

# MİLLÎ FOLKLOR

International and Quarterly Journal of Cultural Studies

**DR. ALİ A. ÇINAR'A  
ARMAĞAN**

\*

**DOSYA:DEDE KORKUT  
FOLKLOR VE BİÇEMBİLİM**

**ANADOLUDA HAYVAN DAMGALAMA KÜLTÜRÜ  
ROMAN JAKOBSON VE PETR BOGATYREV'DE FOLKLOR  
KOLEKTİF ŞUURDA KUTSALIN FESHİ VE BAŞIBOZUKLAR  
GÖKYÜZÜ YERYÜZÜ İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA ÇİFT BAŞLI BALTA  
KIRSALDA SOKÜM'ÜN HARİTALANMASINDA BİR YÖNTEM ÖNERİSİ  
MİZAH KURAMLARI ÇERÇEVESİNDE İNEK BAYRAMI VE KAZGAN  
BUDİST UYGUR KÜLTÜRÜNDE GAMALI HAÇ (SWASTİKA)  
KIRSAL PEYZAJ MİRASI ÇALIŞMALARI VE HABİTUS  
UYGUR GELENEKSEL GİYİM KUŞAMINDA KUŞAK  
YAYLA MUTFAK KÜLTÜRÜ  
TANITIMLAR**

Prof. Dr. Ekrem AYAN  
Arş. Gör. Beren ŞİMŞEK  
Dr. Öğr. Üyesi Taner TURAN  
Doç. Dr. Hanife SARAÇ  
Dr. Öğr. Üyesi Murat AŞÇI  
Dr. Öğr. Üyesi Svitlana NESTEROVA COŞKUN  
Dr. Makbule UYSAL  
Dr. Öğr. Üyesi Suat AKYÜREK  
Doç. Dr. İsmail ÇALIK  
Öğr. Gör. Sedat TAŞ  
Öğr. Gör. Rifat PİR  
Doç. Dr. Fazıl KAYA  
Prof. Dr. Halil İbrahim ZEYBEK  
Öğr. Gör. Dr. Nurullah GÖZCÜ

Esen Nur DAŞ ÖZEL  
Ebru PURTAŞ  
Mehmet DALDAL  
Doç. Dr. Seyfullah GÜL  
Doç. Dr. Muzaffer YILMAZ  
Dr. Öğr. Üyesi Hatice VELİ  
Dr. Öğr. Üyesi Hasan İSİ  
Öğr. Gör. Bahar ELAGÖZ TİMUR  
Prof. Dr. Burak ASİLİSKENDER  
Şerife Gizem ERCİVAN  
Doç. Dr. Meryem Elif ÇELEBİ KARAKÖK  
Doç. Dr. Serikbay KUSANOV  
Dr. Hilal ERDOĞAN AKSU  
Arş. Gör. İlayda YILDIRIM

Bahar/Spring/Printemps

141

2024



# MİLLÎ FOLKLOR

Üç Aylık Uluslararası Kültür Araştırmaları Dergisi  
International and Quarterly Journal of Cultural Studies

Revue Internationale et Trimestrielle d'Études Culturelles

Cilt/Volume/Tome: 18 Yıl/Year/Année: 36 Sayı/Number/Nombre: 141

ISSN 1300-3984 • Hakemli Dergi.

- **Kurucuları/Founders/Fondateurs:** Prof. Dr. M. Öcal OĞUZ - Necdet İLHAN - Prof. Dr. Türker EROĞLU • **Sahibi/Owner/Possesseur:** Geleneksel/Yayınçılık Eğt. San. Tic. Ltd. Şti. adına M. Öcal OĞUZ • **Baş Editör/Editor in Chief/Rédacteur en Chef:** Prof. Dr. M. Öcal OĞUZ (ocal.oguz@hbv.edu.tr) • **Baş Editör Yardımcısı/Deputy Editor in Chief/Rédacteur en Chef Adjoint:** Dr. Öğr. Üyesi Tuna YILDIZ (tuna.yildiz@hbv.edu.tr) • **Editör Yardımcıları/Deputy Editors/Rédacteurs Adjoints:** Prof. Dr. Selcan GÖRÇAYIR TEKE (selcan.teke@hbv.edu.tr-Yayın İnceleme) - **Doç. Dr. Haydar YALÇIN** (haydar.yalcin@ikc.edu.tr-Bilgi ve Belge Yürütümü) - **Arş. Gör. Kadirhan ÖZDEMİR** (kadirhan.ozdemir@hbv.edu.tr-Yayın Takip) • **Yabancı Dil Danışmanı/Foreign Language Consultants:** Prof. Dr. Metin EKİCİ (mekici@yahoo.com-İngilizce) - Prof. Dr. Kubilay AKTULUM (aktulumk@yahoo.com-Fransızca) - Prof. Dr. Günül Özlem AYAYIND CEBE (gunulcb@gmail.com-İngilizce) • **Sorumlu Yazı İşleri Müdürü/Directorate of Editorial Affairs:** Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Erman ARAL (ahmet.aral@hbv.edu.tr) • **Yayın Kurulu/Editorial Board/Comité d'Édition:** Prof. Dr. Kubilay AKTULUM (aktulumk@yahoo.com) - Prof. Dr. Ekrem ARIKOĞLU (ekrem.arikoglu@hbv.edu.tr) - Prof. Dr. Halit ÇAL (halit.cal@hbv.edu.tr) - Prof. Dr. Armağan COŞKUN (armaganelci@hotmail.com) - Prof. Dr. Hülya KASAPOĞLU CENGEL (hulya.kasapoglu@hbv.edu.tr) - Prof. Dr. Nurettin DEMİR (demir@hacettepe.edu.tr) - Prof. İsmet DOĞAN (idogan@gazi.edu.tr) - Prof. Dr. Hamiyet DURAN (hamiyet@gazi.edu.tr) - Prof. Dr. Tuba İşnusu İŞEN DURMUŞ (tidurmus@uz.edu.tr) - Prof. Dr. R. Gülin ÖGÜT EKER (eker@hacettepe.edu.tr) - Prof. Dr. Pervin ERGUN (pervin.ergun@hbv.edu.tr) - Prof. Dr. Ruhi ERSOY (ruhi.ersoy@hbv.edu.tr) - Prof. Dr. Cenk GÜRAY (cenk.guray@hacettepe.edu.tr) - Prof. Dr. Melike KAPLAN (mkaplan@ankara.edu.tr) - Prof. Dr. Orhan KURTOĞLU (orhan.kurtoglu@hbv.edu.tr) - Prof. Dr. Muhtar KUTLU (mkutlu@ankara.edu.tr) - Prof. Dr. Ezgi METİN BASAT (ezgimetinbasat@gmail.com) - Prof. Dr. Evrim ÖLÇER ÖZÜNEL (evrim.ozunel@hbv.edu.tr) - Prof. Dr. Nazım Hikmet POLAT (nazim.polat@hbv.edu.tr) - Prof. Dr. Firat PURTAŞ (firat.purtas@hbv.edu.tr) - Prof. Dr. Mehmet ŞAHİNGÖZ (mgöz@gazi.edu.tr) - Prof. Dr. Hale ŞİVGİN (hale.sivgin@hbv.edu.tr) - Prof. Dr. Nezir TEMUR (ntemur@gazi.edu.tr) - Prof. Dr. Ali YAKICI (yakici@gazi.edu.tr) - Prof. Dr. Naciye YILDIZ (naciye.yildiz@hbv.edu.tr) - Prof. Dr. Emine ÇAKIR (eminecakir.tbh@gmail.com) - Doç. Dr. Pınar KASAPOĞLU (pkasapoglu@ankara.edu.tr) - Doç. Dr. Dilek TÜRKİYILMAZ (dilek.turkiyilmaz@hbv.edu.tr) - Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Erman ARAL (ahmet.aral@hbv.edu.tr) - Dr. Öğr. Üyesi Bahar AKARINAR (1964-2022) - Yrd. Doç. Dr. İffet BİRAY (1958-1995) - Dr. Öğr. Üyesi Zeynep Safiye BAKI NALCIOĞLU (zeynep.nalcioğlu@hbv.edu.tr) - Dr. Öğr. Üyesi Gözde TEKİN (gozde.tekin@hbv.edu.tr) - Öğr. Gör. Dr. Tuba SALTİK ÖZKAN (tuba.ozkan@hbv.edu.tr) - Dr. Yerke ÖZER (yerkeozzer@gmail.com)
- **Düzeltili/Redaction:** Dr. Öğr. Üyesi Zeynep Safiye BAKI NALCIOĞLU (zeynep.nalcioğlu@hbv.edu.tr) - Dr. Öğr. Üyesi Gözde TEKİN (gozde.tekin@hbv.edu.tr) - Burakhan KABAÇAM (burakhan.kabacam@hbv.edu.tr) - Nizamettin KORKMAZ (nizamettin.korkmaz@hbv.edu.tr) - Kadirhan ÖZDEMİR (kadirhan.ozdemir@hbv.edu.tr)
- **Dişli/Typesetting:** Kadirhan ÖZDEMİR (kadirhan.ozdemir@hbv.edu.tr)
- **Sorumlu Müdür v.:** Tuna YILDIZ (tuna.yildiz@hbv.edu.tr)
- **Halkla İlişkiler:** Burakhan KABAÇAM (burakhan.kabacam@hbv.edu.tr)
- Editörlük/Editorial:** AHBVÜ Türk Halk Bilimi Araştırma ve Uygulama Merkezi ve Somut Olmayan Kültürel Miras Derneği (Kurumsal editörlük işleri AHBVÜ THBMER, AHBVÜ GSOMER ve SOKÜM Derneği tarafından yürütülmektedir. / The Institutional Duties of Editorial Board Carried by AHBV University and Society of ICH)
- **Yazma Adresi/Correspondance Address/Adresse de Correspondance:** Gazi Mah. Şenol Cad. No: 29/1 Yenimahalle/ANKARA-TÜRKİYE
- **E-Mail:** <https://dergipark.org.tr/tr/pub/millifolklor> (yazı gönderimi için / for article) - [geleneksely@yahoo.com](mailto:geleneksely@yahoo.com) (yazılar ve dergiyle ilgili diğer konular / articles and other issues related to the journal) - [geleneksely@gmail.com](mailto:geleneksely@gmail.com) (abonelik için / for subscription)
- **Web Sayfası:** <http://www.millifolklor.com> / <https://dergipark.org.tr/tr/pub/millifolklor> • **Tel:** 0533 776 8890
- **İdare Yeri/Managing Office/Adresse d'Administration:** Gazi Mah. Şenol Cad. No: 29/1 Yenimahalle/ANKARA-TÜRKİYE
- **Fiyat/Price/Prix:** 100 TL / \$25 • **Yurt İçi Abone Bedeli/Domestic Subscription Fee/ Frais d'abonnement nationaux:** Yıllık dört sayı için toplamda 1000 TL ücret alınır. (Öğretim elemanı, öğretmen, öğrenci, KTB folklor araştırmacılarına tanıtım ve teşvik amacıyla %50 indirimli (200 TL), kargo ücreti ise sabittir.) • **Yurt İçi Kurumsal Abone Bedeli/Domestic Institutional Subscription Fee/Frais de souscription institutionnelles nationaux:** Yıllık dört sayı için 1000 TL ücret alınır. Toplu aboneliklerde kargo ücreti her bir abone için ayrı talep edilir. • **Yurt Dışı Abone Bedeli/International Subscription Fee/Frais d'abonnement internationaux:** Yıllık dört sayı için 100 \$ alınır. (Yurt dışı aboneliklerde mesafeye göre ayrıca kargo ücreti ilave edilir. / Milli Folklor is published four times a year, in winter, spring, summer, and autumn./La revue de Milli Folklor paraît quatre fois par an: en printemps, en été, en automne et en hiver.) • **Abone Şartları/Subscription Terms/Paiement:** Abone olacağını, Türkiye İş Bankası Gazi Mahallesi Şubesinde Geleneksel Yayınçılık Ltd. Şti. adına açılan 4286 0258016 numaralı hesaba (IBAN No: TR460006400000142860258016) Abone Bedeli'ni yatırdıkları ve dekontunu tarayarak e-posta adresimize gönderdikleri takdirde dergimiz bir yıl süreyle adreslerine gönderilecektir. (Dergimizin dağıtım yalnızca abonelerimize yapılmaktadır.)/Payments must be charged to the account number 4286 0258016 of Geleneksel Yayınçılık Limited Company and TR460006400000142860258016, Türkiye İş Bankası, Gazi Mahallesi-Ankara Şubesi/TÜRKİYE, the receipt of the payment should be sent to the correspondence address./Le versement doit être payé sur le compte bancaire de Geleneksel Ltd. Numero: 4286 0258016 ou TR460006400000142860258016, Türkiye İş Bankası Gazi Mahallesi Şubesi Ankara-Türkiye, ou au compte postal de Geleneksel Yayınçılık Ltd. -1911533. Pour la réception des numéros publiés le reçu scanné doit être envoyé à l'adresse de correspondance par e-mail.

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

- YURT İÇİ/Turkey/En Turquie: • ADANA - Prof. Dr. Refiye OKUŞUKLUK ŞENESEN • ADIYAMAN - Doç. Dr. Sunay AKKAYA - Dr. Öğr. Üyesi Fadime TIKBAŞ APAK • AKSARAY - Dr. Öğr. Üyesi Ergin ALTUNSAKABAK - Dr. Öğr. Üyesi Çetin YILDIZ • AMASYA - Dr. Öğr. Üyesi Orhan Fatih KUŞDEMİR • ANTALYA - Doç. Dr. Nağihan ÇETİN - Doç. Dr. Ünsal Yılmaz YEŞİLDAL • ARDAHAN - Dr. Öğr. Üyesi Nina PETROVIÇI • BALIKESİR - Prof. Dr. Satı KURMARTASLIOĞLU - Prof. Dr. Halil İbrahim ŞAHİN • BARTIN - Doç. Dr. İbrahim GÜMÜŞ • BOLU - Prof. Dr. Meral OZAN • BURDUR - Prof. Dr. Kadriye TÜRKAN • BURSA - Prof. Dr. Hülya TAŞ • ÇANAKKALE - Doç. Dr. Handan Nazan AYDIN KASIMOĞLU • ÇANKIRI - Prof. Dr. Abdülşenar ARVAS - Dr. Ahmet Serdar ARSLAN • DENİZLİ - Doç. Dr. Mehmet Sızur ÇELEPİ • DİYARBAKIR - Doç. Dr. Muhammed Abdülhisab SEZER • EDİRNE - Prof. Dr. Ahmet GÜNŞEN - Doç. Dr. Selma SOL • ELAZIĞ - Doç. Dr. Birol Arar - Doç. Dr. Ebru ŞENOKAK - Doç. Dr. Gilda ÇETİNDAG SÜME • ERZURUM - Prof. Dr. Ahmet Özgür GÜVENÇ - Prof. Dr. Ömer YILAR • ERZİNCAN - Prof. Dr. Necdet TOZLU • EŞKİŞEHİR - Prof. Dr. Zülfikar BAYRAKTAŞ - Prof. Dr. Adem KOC • GAZİANTEP - Prof. Dr. Mehmet EROL - Prof. Dr. Behiye KÖKSEL - Doç. Dr. Mustafa GÜLTEKİN - Doç. Dr. Cevdet AVCI • HATAY - Prof. Dr. Bülent ARI • HİSPARTA - Prof. Dr. Halil Altay GÖDE • İSTANBUL - Prof. Dr. Yakup ÇELİK - Prof. Dr. Abdülkadir EMEKSİZ - Doç. Dr. Meriç HARMANCI • İZMİR Prof. Dr. Selami FEDAKAR - Doç. Dr. Nurgül BEĞİÇ - Doç. Dr. Mehmet ERSAK - Doç. Dr. Gonca KUZAY DEMİR • KAHRAMANMARAŞ - Doç. Dr. Yılmaz İRMAK - Dr. Öğr. Üyesi İbrahim ERŞAHİN • KARAMAN - Doç. Dr. Onur AYKAL - Dr. Öğr. Üyesi Hüseyin AKSOY • KARS - Prof. Dr. Adem BALKAYA - Dr. Öğr. Üyesi Erkan ASLAN • KASTAMONU - Doç. Dr. Gülten ÇUKUBKASMACI • KAYSERİ - Dr. Öğr. Üyesi Zehna Nilüfer NAHYA - Dr. Saim ÖRNEK • KIRIKKALE - Prof. Dr. Bilgehan Atsız GÖKDAĞ - Prof. Dr. Aktan Müge YILMAZ • KIRŞEHİR - Prof. Dr. Salahaddin BEKKİ - Prof. Dr. Ezgi METİN BASAT • KOCAELİ - Prof. Dr. İşıl ALTUN • KONYA - Prof. Dr. Sinan GÖNEN - Doç. Dr. Turgay KABAK • KÜTAHYA - Doç. Dr. Erdal ADAY • MANİSA - Doç. Dr. Sağap ATLI - Dr. Öğr. Üyesi Gürkel PEHLİVAN • MARDİN - Doç. Dr. Hatice Köbra UYGUR • MERSİN - Prof. Dr. Nilgün ÇIBLAK COŞKUN - Doç. Dr. Üyesi İmran GÜNDAZ ALPTÜRKER • MUĞLA - Dr. Öğr. Üyesi Ali Abbas ÇINAR (1960-2023) - Dr. Öğr. Üyesi Baki Bora HANÇA • MUŞ - Doç. Dr. Canser KARDAŞ • NEVŞEHİR - Prof. Dr. Adem ÖĞER - Yücel ÖZDEMİR • NİĞDE - Prof. Dr. Nedim BAKIRCI - Prof. Dr. Hatice İÇEL - Dr. Öğr. Üyesi Namık ALKAN • SAKARYA - Doç. Dr. Selçuk Kürşad KOCA - Dr. Öğr. Üyesi Yavuz KÖKTAN • SAMSUN - Doç. Dr. Cafer ÖZDEMİR - Recep DEMİR • ŞİRT - Prof. Dr. Rezan KARAKAŞ • SİNOP - Doç. Dr. Songül CEK • SİVAS - Doç. Dr. Adil ÇELİK • USAK - Doç. Dr. Derya ÖZCAN - Doç. Dr. Mustafa DUMAN • YOZGAT - Doç. Dr. Tuğçe ERDAL
- YURT DIŞI/Abroad/A l'Étranger: • AZERBAIJAN - Prof. Dr. Muharrem KASIMLI • FRANS - Prof. Dr. Laurence-Donia KOTOFI - Dr. Ferya ÇALIŞ İMANKAN • GÜRCİSTAN - Prof. Dr. Marika JİKİA • HOLLANDA - Mehmet TÜRÜNCÜ • JAPONYA - Missuko KOJIMA • KAZAKİSTAN - Prof. Dr. Tattgüli KARTEYEV • Prof. Dr. Şakir İBRAHEV • Dr. Öğr. Üyesi Bekarys NURİMANOV • KORE CUMHURİYETİ - Prof. Dr. Eunkyung OH • MACARİSTAN - Dr. Julia BARTHA • NAHCIVAN M. C. - Doç. Esker GADİMOV • ÖZBEKİSTAN - Prof. Dr. Cabbar İŞANKUL • POLONYA - Doç. Dr. Danuta CHMIEŁOWSKA • SLOVAKYA - Dr. Xenia CELNAROVA • UKRAYNA - Doç. Dr. Tudora ARNAUD

