımız Prof. Dr. Aziz Sancar'ın adından hareketle *Bolonthus Aziz Sanacarii* adı verilmiş (*basın*, 22 Şubat 2019).

Hasan Pulur'un bir yazısı

Hasan Pulur, Türk basınının emektarlarından. Belki 55 yılda her gün yazardı. Köşesinin adı, *Olaylar ve İnsanlar*'dı. Şair kaymakamımız Önal Vasıf Öztaş da Pulur'un köşesinde hep güzel olaylar sebebiyle anılmıştır. Aşağıda bunlardan birini zevklerinize sunuyoruz.

Biz, bu yazılardan haberdar değildik. Emekli edebiyat öğretmeni ve *Konya Ansiklopedisi*'nin yazı kurulu üyesi kardeşimiz Ali Işık Bey haberdar etti. Sayfamıza yüklediği bu yazılardan birini biraz kısaltarak buraya aktarmayı uygun bulduk. Bu yazıyı, merhum Öztaş'ın bazılarımızca yeterince bilinmeyen bir özelliğini ortaya koymasından dolayı da önemlidir. Sayın Işık'a teşekkür ediyorum

Kaymakamın Köyde Bir Adaşı Vardı

Şefaatli, Kaymakam Öztaş'ın görev yaptığı ilçelerden biridir, Yozgat ilimize bağlıdır. Kumkuyu da o ilçenin garip köylerindedir. 1971 yılına kadar köyün ne yolu vardır ne de okulu... Kaymakam köyün bu eksiklerini tamamlamayı başarmıştır. Üstelik bu köyü de pek sevmektedir.

Bir gün başka bir köyden dönerken yolu Kumkuyu'ya düşer. Muhtar Ziya Bucak'ı, hoşsohbet Mehmet Ağa'yı ve köylüleri özlemiştir. Başlarlar sohbet etmeye. Muhtar, kaymakamlarına der ki:

“Bugüne kadar bizim köye iki büyük adam geldi... Biri sensin.”

Muhtarın ikinci adı söylememesi kaymakamı meraklandırır ve sorar. Muhtar başlar dolambaçlı yollardan ikinci kişiyi anlatmaya

“Kaymakamım, sakın alınma... O kişi bizim köye daha sık gelir, hem de fazla kalmaz. Gelmesiyle gitmesi bir olur amma sık sık gelir. O adamın adını duymuşsundur, Azrail Aleyhisselam derler.”

Ortamın biraz soğuduğunu gören Mehmet Ağa yakınında duran üç yaşlarındaki erkek çocuğu yanına çağırır:

“Bak kaymakam beyim, bu köyde biz hep seni anarız. Bu çocuğun adı nedir, bilir misin? Önal... Senin köyümüze geldiğin günlerde doğmuştu da...” (*basın*, 24 Temmuz 1972, s. 7).

Bir haber de farklı bir ortamdan... Verşan Şentürker, ülkemizi yurt dışında temsil eden başarılı diplomatlarımızdan biri idi (1938-2019). Bir ara Kongo’da da büyükelçi olarak görev yapan Şentürker 2003 yılında emekli olduktan sonra Ankara’ya yerleşir. O, burada başta Kongolular olmak üzere pek çok Afrikalı öğrenciye yardım eder. Afrika’da çalıştığı dönemde maiyetinde çalışan emekli büyükelçi Hasan Göğüş şöyle demektedir: “Babalık yaptığı bu öğrencilerden üçü evlendiklerinde çocuklarına Verşan adını vermişlerdir. Kendisi öldü ama üç Verşan bugün Afrika’da yaşamaktadır.” (*basın*, 22.10.2019).

Gazetelerin ölüm ilanları da bizlere bazı gizli gerçekleri sunmayı başarır, Refet Yınanç yakından tanıdığım bir tarihçi meslektaşımı (1939-2019). 16 Haziran 2019’da kaybettiğimiz bu arkadaşımızın ölüm ilanının dikkatlice incelenmesi ad bilimi açısından önemli bir uygulamayı da satırlarının arasına saklamış gibidir. Refet Bey Güner Hanım ile evlidir. İlk çocuklarının adı *Günfet*’tir. Dilimizde böyle bir kelime de yoktur, kişi adı da... Ancak ilanın dikkatlice incelenmesi sonucunda anne adının ilk ve baba adının son hecesinin alınmasıyla oluşturulmuş bir ad olduğu görülecektir: gün+fet → Günfet (*basın*, 18 Haziran 2019, özel ilan).

Bir de çok uzaklardan bir haber: *Soyadı Trump diye depresyona girdi*. ABD’de Joshua Trump (!!) adlı öğrencinin başı soyadıyla dertte. Çocuklarına sürekli aptal denildiğini ve dalga geçildiğini söyleyen Joshua’nın ailesi, soyadı değişikliği başvurusu yaptı (*basın*, 14 Aralık 2018).

Mademki söz soyadı değişikliğinden açıldı, birkaç örnek de bizden verelim.

Sürmeli Tacar → Ahmet Tacar (*basın*, 11 Ekim 2010).

Oben Boy → Civan Boy (*basın*, 26 Mart 2014)

Pembe Karabacak → Begüm Karabacak (*basın*, 26 Ekim 2010)

Ahmet Akkuş → Ateş Akkuş (*basın*, 16 Ekim 2010).

Vehbiye Keskin → Zeynep Keskin (*basın*, 01 Ağustos 2019).

Ramazan Bozan → Ramazan Alişangiloğlu (*basın*, 15 Şubat 2015).

Fırat Verdi → Fırat Erdi (*basın*, 06 Kasım 2014).

Yunus Emre İlbuğa → Yunus Emre Pirim (*basın*, 22 Ağustos 2019).

Rasim Taşkan → Rasim Giray (*basın*, 22 Ağustos 2019).

26 Ekim 2019 tarihinde Genel Ağ sayfalarına düşen ve ertesi gün yazılı basında yer alan bir haber de bu alanla ilgilenenlerin dikkatini ve ilgisini çekmiştir: *Son Bir Hafta Kaldı: 188 Bin Kişi Soyadını Değiştirdi*.

Ad ve soyadında yazım hatası veya düzeltme işareti kullanılmasından kaynaklanan anlam değişikliklerinin mahkeme kararı aranmaksızın değiştirilmesine imkân sağlayan uygulama büyük ilgi gördü.

Bugüne kadar 188 bin 129 kişi soyadını değiştirdi, 74 bin 708 kişi ismini düzeltti. Bir kereye mahsus mahkeme kararı aranmaksızın değiştirilebilmesine olanak sağlayan uygulama 3 Kasım 2019 tarihinde sona erecek.

İçişleri Bakanlığı Nüfus ve Vatandaşlık İşleri Genel Müdürlüğü, ad ve soyadının değiştirilmesine yönelik talepleri geçen yıl Aralık ayından itibaren ülke genelinde almaya başlamıştı. Bu kapsamda, ülke genelinde il, ilçe nüfus müdürlüklerine ismini düzeltmek, soyadını değiştirmek için isteyenler yoğun başvuru bulundu. Başvurular kapsamında “Top, Koyun, Karpuz, Karabaş, Ördek, Kör, Dana, Çürük, Armut, Davul, vb.” 74 bin 708 kişinin soyadı mahkeme kararı aranmaksızın değiştirildi. Keser/Kevser, Fedme/ Fadime, Erturun/ Ertuğrul oldu Ayrıca, “Keser/Kevser, Fedme/ Fadime, Erturun/ Ertuğrul, Fiyaz/ Feyyaz, Hebibe/ Habibe, Vurkan/ Furkan, Mesüt/ Mesut, Turğut/ Turgut, Bünyami/ Bünyamin, Birifan/ Berivan, Buğlum/Buğlem, Müzüyen/Müzeyyen, Ristan/Rüstem, Yonis/Yunus, M.Ali/ Mehmet Ali vb. gibi” hatalı yazılan 74 bin 708 kişinin ismi il, ilçe idare kurulu kararı ile bir kereye mahsus mahkeme kararı aranmaksızın düzeltildi.

Kadınlarda en çok düzeltmesi yapılan ad 655 adet ile “Rabiye”, soyadı ise 2.026 adet ile “Top” olmuştur. Rabiye” adını ve “Top” soyadını; 588 adet ile “Hava”, 359 adet ile “Esme”, 292 adet ile “Perişan”, 254 adet ile “Sümeyya”, 242 adet ile “Sercan”, 240 adet ile “Firdes”, 220 adet ile “Sadet”, 201 adet ile “Yosma”, 194 adet ile “Şerif” adı 1.023 adet ile “Koyun”, 736 adet ile “Satılmış”, 716 adet ile “Çakal”, 669 adet ile “Çoskun”, 634 adet ile “Deli”, 617 adet ile “Uğuz”, 523 adet ile “Çıplak”, 520 adet ile “İşik”, 454 adet ile “Kör”, 420 adet ile “Çınar”, 345 adet ile “Kıllı”, 343 adet ile “Kabak” soyadı, 342 adet ile “Azgın”, Kadınlar tarafından en çok düzeltmesi yapılan ad ve soyadı olarak takip etmektedir.

Erkeklerde en çok düzeltmesi yapılan ad 409 adet ile “Ümüt” adı ve soyadı 2.523 adet ile “Top” soyadı olmuştur. “Ümüt” adını ve “Top” soyadını; 389 adet ile “Yunis”, 285 adet ile “Memet”, 206 adet ile “Abubekir”, 179 adet ile “Serdal”, 157 adet ile “Zekeriye”, 117 adet ile “Çoşkun”, 108 adet ile “Ferat”, 101 adet ile “Gökân”, 96 adet ile “Veysal” adı, 95 adet ile “Kazim”, 1.224 adet ile “Koyun”, 833 adet ile “Satılmış”, 781 adet ile “Çoşkun”, 763 adet ile “Çakal”, 718 adet ile “Uğuz”, 707 adet ile “Deli”, 586 adet ile “Çıplak”, 560 adet ile “İşik”, 469 adet ile “Çınar”, 521 adet ile “Kör”, 384 adet ile “Azgın”, 355 adet ile “Dana”, 351 adet ile “Kıllı”, 345 adet ile “Çürük” soyadı, erkekler tarafından en çok düzeltmesi yapılan ad ve soyadı olarak takip etmektedir.

