

# UHAD

Cilt: 6 Sayı: 2

Volume: 6 Issue: 2

Yıl/Years: 2023





**ULUSLARARASI HALKBİLİMİ ARAŞTIRMALARI DERGİSİ**  
(International Journal of Folklore Studies)

**e-ISSN:** 2667-4173

**Yıl/Year: 6, Sayı/Issue: 2**  
30 Kasım 2023

**Editör/Editor**

Doç. Dr. Süleyman FİDAN

**Sayı Editörü/Issue Editor**

Doç. Dr. Gülten KÜÇÜKBASMACI

**Editörler/Editors**

Doç. Dr. Alim Koray Cengiz  
Doç. Dr. Gülten KÜÇÜKBASMACI  
Doç. Dr. Hatice Kübra UYGUR  
Doç. Dr. Süleyman FİDAN  
Dr.Öğr. Abdullah BAYINDIR

**Dil Editörleri/Language Editors**

Prof. Dr. Ali Osman ÖZTÜRK (Almanca)  
Doç. Dr. Alim Koray CENGİZ (İngilizce)  
Doç. Dr. Sertan ALİBEKİROĞLU (Rusça ve Türkçe Diyalektler)

### **Yayın Kurulu/Editorial Boards**

- Prof. Dr. Eylem ŞENTÜRK KARA (İnönü Üniversitesi)  
Prof. Dr. Feyzan GÖHER BALÇIN (Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi)  
Prof. Dr. Irene MARKOFF (York University)  
Prof. Dr. Nebi ÖZDEMİR (Hacettepe Üniversitesi)  
Prof. Seyhan YILMAZ (Kastamonu Üniversitesi)  
Prof. Dr. Simon J. BRONNER (University of Wisconsin)  
Doç. Dr. Alim Koray CENGİZ (Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi)  
Doç. Dr. Ayşegül KARAKELLE (Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi)  
Doç. Dr. Devrim ERTÜRK (Dokuz Eylül Üniversitesi, İzmir-Türkiye)  
Doç. Dr. Elsev Brina LOPAR (Prizren Ukshin Hoti Üniversitesi)  
Doç. Dr. Gülten KÜÇÜKBASMACI (Kastamonu Üniversitesi)  
Doç. Dr. Hatice Kübra UYGUR (Mardin Artuklu Üniversitesi)  
Doç. Dr. Hikmet GULİYEV (Azerbaycan Milli Bilimler Akademisi Folklor Enstitüsü)  
Doç. Dr. Muyassar SAPARNIYAZOVA (Taşkent Devlet Özbek D. ve E. Üniversitesi)  
Doç. Dr. Nikos ANDRIKOS (University of Ionnina)  
Doç. Dr. Süleyman FİDAN (Gaziantep Üniversitesi)  
Doç. Dr. Tudora ARNAUT (Kiev Taras Şevçenko Milli Üniversitesi)  
Dr. Emre AŞILOĞLU (Mardin Artuklu Üniversitesi)  
Dr. Natasha SUMMER (Harvard University)

### **Danışma Kurulu/Advisory Board**

- Prof. Dr. Aleksandre MGHEBRISHVILI (Gori Devlet Üniversitesi)  
Prof. Dr. Ali Osman ÖZTÜRK (Necmettin Erbakan Üniversitesi)  
Prof. Dr. Ali YAKICI (Gazi Üniversitesi)  
Prof. Dr. Arzu ÖZTÜRKMEN (Boğaziçi Üniversitesi)  
Prof. Dr. Elçin İBRAHİMOV (Azerbaycan Milli Bilimler Akademisi)  
Prof. Dr. Elizabeth Libby TUCKER (Binghamton University)  
Prof. Dr. F. Gülay MİRZAOĞLU (Hacettepe Üniversitesi)  
Prof. Dr. Janos SIPOS (Hungarian Academy of Sciences)  
Prof. Dr. Kemal ÜÇÜNCÜ (Karadeniz Teknik Üniversitesi)  
Prof. Dr. Kürşat ÖNCÜL (Eskişehir Osmangazi Üniversitesi)  
Prof. Dr. Meral OZAN (Abant İzzet Baysal Üniversitesi)  
Prof. Dr. Nezir TEMUR (Gazi Üniversitesi)  
Prof. Dr. Nuran MALTA (Priştine Üniversitesi)  
Prof. Dr. Özkul ÇOBANOĞLU (Hacettepe Üniversitesi)  
Prof. Dr. Ruhi ERSOY (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)  
Prof. Dr. Rüstam SHUKUROV (University of St. Andrews)  
Prof. Dr. Serpil AYGÜN CENGİZ (Ankara Üniversitesi)  
Prof. Dr. Sevilay ÇINAR (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)  
Prof. Dr. Seyfeddin RZASOY (Azerbaycan Bilimler Akademisi)  
Doç. Dr. Erdem ÖZDEMİR (Uludağ Üniversitesi)  
Doç. Dr. Galina MIŠKINIENĖ (Vilnius Üniversitesi)  
Doç. Dr. Iryna DRİGA (Kyiv Milli Taras Şevçenko Üniversitesi)  
Dr. Adam VER (Eötvös Lorand University)  
Dr. Kate LEACH (Dartmouth College Undergraduate Deans Office)  
Dr. Razia SULTANOVA (University of Cambridge)

## **Kapak Tasarımı/Cover Design**

Mustafa ALPYÜREK  
Fatma ÖZCAN

## **İletişim/Contact**

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/uhad>

uhadbilgi@gmail.com

Süleyman Fidan

Gaziantep Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi,  
Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Şehitkamil-Gaziantep

## **İndeksler/Indexes**

MLA, EBSCO Essentials, ERIHPLUS, İSAM, DRJI, ESJI, IDEALONLINE,  
GoogleScholar, ACARINDEX, ACADEMINDEX, Türk Eğitim İndeksi, SIS Scientific  
Indexing Services, CiteFactor, ResearchBib, PAPERITY

## **Hakem Kurulu/Reviewers Board**

**(2023)**

- Prof. Dr. Aynur KOÇAK (Yıldız Teknik Üniversitesi)  
Prof. Dr. Ayten KAPLAN (Hacettepe Üniversitesi)  
Prof. Dr. Beyhan KANTER (Fırat Üniversitesi)  
Prof. Dr. M. Nurullah CİCİOĞLU (Batman Üniversitesi)  
Prof. Dr. Muharrem KAYA (Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi)  
Prof. Dr. Rezan KARAKAŞ (Siirt Üniversitesi)  
Doç. Dr. Ayhan KARAKAŞ (Çukurova Üniversitesi)  
Doç. Dr. Can ŞEN (Bartın Üniversitesi)  
Doç. Dr. Cevdet AVCI (Gaziantep Üniversitesi)  
Doç. Dr. Cihan ÇAKMAK (Manisa Celal Bayar Üniversitesi)  
Doç. Dr. Erdem ÖZDEMİR (Bursa Uludağ Üniversitesi)  
Doç. Dr. Erhan SOLMAZ (Uşak Üniversitesi)  
Doç. Dr. Fırat KARADAŞ (Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi)  
Doç. Dr. Gül Banu ÜSTÜN DUMAN (Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi)  
Doç. Dr. Gülnaz ÇETİNKAYA (Hacettepe Üniversitesi)  
Doç. Dr. Kadriye TÜRKAN (Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi)  
Doç. Dr. Kübra YILDIZ ALTIN (Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi)  
Doç. Dr. M. Emir İLHAN (Bursa Uludağ Üniversitesi)  
Doç. Dr. Mehmet Onur HASDEDEOĞLU (Kastamonu Üniversitesi)  
Doç. Dr. Mehtap DEMİR (İstanbul Üniversitesi)  
Doç. Dr. Mustafa AÇA (İzmir Katip Çelebi Üniversitesi)  
Doç. Dr. Mustafa DUMAN (Uşak Üniversitesi)  
Doç. Dr. Nursel UYANIKER (Marmara Üniversitesi)  
Doç. Dr. Ömer SARAÇ (Samsun Ondokuz Mayıs Üniversitesi)  
Doç. Dr. Önder ÇANGAL (Gaziantep Üniversitesi)  
Doç. Dr. Özlem DEMREN (Cumhuriyet Üniversitesi)  
Doç. Dr. Rabia Gökçen KAYABAŞI (Aksaray Üniversitesi)

Doç. Dr. Recep TEK (Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi)  
Doç. Dr. Satı KUMARTAŞLIOĞLU (Balıkesir Üniversitesi)  
Doç. Dr. Sevilay GÖK (Akdeniz Üniversitesi)  
Doç. Dr. Shurubu KAYHAN (Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi)  
Doç. Dr. Songül ÇEK (Sinop Üniversitesi)  
Doç. Dr. Şakire BALIKÇI (Mardin Artuklu Üniversitesi)  
Doç. Dr. Turgay KABAK (Bayburt Üniversitesi)  
Dr. Öğr. Üyesi Atiye NAZLI (Hitit Üniversitesi)  
Dr. Öğr. Üyesi Ayşenur ÖZDAL (Gaziantep Üniversitesi)  
Dr. Öğr. Üyesi Erkan ASLAN (Kafkas Üniversitesi)  
Dr. Öğr. Üyesi Fadime TİKBAŞ APAK (Adıyaman Üniversitesi)  
Dr. Öğr. Üyesi Nilgün AYDIN (Selçuk Üniversitesi)  
Dr. Öğr. Üyesi Pınar KARATAŞ (Hacettepe Üniversitesi)  
Dr. Öğr. Üyesi Serkan BALCI (Ardahan Üniversitesi)  
Dr. Öğr. Üyesi Seval KASIMOĞLU (Çankırı Karatekin Üniversitesi)  
Dr. Öğr. Üyesi Sinan YAMAN (Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi)  
Dr. Öğr. Üyesi Türkan ÇELİK (Karabük Üniversitesi)  
Dr. Öğr. Üyesi Volkan KILIÇ (Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi)  
Dr. Alev ÖZTÜRK MERDİN (Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi)  
Dr. Dilek İŞLER HAYIRLI (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)  
Dr. Hasan KIZILDAĞ (Samsun Ondokuz Mayıs Üniversitesi)  
Dr. Murat SÖNMEZ (Gaziantep Üniversitesi)

### **Amaç-Kapsam/Aim-Scope**

Bilimsel ve hakemli bir dergi olan Uluslararası Halkbilimi Araştırmaları Dergisi-UHAD (Journal of International Folklore Studies), başta halkbilimi ve halkbilimi ile ilgili olarak edebiyat, sosyoloji, antropoloji, tarih, müzikoloji, güzel sanatlar gibi alanlardan disiplinlerarası bilimsel yayınlar üretmeyi ve bu yayınları bilim dünyasına duyurmayı amaçlar. Derginin temel amaçları arasında, Türkiye'de yapılan çalışma ve araştırmaları uluslararası platforma taşımak, çağdaş kuramsal çalışmalara alan açmak, kültürel değişimlerin günlük yaşam üzerindeki etkilerini gözlemlemek ve bu doğrultuda sürdürülebilir çalışmaları desteklemektir. Türk dünyasının veri ve ürünleri başta olmak üzere kültür bilimleri kapsamındaki çalışmaları uluslararası platforma taşımak, yeni, çağdaş, çözüm odaklı kuramsal yaklaşımlara yer vermek, kültürdeki değişim dinamiklerinin etkilerini gözlemlemek ve geleneksel çevre üzerinde yaşam ve bu doğrultuda geleceğe yönelik sürdürülebilir çalışmaların desteklenmesi ana hedefler arasında yer almaktadır.

UHAD, halkbilimi ve bu alanla ilgili olarak diğer kültür bilimleri alanlarından antropoloji, etnoloji, medya ve iletişim, müzik bilimleri, el sanatları gibi alanlarda kültürel çalışmalara bilimsel katkı sağlayan çalışmaları yayınlamaktadır. Kültür bilimi ve yönetimi, kültür ekonomisi, kültür ve halk sağlığı, kültür ve göç, kültür ve çevrimiçi dünya, kültür ve medya, kültür ve sanat, kültür ve turizm, gastronomi ile gelenekten geleceğe kültür çerçevesinde hazırlanan bilimsel kitapların inceleme ve eleştirileri da derginin yayımı kapsamındadır. Yılda iki sayı (Mayıs-Kasım) yayımlanan derginin yayın dilleri Türkçe ve İngilizcedir. Uluslararası Halkbilimi Araştırmaları Dergisi, Creative Commons lisanslıdır ve Budapeşte Açık Erişim Politikasını uygulamaktadır. UHAD, Committee on Publication Ethics (COPE) tarafından belirlenmiş uluslararası etik kurallara uymaktadır.



## Editörden...

Uluslararası Halkbilimi Araştırmaları Dergisi'nin Türkiye Cumhuriyeti'nin 100. Yılında 6. cildinin 2. sayısı ile siz okuyucularla buluşmasının mutluluğu içindeyiz. Bu sayımızda on araştırma makalesi ve bir kitap tanıtım yazısı yer almaktadır. Makalelerin konularına bakıldığında destan ve tarih, kültürel değişim ve kadın, geçiş dönemleri, miras dil olarak Türkçe, Tokat'ta tarihi kültür yolu, elektronik kültür ortamında halk hikâyelerine kadar kültürümüzün farklı hâllerini ele alan yazılar görülmektedir. Bu sayımızda dikkat çekmek istediğimiz yazılardan biri "Yerel Folklor Derlemelerinde Okulların Rolü: Kastamonu Lisesi Örneği" başlıklı yazıdır. Bu yazıyla Türkiye'de folklor çalışmaları tarihinde üzerinde durulmayan bir konu ele alınmıştır. Bir diğer yazı ise Divanu Lugati't-Türk ile ilgili yazıdır. Zira 2024 yılı ülkemizin önerisi ve Azerbaycan, Kazakistan, Kırgızistan, Tacikistan Türkmenistan ve Özbekistan'ın desteğiyle "Divanü Lugati't Türk'ün 950. Yıl Dönümü" olarak UNESCO'nun 42. Genel Konferansı'nda Anma ve Kutlama Yıl Dönümleri Programına dâhil edilmiştir.

Uluslararası Halkbilimi Araştırmaları Dergisi disiplinler arası yaklaşımla bilim dünyasına katkı sunmaya devam etmektedir. Bu sayımızdaki yeniliklerden biri DOI uygulamasına geçilmiş olmasıdır. Bir başka yenilik ise bu sayıyla birlikte kapak tasarımındaki değişikliklerdir.

Uluslararası Halkbilimi Araştırmaları Dergisi, mayıs ve kasım aylarında yılda iki kez yayımlanan bilimsel, hakemli uluslararası indeksli bir dergidir. Yazarlarımızın makale gönderiminde derginin yayın şart ve ilkelerine dikkat etmeleri gerektiğini hatırlatmakta fayda görüyoruz. Önümüzdeki sayılardan itibaren yayımlanacak yazılarda "Genişletilmiş Özet"e yer vermeye başlanacağını bir yenilik olarak araştırmacılarımıza duyurmak isteriz. Sayımıza emek veren tüm araştırmacılara ve araştırmaların değerlendirilmesinde kör hakemlik yaparak katkı sağlayan hakemlerimize teşekkür ederiz. 2023 yılının sonuna doğru yaklaşırken mayıs sayımızda buluşmak ümidiyle 2024 yılının ülkemize ve tüm dünyaya güzelliklerle gelmesini diliyoruz...

**Doç. Dr. Gülten KÜÇÜKBASMACI**  
**Sayı Editörü**  
**30 Kasım 2023**



## İçindekiler

### Editörden...

#### Araştırma Makaleleri

THE PROBLEM OF HISTORICITY IN THE EPIC: ARCHETYPAL THINKING AND EPIC TRADITION/*Destanda Tarihsellik Sorunu: Arketipsel Düşünce ve Epik Gelenek*.....170-179  
(Araştırma Makalesi/Research Article)  
Muhtar İMANOV (KAZİMOĞLU)

DEDE KORKUT ÇAĞINDAN CUMHURİYET'İN 100. YILINA KÜLTÜREL DEĞİŞİM BAĞLAMINDA TÜRK KADINI ÜZERİNE DEĞERLENDİRMELER I/*Evaluations on Turkish Women in the Context of Cultural Change from the Age of Dede Korkut to the 100th Anniversary of the Republic I*.....180-192  
(Araştırma Makalesi/Research Article)  
Cevdet AVCI

DÎVÂNU LUGÂTİ'T-TÜRK'TE ESKİ TÜRK İNANÇLARI VE BUDİST UYGURLARA KARŞI KAŞGARLI MAHMUD'UN YAKLAŞIMI ÜZERİNE/*Ancient Turkish Beliefs in Dîwān Lughāt Al-Turk and Mahmud Al-Kashgari's Approach Towards the Buddhist Uyghurs*.....193-203  
(Araştırma Makalesi/Research Article)  
Onur YILMAZ

YAŞAMIN ÖZEL DÖNEMLERİNİN VAZGEÇİLMEZİ YUMURTA: SİİRT VE İLÇELERİ ÖRNEĞİ/*Eggs as a Indispensable Element for the Special Times in Life: The case of Siirt and Districts*.....204-218  
(Araştırma Makalesi/Research Article)  
Hilal OTYAKMAZ AYDIN-Aynur KOÇAK

MEZOPOTAMYA İNANIŞLARINDA DÜALİTE: SİN-ŞAMAŞ ÖRNEĞİ/*Duality in the Mesopotamian Beliefs: The Example of Sin-Shamas*.....219-236  
(Araştırma Makalesi/Research Article)  
Nurgül ÇELEBİ

TÜRK KÜLTÜRÜNDEKİ ÖLÜM ALGISININ TABU VE KAÇINMA BAĞLAMINDA CENAZE TÖRENLERİNE ETKİLERİ/*The Effects of Death Perception in Turkish Culture on Funeral Ceremonies in the Context of Taboo and Avoidance*.....237-249  
(Araştırma Makalesi/Research Article)  
Şerife YENİAY- Zübeyde DOĞAN- Aykan SANCI

ELEKTRONİK KÜLTÜR ORTAMINDA HALK HİKÂYELERİNİN YENİDEN KEŞFİ:  
KARİKATÜRİZE HALK HİKÂYELERİ/*Rediscovery of Folk Tales in the Electronic Culture  
Environment: Cartoonized Folk Tales*.....250-266  
(Araştırma Makalesi/Research Article)  
Gizem ÇELİK

TOKAT'TA KÜLTÜREL MİRASLARIN BULUŞMA NOKTASI: 900 ADIMDA 900 YILLIK TARİHİ  
KÜLTÜR YOLU/*Meeting Point of Cultural Heritage in Tokat: 900 Steps in 900 Year Old  
Historical Cultural Road*.....267-283  
(Araştırma Makalesi/Research Article)  
Gökhan KARABUDAK

TURKISH AS THE HERITAGE LANGUAGE AMONG IMMIGRANT COMMUNITIES IN  
FRANCE/*Fransa'daki Göçmen Topuluklar Arasında Miras Dili Olarak Türkçe*.....284-298  
(Araştırma Makalesi/Research Article)  
Ayşe TOMAT YILMAZ- Meral ŞEKER

YEREL FOLKLOR DERLEMELERİNDE OKULLARIN ROLÜ:  
KASTAMONU LİSESİ ÖRNEĞİ/*The Role of Schools in Local Folklore Compilations:  
The Example of Kastamonu High School*.....299-321  
(Araştırma Makalesi/Research Article)  
Kamil SERHOŞOĞLU

#### **Kitap İncelemesi**

Çiğdem Akyüz Öztokmak, *Âşık Sümmânî'de Varlık Bilgisi (Ontoloji) ve Varoluşa İlişkin  
İzlekler*, Ankara: Gazi Kitabevi, 2023, 105 s., ISBN:978-625-365-168-  
8.....322-326  
(Kitap Tanıtımı/Book Review)  
Şakire BALIKÇI





## THE PROBLEM OF HISTORICITY IN THE EPIC: ARCHETYPAL THINKING AND EPIC TRADITION

Destanda Tarihsellik Sorunu: Arketipsel Düşünce ve Epik Gelenek

Muhtar İMANOV (KAZİMOĞLU)\*

### Abstract

In the article the attitude of folklore to historical reality is involved in the analysis in the context of epic thought. In the context of scientific-theoretical approaches about the problem the issue is brought to the center of the attention, it is mentioned that historicity in folklore is not at the level of simple description. It is determined that historicity in folklore is an integral part of archetypal thinking and should be understood in the context of the traditional attitude of collective activity. Therefore, the approach to the events or images described in folklore in the context of simple historicism does not justify itself. The importance of the approach to historicism in the context of more archetypal thoughts and meanings is put forward in order to reveal the essence of the issues. At the same time, it has been revealed that the approach to the concept of historicity in folklore has certain characteristics in terms of the poetic characteristics of different genres. In the research, examples of epics, which have a special capacity for time, were selected as data among the types of folklore narratives. In the article along with the heroic epics such as “The Book of Dede Gorgud”, “Koroglu”, love eposes are involved in the study and various aspects of folklore and history relations are identified. The investigation of folklore and history relations through heroic and love epics was carried out on the basis of the archetypes method in the context of comparative method.

**Keywords:** Epic, Historicity, Archetype, Epic time.

### Öz

Makalede folklorun tarihsel gerçekliğe karşı tutumu destan düşüncesi bağlamında tartışılmıştır. Araştırmann amacı, bilimsel-teorik yaklaşımlar bağlamında folklor tarih ilişkisi üzerine tartışmaları konu edinmektir. Bu bağlamda folklor ve tarih ilişkisinin basit anlatım düzeyinde olmadığı öne sürülmüştür. Folklorlarda tarihselliğin arketipsel düşünceyi ayrılmaz bir parçası olduğu ve kolektif yaratıcılığın gelenekselliği bağlamında anlaşılması gerektiği tespit edilmiştir. Dolayısıyla folklorlarda anlatılan olay veya imgelere basit tarihsellik bağlamında yaklaşımın doğru olmadığı belirlenmiştir. Bu açıdan folklor ve tarih ilişkilerine arketipsel düşünce ve anlamlar bağlamında yaklaşımın önemi öne sürülmüştür. Aynı zamanda folklorlarda tarihsellik kavramına yaklaşımın, farklı türlerin poetik hususiyetleri açısından belirli özelliklere sahip olduğu da ortaya çıkarılmıştır. Araştırmada halk bilgisi anlatım türleri arasında zamana karşı özel bir tutuma sahip olan destan örnekleri veri olarak seçilmiştir. Makalede “Dede Korkut Kitabı”, “Koroğlu” gibi kahramanlık destanlarının yanı sıra aşk destanları da araştırmaya dahil edilerek folklor ve tarih ilişkilerinin çeşitli yönleri tahlil edilmiştir. Folklor ve tarih ilişkilerinin kahramanlık ve aşk destanları üzerinden incelenmesi karşılaştırmalı yöntem kapsamında arketipler yöntemi esas alınarak gerçekleştirilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Destan, Tarihsellik, Arketip, Destansı zaman.

### Introduction

Speaking about historicity in folklore, one should not forget that there is also a historical school among the schools of folklore-study and as it is seen one of the main directions of ideas

\* Prof. Dr., Azerbaijan National Academy of Sciences Institute of Folklore, General Director, mukhtarkazimoglu@gmail.com, ORCID: 0000-0001-8837-6536

of this school is based on the issue of reflecting historical events of oral folk literature. Of course, no one doubts that oral folk literature reflects historical events. But the question “How, in what form does folk literature reflect historical events and are there any differences among folklore genres in reflecting historical events?” not everyone answers the same question. The representatives of the historical school are not very interested in the reflected levels and forms historical events, they also look for the expression of historical events in genres of lyrical types at the same level that they are looking for in genres of epic types, without knowing it important to take special account of the uniqueness of the genres. Failure to take into account the uniqueness of folklore genres in the issue of historicity is regarded as a mistake of the historical school in folklore studies. It is believed that historicity is associated with narration, epic, fairy tale, etc. it manifests itself more vividly in such genres, but this prominence is not able to change the poetic system of those genres, on the contrary, the description of historical events and historical figures obeys the poetics of the genre. If we want to talk about the genre of the epic, in which historicity is clearly felt, we should note that quite a lot of scientific ideas and considerations related to the consonance of both eposes “Dede Gorgud” and “Koroglu” with historical events and historical figures have been put forward.

### **Folklore and History: Approaches and Problems**

One of the authors is Kh. Koroğlu, who put forward interesting considerations on the issue of the epic “Dede Gorgud” and historicity. According to his opinion, the historical stage reflected in many parts of the epos “Dede Gorgud” has in common with the period of the Seljuks’ march (the 11<sup>th</sup> century) (1999: 161). Kh.Koroglu considered Dede Gorgud and Salur Gazan the historical persons according to the work “Shejereyi-terakime” by Abulgazi. If most of the events reflected in the epic “Dede Gorgud” surrounding the period of the Seljuk campaigns, it is assumed that Dede Gorgud and Salur Ghazan lived three hundred years after the Prophet Muhammad, then it turns out that we should limit the activities of those historical figures described in the epic with the 10<sup>th</sup>-11<sup>th</sup> centuries. But can we limit it? How can we limit the activities of Dede Gorgud with the events of the 10<sup>th</sup>-11<sup>th</sup> centuries, when in the first sentence of the epos the “ozan” tells about the life of the “hero” named Gorgud Ata at a time close to the time of the Prophet Muhammad? The information told about Salur Qazan in the epic does not allow to attribute his activity to a specific period yet, just like the activity of Dede Gorgud. For example, in the epic one of the epithets of Gazan Khan – the epithet “Lion of the Amit lineage” - points to such a historical event as the capture of Amid (Diyarbakir) by the Aghgoyunlu, which took place not at all in the 10<sup>th</sup>-11<sup>th</sup> centuries, but in the 15<sup>th</sup> century. Sometimes one can meet the moments when Gazan Khan was resurrected, associated with events much earlier than the 10<sup>th</sup>-11<sup>th</sup> centuries in the epic. For example, talking about “seeing the face of the Prophet” by Bukduz Amani, who was one of Gazan Khan’s comrades-in-arms, means talking about the fact that Gazan Khan like Dede Gorgud lived in the time of the Prophet. As we mentioned, such facts show that it is not possible to limit Gazan Khan in the epic with Gazan Khan, who was the seventh ruler of the Hulagus (the 13<sup>th</sup>-14<sup>th</sup> centuries). There is a very simple reason for the contradiction between the hero of the epic and the historical personality, or rather, the fact that, unlike the historical personality, the hero of the epic is associated with historical events spanning several centuries. The reason is that the epic is not a history book, but an epic. The epic, folklore as a whole, has its own rules and neither a single history nor a

history book is able to change these rules. Even the most magnificent and impressive historical event is reflected in folklore precisely in accordance with the requirements of folklore itself. In the epic, one of the leading genres of folklore, the main requirement and condition due to the historicity is the adaptation of historical reality to epic reality. If the historical reality consists of events occurring within the specific time and space, it is very difficult or impossible to look for such concreteness in the epic reality. According to B.N.Putilov's opinion, the epic world doesn't model the specific historical epoch from the life of society, covering real events and people, social relations and everyday landscapes, but a complex of general ideas of the people about their past (1988: 8). The epic narrator recognizes two times: his own time and the time of the epic heroes. The mention of real identity and real place names is not able to concretize the time in which the heroes of the epic live. The performing artist presents the time of the heroes of the epic as the completely different time from the one in which he himself lived. No doubt, this period is a time full of conditions and such conditions that the heroes of the epic are associated with events spanning several centuries.

### **Manifestation of History in Folklore: Archetypal Thinking and Epic Tradition**

In order to distinguish the time of the heroes of the epos the "ozan", who told the stories in the epic "Dede Gorgud" uses the known expressions such as "ol zamanda" ("that time"), "Oghuz zamanında" ("Oghuz period"): "*Ol zamanda bəglərin alqışı alqış, qarğıışı qarğıış idi. Duaları müstəcəb olurdu*" ("That time the gentlemen's applause was applause and their curses were curses") (The Book Of Dede Gorgud, 2000: 54). The difference between the times when Ozan said "in that time" and "today" is shown in the fact that Allah, through the prayers of the gentlemen, gave a son to Baybor bey and a daughter to Baybejan bey, in other words, in the unusualness of the heroes of the epic, in their connection with the divine world. The most important sign of connection with the divine world the "ozan" sees in the invincible courage and speaks of such courage as the most important event of "ol zaman" ("that time"): "*Oğuz zamanında bir yigit ki evlənsə, ox atardı. Oxu nə yerdə düşsə, anda gərdək dikərdi*" ("If a brave man got married during the Oghuz period, he would shoot an arrow. Wherever the arrow landed, he would build a house") (The Book Of Dede Gorgud, 2000: 57). Even the most ordinary details of the wedding-ceremony, which Ozan called "Oghuz time", are aimed at expressing bravery and heroic deeds. Not anywhere, but exactly where the arrow fell, the construction of the house of the new groom was presented among the distinctive signs of the time. Among the distinctive signs of "that time" the ozan sometimes touches on issues that, at first glance, do not concern bravery-heroism: "*Ol zamanda oğul ata sözün iki eləməzdi. İki eyləsə, ol oğlanı qəbul eləməzlərdi*" ("At that time, the son would not object to the word of the father. But if he did, then he was not accepted as a son") (The Book of Dede Gorgud, 2000: 68). As it is seen, the ozan is talking here about the relationship between father and son in "that time". But paying attention to the text, it becomes clear that speaking about the father-son relationship is indirectly aimed at beginning the conversation about heroism: "Kazan Khan advises his son Uruz, who has no experience in drawing a sword and shedding blood, to go to the top of the mountain with forty brave men and watch and learn how his father fought with the enemy. Although he listened to the advice and went to the top of the mountain with forty companions, soon Uruz could not hold back and had to go into battle. The fact that the son who

does not care about his father's word is suddenly taken away from his thoughts is to express his fearlessness more prominently. With the mentioned episode, the ozan wants to say that "at that time" the son could leave his father's word only for the sake of protecting the honor of his parents (the word country in a broad sense). Ozan shows a special interest in conveying the fact that "that time" is the time of true courage through contrasts. To listen or not to his father's advice is, in fact, Uruz's unique contrast example and one can find such examples in many other episodes of the epos: "*Ol zamanda Oğuz yigitlərinə nə qəza gəlsə, uyxudan gəlirdi. Qanturalının uyxusu gəldi, uyudu*" (At that time, every trouble happened to Oghuz heroes because of their sleep. Ganturali wanted to sleep, he felt asleep") (The Book of Dede Gorgud, 2000: 84). When the ozan says "to have trouble because of the sleep", he mentions the fact undoubtedly that the Oghuz hero men were in the hands of the enemy because of their sleep. In the part of "Being prisoner Salur Gazan removes his son Uruz from the jail" Salur Gazan was arrested by the enemies by falling asleep. To sleep like a stone and not being able to wake up is, of course, an expression of inactivity. It is no coincidence that the Oghuz people call too much sleep "little death". Inaction – "little death" contrasts with bravery. But in the lower layer of this contrast, in fact, Ozan glorified the braveness. The description of sleeping like a stone and not waking up for hours or even days is that Ozan talks not about the Oghuz brave man sleeping at his home, but about sleeping in that form near the enemy. As we mentioned, sleeping deeply within two steps of the enemy means not being afraid of the enemy at all (Kazimoglu, 2006: 188). Just as in the story of Uruz not being loyal to his father's word and joining the battle, Ganturali's falling asleep near the enemy border and waking up with difficulty after Seljan khatun's call is a unique sign of braveness. Such episodes play a great role in showing that the Uruzs and the Ganturalis lived in a time of extraordinary braveness.

Unusual epic time is typical for the epos "Koroglu" as well as other epics. In order to show that Koroglu and his heroes live in an unusual time, the ashiqs use the part of "Koroglu's old age" skillfully. Talking about the old age becomes a way of remembering the days of youth. In fact, this tradition also comes from the epos "Dede Gorgud". In that epic the introduction of Gorgud Ata as an old man provides an opportunity to look at the great past - a rather long time - through the eyes of an eyewitness, when the Oghuz heroes galloped on horses and played with swords: "*Dədəm Qorqut boy boyladı, soy soyladı, bu oğuznaməyi düzdü-qoşdu, böylə dedi:*

*Anlar dəxi bu dünyaya gəldi, keçdi,  
Karvan kibi qondu, köçdü"*

(Translation: "Dede Gorgud created this epos and said: There are many moments in this world, Those moments passed as a caravan") (The Book Of Dede Gorgud, 2000: 44).

This passage taken from the end of the first part shows that Dede Gorgud speaks about both Bayindir Khan and Dirsas Khan, as well as Bugaj, whom he named, as the heroes of the past:

*"İmdi qanı dedüğim bəg ərənlər!?  
Dünya mənim deyənlər!  
Əcəl aldı, yer gizlədi,  
Fani dünya kimə qaldı?"*

(Translation: “Hey, Lords, who told that the world is theirs, the fate got and the ground hide, whose is the mortal world) (The Book of Dede Gorgud, 2000: 74).

This idea, which is repeated at the end of the parts, is on the one hand to show that everything is temporary, that no one will hold the world and on the other hand, it is to regretfully report that now - in a time when everything has become common and cheap, there are no “brave men”. In our opinion, Koroglu’s old age also has a similar function like to Dede Gorgud’s old age. Combining heroism and love Koroglu turns around in old time as if he were the poet of the ozans Dede Gorgud:

*“...Axır əcəl gəldi, yetdi hay-haray!  
Çəkdiyim qovğalar bitdi hay-haray!  
Tüfəng çıxdı, mərdlik getdi hay-haray!  
Mənmi qocalmışam, ya zəmanəmi?  
Koroğluyam, Qirat üstə gəzərdim,  
Müxənnətlər başın vurub əzərdim,  
Nərələr çəkərdim, səflər pozardım,  
Mənmi qocalmışam, ya zəmanəmi? ”*

(Translation: “... The end has come, there is much hue and cry, my fights are over! The gun is out and the courage has gone, am I old or the life? I am Koroglu, I always rode a horse, I killed the enemies, I defeated the enemy army, am I old or the life?) (Koroglu, 1982: 314).

At the time when the gun appeared and the worst period came, looking at yesterday from today and longing for it Koroglu brought to attention the greatness of the times when brave men played swords and rode horses.

As it is impossible to limit the heroes of the epic to specific historical figures, it is also impossible to enter “that time” in the epic into the specific time. As epic heroes are ideal heroes, the “that time” in the epic is also an ideal time. The epic performer introduces the stories in the form of stories about the ideal heroes and time. Either they have more or less connection with history, all heroes and stories serve to express the epic world model in the heroic epic. The epic world model is defined by three main factors: the native land, the enemy and the hero fighting for his native land. In the epic “Dede Gorgud” the native land is the region Oghuz clan, the enemies are infidels and the heroes fighting for their homeland are the Gazan Khans, Beyraks and Ganturalis, who cannot be limited to any historical figure. Based on the mention of the name of Gipchak Malik among the infidels, researchers conclude that there are historical traces of the Oghuz-Pecheneg wars in the epic “Dede Gorgud” (Tahmasib, 1972: 34, 154; Jafarov, 2007: 54). However, the connection with the Oghuz-Pecheneg wars or the Oghuz-Georgian conflicts cannot change the epic world model that is typical for heroic epics in the epos “Dede Gorgud”. It means that the epic world model does not follow history, but history follows the epic world model and finds its possible expression in this model.

The model of the epic world, which we can observe in the epic “Dede Gorgud”, is similarly manifested in the epic “Koroglu”. In the epic “Koroglu” the function of the Oghuz region is carried by Chanlibel, but the function of infidels is carried out by the betrayers, while the functions of Gazan Khans, Beyrak and Ganturali are carried out by Koroglu and his heroes.

---

Compared with the epos “Dede Gorgud” the epos “Koroglu” was created later, so it should be easier to look for the historicity in this epos (“Koroglu”). Indeed, in the epic “Koroglu” the researchers identify many episodes and images that resonate with historical events.

The outstanding compiler and researcher of the epos “Koroglu” M.H.Tahmasib not only called Koroglu, but also Eyvaz, Demirchioglu, Deli Hasan, Kosa Safar, Belli Ahmad, Tanritanimaz and others, the images such as Hasan Khan, Hasan Pasha, Alamgulu Khan, Bolu Bey and others connected with the historical events and historical figures. M.H.Tahmasib even tries to identify specific prototypes of some images. Based on the conclusion “the epic is created by the folk artist” M.H.Tahmasib connects Koroglu with a folk master named Koroglu: “We think that the foundation of the epos “Koroglu” was laid during the glorious peasant movement of the end of the 16<sup>th</sup> century and the beginning of the 17<sup>th</sup> century. When it was first created, it was undoubtedly a much smaller epic than it is today. Though we don’t have a document to prove it, we think that the name of the first “author” - poet - ashik - storyteller was Rovshan, his nickname was Koroglu, related to the tribe he belonged to. Adhering to our common epic tradition, like hundreds of others he made himself the hero of his epic. It is very likely that he was one of the participants of the movement of 1610-1630 and perhaps even one of its leaders... In our opinion, this rare talent, who combined heroism, courage, poetry and love in his face, also created his own epic image using his knowledge, painted legendary colors and mythological patterns on real historical events and closed an epic in his name” (Tahmasib, 1972: 151).

M.H.Tahmasib connects the image of Eyvaz in the epos not with the movement of 1610-1630, but with the Tabriz rebellion of 1571-1573. It is known that this revolution started as a revolt of the masters and the urban poor. One of the two leaders of the revolution was Pahlavan Yari and the other was Eyvaz. According to M.H. Tahmasib’s conclusion the historical prototype of Eyvaz in the epic is that rebel named Eyvaz. M.H.Tahmasib, who believes that meat shortage became a reason for the outbreak of the Tabriz revolution and that butchers played an important role in the uprising, should insist more on the mentioned “prototype” of the butcher’s son Eyvaz (1972: 131). Of course, it cannot be denied that many historical events mentioned and not mentioned by M.H.Tahmasib left a certain sign on the epos “Koroglu”. However, it is difficult to consider any historical personality as a prototype of any image in “Koroglu” (as well as in our other eposes). The difficulty is in the fact that the term “prototype” used in relation to written literature does not fit very well in the level of oral literature and does not fully justify itself. In any work written by a writer (we are talking about a real writer), the heroes are filtered through individualization and even individual characters based on the same prototype differ greatly from one another. For example, it is impossible to equate the characters such as the character Gajar in A.Hagverdiyev’s work with the character Gajar in the work by S.Vurgun, the image Vagif in the work by S.Vurgun with the character Vagif in the work by Y.V.Chamanzaminli. Even though the different images created on the basis of the same historical personality bear the same name (for example, the name Gajar), they are accepted as different images. Applying individualization to oral literature, which is typical for written literature, especially realist written literature, leads to false conclusions. It would be one of the wrong conclusions to consider the brave heroes of Koroglu such as Deli Hasan, Eyvaz, Demirchioglu, Kosa Safar, Belli Ahmed, Tanritanimaz as different characters. Of course, the

---

events that the heroes of Koroglu encountered and participated in are not a repetition of one another. Koroglu's first acquaintance with Deli Hasan is different from his first acquaintance with Eyvaz and Demircioglu's arrival in Chanlibel is different from the arrival of other heroes in Chanlibel. Koroglu meets Deli Hasan as the owner of the sword, who has gained a name due to his bravery, Eyvaz as a simple butcher's son with the qualities of intelligence, enlightenment and fearlessness, Demircioglu as a son of villager. In other words, in the biography of Koroglu's heroes one can meet with different moments, episodes that are not similar to each other and we consider it as a completely natural phenomenon. At the same time, we believe that different autobiographical episodes can't lead to the emergence of different images of heroes in the epic. One can witness the introduction of a single type of hero under the various names and based on different various biographical episodes such as Deli Hasan, Eyvaz, Demircioglu, Belli Ahmed, Kosa Safar and others. Of course, those whom we know as Koroglu's heroes, not depending on their number and biography, become an expression of a single image. Becoming an expression of a single image prevents the paths that would lead Koroglu's heroes from leading to individual historical figures. If we return to the question "Does Eyvaz have a prototype?", we should note that a rebel named Eyvaz is the source of Koroglu's heroes as a whole, as well as the source of the character with that name. The same can be said about other heroes and their "prototypes". For example, it can be said that if a rebel named Hasan mentioned by the chroniclers of the 17th century is the source of the image of Deli Hasan, then he is one of the sources that gave impetus to the type of hero we know as Koroglu's hero. The expression of a single type of hero of Koroglu finds its counterpart in world epics, including the epic "Dede Gorgud". It is no coincidence that Y. Lotman considers the hero a typical character in the Scandinavian epic (2001: 41) and the researchers talking about the heroes of "Dede Gorgud" have to pay special attention to the image of the hero in that epic (Baydili, 2000: 84; Hajili, 2002: 87; Kazimoglu, 2005:170). It is clear that Koroglu's hero is an image that comes from the world epic tradition, but first of all from the epic "Dede Gorgud". The heroic images in the epic "Dede Gorgud" such as Deli Domrul, Deli Gajar, Deli Dondar, Deli Budag, Deli Uran are the same as the images Deli Hasan, Eyvaz, Demircioglu, Belli Ahmed, Kosa Safar, Tanritanimaz in the epic "Koroglu". In other words, the type of hero named "Deli" in the epic "Koroglu" is a continuation of the type of hero of the same name in the epic "Dede Gorgud". Just as the main function of the heroes (even Deli Domrul and Deli Garjar) who stand out from others with their unusual actions, who do not know how to measure and do not fit into the norms, in the epic "Dede Gorgud" is to protect the Oghuz area, in the epic "Koroglu" their main function is to protect Chanlibel, which is a symbol of the country. Though such a function brings the image of the hero in the epic closer to the historical figures who left a certain mark in the memories with their rebelliousness and fanaticism, the hero of the epic remains the hero of the epic and makes him a concrete "prototype" and it is impossible to fit into the frame. We also see a similar picture of the relationship of the hero and the "prototype" in love epics. A similar picture shows itself primarily in the plane of the main character and historical figure. Approaching at this level, the image of an ashik-lover among the protagonists of love epics, which resonates with the historical personality, attracts our attention more.

It is no coincidence that the main characters of one of our most famous love epics “Gurbani” and “Abbas and Gulgez” are related to the names of two giant figures of ashik poetry. According to one possibility, the first versions of those eposes were created by Gurbani and Ashiq Abbas Tufarganli. According to another possibility, the mentioned epics were created by other ashiks based on the poems by Gurbani and Ashiq Abbas Tufarganli. Without needing to clarify which of the possibilities is more reasonable, we want to focus on one issue: regardless of how and who created it, the connection between the epics “Gurbani” and “Abbas-Gulgez” with the works of Gurbani and Ashiq Abbas Tufarganli is undeniable. If many parts of the poems seen in those epics are by Gurbani and Ashiq Abbas Tufarganli, then there is no doubt about the connection between epic poems and real historical figures. In addition, there is a need to clarify the type of relationship between the characters of Gurbani and Abbas (the main characters in the mentioned epics) and the personalities of Ashiq Gurbani and Ashiq Abbas Tufarganli. It needs to be noted that this relationship is indirect. As the connection between the real person named Dede Gorgud and the image of Dede Gorgud in the epic and between the real person named Koroglu and the image of Koroglu in the epic is not direct, but indirect. We want to clarify this indirect connection with the words by B.N.Putilov: the epic image exists even before the historical figure, the historical figure gives this figure a name and a little “biographical” material (1975: 178). It means that there is an archetype of a wise old man in the public imagination and a historical figure named Dede Gorgud gives impetus to the expression of this archetype in the epic. Or there is an archetype of an invincible hero in the popular imagination and a historical figure named Koroglu gives impetus to the expression of this archetype in the epic. Holding a sword in one hand and the instrument “saz” in the other hand does not create a contradiction between the image of Koroglu and the invincible hero archetype. As it can be seen from the combination of sword in the heroes of the epos “Dede Gorgud”, the cult of word and the cult of sword can be transformed into a component of the same archetype. And the image of Koroglu appears as an expression of both cults.

If we talk about the main characters of love epics, we should note that these epics are closely connected with the idea of a true lover (“haqq ashiki”). Of course, it would not be right to connect the history of this imagination, which was came from the belief of truth, with the personality and life of Gurbani or Ashiq Abbas Tufarganli. The personality and life of Gurbani or Ashiq Abbas Tufarganli is a means of expressing the idea that comes from folk Sufism. The “biography” of the masters such as Gurbani and Ashiq Abbas Tufarganli, who gained great fame among the people with their brilliant talent, is an appropriate occasion for the image of the ashik in the epics “Gurbani” and “Abbas and Gulgaz”.

However, the “biographical” moments related to the period in which these masters lived, where they were born, grew up, visited, as well as historical figures with whom they communicated do not give reason to name Gurbani and Ashiq Abbas Tufarganli the absolute prototype of the main characters in the epics “Gurbani” and “Abbas and Gulgaz”.

### **Conclusion**

The studies show that the attitude to the concept of historicism in folklore cannot be understood unambiguously. Both the historicity existing in folklore thought and the reflection of real history in folklore are in all cases a part of the creative event. Reflecting archetypes in



the folk imagination rather than reflecting historical events and historical figures manifests itself as one of the characteristic features of folklore as a whole.

The analysis suggests that the epic, folklore as a whole, has its own rules and neither a single history nor a history book is able to change these rules. Even the most magnificent and impressive historical event is reflected in folklore precisely in accordance with the requirements of folklore itself. In the epic, one of the leading genres of folklore, the main requirement and condition due to the historicity is the adaptation of historical reality to epic reality. If the historical reality consists of events occurring within the specific time and space, it is very difficult or impossible to look for such concreteness in the epic reality.

The approach to the concept of historicism in folklore also has a certain specificity from the point of view of the poetic features of individual genres. In this sense, historicism appears not as a simple biographical description and a simple description of real events, but within the framework of the inner poetic system of the epic.

### References

- BAYDILI, Jalal (2000). "Hero, Heroes", *Encyclopedia of the Book of Dede Gorgud*. V. 1. Baku: Yeni Neshrlər Evi.
- HAJILI, Asif (2002). *Philosophy of Mythopoetic Thinking*. Baku: Mutarjim.
- KOROGLU, Khalig (1999). *Oghuz Heroic Epic*. Baku: Country.
- JAFAROV, Nizami (2007). *Azerbaijan... Turkization of Azerbaijan... And the Creation of the People of Azerbaijan*. V.4, Baku: Elm, pp: 36-62.
- KAZIMOGLU, Mukhtar (2005). *The Image of a Hero in the "The Book of Dede Gorgud". The Archaic Roots of Laughter*. Baku: Elm, pp: 119-140.
- KAZIMOGLU, Mukhtar (2006). *Poetics of Folk Laughter*. Baku: Elm.
- LOTMAN, Yuri (2001). *Semiosphere*. Saint Petersburg: Iskusstvo.
- PUTILOV, Boris (1988). *Heroic Epic and Reality*. Leningrad: Nauka.
- PUTILOV, Boris (1975). *Typology of Folklore Historicism. Typology of the Native Epic*, pp: 164-181.
- TAHMASIB, Memmedhüseyn (1982). *Koroglu*. Baku: Ganjlik.
- TAHMASIB, Memmedhüseyn (1972). *Azerbaijani Folk Epics. Middle Ages*. Baku: Elm.
- THE BOOK OF DEDE GORGUD (2000). *The Encyclopedia of the Book of Dede Gorgud* (V. I), Baku: Yeni Neshrlər Evi.

Çalışmanın yazarı/yazarları "COPE-Dergi Editörleri İçin Davranış Kuralları ve En İyi Uygulama İlkeleri" çerçevesinde aşağıdaki hususları beyan etmiş(ler)dir:
<b>Etik Kurul Belgesi:</b> Bu çalışma için etik kurul belgesi gerekmemektedir.
<b>Finansman:</b> Bu çalışma için herhangi bir kurum ve kuruluştan destek alınmamıştır.
<b>Destek ve Teşekkür:</b> Çalışmanın araştırılması ve yazımı esnasında destek veya fikirlerine başvurulmuş herhangi bir kişi bulunmamaktadır.
<b>Çıkar Çatışması Beyanı:</b> Bu makalenin araştırması, yazarlığı veya yayınlanmasıyla ilgili olarak yazarın potansiyel bir çıkar çatışması yoktur.
<b>Yazarın Notu:</b> ---
<b>Katkı Oranı Beyanı:</b> Bu makalenin tüm bölümleri tek bir yazar tarafından hazırlanmıştır.
<i>The author / authors of the study declared the following points within the framework of the "COPE-Code of Conduct and Best Practices Guidelines for Journal Editors":</i>
<b>Ethics Committee Approval:</b> Ethics committee approval is not required for this study.
<b>Funding:</b> No support was received from any institution or organization for this study.

---

---

**Support and Acknowledgments:** There is no person whose support or ideas are consulted during the research and writing of the study.

**Declaration of Conflicting Interests:** The author has no potential conflict of interest regarding research, authorship or publication of this article.

**Author's Note:** ---.

**Author Contributions:** All sections of this article have been prepared by a single author.

---



## DEDE KORKUT ÇAĞINDAN CUMHURİYET'İN 100. YILINA KÜLTÜREL DEĞİŞİM BAĞLAMINDA TÜRK KADINI ÜZERİNE DEĞERLENDİRMELER I

Evaluations on Turkish Women in the Context of Cultural Change from the Age  
of Dede Korkut to the 100th Anniversary of the Republic I

Cevdet AVCI\*

### Öz

Kültürel değişim, bütün toplumsal bilgi sistemlerini içine alır ve bu bilgi sistemlerinin üreticisi, taşıyıcısı ve aktarıcısı olarak kadın-erkek paydaşlarını çok yönlü etkiler. Sosyo-ekonomik roller, statüler, toplumsal cinsiyet tasavvurları; bireysel ve toplumsal kimlik inşalarında bu etki negatif veya pozitif yönde görülür. Bu süreç her toplumda kendine özgü biçimde işlerken konunun evrensel boyutta kültürleri etkileyen birtakım ölçüleri de vardır. Nitekim kültürel değişim dinamikleri özellikle geçtiğimiz birkaç asır içerisinde gelişen küresel ölçekteki etkenlere dayanmaktadır. Endüstri devrimleri, kentleşme ve dijitalleşme bu etkenler arasında sıralanabilir. Yerel, ulusal ve evrensel kültürel değişim mekanizmalarının ortaya çıkardığı sonuçlar her sosyal bilim alanı gibi halkbiliminin de dikkatini çekmektedir. Halkbilimi söz konusu dinamiklere bağlı olarak halk kültüründeki değişimleri her yönüyle ele almaya çalışırken incelediği konulara bağlı olarak yeni kavram ve terimlerle söylem alanlarını genişletmektedir. Ayrıca yüzyılımızdaki kültürel değişimin etkilerini ve sonuçlarını anlayabilmek adına disiplinler arası okuma ve anlama çabaları, çağdaş halkbilimcilerin yol haritasını oluşturmaktadır. Bu bakış açısıyla makalenin konusunu kültürel değişim bağlamında Dede Korkut çağından bugüne uzanan çizgide Türk kadını teşkil etmektedir. Makalede kültürel değişimin sonuçlarını kadının toplumsal rolleri ve statüsü, sosyo-ekonomik konumu, politik temsili gibi problemler üzerinden okuma amaçlanmıştır. Makalede nitel araştırma yöntemlerinden olan kültür analizi kullanılmış olup veri toplama aracı olarak doküman analizinden yararlanılmıştır. Bu çerçevede elde edilen bulgulara dayanarak Türk kültürünün gelişim evreleri içerisinde kadının Dede Korkut çağından Cumhuriyet'in 100. yılına uzanan çizgide önemli değişimler yaşadığı görülmüştür. Toplumsal hayatta geri plana düşse de 21. yüzyıl Türkiye'sinde kadının hayatın her alanında varlık gösterdiği bunun da erkek egemen bir toplumda yer yer çatışmaya dönüştüğü tespit edilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Kültürel değişim, Kentleşme, Dijitalleşme, Kadın, Cumhuriyet.

### Abstract

Cultural change affects all social knowledge systems and has a varied impact on the individuals who produce, carry and transmit this knowledge, both male and female. This impact is felt in socio-economic roles, statuses, gender identity, and individual and social identity constructions, which can be either positive or negative. While this process operates in a unique way in each society, there are also some measures that affect cultures universally. In fact, cultural change dynamics stem from global-scale factors that have emerged over the past few centuries. Such factors include industrial revolutions, urbanisation and digitalisation. The effects of local, national, and universal cultural change mechanisms are of interest to folklore and all social sciences. Folklore seeks to address changes in folk culture, expanding discourse areas with new concepts and terms as subjects are examined. To comprehend the effects and consequences of cultural change in this century, contemporary folklorists follow an interdisciplinary approach, reflecting a roadmap for understanding. From point of view, this article focuses on

\* Doç. Dr., Gaziantep Üniversitesi, cavci@gantep.edu.tr, ORCID: 0000-0003-0948-1659

Turkish women from the Dede Korkut era to present day, in the context of cultural change. The aim is to analyse the impact of cultural changes on women's social roles, status, socio-economic position, and political representation. The study used cultural analysis, a qualitative research method, and document analysis as the data collection tool. Based on research conducted within this framework, it can be deduced that women in Turkey have undergone substantial changes in cultural development from the Dede Korkut era to the 100th anniversary of the Republic. Although women have fallen into the background in social life, it has been determined that women are present in all areas of life in 21st century Turkey, and this sometimes turns into conflict in a male-dominated society.

**Key words:** Cultural change, Urbanisation, Digitalisation, Women, Republic.

### Giriş: Kavramlar ve Temel Yaklaşımlar

İnsanın çevresiyle kurduğu bağlara dayalı bütün etkinlik alanlarını kapsayan kültür, değişen şartlara ve ortaya çıkan ihtiyaçlara göre zaman içerisinde gelişir. Bu sürecin izlerini arkeoloji, antropoloji, tarih ve etnoloji gibi alanlar uzak geçmişte ararken bir kısım sosyal bilim dalı ise kültürün yakın geçmişteki biçimlerini ve bugününü ele alır. Ayrıca uygulamalı halkbilimi ve uygulamalı sosyoloji gibi çeşitli alanlar, kültürel hayatın geleceğine yön verebilmek adına çalışmalar yürütür. Kültürel değişimi ortaya çıkartan dinamiklerin etki gücüne bağlı olarak değişimin hızı ve yönü de şekillenir. Sosyal bilimlere ise bu değişimin hızına ayak uydurmaya çalışarak kendi kavram, terim, söylem, araştırma yöntemi ve tekniklerini günceller. Yakın tarihe bakıldığında aşağı yukarı son yüz yıllık süreçte kültürel değişimin hızı, aynı zamanda ve mekânda çok farklı kültürel yapıların ortaya çıkmasına yol açmıştır. Bu da sosyal bilimlerin kendi içerisinde konu çeşitliliğini arttırmaktadır. Halkbilimi müstakil bir çalışma alanı olarak ortaya çıktığı günden bugüne söz konusu değişim süreçlerini yakından takip eden ve saha, konu, yöntem ve tekniklerini güncelleyen sosyal bilimlerin kavşak noktasında konumlanır. Bu çerçevede manzum-mensur halk edebiyatı tür odaklı çalışmalardan kent folkloru, uygulamalı halkbilimi ve dijital kültür konulu çalışmaları içine alan geniş yelpazeyi halkbiliminin çalışma repertuarı olarak sıralayabiliriz.

Akademik çalışma alanımız olan halkbiliminin bakış açısıyla kültürel değişim süreçlerinin yansımalarını, ele aldığımız konulara uygun olarak değerlendirmekteyiz. Bu bağlamda kent folkloru ve elektronik/dijital kültür odaklı yaptığımız çalışmalarda kültürel değişimle ilgili okumalar yaparken Türk kültürünün tarih öncesinden bugüne temel aktörü olan kadın konusunu farklı yönlerden daha önceki çalışmalarda ele aldık (bk. Avcı, 2020; 2023). Bu çalışmada yaptığımız yeni okumalar ışığında kültürel değişim dinamiklerine bağlı olarak kadının Türk kültüründeki değişen rol ve statüsü üzerine değerlendirmeler yaptık. Türk kültür ve medeniyet tarihi açısından bakıldığında İslam öncesi dönemden başlamak üzere değişim dinamiklerinin ekonomik üretim-tüketim biçimlerine, din ve coğrafya değişimlerine ve farklı medeniyet daireleriyle temaslara bağlı olarak şekillendiği görülür. Çalışmanın amacı bu kavram haritasına göre Türk kadınının toplumsal-kültürel dönüşümünü değerlendirmektir. Yukarıda sıralanan değişim süreçlerinin yansımalarını barındıran *Dede Korkut Kitabı*, Türk kültüründe kadının konumuna dair bilgi veren erken dönem metinlerini ihtiva etmektedir. Makalede Dede Korkut çağı olarak ifade ettiğimiz dönem hem bu metinlere birer veri olarak işaret etmekte hem de Türklerde coğrafya, din ve ekonomik üretim-tüketim biçimlerindeki değişimlerin bir arada olduğu tarihî devre atıf yapmaktadır. Zira Dede Korkut anlatılarının çeşitli yönlerden Türk kültüründe geçiş dönemi manzumeleri olduğu bilinen bir malumdur. Türklerde kadının kültürel özelliklerini ve toplumsal konumunu değişim süreçlerine bağlı olarak düşünürken İslam medeniyeti dairesine geçiş ile Anadolu ve çevresindeki siyasal oluşumların etkisi

makaledeki bir diğer nokta olarak belirlenmiştir. Özellikle Osmanlı toplum yapısında kadın erkek ilişkileri ile kadının tarım toplumu ve İslam’la birlikte yeniden şekillenen sosyal hayat içerisindeki yerini anlamak konunun önemli bir boyutunu teşkil etmektedir. Osmanlı yenileşme hareketleriyle başlayan ve Cumhuriyet Türkiye’inde devam eden Batı medeniyeti dairesine bir anlamda bütünleşme süreci ise Türk toplumunda kadının konumunu etkileyen önemli değişim dinamiklerinden birisi olmuştur. Bu süreçte Avrupa’da 18. yüzyıldan itibaren başlayan endüstri devrimlerinin ekonomik üretim-tüketim biçimlerini değiştirmesi sonucunda sanayileşme ve kentleşme süreçleri kadının iş gücü olarak hayatın daha geniş alanlarında yer almasını sağlamıştır. Geç de olsa Türkiye’de de benzer bir süreç yaşanmıştır. 20. yüzyılda kadın hakları, Batı’da ve Türkiye’de önemli gündem maddelerinden birisi olmuştur. Yine bu süreçte devletlerin yönetim biçimlerinin değişmesi ve demokrasinin yaygınlaşması kadınların siyasal temsil açısından da konumunu etkilemiştir. Türkiye’de Cumhuriyet’in 100. yılına gelindiğinde ise Türk kadını okur-yazarlık ve iş hayatına katılım, siyasal ve hukuki haklar başta olmak üzere çok yönlü değişim süreçleri yaşanmıştır.

İnsanlığın varlık sebebi olan kadın konusu, evrensel-yerel ölçekte kültürel, ekonomik, politik, bedensel ve toplumsal cinsiyet yönünden daima güncelliğini korumaktadır. Farklı sosyal bilim alanları ve müstakil olarak da üniversitelerin kadın çalışmaları kürsüleri bu çerçevede çalışmalar yapmaktadır. Biz de bu makalede Türk kültüründe kadın meselesini destan devirlerinden dijital dünyaya gelen süreçte ele aldık. Bu kapsamda konuyla ilgili farklı bilim dallarının literatürünü gözden geçirdik. Makalede nitel araştırma yöntemlerinden olan kültür analizi ve veri toplama metodu olarak doküman analizi kullanılmıştır. Makalede öncelikle kültür tarihi bakımından kadın konusu kısaca ele alınmış; Dede Korkut çağından itibaren Türklerde kadınla ilgili bilgi verilmiştir. Daha sonra Batı medeniyet dairesine geçişin alt yapılarını oluşturan endüstri devrimlerine uyum süreci ile siyasal dönüşümler, kentleşme ve dijitalleşme gibi etkenlerin Türk toplumunda kadının konumuna yansımaları üzerinde durulmuş; makalenin sonuç kısmında yapılan tespitlerden hareketle değerlendirmeler ortaya koyulmuştur.

### **Üç Medeniyet Dairesinden Cumhuriyet’in 100. Yılına Türk Kadını**

İnsan etkinliklerinin bütününe ifade eden kültürün toplumdan topluma değişen yapı ve içerikleri o toplumun kendine özgü şartlarına bağlı olarak gelişir. İbrahim Kafesoğlu’nun (2011: 25-30) kültür ve medeniyetin doğuş sebeplerini tarihsel bağlamda ortaya koyarken sıraladığı coğrafya, cemiyet ve insan unsuru millî kültürel yapıları şekillendirmiştir. Coğrafyanın getirmiş olduğu imkân ve zorluklar, toplumsal kurumların özellikleri ve insanın kendi fiziksel-ruhsal özellikleri kültür ve medeniyet üretimlerini sağlamıştır. Elbette geçmişten bugüne yaklaştıkça kültür-medeniyet unsurlarını şekillendiren pek çok dinamiğin toplumları etkisi altına aldığı görülür. Bugün kültür-medeniyet ilişkisini belirleyen dinamiklere coğrafya, cemiyet ve insan unsurunun yanı sıra ulaşım ve iletişim sistemleri de eklenebilir. Kültür ve medeniyet dairelerinin yukarıda sıralanan üç temel dinamiğe bağlı olarak kendi mecrasındaki gelişim süreçleri ulaşım ve iletişim sistemleriyle birlikte kültürler arası etkileşimin kolaylaşmasını sağlamıştır. Türk kültür ve medeniyet tarihine bakıldığında söz konusu değişim süreçlerinin Türk kültürünün temel değerlerinin şekillenmesinde de belirleyici olduğu görülür.

Bu değerler sisteminin ortaya çıkardığı kadın ve erkek kimliğinin zaman içerisinde değişip-dönüşerek yeni şartlara göre yapılandığı görülür.

Umay Günay, Türk kültürünün değer sistemlerini şekillendiren değişim-dönüşüm sürecini üç temel gelişim evresinde ele alır. Bize göre bu üç temel evre; Türk kadının toplumsal statüsünü, rolünü ve görevlerini belirleyen kültürel değişimlerin de temel motivasyonlarını oluşturur. Günay, cumhuriyet terkiibini ele aldığı yazısında Türk kültür ve medeniyetinin tarihî gelişimi içinde üç önemli basamaktan geçtiğini söyler. Bu basamaklar, “atlı- bozkır medeniyeti, yerleşik-Arap-Fars medeniyeti ve içinde bulunduğumuz Batı medeniyeti daireleri” (Günay, 1992: 2) şeklindedir. Günay’a göre cumhuriyetin ilanıyla Doğu medeniyetinden Batı medeniyetine geçiş resmen uygulanmaya başlanmıştır. Bu tarihsel ve kültürel serüven içerisinde kültürde süreklilik takip edilebilir bir çizgide devam edegelmiştir. Diğer taraftan “Türk kültürünün terkip kabiliyetine” (bk. Ersoy, 2007) uygun olarak dinamik yapısı yeni zeminlerde kendini güncellemiştir. Kültür ve medeniyet daireleri arasındaki geçişlerde ihtiyacı olan unsurları yeniden üreterek gelen Türk kültürü Günay’ın da ifadesiyle “ihtiyaca cevap vermeyen bir takım unsurlar, kabuller, değerler, kurallar, anlamlar, sanat türlerinin bir bölümü bütünüyle terk edilirken bir bölümü özünü muhafaza ederek yeni şartlar altında yeni terkipler halinde” (Günay, 1992: 2) şekillenmiştir. Bunu daha somut bir şekilde ifade edecek olursak İslam öncesi dönemde bozkır kültürü çağındaki edebiyat-sanat eserleri başta olmak üzere ritüeller-törenler, inanç unsurları, giyim-kuşam, mimari ve diğer maddi kültür unsurlarıyla kadın-erkek ilişkileri ve toplumsal cinsiyet rolleri İslam dininin kabulüyle birlikte değişmeye başlamıştır. Burada şunu hemen ortaya koymak gerekir ki Türklerin İslam dinini kabulü yalnızca bir din değiştirme meselesi değil aynı zamanda yaşam biçiminin büsbütün değişmeye başladığı bir zincirin halkalarını içerir. Geniş kitleler halinde göçler, bozkırlı konar-göçer hayattan yerleşik hayata geçiş, tarım kültürünün yaygınlaşması gibi pek çok unsur aynı tarihi zaman dilimi içerisinde olmuştur (bk. Ocak, 2016). Dolayısıyla söz konusu kültürel değişim süreçleri dinle birlikte başka etkenlerin de bir yansımasıdır. Benzer bir durum Günay’ın sınıflamasındaki üçüncü aşama olan Batı medeniyeti evresine geçişte de söz konusudur. Buradaki değişim başta üretim-tüketim biçimleri olmak üzere bütün sosyo-ekonomik ve kültürel hayatı kapsayacak şekilde olmuştur.

Türk kültür ve medeniyetinin birinci evresi olan İslam öncesi dönemdeki bozkır yaşam tarzı içerisinde Türklerde kadının toplumdaki konumunu belirleyen temel etkenin fiziki ve sosyal yaşam koşulları olduğu görülür. İslam öncesi dönemde Türklerde kadın algısı imajlar, semboller, söylemler ve diğer göstergelerle birlikte sözlü anlatım metinlerine sıklıkla yansımıştır. Bir açık mekân olarak genel anlamda bozkır hayatının toplumun bütün üyelerini aynı şekilde etkilemesi, toplumsal görev ve rollerin de dengeli bir şekilde dağılmasını sağlamıştır. Buna bağlı olarak kadına verilen değer ve konum da erkek karşısında dengeli bir noktada olmuştur. Türkçenin erken dönem yazılı metinleri içerisinde yer alan Orhun Yazıtları’nda sosyal, siyasal, ekonomik ve kültürel hayatla ilgili pek çok unsur kayıt altına alınmıştır. Orhun Yazıtları’nda kadın konusunda da hem doğrudan hem de dolaylı olarak sosyal, siyasal ve dini-mistik anlamların ve fikirlerin yer aldığı görülür. Behiye Köksel “Orhun Yazıtları’nda Kadın” (2011) başlıklı yazısında kadınla ilgili hususları kadının devlet yönetimindeki rolü, birden fazla hanımla evlenme, hatun için cenaze töreni, kadının din-

mitolojik kimliği, kadının aile içindeki rolü ve aile ilişkileri, evlenme töreni şeklinde sıralar. Köksel ayrıca şu tespitleri yapar:

Orhun Yazıtları'nda kadın, devlet yönetimindeki ve aile içindeki önemli konumuyla ve dinî-mitolojik bağlamda kutsî özelliğiyle dikkati çekmektedir. Orhun Yazıtları döneminde sosyal siyasî, ailevî konumuyla toplumda, yönetimde ve ailede söz sahibi ve önemli olan Türk kadınının daha sonraki yüzyıllarda, hem sosyal hayatta, hem siyasî hayatta kendini son derece olumsuz koşullar içinde bulduğunu görürüz. Eski Türk kültürü kahramanlık toplumdur, edebiyatı da bir destan edebiyatıdır, o dönemin atlı göçebe hayat şartlarına uygun bir yapıdadır. Yazıtlar, atlı-göçebe hayat şartlarının yaşandığı dönemlerin eseri olmakla birlikte burada ele alınan kadın, bilhassa devlet hayatı içindeki konumuyla ön plana çıkar. (2011: 340).

Orhun Yazıtları'na kadınla ilgili yansıyan göstergeler ve mesajlar, bozkır kültür çağı olarak ifade edilen atlı-göçebe dönemin şartlarını içermiştir. Söz konusu dönemde Türklerde kadının bozkır hayatı içerisindeki aile kurumunun işleyişinde temel belirleyici rolü olduğu görülür. Kafesoğlu, bu konuda bilgiler verdikten sonra bozkırda kağan eşleri olarak hatunların devlet yönetiminde söz sahibi olduğunu vurgular ve hatunluk hukukundan bahseder. Buna göre hatunlar arasında devlet başkanlığı, naiplik ve çeşitli idari görevlerde bulunanlar olmuş; ayrıca elçilerin karşılanmasında da yer almışlardır (1987: 58).

İslam öncesi dönemde kadının hayatın içerisinde her anlamda erkekle birlikte dengeli bir rol paylaşımında olduğunu yukarıda ifade etmiştik. Bu durum yazılı metinlerin ve kaynakların yanı sıra sözlü metinlerde de ön plana çıkartılmıştır. Bozkır yaşam tarzının kadına biçtiği roller ve kadın üzerinden toplumsal bilince verdiği mesajlar özellikle Türk destanlarında belirgindir. Konuyla ilgili pek çok çalışma bulunmakla birlikte Ennur Bilecan'ın *İslamiyet Öncesi Türk Destanlarında Kadın Tipi* (2017) adlı yüksek lisans tez çalışmasındaki sosyal hayatta, ekonomik hayatta, siyasî ve idari hayatta, dini, ahlaki ve felsefî hayatta kadın tipi sınıflaması kadının hayatın her alanında destanlarda yer aldığını göstermektedir. İslam öncesi Türk kadınının iki temel özelliğinin annelik ve kahramanlık olduğu tespitini yapan Bilecan, destan devri hayat şartları ve kadının konumuyla ilgili şu hususları vurgular: “Göçebe hayatın tüm zor şartlarına uyum sağlayabilen kadın silah kullanır, at biner, savaflara katılır, devleti yönetir, elçileri kabul eder. Tüm bunların yanında güzelliği ve zarafeti, giyim kuşamı ile de çağdaşı tüm milletlerin dikkatini çekerdi. Akı, öngörüsü, cesareti, anlayışı, hoşgörüsü ile erkeğe yoldaş olurdu.” (2017: 151). Kadının İslam öncesi bozkırlı yaşam biçimi içerisinde toplumsal cinsiyet rolleri açısından erkeğe yakın bir profile sahip olması hayat şartlarının söz konusu niteliklere uygun insan özelliklerini zorunlu kılmasına bağlanabilir. Zorlu iklim koşulları başta olmak üzere bozkırdaki savaflar ve konar-göçer yaşam tarzı kahramanlık ruhuna dayalı bir alp tipini ortaya çıkarmıştır. Toplumun erkek üyeleri gibi kadınlar da alplığın gereklerini yerine getirecek eğitim, donanım ve dirayete sahip insanlar olmuşlardır.

Türk kadınının bozkır çağına dayanan alplık özellikleri her devirde değişip dönüşerek varlığını sürdürmüştür. Havva Selçuk, bu konuyu *Türk Tarihinde Kadın ve Savaş* (2014) başlıklı çalışmasında bütüncül bir yaklaşımla ele almıştır. Eski Türklerden bu yana Türk kadınının kültür tarihinin yanı sıra devlet teşkilatları ve ordudaki rolleri de önemlidir. Selçuk'a göre Türk kadını destan metinlerinden 1974 Kıbrıs Barış Harekâtı'na kadar her süreçte alplık özelliğini göstererek var olmuştur. “Türk kadını, iyi bir anne, iyi bir eş, evi çekip çeviren,

çocuklarını yetiştiren, tarlada çalışan, hayvanlarını otlatan bunun yanı sıra iş başa düştüğünde eline silahını alıp vatanını, evlatlarını korumak için düşmanla savaştıracak kadar kahraman bir kadındır.” (2014: 213).

Türk kültür ve medeniyetinin bozkır kültürü çağından bir sonraki aşamaya geçişi uzun bir zaman dilimini kapsar. Yaşanılan coğrafya itibariyle bugünden bakıldığında uzak doğudaki toplumlarla temas halinde bulunan dil, kültür, inanç, edebiyat ve estetik etkileşimlerin olduğu bakır kültürü çağı; büyük oranda Türk kültürünün kendine özgü yapı ve içeriklerini inşa ettiği bir dönemdir. Bu dönemde Günay'ın da ifadesi ile “atlı-göçebe kültür ve medeniyetinin yaşandığı dönemin insanı ağır tabiat ve geçim şartlarına dayanmaya, kuvvetli, heybetli olmaya mecburdur.” (1989: 54). Toplum içerisinde kadının var oluş biçimi, İslam dininin kabulü ve aynı zamanda yeni yaşam tarzına geçiş süreci içerisinde ihtiyaçlara göre şekillenerek devam etmiştir. Türk kültür ve medeniyet tarihinde İslam öncesi dönemden İslami döneme, sözlü edebiyattan yazılı edebiyata, konar-göçer yaşam tarzından yerleşik yaşam biçimine ve göç edilen yeni coğrafyaya kadar pek çok konuda geçiş dönemi özelliği taşıyan; destan devrinin sonları olarak ifade edilen olaylar zincirinin anlatıldığı temel eser *Dede Korkut Kitabı*'dır. *Dede Korkut Kitabı* Türk kültür ve medeniyetinin Arap-Fars medeniyeti dairesine geçişi sürecinde hayatın hemen her alanıyla birlikte Türklerde kadın meselesi hakkında da bilgi veren temel kaynaklardan birisidir. *Dede Korkut Kitabı*'nda anlatılan olayların yaşandığı kronolojik zaman diliminden hikâyelerin yazıya geçirildiği 15. yüzyıla kadar geçen süreç, Türk kültür ve medeniyetinin önemli değişimleri yaşadığı dönemi içerir. Dolayısıyla eserlerde destan devrindeki Türk kadınının yapısal ve davranışsal özelliklerini bulmakla birlikte söz konusu değişim sürecinin yansımalarına bağlı olarak toplumsal rol ve kimlikleri değişen kadın tipolojisini de görmekteyiz. *Dede Korkut Kitabı* anlattığı olaylar zinciri, verdiği mesajlar, idealize ettiği insan tipolojileri bakımından geçmiş-şimdi ve gelecek arasında bir bağ kurmayı hedefleyen kolektif şuur altına yönelik bir eserdir. Kolektif atlı-göçebe yaşam biçimi içerisinde henüz çocukluk döneminden itibaren toplumun devamlılığı için belirli davranış kalıpları hem erkekten hem de kadından beklenmektedir. Toplumsal cinsiyet rolleri söz konusu mücadele zemini üzerinde şekillenmekte ve dağıılmaktadır. Bu çerçevede, *Dede Korkut Kitabı*'nın “Mukaddime” bölümünde “kızın” ve “oğlanın” rolleri doğrudan verilir. Kitaptaki hikâyelerde bu rollerin nasıl yerine getirileceği belirli olay örgüsü içerisinde aktarılır: “Kız anadan görmeyince öğüt almaz, oğul atadan görmeyince sofraya çekmez. Oğul atanın yetiridir, iki gözünün biridir. Devletlü oğul kopsa ocağınun közidir. Ata adını yorıtmayan hoyrad oğul ata bilinden inince inmeşe yiğ, ana rahmine düşünce toğmasa yiğ. Ata adın yorıdanda devletlü oğul yiğ” (Ergin, 2004: 74).

*Dede Korkut Kitabı* olaylar, durumlar, insan profili ve değerler manzumesi bakımından ideal bir dünya çizmektedir. Bu ideal dünya aslında topluma verilen yol gösterici örnek mesajlar içermektedir. Dolayısıyla hikâyelerde yer alan kadınlar da ona göre şekillenmiş ve idealize edilmiştir. *Dede Korkut Kitabı*'nda kadının bozkır yaşam biçiminde olduğu gibi hayatın içerisinde ya da başka bir ifadeyle hayat şartlarına göre şekillenmiş davranış kalıplarıyla yer aldığı görülür. Metin Ekici, *Dede Korkut Kitabı*'ndaki kadın tiplerini “ideal eş ve anne tipi, ideal sevgili tipi, yardımcı tip” (2000: 123) olmak üçe ayırır. Ayrıca *Dede Korkut Kitabı*'nda kadınla ilgili tasavvurlar konusunda başka bir çalışmada yaptığımız şu tespitleri de eklemek gerekir:



Hikâyelerde kadın ve erkek, katı kurallarla çevrelenmiş toplumsal cinsiyet rolleriyle görülür. Oğuz toplumunun ideal yaşam biçimini anlatan hikâyelerdeki kadın-erkek tipleri de toplumun devamlılığını sağlayacak ideal insanlardır. Dede Korkut Kitabı'nda kadınlar kahraman erkeği tamamlayıcı veya ona denk rollerle var olurlar. İdeal anne, eş ve sevgili olabilmek için göstermeleri gereken beceriler erkeklerde olduğu kadar üstündür. Toplum kadınlar için alplık, sadakat, fedakârlık rollerini biçer. Hikâyelerin çoğunda kadınlar belirgin olarak bu özelliklerle var olurken bir kısmında pasifleşmesi, hikâyelerin oluşum ve yazıya geçirildiği zaman farkıyla açıklanabilir. Hikâyelerin yazıya geçirildiği 15.-16. yüzyıl değerler dünyası, yerleşik kültür ve dinî bakış açısının daha hâkim olduğu bir dönemdir. Dede Korkut Kitabı'nda kadın, yüceltilmiş erkek kahramana denk görülür ve bu yüzden aynı becerilerinin gelişmesi için dışa dönük benzer eğitim haklarına sahiptir (Avcı, 2020: 132).

Türk kültür ve medeniyet tarihinin gelişim süreçlerinde kadınla ilgili kavramlar ve tanımlamalar yaşanan değişim süreçlerine bağlı olarak sözlü ve yazılı metinlere yansımıştır. Arap-Fars kültür dairesine geçiş ile birlikte ortaya çıkan yeni dünya tasavvuru ve yorumlamaları kadınla ilgili algıları da etkilemiştir. Bu değişim Türkçenin kendi içerisindeki gelişimine de yansıyor ilerlemiştir. Nitekim dil “çok çeşitli nedenlerle sürekli bir değişim hâlinindedir.” (Alibekiroğlu, 2022: 197). Bu bağlamda kadınla ilgili kavram ve tanımlamaların yer aldığı eserlerden birisi de *Dîvânü Lügâti't-Türk*'tür. Öznur Özdarıcı, *Dîvânü Lügâti't-Türk*'te kadın ve kadına ait unsurları, kadının sosyal konumuna göre taşıdığı isimler, evlilik kurumu ve kadın, kadın ve çocuk (hamilelik ve annelik, giyim-kuşam tarzı, takı ve süs unsurları bakımından kadın, mutfak kültürü ve kadın, uzuvları açısından kadın, gündelik hayat içerisinde kadının yaptığı işler, atasözlerinde kadın şeklinde sınıflandırmıştır. Özdarıcı'ya göre *Dîvânü Lügâti't-Türk*'te kadının uzuvlarına ilişkin sözlükte çok fazla kelimeye rastlanmaması ve kadının süs eşyaları ile ziynetlendirilip fizyolojik yönünün arka plana itilmesi totem inancına bağlı olarak bir nevi onu tabulaştırıp kutsallaştırma arzusunun bir ürünü şeklinde düşünülebilir. Gündelik hayat içerisinde de kadın, gayet aktif bir rol üstlenir. Onun bu etken hâlinin izlerini sözlükte geçen atasözlerinden takip etmek de mümkündür (2011: 155). Buna paralel olarak eski Türklerde kadınla ilgili İlhan Aksoy şu tespitleri yapar:

Türklerde bilinen tarihten beri kadın erkek ayrımı belirgin olmayan fakat fonksiyonelliğe dayanan bir ayrım olagelmıştır. Çünkü Türklerde kadın toplumun her katmanında kendine yer bulabilmiştir. O, eski Türklerde toplumun ayrılmaz bir parçasıdır. Aile ve devletin geleceği ile ilgili kararlara iştirak eder. Yaygın olan evlilik tek kadınla yapılan evliliktir. Eski Türklerde kadınlar ev işleri, çocuk bakımı gibi ev içi görevlerinin yanında binicilik ve savaşıklıkta da birer usta olarak yetiştirilmişlerdir (2017: 16).