Millî Folklor AHCI, CSA, EBSCO, GENAMICS JOURNAL SEEK, SCOPUS, IBSS, MLA, TA, UPD ve

TÜBİTAK ULAKBİM/TR DİZİN aralarında kaydedilmektedir / Millî Folklor is abstracted in AHCI, CSA, EBSCO,

GENAMICS JOURNAL SEEK, SCOPUS, IBSS, MLA, TA, UPD and TÜBİTAK ULAKBİM/TR DİZİN

**İÇİNDEKİLER / Contents / Sommaire**

Danışma Kurulu / Advisory Board / Comité de Conseillers .....	3
Birkaç Söz / Foreword / Par l'éditeur .....	4
M. Öcal OĞUZ	
<b>ARMAĞAN / TRIBUTE / HOMMAGE</b>	
Ali Abbas Çınar'ın Hayatı ve Eserleri / The Biography and Works of Ali Abbas Çınar .....	5-18
Prof. Dr. Ekrem AYAN	
<b>MAKALELER / ARTICLES / LES ARTICLES</b>	
Etkileşimleri İçinde Roman Jakobson ve Petr Bogatyrev'in Folklor Anlayışları / Roman Jakobson and Petr Bogatyrev's Understanding of Folklore in Their Interaction.....	19-29
Arş. Gör. Beren ŞİMŞEK	
Folklor ve Biçembilim / Folklore and Stylistics.....	30-41
Dr. Öğr. Üyesi Taner TURAN	
Sovyetler Dönemi Azerbaycan'ında Çekilen Dede Korkut Filminde İdeolojinin İzleri / Traces of Ideology in the Dede Korkut Movie Filmed in Soviet Azerbaijan .....	42-53
Doç. Dr. Hanife SARAÇ	
Dr. Öğr. Üyesi Murat AŞÇI	
Dirse Han Oğlu Boğaç Han Hikâyesinin Yapısal Çözümlemesi / Structural Analysis of The Story of Boghach Khan, Son of Dirse Khan .....	54-65
Dr. Öğr. Üyesi Sultana NESTEROVA COŞKUN	
Dede Korkut ve Kutadgu Bilig Eserleri Üzerinden Yemeğin Farklı Toplumsal Örgütlenme Biçimlerinde Anlamı / The Meaning of Food in Different Forms of Social Organization Through The Works of Dede Korkut and Kutadgu Bilig .....	66-77
Dr. Makbule UYSAL	
Kültürel Miras Unsuru Olarak Yayla Mutfak Kültürü: Gümüşhane İli Örneği / Plateau Cuisine Culture as a Cultural Heritage: The Case of Gümüşhane .....	78-91
Dr. Öğr. Üyesi Suat AKYÜREK, Doç. Dr. İsmail ÇALIK	
Öğr. Gör. Sedat TAŞ, Öğr. Gör. Rifat PİR	
Doç. Dr. Fazıl KAYA, Prof. Dr. Halil İbrahim ZEYBEK	
Kolektif Şuurdan Dışlananlar: Kutsalın Feshi ve Başıbozuklar / Outcasts From The Collective Consciousness: Termination of The Sacred and Irregulars .....	92-102
Öğr. Gör. Dr. Nurullah GÖZCÜ	
Mizah Kuramları Çerçevesinde İnek Bayramı ve Kazgan / İnek Bayramı and Kazgan Within The Framework of The Humor Theories .....	103-114
Esen Nur DAŞ ÖZEL	
Ebru PURTAŞ	
Mehmet DALDAL	
Türk Kültüründe Hayvan Damgalama Geleneği: Samsun Yöresi Örneği / Livestock Branding Tradition in Turkish Culture: The Case of Samsun Region .....	115-132
Doç. Dr. Seyfullah GÜL	
Çift Başlı Baltanın Sembolik Anlamı ve Teber İle Olan İlişkisi Üzerine Bir Değerlendirme / An Assessment on The Symbolic Meaning of The Double Head Ax and Its Relationship With The Teber.....	133-144
Doç. Dr. Muzaffer YILMAZ	
Uygur Geleneksel Erkek Giyim Kuşamında Kuşak / Sashes in Uyghur Traditional Man's Clothing .....	145-153
Dr. Öğr. Üyesi Hatice VELİ	

Gamalı Haç (Swastika) ve Budist Uygur Kültüründe Kullanımı / The Swastika and Its Use in Buddhist Uygur Culture .....	154-166
<i>Dr. Öğr. Üyesi Hasan İSİ</i>	
Kırsal Peyzaj Mirası Çalışmalarında Habitusun Değerlendirilmesi / An Evaluation of the Rural Landscapes as Heritage from Habitus Perspective .....	167-178
<i>Öğr. Gör. Bahar ELAGÖZ TİMUR</i>	
<i>Prof. Dr. Burak ASİLİSKENDER</i>	
Somut Olmayan Kültürel Mirasın Belgelenme-sinde Dijital Kültürel Haritalama Yöntemi: Güzelsu (Akseki/Antalya) Örneği / Digital Cultural Mapping Method for Documentation Intangible Cultural Heritage: The Case of Güzelsu (Akseki/Antalya) .....	179-195
<i>Şerife Gizem ERCİVAN</i>	
<i>Doç. Dr. Meryem Elif ÇELEBİ KARAKÖK</i>	
<b>TANITMALAR / BOOK REVIEWS / COMPTES RENDUS</b>	
Tattıgöl Kartaeva. Sır-Aral Etnografyası. Almatı: Kazak Kitabı, 2022 .....	196-198
<i>Doç. Dr. Serikbay KUSANOV</i>	
Emine ÇAKIR, Simidimde Susamsın (Gastomilliyetçilik, Yumuşak Güç, Bellek, Ankara Simidi). Ankara: Grafiker Yayınları 2023.....	199-202
<i>Dr. Hilal ERDOĞAN AKSU</i>	
Ruhi ERSOY, Cumhuriyet'in 100. Yılında Türk Kültürü ve Medeniyeti Üzerine Düşünceler -Dün/Bugün/Yarın, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2023 .....	203-205
<i>Arş. Gör. İlayda YILDIRIM</i>	
<hr/>	
Milli Folklor-Uluslararası Kültür Araştırmaları Dergisi Yayın İlkeleri / The Publication Principles/ Principes de publication .....	205-208

# DANIŞMA KURULU

## Advisory Board/Comité de Conseillers

**Prof. Dr. Ziyad AKKOYUNLU (1946-2013) (Türkiye)**

**Prof. Dr. Ali Berat ALPTEKİN (1953-2019) (Türkiye)**

Prof. Dr. Işıl ALTUN Kocaali Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Erdoğan ALTINKAYNAK Ardahan Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Mustafa ARSLAN Pamukkale Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Sevin ARSLAN Çağ Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Abdulsalam ARVAS Çankırı Karatekin Üniversitesi (Türkiye)

**Prof. Dr. Erman ARTUN (1948-2016) (Türkiye)**

Prof. Dr. Ensar ASLAN Ahi Evren Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Sarah G. Moment ATIS University of Madison-Wisconsin (A.B.D.)

Prof. Dr. Gülhan ATNUR Atatürk Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Pakize AYTAÇ Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Nedim BAKIRCI Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi (Türkiye)

**Prof. Dr. Muhan BALI (1936-2008) (Türkiye)**

Prof. Dr. Ezgi METİN BASAT Kirşehir Ahi Evran Üniversitesi (Türkiye)

**Prof. Dr. İlhan BAŞGÖZ (1923-2021) (A.B.D.)**

Prof. Dr. Bülent BAYRAM Kırklareli Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Salahaddin BEKKI Ahi Evran Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Dan BEN-AMOS University of Pennsylvania (ABD)

Prof. Dr. Hendrik BOESCHOTEN Johannes Gutenberg Üniversitesi (Almanya)

Prof. Dr. Mustafa CEMİLOĞLU Uludağ Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Armağan COŞKUN İstanbul Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Ali ÇELİK Karadeniz Teknik Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Ayşe Yücel ÇETİN Gazi Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. İsmet ÇETİN Gazi Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Nilgün ÇIBLAK COŞKUN Mersin Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Faruk ÇOLAK Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. George DEDES School of Oriental and African (İngiltere)

**Prof. Dr. Habîb DERZİNEVİSİ (1944-2021) (KKTC)**

Prof. Dr. İbrahim DİLEK Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Ahmet DOĞAN Kırıkkale Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Jean-Pierre DUCASTELLE La Maisen des Géant d'Ath (Belçika)

Prof. Dr. Bayram DURBİLMEZ Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Ali DUymAZ Balıkesir Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Dilaver DÜZGÜN Atatürk Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Gülin ÖGÜT EKER Hacettepe Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Metin EKİCİ Ege Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Abdulkadir EMEKSİZ İstanbul Üniversitesi (Türkiye)

**Prof. Dr. Şükri ELÇİN (1912-2008) (Türkiye)**

**Prof. Dr. Gürbüz ERGİNER (1945-2009) (Türkiye)**

Prof. Dr. Metin ERGUN Gazi Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Pervin ERGUN Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Mehmet EROL Gaziantep Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Ruhi ERSOY Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Pınar FEDAKAR Ege Üniversitesi (Türkiye)

PProf. Dr. Selami FEDAKAR Ege Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Laszlo FELFÖLDI Ass. for the European Centre for Trad. Culture (Macaristan)

Prof. Dr. Henry GLASSIE Indiana Üniversitesi (ABD)

Prof. Dr. Halil Altay GÖDE Süleyman Demirel Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Cengiz GÖKŞEN Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Sinan GÖNEN Selçuk Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. İsmail GÖRKEM Erciyes Üniversitesi (Türkiye)

**Prof. Dr. Nevzat GÖZYAYDIN (1938-2023) (Türkiye)**

**Prof. Dr. Hamdi GÜLEÇ (1949-2020) (Türkiye)**

Prof. Dr. Umay TÜRKŞEŞ GÜNAY Gırcan Amerikan Üniversitesi (KKTC)

Prof. Dr. Şeyma GÜNGÖR İstanbul Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Ahmet Özgür GÜVENÇ Atatürk Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Abdurrahman GÜZEL Başkent Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Mihaly HOPPAL (Macaristan)

Prof. Dr. Şakir İBRAYEV Ahmet Yeseni Türk-Kazak Üniversitesi (Kazakistan)

Prof. Dr. Hatice İÇEL Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Alimcan İNAYET Ege Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Marc JACOBS Flemish Centre for the of Popular Culture (Belçika)

Prof. Dr. Ali KAFKASYALI Giresun Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Metin KARADAG Uluslararası Kıbrıs Üniversitesi (KKTC)

Prof. Dr. Zekeriy KARADAVUT Akdeniz Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Muharrem KASIMLI Azerbaycan Devlet Üniversitesi (Azerbaycan)

Prof. Dr. Muharrem KAYA Mimar Sinan Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Süleyman KAYIPOV Kırgız Türk Manas Üniversitesi (Kırgızistan)

Prof. Dr. Chérif KHAZNADAR La maison des cultures du monde (Fransa)

Prof. Dr. Adem KOÇ Eskişehir Osmangazi Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Aynur KOÇAK Yıldız Teknik Üniversitesi (Türkiye)

Sabri KOZ YKY (Türkiye)

Prof. Dr. Şahin KÖKTÜRK Ondokuz Mayıs Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Muhtar KUTLU Ankara Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Wolfgang MIEDER Vermont University (ABD)

Prof. Dr. Gülay MİRZAÖĞLU Hacettepe Üniversitesi (Türkiye)

**Prof. Dr. Töre MİRZAYEV (1936-2020) (Özbekistan)**

Prof. Dr. Oksana MYKYTENKO Ukrayna Milli Bilim Akademisi (Ukrayna)

**Prof. Dr. Kamil V. NERİMANOĞLU (1946-2023) (Türkiye)**

Prof. Dr. James P. LEARY University of Madison-Wisconsin (ABD)

Prof. Dr. Meral OZAN Abant İzzet Baysal Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Adem ÖGER Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Mehmet Naci ÖNAL Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Kürşat ÖNCÜL Eskişehir Osmangazi Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Metin ÖZARSLAN Hacettepe Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Hasan ÖZDEMİR Ankara Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Nebi Özdemir Hacettepe Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Ali Asım ÖZTÜRK Necmettin Erbakan Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Evrim ÖLÇER ÖZÜNEL Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Hayrettin RAYMAN Bozok Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Karl REICHL University of Bonn (Almanya)

Prof. Dr. Bengisu RONA School of Oriental and African (İngiltere)

Prof. Dr. Saim SAKAOĞLU Selçuk Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Mila SANTOVA Bilimler Akademisi Folklor Enstitüsü (Bulgaristan)

Prof. Dr. Uli SCHAMİLOĞLU Nursultan Nazarbayev Üniversitesi (Kazakistan)

**Prof. Dr. Bilge SEYİDOĞLU (1941-2014) (Türkiye)**

Prof. Dr. Ahmed SKOUNTI Institut National des Sciences du Patrimoine (Fas)

Prof. Dr. Rieks SMETS University of Leiden (Hollanda)

Prof. Dr. Halil İbrahim ŞAHİN Balıkesir Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Mahir ŞAUL Illinois Üniversitesi, Urbana-Champaign (ABD)

Prof. Dr. Refiye OKUŞLUK ŞENESEN Çukurova Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Esma ŞİMŞEK Fırat Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Bekir ŞİŞMAN Ondokuz Mayıs Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Hülya TAŞ Bursa Uludağ Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Muammer Mete TAŞLIOVA Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Selcan GÜRÇAYIR TEKE Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Abdjeljil TEMİMİ Temimi Vakfı (Tunuslu)

Prof. Dr. Mehmet TEMİZKAN Ege Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Nezir TEMUR Gazi Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Ali TORUN K. Dumlupınar Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Nüket TÖR Kastamonu Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. F. Ahsen TURAN Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Laurier TURGEON University of Laval (Kanada)

Prof. Dr. Fikret TÜRKMEN İzmir Ekonomi Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Tülay YÜZÜMÇÜ ER Başkent Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Ali YAKICI Gazi Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Nerin YAYIN Ege Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Ömer YILAR Atatürk Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Dursun YILDIRIM Hacettepe Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Naciye YILDIZ Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi (Türkiye)

**Prof. Dr. Kemal YÜCE (1952-2016) (Türkiye)**

# BİRKAÇ SÖZ

## Foreword / Par l'éditeur

Merhaba saygıdeğer okur,

36. yayım yılımızın elinizdeki ilk sayısında da birbiriyle tamamen aynı içerikte olan basılı ve elektronik iki nüshamızla sizlerle. Bahar 2024 tarihli 141. sayımızı, Dr. Ali Abbas Çınar ile ilgili yazının yanında, on dört “öz”lü yazı ve üç kitap eleştiri/tanıtım yazısıyla takdirlerinize sunuyoruz.