Ülke genelinde düzeltme işareti kullanılmamasından kaynaklı anlam bozukluklarına yönelik düzeltilmesi talep edilen ad ve soyadı ile ilgi istatistik de şöyledir:

Düzeltilme işareti kullanılmamasından kaynaklanan anlam bozukluğuna yönelik 393 adet ad değişikliği yapılmıştır. “Müjikan” adı “Müjgân” olarak, “Nihal” adı “Nihâl” olarak, “Lal” adı “Lâl” olarak, “Yadikar” adı “Yadigâr” olarak, “Naran” adı “Narân” olarak, “Alaittin” adı “Alâaddin” olarak, “Ala” adı “Alâ” olarak, “Hilal” adı “Hilâl” olarak düzeltildi. Düzeltilme işareti kullanılmamasından kaynaklanan anlam bozukluğuna yönelik 77 adet soyadı değişikliği yapıldı. “Kırgız” soyadı “Agâh olarak, “Kab” soyadı “Kâboğlu” olarak, “Hatun” soyadı “Attilâ” olarak, “Kuku soyadı “Kâmioloğlu” olarak, “Ala soyadı “Âlâ. Ad ve soyadlarında noktalama işareti eksiliği, harf eksikliği ve düzeltilme işareti eksikliği bulunanlar ve değiştirmek isteyenler, (Yasmin / Yase-min, Memet/ Mehmet, Melhat / Melahat, Çiğdem / Çiğdem, Alı / Ali, Nihal / Nihal, Ulku / Ülkü, Adem / Âdem, Bilal / Bilâl, Kazım / Kâzım, Kamil / Kâmil, vb.).

2525 sayılı Soyadı Kanununda belirtilen, umumi edeplere uygun olmayan ve gülünç soyadı olduğu değerlendirilenler, (Yalak, Kalas, Sıçan, Deli, Koyun, Top, Boynuz, Ördek vb.).

Ayrı yazılmış olan adların birleştirilmesini (Ayşe Gül / Ayşegül) ya da bitişik şekilde yazılmış olan adların ayrı yazılmasını (Mehmetcan / Mehmet Can) talep edenler, İl ve ilçe idare kurullarına başvuru yapabiliyor. (26 Ekim 2019 tarihli Genel Ağ sayfaları.)

Konuya ilgi duyanlara, aşağıda ilk maddede verilen ad kitabımızı öneririz. Ad araştırmalarının tarihçesini ve çok farklı bibliyografyalarını burada bulabileceksiniz.

AD BİLİMİ YAYINLARIMIZIN BİBLİYOGRAFYASI

I. KİTAPLAR

1. Türk Ad Bilimi I / Giriş

Ankara 2001, Ankara Üniversitesi Basımevi, 156 s. Büyük boy.

Türk Dil Kurumu Yayınları: 780

Ad Bilimi Çalışma Grubu: 1

Kitap; Ön Söz ve on Bölümden oluşmaktadır. Son iki Bölüm Batı'daki çalışmalara ve bizimle ilgili çalışması olan batılı bilginlere ayrılmıştır.

Not: Bu çalışma ad bilimi araştırmaları için zengin bir kaynakça gibidir.

2. Sâim-Nâme / Bir Adın Hikâyesi

Konya 2014, Şelale Ofset, 240 s. Küçük boy.

Kömen Yayınları: 114.

Kitap; Ön Söz ve 20 Bölümden oluşmaktadır. Ayrıca; Kaynaklar, Ekler ve Fotoğraflar başlıkları da yer almaktadır.

Not: Bu çalışma, konulma oranı son derece düşük olmanın yanında daha da azalan iki adın (Saim ve Saime) günlük hayattaki yerini belirlemektedir.

3. Ad Bilimi Yazıları

Konya 2017, Şelale Ofset, 507 s. Büyük boy.

Kömen Yayınları: 168.

Kitap; *Ön Söz, 16 Bölüm ve Ekler*'den oluşmaktadır.

Not: Bu çalışma, 1979 yılından beri yapmakta olduğumuz ad bilimi çalışmalarının bir araya getirilmesinden oluşmaktadır.

II. ANSİKLOPEDİ MADDELERİ

1. "Ad", *Görgü Ansiklopedisi / Geleneklerimiz-Göreneklerimiz*, İstanbul [1985], 285-290. Tercüman yayını.

2. "Türklerde Ad ve Ad Verme Gelenekleri", *Türk Aile Ansiklopedisi I*, Konya 1991, 2-11. Yeni basımı için bk. "Çocuk İçin Ad Seçimi", *Aile Yazıları / 7*, Ankara 2015, 185-197.

İlk basımı, Aileden Sorumlu Devlet Bakanlığı'na, ikinci basımı ise Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı'na yayımlanmıştır.

III. İLK AD YAZILARI

1. "Günümüzde [Kız] Çocuklarımıza Nasıl Ad Veriyoruz?", *Dadaş /Halkın Sesi* gazetesinin (Erzurum) *Folklor* eki, 1 (1), 8 Ekim 1979, 4-5.

2. "Erkek Çocuklarımıza Nasıl Ad Veriyoruz?", *Dadaş / Halkın Sesi* gazetesinin (Erzurum) *Folklor* eki 1 (2), 12 Kasım 1979, 4.

IV. TARİHİ ADLAR

1. "Orhun Anıtlarından Günümüze Süzülen Birkaç Erkek Adı", *Orhun Anıtlarının Bulunuşundan 120 Yıl Sonra Türklük Bilimi ve 20. yüzyıl' Konulu III. Uluslararası Türkiyat Araştırmaları Sempozyumu, 26-29 Mayıs 2010, Bil-diriler Kitabı II. C.* (ed. Ülkü Çelik Şavk), Ankara 2011, 695-702.

2. "Dede Korkut Boylarının Erkek Kahramanlarının Adları", *Dresden Nüshasının Basılışının 200. Yılında Kitab-ı Dedem Korkud Paneli*, 06 Mart 2015, Hitit Üniversitesi'nce (Çorum) düzenlenmiştir,

3. "XVI. yüzyılda Çorum'da Konulan Bazı Türkçe Erkek Adları Üzerine", 28-30 Nisan 2015 tarihleri arasında Çorum'da düzenlenen, Bütün Yönleriyle Çorum "Dün, Bugün, Yarın ve Değişim Sempozyumu"nda sunulmuştur.

V. KİŞİ ADLARI

1. "Çocuklara Ad Konulmasında Görülen Yenilikler", *Türk Dili*, 1994 /1, 508, Nisan 1994, 275-278.

2. "Anadolu'da Bölgelere Has Kişi Adları", *Türk Dili*, 1995 /1, 5-20, Nisan 1995, 376-382.

3. “Çocuklarımıza Nasıl Yeni Adlar Koyuyoruz?”, *Türk Dili*, 94 (668), Ağustos 2007, 332-341.
4. “Erkek Adlarının Konulmasında Görülen Gelişme ve Yenilikler”, *Türk Dili*, 97 (686), Şubat 2009, 199-209.
5. “Adlarımız Üzerine”, *Nail Tan’a Armağan* (hzl. Tuncer Gülensoy-Hayrettin İvgin), Ankara 2011, 351-359.
6. “Adlarımızın A, B, C’si”, *Toroslardan Tanrı Dağlarına Türk Halk Biliminin İlui Çınarı Prof. Dr. Ali Berat Alptekin*, Konya 2019, 203-218.
7. “Kardeş Adlarında Görülen Bazı Özellikler”, Prof. Dr. İsa Özkan Armağanı. Ankara 2019 (baskıda).
8. “Kişi Ad ve Soyadlarına Yansıyan Halk Bilimi ve Halk Edebiyatı Terimleri”, Prof. Dr. Ahmet Caferoğlu Armağanı, İstanbul 219 (baskıda).

VI. SOYADI YAZILARI

1. “Türkçede Soyadları”, *Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Araştırma Dergisi*, 13 (2), 1979, 375-421 (Ahmet Caferoğlu Özel Sayısı).
2. “Soyadlarımız Üzerine”, *Türk Dili*, 48 / (388-389), Nisan-Mayıs 1984, 244-249.
3. “Soyadlarımızın Başına Gelenler”, *Türk Dili*, 102 (721), Ocak 2012, 24-29.
4. “Harf Harf Adlarımız: 1 / S Sesi/Harfî ile Başlayan Kişi Adları”, *Bilimsel Eksen*, Kış-Bahar 2019, 9-21.

VII. AD DÜZELTMELERİ

1. “Türkiye’de Kişi Adlarının Düzeltilmesi ve Değiştirilmesi I / Ad Düzeltmeleri”, *Festschrift in Honor of András J. E. Bodrogligeti - Türk Dilleri Araştırmaları*, 17, 2007, 291- 304.
2. “Konyalılar Adlarından Pek de Memnun Değiller.” *Müjgân Üçer Armağanı*, İstanbul 2011, 151-163.
3. “Konya’da Ad Düzeltmeleri ve Ad Değiştirmeleri”, *Uluslararası Türkölük Bilgisi Sempozyumu, 25-27 Nisan 2007 Erzurum Bildirileri, 2 (K-2)*, Erzurum 2009, 858-864.

VIII. SOYADI DÜZELTMELERİ

1. “Son İki Yıldaki (2007-2008) Bazı Soyadı Düzeltmeleri ve Değişiklikleri Üzerine”, *Prof. Dr. Necmi Ülker’e Armağan* (hzl. Nilgün Nurhan Kara - Latif Daşdemir - Özer Küpeli), İzmir 2008, 87-96.
2. “Bazı İlginç Soyadlarımız ve Düzeltilen, Değiştirilen Soyadlarımız Üzerine”, *Harid Fedai Armağanı*, (haz. Orhan Kemal Tavukçu), Rize 2013, s. 317-330, RTE Üniversitesi Yayınları.. (Yazımızın özgün adına eklenen ilginç

kelimesi hayatımda hiç kullanmadığım bir kelime iken birileri tarafından eklenmesini hoş karşılamıyorum!)

IX. LAKAP VE TAKMA ADLAR

1. “Konya Üzerine Çeşitlemeler 9, Çaybaşı’nda Lakaplar”, *Yeni Konya / Kırk Ambar Kültür Sayfası*, 2 Kasım 1996 ve oradan Çaybaşı Yazıları, Konya 2000, 52-57; 2002, 52-57)

2. “Anadolu’da Eşlerin Birbirlerine Seslenme Sözlüğü”, *VII. Uluslararası Dünya Dili Türkçe Sempozyumu (16-18 Ekim 2014), I. Cilt* (dış kapakta 1. Cilt), Elazığ 2015, 311-315, Fırat Üniversitesi Basımevi.

3. “Aile İçi Sevgi Sözlüklerinden Oluşan Takma Adlar Üzerine”, 9. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi / Türk Halk Edebiyatı, Ankara 2018, 327-340.

4. “65 Yıl Önceki Konya Lisesi Öğretmenleri ve Bazılarına Takılan Adlar”, *Herşeye Dair* (Konya), 3 (11), Ocak 2018, 60-63.

X. YER ADLARI

1. “İnsan Adlarımızdan Kaynaklanan Yer Adlarımız”, *Türk Yer Adları Sempozyumu Bildirileri (11-13 Eylül 1984)*, Ankara 1984, 259-264.