Türklerin tarihsel anlamda İslam dinini kabulü ve Arap-Fars medeniyeti dairesine geçişi uzun bir süreci içermiştir. Bu dönem bir yanıyla Arap-Fars kültür dairesinden etkilenirken çalışmanın konusunu teşkil eden kadın meselesi açısından bakıldığında büyük oranda kendine özgü bir yapıda olmuştur. Genel anlamda Türklerin İslam'ı kabulü ve İslam dininin bütün müesseseleriyle topluma sirayet etmesi sosyal ekonomik, siyasi, askeri ve kültürel süreçleri içerir (bk. Ocak, 2016; 2021). Türkler inanç anlamında İslam'ı kabul ederken kendi kültürel hafızalarını ve kültür kodlarına bir yanıyla muhafaza etmiştir. Türklerin İslam'ı kabul ediş süreci kadın konusu da içinde olmak üzere her yanı ile ele alınması gereken başka bir çalışmanın mevzusudur. Ancak şunu belirtmek gerekir ki özellikle kadın ve gündelik hayat konusunda

İslami dönem içerisindeki siyasi merkezlerin ve taşranın birbirinden farklı yapıları söz konusudur. Bu dönemde ortaya çıkan eğitim kurumları okuryazarlık Arap-Fars kültürünün ve sanatının doğrudan etkileri devlet merkezlerinde görülmüş; fakat özellikle Selçuklu ve Osmanlı dönemlerindeki tarım toplumuna bağlı olan sosyal yapılarda kadın-erkek ilişkileri ve kadının toplumsal rolleri geçmiştekine benzer şekilde devam edegelmiştir. Aksoy'un verdiği bilgilere göre Selçuklular döneminde, "Kadınlar adına Medrese, Hastane ve Kütüphaneler yapılmaktadır. İran'ın Kirman şehrinde Kutlu Türkan Hastanesi (1271), Kayseri'de bugün adına Tıp Fakültesi kurulan Gevher Nesibe Şifahanesi (1206), Divrik'te Turan Melek Hatun Kütüphanesi (XIV. yy)" (2017: 16) gibi yapıların inşa edilmiş olması kadının kültür-sanat hayatında da yerini göstermektedir.

Bu dönemde Türklerin saray merkezlerinde de kadına itibar göstermesi yine geleneksel kültürel kodlardaki kadına verilen değerle ilgilidir. Toplumsal yapı içerisinde de kadın henüz geri plana itilmemiş bir anlamda eve kapatılmamıştır. Ancak bir süre sonra Osmanlı Devleti'nin kuruluşu ve devlet sisteminin özellikle şehir merkezlerinde etkin bir şekilde varlık göstermesiyle birlikte bu durum değişmeye başlamıştır. Osmanlı Devlet sisteminde halifelik getirmiş olduğu yeni dinî-kültürel iklim toplumsal yapıya da sirayet etmiştir. Kadın ve erkeğin rolleri özel ve kamusal alanlar olarak şekillenmeye başlamıştır. Bu süreçte Emel Doğramaacı'ya göre; "Erkeğin dünyası kamusal, kadının dünyasıysa özeldi, mahremdi ve ailenin içinde idi. Eve kapatılıp çarşaf giymeye mahkûm edilen kadının, toplum hayatındaki rolü önemli ölçüde sınırlanmıştır." (1992: 444). Ancak bu durumun yukarıda ifade ettiğimiz gibi kent merkezlerini ve daha çok da İstanbul'u kapsadığını söylemek gerekir. Nitekim Osmanlı taşrasında Türklerin tarım ve hayvancılığa dayalı geleneksel yaşam biçiminde kadının gündelik hayattaki dışa dönük yapısı devam etmiştir. Ancak Osmanlı hukuk ve eğitim sistemi içerisinde kadının negatif konumuyla ilgili Doğramaacı şu bilgileri vermektedir:

Osmanlı döneminde, kadın, eğitim hizmetlerinden de yoksun bırakılmıştır. Ailede, erkeğin, hukuksal ve sosyal üstünlüğü kadını iyice güçsüzleştirmiştir. Böylece, poligami aileye girmiştir. Bunun sonucu olarak erkek, birden çok kadınla evlenebilme özgürlüğüne kavuşmuştur. Üstüne üstlük erkek, dilediği zaman tek taraflı bir irade ile eşini boşayabilme hakkını kendinde bulmuştur. Evlilik çağına gelmiş veya öyle düşünülmüş kız çocukları, erkek çocuklara nazaran, mirastan yarım pay alması hükmü getirilmiştir. Mahkemede kadın şahidin ifadesi, erkek şahidin ifadesinden değersiz kabul edilmiştir. Kadınlara ücretli çalışma hayatı kapalı tutulmuştur (1992: 444).

Bu tespitlerin yanı sıra şunu ifade etmek gerekir ki Osmanlı tarihinin bir bütün olarak ele alınıp bu süreçteki şer'i ve örfi hukuk kuralları, saray merkezli anlayışın yansımaları ve Osmanlı taşrasındaki sosyo-kültürel duruma bakılırken bütünsel bir tarih okuması yapılamaz. Çünkü özellikle Osmanlı'nın kuruluş dönemi ile son birkaç asırlık süreci içerisinde tek tip bir ekonomik üretim-tüketim biçiminden bahsedilemez. Dolayısıyla bunun sonucu olarak ortaya çıkacak tek tip bir toplum yapısından da söz etmek mümkün değildir. Yine bu noktada bir diğer husus da ulaşım ve iletişim sistemlerinin kültürel anlamda homojen bir toplum yapısı ortaya çıkartacak mahiyette olmayışdır. Özetle, kadın konusunda yalnızca Osmanlı sarayı merkezini ve Osmanlı kent merkezlerindeki uygulamaları dikkate alarak genelleyci yargılara varmanın sağlıklı sonuçlar vermeyeceği kanaatindeyiz. Nitekim Türk kültür kodları içerisinde yer alan kadın ve erkeğin sosyal hayat içerisinde bir arada olma eğlence-şenlik, yas ortamlarında bir arada bulunma gibi bir takım hususlar başta olmak üzere pek çok özelliğin bugün bile Anadolu'nun köylerinde tarihsel köklerinden kopmadan birer davranış kalıbı olarak sürdüğünü görmekteyiz. Bu çerçevede Osmanlı kent merkezlerindeki uygulamaların, bugünden

bakıldığında kadın hak ve özgürlüklerinin eksikliklerine yapılan eleştirilerin doğruluğunu belirterek, tarihi bağlam içerisinde düşünülmesi gerektiğini ifade edelim.

Türk kültür ve medeniyetinin eski dünyanın batı kanadındaki kültürel değişim süreçlerinde itici dinamiklerinden birisi Osmanlı yenileşme hareketleridir. Öncelikle Osmanlı askerî sistemi üzerinde başlayan yenileşme hareketleri daha sonra hayatın bütün alanlarını kapsayacak şekilde ilerlemiştir. Osmanlı Devleti'nin kendi bütünlüğünü muhafaza etmek adına ekonomik sosyal, siyasi, askerî ve kültürel alanındaki değişim-dönüşüm çabaları belli ölçüde başarılı olurken devletin varlığını sürdürmeye yetmemiştir (bk. Hayta ve Ünal, 2020). İngiltere'de başlayan ve bütün Avrupa'ya yayılan Sanayi Devrimi, Osmanlı ile Batı arasındaki ekonomik seviyenin hızla farklılaşmasına yol açmıştır. Bu ekonomik gelişmelerin ortaya çıkartmış olduğu teknolojik ilerlemeler ise yine Osmanlı'nın geri kaldığı alanlar içerisinde. Bütün bunların sonucu olarak Türk kültür ve medeniyeti içten içe tarihin her devrinde olduğu gibi kendini güncelleme yoluna gitmiş ve Cumhuriyet'i kuran kadrolarda görüldüğü üzere bu süreci yönetecek temsilcileri de yetiştirmeyi başarmıştır.

Osmanlı yenileşme hareketlerinin ekonomik hayat başta olmak üzere her alandaki gelişmelerin önünü açması kadının temel hak ve özgürlüklerini edinmesinde önemli etkileri olmuştur. Tanzimat'a gelinen süreçte Osmanlı yenileşme hareketleri kadınların ön plana çıkmaya başladığı bir ortamı yaratmıştır. Başka bir ifadeyle kadın hakları meselesi yenileşmenin bir ölçütü olarak Osmanlı'nın son döneminde belirginleşmiştir. Tanzimat'la birlikte Osmanlı'da kadın konusunun hareketlenmeye başladığını ifade eden Doğramacı'nın ifadeleriyle “Bu kıpırdanmalar bazı aydınlardan gelmiş, özellikle, yazarların edebi eserlerinde çizilen kadın tiplerinde Osmanlı toplumunun kadın anlayışına bir başkaldırı gözlenmiştir. Halide Edib'in, yaşamı boyunca kadınların haklarının savunulması için verdiği çaba ve bu çabayı haklı gören aydınların katkıları ile kadınların eğitimi konusunda önemli adımlar atılmıştır” (1992: 444).

Bir noktayı daha ifade etmek gerekir ki Osmanlı toplum yapısı içerisinde tek tip bir kadın profilinden bahsetmek Osmanlı toplumunun gerçekliğini görmezden gelmek anlamına gelecektir. Ayrıca “mücadeleci bir birey olmak topluluk üyelerinin temel görevidir. Bu zorunluluk topluluğun erkek üyelerinin yanı sıra kadın üyelerinin de rollerini şekillendirmiştir.” (Şahiner, 2023: 172). Nitekim Osmanlı toplumu içerisinde Müslüman olmayan grupların kendine ait yaşam alanları, eğitim kurumları ve hukuk işleyişleri söz konusudur. Dolayısıyla gayrimüslim kadınların hak ve özgürlükleri ile kültür-sanat hayatı içerisindeki yerleri Müslüman Türk kadınlardan farklıdır. Osmanlı'da bir anlamda bu grupların haklarını Batı'nın talepleriyle korumak ve güncellemek için yapılan çalışmalar Türk kadınının da önünü açmıştır. Bu noktada Aksoy'un şu tespitlerini eklemek yerinde olacaktır:

Tanzimat'tan Cumhuriyet'e kadar yapılanlar Cumhuriyet dönemin için çok önemli bir referans ve tecrübe olmuştur. Dolayısıyla kadın sorununu, tarihsel süreci ve sosyal yapıyı doğru okuyarak değerlendirmektedir. 1856 yılında kadınların köle ve cariye olarak alınıp satılması yasaklandığı halde bu durumun 1900'lü yıllara kadar devam ettiğini görüyoruz öyle ki Türk edebiyat tarihinin ilk romanı olarak bilinen ve Namık Kemal tarafından kaleme alınan “İntibah” romanı bu konuya ironik bir bakış açısı getirmektedir (2017: 18).

Günay'ın (1992) “Cumhuriyet terkibi” olarak ifade etmiş olduğu Osmanlı yenileşme hareketlerinden itibaren başlayan ve bu sürecin sonunda Türk kültürü ve medeniyetinin kendi kök değerleri ile Batılı imkân ve şartları birleştirme mücadelesi Türk kadınının yeni kimliğini resmî olarak elde etmesini sağlamıştır. Kültür-sanat hayatı başta olmak üzere eğitim, ekonomi, bürokrasi gibi her alanda kadının kendine bulmuş olduğu yer cumhuriyetin resmî politikalarının da bir sonucudur. Başta seçme ve seçilme hakkı olmak üzere kılık kıyafet meselesi ve diğer pek

çok konu erken Cumhuriyet Dönemi'nden itibaren Türk kadının çağdaş dünyaya entegre olmasını sağlamıştır. Bu yasal düzenlemeler ve kabuller Türk kültür kodlarında var olan kadının konumunu resmî anlamda belirleme ile ilgilidir. Kültürel değerler bakımından Türk kadını Türk halk kültürü içerisinde her zaman konumunu muhafaza etmiştir. Leyla Kırkpınar'ın da ifadesiyle “Çağdaş Türk kadınının bugün toplum içinde ulaştığı olduğu siyasal, toplumsal ekonomik ve kültürel düzey, içinde yaşadığımız son yüzyılın eseridir. Son yüzyıl içinde yaşanan tarihsel olaylar ve tarihsel süreçte işlenen çağdaş kavramlar, dünyada olduğu gibi Türkiye'de de kadın kimliğini yeniden tanımlayarak, onların özgürlük mücadelesinde yeni ufuklar açmıştır.” (2001: 1). Atatürk ilke ve inkılaplarının; Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçişte resmî hayat içerisinde kadınsız toplum yapısından kadınlı toplum yapısına geçişte önemli rolü olmuştur. Diğer taraftan Türk kadınının tarihin erken dönemlerinden bu yana siyasal hayat içerisinde yer alması her ne kadar Osmanlı Dönemi'nde kısmen kesintiye de uğrasa süreklilik arz etmiştir. Eski Türklerden bu yana hemen her Türk devletinde kadınların siyasal yönetimde doğrudan veya dolaylı söz sahibi olduğunu söylemek mümkündür (bk. Terzi, 2012: 23).

Daha önce ifade ettiğimiz üzere her türlü eleştirel bakışı dikkate almakla birlikte kadının toplum içerisindeki yerinin ve konumunun kendi tarihsel bağlamında ele alınması gerektiğini belirtelim. Aksi takdirde bugünün değerler sistemi ve bakış açılarıyla anakronik bir şekilde kendimizi geçmiş yargılar bir noktada bulabiliriz. Bu bağlamda Nazlı Çivrilili'ye göre; “Tarihin her döneminde geleneksel, dinsel ideolojiler ve siyasal anlayışlar kadını içinde bulunduğu toplumdaki sosyo-kültürel, siyasal ve ekonomik konumunu etkilemiştir” (2005: 138). Burada not düşülmesi gereken bir diğer konu da kadın ve erkek arasındaki ilişkinin belirlenmesinde ve kadının sosyal hayat içerisindeki varlığının şekillenmesinde biyolojik özelliklerin getirmiş olduğu kendine özgü özelliklerdir. Kadının biyolojik kimliği toplumsal hayattaki rollerinin de önemli belirleyicilerinden birisidir. Nitekim Süleyman Fidan'a göre; “Bu kimliğin kadındaki olumlu ve olumsuz yönleri folklorik ürünlerde görülmektedir” (2018: 289). Söz konusu olumlu özellikler Türk halk kültürü içerisinde kadın merkezli uygulamalar, törenler, sözlü ve yazılı kültür ürünleri başta olmak üzere pek çok başlıkta ele alınabilecekken olumsuz boyutu halk bilimciler tarafından tartışılan konular arasındadır. Zehra Kaderli, kadın bedeninin hassasiyetleri karşısında erkek bedeninin folklorik tahakkümünü şu şekilde ortaya koymaktadır: “...folklorun davranış örüntüleri boyunca erkek beden morfolojisini ve eril söylemi önceleyen geleneksel ortak duyuşa dayalı dünya düzeninde kadını edilgen, kontrole tabi bir nesneye indirgemesini mikro ölçekte folklorun belirgin bir problematiği olarak görmektedir” (2023: 48). Bu bahsi kapatmadan önce Türk kültür ve medeniyeti tarihi içerisinde kadına verilen değeri anlayabilmek için halk kültürü ürünlerine bakışın önemini vurgulayalım. *Türk Kadın Tarihine Giriş*'te Necati Gültepe, kadın tarihinin tespitinde halk kültürünün önemli bir kaynak olduğuna işaret eder. Ona göre: “Bu kaynak, kadının kimliğini bize bir fotoğraf netliği ile sunan mitoloji ve destanlardır. Gerçekten de insanın mensup olduğu millete göre, tarihi ve gerçek kimliği, milli mitoloji ve destanlarında kayıtlıdır” (2013: 10).

Türk kültürü ve medeniyetinin bozkır kültürü çağı, İslam dinini kabul ile birlikte Arap-Fars kültür dairesi ve Batı medeniyetine geçiş süreçleri içerisinde kadının toplumsal, siyasal, ekonomik hayattaki varlık biçimleri değişip dönüşerek bugüne gelmiştir. 20. yüzyıl bu süreç içerisinde önemli kırılma noktalarını içerir. Türk kadınının Batılı anlamda hak ve özgürlüklerini elde etmesi Türk kültüründe var olan kodlar ve değerlerin birleşmesiyle olmuştur. Osmanlı yenileşme hareketlerinden itibaren süregelen söz konusu kadın merkezli değişim-dönüşüm süreçlerinde cumhuriyetin sağlamış olduğu imkânlar Türk kadınına önemli alanlar açmıştır. 20. yüzyıl aynı zamanda sanayileşme, kentleşme ve dijitalleşme hareketlerinin yaygın olarak işlediği bir süreçtir. Bunların neticesi olarak ortaya çıkan kültür değişimleri kadınlarla ilgili ve kadının kendisiyle ilgili tasavvurların da şekillenmesini sağlamıştır. Yine başka çalışmaların

konusu olmakla birlikte özellikle medya araçları vasıtasıyla kültürel tekilleşme kadınıla ilgili algıların şekillenmesini de sağlamaktadır (bk. Avcı, 2023). Makalede kadın odaklı olarak ele alınmaya çalışılan “kültür değişimleri” (Güngör, 2011) yaklaşımı halk biliminin her boyutuyla ele almaya çalıştığı bir meseledir. Farklı disiplinlerin kavşağında bir bilim dalı olarak halk bilimi çalışmaları Osmanlı ve Cumhuriyet Türkiye’sinde kendi mecrasında akarken daima kadınıla ilgili kültürel yaratmaları da konu edinmiştir. Bu bağlamda Özkul Çobanoğlu’nun, çağdaş halkbilimi çalışmaları ile ilgili şu tespitleri ile konuyu tamamlamamız yerinde olacaktır: “...özellikle, kurumsal, kuramsal ve yöntemsel olarak son yirmi beş yılda gerek nitelik gerekse nicelik yönleriyle yakaladığı son derece yüksek bir ivmeyle Türk halkbilimi çalışmaları tam bir başarı öyküsüdür. Türk halkbilimi çalışmalarının bütüncül olarak geçtiğimiz yüzyılda (1923-2023) yaklaşık bir asır hatta daha fazla bir süre geç başladığımız bir alanda bilgi üretim tüketimi bakımlarından gerisinden geldiğimiz birçok ülkeyi yakalayıp geçtiğimizi rahatlıkla söyleyebiliriz” (2023: 75-76). Cumhuriyet’in 100. yılını tamamladığı şu süreç içerisinde sosyal, siyasal, ekonomik ve kültürel hayatta Türk kadınının kimlik inşası da yeni ihtiyaçlara göre değişip-dönüşerek şekillenmekte, bu dinamik süreç de halkbilimi çalışmalarının dikkatini bu alana yöneltmelerini sağlamaktadır.

### Sonuç

Toplumun varlığını teşkil eden iki ana unsurdan birisi olan kadın, her yönüyle farklı bilimsel çalışmalara konu olmaktadır. Mitolojik devirlerden bu yana kadının toplumun devamlılığını sağlayan biyolojik ve kültürel temel etken oluşu, buradaki belirleyici unsurdur. Tarihin farklı dönemlerindeki ideolojik, dini, ekonomik ve kültürel bakış açıları kadınıla ilgili tasavvurların şekillenmesinde ve kadının toplum içerisindeki konumunun değişmesinde önemli rol oynamıştır. Kadın konusu ele alınırken tarihî ve kültürel sınırların çizilmesi önemli bir noktadır. Zira hem dünya tarihi açısından hem de toplumların kendine özgü gelişim süreçlerinde bütüncül bir kadın okumasını yapmak mümkün değildir. Tarım ve hayvancı toplum yapısı, endüstri devrimleri ile başlayan ve bugün dijitalleşme süreci ile devam eden üretim, ulaşım ve iletişim sistemlerindeki gelişmeler kadınıla ilgili kültürel değişimlerin dinamikleri olmuştur. Bu süreç elbette her toplumda farklı sebep-sonuç ilişkileri düzeninde gelişmektedir.

Makalede genel olarak Türk kültür ve medeniyet tarihi içerisinde Dede Korkut çağından Cumhuriyet’e uzanan çizgide ele alınan kadın meselesi Türk kültürünün kendine özgü gelişim evreleri bağlamında değerlendirilmiştir. Kültür ve medeniyetlerin şekillenmesinde belirleyici olan sosyal ve fiziki dış etkenlerle insan unsuru toplumdaki bireylerin profilini de şekillendirmiştir. Tarihi seyir içerisinde bozkır kültür çağındaki dışa dönük mücadeleci insan tipini Türk kadınının da temel özelliklerinden birisi olarak tespit edebiliriz. Sözlü ve yazılı metinlerde bunu destekleyecek konuyla ilgili pek çok örnek bulunmaktadır. İslam kültür evresine geçiş olarak ifade ettiğimiz ancak geri planında ekonomik üretim-tüketim biçiminin, coğrafya değişiminin ve farklı kültüre etkilerinin yaygın olarak ortaya çıktığı dönemde ise Türk kadını, belirli oranlarda toplum içerisinde geri plana çekilirken kültürel bağlamda önemini ve konumunu daima muhafaza etmiştir. Başka bir ifadeyle İslam kültür dairesinde tam anlamıyla mutaassıp bir Türk halk kültüründen söz edemeyeceğimiz için kadın, erkekle birlikte daha dar bir alanda da olsa toplumsal varlığını rahatlıkla sürdürebilmiştir.

Türk kültür ve medeniyet tarihi içerisinde Osmanlı yenileşme hareketleri ile başlayan süreçte ve sonrasında cumhuriyetin ilanı ile birlikte kadın hak ve özgürlüklerinin yasalarla kayıt altına alınması bize göre kültürel bağlamda var olan kadının konumunun resmiyet kazanması sürecidir. 20. ve 21. yüzyıldaki sanayileşme, kentleşme ve dijitalleşme kadınıla ilgili olumlu anlamda değişim ve dönüşüm süreçlerini de hızlandırmıştır. Cumhuriyet'in 100. yılına girerken Batı kültür endüstrileri ve emperyalizmi karşısında Türk kadınının inşa edici rolü Türk kültürünün temel direnç ve muhafaza alanlarından birisini teşkil etmektedir, kanaatindeyiz. Bu yapıcı tutum küreselleşme adı altında tek tipleşmeye giden dünyada Türk kültürünün geleceği adına umut vericidir.

### Kaynakça

- AKSOY, İlhan (2017). "Toplumsal ve Siyasal Süreçte Türk Kadını", *Yasama Dergisi*, S. 32, s. 7-20.
- ALİBEKİROĞLU, Sertan (2022). "Feminizm Hareketlerinin Güncel Türk Dili Kullanımına Etkileri Üzerine Bir Deneme", *Asia Minor Studies*, C. 10, S. 2, s. 196-206.
- AVCI, Cevdet (2020). "Dede Korkut Kitabı'nda Toplumsal Cinsiyet Tipolojisi Üzerine Bir İnceleme", *TÜRK Uluslararası Dil, Edebiyat ve Halkbilimi Araştırmaları Dergisi*, C. 8, S. 22, s. 117-135.
- AVCI, Cevdet (2023). "Kadın Konulu Karikatürlerde Beden Estetiği: Mizahın Modernizm Eleştirisi Mi?", *Gaziantep University Journal of Social Sciences*, S. 22 (4), s. 1188-1202.
- BİLECAN, Ennur (2017). "İslamiyet öncesi Türk destanında kadın tipi". Yüksek Lisans Tezi. Bartın: Bartın Üniversitesi.
- ÇİVRİLİ, Nazlı (2005). "İnkıpların Türk kadını üzerine etkisi (1919-1937)". Yüksek Lisans Tezi. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi.
- ÇOBANOĞLU, Özkul (2023). "Cumhuriyetimizin Yüzüncü Yılında Türk Halk Bilimi Çalışmalarının Genel Bir Değerlendirmesi", *Türk Dili Dergisi*, C. 72, S. 862, s. 41-77.
- DOĞRAMACI, Emel (1992). "Atatürk ve Kadın Hakları", *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, C. 8, S. 24, s. 443-450.
- EKİCİ, Metin (2000). "Dede Korkut Kitabı'nda Kadın Tipleri". *Uluslararası Dede Korkut Bilgi Şöleni*. Ankara: AKM Yayınları, s. 139-156.
- ERGİN, Muharrem (2004). *Dede Korkut Kitabı*. Ankara: TDK Yayınları.
- ERSOY, Ruhi (2007). "Türk Kültürünün Terkip Kabiliyeti Üzerine Bir Deneme". *Kazakistan ve Türkiye'nin Ortak Kültürel Değerleri Sempozyumu*, Almatı-Kazakistan, 21-26 Mayıs 2007, s. 59-63.
- FİDAN, Süleyman (2018). "Kına Geleneği Bağlamında Oluşan Sözlü Şiir Ürünlerinin İşlevleri: Gaziantep Örneği." *Asia Minor Studies*, AGP Sempozyum Özel Sayısı, s. 275-293.
- GÜLTEPE, Necati (2013). *Türk Kadın Tarihine Giriş (Amazonlardan Bâciyân-ı Rûm'a)*, İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- GÜNAY, Umay (1989). "Dede Korkut Hikâyelerindeki Karakterlerin Tahlili-I". *Türk Kültürü Araştırmaları*, s. 39-55.
- GÜNAY, Umay (1992). "Cumhuriyet Terkibi ve Barış Manço", *Millî Folklor*, S. 4, s. 2-3.
- GÜNGÖR, Erol (2011). *Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik*. Ötüken Neşriyat, İstanbul.
- HAYTA, Necdet ve Uğur Ünal, (2020). *Osmanlı Devleti'nde Yenileşme Hareketleri (17. Yüzyıl Başlarından Yıkılışa Kadar)*. Gazi Kitabevi: Ankara.
- KADERLİ, Zehra (2023). "Eleştirel Folkloristik Bağlamında Kadın Bedeninin Gerçek Yaşam Deneyimine Yönelik Performatif İmkânları", *Millî Folklor*, S. 137, s. 48-60.
- KAFESOĞLU, İbrahim (1987). *Türk Bozkır Kültürü*. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü.
- KAFESOĞLU, İbrahim (2011). *Türk Millî Kültürü*. Ötüken Neşriyat: İstanbul.
- KIRKPINAR, Leyla (2001). *Türkiye'de Toplumsal Değişme ve Kadın*. Ankara: Kültür Bakanlığı.
- KÖKSEL, Behiye (2011). "Orhon Yazıtları'nda Kadın", *Humanities Sciences*, S. 6 (2), s. 331-341.
- OCAK, Ahmet Yaşar (2021). *Türkler, Türkiye ve İslam*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- OCAK, Ahmet Yaşar (2016). *Türk Süfliliğine Bakışlar*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- ÖZDARICI, Öznur (2011). "Dîvânü Lûgat-İt-Türk'te Kadın ve Kadına İlişkin Unsurlar", *Sosyal Bilimler*, C 1, S 1, s. 127-156.
- SELÇUK, Havva (2014). *Türk Tarihinde Kadın ve Savaş*. Konya: Çizgi Kitabevi.
- ŞAHİNER, Ahmet Emin (2023). "Türk Kültüründe Silah ve Hegemonik Erkeklik Sembolü Olarak Silahın Kullanımı", *Asia Minor Studies*, C.11 S.2, s.162-174.

TERZİ, Ayşe (2012). “Türk Siyaset Kültüründe Kadınların Rolü”. *21. Yüzyılda Eğitim ve Toplum*, C. 1, S. 1, s. 17-24.

<i>Çalışmanın yazarı “COPE-Dergi Editörleri İçin Davranış Kuralları ve En İyi Uygulama İlkeleri” çerçevesinde aşağıdaki hususları beyan etmiştir:</i>
<b>Etik Kurul Belgesi:</b> Bu çalışma için etik kurul belgesi gerekmemektedir.
<b>Finansman:</b> Bu çalışma için herhangi bir kurum ve kuruluştan destek alınmamıştır.
<b>Destek ve Teşekkür:</b> Çalışmanın araştırılması ve yazımı esnasında destek veya fikirlerine başvuru olan herhangi bir kişi bulunmamaktadır.
<b>Çıkar Çatışması Beyanı:</b> Bu makalenin araştırması, yazarlığı veya yayınlanmasıyla ilgili olarak yazarın potansiyel bir çıkar çatışması yoktur.
<b>Yazarın Notu:</b> ---
<b>Katkı Oranı Beyanı:</b> Bu makalenin tüm bölümleri tek bir yazar tarafından hazırlanmıştır.
<i>The author of the study declared the following points within the framework of the “COPE-Code of Conduct and Best Practices Guidelines for Journal Editors”:</i>
<b>Ethics Committee Approval:</b> Ethics committee approval is not required for this study.
<b>Funding:</b> No support was received from any institution or organization for this study.
<b>Support and Acknowledgments:</b> There is no person whose support or ideas are consulted during the research and writing of the study.
<b>Declaration of Conflicting Interests:</b> The author has no potential conflict of interest regarding research, authorship or publication of this article.
<b>Author’s Note:</b> ---
<b>Author Contributions:</b> All sections of this article have been prepared by a single author.



# DÎVÂNU LUGÂTİ'T-TÜRK'TE ESKİ TÜRK İNANÇLARI VE BUDİST UYGURLARA KARŞI KAŞGARLI MAHMUD'UN YAKLAŞIMI ÜZERİNE

**Ancient Turkish Beliefs in Dîwān Lughāt Al-Turk and Mahmud Al-Kashgari's Approach Towards the Buddhist Uyghurs**

**Onur YILMAZ\***

**Öz**

Dîvānu Lugāti't-Türk, Kaşgarlı Mahmud tarafından Türklerin İslam medeniyeti dairesine girdiği bir dönemde yazılan Türk dilinin ilk sözlük çalışmasıdır. Eserde açıklanan binlerce kelimedeki hareketle Türklerin yaşayışlarını, yemeklerini, ilişkilerini, inanışlarını, ekonomik faaliyetlerini kısacası toplumsal ve kültürel yapısını gözler önüne seren önemli bir birikimin varlığı kabul edilmektedir. Bu yönüyle Dîvānu Lugāti't-Türk, bir dil çalışması olmasının ötesinde yer alan bilgilerle birçok disipline kaynaklık eden bir "hazine" niteliği taşımaktadır. Kaşgarlı Mahmud eserinde kelimelerin anlamlarını açıklarken atasözlerinden, efsanelerden ve şairlerden yararlanmıştır. Açıklamalardan hareketle eserin yazıldığı dönemin kültürel, dinî ve siyasi yaşamı hakkında bilgi edinilebilmekte, Kaşgarlı'nın bu konulardaki yaklaşımları yorumlanabilmektedir. Birçok araştırmacı eserdeki açıklamalardan yola çıkarak Kaşgarlı Mahmud'u İslamî bilgiye sahip iyi bir Müslüman olarak nitelendirmektedir. Bu çalışma, Dîvānu Lugāti't-Türk'te yer alan Uygurlarla ilgili dinî ifadeleri eski Türk inançlarıyla da karşılaştırarak dönemin siyasi ve dinî meseleleriyle tartışarak değerlendirmeyi ve mevcut bakış açılarını göçebe yaşamla ilişkilendirerek konuya farklı bir pencereden yaklaşım göstermeyi amaçlamaktadır. Bunun için eserde yer alan eski Türk inançlarıyla ilişkili maddelerle Budist Uygurlara yönelik maddeler karşılaştırılmıştır. İslamiyet'i yaimak için Budist Uygurlara karşı girişilen kıyasıya mücadeleyi anlayabilmek adına Kaşgarlı'nın yaşadığı dönem ve coğrafya göz önüne alınmış; onun Budist Uygurlara yönelik aşağılayıcı yaklaşımının bu iki olgu üzerinden şekillendiği görülmüştür.

**Anahtar Kelimeler:** Kaşgarlı Mahmud, Dîvānu Lugāti't-Türk, Eski Türk inançları, Uygurlar, Budizm.

## **Abstract**

Dîwān Lughāt al-Turk is the first dictionary of the Turkish language written by Mahmud al-Kashgari in a period when the Turks accepted Islam. Based on the thousands of words explained in the work, it is the first dictionary of the Turkish language written by acknowledged that there is an important accumulation revealing the life, nutrition culture, relations, beliefs, economic activities, in short, the social and cultural structure of the Turks. In this regard, Dîwān Lughāt al-Turk, beyond being a language study, is a "treasure" that serves as a source for many disciplines with the information it contains. Mahmud al-Kashgari benefited from proverbs, legends, and poems in his work while explaining the meanings of words. Based on the explanations, one can learn about the cultural, religious, and political life of the period in which the work was written and interpret al-Kashgari's approach to these matters. Many researchers describe Mahmud al-Kashgari as a righteous Muslim with Islamic knowledge based on the explanations in the work. This study aims to evaluate the religious expressions regarding the Uyghurs in Dîwān Lughāt al-Turk by comparing them with ancient Turkish beliefs and discussing them with the political and religious issues of the era and approach the subject from a different perspective by associating existing perspectives with nomadic life. For this purpose, the items related to ancient Turkish beliefs in the work were compared with the items related to Buddhist Uyghurs. In order to understand the fierce struggle against the

\* Dr., folklorist@outlook.com.tr, ORCID: 0000-0002-3477-0113.



Buddhist Uyghurs to spread Islam, the period and geography in which al-Kashgari lived were taken into consideration, and it was seen that his derogatory approach towards the Buddhist Uyghurs was shaped by these two phenomena.

**Keywords:** Mahmud al-Kashgari, *Dīwān Lughāt al-Turk*, Ancient Turkish beliefs, Uyghurs, Buddhism.

## Giriş

Kaşgarlı Mahmud, 11. yy.da yaşamış olup Türk dilinin ilk sözlüğü *Dīwānu Lugāti't-Türk*'ün müellifi ve en eski Türk dili araştırmacısıdır (Akün, 2002: 9). Kaşgarlı'nın yaşamı ve kişiliği üzerine bilgiler oldukça sınırlıdır. Bu konuda eserinde doğrudan çok az bilgi aktarmıştır. Araştırmacılar, eserde yer alan bazı ifadelerden yola çıkarak Kaşgarlı'yla ilgili bilgileri sınırlı da olsa artırmıştır. Bunun yanı sıra farklı eserlerde verilen sınırlı bilgiler de mevcuttur. Örneğin, Kâtip Çelebi *Keşfü'z-Zünun* adlı eserinde Kaşgarlı'ya ait *Cevâhirü'n-Nahv fî Lugāti't-Türk* adlı bir eseri tanıtmıştır ancak eser bugüne ulaşmamıştır (Sarı, 2016: 15).

Kaşgarlı'nın esas ismi Mahmûd b. Hüseyin b. Muhammed'dir ve babasının Barsganlı olması sebebiyle 1029-1038 arasında Karahanlı hâkimiyeti altındaki Barsgan'da doğduğu tahmin edilmektedir. Kaşgarlı'nın annesi dönemin ulemâlarından Hoca Seyfeddin Büzürgvâr'ın kızı Bûbî Râbia'dır. Bu geniş kültürlü anne onun eğitimi üzerinde çok etkili olmuştur. Ömer Faruk Akün'e göre, Kaşgarlı'nın eğitiminde annesinin rolü büyüktür. Kaşgarlı, mektebe önce Opal'de başlayıp gençlik yıllarında Kâşgar'da yüksek sınıftan aile çocuklarının devam ettiği iki farklı medreseye gitmiştir ve ileride sözlüğünü oluştururken karşılaştırma yaptığı Arap dili eğitimi de almıştır. Kaşgarlı Mahmud, babasının suikast sonucunda öldürülmesinin ardından ailesiyle birlikte Kaşgar'dan 10 yıl kadar uzaklaşmış, tekrar Kaşgar'a dönmüş ve burada 10 yıl daha yaşadıktan sonra 1080 yılında vefat etmiştir (Akün, 2002: 11-12).

Kaşgar'dan uzaklaştıktan sonra çeşitli Türk coğrafyalarını gezme fırsatı bulan Kaşgarlı Mahmud, muhtemelen eserini oluşturacak malzemeyi bu sayede derleme imkânı bulmuştur (Nalbant, 2013: 279). 11. yüzyıl Türk dünyası, Çin sınırlarından Bizans sınırlarına kadar uzanan bir genişliktedir. Bu yüzyılda Türkler Budizm'i ve Mani dinini bırakıp İslam dinini kabul etmeye başlamışlardır. Orta Asya'da bilim ve kültür dili olarak Arapça da hâkim duruma geçme savaşı veriyordu. Türk kültürü ile İslam kültürü, Türk dili ile Arap dili karşı karşıya gelerek mücadele içine girmişlerdir. Zeynep Korkmaz'a göre, "dinî bakımdan Abbasi halifesine bağlı olan İslam âlemi, o günün tarihi ve sosyal şartları dolayısıyla Türk'ün üstünlüğünü, maddî ve manevî gücünü de kabul etmek zorunda kalmış ve İslam-Arap âlemi Türkleri tanımak ve dillerini öğrenmek gereği duymuştu" (1995: 256). Bununla birlikte dünyayı yönetme hedefine sahip milletlerin, diğer ulusları dil ve eğitim alanında etkilemeye çalıştıklarından hareketle eserin Türkler açısından kültürel diplomasiye örnek teşkil ettiğini vurgulamak da konuya tamamlayıcı bir katkı sunmaktadır (Özdemir, 2017: 82).

Kaşgarlı Mahmud eserini 1072 yılında yazmaya başlamış ve 1074 yılında tamamlayarak Bağdat'ta bulunan Abbasi halifesi Muktedî-Biemrillâh'ın oğlu Ebü'l-Kâsım Abdullah'a takdim etmiştir. Türk dilinin ilk sözlüğü olan *Dīwānu Lugāti't-Türk* çeşitli Türk boylarından derlenmiş bir ağızlar sözlüğü karakterini taşımaktadır. Bunların yanı sıra M. Sinan Kaçalin'e göre eser bir

sözlük olmasının ötesinde “bir gramer kitabı; kişi, boy ve yer adları kaynağı; Türk tarihine, coğrafyasına, mitolojisine, folklor ve halk edebiyatına dair zengin bilgiler ihtiva eden ansiklopedik bir eser” niteliğini de barındırmaktadır (1994: 449).

Bu çalışma, Kaşgarlı Mahmud'un eserinden hareketle onun dinî yaklaşımlarını ortaya koyarak, Uygurlarla ilgili ifadelerine dönemin Karahanlı-Uygur siyasi ve dinî mücadelesi çerçevesinden farklı bir bakış açısı geliştirmeyi amaçlamaktadır. Çalışmada yalnızca zikredilen amaca yönelik açıklanabilecek<sup>1</sup> kelimeler seçilmiştir.

## 1. Kaşgarlı Mahmud'un Dinî Kimliği ve Dîvânü Lugâti't-Türk'te Eski Türk İnançlarının Görünümü

Kaşgarlı Mahmud, Türk dilinin en eski sözlüğünü meydana getirdiği eserinde kayda aldığı ve açıkladığı kelimeler aracılığıyla kendisinin ve içinde yetiştiği toplumun dünya görüşünü aktarmıştır. Eserden hareketle Kaşgarlı'nın dinî kimliği konusu da ele alınmış ve *Divan* üzerine çalışmalar yürüten araştırmacılar bu meseleyle ilgili görüşlerini bildirmişlerdir. J. Paul Roux, “Karahanlı İmparatorluğunda yetişmiş ve Bağdat'ta yaşayan bir Türk olan Mahmud el-Kaşgarî, belki memleketlerinin pagan inançları konusunda belirli bir küçümseme gösterecek, ama yine de bu inançları unutmayacaktır” (2018: 184) diyerek Kaşgarlı'nın dinî kimliği hakkındaki görüşlerini bildirmektedir. Ayrıca Roux, Kaşgarlı'nın eseriyle ilgili de “karmaşık bir İslam öncesi kültürün sızdığı, yeni Müslüman olmuş bir ortamın dinsel inancını yansıtmaktadır” (2002: 33) ve “bu kitap hem hâlâ pagan olan Türk halkının bir gelenek görenek ansiklopedisi hem de Türk dilinde yazılmış bir halk edebiyatı antolojisidir” (2018: 195) şeklindeki görüşleriyle benzer yorumları farklı çalışmalarda dile getirmiştir.

A. Bican Ercilasun ve Ziyat Akkoyunlu da *Divan*'ın başında klasik bir eserde olduğu şekliyle Allah'a hamd etmesi ve ondan güç istemesi vd. uygulamalarda ölçülü davrandığını belirterek Kaşgarlı'yı “samimi bir Müslüman” olarak nitelemektedir. Kur'an'dan iktibaslarla bulunulması, din bilginlerinden hadisler aktarılması o dönem için olağan bir tutum olarak nitelendirilir. Kaşgarlı, “Teñri” kelimesini açıklarken esasında dinî tutumunu da ortaya koymuş olur. *Divan*'da Tanrı önce “Yüce ve aziz Allah (Allahu 'azze ve celle)” olarak açıklanır. Daha sonra ise, “Kâfirler -yüce Allah onları yok etsin- göğe teñri derler. Aynı şekilde gözlerine büyük görünen büyük dağ, ağaç gibi şeylere de teñri adını verirler ve bu gibi şeylere secde ederler... Sapkınlıktan Allah'a sığınırız.” (2015: xxix) şeklinde genişletilmiş bir açıklama yer alır. Kaşgarlı bu maddedeki açıklamalarında Tanrı'yı, “Allah” olarak verdikten sonra kâfirlerin gökyüzü ve dağa Tanrı dediklerini belirtmesi hem kendisinin hem de yaşadığı dönemin zıtlıklarını yansıtmaları bakımından önemlidir.

Abdulkadir İnan'a göre ise Kaşgarlı, mutaassıp bir Müslüman heyecanına sahiptir. İnan, Kaşgarlı'nın inanç konusunda zihinsel manada yaşadığı zıtlığı Şamanist kökenli kelime ve terimleri izah ederken dile getirdiğini şu şekilde açıklamaktadır: “Müslüman Türklerin eski Şamanizm kalıntılarından olan kelimeleri ve terimleri izah ederken tam bir Şamanist Türk gibi konuşuyor. Bazan, Şamanist kalıntısı olan inanışları ifade eden kelimeleri ve terimleri anlatırken ‘Türkler böyle inanırlar’, ‘bu inanış çok yaygındır’ demekle yetinir.” (1971: 45). Eski

<sup>1</sup> *Divan*'da dinî terminolojiye yönelik maddeler dinî, soyut ve dinî-soyut biçiminde ele alınarak 240 adet olduğu tespit edilmiştir. Ayrıntılı bilgi için bk. (Çakmak, 2020).

Türk inançları konusundaki açıklamalarında aşırıya kaçmayan Kaşgarlı, Budist ve Maniheizt inanışlarda benzer bir tavır ortaya koymayacaktır.

Kaşgarlı'nın eski Türk inancının izlerini taşıdığını gösteren maddelerden en önemlisi “umay”dır: “Doğum yaptıktan sonra kadının rahminden çıkan bir şey. Bu bir keseye benzer ve çocuğun rahimdeki eşi olarak adlandırılır. Umayqa tapırsa oğul bulur: Umaya tapan kimse çocuk sahibi olur. Kadınlar bunu iyi bir alâmet olarak kabul eder.” (Kaşgarlı Mahmud, 2005: 621). Umay, eski Türklerin inancında yer alan tanrıçalardan biridir ve doğum ve bereketin sembolüdür. Yaşar Çoruhlu'ya göre umay, “yalnız çocukları değil, bütün Türk halklarını, hatta bütün insanları koruyan, onlara kut veren bir tanrıçadır” (2002: 41). Kaşgarlı'nın plasenta olarak zikrettiği umayın eserdeki esas işlevi koruyuculuktur. İnsandan çıkan bir parçaya tapınılması ve bu konuda bir inanç geliştirilmesi İslamî kaidelerle çelişkiler içermekle birlikte, doğum sırası ve sonrasında ilgili benzer inançlar günümüzde de İslamiyet bünyesinde sürdürülmektedir (Boratav, 2016: 170-174; Örnek, 2016: 194-204).

Kaşgarlı “yat” maddesini açıklarken de Müslümanlıkla eski Türk inançlarının arasında kalmıştır:

Yağmur, rüzgar ya da benzer şeyler getirmeye yarayan bazı özel taşlar kullanarak icra edilen bir tür kamlık. Bu Türkler arasında yaygın olan bir şeydir. Ben buna Yagma ülkesinde bizzat şahit oldum. Her yanı saran bir yangını durdurmak için yapıldı. Cenabı Hakk'ın izniyle yazın ortasında kar yağdı ve gözlerimin önünde yangını söndürdü (Kaşgarlı Mahmud, 2005: 673).

Bu maddede Kaşgarlı hem kamlığa gönderme yapıyor hem de Cenabı Hakk'ın kamın gerçekleştirdiği işlemi onayladığını gösteriyor. Eski Türk inançlarıyla İslamî referansların bir aradığını göstermesi bakımından bu maddedeki açıklamalar oldukça önemlidir. Benzer şekilde “yatlatı” maddesinde, “Yatlatır, yatlatmaq: Bu Türk ülkesinde bilinen bir uygulamadır, taşları kullanarak yağmur yağdırır, rüzgar ve tipi estirirler- Cenabı Hakkın izniyle” diyerek benzer bir zıtlığı kayıt altına alır.

“Tiki” maddesinde ise, “Geceleri işitilen hışırtı sesi. Türkler ölülerin ruhlarının her yıl bir gece toplandığına ve sağken yaşadıkları yerleşimlerine gidip ailelerini ziyaret ettiklerine inanırlar. Geceleyin bu sesi duyan kimse ölür.” denildikten sonra “Bu Türkler arasında yaygın olan bir inançtır” (Kaşgarlı Mahmud, 2005: 566) açıklaması yapılmaktadır. İslamiyet'te böyle bir inancın olmadığı bilindiğine göre, bu inancın eski Türk inancının bir yansıması şeklinde esere girdiği söylenebilir.

Eserdeki aynı kökten türeyen iki maddenin görünümü ise şöyledir: Arwadı, “Kam büyü yaptı.” (Kaşgarlı Mahmud, 2005: 153) ve arwaşdı, “Kamlar büyü sözler mırıldandı. Kem gözlere karşı okunan büyü sözler için de bu sözcük kullanılır.” (Kaşgarlı Mahmud, 2005: 157). Eski Türk inancının esere yansıması olarak verilebilecek son açık örnek, “çıwı” maddesidir.

Bir cin topluluğu. Türkler bir savaş durumu söz konusu olduğunda savaşın iki tarafının ülkelerinde yaşayan cinlerin elbette bu tarafların hakanlarının lehine, insanların savaşından önce kavga tutuştuğunu iddia eder. Bu iki cin topluluğundan hangisi zaferi kazanırsa savaşta zafer de o cinlerin ait olduğu ülkenin hakanının olacaktır ve hangi cin topluluğu bozguna uğrarsa o cinlerin yaşadığı ülkenin hakanı mağlubiyeti tadacaktır. Türk askerleri savaşta önceki

gece cinlerin attıkları oklardan kendilerini korumaya çalışır. Ve çadırlarının içlerine saklanır. Bu Türkler arasında yaygın olan bir inançtır (Kaşgarlı Mahmud, 2005: 235).

Ziya Gökalp (2017: 81-82), çıwı maddesindeki açıklamaları yer-su kültürüne uygun olarak eski Türk inançlarıyla ilişkilendirmektedir. Buradan hareketle insanları koruyan cinlerin/ruhların varlığına kuvvetli bir inancın olduğu vurgulanabilir.

## 2. Karahanlı-Uygur Siyasi ve Dinî Mücadelesinde Kaşgarlı Mahmud'un Yaklaşımı

Kaşgarlı Mahmud, Türk coğrafyalarını gezip ileride yazacak olduğu kitabın malzemesini derlerken ilginç bir şekilde siyasi olaylara yönelik hiçbir gözlemine kayıt altına almamıştır. Oysa Kaşgarlı'nın yaşadığı dönem olan 11. yüzyıl Türk ve İslam dünyası için önemli gelişmelerin yaşandığı bir dönemdir. Kaşgarlı Mahmud, eserini yazdığı süreçte (1074) Büyük Selçuklu Devleti'nin başında Melikşah bulunmaktadır. Melikşah önce Batı Karahanlı hükümlerine son verdikten sonra yönünü Kaşgar'ı ele geçirmek için Doğu Karahanlı'ya çevirir. Ancak Doğu Karahanlı kendisine itaat edince Melikşah İsfahan'a döner. Kaşgarlı Mahmud, Selçukluların en ihtişamlı döneminde eserini oluşturmasına rağmen hiçbir Selçuklu padişahından söz etmez. Yalnızca, Selçuk Bey'den “Zamanımızın ceddinin adıdır” demekle yetinir. Kaşgarlı, dönemin siyasi atmosferini yansıtan hiçbir bilgiyi eserine taşımaz (Adalıoğlu, 2009: 13) ancak sözcükleri açıklarken kullandığı ifadelerden hareketle döneminin gelişmelerine yönelik değerlendirmelerde bulunulabilir.

Kaşgarlı'nın doğup büyüdüğü coğrafya Karahanlı idaresindedir ve Karahanlıların batısında kalan coğrafya Uygurların kontrolü altındadır. Birçok tarihçi, Karahanlı sülalesinin de Uygurlardan geldiği yönünde görüş bildirmektedir. Wilhelm Barthold, Zeki Velidi Togan ve Reşat Genç gibi tarihçiler ise Karahanlı hanedanının Yağmalardan olduğu ve Yağmalar üzerinden Dokuz Oğuzlara yani Uygurlara dayandığı kanaatindedirler. Ancak Yağmalar, Kaşgarlı zamanında müstakil bir boy olacak kadar güçlenmişler hatta devletleşmişlerdir (Ercilasun, 2009: 9).

Uygurlar, Türk tarihinde yerleşik yaşamı benimseyen ilk topluluk olarak anılırlar. 8. ve 9. yy.da güçlü bir devlet biçiminde varlıklarını sürdürmüşlerdir. Devlet yıkıldıktan sonra dahi farklı Türk topluluklarınca kullanılacak bir kullanım yaygınlığı kazanacak Uygur alfabesini geliştirmişlerdir. Uygurlar, 9. yy.ın ortalarında gerçekleşen isyanlar ve Kırgız saldırıları sonucunda zayıflayıp yıkılma sürecine girmişlerdir. Böyle bir dönemin sonunda Karahanlı sülalesi ön plana çıkmaya başlamış ve iki topluluk arasında zamanla bir mücadele söz konusu olmuştur.

Uygurların dinî menşei hususunda önceleri Gök Tanrı inancını taşıdıkları, daha sonra Maniheizm ve Budizm'i benimsedikleri bilinmektedir. Böğü'nün 761/762'de Mani dinine girmesinden çok daha önceleri Uygurlar Budizm'le etkileşim hâlinindedirler. Meşhur Uygur beylerinden biri olan “P'usa” Bodhisattva, Buda'nın adını taşıyordu. Doğu Türkistan'daki şehirlerden Kum Tura “Budist merkezi”, Kiriş “Budist külliyesi” ve Kızıl da “tapınakların yoğun olduğu şehir” olarak nitelendirilmiştir (Günay ve Güngör, 2015: 159). Hem siyasi hem de dinî bakımdan cereyan eden gelişmeler Kaşgarlı'nın eserine taşınmamış olsa da onun bazı maddeleri açıklarken geliştirdiği yaklaşımlardan hareketle bir değerlendirme yapılabilir. Şöyle ki Karahanlıların Uygurlarla mücadelesi ele alındığında esasında iki yön ön plana

çıkmaktadır. Birincisinde, aynı boya mensup topluluklar arasındaki siyasi mücadele belirlemektedir. İkincisinde ise dinî mücadeleler bulunmaktadır ki bu da zamanla siyasi mücadelenin bir parçası hâline gelmiştir.

R. Dankoff, eserin yazıldığı dönemde Türklerde İslamiyet'in "gaza" anlayışının yerleşmeye başladığını söyler (1975: 69). İlk defa Kaşgarlı tarafından kaydedilen "Benim doğuda Türk adını verdiğim bir askerim vardır; hangi kavme gazab edersem, onları o kavim üzerine sevkederim" hadisi, Türklerin İslam'ı yayma yolunda yüzyıllar sürecek mücadelesinin temel dayanaklarından birini oluşturmuştur. Osman Turan'a göre bu hadis daha sonraları Moğol hükümdarları ve Timur tarafından benimsenerek gönderdikleri mektuplara yazılmıştır (2018: 197).

Karahanlılar Orta Asya'da İslamiyet'i kabul eden ilk Türk devletidir ve hükümdarları Satuk Buğra Han ve sonrasında gelenler, İslamiyet'i Orta Asya'da yayma mücadelesine girişmişlerdir. Karahanlılar bu konudaki mücadelenin yoğunluğunu Uygurlara karşı yürütmüştür. Nitekim Uygurlar yerleşik yaşama geçtiklerinde putperest bir inanca sahip Budizm'i benimsemişlerdir. Kaşgarlı'nın eserinde Uygur<sup>2</sup> diye hitap ettiği kesim Budist Uygurlardır. Tuncer Gülensoy'a göre, eski Uygurların dinî inanışları, yaşadıkları coğrafyaya göre birbirinden farklıydı: Doğu Uygurları Şamanist; Batı Uygurları Budist idi (2011: 256). İşte bu Budist olan Uygurlar, Batı'da Karahanlı sınırına yakın olanlardır. Esasında Karahanlı sınırları içerisinde de bir kısım Müslüman Uygur da bulunmaktadır. Ancak Kaşgarlı bunlardan bahsetmez ve onları genel olarak "Türk" adıyla anar ki Uygur sözünün karşılığında tam anlamıyla "Budist" olanları nitelemiş olur (Şahin, 2016: 94).

Karahanlılar ile Uygurlar arasındaki mücadelelerin yansımalarını Kaşgarlı'nın eserinin satır aralarında bulmak mümkündür. Eserde farklı noktalarda "Uygur" adı zikredilmektedir. Onun farklı maddelerde Uygurlardan bahsederken seçtiği örnekler ve bu örneklerdeki üslup oldukça belirleyicidir. Çünkü Kaşgarlı'nın Budist Uygurlarla ilgili ifadeleri keskin ve küçümseyici bir üsluba sahiptir.

*Divan*'da Uygurlarla ilgili değerlendirilebilecek ilk madde "tat" maddesidir. Kaşgarlı'nın bu sözcüğe yönelik açıklamaları şu şekildedir:

"Uygur kâfirleri (Tuxsı Yagma lehçelerinde). Bu sözcüğü onların ülkelerinde, onların ağızından işittim. Bu sözcüğü tat tawgaç: Uygurlar ve Çinliler ifadesi içinde de kullanırlar. Yukarıdaki maddedeki atasözü<sup>3</sup> aslında Uygurlar ve Çinliler için kullanılmakta ve onların sadakatten yoksunluğuna değinmektedir: diken kökünden kesilmeli, Uygur gözünden vurulmalı" (Kaşgarlı Mahmud, 2005: 540).

<sup>2</sup> Günümüzde Karahanlı adıyla bir devlet yoktur ve Kaşgarlı, eserinde Uygurları "kâfir" olarak nitelendirse de Uygurlar bugün Karahanlı bakiyesini sahiplenmektedirler. "Dolayısıyla bugünkü Uygurların, aleyhlerinde nakledilen şiirlere rağmen Kaşgarlı'ya, *Divânü Lügati't-Türk*'e ve aynı dönemdeki Kutadgu Bilig'e sahip çıkmalarında şaşılacak bir şey yoktur" (Ercilasun, 2009: 9). Kaşgarlı Mahmud, Uygur Türklerinin Uygur milli kimliği ve Uygur milliyetçiliğinin oluşturulması ve geliştirilmesinde çok önemli rol oynamıştır. Bugün Kaşgarlı Mahmud'u Uygurların kültürel ve politik milliyetçiliğinden ayırmak mümkün değildir (Tursun, 2013: 121).

<sup>3</sup> Burada "yukarıdaki madde" diye işaret edilen "tat"ın Türk lehçelerinin çoğunda Farsî manasında kullanılmaktadır. Bu madde açıklanırken örnek verilen atasözü, "tatıg közre tikenig tüpre" (Farsî'yi gözünden vur, dikenini kökünden kes)'dir (Kaşgarlı Mahmud, 2005: 539).

Uygurlar için kullanılan kâfir manasındaki tat ifadesi daha sonraki açıklamalarda “Uygur tat” şekliyle vurgulanarak kullanılacaktır.

“Çap-” maddesi açıklanırken, “Çomak tat boynun çapdı: Uygur lehçesinde, Müslüman kâfirin boynunu vurdu” (Ercilasun ve Akkoyunlu 2015: 233) denilmektedir. Bu maddedeki fiil kökünden türediği düşünülen ve diğer maddelere de yansıyan “çapıl-, çapıtgan er, çapturmak” maddelerinde kelime “boynun vurulması” biçiminde açıklanmaktadır. Ancak çap- maddesini açıklarken Kaşgarlı'nın fiili örnekleyen cümlesindeki seçimi önemlidir. Bu örnek cümle bir anlamda Karahanlı-Uygur dinî mücadelesinin varlığını sabitlemektedir.

Kaşgarlı Mahmud yukarıdakilerin haricinde üç maddede Uygurlara olan dinî yaklaşımını ele verecek açıklamalarda bulunmaktadır. Birincisi, balık: “Kale ve şehir. Müslüman olmayanların ve Uygurların lehçesinde...” (Ercilasun ve Akkoyunlu 2015: 163); ikincisi, çomak: “Uygurlara ve bütün kâfirlere göre Müslüman” (Ercilasun ve Akkoyunlu 2015: 164). Bu maddelerdeki açıklamalardan hareketle Kaşgarlı, Müslüman olmayan Uygurları diğer tüm Müslüman olmayan gruplardan ayırarak ayrıca vurgulama ihtiyacı hissetmiştir. Üçüncüsünde ise “Uygur” maddesiyle ilgili “beş şehirli bir vilayetin adı” dedikten sonra, İskender'e atfedilen bir rivayet anlatılmaktadır. Daha sonra ise, “O vilayet beş şehirdir; halkı, en şiddetli kâfirler ve en iyi ok atıcılarıdır...” açıklaması yapılır (Ercilasun ve Akkoyunlu 2015: 54). Burada da Uygurlar “en azılı kâfir” statüsüne konulmuş, gerçekleştirilen ayırım en üst düzeyde ifade bulmuştur.

Kaşgarlı'nın maddeleri açıklarken Uygurlardan bahsettiği kısımlarda seçtiği örnek şiirlerdeki yaklaşım hakaret içerecek bir boyuta ulaşır. Eserde “beçkem” maddesinde örnek olarak verilen şiirde Uygurlar “it” olarak aşağılanmaktadır:

Alamet. İpekten veya yaban öküzü kuyruğundan yapılır. Savaş gününde kahraman kendini bununla tanıtır. Oğuzlar bunu berçem diye adlandırır. Şiir: beçkem urup atlaka/Uygurdaki tatlaka/Oğrı yawuz itlaka/kuşlar kipi uçtumuz. Diyor ki: Atlarımıza alamet vurduk ve Uygur itlerine yöneldik – halkı kastediyor- Kuşların uçması gibi onlara doğru uçtuk ve sonunda üzerlerine indik (Ercilasun ve Akkoyunlu 2015: 211).

Manzum içerikte verilebilecek diğer bir örnek “kend” maddesinde yer almaktadır:

Şehir... kelginleyü aqtımız/kendler üze çıqtımız/furxan ewin yıqtımız/burxan üze sıçtımız. Uygurlara karşı yapılan gazayı tasvir ederek diyor ki: Sel gibi onların üzerlerine yürüdük. Şehirlerine girdik. Puthânelerini yıktık. Putlarının başına pisledik. Bu bir âdettir. Müslümanlar kâfirlerin ülkelerini aldıkları zaman, onları küçük düşürmek için putlarının başına pislerler (Ercilasun ve Akkoyunlu 2015: 149).

Budizm'in ibadethanelerinin bulunması ve inançla ilgili maddi göstergelere sahip olması, ortaya konulan mücadeleleri ve küçük düşürücü ifadeleri somutlaştıracak içeriklerin eserde yer almasını sağlamıştır. Ayrıca Kaşgarlı (2005: 582), *Divan*'da “toyın” maddesini açıklarken, “O, bizdeki alim ya da müftü gibidir”; “Her zaman putlarıyla birlikte bulunur, kitap okumak ve kafirlerin boş itikatlerini okur -ondan kaçarak en yüksekteki Allah'a sığındık!” ifadelerinde, Budist terimleri ve onların İslâm inancındaki karşılıklarını bildiğini göstermektedir.

“Kimi” (gemi) maddesinde zikredilen şiire bakıldığında ise şu açıklama yapılmaktadır: “kimi içre oldurup/Ila suwın keçtimiz/Uygur tapa başlanıp/Mınlak ilin açtımız. Diyor ki:

Gemiye bindik ve İla suyunu geçtik. Bu, büyük bir ırmaktır. Uygur'a doğru yöneldik ve Mıñlak'ı fethettik.” (Ercilasun ve Akkoyunlu 2015: 448). Burada da görüldüğü gibi ordular Uygurlarla mücadele hâlinindedir ve yönelimler Uygur topraklarına doğrudur.

*Divan*'da izlerine rastlanılan Karahanlı-Uygur ilişkileri esasında aynı boya sahip ancak farklı dinî inanışları benimseyen topluluğun inanç mücadelesini yansıtmaktadır. Günümüzde Çin esareti altında yaşayan Doğu Türkistan'daki Sincan Uygur Özerk Bölgesi'ndeki Uygur Türkleri millî kimliklerinin yanında İslami kimliklerini de muhafaza etmeyi başarmışlardır. Kaşgarlı'nın eserini yazdığı dönemdeki siyasi ve dinî mücadeleler Uygurların zamanla Budizm'i terk edip İslamiyet'i benimsemelerini sağlamıştır. Hatta İslamiyet Çin'e Uygurlar aracılığıyla girmiş, ilk Müslüman Çinliler Huei-ho (Uygur) adıyla anılmışlardır (Kafesoğlu, 2017: 132). 11. yy.da Karahanlıların Uygurlar arasında İslamiyet'i yayma mücadelesinin askerî ve kültürel alanlarda sistematik bir şekilde gerçekleştirildiği görülmektedir. Karahanlılar yürüttüğü askeri seferler ve fetihlerin yanı sıra medreseler kurmuş, din adamları yetiştirmiş, böylece Türk-İslam devlet geleneği ve kültürünün şekillenmesinde öncü olmuştur (Ainiding, 2014: 177). İslamiyet yaşam biçimini değişime uğratarak yerleşikliği özendirilmiş, göçebe yaşamla paralel olarak merkezileşme öne çıkmıştır. Bu bakımdan siyasi mücadeleler de merkezi yapılar ve sistemlerle ilişkili hâle gelmiştir.

### Sonuç

Kaşgarlı'nın dinî inançlar noktasında döneminin ortalama bir Türk-Müslüman portresine sahip olduğu bilinmektedir. İslamiyet Türkler arasında Talas Savaşı'ndan itibaren (751) tanınmaya başlamıştır ve Karahanlılar döneminde, 960 yılında devlet dinî olarak kabul edilmiştir. Kaşgarlı'nın yaşadığı 11. yüzyıl düşünüldüğünde İslamiyet, Türkler için çok yeni sayılabilecek bir olgudur. İslam dininin bütün öğretilerinin tam manasıyla Türkler tarafından benimsenmesi daha uzun bir zamanda gerçekleşecektir. Bu dönem, Türkler arasında dinî tarikatların kurulmasının ve İslam'ın tasavvufî yönünün ağırlık kazanmasının örgütleyicisi olan Ahmet Yesevî'nin henüz dünyaya gelmediği bir dönemdir. Dolayısıyla Kaşgarlı'nın bir yandan Türklerin ruhunda derin izler bırakmış eski inançları taşıması, diğer taraftan varlığını Müslüman olarak kabul ederek bu yönde içerikleri sunması, en nihayetinde bu iki inancı bir bünyede yaşatması gayet tabidir. Bugün dahi Müslüman Türkler, eski inançlarının bir bölümünü İslamiyet bünyesi içerisine taşıyarak -üstelik bunların İslamî esaslara dayandığını sanarak- yaşamayı sürdürmektedirler.

Kaşgarlı'nın Budist Uygurlara karşı yaklaşımındaki aşağılayıcı ve küçümseyici tutum ise Budizm'in yerleşik Uygurlar arasında yayılmasına bağlı olarak topluluk üzerinde daha yoğun bir tesir bırakmasından kaynaklanıyor olabilir. Nitekim yerleşik yaşama geçişle birlikte Uygurlar göçebe Türklerin benimsediği birçok özelliği terk etmek durumunda kalmışlardır. Ayrıca farklı dinlere mensup Uygurlarda örneğin Maniheist inancın yerleşme aşamasında eski Türk inancının kamplarının tamamen ortadan kaldırıldığı, bu inanca karşı sistematik bir mücadele yürütüldüğü bilinmektedir. Buna rağmen Musevîlik ve Hristiyanlık gibi diğer hak dinlerin Türk grupları arasında benimsenmesi sürecinde eski Türk inançları varlığını devam ettirebilmiştir. Eski inançlar ve yaşayış biçimiyle birçok bakımdan uygunluk gösteren İslamiyet, Türk boyları arasında hızlıca yayılım göstermiştir.

Budizm ve İslamiyet arasındaki mücadeleye göçebelik ve yerleşiklik açısından bakış sağlamak da yerinde olacaktır. Nitekim Türklerin Budizm'le temasları Uygurlardan önce Göktürk Devleti döneminde gerçekleşmiştir. Bilge Kağan, Budist olmak istemişse de Tonyukuk buna şiddetle karşı koymuştur. Çünkü Budizm mücadeleyi, savaşı ve et yemeyi yasaklamış; bu uygulamalar Türk yaşantısıyla zıtlık meydana getirmiştir. Oysa İslamiyet'in göçebe Türkler arasında yaygın olan Gök Tanrı inancıyla müştereklerinin çokluğu ve göçebeliğe karşı durmaması -üstelik "yayma" faaliyetleri yönünden desteklemesi- özetle göçebe Türklerin yaşayışıyla örtüşmesi, İslamiyet'in kolayca benimsenmesini sağlamıştır. Ayrıca Budizm, Gök Tanrı inancına göre daha somut göstergeleri olan bir dini sistemdir. Budizm'de "keşiş" biçiminde nitelendirilen ruhban bir sınıf bulunmaktadır. Budizm'de "Vihara" olarak isimlendirilen dinî tapınaklar yer almaktadır. "Pali Kanon" ve "Mahayana Kutsal Literatürü" adı verilen kutsal metinleri ve "Nirvana" adıyla tanımlanan öğretileri bulunmaktadır. Kaşgarlı Budizm'in "put", "dinî sınıf" ve "kutsal metin" gibi göstergelerinin farkındadır. Üstelik Gök Tanrı inancı, Türklere özgü millî bir inanç sistemiyken Budizm Hindistan kaynaklı bir dindir.

Dönemin coğrafi koşulları ve siyasi atmosferi göz önüne alındığında, Karahanlılar nezdinde Müslüman Türklerin İslamiyet'i yaymak adına mücadele edecekleri en sistematik, en güçlü ve dahası en yakın inanç sistemi Uygurların benimsediği Budizm'dir. Böylece Uygurlarla Karahanlılar aynı topluluğa mensup olmalarına rağmen farklı dinî inançları benimsemelerinden dolayı karşı karşıya gelmişlerdir. Kaşgarlı'nın eski Türk inancını taşıyan boy ve topluluklara yönelik nispeten daha yumuşak yaklaşımıyla, Budist Uygurlara yönelik sert ve küçümseyici yaklaşımını bu açılarından değerlendirmek yerinde olacaktır.

### Kaynakça

- ADALIOĞLU, H. Hüseyin (2009). "XI. Yüzyılda Kaşgar'dan Bağdat'a Türk Dünyası'nın Siyasi Durumu". *II. Uluslararası Türkiyat Araştırmaları Bilgi Şöleni Bildirileri*, Ankara: TDK Yayınları, s. 1-16.
- AİNİDİNG, Nuerdun (2014). "Karahanlı Döneminde Uygur Türklerinde İslam Dini Eğitimi ve Din Adamları". *III. Türkiye Lisansüstü Çalışmaları Kongresi- Bildiriler Kitabı I*, s. 177-184.
- AKÜN, Ömer Faruk (2002). "Kaşgarlı Mahmut". *TDV İslam Ansiklopedisi*, Ankara: TDV Yayınları, C.25, s. 9-15.
- BORATAV, Pertev Naili (2016). *100 Soruda Türk Folkloru*. Ankara: Bilgesu Yayınları.
- ÇAKMAK, Cihan (2020). "Dîvânü Lugâtî't-Türk'te Yer Alan Dinî ve Soyut Kavramlar", *TÜRÜK Uluslararası Dil, Edebiyat ve Halkbilimi Araştırmaları Dergisi*, S. 20, s. 87-99.
- ÇORUHLU, Yaşar (2002). *Türk Mitolojisinin Anahatları*. İstanbul: Kabalıcı Yayınları.
- DANKOFF, Robert (1975). "Kāshgārī on the Beliefs and Superstitions of the Turks". *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 95, No. 1, pp. 68-80.
- ERCİLASUN, A. Bican (2009). "Dîvânü Lügati't-Türk ve Uygurlar". *Turkish Studies*, C. 4/8, s. 5-12.
- ERCİLASUN, A. Bican ve AKKOYUNLU, Ziyat (2015). *Kāshgārī Mahmud Dîvânü Lugâtî't-Türk Giriş-Metin-Çeviri-Notlar-Dizin*. Ankara: TDK Yayınları.
- Ziya Gökalp (2017). *Türk Töresi*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- GÜNAY, Ünver ve GÜNGÖR, Harun (2015). *Başlangıçtan Günümüze Türklerin Dini Tarihi*. Ankara: Berikan Yayınevi.
- GÜLENSOY, Tuncer (2011). *Barbar Türkler*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- İNAN, Abdulkadir (1971). "Dîvânü Lügat-it-Türk'te Şamanizmle İlgili Kelimeler". *Türk Kültürü*, C.9, S. 100, s. 45-49.
- KAÇALİN, M. Sinan (1994). "Dîvânü Lugati't-Türk". *DİA*, İstanbul: TDV Yayınları, C.9, s. 446-449.
- KAFESOĞLU, İbrahim (2017). *Türk Millî Kültürü*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.

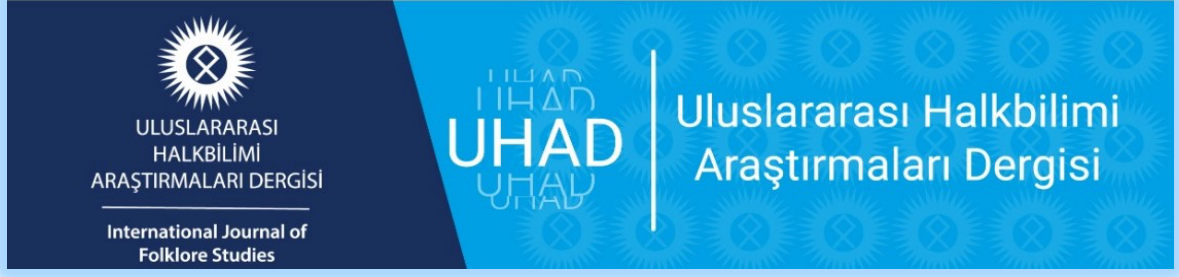


- 
- Kaşgarlı Mahmud (2005). *Divânü Lugâti't-Türk*. (çev: Seçkin Erdi ve Serap Tuğba Yurteser). İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- KORKMAZ, Zeynep (1995). "Kaşgarlı Mahmud ve Divanu Lugâti't Türk". *Türk Dili Üzerine Araştırmalar*. Ankara: TDK Yayınları, C.1, s. 255-260.
- NALBANT, Mehmet Vefa (2013). "Türkçenin İlk Âlimi Kâşgarlı Mahmûd ve Eseri Dîvânu Lûgâti't-Türk". *Yeni Türkiye*, Türkçe Özel Sayısı, Kasım-Aralık, S.55, s. 278-286.
- ÖRNEK, Sedat Veyis (2016). *Türk Halkbilimi*. Ankara: Bilgesu Yayınları.
- ÖZDEMİR, Nebi (2017). *Kültür Bilimi ve Yönetimi*. Ankara: Grafiker Yayınları.
- ROUX, J. Paul (2018). *Türklerin Tarihi Pasifik'ten Akdeniz'e 2000 Yıl*. İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- \_\_\_\_\_ (2002). *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*. İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- SARI, İbrahim (2016). *Kaşgarlı Mahmud*. İstanbul: Net Medya Yayıncılık.
- ŞAHİN, Yusufcan (2016). "Karahanlıların Hükümdar Sülalesi Üzerine". *Uluslararası Uygur Araştırmaları Dergisi*, S.7, s. 85-103.
- TURAN, Osman (2018). *Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- TURSUN, Nebijan (2013). "Kaşgarlı Mahmud'un Günümüz Uygur Milliyetçiliğine Katkısı". *Uluslararası Uygur Araştırmaları Dergisi*, S. 1/1, s. 121-134.
-

---

Çalışmanın yazarı/yazarları “COPE-Dergi Editörleri İçin Davranış Kuralları ve En İyi Uygulama İlkeleri” çerçevesinde aşağıdaki hususları beyan etmiş(ler)dir:
<b>Etik Kurul Belgesi:</b> Bu çalışma için etik kurul belgesi gerekmemektedir.
<b>Finansman:</b> Bu çalışma için herhangi bir kurum ve kuruluştan destek alınmamıştır.
<b>Destek ve Teşekkür:</b> Çalışmanın araştırılması ve yazımı esnasında destek veya fikirlerine başvurulmuş herhangi bir kişi bulunmamaktadır.
<b>Çıkar Çatışması Beyanı:</b> Bu makalenin araştırması, yazarlığı veya yayınlanmasıyla ilgili olarak yazarın potansiyel bir çıkar çatışması yoktur.
<b>Yazarın Notu:</b> ---.
<b>Katkı Oranı Beyanı:</b> Bu makalenin tüm bölümleri tek bir yazar tarafından hazırlanmıştır.
The author / authors of the study declared the following points within the framework of the “COPE-Code of Conduct and Best Practices Guidelines for Journal Editors”:
<b>Ethics Committee Approval:</b> Ethics committee approval is not required for this study.
<b>Funding:</b> No support was received from any institution or organization for this study.
<b>Support and Acknowledgments:</b> There is no person whose support or ideas are consulted during the research and writing of the study.
<b>Declaration of Conflicting Interests:</b> The author has no potential conflict of interest regarding research, authorship or publication of this article.
<b>Author’s Note:</b> ---.
<b>Author Contributions:</b> All sections of this article have been prepared by a single author.

---



## YAŞAMIN ÖZEL DÖNEMLERİNİN VAZGEÇİLMEZİ YUMURTA: SİİRT VE İLÇELERİ ÖRNEĞİ<sup>1</sup>

Eggs as a Indispensable Element for the Special Times in Life: The case of Siirt and Districts<sup>2</sup>

Hilal OTYAKMAZ AYDIN\*

Aynur KOÇAK\*\*

### Öz

Yumurta, içerisinde barındırdığı zengin vitamin ve mineraller açısından temel bir besin kaynağıdır. Bu zenginlikten ötürü; can verme, verimlilik, bereket, koruma, yenileme gibi birçok sembolik özelliğe sahiptir. Yumurta yatay ve dikey sembolizme bağlı olarak merkezi konumda çoğul üremenin sahibidir. Yumurtanın kabuğu nazardan, bolluk ve berekete, büyüsel uygulamalardan halk hekimliğine kadar pek çok hususta karşımıza çıkmaktadır. Yumurta yüklenen semboller fazladır. Hayatın her safhasında yumurta yer alsa da özellikle hayatın başlangıcı ve devamı ekseninde ön plandadır. Bu çalışmada; doğum ve yaşam bütünlüğünde yumurtanın sembolik ve işlevsel yorumlarına dair inanış ve uygulamalar, kadim kültürün geleneksel dokusunu, somut ve somut olmayan kültürel mirasın taşıyıcılığını ve aktarımını sağlayan Siirt ve ilçeleri örnekleme üzerinden aktarılacaktır. Siirt'te yumurtaya yüklenen inanca yönelik manalar sonucunda yapılan uygulamalar çalışmanın içeriğini zenginleştirmiştir. Bu uygulamaların içeriğinde *geçiş dönemleri (doğum, bebeklik ve çocukluk, evlilik) ve özel dönemlerde (kutlama, sağaltım ve kötüyü yok etme)* yer alan yumurtayla ilgili inanış ve pratikler mezkûr başlıkların oluşmasına katkı sağlamış ve bu başlıklarda yumurtanın işlevselliği ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda Siirt ve ilçelerinde yapılan saha çalışmasında *yarı yapılandırılmış mülakat ve gözlem teknikleri (doğal-yapay)*nden faydalanılarak 21 kaynak kişiyle görüşülmüştür. Yumurta, yapısı ve içeriğine bağlı işlevsel özellikleriyle birlikte bağlam merkezli halk bilimi kuramlarından “işlevsel halk bilimi kuramı” çerçevesinde değerlendirilmiştir. Siirt ve ilçelerinde somut olmayan kültürel miras içerisinde yer alan yumurtaya dair halk inanış ve uygulamalarından unutulmuş veya yazılı kültür haline getirilemeyen dağınık haldeki bu değerleri, yapılan saha çalışmasıyla kayıt altına almak, sözlü kültür ortamından yazılı kültür ortamına aktararak nesiller arasındaki iletişimi sağlamak ve ileriki saha çalışmalarına örnek teşkil etmek amaçlanmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Yumurta, Geçiş dönemleri, Özel dönemler, Halk inanışları ve ritüeller, Siirt.

### Abstract

Eggs are basic food sources in terms of the rich vitamins and minerals they contain. Because its densely packed with nutrients, it has many symbolic characteristics such as virility, productivity, fertility, preservation, rejuvenation. The egg has the characteristic of plural reproduction in the central position depending on horizontal and vertical symbolism. The shell of the egg appears in many aspects from the evil eye to abundance and fertility, from magical practices to folk medicine. The symbols attributed to the egg are too many. Egg is presented in every

<sup>1</sup> Bu makalede kullanılan veriler 221K291 no'lu “Türk Halk İnanış ve Uygulamalarında İnsan Bedeni Üzerine Bir İnceleme: Siirt Örneği” başlıklı TÜBİTAK projesinden alınmıştır.

<sup>2</sup> The data used in this article are taken from the TUBITAK project No. 221K291 entitled “A Study on the Human Body in Turkish Folk Beliefs and Rituals: The Case of Siirt”.

\* Doktora Öğrencisi, Yıldız Teknik Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, hotyakmaz1@gmail.com

\*\* Prof. Dr., Yıldız Teknik Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, nurkocak@yildiz.edu.tr

walk of life, it is especially at the forefront of the beginning and continuation of life. In this study; beliefs and practices about symbolic and functional interpretations of the egg are delivered through birth and life, via the city of Siirt and districts as examples, which provide the traditional texture of ancient culture, the inference and transmission of tangible and intangible cultural heritage it will be transferred over. Practices born of the meanings and beliefs applied to eggs attributed to the egg in the city center as well as make up the detailed nature of this study. These applications in the context of beliefs and practices related to the egg, included as *transition periods (birth, infancy and childhood, marriage) as well as special periods (celebration, healing, and eradication of evil)* have contributed to the formation of these titles, and the revelation of the functionality of eggs has been attempted in these titles. In this context, in the field study performed in *Siirt and districts as per semi-structured interview and observation techniques (natural-artificial)* 21 individuals were interviewed as sources. Egg structure and its functional properties related to its content have been evaluated within the framework of “functional theory of folklore”, one of the context-centered folklore theories. This work aims to record, which have been forgotten from the folk beliefs and rituals about the egg contained in the intangible cultural heritage in Siirt and districts or those that cannot otherwise be turned into written culture (in a altered state) through on-field work, to establish communication between generations by transferring them from the oral culture environment to the written culture environment and to serve as an example for future research on site.

**Keywords:** Eggs, Transition periods, Special periods, Folk beliefs and rituals, Siirt and districts.

### Giriş

Yaratılış mitolojilerinden<sup>3</sup>, mistik kaynaklara kadar Dünya'nın<sup>4</sup> ve insanın varoluşsal yapısında yumurtanın hem yapısal hem de içeriksel açıdan evrendeki diğer varlıklarla da özdeşleştiği, mitik metinlerde yeryüzü ve gökyüzü unsurlarının, tanrıların, insanların ve diğer unsurların yumurtadan meydana geldikleri aktarılmıştır. Yumurta içeriği açısından yaşamın her safhasında karşımıza çıksa da özellikle yaşamın başlangıcını ve devamını temsil etmede ön plandadır. Yumurta yapısı itibariyle insanlık için ilgi çekici ve gizemli bir olgu olmuş, içerisinde gizlenen canlılığın bilinmezliklerle dolu olmasıyla da umut ve dilek gibi kavramların bu bilinmezlikle özdeşleşmesini sağlamıştır (Sivri ve Yetim, 2009: 192-193). Yumurta, yatay ve dikey sembolizme bağlı olarak merkezi konumda çoğul üremenin özelliğine sahiptir. Yatay boyutuyla; sakinliği, rahmi, yeni varlığın oluşumunu, yerleşmeyi, üretkenliği, verimliliği; dikey boyutuyla da yatayda var olan oluşumun zıddı olan kozmik vuruşa bağlı hareketliliği, oluşum evresini tamamlayıp meydana çıkma durumunu ve şifa vericilikteki potansiyeli temsil ettiği düşünülmektedir. Bunun gibi yumurtaya yüklenen anlamlar ona yönelik inanış ve uygulamaları da beraberinde getirmiştir. Türk halk kültüründe geçiş dönemleri (doğum-evlilik-ölüm) ekseninde yumurtaya bağlı inanış ve uygulamalar aynı zamanda yaşamın özel dönemlerine bağlı inanış ve uygulamaları da içerisinde barındırmaktadır. Bir yandan evin bereketinin kaçmaması için dışarıya verilirken çeşitli kurullarla aktarılan bir gıda olarak karşımıza çıkarken, diğer yandan nazarı önleme ya da bertaraf etmede yer alır. Büyüsel uygulamalarda, kötülük oluşturmaktan, büyüü çözmeye kadar yumurta kullanılmaktadır (Karakaş, 2021a: 40, 43, 44). Bahsedilen Türk halk kültürüne yönelik bu hususların Siirt ve ilçelerinde yapılan saha çalışmasında da yer aldığı kaydedilmiştir. Saha çalışmasında yumurtanın; “doğum, bebeklik-çocukluk, evlilik, bayram, sağaltım, kötüyü yok etme” gibi konularda da ön planda olduğu aktarılmıştır. Bu uygulamaların yaşamın başlangıcını ve devamını temsil etmesi açısından yumurtaya yüklediği sembolik anlamlar yüzyıllardır devam edegelmektedir.