### Dr. Ali Abbas Çınar’a Armağan

Bu sayımızı en verimli çağında ve beklenmedik bir zamanda kaybettiğimiz yazarımız, hakemimiz ve bir dönem Muğla Temsilcimiz Dr. Ali Abbas Çınar’a (1960-2023) armağan ettik. Onun biyografisini, çalışmalarını ve eserlerini dergimiz için değerlendiren bir yazı hazırlayan değerli öğrencisi, meslektaşı ve çalışma arkadaşı Prof. Dr. Ekrem Ayan’a teşekkür ederiz. Sayın Ayan’ın yazısında da görüleceği üzere, Türk dünyası ve Muğla üzerine yaptığı çalışmalarla, yayımladığı eserlerle bilime çok önemli katkılar sağlayan Dr. Ali Abbas Çınar’ın aziz hatırası önünde saygıyla eğiliyor; hayırla ve özlemle anıyoruz.

### Dede Korkut Dosyası

Türk kültür ve edebiyatının destansı şahsiyeti ve UNESCO İnsanlığın Somut Olmayan Kültürel Mirası Temsilî Listesine Azerbaycan, Kazakistan ve Türkiye ortak unsuru olarak 2018 yılında kaydedilen Dede Korkut’un adı ve adıyla anılan görkemli mirası ve eseri *Kitab-ı Dede Korkut* etrafında yazılan üç yazıyla bir dosya oluşturduk. Bu yazıların Dede Korkut’un kültürel miras olarak varlığına ve önemine bir kez daha dikkat çekeceğini ve bu alandaki araştırmalara nitelikli katkılar sağlayacağını umuyoruz.

### Dörtlü “Körlük” Kuralımız

2002 yılından beri SCOPUS, 2007 yılından beri A&HCI ve 2009 yılından beri TÜBİTAK/ULAKBİM tarafından kaydedilen Millî Folklor, her aşamadaki değerlendirmelerde yazılar ve yazarlarıyla ilgili muhtemel öznellikleri önlemeyi ve daha nesnel bir inceleme sürecini kurumlaştırmayı hedeflemektedir. Bunun için dergimiz; Editörlerin, Yayın Kurulunun ve Hakemlerin makalelerin yazarını, yazarların da hakemlerin kim olduğunu bilmemelerini esas alan bir inceleme süreci yürütmektedir. Dergimize gelen yazılar, yazarlarını belli eden bilgilerden arındırılarak Editörler Kuruluna sunulur; teknik açıdan buradan onay alan yazılar, içerikleri yönüyle Yayın Kurulunda incelenir ve uygun görülenler Hakemlere gönderilir. Kurul Üyeleri ve Hakemler, ret kararı verilen yazının yazarını hiçbir zaman öğrenemezler; ancak olumlu görüş verdikleri yazılar dergide yayımlanırsa yazarın kim olduğunu görmüş olurlar. Diğer yandan incelemenin hiçbir aşamasında da yazar, hakemlerin kim olduğunu öğrenemez. Yazıların değerlendirildiği bütün bu aşamalarında dörtlü “körlük” kuralına harfiyen uyulur. Bu kuralın bozulması durumunda nesnelliği sağlamak için gerekli tedbirler alınarak yazarın kim olduğunu bilen kurul üyeleri ve hakemlerin görüşleri ve raporları değerlendirme dışı tutulur.

Haziran 2024’te yayımlanacak olan 142. sayıda görüşmek dileğiyle...

**M. Öcal OĞUZ**  
Editör/Editor/Éditeur

## ALİ ABBAS ÇINAR'IN HAYATI VE ESERLERİ\*

The Biography and Works of Ali Abbas Çınar

Prof. Dr. Ekrem AYAN\*\*



Dr. Öğretim Üyesi Ali Abbas ÇINAR, 18 Mayıs 1960 tarihinde Erzincan'ın Tercan ilçesinde doğdu. İlkokul ve ortaokulu Tercan'da, liseyi ise Aydın'da okudu. Liseden mezun olduğu 1978 yılında devlet memurluğu görevine başladı. 1980 yılında üniversite sınavına girerek Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümünü kazandı.

Memuriyetini devam ettirebilmek için Ankara'ya tayin olarak İmar ve İskân Bakanlığı ile Kültür ve Turizm Bakanlığında çalıştı. Hem çalışıp hem okuyarak lisans eğitimini, İsmail Parlatır danışmanlığında "Millî Edebiyat Sanatçısının Anadolu'ya Bakışı" adlı bitirme çalışmasıyla 1984 yılında tamamladı. Üniversiteyi bitirdiği yıl Kültür ve Turizm Bakanlığında Millî Folklor Araştırma Dairesinde folklor araştırmacısı olarak memuriyet hayatına devam etti. 1984 yılında, Ankara Üniversitesi Eğitim Fakültesinden eğitim bilimleri derslerini tamamlayarak öğretmen olma hakkına sahip oldu.

1989 yılında Kültür ve Turizm Bakanlığına bağlı olan Halk Kültürünü Araştırma Dairesinde, 1991 yılında ise Halk Kültürlerini Araştırma ve Geliştirme Genel Müdürlüğünde memuriyet hayatına devam ederken Ankara, Yozgat, Kırşehir, Adıyaman, Aksaray, Balıkesir, Bayburt, Bursa, Erzurum, Gümüşhane, Çorum, Konya, Malatya,

\* Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Bölümü Öğretim Üyesi, eayan@mu.edu.tr, ORCID ID: 0000-0001-7967-6481.

Zonguldak'ta halk kültürü derlemeleri ve araştırmaları yaptı. Yaptığı derleme ve araştırmaların büyük kısmı kitap olarak yayınlandı. Halk kültürü üzerine yaptığı çalışmaların ve derlemelerin büyük kısmını daha sonra akademik hayatına devam edeceği Muğla'da yaptı. Bu görevi yanı sıra yüksek lisans eğitimine devam etti. Ziya Akkoyunlu danışmanlığında hazırlamış olduğu "Ondokuzuncu Yüzyıla Ait Bir Baytarnamede At Kültürü (Yazılı Ve Basılı Kaynaklarla Karşılaştırma)" adlı tezini 1991 yılında başarıyla savunarak, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Halkbilimi Anabilim Dalından bilim uzmanı unvanını olarak mezun oldu.

Hayatının bu döneminde geleceğine yön verecek olan Türk Şiveleri ve Rusça Kursuna katıldı. Kültür ve Turizm Bakanlığının düzenlemiş olduğu bu kurstan Kazak Şivesi Yeterlilik Belgesi aldı. Böylece çalışmalarının büyük bölümünü oluşturacak Kazak halk edebiyatı çalışmalarına devam etti.

Kültür ve Turizm Bakanlığı bünyesinde gerçekleştirilen sempozyum, kongre ve festivallerde görev aldı. Kültür ve Turizm Bakanlığı Halk Müziği Repertuar Kurulu üyeliği ve yayın kurulu üyeliği yaptı. Halk Ozanlarının Sesi dergisinin Yazı İşleri Müdürlüğünü yaptı. Anayurttan Atayurda Türk Dünyası dergisinin Yayın Kurulu Üyeliği görevini yaptı. 1992 yılından itibaren Kazakistan, Kırgızistan, Özbekistan, Türkmenistan, Rusya Federasyonu ve Çin Halk Cumhuriyeti'nde defalarca araştırma ve derleme çalışmaları yaptı. Yine bu ülkelerde sözlü edebiyat derlemelerinin yanında projeler yürüttü, sempozyumlara katıldı ve öğretim üyesi olarak çalıştı.

1993-95 yılları arasında Halk Edebiyatı ve Tiyatrosu şube müdürlüğü görevini yaptı. Bu tarihlerde aynı zamanda doktora öğrencisi olan Ali Abbas Çınar, Umay Günay danışmanlığında hazırlamış olduğu "Kazak Ve Türkiye Türklerinde At Kültürü ve Atın Rolü," adlı tezini 1996 yılında başarıyla savunarak, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Halkbilimi Anabilim Dalından halkbilim doktoru unvanını olarak mezun oldu. Hem memuriyet hayatını hem de akademik hayatını aynı anda başarıyla sürdürdü.

Lisans, yüksek lisans ve doktora eğitimlerini Ankara'da tamamladı ve akademik hayatının sonuna kadar devam ettiği Muğla'ya taşındı. Muğla Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi (şimdiki adı Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Edebiyat Fakültesi) Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Bölümü'nde 1995 yılında öğretim elemanı olarak göreve başladı. Doktora eğitimini tamamlamasıyla birlikte 1996 yılında Yardımcı Doçent Doktor olarak aynı bölüme öğretim üyesi olarak atandı.

Türk dünyası destanları, Türk halk bilimi, Türk halk edebiyatı, Türk edebiyat tarihi, Halkbilim ve araştırma yöntemleri, Türk halk bilimine giriş, Türk dünyası halk edebiyatı, Türk dünyası aşık edebiyatı, Kazak halk edebiyatı, Türkmen halk edebiyatı, Kırgız halk edebiyatı, Kazak edebiyatı, Türk mitolojisi, Türk kültürü, Türk dünyası karşılaştırmalı halk edebiyatı ve Türk lehçeleri arası aktarma derslerini verdi.

2002-2003 Akademik Yılı'nda Türkiye Kazakistan Uluslararası Ahmet Yesevî Üniversitesinde öğretim üyesi olarak çalıştı. Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesinden başka yurt dışındaki bazı üniversitelerde lisans, yüksek lisans ve doktora dersleri verdi. Yurtdışından doktora öğrencilerine danışmanlık yaptı. Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesinde lisans, yüksek lisans ve doktora dersleri verdi. Çok sayıda lisans ve yüksek lisans tezi yönetti. DPT VIII. Dönem Halk Kültürü Komisyonu Üyesi olarak rapor yazdı. Çeşitli ansiklopedilerde (Türk Dünyası Edebiyatçıları Ansiklopedisi Türkiye; Türkistan Ansiklopedisi – Kazakistan) maddeler yazdı. Şiirleri 1987 yılından beri çeşitli dergilerde yayımlanmaya başladı.

Kazakistan Sosyal Bilimler Akademisi "Akademik" Üyesi ve Kırgızistan "Cengiz Aytmatov Uluslararası Akademisi "Akademik" üyesidir.



Türk kültürü, halk kültürü, halkbilimi, halk edebiyatı, halk şiiri, Türk dili, Türk edebiyatı, Türk dünyası edebiyatı, yazılı anlatım, sözlü anlatım, Türk dili ve edebiyatı eğitimi, çocuk edebiyatı alanında yayımlanmış makale, bildiri ve kitapları bulunmaktadır.

Ali Abbas Çınar'ın Dilaysu ve Erenay Umay adında kızları vardır.

Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Bölümüne büyük katkılar sağlayan ve çalıştığı şehir olan Muğla'ya Muğla hakkındaki eserleriyle silinmez bir iz bırakarak 24 Şubat 2023 Cuma günü hayata veda etti.

Ali Abbas Çınar'ın kitaplarının tamamını öğrencilerinin hizmetine sunuldu. Kitaplarının bir kısmı hayırsever iş adamı Hüseyin Ercan Ermaş Mermer Anadolu Lisesi'ne ve Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Edebiyat Fakültesi 100.Yıl Kitaplığına kızları tarafından bağışlandı.

### Kitaplar

1. *Kazak Adebietini men Folklorı Turalı Zertteveler.*, Kazak Edebiyatı ve Folkloru Araştırmaları, Kazakistan Gılım Akademiyası, Almatı, 2004.
2. *Kazaktar men Türükterde Jilki Ösirüv Medeniyeti Jene Onın Roli, Avdargan: Kenan Koç, Eliya Yay., Kompleks Baspahanası, Şimkent 2001.*
3. *Kazak Edebietini men Madeniyeti Turalı Oylar*, Kazakistan Gılım Akademiyası, Almatı 2000.
4. *Abay (Abay'xxın Eserlerinden Seçmeler)*, Zeyneş İsmail ile birlikte, Yayın Evi: Türksoy Yayınları Editör Adı: Zeyneş İsmail, 1995.
5. *Türklerde At ve Atçılık*, Yayın Evi: Kültür Bakanlığı Yayınları, Editör Adı: Ali Abbas Çınar, Ankara, 1993.
6. *Kötekli'de Yörüklikten Muğla'da Sanayiciliğe: Mehmet Altaş ve Ailesi*, Yayın Evi: Esin Basımevi Editör Adı: Işık, Caner, Muğla, 2020.
7. *Muğla İnanış Merkezleri (Erenler/Ziyaret Yerleri)*, Yayın Evi: Muğla Büyük Şehir Belediyesi Kültür Yayınları Editör Adı: Mehmet Naci Önal, Ekrem Ayan, Muğla, 2018.
8. *Muğla Halk İnanışları*, Yayın Evi: Devrim Gazete ve Matbaası Editör Adı: Prof. Dr. İsmet Çetin, Prof. Dr. Öcal Oğuz, Muğla 2017.
9. *Muğla Üzerine Makaleler*, Yayın Evi: Muğla Büyükşehir Belediyesi Yay., Esin Ofset Editör Adı: Ali Abbas Çınar, 2015.
10. *Muğla Üzerine Makaleler, "Ula Tarih ve Kültüründe İz Bırakan Sanatçı Yazar ve Büyükelçiler"*, Yayın Evi: Muğla Büyükşehir Belediyesi Yay., Esin Mat. Editör Adı: Ali Abbas Çınar, 2015.
11. *Ula: Hayata Açılan Kapı (Yerel Tarih ve Sözlü Kültür Üzerine Araştırma ve Derlemeler)*, Ula Belediyesi Yay., Esin Ofset, Muğla. Editör Adı: Prof. Dr. Erman Artun, 2014.
12. *Hüseyin Ercan: Sarıkamış'tan Muğla'ya Göç ve Var Oluş Hikayesi*, Yayın Evi: Elit Ajans. Editör Adı: Ali Abbas Çınar, 2011.
13. *50 Yılında Devrim Gazetesi ve Devrim'de Muğla*, Devrim Gazete ve Matbaası, Editör Adı: Ünal Türkeş, Muğla 2010.
14. *Muğla Karabağlar Yaylası, (Tarih, Toplum ve Kültür)*, Muğla Belediyesi Kültür Yayınları, Sayfa Sayısı 259, Türkçe. Yayın Evi: Muğla Belediyesi Yay. Editör Adı: Prof. Dr. Erman Artun, 2010.
15. *Muğla Çocuk Folkloru (Halk Kültürü Bağlamında)*, Muğla Ticaret ve Sanayi Odası Yayınları, Muğla. Yayın Evi: Muğla Ticaret ve Sanayi Odası Yay., Editör Adı: Prof. Dr. Erman Artun, 2008.