2. “Göller Yöresi Yer Adları Üzerine: Burdur/Bucak ve Isparta/Keçiborlu’dan Yer Adları”, *Millî Folklor*, 4 (25), 1995, 22-27.

Not: Göller Bölgesi Kültür, Tarih ve Arkeoloji Sempozyumu’nda. (12-13 Kasım 1994 Ankara) sunulmuştur.

3. “Doğu Alanya’daki Bazı Yer Adları Üzerine”, *Erciyes*, 21 (248), Ağustos 1998, 12-14.

Not: 6. Alanya Tarih ve Kültür Semineri (Kasım 1996, Alanya) için hazırlanmıştır.

4. “Batı Alanya’daki Bazı Yer Adlarının Üzerine”, *Erciyes*, 21 (249), Eylül 1998, 5- 9.

Not: 7. Alanya Tarih ve Kültür Semineri (21-22 Kasım 1997, Alanya) için hazırlanmıştır.

5. “Nilüfer (Bursa) İlçesindeki Bazı Yer Adları Üzerine”, *Odryses’ten Nilüfer’e Uluslararası Nilüfer Sempozyumu - Nilüfer International Symposium 'From Odrysses to Nilüfer'*, Ankara 2016, 669-684. Toplantı, 13-15 Kasım 2015 tarihleri arasında Nilüfer - Bursa’da düzenlenmiştir.)

6. “-ca/-ce Ekiyle Türetilen Yer Adları ve Düzce Adı Üzerine”, *Düzce’de Tarih, Kültür ve Sanat*, İstanbul 2016, 21-23 (büyük boy, çift sütun) [2. Uluslararası Düzce Tarih, Kültür ve Sanat Sempozyumu Düzce Kültür Kongresi, 11-12 Aralık 2015, Düzce’de sunulmuştur.]

XI. MEYVE, BİTKİ VE ÇİÇEK ADLARI

1. “Konya’da Yetişen Meyvelerin Adlandırılmasındaki Farklılıklar Üzerine”, *Erciyes*, 35 (417), Eylül 2012, 2-7. (Prof. Dr. Ali Berat Alptekin Özel Sayısı)
2. “Bazı Meyve Adları Üzerine Yârenlik”, (“Bazı Meyve Adları” adıyla), *Acta Turcica*, VI/11-1, Ocak 2014, s. ? (masa üstü dergiciliği)
3. “Bitkilerin Ad Dünyası”, *Kültür ve Sanat*, 38, Haziran 1998, 17-23.
4. “Ad Bilimi Açısından Aşıkların Dünyasında Gül”, (Basım için gönderildi.)
4. “Türk Dünyasında Gül Üzerine Çeşitlemeler”, *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi/Gül Özel Sayısı, e-dergi*. Basımı: 2013 (1), 59-74. SDÜ Basım Evi.
5. “Benim Çaybaşılı Çiçeklerim”, *Baharda Meram*, 15, Mart-Nisan-Mayıs 2003, 6-10 ve oradan Meram Yazıları, Konya 2012, 174-179. Yazı, her iki kaynaktan da, ‘Benim Meramlı Çiçeklerim’ adıyla yer almaktadır. Buraya, küçük değişikliklerle alınmıştır.)

XII. İŞ YERİ ADLARI

1. “Cumhuriyet’ten Günümüze Konya’da İş Yeri adları”, *Türk Dili*, 86 (622), Ekim 2003, 410-420.
2. “Ad Bilimi Yazılan: 10 / Konya’da Bon Marşe Var mıydı?” *Merhaba / Akademik Sayfalar*, 10 (22), 16 Haziran 2010, 342-343.

XIII. ÇEŞİTLİ AD YAZILARI

1. “Konya Ağzında ‘Köpek’e Dair Bazı Sözler”, *Bengü Beläk/ Ahmet Bican Ercilasun Armağanı* (ed. Bülent Gül), Ankara 2013, 405-409. Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayını.
2. “Bir Kavram, Üç Terim: Mirav, Havala, Suyolcu”, *Konya Ağzı Üzerine Araştırmalar*, Konya 2012, 105-118. Kömen Yayını.
3. “Coğrafya’dan Ad Bilimine: Hind Hanım Kimdir, Hindistan’la İlgisi Nedir?” (Basım için bekliyor.)

XIV. BİR GAZETEDEKİ POPÜLER AD YAZILARI

1. “Ad Bilimi Araştırmaları: 1 / Bu İstatistiklere Güvenilebilir miyiz?”, *Merhaba / Akademik Sayfalar*, 6 (30), 11 Ekim 2006, 279.
2. “Ad Bilimi Yazıları: 2 / Konya’da Ad Düzeltmeleri ve Ad Değiştirmeleri”, *Merhaba / Akademik Sayfalar*, 7 (23), 20 Haziran 2007, 345-348. (Ayr, bkz. VIII / 3.)
3. “Ad Bilimi Araştırmaları: 3 / Sizin Hiç Ad ve Soyadı Benzeriniz Oldu mu?”, *Merhaba/Akademik Sayfalar*, 1 (27), 10 Eylül 2007, 412-414.

4. “Ad Bilimi Yazıları: 4 / Düşündüren Soyadları”, *Merhaba / Akademik Sayfalar*, 8 (32), 12 Kasım 2008, 545-548.

5. “Ad Bilimi Yazılan: 5/Adlarımız Değişirken”, *Merhaba/Akademik Sayfalar*, 8 (33), 19 Kasım 2008, 545-548.

6. “Ad Bilimi Yazılan: 6 / Erkek Adları da Modaya Uyuyor”, *Merhaba / Akademik Sayfalar*, 9 (9), 18 Mart 2009, 129-131.

7. “Ad Bilimi Yazılan: 7 / Konyalı Öğrencilerin Ad ve Soyadları”, *Merhaba/Akademik Sayfalar*, 9 (9), 18 Mart 2009, 129-131

8. “Ad Bilimi Yazılan: 8 / Ad ve Soyadı Çeşitlemeleri”, *Merhaba/Akademik Sayfalar*, 9 (10), 25 Mart 2009, 145-148

9. “Ad Bilimi Yazılan: 9 / Ad Bilimi Oyunları”, *Merhaba/Akademik Sayfalar*, 1 Nisan 2009, 161-164.

10. “Ad Bilimi Yazılan: 11 / Konya’da Ad Düzeltmeleri ve Ad Değiştirmeleri”, *Merhaba / Akademik Sayfalar*, 11 (17), 11 Mayıs 2011, 261-264.

Not: Daha önce bildiri olarak sunulan bu yazımız, bildirinin basımı bittikten sonra, dizi yazımıza da alınmıştı. *Uluslararası Türklük Bilgisi Sempozyumu, 25-27 Nisan 2007 Erzurum Bildirileri, 2 (K-2)*, Erzurum 2009, 858-864.

11. “Ad Bilimi Yazılan: 12 / Siz Hiç Mevlâna ile Konuştunuz mu?” *Merhaba / Akademik Sayfalar*, 11(17), 11 Mayıs 2011, 261-264.

12. “Ad Bilimi Yazılan: 12 / Yine Ad ve Soyadlarımızın Düzeltilmesi ve Değiştirilmesi Üzerine”, *Merhaba/ Akademik/Sayfalar*, 12 (18), 23 Mayıs 2012, 276-277.

13. “Bizim Kelimelerimiz. 5 / Miyase”, *Merhaba / Akademik Sayfalar*, 13 (32), 04 Aralık 2013, 501-502.

XV. UFAK TEFEK ŞEYLER

1. “Aksay Öncel' Sokak Olamaz”, *Yeni Konya*, 9 Eylül 1990, 3.

2. “Sokak Adları Nasıl Verilir?”, *Yeni Konya*, 9 Aralık 1992, 3.

3. “Sokak Adları Komisyonu Toplanırken”, *Yeni Konya*, 6 Ocak 1993, 3.

4. “Mahalle Yazıları 2 / Mahalle Adları”, *Merhaba / Akademik Sayfalar*, 6 (36), 29 Kasım 2006, 349-350.

XVI. FARKLI BİR YAZI

1. “Tatil Yazıları - 2 Adları Doğru Yazamama Hastalığı” *Merhaba / Akademik Sayfalar*, 7 (29), 03 Ekim 2007, 443-444.

XVII. ÇOK ADLI BİR KİTAP

1. “Aktarma ve Çeviri Eserlerin Çok Adlılığı”, *Türk Dili*, 102 (723), Mart 2012, 199-205.

XVIII. AD KİTABI TANITIMI

1. “Dünkü Konya’dan Kitaplar: 2 / Konya İli Köy ve Yer Adları Üzerine Bir Deneme”, *Merhaba / Akademik Sayfalar*, 9 (24), 1 Temmuz 2009, 369-371; 28 Ekim 2009, 9 (28), 404-406.

ÖZEL EK: Selçuk Üniversitesi’nde görevli olduğumuz dönemde, başkanlığını yürüttüğümüz *Selçuk Üniversitesi Türk Halk Kültürü Uygulama ve Araştırma Merkezi*’nin düzenlediği millî ve milletlerarası toplantılarından birinin üç özel konusundan biri de *Türklerde Ad Verme Âdetleri* idi. *Üçüncü Millî Türk Halk Edebiyatı ve Folklor Kongresi*, 16-18 Ekim 1989. Toplantıda sunulan 25 bildiriden 11’i ad bilimi ile ilgili idi. Bildirilerle ilgili bilgileri yukarıda yer alan ilk kitabımızın ilgili sayfalarına bakılabilir.

Şaban ÇETİN

AŞKIN SON SALTANATI: GÜZ

*Gül-şene altun varaklar zeyn idüp bâd-ı hazân
Güyyâ zer-kûblar dükkânı oldı gül-sitân¹*

Bâkî

21 Eylül’de başlayan ve Şeb-i Yeldâ’ya² yani 21 Aralık’a kadar sürecek olan güz faslındaız. Divan Edebiyatı’nda bu mevsime çoğunlukla “hazân” dendiğini ve Bâkî başta olmak üzere kimi divan şairlerinin hazan mevsimini işleyen “hazâniye”lerinin olduğunu biliyoruz.³

Klasik şiirimizde hazân mevsimi, hem olumsuz anlamıyla hem sevinç ve neşe mevsimi olarak müspet anlamıyla hem de didaktik bir malzeme olarak kullanılmıştır.