Varlıklara yüklenen manalar ya kuşaktan kuşağa geçmiş ya da çeşitli dinsel-büyüsel ritüellerdeki pratiklerle sonradan elde edilmiştir (Örnek, 1995: 31). Bireylerin hayatları art arda gelişen aşamalardan oluşur. Bu aşamalarda sonlar ve başlangıçlar bir bütünlük oluşturur. Doğum, çocukluk, toplumsal ergenlik, nişan, evlilik, gebelik, babalık, sınıfsal ilerleyiş, ölüm gibi sonlar ve başlangıçlar aynı amaca yönelik törenlerle bireyi belirli bir konumdan başka bir

<sup>3</sup> Bkz. (Sproul, 1991), (Siegel, 1940), (Bonnefoy, 1981).

<sup>4</sup> Bkz. (Blake, 1877), (Gardin vd., 2019), (Eliade, 1992, 2001), (Guênon, 2022).

konuma geçirir. Bunlarla birey, yaşam içerisinde değişim geçirirken belli başlı törenlere ihtiyaç duyar. Özel toplumlar dinsel-büyüsel törenler, ritüeller üzerine temellenir (Genep, 2022: 10-11). Anadolu’da geçiş dönemlerinden ölümden yumurtaya dair uygulamaların yer alması (Karakaş, 2021b: 371-372) buna örnek verilebilir. Anadolu’da ölen kişinin farklı boyutta benzer şekilde hayat sürdürdüğüne inanıldığı için: “Ölen kadının yakınları, sağ kalan eşi evlenmek istediğinde mezarına giderek yüreği çatlamasın diye yumurta gömerler.” (URL-1). Zile’de de genç yaşta ölen evli ya da nişanlı kadının kocası tekrardan evlenirse kadının ruhu kocasını kıskanmasın ve adamın rahat bir evliliği olsun amaçlı mezarına iki tane yumurta konulur (Sezmiş, 2018: 70). Avarlar ise kadın mezarlarına doğurganlığı temsil etmesi açasından yumurta koyarlar (Baldick, 2010: 41). Kadında doğurganlık temel husus olduğu için öldükten sonra yeniden dirilecek kadının doğurganlığını da mezarlara konulan yumurta sembolize eder. Çalışmanın saha kısmını oluşturan Siirt ve ilçelerinde ise geçiş dönemlerinden doğum ve evliliğe dair yumurta hakkında veriler elde edilmiştir. Ancak ölüm ritüellerinde yumurtaya dair inanış ve uygulamalara rastlanılmamıştır.

Malinowski’nin (1992: 35-36) “İhtiyaçlar Teorisi” içeriğinde; ihtiyaçların özünün hangisinin temel, hangisinin arızı olduğunu, kültürel ihtiyaçların nasıl ortaya çıktığını belirlemenin önemi üzerinde durulur. Her kültürün biyolojik ihtiyaçları yani metabolizma tarafından belirlenen ihtiyaçları vardır ki bunlar; üreme, yağış, rüzgâr, zararlı iklim ve hava faktörleri, tehlikeli hayvan ve insanlardan korunma, kas ve sinir sistemini hareketle ve gelişmenin denetlenmesiyle forma getirme ihtiyaçlarıdır. Her kültürel ilerleme bu şekilde bedensel bir ihtiyacın giderilmesine hizmet eder. Burada bahsedildiği üzere yumurtanın hayata yönelik işlevselliğinde kaynak kişilerin aktardıkları örnekler, hususen yumurtanın bedensel bir ihtiyacın giderilmesine olan katkısını ön plana çıkarmaktadır. Bu incelemede Siirt ve ilçelerinde geçiş dönemlerindeki (doğum ve evlilik) uygulamalarda öne çıkan yumurta, kaynak kişilerin verdiği bilgilere dayanarak değerlendirilmiştir. Siirt; kent kültürü ve kırsal kültürün iç içe olduğu bir toplumdur. Halk, özellikle doğum ve yaşam eksenine bağlı inanış ve uygulamalar konusunda pozitif cevaplar aldıkça etrafındakilere de bu inanışa bağlı ritüelleri aktarır, yönlendirir ve bu aktarımlarla gelenek devam eder. Bu bağlamda inceleme Siirt ve ilçelerinden elde edilen verilere göre; geçiş dönemleri ve özel dönemler olmak üzere iki başlıktan oluşmaktadır.

## Araştırmanın Yöntemi

Siirt ve ilçelerindeki saha çalışması için Yıldız Teknik Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Araştırmaları Etik Kurulu’nun 31.08.2021 toplantı tarihli, 2021/06 toplantı no olan Etik Kurul Belgesi tedarik edilmiştir. Bu bağlamda Siirt ve ilçelerinde yapılan saha çalışmasında “*yarı yapılandırılmış mülakat ve gözlem teknikleri (doğal-yapay)*”nden faydalanılarak 21 kaynak kişiyle görüşülmüştür. Yumurta, yapısı ve içeriğine bağlı işlevsel özellikleriyle birlikte bağlam merkezli halk bilimi kuramlarından “işlevsel halk bilimi kuramı” çerçevesinde değerlendirilmiştir. Bu makalede kullanılan veriler 221K291 numaralı “Türk Halk İnanış ve Uygulamalarında İnsan Bedeni Üzerine Bir İnceleme: Siirt Örneği” başlıklı TÜBİTAK projesinden alınmıştır.

## 1. Geçiş Dönemleri

### 1.1. Doğum

İnsanlık tarihi boyunca yumurtanın doğurganlığı doğrudan temsil ettiği dikkat çeker. Doğum süreci; ceninin anne rahminde tutunması, büyümesi, güçlenmesi, doğuma hazırlanması, doğum ve doğum sonrası olarak devam eder. Siirt’te bu süreçlerin her bir karesinde yumurtanın yer aldığı yapılan saha çalışmasında gözlemlenmiştir. “Yumurta, bereketi, çoluk çocuğu temsil eder” (KK-1). Siirt’in şirvan ilçesindeki bir kaynak kişinin: “Ben altı yıl çocuk doğurmadım.

Sonrasında doğum yapan birisi yumurta pişirip üç kere o yumurtayı kendi ağzına koydu, çıkardı ve bana yedirdi. Bunu ben hamile kalayım diye yaptı. Uzun süre sonra iki çocuğum oldu” (KK-2) ifadesi de yumurtanın doğumu temsil ettiğini onaylamaktadır. Burada hamile kalamayan bir kadına, özellikle doğum yapan bir kadının yumurta yedirmesinin anlamı: “Benim çocuğum oldu. Senin de çocuğunun olabilmesi için doğumu ve yaşamı temsil eden sembolik bir unsurla seni hamile kalmaya hazırlamak gerekir.” şeklinde bir anlam çıkmaktadır. Diğer bir kaynak kişi: “Kadının belinden bebek düşmesin diye çiğ yumurta içmesi çok iyidir. Çiğ yumurta kadının; belini ve sırtını kuvvetlendirir” (KK-3). aktarımında bulunarak yumurtanın doğurganlığı kolaylaştırdığı ve arttırdığını ifade etmektedir. Siirt’te hamile kalmak isteyen kadın, leylek yumurtasıyla hazırladığı pekmezli yumurtayı yemekle birlikte leylek yumurtası kabuğuyla kırk kez doldurduğu bir miktar suyu başına döker (Karakaş, 2020: 21). Örnek, *Halkbilimi* kitabındaki (2000: 133) “Halk Hekimliği ve Geleneksel Sağaltmayla” ilgili başlıkta; Amasya-Suluova’da hamile kalmak isteyen kadın için; yumurta ve kireç karıştırılır, ortaya çıkan hamur karışımı bele sürülür. Kadın yüzü koyun bir saat sarılı yatar. Bu da kadının belini sıkı tutup gebeliği kolaylaştıran bir metottur. Denizli’de yaşayan Ahıska Türklerinde de benzer uygulama yer alır. Hamile kalamayan kadın için yumurta ve unu karıştırıp hamur haline getirirler ve yatmadan önce hamile kalamayan kadının beline bir kuşakla bu karışımı bağlarlar. Sabah bu kuşak çıkartılır (Eşmeli ve Ethem, 2020: 1815). Ergani’de çocuğu olmayan kadınlar, “Sıcak Pınar” adlı suya giderler. Burada kurban kesip dua ederler ve doğurganlığın sembolü olan yumurtaları suya bırakırlar (Uçak, 2007: 51). Yumurtanın doğurganlığı arttırmadaki rolü örneklerde görüldüğü üzere fazladır. Diğer bir rivayette de yumurtanın ilaç ve onarma tedavisinde kadının dölyatağının kapalı olmasına karşın, kara tavuk yumurtasının sarısının üzerine karabiber ekip sıcak bir bezle dölyatağına yerleştirme işlemi gerçekleştirilir. Burada kara tavuk olması büyüklük işlemidir (Boratav, 2013: 166). Anadolu’da kara tavuk, çokça yumurtlaması ve bereketiyle bilindiği için özellikle kadının doğurganlığının açılması ve artması adına seçilmiştir.

Yumurtaya dair inanışlardan bir diğeri de nesli, soyu, evladı sembolize etmesidir. Bu sembolün birçok yerde geçtiği bilinmektedir. Örneğin; Aksaray-Ortaköy ilçesinde, rüyasında yumurta gören kişinin ya kendisinin ya da aileden birisinin çocuğunun olacağı inancı hakimdir (Gözen, 2014: 57). Bu sembol hakkında Siirt’in ilçesinde: “Rüyada yumurta görüyorduk. Büyükler evladın olacak diyorlardı. Rüyada görülen yumurta; tavuğun nasıl yumurtasından civciv yani yeni bir can çıkıyorsa anneden de öyle bir can, evlat doğacak anlamına gelmektedir” (KK-1). Diğer bir kaynak kişinin kayınvalidesinin yumurtaya yüklediği mana ise: “Yumurta çalmak haramdır. Yumurta evlat yerine geçer. Burada kimse kimsenin yumurtasını almaz, komşunun yumurtalarıyla karışma olursa birbirimizle helalleşiriz. Bu önemlidir” (KK-9). kaynak kişinin bu ifadeleri yumurtaya verilen değeri ortaya koymaktadır. Yumurtanın içerisinde saklanan can, geleceğin müjdecisidir. Çocuk da ailelerin neslini devam ettiren bir gelecek olduğu için yumurtayla özdeşleştirilmiştir. Yumurta burada aynı zamanda gelecek nesli de temsil ettiği için başkasından çalınması, alınması da kötü görülmüştür.

Doğum sürecine bakıldığında ise kadının doğumu aşırı sancılı olmasının, kolay olsun diye: “Doğum anında kadına pekmezli yumurta yedirirler ki güç ve kuvvet olsun ve rahat doğum yapabilsin” (KK-4). Doğum başlamadan önceki süreçte gerçekleştirilen uygulamalarda da yumurtanın yer aldığı görülür. Yumurta doğumu temsil etmekle birlikte doğum sonrası yaşamı güçlendirme, pekiştirme ve devamlılığı sağlamayı da temsil eder. Bu sebeple Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgelerinde kadınlara doğum öncesi ve doğum sonrası yumurta yedirilmesine dikkat edilir. “Yumurtanın %9,5’i kabuk kısmı, %63’ü yumurta akı ve %27,5’i yumurta sarısı olup yumurta kabuğu mineral kaynağı, yumurta akı protein kaynağı ve yumurta sarısı yağ açısından önemli ve fonksiyonel bir biyoaktif bileşendir” (Yüccer vd., 2012: 71). Bu sebeple kaynak kişiler doğum sonrası lohusa kadına sürekli yumurta yedirirler. “Doğumdan

hemen sonra yumurta omlet gibi pişirilip pekmeze karıştırılarak doğum yapan kişinin sütü artsın, bedenine, kuvvet, kan, can gelsin diye yedirilir” (KK-1). Diğer kaynak kişilerin ifadeleri de bunu desteklemektedir: “Yumurta yaşam döngüsüdür. Doğum ve yaşamın göstergesidir. Doğum yapan kadına bol tereyağlı yumurta, evde pekmez varsa katılarak yedirilir. Yumurta, pekmez rahmi toparlar, dikiş yarası varsa çabuk iyileşmesine ve şifasına sebep olur. Kadın doğum yaptığı zaman çok zorlandığı için yumurta, tereyağı ve pekmez bağırsaklarını yumuşatır. Kadın doğum yaptıktan sonra her gün çiğ yumurta içmesi bedenine çok faydalıdır” (KK-3, KK-5, KK-6, KK-7).

## 1.2. Bebeklik ve Çocukluk

Çocuğun doğumundan itibaren başlayan kültürel etkinlikler, kutlamalardan, korunmaya, tedavi etmeye kadar süreklilik gösterir. Doğumdan sonra bebeği; yıkama, tuzlama, kundak, beşik, nazara karşı korumak amaçlı inanışa bağlı dinsel-büyüsel pratiklerin sürekli yer aldığı görülmektedir (Koçak, 2015: 143). Bu aktarılanlar Siirt ve ilçelerinde de genel olarak var olan inanış ve uygulamalardır. Siirt ve ilçelerinde yoğun şekilde yapılan uygulama, yeni doğan bebeğin bedeninin tuzlanmasıdır. Siirt’in ilçesi Kurtalan’da bir kaynak kişinin yeni doğan bebeğe tuzlamadan sonra yaptığı yumurta uygulaması dikkat çekicidir: “Yeni doğan bebeğin bedeni güçlü, kuvvetli olsun, teri kokmasın diye önce tuzlarız. Sonra derileri çevik ve diri olsun diye bir tane yumurtayı sarısıyla çırpıp bebeğin bütün vücuduna süreriz. Böylece bebeğin vücudu ve yüzü güzel olur.” (KK-8). Yeni doğum yapan kadının yumurtayı tüketmesi ve yeni doğan bebeğin bedenine yumurta sürülmesine bağlı olarak yumurtanın bedene şifa verdiği şeklindeki inanış da Siirt’te hakimdir. Ayrıca kaynak kişinin yumurtanın bebeğe şifa vericiliğine dair: “Yumurta protein kaynağıdır, pekmez de kansızlığı giderir. Yumurtanın kabuğu bile faydalıdır. Çinko eksikliği olan bebeklere yumurtayı eczaneden kapsül şeklinde alıp veririz ki boyları kısa kalmasın.” (KK-1) yorumu da buna eklenebilir. Yine aynı şekilde konuşamayan ya da kekeme çocuğun dilini açma uygulamasında yumurtanın yer aldığı görülür: “Kekeme ya da konuşamayan çocuk olursa bildircin yumurtası ve güvercin yumurtasını yedirmeye devam ederiz” (KK-9, KK-5).

Doğum, başlı başına yeniden var oluştur. Bu var oluşun yaşamını destekleyen sembollerinden birisidir yumurta. Yeni doğan bebekle ilgili yumurtaya dair diğer bir uygulama da: “Bebeğin kırkı çıktıktan sonra anne ve bebek kime misafirliğe giderse o kişi anneye istediği kadar yumurta verir. Ne kadar yumurta verilirse o kadar çocuğun olsun anlamı vardır” (KK-9). Sivas ve çevresinde de kırkı çıkmamış kadın misafir olarak gittiği evde yedirilip içirilir ve kadına yumurta hediye edilir (Kalafat, 2010: 267). Bu gelenek Diyarbakır’da kızın doğumdan sonra annesine gitme şeklindedir ve hem anneye hem de bebeğe sarılık olmasınlar diye yumurta yedirilerek gerçekleştirilir (Karakaş, 2020: 34).

Bebeklik ve çocukluk döneminde nazara yönelik inanış ve uygulamalarda da yumurtanın yer aldığı görülmektedir. Nazar gibi zararlı bir husustan korunmaya yönelik yapılan uygulamalarda kullanılan “gizli güçler” olarak bahsedilen kudret yüklü çeşitli nesnelere kişinin bedenine temas ettirilerek bedeni korumaya yönelik iyi sonuçlar alınması toplumlar tarafından yüzyıllarca denenmiştir. Burada kudret yüklenen nesne; arındırıcı, şifacı, yenileyici ve koruyucu özellikleri barındırır. Anadolu’da kudret yüklü nesnelere aynı zamanda devretme uygulaması gibi bir husus da yer alır. Anadolu’nun birçok yerinde sıtmada ve çocuk felcinde “çivilemek” usulü vardır ve çivi şeklindeki ucu sivri bir kızcık dalı parçası kullanılır (Bayrı, 1972: 108). Hastalığın bu şekilde cansız varlığa devredeceği ve hasta kişinin de iyileşeceği inancı hakimdir (Aytar, 1976: 7639-7640).

Siirt’te, bu manada gizli güç kudreti yüklenen unsurlardan birisi de “yumurta”dır. Bedene temas ilkesine bağlı nazardan korunmak için yumurtaya dair yapılan uygulamayı

kaynak kişi şu şekilde açıklamaktadır: “Çocuk erken yürüdüğü zaman ya da emekliyorken hızlı yürüdüyse nazar değmesin diye yedi tane çiğ yumurtayı küçük bir şekilde delip (ip geçecek şekilde) içindeki sarıyı da beyazı da boşaltırız. Yedi tane yumurta kabuğuna kalemle bir siyah bir beyaz çarpı işareti ya da artı, düz çizgiler yapıp çocuğun boynuna ipe asarız. Mutlaka siyah çizgiler kabuğun üstünde olmalıdır” (KK-9). Yumurtanın burada tılsım olarak nadiren de olsa takı şeklinde kullanıldığı (Morris, 1999: 51) görülmektedir. Bu uygulamayla nazarı degen ya da degebilecek gözlerin enerjileri çocuğa değil yumurta kabuklarına yayılmış olur. Çocuk da bu vesileyle kötü gözlerden korunmuş olur. Siirt’in ilçesinde aktarılan yumurta uygulaması, yürüyen çocuğa kötü göz engeli takılmasın diye gerçekleştirilirken aşağıdaki örnek ise, yürüyemeyen çocuğun yumurta sayesinde yaşam serüvenine atılmasının sağlanmasına yönelik bir uygulamadır. Eskiden yürüyemeyen çocuklar ipe bağlanır ve o ipe yumurta da asılmıştır. Sonrasında bu ipler kesilir ve yumurta da atılmıştır. Bu uygulamanın temelinde, çocukların daha hızlı yürümeyi öğrenecekleri inancı yer almaktadır. Yumurta hayati güçleri temsil ettiği için yumurtadan kurtulma işlemi de hayati güçlerin çocuğu serbest bırakmasına, çocuğun yolunun açılmasına ve yürüyemeye başlamasına temsildir. Yumurtanın özündeki var oluş potansiyeli aynı zamanda yok oluşu da yansıtmaktadır ve kapalı bir olayı temsil etmektedir (Lvova vd., 2013: 175-176’dan akt. Yudahin, 1985: 265). Bu örneklerde olduğu gibi inanca bağlı uygulamalar ihtiyaçlara göre yapılmaktadır. Bu kısım “Özel Dönemler-Kötüyü Yok Etme” başlığında ayrıntılı şekilde ele alındığı için burada kısaca geçilmiştir.

### 1.3. Evlilik

Siirt ve ilçelerinde yapılan derlemelerde yumurtanın nişan ve düğün merasimlerinde yeni evli çiftler için; huzur, mutluluk, sevinç, bereket, çoğalma ve güzel geçinmeyi temsil etmesinde kullanıldığı aktarılmıştır. Yumurta bayramında nişanlı çiftlerden erkek tarafının kız tarafına sepet sepet süslenmiş yumurta göndermesinin altında yatan mesaj da budur. Yeni evli çiftlerde ise bu durum tam tersi şekilde uygulanır. Bu sefer kız tarafı erkek tarafına aynı şekilde süslü yumurtalar gönderir. Nişanda, erkek tarafının yumurta göndermesindeki amaç; nişan süreci kız ve erkek güzel geçinsinler, bu süreci sevince, huzura ve mutluluğa bağlasınlar dıyedir. Evlilikten sonra ise kız tarafının yumurta göndermesi, bereketli şekilde çoğalma ve neslin devamı içindir.

Yeni evlenenlerin yumurta ile ilgili yaptıkları diğer bir uygulama örneği de şöyledir: “Karı-koca düğün günü ya pekmez ya da bal karışımını sağ ellerine sürüp kapının dış tarafını üç defa sıvazlar. Bunu, yuvada tatlı geçinmek inancıyla yaparlar. Eğer bu yapılmazsa gelin sağ ayağının altında yumurta kırarak eve girer. Yumurta bereketi temsil ettiği için gelin yuvasına bereketiyle girsin inancı hakimdir” (KK-9). Yine Siirt ve Diyarbakır’da gelin eve girerken bir tabakta kırılmış olan yumurtaya elini sürüp kapı başındaki duvara sürer (Karakaş, 2020: 52). Diğer bir kaynak kişi de: “Gelin evden içeri girerken yumurtaya basar ve cam bardak kırar. Bunların anlamı; yumurta gibi evine bereketle gelsin, çocuk doğursun. Cam bardak kırmak ise, üzerindeki nazar kırılınsın gitsin.” (KK-2) şeklinde aktarmaktadır. Siirt’in Şirvan ilçesinde yaşayan kaynak kişinin aktardığı gelinin başına haşlanmış yumurta atılması hadisesi ise şöyle ifade edilmektedir: “Önceden gelinin başında kadife fes gibi bir kap olurdu. Damat gelinin başına sert bir şekilde elma atardı ki erkekliği görülsün. Çatıdan da gelinin başına demir paralar saçılırdı. Yazın elma olmadığı için, 3 yumurta haşlayıp kızın başına sert bir şekilde o yumurtaları atarlardı. Yumurta atmalarının nedeni; kadın çoluk çocuk sahibi olsun, özellikle de erkek çocuğu olsun, evine bereketli girsin, dıyedir.” (KK- 15). Bu örneklerin benzerlerini Adıyaman ve Muş’ta da görmek mümkündür. Gelin eve uğurlu ve bereketli gelsin diye oğlan tarafı taş duvara yumurta fırlatır (Kalafat, 2010: 148, 180). Geçiş dönemleri olan doğum-bebeklik-çocukluk ve evlilik üzerinde yumurtaya dair yapılan inanış ve uygulamalar fazladır. Bunun sebebi de halkın yumurtaya zengin anlamlar yüklemesidir.



## 2. Özel Dönemler

### 2.1. Kutlama: “Yumurta Bayramı”

Yumurta çoğu kültürde bolluk-bereket sembolüdür. Siirt'te de yıllarca bolluk ve bereketi temsil eden Yumurta Bayramı kutlanmıştır. “Yumurta Bayramı” ya da “Şehril Bayf” olarak anılan (Karakaş, 2021a: 42) bu bayram baharı karşılamak üzere kutlanan bir bayramdır. “Yumurta Bayramı'nın Siirt Merkez'de 6 Mayıs'ta 2 gün” kutlandığı aktarılmıştır. Geçmişte yoğun şekilde kutlanan bu bayram günümüzde pek kutlanılmamaktadır. Kaynak kişilerin aktarımına göre “Önceleri Mart ayının ilk günlerinde kutlanan birbirinden güzel kültürel öğeleri içerisinde barındıran Yumurta Bayramı günümüzde unutulur hale gelmiştir” (KK-10). Diğer kaynak kişinin aktarımına göre ise Siirt'teki yumurta bayramının Hristiyanların Paskalya Bayramı'nın kutlandığı dönemde olduğunu, bu bayramda çevrede yeni gelin varsa onun evinde ilk baharın gelişinin kutlandığı ve kız tarafının erkek tarafına sepet sepet süslenmiş yumurta ve durumlarına göre baklava ya da tatlı gönderdiği anlatılır. Nişanlı çiftler varsa bu sefer erkek tarafı kız tarafına bu hediyeleri gönderir (KK-4). Önceden gıda boyaları olmadığı için gönderilen yumurtaları renklendirmek amacıyla haşlama suyuna soğan kabuğu konulur ve yumurtalar yukarıdan aşağıya doğru renk renk boyanır. Soğan kabuğu yumurtanın pembemsi bir kırmızı renk almasını sağlar. Yumurtaların boyanması için yapılan diğer bir uygulama ise badem ağacının yapraklarıyla yumurtanın suda kaynatılması ve yumurtanın yeşil renk almasıdır. Bu bayramın sembolü renkli yumurta ve sarı ekmeklerdir (KK-12, KK-13, KK-14).

Yumurta Bayramı eskiden sıkça Siirt'in tepesinde yer alan Şeyh Türkî Türbesi'nde büyük şenlikler ve gösteriler yapılarak kutlanmıştır. Kendilerine güvenen kabadayılar sepet sepet renkli yumurtalar getirip yumurta tokuşturma yarışı yapmışlardır. Yumurta kırıldığı zaman yarışma bitmiş ve kim yenilirse kırdığı yumurtaların ücretini karşı tarafa ödemiştir. Bu şenlikler aynı zamanda bekar kız ve erkeklerin de tanışma yeri olmuştur (KK-4). Ayrıca yumurta şenliğinde yumurtalar boyandığı gibi çocuklardan isteyenlerin yüzleri de boyanmıştır (KK-11).

Yumurta Bayramı'na yönelik diğer kaynak kişiler; Siirt'in ilçelerinde yumurta bayramının tarihinin değişebildiği, Tillo'da eskilerin 15 Nisan'a kadar ki bir günde kutladıklarını aktarmaktadır (KK-13). Yumurta Bayramı'nın hususi özelliği olan nişanlı kızların evine damat tarafının 300 adet yumurta; bunların 200 tanesi çiğ, 100 tanesi haşlanmış olarak getirilmesi gelenektendir. Bu gelenek Siirt merkezde de yapılmaktadır. Kız tarafı ve erkek tarafının kalabalık şekilde pişmiş yumurtaları yedikleri aktarılır (KK-7). Yumurtanın sayısı ise götüren ailenin maddi durumuna göre belirli olmaktadır. Bunlarla birlikte kuruyemiş de getirilir. Tillo'da Fakirullah Hazretleri'nin türbesine önemli günlerde ziyarete gitmek sıkça yapılan uygulamalardandır. Yumurta Bayramı günü de bu uygulama yapılır, ziyarete; hamurun içine safran konulup sarı küçük ekmekler yapılır ve renkli yumurtalar pişirilip götürülmüş (KK-12, KK-14).

Kaynak kişiye: “Siirt'in fıstığı meşhurdur. Neden fıstık bayramı ya da başka bir meyve, sebze adı bayram olarak anılmamış da yumurta bayramı olarak tercih edilmiştir?” diye sorulduğunda: “Yumurta dirilişi, canlılığı, doğumu ve varlığın kendisine gelişini aynı ilkbahar gibi temsil ettiği için bu sebeple bayrama adı verilmiş olabilir.” (KK-4) şeklinde cevap alınmıştır. Verilen bilgiler de kaynak kişinin görüşünü destekler mahiyettedir. Yumurta Bayramı'nda aktarılan uygulamalarla, özellikle de yumurtaların süslenmesi, tokuşturulması gibi hususlarda, Bascom'un (2019: 78) ifade ettiği: “eğlenme, eğlendirme ve hoşça vakit geçirme işlevi”nin de yer aldığı görülmektedir. Ayrıca, nişanlı çiftler varsa erkek tarafının kolilerle yumurta göndermesi, evli çiftler varsa kız tarafının göndermesi de Bascom'un (2019: 79): “törelere destek verme işlevi”ni desteklemektedir.

## 2.2. Sağaltım

Halkın imkânları bulunmadığı zaman ya da başka sebeplerle doktora gidemeyince veyahut gitmek istemeyince, hastalıklarını tanılama ve sağlatma amacı ile başvurduğu yöntem ve işlemlerin tümü “halk hekimliğine” dahil olmaktadır (Boratav, 2013: 139). İnsanoğlu asırlardır hayatını tehdit eden bedensel ve ruhsal hastalıklarla mücadele içerisinde. Bu hastalıkların tedavisi için tıptan cevap alamayan veya tıbbî uygulamalara ulaşamayan insanlar tedavi için alternatif tedavi yöntemlerine başvurmaktadır. Burada halk hekimliği ya da halk sağaltıcılığı devreye girmektedir. Halk hekimliği içerisinde; kurşun dökme, kırık-çıkık tedavisi, seğirme-çınlama-kaşınmaya tedavi, üfürük-efsun-büyü okumaları ve çözmeleri, muska ve daha birçok uygulamalar yer almaktadır.

Yüzyıllardır nesilden nesile el alma, ocak olma, okuma, sağaltma, bitkilerle tedavi, kurşun dökme vb. gibi bedensel ve ruhsal hastalıkların tedavilerini inanış ve uygulamalar yoluyla muhafaza eden şehirlerden birisi de Siirt'tir. Özellikle halk hekimliğine başvuran kişilerin tedaviye pozitif cevap almasıyla birlikte etrafındakilere de bunu aktardığı, halk hekimliğine yönlendirdiği ve bu aktarımlarla geleneğin devam ettiği görülmüştür. Yumurtanın Siirt ve ilçelerinde halk hekimliğine yönelik uygulamalarda sıkça yer aldığı aktarılmıştır.<sup>5</sup> İmkânsızlıkların olduğu yerlerde bu şekilde yöntemler ön plana çıkmaktadır. Halk, hastalıklarını bu pratik uygulama metotlarıyla tedavi etmektedir. Bu pratik metotlarda sıkça kullanılan besin de içerisinde barındırdığı vitamin ve mineraller kapsamında zengin olması sebebiyle yumurtadır.

“A, B5, B9 (folik asit), B12, D, E, K, B6 vitaminlerini yüksek oranda içeren yumurta; fosfor, selenyum, kalsiyum, çinko minerallerinden” yana da zengin bir içeriğe sahiptir (URL-2). Bu sebeple yumurta alternatif tedavilerde sıkça başvurulan bir besindir. Yumurta, onarma, yenileme ve tedavi etme gibi özelliklerle Siirt ve ilçelerindeki kişilere şifa vermektedir. Özellikle kırık-çıkık gibi durumlarda bedeni hızlı yenilemesi ve hızlı tedavi etmesi sebebiyle öncelikli kullanılan unsurlardan birisi olmuştur. Siirt ve ilçelerinde kolu, bacağı yahut herhangi bir yeri çıkanlar için sıcak su ve sabun, çıkan kısma sürülür ve teker teker kemikler yerleştirilir. Burada yumurta da devreye girmektedir. “Yumurtanın akını sabunla karıştırıp (Siirt'in meşhur sabunu olan bittim da kullanılabilir.) kırık kola sürüp üç çubukla bağlardık. Bir hafta, on güne iyileşirdi”(KK-17, KK-18). Diğer kaynak kişinin aktarımı da bu bilgileri teyit eder mahiyettedir: “Babaannem, merdivenlerden yuvarlandı, eli kırıldı. Kırıkçıya gittik. İnanın, kırık gün yumurtayı çırıp köpük haline getirip eline sarıyorduk, alçı gibi oluyordu. Eli güzel kavradı ve düzeldi. Bu uygulama kırıklar için iyidir” (KK-19). Yumurta akında 40 farklı çeşit protein yapısı yer almaktadır (Yüccer vd, 2012: 71). Erzurumlu İbrahim Hakkı *Marifetnâme*'nin “İlâçlar” (1984: 135) bahsinde yumurtaya yer vererek sarısının da beyazının da faydalı olduğunu zikreder. Beyazı, Güneş'in tesirine ve ateşin sıcaklığına mâni olduğu için yüze sürülür. Sarısı bal ile karıştırılıp yüzdeki sivilceler için şifadır. Yumurta hayvanın parçası olduğu için et kuvvetine sahiptir.

Kırık-çıkık dışında ayrıca ağrılara ve yaralara tedavi için biraz un, yumurta sarısı ve zeytinyağını karıştırıp galeta haline getirip sürmenin şifa (Deunov, 2022: 412) olduğu aktarılmıştır. Yumurtanın akının içerisinde bulunan zengin içerik burada çimento gibi tutup onarma ve sağlamaştırma vazifesiyle alçıdan daha sağlam bir iş çıkarmaktadır ve hasta kişinin kolunu hızlı bir şekilde tedavi etmektedir.

<sup>5</sup> Yumurtanın halk hekimliği tedavisinde kullanımı hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. (Altındağ, 2022) ve (Erdemci, 2010).

Yumurta, halk hekimliğine yönelik “bel gevşemesi-bel ağrısı-göbek düşmesi” tedavisinde de kullanılmaktadır. Kaynak kişinin aktarımına göre: “Gevşeyen belde ve üşütmede idrar kaçması olur. Yumurta kabuğunu öğütüp un haline getirdikten sonra balla karıştırıp altına kaçırarak çocuklara içiriyorlar. Çok faydası vardır” (KK-20) Ayrıca bel ağrısında: “Aç karnına çiğ yumurta içmek iyi gelir. Yumurta organik ise beliniz daha hızlı iyileşir” (KK-7). Göbek düşmesinde: “Çiğ yumurtanın beyazıyla birlikte sabun, göbeğin üstüne bağlanır. Balla yumuşatarak göbek yukarı doğru çekilir. Göbek yerine oturana kadar bu işlem yapılır” (KK-21). Kayseri sağaltma ocaklarında göbek düşmesinde de benzer uygulama yapılmaktadır. Yerde uzanık şekilde aç karnına yatan hastanın göbek ve etrafı ovulup sıvazlandıktan sonra göbek deliğinin içerisine parmak sokularak göbek yerine gelinceye kadar baskı uygulanır. Hasta bir yere tutunmadan ayağa kaldırılır. Göbek yerine getirildikten sonra bir yumurtayla karıştırılan hamur macun şekline getirilir ve göbeğin üzerine sarılır. Macun göbeğin üzerinde durdukça göbeğin suyunu çeker (Tek, 2018: 195). Yine Urfa’da da altını ıslatan çocuklara her sabah karatavuk yumurtası içirilir (Kalafat, 2010: 270).

Bronşit, boğaz ağrısı ve ses kısıklığına dair yumurtayla yapılan uygulama örneği şöyledir: “Komşunun bronşiti çok azmıştı. Her gün yeni yumurtlayan tavuktan yumurta, taze olması şart, yeni sağılmış keçi sütünü karıştırıp 40 gün boyunca içiyorsun.” Yine sabah aç karnına doğrudan yumurtayı içersen; boğaz ağrısına, ses kısıklığına ve bronşite şifadır (KK-7, KK- 3). Tavuk yumurtası, hızlı tedavi eder, en iyi kimyon ve en kaliteli gıdadır. Yumurtanın beyazı, boğaz sertliğine, ses kesilmesine, nefes darlığına, öksürüğe ve kanın havalandırılmasına şifadır (Erzurumlu İbrahim Hakkı, 1984: 135). Yumurta şifa verici bu vasıflarıyla Siirt ve ilçelerinde sık şekilde karşımıza çıkmaktadır.

### 2.3. Kötüyü Yok Etme

“Büyü” kelimesi: “Tabiat kanunlarına aykırı sonuçlar elde etmek iddiasında olanların başvurdukları gizli işlem ve davranışlara verilen genel ad, afsun, sihir; karşı durulmaz güçlü etki” (TDK, 2005: 336) anlamlarına gelmektedir. Bu içerikte yumurtanın büyüsel işlemlere dair kullanılması daha çok “karşı durulmaz güçlü etki” içeriğini kapsamaktadır. Büyüsel işlemler, iyi ve kötü amaçlı yapılabilir. Büyüsel işlemlerde kullanılan maddi nesnelere tamamıyla amacına göre kullanılır. Bu sebeple büyüye etki altına almaya, korumaya ve aktarmaya en uygun maddeler seçilir. Büyünün gücü ve etkisi her zaman seçilen bu nesneye aktarılır, bu da tılsımdır. Büyülü olayın merkezinde tılsım yer aldığı için büyü olayı da tılsımla çözülür (Malinowski, 2020: 75-76). Siirt’te derlemede: “Gayri müslimler, bir kişinin bedenine büyü yapmak için; yumurta sarısı ve domuzu birleştirip sert hale yani taş şekline getiriyorlardı. Bunun kırılması imkânsızdı, asla kopmazdı. Tılsımı böyle yaparlardı” (KK-16) şeklinde aktarılmıştır. Diğer bir kaynak kişi de sevmediğin bir insana kötülük için doğrudan yumurta üzerine sihir yapıp görülmeden sihri yaptığın kişinin evine ya da bahçesine konulması gerektiğinden bahseder ve “Sihir için yapılan yumurtanın konulduğu yerin görülmemesi gerekir. O yumurta günlerce kalıp çürüdükçe sihir yapılan kişi üzerinde tesirli olur. Eğer yumurtayı erken bulurlarsa o sihir bozulur” (KK-7) şeklinde ifade eder. Burada Frazer’ın (2004: 10) bahsettiği; kişinin imge ile arasındaki yakınlık (sempati) yoluyla, imgeye yapılan zararın sanki kişinin kendi bedenine yapılmış gibi hissetmesi ve imge yok edildiği zaman kişinin kendisinin de yok olması gerektiğine inanılır düşüncesi söz konusudur.

Birbirinin yerine kullanılan “sihir, büyü” sözcükleri insanın doğada bulunan birtakım güçleri kendi istekleri doğrultusunda iyi ya da kötü amaçlı denetim altına alabildiği inancına dayanır. Anadolu’da büyüün etkisinin tılsım aracılığıyla sağlandığına inanılır (Esirgen, 2014:

xxi).<sup>6</sup> Yumurta üzerinden verilen örneklerdeki büyüsel işlemlerin içeriği ise; istenilene kolay yoldan elde etme, haset, kin, kötü göz ve kötülük adına yapılan tılsım ve sihir içeriklidir. Burada yumurtanın canı, diriliği simgelemesinin karşıtı olarak üzerine yapılan sihir ve tılsımla koyulduğu yerdeki kişiye karşıt olarak tesir etmesidir. Yumurta hızlı tüketilmez, belirli sıcaklıklarda saklanmazsa kısa sürede canlılığını ve diriliğini kaybedip bozulur yani ölür. Yumurta üzerinden sihir yapılan kişi de aynı bu şekilde yumurta gibi ölüme doğru gidecektir mesajı verilmektedir. Bu da karşıtlık ilkesine dayalı büyüsel bir uygulamayı yansıtır.

Dinsel-büyüsel uygulamaların bir diğer ayağı da nazar hakkındaki inanış ve ritüellerdir. Nazar, halk arasında kötü göz olarak bilindiği için “kötüyü yok etme” uygulamalarında yer almaktadır. Nazar (TDK, 2005: 1459): “Bakış, bakma, göz atma” anlamlarına gelmekle birlikte, “belli kimselerde bulunduğu inanılan; insanlara, özellikle çocuklara, evcil hayvanlara, eve, mala mülke, hatta cansız nesnelere de zarar veren, bakıştaki çarpıcı ve öldürücü güç” de demektir. Zararlı bakışlarla olan zararlı olay böyle bir sebebe yüklendiği zaman “nazar değdi” deyimini kullanılır (Boratav, 2013, 119). Nazardan korunmak için nazarlık olarak; sarımsak, boncuk, at nalı, yumurta kabuğu, kuru diken, çocuk pabucu, Maşallah Ya Hafız gibi yazılar, akik, kurt dişi, çörekotu, hurma çekirdeği vb. gibi nesnelere de kullanılır. (Hançerlioğlu, 1975: 447). Eve ve yeni yürüyen çocuğa asılan yumurta kabuğu dışında bağ ve bahçeye de nazardan korunmak için yumurta asıldığına dair şöyle aktarılmaktadır: “Bağ ve bahçemizdeki ürünlerimizi nazardan korumak için yumurta kabuklarını dışarıdan gelecek kişilerin görebilecekleri yerlere asarız. Babaannem bunu yapardı, görmüştüm” (KK-9). “Nazardan korunmak için yumurta kabuklarını; evin girişine, dışarısına, bahçedeki ağaçlara ve dağ keçilerinin boynuna asarlardı” (KK-15). Ürünlerin ve hayvanların varlığı; zenginliği, bereket ve çoğalmayı temsil eder, kötü göz mahsulleri bitireceği için yumurta vasıtasıyla kötü gözün kesilmesi ya da dağılması işlemi gerçekleştirilmektedir. Karakalpak Türklerinde çiçekler nazar olmasın diye saksıya bir sopa yerleştirilir ve üzerine yumurta kabuğu takılır (Kalafat, 2010: 151). Batıda “Bad eye-evil eye” olarak geçen “kötü göz” enerjisi yani “nazar” bedene kötü enerji olarak yansıdığı için bu nazarı büyükler yumurta kanalıyla uzaklaştırırlar. Öküzün ya da bir adamın alnında yumurtayı kırarlar ve bu nazar gider. Nazarın hasta ettiği inancı birçok yerde geçmektedir. Yumurta bu hasta eden enerjiyi tedavi eden kudrete sahiptir (Deunov, 2022: 157-158). Siirt ve ilçelerinde de bu inanışlara bağlı olarak: “Yeni ev ya da yeni araba alanlar üzerinde yumurta patlatırlar. Yeni evin duvarına yumurta atılır. Her bir kişi en az üç tane yumurta nazardan korunmak için atardı önceden. Yepyeni araba tertemiz olduğu için üzeri özellikle kirletilir ki nazara gelmesin, korunsun” (KK-4). Siirt merkezde yaygın olan bu uygulama örneği Siirt’in ilçesi Kurtalan’da da yeni alınan arabanın tekerleğine vurularak yapılır (Altındağ, 2022: 195). Önceki zamanlarda ise araba olmadığı için yeni alınan hayvanın alnına yumurta vurma işlemi gerçekleştirilir: “Önceden katır, eşek, kısrak veya at o zamanın arabası artık hangisi yeni alınırsa nazardan korunması için eve gelir gelmez önce alnına yumurtayı vururlar, yumurtanın zarı hayvanın alnından aşağı doğru akar. O akıntı temizlenmez. Bunun sebebi; hayvan nazardan korunsun ve uğurlu olsun dıyedir” (KK- 15). Nazardan korunmaya yönelik yumurtaya dair bu uygulama örnekleri Diyarbakır ve Bitlis’te de görülmektedir (Karakaş, 2021a: 42). Ayrıca Sivas’ta da bu uygulamalar yapılır (Örnek, 1966: 124). Bu uygulamanın bilimsel karşılığı şu şekilde aktarılır: Meksika’da yumurtaya dair yapılan uygulamada; yumurta kişinin başında gezdirildikten sonra bir bardak içerisinde kırılır ve süreç izlenmeye başlanır. Yumurtanın oluşturduğu şekle göre, nazarda yer alan negatif titreşimleri dağıttığı ve kötü gözlere karşı canlı bir hücre olarak insandaki nazarı aldığı düşüncesi ortaya çıkar (URL-3).

Nazardan kurtulmak Anadolu’da birçok sağaltım işlemleri vardır. Bunlardan birisi de, kurşun dökmedir. Kurşun dökme işleminde de yumurta karşımıza çıkar. Kayseri’de kurşun

<sup>6</sup> Büyü ve dinsel-büyüsel işlemler hakkında ayrıntılı içerik için bkz. (Esirgen, 2014).

dökme uygulaması yapılırken yumurtadan da istifade edilir. Hasta olan kişinin başına bir örtü üzerinde tutulan kevgirin içerisinde su dolu tabakla beraber bir yumurta, bir iğne, bir bozuk para, bir bıçak, bir soğan, bir tarak ve varsa üzerlik konulur. Tavada eritilen kurşun besmele çekilerek hastanın başında tutulan kevgirin içerisindeki içi su dolu tabağa dökülür (Tek, 2018: 151). Burada yumurta ve diğer malzemelerin içerisinde barındırdıkları maddelerden ötürü nazarı bertaraf etme ve uzaklaştırma gibi hususlara sahip oldukları inancı yer alır. Yumurta, taze candır. Yumurta taze canlılığı ile diğer maddeler de metal olmaları sebebiyle kişide yer alan kötü enerjileri çeker ve nazara karşı şifa bulma inancı söz konusudur. Siirt ve ilçelerinde görüşülen kaynak kişilerin çoğu bahsedilen bu metalleri kötü ruhlardan korunmak amaçlı günlük hayatta sıkça kullandıklarını ifade ederler.

Şamanların hastaları tedavi yöntemlerinde, duaların yardımıyla var olan hastalığı kuş, tavuk, koyun ve yumurtaya geçirdiklerini ve ayinden sonra kuş ve hayvanın kesildiği, yumurtanın ise kırıldığı aktarılmaktadır (Musalı, 2023: 59). Yumurta bu örneklerin hepsinde kötü enerjiyi kendisine çekebildiği ve bu konuda aktif bir dinamik yapıya sahip olduğu için tercih edilmiştir. Bahsedilen işlemlerden sonra yok edilmesi kötü enerjilerin de bu şekilde giderildiği inancından dolayıdır.

“Kötüyü yok etme” uygulamalarında yumurtanın yer aldığı diğer bir örnek de çocuğun erken yürümesine dairdir. Siirt-Şirvan’da çocuk erken yürüdüğü zaman ya da emeklerken hızlı yürüdüyse nazar değmesin diye yedi tane çiğ yumurtanın içini boşaltıp kabuklarını küçük bir şekilde delip (ip geçecek şekilde) kalemle bir siyah bir beyaz çarpı işareti ya da artı, düz çizgiler yapıp çocuğun boynuna asarlar. Siyah çizgiler kabuğun üstünde mutlaka olmalıdır (KK-9). Kaynak kişi aktarımının devamında, yumurtanın kabuğunu çocuğun boynuna astıktan sonra ayrıca evin içerisinde görülen yerlere de astıklarını, bunu yapmalarının nedeni olarak da gelen yeni göz (misafir) ya da nazarı değen gözlerin, çocuğun yüzüne bakmak yerine yumurta kabuklarına bakmalarını sağlamak olduğunu ifade etmiştir. Bu sayede, gelen yeni gözlerin (misafir) çocuğa ya da eve bakmak yerine yumurta kabuklarına dikkat etmeleri ve bunun anlamını sormaları eve ve çocuğa gelebilecek nazarın dağılmasını karşılamakla birlikte çocuğun da evin de kötü enerjilerden korunmasının amaçlandığını ifade eder. Yumurta kabukları misafirler gidene kadar çocuğun boynunda ve küçülene kadar evin görülen kısımlarında asılı kalır. Bunu yapmalarının nedeni de, çocuk, mal ve mülk gözden korunsun, göz varsa çeksın, gitsın (KK-9) düşüncesidir. Aktarılan bu örnek, Siirt’in diğer ilçelerinde yaygın olarak bilinen ve duyulan bir örnek değildir. Yumurtanın kabuğu çocuğun boynunda asılı olunca çocuğun erken yürüdüğünü fark eden kişiler, çocuğun becerisine ve hızlılığına odaklanmak yerine yumurtanın kabuğuna odaklandıkları için çocuk misafirlerin nazarına karşı korunmaktadır. Burada iki husus söz konusudur. Yumurtanın kabuğunu çocuğun boynuna asmak, temas ilkesine bağlı büyüsel bir işlemdir. Burada yumurta Tanyu’nun da belirttiği gibi “kendilerinde gizli güçler bulunduğu inanılan bazı tabii nesne” tanımında olduğu için çocuğun bedeniyle temas kurarak gelebilecek nazarları çocuğa değil kendisine çeker (Tanyu, 1992: 501). Yumurtayı doğrudan ipe çocuğun boynuna asamayacakları için içini boşaltma yoluyla yalnızca kabuklarına ip takarak bu işlemi yaparlar. Kaynak kişiye neden nazardan korunmak için yumurta tercih edildiği sorulduğunda: “Yumurta berekettir, ardı arkası kesilmeyen çocuklar olsun, nazara karşı korunsunlar diye, çocuğun boynuna ve eve asılır” (KK-9). Burada yedi sayısının kullanımı; tamamlayıcı bir sayı olmasıyla birlikte içeriğinde temsil ettiği manalar açısından genellikle yapılan birçok uygulamada ön planda olan bir sayı olmasından dolayıdır. “7, 4 elementini kuşatan ve duyusal güçlere karşılık gelen maddi dörtlemeyle (hava=zekâ, ateş=istenç, su= duygular, toprak= ahlak) birlikte yaratıcı ilkelerin üçlüğünü (aktif zekâ, pasif bilinçaltı ve iş birliğinin düzenleyici gücü) içerir” (Schimmel, 1998: 140).

Uygulamalarda dikkat çeken diğer bir husus da yumurta kabuklarının üzerlerine siyah, beyaz kalemle çarpı işaretleri ya da artı, düz işaretler çizilmesidir. Yumurta kabukları gelen kişilerin nazarını celbeder ancak üzerlerine dikkat çekici işaretler yapılması nazarın çocuğun üzerine gelmemesi için tedbiri daha çok arttırma uygulamasıdır. Bu işaretler vasıtasıyla kabuklar yabancı gözlerin dikkatinden kaçamaz, siyah çarpı işareti gözü üzerine doğrudan çeker. Çocuklar nazara karşı savunmasız ve korunaksız oldukları için büyükler onları nazardan muhafaza adına koruma yollarını bu şekilde pekiştirmektedirler. Kaynak kişinin: “Siyah çizgiler ise mutlaka olmalıdır.” ifadesinden de bu anlam çıkmaktadır. Ayrıca yumurta sadece yürüyen çocukları nazardan korumak amaçlı kullanılmaz aynı zamanda lohusa kadını ve bebeği de nazardan korur (Karakaş, 2021b: 366).

### Sonuç

Yumurta şekilsel ve yapısal özelliğinden ötürü; bilinmezliği, kaostan-kozmosa geçişi, ilk insanın ve diğer canlıların yaratılışını temsil ettiği için yaşamın, doğumun ve çoğulluğun sembolüdür. Çalışmada bahsedildiği üzere özellikle yaratılıştan ölüme kadarki yaşam sürecinde, insanoğlunun yaşam mücadelesi verdiği amniotik keseden sonrasında yaşadığı dünya mekanına kadar yumurtaya benzemesi, yumurtanın sürekli ön planda ona yoldaşlık ettiğinin göstergesidir. Geleneksel toplumlarda kutsal, hayatın her karesinde yerini alır. Siirt; kent kültürü ve kırsal kültürün iç içe olduğu bir toplumdur. İnsanlar özellikle doğum ve yaşam eksenine bağlı inanış ve uygulamalar konusunda olumlu sonuçlar aldıkça etrafındakilere de bu inanışa bağlı ritüelleri aktarır, yönlendirir ve bu aktarımlarla gelenek devam eder. İmkansızlıkların yoğun olduğu yerlerde halk tarafından tercih edilen çeşitli pratikler ön plana çıkmaktadır. Halk hastalıklarını tedavi etme, bedenine şifa bulma, geçiş törenlerinde işini kolaylaştırma ve hızlandırma amacıyla pratik metotlar seçmektedir. Bu pratik metotlarda sıkça kullanılan unsur da içerisinde barındırdığı vitamin ve mineraller açısından zengin olması ve çok yönlülüğüyle ihtiyaçları gidermesi sebebiyle yumurtadır. Hayatın her safhasında yumurta karşımıza çıksa da özellikle hayatın başlangıcı olan doğum-bebeklik-çocukluk ve evlilik ekseninde birlikte özellikle tedavi edicilik yanının ön planda olduğu sağaltım, kötü olanı yok etme gibi içeriklerde güncel şekilde kullanımının devam ettiği saha çalışmasında 21 kaynak kişinin aktardığı örnekler üzerinden görülmüştür. Elde edilen verilere göre yumurtanın özellikle sorunlarla karşılaşıldığı günlerle birlikte sevinçli ve mutlu günlere de eşlik ettiği aktarılmıştır. Özellikle doğurganlıkta ve doğurganlığın devamında yumurtanın aktif şekilde rol aldığı kaynak kişiler tarafından ifade edilmiştir. Siirt ve ilçelerindeki halk, yumurtaya maddesel ve manasal açıdan yoğun şekilde anlam yüklemekte ve bu içeriklerin beklentilerini karşılaması sonucunda inanca bağlı ritüellerini kuşaktan kuşağa devam ettirmektedir. Bu çalışmada yumurtanın; “geçiş dönemleri (doğum, bebeklik ve çocukluk, evlilik) ve özel dönemler (kutlama, sağaltım ve kötüyü yok etme) olarak inanış ve pratiklerde sürekli yer aldığı tespit edilmiştir. Siirt ve ilçelerinde somut olmayan kültürel miras içerisinde yer alan yumurtaya dair halk inanış ve uygulamalarından unutulmuş veyahut yazılı kültür haline getirilemeyen (dağınık haldeki) bu değerler, yapılan saha çalışmasıyla arşivlenmiş ve sözlü kültür ortamından yazılı kültür ortamına aktarılmıştır. Bu sayede kültürün gelecek kuşaklara geçişi ve sonraki zamanlarda yapılacak saha çalışmalarına katkı sağlaması amaçlanmıştır.

### Kaynakça

- ALTINDAĞ, Neriman (2022). “Siirt’in Kurtalan ilçesinde halk hekimliği uygulamaları”. Yüksek Lisans Tezi. Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi.
- AYTAR, Selçuk (1976). “Hastalığı Devretme Geleneği”, *Türk Folklor Araştırmaları*, S. 322, s. 7639-7640.
- BALDICK, Julian (2010). *Hayvan ve Şaman Orta Asya'nın Antik Dinleri*. (çev. Nevin Şahin). İstanbul: Hill Yayınları.

- BASCOM, William R. (2019). “Folklorun Dört İşlevi”. (çev: Ferya Çalış). *Halkbiliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar-2*. (ed. M. Öcal Oğuz ve Selcan Gürçayır). Ankara: Geleneksel Yayınları, s. 71-86.
- BAYRI, Mehmet H. (1972). *İstanbul Folkloru*. İstanbul: A. Eser Yayınları.
- BLAKE, John F. (1877). *Astronomical Myths Baed on Flammarion’s “History of The Heavens”*. London: Macmillan Publisher.
- BONNEFOY, Yves (1981). *Antik Dünya ve Geleneksel Toplumlarda Dinler ve Mitolojiler Sözlüğü*. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- BORATAV, Pertev Naili (2013). *100 Soruda Türk Folkloru (İnanışlar, Töre ve Törenler, Oyunlar)*. Ankara: BilgeSu Yayıncılık.
- ELIADE, Mircea (1992). *İmgeler ve Simgeler*. (çev. Mehmet Ali Kılıçbay). Ankara: Gece Yayınları.
- ELIADE, Mircea (2001). *Mitlerin Özellikleri*. (çev. Sema Rifat). İstanbul: Om Yayınevi.
- EŞMELİ, İsmet ve Mürsel Ethem (2020) “Ahıska Türklerinin Bazı Halk İnanışları (Geçiş Dönemleri ve Bazı Hayvanlar) (Denizli Örneği)”, *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7 (2), s. 1810-1830.
- DEUNOV, Peter (2022). *The Health Book*. Edition by David de Angelis.
- ERDEMÇİ, Bayram (2010). “Eruh ve Pervari yöresinde kutsal mekân anlayışı ve yaygın halk inançları”. Yüksek Lisans Tezi. Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi.
- Erzurumlu İbrahim Hakkı (1984). *Mârifetnâme*. (sadeleştiren: Fuad Başar). İstanbul: Kitsan Yayınları.
- ESİRGEN, Bilge (2014). “Türk halk anlatılarında büyüün işlevi”. Doktora Tezi. Kocaeli: Kocaeli Üniversitesi.
- FRAZER, James G. (2004). *Altın Dal Dinin ve Folklorun Kökleri-1*. (çev. Mehmet H. Doğan). İstanbul: Payel Yayınevi.
- GARDIN, Nanon vd. (2019). *Larousse Semboller Sözlüğü*. (çev. Beyza Akşit). İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları.
- GENNEP, Arnold Van (2022). *Geçiş Ritleri/ Tabular, Batıl İnançlar, Büyüler, Ayinler ve Törenler*. (çev. Oylum Bülbül Beşler). İstanbul: Nora Yayınları.
- GÖZEN, Sibel (2014). “Aksaray/ Ortaköy ilçesi monografisi”. Yüksek Lisans Tezi. Niğde: Niğde Üniversitesi.
- GUÉNON, Rene (2022). *Mukaddes İlmün Sembolleri*. (çev. Filiz Karaküçük). İstanbul: Ketebe Yayınları.
- HANÇERLİOĞLU, Orhan (1975). *İnanç Sözlüğü- Dinler-Mezhepler-Tarikatler-Efsâneler*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- KALAFAT, Yaşar (2010). *Doğu Anadolu’da Eski Türk İnançlarının İzleri*. 6. Baskı. Ankara: Berikan Yayınevi.
- KARAKAŞ, Rezan (2020). *Güneydoğu Anadolu Halk İnanışları (Dicle Bölümü)*. Ankara: Gazi Kitabevi.
- KARAKAŞ, Rezan (2021a). “Doğanın ve İnsanın Dirilişinin Simgesi: Yumurta”, *Uluslararası Halkbilimi Araştırmaları Dergisi*, S.6, s. 31-51.
- KARAKAŞ, Rezan (2021b). “Türk Halk Kültürü Geçiş Dönemi Ritüellerinde Yumurta”, *Folklor-Edebiyat*, S. 106, s. 357-377.
- KOÇAK, Aynur (2015). “Doğum Sonrası”, *Aile Yazıları-7*. (ed. Saim Sakaoğlu- Mehmet Aça-Pervin Ergun). Ankara: T.C. Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı, s. 143-166.
- LVOVA, Eleonora L. vd. (2013). *Güney Sibiryâ Türklerinin Geleneksel Dünya Görüşleri 2-İnsan ve Toplum*. (çev: Metin Ergun). Konya: Kömen Yayınları.
- MALINOWSKI, Bronislaw (1992). *Bilimsel Bir Kültür Teorisi*. (çev. Saadet Özkal). İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- MALINOWSKI, Bronislaw (2020). *Büyü Bilim ve Din*. (çev: Saadet Özkal.) İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- MORRIS, Desmond (1999). *Koruyucu Tılsımlar/ Uğurlar, Muskalar, Nazarlıklar*. (çev. Mehmet Harmacı). İstanbul: İnkılap Yayınları.
- MUSALI, Vusala (2023). “Nazar, Çile, Korku Giderme Ritüelleri ve Uygulamaları (Bakü ve Cıvarı Örneğinde)”, *Kültürk- Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, S. 7, s. 37-74.

- ÖRNEK, Sedat V. (1966). *Sivas ve Çevresinde Hayatın Çeşitli Safhalarıyla İlgili Bâtil İnançların ve Büyüsel İşlemlerin Etnolojik Tetkiki*. Ankara: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları.
- ÖRNEK, Sedat V. (1995). *100 Soruda İlkelerde Din, Büyü, Sanat, Efsane*. İstanbul: Gerçek Yayınevi.
- ÖRNEK, Sedat V. (2000). *Türk Halkbilimi*. Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı.
- SCHIMMEL, Annemarie (1998). *Sayıların Gizemi*. (çev. Mustafa Küpüşoğlu). İstanbul: Kabalcı Yayınları
- SEZMİŞ, Mehmet E. (2018). “Kültürel değişim bağlamında Zile ilçesinde Türk halk inanışları”. Yüksek Lisans Tezi. Samsun: On Dokuz Mayıs Üniversitesi.
- SİVRİ, Medine ve A. Yetim (2009). “Yaratılış Söylencelerinde Yumurta Ögesine Karşılaştırmalı bir Yaklaşım”. Frankofoni, 21, s. 191-202.
- SIEGEL, Morris. (1940). *A Study of West African Carved Gambling Chips*. Wisconsin: American Anthropological Association.
- SPROUL, Barbara C. (1991). *Primal Myths*. New York: Harper Collins Edition Publishers.
- TANYU, Hikmet (1992). “Büyü”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C.6, s. 501-506.
- TDK (2005). *Türkçe Sözlük*, Ankara: TDK Yayınları.
- TEK, Recep (2018). *Kayseri Yöresi Sağaltma Ocakları*. Konya: Kömen Yayınları.
- UÇAK, Salih (2007). “Ergani’de eski Türk inançlarının izleri ve halk hekimliği”. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Kütahya: Dumlupınar Üniversitesi.
- YUDAHİN Konstantin K. (1985). *Kirgizsko-Russkiy Slovar-1*. Moskova.
- YÜCCER, Muhammed vd. (2012). “Fonksiyonel Gıda Olarak Yumurta: Bileşenleri ve Fonksiyonel Özellikleri”, *Akademik Gıda* 10(4), s. 70-76.

#### Elektronik Kaynaklar:

- URL-1: Geçmişten Günümüze Anadolu’da Ölüm ve Doğum Sembolizmi, yayinyeri:[https://www.academia.edu/41483288/GE%C3%87M%C4%B0%C5%9ETEN\\_G%C3%9CN%C3%9CM%C3%9CZE\\_ANADOLU\\_DA\\_%C3%96L%C3%9CM\\_VE\\_DO%C4%9EUM\\_SEMBOL%C4%B0ZM%C4%B0](https://www.academia.edu/41483288/GE%C3%87M%C4%B0%C5%9ETEN_G%C3%9CN%C3%9CM%C3%9CZE_ANADOLU_DA_%C3%96L%C3%9CM_VE_DO%C4%9EUM_SEMBOL%C4%B0ZM%C4%B0) (E.T.: 16.07. 2023)
- URL-2: <https://www.medicalpark.com.tr/yumurtanin-faydalari/hg-2826> (E.T.: 31.05.2023)
- URL-3: <http://www.unm.edu/~cheo/LONG.pdf> (E.T.: 26. 12. 2023)

#### Kaynak Kişiler:

- KK-1: Türkan Ayaz, Kadın, 60, Siirt-Kurtalan, Ev hanımı, İlkokul, 20.01.2023.
- KK-2: Neziha Sivuk, Kadın, 52, Siirt-Şirvan, Öğrenim yok, 20.06.2022.
- KK-3: Ferice Erkoyuncu, Kadın, 47, Siirt-merkez, İlkokul, 03.06.2022.
- KK-4: Perihan Harman, Kadın, 36, Siirt-merkez, Yüksek Lisans, 15.01.2023.
- KK-5: Kafiye Yücel, Kadın, 48, Siirt-Şirvan, Önlisans, 29.05.2023.
- KK-6: Leyla Evliyaoğlu, Kadın, 43, Siirt-Şirvan, Lise, 29.05.2023.
- KK- 7: Halime Aydın, Kadın, 71, Siirt-merkez, Öğrenim yok, 18.01.2023.
- KK-8: Şahnaz İlgün, Kadın, 48, Siirt-Kurtalan, Önlisans, 15.06.2022.
- KK-9: Cennet Kurtak, Kadın, 27, Siirt-Şirvan, Lise, 20.06.2022.
- KK-10: Ayhan Mergen, Erkek, 65, Siirt-merkez, Üniversite, 11.06.2022.
- KK-11: Songül Türkençe, Kadın, 55, Siirt-Baykan, Lise, 17.06.2022.
- KK-12: Beşire Gültekin, Kadın, 75, Siirt-Tillo, Öğrenim yok, 30.05.2022.
- KK-13: Aygül Gültekin, Kadın, 35, Siirt-Tillo, Önlisans, 30.05.2022.
- KK-14: Sevilyay Gültekin, Kadın, 32, Siirt-Tillo, Lise, 30.05.2022.
- KK- 15: Necip Aydın, Erkek, 71, Siirt-merkez, Öğrenim yok, 18.01.2023.
- KK-16: Edip Kaymaz, Erkek, 32, Siirt-merkez, Üniversite, 03.06.2022.
- KK- 17: Abdülgaffar Yücel, Erkek, Siirt-Baykan, İlkokul, 17.06.2022.
- KK-18: Fatıma Kaçar, Kadın, 68, Siirt-merkez, Öğrenim yok, 03.06.2022.
- KK-19: Emine Erkoyuncu, Kadın, 45, Siirt-merkez, İlkokul, 03.06.2022.
- KK-20: Zuhul Acar, Kadın, 35, Siirt-Pervari, Lise, 12.06.2022.
- KK-21: Rukiye Atak, Kadın, 95, Siirt-Pervari, Öğrenim yok, 12.06.2022.



*Çalışmanın yazarı/yazarları “COPE-Dergi Editörleri İçin Davranış Kuralları ve En İyi Uygulama İlkeleri” çerçevesinde aşağıdaki hususları beyan etmiş(ler)dir:*

**Etik Kurul Belgesi:** Yıldız Teknik Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Araştırmaları Etik Kurulu’nun 31.08.2021 toplantı tarihli, 2021/06 toplantı no olan Etik Kurul Belgesi tedarik edilmiştir.

**Finansman:** Bu çalışma için TÜBİTAK’tan destek alınmıştır.

**Destek ve Teşekkür:** Çalışmanın araştırılması ve yazımı esnasında destek veya fikirlerine başvurulana doktora tez danışmanı Prof. Dr. Aynur Koçak’tır.

**Çıkar Çatışması Beyanı:** Bu makalenin araştırması, yazarlığı veya yayınlanmasıyla ilgili olarak yazarların potansiyel bir çıkar çatışması yoktur.

**Yazarın Notu:** Bu çalışma Yıldız Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsünde tamamlanan “Türk Halk İnanış ve Uygulamalarında İnsan Bedeni Üzerine Bir İnceleme: Siirt ve İlçeleri Örneği” adlı doktora tezinden üretilmiştir.

**Katkı Oranı Beyanı:** Bu makalenin tüm bölümleri iki yazar tarafından hazırlanmıştır.

*The author / authors of the study declared the following points within the framework of the “COPE-Code of Conduct and Best Practices Guidelines for Journal Editors”:*

**Ethics Committee Approval:** The Ethics Committee Document, dated 31.08.2021 and meeting number 2021/06, of Yıldız Technical University Social and Human Sciences Research Ethics Committee was provided.

**Funding:** Support was received from organization for this study.

**Support and Acknowledgments:** The doctoral thesis advisor, whose support or ideas were sought during the research and writing of the study, Prof. Dr. Aynur Koçak.

**Declaration of Conflicting Interests:** The author has no potential conflict of interest regarding research, authorship or publication of this article.

**Author’s Note:** This study was produced from the doctoral thesis titled “An Investigation of the Human Body in Turkish Folk Beliefs and Practices: Siirt and Districts” completed at Yıldız Technical University, Institute of Social Sciences.

**Author Contributions:** All sections of this article have been prepared by a two author.



## MEZOPOTAMYA İNANIŞLARINDA DÜALİTE: SİN-ŞAMAŞ ÖRNEĞİ

### Duality in the Mesopotamian Beliefs: The Example of Sin-Shamash

Nurgül ÇELEBİ\*

Öz

Binlerce yıllık köklü bir tarihe sahip olan Mezopotamya çok sayıda inancın harmanlandığı ve birbirinden farklı medeniyetlerin doğduğu bir bölgedir. Çok kültürlü bir yapıya sahip Mezopotamya inanışları Ortadoğu ve Anadolu'nun kültürel dokusunu oluşturan birçok tanrıyı ve miti bünyesinde barındırmıştır. Sümer, Akad, Asur/Babil gibi birçok medeniyetin ve tek tanrılı dinlerin doğduğu bu coğrafyanın inanış sistemleri arasında düal bir yapının bulunup bulunmadığı konusu bu makalenin temel sorunsalını oluşturmaktadır.

Çok tanrılı bir yapı teşkil etmesine rağmen Mezopotamya inanışlarında, güneş ve ay tanrıları arasında ikili bir yapının bulunması bu makalenin ana konusudur. Mezopotamya inanışları arasında söz konusu ikili yapının gözlemlendiği ay tanrısı Sin ve güneş tanrısı Şamaş odak nokta durumundadır. Bu iki tanrı özelinde düalitenin analiz edilmesi amaçlanmıştır. Dolayısıyla bu makalenin çerçevesi Sin-Şamaş düalitesinin mahiyeti ve Mezopotamya inanışlarındaki yeri ile sınırlanmıştır. Söz konusu düal yapı zamansal ve evrensel olmak üzere iki farklı perspektiften ele alınıp sınıflandırılmıştır. Bunların mahiyeti deskriptif yöntem ile analiz edilmiş ve karşılaştırma metoduyla ele alınmıştır. Yürütülen çalışma neticesinde Sin ve Şamaş arasındaki düal yapının tezatlıkların mücadelesinden ziyade birbirini tamamlayan bir özelliğe sahip olduğu tespit edilmiş olup bu yapının mahiyeti değerlendirilmiştir. Elde edilen veriler ışığında, bu iki tanrı arasındaki görev dağılımının ölümler diyarı ve yeryüzü arasında belirgin bir şekilde düaliteye örnek teşkil ettiği saptanmıştır. Çalışma sürecinde, Sin ve Şamaş arasındaki düalite zamansal ve evrensel olmak üzere iki farklı kategoride sınıflandırılmış ve bu iki başlık altında incelenmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Mitoloji, Mezopotamya inanışları, Düalite, Sin, Şamaş.

#### Abstract

Nestled within the annals of history for millennia, Mesopotamia stands as a crucible where myriad belief systems intertwined, and a fertile terrain that bore the birth of various civilizations. Mesopotamian beliefs, which constitute a great diversity, have incorporated many gods and myths that form the cultural fabric of the Middle East and Anatolia. The main problematic of this article is whether there is a dual structure among the belief systems of this geography where many civilisations such as Sumer, Akkad, Assyria/Babylon and the monotheistic religions were born.

Despite the polytheistic character of Mesopotamian beliefs, the existence of a dual-structure between the sun and moon gods is the main subject of this article. In Mesopotamian beliefs, Sin and Shamash are the focal points where this dual structure is observed. The article delineates the framework of the Sin-Shamash duality, interrogating its nature and positioning within the Mesopotamian belief system. This dual-structure is analysed and classified from two different perspectives: temporal and universal. Their nature is analysed by descriptive and comparative methods. As a consequence it has been determined that the dual structure between Sin and Shamash has a complementary feature rather than a struggle of opposites. Based on the obtained data, it is evident that the division of responsibilities between these two deities illustrates the duality between the underworld and the earth. Throughout the research, the dual structures existing between Sin and Shamash were categorized into temporal and universal aspects, and subsequently analyzed within the framework of these two distinct classifications.

**Keywords:** Mythology, Mesopotamian beliefs, Duality, Sin, Shamash.

\* Dr., Eötvös Lorand University, Budapest, nurgul.clb@gmail.com, ORCID: 0000-0002-8011-0132.

## Giriş

Asırlardır birbirinden farklı inanışlara ev sahipliği yapmış olan Mezopotamya oldukça kalabalık bir tanrılar panteonuyla öne çıkmaktadır. Yüzlerce tanrının bulunduğu bu panteonda gökyüzünde ikamet ettiği düşünülen tanrı/tanrıçaların diğerlerine göre daha önemli bir konumda bulunduğu bilinmektedir. Söz konusu tanrı veya tanrıçaların bazı Mezopotamya şehirlerinin koruyucu baş tanrıları olarak kabul edildiği ancak konumlarının şehirden şehre değişkenlik gösterdiği anlaşılmaktadır. Fakat tanrılar panteonunda keskin hiyerarşik bir düzen bulunduğu dikkat çekmektedir. Bu düzenin tepesinde Uruk şehrinin baş tanrısı sayılan gök tanrı An/Anu bulunmakta ve dönemin hanedanının kurucusu olarak kabul edilmektedir. Onun hemen altında ise tüm evrene hükmettiği düşünülen oğlu Enlil ve Enki yer almaktadır (Biggs, 1967: 70-77; Bottéro, 2012: 238, 260-61; Kramer, 2016: 80-90). Hiyerarşik bir yapının bulunduğu bu panteon (Kramer, 2002: 155) bölgeler arası bazı farklılıklar göstermekte, kimi şehirlerde bazı tanrıların neredeyse birinci sıraya yükseldiği dahi görülebilmektedir. Lakin temelde bu tanrılar benzer özellikler taşımaktadır. Dolayısıyla ufak tefek farklılıklar dışında Mezopotamya tanrılarının bu bölgedeki çoğu medeniyette benzer biçimde yer edindiği anlaşılmaktadır (Bottéro, 2012: 241-42).

Yapılan araştırma neticesinde Mezopotamya'nın çoktanrılı yapısı içerisinde güneş ve ay tanrıları arasındaki ilişkinin farklı bir karakteristiğe sahip olduğu tespit edilmiştir. Ay tanrısı Sin ve güneş tanrısı Şamaş'ın ilişkisi panteondaki diğer tanrılar arasındaki ilişkiye göre düal bir yapı teşkil etmekte ve daha işlevsel görünmektedir. Çünkü bu iki tanrı arasında süreklilik gösteren bir görev paylaşımı ve birbirini tamamlayan bir düal yapı bulunmaktadır. Sin ve Şamaş'ın dönüşümlü bir biçimde ölümler diyarına inip ardından gök yüzüne çıkması, bu iki zıt alemde görev paylaşımının olması, adaleti ve yargıyı sağlama konularında karşılıklı görev üstlenmeleri gibi hususlar bu durumu gösteren temel delillerdir. Çivi yazılı tabletlerden anlaşıldığı üzere gün batımıyla birlikte Şamaş ölümler diyarına inmekte ve babası Sin ise gökyüzüne çıkmaktaydı. Gün doğumunda ise tam tersi gerçekleşmekte dahası her ayın son gününü yani Sin'in "uyku/ölü günü"nü burada geçirdiğine inanılmaktaydı. Ay tanrısının ölümler diyarını ziyaret günlerinde Şamaş'a bu görevinde yardım ettiği, ölümlerin yazgısını belirlediği bu tabletlerde yer alan bir diğer bilgidir (Kramer, 2002: 279).

Çoğu antik inanışta tanrıların baba oğul ilişkisi bir güç mücadelesi biçiminde ortaya çıkmakla birlikte Sin ile Şamaş'ın ilişkisi Mezopotamya inanışlarında düal bir yapının varlığını gösterilebilecek muhtemelen tek örnektir. Bu yüzden Sin ve Şamaş arasındaki ilişkinin mahiyetini tespit etmeyi hedefleyen bu makalenin alan için önemli olacağı düşünülmektedir. Buradan hareketle temelde çok tanrılı olan Mezopotamya inanışlarının baş tanrıları arasında ikili bir yapının varlığı temellendirilmeye, buradaki güneş ve ay kültlerinin mahiyetleri analiz edilmeye çalışılmıştır. Ancak bu ikili yapı felsefi ve dini bağlamda değerlendirildiğinde "düalitenin" kavramsal çerçevesini oluşturmak ciddi bir sorunsal olarak karşımıza çıkmaktadır. Türk Dil Kurumu'na göre düalizm, iki temel ve zıt ilkenin varlığını savunan (<https://sozluk.gov.tr/>) bir doktrinken düalite ise; bu iki zıt ilkenin birbirini tamamlamasını ifade etmektedir. Bu doktrine göre dünya veya gerçeklik, iyi-kötü, aydınlık-karanlık gibi zıtlıkları

temsil eden iki karşıt yaratıcı ilkeye dayanır. Bu ilkenin temsilcileri, evrenin başlangıcından beri süregelen bir mücadele halindedir. Düalizm, hem din tarihinde hem de düşünce tarihinde önemli bir rol oynamaktadır. Felsefede ise düalite iki karşıt ilkenin birbirini tamamladığı esasına dayanan yin-yang anlayışıyla ifade edilebilir (<https://www.britannica.com/topic/yinyang>).

Sin ve Şamaş arasındaki ilişkide bir düalizimden ziyade düaliteden bahsetmek mümkün olmakla (Kramer, 2002: 140; Schmidt, 1999: 586) birlikte bu yapının iki zıt prensibin mücadelesinden daha çok birbirini tamamlaması söz konusudur (<https://sozluk.gov.tr/>). Bilhassa gökyüzünün en önemli iki tanrısı olarak görülen Sin ve Şamaş (SAA 03 033; RINAP Sargon II 103, i; RINAP Sargon II 116, 1; RINAP Sargon II 117, i 1 vd) arasında bu düal yapı daha belirginleşmektedir. Burada temel ilkenin ve/veya tanrısal enerjinin diğerini yaratması görelî düalizm olarak izah edilebilirken ay ve güneş tanrıları arasındaki ilişkinin birbirine taban tabana zıt bir düal yapı teşkil ettiğini söylemek mümkün değildir. Sin Şamaş arasında karanlık-aydınlık düalitesi belirgin olsa da bu iki tanrı arasındaki görev dağılımı, ölümler diyarına ve gökyüzüne dönüşümlü bir şekilde hükmetmeleri (Black ve Green, 2003: 83; Kramer, 2002: 279) farklı bir anlayışın var olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla Mezopotamya inanışları çerçevesinde düalite anlayışı incelenirken Sin ve Şamaş arasında var olan döngü dikkatle analiz edilmelidir. Söz konusu döngü mahiyetleri bakımından incelendiğinde “zamansal” ve “evrensel” olmak üzere iki şekilde sınıflandırılabilir.

Bu makaledeki bilgiler çoğunlukla tarihsel bir yaklaşımla ele alınmış ve tasvir edilebilen bir yönetime başvurulmuş ve hazırlanmıştır. Makalede kullanılan veriler ve yöntem Etik Kurul Belgesi gerektirmemektedir.

## 1. Güneş ve Ayın Zamansal Döngüsü

Mezopotamya tanrıları arasındaki hiyerarşik yapı içerisinde Sin ve Şamaş söz konusu olduğunda bir üstünlük dengesinin kurulduğu anlaşılmaktadır. Çünkü bu ikili arasında daimi bir döngü ve denge bulunduğu inanılmaktaydı. Bu döngünün belirgin bir biçimde ortaya çıktığı alan “zamansal” bir alandır. Antik dönem insanları günlük, aylık ve yıllık olmak üzere zaman aralıklarını hesaplamaktaydı. Bu bağlamda ay ve güneşin hareketlerinin baz alınmış olması, dönem insanının bu iki tanrı arasında doğrudan bir ilişki bulunduğu bilgisine sahip olduğunu göstermektedir. Söz konusu hareketleri gözlemleyerek takvimleri oluşturan bu toplumların ay ve güneş arasında var olduğu bilinen zamansal döngüden haberdar oldukları anlaşılmaktadır (Günaltay, 1987: 469; Schmidt, 1999: 585). Zamansal döngünün gözlemlenebilmesinde, ay ve güneşin günlük hareketleriyle gece ve gündüzü oluşturmaları etkin rol oynamıştır.

### 1.1. Güneş ve Ayın Günlük Hareketi

Tarım topluluklarının hayati önem taşıyan su taşkınları ve yağışları gözlemleyebilmesi için gökyüzünün değişimlerini izlemesi gerekirdi. Ayın hareketleri ve gökyüzündeki değişiklikler, bu topluluklar için vazgeçilmez bir rol oynardı. Ay ve güneşin gökyüzündeki günlük seyahatleri, sürekli bir değişimin gözlemlenmesini sağlamıştır. Bununla birlikte, zamanın akışına ek olarak, gökyüzünün renk değişimi ve gece ile gündüz arasındaki sıcaklık farkı da takip edilen diğer unsurlardı. Tarım toplulukları, bu günlük döngüleri izlemek suretiyle

güneş ve aya tanrısal varlıklar olarak çeşitli özellikler atfetmiştir. Aydınlık ve karanlık arasındaki bu ikilem, gece ve gündüzün birbirini tamamlamasını ifade etmekle kalmaz aynı zamanda Sin ve Şamaş arasındaki düal yapıyı göstermektedir. Geceleyin güneş battığında, Şamaş'ın gökyüzündeki görevini Sin'e devrettiği düşüncesi, Mezopotamya halkı için yaygın bir inanç haline gelmiştir (Black ve Green, 2003: 83; Kramer, 2002: 279). Her gün Sin ve Şamaş'ın gökyüzünde karşılaşmadan kusursuz bir dairesel yol izlemeleri, ayın karanlığı güneşin ise aydınlığı simgeliyor olması aralarında ikili bir yapının muhtemelen en görünür özelliği olarak tanımlanabilir.