16. *Akyaka Sözlü Tarihi ve Gökova Havzası Halk Kültürü*, Yayın Evi: Akyaka Belediyesi Yay., Editör Prof. Dr. Erman Artun, Muğla 2007.
17. *Muğla ve Çevresi Sözlü Kültürü ve Toplumsal Değerleri*, Yayın Evi: Muğla Belediyesi Yay., Editör Prof. Dr. Erman Artun, Muğla 2007.
18. *Muğlaname (Muğla ve İlçeleri Kültürü)*, Berke Ofset, Editör Adı: Hazırlayan: Ali Abbas Çınar, 2006.
19. *Halil İbrahim Sofrası (Yemek, Yiyecek ve İçecek Üzerine Halk Şiirleri) İnceleme-Metin*, Kitapevi Yay. Editör: Sabri Koz, İstanbul 2005.
20. *Türk Dünyası Halk Kültürü Üzerine Araştırma ve İncelemeler*, Muğla Üniversitesi Yayınları, Muğla, 1996.
21. *Abay'ın Eserlerinden Seçmeler*, Kamer Mat, Ankara, 1995.
22. *Türklerde At ve On Dokuzuncu Yüzyıla Ait Bir Baytarnamede At Kültürü*, Yayın Evi: Kültür Bakanlığı Yayınları, Editör Adı: Ali Abbas Çınar, 1993.
23. *Türklerde At ve Atçılık*, Kültür Bakanlığı yay., Feryal Mat, Ankara, 1993.
24. *Türklerde At ve Atçılık (Türklerde At ve On dokuzuncu Yüzyıla Ait Bir Baytarnamede At Kültürü Yazılı ve Basılı Kaynaklarla Karşılaştırma)*, Yayın Evi: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay. Editör Adı: Kültür Bakanlığı Yayın Kurulu, 1993.
25. *Âşık Kâtibi Bibliyografyası (Hayatı, Sanatı ve Şiirinden Örnekler)*, Yayın Evi: Sistem Ofset, Editör Adı: Kültür Bakanlığı (Saim Sakaoğlu), 1991.
26. *Âşık Dertli Bibliyografyası (Hayatı, Sanatı ve Şiirlerinden Örnekler)*, Yayın Evi: Öztekin Mat., Editör Adı: Kültür Bakanlığı (Saim Sakaoğlu), 1990.
27. *Türkmen Halk Kültürü İncelemeleri*, Birleşik Matbaacılık, İzmir 2004.
28. *Muhtar Avezov- Folklor Yazıları*, bilig yayınları, Ankara 1997.
29. *Kazak Kültürü ve Edebiyatı Araştırmaları*, Berke Ofset, İzmir 2006.
30. *Yer Gök Aşkına*, Renk Matbaacılık, İstanbul 2011.
31. *Ateş ve Su Aşkına*, Muğla 2020.
32. *Muğla Aşkına*, Muğla 2020.
33. *Hamdi Yücel Gürsoy ve Muğla'da Yücelen'in Hikayesi*, Muğla 2022.
34. *Muğla Kitabı*, Printer Ofset Matbaacılık, İzmir 2004.
35. "Muğla İli Ağzı Sözlüğü", Yayın Evi: Birleşik Matbaacılık, Editör: Ali Akar, Muğla 2004.

### Kitap Bölümleri

1. "Koblandı Batır Destanı Bağlamında At", *Umay Ana'dan Umay Hoca'ya / Umay Günay Türkes'e Armağanı*, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, Editör: İsmet Çetin-Bülent Gül, Ankara 2019.
2. "Türk At Kültürünün Divanu Lügati't-Türkteki Görünümü", *Türk Dünyesi Almanah 2013*, Kazakistan Respublikası Bilim ve Gölüm Ministriligi Türki Akedemiyası, Editör: Şakir İbrayev-Kulziya Raimhan-Mustafa İsen vd, 2013.
3. "Abay, İbrahim Kunanbayev", *Türk Dünyası Edebiyatçıları Ansiklopedisi Cilt 1*, (Şakir İbrayev ile birlikte), Başbakanlık Atatürk Kültür Merkezi, Editör: Sadık Kemal Tural, Ankara 2007.
4. "Türkmen Atı", *Türkler Ansiklopedisi Cilt 19*, Yeni Türkiye Yayınları, Editör: Tuncer Baykara, Ali Birinci, Tınçtıkbek Çorotegin, Geza David, Feridun Emecen, Peter B. Golden, Mustafa İsen, Ankara 2002.
5. "Abay, İbrahim (Kunanbayev)", *Türk Dünyası Edebiyatçıları Ansiklopedisi, Cilt 1*, Başbakanlık Atatürk Kültür Merkezi Yay., (Şakir İbrayev ile hazırlanmıştır), Ankara 2000.

6. “Yesevi Hikmetlerinde Rızalık ve İnsan”, *Kültür Dünyamızın Mimarları II*, Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi yayımları, Editör: Ünal Bozyer, Muğla 2017.
7. “Kavaklıdere Bakırcılığı ve Bakırcı Palleci Dili”, *Muğla Üzerine Makaleler*, Muğla Büyükşehir Belediyesi Yayınları, Editör: Ali Abbas Çınar, Muğla 2015.
8. “Manas Destanında Alplik”, *21. Yüzyılda Türk Dünyası Jeopolitiği C IV.*, Haz.: Ümit Özdağ-Yaşar Kalafat-M. S. Erol, Asam Yay., s. 175-184., Ankara 2003.
9. “Türkmenistan’da Folklor Faaliyetleri”, *Prof. Dr. Umay Günay Armağanı*, Hzl: Özkul Çobanoğlu- Metin Özarslan, Feryal Matbaası, s.191-201., Ankara, 1996.

#### **Editörlüğünü/Danışmanlığını Yaptığı Kitaplar:**

1. *I. Türk Dünyası, Çağdaş Lehçe ve Edebiyatları Sempozyumu Bildirileri* (Muğla,21-23 Nisan 2000), Muğla 2001.
2. *Muğlanâme*, Muğla, 2020.
3. *Muğla Üzerine Makaleler*, Muğla, 2015.
4. *Şirzat Doğru /Türkistan’a Doğru*, Muğla, 2008.
5. *Uluslararası Türkistan Halk Kültürü Sempozyumu Bildirileri* (Marmaris, 25-27 Ekim 2000), Muğla, 2001.
6. *Türkistan Halk Kültürü Sempozyumu Bildirileri*, Muğla, 2001.
7. *Altın Asura Gadam Basyan Türkmenistan*, Nuro! Mat., İstanbul 2000.

#### **Kitap, kitap bölümü ve makale çevirisi.**

1. S. Bahadırova-S. Ahmedov, “Karakalpak Halk Edebiyatı Terimleri ve Destanları”, Çeviren: Ali Abbas Çınar, Muğla. 2004,
2. Cengiz Aytmatov-Muhtar Şahanov, “Sokrat’ı Anma Gecesi”, Çeviren: Ali Abbas Çınar, Bilig Yay, Ankara. 2000,
3. Şakir İbrayev, “Destanın Yapısı Kazak Destanlarında İnsan, Zaman ve Mekân”, Çeviren: Ali Abbas Çınar, Ankara 1998.
4. Alıpısbayev, Kunipiya, “Kazak Poemasının Gelişimi Tarihi ve İ. Bayzakov’un “Kuralay Sulu Poeması”, Çeviren: Ali Abbas Çınar, Yeni Türkiye Türk Dünyası Özel Sayısı, C. :1, S. :53-54, s.1649-1655, Eylül- Ekim 2013.
5. Köbey Hüseyin, “Kazak Dil Bilgini Ahmet Baytursinov”, Çeviren: Ali Abbas Çınar, Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi, Güz 2002, S.:14, s.223-233 2002.
6. S. Ahmetov-S. Bahadırova, “Karakalpak Türkleri Destan ve Özetleri”, Çeviren: Ali Abbas Çınar, Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi, S.:5 Bahar 1998.s.140-171. 1998.
7. Raisa Kızırbayeva, “Kırgız Folkloru”, Çeviren: Ali Abbas Çınar, Milli Folklor, S.:26, s.41-46. 1995.
8. Culdız Orazbekov “Manas Destanındaki Atların Tipleri”, Çeviren: Ali Abbas Çınar, Manas Destanı ve Etkinleri Uluslararası Bilgi Şöleni, Atatürk Kültür Merkezi Yay., s.183-192., Ankara, 1995.
9. Muhammedrahim Carmuhammedulı, “Kazak ve Türkiye Türkleri Âşıklarının Atışlarındaki Benzerlik ve Ayrılıklar”, Çeviren: Ali Abbas Çınar, Milli Folklor, S.:22, Yaz 1994, s.8-10. 1994.
10. Muhammedrahim Carmuhammedulı, “Hoca Ahmet Yesevi ve Türkistan”, Yeni Avrasya Yayınları, (İsmail Turan Kallımcı ile), Ankara 2001.

#### **Makaleler:**

1. “Alevilerde Hızır Kültü ve Ritüelleri”, *Milli Folklor*, 2020.
2. “1997 Folklor Yaz Okulu: İlhan Başgöz ve Alibey Kudar”, *Folklor Edebiyat*, 2019.
3. “Prof. Dr. Ethem Ruhi Fığlalı Hoca ile”, *Milli Folklor*, 2003.

4. “Prof. Dr. Ethem Ruhi Fıglalı’nın Özgeçmişi ve Bilimsel Yayınlarından Seçmeler”, *Millî Folklor*, 2003.
5. “Türk Destanlarında Alp Tipi At”, *Millî Folklor*, 2002.
6. “Kazakistan’ın Baytereklerinden Biri Daha Göçtü: Prof. Dr. Rımğali Nurğali ve Türkiye’deki Rolü”, *Kökeykesti Adebiettanuv*, 2010.
7. “Türkmenistan’da Folklor Faaliyetleri”, *Millî Folklor*, 1996.
8. “Azerbaycan’da Folklor Faaliyetleri”, *Millî Folklor*, 1995.
9. “Kazakistan’da Folklor Faaliyetleri”, *Millî Folklor*, 1994.
10. “Hoca Ahmet Yesevi men Kağı Bektaş Evliya Arasındağı Ruhanî Baylanıstar”, *Kazakistan Respublikası Ultkı Ğılim Akademiyası Habarları*, Kazakistan Bilimler Akademisi, 1994.
11. “Yakutistan’da Folklor Faaliyetleri”, *Millî Folklor*, 1994.
12. “Özbekistan’da Folklor Faaliyetleri”, *Millî Folklor*, 1994.
13. “Divan-u Lügati’t Türk’te At Kültürü”, *Yeni Türkiye Türk Dünyası Özel Sayısı I*, 2013.
14. “Yörük Kavramı ve Yörüklük”, *Muğla Kent Kültürü*, 2009.
15. “Kazak Anlatı Sanatında ‘Şeşendik (Hikmetli) Sözler”, *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2004.
16. “Türkmen Halk Felsefesinde Atın Yeri”, *TÜRKSÖY*, 2001.
17. “Türk Halk Hekimliği ve Veterinerliği Üzerine Kısa Bir Bibliyografya Denemesi”, *Kebikeç*, 2001.
18. “Türkmen Horse”, *Eurasioan Studies*, 1998.
19. “Türkmen Halk Edebiyatında At Kültürü ve Atın Türkmen Hayatındaki Rolü”, *Bilig*, 1998.
20. “Büyük Kazak Şairi Abay Kunanbayev”, *Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi*, 1997.
21. “Kazak Türklerinde Nevruz”, *Yeni Türkiye (Türk Dünyası Özel Sayısı II)*, 1997.
22. “Muhtar Avezov ve Sanatının Kaynağı”, *Bilig*, 1997.
23. “Muhtar Avezov’un Folklorcu Yönü”, *Türk Edebiyatı*, 1997.
24. “Ahal-Teke Türkmen Atı”, *Kültür ve Sanat*, 1997.
25. “Türkistan’da İshanlık Geleneği”, *Bilig*, 1996.
26. “Bazı Yazılı Bektaşî Kaynaklarında Ahmed Yesevî-Hacı Bektaş Veli Bağlantısı ve Yesevî’nin Hoşgörüsünü İşleyen Şiirler”, *Erdem*, 1996.
27. “Kazak Halk Şairi Cambıl Cabaev”, *Bilig*, 1996.
28. “Türkmenistan’da Halk Edebiyatı Türleri”, *Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi*, 1996.
29. “Abay’ın Felsefe Dünyası”, *Türk Lehçeleri ve Edebiyatı Dergisi*, 1995.
30. “Türkmenistan’da Karacaoğlan Destanı”, *Anayurttan Atayurda Türk Dünyası*, 1995.
31. “Özbekistan’da Âşıklık (Bahşilik) Geleneği”, *Kültür ve Sanat*, 1994.
32. “Divanü Lügati’t-Türk’te Halk Hekimliği”, *Türk Kültürü*, 1994.
33. “Türkmenistan’da Mahtumkulu Günleri ve Seydinazar Seydi”, *Halk Ozanların Sesi*, 1993.
34. “Trabzon’da Hamsi Kültürü ve Hamsinâmeler”, *Kültür ve Sanat*, 1993.
35. “1992 Yılı Halk Kültürlerini Araştırma ve Geliştirme Genel Müdürlüğü Etkinlikleri”. *Türk Halk Kültürü Araştırmaları*, 1992.
36. “Bursa Merkezinden Derlenen Masallar”, *Türk Halk Kültüründen Derlemeler*, 1992.
37. “Orta Asya Türk Kültüründe Bağcılık ve Bahçeciliğin Tarihine Kısa Bir Bakış”, *Anayurttan Atayurda Türk Dünyası*, 1992.
38. “Yiyecek ve İçeceklerle İlgili Halk Şiirleri”, *Türk Folklorundan Derlemeler*, 1991.

39. “Yiyeceklerle İlgili Bazı Şiirlerde Tercihler ve Davranışlar”, *Türk Folkloru Araştırmaları*, 1990.
40. “Bursa Yöresinde Hıdırellez ile İlgili Bazı İnanışlar”, *Milli Kültür*, 1990.
41. “Bursa’da Söylenen Ramazan Manilerinden Örnekler”, *Milli Folklor*, 1990.
42. “Bursa’dan Derlenen Yer ve Kişi Adına Bağlı Efsaneler”, *Türk Folklorundan Derlemeler*, 1989.
43. “Uludağ Dergisi Açıklamalı Folklor Bibliyografyası”, *Türk Folkloru Araştırmaları*, 1988.
44. “Dursunbey Sarnıç Köyünde Derlenen Hikâye ve Masallar”, *Türk Folklorundan Derlemeler*, 1988.
45. “Fâl Bihi Hazâ Kitâb-ı Muhammed”, *Türk Folkloru Araştırmaları*, 1987.
46. “Bayraktar Grubu ve Manileri”, *Türk Folklorundan Derlemeler*, 1987.
47. “Kazakistan Çimkent Kukla Tiyatrosu’nun Sahnelediği Akkuş Efsanesi ve Ak-Kara Çatışması”, *Anayurttan Atayurda Türk Dünyası*, 1994.
48. “Âşık Müslüm Kumru Seyranî ve Güzel Ahlâk Öğütleri”, *Halk Ozanlarının Sesi*, 1994.
49. “Kazakistan Halk Kültürü Üzerine Bazı Gözlemler”, *Kültür ve Sanat*, 1993.
50. “Âşık Garip, Tahir ile Zühre ve Ercişli Emrah ile Selvi Han Hikâyelerinin İncelemeleri Üzerine Bir Karşılaştırma”, *Kültür Bakanlığı Halk Ozanlarının Sesi*, 1993.
51. “Türkmenistan ve Türkmen Kültürü Üzerine Gözlemler”, *Anayurttan Atayurda Türk Dünyası*, 1993.
52. “Eski Türklerde At Kültürü”, *Kültür ve Sanat (İş Bankası)*, 1992.