*“Eyyâmı hazân irdi çemen zerd-nümâdur
Bülbülleri bâğun bî-reng ü nevâdur”⁴
(Hazan günleri geldi çimenlik sarı görünür
Bağın bülbülleri yine solgun ve sessizdir.)*

diyen Neşatî, hazânın renkleri solduran, nağmeleri susturan yönünü konu etmiştir. Bâkî;

*“Saltanat tâcın giyen âlemde mağrur olmasun
Nice sultan börkin almışdur begüm bâd-ı hazan”*

şeklinde seslenerek, hazân mevsiminde esen rüzgârların, çiçeklerin yapraklarını, tomurcuklarını savurmasını, ölümün ya da dönen talihin hükümdarların başındaki tacın, dolayısıyla hükümdarlığının elden gitmesine teşbih ederek, mevsimi bir nasihat vesilesi olarak kullanır. Tâcîdarzâde Cafer Çelebi:

*“Çün yine seyrân ide mizâna geldi âfitâp
Zer-efşan oldı havâ gevher-nisâr oldı sehâb”
(Yine güneş burcuna geldi madem seyran etsin
Hava altın, bulutlar cevher saçıyor)*

diyerek sararan yaprakları altına, bulutlardan dökülen damlaları ise saçılan cevhere benzeterek hazâna müspet bir mana yüklüyor.⁵

Şairler bazen, hazan mevsiminde sararan yaprakların yere serilmesini, sevgilinin girdiği bahçenin zeminine altın saçılmasına, ya da zeminin sırmalı kumaşlarla bezenmesine, bazen hükümdarın bahçeye gelişiyle yaprakların hürmet için yere inmesine benzetiyorlar. Kimi zaman, çimenliği sararan yaprakların kaplamasını Karun'un hazinelerinin ortaya çıkmasına bağlıyorlar. Şair muhayyilesine hazan yağmurları, benzi sararıp solmuş sevgilinin yanaklarına yeniden tazelik sunulması olarak aksediyor. Bazen her lezzeti bitiren ölüm oluyor hazân. Ağaçların yapraklarını soyunmasını, dervişlerin tecrit hırkası giyinip dünyadan el etek çekmesi ve rüzgârda çınar yaprağının yere düşmesini, hazân yelinin, şeyhine intisap eden bir derviş gibi, ulu çınardan el alması olarak temaşa ediyoruz şair gözünden;

*“Nam u nişane kalmadı fasl-ı bahardan
Düşdi çemende berg-i dirah t'ibardan”*

diyen şair o yüzden,

*“Eşcar-ı bağ hırka-i tecride girdiler
Bad-ı hazan çemende el aldı çenardan”⁶*

diye hazanı kendi muhayyilesinde bambaşka bir tablo olarak resmediyor. Şiiri okurken, parmakları açık bir ele benzeyen çınar yaprağının, dalından, çimenler üzerine düştüğünü görür gibi oluyoruz.

Eski edebiyatımızda, hazan mevsiminin oldukça geniş bir yelpazede işlendiğini görmekteyiz. Tanzimat'tan sonra, edebiyatımızda sonbahar isminin kullanılmaya başlanmasının, şiirimizde, hazân isminden neşet etmiş mazmun ve mecazlar bakımından bir sığlaşma/kısırlaşmayı beraberinde getirdiğini görmek gerekir.

Bu mevsim için halk nezdinde, son zamanlara kadar, daha çok “güz” ismi tercih edilmekteydi. Küçük bir araştırma yaptığımızda, edebiyatımızda bu mevsimin güz ismiyle hatırı sayılır bir yerinin olduğunu seziyoruz. Mesela, onu Âşık Veysel'in;

*“Geldi güz ayları erdi baharım
Geçirdim örümü gafllet içinde”⁷*

şeklindeki hayıflanmasında buluruz. Kırşehir yöresinden derlenmiş bir mahpus türküsündeki:

*”Güz gelir de goyağını kar basar
Lalenin sümbülün kokusun keser
Adam sevdiğine böyle mi küser
Divane gönlümü eğlesin zinda”⁸*

dizelerinden içimize güz soğuğu düşüyor. Ali Ekber Çiçek de:

*“Geldi güz ayları hava soğudu
Benim nazlı yarda meylim çoğudu
El(e) ayrılık vardı bize yoğudu
Esti acı rüzgâr ayırdı bizi”*

şeklinde karşımıza çıkıyor. Süleyman Arif Emre'nin “Hazan çağı” şiirinde:

*“Ah eser hüzün ağlar
Dertliler güzün ağlar
Solar gül yüzün ağlar
Kendini üzme güzel”⁹*

mısralarında hazan ve hüznü bambaşka bir tatla duyumsuyoruz. Bütün bunların üstüne Şaban Çetin de:

*“Şimdi güz, artık yazgıdır hüzün
Aylardan sarıya çalıyor yüzün
Yüzü/n Hüzündür güzün”*

desem unutulup gitmekte olan “güz” için bir şey yapmış olur muyum, bilemem?

Bir zamanlar Anadolu’da, büyükler, kendilerine içme suyu getiren çocukların elinden su bardağını/tasını alarak, besmele ile içip hamt ettikten sonra, suyu getiren çocuk ya da gence/geç kıza: “Ömrün uzun, düğünün güzün olsun!” şeklinde dua ederlerdi. Yitip giden birçok şeyle beraber, bu teşekkür şeklinin de yitip gittiğini anlamak güç değil. Artık, güz ismini kullanan da kalmadı neredeyse.

İsmet Özel’in, Tanzimat’tan sonra Bahar ya da Nevbahar yerine İlkbahar, hazân ya da güz yerine sonbahar denilmesine bir şiirinde:

*“İlki var sonu var
orta bahar diye bir şey var mı?”*

eklinde bir göndermede bulunarak itirazını izhar ettiğini görüyoruz. Ortası olmayanın ilki ve sonu da olmayacaktır tabii olarak. Ancak, her ne kadar İsmet Özelin sonbahar isimlendirmesini hoş karşılamadığı anlaşılrsa da, güz yağmurları ile Anadolu halkının “güzlek” dediği; çeşitli bitki ve çimenlerin yeniden yeşermesi ve mevsime has çeşitli çiçeklerin açılarak, adeta aşk ehline ömrün son saltanatını yaşatmasından mülhem olarak, mevsime sonbahar denilmesinin çok da isabetsiz olmadığı kanaatindeyim. Klasik edebiyatımızda bu mevsimin neşe ve sevinç demleri olarak da işlenmiş olduğu bir gerçektir. Bu da

mevsimin sonbahar olarak tesmiye edilmesine zıt düşmemektedir. Ama sonbaharı kullanmamız, güz ve hazânı kaldırıp atmamıza sebep olmamalı, dil ve edebiyatımıza bir zenginlik katmış olmalı. Neyse, derdimiz isimlendirmeler üzerinde uzun mütalaalar yapmak değil. Konumuza devam edelim.

Düşündüğümüz zaman, birçok şeyi mevsimlere benzetebiliriz, mevsimleri de birçok şeye benzetebileceğimiz gibi... Mevsimler ömrümüz gibidir meselâ. Çocukluk çağımızı kışa, gençlik çağlarımızı bahara, olgunluk demlerimizi yaza, ihtiyar kesp ettiğimiz ve terki diyara hazırlandığımız zamanları ise güne benzetebiliriz. Ya da akarsular gibidir diyebiliriz mevsimler için, toprağın sinesindedirler ilkin, derin bir sessizliğin kollarında dingin... Sonra bir gözeden yeryüzüne sızarlar. Sonra sızıntılar dere olur, dereler çay olur, çaylar ırmak olur; kurak topraklara hayat bahşedeler. Umutsuz gönüllere umut ve sevgi dağıtmak üzere muvazzaf bir elçi gibidirler. Ardından denize dökülürler, âlemi berzaha göçer gibi, bir muvakkat istirahatate çekilirler. Misalleri çoğaltmak mümkündür. Zira bu âlem hem zıtların benzerliği hem de benzerlerin zıtlığından mürekkeptir.

Bir yönüyle de mevsimleri aşkın/âşığın hâllerine benzetebiliriz. Kış faslı aşığın derununda uyuyan derdin gafili olduğu devrandır. Cemrelerle tutuşan aşk ateşi, onu mecnûna döndürür. Bir zaman, avucunda kor ateşi tutmak durumunda kalır gibi, sinesinde aşk ateşini kimselere sezdirmeden taşır. Ancak ciğer kebab olup yandığını, uçsuz sahralarda su arayanlar gibi bunaldığını daha fazla saklayamaz ve sırrını ifşa eder onun hâlleri. Sevgilinin bir bakışından, küçük bir tebessümünden nihayetsiz umutlara kapılıp, kaş çatmalarından bedbinliğin gayyasına yuvarlanır. Bahar havalarının kararsızlığı gibidir sevgilinin hâlleri, yüzünü bir gösterip bir kaybolan güneş gibi aşığa azap verir. Yâr cemalinin şavkına aldanıp ümide kapılır da, bahtı gibi kara bulutların ve yârin perişan zülüfleri gibi hoyrat rüzgârların gadrine uğrayıp hasta düşer, ateşlerde yanıp kavrulur. Bazen ikbâl ona güler ve meserret dolu yazlara döner aşığın bahtı.

Hazan çağı ise son tahlilde her saadetin sonuna işaret eder. Dünyada meşakkatle ya da meşakkatsiz ikbâl sahibi olan; mal ve mülke, makam ve mansıba kavuşanlar ya da bir yâr derdiyle kara kışlardan; bazen şen bazen boranlı baharlardan geçerek vuslat demlerinin asude yazlarına erenler, hazân yelinin bir gün muhakkak İsrâfil'in Sur'u gibi seslendiğini duyacaklardır. Elde edilen her güzelin/güzelliğin bir hitamı olduğu muhakkaktır. Bir ömrü, bir arzu/ bir sevda uğruna, çarımhta gerili bir ruhla tamamlamanın arifesinde olanlar da, yâr elinden gel olmadan geçen ömre aldirmaksızın, yine de onun yüzünde, güz güneşi yahut güz gülü gibi beliren gülüşlerden sonsuz ümide kapılırlar. Fakat mukadder son gelir çatar. Artık onlar için:

*“Arzumun peşinde pervane oldum
Gezdim yine bulamadım arzumu
Eşsiz ceylan gibi çöllerde kaldım
Tezdim yine bulamadım arzumu”*¹⁰

demenin vaktidir.