Ayın ve güneşin gökyüzünde izledikleri dairesel hat, gözlem kolaylığı sayesinde rahatlıkla takip edilebilecek ve ölçülebilecek bir niteliğe sahiptir. Güneşin battıktan sonra yeryüzünün hızla kararması veya şafak vaktiyle birlikte yeryüzünün hızla aydınlanması, bu döngünün en belirgin kanıtlarından birini oluşturmaktadır. Ayın batmasının ardından ortaya çıkan güneş ve güneşin batmasının ardından ortaya çıkan ay, insanların zihinlerinde dairesel bir yol haritası kavramını oluşturmuştur. Bu bağlamda, Mezopotamya inançlarına göre yeryüzü ile yeraltındaki ölümler diyarının bir tür yansıma olduğu ve gökyüzü ile büyük bir kozmik bütünlük oluşturduğu kabul edilmektedir (Bottéro, 2012: 244).

İki zıt alemin birbirine bağlandığı merkezi eksen, yani *aksis mundi* ([https://www.newworldencyclopedia.org/entry/Axis\\_Mundi](https://www.newworldencyclopedia.org/entry/Axis_Mundi)) denge noktası olarak görülmüştür. Aksis mundi, ölümler diyarını ve gökyüzünü dengede tuttuğuna inanılan, güneş ve ayın görevlerini devrettikleri bir eksen olarak işlev gören hassas bir alan olarak değerlendirilmektedir. Bu eksenin iki uç noktası, 180 derecelik bir açıyla ayrılmış olup doğu ve batı kapıları olarak adlandırılır (ETCSL 4.07.02); bir kapının ölümler diyarına geçiş sağlarken diğeri gökyüzüne yükselmek için Sin ve Şamaş tarafından kullanıldığı düşünülmüştür (Bottéro, 2012: 304; King, 1976: 32-33). Üstelik göksel tanrıların evi ve dinlenme alanı olarak kabul edilen gökyüzü ile yargılama alanı olarak kabul edilen yeraltı (Kramer, 2002: 155) kendi içinde de tezatlık göstermektedir. Söz konusu iki diyar arasında, tanrıların hiyerarşik bir düzen içerisinde farklı seviyelerde yerleştiği ve farklı görevler üstlendiği kabul edilirdi. Gökyüzünün, kendi içinde üç farklı katmana ayrıldığı ve en yüksek katmanda An/Anu'nun ikamet ettiği, onun altında ise Sin ve Şamaş'ın konumlandığı inancı bulunmaktadır (Eliade, 2003: 84).

Mezopotamya toplulukları açısından, güneş ve ayın paylaşım halinde oldukları görevleri devrettikleri vakitler şafak ve günbatımı, kritik anlar olarak değerlendirilir ve böylesi zamanlarda birtakım uygulamalar gerçekleştirilirdi. Ölümler diyarıyla yeryüzünü birbirinden ayıran sınırın, söz konusu zamanlarda savunmasız kaldığı düşünülürdü. Sin ve Şamaş, bu iki diyar arasında dengeyi sağlama ve yeryüzünü potansiyel tehlikelerden koruma görevini üstlenmişlerdi (Bottéro, 2012: 234). Aşağıda verilen örnekte hem ölümler diyarının hem de yeryüzünün korunmasında Şamaş'ın sağladığı aydınlığa ve dengeye atıfta bulunmaktadır:

Şamaş! Bütün gökyüzünün aydınlatıcısı, karanlıkların öncüsü,  
Yukarının ve aşağının önderi!  
Parlaklığın ağ gibi sarar evreni  
Ve en uzak tepelere kadar tüm karanlığı aydınlatır!  
Ortaya çıktığını gördüklerinde tanrılar ve demonlar neşelenir,  
Ve İgigi'ler hep birlikte varlığıyla neşelenir!  
Işığın gizli olan her şeyi egemenliği altına alır,

Ve insanların vaziyeti senin ışığında ortaya çıkar!  
 Her varlık senin görkemine imrenir.  
 Uçsuz bucaksız bir ateş gibi evreni aydınlatıyorsun  
 Şöhretin uzak dağları aştı,  
 Ve parlaklığın engin yeryüzünü doldurur!  
 En yüksek tepelere tüneyen sen, dünyayı gözetlersin  
 Ve gökyüzünün ortasından, evrenin dengesini desteklersin (Lambert, 1960:  
 126).

Yukarıdaki pasajdaki “Yukarının ve aşağının önderi” sözleri, açıkça Şamaş’ın hem yeryüzüne hem de ölümler diyarına hükmeden yönüne atıfta bulunmaktadır. Bu durum, aydınlık alem (gökyüzü) ve karanlık aleme (ölümler diyarı) aynı anda hakim olduğuna işaret etmektedir. Dolayısıyla Şamaş’ın bu özelliklerini, aydınlık-karanlık düalitesini destekleyen bir anlayış çerçevesinde değerlendirmek mümkündür. Ayrıca, Şamaş ve Sin’in görev bölüşümü de bu iki zıt kutuplu alanda düal bir yapının varlığına işaret etmektedir. “Parlaklığın ay misali sarar evreni” ifadesi, Şamaş’ın bu görevi ay ile paylaştığı anlayışını öne çıkarmaktadır. Güneşin gökyüzünde bulunduğu süre boyunca evrenin dengesini düzenlediği fikri, ayın ölümler diyarında 180 derecelik bir açıyla bulunduğu düşünülürse, bu iki zıt mekanda birbirlerini tamamlayan bir düzen içinde olduklarını kanıtlamaktadır. Bu denge hali tam anlamıyla Sin ve Şamaş arasında düal bir evren anlayışının var olduğuna işaret etmektedir. Bunun bir diğer delili olarak Mezopotamya tanrıları arasında hem ölümler diyarına hem gökyüzüne inip çıkabilen başka hiçbir tanrının bulunmayışı gösterilebilir. Ereşkigal ve eşi Nergal ölümler diyarı tanrıları olmakla birlikte bunların yanı sıra sadece Sin ve Şamaş bu diyara inebilen ve burada görev üstlenen tanrılardı (Kramer, 2002: 179). Diğer hiçbir tanrı ölümler diyarına inip aynı zamanda gökyüzüne çıkacak durumda değildi. Dahası ölümler diyarına bir defa inen bir tanrının geri çıkması olanaksızdı. Bu durum İnanna/İştâr’ın yeraltı diyarına inişi mitosundan anlaşılabilir. Bu tanrıça ölümler diyarına gönderilen kocası Tammuz’u oradan çıkarmak için mücadele etmiş ve kendisi ölümler diyarına inerek kocasını kurtarmak adına rehin olmayı göze almıştır (Kramer, 1950: 361-63).

Hem ölümler diyarında hem de gökyüzünde görev üstlenen Sin ve Şamaş’ın görev değişimine bağlı olarak, günün şafak ve gün batımı anlarında bu tanrılara dua edildiği ve sunaklarda ibadetler gerçekleştirildiği görülmektedir. Ayrıca, bazı kötü ruhların ve cinlerin insanları etkilediği düşüncesiyle, bu olumsuz etkilerden korunmak için bazı büyüsel uygulamalara başvurulduğu anlaşılmaktadır. Özellikle kara büyüye başvuran bireylerin *Maqlu* ve *Şurpu* ritüelleri icra etmek suretiyle Sin ve Şamaş’a yöneldiği; kötü ruhları ve şeytani varlıkları uzaklaştırmalarını onlardan talep ettiği bilinmektedir (Kaçar, 2020: 168). Bir *Şurpu* metninde yer alan satırlar, tanrı Sin’in rolünü tasvir etmekte ve Sin’in *māmītu* (Akadca yemin anlamına gelmektedir bk. Civil vd., 1977: 189) ile olan ilişkisine dair bilgi sunmaktadır (Kaçar, 2020: 178). Nihayetinde *Maqlu* ve *Şurpu* ritüel metinlerinde bu iki tanrının birlikte rol üstlenmiş olmaları da düal bir ilişki biçiminin varlığını kuvvetlendirmektedir.

Yine Sin ve Şamaş’ın günlük döngüsünde güneşin ve ayın gökyüzünde aynı anda görünmediği günlerin oldukça tehlikeli bir durumun habercisi olarak kabul edildiği anlaşılmaktadır. Bu özel günler bir takım kötü kehanetlerde bulunulmasına, felaketlerin meydana geleceği düşüncesiyle çeşitli önlemlere başvurulmasını sağlamıştır. Bunun en önemli örneğini vekil kral atama uygulamasında görmek mümkündür. Buna göre dönem kralının ay ve güneşin aynı anda gökyüzünde görünmediği zamanlarda oluşabilecek felaketlerden kurtulması

için vekil kral atandığı ve tüm günahları üstlendikten sonra öldürüldüğü *bit rimki* ritüel metinlerinde geçmektedir (Ambos, 2013: 39). Dolayısıyla olumsuz bir kehanet sonrasında, dönemin hükümdarını aklamak amacıyla geçici bir süre için hükümdarın statüsü düşürülür ve alt tabakadan bir kişi vekil kral olarak seçilirdi. Bu ritüel uygulandığında, vekil kral olarak atanan kişinin, tüm olumsuz kaderi üzerine aldığı düşünülüyordu, bu kişinin ölümüyle birlikte olumsuz kaderin de sona ereceğine inanılırdı (Koroğlu, 2012: 189). Bu yöntem ile kötü kehanetleri üstlenen vekil kralın ölümü bir nevi arınmayı sağlanmış olurdu. Güneş ve ay arasındaki günlük döngünün ne derece önemsendiğini gösteren bu uygulama, bazı politik kararların alınmasında bu ikilinin önemine dikkat çekmektedir. Bunun yanı sıra antik dönem insanların ayın ve güneşin doğuş ve batış anlarını oldukça kritik anlar olarak kabul ettiği bilinmektedir. Söz konusu anlar yazıtlarda şu şekilde geçmektedir:

Ey Şamaş! Gökyüzünün temellerinden tutuşup çıktın/Parlak göklerin kilidini açtın/Gökyüzünün kapılarını açtın/Ey Şamaş! Yeryüzünün üzerinde başını kaldırdın/Ey Şamaş! Yeryüzünü cennetin aydınlığı ile kapladın/Ey Şamaş! Sen gökyüzünün ortasına geldiğinde /Aydınlık göklerin kapılarının sürgüleri seni karşılarsın/cennetin kapıları seni kutsasın... (King, 1976: 32-34).

Bu vakitlerde Sin ve Şamaş'ın ölüler diyarı ile yaşayanlar alemi arasında geçiş yaptığına inanılırdı (Bottéro, 2012: 304). Böylesi zamanlarda bu iki alem arasında bir kapının açıldığı ve kötü ruhların buradan yeryüzüne çıkabilecekleri düşüncesi bulunmaktadır (Black ve Green, 2003: 145; Bottéro, 2012: 312-14). Bu kapının açıldığı zamanlardan söz eden korunma duaları önemli birer delil teşkil etmektedir (Thompson, 1903: 31-32).

Mezopotamya toplumları, gökyüzünün üç farklı katmandan oluştuğuna inanırdı ve en üst katmanda yer alan Tanrı Anu'ya, şeytani güçlerin veya kötü ruhların erişmemesi gerekirdi (Black ve Green, 2003: 29). Bu yüzden hemen alt katmanda yani göğün orta katmanında ikamet ettiğine inanılan Sin ve Şamaş'ın -yanı sıra İştâr- bu alanı korumakla görevlendirilmiştir (Thompson, 1903: 191). Şeytani varlıkların gökyüzüne sızma çabalarına karşı, gece ve gündüz demeden bu üç tanrının en azından biri tarafından korunması gerektiği, yazıtlarda belirgin bir şekilde ifade edilmiştir. Özellikle bazı ölüler diyarı sakinlerinin, zaman zaman iblislerle özdeşleştirildiği ve bu varlıkların zarar vermek amacıyla yeryüzüne ve gökyüzüne sızabilecekleri inancı da bulunmaktadır (Bottéro, 2012: 312-14; Green, 1992: 32-33; Kaçar, 2020: 52). Aşurbanipal Kütüphanesinden 16 numaralı tablette yer alan aşağıdaki satırlar bunlardan sadece biridir.

Bu üç tanrı [Sin, Şamaş ve İştâr], onun [Anu] zürriyeti  
Gece gündüz durmadan [onlara] ayakta durmayı emretti  
Yedi kötü ruh ne zaman cennetin kasasına girmeye çalışsa  
Ay tanrısının hilali önünde öfkeyle kümelendiler [yedi kötü ruh]  
(Ve) onların yardımına galip geldi güçlü Şamaş ve savaşçı Adad (Thompson, 1903: 93)

Yukarıdaki satırlar gökyüzünün koruma görevinin hayati önem taşıdığına bir göstergesidir. Sin ve Şamaş arasında paylaşıldığı anlaşılan gökyüzünü koruma görevi, günlük bir düzen çerçevesinde gerçekleşmekte ve döngüsel bir seyir izlemektedir. Bu zamansal döngü, güneş ve ayın belirli aralıklarla gözlemlenebildiği süreçlerin ardışık oluşumuyla meydana gelmektedir. Bu döngü, güneş ve ayın günlük hareketinin görsel ve zamansal düzenlemesini içerdiğinden düalite anlayışının önemli bir yansıması olarak yorumlanabilir. Güneşin ve ayın

günlük hareketi esnasında en zayıf zaman aralığı olarak görülen gündeğümü ve günbatımı anları, muhtemelen en dikkatli takip edilen zaman dilimleri arasındaydı. Böylesi anlara verilen isimler Mezopotamya toplulukları tarafından tanrılara atıfta bulunacak kadar önemli sayılmıştır. Bu bağlamda, güneşin konumunu belirten “Şalimu” (Şafak) ve “Şakkru” (Alacakaranlık) terimleri, bazı Kenan mitlerinde ikiz tanrılara verilen isimler olarak karşımıza çıkmaktadır (Gibson, 2004: 28-30). Bu ikilinin ikamet ettiği yer, Sin ve Şamaş’ın da ikamet ettiğine inanılan gökyüzüyle benzerlik göstermekte olup her iki tanrı da hem yeraltına hem de yeryüzüne hükmeden varlıklardır (Parker, 1999: 754-755).

Ölüer diyarı ile gökyüzü arasında her gün yolculuk ettiği düşünölen Sin ve Şamaş’ın doğu ve batı kapılarından geçtikleri anlar, güneşin doğup battığı zamanlar olup günün en tehlikeli zamanı olarak kabul edilmiştir. Bu tür zamanlarda, şeytani varlıkların ve/veya kötü ruhların mezarlıklardan çıkmalarına engel olmak için gerçekleştirilen koruma ritüelleri sırasında okunan dualar, bu konu hakkındaki bilgilerimizi genişletmektedir. Bir başka duada ise, kötü ruhların ve şeytani varlıkların şafak vaktinde ve gün batımında bu noktadan uzak durmaları gerektiği “Gündeğümü senin duracağın yer değil, Günbatımı senin için bir yer değil, Senin yemeğın hayaletlerin yemeğidir, İçeceğın hayaletlerin içeceğidir” şeklindeki ifadelerden anlaşılmaktadır (Thompson, 1903: 124-25).

Evrensel düzende güneşin ve ayın ardışık günlük hareketi, gökyüzünün aydınlanıp kararması gibi gözlemlenebilir etkilerinin yanında, yeryüzünün gündüz vakti ısınıp gece vakti soğuması da zamansal döngünün belirgin özellikleri arasında yer almıştır. Bu bağlamda, ay ve güneşin günlük hareketlerinin beraberinde getirdiği etkiler çeşitli ritüellerin gerçekleştirilmesine neden olmuştur. Buna istinaden icra edilen ritüeller dikkate alındığında; ayın ve güneşin günlük hareketlerinin özellikle aydınlık-karanlık, ölüer diyarı-yeryüzü gibi düal anlayışlar içinde etkili olduğu ve birtakım ritüellerin icrasında etkili faktörler olduğu sonucuna varılabilir.

## 1.2. Güneş ve Ayın Aylık ve Yıllık Hareketi

Birçok medeniyette olduğu gibi, Mezopotamya medeniyetlerinin de zaman ölçümü için ayın hareketlerini gözlemlendiği ve ay takvimini benimsediği bilinmektedir. Günümüzde birçok toplumun güneş takvimini kullanmasına rağmen, hayvancılıkla uğraşan bazı göçebe toplulukların hâlâ ay takvimini kullanmaya devam etmektedir (Cohen, 1993: 227). Bu olgu, antik dönem topluluklarının sürülerini verimli kılmak amacıyla ayın evrelerini takip etmeleriyle paralellik göstermektedir. Ayın evreleri vasıtasıyla izlenen zamanın “canlı” bir süreç olarak kabul edilmesi, büyük olasılıkla yaşamın farklı aşamalarını takip eden yeniden doğuş kavramı ve sürülerin bolluk içinde oluşu düşüncesiyle de uyum içerisindedir (Eliade, 2003: 185, 167). Buradan hareketle ayın tüm kozmik, büyüsel ve dini değerlerinin onun varoluşuyla ilişkilendirildiği söylenebilir. Diğer bir deyişle, ayın sürekli olarak yenilediği düşünölenerek, onun “canlı” bir varlık olduğu ve asla tükenmeyen, sona ermeyen bir özelliğe sahip olduğu kabul edilmiştir. İnsanlar, ayın bu “yaşayan” yönünü keşfetmişlerdir; çünkü ayın da tıpkı diğer canlı organizmalar gibi, bir sona sahip olduğuna inanılmıştır. Ancak yeni ay kavramı aracılığıyla, bir anlamda “yeniden doğuş” umudunun gerçekleşebileceği inancı da benimsenmiştir (Eliade, 2003: 187-188).



Ayların ve mevsimlerin ardışık olarak birbirlerini takip etmesi, evrenin mevsimsel geçişlerde belli bir düzen içerisinde ilerlemesi, antik toplumların ayın ve güneşin yıllık hareketlerini dikkatle gözlemlenmelerine yol açmıştır. Bu gözlem pratikleri, güneş ve ayın yıllık döngülerinin aylık dilimlere bölünmesi ve sonuç olarak takvim hazırlanması için kullanılmıştır. Mesela, ay tanrısı rahiplerinden Naburimanni'nin, dolunayın gerçek tarihini belirlemek için kullanılan ve en azından ay tutulmalarının tahmin edilebildiği ay hesaplama tablolarını tasarladığı bilinmektedir (Green, 1992: 43). Bilhassa otuz günlük süre zarfında ayın evreleri doğrultusunda ay takviminin oluşturulması ve kullanılması doğrudan Sin ile ilişkilidir (Cohen, 1993: 306-315; Günaltay, 1987: 469). Günlük yaşamda ayın önemli bir statüye ulaşması ve kült hâline dönüşmesinde muhtemelen kullanılan bu takvim sisteminin etkisi bulunmaktadır (Green, 1992: 152-153).

Eliade'ye göre, ayın yıllık bir devir içerisinde bir çember oluşturacak şekilde hareket etmesi, zamansal döngünün bir unsuru olarak kabul edilebilir (Eliade, 1994: 169). Aynı zamanda, otuz günlük periyodlar halinde ayın değişen evreleri, yıllık hareketi ve konumu sonsuz bir zaman döngüsünün varlığına işaret etmektedir. Bu zaman döngüsü, Mezopotamya toplumları tarafından sadece bir takvimsel özellik olarak değil, aynı zamanda inançsal bir boyut taşıyan bir olgu olarak düşünülmüştür. Ayın döngüleri insan yaşamının, ölüm ve doğum süreçlerinin, olgunlaşma döneminin ve bitki örtüsünün yenilenmesinin sembolik ifadesini taşımaktadır (Eliade, 2003: 181-185; Green, 1992: 24-31). Ancak ayın evreleri sadece bitkisel yaşam ve insan yaşamının göksel temsili olmakla kalmaz, aynı zamanda büyüme ve küçülme, değişim ve süreklilik gibi kavramların dairesel bir yansımasıdır. Bu evreler bir nevi zamanın sonsuzluğunu, ışığın karanlığa karşı olan kontrastını ve yaşamın ölüme dönüşünü ifade eden sembolik bir izdüşümdür (Green, 1992: 24). Yani ayın otuz gün boyunca geçirdiği değişim ve bunun sürekli tekrar etmesi kendi içinde bir düal yapının var olduğu fikrini kuvvetlendirmektedir. Hilal evresinde eril, dolunay evresinde dişil enerjide oluşu (Green, 1992: 26); dolunay sonrası gökyüzünde görünmeyişi ve birkaç gece sonra tekrardan görünmesinin yaşam ve ölümü ile ilişkilendirilmesi (Eliade, 2003: 184-185); geceleyin karanlık gökyüzünü aydınlatması ve gündüz ise karanlık olan ölümler diyarına inmesi (Green, 1992: 79) karanlık-aydınlık ve iyi-kötü düalitesini de sembolize ettiği kendi içinde de düal bir yapıda olduğunu göstermektedir. Bu durum açıkça Doğu inanışlarında sıkça rastlanılan düalitenin benzer bir biçimde Sin ve Şamaş arasında varlığına işaret etmektedir.

Tıpkı ayın hareketi gibi güneşin yıllık hareketi de Mezopotamya inançlarını oldukça etkileyen bir faktördü. Özellikle ilkbahar ve sonbahar geçişlerindeki altı aylık zaman dilimleri, yani ekinoks günleri, Mezopotamya kültüründe ayrı bir öneme sahip olmuştur.<sup>1</sup> Ekinokslarda yenilenmenin, yeniden doğuşun simgesi olan Akitu gibi bazı festivallerin kutlanması bunun en önemli delilidir.

Mezopotamya inanışlarında, ayın insanlar gibi doğup büyüdüğü ve olgunlaştıktan sonra öldüğü düşüncesi yer almaktadır. Bu bağlamda, ayın dolunay evresinden sonra üç gece boyunca gökyüzünde görünmeyişi “çöküş dönemi” olarak değerlendirilmiş ve bu süre ölüm evresini sembolize etmiştir (Campbell, 2006: 76; Eliade, 2003: 184). Bununla birlikte, ayın “ölümü” bir

<sup>1</sup> Bkz. “1.3. Ekinokslar” başlıklı bölüm.

tür yok oluş olarak değil, yeniden doğuşun bir parçası olarak algılanmıştır. Ayın gökyüzünde görünmediği dönemler ve ay tutulmaları, antik dönem toplumunda ayrı bir öneme sahipti ve bu dönemler titizlikle hesaplanıp takip edilmiştir. Önceki bölümde belirtildiği üzere, antik dönem insanı, bu dönemlerde ayın yeryüzünü ve gökyüzünü koruma görevini aksattığına inanırdı. Ay tutulma dönemleri, hassas dönemler olarak kabul edilirken, yeraltı alemi ile yeryüzü arasındaki sınırın zayıflamasının çeşitli felaketlere yol açabileceği düşüncesi hakimdi. Bu inanç doğrultusunda, ayın ve yılın belirli dönemlerinde çeşitli ritüeller ve koruma sağaltma büyüleri uygulanmıştır. Ayın uğursuz olduğuna inanılan 3 evresi bulunmakta ve bugünlere *şapattu* adı verilmektedir. Üçüncü Ur Hanedanlığı döneminde her ayın ilk günü, yedinci ve onbeşinci günleri *şapattu* olarak kabul edilirken Orta Babil döneminde dördüncü, sekizinci ve onyedinci gün şeklinde değişmiştir (Botterweck ve Ringren, 1980: 234). Bu tür uygulamalar, ayın ve güneşin döngülerine göre gerçekleştirilen dini ve kültürel uygulamaların birer yansımasıdır (Kaçar, 2020: 197).

Ayın otuz günlük dönemi boyunca değişen evreleri, her zaman başlangıç noktasına dönmesi bağlamında bir yansıma olarak kabul edilmiş ve aynı zamanda hamilelik döneminin sembolik bir ifadesi olarak değerlendirilmiştir. Mezopotamya inanışlarının temelinde, insan yaşamının evreleri, yaşam tarzı ve daha geniş anlamda insanın varoluşu hakkında anlam taşıyan bir yön her zaman var olmuştur. Ancak, ölüm ve diriliş olguları özellikle ölüp dirilen tanrılar vasıtasıyla farklı bir boyuta taşınmış olduğu düşünülmektedir. Mezopotamya tanrıları, genelde antropomorfik niteliklere sahip oldukları bilinmesine rağmen, ölüm ve diriliş yaşam deneyimlerini taşıyan bir tanrının varlığı, ölümden sonraki yaşam hakkında bölgesel inanç sistemini aydınlatan bir sırrı işaret eder niteliktedir (Bottéro, 2012: 211; Demirci, 2013: 16-17). İnsanlar gibi doğup büyüyen ve öldükten sonra yeniden doğan Sin bunun örneklerinden biridir. Ölüp yeniden doğan diğer tanrılar gibi (Campbell, 2014: 48-56) ay tanrısı Sin zamanın ötesinde, sonsuz bir oluşum halindedir.

Ayın daima kendini yeniliyor olması ölüp dirilmesi çoğu inanışta yer edinmiş olan *Ouroboros* “ουρόβορος” simgesini düşündürmektedir. Eski Yunanca’da “kuyruğunu yiyen yılan” anlamındaki *ouroboros* kelimesi mitolojide, doğanın sozsuz döngüsünü simgelemektedir (Çelgin, 2011: 123, 481). Yılanın deri değiştiren bir sürüngen olması onun ölüp dirilen bir yapıya sahip olduğu şeklinde değerlendirilmesine yol açmış ve kendini yenilemesi ayın evreleriyle özdeş görülmüştür. Üstelik yılan zehrinin öldürücü özelliğinin yanı sıra tedavi eden bir yanının da olması da bir nevi yeniden doğuşun bir sembolü olan sürüngen olarak tahayyül edilmesine yol açmıştır. Bu özellik onun ay ile benzer yönleri sahip olduğunu gösteren başka bir durumdur. Daima ölüp yeniden doğduğu düşünülen yılan, ayın otuz gün içinde yeniden doğmasıyla ilişkili sayılmıştır. Yılanın “dönüşen” bir hayvan olarak kabul edilişi kendisini “yenileme” özelliğine sahip olduğu kabul edilmektedir. Eliade’ye göre, ayın bereketi ve yenilenmeyi simgelemesi yılanın, ikonografilerde ya da evrensel bereket tanrıçaları için icra edilen ayınlarında kullanılmış olmasının nedenini açıklamaktadır (Eliade, 2003: 197-198). Nihayetinde kuyruğunu yiyen yılan figürü bereketi, yenilenmeyi ve dönüşümü sembolize etmesi bakımından ay ile benzer özellikler paylaşmaktadır. Ouroboros sembolü, ebedi zaman döngüsünü temsil eden yönü sayesinde, ayın ölümsüz olma niteliğini ifade etmektedir. Aynı zamanda, yılanın kaynağının aydan geldiği ve bu yüzden “sonsuz” olduğuna dair inanış; yeraltında yaşayan ve ruhları canlandırma becerisine sahip olan canlı olmasından ötürü tüm

sırlara vakıf olduğu, bilgeliğin kaynağı olduğu ve geleceği öngördüğü düşüncesini destekler niteliktedir (Eliade, 2003: 179). Ayı ve yılanı bir araya getiren diğer bir unsur, her ikisinin de sularla olan ilişkisidir. Ayın meydana getirdiği gelgitlerin geceleyin ölen veya uyuyan bitkileri canlandırdığına inanılır ve bu nedenle ayın sulara hükmettiği düşünülmüştür. Aynı şekilde, yılanın ağaç kökleri, su kaynakları ve bataklıklarda yaşaması, yılanı da sulara hâkim kılar ve eski toplumlar rafaından bu nitelik ona atfedilmiştir (Campbell, 2003: 17).

Ayın evreleri, zamansal bir döngünün temsili olarak kabul edilirken, ölümler diyarını yönettiğine inanılan ay tanrısının ölümlerle olan ilişkisinde de önemli bir rol oynardı. Özellikle ölen ataların ruhlarına saygı göstermek ve onları huzurlu kılmak amacıyla gerçekleştirilen *kispu* ritüelleri, Mezopotamya toplumları tarafından büyük bir önemle yerine getirilirdi. *Kispu* ritüelleri, ölen ataların davet edildiği bir ziyafet töreni çerçevesinde icra edilirken, hem yaşayan hem de ölen bireylerin isimleri anılırdı. Bu ritüeller özellikle ayın gökyüzünde görünmediği onbeşinci ve otuzuncu günlerde gerçekleştirilirdi. Çünkü ayın görünmediği günlerde ölümler diyarı sakinlerinin ve kötü ruhların yeryüzüne sızabileceğine ve insanları huzursuz edebileceğine inanılırdı (Black ve Green, 2003: 145; Bottéro, 2012: 312-314).

Ay ve güneşin sebep olduklarına inanılan bazı doğa olayları, gökyüzündeki değişimler çeşitli festivallerin yapılmasına, ritüellerin ve korunma büyülerinin icra edilmesine yol açmıştır. Bu uygulamalarda takip edilen düzen Sin ve Şamaş arasındaki zamansal döngünün kendini gösterdiği bir düzendir (SAA 20 012, r 8). Ayrıca bir geçiş dönemi olarak yenilenmeyi temsil eden Akitu bayramı da bir zamansal döngü örneğidir. Akitu tapınağı inşa etmesi yönünde bir kehanet aldığı belirtilen kral Senharib tarafından hazırlatılan bir metinde de söz konusu edilmiştir (SAA 12 086, 14). Söz konusu metinde, ekinoks döneminin ardından yeniden doğuşu ve doğanın yenilenişini sembolize eden Akitu'da, Şamaş'ın ne tür bir role sahip olduğuna dair ifadeler yer almaktadır. Bu ifadeler sürekli yenilenen bir yaşam formunun varlığına işaret etmekte ve bu döngüde Sin ve Şamaş'ın ikili bir yapı teşkil ettiği anlaşılmaktadır.

### 1.3. Ekinokslar

Mezopotamya topluluklarına göre, güneş ve ayın gökyüzünde eşit sürelerle buldukları ekinoks günleri ayrı bir öneme sahipti. Asur Devlet arşivlerindeki bazı yazıtlar, ekinoks günlerinin hesaplanıp özenle takip edildiğini göstermektedir (SAA 08 140; SAA 08 141; SAA 08 141 vd.). Ekinoks günleri, mevsimler arası geçiş dönemlerine denk gelmeleri nedeniyle değişim ve dönüşüm sürecini simgelemektedirler. Bilhassa ilkbahar ekinoksu, yerkürenin canlandığı, ekinlerin yeşerdiği, doğanın yeniden doğduğu düşünülen dönem olarak kabul edilmiş ve muhtemelen bir yıllık zaman diliminin en bereketli zamanı olarak değerlendirilmiştir. Mezopotamya toplumları, bahar şenlikleri düzenledikleri, hasat dönemini ve yeniden doğuş bayramını kutladıkları bir dönem olarak ekinoks zamanlarına ayrı bir önem atfetmiştir.

Ekinoksların hemen sonrasındaki günler, yeni yılın başlangıcı olarak görülmüş ve 1 Nisan tarihinden başlayarak oniki gün boyunca kutlanan Akitu bayramı, Akad'dan Asur'a, Babil'e kadar yüzlerce yıl boyunca kutlanmıştır (Hätinen, 2021: 4104-4115; Lambert, 2013: 182-183; Pallis, 1926: 31,133-135). Bu ritüeller ve kutlamalar, Mezopotamya toplumlarının doğa döngülerini ve kozmik olayları takip ederek yaşamlarını yönlendirdiğini, toplumsal ve

dini düşüncelerine yansıttığını gösterir. Ancak Hammurabi sonrasında Mezopotamya’da yeni yılın sonbahar ekinoksundan Nisan ayına çekildiği böylece Akitu festivalinin evrensel yılbaşı festivali olarak kutlandığını bilinmektedir (Eliade, 2003: 383; Green, 1992: 157; Pallis, 1926: 31).

İlkbahar ekinoksu yenilenmeyi, yeniden doğuşu, yeni yılı temsil ederken sonbahar ekinoksu ölüm dönemini, kışı temsil etmektedir (Green, 1992: 156; Lewy, 1945: 143-145). Antik dönem insanı, güneş ve ayın dengelendiği ekinokslarda ölüm ve yaşam misali birbirine zıt iki dönemin eşitlendiğine inanırdı. Güneş ve ayın dengelendiği ekinokslar, Sin ve Şamaş arasındaki ilişkinin bir yansımasıdır. Çünkü ekinokslarda olduğu gibi bu ikilinin bazen eşit derecede bir öneme sahip olduğu, bazense birinin diğerine üstün geldiği anlaşılmaktadır (King, 1976: 18; Meissner, 1920: 21). Bu denge zaman zaman değişkenlik göstermekle birlikte baba-oğul arasındaki mücadeleyi anımsatmaktadır. Tam anlamıyla düal bir formun gözlenebildiği bu yapı ekinokslarda dengelenmekte, Sin ve Şamaş’ın eşit konuma ulaşmasıyla evrensel döngü sağlamaktadır.

Çetin geçen kış aylarının beraberinde getirdiği zorlu günler, felaketler ve yaz aylarının kurak geçen günleriyle birlikte kıtlık dönemleri, Mezopotamya toplumlarında önemli bir sorun teşkil ederdi. Ancak bu zorluklar ve olumsuzluklar, ekinoks zamanları geldiğinde geride bırakılırdı. Çünkü ekinoks dönemleri, mevsimler arası geçişlerin yaşandığı anlardır ve bu geçişler beraberinde doğal dengelerin yeniden kurulmasını getirirdi. Özellikle hasat döneminin denk geldiği ekinoks zamanları, bolluk ve bereketin simgeleri olarak kabul edilirdi. Bu dönemlerde doğanın yeniden canlandığı, doğuşun gerçekleştiği ve döngülerin sıfırlandığı düşünülerek, yeni bir yaşamın başlangıcının müjdelendiği bir dönem olarak algılanmış olmalıdır (Cohen, 1993: 400-401; Pallis, 1926: 30-31). Nihayetinde neredeyse tüm Mezopotamya toplumlari tarafından ekinoksların kutsal sayıldığı ve bu dönemlerde tam anlamıyla düal bir yapının kendini gösterdiği anlaşılmaktadır.

Ekinokslarda dengelendiği düşünülen güneş ve ay tanrılarının bazı görevleri bu dönemlerde değişmezken bazen bunlara yenileri eklenirdi. Gökyüzünü kötü ruhlardan ve şeytani varlıklardan koruma görevi ay ve güneş tanrıları arasında pay edilmiş bir görev olarak kabul edilirdi (Black ve Green, 2003: 83; Kramer, 2002: 279). Çeşitli çivi yazılı tabletlerde Sin veya Şamaş’tan herhangi birinin gökyüzünde bulunmadığı anların tehlikeli sayıldığı, gökyüzüne sızmaya çalışan yedi kötü ruhun harekete geçtiği söz konusu edilmiştir (Thompson, 1903: 93). Bu hadisenin ortaya çıktığı dönem bahar ekinoksuna denk gelmektedir. Bu kötü ruhların bahar ekinoksu zamanında gün ışığında kırk gün boyunca ortadan kaybolan Ülker Yıldızı ile ilişkilendirildiği düşünülmektedir (Hildegard, 1962: 143-145).

Tamara Green’e göre, bahar ekinoksunda Harran’da Sin adına gerçekleştirilen Akitu festivalinde tanrının zaferle geri dönüşü kutlanırdı (Green, 1992: 156; Uygur, 2016) Fakat Harran’da bulunan eski çivi yazılı tabletlere göre bu dönem *Siwan* ayının onyedisine tekabül etmektedir (Green, 1992: 30). Medeniyetten medeniyete çeşitli değişkenlikler gösterse de ekinoks dönemlerinde kutlamaların yapılması, festivallerin düzenlenmesi sık rastlanan bir durumdu. Bu tür etkinliklerin odağında evrensel dengenin sağlanması, yeniden doğuşun ve yenilenmenin simgelenmesi, güneş ve ay tanrılarının arasındaki düal yapıya atıf niteliğindedir.

#### 1.4. Ay ve Güneş Tutulmaları

Mezopotamya insanları, tutulma dönemlerinin olumsuz etkilerinden korunmak ve kötü kehanetleri etkisiz hale getirmek için ay ve güneşin gökyüzünde görünmedikleri zamanları dikkatle takip ederdi (SAA 08 004, r 2; SAA 08 003, 1; SAA 08 004, 1 ve 9.). Bu dönemlerde çeşitli kehanetlerde bulunulur ve insanlar felaketlerden korunabilmek için bu dönemlere hassasiyet gösterirdi.<sup>2</sup> Tutulmalar, antik Mezopotamya toplumları için gökyüzünün dengesini korumakla yükümlü olan ay ve güneşin görevlerinin aksayabileceği kritik anlardır. Bu nedenle tutulmalar, antik dönem insanlarını ciddi şekilde kaygılandıran ve endişe uyandıran olaylar olarak kabul edilirdi (Farber ve Sasson, 1995: 1903). Paris Louvre Müzesi'nde sergilenen Uruk Tabletlerinin sekizinin ay tutulmaları ile ilgili (Bottéro, 2012: Resimler 1) olması böylesi zamanlara hassasiyet gösterildiğinin bir delilidir. Güneşin ve ayın aynı anda gökyüzünde bulunmadığı zamanlar tam anlamıyla felaket olarak kabul edilirdi. Ashurbanipal tarafından yazdırılan tablette geçen “Du’uzu (IV) ayında, (ayın) tutulması gecenin üçüncü saatinden daha uzun, yani gün ışıyana kadar sürdü. Tanrı Şamaş onu gördü ve bütün gün bu şekilde sürdü, Elam ülkesinin kralının saltanatının sonunu, ülkesinin yıkımını işaret etti” sözleri bu durumu örnek teşkil etmektedir (RINAP Ashurbanipal 3, v 4b).

Bu tür dönemlerde, çeşitli ritüellerin ve korunma-sağaltma büyülerinin icra edildiği bilinmektedir. “14 Nisanda, akşamı bir ay tutulması meydana gelirse, [...] Teşrit ayında tutulma olursa, 15 Nisanda tutulma olduğunda, şayet Venüs [...]” şeklindeki ifadelerden bu tarihlerin önceden belirlenerek çivi yazılı tabletlere kaydedildiği ve belirli önlemlerin alındığı görülmektedir (Kaçar, 2020: 30-33). Bu tarihler hassasiyet gösterilmesi gereken dönemler olarak görülmüş ve bu zamanlarda ay veya güneş tutulmalarının gerçekleşmesi çeşitli kehanetlerin yapılmasına sebep olmuştur (SAA 08 004, 1; SAA 08 003, 1; SAA 08 004, r 7; SAA 08 004, r 9 vd.). Fakat kötü bir kehanette bulunulmadan önce tutulmaların yönleri, tarihleri, başlama ve bitiş anları saptanırdı (Bottéro, 2012: 168). Bu kehanetler felaketlerden korunmak üzere bazı uygulamaların yapılmasına zemin hazırlamıştır.

Sin ve Şamaş arasındaki düalitenin bir diğer unsuru gökyüzü ve ölüer diyarı arasındaki dengedir. Bu zıt iki diyar arasında bir sınır olduğu ve dengeyi sağladığı anlaşılmaktadır. Ay ve güneş tutulmaları esnasında bu iki diyar arasındaki sınırın kaybolduğu ve bu iki tanrının görevlerinin tehlikeye girdiği düşünülürdü (Cooley ve Lenzi, 2011: 417). Zira ölüer diyarı huzur bulamayan ölüerlerin yeryüzüne çıkmaya çalıştığı bir alem şeklinde tasavvur ederdi (Bottéro, 2012: 314; Thompson, 1903: 93). Dolayısıyla ölüer diyarı ve yeryüzü arasındaki dengenin bozulmaması için ikili yapının korunması, Sin Şamaş'ın görevlerini aksatmaması hayati önem teşkil ederdi.

Ölüer Diyarı her ne kadar yeraltı tanrıları Ereşkigal ve Nergal'in yönetiminde (Kramer, 2002: 179) olsa da buraya gece-gündüz dönüşümlü olarak Sin ve Şamaş'ın indigine önceki bölümde temas edilmişti. Burada ikamet ettiğine inanılan *etemmu* adındaki hayaletlerin durumu bir nevi onlara bağlı sayılırdı (Bottéro, 2012: 300; Scurlock, 2006: 83; Kaçar, 2020: 51). Onların

<sup>2</sup> “Ay tutulmasının kötülüğü, ayın belirlediği kişiye, günün belirlediği kişiye, saatin belirlediği kişiye, başlangıcın belirlediği kişiye, (tutulmanın) başladığı yere ve ayın tutulmasını çekip bıraktığı yere isabet eder; bunlar (insanlar) onun kötülüğünü alırlar.” (SAA 08 316, 3).

yargılanma sürecini doğrudan Sin ve Şamaş'ın üstlendiği düşünülürdü (Bottéro, 2012: 304). Ara sıra, belli ölümlerin yargılanma süreci, ilgili kişinin ruhunda acı veren duygusal deneyimlere sebep olabilmekte veya huzursuz ruh, intikam isteğiyle yeryüzüne çıkmayı arzulayabilirdi. Bunun yanı sıra, çeşitli şeytani varlıkların gökyüzüne sızmaya çalıştığı düşünülürdü (Thompson, 1903: 93). Çünkü gökyüzü ve yeraltı arasındaki sınırlar bu zamanlarda zayıflar ve gökyüzünü koruma görevi aksardı (Cooley ve Lenzi, 2011: 417).

Neticede eski Mezopotamya inanışlarında ay ve güneş tutulmalarının evrensel dengeyi bozduğuna; güneş ve ay tanrıları arasındaki görev paylaşımını işlevsiz kıldığına inanılırdı. Bu inanış Sin ve Şamaş'ın zamansal döngüsünün yanısıra düal bir yapı teşkil ettiğine işaret eder. Söz konusu düal yapı sadece zıtlıkların mücadelesi şeklinde değil aynı zamanda birbirini tamamlayan zamansal bir döngü olarak da değerlendirilebilir.

## 2. Güneş ve Ayın Evrensel Döngüsü

Pek çok inanç sisteminde olduğu gibi Mezopotamya inanışlarında da evrensel döngü kavramı, temel bir prensiptir. Evrenin belli bir düzen içinde işlemesi çeşitli görevler üstlenen her bir tanrının bu kapsamda sınıflandırıldığı anlaşılmaktadır. Bu düzenin sorunsuz bir şekilde işlemesi için belli bir göreve sahip olan tanrılar arasında Sin ve Şamaş'ın ilişki biçimi, bunun mahiyeti ve aralarındaki görev dağılımı düal bir yapının izdüşümleridir. Birbirini takip eden gece ve gündüz, ay ve güneş zamansal döngünün yanı sıra evrensel döngünün de sağlayıcısı konumuna getirmektedir. Sin ve Şamaş'ın görev paylaşımı olması ve daimi bir “döngüsel yaratılış” düaliteye işaret etmektedir.

Başka bir husus güneş ve ayın karşı pozisyonlarda oldukları anlarla ilgilidir. Bu bağlamda, her ayın başlangıcında ilk altı gününde ayın “boynuzlarla” parladığı yani hilal şeklinde görüldüğü; yedinci gününde ilk dördün evresine eriştiği; daha sonra onbeşinci gününde dolunay evresine ulaştığı bilinmektedir. Dolunay yani *şapattu* evresinde ayın güneşin tam karşı konumunda olduğu ve her ikisinin aynı anda gökyüzünde bulunduğu düşünülürdü (Kaçar, 2020: 66-67; Scurlock, 2005: 21). Bu durum, Sin ve Şamaş'ın dengede olduğu ve birbirine kavuşmak üzere yol kat ettiği anlamına gelirdi. *British Museum*'da yer alan 89115 numaralı silindir mühür Şamaş'ın doğu kapısından yükselerek göğe çıktığı sahneyi betimlerdi. Bu sahnede Şamaş'ın ölümler diyarındaki görevini Sin'e devrettiği an tasvir edilmektedir. Bu ikilinin birbirine kavuşum günleri, güneş ve ayın gökyüzündeki hareketlerini birbirlerine devrettikleri anlar olarak görülmüş olmalıdır. Dolunay evresinin ardından ayın şekli ters yönde ilerleyerek yeniden hilal evresine ulaşırdı ve otuzuncu gün, güneş tanrısı Şamaş'ın günlük yolculuğunu tamamladığı bir dönemi ifade ederdi (Lambert, 2013: 186). Bu yolculuk, ayın sonsuz bir döngüde doğum, yaşam ve ölüm süreçlerini ve bunların birbirini izlediğini göstermektedir. Yaşam ve ölüm, ölümler diyarı ve yeryüzü kavramları Sin ve Şamaş arasındaki ikili yapıyı destekleyen olgular olarak yorumlanabilir.

Tamara Green'e göre hermafrodit olduğuna inanılan ay tanrısının çift yönlü cinsiyeti evrenin işleyişinde düal bir yapının göstergesidir. Mezopotamya insanları ayın evrelerine göre erillik veya dişilik kazandığını düşünürdü. Buna göre ay hilal formundayken eril, dolunay formundayken dişil enerjiye büründüğü fikri yaygındı. Ayın bu yönü bereketi ve doğurganlığı sembolize etmesi, eril-dişil düalitesine örnek niteliğindedir. Sin'i diğer çoğu tanrıdan ayıran bu ikili yapı ayın evrelerine göre biçimlenmiştir. Otuz günlük süre zarfında değişen görünüşü onun

hem eril hem de dişil bir yapıda olduğu şeklinde yorumlanmıştır. Green'e göre ay eril formunda doğar ve ölür ancak dişil olarak dolunay formuna erişirdi (Green, 1992: 25-27). Bu durum Sin'in kendi doğası gereği de düal bir yapı teşkil ettiği biçiminde değerlendirilebilir. Kısacası dolunay hamileliği ve doğurganlığı sembolize eden yönü sebebiyle kadınlarla ilişkilendirilmiş ve kadınların adet dönemleri de bu doğrutuda izlenmiştir (Demirci, 2013: 31). Sin'in hem dişil hem de eril özelliklere sahip olması, karanlık ve aydınlık alemleri temsil etmesi, ölümler diyarındaki kötü varlıklarla mücadele etmesi, ölüm ve diriliş gibi unsurlar, Mezopotamya inanışlarında kozmosla ilgili bir düalizmin varlığının filizlendiğini göstermektedir (Green, 1992: 32). Bu anlayış çerçevesinde, eril ve dişil formların evrensel döngüde üstlendikleri birbirini tamamlayıcı/bütünleyici rolleri düalitenin başka bir delilidir.

Dolunay evresinde dişil bir enerjide olduğu düşünölen Sin'in Şamaş'ı meydana getiren prensip olması veya onu doğurtan tanrı olması bu bağlamda değerlendirilebilir. Ancak Sin'in bir tanrıça değil bir tanrı olarak kabul edildiğini unutmamak gerekir. Bu durum, Mezopotamya yaratılış mitoslarında ilksel suları temsil eden acı su (dişil enerji) ile tatlı (eril enerji) suların birleşmesinden doğan ilk tanrısal enerjinin meydana gelmesiyle benzer bir durumdur (Bottéro, 2012: 269). Ancak buradaki farklılık ayın ilk enerji olup güneş doğurtan enerji konumunda olmasıdır.

Nihayetinde güneş ve ayın hareketlerinin, aralarındaki düzenli zamansal döngünün yeryüzüne çeşitli etkileri olmuş; bu ikili arasındaki görev dağılımı hem yeryüzünü hem ölümler diyarını etkilediği fikri ortaya çıkmıştır.

### 2.1. Sin ve Şamaş'ın Yeryüzündeki Evrensel Döngüsü

Babil mitolojisine göre suları denetlediği düşünölen Sin'in yağmurlara ve yeryüzündeki nehirlerle hükmederek bereketi sağladığına inanılırdı (Eliade, 2003: 188). Dahası ayın gelgitler üzerindeki etkisi, dönem insanların toprağı ekip biçme zamanlarını belirlemelerinde etken bir rol üstlenmiştir (Campbell, 2006: 199-200; Eliade, 2003: 189). Toprağın bereketli olması için yağışlara ve dolayısıyla ayın konumuna bağlı kabul edilirdi. Aynı zamanda nehirlerin taşması ve diğer bazı felaketler ay ile doğrudan ilişkilendirilirdi. Özellikle su baskınlarının ayın dolunay evresinden sonra gökyüzünde görünmediği ve ölüm dönemi olarak düşünölen zamanlarda gerçekleşmiş olması dönem insanı tarafından keşfedilmiştir (Eliade, 2003: 172 - 186; Green, 1992: 24). Bu tür durumların belirlenmesi ve tarımın bu bilgilerin ışığında gerçekleştirilmesi, bereketin artırılmasına yönelik olarak Sin'e bereket tanrısı olarak evrensel bir rolün atanmasının temellerini atmıştır. Eliade'e göre, ay ile bitkiler arasındaki organik bağ, birçok bereket tanrısının aynı zamanda ay tanrısı olarak kabul edilmesine kadar olanak sağlayacak kadar güçlü bir ilişkiyi ifade etmektedir (Eliade, 2003: 191). Dolayısıyla Sin'in bitkilerin yaratıcısı olduğu fikri onun yeryüzündeki oluşumlarla ilgili kozmik bir görevi olduğunu da izah etmektedir. Fakat bu kozmik görevi tek başına yürüttüğünü söyleyemez.

Görelü düalitenin bir örneği sayılabilecek Sin ve Şamaş arasındaki bu kozmik görev birbirini tamamlayan iki zıt enerjinin benzeridir. Bereketi temsil eden Sin'in hükmettiği düşünölen suların toprağı beslediği ve ardından filizlenen bitkileri Şamaş'ın ışığı ve ısıyla olgunlaştırdığı düşünöncesi bulunurdu. Çünkü ısı ve güç kaynağı olan güneş, Mezopotamya insanların Şamaş'a attedikleri özelliklerinin bu bağlamda şekillenmesine neden olmuştur. Sin

tarafından yarattığı düşünülen bitkileri Şamaş ısıısı sayesinde olgunlaştıran “ışığın ve gücün tanrısı” olarak evrensel döngüde görev üstlenirdi (Çelebi, 2023: 67-69). Sin ve Şamaş arasındaki evrensel döngünün sürekliliği sağlayan bir görev dağılımı olduğunu ifade etmek mümkündür.

Kozmosun evrensel döngüsünün yeryüzündeki yansımaları temsil eden diğer bir unsur, büyükbaş veya küçükbaş sürülerin bolluk ve bereket içinde gelişmesi olmuştur. Bu bağlamda, Sin'in aynı zamanda doğurganlık ve bolluk sembolizasyonunu üstlendiği düşünülmüştür. Bu inanişe göre, Sin hayvan sürülerinin artışına vesile olarak onların bolluk içinde gelişimine katkıda bulunurdu (Kaçar, 2020: 273-274). Dahası ay tanrısı Sin'in bazen boğa ile sembolize edilmesi<sup>3</sup> onun gücüne ve bereketi temsil etmesine bir gönderme niteliğindedir (Eliade, 2003: 108).

Tarım toplulukları, en temel gıda kaynaklarının sağlanmasında bu gözlemlenebilir döngüyü ve Sin ile Şamaş arasındaki görev paylaşımını yakından takip etmiştir. Hayvan sürülerinin verimli olmasını sağlamak amacıyla Sin'in gökyüzündeki seyahatini izleyen toplulukların da bu döngüyü gözlemlediği anlaşılmaktadır. Bu durum, Sin ve Şamaş'ın sadece tarımla uğraşan topluluklar için değil, aynı zamanda hayvancılıkla uğraşan topluluklar için de evrensel bir döngüyü sağlayan iki tanrı olarak kabul edildiğini göstermektedir.

## 2.2. Sin ve Şamaş'ın Ölüler Diyarındaki Evrensel Döngüsü

Mezopotamya inanışları çerçevesinde, Sin ve Şamaş'ın yeryüzündeki görülebilir etkilerinin dışında ölüler diyarına indikleri zamanlar düşünüldüğü takdirde, “gözlemlenmesi güç” birtakım etkilerinin varlığı anlaşılmaktadır. Antik Mezopotamya toplumunun gözlemleyemediği ancak tasavvur ettikleri ölüler diyarına, bu iki tanrının geçişleri, *British Museum*'da yer alan 89110 numaralı silindir mühürde tasvir edilmiştir. Bu tasvirde Şamaş'ın doğu kapısından yükselerek gökyüzündeki görevi devraldığı görülmektedir. Aynı şekilde, gökyüzünden batı kapısından ölüler diyarına tekrar iniş sırasında, Sin'in görevini devrettiği kabul edilmektedir. Ölüler diyarında bu tanrılar tarafından üstlenilen görevler, bir düal yapıyı destekleyen niteliktedir. Sin'in ölülerini yargıladığına ve Şamaş'ın adaleti sağladığına olan inanç, bu düal anlayışın açık bir biçimde ifade edildiğini göstermektedir. Bunun yanı sıra, Doğu mistisizminde olduğu gibi, siyah ve beyazın, iyi ve kötünün, aydınlık ve karanlığın var olduğu düal anlayışlarda olduğu gibi, Sin gece karanlığını, Şamaş ise gündüz aydınlığını temsil etmektedir. Pek çok ay tanrısının aynı zamanda yeraltı dünyasına yani ölüler diyarına da hükmetmesi (Eliade, 2003: 199; Krappe, 1938: 116) gibi Sin de ölüler diyarına hükmeden en önemli tanrı olarak kabul edilirdi. Kraliyet yazmalarında kimi zaman kendisinin göksel cennetin yanı sıra ölüler diyarının da “ilahi ışığı” olduğu ve tanrıların kahramanı olduğu şeklindeki ifadeler bu durumu kuvvetlendirmektedir. Bunun bir örneğini Sargon'un krallık döneminde yazılmış olan kraliyet yazmalarında görmek mümkündür (RINAP Sargon II 43, 57).

Burada Sin ölülerini yargılamak (RINAP Esarhaddon 98, 1) Şamaş adalet dağıtmaktadır (Abusch ve Schwemer, 2011: 383; Smith, 2011: 421-429) Dahası karanlığı temsil eden ölüler diyarını aydınlatma görevini de bu iki tanrı dönüşümlü olarak yerine getirdiği düşünülmüştür. Sin

<sup>3</sup> Babil'in ay tanrısı Sin, “Enlil'in güçlü danası” olarak adlandırılmıştır; Ur'un ay tanrısı Nannar, “göğün genç güçlü boğası, Enlil'in en dikkat çeken oğlu” ya da “güçlü boynuzlu genç ve güçlü boğa” olarak nitelendirilmiştir.



ve Şamaş'ın, evrensel döngünün bir parçası olarak yeraltı ölüer diyarında üstlendikleri görevlerin birbirini tamamlayan özellikte olması, zıtlıkların birbirini tamamlayan bir döngü içinde bulunduğuna işarettir. Fakat güneş ve ay arasında önemli bir farklılık olduğu da göz ardı edilemez. Bu ikiliden güneşin daima aynı kaldığı, yeni bir “oluşum” içine girmediği anlaşılırken ayın ise aksine büyüüp küçülmesi bazen gökyüzünde görünmeyişi onu güneşten farklı ve özel kılmaktadır (Eliade, 2003: 167). Bu nedenle, güneşin sabit bir formda olduğu halde ayın gökyüzünde görünmediği ve ölüm dönemi olarak kabul edilen zamanlar, ayın farklı bir anlam kazanmasına yol açmıştır. Bu bağlamda, ayın ölüp dirilen tanrılar sınıfına ait olduğu sonucuna varılabilir (Campbell, 2014: 48-56).

Adına çok sayıda dua ithaf edilen, ondan dilekler dilenen (Leick, 1998: 152-153) Sin'in öldükten sonra dirilen bir tanrı olması ona farklı bir yön kazandırmaktadır. Ölen ataların ruhlarını huzurlandırmayı amaçlayan *kispu* ritüeli, Sin'in bu yönünü yansıtmaktadır. Yeniay ve dolunay dönemlerinde iki kez gerçekleştirilen *kispu* ritüeli, *suma zakaru* (isim çağırma) âdetlerine dayanır. Bu ritüelde, ölenlerin adlarının anılması yoluyla onların öte dünyadaki varlıklarının devamını temin etmeye yönelik bir çaba sarf edilirdi (Cohen, 2005: 106). Bu görüş, büyük olasılıkla ayın her gün yenilenen formuyla sürekli bir yaşam döngüsünün sürdürülebileceği düşüncesinden kaynaklanmış olabilir. Bu bağlamda, Sin'in ölüerle doğrudan ilişkisi olduğu ve onları yönetme görevini diğer tanrılarla birlikte üstlendiği fikri, ayın değişkenlik gösteren formuyla uyumlu olarak düşünülmelidir (Thompson, 1903: 123).

Yukarıdaki satırlar, gün batımı anında yeraltı diyarındaki kötü ruhların yeryüzüne çıkabileceğine dair bir işarettir ve bu tür ruhlardan korunma amacı güdüldüğünü yansıtmaktadır. Bu tür metinlerde, yeraltı diyarını dönüşümlü olarak gözeten Sin ve Şamaş'a koruma amaçlı dualar edildiği sıkça görülmektedir. Bunlar, Sin ve Şamaş'ın ölüer diyarındaki rolleri ve konumları hakkında bilgi sunmanın yanı sıra, bu tanrıların bir düal yapı ve döngüsel karakter sergilediğinin bir göstergesidir.

### Sonuç

Bu araştırma sonucunda her ne kadar çok tanrılı hiyerarşik bir yapı teşkil ediyor olsa da, Mezopotamya inanışlarında ikili bir yapının varlığı tespit edilmiştir. Söz konusu yapı güneş ve ay tanrıları arasında tam anlamıyla düalitenin varlığına kanıt niteliğindedir. Dini ve felsefi perspektiften ele alındığı takdirde bu düal yapının, zıtlıkların mücadelesinden ziyade iki zıt prensibin birbirini tamamlayan özellikte olduğu anlaşılmıştır.

Güneş tanrısı Şamaş ve ay tanrısı Sin'in baba-oğul ilişkisi, bu ikilinin ölüer diyarına ve gökyüzüne dönüşümlü olarak hükmetmesi aralarındaki görev paylaşımını göstermektedir. Bu iki tanrının görevleri ve özellikleri sınıflandırılmak suretiyle değerlendirildiğinde aralarındaki düalite zamansal ve evrensel olarak tespit edilebilmektedir.

Bu makale söz konusu düalite zamansal döngüsü günlük, aylık, yıllık ve ekinoks dönemleri bağlamında kategorize edilmiştir. Sin ve Şamaş'ın üstlendikleri görevler değerlendirildiğinde aralarındaki evrensel döngü, ölüer diyarı ve gökyüzü arasındaki düal yapıda tespit edilmiştir. Sonuç olarak; Mezopotamya tanrıları arasındaki Sin ve Şamaş düalitenin varlığına işaret eden tek örnek olarak ortaya çıkmıştır.

## Kaynakça

- ABUSCH, Tzvi ve Daniel Schwemer (2011). “Corpus of Mesopotamian Anti-Witchcraft Rituals Volume One”. *Ancient Magic and Divination*. C. 8, S. 1.
- AMBOS, Claus (2013). “Rites of Passage in Ancient Mesopotamia: Changing Status by Moving Through Space. Bit Rimki and the Ritual of The Substitute King”. *Approaching Rituals in Ancient Cultures, Alla Rivista Degli Studi Orientali Nuova Series*. (ed. C. Ambos ve L. Verderame). Roma.
- BIGGS, Robert D. (1967). *ŠA.ZI.GA Ancient Mesopotamian Potency Incantations, Text from Cuneiform Sources*. New York: The Johns Hopkins University Press.
- BLACK, Jeremy ve Anthony Green (2003). *Mezopotamya Mitolojisi Sözlüğü Tanrılar İfritler Semboller*. İstanbul: Aram Yay.
- BOTTÉRO, Jean (2012). *Mezopotamya, Yazı, Akıl ve Tanrılar*. Ankara: Dost Yay.
- BOTTERWECK, Johannes ve Hemler Ringren (1980). *Theological Dictionary of the Old Testament*. Michigan: Eerdmans.
- CAMPBELL, Joseph (2003.) *Yaratıcı Mitoloji Tanrının Maskeleri*. Ankara: İmge Kitabevi.
- CAMPBELL, Joseph (2006). *İlkel Mitoloji*. Ankara: İmge Kitabevi.
- CAMPBELL, Joseph (2014). *Doğu Mitolojisi*. İstanbul: İslık Yay.
- CIVIL, Miguel vd. (1977). *Assyrian Dictionary*. Chicago: The Oriental Institute of Chicago.
- COHEN, Andrew (2005). *Death Rituals, Ideology, And the Development of Early Mesopotamian Kingship*. Leiden: Brill.
- COHEN, Mark Elliot (1993). *The cultic calendars of the ancient Near East*. Bethesda, Md: CDL Press.
- COOLEY, Jeffery ve Alan Lenzi (2011). “A Universal Namburbi: EA, Shamash and Asalluhi 1”. içinde *Reading Akkadian Prayers and Hymns: An Introduction*. Society of Biblical Literature.
- ÇELEBİ, Nurgül (2023). “Sin Şamaş Düalitesi ve Dinlerdeki Yansıması”. Doktora Tezi. Ankara: Ankara Üniversitesi.
- ÇELGİN, Güler (2011). “Ouroboros”. *Eski Yunanca-Türkçe Sözlük*. Ankara: Kabalcı.
- DEMİRCİ, Kürşat (2013). *Eski Mezopotamya Dinlerine Giriş Tanrılar, Ritüel, Tapınak*. İstanbul: Ayışığı Kitaplığı.
- ELIADE, Mircea (1994). *Ebedi Dönüş Mitosu*. Ankara: İmge Yay.
- ELIADE, Mircea (2003). *Dinler Tarihine Giriş*. İstanbul: Kabalcı Yay.
- FARBER, Walter ve Jack M. Sasson (1995). “Witchcraft, Magic, and Divination in Ancient Mesopotamia”. içinde *Civilizations of the Ancient Near East*. C. 3. New York: Macmillan Library Reference USA.
- FLEW, Anthony (1979). “Dualism”. *A Dictionary of Philosophy*. New York: St. Martin's Griffin.
- GIBSON, John C. L. (2004). *Canaanite Myths and Legends*. London and New York: T & T Clark International.
- GREEN, Tamara (1992). *The City of the Moon God*. Leiden: E. J. Brill.
- GÜNALTAY, Şemseddin (1987). *Yakın Şark I-Elam ve Mezopotamya*. Ankara: TTK Yay.
- HÄTINEN, Aino (2021). *The moon god Sin in Neo-Assyrian and Neo-Babylonian times*. Münster: Zaphon Pub..
- HILDEGARD, Lewy (1962). “Points of Comparison Between Zoroastrianism and the Moon-Cult of Harran”. *A Locust's Leg, Studies in Honour Of S. H. Taqzadeh*. London: Humphries & Co. Ltd.
- HOOKE, Samuel Henry (1993). *Ortadoğu Mitolojisi-Mezopotamya, Mısır, Filistin, Hitit, Musevi, Hristiyan Mitosları*. Ankara: İmge Kitabevi.
- KAÇAR, Abdulgani (2020). “Eski Mezopotamya’da Büyü ve Büyücülük”. Doktora Tezi. Ankara: Ankara Üniversitesi.
- KING, Leonard William (1976). *Babylonian Religion and Mythology*. New York: AMS Press.
- KÖROĞLU, Kemalletin (2012). *Eski Mezopotamya Tarihi: Başlangıcından Perslere Kadar*. 7. bs. İstanbul: İletişim.
- KRAMER, Samuel Noah (2002). *Sümerler: Tarihleri, Kültürleri ve Karakterleri*. İstanbul: Kabalcı Yay.
- KRAMER, Samuel Noah (2016). *Sümer Mitolojisi*. İstanbul: Kabalcı Yay.
- KRAMER, Samuel Noah (1950). “‘Inanna’s Descent to the Nether World’ Continued”. *Proceedings of the American Philosophical Society*. C. 95, S. 4, ss. 361-63.

- KRAPPE, Alexandre H. (1938). *La Genese des mythes*. Paris: Payot.
- LAMBERT, Wilfred G. (1960). *Babylonian Wisdom Literature*. Oxford: Oxford University Press.
- LAMBERT, Wilfred G. (2013). *Babylonian Creation Myths*. Indiana: Indiana Eisenbrauns.
- LEICK, Gywendolyn (1998). "Sin". *A Dictionary of Ancient Near Eastern Mythology*. London&New York: Routledge.
- LEWY, Julius (1945). "The Late Assyro-Babylonian Cult of the Moon and its Culmination at the Time of Nabonidus". *Hebrew Union College Annual*. C. 19.
- MEISSNER, Bruno (1920). *Babylonien und Assyrien*. C. 2. Heidelberg: Inktank-Publishing.
- PALLIS, Svend (1926). *The Babylonian Akitu Festival*. Copenhagen: Andr. Fred. Host & Son.
- PARKER, Simon B. (1999). "Shahar" *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*. (ed. K. van der Toorn, B. Becking, ve P. W. van der Horst). Leiden, Boston, Köln: Brill.
- SCHMIDT, Brian B. (1999). "Moon" *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*. (ed. K. van der Toorn, B. Becking, ve P. W. van der Horst). Leiden, Boston, Köln: Brill.
- SCURLOCK, Jo Ann (2005). "Ancient Mesopotamian Medicine". *A Companion to the Ancient Near East*, (ed. D. C. Snell). UK: Blackwell Publishing.
- SCURLOCK, Jo Ann (2006). "Magico-Medical Means of Treating Ghost-Induced Illnesses in Ancient Mesopotamia". *Ancient Magic and Divination III*. (ed. T. Abusch, A. K. Guinan, ve F. A. M. Wiggermann). Leiden&Boston.
- SMITH, Duane (2011). "A Namburbi against the Evil of a Snake: Shamash 25". *Reading Akkadian Prayers and Hymns an Introduction, Ancient Near East Eonographs*. (ed. A. Lenzi). Atlanta: Society of Biblical Literature.
- THOMPSON, Campbell (1903). *The Devils and Evil Spirits of Babylonia*. C. 1. London: Luzac and co.
- UYGUR, Hatice Kübra (2016). "The Akitu Festival in Mardin", *Unfinished Stories: Folklife and Folk Narrative at the Gateway to the Future*. *AFS and ISFNR Joint Annual Meeting*.

### Elektronik Kaynaklar:

- URL-1 <https://sozluk.gov.tr/> (E.T.: 29.07.2023).
- URL-2 <https://www.etymonline.com/word/duality> (E.T.: 29.07.2023).
- URL-3 [https://www.newworldencyclopedia.org/entry/Axis\\_Mundi](https://www.newworldencyclopedia.org/entry/Axis_Mundi) (E.T.: 03.05.2022).
- URL-4 <https://sozluk.gov.tr/> (E.T.: 03.09.2023).
- URL-5 <https://www.britannica.com/topic/yinyang> (E.T.: 03.09.2023).
- URL-6 <https://www.etymonline.com/word/duality> (E.T.: 29.07.2023).
- State Archives of Assyria (SAA):  
<http://oracc.museum.upenn.edu/saao/corpus> (E.T.: 16.09.2023).
- Royal Inscriptions of the Neo-Assyrian Period (RINAP):  
<http://oracc.museum.upenn.edu/rinap/corpus/> (E.T.: 16.09.2023).

*Çalışmanın yazarı/yazarları "COPE-Dergi Editörleri İçin Davranış Kuralları ve En İyi Uygulama İlkeleri" çerçevesinde aşağıdaki hususları beyan etmiş(ler)dir:*

**Etik Kurul Belgesi:** Bu çalışma için etik kurul belgesi gerekmemektedir.

**Finansman:** Bu çalışma için herhangi bir kurum ve kuruluştan destek alınmamıştır.

**Destek ve Teşekkür:** Çalışmanın araştırılması ve yazımı esnasında destek veya fikirlerine başvurulmuş herhangi bir kişi bulunmamaktadır.

**Çıkar Çatışması Beyanı:** Bu makalenin araştırması, yazarlığı veya yayınlanmasıyla ilgili olarak yazarın potansiyel bir çıkar çatışması yoktur.

**Yazarın Notu:** Bu çalışma Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri (Dinler Tarihi) doktora programında tamamlanan *Sin Şamaş Düalitesi ve Dinlerdeki Yansıması* adlı doktora tezinden üretilmiştir.

**Katkı Oranı Beyanı:** Bu makalenin tüm bölümleri tek bir yazar tarafından hazırlanmıştır.

*The author / authors of the study declared the following points within the framework of the "COPE-Code of Conduct and Best Practices Guidelines for Journal Editors":*

**Ethics Committee Approval:** Ethics committee approval is not required for this study.

**Funding:** No support was received from any institution or organization for this study.

**Support and Acknowledgments:** There is no person whose support or ideas are consulted during the research and writing of the study.

**Declaration of Conflicting Interests:** The author has no potential conflict of interest regarding research, authorship or publication of this article.

**Author's Note:** This study was produced from the doctoral thesis titled *Sin Shamash Duality and Its Reflection on the Religions* completed at Ankara University, Institute of Social Sciences, Department of Philosophy and Religious (History of Religions).

**Author Contributions:** All sections of this article have been prepared by a single author.



## TÜRK KÜLTÜRÜNDEKİ ÖLÜM ALGISININ TABU VE KAÇINMA BAĞLAMINDA CENAZE TÖRENLERİNE ETKİLERİ

The Effects of Death Perception in Turkish Culture on Funeral Ceremonies in the Context of Taboo and Avoidance

Şerife YENİAY\*  
Zübeyde DOĞAN\*\*  
Aykan SANCI\*\*\*

### Öz

Cenaze törenleri, ölü bedenden hareketle ölüm olgusuyla iç içe geçmiş ritüellerdir. Ölüm korkusunun baskın olduğu bu ritüellerde ölünün bedeninden dolayı çevreye, kişilere ve nesnelere ölüm ruhunun bulaşması büyüsel kaçınma ve korumalarla engellenmeye çalışılır. İnsanoğlunun evren tasavvuru ve ruh algısı mitik dönemde gelişmiştir. İlkeller doğum ve ölüm arasındaki sorunsal mitlerine sıkça aktarmıştır. Bu açıdan insan türünün ilkel dönemlerinden beri var olan ölüm algısı ve algının cenaze törenlerini ne şekilde ve hangi düşüncelerle etkilediği araştırılmaya değer konulardandır. Türklerin mitik döneminde oluşan evren tasavvuruna bağlı ruh algısının etkisi ile cenaze törenlerinde ölüme sebep olan kötü ruhlardan büyüsel korunma yolları ele alınmıştır. Çalışmanın giriş bölümünde ölüm olgusu ve insanın zihninde yarattığı ruh algısı açıklanarak Türk kültüründe ölüm sonrası ruhun varlığını anlamlandıran mitik evren tasavvuru hakkında bilgiler verilmiştir. Ana konu olan Türklerin cenaze törenlerinde ruh algısına bağlı ölüm korkusu ölüm anında bedenden çıkan ve ölüme sebep olduğuna inanılan ruhlara karşı sergilenen tabu ve kaçınmalar Türk kültür coğrafyasındaki işlevlerine göre açıklanmaya çalışılmıştır. Çalışma içerisinde amaca yönelik olarak ölüm ve ölüm ruhunun etkilerinin tabu ve kaçınmaları nasıl şekillendirdiği çeşitli açıklamalarla anlatılmıştır. Ölü beden üzerinden ruh ve ölüme sebep olduğuna inanılan ruhlara karşı sergilenen tabu ve kaçınmalar aynı mitolojik kökten gelen Türk topluluklarında benzerlik göstermektedir. Bu çalışmada daha önce cenaze törenlerinde derlemelere dayalı olarak konu ile ilgili tespitler ele alınarak işlevsel halk bilimi kuramına göre tahlil edilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Ölüm, Ruh, Evren Tasavvuru, Mit, Cenaze Törenleri.

### Abstract

Funeral ceremonies are rituals intertwined with the fact of death based on dead body. In these rituals, where the fear of death is dominant, the transmission of the spirit of death to the environment, people and objects due to the body of the dead is tried to be prevented by magical avoidance and protection. Humanbeing's conception of the universe and perception of the soul developed in the mythic period. Primitives frequently transferred the problems between birth and death to their myths. In this respect, the perception of death that has existed since the primitive periods of the human species. The perception of death and how and with what thoughts this perception affects funeral ceremonies are topics worth researching. With the effect of the perception of the soul depending on the conception of the universe formed in the mythic period of the Turks, the ways of magical protection from evil spirits that cause death in funeral ceremonies are discussed. In the introductory part of the study, the phenomenon of death and the perception of the soul created in the human mind are explained and information is given about the mythical conception of the universe that makes sense of the existence of the soul after death in Turkish culture.

\* Öğretim Görevlisi, Yozgat Bozok Üniversitesi, serife.yeniay@yobu.edu.tr, ORCID: 0000-0003-2826-5417.

\*\* Öğretmen, Milli Eğitim Bakanlığı, doganzubeyde003@gmail.com, ORCID: 0009-0009-1888-4960.

\*\*\* Öğretmen, Milli Eğitim Bakanlığı, aykan55@gmail.com, ORCID: 0009-0002-4900-3993.

In the funeral ceremonies of the Turks, which is the main subject, the fear of death due to the perception of the soul in the funeral ceremonies of the Turks, the taboos and avoidances exhibited against the spirits that come out of the body at the time of death and are believed to cause death are tried to be explained according to their functions in the Turkish cultural geography. For the purpose of the study, how the effects of death and the spirit of death shape taboos and aversions are explained with various explanations. The taboos and aversions exhibited against the spirits believed to cause death and spirits believed to cause death through the dead body show similarities in Turkish communities coming from the same mythological roots. In this study, the determinations related to the subject based on collected works about funeral ceremonies have been analyzed according to the functional folklore theory.

**Keywords:** Death, Soul, Conception of the Universe, Myth, Funeral Ceremonies.

## Giriş

Ölüm algısı ve gerçeği tüm kültürlerde insan zihnini meşgul eden önemli bir konu olmuştur. Var oluşun soyut düşüncede anlamlandırılması, yok oluş/ölüm olgusu ile bir bütünlük oluşturmaktadır. Bu düalist düşünce dünya hayatının gerçekliği üzerine kuruludur. Doğada var olan her canlı bir gün ölecektir. Evren tasavvurunda zıtlıkların bütünü, yaşamın her alanını sarmıştır. Gecenin gündüzü, kışın yazı tamamladığı somut düzlemde insan da ruh algısına bağlı olarak doğum ve ölüm sorunsalını zihninde yaratılışın bütünü olarak tasarlamıştır. Gökyüzü ve doğadaki döngülerin geçici kayboluşlarla birbirini takip ederek yeniden ortaya çıkması, tarih öncesi dönemlerde tüketilen bitki ve hayvanların tekrar doğada görünmesi gibi sebepler insan zihninde kendi özünü oluşturduğuna inandığı ruhun da yok olmayacağı inancını doğurmuştur.

İnsanoğlunun doğum ve ölüm sorunsalının çözümü inanç bağlamında ruh algısına bağlı evren tasavvurunun oluşumunun açıklanmasıyla mümkündür. İnanç sistemleri yaratılış ve ölüm olgusu üzerine inşa edilmiştir. Ruhun dinginliğinin sağlanması ve kaygıların giderilmesi inanç sistemlerinin önceliğidir. İlkel dönemlerde evren tasavvuru inanç sistemlerine bağlı olarak gelişmiştir. Tarih öncesi dönemlerde insanlar görünen gerçekliğin yanı sıra görünmeyen ve her şeye hükmeden soyut bir güç ya da güçler boyutunu zihinlerinde geliştirerek iki katmanlı bir evren tasavvuru oluşturmuştur. İnsanoğlu soyut ve görünmeyen gücün/güçlerin somut ve görünen şeyleri yarattığına dair tasavvurlarla ruhlar âlemini ve tanrısallık kattığı kültleri inanç sistemlerinde tasarlamıştır.

Genel anlamda kült, insanın doğaüstü tasarımının sonucu olarak ilahî ruhlarla özdeşleşmiş soyut düşüncenin ürünü olan, etrafında inanışa bağlı olarak ritüelistik davranışların sergilendiği, korkuya dayalı bir sevginin olduğu inanmalardır. İlahî eylemler mekâna ve nesneye kutsallık katarak kurumsallaşır. Tanrısallaştırılan nesnelere veya kişiler bilinçaltında bir kutsallık kazanır. Sadece uygulamanın esası kutsal olmakla kalmaz, mekân da bu kutsallığın içine dâhil olur. Türk kültüründe yaratılış olgusunun kutsiyeti altında hayatın devamını sağlayan su, ağaç, dağ, ata, ateş, vb. unsurlar kültleşmiştir. Hayatın devamının yanında hayatı derinden etkileyen ölüm de kült bir unsur olarak Türk kültüründe yaşamın kaynağı gibi bilinçaltına yerleşmiştir.

Mitik düşüncede doğum gibi ölüm de kutsallık kazanmıştır. Varlığın sebebi gibi ruhu da anlamlı kılan zihin, yokluğu kabullenmemiştir. Bir yok oluşu kabul etmeyen derin düşünce, yarattığı inançların söylemlerini de ruhlara dayandırmıştır. Jeff Malpas ve Robert C. Solomon'a göre ilkel dönemde itibaren insanoğlu ölüme, birlik içinde yapılan pratiklerle başa çıkılacağına inanmıştır. Ölümden sonraki yaşam, ölüm sonrası insanın ne olacağı ve ölümün diğer doğaüstü

anlamaları yaşamla ölüm arasındaki ilişkiyi değerlendirme açısından önemlidir (2006: 145). İnanç dünyasında yaratılan ruh algısına bağlı evren tasavvuru ölüm korkusunu anlamlandırmamız açısından önemli bir husustur. Türk kültüründeki ölüm algısının tabu ve kaçınmaları nasıl etkilediği bu çalışma üzerinden açıkça okunabilir.

### **Türk İnanç Sisteminde Evren, Ölüm ve Ruh Algısı Hakkında**

Zihnin gelişimiyle birlikte ölüm ve yok oluş karşısındaki çaresizliği gören ve bunun çaresini bulmakta yetersiz kalan insan, bu yetersizliğinden kaçış noktası olarak ruhu kutsallaştırıp kendi ruhunu soyut düzleme taşımıştır. Bu doğrultuda hem soyut âlemi hem de somut alanı yaratan kutsal/yüce varlıklar devreye girmiştir. Doğa karşısında güçsüz, yetersiz ve somut olan insan türü bu şekilde güçlü ve soyut olan tanrı kavramını ortaya çıkarır.

Türk kültüründe bilinen en eski inanış olan Şamanizm’de Türklerin evren, ölüm ve ruh algısı çeşitli şekillerde görülebilmektedir. Evrenin (gök, yer ve yeraltının) ruhlara dolu olduğu öğretisine göre şekillenen Şamanizm, temel olarak ruhlara/iyelere inanmayı ve bu ruhlara iletişime geçmeyi benimseyen bir inanış sistemidir. Söz konusu bu ruhlara iyi ya da kötü şekilde tasavvur edilmiştir.

Eski Türk inancında evren üçlü bir sistem üzerinde kuruludur. Ruhların yaşadığı söz konusu bu üçlü sistem gök, yeryüzü ve yeraltından oluşmaktadır (Bayat, 2005: 60). Gök, Türk Şamanist kültürde kutsallığın en önemli simgesi olup burada yaratıcı Tanrı bulunmaktadır. Yasin Uysal ve Mehdi Genceli’ye göre Türk mitolojisinde yaratıcı Tanrı, bazı durumlarda Deus Absconditus veya Demiurg konumundadır (2021: 209).