#### **Kongre ve Sempozyumlarda Sunulan ve Bildiri Kitabında Basılan Bildiriler:**

1. “Kazakistan’ın Baytereklerinden Birövu: Rımğali Nurğali ve Türkiye’deki Orını”, *Kökeykesti Adebıyettanuv/Rımğali Nurğali Murası jane Kazirgi Adebıyettanuvdın Özehti Maseleleri*, L. N. Gumiliyev Adındağı Evraziya Ulttik Universiteti Yay, Serdar Baspası. s. 36-40. Astana 2010.
2. “Muğla Karabağlar Yaylası Yurt Kahveleri”, *Uluslararası Yörük Ali Efe Halk Kültürü Araştırmaları Sempozyumu Bildirileri*, Aydın, 28-30 Kasım 2019.
3. “Kunepiya Alpısbay Turalı Az Söz”, *Günümüz Filoloji Bilimlerindeki Edebi Akım Araştırmaları ve Arayışlar Sempozyumu*, 2019.
4. “Koblandı Batır Destanı Bağlamında İnanışlarda At, Atlı ve Yaya”, *Scientific and educational Paradigmes of the XXI Century: Language and Culture as Spiritual Values*, 2018.
5. “Abaytanuvdın Kara Nari. Muhtar Avezov Cene Alem Adebıyeti”: *Halık Aralık Ğilmi-Teorıyalık Konferansiya Materyaldarı*, 2018.
6. “Ahmet Baytursın ve Türkiye’de Baytursın Hakkındaki Çalışmalar”, *Scientific Methodological Heritage of the Intellectuals of Alash: Traditions and Innovations*, 2018.
7. “Türkiye’de Bir Kazak: Şirzat Doğru ve Alaş Kımız Çiftliği”, *Khainekei Zharmagambetovs Creative Work and Actuel Problems of Modern Literature Process*, 2018.
8. “Güney Kazakistan’da Hoca Soyuna Bağlı Yatırlar/Türbeler”, *Geçmişten Geleceğe Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Sempozyumu*, 2016.
9. “Âşık Davut Sulari’nin Alevilik Anlayışı”, *Uluslararası Erzincan Sempozyumu Bildirileri*, 2016.
10. “Bodrum Gümüşlük’te Bir Eren: Koyun Baba (Seyit Ali)”, *Uluslararası Nehrin Piri: Koyunbaba Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, 2016.

11. "Türkiye de Yesevilik: Türkiye de Alevi/ Bektaşiliğin Meydana Gelmesinde Yesevilik", *Kazakistan Memlekettik Til Siyaseti Janı Kazak Adebıyatındaki Uttik İdea Uluslararası Sempozyumu Bildirileri*, 2015.
12. "Türkiye ile Kazakistan Arasındaki Köprünün ilk Sütunlarından Biri: Prof. Dr. Rımğalı Hakkında", *Adebıyattanuvdın Teorıyalık Meseleleri Jene Rımğalı Nurgalı Zertevleri Adlı Uluslararası Bilimsel- Teorik Sempozyumu*, Kazakistan L. N. Gumuliyev Avrasya Millî Üniversitesi, 2015.
13. "Akyaka Balıkçılık Kooperatifine Bağlı Teknelere Verilen Adların Sosyo Kültürel Açıdan Değerlendirilmesi", *2. Turgut Reis ve Türk Denizcilik Tarihi Uluslararası Sempozyumu*, 2013.
14. "Mehmet Akif Ersoy ve Ahmet Baytursun'un Şiir Dünyasında İnsan ve Kimlik", *Türk Dünyasını Aydınlatanlar: Mehmet Akif Ersoy ve Ahmet Baytursunulu Uluslararası Sempozyumu*, Yabancı Diller ve Mesleki Kariyer Üniversitesi, Almatı, 10-11 Ekim 2013.
15. "Abay'ın Şiirlerinin Türkiye Türkçesine Aktarımı Bağlamında Karşılaşılan Aktarma Sorunları ve Çözüm Önerileri", *Türk Lehçeleri Arasındaki Aktarma Çalışmalarını Bugünkü Durumu ve Karşılaşılan Sorunlar Sempozyumu*, Tebliğler ve Aktarım Örnekleri, Türksoy Yay., s.78-83, Ankara, 2013.
16. "Alevi Gülbankları (Duaları): Ses, Nefes ve Kültür", *IV. Dünya Dili Türkçe Sempozyumu Bildirileri*, s. 721- 729, Muğla 2011", 2013.
17. "Kazaklarda Alkış (Dua) Geleneği ve İşlevi", *II. Türk Dünyası Uluslararası Kültür Kongresi*, Çeşme-İzmir, 19-25 Nisan 2010".
18. "Kazak Halk Bilgesi Sırım Şeşen'de Dil ve Kültür", *VI. Uluslararası Türk Dili Kurultayı*, 2008.
19. "Şeşenlik Sözler ve Kazak Kültürünün Kalıplaşmasında Şeşenlik Sözlerin Rolü", *I. Halıkaralık Kazaktanuvşılar Kongresi*, Kazakistan Kültür ve Enformasyon Bakanlığı, Astana, 25-26 Temmuz, 2008.
20. "Kazak Halk Bilgesi Sırım Şeşen'de Dil ve Kültür", *VI. Uluslararası Türk Dili Kurultayı*, Türk Dil Kurumu, Ankara, 20-25 Ekim 2008.
21. "Muğla Çocuk Folklorunda Oyun ve Oyunun İşlevi", *Türk Halkları Çocuk Edebiyatı Uluslararası Kongresi*, Kafkas Üniversitesi, Bakü, 13-15 Kasım 2008.
22. "Kazaklarda Yemek ve Yemek Kültürü", *I. Uluslararası Türk Dünyası Kültür Kurultayı Bildiriler*, C.: 2, Ege Üniversitesi Türk Dünyası Araştırma Enstitüsü Yay., İzmir, 2007.
23. "Kazaklarda Sofra ve Yemek Kültürü", *I. Uluslararası Türk Dünyası Kültür Kurultayı*, 2006.
24. "Kazak Anlatı Sanatında Şeşendik (Bilgelik/Hikmetli) Sözler", *Mitten Meddaha Türk Anlatıları Uluslararası Sempozyumu*, Kültür ve Turizm Bakanlığı-Gazi Üniversitesi-UNESCO Türkiye Millî Merkezi, Ankara, 25-27 Kasım 2004.
25. "Alp Tipi ve Manas'ın Atları", *Üçüncü Min Jıldıktın Bosogosunda Türk Sivilizatsiyası*, Kırgız-Türk Manas Üniversitesinin Çıgarmaları, Bişkek, 2003.
26. "Sovyet Türk Cumhuriyetlerinde, 1917-1991, Türk Soylu Folklorcuların Halk Edebiyatı Çalışmaları", *VI. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi, Son Elli Yılda Türkiye Dışındaki Türk Halk Kültürü Çalışmaları Sektiyon Bildirileri*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2002.
27. "Farabi Filozofyasının Ahmet Yasavidin İlimine Eseri", *Naslediye Al-Farabi i Mirovaya Kultura*, Almatı, 2001".

28. “Anadolu Bektaşiliğinde Yeseviliğin Rolü”, *I. Türk Dünyası, Çağdaş Lehçe ve Edebiyatları Sempozyumu*, Muğla, 21-23 Nisan 2001.
29. “Türkmenlerde At’a Bakış Tarzı”, *Uluslararası Türkistan Halk Kültürü Sempozyumu*, Muğla Üniversitesi Basımevi, Marmaris, 25-27 Ekim 2001.
30. “Sovyet Türk Cumhuriyetlerinde 1917-1991 Halk Edebiyatı Çalışma ve Evreleri”, *VI. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi*, Kültür Bakanlığı, Mersin, 18-22 Haziran 2001.
31. “Kazakistan’da Halk Edebiyatı Hareketlerinin Evreleri ve Kazak Folklorcularının Hanlık ve Sovyet Dönemi Halk Edebiyatı Çalışmaları”, *Kazakistan’ın Bağımsızlığının 10. Yılı Uluslararası Bilgi Şöleni*, Ankara, 10 –12 Ekim 2001.
32. “Ahal-Teke Atının Tarihçesi ve Sözlü Kaynaklara Göre Fizyolojik Özellikleri”, *Dünya Atşınaslığının Kemale Gelmeginde Ahalteke Atlarının Ornu Haklara İlmî Konferansı*, Türkmenistan Ahalteke Atçılık Birliği, Türkmenistan Orta Asya Ülkelerinin Kültür Mirasını Araştırma Enstitüsü ve Türkmenistan Tarım Bakanlığı, Aşkabat, 22-28 Ekim, 2001.
33. “Sovyet Türk Cumhuriyetlerinde (1917-1991) Halk Edebiyatı Çalışma ve Evreleri”, *VI. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi*, 2001.
34. “Farabi Felsefesi ve Ahmet Yesevi’nin Kültür Kimliğine Etkisi”, *Uluslararası Farabi Sempozyumu*, 2000.
35. “Köroğlu Destanının Türkmenistan Versiyonunda Hz. Ali”, *Uluslararası Hacı Bektaş Veli Sempozyumu*, 2000.
36. “Anadolu Bektaşiliğinde Yeseviliğin Rolü” *I. Türk Dünyası, Çağdaş Lehçe ve Edebiyatları Sempozyumu*, 2000.
37. “Türkler ’de Alp ve Alp Tipi Savaş Atı”, *Üçüncü Binyılın Eşiğinde Türk Uygarlığı Kongresi*, Manas Üniversitesi, Bişkek, 2-3 Ekim 2000.
38. “Türkmen’in Ata Bakış Tarzı”, *Uluslararası Türkistan Halk Kültürü Sempozyumu*, Muğla Üniversitesi ve TİKA Başkanlığı, Muğla, 25-27 Ekim 2000.
39. “Köroğlu Destanının Türkmenistan Versiyonunda Hz. Ali”, *Uluslararası Hacı Bektaş Veli Sempozyumu Bildirileri*, Özen Matbaası, Ankara, 27-29 Nisan 2000.
40. “Dede Korkut Destanı’nda At Kültürü”, *Uluslararası Dede Korkut Bilgi Şöleni*, 2000.
41. “Anadolu Bektaşiliğinde Yeseviliğin Rolü”, *I. Türk Dünyası, Çağdaş Lehçe ve Edebiyatları Sempozyumu*, Muğla Üniversitesi, Muğla, 21-23 Nisan 2000.
42. “Aytmatov’un Eserlerinde Halk Kültürünün Rolü”, *Doğumun 70. Yıldönümünde Cengiz Aytmatov Uluslararası Bilgi Şöleni Bildirileri*, Başbakanlık Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yay, Ankara, 8-10 Aralık 1999.
43. “Dede Korkut Destanı’nda At Kültürü”, *Uluslararası Dede Korkut Bilgi Şöleni*, 1999.
44. “Türkmen Felsefesinde At”, *İkinci Uluslararası Türkmen Atı, Tarihi ve Yetiştiriciliği Kongresi*, 1999.
45. “Aytmatov’un Eserlerinde Halk Kültürünün Rolü”, *70. Yıldönümünde Cengiz Aytmatov Uluslararası Bilgi Şöleni*, 1998.
46. “Türk Dünyası Aşıklık Geleneğinin Karşılaştırılması”, *II. Türk Dünyası Yazarlar Kurultayı Bildirileri*, 8-10 Aralık 1994, İlesam Yay, Ankara 1998.
47. “Dede Korkut İzinde Üç Kazak Bilgesi: Töle Biy, Kazıbek Biy, AYTEKE BIY”, *I. Uluslararası Türk Dünyası Eren ve Evliyalari Kongresi Bildirileri*, Ervak Yay., Ankara, 13-16 Ağustos, 1998.
48. “Türkiyada Kazak Adebıyatı jane Ahmet Baytursunulı Turalı Jürgizilgizgen İster”, *Halıkaralık Ahmet Baytursunulı Simpozyumu*, Almatı, 4-5 Ekim 1998.

49. "Muhtar Avezov ve Folklorculuğu", *Muhtar Avezov ve Dünya Edebiyatı Uluslararası Sempozyumu*, Kazakistan El Farabi Devlet Üniversitesi, Almatı, 23-24 Eylül 1997.
50. "Türkiyedağı Muhtar Avezov Jöninde Jürgizilgen Jumıstar", *Muhtar Avezov Sempozyumu*, Bilimler Akademisi, Almatı, 27-28 Eylül 1997.
51. "Türk Dünyası Destanlarında At-Yiğit veya At-İnsan Birlikteliği", *IV. Uluslararası Türk Kültürü Kongresi*, Başbakanlık Atatürk Kültür Merkezi, Ankara, 4-7 Kasım 1997.
52. "Türk Dünyası Destanları Türkiye Türkçesine Aktarılırken Göz Önüne Alınması Gereken İlkeler", *Türk Dünyası Destanlarının Tespiti, Türkiye Türkçesine Aktarılması ve Yayınlanması Projesi Toplantısı*, 20-22 Kasım Ankara 1997.
53. "Kazak Halk Şairi Cambıl Cabaev ve Sanat Dünyası", *V. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi Bildirileri*, I. Cilt, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 1997.
54. "Divanu Lügati't-Türk'te At Kültürü", *Uluslararası Türk Kültüründe At ve Çağdaş Atçılık Sempozyumu Bildirileri*, Haz. Emine Gürsoy Naskali, İstanbul. 1995.
55. "Abay'ın Felsefe Dünyası" *V. Uluslararası Türk Halk Edebiyatı Semineri*, Eskişehir, 5-7 Mayıs 1995.
56. "Manas'ta At Kültürü", *Manas Destanı'nın 1000.Yılı Uluslararası Sempozyumu*, Abant İzzet Baysal Üniversitesi ve Kültür Bakanlığı, Bolu, 29-30 Haziran 1995.
57. "Kazak Türklerinde Bazı Halk Edebiyatı Türleri", *Türk Halk Edebiyatı Bilgi Şöleni*, TBMM ve Konya Kültür ve Turizm Vakfı, Konya, 26-28 Ekim 1995.
58. "Abay'ın Felsefesi", *Uluslararası Abay'ın 150. Doğum Yılı Sempozyumu*, Kazakistan Bilimler Akademisi ve Kültür Bakanlığı, Almatı, 10-14 Ağustos 1995.
59. "Manas ve Türkiye'de Manas Çalışmaları", *Manas 1000 Sempozyumu*, Kırgızistan Bilimler Akademisi, 26-30 Ağustos, Bişkek (Kırgızistan) 1995.
60. "Divanu Lügati't- Türk'te At Kültürü", *Uluslararası Türk Kültüründe At ve Çağdaş Atçılık Sempozyumu*, TJK, Tarım ve Köy İşleri Bakanlığı, İstanbul Üniversitesi ve Marmara Üniversitesi, İstanbul, 11-14 Mayıs 1994.
61. "Türk Dünyasında Aşıklık Geleneğinin Karşılaştırılması", *II. Türk Dünyası Yazarlar Kurultayı*, Ankara, 1994.
62. "Türk Mitolojisinde Yerin Yaratılışı", *I. Türk Halk Kültürü Araştırma Sonuçları Sempozyumu*, Kültür Bakanlığı, Ankara, 22-23 Aralık 1994.
63. "Türkiye ve Kazakistan Aşıklarının Atışma Gelenekleri", *İpek Yolu Uluslararası Halk Edebiyatı Sempozyumu Bildirileri*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 1-7 Temmuz 1993.
64. "Kazakistan'ın Baytereklerinden Biri: Prof. Dr. Rımğali Nurğali ve Türkiye'deki Yeri" *Kökeykesti Adebıyettanuv Rımğali Nurğali Murası jane Kazirgi Adebıyettanuvdın Özekti Maseleleri*, 2020.
65. "Ula ve Çevresi Çocuk Oyunları ve Çocuk Oyunlarının İşlevi", *Muğla Değerleri Sempozyumu*, Muğla Üniversitesi Basım Evi, Muğla, 2013.
66. "Mehmet Akif'te İnsan", *I. Türk Dünyası Bilim ve Kültür Şöleni*, 19-21 Nisan, Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Muğla, 2012.
67. "Manas Destanındaki Alp-Yiğit Tipinin Efe-Zeybek Kültürüyle Müşterekleri", *Zeybek Sempozyumu Bildirileri*, Muğla Üniversitesi Yay., s.127-140., Muğla, 2004.
68. "Türk Dünyası Destanları Türkiye Türkçesine Aktarılırken Göz Önüne Alınması Gereken İlkeler", *Türk Dünyası Destanlarının Tespiti, Türkiye Türkçesine Aktarılması ve Yayınlanması Projesi Toplantısı*, 1997.
69. "Kazak Türklerinde Bazı Halk Edebiyatı Türleri", *Türk Halk Edebiyatı Bilgi Şöleni*, 1995.