Fuzuli merhumun “*Aşk imiş her ne var ise âlemde*” dediği âlemde, öyle hâller vardır ki, insan çoğu kere onun sırlarını kavramaktan aciz kalır. Ölüm döşeğine düşmüş hastalarda, halkın “ölüm iyiliği dediği” bir hâl zuhur eder. Hastadan ümidini kesmiş olan sevenlerinde bir ümit peyda olur. Oysa hasta, son iyilik deminde kısmetinin son kalıntılarını toplamaktadır. Adına hazân mı dersiniz, güz mü dersiniz ya da sonbahar mı...? İşte bu mevsim, el etek toplayıp giderken bile gönül gözü körelmemişlere hayranlık verici sahneler sunar. Aşkın son saltanatıdır bu; bütün değerliler, esaslı bir inkıyat ile yüksekten/dallardan yere iner, taçlar başlardan çıkar ve sararan yapıklarla müzeyyen bu bahçede rüzgârın sazından son şarkılar çalınır:

*Seyre daldık gonce-i handâni bir ömür bitti
Bitmedi o bülbülün efgâni bir ömür bitti
Çok tabibler ilaç verdi dil-i hasta-i aşka
İnledi ney gibi cân-ü dil, bir ömür bitti*¹¹

1. Gülşeni altın varaklarla süsledi hazan yeli/ Güya altıncılar dükkanı oldu gülistan.
2. Şeb-i Yelda: En uzun gece, 21 Aralık gecesi
3. Cafer Mum: Divan Şiirinde Hazâniye ve Bakinin Hazâniyesi
4. <https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/32618>
5. Bazı hazâniye örnekleri ve Bakî'nin hazaniyesi ile ilgili detaylı bilgi için bakınız: Cafer Mum “Divan Şiirinde Hazâniye ve Bakinin Hazâniyesi” adlı makale.
6. Bâkî: “Nam ve nişane kalmadı bahar mevsiminden/ Düştü çimenlikte ağaç yaprağı itibardan/ Bağın ağaçları tecrid hırkasını giydiler /Hazan yeli çimenlikte el aldı çınardan”
7. Ali Berat Alptekin- Âşık Veysel
8. Fatih Yağmur, Niğde Üniversitesi Yüksek Lisans Tezi: Kırşehir Türküleri
9. Süleyman Arif Emre: Suların Şarkısı
10. Reyhânî
11. Önder Göçgün- Açıklamalı Türk Mûsikisi Güfteleri

Nafiz NAYIR

NEY SESİ

*Gönlümü sarmadayken göğe ağma hevesi
Ruhuma kanat takti neyin dupduru sesi
Bu efsunlu çıkışa şahit oldu bulutlar
Sonra yüzüme değdi meleklerin nefesi.*

Hasan KAVRUK

HİÇ

*Bitmiyor saymakla dertler yazsam olmaz yazmasam hiç
Söylesem de anlatılmaz kızsam olmaz kızmasam hiç*

*Yer gök ağlar söyletir dert hasretinden gönlüm inler
Gözlerimden şebnem akmış süzsem olmaz süzmesem hiç*

*Cümle âlem yılmadan hep bekler olmuş vasl-ı aşkı
Sarmış ağyar ordusu bak bozsam olmaz bozmasam hiç*

*Sensiz olmaz can verir aşkın bana can der bu gönlüm
Sözlerin altın hemân-dem çizsem olmaz çizmesem hiç*

*Her bakış dert her sözün gam sevmeyi sevdim yine ben
Can ipinden özge yer yok dizsem olmaz dizmesem hiç*

Rifat ARAZ

**HER ZERREMDE, “ALLAH!..” DİYOR
AKLIM, İZ’ÂNIM BENİM!..**

*Duy: “Ne diyor? ” vahyin sesi, sâf fitratın özünde;
Vecd içinde “Hakk’ı” söyler ilmim, irfânım benim!..
Gör Habîb-i Kibriyâ’yı, bu hakikat izinde;
Dön o ma’nâ âleminde, döner devrânım benim!..*

*Tefekkür et yeri, göğü; inşâ’ eyle sen seni;
Halil gibi nefsinde bil gevher saklı madeni!..
Âdem’e sor toprak teni; cânda, şerh et düzeni;
Gör bu seyr ü sülûktadır, derde dermânım benim!..*

*Gönül; ara, bul sendedir o ilk makam, son durak;
Sana, senden uzak değil, rûh veren yüce Hallâk!..
Kul ol, eğil, secdede gör, ben miyim ‘ben’den uzak?
Duy ‘emanet’ yüklü cânı, cânda hicrânım benim!..*

*Sarıl Hakk’ın nûr ipine, her âyette bul seni;
Gör, başında pervâne tek devreden değirmeni!..
Bu uhrevî aşk yolunda, uzlet eyle mahzeni;
Yûsuf gibi her nefeste, sizlar vicdânım benim!..*

*Ehl-i Kehf’le gir zamana, duy ma’rifet sırrını;
Hak’tan özge kim ne bilsin, garîp cânın seyrini?..
Eyyûb ile cehd et, dayan, çek bir ömrün kahrını;
Sinandıkça “Hakk’ı” ister, “hak” diyen cânım benim!..*

*Ya’kûb gibi yol mu gözler?.. Aç, o gönül gözünü;
Dosdoğru ol, geç bu yolun yokuşunu, düzünü!..
Gir cezbe-i rahmânda duy, bir sevdânın özünü;
Her zerremde “Allah!..” diyor aklım, iz’ânım benim!..*

**“SEN’İ” İSTER,
GÖNÜL SEN’İ!..**

Varlık, yokluk nedir cânâ?
“Sen’i” ister gönül Sen’i!..
Cân seyrinde, yana - yana;
“Sen’i” ister gönül Sen’i!..

Sahîh imân, sâlih amel;
Fıtratta mı sonsuz emel?..
Âhir Sen’sin, Sen a Evvel;
“Sen’i” ister gönül Sen’i!..

Yâ Rab acîz, garîp kulum;
Sen’siz değil bu hak yolum!..
İnceldikçe aşk usûlüm;
“Sen’i” ister gönül Sen’i!..

“Belâ!” dedim, hüküm Sen’in.
Gönlümde mi sır mahzenin?..
Maksûdu var, her gelenin;
“Sen’i” ister gönül Sen’i!..

Arzdan, Arş’a ‘kul’dur adım;
Her nefeste artar odum!..
Sen’den gelir bu aşk tadım;
“Sen’i” ister gönül Sen’i!..

“Oku” dedin yer, gök âyet;
Her bir a’zam, derin hikmet!..
Duyduğum ses, Sana da’vet;
“Sen’i” ister gönül Sen’i!..

**“RAHMET” DEYİP,
GELDİM SANA!..**

Yâ Rab; ne mal, ne şan, şöhret;
“Himmat” deyip, geldim Sana!..
Sen’siz değil sekiz cennet;
“Vahdet” deyip, geldim Sana!..

Seyrimde mi döner ‘âlem?
Yol aldıkça, oldum müphem!..
Her hâlimi yazmış kalem;
“Kismet” deyip, gelim Sana!..

Ne dünyâyı görür gözüm;
Ne kavlinden döner özüm;
“Sen’i” söyler, her bir sözüm;
“Hikmet” deyip, geldim Sana!..

Kor yürekten, söktüm sözü;
Gül eyledin, yanan közü!..
Seyr ü sülük bildim izi;
“Nusret” deyip, geldim Sana!..

Aşkla doldum, dolmaz oldum;
“Buldum” dedim, bulmaz oldum!..
Öz ‘rûhumu’ bilmez oldum;
“Hayret” deyip, geldim Sana!..

Tesbîhte mi bu ten, şu cân?
Yedi nefsim oldu burhan!..
Kerem eyle, Sen a Rahman;
“Rahmet” deyip, geldim Sana!..

**“BENİ”, HAKK’A
DAVET EDER!..**

*Aşkla çarpan bu kor yürek;
“Beni”, Hakk’a davet eder!..
Bir cezbede, her bir felek;
“Beni”, Hakk’a davet eder!..*

*Vahyin nûru, doğdu cânâ;
Bir cân gerek, bu fermâna!..
Tut elinden, sor zamana;
“Beni”, Hakk’a davet eder!..*

*Gönül oku, her bir âyet;
“Seni” söyler, sende hikmet!..
Kesretteki gizli vahdet;
“Beni”, Hakk’a davet eder!..*

*Gör, ne hâle döndü ömrüm?
Cana düştü tahassürüm!..
Duy, bu derin tefekkürüm;
“Beni”, Hakk’a davet eder!..*

*Gel bugünden gör, şu dünü;
Anla: “Nedir?.” hesap günü!..
Dök bu derdi, derin hüznü;
“Beni”, Hakk’a davet eder!..*

*Aşk seyrinde, hoştur başım;
Duy: “Ne diyor?” yol telâşım!..
Nefse akan şu gözyaşım;
“Beni”, Hakk’a davet eder!..*

**UZAK DEĞİL
“YÂR”, İÇİMDE!..**

*Gönül, nasıl yazmış kalem?
Gör, ne sırlar var içimde!..
Pervâne tek, döner âlem;
Bir ilâhî nûr, içimde!..*

*Aç kulak ver, bu ince cân,
“Cân seyrimi” eyler beyân!..
Yedi nefsim, bir imtihan;
Mahşer’i duy, Sûr içimde!..*

*Cehd et, gözden çek perdeyi,
Hilkatte gör, ilk secdeyi!..
Yol al, cânâ bul zübdeyi;
Bir âlemi sor, içimde!..*

*Oku, sende Levh-i Mahfûz.
Seyrinde mi, derin sonsuz?..
Yanmış tene, eyle nüfûz;
Küle dönmüş Tûr, içimde!..*

*Tezekkür et umut, korku;
Keşif, ilhâm, rû’ya, uyku;
“Allah” diyor, her bir doku;
O “rûh” denen sır, içimde!..*

*Bak şu arza, asumâna;
Baş eğmişler bir Sübhân’a!..
Dört kapıda, sor bu cânâ;
Uzak değil “Yâr”, içimde!..*

EY AŞK!