Dikatomik olarak göğün zıttı yeraltıdır. Yeraltı ise Tanrı’nın zıttı, Erlik’in mekânıdır. İyi şeylerin merkezi gökken, kötülüğün kaynağı yeraltıdır. Üçlü kozmogoninin orta katı olan yeryüzünde insan yaşamakta olup göğün ve yeraltının çatışmaları burada gerçekleşir. İnsanın yanı sıra iyi ve kötü ruhlara da sıklıkla bu katta görülürler. Şamanist inanışa göre evren ruhlara doludur ve bu evren içerisinde ruhlara kaybolmaz. Söz konusu bu ruhlara atalar kültü ile ilişkisi muhtemeldir. Yeryüzünde yaşamış ve halk arasında önemli bir konumu olan çeşitli kahraman, ata ve önderler öldükten sonra atalar kültü ile kutsal ruhlara dönüşmüştür. Zaman içerisinde bu ruhlara daha da kutsallaşıp işlev kazanarak iye hâline gelmiştir. Fuzuli Bayat’a göre Türk mitolojisinde koruyucu ata ruhlarının çoğu Korkut Ata kompleksiyle yapısal-işlevsel bağlamda birbiri ile ilişkilidir. Korkut Ata’nın bildiğimiz en eski işlevi şaman koruyucu ruhuna sahip olmasıdır (2007: 98). Eski Türkler iyi ve kötü ruhlara saygı duyup onları kızdırmamak için çeşitli ritüeller sergilemiştir. Doğum, evlilik ve ölüm gibi geçiş dönemlerinde ruhlara ve kutsal olana saygı duyulup bu ruhlardan korunma pratikleri sergilenmiştir. Ruhlara olan saygı Türk kültürünün en önemli unsurlarından olup İslami devirde de bu durum devam etmiştir.

### **Türk Kültüründeki Ölüm Algısının Tabu ve Kaçınma Bağlamında Cenaze Törenlerine Etkileri**

Ölüm, ruh özelinde can taşıdığına inanılan bir varlığın hayati fonksiyonlarının sona ermesidir. İlkel dönemlerden bu yana insanoğlu hayatının normal şartlarda devam etmesini ve kabullenilen ölüm olgusunun yaşlılık ile başına gelmesini ister. Kozmolojik olarak insan hayat dizgisinde hastalık veya kötü talih ile gelecek ölümden korkmuştur. Korkularının sebebi kötü ruhlara bedeni sarıp ruhu bedenden çıkarmasıdır. Kaos ortamı da bu esnada oluşur ve kozmosa

dönmek için birçok büyüsel ritüel sergilenir. Ruh algısına bağlı ölüm korkusu nedeniyle cenaze törenleri içinde kaçınma ve tabuları barındırmaktadır. Ruhun bedenden ayrılması ile ölü ruhunun çevresine zarar vermemesi ve ölü ruhunun iyi bir şekilde öteki âleme uğurlanmasında mitik bilinçten gelen uygulamalar din değişimine rağmen Türklerin kültürel değerleri arasında devam etmiştir.

Ölü beden üzerinde yapılan uygulamalar Türk kültür coğrafyasında benzerlik gösterir. Cenaze evinde ölüm gerçekleştikten sonra ölü bedeninin hemen çenesi bağlanır, gözleri kapatılır, ayakları ayak parmak uçlarından birbirine birleştirilir ve ölü beden düz bir yere yatırılır. Ölü bedenden çıkan ruhunun çevresine zarar vereceği korkusu bu esnada başlar.

Yağmur Alkır'ın tespitine göre Bulgaristan'da yaşayan Müslüman Türkler, ölüm esnasında ruhun ağızdan çıktığına inanır ve ruhun tekrar geri bedene dönmesini engellemek amacıyla ölünün çenesini bağlarlar. Ölen kişi, "rahat döseği" denilen bir yere alınır. Rahat döseğine alınan ölü bedeninin üzerine bir demir parçası, başucuna ıslak bir havlu ve yanına su dolu bir kap konulur. Rahat döseğinde yatan ölü bedeninin başında bir kişi gece boyunca bekler. Ölü bedeninin başında bir kişinin beklemesi ölen kişinin ruhunun Şeytan tarafından kaçırılmasını engellemek içindir. Türk kültüründe demir kültünün koruyuculuğu bağlamında ölen kişinin vücuduna Şeytan girmemesi için ölü beden üzerine bir demir parçası konulur. Bulgaristan'da yaşayan Müslüman Türkler arasında cenazenin rahat döseğinde beklediği odaya kedinin girmesi tabudur. İnanişaya göre cenaze evine ya da rahat döseğinin bulunduğu odaya bir kedi girer ise, kedinin dokuz canından birinin ölen kişiye geçeceğine ve ölünün hortlayarak çevresine zarar vereceğine inanılır. Eğer bir kedi ölünün bulunduğu yere girmiş ise ölünün orak ile kafası kesilir ve o şekilde cenaze defnedilir (2020: 96, 104). Halk inanişlarında kötü ruhların hayvan suretinde insanlara yaklaşacağına inanılması neticesinde ölü evine kedinin girmesi tabu olarak karşımıza çıkmaktadır. Ölü bulunan bir yere kedinin girmesi sonucu ölü bedeninin başının kesilmesi ölüyü tekrar öldürmektir. Ölünün tekrar dirilerek hortlayacağı inanişi ölü beden üzerinde kesin bir çözüm olarak ölünün kafasının kesilmesi uygulaması ile ölüm korkusu bastırılmaya çalışılır.

Bilinçaltında ölüm ile karanlık arasında ruhun korkularına bağlı olarak bir ilişki kurulur. Türk kültüründe ölümler diyarını sembolize eden renk de karadır. Karanlığın psikolojik arka planda korku yaratması sonucu cenaze evleri aydınlık tutulmaya çalışılır. Yaşar Kalafat'a göre eski Türk inanişlarında cenaze evlerine girmeye çalışan kötü ruhların olduğuna inanılır. Bu ruhların aydınlık bir ortama giremediğine inanılmasından dolayı cenaze evlerinde ışıklar birkaç gün gece boyu açık tutulur. Ayrıca inanişaya göre sadece kötü ruhların eve girmesini engellemek için evlerin ışıkları açık tutulmaz ölenin kişinin ruhunun da evini ziyaret edeceğine inanıldığı için Anadolu sahasında ışıklar üç, yedi, dokuz veya kırk gün süreyle cenaze evlerinde açık bırakılır. Amasya'da ölü evinde ölünün ruhunun hemen evi terk etmediğine inanılır ve dokuz gün o evin ışıkları açık bırakılır (2009: 63-81).

Kazaklarda bir ölüm gerçekleştiği andan itibaren cenaze ayrı bir eve veya çadıra alınır. Cenaze defnedilene kadar yalnız bırakılmaz ve kırk gün boyunca cenaze evinde ışıklar söndürülmez. Kazaklarda cenaze çıkan eve "karalı ev" denir (Türk, 1998: 134). Cenaze törenleri büyük üzüntü içerir ve ölen kişinin ruhundan korkulduğu için ışıklar açık tutularak öleme sebep olan kötü ruhların etkisinden korunmaya çalışılır.

Ruhun evrende yok olmadığına duyulan inanişına bağlı olarak Hüseyin Baydemir'in aktardığına göre Özbeklerde cenaze defnedildikten sonra ölü evinin ön tarafına herkesçe görünecek büyük beyaz bir bez asılır. Özbekler cenaze evinde de kırk gün lamba veya mum yakar. İnanışa göre ölen kişinin ruhu kırk gün boyunca kelebek şeklinde kendi evini ziyaret eder. Ölen kişinin ruhunun evin önüne asılan bu büyük beyaz bez sayesinde evini rahat bulduğuna inanılır (2009: 665).

Ölen kişinin bedenine bağlı olarak gerçekleştirilen kaçınımlar kişi hayatta iken kullandığı eşyaları kapsar. Cenaze törenlerinde ölen kişi gömülene kadar hayatta iken kullandığı elbiseler, ölü bedeni yıkama ve gömme esnasında kullanılan malzemeler ölen kişinin ruhu gibi hayatta olanlar için bir tehlikedir. Ölen kişinin ölmeden önce kullandığı elbiseler ve ölüm esnasında yattığı yatak su ile arındırılır ve hemen evden çıkarılır. Uno Havra'ya göre Sibirya Türklerinin inançlarında ölü beden ile temas eden cenazenin taşındığı kızak, tekne veya yük arabaları, mezarın kazıldığı kürekler, mezarlıkta pişirilen yemeğin tenceresine kadar her şey uğursuz sayılır ve bu malzemeler ölüm ruhunun korkusuna bağlı olarak tabulaşır (2014: 236).

Anadolu sahasında ölen kişinin eşyaları arındırılarak cenaze evinden çıkarılır. Kahramanmaraş'ta ölen kişinin çamaşırları, yatağı ve yorganı cenaze yıkanmak için evden çıkarılınca evin dışına bırakılır ve aynı gün yıkanarak üç gün süreyle cenaze evinin dışında bekletilir (Demir, 2023: 294). Manavgat'ta cenaze, mezarlığa götürülmek üzere evden çıkarıldığında ölünün eşyaları bir araya toplanır. Cemaatin omuzları üzerinde taşınan tabut onu taşıyanların yedi adım attığı anda ölünün giysilerinin üzerine ilk arındırma işlemi için su serpilir, ikinci arındırma işlemi tabutu taşıyanların kırkıncı adımında gerçekleşir. Son olarak üçüncü arındırma işlemi tabutu taşıyanların elli ikinci adımında gerçekleştirilir. Ölünün hayatta iken temas ettiği giysileri üç kere su ile arındırılmış olur (Şimşek, 2013: 380) Muğla'da ölen kişinin elbiselerini yıkayan kişinin hastalanıp öleceğine inanıldığı için elbiseler yıkanmaz, yakılır. Yakılan elbisenin külleri de hemen akarsuya atılmalıdır (Eşmeli, 2016: 62-63). Ölen kişinin elbiselerinin su ile arındırılması ölüm ruhunun eşya üzerinden çevresine zarar vermesini engellemek içindir. Muğla'da elbiselerin yakılması Türk kültüründe ateş kültüne bağlı kötü ruhların arındırılması işleminin günümüze yansımış şeklidir. Yakılan elbiselerin küllerinin akarsuya atılması küllere de bulaşacağına inanılan ölüm ruhunun su gibi akıp gitmesi içindir.

Anadolu sahasında ölüm anında evde bulunan su dolu kaplar boşaltılır ve boşaltılan kaplar ters çevrilir. Sedat Veyis Örnek, ölen kişinin ruhunun suya sinmesi için odada bir kap su ve ıslak bir havlu bulundurduğundan bahseder. Böylece ölen kişinin ruhunun odadan çıkarak çevresine zarar vermeyeceğine inanılır. Ev içinde başka odalarda bulunan su dolu kaplara ölünün ruhunun sineceğine inanılması neticesinde evdeki su dolu kaplar boşaltılır. Anadolu'da Azrail'in can alırken kılıcını evde bulunan su dolu kaplarda yıkadığına inanılır. Ayrıca ölüm esnasında evde bulunan yemekler, Azrail'in can alırken ölünün kanının bulaştığı inanişından dolayı dökülür (1971: 37). Ölüm ruhunun suya sindiğine duyulan inanişına bağlı olarak su ile temas eden kişilere de ölüm bulaşacağına inanıldığından cenaze evindeki sular dökülmektedir. Bu uygulamaların temelinde ölüm ruhuna karşı duyulan korkular yatmaktadır.

Türk kültüründe cenaze törenlerinde ölü beden yıkandıktan sonra kefene sarılır ve tabuta konularak mezarlığa götürülür. Ünver Günay ve Harun Güngör' e göre arkaik Türk kültüründe ölülerin günümüzde Müslüman Türklerde olduğu gibi yıkanıp temizlenir, 'eşük' ismi verilen



kefen bezine sarıldıktan sonra tabuta konulur ve sonra bir araba ile mezara götürülür (2007: 114). Micea Eliade'ye göre temizleme işleminde en önemli unsur su ve suyun kullanımudur. Suyun cenaze törenlerinde kullanılması kozmogoniyle, büyüyle ve tedaviyle ilgili işlevine bağlı olarak açıklanabilir. İnanışlarda su ölünün susuzluğunu giderir, onu eritir ve tohumuyla somutlaştırır. Su ölüyü öldürür ve onun insan olarak son arındırma işlevinden sonra kaderine kesin olarak son verir. Anadolu'da özellikle can çekişenlere Şeytan'a ruhunu satmaması için su verilir. Susuzluk acıyı, dramı ve kaygıyı ifade eder. Su ve içecek sunma törenlerinin amacı da bu acıyı sonlandırmaktır. Yani ölünün suyun içinde tamamen erimesiyle su, yeniden doğuşu sağlama işlevine sahiptir (2015: 204-205).

Ölü bedeni arındırma işlemi yapılan yer ve arındırma işlemlerinde kullanılan malzemeler temas yoluyla ölünün ruhunun bulaştığı inancına bağlı olarak tabulaşmıştır. Anadolu sahasında ölü, evin ayak basılmayan ücra bir köşesinde yıkanır. Mehmet Ali Yılmaz'ın aktardığına göre Barak Türkmenlerinde ölü için hazırlanan suya el sürmek tabudur (2005: 133). Adana'da ölüyü yıkamada kullanılan tas veya kap yere konulmaz (Şenesen, 2015: 262). Afyon Bolvadin'de cenazeyi yıkamak için hazırlanan su, kazanın ağzına un eleği konularak kırklanır (Karanfil Güldemir, 2008: 68). İnanışa göre ölü beden ile temas edecek veya ölü bedeni yıkamada kullanılan her şey tehlikelidir ve ölüm ruhunu içinde barındırır. Bu sebepten dolayı mitik kökene bağlı olarak büyüsel kaçınmalarla ölüm ruhunun zararlarından korunmaya çalışılır.

Ölüyü yıkama esnasında su ısıtmada kullanılan kazan, odun; cenazeyi yıkamada kullanılan sabun, eldiven, tas gibi ölü beden ile temas eden malzemeler etrafında ölüm ruhunun çevredekilere bulaşmaması için çeşitli kaçınma pratikleri sergilenir. Anadolu sahasında cenazeyi yıkamada kullanılan kazan, yıkama işi bittikten sonra ters çevrilir. Bu uygulama ölüm ruhunun tekrar aynı eve gelmesini engellemek için yapılır. Münevver Karafin Güldemir'in tespitine göre Afyon'da cenazeyi yıkama işlemi bittikten sonra kazan bir gün süreyle ters çevrilir ve üzerine de su dolu bir tas konulur (Karanfil Güldemir, 2008: 68). Kazanın üzerine su dolu tas konulması ölünün ruhunun suya sindiğine dair inanış ile ilgilidir.

Türk kültüründe ölüm ruhunun küçük ölüm olarak bilinen uyku anında uyuyan kişiye çökeceğine inanıldığı için cenaze yıkanırken ve kaldırılırken evde veya komşu evlerde uyuyanlar varsa uyandırılır (Demir, 2023: 302). Uyku geçici ölümdür ve uyuyup uyanmamak için ölüm ruhuna bağlı korkuyla uyuyanlar uyandırılır. Bulgaristan'da yaşayan Müslüman Türkler arasında ölünün yıkandığı yere kırk gün boyunca birinin girmesi tabudur. Ölü yıkandıktan sonra işlemin yapıldığı yere su dolu bir ibrik bırakılır. Ölen kişinin ruhunun üç gün boyunca orada olacağı ve o sudan içip abdest alacağına inanıldığından su dolu ibrik ölü yıkanan yere bırakılır (Alkır, 2020: 97-98). Ruhun devamlılığı ilkesine bağlı olarak ölü ruhunun evini terk etmediği inanışı bu uygulamaların yapılmasına neden olmuştur.

Türk kültüründe tabularla sarılı olan ölü bedeninin temas ettiği yerler suyun yanı sıra tütsü yapılarak da ölüme sebep olan ruhlardan korunmak için arındırılır. Suzan Akkuş Mutlu'ya göre ilkeller, kutsal olarak kabul edilen ağaç ve bitkileri kötü ruhları korkutup kaçırmak için tütsü yapmıştır. Özellikle günlük ve öd ağacından yapılan tütsülerin kötü ruhları kaçıracığına inanılır. Bir kişi kötü ruhlardan ve büyüden korunmak veya dinî bir ritüeli yerine getirmek için arınmış olmalıdır (2021: 220). Altay Türklerinde ölüm ile ruhun hemen oradan gitmeyeceğine inanılır.

Şamanlar, ardıç ağacından yaptığı tütsüyle ölü çıkan evi kırk gün sonra kötü ruhlardan temizlemek için bir ayın ile arındırır (Uraz, 1992: 228). Arınma su ile bedenen yapılırken tütsü yolu ile ruhen yapılmaktadır. Ölüm ruhunu koku yoluyla uzaklaştırmak için kullanılan tütsüler de kutsanmış şeylerden yapılmalıdır. Böylece kutsalın kokusu ölüm ruhunu korkutabilir.

Anadolu sahasında Kırşehir, Erzurum, Çorum, Uşak ve Sivas'ta tütsü kokusuna Şeytan (ölüm ruhu) gelmeyeceğine inanılır (Yılmaz, 2005: 133). Adana'da ölünün cenaze işleri bittikten sonra cenaze evinde üzerlik ve buhur tüttürülerek kötü ruhlardan arındırılır. Biri öldüğünde ölü evinde közün üstüne günlük atılarak da tütsü yapılır (Akyol, 2006: 106; Şenesen, 2015: 276). Üzerlik Türk kültüründe kötü ruhları kovmak için sıkça kullanılır. Bitkinin isminin üzeri olma anlamında üzerlik olması onun Tanrısal bir bitki olduğu inanişine bağlıdır. Türk kültür coğrafyasında Kırgızlar arasında ısırik salma (tütsü yapma) oldukça yaygın bir uygulamadır. Ardıç ağacından yapılan tütsüye Kırgızlar alasta derler. Bu tütsünün kötü ruhları kovacağına inanılır (Polat, 2008: 83). Kırgızların cenaze çıkan evde alasta yapmaları ölüm ruhunun zararlarından korunmak içindir.

Türk cenaze törenlerinde cenaze yıkandıktan sonra kefenleme işlemi yapılır. Kefen beyaz bezden olur ve Anadolu'da yaşlı insanlar kefenlerini önceden alarak evlerinde saklar. Türk kültür coğrafyasında kefen hazırlanırken çeşitli kaçınmalar gerçekleştirilir. Gagauzlar, cenazelerinde kefen kullanırlar. Ölü yıkanır, kefen bezi ateş ile azıcık yakılarak delinir ve sonra elle baş büyüklüğünde genişletilir. Kefen yırtılırken bıçak veya makas kullanılmaz (Türk, 2004: 95). Kefen biçerken makas kullanılmaması bu aletin ağzı açık kalınca ölüm getireceğine dair inanişin uygulamaya yansımış halidir. Ölüm korkusunun yüksek olduğu bu dönemde ölümü çağrıştıracak her şeyden sakınılır. Fergana Vadisi'nde yaşayan Özbeklerde ise, kefenle "teypin" demektir. Kefen, şişe veya ayna kırığı ile biçilir. Gassallar, ölüyü yıkarken ellerine kefen bezinden yapılmış parmak kısımları ayrı olmayan torbamsı eldivenler giyer ve yıkama işinden sonra o eldivenler, cenaze gömüldükten sonra mezarlığa atılır (Baydemir, 2009: 668-669). Ölü bedene temas eden eldivenin atılması ölüm ruhunun eldivene bulaştığı inanişi ile ilgilidir.

Azerbaycan ve Kuzey Mezopotamya Türklerinde ölü kefenlenerek gömülür. Kefen hazırlanırken makas kullanılmaz, kefen yırtılarak biçilir ve kefen bezinin kenarından yırtılarak çıkarılan bez parçası ile ölünün ayakları bağlanır (Kalafat, 1999: 244, 252). Geleneksel Türk cenaze merasimlerinde kefen biçilirken makas kullanılmaz. Bunun nedeni ağzı açık makasın ölüm getireceğine inanılmasıdır. Büyüsel inanişte evde bulunan makasın ağzı kapatılmaz ise bir felaket getireceğine inanılır (Örnek, 1971: 23). Kefenin bir bütün halinde cenazelerde kullanılması ölüm olgusu ile ilgili olarak kefen parçalarının bir yerde kalmaması içindir. Ölümü çağrıştıracak her nesne ölüm ruhunu yanına çağırır. Bu sebepten dolayı korkulara bağlı olarak ölüm ruhundan kaçınma amaçlı pratikler sergilenir.

Anadolu sahasında Adana'da kefen biçerken makas yerine bıçak kullanılır. Kefen elle dikilir ve dikilirken ipin başı ile sonuna düğüm atılmaz. Kefene düğüm atılırsa ölen kişinin bağlanacağına ve öteki dünyada onunla görüşülemeyeceğine inanılır (Akyol, 2006:104). Düğüm büyüsel uygulamalarda bir yerde sabit tutma, bağlama anlamındadır. Bu uygulamada kefenin bağlanmaması ölü ruhunun cenaze evinde kalmasını engellemek için yapılır.

Türk kültüründe günümüzde cenaze yıkanıp kefenlendikten sonra tabuta konularak mezarlığa götürülür ve tabuttan çıkarılarak defnedilir. Edward Tryjarski'ye göre ölüyü gömmek

için Türklerin yaşadığı yerlerin çoğunda tabut kullanılmamıştır. Bunun sebebi bozkır bölgelerinde tabut yapacak tahtanın kolay bulunmayışıdır. Şartlara göre ölüleri gömmek için tabut kullanan Türk boylarında ağaç gövdesi oyularak tabut hazırlanır ve içine ölünün rahat yatması için yastık ve çarşaf konulur. Sagaylar, kavak ağacından tabutu hazırlar ve içine yatak ile yastık koyarlar. Kalarlar, şamanlar için özel olarak karaçam ve ladin ağaçlarının gövdelerini oyarak tabut hazırlar. Karagaslar, tabutu cenaze çadırda yatarken mezar içinde hazırlar. Doğu Türkleri ise üstü açık tabutları sadece ölü taşımak için kullanmıştır (2012: 188-196). Tabut, İslamiyet’i seçen Türk topluluklarında sadece ölüyü taşımak için kullanılmıştır. Ölüyü taşımada ve definde kullanılan tabut, ölü beden ile yaşayanlar arasında bir nevi koruyucu zırhtır. Ölü bedene temastan korkulması cenaze törenlerinde bu uygulamanın yapılmasına sebep olmuştur.

Enise Kılıç’ın aktardığına göre Osmaniye’de cenaze götürülürken tabutun arkasından su dökülür ve önünden küçük bir çocuk geçirilir (2010: 111). Cenazenin arkasından su dökülerek su gibi gitmesi ve ruhun geride kalanlara zarar vermemesi istenirken tabutun önünden geçirilen küçük çocuk ile ölünün günahlarından arınması amaçlanmaktadır. Elife Çiftçi’nin aktardığına göre Kahramanmaraş’ta ölen kişinin yıkanmasında kullanılan kömürleşmiş odun, cenaze evden çıkarken arkasından atılır. Böylece ölüm ruhunun korkutulacağına ve evde kalanlara musallat olmayacağına inanılır (2007: 76). Yaşar Kalafat’ın tespitine göre Muğla’da güvey evinde ölen kayınpeder veya kayınvalide evin kapısı yerine pencereden dışarıya çıkarılır. Cenazenin kapı yerine pencereden dışarıya çıkarılarak götürülmesi, ölü ruhunun dönüp ev halkını rahatsız etmesini engellemek içindir (1998: 248). Türk kültüründe eşik kutsal bir alandır. Ev, Türklerin kutsal ocağıdır ve o eve giriş eşikten yapılır. Eşikte var olduğuna inanılan ruhların kızdırılmamasına dikkat edilir. Ölü ruhu da dünya ve öteki âlem arasında eşikte kalmıştır, ölü ruhu ne tarafa ne bu tarafa aittir. Cenazenin kapı yerine pençeden çıkarılması genelde istenmeyen ölümlerde veya o evde yaşamayan kişiler için yapılmaktadır. Bu uygulamanın temelinde eşik ruhlarını kızdırmamak ve o eve ait olmayan kişinin ruhunun evle kalmasını önlemektir.

Gagauzlarda bir insan intihar ederek ölürse ölünün daha sonra vampir olacağına inanılır. Bunun için ölen kişinin tabutu kapı yerine pencereden çıkarılır. Mezarı da diğer mezarlardan uzak bir yerde hazırlanır (Nasrattınoğlu, 2006: 324). Bu inanışa göre dolaylı yolla ölüm ruhu, vampir olgusuna aktarılmıştır. Cenazenin kapı yerine pencereden çıkarılması ise ölüm ruhunun evi bulamayacağı ve intiharın toplumun içinde hoş karşılanmayan bir ölüm şekli oluşu inanışına dayanır.

Tuba Türklerinde evde misafir bulunan biri ölürse cenaze kapıdan çıkarılarak bir demet ot ile cenazeye vurulur ve “*Nen var al! Bize bırakma beraber götür*” derler. Tuba Türklerinde ev ahalisinden biri ölür ise geride kalanlara ölü ruhunun zarar vermemesi için cenaze kapı yerine pencereden çıkarılır (İnan, 1986: 184). Ev ahalisi dışında birinin misafir olduğu yerde ölmesi ölüm ruhunun da beraberinde o evde yaşayanlara bulaştıracığına inanılır. Bunu engellemek için de cenazeye ot ile vurulması Türk kültüründe kötü ruhların süpürgeyle süpürülme uygulaması şeklinde kovulmasını hatırlatmaktadır.

Özbekistan’da yaşayan Kıpçaklar arasında kısa bir zaman zarfında bir evde üst üste üç kişi ölürse, üçüncü cenaze evin kapısı yerine pencereden çıkarılır. Bazen de duvarda bir delik

açılır ve cenaze oradan çıkarılır. Harezm’ de cenaze, evden daima ayak tarafı önde olacak şekilde çıkarılır. Bir evde yakın zamanda bir ölüm daha yaşanmaması için tabutun baş kısmı evin eşiğine üç defa değdirilir ve daha sonra mezarlığa götürülür. Benzer âdetler Fergana Vadisi’nde yaşayan Karakalpak Türkleri arasında da görülmektedir (Baydemir, 2009: 670-671). Cenazenin önce ayaklarının evden çıkarılması büyüsel inanışa göre ölüm ruhunun ilk önce evden çıkarılması için yapılmaktadır. Bir kişinin ölümü yaklaşıncaya ayaklar iyice soğur. Halk inanışları içerisinde ruhun önce ayaktan başlayarak çıktığı inanışı bu uygulamanın esasını teşkil edebilir.

Altay Türkleri ve Çin Gan-su’da yaşayan Budist Sarı Uygurlar, ölüyü evden çıkarırken “Çocukları yanına alma, sürülerimize ve servetimize dokunma, arzu ettiğin hedeflere koş, iyi ülkelere git! İyi lamaları çağırıp senin ruhuna dualar okutacağız. Sen fazla bekleme, güzel yerlere git” (İnan, 1986: 188) diyerek ölüm ruhundan sakınırlar. Ölü ruhunun bir an önce öteki âleme gitmesi istenerek ölüm korkusu bastırılmaya çalışılmaktadır.

Turan Demir’e göre mezarlıklar, Türk kültüründe kutsal alanlardır. Türk kültüründe mezarlıklardaki ağaçlar kesilmez, mezarlık içinde bulunan malzemeler veya kuruyan ağaçlar mezarlık dışına çıkarılmaz, meyve veren ağaçların meyveleri yenmez, mezarlıklardan ayrılırken arkaya bakılmaz. Kutsal alanın yarattığı etkiye bağlı olarak tabunun çiğnenmesi insanın başına felaket getireceği anlamındadır. Mezarlıklardaki ruhların tabuya uymayanlara musallat olup ölüm getireceğine inanılır. Anadolu sahasında cenaze mezarlığa götürülürken dolambaçlı bir şekilde götürülür ve mezarlıktan çıkarken arkaya bakılmaz. Mezarlıkta cenazeyi gömmek için kullanılan kürek elden ele verilmez, yere bırakılır. Mezarlıktan herhangi bir eşya eve getirilmez. Mezarlıktan dönen kişi hiç kimsenin yanına uğramadan ahıra veya başka bir yere girer, elini yüzünü iyice yıkayarak evine girer (Demir, 2023: 313). Mezarlık ile ilgili bu inanışlar hemen hemen Anadolu’nun her yerinde görülmektedir. Ölüm ruhunun temas yolu ile çevresine bulacağı inanışına bağlı olarak bu kaçınmalar gerçekleştirilmektedir.

Samsun’da cenaze defnedilirken boş duran tabut, yakın zamanda biri ölmesin diye hemen ters çevrilir. Bir kişi, mezara en az üç kürek toprak atar ve kürek elden ele verilmez. Mezara da bir şişe su bırakılır (Şişman, 2002: 463-464). Ordu’da defnedilmek üzere tabutun kaldırılmasından sonra tabutun altına taş konulur. Tabut, ölü defnedildikten sonra ters çevrilir (Engin, 2019: 48). Tabutun ters çevrilmesi ölüm ruhunun çevresine zarar vermemesi ve yakın zamanda başka ölüm olmaması için yapılır. Türk kültüründe ölüm doğal yollarla olmalıdır. Hastalık veya kaza gibi şeylerin ölümüne sebep olması ruhanî varlıklara bağlanır. Ölü gömmede kullanılan kürek ve kazmanın elden ele verilmemesi ise ölüm ruhunun elden ele geçmesini engellemek içindir.

Malatya Kuluncak’ta ve Tunceli Pertek’te kefenin yüz kısmı açılarak ölünün her iki gözüne birer avuç toprak konur (Gürer, 2008: 97; Polatcan, 2006: 35). Ruhun ölü beden üzerinden öteki âleme uğurlanması için ölüm anından itibaren başlayan uygulamalar içinde gözleri açık bir şekilde ölen kişinin gözünün dünyada kalmaması için gözleri kapatılır. Defin esnasında da ölen kişinin gözünün dünyada kalmaması için kefenin yüz kısmına gelen yeri yırtılarak ölünün gözüne toprak atılır.

Tuba Türklerinde biri ölürse cenaze hemen başka bir çadıra alınır keçe veya deri ile sarılır. Bu işlemden sonra cenaze evine bir koyun getirip bağlanır. Koyun meleyince kurban niyetine kesilir. Şaman, koyunun en iyi et parçalarını alır ve ateşte yakarak ayin yapar. Şaman, ölüye

hitaben: "*Bu yeri bırakıp gidenlerin birincisi sen değilsin! Düşünme, üzülme! Et ye, rakı iç! Dari ye, çay iç!*" der. Sonra çadırın bir tarafını söküp ölüyü oradan dışarı çıkarırlar. Tubalar ölüyü gömmezler, uzaklarda bulunan kırlara atarlar (İnan, 1986: 183-184). Ölünün başka bir çadıra alınması ölü beden üzerinden ölüm ruhunun zararlarından korunmadır. Şaman, ayin ile ölü ruhunu büyüsel olarak öteki âleme yollayarak ölü ruhunun çevresine zarar vermesini engellemeye çalışır.

Özbekistan'da bir aileden arka arkaya ölümler olursa ölünün kefenini çiğnediğine inanılır. Ölünün kefenini çiğnediğini anlamak için de mezarın baş tarafına bir at getirilir. At mezarın üzerinden atlamaz veya kulağı tırmalayan bir ses çıkarır ise kefenin çiğnediğine inanılır. Mezar açılarak ölünün başparmağı kırılarak cesedin başı ezilir (Baydemir, 2009: 671-672). Özbekler arasında ölüm ruhunun aileye musallat olduğu düşüncesi ile bu uygulamada ölü beden üzerinden ruh korkutulmaya çalışılmaktadır.

Belirli günlerde yaşanan ölümlerin uğursuzluk getirdiğine inanılır. Mehmet Karaaslan'ın aktardığına göre Kaşkay Türklerinde cumartesi vefat edenler aynı gün gömülmez. Cumartesi ölen kişilerin peşinden aynı aileden başka ölümlerin de getireceğine inanılması bu tabunun oluşmasına sebep olmuştur. Ancak mecburiyetten cenaze cumartesi günü gömülecekse bir yumurta ya da ölen kişinin ayakkabısının teki ile birlikte gömülür. Ölen kişinin ayakkabısının teki ile gömülmesi ile ölü ruhunun evine dönemeyeceğine inanılır (Karaaslan, 2011: 339). Durmuş Arık'ın tespitine göre Çuvaş Türkleri, ölünün öbür dünyaya geçişine engel olabilecek kötü ruhlara kurban olarak ölünün üzerinde iki yumurta kırar ve bir horozun başını koparır. Daha sonra bu yumurtayı ve horozun başını "*Ruhların yerinde ruh, cesetlerin yerinde ceset*" diyerek mezar tarafına doğru atarlar (2005: 110). Bu uygulamada ölen kişinin ruhunun tekrar dönmemesi için kötü ruhlar kurban ritüeli içerisinde horoz kanı ile uzaklaştırılmaktadır.

Türk kültüründe cenaze törenlerinde ölü gömüldükten sonra cenaze evinde yas tutulur. Yas, ölüm karşısında kaybedilen kişinin üzüntüsü ile oluşan iç acının belli bir süre dışavurumudur. Türk coğrafyasında yas sürelerinde farklılık olsa da genellikle yaslar kırk gün sürer ve çeşitli pratiklerle yas tutanlar yastan çıkarılır. Altay Türkleri cana "süne" derler. Öteki âleme giden süneyi orada Erlik'in elçisi Aldaçı karşılar. Aldaçı, ölünün daha önceden ölen akrabalarından birinin ruhu olduğuna inanılır. Aldaçı ile süne bir müddet dünyadaki evinin çevresinde dolaşır. İnanışa göre çocukların sünesi yedi, büyüklerin sünesi ise kırk gün evlerinin etrafında dolaşır. Bu süre zarfında evden dışarıya eşya verilmez. Kırkıncı gün şaman, büyüsel ayinle Aldaçı ve süneyi evden uzaklaştırır. Günümüzde İslâmî motifler de dâhil edilerek yapılan kırk çıkarma uygulaması bir şaman âdetidir. Çünkü kırk çıkarmanın amacı süneyi büyüsel ayinle evden uzaklaştırmaktır (Ölmez, 2008: 17-18). Ölü ruhunun evinin etrafında dolaştığı inanışının arkaik Türk kültüründeki kökeni bu uygulamada görülebilir. Ölen kişinin ruhu yas törenlerinde çeşitli uygulamalarla memnun edilerek hayattaki kişilere zarar vermesi engellenmeye çalışılır. Türk kültüründe ölen kişi adına helva, pişi ve lokma gibi yiyeceklerin hazırlanması ölen kişinin ruhu için yağ kokutma geleneğinin devamıdır. Kansız kurban olarak ölü ruhuna sunulan bu yiyecekler ölünün arkasından belirli günlerde verilir. Edirne Pomaklarında evde ölüye koku olsun, o da orada yesin diye yedi gece lokma dağıtılır. Eğer hiçbir şey yapılamıyorsa iki yumurta pişirilerek evde koku oluşması sağlanır. Kandil günleri ve cuma günleri ölümlerin ruhlarına gitsin,

onlar da orada yesin düşüncesiyle evlerde helva kavrulur veya lokma pişirilerek evde koku çıkarılır (Pelin, 2020: 48-49).

Yağ yakma/koklatma Anadolu sahası dışında yaşayan Türk topluluklarında da görülür. Bulgaristan'da yaşayan Müslüman Türklerin inanışına göre ruhun bedenden ayrıldıktan sonraki üç gün boyunca evinin etrafında gezinir. Ruhu sembolik olarak doyurmak için cenaze evinde ateş yakılır ve ateşe yağ atılarak baca/yağ kokutulur. Şamanist inanışa göre ruhun varlığını koruması ve yaşayanlar gibi acıkması inanışına göre “pişen yemeğin kokusuyla ruhun doyması” anlayışı, Bulgaristan Türkleri arasında oldukça yaygın ve canlı bir biçimde devam etmektedir (Alkır, 2020: 104). Ölen kişilerin arkasından belirli günlerde koku yayarak ölünün ruhuna sunulan yiyecekler, ruhu memnun etmek için yapılan bir uygulamadır.

Cenaze evinde yas süresi dolduktan sonra gündelik hayat normale döner. Ancak Türk kültüründe atalar kültüne bağlı olarak mezarlıklar belirli günlerde ziyaret edilerek ölen kişinin başında ruh yâd edilir.

### Sonuç

İnsan hayatındaki önemli dönüm noktaları yazılı olmayan kültürel kaidelere göre törensel bir nitelik kazanmıştır. Doğum ve ölüm kavramları yaratılış olgusu inanç sistemleri ile anlamlandırılmaya çalışılmıştır. Türk kültüründe bir yok oluştan ziyade sürekliliğin korunarak yaşanılan çevreden kopmayan ruh algısı atalar kültüne bağlı mitsel bir anlam kazanmıştır. Mitler, işlevsel olarak yaratılış olgusunu kutsal alana bağlayan metinlerdir. Ölüm ile ilgili törensel niteliklerin esası da mitsel bir kökene dayanmaktadır. Mitik kodların bilinçaltında yerleşen şekilleri din değişikliğine rağmen kendini koruyarak ritüellerde varlığını devam ettirmiştir.

Geleneksel toplumlar dünya hayatının rutini içerisinde hayatının devam etmesini ve sonlanması ister. Normalin dışında gerçekleşecek bir durum kötü ruhların etkisine bağlanır. Gözle görünenden ziyade gözle görünmeyen ve etkisine inanılan şeylere karşı duyulan korku büyüsel kaçınmaları beraberinde getirir. Ölüm sonrasına ait bilinmezlik ölüm korkusunu en üst seviyeye çıkarır. İnsanoğlu ölü bedenden hareketle ölüm ruhunun bulaşacağına inandığı her şeyi tehlikeli olarak kabul etmiştir. Ölen kişinin ruhunu da kendine bir tehlike olarak gören insanoğlu mitik kökenden gelen inanışları doğrultusunda ölüm anından yastan çıkıncaya kadar ölen kişinin ruhunu öteki âleme göndermek için birçok pratik sergilemiştir.

Cenaze törenleri, kozmik düzen algısının eyleme dönüşmüş uygulamalarıdır. Aynı kültürel kökene sahip Türk kültür coğrafyasında cenaze törenleri esnasında ölü beden üzerinden ölüm ruhunun korkuları benzerlik göstermektedir. Evren tasavvuru ve ruh algısının ilk şekilleri bilinçaltına mitik zamanda yerleşir. Anlatılarla ve ritüelistik uygulamalarla mitik kodlar, nesilden nesile aktarılarak din değişimlerine rağmen kendini sistemin içerisinde korumuştur.

### Kaynakça

- AKKUŞ MUTLU, Suzan (2021). “Eski Önasya Topluluklarında Tütsü Kullanımı ve Kültürümüze Yansımaları”. *Turkish Studies History*, S. 16, s. 215-230.
- AKYOL, Neriman Senem (2006). “Adana (Merkez) Halk kültüründe halk inançları bayramlar ve törenler”. Yüksek Lisans Tezi, Adana: Çukurova Üniversitesi.
- ALKIR, Yağmur (2020). “Bulgaristan Türklerinin halk inanışları: Şumnu ve çevresi”. Yüksek Lisans Tezi, İzmir: Ege Üniversitesi.

- ARIK, Durmuş (2012). *Hıristiyanlaştırılan Türkler (Çuvaşlar)*. İstanbul: Berikan Yayınları.
- BAYAT, Fuzuli (2005). *Mitolojiye Giriş*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- BAYAT, Fuzuli (2007). *Türk Mitolojik Sistemi II*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- BAYDEMİR, Hüseyin (2009). “Özbekistan’da Ölüm Adetleri”. *Turkish Studies*, S. 4, s. 662-684.
- ÇİFTÇİ, Elife (2007). “Kahramanmaraş’ta büyü ile ilgili karşılaştırmalı bir araştırma”. Yüksek Lisans Tezi, Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi.
- DEMİR, Turan (2023). *Türk Kültüründe Geçiş Dönemleri Büyülerinin Mitolojik ve Dini Kökenleri. Çanakale: Paradigma Akademi.*
- ELİADE, Mircea (2015). *Doğuş ve Yeniden Doğuş*, (çev. Fuat Aydın). İstanbul: Kabcacı Yayınları.
- ENGİN, Abdulkadir (2019). “Ordu yöresine ait halk inançlarının dinler tarihi açısından değerlendirilmesi”. Yüksek Lisans Tezi, Tokat: Gaziosmanpaşa Üniversitesi.
- EŞMELİ, İsmet (2006). “Muğla-Yatağan ve çevresi halk inanışları ve uygulamaları üzerine bir araştırma”. Yüksek Lisans Tezi, İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi.
- GÜNAY, Ünver ve Harun Güngör (2003) *Başlangıçlarından Günümüze Türklerin Dini Tarihi*. İstanbul: Rağbet Yayınları.
- GÜRER, Yunus (2008). “Kuluncak’ta yaşayan Alevilerde dini hayat ve yaygın halk inanışları”. Yüksek Lisans Tezi, Elâzığ: Fırat Üniversitesi.
- HARVA, Uno (2015). *Altay Panteonu*, (çev. Ömer Suveren). İstanbul: Doğu Kütüphanesi.
- İNAN, Abdulkadir (1986). *Tarihte ve Bugün Şamanizm Materyaller ve Araştırmalar*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- KALAFAT, Yaşar (1998). *Kuzey Azerbaycan- Doğu Anadolu ve Kuzey Irak’ta Eski Türk Dini İzleri*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- KALAFAT, Yaşar (1999). “Anadolu ve Yakın Çevresi Türk Halk İnançlarında Ölüm veya Halk İnançlarımıza Göre Yatır Ziyareti”, *Geçmişten Günümüze Mezarlık Kültürü ve İnsan Hayatına Etkileri Sempozyumu*. İstanbul: Mezarlıklar Vakfı Yayınları, s. 239-267,
- KALAFAT, Yaşar (2009). *İslamiyet ve Türk Halk İnançları*. Ankara: Berikan Yayınevi.
- KARAASLAN, Mehmet (2011). “Kaşkay Türklerinde Ölümle İlgili Bazı İnanmalar ve Ölüm Öncesine Dair Uygulamalar”. *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi*, S.4, s. 329-344.
- KARANFİL GÜLDEMİR, Münevver (2008). “Afyon-Bolvadin ve çevresi halk inanışları ve uygulamalar”. Yüksel Lisans Tezi. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi.
- KILIÇ, Enise (2010). “Osmaniye ili Düziçi ilçesi halk kültüründe halk inançları, bayramlar ve törenler”. Yüksek Lisans Tezi. Adana: Çukurova Üniversitesi.
- KİLLİ YILMAZ, Gülsüm (2007). “Hakaslarda Ölüm ile İlgili Gelenekler”, *Modern Türklük Araştırmaları Dergisi*, S.4, s. 65-87.
- AKKUŞ MUTLU, Suzan (2021). “Eski Önasya Toplumlarında Tütsü Kullanımı ve Kültürümüze Yansımaları”, *Turkish Studies History*, S. 16(2), s. 215-230.
- MALPAS, Jeff ve C. Robert Solomon (2006). *Ölüm ve Felsefe*, (çev. Nur Küçük). İstanbul: İthaki Yayınları.
- NASRATTINOĞLU, İrfan Ünver (2006). “Gagavuz Türlerinin Doğum ve Ölümle İlgili İnanışları”, *Bal-Tam I. Uluslararası Balkan Türkolojisi Sempozyumu Bildirileri*. Ankara: Birlik Matbaacılık, s. 314-328,
- ÖLMEZ, Özlem (2008). “Türk folklorunda ölüm üzerine sosyolojik bir çalışma”. Yüksek Lisans Tezi. Sakarya: Sakarya Üniversitesi.
- ÖRNEK, Sedat Veyis (1971). *Anadolu Folklorunda Ölüm*. Ankara: AÜDTCF Yayınları.
- PELİN, Meryem (2020). “Edirne’de Pomak halk kültürü”. Yüksek Lisans Tezi. Edirne: Trakya Üniversitesi.
- POLAT, Kemal (2008). *Beşikten Mezara Kırgız Türklerinde Gelenek ve İnanışlar*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- POLATCAN, Mehmet (2006). “Pertek ve çevresinde yaygın halk inanışları”. Yüksek Lisans Tezi. Elâzığ: Fırat Üniversitesi.
- ŞENESEN, İsmail (2015). “Adana halk inançlarında eski Türk inanışlarının izleri karşılaştırma-inceleme”. Yüksek Lisans Tezi. Adana: Çukurova Üniversitesi.

- ŞİMŞEK, Ali (2013). “Manavgat yöresi halk inanışları”. Yüksek Lisans Tezi. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi.
- ŞİŞMAN, Bekir (2002). “Samsun Yöresinde Geçiş Dönemleriyle İlgili Yaşayan Halk İnanışları ve Bunlara Ait Uygulamalar”, *Erdem Dergisi-Türk Halk Kültürü Özel Sayısı III*, S.39, s. 445-469.
- TRYJARSKÍ Edward (2012). *Türkler ve Ölüm*, (çev. Hafize Er). İstanbul: Pinhan Yayınları.
- TÜRK, Vahit (1998). “Kazak Halk Kültürü ve Edebiyatından Örnekler”. *Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi*, S. 5, s. 121-130.
- URAZ, Murat (1994). *Türk Mitolojisi*. İstanbul: Düşünen Adam Yayınları.
- UYSAI, Yasin ve Mehdi Genceli (2021). “Türk Mitolojisinde Deus Absconditus ve Demiurklar”, *Mitoloji Araştırmaları 3*, (ed. İbrahim Gümüş). Çanakkale: Paradigma Akademi.
- YILMAZ, Mehmet Ali (2005). “Aladağ halk kültürü araştırması”. Yüksek Lisans Tezi. Adana: Çukurova Üniversitesi.

<i>Çalışmanın yazarı/yazarları “COPE-Dergi Editörleri İçin Davranış Kuralları ve En İyi Uygulama İlkeleri” çerçevesinde aşağıdaki hususları beyan etmiş(ler)dir:</i>
<b>Etik Kurul Belgesi:</b> Bu çalışma için etik kurul belgesi gerekmemektedir.
<b>Finansman:</b> Bu çalışma için herhangi bir kurum ve kuruluştan destek alınmamıştır.
<b>Destek ve Teşekkür:</b> Çalışmanın araştırılması ve yazımı esnasında destek veya fikirlerine başvuru olan herhangi bir kişi bulunmamaktadır.
<b>Çıkar Çatışması Beyanı:</b> Bu makalenin araştırması, yazarlığı veya yayınlanmasıyla ilgili olarak yazarın potansiyel bir çıkar çatışması yoktur.
<b>Yazarın Notu:</b> ---
<b>Katkı Oranı Beyanı:</b> Yazarların katkı oranı şu şekildedir: Şerife Oral Yeniay %50, Zübeyde Doğan %25, Aykan Sancı %25.
<i>The author / authors of the study declared the following points within the framework of the “COPE-Code of Conduct and Best Practices Guidelines for Journal Editors”:</i>
<b>Ethics Committee Approval:</b> Ethics committee approval is not required for this study.
<b>Funding:</b> No support was received from any institution or organization for this study.
<b>Support and Acknowledgments:</b> There is no person whose support or ideas are consulted during the research and writing of the study.
<b>Declaration of Conflicting Interests:</b> The author has no potential conflict of interest regarding research, authorship or publication of this article.
<b>Author’s Note:</b> ---.
<b>Author Contributions:</b> The authors' contribution rate is as follows: Şerife Oral Yeniay %50, Zübeyde Doğan %25, Aykan Sancı %25.
author.





## ELEKTRONİK KÜLTÜR ORTAMINDA HALK HİKÂYELERİNİN YENİDEN KEŞFİ: KARİKATÜRİZE HALK HİKÂYELERİ<sup>1</sup>

### Rediscovery of Folk Tales in the Electronic Culture Environment: Cartoonized Folk Tales

Gizem ÇELİK\*

Öz

Halkbilimi ürünleri yıllar boyunca birincil sözlü kültür ortamında icra edilmiştir. Teknolojinin gelişmesine bağlı olarak kitle iletişim araçları yaygınlık kazanmış ve halk biliminin yüz yüze olan geleneksel ortamına önce yazılı sonra elektronik kültür ortamı da eklenmiştir. Walter Ong, halk biliminin yeni icra mekânı olan elektronik kültür ortamını “ikincil sözlü kültür ortamı” olarak adlandırmaktadır. İkincil sözlü kültür ortamında gelişen folklor ise netlore, internet folkloru gibi isimler verilmektedir. İkincil sözlü kültür ortamında masal, efsane, halk hikâyeleri, halk inanışları, halk mutfağı gibi birçok ögenin kendine yer bulduğu görülmektedir. Selçuk Erdem, M. K. Perker, Umut Sarıkaya, Murat Yılmaz Emirhan Perker, Javad Gaffar gibi karikatür sanatçıları tarafından hazırlanan karikatürlerin internet ortamında yayıldığı ve her sosyal paylaşım sitesinde bu karikatürlerin güldürü unsuru olarak kendine yer bulduğu dikkat çekmektedir. Bu çalışmada ise halk hikâyelerinin karikatürize hâline gelmiş yeni biçimleri Facebook, Twitter, Instagram, Pinterest, katılımcı sözlükler vb. sosyal paylaşım sitelerinden tespit edilmiştir. Çalışma konusuna uygun düşen karikatürlerden hareketle “Leyla ile Mecnun”, “Kerem ile Aslı”, “Ferhat ile Şirin” ve “Koroğlu” hikâyeleri incelenmiş, bu hikâyelerin geleneksel ortamdaki şekli ile ikincil sözlü kültür ortamındaki mizahla harmanlanmış şekli karşılaştırılmıştır. Sonuç olarak; internet folklorunda karşılaşılan halk hikâyelerine göndermede bulunan karikatürlerde geleneksel ortamdaki hikâye kahramanının başından geçen olayın esas alındığı ve bu olayın mizah ve yergi ile harmanlanarak günümüzdeki yozlaşmaların eleştirisinin yapıldığı görülmüştür.

**Anahtar Kelimeler:** Halk Hikâyeleri, Elektronik Kültür Ortamı, İkincil Sözlü Kültür Ortamı, Karikatür, Mizah.

#### Abstract

Folklore products have been performed in the primary oral culture environment for years. Depending on the development of technology, mass media became widespread and written then the electronic culture environment was added to the traditional face-to-face environment of folklore. Walter Ong calls the electronic culture environment, which is the new performance space of folklore, "secondary oral culture environment". The folklore developed in the secondary oral culture environment is called as netlore and internet folklore. It is seen that many elements such as fairy tales, legends, folk stories, folk beliefs, folk cuisine have found a place in the secondary oral culture environment. It is noteworthy that the cartoons prepared by cartoon artists such as Selçuk Erdem, M. K. Perker, Umut Sarıkaya, Murat Yılmaz Emirhan Perker, Javad Gaffar are spread on the internet and these cartoons find a place as an element of laughter in every social networking site. In this study, new forms of caricaturized folk tales were identified from social networking sites such as Facebook, Twitter, Instagram, Pinterest, participatory dictionaries, etc. Based on the cartoons suitable for the subject of the study, the stories of "Leyla and Mecnun", "Kerem and Aslı", "Ferhat and Şirin" and "Koroğlu" were examined, and the form of these

<sup>1</sup> Bu makale, Kocaeli Üniversitesi, I. Lisansüstü Sosyal Bilimler Sempozyumu'nda “Elektronik Kültür Ortamında Halk Hikâyelerinin Yeniden Keşfi” başlığıyla sözlü olarak sunulan ve özet kitabı olarak yayımlanan bildirinin geliştirilmiş hâlidir.

\* Bilim uzmanı, Mersin Üniversitesi, gizemc12@hotmail.com, ORCID: 0000-0002-5133-2334.

stories in the traditional environment and the form blended with humor in the secondary oral culture environment were compared. As a result, it was observed that the cartoons referring to the folk tales encountered in the internet folklore are based on the event that happened to the story hero in the traditional environment and that this event is blended with humor and satire to criticize the corruption of today.

**Keywords:** Folk Tales, Electronic Culture Media, Secondary Oral Culture Media, Cartoon, Humor.

## Giriş

Halk edebiyatının anlatı türleri, yüzyıllarca usta anlatıcılar tarafından “sözlü kültür” adı verilen dinleyici ve anlatıcının yüz yüze etkileşim hâlinde olduğu ortamlarda anlatılmıştır. Önemli anlatı türlerinden biri olan halk hikâyeleri; 16. yüzyıldan itibaren kahvehaneler, kervansaraylar, salon programları vb. mekânlarda usta âşıklarca anlatılmış, dinleyiciler tarafından her daim önemsenmiş ve halk hikâyesi dinlemek toplumun nadir eğlence zamanlarından biri olmuştur.

Halk hikâyeleri, göçebelikten yerleşik hayata geçişin ilk mahsullerinden olup aşk, kahramanlık gibi konuları işleyen, kaynağını Türk, Arap-İslam ve Hint-İran bölgelerinden alan, âşıklar ve meddahlar tarafından anlatılan nazım-nesir karşımı anlatılardır (Alptekin, 2019: 18). Halk hikâyeleri konusu itibariyle genel olarak aşk, kahramanlık, aşk ve kahramanlığın bir arada işlendiği hikâyeler olarak üç gruba ayrılır. Aşk konulu hikâyeler içinde “Kerem ile Aslı”, “Arzu ile Kamber” vb. anlatılar yer alır. Kahramanlık konulu hikâyelerde en çok göze çarpan “Köroğlu” anlatıdır. Aşk-kahramanlık konulu anlatıların en bariz örnekleri ise “Şah İsmail” ve “Elif ile Mahmut” anlatıdır (Aça vd., 2019: 287-288).

Yazılı metin hâline gelmeden önce halk hikâyeleri, belirli bir gelenek takip edilerek anlatılmaktadır. İcra sırasında âşıklar, belirli kurallara uymak zorundadır. Buna göre hikâyelerinin icra düzenini fasıl, döşeme, asıl hikâye ve duvak kapama şekilde sıralamak mümkündür (Aça vd., 2019: 285- 287). Âşıklar ve meddahların kahvehane, kervansaray, salon programları, köy odaları vb. mekânlarda halk hikâyesi anlatırken bu dört aşamayı takip etmesi beklenir. Yüz yüze iletişimin hâkim olduğu birincil sözlü kültür ortamında halk hikâyeleri bu bölümler takip edilerek anlatılır ve anlatıcılar bu usule göre yetiştirilir. Dahası geleneği bilen dinleyici, âşıkların bu kurallara uymasını da bekler.

Zamanın değişmesine bağlı olarak “sözlü kültür” adı verilen geleneksel ortam değişmiş ve yerini artık elektronik araçların hâkimi olduğu ortamlara bırakmıştır. Bu elektronik ortam Walter Ong’un deyişiyle “ikincil sözlü kültür” ortamıdır (2018: 161). Bu ortamda iletişim, yüz yüze olmaktan ziyade bilgisayar, televizyon, tablet ve telefon gibi teknolojik aletlerle yürütülmektedir. Günümüzde birçok halk bilim unsurunun teknolojik aletler ve sosyal paylaşım siteleri sayesinde yeniden üretildiği ve yayıldığı göze çarpmaktadır.

Netlore, internet folkloru, computerlore, computer folklore, virtual folklore vb. adlandırmalara sahip olan bu yeni icra ortamının, araştırmacıların dikkatini çektiği görülmektedir. Halk bilimi araştırmacılarının yüzyıllardır geleneksel ortamında ele aldığı halk bilgisi ürünleri, yeni araştırma yöntemleri ile incelenmek üzere yerini internetin hayatımıza kattığı Facebook, Twitter, Instagram, Pinterest, katılımcı sözlükler gibi soysal paylaşım sitelerine bırakmıştır. Yapılan incelemeler sonucunda elektronik sözlü kültür ortamında halk hikâyelerinin karikatürize edilerek birer mizah ve eleştiri malzemesi olarak kullanıldığı göze çarpmaktadır. Elektronik kültür ortamındaki halk hikâyesi odaklı karikatürlere bakıldığı zaman çoğunlukla “Leyla ile Mecnun”, “Kerem ile Aslı”, “Ferhat ile Şirin” ve “Köroğlu” halk hikâyelerinin karikatürize edildiği, geleneksel ortamdaki kahramanların başından geçen olayların mizah ile harmanlanarak karikatür hâline getirildiği görülmektedir. Bu sebeple çalışmada bahsi geçen bu dört halk hikâyesinin birincil sözlü kültür ortamında ve elektronik kültür ortamında nasıl karşımıza çıktığı, biçim ve içerik özelliklerindeki değişimleri ve bu

anlatıların hangi işlevlere sahip olduğu her iki ortamın da kendine has özellikleri göz önüne alınarak karşılaştırılacak, benzer ve farklı yönleri ortaya konulacaktır.

### 1. Gülme, Mizah ve Karikatür

Gülme, insanın kendinde uyandırdığı hisler bağlamında bir duruma, olaya, nesneye gösterdiği eylemdir. İnsana ait olan gülme eylemi geçmişten günümüze birçok araştırmacının merakını cezbetmiştir. Aristoteles'e göre tüm canlılar içinde gülme sadece insana verilmiştir. Gülme, diğer yaratıkların sahip olmadığı, ulaşamadığı, insanın en yüksek tinsel ayrıcalığıdır (Bakhtin, 2001: 89). Bununla birlikte Aristoteles gülünç olanın aslında bir kusur olduğunu da vurgulamaktadır. Komediyayı tanımlarken; “komedyaya, daha önce de söylendiği gibi, ortalamadan daha aşağı olan karakterlerin taklididir; bununla birlikte komedyaya, her kötü olan şeyi de taklit etmez; tersine, gülünç olanı taklit eder; bu da soylu olmayanın bir kısmıdır çünkü gülünç olanın özü, soylu olmayışa ve kusura dayanır” (1987: 20) der. Gülmenin insana ait bir eylem olduğu konusunda Henri Bergson da Aristoteles gibi düşünmektedir. Bergson'a göre içinde insan olmayan bir şey komik değildir. Bir manzara iyi veya kötü çeşitli hisler uyandırabilir lakin komik değildir, bir hayvana sadece insana ait bir davranış sergilediğinde gülünür, bir nesneye ise insanın ona verdiği biçimden ötürü gülünür (2020: 12). Bu iki düşünceye göre gülebilmek tüm canlılar içinde sadece insana bahşedilmiş bir davranış olarak ayrıcalıklı, soylu olmayan ve kusurlu bir davranışın sebebi olarak da aşağılık bir durumdur.

Gülmenin en büyük düşmanı duygulardır. İnsanda acıma ve şefkat uyandıran birine gülmek zordur, gülebilmek için bir süreliğine de olsa acıma ve şefkat duygularını bir kenara bırakmak gerekir. Kırılgan ruhlar gülmeyi ne anlayabilir ne de tanımlayabilir (Bergson, 2020: 13). Buna göre gülebilmek için empati duygusundan yoksun olmak gerekmektedir. Gülünç veya üzücü bir durum içinde olan insanla kurulan duygudaşlık gülmeye engel olmaktadır.

Arapça *mizah* kelimesinden Türkiye Türkçesine geçen mizah, kelime anlamı itibariyle kırıcı olmamak şartıyla siyasi, politik, sosyal ve günlük olaylarla ilgili yapılan şakalardır. Mizah, ince bir hiciv sanatıdır, küçük düşürücü harekete kaçmadan zarıfçe alay etmektir (Çıblak, 2008: 5). Gülme ile mizah birbirinden farklı iki kavramdır. Gülme, bir iletişim aracı olarak bedensel bir boşalma, mizah ise kişideki anlama ve kavrama yetileridir. Bu iki kavram birbirine neden sonuç ilişkisiyle bağlanmaktadır (Uygur, 2017: 177). Mizahı yaratan durumun zihinde kavranmasıyla bedensel bir tepki oluşur ve gülme eylemi meydana gelir.

Mizahı yaratan temel dinamikler mevcuttur ve bunlar “mizah teorileri” olarak açıklanmaktadır. Mizahı yaratan en önemli faktörlerden biri uyumsuzluktur. Morreall'e göre bir şeyin uyumsuz olması demek kişinin kafasında şeylerin nasıl olduğuna dair kalıbı bozmak demektir. Uyumsuzluk teorisi, uygunsuz, mantıksız ve umulmadık eylem veya duruma gösterilen zihinsel bir tepkidir (Morreall, 1997: 24-90). Kişiler, nesnelere veya olaylar çeşitli özellikleri itibarı ile zihinde kodlanmıştır. Kişilerin, nesnelere ya da olayların bu kodların oluşturduğu kurallara uygun olması beklenir. Zihindeki kalıpların dışına çıkma, beklenmedik veya olağandışı bir durum gülmeye neden olmaktadır (Kırmızı, 2022: 9).

Mizahı yaratan diğer bir faktör ise üstünlüktür. Üstünlük teorisi; bir insanın diğer insanın kusurlarıyla, aksak yönleriyle alay etmesi ve kendini yüceltmesi olarak tanımlanabilir (Tarhan, 2020: 35-36). Aristoteles'in “gülünç olanın özü, soylu olmayışa ve kusura dayanır” (1987: 20) sözüyle bu teorinin gülünç duruma düşen ile gülme eylemini gerçekleştiren kişi arasındaki ayrımı netleştirmektedir. Gülen kişi kendini gülünç olandan üstün görerek gülme eylemini gerçekleştirmektedir.

Mizahta rahatlama teorisi ise yasaklar doğrultusunda bastırılmış isteklerden kaynaklanan sinirin serbest bırakılmasıyla ilgilidir. Rahatlama teorisine göre kişi ya serbest

kalan sinirsel enerjiyle ya da gülme eyleminin kendisi sinirsel enerjisinin birikmesine sebep olabilir ve gülmenin kaynağını oluşturabilir (Morreall, 1997: 33-34). Freud'a göre şakalar, baskı altında tutulan yasaklanmış düşüncelerin dışavurumudur. Şaka yapmak istem dışı gelişmektedir ve bastırılmış istekler sonucunda görülen rüyalara benzemektedir (Morreall, 1997: 44). Özellikle Anadolu mizahına baktığımız zaman fiziksel ve sosyal çevrenin insan ve toplum üzerindeki çeşitli baskılardan bazılarının ortadan kalkmasıyla rahatlama duygusu ortaya çıkmaktadır ve gülme eylemi gerçekleştirilmektedir (Türkmen, 1996: 2).

“İnsan neye güler” sorusunun birden fazla cevabı vardır, gülme eylemi birçok etmene bağlı olarak değişiklik gösterebilir. Örneğin bir çocuk ile yetişkinin mizah anlayışı farklıdır. Çocuğun mizah anlayışı henüz tam gelişmediği için basit bir şaşkınlık veya tuhaflığa karşı gülebilir. Yetişkinler ise hem edindikleri deneyimler hem de soyut kavramları algılayabilmeleri neticesinde daha karmaşık mizahi durumları anlayıp gülebilirler. Yetişkinler uyumsuzluklara, ait olmadıkları toplumların tuhaf buldukları geleneklerine, fiziksel bozukluklara, cahillik ve aptallık olarak nitelenen birtakım sözler ve hareketlere, başarısız işlere, el şakalarına ve taklitlere gülebilmektedir. Bununla birlikte insanın yaşam boyunca gülme nesnesi veya anlayışı değişebilir. Eğitim seviyesi, bulunduğu ortamlar, mesleği, sosyal yaşantısı mizah anlayışını değiştiren unsurlardır. Komik olan bireyseldir, her bireyin bakış açısına göre komik bulunduğu şeyler farklıdır (Morreall, 1997: 89-99).

Yüzyıllar boyunca güldürme amaçlı sözlü, yazılı, fiziki ve görsel birtakım mizahi sanatsal yöntemler kullanılmıştır. Sözlü kültürden derlenen fıkralar, hiciv metinleri, özellikle Türk halk tiyatrosunun jest ve mimikleriyle bedenen performans sergileyen karakterleri ve görsel olarak karikatürler, insanı güldürme amacına hizmet etmektedir.

Güldürmenin görsel boyutlarından biri olan karikatürler, insan ve toplumla ilgili her tür olayı konu alarak abartılı bir biçimde veren, düşündürücü ve güldürücü resim olarak tanımlanmaktadır (Türkçe Sözlük, 2011: 1090). Türk kültür tarihinde ilk basılı karikatürü 1870'de Teodor Kasap'ın yayımladığı ilk mizah dergisi olan Diyojen'de görmekteyiz. 24 Kasım 1870 tarihini taşıyan bu karikatür isimli olarak yayımlanmıştır. Bu tarihten sonra da aralıklı olarak karikatürler yayımlanmıştır lakin kimin tarafından çizildiği bilinmemektedir. Karikatür sanatının ülkemizde bu denli geç kalışının nedenleri pek çoktur. Osmanlı İmparatorluğunda dinsel etkilerle konulan resim yasağı, ilk ve en önemli nedendir. Yasak nedeniyle sanatçılar, figürün dışındaki çizgi sanatlarına; yazı, tezhip, çini, tahta oymacılık, maden süslemeleri, mermer işçiliğine yönelmişlerdir (Balcıoğlu ve Öngören, 1976: 5). Türk kültür tarihinde birçok dergi karikatürleriyle ün salmıştır. Jön Türkler tarafından çıkartılan “Hayal”, “İstikbal”, “Beberuhi”, “Dolap”, “Pinti”, “Davul”, “Hamidiye” ve “Tokmak” gibi dergilerde de karikatür örnekleri mevcuttur. Cumhuriyet'in ilk yıllarında, “Karagöz”, “Akbaba”, “Papağan”, “Cem”, “Karikatür”, “Şaka”, “Amcabey”, “Mizah” gibi mizah dergileri yayın hayatına atılmıştır. 1980'li yıllarda ve sonrasında ise Türkiye'deki mizah yayıncılığı, büyük ölçüde “Gırgır” dergisinden yetişen isimler tarafından yürütülmüştür. “Fırt”, “Çarşaf”, “Limon”, “Hıbrı”, “HBR Maymun”, “Ustura”, “Dıgıl”, “Deli”, “Pişmiş Kelle”, “Avni”, “Leman”, “Karikatür”, dönemin dergilerine örnek verilebilir. 2002 yılında kurulan “Penguin” dergisi ve 2007 yılında kurulan “Uykusuz” dergileri, 2000'li yılların en önemli mizah yayımlarındandır (Yılmaz, 2022: 367-368).

Karikatürler hem resim hem de edebiyat sanatından yararlanarak sözleri çizgilerle birleştiren ve gücünü mizahtan alan ifade türüdür (Uygur ve Altıntop Taş, 2020: 620). Karikatürler hem görsel hem de edebi olana yaslandığı için tesir alanı oldukça geniştir. Karikatürler çoğu zaman mizah ve hicvin birleştiği sanatsal ifadedir.

## 2. Elektronik Kültür Ortamında Karikatürize Halk Hikâyeleri

Birincil sözlü kültür ortamı, anlatıcının ve dinleyicinin yüz yüze olduğu, internetin ve internet aracılığıyla hayatımıza giren sosyal medyanın olmadığı, insanların nadir eğlence zamanlarında öyküler dinleyerek hoşça vakit geçirdiği ortam olarak nitelenebilir. Zaman içinde yaşam değişmiş, teknolojik gelişmelerde bir hayli yol gidilmiş ve şu anki “sanal âlem”in yani teknolojinin ve internetin hüküm sürdüğü çağa gelinmiştir. Bu değişimden halk biliminin geleneksel ortamı da etkilenmiştir. Bu geleneksel ortamın yerini Instagram, Facebook, Twitter, Pinterest, katılımcı sözlükler vb. sosyal mecralar almıştır. Masal, halk hikâyesi, halk inançları, halk mutfağı vb. halk bilim unsurları değişim ve dönüşüm geçirerek yeni ortamında yerini almıştır. Walter Ong, bu yeni ortama “ikincil sözlü kültür” adını vermektedir. Elektronik teknoloji, telefon, radyo, televizyon vb. araçlar bizi “ikincil sözlü kültür çağı”na sokmuştur. Katılımcı gizemi, topluluk duygusunun geliştirilmesi, yaşanan anı odaklayışı, hatta sözlü kalıpları kullanışıyla, bu ikincil sözlü kültür, “birincil sözlü kültür”e oldukça benzemektedir (2018: 161). Her iki ortamın da kendine has özellikleri olmakla birlikte; topluluğa hitap etmeleri, güncel olayları yakalamaya çalışmaları, geleneksel öğelerden beslenmeleri vb. özellikler her iki kültür ortamını ortak paydada birleştirmektedir.

İkincil sözlü kültür ortamı, “internet folkloru, ağ folkloru, sanal folklor, internetlore, netlore, computerlore, computer folklore, virtual folklore, cyberlore, e-folklor, digital folklore gibi adlandırmalara sahiptir (Bars, 2018: 164-165). Netlore/internet folkloru, sözlü olmayan, folklorik öğelerin yüz yüze iletilmediği ve kuşaktan kuşağa aktarılmayan folklorlardır. Netlore ortamında folklor ürünleri parodileştirilir, üzerinde çeşitli yorumlamalar yapılır (De Avos, 2018: 11). İnternet folkloru, Gail Arlene De Avos’un “netlore sözlü değildir” tanımlamasının aksine netlore sözlüdür lakin bu sözler geleneksel ortamdaki gibi fiziksel olarak yan yana iken aktarılmaz; kamera, mikrofon, telefon, bilgisayar gibi hem ses hem görüntüyü karşı tarafa iletebilecek teknolojik aletlerle sağlanır. Bununla birlikte internet folklorunda kuşaktan kuşağa aktarılma amacı yoktur. İnternet folkloru, anında üretilen ve anında tüketilen yani kısa bir süre sonra unutulup yerini yeni bir mizah, eleştiri malzemesine bırakan halk bilim ürünlerine sahiptir.

İkincil sözlü kültür ortamının; post paylaşmak (fotoğraf, metin, video gibi paylaşımlar), trend olmak/viral olmak (paylaşılan gönderinin geniş kitlelere ulaşması), entry girmek (katılımcı sözlüklerde açılan başlığa üyelerin yorum yapması), like atmak (paylaşılan gönderiyi beğenmek) gibi kendine has birtakım terimleri olduğu dikkat çekmektedir. Bu durum ikincil sözlü kültür ortamıyla birincil sözlü kültür ortamının benzeştiği başka bir noktadır. Nitekim geleneksel ortamın da kendine has terimleri mevcuttur.

Birincil sözlü kültür ortamı ile ikincil sözlü kültür ortamının benzeştiği diğer bir nokta ise “anonimleşme” meselesidir. Birincil sözlü kültür ortamında ortaya konulan edebi ürünün bir süre sonra asıl sahibi unutulup anonimleştiği görülmektedir. Bu durum ikincil sözlü kültür ortamında da görülmektedir. Nitekim çalışmada kullanılan karikatürlerin Selçuk Erdem, M. K. Perker, Umut Sarıkaya, Murat Yılmaz, Emirhan Perker, Javad Gaffar gibi karikatür sanatçıları tarafından üretildiği; başlangıçta Penguen Dergisi, Hürriyet Gazetesi, Naber Dergisi, Kirpi.info gibi internet siteleri, dergi ve gazetelerde yayımlandığı fakat daha sonra her sosyal paylaşım sitesinde güldürü unsuru olarak paylaşıldığı için zamanla bu karikatürlerin asıl sahibinin unutulduğu dikkat çekmektedir.

Instagram, Facebook, Twitter ve Pinterest, katılımcı sözlükler gibi sosyal mecralar Ong’un bahsettiği gibi yaşanan anın konusu neyse ona göre malzeme üretmektedir. Güncel

bir olay hakkında çeşitli gönderiler paylaşılmaktadır ve bu gönderilerde yergi ve mizah unsurları yer almaktadır. Bu mecraları kullanan insanların âdeta birincil sözlü kültürdeki gibi topluluk bilincine sahip olduğu gözlemlenmektedir. Beğenilmeyen bir paylaşım anında eleştirilerin odağı olur ve paylaşan kişi bu gönderiyi silmek mecburiyetinde kalır ya da gönderi çok beğenilir ve paylaşan kişinin bu ortamdaki popülerliğinin artar. Birçok kere bu gönderilerin gelenekten beslendiğini görmek mümkündür. Gönderilerdeki mesajın içine atasözü, masal, halk hikâyesi, fıkra tipleri yerleştirilerek geleneksel havanın yakalanmaya çalışıldığı ve gönderinin daha etkileyici kılınmak istendiği göze çarpmaktadır.

İnternet folkloru birçok eleştiriyi de beraberinde getirmiştir. Araştırmacılar internet üzerinden yapılan araştırma bulgularının sorgulanabilirliği üzerinde endişe duymaktadır. İnternet kullanıcıları cinsiyetleri üzerinden bile yalan söyleyebilmektedir. Ayrıca internet ortamında e-posta ile elde edilen bilgilerin ne kadar yasal olup olmadığı üzerinde birtakım endişeler mevcuttur (Gasouka-Zoi, 2018: 19). İnternette elde edilen bilgilerin doğruluğu, kaynak kişilerin kimlikleri hakkında duyulan şüphelerin haricinde internet folklorunu riskli kılan bir diğer konu ise bilgilerin kalıcılığıdır. Misal olarak Facebook sayfasından alınan bir bilginin, Facebook sayfasının kapatılması veya engellenmesi durumunda yok olacağı malumdur. Bu durum, internet folkloru çalışmak için yola koyulan araştırmacının çalışmasının ilerleyen zamanlarda kanıtlanabilirliğini, erişilebilirliğini sekteye uğratmaktadır.

Geleneksel folklor ortamında “mekân” ve “anlatıcı-aktarıcı” önemle üzerinde durulan iki kavramdır. Herhangi bir folklor ürünü rastgele bir mekânda, herhangi bir anlatıcı-aktarıcı tarafından anlatılmaz. Halk hikâyeleri özelinde örnekleyecek olursak; halk hikâyesinin gelenek içinde yetişmiş anlatıcıları vardır, herkesin halk hikâyesi anlatması beklenemez, mekân da özenle seçilir. Fakat internet folklorunda mekân ve anlatıcı-aktarıcı mefhumu ortadan kalkmıştır. En az bir teknolojik alete sahip herkes anlatıcıdır, dünyanın neresinde olunursa olunsun bu teknolojik aletin ürettiği bilgiye ulaşan herkesin de bu mekâna dâhil olduğu kabul edilir. Bu durum internet folklorunun sınırlarını belirlemede zorluk çıkaran durumlardan biridir.

İnternet folkloruna getirilen eleştirilere, çalışmayı zorlaştıran birtakım etkenlere rağmen Alan Dundes’in deyimiyle telefon, radyo, televizyon, fotokopi makinesi gibi teknolojik aletler folklor ürünlerinin daha hızlı ve daha geniş bir kitleye yayılmasına vesile olmuştur ve yeni folklor ürünlerinin oluşumuna da katkı sağlamıştır (1998: 151). İnternet, folklorun yeniden yaratılma özelliğini daha da belirgin hâle getirerek folklor ürünlerinin devinimini ortaya koymuştur.

İletişim teknolojilerinin olanakları yani bahsi geçen sosyal medya platformları içeriklerin çeşitlenmesini sağlamaktadır. Yazılı bir mizahi unsur, görsel bir içerikle birlikte; işitsel-görsel bir içerik, yazıyla yorum veya ifade eklenerek dolaşıma sokulabilmektedir. Sosyal medyada üretilen karikatürlere bakıldığı zaman konunun ne denli çeşitli olduğu dikkat çekmektedir. Türk mizah tarihinde sarsılmaz bir yere sahip olan Nasreddin Hoca ve onun fıkralarının karikatür hâline gelerek sosyal medyada yayıldığı göze çarpmaktadır (Kızıldağ, 2019a: 1976-1977). Âşıklık geleneğinin de karikatürlere konu olduğu görülür. Karacaoğlan, Köroğlu gibi âşıklık geleneğinin önemli temsilcilerinin karikatürlere konu olmasının yanı sıra âşıklık geleneğinin işleyişi de karikatürlerde yerini almıştır. Usta çırak ilişkisi, âşık maşuk ilişkisi bahsi geçen karikatürlerde mizahi bir şekilde işlenmiştir (Kızıldağ ve Kızıldağ, 2019b, 2019). Halk hikâyelerinde sıklıkla sosyal paylaşım sitelerinde kendine yer bulduğu ve internet çağının gerekli değişim ve dönüşümünü yaşayarak yeni bir forma büründüğü görülmektedir. Halk hikâyelerinin artık dinleyicileri değil, okuyucuları vardır. Anlatımı günler süren bu hikâyelerin nazım-nesir karışımı biçimi değişmiş ve karikatürize edilerek birkaç cümlelik, kısa ama etkileyici bir şekilde büründüğü ve çizimlerle mizahın daha da derinleştirildiği dikkat çekmektedir. Bu sosyal mecralardan derlenen gönderilerde çoğunlukla bir eleştirinin mizahla harmanlanması göze çarpmaktadır. Anlatılmak istenen durumun, geleneksel kahraman

kalıbı üzerinden mizah ve yergi ile harmanlanarak karikatür hâlinde internet kullanıcılarına sunulduğu görülmektedir.

İnternet folklorunda halk hikâyelerinin karikatürler aracılığıyla yeni bir forma bürünmesi birincil sözlü kültür ile ikincil sözlü kültür arasındaki ilişkiyi de ifade etmektedir. Metinlerarasılık, “Bütüncül bir yapıya kavuşturulması amacıyla bir edebî metnin dokusuna hem edebiyat alanından hem de başka alanlardan metin parçalarının katılması” (Türkçe Sözlük, 2011: 1667) olarak tanımlanabilir. Bu bağlamda geleneksel ortamında üretilen halk hikâyeleri, elektronik kültür ortamındaki görsellerin, capslerin ve karikatürlerin içine aktarılarak metinler arası bir ilişkinin varlığını ortaya koymaktadır.

Halkbilimi ürünlerinin sözlü kültür ortamında yaratılmasından ötürü metinlerarasılık kavramı yerine söylemlerarasılık kavramı da kullanılmaktadır. Bununla birlikte masal, efsane, mit gibi anlatıların birçoğu metinleştirilmiştir. Dolayısıyla halk bilim ürünleri de metinler arası alışveriş sürecine dâhil olmaktadır. Halk bilimine ait unsurlar basmakalıp bir özelliğe bürünerek hem belli bir tür içinde sınıflandırılabilir hem de farklı bağlamlarda sürekli olarak yinelenir (Aktulum, 2013: 22-23). Sözlü kültürden derlenen halk hikâyeleri metne aktarılmış ve bu metinler elektronik kültür ortamındaki karikatürlerde kullanılarak metinler arası ilişkiyi oluşturmuştur.

Facebook, Twitter, Instagram, Pintrest, katılımcı sözlüklerden tespit edilen karikatürlerde Leyla ile Mecnun, Ferhat ile Şirin, Köroğlu ve Kerem ile Aslı halk hikâyelerinin daha çok konu edildiği görülmektedir. Bu bağlamda elektronik kültür ortamındaki halk hikâyelerinin karikatürize edilmiş görünümü şu şekildedir:

**Leyla ile Mecnun:** Birincil sözlü kültür ortamında anlatılan Leyla ile Mecnun hikâyesinde; Kays (Mecnun) ile Leyla beraber eğitim gördükleri sırada birbirlerine âşık olmuşlardır. Zamanla ikisi arasındaki aşk herkes tarafından duyulmuş, dilden dile yayılmaya başlamıştır. Bu durumu duyan Leyla'nın annesi, Leyla'yı okuldan alır ve iki aşığın görüşmesi imkânsız hâle gelir. Leyla Kays'ın sevdasından hastalanır, Kays ise sevdası yüzünden çevresindeki itibarını kaybeder, divane olduğuna kanaat getirilerek Mecnun olarak isimlendirilir. Mecnun, Leyla'nın aşkından çöllere düşer. Kader, Leyla ile Mecnun'u bir araya getirir fakat vuslata ermelerine müsaade etmez, Leyla Mecnun'un aşkından ölür. Leyla'nın ölüm haberini alan Mecnun ise Leyla'nın mezarı başında can verir (Kanar, 2011).

Trajik bir şekilde son bulan Leyla ile Mecnun'un hikâyesi, Facebook'tan alınan karikatürde tam tersi bir durumda karşımıza çıkmaktadır:



Görsel 1: Aşkından Vazgeçen Mecnun (URL-1).

Aşkından çöllere düşen ve beşeri aşktan ilahi aşka geçişiyle tanınan Mecnun, sosyal mecrada kendi benliğini ve canını Leyla'dan daha üstün tutmuş ve çölden geri dönmüştür. Günümüz modern ilişkileri bireyi önde tutan, kendinden başka kimseyi üstün görmeyen bir bilince sahiptir. Birincil sözlü kültürde ise âşık, maşuk için canından vazgeçebilir.



Görsel 2: Güzellik Standartlarına Uymayan Leyla (URL-2)

Facebook'tan alınan ikinci karikatürde son dönemlerde popüler olan sosyal mecralardaki ilişkilere bir eleştiri getirilmiştir. Mecnun'a güzel görünmek için hileli resimler paylaşan Leyla'nın gerçek hâli alay konusu olur ve Mecnun'u hezimete uğratmıştır.