### **Danışmanlığında Hazırlanan Yüksek Lisans Tezleri:**

1. Nargiz Garayeva, Azerbaycan Ve Türkiye Halk Kültüründe Ateş Kültü, Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2021.
2. Rukiye Yılmaz, Kazak Yazar Abiş Kekilbayev Hayatı, Sanatı Seçilmiş Hikâyelerinin İncelenmesi (İnceleme-Aktarma), Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2021.
3. Gamze Alyar, Kazak Türkleri Ve Bodrum'da Geçiş Dönemi (Doğum, Düşün, Ölüm) Gelenek Ve Uygulamaları Üzerine Karşılaştırmalı Bir İnceleme, Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2020.
4. Neslihan Soruklu, Hızır kültü: İnanışlarda Ve Sözlü Edebiyatta Hızır, Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018.
5. Halil Çetin, Koblandı Batır, Alpamış ve Köroğlu destanlarının Kazak Versiyonunun Halk Bilimsel Açından İncelenmesi”, Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016.
6. Fatma Ayan, Kazakistan ve Türkiye Aşıklık Geleneğinin Karşılaştırılması”, Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015.
7. Abdul Fatah Rasooly, Özbek Cedit Edebiyatı Eserlerinde "Cedit Kadim" Görüş Çatışmalarının Yansımaları (Mahmut Behbudi, Abdurrauf Fitrat ve Abdulhamit Çolpan Eserleri Örneğinde), Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015.
8. Didem Bayar Çelebi, Türkiye ve Azerbaycan'daki Çocuk Oyunları ve Oyuncaklarının Karşılaştırmalı İncelenmesi”, Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007.
9. Ekrem Ayan, Kazak Türkçesi ve Türkiye Türkçesinin Cümle Yapıları Bakımından Karşılaştırılması, Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2002.
10. Gülsine Uzun, Cengiz Aytmatov'un Türkçeye Çevrilmiş Eserlerinde Mitolojik Unsurlar, Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1998.
11. Ümral Kırman, Muğla Türküleri (Metin, Toplama ve Tasnif), (İkinci Danışman), Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1998.

### **Görev Aldığı Projeler:**

1. *Halk kültürü, halk bilgisi*, Proje Türü: Diğer Kamu Kuruluşları (Yükseköğretim Kurumları Hariç), “Türk Dünyası Halk Kültürü Araştırmaları”, 1994-1996.
2. *Muğla Halk İnanışları ve Sosyal Hayat İçindeki Yeri*, Proje Türü: Yükseköğretim Kurumları tarafından destekli bilimsel araştırma projesi, 2014.

### **Davetli konuşmacı ve panelist olduğu bilimsel toplantılar:**

1. “Türkiye ve Kazakistan Edebiyat İlişkileri”, (Kazakistan 1 TV- Tanşolpan Akparatı Sazdı Bağdarlaması, Astana, 2 Haziran 2015.
2. “Türkiye’de Halk Kültürü Çalışmaları”, Dünya Özbekleri Merkez Birliği himayesinde, Alişir Nevaî Kütüphanesi, Özbekistan, Taşkent, 18 Ağustos 1995.
3. “Ali Abbas Çınar ile 3S Şiir Dinletisi”, (Düz. Edebiyat Fak. Türkoloji Topluluğu), Türkiye, 2015.
4. “Ustayaya Saygı Toplantıları- II: Ali Abbas Çınar ile Şiir Üzerine”, (Düz.: Edebiyat Fak. Yaratıcı Yazarlık Topluluğu), Türkiye, 2015.
5. “Şiir Üzerine, Çağdaş Yaşamı Destekleme Derneği Deniz Yıldızı Projesi”, Türkiye, Muğla 2011. 7 Mayıs 2014.
6. “Türkler ‘de At ve Atçılık”, Muğla Üniversitesi, Türkiye, 15 Ekim 2012.
7. “Tarihi ve Kültürü ile Muğla ve Çevresi”, Muğla E Tipi Kapalı Ceza İnfaz Kurumu, Muğla, 20 Ocak 2012.

8. “Türk Dünyasında Nevruz”, Muğla Üniversitesi, Türkiye, Muğla, 21 Mart 2007.
9. “Türkiye’de Nevruz”, Muğla Üniversitesi, Türkiye, Muğla, 21 Mart 2005.
10. “Nevruz’un Türk Dünyasındaki Yeri”, Adnan Menderes Üniversitesi, Başbakanlık Atatürk Kültür Merkezi, Türkiye, Aydın 18 Mart 2004.
11. “Türklerde Nevruz Geleneği”, Başbakanlık Atatürk Kültür Merkezi, Türkiye, Şanlıurfa 18 Mart 2003.
12. “Türk Dünyasında Nevruz”, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Başbakanlık Atatürk Kültür Merkezi, Türkiye, Kahramanmaraş, 18 Mart 2003.
13. “Kazak Halk Kültürü”, Muğla Üniversitesi, Erman Şahin Konferans Salonu, Türkiye, Muğla, 7 Mayıs 2003.
14. “Türklerde Atçılık”, Muğla Üniversitesi, Türkiye, Muğla, Nisan 1998.
15. “Türk Dünyasında Nevruz Geleneği”, Muğla Üniversitesi, Türkiye, Muğla, 20 Mart 1998.
16. “Kazaklarda Nevruz Geleneği”, Muğla Üniversitesi, Türkiye, Muğla, 21 Mart 1997.
17. “Manas Destanı”, Bozüyük Belediye Başkanlığı, Türkiye, Bozüyük, 21 Kasım 1995.
18. “Abay”, Çorum Kültür Müdürlüğü, Türkiye, Çorum, Mayıs 1995.
19. “Dertlinin Sanatçı Kişiliği”, Yeniçağa, Yeniçağa Belediye Başkanlığı, Türkiye, Bolu, 3 Temmuz 1995.
20. “1000. Yılında Manas Destanı”, Muğla Üniversitesi, Türkiye, Muğla 21 Kasım 1995.
21. “Halk Kültürünün Korunması, Derlenmesi ve Tanıtılması”, Kültür Müdürlüğü, Türkiye, Aksaray, 1994.
22. “Halk Kültürünün Korunması, Derlenmesi ve Tanıtılması”, Kültür Müdürlüğü, Türkiye, Manisa, 1994.
23. “Halk Kültürünün Korunması, Derlenmesi ve Tanıtılması”, Kültür Müdürlüğü, Türkiye, Çankırı, 1993.
24. “Halk Kültürünün Korunması, Derlenmesi ve Tanıtılması”, Kültür Müdürlüğü, Türkiye, Ankara, 1992.

### **İdari Görevler**

1. 1995 yılından 2008 yılı başlarına kadar Muğla Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Bölümü’nde Öğretim Üyesi olarak görev yaptı, ayrıca Muğla Üniversitesi Muğla Kültürünü Araştırma ve Uygulama Merkezi Müdürü olarak da çalışmalar yürüttü.
2. Kazakistan Sosyal Bilimler Akademisi “Akademik” Üyesi, Kırgızistan “Cengiz Aytmatov Uluslararası Akademisi “Akademik” Üyesi, Türkiye İlim ve Edebiyat Eserleri Meslek Sahipleri Birliği (İLESAM) “asıl” üyesi, Orta Asya ve Kafkasya Araştırmaları Vakfı Bilim Kurulu üyesidir.
3. Türk Dil Kurumu Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi Yayın Danışma Kurulu, Çukurova Üniversitesi ve Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Orta Asya ve Kafkasya Araştırmaları Dergisi (Ankara), Atatürk Kültür Merkezi yayımlarına Hakem Üyesi olarak görevler yaptı.

### **Düzenlediği sempozyum, kongre, çalıştay ve toplantılar:**

1. “III. Türk Dünyası Öğrenci Bilim ve Kültür Şöleni (Not: Düzenleme Kurulu Başkanı ve Şölen Koordinatörü)”, Türkiye, 2015.
2. “II. Türk Dünyası Bilim ve Kültür Şöleni”, Muğla, Not: Düzenleme Kurulu Başkanı ve Şölen Koordinatörü, Türkiye, 8-10 Mayıs 2013.
3. “I. Türk Dünyası Bilim ve Kültür Şöleni”, Muğla, Not: Düzenleme Kurulu Başkanı ve Şölen Koordinatörü, Türkiye, 19-21 Nisan 2012.

4. "I. Türk Dünyası, Çağdaş Lehçe ve Edebiyatları Sempozyumu", Muğla Üniversitesi, Not: Sempozyum Düzenleme Kurulu Başkanı ve Bilim Kurulu Üyesi. Türkiye, Muğla, 21-23 Nisan 2000.
5. "Uluslararası Hoşgörü Kongresi, Kültür Bakanlığı-Akdeniz Üniversitesi iş birliğinde", Not: Sempozyum Düzenleme Kurulu Başkanı ve Bilim Kurulu Üyesi, Türkiye, Antalya, 21-25 Nisan 1995.
6. "Muğla Değerleri Sempozyumu", Muğla Üniversitesi, Not: Bilim Kurulu Üyesi, Türkiye, Muğla, Kasım 2013.
7. "7. Akyaka Uluslararası Edebiyat Günleri", Akyaka Belediyesi, Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Türkiye, Muğla, 2-3 Mayıs 2013.
8. "Didim IV. Şairler Şiir Şöleni", Aydın Yazarlar ve Şairler Derneği, Didim Belediyesi, Türkiye Didim, 31 Mayıs- 2 Haziran 2013.
9. "Muğla Şiir Dinletisi", Muğla Belediyesi, Türkiye, Muğla, 17 Nisan 2013.
10. "III. Ege Bölgesi Dilcileri Sürekli Çalıştayı", Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Türkiye, Muğla, 12-14 Nisan 2012.
11. "Kazakistan ve Kazak Kültürü", Muğla Üniversitesi, Türkiye, Muğla, 14 Şubat 2012.
12. "Muğla Karabağlar Yaylası", Muğla Üniversitesi, Türkiye, Muğla, 7 Mart 2012.
13. "Nevruz ve Türklerde Nevruz Geleneği", Muğla Üniversitesi, Türkiye, Muğla, 21 Mart 2012.
14. "Muğla Halk İnanışları", Muğla Üniversitesi, Türkiye, Muğla, 30 Nisan 2012.
15. "Türkmenistan ve Türkmen Kültürü", Muğla Üniversitesi, Türkiye, Muğla, 15 Ekim 2012.
16. "Yer Gök Aşkına", Muğla Üniversitesi, Türkiye, Muğla, 29 Kasım 2011.
17. "5. Akyaka Uluslararası Edebiyat Günleri", Akyaka Belediyesi, Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Türkiye, Muğla, Mayıs 2011.
18. "Yayla Kahveleri", Turizm Haftası, Karabağlar, Süpüroğlu, Türkiye, Muğla, 18 Nisan 2011.
19. "IV. Dünya Dili Türkçe Sempozyumu", Türkiye, Muğla, Not: Düzenleme Kurulu Eşbaşkanı. 22-24 Aralık 2011.

#### Resimler:



(Prof. Dr. Öcal Oğuz ile)



(Prof. Dr. Abdimalik Nisanbayev, Prof. Dr. Şakir İbrayev ve Prof. Dr. Ethem Ruhi Fıçlal ile)



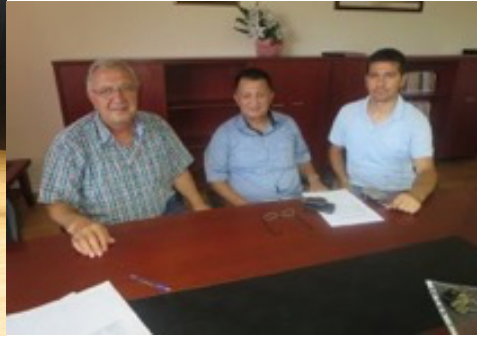
(Bölüm çalışma arkadaşları Hayati Yılmaz, Kenan Koç, Gülsine Uzun, Ali Akar, Zeynep Yıldırım, Ekrem Ayan ve İsmail Turan Kallımcı ile)



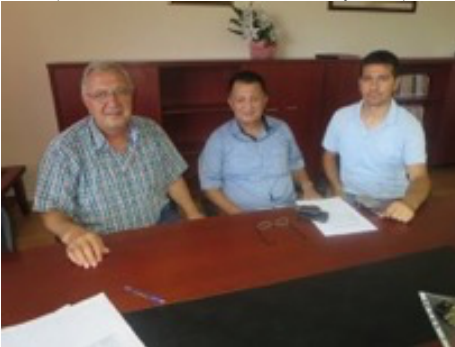
(Mezun ettiği öğrencileriyle). (Hayırsever İş adamı Mustafa Ercan ile)



(Aşık Mürsel Sinan ve Ekrem Ayan ile)



(Prof. Dr. Ali Akar ve Prof. Dr. Sultan Tulu ile)



(Prof. Dr. Juliboy Eltazarov ile)



(Muğla Büyükşehir Belediye Başkanı Dr. Osman Gürün ve Mentеше Belediye Başkanı Bahattin Gümüş ile)