*Sen dağlarımdaydın ben yeryüzünde
Bütün alametin avuçlarıma dökülmende
Aşkın yedi sırrı varsa âlemde
Biri sensin, biri ben...*

*Seninle soluklandı gökyüzüm
Ellerinle kıyama durdu sözüm
Adanmışsa gecem gündüzüm
Başı sensin, sonu ben...*

*Benden içeri kaldıysam uzaklığını
Şiir gibi beklediysen kavuşamazlığımı
Ağartmışsam zülüftün satırlarımı
Noktası sensin, virgülü ben...*

*Leylası Mecnunu kavuşmuyor aşkın
Ferhadı Şirini konuşmuyor aşkın
Yazılıyorsa yeni bir efsanesi aşkın
Oku sensin, yayı ben!*

*Efsunlanmış isem gayri bu harmanda
Beni bana koymamışsan dargın otağında
Sınanıyorsam mahrem günlerin tufanında
Öldüren sensin, ölen ben!*

*Sana susarım, söyleyemem sevdiğimi
Sana sensiz ne sevdalar biçtiğimi
Duyarsan bir lahza yalan dediğimi
Akı sensin, karası ben!*

*Acziyetim geçemediğim sırat köprüsü
Bu kader hangi bungun aşkın amentüsü
Ateşe varıyorsa gözlerimdeki günahının ülküsü
Cenneti sensin, cehennemi ben!*

Ozan Seyfettin ÇOBAN

SARIKAMIŞ

*Billur buzda kalem yazmaz elimde
Kâğıdın üstünde dönüp duruyor
Yapışıp kalıyor sözler dilimde
Duygular semada donup gidiyor*

*Ruhuma işlemiş ilham duruşta
Ne civanlar öldü Sarıkamış'ta
Duygular perişan dolaşır arşta
İçli yüreklere konup gidiyor*

*Ahmetler, Mehmetler omuz omuza
Ser aşkın uğrunda dönmüşler buza
Bir haber salmışlar gökte yıldıza
Açmadan goncalar solup gidiyor*

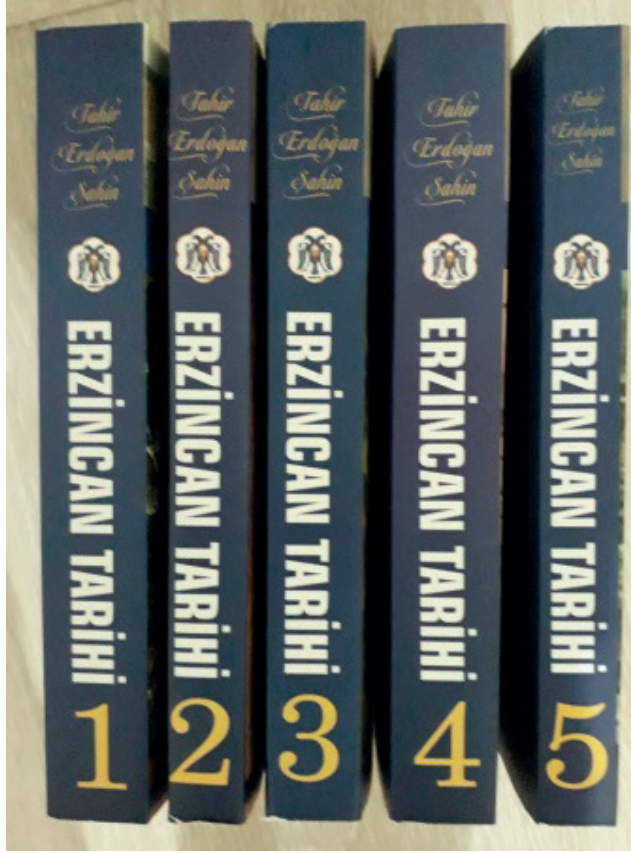
*Dilden dile gezer ağıtlar, sözler
Yıllardır yaş döküp ağlıyor gözler
Mehmetçiğe mezar serince buzlar
Umutlar sessizce sönüp gidiyor*

*Kimisi nişanlı, kimisi evli
Kimi on beşinde, kimisi elli
Muradı şehitlik içten teselli
Peygamber aşkıyla ölüp gidiyor*

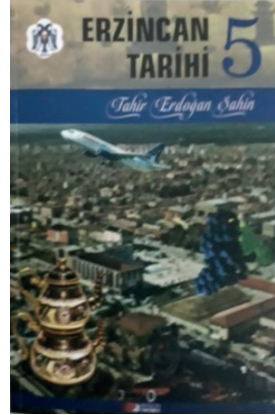
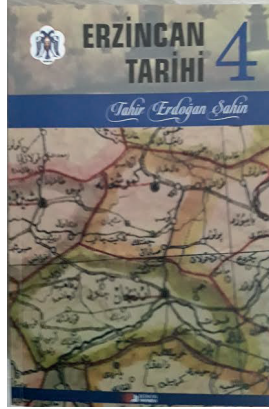
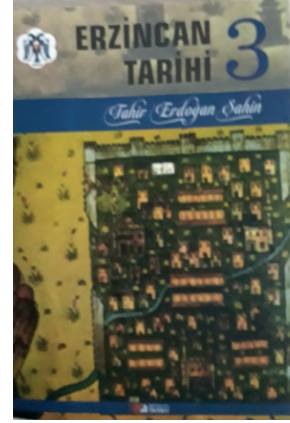
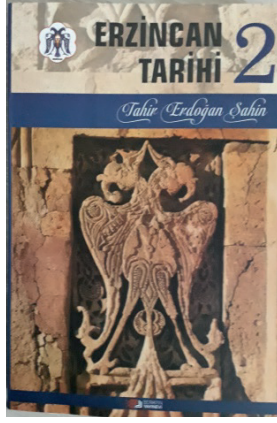
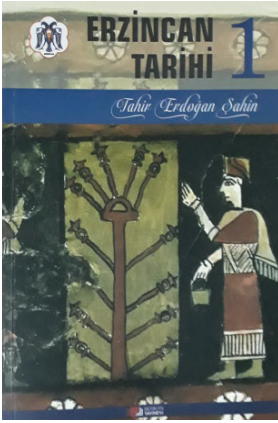
*Ozan Seyfi de sönmez gönül ateşi
Vatan aşkıdır bu yoktur bir eşi
Şehidin üstünde Hakk'ın güneşi
Feda eder canı gülüp gidiyor.*

KİTAP TANITIMI

Tahir Erdoğan Şahin
Tarafından Yazılan
ERZİNCAN'IN 5 CİLTLİK ANIT KİTABI



ERZİNCAN TARİHİ
ÇIKTI



Tarihî süreç içerisinde kentin, insan hayatı üzerindeki etkilerini sınırlamak ve dar kalıplara sığdırmak oldukça zor görünüyor. Kentin, sadece yapılar topluluğundan ibaret olmadığı bilinmektedir. Tarih, derinlemesine incelendiği zaman, kurulduğu günden itibaren üzerinde yaşayan insanların gizli dünyalarında ürettikleri ve dışa yansıttıkları her türlü sosyal, ekonomik, kültürel, sınırsal, dinî vb. ürünlerin izlerini kentte görmek mümkündür. Dolayısıyla kent, insan hafızasıdır ayrıca kentin oluşturduğu sosyal ilişkiler ağının ipek kozası gibi kendisini ve ötekisini bir arada tutan ve ülke topraklarının bütününde yaşayan insanlar arasında aidiyet duygusunu geliştiren büyük bir ailedir.

İşte insan hayatında bu kadar büyük önemi haiz bir eseri konuyu uzmanı tarihçi Tahir Erdoğan Şahin tarafından 1985 yılında iki cilt olarak yayınlanan

Erzincan Tarihi, kırk yıla yakın bu yörenin tarihi ve kültürü konusunda araştırma yapan bilim adamları ve halkın en sık başvurduğu kaynağı olarak yayın tarihinde yerini almıştır. Ancak, söz konusu iki ciltlik Erzincan Tarihi'nin baskısının uzun süre önce tükenmiş olması, derli-toplu bir tarih olarak bu çalışmanın yerini tutacak yeni bir çalışmanın yapılmaması nedeniyle bir bütün hâlinde yeni bir kent tarihine ihtiyaç olmuştur. Şehrin genel tarihi on yıllar sonrasında yine Tahir Erdoğan Şahin tarafından ele alınıp bu kez 5 (beş) cilt olarak neşredildi.

Şehrimiz hakkında çeşitli düzeylerde makale, kitap, sempozyumlarda sunulan bildiriler neşredilmiştir ve edilecektir. Kitap ya da makale olsun emek ürünü her çalışma bu şehrin kültürel dokusuna belli oranda katkı sunacaktır. Ancak, bir bilim adamının doğrudan şehrin tarihini bir bütün hâlinde ele alıp yazması apayrı bir öneme sahiptir. Bu nedenle Erzincan Tarihi her zaman için özgün ve önemli yerini koruyacak, temel başvuru kaynağı olma niteliği sürekliliği olacaktır.

2019 tarihinde yayınlanan Erzincan Tarihi'nin her cildi belli bir dönemi ele almaktadır. Buna göre;

1. Cilt: "Başlangıcından Mengüçüklülere",
2. Cilt: "Mengüçüklerden Osmanlılara",
3. Cilt: Osmanlı Devleti'nden Cumhuriyet Türkiye'si'ne",
4. Cilt: "Cumhuriyet Dönemi",
5. Cilt: 1980-2023 olarak düzenlenmiştir.

Büyük boy (16 x 24) ve yaklaşık 2 500 sahifelik çalışma, bu şehrin başlangıcından bugüne kadar geçirdiği tarihsel süreçleri; yaşanan olayları, inançları, sanat hareketlerini, bilim, edebiyat, siyaset adamlarını, yaşanan sorunları ve çözüm çarelerini, kısaca şehir dendiğinde akla gelebilecek hemen her konuyu içermektedir.

Erzincan Tarihi'nin bir diğer boyutu da, ile bağlı tüm ilçe ve köylerin bilgisini kapsamaktadır. Bütün bunlar düşünüldüğünde Erzincan Tarihi'nin tüm ilgililerin ve bu şehrin insanlarının edinmesi gereken muhteşem bir eser olduğunu söylemek gerekir.

Şehrin temel tarihi ve kültürel gerçekliğini yansıtan 5 ciltlik Erzincan Tarihi'nin, başta kurum ve kuruluşlar olmak üzere tüm bireylerin gerekli ilgiyi göstereceklerine inanıyoruz.

AKRA KÜLTÜR SANAT VE EDEBİYAT DERGİSİ YAYIN İLKELERİ

1. Akra Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi, uluslararası hakemli dergidir. Dört ayda bir yayımlanır. Yayımlandığı aylar ocak, mayıs ve eylül aylarıdır. Akra Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi'ne makale göndermek için zamanla ilgili bir sınırlama yoktur, makale her an gönderilebilir.

2. Derginin Türkçe kısa adı "AKRA DERGİ" İngilizce kısa adı ise "AKRA JOURNAL"dır.

3. Dergimizde yayımlanan yazıların her türlü (resim, şekil, grafik, düşünsel, ilmî, hukukî vb.) sorumluluğu yazarlarına aittir.

4. Dergimizde her türlü sosyal içerikli (tarih, edebiyat, felsefe, din, sanat vb.) yazılara yer verilir.

5. Dergimizdeki yazılar iki bölüm hâlinde yayımlanmaktadır:

a. Hakemli yazılar

b. Kültür, sanat ve edebiyat yazıları (Gerekli durumlarda kent dosyaları ve kitap tanıtım yazıları son bölüme eklenir.)

Yazı kurulundan geçen hakemsiz yazılar ve kitap tanıtımları hakemlere gönderilmez. Bu tür yazıları yayın kurulu değerlendirir.

6. Gönderilen yazılarda yazarın adını, soyadını, akademik unvanını, açık adresini, görev yaptığı kurum, çalıştığı kurumun telefon numarası, kendi cep telefon numarası ve elektronik posta adresleri bulunmalıdır.