Geleneksel hikâyede Mecnun'un beşeri aşktan ilahi aşka geçtiği için Leyla'yı tanımadığı anlatılmaktadır. Komik Karikatürler sitesinde tespit edilen bir karikatürde ise durum şöyledir:





Görsel 3: Leyla'yı Tanımazdan Gelen Mecnun (URL-3).

Yukarıdaki karikatürde Mecnun ilahi aşk mertebesine ulaştığı için değil, Leyla'nın onun aşkından hastalanıp çirkinleştiği için tanımazlıktan geldiği görülmektedir. Güzellik standartlarının altında kalan Leyla'nın, Mecnun tarafından reddedildiği dikkat çekmektedir.

Uludağ Sözlük'ten alınan karikatürde ise Mecnun'un sosyal medyaya iyice uyum sağladığı görülmektedir:



Görsel 4: Çölde Arayan Mecnun'dan Facebook'ta Arayan Mecnun'a (URL-4).

Bu karikatürde ise çölde Leyla'yı arayan Mecnun'dan, Facebook'ta Leyla'nın profilini aratan Mecnun'a olan dönüşüm ve günümüzdeki ikili ilişkilerin seyrinin anlatıldığı göze çarpmaktadır.

**Köroğlu:** Geleneksel anlatıda Bolu Beyi, seyislerinden biri olan Yusuf'tan iki güzel at bulmasını ister. Yusuf'un Bolu Beyi'ne getirdiği atlar zayıf ve çelimsizdir. Bu durum Bolu Beyi'nin hoşuna gitmez ve Yusuf'un gözlerine mil çektirir. Yusuf'un oğlu olan Ruşen Ali o günden sonra Köroğlu diye anılır ve babasının intikamını Bolu Beyi'nden almak için uğraşır (Boratav, 2016).

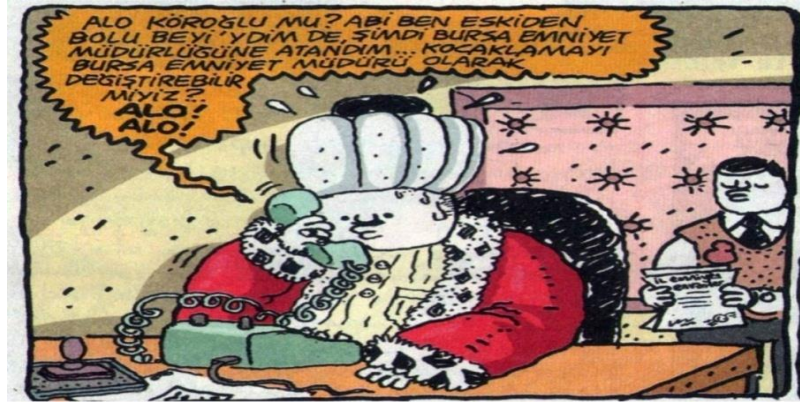
Karikaturke sitesinden alınan bu karikatürde Köroğlu, geleneksel anlatıdan farklı bir kişilikle karşımıza çıkmaktadır:



Görsel 5: Babasının intikamını almayan Koroğlu (URL-5).

Kolektif bilinçle geleneksel ortamında üretilen halk bilimi ürünlerinde “ben” değil, “biz” anlayışı vardır. Dolayısıyla kahramanlık konulu halk hikâyelerinde ana karakterin kolektif adına cesurca adımlar atması beklenmektedir. Geleneksel ortamında Koroğlu ideal kahraman kalıbı içinde ele alınan, babasının intikamını almak için mücadele eden biriyken, elektronik kültür ortamında benmerkezci olarak ele alınır. Karikatüre göre Koroğlu, intikam almaktan vazgeçmiştir. Radyoda çalan şarkı ise Koroğlu’nun babasının acısını hatırlatacak cinstendir.

Pinterest’ten alınan bu karikatürde ise Bolu Beyi’nin şu konuşması dikkat çeker:



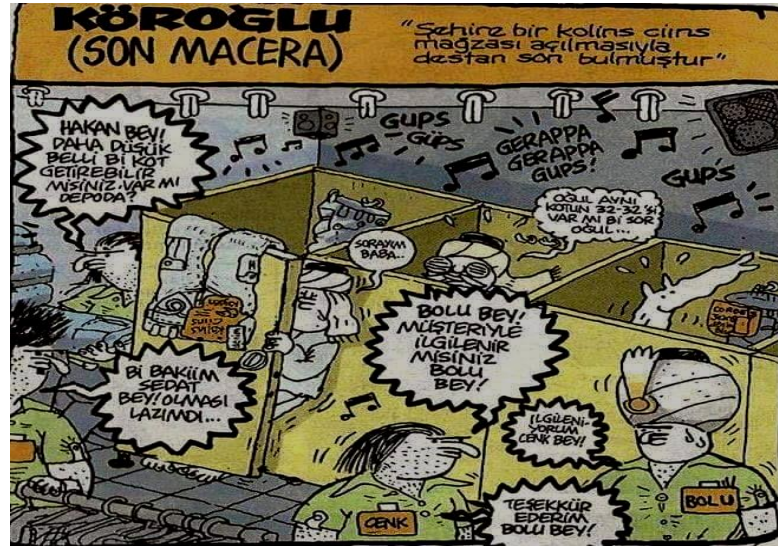
Görsel 6: Yeni Bir Yere Atanan Bolu Beyi (URL-6).

Koroğlu’nun birincil sözlü kültür ortamında Bolu Beyi’ne hitaben söylediği meşhur koçaklamanın sözlerinin bir kısmı şu şekildedir:

*Benden selam olsun Bolu Beyi’ne  
Çıkıp şu dağlara yaslanmalıdır  
Ok gıcirtısından kalkan sesinden  
Dağlar sada verip seslenmelidir (Artun, 2013: 108).*

Bu koçaklamada Koroğlu, Bolu Beyi’ne intikam için geleceğini haber vermektedir. Elektronik kültür ortamında ise Bolu Beyi’nin mevkii değişmiş, Bursa’da emniyet müdürü olmuş ve koçaklamanın güncellenmesini talep etmektedir.

Pinterest’ten alınan diğer bir karikatürde ise:



Görsel 7: Satış Danışmanı Bolu Beyi (URL-7).

Bolu Beyi toplum düzeninin değişmesine ayak uydurmuş ve bir kıyafet mağazasında satış temsilcisi olarak çalışmaya başlamıştır. Eski yaşam tarzından birinin günümüzdeki yaşam standartlarına uydurularak mizah yaratılmıştır.

**Ferhat ile Şirin:** Geleneksel anlatıda ünlü bir nakkaş olan Ferhat, Sultan Mehmene Banu'nun sarayının süslemelerini yapmakla görevlendirilir. Ferhat, Sultan Mehmene'nin kardeşi Şirin'e âşık olur ve gel zaman git zaman Şirin de bu aşka karşılık verir. Sultan Mehmene Banu bu aşka razı olmaz ve Ferhat'ı vazgeçirmek için Elma Dağı'nı delmesini, su getirmesini akabinde de Şirin'e kavuşabileceğini söyler. Ferhat bu zorlu vazifeyi yerine getirmek üzere Elma Dağı'na gider ve kazmaya başlar. Aşkından vazgeçmeyeceğini anlayan Sultan Mehmene Banu, Ferhat'a Şirin'in öldüğüne dair yalan bir haber gönderir. Ferhat Elma Dağ'da can verir, onu bulma ümidiyle giden Şirin ise dağdan aşağı yuvarlanarak can verir (Özarslan, 2006).

Eski Kitaplarım internet sitesinde ise şu karikatür öne çıkmaktadır:



Görsel 8: Yasakları Delen Ferhat (URL-8).

2019 yılının sonuna doğru Çin'in Wuhan kentinde ortaya çıkan Covid-19, kısa sürede tüm dünyaya yayılmıştır. Hastalığın yayılmasını engellemek amacıyla tüm dünyada birtakım önlemler alınmıştır. Yukarıdaki gönderide ise bu önlemlerden biri olan sokağa çıkma yasağını Ferhat Şirin için delmiş, onun için hastalığı göze almıştır.

Flickr sitesinden alınan bir başka karikatürde ise Ferhat ile Şirin'in aşkının günümüzdeki ilişki modellerine uyum sağladığı görülmektedir:



Görsel 9: Şirin'e Yaranamayan Ferhat (URL-9).

Ferhat, Şirin'in aşkı uğruna dağları delmeye çalışırken, Şirin'in kıskançlık yapması ve mesaj atarak sürekli olarak Ferhat'ı sorgulaması günümüz ilişkilerinin eleştirisi niteliğindedir.

Twitter'dan alınan örneklerden biri de şudur:



Görsel 10: Şirin'i aldatan Ferhat (URL-10).

Sosyal medyadan alınan bu karikatürde görüldüğü üzere dağın defalarca delinmiş olduğu dikkat çekmektedir. Şirin de Ferhat'ın kendini aldattığını düşünmektedir. Çünkü Ferhat, Şirin uğruna dağı delmiş, dağdaki diğer delikler de Ferhat'ın başka kızlar için giriştiği mücadeleyi göstermektedir.

**Kerem ile Aslı:** Kerem bir Müslüman şahın oğlu, Aslı ise bir keşişin kızıdır. Din farklılığı kavuşmalarına engel olmaktadır. Tam kavuşacakları sırada Aslı'nın babası hile yapar, Aslı için sihirli bir gömlek diktirir. Gömlek, açıldıktan hemen sonra kendi kendine tekrar iliklenir. Bu gömlek Aslı ile Kerem'in kavuşmasına engel olur. Çektiği ah ile Kerem tutuşur yanar, kırk bir gün sonra Kerem'in küllerini toplarken Aslı'nın da saçları tutuşur ve yanar (Elçin, 2017).

Ferhat'ın aşk maceralarını anlatan ve Facebook'tan alınan karikatürlerden biri de şudur:



**Görsel 11:** Ferhat'ın aşk maceraları (URL-11).

Karikatürde görüldüğü üzere Şirin, Ferhat'ın tek aşkı olduğunu duymak istemektedir. Ferhat, Şirin'in tek aşkı olduğunu söylediği hâlde arkadaki dağların delik olması bu durumun tam tersi olduğunu göstermektedir.

Karikatür Alanı sitesinden alınan şu karikatür dikkat çekmektedir:



**Görsel 12:** Âşıkları Karıştıran Anlatıcı (URL-12).

İnternet ortamında ise anlatıcı kahramanları karıştırır. Kerem ile Mecnun'un akıbeti neredeyse karışacaktır. Mecnun'un kaderini daha kötü bulan ya da zaten müşkül durumda olan Kerem'in daha fazla acı çekmek gibi bir niyeti yoktur.

İnternet folklorunda paylaşılan birçok gönderinin temel amacı güldürmektir, bu bağlamda birçok anonim hesap, paylaştığı komik video ve görsellerle geniş kitlelere ulaşmaktadır ve her durumun mizah malzemesi olarak kullanıldığı dikkat çekmektedir (bkz. cezmikalorifer, içkilyidibilmemne, losadanas vb.). Instagram, Facebook, Twitter, Pinterest, katılımcı sözlükler gibi paylaşım sitelerinde halk hikâyelerinin karikatürize edilerek geleneksel ortamında çoğu zaman dramatik olan bu metinlerin artık gülünecek bir forma kavuştuğu görülmektedir.

Karikatürlere bakıldığı zaman uyumsuzluk teorisinin oldukça belirgin bir şekilde mizahı yaratan etmen olarak karşımıza çıktığı görülmektedir. Mecnun, Leyla, Ferhat, Şirin, Kerem,

Aslı, Köroğlu, Bolu Beyi zihnimize kodlanan kahraman kalıbından farklı olarak karşımıza çıkararak mizahı oluşturmaktadır. Mecnun'un Leyla'yı Facebook'ta aratması (URL-4), Köroğlu'nun bir giyim mağazasında satış danışmanı olması (URL-7), Ferhat'ın Şirin'e mesaj yazmak uğruna dağı delememesi (URL-9) uyumsuzluğu yaratan, zihnimizdeki kahraman imajına ters düşen bir etmen olarak mizahı oluşturmaktadır.

Geleneksel ortamdaki halk hikâyelerinin kahramanlarının ikincil sözlü kültür ortamında karikatürize edilmiş hâllerine gülmek üstünlük teorisiyle de açıklanabilir. Bahsi geçen halk hikâyelerinde kahramanların tümü mücadeleci ve trajik sona sahip akıbetleri ile bilinmektedir. Günümüzde Mecnun gibi çöle düşmek, Ferhat gibi dağı delip su getirmek, Kerem ve Aslı gibi yanıp ölmek ve Köroğlu gibi babasının intikamını almaya çalışmak mümkün görünmeyen ve hatta küçümsenen davranışlar olarak alay edilmenin, gülücün temelini oluşturarak mizahta üstünlüğü yaratmaktadır.

Karikatürize edilmiş halk hikâyelerine gülünmesinin temel bir diğer nedeni de rahatlamadır. Geleneksel ortamında günlük işlerden arta kalan zamanda insanların halk hikâyesi dinleyerek rahatlamaya, zihnini boşaltmaya çalıştığı bilinmektedir. Bu durum günümüzdeki teknolojiyi ve teknolojinin kazandırdığı birtakım sosyal paylaşım sitesi, eğlence platformlarını kullanan insanlar içinde geçerlidir. Günlük koşuşturmalardan arta kalan zamanda telefon, tablet veya bilgisayardan sosyal mecraya giriş yapan insanların bu karikatürlere bakarak gülmeye ve rahatlamaya çalıştığı görülmektedir.

Halk hikâyelerinin karikatürize edilmiş ve internet kullanıcılarına sunulmuş şekline bakıldığı zaman siyasi, sosyal, dini ve ahlaki vb. birçok konunun yozlaşmış, artık toplumun büyük bir kısmı tarafından eleştirilen yönlerinin ele alındığı görülmektedir. Eleştirilmek istenen konu doğrudan söylenmez, mizahi bir dille anlatılır. Öfke duyulan (yergi) ile gülünç (mizah) olanın birleştirildiği görülmektedir. Bu iki uç nokta bir arada verilerek alegorik bir şekle büründürülür, aynı zamanda toplumun sinir uçlarına dokunmadan, hakikatin korkutuculuğu ile insanları baş başa bırakmadan eleştirilmek istenen konu mizah ile yumuşatılır. Derlenen karikatürlere bakıldığı zaman sanal âlemde yaşanan aşkların, değişen güzellik standartlarının, bireyselleşmeye çalışan kahramanların mizahi eleştirisi, eski dönem insanının günümüzün yaşam alanlarının yerleştirilerek nasıl bir hâle geleceklerinin komedisi yapılmaktadır.

### **3. Geleneksel Sözlü Kültür Ortamı ile Elektronik Kültür Ortamındaki Halk Hikâyelerinin Yapı ve İçerik Karşılaştırılması**

Yüzyıllarca geleneksel ortamında varlığını sürdüren halk hikâyeleri, teknolojik gelişmelerin etkisiyle elektronik kültür ortamında yaşamına devam etmektedir. Her iki ortamın da kendine has birtakım özellikleri, benzer ve farklı yönleri bulunmaktadır. Benzerlikler ve farklılıklar şu şekilde sıralanabilir:

1. Her iki ortamda da kahramanlar ve başlarından geçen ana olay aynıdır. Örneğin Mecnun'un çöle düşmesi, Ferhat'ın dağı delmesi gibi kahramanla özdeşleşmiş olayların internet ortamında aynı şekilde karşımıza görülmektedir.

2. Her iki ortamda da mevcut anlatıya dinleyici müdahale edebilir. Âşıklar tarafından anlatılan hikâyelerde dinleyici, anlatının sonunda sevdalıları kavuşturmasını isteyerek olaylara müdahale edebilir. Elektronik kültür ortamında da beğenilmeyen gönderilerin altına yapılan yorumlarla gönderilerin silinmesi sağlanır.

3. Birincil sözlü kültür ortamında halk hikâyelerinin anlatımı günlerce sürebilmektedir. Yazılı ortamda da hacimli sayılan bu anlatılar, elektronik kültür ortamındaki karikatürlerde fıkra kadar kısa, mizahi, eleştirel ve ders veren bir niteliğe bürünmüştür.

4. Birincil sözlü kültür ortamında halk hikâyeleri usta bir âşık tarafından anlatılıp ilgili halk tarafından dinlenmektedir. İkincil sözlü kültür ortamında ise anlatıcı, sanal âlemde paylaşımı yapan kişi, dinleyici ise bu sosyal ağları kullanan kimselerdir.

5. Her iki ortamda da bu anlatılar aynı işlevlere sahiptir. Mizahi yönüyle eğlendirme ve kişisel-toplumsal baskılardan kurtulma, eleştiri yönüyle protesto, geleneksel anlatıların ve motiflerin kullanılması yönüyle kültürün devamı ve geçerliliğini sağlama işlevleri vardır.

Görüldüğü üzere elektronik kültürdeki halk hikâyelerinde hem biçim hem de içerik değişmiştir. Biçimsel olarak nazım-nesir karşımı yapı yok olmuş, diyalog veya birkaç cümlelik karikatürlere dönüşmüştür. Hikâyelerin kahramanları aşkları veya davaları uğruna savaşmayı bırakmış, kendi yaşamlarının önemini ön plana çıkarmıştır. Ayrıca günümüzde kullanılan *ulan, lan, mal, manyak* vb. gibi birçok argo kelimenin gönderilerde sıklıkla güldürü unsuru olarak kullanıldığı tespit edilmiştir.

### Sonuç

Yüzyıllarca birincil sözlü kültür ortamında varlığını sürdürmüş olan halk hikâyeleri, teknolojik gelişmelerin değişim ve dönüşümüne karşı koyamayarak ortamını değiştirmiş ve Walter Ong tarafından “ikincil sözlü kültür ortamı” adı verilen sanal âlemde varlığını sürdürmektedir. Bu ortamdaki halk hikâyelerinin birtakım yeniliklerle karşımıza çıktığı görülmektedir. Geleneksel ortamında oldukça uzun anlatılar olan bu halk hikâyeleri, internet folklorunda birkaç cümleye sığdırıldığı ve karikatürize edildiği görülmektedir, ayrıca nazım-nesir biçimi de kaybolmuştur. Geleneksel olan öğelere sırtını dayayan bu hikâyeler, günümüzün yenilikçi düşünce yapısını da bünyesinde barındırır. Geleneksel kahramanlar Kerem, Ferhat, Mecnun, Köroğlu eskisi kadar sevdaları ve davaları uğruna savaşan kişiler değil, aksine kendini ön plana çıkararak, benmerkezci kişiler olmuşlardır.

İnternet ortamındaki halk hikâyeleri ve geleneksel ortamdaki halk hikâyeleri anonimleşme meselesi doğrultusunda ortak bir paydada bulunduğu görülmektedir. Selçuk Erdem, M. K. Perker, Umut Sarıkaya, Murat Yılmaz Emirhan Perker, Javad Gaffar gibi karikatür sanatçıları tarafından hazırlanan bu karikatürlerin birçok sosyal paylaşım sitesinde paylaşıldığı, bu paylaşımlarda bir süre sonra karikatür sahibinin unutulduğu dikkat çekmektedir. Nitekim bu çalışmada verilen karikatürlerin bazılarının sanatçılarına erişilmemesi internet ortamındaki halk bilimi ürünlerinin de anonimleştiğini göstermektedir.

Sosyal mecralarda yer alan karikatürlerde günümüz insanının estetik anlayışını, yaşam biçimini ve bilincini ortaya koyarak hem mizah hem de hiciv yapılmaktadır. Mecnun’un Leyla’yı profil resminden tanıyıp beğenmesi yüz yüze gelince ise sandığı kadar güzel olmadığını fark etmesi, yine Mecnun’un Leyla’yı Facebook’ta aratması, Köroğlu’nun intikam duygunun körelmesi günümüz insanının durumunu özetlemektedir.

İnternet folkloru; güvenilirlik, daha sonraki dönemlerde yapılan çalışmaya erişebilirliğin kesin olmaması, araştırma alanının ve katılımcıların sınırının olmaması gibi birçok eleştirinin de odağındadır. Buna rağmen internetin halk bilimi ürünlerinin yeniden üretildiği alan olarak oldukça önem arz ettiği ve araştırmacıların odağı olduğu görülmektedir. Bununla birlikte birincil sözlü kültür ortamıyla ikincil sözlü kültür ortamındaki metinler arası ilişki de halk hikâyelerinin yeni görünümünü ortaya çıkarmaktadır.

Karikatürize halk hikâyelerinin mizahın üstünlük, uyumsuzluk ve rahatlama teorisiyle açıklandığı görülmektedir. Karikatürlerin genel kahraman kalıbını günümüze uyarlayarak uyumsuzluk teorisine, kahramanların aksak yönleriyle alay edilerek üstünlük teorisine ve

baskılardan kurtulmak amacıyla gülme amaçlı karikatürlerin oluşturulmasıyla rahatlama teorisine uyum sağladığı dikkat çekmektedir.

Sözlü gelenekteki işlevlerin tümünü bu elektronik kültür çağındaki karikatürize halk hikâyelerinde de görmek mümkündür. Eğlence ve hoşça vakit geçirme işlevi, kültüre geçerlilik kazandırmak, kültürün törenlerini ve kurumlarını yaşatmak, eğitim işlevi, toplumsal ve kişisel baskılardan kurtulma işlevi, protesto işlevi bu gönderilerde karşımıza çıkmaktadır.

### Kaynakça

- AÇA, Mustafa vd. (2019). “Anonim Halk Edebiyatı”, *Türk Halk Edebiyatı El Kitabı*, (ed. M. Öcal Oğuz vd.). Ankara: Grafiker Yayınları.
- AKTULUM, Kubilay (2013). *Folklor ve Metinlerarasılık*. Konya: Çizgi Kitabevi.
- ALPTEKİN, Ali Berat (2019). *Halk Hikâyelerinin Motif Yapısı*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Aristoteles (1987). *Poetika*, (çev. İsmail Tunalı). İstanbul: Remzi Kitabevi.
- ARTUN, Erman (2013). *Âşık Edebiyatı Metin Tahlilleri*. Adana: Karahan Kitabevi.
- BAKHTİN, Mihail (2001). *Karnavaldan Romana*, (çev. Cem. Soydemir). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- BALCIOĞLU, Semih ve Ferit Öngören (1976). *50 Yılın Türk Mizah ve Karikatürü*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- BARS, Mehmet Emin (2018). “İnternet Folkloru: Netlore”. *TÜRÜK Uluslararası Dil Edebiyat ve Halk Bilimi Araştırmaları Dergisi*. S. 1 (15), s. 160-179.
- BERGSON, Henri (2020). *Gülme Komiğin Anlamı Üzerine Deneme*. (çev. Umut Can Gökduman). İstanbul: Zeplin Kitap.
- BORATAV, Pertev Naili (2016). *Köroğlu Destanı*. İstanbul: BilgeSu Yayıncılık.
- BORATAV, Pertev Naili (2018). *Halk Hikâyeleri ve Halk Hikâyeciliği*. İstanbul: BilgeSu Yayıncılık.
- ÇELİK, Gizem (2021). “Elektronik Kültür Ortamında Halk Hikâyelerinin Yeniden Keşfi”, *I. Lisansüstü Sosyal Bilimler Sempozyumu*. Kocaeli, Özet Kitabı, s. 185-188.
- ÇIBLAK, Nilgün (2008). *Âşık Şiirinde Taşlamalar*. Ankara: Ürün Yayınları.
- DE VOS, Gail Arlene (2018). “Folklor ve İnternet: Netlore”, (çev. Nurulhude Baykal), *İnternet Folkloru: Netlore ve Netnografi*. (ed. M. Öcal Oğuz vd.). Ankara: Geleneksel Yayınları.
- DUNDES, Alan (1998). “Halk Kimdir?”, (çev. Metin Ekici). *Millî Folklor*, S.37, s. 139-153.
- ELÇİN, Şükrü (2017). Kerem ile Aslı Hikâyesi. Ankara: Akçağ Yayınları.
- GASOUKA, Maria vd. (2018). “Folklor Araştırması ve Yeni Zorlukları: Etnografiden Netnografiye”, (çev. Zeynep Safiye Baki Nalcioğlu). *İnternet Folkloru: Netlore ve Netnografi*, (ed. M. Öcal Oğuz vd.). Ankara: Geleneksel Yayınları.
- KANAR, Mehmet (2011). *Leyla ile Mecnun*. İstanbul: Say Yayınları.
- KIRMIZI, Ömer (2022). “Dijital Kültür Ortamında Mizahın Yeni Bir Mecrası: Twitter'daki Anonim Hesaplar”, *Kültür Araştırmaları Dergisi*, S. 12, s. 1-17.
- KIZILDAĞ, Hasan. (2019a). “Geleneğin İcadı Bağlamında Nasrettin Hoca Karikatürleri”, *Turkish Studies*, S. 14 (4), s. 1971-1988.
- KIZILDAĞ, Hasan ve KIZILDAĞ, Feride. (2019b). “İcradan Karikatüre: Âşıklık Geleneği”. *Kesit Akademi Dergisi*, S. 21, s. 274-288.
- MORREALL, John (1997). *Gülmeyi Ciddiye Almak*, (çev. Kubilay Aysevener ve Şenay Soyer). İstanbul: İris Yayıncılık.
- ONG, Walter J. (2018). *Sözlü ve Yazılı Kültür Sözüün Teknolojileşmesi*, (çev. Sema Postacıoğlu Banon). İstanbul: Metis Yayınları.
- ÖZARSLAN, Metin (2006). *Ferhat ile Şirin Mukayeseli Bir Araştırma*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- TARHAN, Esra (2020). “Adana’da anlatılan fıkraların mizah teorileri, bağlam, işlev ve yapı açısından incelenmesi”. Doktora Tezi. Adana: Çukurova Üniversitesi.
- Türkçe Sözlük* (2011). (ed. Haluk Şükrü Akalın vd.). Ankara: TDK Yayınları.
- TÜRKMEN, Fikret. (1996). “Anadolu Mizahında Bazı İran ve Arap Kökenli Mizah Tipleri”, *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*, S. I, s. 1-7.
- UYGUR, Hatice Kübra (2017). “Mizah Anlayışının Fıkra Türü Bağlamında Elektronik Ortamda Dönüşümü”, *Türk Fıkra Kültürü: Tanım, Tahlil, Yöntem*, (ed. Kürşat Öncül ve Songül Çek). Ankara: Akçağ Yayınları.



UYGUR, Hatice Kübra ve Gülten Atıntop Taş (2020). “Kanlı Koca Oğlu Kan Turalı Karikatür Bandının Göstergibilimsel Bir Çözümlemesi”, *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi*, S.13 (30), s. 614-635.  
 YILMAZ, Berk. (2022). “Umut Sarıkaya’nın Karikatürlerinde Köroğlu’nun Yeniden Yaratımı”, *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi*, S. 15 (38), s. 366-378.

### Elektronik Kaynaklar:

- URL-1: Facebook (E. T.: 24. 05. 2021).  
 URL-2: Murat Yılmaz Karikatürleri | Facebook (E. T.: 24. 05. 2021).  
 URL-3: Komik Karikatürler: Leyla ile Mecnun Komik Karikatür (karikaturkomik.blogspot.com) (E. T.: 06. 05. 2023).  
 URL-4: Leyla ile mecnun u izleyenlerin varoş olması #894979 - uludağ sözlük galeri (uludagsozluk.com) (E.T.: 10.04.2023).  
 URL-5: Köroğlu :) | Karikaturke ( E. T.: 24. 05. 2021).  
 URL-6: Pinterest (E. T.: 24. 05. 2021).  
 URL-7: Pinterest (E. T.: 06. 05. 2023).  
 URL-8: Gazetelerde Günün Karikatürleri - 2021 - Sayfa 16 - Eski Kitaplarım - Eskiden güntümüze kitaplar (eskikitaplarim.com) (E. T.: 24. 05. 2021).  
 URL-9: #ferhat #şirin #dağ #kısa #mesaj #komik #karikatür #resim ... | Flickr (E. T.: 11. 04. 2023).  
 URL-10: [https://twitter.com/emirhan\\_perker/status/1300688761391636482/photo/1](https://twitter.com/emirhan_perker/status/1300688761391636482/photo/1) (E.T.: 18. 08. 2023).  
 URL-11: [https://www.facebook.com/kahkahaportali/posts/5220459458005342/?locale=ms\\_MY](https://www.facebook.com/kahkahaportali/posts/5220459458005342/?locale=ms_MY) (E.T.: 18. 08. 2023).  
 URL-12: kerem-asli-icin-collere-dusmustu – Karikatür Alanı (karikaturalani.com) (E.T.: 24. 05. 2021).

*Çalışmanın yazarı/yazarları “COPE-Dergi Editörleri İçin Davranış Kuralları ve En İyi Uygulama İlkeleri” çerçevesinde aşağıdaki hususları beyan etmiş(ler)dir:*

**Etik Kurul Belgesi:** Bu çalışma için etik kurul belgesi gerekmemektedir.

**Finansman:** Bu çalışma için herhangi bir kurum ve kuruluştan destek alınmamıştır.

**Destek ve Teşekkür:** Çalışmanın araştırılması ve yazımı esnasında destek veya fikirlerine başvurulmuş herhangi bir kişi bulunmamaktadır.

**Çıkar Çatışması Beyanı:** Bu makalenin araştırması, yazarlığı veya yayımlanmasıyla ilgili olarak yazarın potansiyel bir çıkar çatışması yoktur.

**Yazarın Notu:** Bu makale, Kocaeli Üniversitesi, I. Lisansüstü Sosyal Bilimler Sempozyumu’nda “Elektronik Kültür Ortamında Halk Hikâyelerinin Yeniden Keşfi” başlığıyla sözlü olarak sunulan ve özet kitabı olarak yayımlanan bildirinin geliştirilmiş hâlidir.

**Katkı Oranı Beyanı:** Bu makalenin tüm bölümleri tek bir yazar tarafından hazırlanmıştır.

*The author / authors of the study declared the following points within the framework of the “COPE-Code of Conduct and Best Practices Guidelines for Journal Editors”:*

**Ethics Committee Approval:** Ethics committee approval is not required for this study.

**Funding:** No support was received from any institution or organization for this study.

**Support and Acknowledgments:** There is no person whose support or ideas are consulted during the research and writing of the study.

**Declaration of Conflicting Interests:** The author has no potential conflict of interest regarding research, authorship or publication of this article.

**Author’s Note:** This article is a developed version of the paper presented orally at the Kocaeli University, 1st Graduate Social Sciences Symposium under the title "Rediscovery of Folk Stories in the Electronic Cultural Environment" and published as a summary book.

**Author Contributions:** All sections of this article have been prepared by a single author.



## TOKAT'TA KÜLTÜREL MİRASLARIN BULUŞMA NOKTASI: 900 ADIMDA 900 YILLIK TARİHİ KÜLTÜR YOLU

### Meeting Point of Cultural Heritage in Tokat: 900 Steps in 900 Year Old Historical Cultural Road

Gökhan KARABUDAK\*

#### Öz

Bilgiyi depolama, saklama ve istenildiğinde geri çağırma yeteneği olarak tanımlanan hafıza toplumsal/kolektif niteliğe sahip bir güçtür. Bireysel olarak da var olan ancak hatırlamak için başkalarının hatıralarına sıklıkla başvuran bireyin hafızası, toplum tarafından onanmış referans noktalarına geri giderek hatırlama eylemini gerçekleştirir. Referans noktalarından biri olan hafıza mekânları ise zamanı durdurmak, nesnelerin durumunu tespit etmek, unutmaya işini engellemek ve ölümü ölümsüzleştirmek işlevlerini yerine getirmektedir. Bu açıdan anıtlar, kutsal alanlar, törensel bölgeler, müzeler vb. yerler birer hafıza mekânı olarak değerlendirilmektedir. Bunlara ek olarak geniş bir alanın da hafıza mekânı olabileceği dile getirilmektedir. Bu bağlamda çalışmada, tarih boyunca birçok devletin himayesinde bulunan Tokat'ın eski yerleşim yerlerinden olan ve İpek Yolu'nun bir parçasını oluşturan 900 Adımda 900 Yıllık Tarihi Kültür Yolu Projesi, hafıza mekânı çerçevesinde ele alınarak Tokat halkının kültürel belleğinde var olan bilgilerin kültür yolu ile nasıl yeniden inşa edildiği ve işlevlerinin ortaya konulması amaçlanmıştır. Çalışma için Tokat'ın Merkez ilçesinden elde edilen veriler kültür analizi deseni kullanılarak incelenmiştir. Alandan elde edilen bilgilerin yanı sıra literatürde yer alan bilgilerden de yararlanılmıştır. Sonuç olarak 900 Adımda 900 Yıllık Tarihi Kültür Yolu projesi ile mekânlar aracılığıyla unutulmaya yüz tutmuş ancak hafızalarda yer alan bilgilerin yeniden inşa edildiği bu sayede gelecek kuşaklara aktarıldığı tespit edilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Tokat, Kültür Yolu, Hafıza Mekânları, Somut ve Somut Olmayan Kültürel Miras.

#### Abstract

Memory, defined as the ability to store, retain and recall information on demand, is a social/collective power. The memory of the individual, which also exists individually, but often refers to the memories of others in order to remember, realises the act of remembering by going back to reference points approved by society. Sites of memory, which are one of the reference points, fulfil the functions of stopping time, determining the status of objects, preventing forgetting and immortalising death. In this regard, monuments, sacred sites, ceremonial sites, museums, etc. are considered as places of memory. In addition to these, it is stated that a large area can also be a site of memory. In this context, in this study, the 900 Steps in 900 Year Old Historical Cultural Road Project, which is one of the old settlements of Tokat, which has been under the auspices of many states throughout history and forms a part of the Silk Road, is considered within the framework of memory space and it is aimed to reveal how the information existing in the cultural memory of the people of Tokat is reconstructed with the cultural road and its functions. For the study, the data obtained from the central district of Tokat were analysed using the cultural analysis design. In addition to the information obtained from the field, information in the literature was also utilised. As a result, it has been determined that with the the 900 Steps in 900 Year Old Historical Cultural Road project, the information that is about to be forgotten but is in the memories is reconstructed and thus transferred to future generations through places.

**Keywords:** Tokat, Cultural Road, Sites of Memory, Tangible and Intangible Cultural Heritage.

\* Öncelikli Alan Doktora Öğrencisi, Gaziantep Üniversitesi, gkhnrdbk@gmail.com, ORCID: 0000-0002-7509-5206.

## Giriş

Latince “cultura” kelimesinden türeyen kültür, Fransızcada XIII. yüzyıldan önce tarlalara ve çiftlik hayvanlarına verilen bakım anlamına gelirken bu yüzyıldan sonra ekilmiş biçilmiş toprak parçası anlamında kullanılmıştır (Cuhe, 2013: 15; Güvenç, 1979: 96). XVIII. yüzyıldan günümüze kadar anlamı genişleyen bu sözcüğün birçok tanımı yapılmıştır. Kültür teriminin etnolojik anlamda ilk tanımı yapan Edward Burnett Tylor kültürü, “Kültür veya uygarlık, etnolojik yaygın anlamıyla toplumun üyesi insanın kazanmış olduğu bilgileri, inançları, sanatı, ahlakı, hukuku, gelenek-görenekleri ve diğer yetenekleri ya da alışkanlıkları içeren karmaşık bütündür” şeklinde izah etmiştir (1920: 1). Bronisław Malinowski kültürü, kullanım ve tüketim maddelerinden; farklı toplumların yapısal hak ve görevlerinden; insanların düşünce, beceri, inanç ve geleneklerinden oluşan bütünsel bir toplam (1992: 66) olarak açıklamıştır. Bu tanımlamayla kültürün biyolojik temellerini ortaya koymaya; kültürü insan doğasının ve gereksinimlerinin yarattığı bir ürün olarak tanımlamaya çalışmıştır (Özen, 1998: 47). William A. Haviland ise kültürün “bir toplumun ortaklaşa sahip olduğu ve üyelerine yaydığı, davranışa yansıyan, o davranışı yaratan ve yorumlamada kullanılan görüşler, değerler ve algılar” olduğunu ifade etmiştir (Haviland vd., 2008: 103).

Yabancı araştırmacılar kadar Türk araştırmacılar tarafından da kültürün tanımı yapılmaya çalışılmıştır. Kültürü ülkemizde sistemli bir şekilde ilk olarak Ziya Gökalp açıklamayı denemiştir. Ziya Gökalp, “hars” adı altında kültürü şu şekilde tarif etmiştir:

Bir millette yaygın terbiye yolu ile, cemiyetten fertlere geçen manevî değerlerin bütününe “hars” adı verilir. Meselâ, her milletin konuştuğu samimi bir dili vardır ki cemiyetten fertlere yaygın terbiye aracılığı ile geçer. Yine her milletin türkülerinde, koşmalarında kullandığı samimi bir vezni vardır ki, bu da konuşulan dil gibi, yaygın terbiye yoluyla nesilden nesile taşınır. Yine her milletin canlı ve heyecanlı bir aşkla yaşadığı dini bir hayat vardır ki bu da yaygın terbiye yolu ile geçer. Milletin ahlaki, estetik duyguları da fertlerde aynı şekilde meydana gelir. Ferd, milletin hukukî ve iktisadi örflerini, felsefî, ilmi eğilimlerini de böylelikle alır. İşte, bütün bu toplumsal kurumların hepsine “hars” denilir (2013: 94).

Sedat Veyis Örnek kültürü “Bir halkın ya da bir toplumun maddî ve manevî alanlarda oluşturduğu ürünlerin tümü” olarak yorumlamıştır (1971: 148). Örnek ile paralel bir tanım yapan Mümtaz Turhan kültürün “Bir toplumun sahip olduğu maddî ve manevi kıymetler” olduğunu; toplumun içinde mevcut olan her bilgiyi, ihtiyatları, alakaları, kıymet ölçülerini, umumi atitüt, zihniyet ve görüş ile her davranış biçimini içine aldığını ifade etmiştir. Ayrıca Turhan, kültürün bir toplumdaki kişiler etrafında ortak olduğunu ve onu başka toplumlardan ayırt eden hususi bir hayat tarzını temin ettiğini dile getirmiştir (1987: 48).

Günümüzde “maddi kültür” (somut kültür) ve “manevi kültür” (somut olmayan kültür) olarak iki gruba ayrılan kültür (Aça, 2016: 17), UNESCO tarafından imzalanan “Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması Sözleşmesi”nde “Toplulukların, grupların ve kimi durumlarda bireylerin kültürel miraslarının bir parçası olarak tanımladıkları uygulamalar, temsiller, anlatımlar, bilgiler, beceriler ve bunlara ilişkin araçlar, gereçler ve kültürel mekânlar” olarak tanımlanmıştır (Oğuz vd., 2005: 164). Tanımdan hareketle donuk bir yapıda olan somut kültür ile canlı bir biçimde varlığını sürdüren somut olmayan kültürel miras unsurlarının birlikte ele alınıp incelenmesi kültür araştırmalarında bütüncül bir bakış açısı için önem arz etmektedir. Bu bağlamda çalışmada Tokat’ın merkezinde bulunan “900 Adımda 900 Yıllık Tarihi Kültür Yolu” projesinde yer alan somut ile somut olmayan kültürel unsurlar birlikte ele alınarak mekânın ve kültürel belleğin yeniden inşası, belleğin yaşatılarak gelecek kuşaklara aktarımı

incelenmiştir. Çalışmada Tokat'ın Merkez ilçesinden elde edilen veriler kültür analizi deseni kullanılarak incelenmiş; alandan elde edilen bilgilerin, fotoğrafların yanı sıra literatürde ve dijital medyada yer alan bilgilerden de yararlanılmıştır.

### 1. Kent Merkezlerinde Oluşturulan Hafıza Mekânları: Kültür Yolu Projeleri

Bilgiyi depolama, saklama ve istenildiğinde geri çağırma yeteneği olarak tanımlanan hafıza kavramının sosyal bilimlerde ele alınması Fransız sosyolog Maurice Halbwachs sayesinde olmuştur. Halbwachs hafızanın toplumsal/kolektif bir niteliğe sahip olduğunu ancak bireysel hafızanın tamamen izole ve kapalı olmadığını dile getirmiştir. Ayrıca bir insan kendi geçmişini hatırlamak için diğer kişilerin hatıralarına sıklıkla başvurduğunu ve böylelikle kendisinin dışında var olan ve toplum tarafından onanmış referans noktalarına geri gittiğini aktarmıştır (2017: 46).

Mekânın içeriklerini anlayabilmek için bellek-hafıza kavramlarının birlikte ele alınması gerekmektedir. Geleneksel mekânlar toplumsal hafızanın paylaşıldığı ve aktarıldığı ortamlardır (Avcı, 2020: 775). Pierre Nora hafızanın kaynağını içinde bulunduğu gruptan aldığını ve ne kadar grup varsa o kadar hafızanın var olduğunu söyleyen Halbwachs'a atıfta bulunarak hafızanın doğası bakımından değişik, sınırsız, kolektif, çoğul ve bireyselleşmiş olduğunu söylemiştir. Hafızadan daha çok hafıza mekânlarına odaklanan Nora, hafıza mekânlarının anımsadığımız şeyler olmadığını fakat hafızanın mayalandığı yerler olduğu ifade etmiştir (2006: 12, 19). Bu açıdan bellek hayali mekânlar ile çalışırken hatırlama doğal mekânlara koyulan işaretlerle çalışmaktadır. Özellikle coğrafyanın tamamını kültürel belleğin aracı şeklinde kullanılarak bir yeri değil mekânın hepsini işaret haline getirmektedir. Buna örnek olarak Jan Assmann, Avustralya yerlileri olan Aborjinlerin totem mekânlarını vermiştir. Assmann, Aborjinlerin önemli bayramlarda ata ruhlarına ait anıların bulunduğu belli yerlere gittiklerini ve böylelikle grup kimliklerini bir kez daha garantiye aldıklarını belirtmiştir (2015: 68). Bu bağlamda Nora, hafıza mekânlarının esas var olma sebeplerini “zamanı durdurmak”, “unutma işini engellemek”, “nesnelerin durumunu tespit etmek” ve “ölümü ölümsüzleştirmek” olduğunu belirtmiştir (2006: 32).

Toplu göçle beraber gelen kentleşme yerel kökenlerin ve mekânların unutma sürecinin bir parçası olarak görülmüştür. Paul Connerton “Modernite Nasıl Unutturur” (2012) adlı eserinde modernitenin unutkanlık gibi bir sorunu olduğunu; modern insan yerleşimlerinin çapı, hızın üretilişi, kurulu bir çevrenin belirli aralıklarla kastî olarak yıkılması gibi nedenlerle kültürel amneziye (hafıza kaybına) yol açtığını söylemiştir. Unutmanın giderek sıradan bir hâl alması hafızaya ve hafıza mekânlarına duyulan ihtiyacı artırmıştır. Hafıza mekânlarının tekil ya da birbirinden izole varlığı çoğunlukla yetersiz kaldığı için hafıza mekânları sıklıkla bilinçli veya refleksif olarak daha güçlü bir hatırlatıcı yaratmak maksadıyla bir araya getirilmektedir (Evciman, 2022: 5).

Nora (2006), hafıza mekânlarına örnek olarak bayramlar, anıtlar, amblemler, anma törenleri, sözlükler, övgü söylevleri ve müzeleri vermekle beraber arşivlerin, albümlerin, not defterlerinin, tarih kitaplarının, sözlüklerin, koleksiyonların, kutsal yerlerin, marşların da hafıza mekânları olarak yer aldığını belirtmiştir. Bunlarla birlikte Assmann'ın da ifade ettiği geniş bir bölgeyi içine alan yerler de hafıza mekânlarına örnek olarak gösterilebilir. Bunların bir örneği ise günümüzde kent merkezlerinde oluşturulan kültür yollarıdır.

Kültür Yolu, “Kültürün şehir/semte merkezli olarak ele alındığı, sanat, zanaat, gastronomi, sohbet, gösteri, eğlence vb. etkinliklerin, mekânların, her yaşta halkın ve ziyaretçilerin bulunduğu rota” (URL-1) olarak tanımlanmıştır. Daha geniş bir tanımla kültür yolu, somut ve somut olmayan unsurları bir araya getirerek insanların geçmiş ile bağ kurmasına yardımcı olan; kültürel alışverişi canlandırarak insanların belleklerinde yer edinmiş ancak unutulmaya yüz tutmuş bilgilerin tekrar hatırlanmasını sağlayan; sanat, zanaat, edebiyat,

mimari, tarih, arkeoloji, turizm, gastronomi, gibi birçok alanı içerisinde barındıran hafıza mekânları olarak tanımlanabilir. Yerli ve yabancı turistlerin kentin dokusunu anlamasına, eğlenmesine, sanat faaliyetlerini gerçekleştirmesine, çeşitli kültürel unsurların görünmesine olanak tanıyan kültür yolu projeleri şehirlere katma değer de kazandırmaktadır.

Kültür ve Turizm Bakanlığı'nın hayata geçirdiği projelerden biri olan kültür yoluna İstanbul, Gaziantep, Çanakkale, Ankara, Diyarbakır, İzmir, Erzurum, Kütahya ve Tokat illeri dahil olup diğer şehirlerde de planlaması devam etmektedir. Ayrıca var olan kültür yollarının geliştirilme faaliyetleri ile devam etmektedir. Bunun için Kültür Yolu çatı markası altında çeşitli festivaller düzenlenerek bölgenin çekiciliği artırılmaktadır. Belirlenen şehirlerde, seçilen rota/lokasyonlarda farklı sanat türlerinde festivaller gerçekleştirilmektedir. 2021 yılının Ekim ayında "İstanbul Beyoğlu Kültür Yolu Festivali" ile başlayan bu festivaller 2022 yılında Ankara'da bulunan "Başkent Kültür Yolu Festivali"nin eklenmesi ile devam etmiştir. Toplamda yüz ellinin üzerinde mekânda on binden fazla sanatçı, iki binden fazla etkinlik sanat severlerle buluşmuştur. Günümüzde de bu etkinlikler şehir sayısı artırılarak devam etmektedir (URL-1).

Kültür Yolu projesinde yer alan İstanbul Beyoğlu Kültür Yolu'nda başta AKM, Maksim, Emek, Taksim Cami Kültür Merkezi, Alkazar ve Atlas Sineması, Garibaldi, Mehmet Akif Ersoy Müze Evi (Mısır Apartmanı), Tarık Zafer Tunaya Kültür Merkezi, Beyoğlu Belediyesi Sanat Galerisi, Galata Mevlevihanesi, Galata Kulesi, Tophane-i Amire, Galataport olmak üzere kırk iki tane mekân bulunmaktadır. Şehrin binaları, mimarisi, sokakları ve estetiğiyle tarihi doku edebiyat, müzik, tiyatro, gastronomi, resim, eğitim, sinema ve somut olmayan bütün kültürel miras ile kültürel belleğin canlı tutulmasına katkı sağlamaktadır (URL-2).

Ankara'da bulunan "Başkent Kültür Yolu", Kültür Yolu projelerinin bir diğer örneğidir. Başta Ulucanlar Cezaevi Müzesi, Rahmi Koç Müzesi, Ankara SOKÜM Müzesi, Ankara Kalesi, Anadolu Medeniyetleri Müzesi, Anafartalar Çarşısı, Ulus Meydanı-Cumhuriyet Anıtı, Cumhuriyet Müzesi, Melike Hatun Cami, Augustus Tapınağı olmak üzere tarihi ve kültürel mekânları içine alan 5.7 kilometrelik bir güzergâhta elli altı mekân işaretlenmiştir (URL-3). Köklü geçmişe sahip olan Ankara'da işaretlenmiş elli altı mekân, geniş bir hafıza mekânı oluşturarak belleklerde yaşayan ancak giderek zayıflayan unsurların hatırlanmasına hizmet etmektedir. Bu bağlamda Tokat kent merkezinde bulunan 900 Adımda 900 Yıllık Tarihi Kültür Yolu da geniş bir alan üzerine kurulmuş bir hafıza mekânıdır. Tokat'ta hüküm sürmüş birçok devletin izlerini barındıran ve eskiden günümüze ulaşan kültürel unsurları içerisine alan bu projede hem somut hem de somut olmayan unsurlar bir araya getirilerek yeniden yaşatılmaya başlanmıştır.

## 2. Belleğin Kültürel Olarak Yeniden İnşası: 900 Adımda 900 Yıllık Tarihi Kültür Yolu

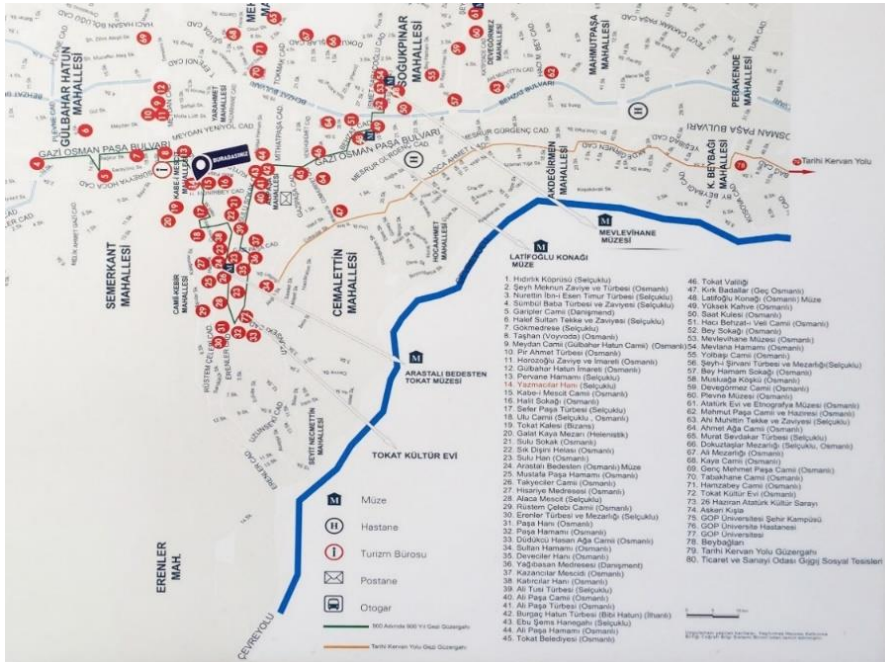
Orta Karadeniz bölgesinin iç kesimlerinde bulunan Tokat tarih boyunca Komana, Evdoksia, Dokeia, Dokat, Kah-cun, Dar'ün-Nusret, Dar'ün-Nasr adlarıyla da anılmıştır (Akın, 2009: 12). Tokat adının kökeni hakkında çeşitli görüşler ve rivayetler yer almaktadır. Bunlardan ilki, şehrin Togayit Türkleri tarafından kurulması ve adının da Togay kelimesinden geldiği düşüncesidir. Bir başka görüş, Tokat'ın "surlu şehir" manasına gelen toh-kat ("sursuz şehir" Yoz-kat gibi) veya "besili at" anlamına gelen tok-at kelimesinden türediği şeklindedir (Gökbilgin, 1979: 401-402). Paul Wittek delillerden hareket ile Tokat'ın Bizans zamanındaki Dokeia şehri olduğunu iddia etmiştir. Tokat'ın eski adı olarak kabul edilen Grekçe "dokeia" kelimesinin "çanak memleket" anlamına geldiği ve zaman içerisinde Tokat'a dönüştüğü

düşünülmektedir. Tepeler ile çevrili olan şehrin çukur bir yerde olması bu fikri destekler niteliktedir (Erdem, 1987: 11-16).

Tarih boyunca birçok devletin himayesi altında olan Tokat, Emir Danişment tarafından 1074 yılında fethedilmiştir. Danişmentliler sonra bölgede Anadolu Selçukluları, İlhanlılar, Osmanlılar hâkimiyet kurmuşlardır (Bütüner, 2015: 302). Osmanlı İmparatorluğunun yıkılmasıyla birlikte Türkiye Cumhuriyeti'nin bir ili hâline gelmiştir. Birçok medeniyete ev sahipliği yapmış olan Tokat'ta en yoğun inşa dönemi XIII. yüzyıldır. Anadolu Selçukluları ve Köseadağ savaşının ardından Moğol valilerince yönetilen Tokat, bu yüzyılda yoğun bir inşa faaliyeti olmuştur. XIV. yüzyıla ait yapılar İlhanlılara ve Taceddinoğulları'na aitken Osmanlı dönemine ait yapılara XV. yüzyıldan itibaren rastlanmaktadır (Elpe, 2015: 47).

Günümüzde Tokat'ın merkezinde işaretlenen seksen yapı bulunmaktadır. Bunların yoğun olarak görüldüğü yer ise "900 Adımda 900 Yıllık Tarihi Kültür Yolu" olarak adlandırılan bölgedir. Bu projenin amacı Tokat Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü tarafından hazırlanan raporda şu şekilde verilmiştir:

Tokat ili Merkez ilçesi Cami-i Kebir ve Kabe-i Mescid mahalleleri sınırları içinde bulunan Gop 22. sokak ve Halit Sokağ boyunca bulunan kent tarihi açısından anı değeri olan aktif sivil mimarlık ve ticaret dokusunun yeniden işlevlendirilmesi, sokağa hareket katacak açık ve yarı açık alan tasarımları ile alanın yaşayan bir sokak olarak dönüştürülerek bir çekim merkezi haline getirilmesidir. Bu bağlamda kentin kullanıcıları ve ziyaretçiler için Gaziosmanpaşa Bulvarı üzerinde farkındalık yaratılarak bu sokağa çekimin sağlanması, sokak üzerinde oluşturulacak yeni fonksiyonlarla sokağın kullanılması ve sokağın yaşayan bir kültür sokağı haline dönüştürülmesi projenin ana dönüşüm konseptini oluşturmaktadır (URL-4).



**Görsel 1:** Tokat İli Merkez İlçesinde Bulunan Kültürel Varlıkların Haritası (Gökhan Karabudak Arşivinden)

İlk başta Gop 22. sokak (2001. sokak) ile Halit Sokağı'nı kapsayan 900 Adımda 900 Yıllık Tarihi Kültür Yolu projesi günümüzde genişleyerek bünyesine çevrede bulunan diğer kültürel unsurları da dâhil etmiştir. Bunlar içerisinde Sümbül Baba Türbesi ve Zaviyesi (Selçuklu), Garipler Camii (Danişment), Gökmedrese (Selçuklu), Taşhan (Voyvoda) (Osmanlı), Pervane Hamamı (Selçuklu), Yazmacılar Hanı (Selçuklu), Halit Sokağı (Osmanlı), Kabe-i Mescit Cami (Osmanlı), Ulu Cami (Selçuklu, Osmanlı), Sefer Paşa Türbesi (Selçuklu), Tokat Kalesi (Bizans), Sık Dişini Helası (Osmanlı), Sulu Sokağ (Osmanlı), Sulu Han

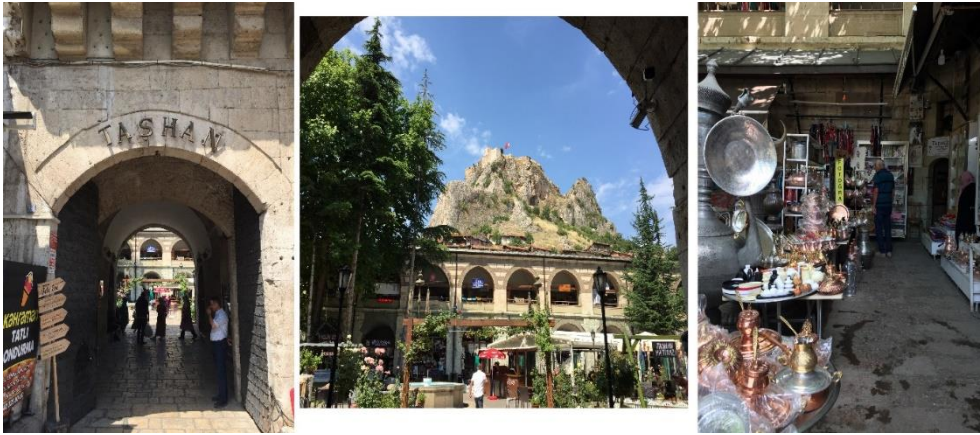
(Osmanlı), Arastalı Bedesten (Osmanlı) Müze, Takyeciler Cami (Osmanlı), Mustafa Paşa Hamamı (Osmanlı), Alaca Mescit (Selçuklu), Hisariye Medresesi (Osmanlı), Deveciler Hanı (Osmanlı), Sultan Hamamı (Osmanlı), Yağıbasan Medresesi (Danişment), Katırcılar Hanı (Osmanlı), Kazancılar Mescidi (Osmanlı), Ali Tusi Türbesi (Selçuklu), Ali Paşa Türbesi (Osmanlı), Ali Paşa Cami (Osmanlı), Burgaç Hatun Türbesi (Bibi Hatun) (İlhanlı), Ali Paşa Hamamı (Osmanlı), Ebu Şems Hanegahı (Selçuklu), Tokat Belediyesi Binası (Osmanlı), Latifoğlu Konağı Müzesi (Osmanlı), Yüksek Kahve (Osmanlı), Bey Sokağı (Osmanlı), Mevlevihane Vakıf Müzesi (Osmanlı), Mevlana Hamamı (Osmanlı) inşaları yer almaktadır. Bunlara ek olarak Sulusokak Tarihi Kent Meydanı'ndaki Tokat Şehir Müzesi de kültür yolu içerisinde bulunmaktadır. Kültür yolu içerisinde olmamakla birlikte bu güzergah içerisinde görünen Tokat Kalesi de kültür yolunun bir parçası olarak değerlendirilebilir.

Bu bölümde 900 Adımda 900 Yıllık Tarihi Kültür Yolu içerisinde yer alan eserlerin tamamı incelenmemiş; somut ve somut olmayan kültürün birlikte yaşadığı yapılar incelenmiştir. Somut ve somut olmayan kültürün birlikte yaşadığı yapılar arasında; Taşhan, Pervane Hamamı, Halit Sokak, Sulu Sokak, Yazmacılar Hanı, Sulusokak Tarihi Kent Meydanı, Tokat Şehir Müzesi, Arastalı Bedesten-Tokat Müzesi, Tokat Kültür Evi, Yağıbasan Medresesi, Sulu Han, Sık Dişini Helası, Yüksek Kahve, Mevlevihane Vakıf Müzesi bulunmaktadır.

### 2.1. Taşhan (Voyvoda Han)

Türkiye'nin en güzel beş hanından biri olan Taşhan, Anadolu bulunan en büyük şehir hanlarından biridir. Gaziosmanpaşa Bulvarı üzerinde bulunan hanın 1626-1632 yıllarında inşa edildiği kabul edilmektedir. Günümüzde toplam yüz on iki dükkânın içinde bulunduğu han, zaman içerisinde birçok değişime uğramış; son şeklini ise 2007 yılında yapılan restorasyonla kazanmış bir Osmanlı yapısıdır (URL-5).

Osmanlı'nın Doğu politikasının değişmesiyle birlikte 1650 yıllardan itibaren Tokat, voyvodalık olarak anılmıştır. Voyvodalık mali ve idari bir yönetim birimine karşılık gelmektedir. 1600'lü yılların ortalarından itibaren Tokat'ın voyvodalık olmasıyla buraya gelen Voyvodalar tarafından şehre kazandırılan eserlerden biri olması sebebiyle Taşhan "Voyvoda Han" olarak da isimlendirilmiştir. Ancak toplumun bazı kesimleri tarafından bu yönetim birimi Kazıklı Voyvoda ile karıştırılmaktadır. Kazıklı Voyvoda, XV. yüzyılda Eflak prensinin çocuklarından olup kardeşiyle birlikte Osmanlı'ya rehin verilmiştir. Tokat ve Kütahya'da uzun süre rehin kalan Vlad Dracula/Kazıklı Voyvoda daha sonra Eflak'a giderek Osmanlı'ya karşı isyan etmiştir. Tokat Kalesi kendisinin esir tutulduğu zindan olarak basında yer alması ise Tokat'ın tanıtımında önemli bir yere sahip olmuştur (Afyoncu, 2015: 22-23).



Görsel 2: Taşhan (Gökhan Karabudak Arşivinden)

Han, inşa edildiği zaman diliminden 1930'lu yıllara kadar olan süreçte orijinal işlevini koruyarak kullanılmıştır. Ancak 1930'lu yıllardan sonra oldukça değişiklik geçirmiştir. 1939 yılında yaşanan depremde hasar almasıyla bir bölümü yıkılan han 1975 yılına kadar meyve sebze hali olarak kullanılmıştır. Taş Han 1975-1980 yılları arasında onarıldıktan sonra üst katı 1996 yılına kadar yurt olarak hizmet etmiştir. 1997 yılından sonra kapatılan han 2007 yılında tekrar açılana kadar boş kalmıştır (Akın ve Demiroğlu-İzgi, 2021: 150). Günümüzde Taşhan'da bakırcılık, yazmacılık, oymacılık, işlemecilik, müzik aleti yapımı gibi geleneksel el sanatı; Tokat yaprağı, çemen, Zile pekmezi, bez sucuk gibi çeşitli gastronomik ürünlerin; geleneksel hediyelik ve antika niteliğindeki köy eşyalarının satıldığı mekânlar yer almaktadır.

## 2.2. Pervane Hamamı

Taşhan'ın güney batısında bulunan Pervane Hamamı, Pervane Muinüddin Süleyman tarafından 1275 yıllarında inşa ettirilmiştir. Mescit, darüşşifa, medrese ve tekmeden ibaret külliye'nin bir kısmını teşkil ettiği bilinmektedir. Çifte hamam olarak yapılan hamamın zemin katı, çevresinin yükselmesi yüzünden günümüzde sokak kotundan yaklaşık olarak iki metre daha aşağıdadır (Önge, 1995: 245-247).



**Görsel 3:** Pervane Hamamı'nın İç (URL-6) ve Dış Görüntüsü (Gökhan Karabudak Arşivinden)

Günümüzde aktif olarak kullanılan Pervane Hamamı geleneksel hamam kültürünü yaşatmaya çalışmaktadır. Tokat'ta turistlerin ilgisini çekmek ve hamam kültürünü yaşatmak adına Pervane Hamamı'nda düzenlenen etkinliklerde hamamda yıkanan vatandaşlara keşkek, meyve, turşu ve salata ikramı yapılmış; cümbüş, darbuka ve klarnet eşliğinde bir eğlence düzenlenmiştir. Buna ek olarak hamamda evlilikte bir ritüel olan gelin hamamı modern bir yaklaşımla gerçekleştirilmektedir (URL-6).

## 2.3. Halit Sokak

900 Adımda 900 Yıllık Tarihi Kültür Yolu projesinin yürüyüş güzergâhı olan Halit Sokak içerisinde geleneksel yapıları, dükkanları ve evleri barındırmaktadır. Sokağın korunan tarihi dokusu ve restorasyon çalışmalarının bitmesiyle adeta açık hava müzesine dönüşmüştür. Günümüzde Sulusokak Tarihi Kent Meydanı'na ve Sulu Sokak'a bağlanan bu sokakta çeşitli unsurlar bir arada görülmektedir. Bunlardan ilki sokakta bulunan Pervane Hamamı ve Yazmacılar Hanı etrafında geleneksel el sanatlarının çeşitli ürünlerini ve hediyelik eşyaların



satılmasıdır. Sokakta bulunan yapılarda ikamet eden insanların yanı sıra vakıf binalarına, kafe gibi çeşitli işletmeler yer almaktadır.



Görsel 4: Halit Sokak (Gökhan Karabudak Arşivinden)

## 2.4. Yazmacılar Hanı

Halit Sokak'ta bulunan han iki kattan ve avludan oluşmaktadır. 2008 yılında Vakıflar Bölge Müdürlüğü'ne geçmeden önce özel mülkiyet olarak kullanılmıştır. Tokat yazmacılığının önemli bir merkezi olan Yazmacılar Han'ın restorasyon çalışmaları başlamasıyla handan yazmacılar taşınmıştır. Ancak hanın etrafında yer alan dükkanlarda yazmacılık satışına devam etmektedir. Turistlerin en sık ziyaret ettiği bu han günümüzde butik otel ve restoran olarak hizmet vermektedir. Yazmacılar ise günümüzde 75. Yıl Yazmacılar Sitesi'nde mesleklerini icra etmektedir.



Görsel 5: Yazmacılar Hanı'nın İç ve Dış Görüntüsü (Gökhan Karabudak Arşivinden)

Tokat'ta altı yüz yıllık bir geçmişe sahip olan yazmacılık geleneğinde "Karakalem" ve "Elvan" olmak üzere iki tipi bulunmaktadır. Basılan yazmaların desen ve kompozisyonu doğal bir görünüme sahiptir. Doğada yer alan motifler özünden bir şeyden kaybetmeden stilize ederek ıhlamur ağacından elde edilen tahta kalıplar üzerine aktarılmaktadır. Yumuşak bir ağaç olması nedeniyle ıhlamur, kalıpcılar tarafından tercih edilmektedir. Bu bağlamda yazmacılık geleneği kentte oymacılık geleneğinin gelişmesine de hizmet etmiştir.

Tokat yazmalarında genellikle kırmızının koyu tonları, bordo, patlıcan moru gibi koyu renkler kullanılmaktadır. Çok renkli bir yapıda olan Tokat yazmalarında günümüzde pek çok yazma deseni basılmaktadır. Tokat'a özgü desenler ile birlikte değişik yörelere ait motifler de

işlenmektedir. Tokat'a özgü yazma desenler arasında "Tokat içi dolusu, Tokat beşlisi, Tokat üzümlüsü, Tokat elmalısı, Tokat yarım elmalısı, Tokat kirazlısı, Tokat içi boş (Kayseri kenar), Purket (plaka), Kaşık sapı, Kaynana yumruğu, Asma yaprağı, Ev işi yazma, Trabzon kenar" bulunmaktadır (URL-7).

Yazmacılık geleneğinde yer alan tahta baskı günümüzde sadece yazma ile sınırlı kalmamış elbise, şal, etek, bluz, sofa bezi, çanta gibi ürünlerde de kendisine yer bulmuştur. Gelen turistlerin hediyelik eşya olarak götürmesi ve sosyal medyanın etkisiyle popülerliği her geçen gün daha da artmaktadır.

## 2.5. Sulu Sokak ve Sulusokak Tarihi Kent Meydanı

Tokat'ın en eski ticaret merkezlerinden biri olarak Sulu Sokak, 1980 yılına kadar ticari canlılığını sürdürmüştür. Danişment, Anadolu Selçuklu, İlhanlı ve Osmanlı dönemlerinden kalan birçok esere yapılan restorasyon çalışmaları, bu eserlerin yeni işlevler kazanarak korunmasını kısmi olarak sağlamıştır. Kültür yolu projesinden önce kentten kopuk olarak varlığını sürdüren Sulu Sokak, proje ile birlikte kendisini tekrar kente entegre etmiş ve Anadolu Selçuklu, İlhanlı ve Osmanlı dönemlerine ait birçok kültürel eserin yer aldığı "Meydan" adıyla bilinen alanla kendisini bağlamıştır (URL-4).



**Görsel 6:** Sulusokak Tarihi Kent Meydanı (Gökhan Karabudak Arşivinden)

Tokat'ın kent merkezinde bulunan birçok yapının burada konumlanması ve İpek Yolu'nun bu lokasyondan geçmesi sokağın daha da önemli bir yapıya bürünmesine sebep olmuştur. Bir açık hava müzesi olarak adlandırılan Sulu Sokak ve Sulusokak Tarihi Kent Meydanı'nda başta Tokat Şehir Müzesi, Arastalı Bedesten-Tokat Müzesi, Tokat Kültür Evi, Yağlıbasan Medresesi, Sulu Han, Sık Dişini Helası olmak üzere cami, han, türbe, hamam gibi çeşitli yapılar bulunmaktadır. Meydanda yer alan kervanlar İpek Yolu'nu; ibrikler, çanaklar ve kanallar ise sokağa ve meydana adını veren suyu vurgulamaktadır.

## 2.6. Tokat Şehir Müzesi

Orta Karadeniz Kalkınma Ajansı ve Tokat Belediyesi işbirliği ile Sulusokak Tarihi Kent Meydanı'nda yapılan Tokat Şehir Müzesi 2019 yılında halka açılmıştır. 500 yıl öncesinden günümüze kadar Tokat'ta kullanılan yaklaşık dokuz bin etnografik eseri barındıran müze şehrin belleğinde ve arşivlerinde yer alan bu eserleri üç katlı bir binada sergilemektedir. Yaklaşık 3000 m<sup>2</sup>'lik bir alanda olan müzenin alt katında geleneksel el sanatlarının bal mumu heykelleri ile canlandırılmış şekilleri ve mesleklere ait aletler yer almaktadır. Giriş katı ise fuar alanı olarak kullanılmaktadır. Ayrıca bu katta Hasan Erdem tarafından söylenen "Evvel zaman olur ki, hayali hicran olur" sözünü Tokat'ta çekilmiş eski fotoğraflar yer aldığı bir stant bulunmaktadır.

Üst kat el sanatı ürünleri, seramik eşyalar, mutfak araç gereçleri, minyatürler, ahşap oyma eserler, geleneksel giyim-kuşam, kumaş dokuma tezgahı ve ürünleri, yorgancılık ile ilgili öğeler, geleneksel Tokat bakırcılık ürünleri, kapı tokmakları, müzik aletleri, hayvancılık ile ilgili eşyalar, kent hakkında genel bilgiler içeren yazılar, tarihi konak maketlere ayrılmıştır. Bunlar yanı sıra bu katta Danişment Ahmed Gazi, Gazi Osman Paşa ve İbn-i Kemal başta olmak üzere bal mumu heykelleri ile tarihi şahsiyetler canlandırılmıştır.



**Görsel 7:** Tokat Şehir Müzesi'nin Dışı ve İçeride Yer Alan Bazı Eserler (Gökhan Karabudak Arşivinden)

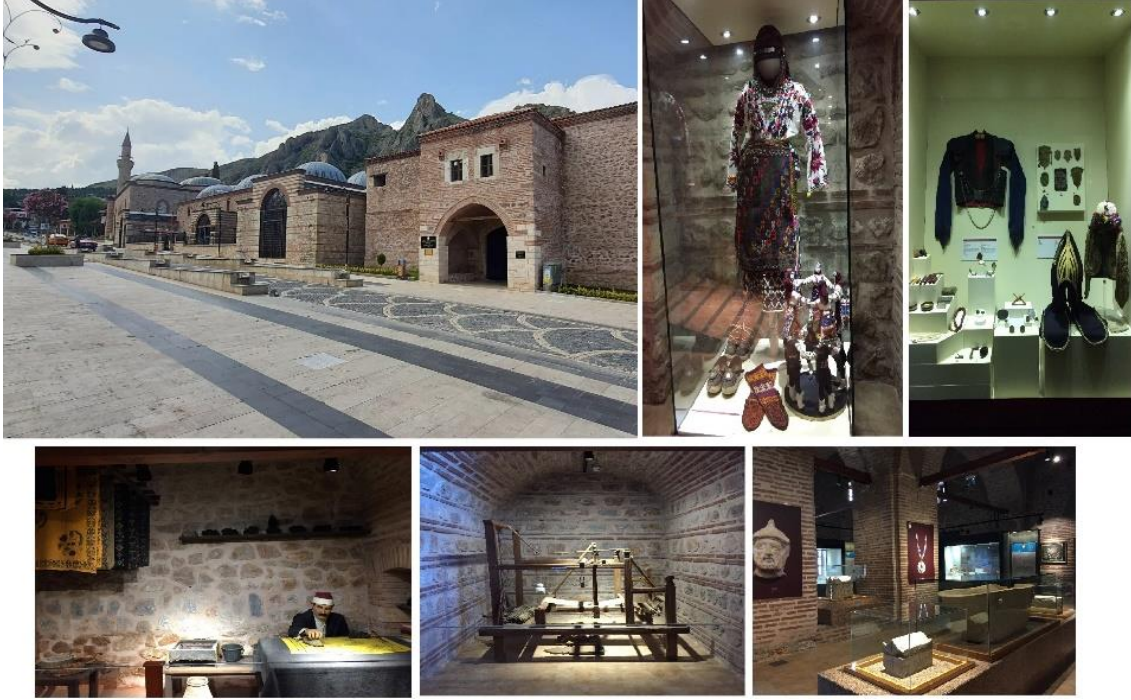
Somut ve somut olmayan kültürel mirasın iç içe sergilendiği bu müzenin alt katında bulunan geleneksel meslekler arasında dabakçılık, yazmacılık, demircilik, yemenicilik, bakırcılık, urgancılık, çömlükçilik, dökmeçilik, marangozluk, saraçlık, tenekeçilik ve dokumacılık (Görsel 8) yer almaktadır. Müzeyi ziyaret eden kişilerin bir usta eşliğinde tahta baskı kalıplarla uygulamalı olarak baskı yapabildiği bir köşe de bulunmaktadır. Bunlar ile birlikte Tokat'ın geleneksel mutfağı canlandırılarak sini, güğüm, ibrik, kepçe, kazan gibi mutfak araçlarının sergilendiği bölüm yapılmıştır. Mutfak dışında ölçü ve tartı, marangoz, nalbant ve bakırcılık aletleri müzede sergilenen diğer kültür öğeleridir.



**Görsel 8:** Tokat Şehir Müzesi'nde Bulunan Geleneksel Meslekler (Gökhan Karabudak Arşivinden)

## 2.7. Arastalı Bedesten-Tokat Müzesi (Tokat Arkeoloji ve Etnografya Müzesi)

1926 yılında kurulan ve Türk müzecilik tarihindeki ilk müzelerden olan Tokat Müzesi, eser zenginliği ve çeşitliliği açısından önemli bir konuma sahiptir. Karadeniz Bölgesinde bulunan müzeler başta olmak üzere bugünkü mevcut birçok müzenin oluşturulmasında Tokat Müzesi koleksiyonları kullanılmıştır. Müzede altı bin yıllık tarihi geçmişe sahip olan eserler yer almaktadır. Kalkolitik, Eski Tunç, Hitit, Frig, Roma, Bizans, Danişment, İlhanlı, Selçuklu, Osmanlı eserlerinden bazı unsurlar günümüzde bu müzede sergilenmektedir (URL-8).



Görsel 9: Tokat Arkeoloji ve Etnografya Müzesi (Gökhan Karabudak Arşivinden)

Müze somut ve somut olmayan unsurların bir arada sergilendiği bir yapıdır. Arkeolojik eserlerin yanında halk kültürünün de yer aldığı “Etnografya Salonu” da bulunmaktadır. Bu salonda Tokat’ın geleneksel giyim-kuşam, yazmacılık, dokumacılık, halk oyunlarına ait öğeler sergilenmektedir.

## 2.8. Yağıbasan Medresesi (Türk İslam Bilim Tarihi Müzesi)

Yağıbasan Medresesi Tokat kent merkezinde ve Niksar Kale’sinde bulunan iki medreseden oluşmaktadır. Tokat kent merkezindeki medresenin ilk kitabesi mevcut olmadığından kim tarafından ve ne zaman yaptırıldığı tam bilinmemektedir. Ancak kayıtlarda “Vakf-ı medrese-i Yağıbasan ki Çukur Medrese demekle meşhurdur” ifadelerinden hareketle bu yapının Danişment hükümdarlarından Nizameddin Yağıbasan tarafından yapıldığı anlaşılmaktadır. Selçuklu hükümdarlarından II. İzzeddin Keykavus b. Gıyaseddin Keyhüsrev’in hicri 645’te yeni baştan yaptırıldığı ortaya çıkmıştır (Şimşirgil, 1992: 228; Kuran, 1968: 41-42).



**Görsel 10:** Türk İslam Bilim Tarihi Müzesi (Gökhan Karabudak Arşivinden)

Kare planlı ve moloz taştan sade bir biçimde yapılmış Yağıbasan Medresesi'nin avluyu kapatan kubbesinin ortası açık olarak inşa edilmiştir. Küçük, büyük odaların yanı sıra iki eyvan bulunmaktadır. 1939 yılında geçirdiği depremle yapının tonozlarında çökme ve çatlama meydana gelmiştir (Şimşirgil, 1992: 229). Bir süre kullanılmaz durumda olan yapı çeşitli restorasyonlar geçirmiş ve günümüzde Tokat Belediyesi tarafından Türk İslam Bilim Tarihi Müzesi olarak halka açılmıştır. İçerisinde Nizameddin Yağıbasan ve Tokat'ta yetişmiş alimlerden olan Molla Lutfi, İbn Sertak, Molla Hüsrev'in bal mumu heykelleri başta olmak üzere birçok canlandırma yapılmıştır. Tokat'ta özgü geleneksel bitkilerin örnekleri de burada yer almaktadır. Ayrıca El-Zehravi, El-İdrisi, El-Biruni, atmosfer, usturlab pusula, rasathane gibi oda adlarıyla bilim dünyasında olan keşifler burada sergilenmiştir. Burada sergilenen eserlerin birçoğu her odada bulunan dokunmatik dijital ekranlar sayesinde tecrübe edilmektedir.

## 2.9. Tokat Kültür Evi

Sulu Sokak'ta bulunan cami, medrese, şehir hanı, hamam, bedesten, türbe, çeşme gibi yapılar arasında kendisini gizleyen Tokat Kültür Evi binası barok tarzda inşa edilmiş bir sivil mimari örneğidir. Mütevazı bir mekân olan evin içine girildiğinde mahzen hariç iki katlı, ahşap çatılı, kerpiç dolgu ve kireç sıvasından yapılmıştır. Çift kanatlı kapıyla alt kattaki sofaya girilmektedir. Her iki katta sofanın sol yanına ikişerli olarak odalar yerleştirilmiştir. Bahçeye bakan odalarda dolaplar, oyma tavanlar geleneksel oyma ve süsleme teknikleri ile işlenmiştir. Geleneksel Tokat mimarisine uygun olarak yapılan binanın bahçesinde Tokat su kültürünün özelliklerini yansıtan şadırvan ve çeşme bulunmaktadır (URL-9).



**Görsel 11:** Tokat Kültür Evinin İç ve Dış Görünümü (URL-9)

## 2.10. Sulu Han Çocuk Müzesi

Sulu Sokak'ta Arastalı Bedesteni'nin yanında yer alan yapının kitabesinin bulunmaması ve çeşitli restorasyonlar geçirmesi sebebiyle inşa tarihi bilinmemektedir. Bugünkü görünümüyle iki katlı, açık avlulu bir han (URL-10) olan Sulu Han 1900'lü yıllarda kısa bir dönem cezaevi, 1957 yılında restore edilerek öğrenci yurdu, 1997-2015 yılları arasında "Tokat Belediyesi Aşevi" olarak faaliyet göstermiştir. 2015 yılından günümüze kadar kapalı olan han günümüzde çocuk müzesine dönüştürülmüştür (URL-11).



Görsel 12: Sulu Han Çocuk Müzesi (URL-12)

## 2.11. Sık Dışını Helası

Eski zamanlarda esnafın ve yerel halkın kullanılması için yapılan ancak talebi karşılayamamasından ötürü önünde kuyrukların oluşması sebebiyle halk arasında "Sık Dışını Helası" olarak anılmaya başlanmıştır. Kötü bir durumda olan yapı Tokat Belediyesi tarafından restore edilerek "Su ve Temizlik Müzesi" olarak halka açılmıştır. Türkiye'de bir ilk olan müze günlük yaşamda kullanılan el yapımı temizlik malzemeleri, tuvalet yapımında kullanılan arkeolojik eserler ve altyapı sistemi sergilenmektedir. Bu açıdan müze eski zamanlardaki su ve temizlik kültürünü yansıtmaktadır.



Görsel 13: Sık Dışını Helası-Su ve Temizlik Müzesi (Gökhan Karabudak Arşivinden; URL-13)

## 2.12. Yüksek Kahve Demokrasi Müzesi

Halk arasında "Yüksek Kahve" ismiyle tanınan yapının, 19. yüzyılın sonlarına doğru inşa edildiği tahmin edilmektedir. Tokat'ın siyasi tarihinde buluşma noktası işlevi gören Yüksek Kahve başta Atatürk olmak üzere her dönemde siyasi şahsiyetlerin Tokat'a

geldiklerinde toplantılar düzenledikleri, balkonundan halka hitaben konuşmalar yaptıkları bir mekândır (URL-14). Üç kattan oluşan binanın üst katı Tokat'taki siyasi hayatı yansıtan bir müzeye dönüştürülmüştür. Orta katında bulunan kıraathanede ise Tokat'taki geleneksel kahvehane kültürünün yaşatıldığı görülmektedir. Ayrıca binada günümüzde çeşitli toplantılar ve eğlenceler de yapılmaktadır. “Tokat Tarihi Yüksek Kahve Salı Sohbetleri” altında düzenlenen sohbetlerde çeşitli araştırmacılar ve bilim insanları dinleyicilere sunumlar gerçekleştirmektedir. Alt katında ise çeşitli dükkanlar bulunmaktadır.