## ETKİLEŞİMLERİ İÇİNDE ROMAN JAKOBSON VE PETR BOGATYREV'İN FOLKLOR ANLAYIŞLARI\*

### Roman Jakobson and Petr Bogatyrev's Understanding of Folklore in Their Interaction

Arş. Gör. Beren ŞİMŞEK\*\*

#### ÖZ

Bu makale Roman Jakobson ve Petr Bogatyrev'in folklor alanına katkılarını karşılaştırmalı bir perspektifte, etkileşimleri üzerinden ele almaktadır. Bilindiği gibi Jakobson, folklorun bireyler arası iletişimine yön veren dilbilimsel ve göstergebilimsel sistemlerin işleyişine söylemsel düzlemde katkı sağladığına inanan bir kuramcudur (bu alanda çalışanların folklorik anlatıları sürekli olarak çözümleme çabalarının nedeni budur). Yapısal çözümlemenin yöntemsel getirilerine vurgu yaparak folklor söyleminin üretimi ve anlaşılmasında dilin sanatsal ve yaratıcı yönlerini ifade eden özellikle "şiirsel işlev" (fr. Fonction poétique) kavramını irdeler. Folklor söylemiyle bağlantılı olarak Jakobson ayrıca, benzer yapıların, motiflerin, izleklerin farklı anlatılarda veya aynı anlatının farklı bölümlerinde yinelenmesi işlemine karşılık gelen "koşutluk" kavramının işleyişi üzerinde durur. Aynı unsurları performans kuramı perspektifine uygun olarak da kullandığı bilinmektedir. Yine yapısal bir perspektifte çalışan Bogatyrev folklorun toplum, kültür ve dil ile olan ilişkisi üzerine odaklanır. Toplumdilbilimci bir yapısalci kimliğine koşut biçimde folklorun kolektif yaratıcılığın bir ürünü olduğuna ve kökenlerinin bir topluluğun deneyimlerine, değerlerine ve inançlarına dayandığını yineleyen Bogatyrev, folklorun yaratıldığı ve aktarıldığı toplumsal bağlamı yapısal perspektifi göz ardı etmeden incelemenin gerekliliğine vurgu yaparak bireylerin ve toplulukların yaşamlarında oynadığı rollere değinir; Jakobson'un işlev tanımlamalarına koşut biçimde o da folklorlarda "işlev" kavramını öne çıkarır. Halk anlatılarının ahlak dersi vermedeki, kolektif kimlikleri şekillendirmedeki ve bir topluluk içinde sosyal uyumu teşvik etmedeki rolünü söz konusu yaklaşımın verileriyle analiz eder. İlk anda bir toplumun (daha çok Çek toplumu) düşünsel birikimini, değerlerini, inançlarını öne çıkararak Jakobson'un aşırı biçimci tutumundan uzaklaştığı sanısı uyansa da folklorun dinamik ve işlevsel yönlerine odaklanmasıyla, Jakobson'un biçimci ve yapısalci perspektifiyle buluşur. Gerçekten de biraz daha yakından bakıldığında yaklaşımlarının kimi bakımlardan örtüştüğü görülmektedir. Ortak çalışmaları 1920'lerin sonunda halk kültürünün yapısını ve işlevini analiz etmek için "yapısal-işlevsel analiz" adını verdikleri bir teori geliştirmeleriyle başlamıştır. Bu yaklaşım, halk anlatılarının ve uygulamalarının içsel düzenleyiminin yanı sıra daha geniş toplumsal ve kültürel işlevlerini de anlamaya yöneliktir. Yapısal-işlevsel analizin en kayda değer getirilerinden biri, halk kültürünün aktarımı ve evriminde performans rolüne yaptığı vurguydu. Yapısalcılığın bir yöntem olarak benimseyenlerden farklı olarak Jakobson ve Bogatyrev, halk anlatılarının ve uygulamalarının değişmez unsurlar olmadığını, tersine toplumsal yaratıcılığın dinamik ve gelişen ifadeleri olduğunu savunurlar. Jakobson'un folklorun şiirsel işlevine ve yapısal kalıplarına yaptığı vurgu, folklorun sanatsal ve duygusal boyutlarını anlamak için bir altyapı oluştururken, Bogatyrev'in folklorun toplumsal bağlamına ve işlevlerine odaklanması, folklorun içinde bulunduğu toplulukları nasıl şekillendirdiğine ve onlar tarafından nasıl şekillendirildiğine ilişkin bir çerçeve oluşturmuştur. Disiplinlerarası yaklaşımları, araştırmacıları dilbilim, antropoloji, tarih ve edebiyat eleştirisi gibi alanlardan içgörüler olarak iş birliği yapmaya teşvik etmiştir. Bu da folklor çalışmalarında yeni alt alanların gelişmesine katkı sağlamıştır. Genel olarak, Jakobson ve Bogatyrev'in folklor çalışmalarına katkılarının alan üzerinde kalıcı bir etkisi olduğu ortak paylaşılan bir görüştür. Folklorun yapısal örüntüleri ve şiirsel işlevlerinin (Jakobson şiirselliği ayırıcı, özgül yapısal bir unsur olarak kullanıyor) yanı sıra toplumsal bağlamı ve folklorik bir anlatıda gündeme gelen diğer işlevleri de inceleyerek, bu alanda gelecekte yapılacak disiplinlerarası araştırmalar için bir dizi veri ortaya koymuşlardır. Bu çalışmada Jakobson ve Bogatyrev'in folklorik bir anlatı incelemesi konusunda önerdikleri çözümleme modelinin işleyişi, bunu yaparken bu çalışmanın sınırları içinde onların folklor algısı üzerinde kısaca duracağız. Böyle bir çalışma Propp'un masal çözümlemesi ile başlayan biçimci çözümlemelerin, yapısalci yaklaşımı benimseyen eski ve yeni farklı kuramcılarının çözümleme yöntemlerini daha iyi konumlandırmaya ve algılamaya katkı sağlamaya yöneliktir.

#### Anahtar Kelimeler

Jakobson, Bogatyrev, dilbilimsel folklor, işlevsellik, yapısalcılık.

\* Geliş tarihi: 23 Mayıs 2023 - Kabul tarihi: 17 Ekim 2023  
Şimşek, Beren. "Folklorun "Etkileşimleri İçinde Roman Jakobson ve Petr Bogatyrev'in Folklor Anlayışları", *Milli Folklor* 141 (Bahar 2024): 19-29

\*\* Hacettepe Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Fransız Dili ve Edebiyatı Bölümü, Ankara/Türkiye, berensimsek@hacettepe.edu.tr, ORCID ID: 0000-0003-3941-6778.

### ABSTRACT

This article discusses the contributions of Roman Jakobson and Petr Bogatyrev to the field of folklore studies from a comparative perspective. Jakobson is a theorist who believes that folklore is an integral part of the larger linguistic and semiotic systems that shape human communication. Emphasizing the importance of structural analysis, he introduced the concept of "poetic function" (fr. Fonction poétique), which refers to the artistic and creative aspects of language that are fundamental to the production and understanding of folklore. In connection with folklore discourse, Jakobson also emphasized the concept of "parallelism", which refers to the process of repetition of similar structures, motifs or themes in different narratives or in different parts of the same narrative. Bogatyrev, on the other hand, focuses on the relationship between folklore and society, culture and language. Stating that folklore is a product of collective creativity and has its origins in the shared experiences, values and beliefs of a community, Bogatyrev emphasizes the importance of examining the social context in which folklore is created and transmitted, referring to the roles it plays in the lives of individuals and communities and emphasizing the concept of "function" in folklore. He analyzes the role of folktales in teaching moral lessons, shaping collective identities and promoting social cohesion within a community. Bogatyrev's focus on the dynamic and functional aspects of folklore initially distinguished him from Jakobson's formalist and structuralist perspectives. However, a closer look reveals that their approaches overlap in some respects. Despite the differences in their approaches, Jakobson and Bogatyrev's theoretical definitions complement each other. Their joint work began in the late 1920s when they developed a theory called "structural-functional analysis" to analyze the structure and function of folk culture. This approach seeks to understand the internal organization of folk narratives and practices as well as their broader social and cultural functions. One of the most notable contributions of structural-functional analysis was its emphasis on the role of performance in the transmission and evolution of folk culture. Unlike those who adopted structuralism as a method, Jakobson and Bogatyrev argue that folk narratives and practices are not fixed, unchanging entities, but rather dynamic and evolving expressions of social creativity. Jakobson's emphasis on the poetic function and structural patterns of folklore provided a basis for understanding its artistic and emotional dimensions, while Bogatyrev's focus on the social context and functions of folklore provided a comprehensive view of how folklore shapes and is shaped by the communities in which it is found. His interdisciplinary approaches have encouraged researchers to collaborate, drawing insights from fields such as linguistics, anthropology, history and literary criticism. This has led to the development of new subfields within folklore studies, such as Conversational (Oral) Ethnography, Performance Anthropology, and Folklore and National Identity Studies. Overall, Jakobson and Bogatyrev's contributions to folklore studies have had a lasting impact on the field. By examining the structural patterns and poetic functions of folklore as well as its social context and functions, they laid the groundwork for future interdisciplinary research in the field. In this study, we will focus on the functioning of the analysis model proposed by Jakobson and Bogatyrev in the analysis of a folkloric narrative, and thus on their perception of folklore. Such a study is intended to contribute to a better positioning and perception of the analysis methods of different theorists, old and new, who adopt the structuralist approach to formalist analysis, which began with Propp's fairy tale analysis.

#### Key Words

Jakobson, Bogatyrev, linguistic folklore, functionality, structuralism.

### Giriş

Folklorun toplumları şekillendirmedeki, kültürel mirası koruyup sürdürmedeki ve belli bir toplumsal kesimde yaşayan insanların içsel ve dışsal doğasını yansıtmadaki işlevi çeşitli teorik veriler aracılığıyla betimlenmiş ve analiz edilmiştir. Bilindiği gibi, biçimci bir perspektif benimseyen Vladimir Propp'un masalların morfolojisi üzerine yaptığı çalışma, Saussure'ün dilbilim anlayışına dayanan yapısalcılık ve göstergebilim yöntemlerini kullanan birçok kuramcıya ilham vermiştir. Yapısalcı bir tutum izleyen kuramcılar, çalışmalarının ileri evrelerinde göstergebilim, etnik-göstergebilim, etnik-antropoloji ve toplum-göstergebilim gibi analiz modelleri önermek üzere folklor içeriğini sıklıkla kullanmışlardır. Bir varsayım olarak folklor metinlerinin kendi ayırıcı özellikleri içinde bir söylem biçimi olması, toplumsal içeriğin yazılı ya da sözlü olarak vericiden alıcıya aktarılması çabalarının özel bir iletişim biçimi olarak görülmesi, söz konusu metinlerin yine özel bir dil olarak betimlenip tanımlanmasına ve analiz edilmesine kapı aralamıştır. Alanın önde gelen temsilcileri yapısal dilbilimin verilerini kullanarak var olan içeriği değiştirmeye çalışmadan (bu zaten olanaklı değil!) onu kendi içsel işleyişi olan özel bir dil,

yapı ve göstergeler bütünü olarak inceleme yolunu seçmişlerdir. V. Propp'un masallara yaklaşımı biçimci yaklaşımın prototipi (ilkörneği) sayılır. Gerçekten de Rus masallarını biçimci/yapısalcı bir olgu olarak bir dizi değişmez yapıya indirgemesinin ardından, onun yaklaşımından esinlenen pek çok kuramcı bu yaklaşımın sınırlarını ve geçerliliğini sorgulamış (sorunsallaştırmış), ardından kimi kavramsal değişikliklerle kendi çözümleme modellerini geliştirmişlerdir. Roman Jakobson, Petr Bogatyrev, Çek yapısalcılar, Julien Greimas, Joseph Courtès ve Claude Lévi-Strauss'un da aralarında bulunduğu kuramcılar, folklorun içeriğini biçimci (daha çok halk anlatılarının gramerine odaklanarak), yapısal (daha çok anlatılarının gösteren düzlemine odaklanarak), göstergebilimsel (daha çok halk anlatılarının gösterilen boyutuna odaklanarak), ayrıca anlatıbilimselliği ve yazınsallığı dışlamadan, bir çözümleme nesnesi olarak sorunsallaştırmışlardır. Onların folklorun (folklorik anlatıların) biçimine olduğu kadar içeriğine yönelik tutumlarını ve izledikleri analiz yöntemlerini incelemek, biçimci/yapısalcı yaklaşımın epistemolojik arka planının ve yararlandıkları kavramsal alanın daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır kanısındayız (Aktulum 2022). Biçimci ya da yapısalcı bir yaklaşım benimseyen söz konusu kuramcılardan olan, dilbilimi folklorla buluşturan (folklor içeriğini yapısal dilbilimin verileriyle betimleyen) Roman Jakobson ve Petr Bogatyrev'in çalışmaları, folkloru kültürel ve özel dilsel bir yapı olarak anlamamız üzerinde göz ardı edilmemesi gereken izler bırakmıştır. Bu makalede Jakobson ve Bogatyrev'in folkloru, folklor söylemine, folklor içeriğine her biri kendine özgü olan bakış açıları yanında, benimsedikleri yöntem üzerinden anlayışlarındaki yakınlaşmalar incelenmektedir.

#### **Jakobson'un Folklorla Yaklaşımı**

Rusya doğumlu bir dilbilimci ve edebiyat kuramcısı olan Roman Jakobson (1896-1982) önce Rus Biçimcilerinin çalışmalarına katılmış daha sonra, Prag Dilbilim Çevresi'nin kurucu üyesi olmuş, oradaki yapısalcı çalışmalara öncülük etmiştir; dilbilim, yapısalcılık ve göstergebilim alanındaki çalışmalarıyla bilinmektedir. Bir iletişim dizgesinin değişmez unsurlarını ve işlevlerini belirleyen odur. İnceleme nesnelere birisi folklor söylemi olmuştur. Jakobson, folklorun insan iletişimini şekillendiren dilbilimsel ve göstergebilimsel sistemlerin işleyişini kavramada vazgeçilmez bir unsur olduğuna inanmıştır (Jakobson 1981). Folklor söyleminin özgüllüğünü anlamada yapısal analizin önemini vurgulamış, kuramsal belirlemeleriyle mitlerin, halk anlatılarının ve diğer anlatı türlerinin yapısal olarak incelenmesi için yöntemsel araçlar sunmuştur.

Jakobson'un folklor çalışmalarına yaptığı katkılardan biri, folklorun üretimi ve anlaşılmasında merkezi öneme sahip olan dilin sanatsal ve yaratıcı yönlerini açığa çıkarmaya dönük "şiirsel işlev" (Fr: fonction poétique) olarak belirlediği kavramdır (Jakobson, 1960). Jakobson, iletişimin estetik (daha çok yapı) yönüne odaklandığı için dilin şiirsel işlevini folklorik bir anlatıyı gözlemleyerek somutlaştırmaya çalışmıştır. Bunu yaparken ilk aşamada "Şiirsel işlevin, eşdeğerlik ilkesini seçme ekseninden birleştirme eksenine yansıttığını (aktardığını)" söyler (Jakobson 1960: 358). Daha yalın bir anlatımla söylersek, Jakobson, folklorik anlatımın anlam üreten ve alıcısında duygusal tepkiler uyandıran (bu noktada folklorik söylemin pragmatik işlevine vurgu yapar) dilsel (özel bir dil) ve semiyotik (göstergeleşmiş) unsurların benzersiz kombinasyonlarına dayandığına inanır (bu tanım genel olarak yapısalcı yaklaşımın benimsediği tutumla fazlasıyla örtüşmektedir). Dolayısıyla şiirsel işlevin öznelliği (burada bir toplumun, toplumsal grubun) ele veren çokkusal ya da duygusal işlevden kopuk olmadığını imler. Bu işlevler doğal olarak alıcıya odağa alan çağrı işleviyle de bağlantılıdır. Öyleyse folklorik bir anlatının aktardığı ileti her defasında çok boyutlu bir perspektifte düşünülmelidir. İletişim şemasını oluşturan diğer işlevler, özellikle üst-dil işlevi (bir folklorik anlatı üzerine yapılan her tür

yorum) folklorik anlatının şu ya da bu yapısını, yani yapı üzerinden ayırıcı özelliğini kavramak için temel bir öneme sahiptir. Claude Lévi-Strauss bu nedenle özellikle mit çözümlemelerinde bu işlevi ön plana çıkarır. Çünkü ona göre anlamı üreten yapıdır. Bu yapı da kendi ayırıcı özelliğini söyleme biçimiyle görünür olur. İşte Jakobson bu nedenle, bir bakıma yapıyla oyun oynamak olan (yapısalcılar oyun metaforunu sıklıkla kullanırlar), şiirsel işleve yönelir (farklı anlam etkilerini yaratmanın yolu öyleyse yapıya yönelmektir). Jakobson böylelikle Lévi-Strauss ile buluşur. Bu ikisinin de yönetsel dayanağı Propp'tur.

Yapısal bir okumaya yöneldiğine göre, Jakobson folklorik anlatıların kimi biçimsel ayırıcı yanlarını, yani değişmezlerini belirlemeye yönelir. Örneğin, Jakobson folklorda "paralellik" (koşutluk) kavramına dikkat çeker (Jakobson 1987). Paralellik, benzer yapıların (gösterenlerin), motiflerin ya da temaların (gösterilenlerin) farklı anlatılarda (dizgelerde) ya da aynı anlatının farklı bölümlerinde (kesitlerinde) yinelenmesi anlamına gelir. Jakobson, Greimas'ın yerdeşlik kavramına karşılık gelen tekrarın folklorda (bir folklor anlatısında: bir hikâyede, masalda, efsanede, mitte vd.) birlik, bütünlük ve estetik çekicilik duygusu yaratmaya yardımcı olduğunu düşünür. Rus halk anlatılarındaki yapısal kalıpları bu perspektifte çözümler ve bunların genellikle belirli bir formülü (değişmezi) takip ettiğini, karakterlerin (kişilerin), olayların ve ortamların belirli şekillerde tekrarlandığını gösterir (Jakobson, 1985). Propp'un masal çözümlemesi, Lévi-Strauss'un mit çözümlemesi konusunda yaptığına koşut biçimde, Jakobson, çözümlemeleriyle görünüşte birbirinden farklı olan halk hikâyeleri arasında bağlantılar kurarak ve bu hikâyelerin derin yapısındaki ortak kültürel ve dilsel yapıları ortaya çıkarmaya uğraşmıştır (anlatıların evrensel değişmezlerini belirleme çabası aslında tüm yapısalcılar için ortak bir tutum olmuştur). Bunu yaparken farklı anlatılarda veya aynı anlatının çeşitli bölümlerinde yinelenen benzer yapıların, motiflerin veya temaların varlığını ifade eden paralellik kavramından yararlanmıştır. Jakobson, ortak unsurları tespit ve analiz ederek, halk anlatılarının yaratılması ve aktarılmasını yöneten altta yatan değişmez kalıpları ve yapıları ortaya çıkarmaya çalışmakla yetinmeyip bunların dilsellik yanında kültürel (alıntısallık özelliğine) önemine de vurgu yapmıştır.