7. Akra Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi'nde yabancı dillerde (İngilizce, Almanca, Fransızca... vb.) yazılmış makalelere de yer verilir. Bu tür makalelerde yazıldığı dilin öz'ü ve Türkçe öz'ü de bulunmalıdır.

8. Kültür Sanat ve Edebiyat yazıları bölümünde (2. bölümde) öz ve anahtar kelime şartı aranmaz.

9. Subjektif yönü ağır basan ve toplumumuzun millî ve manevî, insanlığın ahlaki ve törel değerlerini aşağılayıcı yazılar dergimizde yayımlanmaz.

10. Gönderilen yazılarda yazım birliğinin sağlanması amacıyla Türk Dil Kurumu Yazım Kılavuzu esas alınmalıdır, ayrıca jargondan ve gereksiz teknik dilden kaçınılmalıdır.

11. Yazılarda görülen yazım hatalarına yazı kurulu tarafından kısmen müdahale edilir ancak belirgin hataların düzeltilmesi durumunda yazarına gerekli bilgi verilir.

12. Hakemli olarak yayımlanması istenen yazılar, yayın kurulunca uygun görüldüğü takdirde iki hakeme gönderilir. İki hakemden olumlu rapor alan yazılar yayım listesine alınır. Raporların biri olumlu, biri olumsuz olursa yazı üçüncü hakeme gönderilir. Böyle hâllerde üçüncü hakemin vereceği rapora göre hareket edilir.

13. Hakemlere gönderilen yazıların, hakemler tarafından değerlendirme süresi on beş gündür. Gerekli hâllerde bu süre on beş gün daha uzatılabilir.

Hakem raporlarında gecikme olması veya hakemliğin kabul edilmemesi durumunda yeni hakem atanır ve on beş günlük süre yeniden işletilir.

14. Düzeltme raporu alan yazılar, raporla birlikte yazarına gönderilir. Rapor doğrultusunda hareket edilmediği takdirde yazılar değerlendirmeye alınmaz. Ancak, hakemler tarafından düzeltilmesi istenen yazılar, yazarlarınca düzeltildikten sonra hakemler düzeltilmiş hâlini tekrar görmek isterlerse hakemlere tekrar gönderilir ve hakemlerin vereceği rapor doğrultusunda hareket edilir.

15. Hakemli yazılara telif ücreti ödenmez ve yazarlardan da ücret talep edilmez.

16. Resimler sıra ile numaralandırılmalıdır. Gerekli görüldüğü takdirde resimlerin altına gerekli açıklamalar yapılmalıdır.

17. Dergimize gönderilen yazılar hiçbir yerde yayımlanmamış olmalıdır. Ancak bilimsel toplantılara sunulmuş bildiriler yayımlanmamış olmak kaydıyla dergimizde yayımlanabilir.

GÖNDERİLEN YAZILARDA UYULMASI GEREKEN KURALLAR

1. Gönderilen yazılarda **ORCID** numarası bulunmalıdır.
2. **DOI** numarası dergi tarafından verilmektedir.
3. Gönderilen yazılarda (hangi dilde yazılırsa yazılsın) akademik dil kullanılmalıdır.
4. Gönderilen yazılar 11 punto ve *Times New Roman* karakterinde, iki yana yaslanmış, olarak ve tek satır aralığında düzenlenmelidir.
5. Bölüm başlıkları ve alt başlıklar numaralandırılmalıdır.((1. Giriş, 2. Bölüm başlığı, 2.1. Alt başlık, gibi..).
6. Dipnotlar *Times New Roman* karakterli ve 9 punto olmalı, ya sayfa altında veya yazının sonunda sıra numarasına göre tek satır aralığında düzenlenmelidir.
7. Kaynakça, *Times New Roman* karakterli ve 9 punto olmalıdır.
8. Yazarın adı-soyadı ve akademik unvanı yazı başlığının altında yer almalı, çalıştığı kurumun adresi yıldız (*) karakterli dipnot olarak verilmelidir.
9. Yazıların sonunda yararlanılan kaynaklar “KAYNAKÇA” başlığı altında verilmelidir. Kaynakçada yazarın soy adı başa gelecek şekilde alfabetik sıraya göre verilmelidir.
10. Kaynakçada, sadece yazı içinde atıfta bulunan kaynaklar verilmelidir.
11. Kaynakçada gösterilen kitap dergi ve gazete isimleri italik; şiir ve makale isimleri ise tırnak içinde gösterilmelidir.
12. Kaynakçada internet kaynakları ayrı başlık altında verilmelidir.
13. Gönderilen makale hangi dilden yazılmışsa öz 100 kelimedenden az, 250 kelimedenden fazla olmamalıdır. (Çevirisi yapılan öz'ün kelime sayısı bu sayının dışındadır.)
14. Anahtar kelimeler dört kelimedenden az, on kelimedenden fazla olmamalıdır.
15. Yazılardaki benzerlik (intihal) oranı yüzde otuz beşi geçmemelidir.

ALINTILAMA VE KAYNAK GÖSTERİLMESİ

A. PARANTEZ İÇİ SİSTEMİ İLE KAYNAK GÖSTERİLMESİ

(MLA -Modern Language Association)

MLA sisteminde gösterilen kaynaklar metin içinde kısa olarak verilir, dipnot olarak verilmez. Atıflar mümkün olduğunca cümlelerin sonuna getirilmeli ve nokta, yapılan atfın sonuna konmalıdır.

Örnekler:

I. Yapılan Alıntının İçinde Yazar Adının Geçmesi

Metin içinde yazarın adı geçtiği zaman sadece parantez içinde yıl ve sayfa numarası gösterilir.

Ör: Tanpınar; Cevdet Paşa, tarihten hukuka, gramerden ölçülere, mantıktan belâgata kadar büyük küçük bir yığın eserin sahibidir (2008: 161).

II. Yapılan Alıntıda Yazarın Referans Olarak Gösterilmesi

Cevdet Paşa, tarihten hukuka, gramerden ölçülere, mantıktan belâgata kadar büyük küçük bir yığın eserin sahibidir (Tanpınar, 2008: 161).

Kaynakçada, her iki durumda da yazarın soyadı, adı, eserin adı, basıldığı kurum, kaçınıcı baskı olduğu ve basıldığı yer belirtilir.

Ör: Tanpınar, Ahmet Hamdi (2008); *XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, Yapı Kredi Yayınları, 4. bs. İstanbul.

III. Bir Yıl İçinde Birden Fazla Baskısı Yapılan

Eserlerden Yapılan Alıntıların Kaynak Olarak Gösterilmesi

Ör: Eğer bir eserin bir yıl içinde birden fazla baskısı yapılmışsa ve bu baskılar aynı metin içinde kaynak gösteriliyorsa (Tanpınar, 2008a:190), (Tanpınar 2008b: 250-251)....şeklinde gösterilmelidir.

IV. İki ve Üç Yazarlı Eserlerden Yapılan Alıntıların Gösterilmesi

İki ve üç yazarı olan eserlerden yapılan alıntılarda, yazarların sırayla soyadları, eserin basım tarihi ve sayfa numarası belirtilir.

Ör: (Tosun – Yalvaç, 1975: 30).

Kaynakçada ise ilk yazarın soyadı ve adı, ikinci (varsa üçüncü) yazarın adı ve soyadı, basım yılı, eserin adı, eseri basan kurum, kaçınıcı baskı olduğu ve basım yeri belirtilir.

Ör: Tosun, Mebrure - Kadriye Yalvaç (1975); *Sümer, Babil, Assur, Kanunları ve Ammi-luk Şaduqa Fermanı*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1. bs. Ankara.

V. Üçten Fazla Yazarlı Eserlerden Yapılan Alıntıların Gösterilmesi

Ör: Metin içinde, (Pekolcay, Eraydın, Tahralı, Uzun, Subaşı 1981: 84).

Metin içinde birden fazla kullanılırsa, (Pekolcay vd. 1981: 100) şeklinde kullanılır.

Ör: Kaynakçada; Pekolcay, Necla - Selçuk Eraydın - Mustafa Tahralı - Mustafa Uzun- M. Hüsvre Subaşı (1981); *İslâmi Türk Edebiyatı*, Dergâh Yayınlar, 1. bs. İstanbul.

VI. Kurumsal Metinlerin Kaynak Olarak Gösterilmesi

Ör: Metin içinde, (Türkiye Seyahat Acenteleri Birliği, 2009: 17-20).

Ör: Kaynakçada; Türkiye Seyahat Acenteleri Birliği, (2009; 17-20), *Sekiz Bin Beş Yüz Yıl-lık Öykü: İstanbul*, Türsab Yayınları, 1. bs. İstanbul.

Metin içinde tekrarı hâlinde (TÜRSAB, 2009: 67-80) şeklinde gösterilir.

VII. Orijinal Kaynaktan Değil de Ondan

Yararlanan Kaynaktan Yapılan Alıntıların Gösterilmesi

Ör: Metin içinde, (Adıvar, 1982: 181; aktaran Berkes 2002: 67).

Ör: Kaynakçada; Berkes, Niyazi (2002); Türkiye’de Çağdaşlaşma, (haz. Ahmet Kuyaş), Yapı Kredi Yayınları, 16. bs. İstanbul.

VIII. Makalelerden Yapılan Alıntıların Gösterilmesi

Ör: Metin içinde, (Orhanoğlu, 2009: 73-104).

Ör: Kaynakçada; Orhanoğlu, Hayrettin; “Sezai Karakoç’un Şiirinde İmgeler”, *Yeni Türk Edebiyatı Araştırmaları*, Ocak-Haziran 2009, S. 1, İstanbul, s. 73-104.

IX. Ansiklopedilerden Yapılan Alıntıların Gösterilmesi

Ör: Metin içinde, (Uludağ, 1999: 540).

Ör: Kaynakçada; Uludağ, Süleyman (1999), TDV İslam Ansiklopedisi, c. 19, Türkiye Di-yanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi, İstanbul.

X. Tezlerden Yapılan Alıntıların Gösterilmesi

Ör: Metin içinde, (Ünsal, 2000: 28).

Ör: Kaynakçada; Ünsal, Veli (2000), *Eski Çağ’da İspir ve Çevresi*, (Basılmamış doktora tezi) Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Ana Bilim Dalı, Erzurum.

XI. Web Sayfasından Yapılan Alıntıların Gösterilmesi

Varsa yazarın soyadı, adı; yoksa yazı başlığı, web adresi, son güncelleme tarihi ve erişim tarihi belirtilir.

Ör: Yiğitbaş, Maksut- Sefa Çelikörs; *Prof. Dr. M. Orhan Okay'ın Edebî Biyografisi ve Bibliyografyası*, tyb.org.tr, SGT, (Son güncelleme tarihi): 29. 05. 2018, ET, (Erişim tarihi): 31. 12. 2018.