**Görsel 14:** Yüksek Kahvenin Zaman İçerisindeki Değişimi (URL-15)

### 2.13. Mevlevihane Vakıf Müzesi

Mevlevilik ile ilgili en eski kaynak olan “Menâkıbü'l Ârifin” kitabındaki bilgiler ışığında Muînüddin Süleyman Pervane'nin isteği üzerine Mevlana, Fahreddini Iraki adındaki halifesini Tokat'a göndermiş ve Pervane'nin 13. yüzyılda yaptırdığı zaviyeyle Tokat'ta Mevlevilik anlayışı yayılmaya başlamıştır. Yaptırılan bu zaviyenin 15. yüzyıl sonunda Uzun Hasan'ın Tokat'ı işgal etmesi ve yakması esnasında yok olduğu tahmin edilmektedir. İkinci defa Sülün Mustafa Paşa tarafından 1638 yılında Bey Sokağı'nda bulunan arsaya inşa ettirilmiştir. Bu yapının tamamı günümüze kadar varlığını sürdürememiştir. Bugün özel mülkiyet olan Mevlana Hamamı, girişte yer alan taş kapı, konak içindeki hamam ve bitişindeki oda o dönemden kalmıştır (URL-16). 19. yüzyıl Tokat evlerinin mimari uygun şekilde restore edilip müze statüsünde olan Mevlevihane'nin semahane bölümünde bal mumundan yapılan dönen heykeller ile Mevlevi sema törenleri canlandırılmaktadır. Ayrıca sema törenlerinde kullanılan çeşitli müzik aletleri sergilenmektedir.



**Görsel 15:** Tokat Mevlevihanesi (Gökhan Karabudak Arşivinden)

Girişin solundaki ilk oda olan 1. odada kandil, şamdan ve bakır kaplar vb. el sanatları; 2. odada kilim, cicim, minder, halı ve yastık; 3. odada halı ve seccadeler; 4. odada Tokat'ta yapılan çeşitli kazı ve restorasyon çalışmaları sırasında ortaya çıkmış veya vatandaşlar tarafından müzeye bağışlanan küçük objeler bulunmaktadır. 4. odada Selçuklu ve Osmanlı zamanlarından kalan toprak testi, kandil ve parfüm şişeleri, çini mozaik duvar süslemeleri, seramik kap parçaları, sakalı şerif kutuları ve 19. yüzyılda yapılmış iki duvar saati yer almaktadır. Şeyh odası olduğu düşünülen zemin kattaki 5. odada ise 15-20. yüzyıllar arasına tarihlendirilen kitaplar ve yazma eserler sunulmaktadır (Atılğan, 2008: 255-258).

### Sonuç

Türkiye'nin birçok ilinde ve Tokat'ta bulunan kültür yolları sanat, zanaat, edebiyat, mimari, tarih, arkeoloji, turizm, gastronomi gibi birçok alanı bünyesinde barındırmaktadır. Kültür Yolu projesinden önce atıl durumda olan, sadece ad olarak anılan yapılar proje ile işlevsellik kazanmış; somut ve somut olmayan unsurları bütüncül olarak sergileyerek geniş bir hafıza mekânı yaratmıştır. Bu bağlamda Tokat'ta bulunan 900 Adımda 900 Yıllık Tarihi Kültür Yolu projesiyle atıl hâlde bulunan yapılar restore edilerek kültürel belleğin tekrar inşa edilmesinde etkin bir rol oynamıştır. Günümüzde Tokat'ın merkezinde yapıların büyük çoğunluğu 900 Adımda 900 Yıllık Tarihi Kültür Yolu olarak adlandırılan güzergâhın üzerinde bulunmaktadır. Bunlar içerisinde Sümbül Baba Türbesi ve Zaviyesi, Garipler Cami, Gökmedrese, Taşhan (Voyvoda), Halit Sokağı, Yazmacılar Hanı, Pervane Hamamı, Kabe-ı Mescit Cami, Sefer Paşa Türbesi, Tokat Kalesi, Ulu Cami, Sık Dişini Helası, Sulu Sokak, Sulu Han, Arastalı Bedesten, Takyeciler Cami, Mustafa Paşa Hamamı, Alaca Mescit, Hisariye Medresesi, Sultan Hamamı, Yağlıbasan Medresesi, Deveciler Hanı, Katırcılar Hanı, Kazancılar Mescidi, Ali Tusi Türbesi, Ali Paşa Cami, Ali Paşa Türbesi, Burgaç Hatun Türbesi (Bibi Hatun), Ali Paşa Hamamı, Ebu Şems Hanegahı, Tokat Belediyesi Binası, Latifoğlu Konağı Müzesi, Yüksek Kahve, Bey Sokağı, Mevlevihane Vakıf Müzesi, Mevlana Hamamı ve Tokat Şehir Müzesi yer almaktadır.

Kültür yolu üzerinde bulunan bu mimari yapılar turistlerin bölgeyi ziyaret etmesindeki en önemli etkenlerdir. Bu açıdan kültür yolu aynı zamanda çekicilik unsuru ile şehrin tanınmasını sağlamaktadır. Mimari yapılara ek olarak kültür yolunda bulunan yazmacılık, bakırcılık vb. el sanatı ürünleri; Tokat yaprağı, çemen, Zile pekmezi, bez sucuk gibi Tokat'ın geleneksel mutfak kültürü; etkinlikler ve festivaller; müzelerde sergilenen somut olmayan kültürel unsurlar da kültür turizmi açısından önemli bir konuma sahiptir. Bu açıdan turistler sadece donuk bir yapıda olan eserleri gözlemlemekte aynı zamanda el sanatları ürünlerini, geleneksel mutfak kültürünü tecrübe ederek tarihi-kültürel bir deneyim yaşamaktadır. Deneyimler sırasında güzergâh üzerinde bulunan esnafın ve yerel halkın da bölgeye gelen turistlerden maddi gelir elde etmesi somut olmayan kültürel unsurlara daha fazla sahip çıkmasına vesile olmuştur.

Sonuç olarak kent merkezinden kopuk olan yapıları kente entegre eden 900 Adımda 900 Yıllık Tarihi Kültür Yolu mirasın gelecek kuşaklara aktarılmasını sağlama, kimlik ve aidiyet oluşturma, toplumsal dayanışma, yaratıcılık ve ifade çeşitliliği, öğrenme ve toplumun hafızasında var olan bilginin tekrar hatırlanması gibi birçok işlevi bünyesinde barındırmaktadır. Bu bağlamda toplu göçler ile kente gelen insanların kentleşme etkisiyle unutmaya yüz tuttuğu ancak hafızasında var olan bilgileri 900 Adımda 900 Yıllık Tarihi Kültür Yolu aracılığıyla da gelecek kuşaklara yaşatarak aktardığı görülmektedir. 900 Adımda 900 Yıllık Tarihi Kültür Yolu sadece geçmiş aktarmakla kalmamakta aynı zamanda kente ve topluma katma değer sağlamakta; turizm açısından da kenti çekici hâle getirerek yerel ekonomiyi canlandırmaktadır. Bu durum kentin kimliğini güçlendirirken, toplumun tarihsel ve kültürel mirasına olan bağlılığını da arttırmaktadır. Bu yol üzerinde uygulamalı olarak çeşitli el sanatlarının ve geleneksel mutfak kültürünün deneyimlenmesi için daha fazla mekân açılması hem mirasın



gelecek kuşaklara aktarılmasında hem de gelen turistlerin coğrafya ile bir bağ kurmasında önem arz etmektedir.

### Kaynakça

- AÇA, Mehmet (2016). “Toplumlaşma ve Toplumsallaşma Eşiğinde Kültür”, *Halk Bilimi El Kitabı*. (Ed. Mustafa Aça). Konya: Kömen Yayınları.
- AFYONCU, Erhan (2015). “Osmanlı Döneminde Tokat.”, *Gaziosmanpaşa Üniversitesi Tokat Tarihi ve Kültürü Sempozyumu 25-26 Eylül 2014*. Tokat, s. 18-24.
- AKIN, Emine S. (2009). “Tokat kenti’nin fiziksel gelişimi, anıtsal ve sivil mimari örneklerinin analizi ve değerlendirmesi”. Doktora Tezi. Trabzon: Karadeniz Teknik Üniversitesi.
- AKIN, Emine S. ve Demiroğlu-İzgi, Begüm (2021). “Tarihi Hanlarda Yeni İşlev: Deveci Han ve Taşhan, Tokat”, *Vakıflar Dergisi*, S. 56, s. 143-162.
- ASSMANN, Jan (2015). *Kültürel Bellek: Eski Yüksek Kültürlerde Yazı, Hatırlama ve Politik Kimlik*. (çev. Ayşe Tekin). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- ATILGAN, Sevay (2008). “Tokat Müzeleri”, *Vakıflar Dergisi*, S. 31, s. 245-304.
- AVCI, Cevdet (2020). “Üretim Tüketim Kültürü Bağlamında Gaziantep Kent Hayatında Mekân”, *Fârâbi Anısına Türkiye ve Türk Dünyası Araştırmaları-II*. (ed. Yunus Emre Tansü). Gaziantep: İksad Yayınevi.
- BÜTÜNER, Zübeyir (2015). “Alman Seyyah Andreas David Mordtmann ve Tokat”, *Gaziosmanpaşa Üniversitesi Tokat Tarihi ve Kültürü Sempozyumu 25-26 Eylül 2014*. Tokat, s. 295-310.
- CONNERTON, Paul (2012). *Modernite Nasıl Unutturur*. (çev. Kübra Kelebekoğlu). İstanbul: Sel Yayıncılık.
- CUCHE, Denys (2013). *Sosyal Bilimlerde Kültür Kavramı*. (çev. Turgut Arnas). İstanbul: Bağlam Yayınları.
- ELPE, Ebru (2015). “Tokat Yapılarının İnşa ve Süsleme Malzemelerinin Yüzyıllara Göre Dağılımı”, *Gaziosmanpaşa Üniversitesi Tokat Tarihi ve Kültürü Sempozyumu 25-26 Eylül 2014*. Tokat, s. 43-75.
- ERDEM, Sargon (1987). “Tokat Kelimesi Üzerine Düşünceler”, *Türk Tarihinde ve Türk Kültüründe Tokat Sempozyumu (2-6 Temmuz 1986)*. Ankara, s. 11-16.
- EVCİMAN, Semih (2022). “Hafıza Mekânlarının ve ‘Hafıza-Bireylerin’ ‘Bir Aradalığı’ ve Hafıza-Kimliğin Sürekliliği: Türkiye Caferileri Örneği”, *Ege Sosyal Bilimler Dergisi*. S. 3/1, s. 1-33.
- Ziya Gökalp (2013). *Hars ve Medeniyet*. İstanbul: Toker Yayınları.
- GÖKBİLGİN, Mustafa T. (1979). “Tokat”, *İslâm Ansiklopedisi 12/1 Cilt*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- GÜVENÇ, Bozkurt (1979). *İnsan ve Kültür*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- HALBWACHS, Maurice (2017). *Kolektif Hafıza*. (çev. Banu Barış). Ankara: Heretik Yayınları.
- HAVILAND, William A. vd. (2008). *Kültürel Antropoloji*. (çev. İnan Deniz Erguvan Sarıoğlu). İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- KURAN, Aptullah (1968). “Tokat ve Niksar’da Yağı-Basan Medreseleri”, *Varlık Dergisi*, VII, s. 39-43.
- MALINOWSKI, Bronisław (1992). *Bilimsel Bir Kültür Teorisi*. (çev. Saadet Özkal). İstanbul: Kabalıcı Yayınevi.
- TURHAN, Mümtaz (1987). *Kültür Değişmeleri Sosyal Psikoloji Bakımından Bir Tetkik*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- NORA, Pierre (2006). *Hafıza Mekânları*. (çev. Mehmet Emin Özcan). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- OĞUZ, Mehmet Ö., vd. (2005). “Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması Sözleşmesi”, *Milli Folklor*, S. 65, s. 163-171.
- ÖNGE, Mehmet Y. (1995). *Anadolu’da XII-XIII. Yüzyıl Türk Hamamları*. Ankara: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları.
- ÖRNEK, Sedat V. (1971). *Etnoloji Sözlüğü*. Ankara: Ankara Üniversitesi Dil Ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları.
- ÖZEN, Sevinç (1998). “Kültür Kavramı ve Analizi Konusunda Güncel Sosyolojik-Antropolojik Tartışmalar”, *Sosyoloji Dergisi*, S. 6, s. 47-54.

- ŞİMŞİRGİL, Ahmet (1992). “XVI. Yüzyılda Tokat Medreseleri”, *Tarih İncelemeleri Dergisi*, C. 7, S. 1, s. 227-242.
- TYLOR, Edward B. (1920). *Primitive Culture: Researches Into The Development Of Mythology, Philosophy, Religion, Art, And Custom, Volume 1*. London: John Murray.

### Elektronik Kaynaklar:

- URL-1: <https://www.kulturyolufestivalleri.com/kultur-yolu> (E.T.: 11.7.2023).
- URL-2: <https://beyoglu.kulturyolufestivalleri.com/beyoglu-kultur-yolu/beyoglu-kultur-yolu-festivali> (E.T.: 11.7.2023).
- URL-3: <https://baskent.kulturyolufestivalleri.com/baskent-kultur-yolu/baskent-kultur-yolu-festivali> (E.T.: 11.7.2023).
- URL-4: *Tokat İli Merkez İlçesi Tokat Kültür Sokağı Fizibilite Projesi Hazırlanması İşi*. Erişim Adresi: <https://oka.ka.gov.tr/yayinlar-ve-belgeler/dogrudan-faaliyet-destegi-kapsaminda-uretilen-raporlar/tokat-kultur-sokagi-fizibilitesi/> (E.T.: 11.7.2023).
- URL-5: <https://kulturenvanteri.com/tr/yer/tas-han-tokat/#16/40.317694/36.551642> (E.T.: 12.7.2023).
- URL-6: <https://www.facebook.com/pervanehamami/> (E.T.: 12.7.2023).
- URL-7: <https://www.niyazigurgen.com/pt-portfolio/yazmacilik/> (E.T.: 12.7.2023).
- URL-8: <https://www.kulturportali.gov.tr/turkiye/tokat/gezilecekyer/arastali-bedesten-tokat-muzes> (E.T.: 12.7.2023).
- URL-9: <https://www.kulturportali.gov.tr/turkiye/tokat/gezilecekyer/tokat-kultur-ev> (E.T.: 13.7.2023).
- URL-10: <https://www.kulturportali.gov.tr/turkiye/tokat/kulturenvanteri/sulu-han> (E.T.: 13.7.2023).
- URL-11: <https://www.olay53.com/haber/18-yil-asevi-olarak-kullanilan-tarihi-han-cocuk-muzesine-donusturuluyor-1041462.htm> (E.T.: 13.7.2023).
- URL-12: <http://www.tokat.gov.tr/turkiyenin-ilk-cocuk-muzesi-sulu-han-hazir> (E.T.: 13.07.2023).
- URL-13: [instagram.com/p/ChXK7vaMRqv/?igshid=NTc4MTIwNjQ2YQ%3D%3D](https://www.instagram.com/p/ChXK7vaMRqv/?igshid=NTc4MTIwNjQ2YQ%3D%3D) (E.T.: 13.7.2023).
- URL-14: <https://www.kulturportali.gov.tr/turkiye/tokat/kulturenvanteri/yuksekkahve> (E.T.: 13.7.2023).
- URL-15: <https://twitter.com/yoldakiizler/status/1409407449229107207> (E.T.: 13.7.2023).
- URL-16: <https://www.kulturportali.gov.tr/turkiye/tokat/gezilecekyer/mevlevhane> (E.T.: 14.7.2023).

*Çalışmanın yazarı/yazarları “COPE-Dergi Editörleri İçin Davranış Kuralları ve En İyi Uygulama İlkeleri” çerçevesinde aşağıdaki hususları beyan etmiş(ler)dir:*

**Etik Kurul Belgesi:** Bu çalışma için etik kurul belgesi gerekmemektedir.

**Finansman:** Bu çalışma için herhangi bir kurum ve kuruluştan destek alınmamıştır.

**Destek ve Teşekkür:** Çalışmanın araştırılması ve yazımı esnasında destek veya fikirlerine başvuru herhangi bir kişi bulunmamaktadır.

**Çıkar Çatışması Beyanı:** Bu makalenin araştırması, yazarlığı veya yayınlanmasıyla ilgili olarak yazarın potansiyel bir çıkar çatışması yoktur.

**Katkı Oranı Beyanı:** Bu makalenin tüm bölümleri tek bir yazar tarafından hazırlanmıştır.

*The author / authors of the study declared the following points within the framework of the “COPE-Code of Conduct and Best Practices Guidelines for Journal Editors”:*

**Ethics Committee Approval:** Ethics committee approval is not required for this study.

**Funding:** No support was received from any institution or organization for this study.

**Support and Acknowledgments:** There is no person whose support or ideas are consulted during the research and writing of the study.

**Declaration of Conflicting Interests:** The author has no potential conflict of interest regarding research, authorship or publication of this article.

**Author Contributions:** All sections of this article have been prepared by a single author.



## TURKISH AS THE HERITAGE LANGUAGE AMONG IMMIGRANT COMMUNITIES IN FRANCE

Fransa'daki Göçmen Topluluklar Arasında Miras Dili Olarak Türkçe

Ayşe TOMAT YILMAZ\* · Meral ŞEKER\*\*

### Öz

Dil, bireyleri içinde buldukları toplumun temel kültürel unsurlarına bağlayan en güçlü bağıdır. Birinci dil veya anadil, bağlı olduğu toplumun tüm tarihi, kültürel ve etik unsurlarını ve değerlerini aktarır ve bu nedenle kişisel ve ulusal kimliklerin oluşumunda, kültür ediniminde ve bireylerin sosyalleşme sürecinde rol oynayan belki de en önemli etmendir. Göçmen topluluklar bağlamında, miras dili, kültürel mirasın korunmasında ve genç nesillere aktarılmasında önem arz eder. Bu nedenle miras dil özellikle önem verilmesi gereken bir olgudur. Bu çalışma, Fransa'daki Türk göçmenlerin Türkçe kullanımlarının mevcut durumunu belirlemek ve miras dillerini korumak ve yeni nesillere aktarmak konusundaki görüşlerini araştırmak için yapılmıştır. Bu amaçla Fransa'da yaşayan göçmen Türklerden (N=348) elde edilen veriler analiz edilerek Türkçe kullanım oranları, Türkçenin korunmasına ve yeni nesillere aktarılmasına verilen önem dereceleri tespit edilmiştir. Çalışmanın bulgularının ve bu doğrultuda sunulan önerilerin, Fransa'daki göçmen topluluklar arasında Türkçenin güncel dinamiklerine ışık tutması amaçlanırken, miras dillerin ve kültürel mirasların korunmasına odaklanan araştırmalara katkıda bulunacağı düşünülmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Göçmen topluluklar, Türk göçmenler, Kültürel miras, Miras dili, Miras dili olarak Türkçe.

### Abstract

Language functions as the strongest bond connecting individuals to fundamental cultural elements of their society. The first language, or the mother tongue, conveys all the historical, cultural and ethical elements and values of the community to which it is connected, and therefore it is probably the most significant agent playing role in the formation of personal and national identities, cultural acquisition and socialization of individuals. In the context of immigrant communities, the heritage language is particularly important in protecting cultural heritage and transferring it to young generations; and thus, it should be attributed a special attention. The present study is conducted to explore the current state of Turkish language use among Turkish immigrants in France and their opinions regarding its protection and transfer to new generations. For this purpose, the data gathered from Turkish immigrants (N=348) living in France was analysed to identify the rates of Turkish language use and the degrees of importance attributed to protecting and transferring Turkish onto new generations. The findings and the implications are meant to shed light on the up-to-date dynamics in the state of Turkish among immigrant communities in France while contributing to the research focusing on heritage languages and the protection of cultural heritages.

**Keywords:** Immigrant communities, Turkish immigrants, Cultural heritage, Heritage language, Turkish as heritage language.

### Introduction

The phenomenon of migration, which has existed all throughout the human history, is still considered among the most significant social events in our today's globalised world. Despite

\* Doç. Dr., Eğitim Ataşesi, T.C. Milli Eğitim Bakanlığı, T.C. Lyon Başkonsolosluğu Eğitim Ataşeliği, ayse\_tomat@hotmail.com, ORCID: 0000-0001-8631-2854

\*\* Doç. Dr., Alanya Alaaddin Keykubat Üniversitesi, meral.seker@alanya.edu.tr, ORCID: 0000-0001-7150-4239

---

the ever-changing life conditions, the reasons for migrations have not changed much; today individuals migrate voluntarily or compulsorily for reasons such as natural disasters, wars, political and identity concerns, economic problems, health or educational factors. Wickramasinghe and Wimalaratana (2016: 13) explain the most influential social factors that accelerated international immigration in modern sense and state that disintegration of the middle age societies and accompanying changes such as renaissance, commercial revolution, colonisation, agricultural revolutions, industrial revolution, emergence of free market, modern education, and technological advancement are some prominent factors which have contributed to the growth of international migration. In addition to these factors, World War II is one of the turning points that has intensified the international migration movements in our era. As it caused a great destruction in many parts of Europe, these European countries needed an extraordinary amount of workforce in order to erase the traces of the destruction and also to accelerate their economic activities where the share of the industry sector had just boomed. In this respect, as a result of the immediate aftermath of the war, countries such as Germany, France, Switzerland, the Netherlands and Belgium signed bilateral labour agreements to meet their workers' needs from other countries. In this context, a bilateral agreement was signed between Turkey and Germany in 1961, which was followed by the agreements with Austria, Belgium and the Netherlands. Thus, the Anatolian people, who already come from the nomadic tradition, turned to Europe and the first labour migration of Turkish people began. In 1965, with the agreement signed between Turkey and France, the foundations of Turkish society were laid in France.

The great Turkish immigration to France started in the early 1970s and continued increasingly in the 1980s. While the Turkish population in France was 50,860, between 1968 and 1972, this number increased to 123,540 between 1972 and 1982 (Akıncı and Yağmur, 2003: 2). This increase was mostly due to the regulations implemented on grounds of family reunification, which was considered to be a turning point in the permanence of migrant workers (Toksöz, 2006: 31). As a result, the number of Turkish people increased from 202,000 in 1990 (Akıncı and Yağmur, 2003: 2). Today, this number is estimated to be approximately 800,000 (URL-2).

Since the onset of the 21st century, the unprecedented increase in the cross-border mobility has been urging nations to re-shape their structural and legislative regulations to accommodate for the augmenting cross-border activities and mobility (Şeker, 2018: 110). Today, in addition to the demographic and economic effects, these migrations also generate significant sociological impacts. In fact, international migrations, whether done individually or in masses, allow individuals or societies to take their own cultural values to the hosting societies. Immigrants who move away from their culture leave behind the tangible cultural heritage of the society they belong to carrying only intangible cultural elements with them. The heritage language, in this respect, functions as one of the most important tools in protecting a community's cultural heritage. Without such a tool, individuals and societies are likely to fail to pass their intangible cultural heritage on to future generations, causing a loss of identity in the individuals and communities. Therefore, it becomes vital for an immigrant community to protect its heritage language. In this respect, the present study focuses on the use of Turkish among the Turkish immigrant community in France as their heritage language, and attempts to contribute to the literature by shedding light on the current dynamics regarding the protection and the transfer of Turkish language.

---

---

## Literature Review

The culture, values and traditions of a society which are inherited from previous generations and passed down from generation to generation are called cultural heritage and is classified into two categories as tangible cultural heritage and intangible cultural heritage by UNESCO in the Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage in 2003 (Bedjaoui, 2004: 151). While monuments, archaeological sites, historical cities, buildings, works of art, sculptures, paintings, clothing, machines, etc. constitute the tangible cultural heritage, elements such as traditions, folklore, songs, tales, rituals, etc. constitute the intangible cultural heritage (Oğuz, 2013: 5).

Cultural heritage, which reflects the history of any society and which offers a bridge between the past, the present and the future by connecting the members of the society, is the accumulated common wealth of societies. According to UNESCO (87-88), cultural heritage is the entire corpus of material signs either artistic or symbolic handed on by the past to each culture and, therefore, to the whole of humankind. As a constituent part of the affirmation and enrichment of cultural identities, as a legacy belonging to all humankind, cultural heritage gives each particular place its recognizable features and is the storehouse of human experience. As for The Council of Europe Framework Convention on the Value of Cultural Heritage for Society (2), cultural heritage is referred to as a group of resources inherited from the past which people identify, independently of ownership, as a reflection and expression of their constantly evolving values, beliefs, knowledge and traditions. It includes all aspects of the environment resulting from the interaction between people and places through time.

Although the global social, political and economic systems we have been witnessing in the last decades urge nations for creating cross-border cultures and identities through intercultural understanding and multilingualism, they also threaten the notion of 'national culture' (Bauman, 1998: 16). According to research, in the context of immigration, maintaining national culture faces more challenges since the cultural heritage, viewed not only as personal resource, but also as societal and national resource, gets more difficult to obtain (Brecht and Ingold, 1998; 3). Immigration, as one of the important phenomena regarding the concept of cultural heritage, is a significant determiner in the preservation and the shaping of cultures by having profound effects on the structure, production and application of cultural heritage.

While migration sometimes enriches intercultural communication and allows the fusion of different cultural traditions, it sometimes leads to cultural assimilation, resulting in the loss of cultural identity and heritage. It is not easy for individuals to protect their cultural heritage and transfer it to future generations in the countries they migrate to. Individuals sometimes face prejudice and discrimination in the countries they go to. In this case, they have to give up their own cultural traditions and experience the process of assimilation (Lee, 2002: 119). As this threatens the maintenance of cultural heritage for the immigrants, individuals generally aim to establish their own communities, associations and places of worship wherever they go. This allows them to keep their culture, traditions, customs, languages and religions alive, to protect, practice and promote their national, religious and traditional identities. In this way, individuals

---

---

establish strong ties with their communities and preserve their traditions and help different cultural traditions to be fused (Igoudin, 2012: 20).

Among the fundamental intangible cultural elements that immigrants bring into the hosting nations, the language is one of the important elements that they aspire to protect. The first language, or the mother tongue, is a significant component of an individual's personal and national identity. The mother tongue reflects its society since it conveys all the historical, cultural and ethical elements and values of the community to which it is connected. Therefore, it constitutes one of the most important elements in the formation of national identities, cultural acquisition and socialization of individuals. Preserving the heritage language is particularly important for immigrants at both individual and also societal levels. On a personal level, it contributes not only to the formation and development of individuals' identities but to the development of their sense of unity and togetherness as well. Immigrants who do not speak their heritage language could be at risk of not having cultural pride and self-esteem and may experience low sense of belonging (Berry et al, 2006: 306). Likewise, the heritage language is also vital for a society to preserve its identity and culture effectively, while maintaining the channel for an efficient transmission of the cultural heritage that would come with the language of origin (Igoudin, 2012: 20).

### **1. Turkish as a Heritage Language among Turkish Immigrants in France**

The Turkish immigrants in France have been reported to generally try to protect their own identity and cultural values (Akdoğan Öztürk and Yücelsin Taş, 2018: 59) as well as their heritage language. For example, in their research with the language use of the Turkish immigrants in France, Akıncı and Yağmur state that Turkish has a high value in daily life domains such as communication with family and friends in the society or raising children. It has been reported that, among the Turkish immigrants in France, 77% of the participating families speak only Turkish at home and 20 % speak both languages whereas 3 % speak only French (Akıncı, 2014: 40). In another study examining the educational status and social conditions of Turks in France, Akıncı (2018: 4) indicate that the majority of bilingual Turkish youth in France use only Turkish as the language of communication with their parents.

On the other hand, the results of research also point out that while first generation immigrants do not have difficulties in speaking Turkish, this is not always the case for young Turkish people, who are reported to be more comfortable using French on a daily basis (Akıncı and Yağmur, 2003: 4). One of the reasons postulated is that children are more frequently exposed to French in their interactions with their siblings and friends, both in educational and in social settings. Thus, the use of only Turkish in a peer group is negligibly low (Akıncı, 2018: 4). In fact, 68% of the young people were found to speak only French among themselves, 23% both languages and only 9% of the participants stated to be using Turkish.

As France has the second largest Turkish community among the European countries following Germany (Ortaköylü et al, 2020: 88), there have been a considerable number of studies conducted on the social, economic and cultural problems of immigrants of Turkish origin in France. The majority of these studies, however, generally focus on the structure of the Turkish society in France and the level of using Turkish. Yet, a scarcity of research has been observed in the studies focusing particularly on the recent levels of Turkish use among the

---

younger generations and the current state for the transfer of the heritage language. In this respect, this study attempts to fill this gap by investigating first the levels of Turkish language use of the participant Turkish immigrants in various contexts and exploring the importance attached to using their heritage language. Secondly, the study investigates the participants' opinions on the importance of using Turkish language among Turkish immigrants and of transferring Turkish language to new generations living in France. The collected data has also been analysed based on different variables in order to identify the significant dynamics playing role in the state of Turkish among the immigrants. The findings are meant to guide future studies, as well as the language and cultural policies directed towards the protection and the transfer of Turkish as a heritage language among the Turkish immigrant communities. With these aims, the study seeks to answer the following specific research questions:

1. What is the level of Turkish Language daily use among Turkish immigrants in France and the degree of importance they attach to it?
2. What are the opinions of Turkish immigrants on transferring Turkish Language onto new Turkish generations living in France?
3. Are there any significant differences in Turkish immigrants' levels of Turkish Language use on a daily basis based on demographic variables and variables related to residency in France?
4. Are there any significant differences in Turkish immigrants' opinions on transferring Turkish Language to new Turkish generations based on demographic variables and variables related to residency in France?

### **1.1. Method**

The study was designed as a cross-sectional survey, which refers to collecting data at one point in time from a sample that represents a larger population to gather unbiased information on the population from scratch in order to gain more insights (Cohen et al, 2017: 96). The data was collected via a survey developed by the researchers through an extensive literature review based on the aim and the scope of the study. The survey has three sections directed to find information on: a) demographic information of the participants (n=10); b) the participants' level of Turkish language use in various contexts (n=7); c) the participants' opinions on the importance of using Turkish language among Turkish immigrants (n=5); and d) the participants' opinions on the importance of transferring Turkish language to new generations living in France (n=11). The first part of the survey included open-ended and multiple-choice questions on demographic information such as age, gender, or marital status. The second and the third parts, on the other hand, consisted of statements presented in 5-point in Likert-type scale (ranked from 1. Strongly Agree, 2. Agree, 3. Neither Agree Nor Disagree 4. Disagree, and 5. Strongly Disagree).

Following the development of the scale, the necessary ethical approvals were obtained (Lyon Turkish Consulate General, 22032021, 2021/22). The scale was then converted to Google Forms to be completed by the participants, who were recruited following snowball sampling method through emails and other social media means. They were first given brief

---

information regarding the focus and the scope of the study before they completed the survey. Once the data was collected, statistical analyses were carried out using the SPSS 28.0 program.

### **1.2. The Context of the Study**

As in many European countries, Turkish lessons are given for young Turkish generations living in France to assist them to protect their mother tongue. Following the family reunification policy launched in 1970s, the majority of the Turkish workers in France started to bring their spouses and children from Turkey, which in turn led the French government to take new decisions in order to ensure that these children, who do not speak French, could overcome the possible obstacles in terms of language during their education in French schools and that they can adapt to the French school system more easily. Another concern was that these immigrant children may face problems with their mother tongue when they return to Turkey in the future. As a result, on 23-24 October 1972, during the European Common Culture Commission Negotiations, the issue of teaching languages to foreigners started to be discussed between Turkey and France; and in 1978, the program called 'Enseignement des Langues et Cultures d'Origine' (ELCO) was integrated to the French national education policy.

ELCO courses were offered in different grades in elementary school, middle schools and some high schools in France. ELCO courses, conducted by teachers working under the Ministry of National Education in Turkey appointed by the Turkish Inter-Ministerial Common Culture Commission (BAOKK) (URL-1), aimed at promoting, spreading and preserving Turkish culture abroad, protecting and strengthening the cultural ties of our citizens and compatriots abroad, and enlightening them on religious issues. Turkish lessons, which were three hours a week during the course hours of the schools in the 1980s, gradually started to be held outside the course hours and were reduced to 1.5 hours in the following years due to the increase in the number of students and the insufficient number of teachers. Yet, the Turkish lessons are no longer to be offered only to students of Turkish nationality, but to students of all nationalities. In 2016, on the other hand, ELCO program was transformed to a new framework called the International Foreign Language Teaching (EILE). With the implementation of this new framework, Turkish courses are taught only in primary schools, but not in middle and high schools.

Today, Turkish lessons continue within the scope of EILE in France organised and assisted by the Paris Education Counsellor and the Education Attachés in Paris, Lyon, Strasbourg and Bordeaux. In these regions, teachers assigned by The Turkish Ministry of National Education provide Turkish lessons to all primary school students who apply for these courses. Course contents are organised within the framework of the objectives of the Common European Framework of Reference for Languages and the principles of French national education. Attendance is mandatory, and in some regions school principals record course assessments on students' reports.

### **1.3. Participants**

The sample for the study was formed via convenience sampling method, in which the inclusion criteria consisted of accessibility, availability at the time of data collection, and consent to participate (Patton, 2002: 95). As a result, a total of 348 Turkish immigrants living

---



in different cities in France formed the sample of the study. Table 1 shows the demographic information of the participants.

**Table 1: Demographic Information of the Participants**

	Gender		Age (Years)				Marital Status		Employment Status			
	<i>F</i>	<i>M</i>	<i>0-15</i>	<i>16-30</i>	<i>31-50</i>	<i>51+</i>	<i>Married</i>	<i>Not Married</i>	<i>Working</i>	<i>Not working</i>	<i>Retired</i>	<i>Other</i>
<i>f</i>	186	162	16	54	248	30	294	54	183	142	19	4
<i>%</i>	53.4	46.5	4.5	15.5	71.3	8.6	84.4	15.5	52.5	40,8	5,4	1.1

As displayed, more than half the sample consisted of a homogenous distribution in terms of gender (Female = 53.4 % and Male = 46.5 %). However, there was a significant variation based on age variable. While the majority of the participants were between 31 and 50 years old (71.3 %), participants below the age of 15 comprised only 4.5 % of the sample. Regarding marital status, the majority of the participants were married (84.4%). When the employment status is considered, it has been found that around half of the participants were employed (52.5 %), which was followed by a significant rate for the unemployed (40.8 %). The rate for the retired participants was only 5.4 % whereas a small rate was observed for the participants who had some other status for employment (1.1 %).

**Table 2: Residency/Immigration Information of the Participants**

	Place of Birth			Duration in France (years)			Generation (in order)				Citizenship		
	<i>TR</i>	<i>FR</i>	<i>Other</i>	<i>1-10</i>	<i>11-20</i>	<i>21+</i>	<i>1st</i>	<i>2nd</i>	<i>3rd</i>	<i>4<sup>th</sup>+</i>	<i>TR</i>	<i>FR</i>	<i>Both</i>
<i>f</i>	228	116	4	30	115	203	67	171	98	12	175	24	149
<i>%</i>	65.5	33.3	1.1	8.6	33	58.3	19.2	49.1	28.1	3.4	50.2	6.8	42.8

According to the results presented in Table 2, the majority of the participants had been born in Turkey (65.5 %) while most of the rest had been born in France (33.3 %). When asked for their duration for living in France, it was found that more than half of the participants had been living in France for more than 21 years (58.3 %). This rate was followed by a significant number of people having lived for 11-20 years (33 %) while a small percentage stated that they had been in France for less than 10 years (8.6 %). The participants were also asked to indicate the rank of their generation living in France. Accordingly, almost half of the participants stated that they were the second generation living in France (49.1 %). While the participants reporting to belong to the first and the third generations also constituted significant rates (19.2 % and 28.1 %, respectively), the smallest group belonged to the participants from the fourth (4+) generation (3.4 %). The final question regarding the participants' demographics was about their citizenship. The results indicate that half of them had only Turkish citizenship (50.2 %) while 42.8 % reported to have both Turkish and French citizenship. The rate for the participants who had only French citizenship was only 6.8 %.

## 1.4. Data Collection and Analysis

In line with the purpose of the study, the data was analysed descriptively to explore the level of Turkish Language use of the participants and their opinions regarding the use and the transfer of Turkish language to next generations among the Turkish immigrants living in France. In order to explore the daily Turkish language use levels and the participants' opinions on the necessity of using Turkish, descriptive statistics were conducted. The study also investigated possible significant relationships between the demographic characteristics of the participants and their levels of use as well as their opinions on Turkish language use and transfer among Turks in France. As the data did not show a normal distribution, the chi-square test, a non-parametric test, was conducted to find out whether the tested variables are independent of one another.

Within the aim to explore the reliability in terms of internal consistency for the survey, Cronbach Alpha value was calculated. The analysis showed that the survey (for part 2 and 3) had high internal consistency (Cronbach's  $\alpha = 0.88$ ).

## 1.5. Findings

The first round of analyses was conducted to find out the levels of Turkish language use and the use in various contexts as well as the importance levels attached to using Turkish among Turkish immigrants in France. Table 3 presents the results.

**Table 3: Results for Turkish Language Use and Opinions on its Protection and Transfer**

	Mean	Median	Std Dev
Turkish Language Use in Daily Life	4.3	4.2	.611
The Importance of Turkish Language Use among Turkish Community in France	4.3	4.4	.512
The Importance of Turkish Language Transfer to New Generations	4.4	4.6	.534

According to the results, the participants reported high levels of proficiency in Turkish language ( $M=4.1$ ). In the same vein, it was found that the participants used Turkish frequently in their daily lives in different contexts such as at home, at work, or in social gatherings ( $M=4.3$ ). Regarding their opinions on the use and the transfer of Turkish, the findings also show high levels of importance attached to the use of Turkish language among Turks living in France ( $M=4.3$ ). Similarly, they were found to attribute high importance for the Turkish people to transfer Turkish language onto the new generations ( $M=4.4$ ). These findings indicate that Turkish immigrants living in France believe that Turkish should be used frequently among Turks in various domains of life and that the new generations living in France should be taught Turkish.

Another focus of the study was to find out if there are significant correlations between the participants' demographic variables and their responses to the statements regarding Turkish language. Table 5, therefore, presents the findings for the relationship between the participants' demographic characteristics and their levels of Turkish language use.

**Table 4: Relationship between Demographic Variables and the Reported Turkish Language Levels**

	Groups	Mean	$\chi^2$	df	Sig.	Cramer's V (Value/p)
<i>Gender</i>	Female	4.22	21.373	16	.165	
	Male	4,16				
<i>Age Group</i>	0-15	4.0	48.011	48	.472	
	16-30	4.17				
	31-50	4.19				
	51+	4.37				
<i>Marital Status</i>	Single	3.66	17.374	16	.036*	.706/.036
	Married	4.34				
<i>Employment Status</i>	Working	4.15	20.919	32	.933	
	Retired	4.54				
	Unemployed	4.20				
	Other	4.33				

According to the results, the participants' daily use of Turkish did not differ significantly based on gender, age, and the employment status of the participants. On the other hand, there is a statistically significant difference in terms of marital status ( $p=0.036 < 0.05$ ). To further find out the strength of the association between these two variables, Cramer's V test was calculated, and the value was found to be .706/.036 (Value/p). This indicates a high degree of association between marital status of the participants and their use of Turkish on a daily basis. According to Cross-tabulation (Contingency Table) analysis results, it has been revealed that the married participants report using Turkish at higher levels compared to the single participants with the agreement rates of 82.3 % and 54.3 %, respectively.

**Table 5: Relationship between Variables related to Residency in France and the Reported Turkish Language Levels**

	Groups	Mean	$\chi^2$	df	Sig.	Cramer's V (Value/p)
<i>Place of Birth</i>	Turkey	4.30	194.894	32	.000*	.552/.000
	France	4.01				
	Other	4.33				
<i>Duration in France</i>	1-10 years	4.39	26.686	32	.733	
	11-20 years	4.27				
	21+ years	4.11				

<i>Generation (in order)</i>	1 <sup>st</sup>	4.32	24.534	32	.824
	2 <sup>nd</sup>	4.14			
	3 <sup>rd</sup>	4.20			
<i>Citizenship</i>	Turkish	4.31	59.278	48	.127
	French	4.20			
	Both	4.07			

When the data on Turkish language use was analysed based on the variables related to the participants' residency status, the results show statistically significant difference based only on the participants' place of birth ( $p=0.000 < 0.05$ ) with a moderate strength of association (Cramer's  $V=0.552$ ). It has been found that the highest daily use rates belong to the participants who were born in Turkey (over 90 %) while the rates were drastically lower for the participants born in France or in other countries (around 60 % and 30 %, respectively). As a result, it could be claimed that the immigrants who were born in Turkey tend to use Turkish more frequently in their daily lives in various domains.

**Table 6: Relationship between Demographic Variables and the Opinions on the Protection and the Transfer of Turkish**

Groups		Mean	$\chi^2$	df	Sig.	Cramer's V (Value/p)
<i>Gender</i>	Female	4.47	6.073	8	.639	
	Male	4.46				
<i>Age Group</i>	0-15	4.02	64.734	24	.000*	.252/.000
	16-30	4.35				
	31-50	4.51				
	51+	4.58				
<i>Marital Status</i>	Single	4.07	23.288	8	.003*	.383/.003
	Married	4.52				
	Other	4.33				
<i>Employment Status</i>	Working	4.46	19.258	16	.256	
	Retired	4.60				
	Not Working	4.46				
	Other	4.16				

Regarding the participants' opinions on protecting and transferring Turkish to new generations, the results showed no significant differences among the participants based on gender and employment status. However, statistically significant differences were found depending on the participants' age ( $p=0.000 < 0.05$ ) and marital status ( $p=0.003 < 0.05$ ). Although the strength of associations between these two variables and the opinions do not

display high rates (Cramer's  $V= 0.706$  and  $0.383$ , respectively), the contingency tables indicate that over % 90 of the age groups for 51+ and 31-50 years old have reported higher importance rates to protection and transfer of Turkish to new generations compared to the participants in 16-30 and 0-15 age groups (around 70 % and 60 %, respectively). These findings clearly point out that older Turkish immigrants in France think more strongly regarding the protection and the transfer of their heritage language.

**Table 7: Relationship between the Variables related to Residency in France and the Opinions on the Protection and the Transfer of Turkish**

Groups		Mean	$\chi^2$	df	Sig.	Cramer's V (Value/p)
<i>Place of Birth</i>	Turkey	4.55	32.949	16	.008*	.220/.008
	France	4.32				
	Other	3.99				
<i>Duration in France</i>	1-10 years	4.51	14.713	16	.546	
	11-20 years	4.45				
	21+ years	4.46				
<i>Generation (in order)</i>	1 <sup>st</sup>	4.60	20.127	14	.031*	.311/.031
	2 <sup>nd</sup>	4.19				
	3 <sup>rd</sup>	3.56				
	4 <sup>th</sup>	3.38				
<i>Citizenship</i>	Turkish	4.52	15.671	24	.900	
	French	4.47				
	Both	4.39				

Based on residency variables, the results display that the opinions of the participants on the protection and transfer of their heritage language to new generations differed significantly in terms of the place of birth ( $p=0.008 < 0.05$ ) and the rank of the generation that the participants belong to ( $p=0.031 < 0.05$ ). The statistically significant differences for these two variables show moderate association rates (Cramer's  $V= 0.220$  and  $0.311$ , respectively). Further contingency analyses reveal that the participants who were born in Turkey report higher degrees of agreement on transfer of Turkish to new generations when compared to the participants being born in other countries (over 90 % and around 70 %, respectively). When considering the generation rank based on order, it has been revealed that the participants who belong to the first and to the second generations living in France support more strongly the idea of maintaining and transferring Turkish to young generations (over 90 % and 80 %, respectively). The participants who are in the third or fourth generations in France, on the other hand, have indicated relatively lower agreement rates (around 70 % and 50 %, respectively). These findings imply that the immigrants who were born in Turkey and who belong to the first generations

---

among the immigrant Turkish community in France agree more strongly that Turkish should be protected and transferred to the new generations of Turks in France.

### Discussion

The present study has been conducted to explore the levels of Turkish language use among Turkish immigrants living in France and their opinions regarding the importance of protecting and transferring Turkish language to new generations. For this purpose, the data collected from the participants were analysed statistically to answer the research questions of the study. Accordingly, the findings reveal high rates of Turkish language use among the Turkish community in France not only in family contexts but also in professional and academic domains. This finding concurs with previous research that states Turkish communities living in other countries tend to protect their own traditions, customs, and language (Akdoğan Öztürk and Yücelsin Taş, 2018: 59). In line with this finding, the results of the analyses also show that the majority of Turkish immigrants attribute high degrees of importance to protecting and transferring Turkish as their heritage language onto new Turkish generations living in France.

Research focusing on the Turkish community living in France report similar results. It is indicated that Turkish immigrants attribute great value and try to be actively engaged in protecting and transferring their traditions, customs, and Turkish language; thus, they tend to use Turkish particularly in family contexts (Akdoğan Öztürk and Yücelsin Taş, 2018: 59; Akıncı and Yağmur, 2003: 9).

When the participants' levels of Turkish Language use on a daily basis were analysed based on demographic and residency variables, the findings reveal significant differences based on marital status of the participants and their place of birth. Accordingly, married participants report higher levels of Turkish use in their daily lives when compared to non-married participants. Also, the participants who were born in Turkey have been found to be using Turkish at higher rates than the participants born in other countries. Demographic variables regarding age, gender, and employment status were not found to be significant variables in the participants' daily Turkish use. However, the study conducted in 2003 by Akıncı and Yağmur reports that the levels of daily Turkish use differed depending on age variable. While the older participants belonging to the first generation of immigrants in France was found to use Turkish at high frequencies, the younger participants were found to be using it less frequently. However, both old and young participants indicated positive attitudes toward using and protecting Turkish language. One of the reasons for the significantly lower rates of Turkish use reported by younger generations could be attributed to using Turkish in a more limited number of social domains, but not necessarily in lower frequencies. In fact, the results of the study by Aksu and Özdemir (2020) reveal that the young generation living in France use Turkish more in family contexts. It is stated that young people mostly use Turkish when communicating with their parents and older relatives while they tend to use both Turkish and French with their siblings and mostly French with their peers. The results of the present study, however, does not display age as a significant factor in the use of Turkish among the participants.

As for the final research question, the results indicate significant differences among the participants' opinions in terms of both some demographic variables and the variables related to their residency status. It has been found that older participants display higher agreement rates

---

for transferring Turkish onto new generations compared to younger participants. While age variable shows no significant impact regarding the use of Turkish as a heritage language, it has been found to be a statistically significant factor in the importance attached to protecting and transferring Turkish onto next generations. Another significant demographic factor has been the marital status of the participant immigrants. The results indicate that the participants who are married attach stronger importance to Turkish protection and transfer than the participants who are non-married do. Regarding residency status variables, on the other hand, it has been found that the place of birth and the generation rank have statistically significant impacts in the opinions of the participants. The participants who were born in Turkey have reported higher support to protect and to transfer their heritage language compared with the participants born in other countries. Furthermore, the higher order in the rank is, the less importance is attached to the transfer of Turkish. That is, the participants belonging to the first and the second generations living in France have reported stronger agreement degrees for the protection and the transfer of their heritage language while the participants from the third and the fourth generations displayed relatively lower degrees of the agreement. Based on these findings, it might be claimed that married participants who are older than 30 years and who were born in Turkey belonging to the first or the second generations among the immigrant Turkish community in France attach more importance to the protection and the transfer of Turkish compared with the non-married participants younger than 30 years who were not born in Turkey and who belong to the third or the fourth generations in France.

In line with the findings obtained in the study, it is clear that the use of Turkish is still common among Turkish immigrants in France and is attached high levels of importance. However, new generations of Turkish origin living in France need continuous support for their use of Turkish. To this end, that the increase and dissemination of Turkish lessons in France could contribute to the use of Turkish by new generations and to promotion, dissemination and protection of Turkish cultural heritage abroad. Furthermore, social projects designed for younger generations living in France could be developed to encourage and support their relationships with their peers living in Turkey and to create various venues for cultural interaction. Such projects could be initiated and/or supported by the Ministry of Foreign Affairs of the Republic of Turkey and the Ministry of National Affairs of the Republic of Turkey as well as different non-governmental organizations and institutions. And finally, student exchange programs could be increased between Turkey and France in order to increase the number of younger students visiting both countries and building new bridges for the transfer of Turkish cultural heritage.

### **Conclusion**

Language is one of the most important elements of cultural heritage and one of the strongest bonds that connects individuals to their nation (Aksan, 1998: 13). With the language, the fundamental elements that construe a nation such as its history, traditions, customs, or lifestyles could be transferred to next generations (Ünalın, 2005: 35). A society with all its domains co-exists with its language, and thus, cannot be considered independent of its language (Uygur, 2019: 96). In the context of an immigrant community, the heritage language plays a

crucial role in protecting cultural heritage and transferring it to young generations (Göçer, 2012: 54). Therefore, the mother tongue of an immigrant community, as their heritage language, should be attributed a special attention in immigration contexts as it is the strongest mean for the protection of all the elements of their cultural heritage (Akıncı, 2018: 5). In the context of immigrant Turkish communities, Turkish as the heritage language functions as such a vital tool in transfer of cultural heritage. Therefore, there is always a need for research geared to explore the up-to-date dynamics in the state of Turkish language among immigrant communities. Studies that explore language use based on different generations' Turkish language proficiency levels could give more detailed information on the current use of the heritage language. Also, further studies with larger samples integrating qualitative data through mixed method research designs could contribute to shed more light on the factors playing role in Turkish language use from a wider scope.

### References

- AKDOĞAN ÖZTÜRK, Sevinç and Yaprak Türkan Yücelsin Taş (2018). "Fransa'daki Üçüncü Kuşak Türklerin Kültürel Uyum Durumlarının İncelenmesi", *Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, C. 11, S. 1, s. 55-66.
- AKINCI, Mehmet Ali (2014). "Fransa'daki Türk Göçmenlerinin Etnik ve Dinî Kimlik Algıları", *Bilig*, S. 70, s. 29-58.
- AKINCI, Mehmet Ali (2018). "Fransa'daki Türk Toplumunun Türkçe ile İlişkisi", *Perspektif*, S. 270, s. 30-35.
- AKINCI, Mehmet Ali (2020). "La Communauté Turque de France en 2020: Entre Envie de Conservatisme et Volonté D'intégration", *France Forum*, S. 76, s. 110-112.
- AKINCI, Mehmet Ali and Kutlay Yağmur (2003). "Fransa'daki Türk Göçmenlerin Dili Kullanımı ve Dile Yönelik Tutumları ve Onların Öznel Etnik-Dilsel Canlılık Algıları", *Toplum Dilbilimsel Dinamikler*, Fransa Babil, Tilburg Üniversitesi.
- AKSAN, Doğan (1998). *Her Yönüyle Dil: Ana Çizgileriyle Dilbilim*. Ankara: Türk Dil Kurumu.
- AKSU, Meltem and Mehmet Özdemir (2020). "Fransa'da Yaşayan Türk İki Dilli İlkokul Öğrencilerinin Dil Seçimleri ve Konuşma Kaygıları", *Uluslararası Yabancı Dil Olarak Türkçe Öğretimi Dergisi*, C. 3, S. 2, s. 1-25.
- BAUMAN, Zygmunt (1998). *Culture as Praxis*. Sage.
- BEDJAOUI, Mohammed (2004). "The Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage: The Legal Framework and Universally Recognized Principles", *Museum International*, C. 56, S. 1-2, s. 150-155.
- BERRY, John W. and al. (2006). "Immigrant Youth: Acculturation, Identity and Adaptation", *Applied Psychology*, C. 55, S. 3, s. 303-332.
- BRECHT, Richard D. and Catherine W. Ingold (1998). *Tapping a National Resource: Heritage Languages in the United States*. Center for Applied Linguistics.
- COHEN, Louis and al. (2017). "Surveys, Longitudinal, Cross-sectional and Trend Studies", *Research Methods in Education*, s. 334-360.
- Council of Europe (2005). "Council of Europe Framework Convention on the Value of Cultural Heritage for Society", *Rada Europy*, Strasbourg.
- GÖÇER, Ali (2012). "Dil-Kültür İlişkisi ve Etkileşimi Üzerine", *Türk Dili*, S. 729, s. 50-57.
- IGOUDIN, Lane (2012). "Towards a Culture-inclusive Language Pedagogy in Multilingual Social Contexts", *Didactique Plurilingue et Pluriculturelle: L'acteur en Contexte Mondialisé*, Paris: Editions des Archives Contemporaines, s. 7-22.
- LEE, Jin Sook (2002). "The Korean Language in America: The Role of Cultural Identity in Heritage Language Learning", *Language Culture and Curriculum*, C. 15, S. 2, s. 117-133.
- OĞUZ, M. Öcal (2013). "Terim Olarak Somut Olmayan Kültürel Miras", *Milli Folklor*, C. 25, S. 100, s. 5-13.
- ORTAKÖYLÜ, Secil and al. (2020). "Yurt Dışında Yaşayan Türk Çocuklarına Yönelik Yapılan Araştırmalar Üzerine Bir Analiz Çalışması", *Ana Dili Eğitimi Dergisi*, C. 8, S.1, s. 87-112.



- PATTON, Michael Quinn (2002). *Qualitative Research and Evaluation Methods*. Sage Publications.
- PETERSON, Dennis M. and al. (1999). "Contributions of International Students and Programs to Campus Diversity", *New Directions for Student Services*, S. 86, s. 67-77.
- ŞEKER, Meral (2018). "A Review on Cross Cultural Education Throughout Europe: Identity Issues", *Cukurova University Faculty of Education Journal*, C. 47, S. 1, s. 109-125.
- TOKSÖZ, Gülay (2006). *Uluslararası Emek Göçü*. İstanbul: İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- UNESCO General Conference (1989). "Draft Medium-term Plan, 1990-1995: General Conference", *Twenty-fifth Session*, Paris: Unesco.
- UYGUR, Nermi (2019). *Dilin Gücü*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- ÜNALAN, Şükrü (2005). *Dil ve Kültür*. Atlas Yayın Dağıtım.
- WICKRAMASINGHE, A. A. I. N. and Wijitapure Wimalaratana (2016). "International Migration and Migration Theories", *Social Affairs*, V. 1, N. 5, p. 13-32.

### Elektronik Kaynaklar:

- URL-1: [https://yyegm.meb.gov.tr/meb\\_iys\\_dosyalar/2021\\_01/11160705\\_2003-5753-sayYIY-BakanYklararasY-Ortak-Kultur-Komisyonu-BKK\\_1.pdf](https://yyegm.meb.gov.tr/meb_iys_dosyalar/2021_01/11160705_2003-5753-sayYIY-BakanYklararasY-Ortak-Kultur-Komisyonu-BKK_1.pdf) (E.T.: 01.06.2023)
- URL-2: <https://www.mfa.gov.tr/turkiye-fransa-siyasi-iliskileri.tr.mfa> (E.T.: 05.05.2023)

<i>Çalışmanın yazarı/yazarları "COPE-Dergi Editörleri İçin Davranış Kuralları ve En İyi Uygulama İlkeleri" çerçevesinde aşağıdaki hususları beyan etmiş(ler)dir:</i>
<b>Etik Kurul Belgesi:</b> Bu çalışma için T.C. Dış İşleri Bakanlığı, Lyon Başkonsolosluğu'ndan, 22.03.2021 tarihli ve 2021/22 sayılı izin alınmıştır.
<b>Finansman:</b> Bu çalışma için herhangi bir kurum ve kuruluştan finansal destek alınmamıştır.
<b>Destek ve Teşekkür:</b> Çalışmanın araştırılması ve yazımı esnasında destek veren Le Laboratoire Dynamique Du Langage (DDL) de Lyon kurumuna teşekkür ederiz.
<b>Çıkar Çatışması Beyanı:</b> Bu makalenin araştırması, yazarlığı veya yayınlanmasıyla ilgili olarak yazarların potansiyel bir çıkar çatışması yoktur.
<b>Katkı Oranı Beyanı:</b> Bu makalenin tüm bölümleri her iki yazar tarafından birlikte hazırlanmış ve eşit derecede katkı sunulmuştur.
<i>The author / authors of the study declared the following points within the framework of the "COPE-Code of Conduct and Best Practices Guidelines for Journal Editors":</i>
<b>Ethics Committee Approval:</b> The approval for this study has been received from Turkish Consulate General in Lyon (Ref: 22032021 – 2021/10).
<b>Funding:</b> No financial support was received from any institution or organization for this study.
<b>Support and Acknowledgments:</b> We would like to thank the team of Le Laboratoire Dynamique Du Langage (DDL) de Lyon for their support during the writing process of this paper.
<b>Declaration of Conflicting Interests:</b> The authors have no potential conflict of interest regarding research, authorship or publication of this article.
<b>Author's Note:</b> This study was not produced from any previous thesis or scientific work.
<b>Author Contributions:</b> Both of the Authors worked on all sections of this article collaboratively and contributed equally.



## YEREL FOLKLOR DERLEMELERİNDE OKULLARIN ROLÜ: KASTAMONU LİSESİ ÖRNEĞİ

### The Role of Schools in Local Folklore Compilations: The Example of Kastamonu High School Kamil SERHOŞOĞLU\*

#### Öz

Türkiye’de folklor, tanımlayıcı ve tarifleyici mahiyetteki ilk yazıların yayımlanması ile birlikte bir bilim dalı olarak kabul edilmiş; Türk Ocakları, Halkevleri ve bazı derneklerin faaliyetleri sonrası üniversitelerde folklor eğitimi başlamıştır. Bunun yanında üniversiteler dışında folklor çalışmaları yapan bazı eğitim- öğretim kurumları bulunmaktadır. Bunlardan biri de Kastamonu Lisesidir. 1885 yılında dönemin Kastamonu Valisi Abdurrahman Paşa tarafından “Kastamonu Mekteb-i İdadî Mülkisi” adıyla açılan günümüzdeki adıyla Abdurrahmanpaşa Lisesi, Anadolu’da idadî seviyesinde açılan ilk resmî devlet lisesi olma özelliği taşımaktadır. Okulun adı 1912 yılında “Kastamonu Mekteb-i Sultanisi”, 1923 yılında “Kastamonu Lisesi”, 1963 yılında ise kurucusuna ithafen “Abdurrahmanpaşa Lisesi” olarak değiştirilmiştir. 1930 yılında karma eğitime geçen okul, eğitim tarihinde Anadolu’nun seçkin okulları arasında yer almıştır. Lisenin mezun ettiği isimler arasında birçok üst düzey kamu görevlisi, yazar, şair ve bilim insanı bulunmaktadır. Okuldaki folklor çalışmaları, bünyesinde kurulan “Hars Derneği” eliyle yürütülmüştür. Öğrenciler yaz tatillerinde okul idaresi ve öğretmenlerin isteği üzerine genellikle halk edebiyatı alanında derlemeler yapmış; “Hars Derneği” incelemesi sonrası yayımlamaya değer bulunanlar 1931-1936 ders yılları arasında, otuz bir sayı çıkarılan “Kastamonu Lise Mecmuası” adlı okul dergisinde yayımlanmıştır. Bununla birlikte yazıların bir araya getirildiği, “Kastamonu Vilayet Matbaası”nda, 1933 yılında basılan *Derlediklerimiz, Mâni, Koşma, Bozlak, Oyun ve Âdetler* adlı kitap okulun folklor derlemelerinin göstergesi olarak önemli bir yerde durmaktadır. Bu makalede, sözü edilen süreli yayın ve kitaptaki yazılardan yola çıkılarak Kastamonu Lisesi’nin yerel folklor derlemelerindeki rolü ele alınmıştır. Sonuç olarak yazıların Kastamonu ve civar illerin folklor çalışmaları tarihinin bilinmesi ve yöre folkloru hakkında yazılı kaynakların az olduğu 1930’lu yılları yansıtmaması bakımından önemli bir işlev üstlendiği görülmüştür.

**Anahtar Kelimeler:** Folklor, Kastamonu, Abdurrahmanpaşa Lisesi.

#### Abstract

Folklore in Turkey has been accepted as a branch of science with the publication of the first descriptive and portrayal writings; and folklore education has started in universities after the activities of Turkish Hearths, Public Training centers and some associations. In addition, there were some educational institutions that conduct folklore studies apart from universities. One of them was Kastamonu High School. Abdurrahmanpaşa High School, which was opened in 1885 by the governor of Kastamonu Abdurrahman Pasha with the name of “Kastamonu Mekteb-i İdadî Mülkisi”, has the distinction of being the first official public high school opened at the high school level in Anatolia with its current name. The name of the school was changed to “Kastamonu Mekteb-i Sultanisi” in 1912, “Kastamonu High School” in 1923, and “Abdurrahmanpaşa High School” in 1963, dedicated to its founder. The school, which switched to co-education in 1930, has been among the elite schools of Anatolia in the history of education. Among the graduates of the high school, there are many high-ranking public officials, writers, poets and scientists. Folklore studies at the school were carried out by the "Hars

\* Folklor Araştırmacısı, Kastamonu İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, kamil.serhosoglu@hotmail.com, ORCID: 0009-0006-5983-8555

Association" established within the school. Students usually made collections in the field of folk literature during summer holidays upon the request of the school administration and teachers; those that were found worthy of publication after the review of the "Hars Association" were published in the school magazine called "Kastamonu High School Magazine", which was published thirty-one issues between the 1931 and 1936 academic years. In addition to this, the book called "Derlediklerimiz, Mâni, Koşma, Bozlak, Oyun ve Âdetler" published in 1933 in the "Kastamonu Vilayet Printing House", where the writings were brought together, holds an important place as an indicator of the folklore collections of the school. In this article, the role of Kastamonu High School in local folklore collections is discussed based on the articles in the mentioned periodical and the book. As a result, it was seen that the writings had an important function in terms of knowing the history of folklore studies of Kastamonu and the surrounding provinces and reflecting the 1930s, when written sources about the local folklore were few.

**Key Words:** Folklore, Kastamonu, Abdurrahmanpaşa High School.

## Giriş

Türkiye’de folklorla ilgili ilk çalışmalar, Türkiye Cumhuriyeti’nin kuruluşu için zorunlu görülen Türkçülük hareketini yaymak ve millî bir dil oluşturmak amacıyla 19. yüzyılda başlamıştır. Bu amaç doğrultusunda Osmanlı-Türk aydınları "Türk Derneği", "Türk Yurdu Cemiyeti" gibi bazı Türkçü dernekler kurmuş, "Genç Kalemler" ve "Türk Yurdu" gibi dergiler çıkarmışlardır. Bu dernekler ve dergiler, 1912 yılında kurulan Türk Ocaklarının tarihsel arka planını oluşturmuştur. Folklorun bir bilim şubesi olduğu 1900’lü yıllarda anlaşılmış; Osmanlı Dönemi’nde, bizzat adı koyularak folklorla ilgili yazıların yazılması 1913’ten sonra başlamıştır. Folklorun bağımsız bir disiplin olarak ele alındığı bu yazılardan en önemlileri Ziya Gökalp’in 1913’te *Halka Doğru* dergisinde yayımladığı "Halk Medeniyeti I- Başlangıç" adlı makalesi, Rıza Tevfik’in 1914’te *Peyam* gazetesinin edebi ekinde çıkan "Folklor-Folklore" adlı yazısı ve Mehmet Fuat Köprülü’nün 1914’te *İkdam* gazetesinde yayımlanan "Yeni Bir İlim: Halkiyat; Folk-lore" adlı makalesidir. Bu yeni bilim dalını tanımlayıcı yazılar sonrası, savaş yıllarına rastlayan 1920’lere kadar gazete ve mecmularda yazılar yayımlanmaya devam etmiş ancak Türk folklor araştırmaları bu yıllarda fazla bir mesafe kat edememiştir. 1921 yılında Maarif Vekâleti içinde bir Hars Müdürlüğü kurularak yurt genelinde derleme çalışmalarına başlanmıştır. Cumhuriyet’in ilanından sonra, 1924 yılında İstanbul Üniversite’ne bağlı "Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü" kurulmuştur.

Türkiye’de bağımsız bir yapıda ve amacı yalnızca Türk halk kültürünü derlemek, tanıtmak ve yayımlamak olan ilk dernek, 1 Kasım 1927 tarihinde Ankara’da kurulan "Anadolu Halk Bilgisi Derneği"dir. Bu dernek adını daha sonra "Türk Halkbilgisi Derneği" olarak değiştirmiştir (Kasımoğlu, 2018: 31). 1928’de "Halkbilgisi Toplayıcılarına Rehber" adlı kitabı yayımlayan ve 1929 yılından itibaren "Halkbilgisi Haberleri Dergisi"ni çıkaran dernek, İlhan Başgöz’ün (2011: 1541) ifadesiyle kendisini folklor çalışmalarına aday olan ilk organizasyondur. 1932 yılında Atatürk’ün isteğiyle Türk Ocakları’nın yerine kurulan ve Anadolu’nun geneline yayılan Halkevleri de kapandığı 1951 yılına kadar folklor ürünlerini derlemiş bunları Dil, Tarih ve Edebiyat şubeleri vasıtasıyla dergilerinde yayımlamışlardır.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> İsmet Türkmen (2014: 81), 24 Haziran 1932’de açılan Kastamonu Halkevi’nin kuruluşundan itibaren en aktif şubesinin Dil-Tarih ve Edebiyat Şubesi olduğunu ifade etmiştir. İlin folkloru hakkında Kastamonu Halkevi yayını olan altı önemli eser basılmıştır. Ayrıca Kastamonu Halkevinin süreli yayın organı olan "İlgas Dergisi"nde Kastamonu folkloru hakkında önemli yazılar yer almaktadır. İlgas Dergisi’nde yayımlanan yazılar için Naciye Yıldız’ın (2003: 231-236) "Kastamonu Halkevi’nin Yayın Organı Olan İlgas Dergisi" adlı bildiriye bakılabilir.

Halkevlerinin kapandığı 1951'den 1966 yılına kadar Türkiye'de folklor çalışmalarında bir duraklama olmuştur. Bu dönemdeki çalışmalar büyük ölçüde kişisel folklor araştırmaları ile sınırlı kalmıştır. Dursun Yıldırım'ın (1991: 14) "Dergici Devre" adını verdiği bu dönemde folklor çalışmalarının iki büyük ve önemli dergi ile sürdürüldüğü görülür. Bunlardan biri 1944-1946 yılları arasında yayımlanan "Folklor Postası" diğeri 1949-1980 yılları arası yayımlanan "Türk Folklor Araştırmaları Dergisi"dir.

Folkloru Türkiye'de bağımsız bir disiplin olarak kurumsallaştırma çabası Pertev Naili Boratav'ın 1938 yılında Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'nin Türk Dili ve Edebiyatı Bölümüne doçent olarak atanmasıyla başlar. Boratav bu bölümde dört yıllık eğitim içinde iki yıllık bir süreyi kapsayan halk edebiyatı derslerini bir program hâlinde düzenlemiştir (Öztürkmen, 2009: 140). Fakülte bünyesinde açılmış olan Türkoloji Enstitüsü'nün programına eklenen folklor, 1947 yılında Pertev Naili Boratav'ın yönetiminde bağımsız bir kürsü olmuştur (Gürçayır Teke, 2016: 200). Ancak dönemin gelişen siyasi olayları nedeniyle Boratav'ın görevinden uzaklaştırılması ve tekrar Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi'ne geri dönememesi 1940'lardan itibaren gelişebilecek bir akademik folklor ortamının oluşmamasına dolayısıyla folklor alanındaki bilimsel tartışma zemininin kaybolmasına yol açmıştır (Öztürkmen, 2009: 140). Bu durum 1957 yılında Erzurum Atatürk Üniversitesi'nin açılması ve Mehmet Kaplan'ın Fen Edebiyat Fakültesi'ne kurucu dekan olarak atanmasına kadar sürmüştür. Mehmet Kaplan öncülüğünde Erzurum'da yapılan halk edebiyatı ağırlıklı çalışmalar ve onun danışmanlığında yetişen ilk doktorlar Öcal Oğuz'un (2008: 32) ifadesiyle "Halkbiliminin üniversiteye tekrar dönüşü" olmuştur. Yukarıdaki bilgilerden de anlaşılacağı üzere folklorun bir disiplin olarak akademik dünyada yer bulması ve folklorla yönelik derslerin verilmesi 1940'lı, 1950'li yıllarda ilk kez üniversitelerde gerçekleşmiştir.

Türkiye'de folklor araştırmalarının seyri, bu çalışmaya konu olan Kastamonu Lisesi'nin 1931-1936 yılları arasındaki derleme ve yayınlarına kadar Türkçü dernekler, Türk Ocakları, Türk Halkbilgisi Derneği, Halkevleri gibi dernek ve kurumların çalışmaları ve birtakım bireysel çabalarla gelişim göstermiştir. Türk folklor araştırmalarına eğitim-öğretim kurumlarının tarihi süreci çerçevesinden bakıldığında bazı liselerde kurulan dernekler aracılığıyla da derlemelerin yapıldığı anlaşılmaktadır.<sup>2</sup> Liseler tarafından yapılan bu derlemelerin de akademik çevrelerce dikkate alınması gerekmektedir. Kastamonu Lisesi, bu süreçte Anadolu'da folklor çalışmalarının yapıldığı bir okul olarak karşımıza çıkmaktadır. Okul yönetimi ve öğretmenlerin talebi üzerine başlayan derleme çalışmaları ve bunların yayına dönüştürülmesi o yıllardaki kültürel değerlerin günümüze ulaşmasını sağlamıştır. Bu çalışmanın amacı, 1885 yılında "Kastamonu Mekteb-i İdadî Mülkisi" adıyla açılan ve 1923 yılında "Kastamonu Lisesi" adını alan<sup>3</sup> lisenin folklor çalışmalarını nitelik ve nicelik bakımından incelemektir. Makalede Hars Derneği tarafından 1931-1936 yılları arasında

<sup>2</sup> Nail Tan (2008: 203), ilk ve orta dereceli okullardaki eğitsel kollar arasında folklor kolunun da bulunduğunu, bu kolun halk müziği çalışmaları, el sanatları sergilerinin açılması ve küçük ölçekli derlemeler gibi faaliyetlerde bulunarak öğrencilere folklor ürünlerini tanıtır sevdiğini belirtmiş, kız teknik olgunlaşma enstitüleri, kız meslek liseleri, turizm otelcilik liseleri gibi bazı okulların derslerinde Türk folkloru hakkında bilgilerin yer aldığını ifade etmiştir.

<sup>3</sup> Bu lise günümüzde Kastamonu Abdurrahmanpaşa Lisesi adıyla eğitim öğretime devam etmektedir.

çıkarılan “Kastamonu Lise Mecmuası” adlı okul dergisinde ve 1933 yılında basılan *Derlediklerimiz, Mâni, Koşma, Bozlak, Oyun ve Âdetler* adlı kitapta yayımlanan folklorla dair yazılar bir araya getirilmiştir. Böylece, yerel folklor çalışmaları yapacak günümüz araştırmacılarına kaynak oluşturarak mukayese imkânı sunulması amaçlanmıştır. Bu çalışma, bugüne kadar Türk folklor tarihinde üzerinde durulmayan bir konuyu, lise düzeyindeki bir okulun folklor çalışmalarını ortaya koymasına adına önemlidir.<sup>4</sup>

Çalışmada literatür tarama yöntemi kullanılmış olup veriler kütüphane ve arşiv taraması yoluyla elde edilmiştir. “Kastamonu Lise Mecmuası”nın hangi sayısının, kaç adet basıldığı bilinmemektedir. Günümüzde ancak derleme kütüphaneleri ve özel arşivlerde bazı sayıları bulunabilen derginin tüm sayılarının bir arada yer aldığı bir kütüphane tespit edilememiştir. Çalışma kapsamında Millî Kütüphane, Beyazıt Devlet Kütüphanesi Hakkı Tarık Us Koleksiyonu ve Abdurrahmanpaşa Lisesi Eğitim Tarihi Müzesi<sup>5</sup> arşivlerinden yararlanılmıştır. *Derlediklerimiz, Mâni, Koşma, Bozlak, Oyun ve Âdetler* adlı kitap da Kastamonu’daki kütüphaneler ve Lisenin Eğitim Tarihi Müzesinde bulunmamaktadır. Eser, yalnızca Türk Dil Kurumu arşivinde tespit edilmiştir.

Mecmua ve kitapta yer alan bazı yazıların yalnızca öğrenci ismiyle, bazılarının okul numarası ve öğrenci ismiyle, bazılarının sınıf, öğrenci numarası ve öğrenci ismiyle yayımlandığı bazı yazılarda ise sadece mahlas kullanıldığı görülmektedir. Yayınların çoğunun Soyadı Kanunu’ndan önce yapıldığı için öğrencilerin soyadlarının bulunmaması ve bazı yazıların yalnızca mahlas kullanılarak yayımlanması yazarların tespitini zorlaştıran bir durumdur. Fakat okul numarası ve öğrenci ismi ile yazılan bazı yazıların yazarları, Kastamonu Lise Mecmuasının muhtelif sayfalarında ismi, okul numarası ve fotoğrafı olan öğrencilerle mukayese edilerek tespit edilmek suretiyle makalede fotoğraflarına yer verilmiştir. Bazı yazarların fotoğrafı ve özgeçmişlerine ise 1985 yılında basılan *Abdurrahmanpaşa Lisesi 100. Yıl Albümü* adlı eserden ulaşılmıştır.

### 1. Kastamonu Mekteb-i İdadî-i Mülkisinden Abdurrahmanpaşa Lisesine

Osmanlı Devleti’nde I. Meşrutiyet’in ilanından sonra özellikle eğitime büyük önem verilmiş, eğitimi vilâyet ve sancak merkezlerine yaymak amacıyla önemli adımlar atılmıştır. Rüştîyeleri bitirenlerin daha yüksek eğitim yapmak için İstanbul’a gitmesi, fakir ailelerin çocuklarının bu imkândan faydalanamaması durumunu dikkate alan yöneticiler, ülkenin muhtelif yerlerinde ve özellikle vilâyet ve sancak merkezlerinde idadi okullarının açılmasını sağlamışlardır. Bu kapsamda Kastamonu’da da idadi açılması düşünülmüş, binanın resimleri ve keşif defterleri İstanbul’a gönderilerek Maarif Nezareti’nden izin istenilmiştir. 12 Mart 1301 (24 Mart 1885) tarihli telgrafname ile inşaatın başlatılması emredilmiştir. Bunun üzerine vilâyet bahçesi olarak kullanılan arazinin bir bölümü üzerine bina inşaatı fiilen 18 Mart 1301 (30 Mart 1885) günü başlatılmıştır (Eski, 2005: 13). Öncelikle Kastamonu Mekteb-i İdadî-i

<sup>4</sup> Liselerin folklor kolu tarafından yapılan çalışmalara Erzurum Lisesi Folklor Kolu yayını olan Lütfullah Sami Akalın’ın “Erzurum Bilmeceleri” kitabı örnek gösterilebilir.

<sup>5</sup> Kastamonu Lise Mecmuası, öğretmen sicilleri, eski yıllara ait fotoğraflar, eski ders materyalleri gibi birçok malzemenin sergilendiği müze, okulun hafızası niteliğindedir. Müzede inceleme yapmamızı sağlayan okul müdürü Hüseyin Mısırlıoğlu nezdinde okul idaresine teşekkür ederiz.

Mülkisinin yapım işlerini yürütmek üzere, valilikçe aşağıdaki kişilerden oluşan bir komisyon kurulmuştur:

Mustafa Neşet Efendi (Başkan, Evkaf muhasebecisi), Ahmet Rıza Bey (II. Başkan Ticaret Mahkemesi Başkanı), Reşit Bey (üye, Defter-i Hakani memuru), Salih Efendi (Orman Müdür Yardımcısı), Hafız Tevfik Efendi (Vilayet İdare Meclis Üyesi) Hacı Ahmet Efendi (Ticaret Mahkemesi Üyesi), Mehmet Efendi (Maden Mühendisi) Hacı Mustafa Ağa (Belediye Üyesi), Nuri Efendi, Artin Efendi, Tanasaki Efendi (Bektaş, 2015: 20).

Mustafa Eski (2009: 327), “Abdurrahmanpaşa Lisesi” adlı eserinde okulun temelini 2 Mayıs 1885 günü büyük bir tören ve dualarla atıldığını, törende Vali Abdurrahman Paşa’nın da eğitimin önemine vurgu yapan bir konuşma yaptığını belirtmektedir. Okulun temelini atan ve kurucusu sayılan dönemin Kastamonu Valisi Abdurrahman Nurettin Paşa muhtelif valiliklerde bulunduktan sonra Umur-ı Nafia (eğitim sistemini düzenleme) Komisyonu azalığından Başvekil ünvanı ile 2 Mayıs 1882 tarihinde sadrazamlığa tayin olunmuştur. 18 Nisan 1883 tarih ve 484 numaralı Kastamonu Gazetesi’nden anlaşıldığına göre 31 Aralık 1882 tarihinden 2 Eylül 1891 tarihine kadar Kastamonu ilinde valilik yapmıştır (Tarihi 100 Lise, 2017: 38).

Okula devam etmek isteyenleri mağdur etmemek için inşaatın bitmesi beklenmemiş ve Askerî Rüştîye Mektebi’nin bir bölümünde eğitim-öğretime hemen başlanmış, okul müdürlüğüne de Celâl Bey atanmıştır. Diğer taraftan okulun inşaatı hızla devam etmiş, 2 Ekim 1887 günü yapılan açılış törenine iki yüz dolayında davetli katılmıştır (Eski, 2005: 15). Okulda, 1886 yılında ilk sınıf teşekkül etmiş, 1888’de üç, 1891’de beş, 1894-95 ders yılında yedi sınıf meydana gelmiştir. 1892’de yatılı öğrenci alınmaya başlanmış; 50 kişilik kontenjanın yarısı paralı, yarısı da parasız olarak planlanmıştır. 1901 yılında ziraat şubesi açılmış, 1904 yılından sonra kapatılmıştır. 1912 yılına<sup>6</sup> kadar idadi olarak devam eden okul bu tarihten itibaren sultani adını almış; fen ve edebiyat şubeleri kurulmuş, ayrıca bir de iptidâî kısım açılmıştır. Böylece ilkokuldan başlayarak on iki yıllık bir eğitim kurumu meydana gelmiştir. 1923 yılına kadar sultani adı kullanılmış, bu tarihten sonra ise okul lise adını almıştır. 1926 yılında da iptidâî kısmı kaldırılmıştır (Eski, 2005: 16). 1929-1930 yılından başlayarak kız öğrencilerin de alınmaya başladığı okula 1963 yılında, kurucusuna ithafen “Abdurrahmanpaşa Lisesi” adı verilmiştir.

Okulun ilk günden itibaren eğitim- öğretimini sürdürdüğü tarihî binanın yanında, 1937 yılında günümüzde lise olarak kullanılan yeni bir bina yapımına başlanmış, 1943’te bitirilmiştir. Eski lise binası 1956’da terk edilmiş; 1956-1970 arasında Kız İlköğretim Okulu, daha sonra Ticaret Meslek Lisesi ve Defterdarlık olarak hizmet vermiştir. 2002 yılında üniversiteye devredilmiş, 2005 yılından itibaren Gazi Üniversitesi tarafından restorasyon çalışmaları başlatılmıştır. 2006 yılında kurulan Kastamonu Üniversitesi tarafından rektörlük olarak hizmet veren bina, 2020 yılı Mart ayından itibaren İl Millî Eğitim Müdürlüğü’ne devredilerek yeniden lise olarak kullanılmaya başlanmıştır. Okul, günümüzde eğitime hem tarihî binada hem de yeni binasında devam etmektedir.

<sup>6</sup> Nuri Güçtekin’in (2018: 19), *I. Dünya Savaşı’nda Kastamonu Mekteb-i Sultanisi* adlı eserinde 14 Ekim 1910’da “Kastamonu Mekteb-i Sultanisi” adını aldığı bilgisi yer almaktadır.

Lisenin tarihi sürecinde ülkemizdeki folklor çalışmalarında önemli yerleri olan Abdülbaki Gölpınarlı, Orhan Şaik Gökyay, Ahmet Talat Onay, Vasfi Mahir Kocatürk, Hikmet Dizdaroğlu gibi isimler öğretmenlik yapmıştır. Lisede görev yapan öğretmenlerin yanında öğrencilerin de folklor derlemeleri yaptığı görülmektedir. “Kastamonu Lise Mecmuası” adlı okul dergisi ve *Derlediklerimiz, Mâni, Koşma, Bozlak, Oyun ve Âdetler* adlı kitap okulun folklor çalışmalarını belgelemektedir.



Görsel 1: Kastamonu Lisesi (URL-1).

## 2. Kastamonu Lisesi Hars Derneği

“Hars Encümeni” adıyla da geçen Hars Derneği, lise bünyesinde kurulan Musikî Encümeni, Resim Encümeni, Fotoğraf Encümeni, Spor Encümeni, Muhasebe Encümeni, Sıhat Encümeni, Yerli Malı Birliği gibi öğrenci derneklerinden biridir. Gerek Kastamonu Lise Mecmuasında yayımlanan derlemelerin başına gerekse *Derlediklerimiz Mâni, Koşma, Bozlak, Oyun ve Âdetler* adlı aşağıda detaylarına yer verilecek kitabın iç kapak sayfasına “Hars Derneği Neşriyatından” notu düşülerek derneğin yayını olduğu bilgisi verilmiştir. Derneğin hangi tarihte kurulduğu, üyelerinin hangi öğrenciler olduğuna dair bir belge tespit edilememiştir. Dernekle ilgili bilgilere şu an ancak Kastamonu Lise Mecmuası’ndaki yazılardan ulaşılmaktadır.

Mecmuanın Şubat 1932 tarihli, sekizinci sayısının on yedinci sayfasında “Hars Derneği Neşriyatından” başlığıyla yayımlanan ilk yazıdaki şu satırlardan derneğin amaçları ve 1932 yılında kurulduğu sonucu çıkarılabilir:

Geçen sene tatil esnasında arkadaşlarımızın memleketlerinde halkla temas ederek ‘Halk bilgilerini’ toplamağa gayret etmelerine ve elde edebildikleri vesikaları mektebe getirmelerine bir musabahaya bütün talebenin iştirakiyle karar verilmişti. Bir de Halk bilgilerini toplama rehberi hazırlanmış bütün arkadaşlarımıza tevzi olunmuştu. Bu sene bu mevzula temamiyle alâkadar olmak ve getirilen malumatı tasnif ederek mecmuamızda derci kabil olanları ayırmak vazifesiyle mükellef ‘Hars Derneği’ namıyla bir dernek seçildi. Dernek tatil esnasında toplanıp mektebe getirilen ‘Halk bilgileri’ni tetkik etti.

Fakat arkadaşlarımızın bu hususta acemiliği ve kendilerine verilen rehberin noksanlığı yüzünden toplanan ‘halk bilgilerinin’ usule ve matbuata pek muvafık olamadığı görüldü. ‘Hars Derneği’ önümüzdeki tatil için arkadaşlarına daha kusursuz ve daha faydalı bir rehber hazırlamaktadır. Bazı ağabeylerimizin teşvikleriyle pek noksan ve pek kusurlu olmakla beraber geçen tatilin mahsullerinden bazılarını hars derneği neşriyatı namıyla dercetmek cesaretini kendimizde buluyoruz. Ağabeylerimizin alâka ve teşviklerine candan teşekkür ederiz (Kastamonu Lise Mecmuası, 1932: 17).

Yine Kastamonu Lise Mecmuası’nın Mart 1932 tarihli, dokuzuncu sayısının üç ve beşinci sayfaları arasında yayımlanan okuldaki talebe derneklerinin iş ve işleyişini konu alan “Talebe Derneği” başlıklı yazıdaki şu satırlar da Hars Derneği’nin yeni bir dernek olduğunu destekler niteliktedir:

...Bu sene teşekkül eden hars derneği geçen nüshada teşekkülünün sebeplerini gayesini gayet kısa bir lisanla ilân eden bu dernek talebe arasında kuvvetli bir bağ, bir iştirak düğümü olmakla kalmayacaktır. Aynı zamanda çok büyük ve millî bir vazifeye koşanı bu dernek talimatnamesiyle bütün talebeyi birbirine ve memlekete bağlanmaya teşvik edecektir. Genç vatanperverlerin ruhlarından kopacak saye istinat edecek olan bu derneğin muvaffakiyeti çok büyük olacaktır... (Kastamonu Lise Mecmuası, 1932: 4).

Mecmuanın Mayıs 1932 tarihli, ders yılının son ayına denk gelen on birinci sayısının on altıncı sayfasında ise “Okuyucularımıza” adlı bilgilendirme yazısında yıl sonu memleketlerine gidecek öğrencilerin tatil döneminde daha verimli derleme yapmalarını sağlamak amacıyla mecmuaya ek Hars Derneği’nin hazırladığı rehberin eklendiği söylenmiş, okuyuculara şu açıklama yapılmıştır:

Mecmuamızın bu nushasıyla ikinci senesini ikmal etmiş bulunuyor, sene sonu münasebetiyle gidecek arkadaşlara bir an evvel mecmualarını yetiştirebilmek için bu nüshayı 16 sahife çıkarmayı muvafık bulduk, bundan başka devam eden ilâvemiz yerine de mektebimiz [hars derneği] nin hazırladığı rehberi koyduk, okuyucularımızdan özür diler, mecmuamızın tabii hususunda büyük yardımlarını esirgemeyen Matbaa Müdürü Beyefendi ve arkadaşlarına burada teşekkürü borç biliriz (Kastamonu Lise Mecmuası, 1932: 16).

Yazıda bahsedilen rehberin, mecmuanın sekizinci sayısında “Hars Derneği önümüzdeki tatil için arkadaşlarına daha kusursuz ve daha faydalı bir rehber hazırlamaktadır.” (Kastamonu Lise Mecmuası, 1932: 17) denilen rehber olduğu düşünülebilir. Ancak, “bundan başka devam eden ilâvemiz yerine de mektebimiz Hars Derneği’nin hazırladığı rehberi koyduk.” (Kastamonu Lise Mecmuası, 1932: 16) ibaresine rağmen on birinci sayının sonunda bir ilave rehberle rastlanmamıştır.

Mecmuanın yeni ders yılında yayımlanan Aralık (Birinci Kânun) 1932 tarihli, on dördüncü sayının ilk yazısı “Mektebimizdeki Talebe Derneklerine Bir Bakış” adını taşımaktadır. “Kaya” imzasıyla yayımlanan yazıda okulda faaliyet gösteren derneklerin faaliyetleri hakkında bilgi verilmekte; Hars Derneği hakkında “Geçen seneki Hars derneği, bu yıl her nedense teşekkül etmedi. Hars meseleleri gibi mühim ve lüzumlu işlerle uğraşacak olan bu derneğin bir an evvel teşkilini kardeşlerimden rica ederim” (Kastamonu Lise Mecmuası, 1932 :3) denilmektedir. İlerleyen sayılarda yazıda rica edildiği üzere Hars Derneği’nin yeniden oluşturulduğuna dair bir bilgi yer almamaktadır. Ancak “Hars Derneği



Neşriyatından” yazıların yayımlanmaya devam ettiği görülmektedir. Yayımlanan yazılar ya bir önceki ders yılına ait olmalı ya da Hars Derneği bu rica üzerine tekrar kurulmuş olmalıdır.

Mecmuanın bundan sonraki sayılarının hiçbirinde lisedeki talebe dernekleri hakkında bir yazıya yer verilmemiş dolayısıyla Hars Derneği’nin teşekkülü ve çalışma şekliyle ilgili de bir bilgiye rastlanmamıştır. Bunun yanında derginin yayın hayatının sonuna kadar dernek yazılarında “Hars Derneği Neşriyatından” ibaresi yer almıştır.



**Görsel 2:** Hars Encümeni üyelerinin birlikte çektiği fotoğraf. (Ciltli Kastamonu Lise Mecmuası)

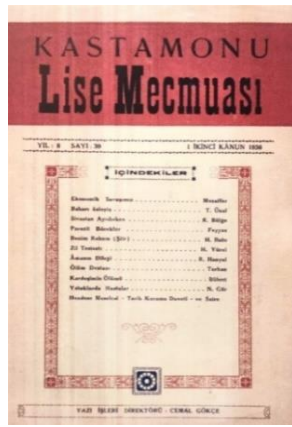
### 3. Kastamonu Lise Mecmuası

Kastamonu Lisesinin süreli yayınlarından en uzun soluklu olan *Kastamonu Lise Mecmuası*, lise öğrencileri tarafından, 1931-1936 ders dönemlerinde, ayda bir sayı olarak çıkarılmıştır. Dergide edebiyat (Şiir, anı, hikâye, roman tanıtımı, İngilizce, Almanca ve Fransızcadan çeviri yazılar), folklor, kimya, fizik, astronomi, tarih, iktisat, felsefe, jeoloji gibi bilim dallarının yanında musiki, fotoğraf gibi sanat dallarında da yazılar yer almıştır. Toplam otuz bir sayı çıkarılan derginin ilk sayısı “Kastamonu Açıksöz Matbaası”, iki ve yirmi dokuzuncu sayı arası “Kastamonu Vilâyet Matbaası”, otuz ve otuz birinci sayıları “İzmir Ticaret Basımevi” tarafından basılmış, dört ve beşinci sayıları ile yirmi beş ve yirmi altıncı sayıları ise birleştirilerek yayımlanmıştır. Aşağıdaki tabloda yayın tarihi ve sayıları verilen derginin ilk sayısı Mart 1931, son sayısı ise 1 Şubat 1936 tarihidir.

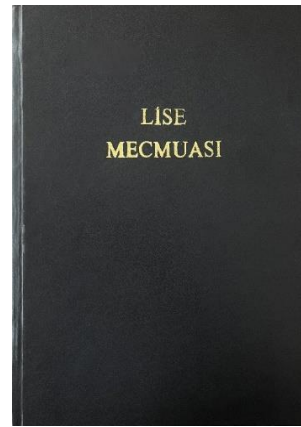
**Tablo 1:** Kastamonu Lise Mecmuasının yayın tarihleri:

Sayı	Ay	Sene	Yıl
1	Mart	1	1931
2	Nisan	1	1931
3	Mayıs	1	1931
4-5	Ekim (Birinci Teşrin)- Kasım (İkinci Teşrin)	2	1931

6	Aralık (Birinci Kânun)	2	1931
7	Ocak (İkinci Kânun)	2	1932
8	Şubat	2	1932
9	Mart	2	1932
10	Nisan	2	1932
11	Mayıs	2	1932
12	Ekim (Birinci Teşrin)	3	1932
13	Kasım (İkinci Teşrin)	3	1932
14	Aralık (Birinci Kânun)	3	1932
15	Ocak (İkinci Kânun)	3	1932
16	Şubat	3	1933
17	Mart	3	1933
18	Nisan	3	1933
19	Mayıs	3	1933
20	Ekim (Birinci Teşrin)	4	1933
21	Kasım (İkinci Teşrin)	4	1933
22	Aralık (Birinci Kânun)	4	1933
23	Ocak (İkinci Kânun)	4	1933
24	Şubat	4	1934
25-26	Mart-Nisan	4	1934
27	Mayıs	4	1934
28	29 Ekim (Birinci Teşrin)	5	1934
29	Kasım (İkinci Teşrin)	5	1934
30	Aralık (Birinci Kânun)	6	1936
31	1 Şubat	6	1936



**Görsel 3:** Kastamonu Lise Mecmuası 30. Sayı  
(Kastamonu Kent Müzesi Eğitim Tarihi Seksiyonu)



**Görsel 4:** Ciltli Lise Mecmuası.  
(Abdurrahman Paşa Lisesi Eğitim Müzesi)

Dergide yayımlanan yazılar ve kullanılan semboller incelendiğinde Türkçü-milliyetçi olarak ifade edilebilecek bir dergi olduğu görülmektedir. Birinci sayısında verilen şu öğütler derginin yayın çizgisinin ilk göstergesidir:

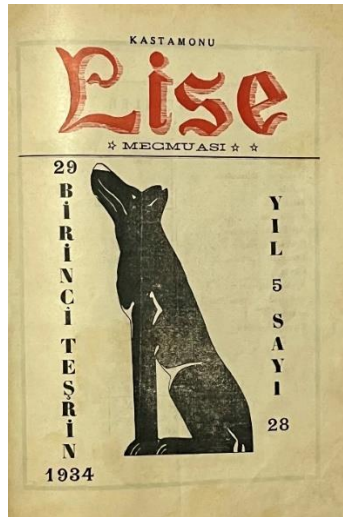
Arkadaş her işinde iktisadî gözet, ayağımı yorganına göre uzat. Şunu bil ki mustakit<sup>7</sup> olmayan bir milletin sonu yoksulluktur. İçinde bulunduğumuz iktisadî buhranı yok ederek yerli sanayimizi yükseltmek için Türk malına şiddetle arzu göster. Düşün ki yerli mallarını kullanmakla ilk varacağımız netice, açlıktan kurtulmak olacaktır (Kastamonu Lise Mecmuası, 1931: 1).

<sup>7</sup> İktisatlı, tasarruf yapan anlamındadır.

Hüseyin Nihal Atsız tarafından, 1931 yılında çıkarılmaya başlanan Atsız Mecmua'nın 15 Ocak (İkinci Kânun) 1932 tarihli, dokuzuncu sayısında "Gazeteler, Mecmualar, Kitaplar" adlı yazıda Kastamonu Lise Mecmuası ile ilgili şu değerlendirmelere yer verilmiştir:

Bu son aylarda Türk mekteplerinde bir an'ane doğuyor: mecmua çıkarmak. Bu an'aneye İstanbul mekteplerinin de bir kısmı iştirak ediyor. Bu an'ane birçok cihetlerden faydalıdır. Meselâ: talebe arasındaki istidatlar burada inkişaf edebilir. Talebede fikrî hayata karşı bir alâka uyanır. "Ve nihayet, memleketimizde de talebe, âdetleri, yaşayışları, zevkleri, eğlenceleri muayyen olan faal bir sınıf haline geçer. Biz Kastamonu lisesi mecmuasını çok beğendik. İstanbul'dakilere üstün bulduk. Onun yegâne kusuru maddî fakirliğidir. Genç talebe arkadaşlarımıza bizim bir tavsiyemiz var: Kastamonu civarı Anadolu Türklüğünün eti su katılmamış havalisidir. Genç arkadaşlar tatil mevsimlerinde köylere gitseler de halkı, âdetlerini, lisanlarını, iktisadî ve içtimâî vaziyetlerini tetkik ve tespit etseler ve bunu mecmualarında neşretseler çok kıymetli bir iş yapmış olurlardı (Atsız Mecmua, 1932: 23-24).

"Hars Derneği" başlığı altında yer verildiği üzere, yazar tarafından Hars Derneği'nin vazifesinin "Aynı zamanda çok büyük ve millî bir vazifeye koşanı bu dernek talimatnamesiyle bütün talebeyi birbirine ve memlekete bağlanmaya teşvik edecektir. Genç vatanperverlerin ruhlarından kopacak saye istinat edecek olan bu derneğin muvaffakiyeti çok büyük olacaktır..." şeklinde açıklanması, bunun yanında derginin sayılarında sık sık Hüseyin Nihal Atsız'ın şiirlerine yer verilmesi, Türkçü yazar ve şairden "Atsız Yoldaş", "Atsız Kahraman" gibi isimlerle bahsedilmesi derginin Türkçü-milliyetçi bir çizgide olduğunu göstermektedir. Yine derginin bazı sayılarında "Türk genci! şu mecmuaları oku ve okut" notuyla birlikte *Orhun*, *Birlik*, *Doğu*, *Çığır* gibi Türkçü dergilerin okunmasının tavsiye edilmesi ve yirminci ile yirmi dokuzuncu sayılar arasında derginin kapağında kurt ambleminin yer alması derginin bu çizgide olduğunu diğer kanıtlardır.



**Görsel 5:** Kurt sembolü kullanılan Kastamonu Lise Mecmuası 28. Sayı.

Derginin tarihsel olarak olmasa da<sup>8</sup> fikirselsel olarak Dursun Yıldırım'ın "Türk Folklor Araştırmalarının Problemleri" makalesinde "Türkçü Devre" olarak adlandırdığı devreye denk

<sup>8</sup> Türkçü Devre 1908-1920 yıllarını kapsamaktadır.

düşüğünün söylenmesi yanlış olmayacaktır. Yıldırım, makalesinde “Türkçü Devre”yi şu sözlerle tarif etmektedir:

Türkçü devre, folklor ürünlerinden ve folklor ilminden açıkça söz edildiği, bu konuda açıklayıcı yazılar yazıldığı, yararlarından söz edildiği devredir. Bu devrede, Ziya Gökalp ve arkadaşları, J.G. Von Herder’in kendi milletinin bütünlüğünü kurmak için XVIII. yüzyıl sonlarında vermiş olduğu fikri mücadeleyi, XX. yüzyıl başlarında Türk milletinin varlığını koruması ve idâme ettirmesi yolunda vermekteydi. Türkçüler, millî edebiyatın kurulmasında, millî şuurun uyandırılmasında, millî birliğin sağlanmasında, milleti tanımada, milliyet kavramının sınırlarını belirlemede başvurulacak yegâne kaynak olarak folkloru görmekteydiler. Türkçüler, 1920'lere kadar folklorun imkânlarından geniş ölçüde istifade etmeğe çalışarak, millî devletin yeniden kurulmasını, istiklâlimizin korunmasını sağlayan mücadelede kuvayı millîye ruhunu yaratmışlardır. Bu devrede folklor, Türkçülerin millî ruhu ateşlemede kullandıkları bir silâh fonksiyonundadır (Yıldırım, 1991: 546-547).

Derginin birinci sayısının “Niçin çıkıyoruz” adlı ilk yazısında amacı şöyle açıklanmıştır:

Mektebimizin verdiği bilgidен istifade ederek, gerekliliği temin kaygusile hocalarımızın istek vermesinden güç alarak bu mecmuayı çıkarmaya karar verdik. Yazılarımız yalnız ilmî, edebî, felsefî, iktisadî mevzulara dayandığından bütün derslerimizle ilişigi olmak münasebetiyle yazı yazan arkadaşların araştırmasına sebep olacağı için bundan çıkan netice mektep talebesinin eyiliği hesabına kaydedilmek lazım gelir. Kastamonu Lisesi Mecmuası okuma senesi boyunca ayda bir kere çıkacağından zamanın yardımsızlığı tersine olarak her sayının aynı dereceyi bulmağa dikkat edilecektir. Genç düşüncelerimizle, içtimâî birlikte hangi basamağa yerleşebildiğimiz hakkında kalemimizin yettiği kadar hürmetli okuyucularımıza emniyet verecek fikirler vermeğe vesile olur, genç dimağların yükselmesine bir kat daha yardım edebilirsek ne mutlu (Kastamonu Lise Mecmuası, 1931: 1).

Derginin yayın çizgisi ve çıkarılma amacına bakıldığında öğrencilerin araştırmacı bir kişiliğe sahip olmalarını sağlamak, derslerini destekleyici yönde okumalar yapma ve yazma yetilerini geliştirmek, nitelikli eğitim almış ve millî ruha sahip genç nesillerin yetişmesine katkıda bulunmak olduğu görülmektedir. Bu amaç doğrultusunda tüm sayılarda içerik ve konu dağılımı olarak aynı kalite yakalanmaya çalışılmıştır.



**Görsel 6:** Mecmuayı çıkaranların okul müdürüyle çektiikleri fotoğraf.  
(Ciltli Kastamonu Lise Mecmuası)



**Görsel 7:** 1932-1933'te Mecmuayı çıkaranların okul müdürü Nuri Beyle çektiikleri fotoğraf.  
(Ciltli Kastamonu Lise Mecmuası)

#### 4. Mecmua’da Yer Alan Folklor Dair Yazılar

Mecmua’da folklor dair yazılar sekizinci sayıdan itibaren yer almaya başlamıştır. Yazıların çoğunu halk edebiyatının anonim halk şiiri türleri olan mâni ve türküler ile âşık şiiri nazım şekilleri koşma ve destanlar oluşturmaktadır. Bunun yanında söz varlığı ve halk inanışları konularında yazılara da yer verildiği görülmektedir. “Hars Derneği Neşriyatından” başlığıyla yer alan yazılar derginin sayı numaraları takip edilerek aşağıda kronolojik olarak sıralanmış ve muhteviyatlarına yer verilmiştir. Aynı mecmuadaki yazılar için ise sayfa sırası esas alınmıştır. Halk edebiyatı ile ilgili yazılarda türkü, koşma, destan ve halk şiiri türündeki manzumelerin ilk dördükleri mecmuada yer aldığı şekliyle ve ağız özellikleri korunarak verilmiştir.

“Çankırı’da Çocukların Yağmur Duası”, Sayı: 8, Sayfa: 17, Derleyen: İshak.

Çankırı’da çocukların yağmur yağdırmak için yaptığı, günümüzde “Yağmur gelini”, ya da “Çömçeli gelin” gibi adlarla bilinen yağmur duası ritüeli anlatılmış, bu ritüel sırasında çocukların söylediği tekerleme metinlerine yer verilmiştir.

“Halk Şairlerimiz ve Âşık Destanı”, Sayı: 9, Sayfa: 13-15, Derleyen: Ali Fethi<sup>9</sup>

Yazıda Anadolu’nun her tarafında birçok halk şairi, âşık bulunduğu, buna karşın çok azının bilindiği belirtilmiş, bu konuda Eflatun Cem Güney, Mehmet Fuat Köprülü gibi isimlerin daha çok çalıştıkları, mecmua bazında ise İstanbul’da çıkan “Atsız” ve “Halk Bilgisi Derneği Mecmuası”nın öne çıktığı söylenmiştir.

Yazar, “Bu şairleri tanımak ve tanıtmak vazifesi biz gençlere aittir.” diyerek Samsun’un bir köyünde tütün ameleliği yaparken rastladığı, “Hafız Ali” adlı halk şairini tanıtmış ve ondan derlediği “Âşık Destanı” metnine yer vermiştir. Hafız Ali’nin Pulathane<sup>10</sup> köylerinden birinde doğduğu, derlemenin yapıldığı tarihte ise yirmi yedi yaşında olduğu belirtilmiştir.

*Ayağımla çiğnedim yaylaların karını  
Birazacık dinleyin aşıkın destanını  
Çıkupta keseceyim şu gürgendeki dalı  
Biraz tarif edeyim başıma gelen hali.*

<sup>9</sup> Bu adla yazı yazan öğrenci 175 numaralı Fethi Tevetoğlu’dur. Tevetoğlu, Hüseyin Nihal Atsız’ın çıkardığı ilk dergi olan Atsız Mecmua’da Ali Fethi ismiyle şiirler yazmıştır. Aynı ismi burada da kullandığı görülmektedir.

<sup>10</sup> Trabzon ili Akçaabat ilçesinin eski adı.



**Görsel 8:** Fethi Tevetoğlu (Ciltli Kastamonu Lise Mecmuası)

“Çankırı’da Kuma Yatma ve Kuma Gezme”, Sayı: 12, Sayfa: 10, Derleyen: İshak.

Yazıda Çankırı’nın “Feslikan” adı verilen bölgesinde, eski ağustos ayı girince genellikle çocuğu olmayan kadınların veya romatizmal hastalıkları olan kişilerin şifa bulmak için çıplak hâlde kuma gömülmeleri âdeti olan “Kuma yatma” adlı güneş banyosu anlatılmıştır.

“Mâniler”, Sayı: 12, Sayfa: 12, Derleyen: İshak.

Yedili hece ölçüsü ile söylenmiş sekiz mâni metnine yer verilmiştir. Birinci, ikinci, dördüncü, beşinci, altıncı ve yedinci mâniler aaba uyaklı, üçüncü ve sekizinci mâniler aaaa uyaklıdır.

“Çankırı’da Sohbet Âlemi”, Sayı: 13, Sayfa: 13-15, Derleyen: K.

Yazıda Çankırı yaran kültürü ele alınmış, yaranın toplanma şekli, yaran gecesi boyunca yapılan oyun ve eğlenceler anlatılmıştır. Yazının sonunda gecede söylenen türkü metnine yer verilmiştir.

*Hacı hacı canım hacı  
Yar malım yar  
Başındadır altın tacı malım yar  
Sohbet tatlı sonu acı malım yar  
İç ağam iç afiyet olsun.*

“Çerkeş Mânileri”, Sayı: 13, Sayfa: 17, Derleyen: II A Mustafa.

Yedi mâni metnine yer verilmiştir. Mâniler yedili hece ölçüsü ve aaba uyaklıdır.

“Trabzon Mânileri”, Sayı: 14, Sayfa: 17, Derleyen: 61 Cahit.

Dokuz mâni metnine yer verilmiştir. Mâniler yedili hece ölçüsü ile ağız özellikleri<sup>11</sup> muhafaza edilerek verilmiştir.

“Mahallî Kelimeler, Bazı Kelimelere Verilen Hususî Manalar ve Telaffuzları, Sayı: 14, Sayfa: 20, Derleyen: K.

<sup>11</sup> Metinde şive olarak adlandırılmıştır.

İnebolu'dan derlenen yirmi üç yöresel kelime ve anlamlarına yer verilmiştir.

“Kastamonu Mânileri”, Sayı: 15, Sayfa: 11, Derleyen: K.

Yedi mâni metnine yer verilmiştir. Mâniler yedili hece ölçüsü ve aaba uyaklıdır.

“Çankırı Kayabaşı Türküleri”, Sayı: 15, Sayfa: 11, Derleyen: Kalender.

Yedişer dörtlükten oluşan iki türkü metnine yer verilmiştir.

Birinci türkü:

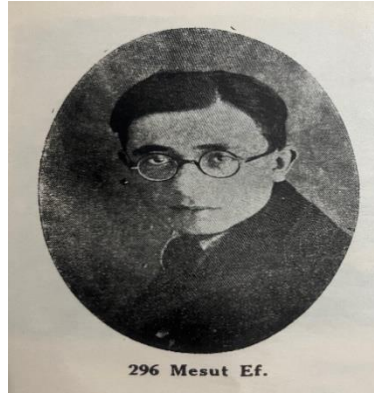
*Yüce dağ başı aşmaynan yol olmaz  
Altın yere düşmeynen pul olmaz  
Cahilin başına gelmedik olmaz  
Her başa gelene gülmeli değil mi?*

İkinci türkü:

*Hey kara gözlü yârim ben yine geldim  
Söyle derununda cevabın nedir  
Benim derdim bir iken bine yetirdin  
Bir derdime bir daha katmaya meramın nedir*

“Kastamonu Mânileri Gelin Kayınna Mânisi”, Sayı: 16, Sayfa: 18, Derleyen: 5'den 296 Z. Mes'ut.

Bir kaynananın gelinini öldürmesi üzerine söylenmiş atışma mânisidir. Evlenmeden önce baba evinde annesinin sardığı sarmaları ayaküstü tencereden yemeye alışan bir kız evlendikten sonra aynı huyuna devam edince buna sinirlenen kaynananın gelini ocak başında döverek öldürmesi konu edilmiştir. Mâniler gelin, gelinin annesi ve kaynanasının ağzından söylenmiştir.



**Görsel 9:** Mesut Efendi (Ciltli Kastamonu Lise Mecmuası)

“Kastamonu Mânisi Gelin Kayınna Mânisi” Sayı: 17, Sayfa: 3, Derleyen: Z. Mes'ut.

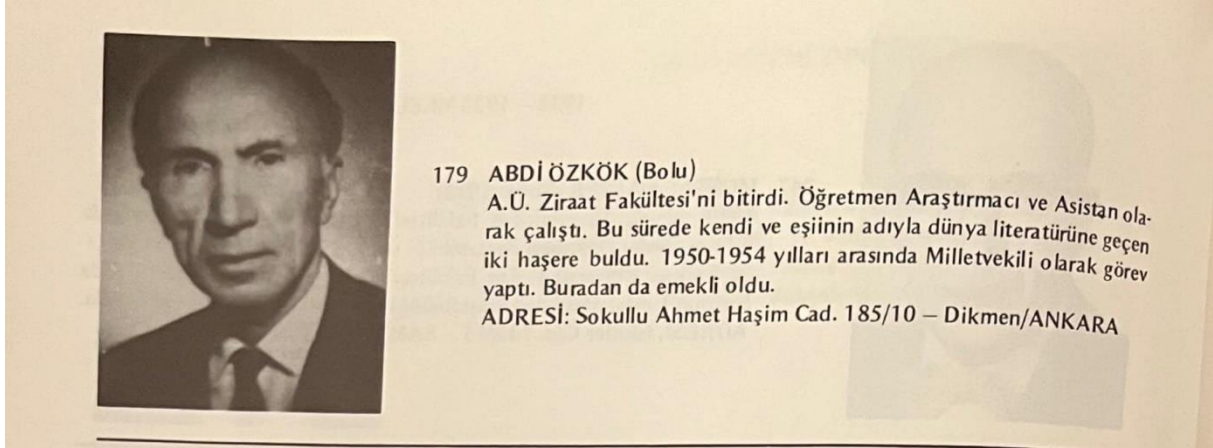
Evleri çaya yakın olduğu hâlde çokluğundan şikâyet ederek peşkirleri yıkamayan geline, kaynananın söylemiş olduğu mâni ve gelinin cevaben söylediği atışma mâninin metnine yer verilmiştir.

“Söz Derleme Çalışmalarımızdan”, Sayı: 18, Sayfa: 3-4, Derleyen: -

Alfabetik olarak sıralanmış kırk sözcük ve anlamlarına yer verilmiştir. Sözcüklerin nereden derlendiğine dair bir bilgi bulunmamaktadır.

“Darbı Meseller”, Sayı: 18, Sayfa: 4, Derleyen: 179 Apti.

Yirmi iki atasözü metnine yer verilmiştir.



**Görsel 10:** Abdi Özkök (Abdurrahmanpaşa Lisesi 100. Yıl Albümü, s.74).

“Kurşunlu Mânileri”, Sayı: 18, Sayfa: 17, Derleyen: Sınıf 4’ten 90 Mustafa.

Yedi mâni metnine yer verilmiştir. Mâniler aaba uyaklı, yedili hece ölçüsüdür.

“İnebolu Mânileri”, Sayı: 18, Sayfa: 17, Derleyen: 207 Necmettin.

On mâni metnine yer verilmiştir. Mâniler aaba uyaklı yedili hece ölçüsüdür.

“Kayıkçı Mustafa, Âşık Ömerden”, Sayı: 19, Sayfa: 5-6, Derleyen: M. Mengüç<sup>12</sup>.

Trabzon’da yaşayan, aslen Rizeli olduğu rivayet edilen “Kayıkçı Mustafa” adlı halk şairinin özgeçmişine yer verilmiştir. Düşmanı “Tozoğlu Külhan” tarafından nasıl vurulduğunu anlatan şiiri “Hayalı Ahmet Çavuş”un ağzındandır. On birli hece ölçüsü ve aab uyaklı ile şiir beş dörtlük ve iki mısradan oluşmaktadır.

*Rusyadan aldım ben cebrile fener  
Tam on iki saat saltat üstüme döner  
Işığı gecede suda görüner  
Armağanım sana bu Trabizan*

“Bir Halk Şiiri”, Sayı: 19, Sayfa: 6, Derleyen: 74 Behçet.

Defalarca saatini tamire götürüp saati tamir edilmeyen üstelik fazlaca parası alınan, köylü bir halk şairinin durumun üzüntüsü ile söylediği şiirin metnine yer verilmiştir. Üç dörtlükten oluşan şiir, on birli hece ölçüsüdür. İlk dörtlüğü abab, sonraki iki dörtlüğü aab uyaklıdır.

*Saatçi efendi dinle kelamı  
Halk eden haliki rahman aşkına*

<sup>12</sup> Moyonçur Mengüç adıyla yazı yazan öğrenci 175 numaralı Fethi Tevetoğlu’dur.



*Sana göndermişim tanrı selâmı  
Habibullah nuru Kur'an aşkına*

“Mâniler”, Sayı: 19, Sayfa: 6, Derleyen: 188 Hasan.

Altı mâni metnine yer verilmiştir. Birinci, üçüncü, dördüncü, beşinci ve altıncı mâniler aab uyaklı, ikinci mâni aaaa uyaklıdır.

“Mâniler”, Sayı: 19, Sayfa: 6, Derleyen: 153 Cevdet.

Dört mâni metnine yer verilmiştir. Aaba uyaklı mâniler, yedili hece ölçüsü ile söylemiştir.

“Sinop Mânileri”, Sayı: 21, Sayfa: 11, Derleyen: Şerafettin.

Sekiz mâni metnine yer verilmiştir. Aaba uyaklı mâniler, yedili hece ölçüsü ile söylenmiştir.

“Gerze Mânileri”, Sayı: 21, Sayfa: 16, Derleyen: H. Ulvi.

On iki mâni metnine yer verilmiştir. Aaba uyaklı mâniler, yedili hece ölçüsü ile söylenmiştir.

“İlgaz Mânileri”, Sayı: 21, Sayfa: 17, Derleyen: A. Mümtaz.

On mâni metnine yer verilmiştir. Aaba uyaklı mâniler, yedili hece ölçüsü ile söylenmiştir.

“Asker Destanı”, Sayı: 22, Sayfa: 10, Derleyen: 2A'dan 345 Burhaneddin.

Askere giden bir gencin anne, baba ve memleketine olan hasretini konu alan destan metnine yer verilmiştir. On bir dörtlükten oluşan metin, on birli hece ölçüsü ile söylenmiştir.

*Besmeleyle aldım ele kalemi  
Sizlere arzederim her ahvalimi  
Bir mektup bıraktım Postahaneye  
Hasret kaldım anne ile babaya*

“Çankırı Köy Türküleri”, Sayı: 22, Sayfa: 20, Derleyen: Osman Zeki.

Beş beşlikten oluşan türkü metnine yer verilmiştir. Beşliklerin son iki mısrası kavuştak olarak tekrar etmektedir.

*Aşağıdan gelir bir allı bayrak  
Bir yanın şeker bir yanın kaymak  
Kimlerden doğdun her yanın oynak  
Asıyorlar da allı gelin gel ağla bana  
Nasıl dayanayım sürmelim sana*

“Öz Dilimizden Kelimeler”, Sayı: 23, Sayfa: 23-24, Derleyen: -

Alfabetik olarak sıralanmış altmış üç sözcük ve anlamlarına yer verilmiştir.

“Çorum Mânileri”, Sayı: 25-26, Sayfa: 7, Derleyen: 166 İbrahim.

Sekiz mâni metnine yer verilmiştir. Mâniler yedili hece ölçüsü ve aaba uyaklıdır.



**Görsel: 11:** İbrahim Efendi (Ciltli Kastamonu Lise Mecmuası)

“Kastamonu Mânileri”, Sayı: 25-26, Sayfa: 8, Derleyen: Şükrü Kaya.

On iki mâni metnine yer verilmiştir. Yedili hece ölçüsü ile söylenen mânilerden ilk on biri aaba uyaklı, son mâni abab uyaklıdır.

“Çankırı Köy Türküleri”, Sayı: 25-26, Sayfa: 9, Derleyen: Turhan.

Dört beşlikten oluşan türkü metnine yer verilmiştir. Beşliklerin son iki mısra kavuşturaktır.

*Varın söylen boyacıya  
Al boya boyamasın  
Al giyen gelin olur  
Ben geline dayanamam  
Ben yavruma hiç kıyamam*

“Halk Âdetleri Kına Kutlama”, Sayı: 25-26, Sayfa: 10, Derleyen: Sınıf 4’ten Orhan Zeki.

Gerede düğün âdetlerinden “kına kutlama” adı verilen kına yakma töreni anlatılmış, törende söylenen kına türküsü metnine yer verilmiştir. Türkü beş beşlikten oluşmaktadır. Beşliklerin son iki dizesi kavuşturaktır.

*Şu karşıdan aşa geldük  
Davul zurna çala geldük  
Biz gelin almaya geldük  
Uyan gelin, canım gelin  
Ben çağurum sen uyursun*

“Karacaoğlan’dan Koşma”, Sayı: 27, Sayfa: 9, Derleyen: Hasan.

Sekizli hece ölçüsü, aaab uyaklı, sekiz dördlükten oluşan koşma metnine yer verilmiştir.

*Bana kara diyen mahi  
Alma aşıkların ahi  
Kara donlu beytullanın  
Örtüsü kara değil mi*

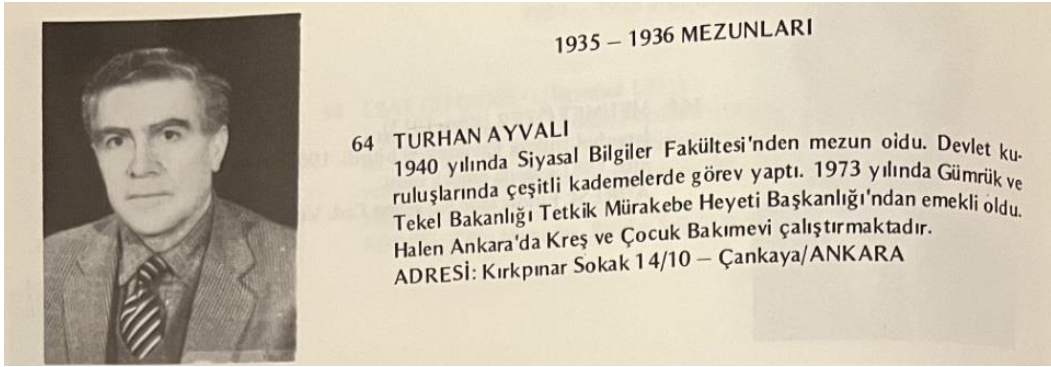
“Bartın Mânileri”, Sayı: 27, Sayfa: 15-16, Derleyen: Rıza, Mecmuaya Veren: 84 Rauf.

Aaba uyaklı, yedili hece ölçüsü ile söylenmiş, otuz mâni metnine yer verilmiştir.

“Ölüm Destanı”, Sayı: 30, Sayfa: 10, Derleyen: 64 Turhan.

Ankara'nın Kalecik ilçesi Şihşamıda köyünde Mustafa adında bir gencin tarlada çalışırken hastalanıp Çankırı'ya doktora götürülürken sallarla Kızılırmak'tan geçirildiği esnada ölümü üzerine eniştesinin söylediği destanın metnine yer verilmiştir. On bir dördlükten destan, on birli hece ölçücü ile söylenmiş olup aaba uyaklıdır.

*Şihşamı derler ovanın yüzü  
Yüreğime düştü bir ince sızı  
Orada vardır bir körpe kuzu  
Yavrusu geride kalan ağlasın*



Görsel 12: Turhan Ayvalı (Abdurrahmanpaşa Lisesi 100. Yıl Albümü, s.80).

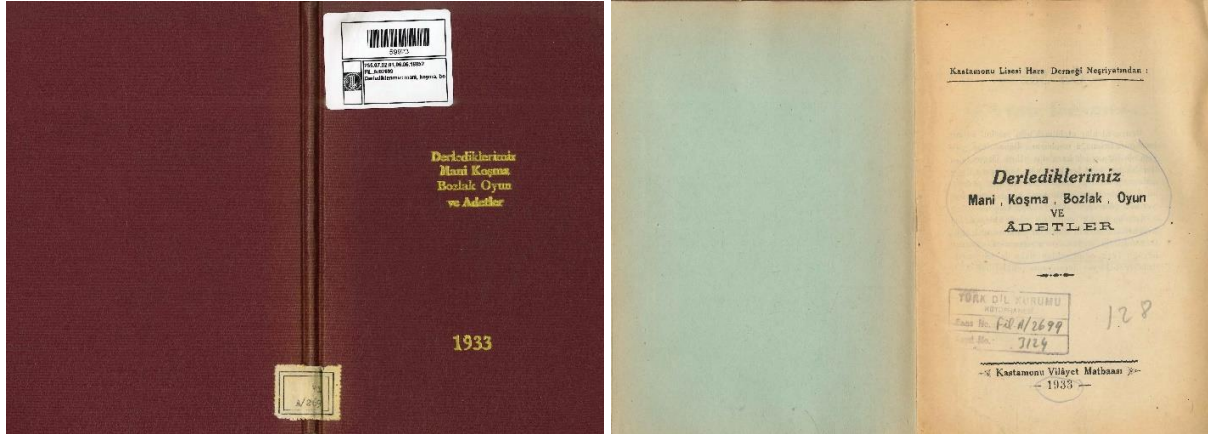
“Halk Ozanı Hasan Tahsin”, Sayı: 31, Sayfa: 15, Derleyen: Şerafettin Sınıf: 5 Numara: 95.

Yazıda Çankırı'nın Kurşunlu ilçesinde yaşayan halk ozanı Hasan Tahsin tanıtılmış, yirmi iki dördlükten oluşan bir destanın metnine yer verilmiştir. Destan aaba uyaklıdır.

*Destana başladım efkârdan gamdan  
Billahi usandım bu tatlı candan  
Züğürtlük bezdirdi beni candan  
Nedir bu darlık aman be yahu*

##### 5. Derlediklerimiz, Mâni, Koşma, Bozlak, Oyun ve Âdetler

Kastamonu Lisesi Hars Derneği Neşriyatı olan *Derlediklerimiz, Mâni, Koşma, Bozlak, Oyun ve Âdetler* adlı, yirmi sayfadan oluşan kitap 1933 yılında, Kastamonu Vilâyet Matbaası'nda basılmıştır. “FA03124” demirbaş numarası ve “Fil.A/2699” yer numarası ile Türk Dil Kurumu Filoloji kitaplığında yer almaktadır.



**Görsel 13-14:** Derlediklerimiz, Mâni, Koşma, Bozlak, Oyun ve Âdetler dış kapak ve iç kapak. (Türk Dil Kurumu Arşivi)

Kitabın ön sözünde Hars Derneği'nin kuruluş ve kitabın basılma amacına dair şu ifadeler yer almaktadır:

İleriye adımlar atabilmek için yuvamızda bir dernek kurulmuş 'Hars Derneği'... Her birimiz onun bir koluyuz. Ayrı ayrı çalışmalarımız tatildeki araştırmalarımız bu yuvada, bu dernekte birleşince hepimiz her şeyimizi her yerimizi tanımış oluyoruz, olacağız... İşte bu küçük sahifelere derlediklerimizden ancak bir kısmını koyabildik. Bu sahifelerin büyümesi ve artması için yarının büyüğü Türk oğullarından daha değerli araştırmalar bekleyen derneğimizi çelikleştirelim (Derlediklerimiz, Mâni, Koşma, Bozlak, Oyun ve Âdetler, 1933).

Ön sözden sonra her sayfada bir metin yer alacak şekilde derlemelere yer verilmiştir. Bunlar Kastamonu Lise Mecmuası'ndaki derlemelerden farklı yazılardır. Metinlerde derlemelerin hangi tarihte, nerede ve kimden yapıldığına dair bilgi bulunmamaktadır. Kitaptaki sayfa sırasına uyularak verilen on üç yazı ve muhtevaları aşağıdaki gibidir:

“Çankırı Âdetlerinden: Ayak Kesme”, Sayfa: 3, Derleyen: Osman Nuri.

Yazıda küçük çocukların emeklemeye<sup>13</sup> başladıkları zaman kolayca yürümelerini sağlamak için iki ayağına pamuk ipliğinden bağ bağlayarak cuma namazından çıkan ilk kişiye kestirilmesi şeklinde üç cuma uygulanan, günümüzde “köstek kesme” adı verilen tören anlatılmıştır.

“Çankırı Âdetlerinden: Küçük Çocukların Tırnaklarının İlk Kesilişi”, Sayfa: 4, Derleyen: Mustafa Kemal.

Yazıda yeni doğan bir çocuğun tırnağının ilk kez kesilmesi töreni hakkında bilgi verilmiştir.

“Çankırı Âdetlerinden: Kabir Işığı”, Sayfa: 5, Derleyen: Z. Mes'ut.

Çocukların Kadir Gecesi, Miraç Gecesi, Berat Gecesi gibi mübarek gecelerde camilerden çıkan kişileri bekleyip “Kabir ışığı, kabir ışığı verene de bereket vermeyene de bereket...” şeklinde bağırarak para, ekmek, mum gibi hediyeler toplamaları anlatılmaktadır.

“Çankırı Oyun Havalardan: Top Oyun Havası”, Sayfa: 6-7, Derleyen: Kalender.

<sup>13</sup> Metinde “abalama” olarak adlandırılmıştır.

Türkü metnine yer verilmiştir.

*Elhaçça, melhaçça  
Altın kalaylı kepçe  
-Yundun mu yundum  
-Yük üstüne kondun mu  
Hay birader, birader-kondum.*

“Mesleki” yahut “Âşık Bekir” den Gönlüm Bulandı, Sayfa: 7-8, Derleyen: M. Mengüç.

Sivaslı halk şairi, Meslekî mahlaslı Âşık Bekir hakkında kısa bilgi verilmiş ve beş dörtlükten oluşan “Gönlüm Bulandı” adlı koşmasının metnine yer verilmiştir.

*Ezel bahar yaz ayları gelende  
Selleri gördüm de gönlüm bulandı  
Sağ olanlar şad olupta gülende  
Elleri gördüm de gönlüm bulandı.*

“Çerkeş Bozlakları”, Sayfa: 10, Derleyen: 204 Behçet.

On birli hece ölçüsü ile yazılmış üç dörtlükten oluşan bozlak metnine yer verilmiştir.

*Üç kuştuk uçar idik havada  
Avcı vurdu, kızarttılar tavada  
Yavrularım feryat eder yuvada.*

“Çerkeş Mânileri”, Sayfa: 11, Derleyen: 52 Mustafa.

Yedili hece ölçüsü ile söylenmiş, iki mâni metnine yer verilmiştir.

“Çerkeşli Neşet’ten: Dertli Mazi”, Sayfa: 12-13, Derleyen: 52 Mustafa.

Çerkeşli Neşet’in “Dertli Mazi” adlı beş dörtlükten oluşan şiirinin metnine yer verilmiştir.

*Neşet derki baba ne olduğumu bilmedim  
Hey kardaşlar murat nedir görmedim  
Güveyi olup sefasını sürmedim  
Gençliğim elden gitti ona yanarım.*

“Kurşunlu Mânileri”, Sayfa: 14-15, Derleyen: 95 Şeref.

Altı mâni metnine yer verilmiştir. Mâniler aaba uyaklı, yedili hece ölçüsüyledir.

“Devrekâni Mânileri”, Sayfa: 16, Derleyen: 361 Teyfik.

Yedili hece ölçüsü ile söylenmiş, beş mâni metnine yer verilmiştir.

“Bir Halk Şiiri”, Sayfa: 17, Derleyen: 361 Teyfik.

Dört beşlikten oluşan halk şiiri metnine yer verilmiştir. Şiirin hangi halk şairine ait olduğuna dair bir bilgi bulunmamaktadır.

*Başımda yeşilim, belimde alım*

*Gurbet ele varınca nice olur halim  
On bir gün deyince kaldırım salım  
Şu gençlikte olurmu şuna ne dersin  
Sararıpta soluşuma ne dersin.*

“Çankırı Mânisi”, Sayfa: 18, Derleyen: 86 Yaşar.

Yedili hece ölçüsü ile söylenmiş, üç mâni metnine yer verilmiştir.

“Kastamonu Mânileri”, Sayfa: 19-20, Derleyen: 209 B. Cahit.

Yedili hece ölçüsü ile söylenmiş, yedi mâni metnine yer verilmiştir.

### Sonuç

1885 yılında “Kastamonu Mekteb-i İdadî Mülkisi” adıyla açılan, günümüzde Abdurrahmanpaşa Lisesi olarak eğitim- öğretime devam eden lisenin, Kastamonu eğitim tarihi içinde önemli bir yeri bulunmaktadır. Kurulduğu tarihten Anadolu’da liselerin yaygınlaştığı Cumhuriyet’in ilk yıllarına kadar Kastamonu ve civar illerden birçok öğrencinin öğrenim gördüğü okul, bölgenin de başlıca eğitim kurumları arasındadır. Okulun “Kastamonu Lisesi” adıyla eğitimini sürdürdüğü 1923-1963 yılları arasında müfredatındaki derslerin yanında bünyesinde kurulan dernek ve eğitsel kollarla öğrencilerin sosyal ve kültürel becerilerini yükseltme amacı üstlendiği görülmektedir. Bu derneklerden biri de 1932 yılında kurulduğu bilinen Hars Derneği’dir. Folklorun ülkemizde bir bilim dalı olarak yeni kabul gördüğü yıllarda, lise düzeyindeki bir eğitim kurumunda amacı, öğrencilerin derlediği folklor ürünlerini değerlendirmek ve yayıma değer bulunanları yayımlamak olan bir derneğin kurulması, bu yeni bilim dalına karşı lise düzeyinde oluşan ilgi ve algıyı ortaya koyması bakımından önemlidir.

Yayımlanan yazılara nitelik olarak bakıldığında yazıların yalnızca derlemelerden ibaret olduğu, tespit edilen malzemenin herhangi bir tahlil ya da değerlendirmeye tabi tutulmadığı görülmektedir. Günümüz folklor çalışmalarının yöntem ve kuramlarla daha sistematik bir yapıda olduğu düşünüldüğünde yazıların yeterli niteliğe sahip olmadığı söylenebilir. Ancak bu derlemelerin folklor eğitimi almadan -amatör bir anlayışla- derleme ve yayın yapan lise düzeyindeki öğrenciler tarafından gerçekleştirildiği ve o yıllardaki folklor çalışmalarının daha çok derlemeler üzerinden ilerlemesi durumu da göz ardı edilmemelidir.

Kastamonu Lise Mecmuası’nda Hars Derneği neşriyatından yirmi bir farklı öğrenci tarafından yazılan toplam otuz iki yazı yayımlanmıştır. *Derlediklerimiz, Mâni, Koşma, Bozlak, Oyun ve Âdetler* adlı kitapta ise on bir farklı öğrenci tarafından yazılan toplam on üç yazı bulunmaktadır. Belirtilen yayınlardaki toplam kırk beş yazının içeriğini büyük oranda halk edebiyatı derlemeleri oluşturmaktadır. Bu yazıların on dokuzu mâni, dördünde türkü, ikisinde destan, ikisinde koşma ve birinde bozlak metinlerine yer verilmiştir. Mecmuada bir halk şairinin tanıtıldığı ve tanıtılan şairin örnek bir şiirine yer verildiği altı yazı yer almaktadır. Ayrıca mahallî kelimeler ve anlamlarını konu alan söz varlığı ile ilgili üç ve atasözleri hakkında ise bir yazı yayımlanmıştır. Halk edebiyatı dışındaki yazıların çoğunu halk inanışları konulu yazılar oluşturmaktadır. Mecmuada ve kitapta halk inanışları ile ilgili beş,

geleneksel sohbet toplantıları hakkında bir ve düğün gelenekleri ile ilgili bir yazıya yer verilmiştir.

Dergi ve kitaptaki yazılarda derlemenin yapıldığı yer hakkında bir bilgi yer almamaktadır. Ancak çoğu yazının ana başlığında derlendiği şehrin adı bulunmaktadır. Şehir adı ile başlık verilen yazıların on sekizi Çankırı, sekizi Kastamonu, ikisi Trabzon, ikisi Sinop biri Çorum, biri Bolu, biri Bartın, biri Ankara ve biri ise Sivas ile ilgidir.

Derginin ilk yedi sayısında folklorla ilgili bir yazının yer almaması, okulun bu sayılardan sonraki sayılarına denk düşen 1931 ders yılı yaz tatilinde memleketine giden öğrencilere derleme görevi vermesi ve Hars Derneği'nin 1932 yılında kurulmuş olmasıyla açıklanabilir. Hüseyin Nihal Atsız tarafından çıkarılan Atsız Mecmua'nın 15 Ocak 1932 tarihli, dokuzuncu sayısında Kastamonu Lisesi öğrencilerine derleme yapma ve bunları okul dergisinde yayımlama önerisinin hemen sonrasında, Şubat 1932 tarihinde yayımlanan Kastamonu Lise Mecmuası'nın sekizinci sayısında Hars Derneği neşriyatından ilk yazının yayımlanmış olması önerilerin dikkate alınarak derleme çalışmalarına başlandığı yorumunu beraberinde getirebilir. Ancak okulun öğrencilere bir ders yılı önce bu derleme görevini verdiği, bu yönde halk bilgilerini toplama rehberi hazırladığı ve 1932 yılında Hars Derneği'ni kurduğu düşünüldüğünde öneri öncesinde fikrî hazırlıklara başlandığı görülmektedir.

Kastamonu Lisesi'nin eğitim- öğretime başladığı tarihten günümüze dek çıkardığı dergiler arasında en uzun yayın süresine sahip olan Kastamonu Lise Mecmuası'nın 1936 yılında, otuz birinci sayısı ile yayın hayatı sona ermiştir. Mecmuanın sayfalarında yayının sonlandırılacağına dair bir bilgi yer almamaktadır. Derginin bu yıldan sonra neden çıkarılmadığı ancak birtakım tahminlere dayandırılabilir. Dergiyi çıkaran ve Hars Derneği'nde görev yapan öğrenci kadrosunun mezun olmuş olması, yeni gelen öğrencilerin yayını sürdürmemesi veya Atsız Mecmua'da işaret edildiği üzere maddi imkânsızlıklar bu sebepler arasında olabilir. Ayrıca derginin çoğu sayısının Kastamonu Vilayet Matbaası'nda basılmasına karşın son iki sayısının İzmir Ticaret Matbaası'nda basılmış olması da yayınevi değişikliği sonrası bir sorun olmuş olabileceği ihtimalini akla getirmektedir.

Kastamonu Lisesi öğrencilerinin derleme ve yayınları, folklor araştırmaları tarihi içinde değerlendirildiğinde bu çalışmaların Anadolu'da derlemelerin yeni başlaması sebebiyle yazılı kaynakların az olduğu bir dönemi yansıması bakımından önemli bir rol üstlendiği görülmektedir. Bu yazılar, yazıldığı dönemde derleme yapan öğrencilerin ve dergi okuyucularının folklor bilimi ile tanışmasını sağlamıştır. Günümüzde ise Kastamonu ve civar illerin yerel folklor derlemeleri hakkında araştırma yapacaklara kaynak oluşturma noktasında katkı sunmaktadır.

### Kaynakça

- BAŞGÖZ, İlhan (2011). “Türkiye’de Folklor Çalışmaları ve Milliyetçilik” (çev. Serdar Uğurlu), *Turkish Studies*, C.6, S.3, s. 1535 – 1547.
- BEKTAŞ, Yeşim (2015) “Kastamonu ili Cumhuriyet Dönemi ortaöğretim kurumları (1923-1950)”. Yüksek Lisans Tezi. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi.
- ESKİ, Mustafa (2009). “Abdurrahmanpaşa Lisesi”. *Üsküdar’a Kadar Kastamonu*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

- ESKİ, Mustafa (2005) *Kastamonu Abdurrahmanpaşa Lisesi Tarihi*. Ankara: Kastamonu Valiliği Özel İdare Müdürlüğü Yayınları.
- “Gazeteler, Mecmualar, Kitaplar” (1932). *Atsız Mecmua*, S. 9, s. 21-24.
- GÜÇTEKİN, Nuri (2018). *I. Dünya Savaşı’nda Kastamonu Mekteb-i Sultanîsi*. İstanbul: Patrol Matbaacılık.
- GÜRÇAYIR TEKE, Selcan (2016). *Türk Halk Biliminde Derleme: Çalışmalar, Tartışmalar*. Ankara: Grafiker Yayınları.
- “Hars Derneği Neşriyatından” (1932). *Kastamonu Lise Mecmuası*, S. 8, s. 17.
- KASIMOĞLU, Seval (2018). “Türkiye’de Folklor Araştırmaları”, *Turnalar Uluslararası Hakemli Türk Dili, Edebiyat ve Çeviri Dergisi*, S.71, s. 28-41.
- Kastamonu Abdurrahmanpaşa Lisesi 100.Yıl Albümü*, 1985.
- “Mektebimizdeki Talebe Derneklerine Bir Bakış” (1932). *Kastamonu Lise Mecmuası*, S.14, s. 1-3.
- Millî Eğitim Bakanlığı Ortaöğretim Genel Müdürlüğü. Tarihî 100 Lise, 2017.
- “Niçin Çıkıyoruz” (1931). *Kastamonu Lise Mecmuası*, S.1, s. 1.
- OĞUZ, M. Öcal (2015) “Mehmet Kaplan ve Halkbiliminin Yeniden Üniversiteye Dönüşü”, *Türk Halk Edebiyatı El Kitabı* (ed. M. Öcal Oğuz). Ankara: Grafiker Yayıncılık.
- “Okuyucularımıza” (1932). *Kastamonu Lise Mecmuası*, S. 11, s. 6.
- ÖZTÜRKMEN, Arzu (2009). *Türkiye’de Folklor ve Milliyetçilik*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- “Talebe Derneği” (1932). *Kastamonu Lise Mecmuası*, S. 9, s. 3-5.
- TAN, Nail (2008). *Folklor (Halk Bilimi) Genel Bilgiler*. İstanbul: Halk Kültürü Yayınları.
- TÜRKMEN, İsmet (2014). *Kastamonu Halkevi ve Türkiye’nin Modernleşme Sürecine Katkıları (1932-1951)*. Ankara: Berikan Yayınevi.
- YILDIRIM, Dursun (1991). “Türk Folklor Araştırmalarının Problemleri”, *Millî Folklor*, S.11, s. 13-21.
- YILDIZ, Naciye (2003). “Kastamonu Halkevi’nin Yayın Organı Olan Ilgas Dergisi”, *İkinci Kastamonu Kültür Sempozyumu*. Kastamonu, s. 231-236.

### Elektronik Kaynaklar:

URL-1: <https://saltresearch.org> (E.T.: 10.05.2023).

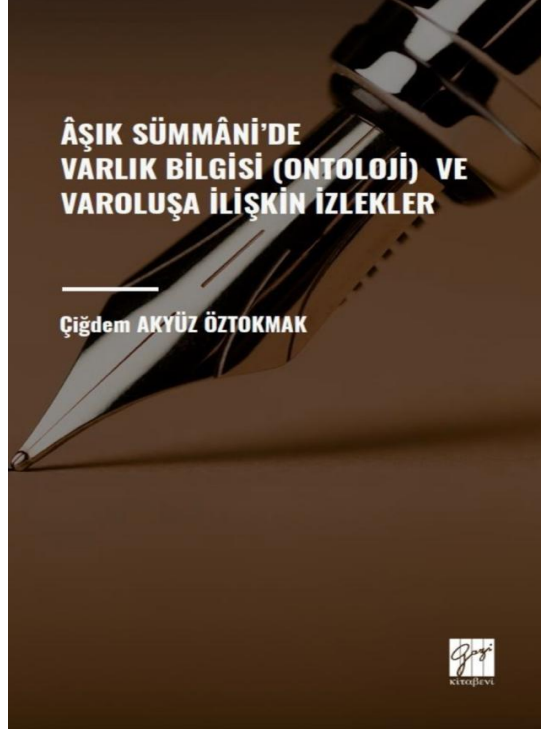
<i>Çalışmanın yazarı/yazarları “COPE-Dergi Editörleri İçin Davranış Kuralları ve En İyi Uygulama İlkeleri” çerçevesinde aşağıdaki hususları beyan etmiş(ler)dir:</i>
<b>Etik Kurul Belgesi:</b> Bu çalışma için etik kurul belgesi gerekmemektedir.
<b>Finansman:</b> Bu çalışma için herhangi bir kurum ve kuruluştan destek alınmamıştır.
<b>Destek ve Teşekkür:</b> Çalışmanın araştırılması ve yazımı esnasında destek veya fikirlerine başvurulmuş herhangi bir kişi bulunmamaktadır.
<b>Çıkar Çatışması Beyanı:</b> Bu makalenin araştırması, yazarlığı veya yayınlanmasıyla ilgili olarak yazarın potansiyel bir çıkar çatışması yoktur.
<b>Katkı Oranı Beyanı:</b> Bu makalenin tüm bölümleri tek bir yazar tarafından hazırlanmıştır.
<i>The author / authors of the study declared the following points within the framework of the “COPE-Code of Conduct and Best Practices Guidelines for Journal Editors”:</i>
<b>Ethics Committee Approval:</b> Ethics committee approval is not required for this study.
<b>Funding:</b> No support was received from any institution or organization for this study.
<b>Support and Acknowledgments:</b> There is no person whose support or ideas are consulted during the research and writing of the study.
<b>Declaration of Conflicting Interests:</b> The author has no potential conflict of interest regarding research, authorship or publication of this article.
<b>Author Contributions:</b> All sections of this article have been prepared by a single author.





**Öztokmak Akyüz, Ç.(2023). “Âşık Sümmâni’de Varlık Bilgisi (Ontoloji) ve Varoluşa İlişkin İzlekler”. Ankara: Gazi Kitabevi. 105 sayfa. ISBN: 978-625-365-168-8**

**Şakire BALIKÇI\***



Çiğdem Akyüz Öztokmak tarafından kaleme alınan çalışmanın giriş bölümünde yazar, çalışmanın amacının halk şâirlerine gereken kıymetin tam olarak verilmediğine dair yaygın kanaatin sonlanmasına katkıda bulunmak olduğunu ifade eder. Yazar, Umay Günay’dan iktibasla “Aydınların halk edebiyatı metinlerinin, çağdaş kuramlar ışığında değerlendirilebilecek edebî içeriğe sahip olmadıkları” (Günay, 1986: 136)<sup>1</sup> şeklindeki görüşlerin yüzyıllardır süregelen halk şiiri/halk sanatı kavramlarının hak ettiği yeri

\*Dr. Öğr. Üyesi, Mardin Artuklu Üniversitesi, sakirebalicki@artuklu.edu.tr, ORCID: 0000-0002-2007-2437

<sup>1</sup>Umay Günay’dan aktarılan alıntının devamında Umay Günay, söz konusu yanlış düşüncenin giderilebilmesi için: “metin tespiti, güvenilir metin elde etme, inceleme ve değerlendirme” gibi başlıklara önem verilmesi gerektiğini önerir.

bulamamasındaki anlayışı yansıttığını gündeme getirir. Bu bağlamda yazar, 19. yüzyılın en önemli ümmî halk şâirlerinden Âşık Sümmânî'nin ümmî olmasının altını çizerek halk estetiğinden ve âşıklık geleneğinden beslenen varoluş felsefesini ve tabiatıyla tasavvufi unsurları eserlerine ustalıkla işleyen âşığın şiirlerinin düşünce boyutunu irdelemeye çalışmıştır. Çalışmada âşığın varoluşçu felsefe açısından ele alınan şiirlerine Abdulkadir Erkal tarafından yayımlanan *Âşık Sümmânî Divanı* (2010) ve *Narmanlı Âşık Sümmânî* (2018) adlı eserlerden ulaşılmıştır. Yazar, çalışmanın araştırma yöntemini ise “varoluşçuluk felsefesi yaklaşımından beslenmekle birlikte âşık şiirinin sunduğu veriler bağlamında ‘varoluşa ilişkin izlekleri’ ortaya koymak”(4)<sup>2</sup> olarak belirlemiştir. Araştırmada, âşığın eserlerinin doğrudan varoluşçu felsefenin ürünleri olarak değil bu felsefenin öğretilerinin iz düşümleri olarak değerlendirileceğini vurgulayan yazar, çalışmanın sınırlarını netleştirmiştir.

Çalışma “*Giriş ve Kavramsal Çerçeve*” ve 4 ana bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde “varlık nedir” sorusuna Pascal, Nietzsche, Kierkegaard, Jaspers, Marcel, Heidegger, Sartre ve Camus gibi düşünürlerin verdikleri cevaplar ele alınmış ve sonrasında Türk edebiyatında varoluşçu felsefenin görünüşleri incelenmiştir. Yazar, varlık bilgisi/ontoloji ile ilgili görüşleri hümanizm öncesi ve sonrası olmak üzere iki temelde ele almıştır. Yazar, “*hümanizm*” yani insanı hayatın merkezine alan görüşten önce dünyanın merkezinde Tanrı'nın olduğunu ve varlık kavramına da bu çerçevede bakıldığını vurgulayarak varlık bilgisindeki keskin dönüşün Descartes'ın “Düşünüyorum öyleyse varım.” savıyla değiştiğini ifade ederek hümanizm sonrası filozofların görüşlerine sırasıyla yer vermiştir. Yazar çalışmanın sınırlılığı gereğieserinde varoluşçu felsefenin ana hatlarını çizdikleri düşünülen filozoflara yer verdiğini ifade eder. Yazarın ele aldığı düşünürlerden ilki Blaise Pascal'dır. Yazarın aktardığı bilgiler ışığında Paskal Tanrı'yı aşkın bir unsur olarak görür ve onu varlığın, varoluşun temeline koyar. Tanrı'nın ancak sezgi ile bilinebileceğini aklın ve bilimin bu konuda vasıfsız kalacağını ifade eder, iman ve akıl kavramlarının birbirinden ayrılarak hareket alanlarının ayrılması gerektiğinin altını çizer. Pascal'dan sonra Nietzsche'nin konu hakkındaki görüşlerine geçen yazar, Nietzsche'nin “Batı metafiziği”, “soyut” ve “yüce” gibi tanrısal kavramların hepsine karşı çıktığını; varoluşun temellerinin yalnızca görünen dünyada aranması gerektiğini vurguladığını aktarır. Nietzsche'ye göre “üstün insan” olarak adlandırılan kavram dünyadaki sınırlı yaşam süresince insanların takınmaları gereken ahlâkî görevlerin yerine getirilmesidir ve varoluş amacı ancak bu yolla gerçekleşir. Çalışmada, Soren Kierkegaard'ın Pascal'ın görüşlerine benzer şekilde Tanrı'nın, ancak sezgi-iman yoluyla elde edilebilecek bir bilgi olduğunu ifade ederek kendinden önceki düşünürlerden bu anlamda etkilendiği aktarılır. Karl Theodor Jaspers'ın varoluş felsefesi ise “...Tanrı bir bilginin değil inancın konusudur ve gerçek anlamda kendi özgürlüğünün farkına varan insan, Tanrı'yı bulur.” (13) şeklinde özetlenir. Gabriel Marcel'in varlığın anlamı konusunda en fazla üzerinde durduğu konu ise kişilerarası ilişkidir. Yazar “Ona göre kişinin kendi varoluşunu mutlak anlamda gerçekleştirebilmesi, başkalarıyla rabitasına bağlı ve başkalarında gerçekleştirebileceği bir edimdir.” (14) diyerek düşünürün kişiler arası ilişkilere dair görüşlerine açıklık getirir. Yazar, Martin Heidegger'in varoluşçu felsefesini ise kendinden önceki düşünürlerin görüşlerinden beslenerek analitik bir düzelleme oturmuş olarak tarif

<sup>2</sup> Eserin tarihi ve yazar bilgileri incelemenin başında verildiği için metin içinde esere ait atıflar, yalnızca sayfa numarasının gösterilmesi şeklindedir.

etmekte ve düşünürre göre varlığın temeline insanın oturduğunu aktarmaktadır. Yazar varoluşçu düşünürler içinde Jean Paul Sartre ve Albert Camus'ye daha geniş bir parantez açar. Her ikisinin edebiyatla yakın ilişkisi bu durumun en önemli nedeni olarak gösterilmektedir. Çalışmada Sartre'nin varoluşçu felsefesinin anahtar kelimelerinin “saçmalık” ve “yabancılaşma” kavramları olduğu vurgulanır. Yazarın, Yalın Alpaya (2013:20) iktibasla Sartre'nin varoluşçulukla ilgili görüşlerini paylaştığı önemli bir pasajı aktarmakta fayda vardır:

Sartre'a göre insan, yaşamı boyunca sürekli karar almak zorundadır. Yaşamsal gereklilik için bazı küçük kararlardan çalıştığı işten istifa etmek, çocuk sahibi olmak gibi büyük kararlara kadar her an bir karar almak durumundadır. Bu karar verme zorundalığının sürekliliği, insanı sorumluluğu başka birine, geleneklere, inançlara veya moda yükleyerek onun yükünden kurtulmaya iter (17).

Çalışmada, Albert Camus'nün da Sartre gibi “yabancılaşma” ve “saçmalık” kavramlarını varoluşçuluğun temeline oturttuğu vurgulanır. Eserde, varoluşçu felsefenin dünya çapındaki yansımalarına değinip sınırları çizildikten sonra birinci bölümün son başlığı olan “*Varoluşçuluk Bağlamında Türk Edebiyatında Edebiyat-Felsefe İlişisini Konu Alan Araştırmalar*” başlığı altında Sümmânî'de varoluşçuluk konusuna geçmeden Türk edebiyatında bu konu nasıl ele alınmış sorusu genel hatlarıyla değerlendirilmiştir. Bu bölümde Oğuz Atay'ın “*Tutunamayanlar*” adlı eserinden II. Yeni şiirine, masallarda varoluşçuluktan, âşık ve divan şiirlerine kadar varoluşçu felsefenin izleri değerlendirilmiştir. II. bölüm “*XIX. Yüzyıla Kadar Âşık Edebiyatı (Tarihsel Gelişim)*” konusuna ayrılmıştır. Bu bölümde 16-19. yüzyıllar arasında âşık şiirinin tarihsel gelişimi ele alınmış, başlıca temsilcileri tanıtılmıştır. III. bölüm; Âşık Sümmânî'nin yaşamına ayrılmış, âşığın âşıklık geleneği içerisindeki yeri, âşık ve eserleriyle ilgili yapılan çalışmalar hakkında bilgi verilmiştir. IV. ve son bölüm ise “*Âşık Sümmânî'de Varlık Bilgisi (Ontoloji) ve Varoluşa İlişkin İzlekler*” adını taşımaktadır. Yazar bu bölümü:

Sümmânî'nin şiirleri, varlık bilgisi ve varoluşçuluk perspektifinden irdelemiştir. Şiirlerde yoğunlaşılacak muhtevalardan hareketle konu detaylandırılmış ve şiir alıntılarıyla örneklendirilerek başlıklar belirlenmiştir. Her başlıkta önce varoluşçu düşünürlerin o konuya ilişkin fikirleri ele alınmış daha sonra Sümmânî'nin sanatında bahsi geçen konunun yeri ve işleniş biçimi irdelenmiştir (39).

pasajıyla tanıtmıştır.

Son bölümün ilk alt başlığı “*Varlık, Yokluk ve Hiçlik*” konusuna ayrılmıştır. Bölümde Heidegger ve Marcel'in varlık bilgisi ile ilgili düşüncelerine yer verildikten sonra Sümmânî'nin varlık bilgisinin tasavvuf temeline dayandığı ve konuyla ilgili şiirlerinde tasavvuf terminolojisine yer verdiği aktarılmıştır. Çalışmada, “Yokluk” ve “hiçlik” kavramları Heidegger, Nietzsche, Sartre ve Hegel'in “hiçlik/Tanrı'nın yokluğu, Tanrı'nın yok edilmesi” konuları hakkındaki görüşleri özetlenerek aktarılmıştır. Yazar; söz konusu kavramların, dünya literatüründeki varoluşçu filozofların görüşlerinden farklı olarak Sümmânî'nin “hiçlik” ve “yokluk” kavramları konusundaki tasavvufî bir yaklaşım benimseyerek “hiçlik”ten “yokluğa” geçişi “fena” mertebesinde “beka” mertebesine geçiş süreci şeklinde ortaya koyduğunu ifade etmiştir. IV. bölümde yer alan “*Kendilik ve İnsanın Varlığı, Özü, Özgürlüğü ve Yazgı/Kader Meselesi*” başlığında öncelikle “kendilik ve insanlığın varlığı” konusu değerlendirilmiştir.

Yazar, eserin giriş kısmında ele aldığı düşünürlerin “kendilik” konusundaki düşüncelerine yer verdikten sonra Sümmânî'nin insanın “kendini” ne şekilde gerçekleştirdiği ve kendinin ne şekilde farkında olduğu konusundaki yaklaşımlarını değerlendirmiştir. Yazarın çıkarımlarına göre Sümmânî, kişinin eylemlerinin sorumlusu olarak kaderi gösterirken insanın “kendinde varlık” olabilmesinin tek yolu “bilmek”tir. Yazara göre âşık bu düşüncelerini yine tasavvuf terminolojisine başvurarak şiirlerine konu etmektedir. Yine “insanın özü” meselesinde “tanrının” varlığını işaret ettiğinin altı çizilmiştir.

IV. bölümün alt başlıklarından biri olan “Tanrı” başlığında yazar, Tanrı'nın varlığı konusunda düşünürlerin “teist” ve “ateist” olmak üzere ikiye ayrıldıklarını yeniden hatırlatarak bu konuda iki farklı düşünce sisteminin olduğunun altını çizerek. Konu hakkında Sümmânî'nin teslim olmuş bir mü'mîn pozisyonunda Tanrı'yı “canan” veya “dilber” olarak adlandırdığı ve hiçbir olumsuz sıfatın veya düşüncenin Tanrı'ya atfedilmeyerek Tanrı'nın varlığının idrak edildiği aktarılmıştır. Koşulsuz bir inanca sahip olarak tasvir edilen âşığın “dünya” konusundaki düşünceleri de elbette dünyanın Tanrı'dan ayrı geçirilen her bir saniyenin müsebbibi olmasının etkisiyle olumsuz tasvir edilmiştir. Yazar, aynı zamanda âşığın yaşadığı devrin I. Dünya Savaşı'nın yıkıcı ve insan hayatını değersizleştiren atmosferinin de âşığın bu düşüncelerini tetiklediğinin altını çizmektedir. Bu bağlamda dönemin varoluşçu düşünce akımını da doğrudan etkileyen bu durum Sümmânî'nin, şiirlerinde “zaman”, “saçma/ absürt”, “yabancılaşma”, “değersizlik hissi”, “ölüm ve ötesi” “korku/kaygı”, “mutsuzluk” “acı-keder”, “bulantı” kavramlarının yer alış biçimini de etkilemiştir ve çalışmada bu etkileşim âşığın şiir örnekleriyle açıklığa kavuşturulmuştur. Âşığın bahsi edilen kavramlara tasavvuf penceresinden bakmakla birlikte teist düşünürlerin fikirleriyle çoğunlukla örtüşen bir bakış açısına sahip olduğu yazar tarafından aktarılmıştır.

Sonuç kısmında yazar, Türk halkının geçmişten günümüze “Tanrı- insan ilişkisinin halk edebiyatına etkileri nedir?” sorusuna açıklık getirdikten sonra 19. yüzyılın siyasi ve kültürel etkilerinin Sümmânî'nin poetikasına yansımalarını “dönemin devingen şartların sonucu, bunalan ve yalnızlaşan insanı, bazen bireysel yaşamı üzerinden bazen evrensel deneyimler veya varsayımlar üzerinden sanatına konu eder.” (93) şeklinde özetlemiştir. Yazar, daha önce de ifade edildiği üzere âşığın daha çok teist düşünürlerin görüşlerine yakın olduğunu vurgulasa da bulantı/yalnızlık gibi konularda Sartre gibi ateist düşünürlerin fikirleriyle benzer düşüncelere sahip şiirleri olduğunu da eklemiştir. Yazar: “Sonuç olarak Sümmânî'nin sanatı aracılığıyla küresel ölçekte tartışılan felsefi yaklaşımları yakaladığı ve kendi çağını aşan bir söylem gücüne ulaştığı tespit edilmiştir” demektedir ve âşık edebiyatının terminolojisinin ve sanat gücünün rastgele ve sanat açısından değersiz olmadığını Sümmânî'nin eserleri üzerinden vurgulamaktadır.

Dört ana bölümden oluşan eserde 19. yüzyılın felsefi akımları, çalışmanın kavramsal arka planını aydınlatmaktadır. Seçilen filozofların, Sümmânî'nin çağdaşı olması “varoluş felsefesi”nin 19. yüzyılın dinamikleri üzerinden değerlendirilmesini mümkün kılmaktadır. Çalışmanın ikinci bölümü 19. yüzyıl âşıklık geleneğinin genel bir görünümü ortaya koymakta ve yüzyılı etkileyen tarihî ve kültürel gelişmelerin âşıklık geleneğine etkilerini aktarmaktadır. Bu bölüm, üçüncü bölümün ana çizgisini oluşturan Âşık Sümmânî'nin âşıklık geleneği içerisindeki yerinin daha iyi kavranmasını sağlamaktadır. Dördüncü ve son bölüm olan Âşık Sümmânî'nin şiirlerindeki ontolojik izleklerin, dokuz alt başlıkta ele alınması konuya

yöneltilen dikkatin önemini vurgulamaktadır. Bu bölümde âşığın diline ait varoluşa dair izleklerin tasavvuf terminolojisiyle ortaya konduğu görülmektedir.

Çalışmanın genelinden anlaşıldığı üzere sanatçı hem kendi zamanının sorunları ve ruh ikliminden beslenmekte hem de Türk kültüründeki yerli edebî geleneği başarıyla devam ettirmektedir. Aynı zamanda âşığın resmî bir eğitim almamasına rağmen tasavvuf mazmunlarını yüksek bir sanat zevki içerisinde kullanmasının ortaya konulması da Türk halk edebiyatı açısından son derece önemlidir. Titiz çalışmasıyla tüm bu verileri analiz eden yazar Çiğdem Akyüz Öztokmak, yaygın bir inanışın önüne geçerek sözlü kültürden beslenen âşık edebiyatının aktüel konulara, klasik sanat zevkine sahip olmadığı görüşünü Türkiye'nin en sevilen âşıklarından biri ve "kol" sahibi olan Sümmânî'nin eserleri üzerinden çürüterek Türk halk edebiyatına önemli bir hizmet vermiştir. Çalışmanın sınırlılığı, kullanılan kaynaklar ve ele alınan konunun açık bir şekilde ortaya konması da çalışmanın bilimsel tarafını kuvvetlendiren unsurlardandır.

### Kaynakça

- ALPAY, Yalın. (2013). "Varlık ve Hiçlik" ve 'Saçmalık' İçin Sartre Rehberi". *Akşam Gazetesi Kitap Bölümü* (18 Ocak). S.20.
- ERKAL, Abdülkadir. (2010). *Âşık Sümmânî Divanı*. Ankara: Türkiye Yazarlar Birliği Vakfı Yayını.
- ERKAL, Abdülkadir. (2018). *Narmanlı Âşık Sümmânî*. İstanbul: Ketebe Yayınları.
- GÜNAY Umay. (1986). "Türk Halk Edebiyatında Tenkid Konusunda Düşünceler", *III. Milletlerarası Türk Folklor Kongresi Bildirileri, II. Cilt, Halk Edebiyatı*, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- ÖZTOKMAK AKYÜZ, Çiğdem. (2023). "*Âşık Sümmânî'de Varlık Bilgisi (Ontoloji) ve Varoluşa İlişkin İzlekler*". Ankara: Gazi Kitabevi.

<i>Çalışmanın yazarı/yazarları "COPE-Dergi Editörleri İçin Davranış Kuralları ve En İyi Uygulama İlkeleri" çerçevesinde aşağıdaki hususları beyan etmiş(ler)dir:</i>
<b>Etik Kurul Belgesi:</b> Bu çalışma için etik kurul belgesi gerekmemektedir.
<b>Finansman:</b> Bu çalışma için herhangi bir kurum ve kuruluştan destek alınmamıştır.
<b>Destek ve Teşekkür:</b> Çalışmanın araştırılması ve yazımı esnasında destek veya fikirlerine başvuru herhangi bir kişi bulunmamaktadır.
<b>Çıkar Çatışması Beyanı:</b> Bu makalenin araştırması, yazarlığı veya yayınlanmasıyla ilgili olarak yazarın potansiyel bir çıkar çatışması yoktur.
<b>Yazarın Notu:</b> Bu çalışma Öztokmak Akyüz, Ç. (2023). "Âşık Sümmânî'de Varlık Bilgisi (Ontoloji) ve Varoluşa İlişkin İzlekler" adlı kitabının tanıtımıdır.
<b>Katkı Oranı Beyanı:</b> Bu makalenin tüm bölümleri tek bir yazar tarafından hazırlanmıştır.
<i>The author / authors of the study declared the following points within the framework of the "COPE-Code of Conduct and Best Practices Guidelines for Journal Editors":</i>
<b>Ethics Committee Approval:</b> Ethics committee approval is not required for this study.
<b>Funding:</b> No support was received from any institution or organization for this study.
<b>Support and Acknowledgments:</b> There is no person whose support or ideas are consulted during the research and writing of the study.
<b>Declaration of Conflicting Interests:</b> The author has no potential conflict of interest regarding research, authorship or publication of this article.
<b>Author's Note:</b> This study was carried out by Öztokmak Akyüz, Ç. (2023). This is the introduction of his book titled "Knowledge of Being (Ontology) and Paths Related to Existence in Âşık Sümmânî".
<b>Author Contributions:</b> All sections of this article have been prepared by a single author.