B. KLASİK DİPNOT SİSTEMİ İLE KAYNAK GÖSTERME

(CMS-Chicago of Manuel Style)

I. Telif Kitaplardan Yapılan Alıntıların Gösterilmesi

Yararlanılan kaynaklar ve gerekli açıklama notları sayfa sonunda veya metnin sonunda toplu olarak veriliyorsa yazarın adı ve soyadı, eser adı, basıldığı kurum, kaçınıcı baskı olduğu, basım yeri ve yılı, sayfa numarası şeklinde bir sıra izlenerek verilmelidir.

Ör: Abdurrahman Güzel; *Dinî-Tasavvufî Türk Edebiyatı El Kitabı*, Akçağ Yayınları, 4. bs., Ankara 2009, s. 101.

Kaynakçada ise bu sıra izlenmeli ancak kaynakçada soyadı, adından önce yazılmalı ve kaynakçada sayfa numarası verilmemelidir.

Ör: Güzel, Abdurrahman; *Dinî-Tasavvufî Türk Edebiyatı El Kitabı*, Akçağ Yayınları, 4. bs. Ankara 2009.

II. İki ve Üç Yazarlı Kitaplardan Yapılan Alıntılarının Gösterilmesi

İki ve üç yazarlı eserlerden yapılan alıntılar için dipnotlarda adı ve soyadı, kitap adı, basıldığı kurum, kaçınıcı baskı olduğu, basım yeri ve yılı, sayfa numarası şeklinde bir sıra izlenmelidir.

Ör: Mehmet Kaplan, İnci Enginün, Birol Emil; *Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi II*, İÜEF Yayınları, İstanbul 1978, s. 384.

Kaynakçada ise aynı sıra izlenecek ancak ilk yazarın önce soyadı sonra adı yazılır. Sonraki yazarların ise önce adları sonra soyadları yazılmalı ve sayfa numarası gösterilmemeli.

Ör: Kaplan, Mehmet- İnci Enginün- Birol Emil; *Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi II*, İÜEF Yayınları, İstanbul 1978.

III. Üçten Fazla Yazarlı Kitaplardan Yapılan Alıntılarının Gösterilmesi

Üçten fazla yazarlı eserlerden yapılan alıntılarda, iki ve üç yazarlı kitaplardan yapılan alıntılarının sırası izlenecek ancak sadece ilk yazarın adı ve soyadından sonra vd. yazılacaktır.

Ör: Soner Gündüzöz vd.; *Kur'an'dan Öğütler*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. bs. Ankara 2010, s. 232.

Kaynakçada aynı sıra izlenir ancak soyadı, adından önce yazılır ve sayfa numarası gösterilmez.

Ör: Gündüzöz, Soner, vd.; *Kur'an'dan Öğütler*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. bs. Ankara 2010.

NOT: vd'nin açılımı: ve devamı; ve diğerleri.

IV. Hazırlanan Kitaplardan Yapılan Alıntılarının Gösterilmesi

Hazırlanan kitaplardan yapılan alıntılarda yazarın adı ve soyadı, eserin adı, (haz. Hazırlayanın adı-soyadı), yayımlayan kurum, kaçınıcı baskı olduğu, yayım yeri, yayım tarihi ve sayfa numarası belirtilir.

Ör: Ahmet B. Ercilasun; *Makaleler*, (haz. Ekrem Arıkoğlu), Akçağ Yayınları, 2. bs. Ankara 2014, s. 588.

Kaynakçada aynı sıra izlenir ancak soyadı isimden önce yazılı ve sayfa numarası gösterilmez.

Ör: Ercilasun, Ahmet B.; *Makaleler*, (haz. Ekrem Arıkoğlu), Akçağ Yayınları, 2. bs. Ankara 2014.

V. Makalelerden Yapılan Alıntıların Gösterilmesi

Makalelerden yapılacak alıntılarda yazarın adı, soyadı, makalenin adı, makalenin yayınlandığı eser, dergini yayınlandığı tarih, dergi sayısı, derginin basıldığı yer ve alıntının yapıldığı sayfa numarası belirtilir.

Ör: Hayrettin Orhanoglu; *Sezai Karakoç'un Şiirinde İmgeler*, Yeni Türk Edebiyatı Araştırmaları, Ocak-Haziran 2009, S. 1, İstanbul, s. 75.

Eğer makalenin tamamından alıntı yapılıyorsa, makalenin başlangıç ve son sayfa numarası belirtilir.

Ör: Hayrettin Orhanoglu; *Sezai Karakoç'un Şiirinde İmgeler*, Yeni Türk Edebiyatı Araştırmaları, Ocak-Haziran 2009, S. 1, İstanbul, s. 73-104.

Kaynakçada aynı sıra izlenir, sadece yazarın önce soyadı, sonra adı yazılır.

NOT: Dergi sayısı büyük (S), sayfa numarası ise küçük (s) harfi ile gösterilir.

VI. Ansiklopedilerden Yapılan Alıntılarının Gösterilmesi

Ansiklopedilerden yapılan alıntılarda yazarın adı ve soyadı, yararlanılan maddenin adı, ansiklopedinin adı ve cilt sayısı, yayımlayan kurum, yayım yeri, yayım tarihi ve sayfa numarası gösterilir.

Ör: Ahmet Arı; *Gönül*, Türk Dünyası Kavramları ve Terimleri Ansiklopedik Sözlüğü, c. 3, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı yayınları, Ankara 2004, s. 84-88.

Kaynakçada aynı sıra izlenir, sadece yazarın önce soyadı, sonra adı yazılır ve sayfa numarası belirtilmez.

Ör: Arı, Ahmet; *Gönül*, Türk Dünyası Kavramları ve Terimleri Ansiklopedik Sözlüğü, c. 3, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı yayınları, Ankara 2004.

VII. Tezlerden Yapılan Alıntılarının Gösterilmesi

Tezlerden alıntı yapıldığında yazarın adı ve soyadı, tezin adı, enstitünün adı, tezin türü, yayım yeri ve yılı, sayfa numarası belirtilir.

Ör: Veli Ünsal; *Eski Çağ'da İspir ve Çevresi*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Ana Bilim Dalı, Erzurum 2000, s. 28.

Kaynakça gösteriminde önce soyadı, sonra adı yazılır ve sayfa numarası gösterilmez.

Ör: Ünsal, Veli; *Eski Çağ'da İspir ve Çevresi*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Ana Bilim Dalı, Erzurum 2000.

VII. Kongre, Konferans ve Bildirilerden

Yapılan Alıntılarının Gösterilmesi

Kongre, konferans ve bildirilerden alıntı yapıldığı zaman yazarın, konuşmacının ve bildiriyi sunanın adı soyadı, etkinliğin adı, etkinliğin tarihi, yayımlayan, yayım yeri, yayım yılı, sayfa aralığı belirtilir.

Ör: Mehmet Özsait; *İlk Çağ Tarihinde Trabzon ve Çevresi*, Trabzon Tarihi Sempozyumu, 6-8 Haziran 1998, Trabzon Belediyesi Yayını, Trabzon 1999, s. 35-43.

Kaynakçada aynı sıra izlenir ancak yazarın önce soyadı, sonra adı yazılır. Sayfa numarası belirtilmez.

Ör: Özsait, Mehmet; *İlk Çağ Tarihinde Trabzon ve Çevresi*, Trabzon Tarihi Sempozyumu, 6-8 Haziran 1998, Trabzon Belediyesi Yayını, Trabzon 1999.

VIII. Yazarı Belirtilmeyen Eserlerden Yapılan Alıntılarının Gösterilmesi

Yazarı belirtilmeyen eserlerden yapılan alıntılarda eserin adı, yayımlayan kurum, yayım yeri, yayım yılı ve sayfa numarası belirtilir.

Ör: Hatıralar, Vesikalar, Resimlerle Yakın Tarihimiz, Türkp petrol, İstanbul 1962-1963, s. 57-60.

Kaynakçada da aynı sıralama izlenir, sadece sayfa numarası belirtilmez.

IX. Web Sayfasından Yapılan Alıntıların Gösterilmesi

Varsa yazarın soyadı, adı, yoksa yazı başlığı, web adresi, son güncelleme tarihi ve erişim tarihi belirtilir.

Ör: Yiğitbaş, Maksut- Sefa Çelikörs; *Prof. Dr. M. Orhan Okay'ın Edebi Biyografisi ve Bibliyografyası*, tyb.org.tr, SGT (Son güncelleme tarihi): 29. 05. 2018, ET (Erişim tarihi): 31. 12. 2018.

X. Dipnotlarda Yapılacak Kısaltmaların Gösterilmesi

Dipnotta ikinci kez geçen kaynak için, araya başka kaynak girmişse yazarın adı ve soyadından sonra **age.** (adı geçen eser); **agm.**, (adı geçen makale); **agt.**, (adı geçen tez) gibi kısaltmalar kullanılır. Eğer araya başka kaynak girmemişse yazar soyadına gerek yoktur. Sadece **age.**, **agm.**, **agt.**, kısaltmaları yapılır.

Metin içinde bir yazarın aynı eserinden birden fazla alıntı yapıldığında zaman dip notlarda şu şekilde gösterilmelidir:

- Daha önce kaynak gösterildikten sonra: **Ör:** Halil İnalcık, *age.*
- Araya başka kaynak girdiği zaman: **Ör:** İnalcık, *age.*
- Araya başka kaynak girmediği zaman: **Ör:** *age.*

C. Kısaltmalar

Kısaltmalarda TDK Yazım Kılavuzu (2012) esas alınmalıdır.

Gelenekleşmiş olan (T.) Türkiye, (T.C.) Türkiye Cumhuriyeti kısaltmalarının dışında büyük harflerle yapılan kısaltmalarda nokta kullanılmaz.

Ör:	
Adı geçen eser:	age.
Adı geçen makale:	agm.
Adı geçen tez:	agt.
Adı geçen yayın:	agy.
Bakınız:	bk.
Baskı veya basım:	bs.
Cilt:	c.
Santimetre	cm
Çeviren veya çevirenler:	çev.
Dakika	dk.
Derleyen	drl.
Desimetre	dm
1.Edebiyat / 2. Editör	ed.
Hazırlayan veya hazırlayanlar:	haz.
İsa'dan Önce:	İÖ
İsa'dan Sonra:	İS
Metre	m
Milattan Önce:	MÖ
Milattan Sonra:	MS
Sayfa:	s.
Sayı:	S.
Tercüme eden veya edenler:	trc.
Türkçe:	T.
Türkiye Cumhuriyeti:	T.C.

ve başkası, ve başkaları, ve benzeri,
ve benzerleri, ve bunun gibi: vb.
ve devamı, ve diğerleri: vd.
vesaire: vs.