Jakobson, Rus halk anlatılarının genellikle belirli bir formüle bağlı olduğunu, belirli karakterlerin, olayların ve ortamların tekrar ortaya çıktığını ve belirli kalıpları takip ettiğini bu yolla keşfeder. Bu kalıplaşmış yapı, masallara yalnızca bir aşinalık ve tutarlılık hissi vermekle kalmaz, aynı zamanda görünürde ilgisiz olan anlatıları derin yapıda birbirine bağlayan bir araç işlevi de görür. Jakobson, farklı anlatılar arasındaki ortak unsurlara odaklanarak, onları besleyen ve şekillendiren ortak bir kültürel ve dilsel çerçevenin varlığını ortaya koymuştur.

Farklı halk anlatıları arasında bağlantılar kuran Jakobson'un analizi, onlardaki kültürel değerlerin, inançların ve toplumsal normların daha kapsamlı bir şekilde anlaşılmasına katkıda bulunur. Bu tanımlamalara göre Jakobson'un folklorik anlatılar üzerinde uygulamaya soktuğu kimi paralellik örnekleri kısaca şunlardır:

1. İfadelerin ve motiflerin tekrarı: Halk anlatıları ve sözlü edebiyat genellikle bir ritim duygusu yaratan ve anlatıyı yapılandırmaya yardımcı olan tekrarlanan ifadeler veya motifler içerir. Birçok Rus masalında bir kahraman, paralel veya tekrarlayan şekillerde anlatılan bir dizi benzer görev veya karşılaşma ile yüz yüze kalabilir. Örneğin *Goldilocks ve Üç Ayı* masalında genç kahraman Goldilocks bir ayı ailesinin evine girer ve sırayla yemeklerini, sandalyelerini ve yataklarını dener. Eşyalarla girdiği her etkileşimde benzer paralel örgüler kendini gösterir: "Bu çorba çok soğuk!" "Bu çorba çok sıcak!" "Bu çorba tam kıvamında!"; "Bu



yatak çok sert!” “Bu yatak çok yumuşak!” “Bu yatak tam kıvamında!” Bu şekilde kendini gösteren cümle ve motif tekrarları masaldaki paralel yapıyı vurgular. Bu örgü hem yapı ve ritim anlamında masala katkı sağlarken aynı zamanda özellikle sözlü aktarımda dinleyicilerin hikâyeyi daha kolay takip etmelerine olanak sağlar.

2. Atasözleri ve deyimler: Paralellik genellikle atasözleri ve deyimlerin yapısında bulunur. Bu ifadeler tipik olarak, akılda kalıcı olmalarını ve sözlü olarak aktarılmasını kolaylaştıran dengeli, simetrik yapılar içerir. Örneğin, Rus atasözü "утро вечера мудренее" (Tr. Sabahın şerri akşamın hayrından iyidir), zaman geçtikçe her şeyin daha net hale gelebileceği fikrini aktarmak için sabah ve akşamı zıtlştırarak antitez biçimli bir paralellik olarak karşımıza çıkar.
3. Şarkı ve şiirlerde paralellik: Halk şarkıları ve şiirler ritim ve müzikalite duygusu yaratmak için sıklıkla paralel yapılar kullanır. Bu, dizelerin, kafiyelerin veya tüm kıtaların tekrarını içerebilir. Rus halk şiirinden bir örnek, kahramanlar ve tarihi olaylar hakkında epik şarkılar olan birçok “byliny”de tekrarlanan nakarat olabilir. Örneğin *Dobrynya Nikitiç ve Ejderha* isimli *bylina*’da kahraman üç kez tekrarlayan yapıda ejderha ile karşı karşıya gelir. Her seferinde artan bir yoğunlukta seyreden bu karşılaşmaların sonucunda kahraman ejderhayı öldürür.
4. Yapısal paralellik: Halk hikâyelerinde paralellik, bir dizi olay veya karakterin benzer kalıpları takip ettiği daha geniş anlatı yapısında da bulunabilir. Örneğin, bir kahraman amacına ulaşmadan önce her biri giderek zorlaşan üç sınavla karşılaşabilir. Bu üçlü yapı, dünya çapında pek çok folklorik gelenekte yaygın bir paralelliktir (Jakobson 1966).

Jakobson'un yaklaşımı, folklorik anlatıların yapısal işleyişine katkı sağlar. İşlevi ise anlatının yapısal olarak ayırıcı özelliği belirlenerek anlaşılabilir. Yapı ve işlev anlatının üretildiği kültürel ve toplumsal bağlama ancak bu iki unsur (yapının ve işlevin ayırıcı özellikleri) belirlendikten sonra ışık tutar. Folklorik bir anlatıya özgü yapı ve işlevin belirlenmesi ile diğer paralel yapıları anlama ve çözümleme olanaklı kılınır. Örneğin genç kadın kahraman, tehlikeli düşman, dışarıdan uzatılan yardım eli ve değişim anı yapılarını farklı masalarda bulmamız mümkündür. *Kırmızı Başlıklı Kız* ve *Külkedisi* örneklerini ele alırsak ikisi de genç kadın kahramanlardır. Birinin kötü kalpli kurt, diğersinin ise üvey annesi düşmanıdır. Birine avcı, diğersine ise peri anne yardım eder. *Kırmızı Başlıklı Kız* büyükannesinin yerinde kurt olduğunu fark ettiğinde, *Külkedisi*’nin ise camdan ayakkabı ayağına olduğunda değişim anı yaşanır. İşte bu paralel yapı sorgulaması şu ya da bu halk anlatısının biçimsel olarak ayırıcı özelliklerini ortaya koymanın bir yolu olur.

Jakobson paralelizme ek olarak folklor çalışmalarının yönelimleri konusunda da kimi saptamalarda bulunur. Ona göre modern folklor çalışmaları artık köken sorunlarıyla uğraşmaktan ziyade alıntılama, yenidenyazma ve hatta yenidenyazmanın edilgen doğasının ötesinde bir yenidenyaratma işidir (Aktulum 2013). Böylelikle Jakobson, Halkbilim metodolojisi içerisinde bir yöntem olarak benimsenen metinlerarasılığın önemine çok önceden vurgu yapar. Kuşkusuz bu önerisinin kaynağı daha önce Rus biçimcileri olarak bir araya gelen (kendisinin de dahil olduğu) araştırmacılardan birisi olan Mihaıl Bakhtin’dir. Julia Kristeva metinlerarası tanımlamalarında benzer biçimde Bakhtin’in söyleşimcilik kavramı konusundaki varsayımlarına yaslanır. Böylelikle Jakobson’un başlangıçta diğer Rus biçimcileri gibi şu ya da bu anlatının gösteren ya da sözcük odaklı yaklaşımı gitgide gösterilen odaklı bir yaklaşıma doğru evrilir. Dolayısıyla onun sözünü ettiği şiirsel işlev sadece bir anlatının özgül yapısını kendi içsel işleyişi içerisinde gözlemleme ya da kavrama çabasının ötesine geçerek, yapıyı kapalı bir dizgeye indirgeme anlayışından

uzaklaşarak bir açıklık estetiğine doğru evrilir. Mihail Bakhtin'in anlatılarda tarihsel ve toplumsal verileri de dikkate alma önerisi sonradan Jakobson'un benimsediği yaklaşımla buluşur. Bir başka anlatımla Jakobson, Bakhtin'in bir anlatı çözümlemesinde gündeme getirdiği tarihsel ve toplumsal verileri dikkate almak gerekir görüşünü folklorik anlatıları kuramsal düzlemde metinlerarası bir perspektife oturturken gündeme gelir. Bununla birlikte, folklorun bir kültür içindeki aktarımı ve dönüşümü kavramı onun kuramları aracılığıyla incelenebilir.

Jakobson'a göre sözlü ve toplumsal bir kültür biçimi olan folklor, icrasına ve aktarımına katılan bireyler tarafından sürekli olarak yeniden üretilir, dönüştürülür ve yeni bağlamlara uyarlanır. Bir yapısal dilbilimci olarak, folklorik anlatılardaki yeniden üretim mekanizmalarını anlamamıza yardımcı olabilecek dil ve anlatının kalıpları, yapıları ve işlevleri üzerine odaklanan Jakobson yaklaşımında yenidenyaratma ile ilgili kimi bildik unsurları yineler:

1. Oyuncu ve seyirci: örneğin Jakobson "icracının" ya da folklorik malzemeyi aktaran bireyin yanı sıra seyircinin rolünün önemini vurgular. Bir hikâye her anlatıldığında ya da bir gelenek her uygulandığında, onu belli bir toplumsal bağlamın beklentisine uygun kullanır.\* İcracı içeriği yeniden yorumlar ve belirli bir sosyal bağlamın ihtiyaçlarına göre uyarlar. Seyirci bu süreçte etkin bir rol oynar çünkü tepkileri ve geri bildirimleri icracının seçimlerini etkileyebilir. Bu aşama Jakobson'un iletişim şemasında alıcıya yönelik olarak dilin çağrı işlevine karşılık gelir. Amaç alıcının davranışlarındaki şu ya da bu tepkiyi gözlemlemek, onu güdülemektir.
2. Varyasyon ve adaptasyon: Jakobson, folklorik bir anlatının değişen kültürel bağlamlara göre bir çeşitlilik ve adaptasyon süreciyle ilintili olduğunu düşünür. Yerleşik bir anlamsal çekirdeğin ya da bir başka anlatımla ana kalıbın izlerinin bu yolla sürdürülmesi yerleşik bir anlamın da sürmesi demektir. Şu ya da bu folklorik içeriğin farklı bağlamlarda yenilenerek (biçimsel ve anlamsal olarak) sürmesi varyasyon ve adaptasyon tanımının doğasına özgü bir işleyiştir. Dolayısıyla icracılar yerleşik kalıp ve motiflerden yararlanırken aynı zamanda yeni unsurlar ve yorumlar ekleyerek var olan içeriği zenginleştirir, genişletir, hatta anlamsal (değersel) olarak derinleştirir.
3. Yapısal analiz: Jakobson'un folklor, doğal olarak folklorik bir anlatıya yapısalcı yaklaşımı, folklorun içeriğini ve biçimini şekillendiren altta yatan kalıpları (yapısalcılığın söz dağarına uygun olarak söylersek değişmezleri) ve Noam Chomsky'nin biçimci tanımlamalarına koşut biçimde derindeki yapıları kavramaya odaklanır. Bu, folklorik bir anlatının (ya da içeriğin) yeniden üretim mekanizmalarını (olasılıklarını) hem daha iyi anlamamıza hem de onları türselliği bakımından konumlandırmak ya da evrensellerini belirlemek için yardımcı olabilir, çünkü bu yapılar icracıların malzemeyi farklı bağlamlarda uyarlaması ve anlamı güncellemek amacıyla yeniden yorumlaması için bir çerçeve oluşturur. Jakobson'un folklorlarda paralellik ve diğer üslupsal araçlar üzerine yaptığı çalışma, bu yapıların yeniden üretim sürecinde nasıl kullanılabileceğini göstermektedir.
4. Metinlerarasılık ve etki: İkinci maddede vurgulandığı gibi, Jakobson ayrıca folklorik bir anlatının diğer kültürel form ve ifadelerden etkilendiğini, bununla kalmayıp söz konusu şu ya da bu anlatının da başkalarını etkilediğini kabul eder. Bu kabullenme kimliğin yapılanması anlayışına bağlı olarak bir sürerlilik (Fr: filiation) kavramıyla ilintilidir. Sürerlilik düşüncesi bir ilk örneğin evrilerek

(biçimsel ve anlamsal) bir dönemden ötekine aktarılması anlamında kullanılmaktadır. Metinlerarası bakışın işlevlerinden birisi budur: var olan bir içeriği yineleyerek canlı tutmak. Böyle bir metinlerarası yön, farklı kültürel pratikler arasında da sürekli fikir ve motif alışverişine (fikir ya da motiflerin geri dönüşüne bir başka deyişle yinelenmesine ya da aralarında bir dizi paralellikler kurmaya) olanak tanıdığı için folklorik yeniden üretimin önemli bir yönüdür.

Jakobson'un yenidenyaratma ile ilgili düşünceleri, folklorun yapıları ve işlevleri üzerine yaptığı çalışmalar, folklorun bir kültür içinde aktarıldığı, uyarıldığı ve dönüştürüldüğü süreçler konusunda yinelenen görüşleri destekleyen, onları doğrulayan, haklı çıkaran bilgiler içermektedir (Jakobson 1966).

### **Bogatyrev'in Folklorla Yaklaşımı**

Çekoslovak bir akademisyen olan Petr Bogatyrev (1893-1971) aynı zamanda Prag Dilbilim Çevresi'nin bir üyesi ve Roman Jakobson'un yakın bir çalışma arkadaşıydı. Bogatyrev'in çalışmaları folklor ve folklorun toplum, kültür ve dil ile ilişkisi üzerine odaklanmıştır. Bogatyrev'in folklorla yaklaşımı, folklorun içinde bulunduğu toplumları hem yansıtan hem de şekillendiren canlı ve dinamik bir kültürel sistem olduğu inancına dayanmaktadır (Bogatyrev 1971).

Bogatyrev, folklorun kolektif yaratıcılığın bir ürünü olduğunu ve kökenlerinin bir topluluğun paylaşılan deneyimlerine, değerlerine ve inançlarına dayandığını savunur (Bogatyrev 1976). Folklorun yaratıldığı ve aktarıldığı toplumsal bağlamı (bu bilindiği gibi performans teorisi olarak adlandırılan yaklaşımla örtüşür) incelemenin önemini vurgular. Folklorun, insanların toplumsal yaşamının, geleneklerinin ve alışkanlıklarının bir parçası olduğunu düşünen Bogatyrev bu kadarla kalmaz, folklorlarda işlev kavramını öne çıkarır (Bogatyrev 1938: 17). Bu kavram Jakobson'un tanımlamalarındaki gibi salt biçimsel bir perspektifte ele alınmaz. Folklorun bu bakış açısı Bogatyrev'in folklorlarda "işlev" kavramını geliştirmesine yol açmıştır; bu kavram folklorun bireylerin ve toplulukların yaşamlarında oynadığı rollerle ilintili olarak kullanılır.

Bogatyrev toplumsallık ölçütünü göz önünde bulundurarak folklorun, toplumsal değerlerin pekiştirilmesine yönelik olduğunu öncelikle vurgular. Örneğin, halk anlatılarının ahlaksal dersler vermesi yanında, kolektif kimlikleri şekillendirmedeki ve bir topluluk içinde sosyal uyumu teşvik etmedeki payını analiz eder. Ayrıca metinlerarası tutumu çağrıştırır bir tutumla folklorun değişen toplumsal koşullara nasıl uyum sağladığını, daha doğrusu eski alışkanlıkların, geleneksel uygulamaların yeni koşullarda ortaya çıkma, eski uygulamaların ortadan kalma süreçlerini ve yeni görünümelerini inceler. Ayrıca folkloru toplumsal dinamizmi ve işlevselliği üzerinden ele alması, onun yaklaşımını salt biçimci ve yapısalcı perspektif benimseyen Jakobson'unkinden farklılaştırır.

Önce Bogatyrev'in folklorun işlevlerinin neler olduğuna ilişkin söylemlerini birkaç tümede anımsatalım:

1. *Toplumsal Uyum*: Folklor, bir topluluğun üyeleri arasında toplumsal bağların oluşturulması ve güçlendirilmesi için bir araçtır. Örneğin, tüm eyleyenlerin ya da edenlerin bir buluşma noktası olan ritüeller, paylaşılan anlatılar ve inançlar aracılığıyla kolektif kimlik duygusunun ve toplumsal uyumun oluşmasını sağlarken aynı zamanda geleneksel alışkanlıkları ve değerleri koruma işlevi görür. Bireylerde folklor aracılığıyla aidiyet duygusu gelişir bu bireyin toplumun diğer üyeleriyle bağ kurmasına olanak sağlar. Bu da iletişimin bir başka biçimidir.
2. *Kültürel Eğitim*: Folklor, bir toplumun kültürel bilgi, inanç ve değerlerinin önemli bir deposudur (Gilbert Durand İmgelemin antropolojik yapılarında bundan toplumsal imgelem olarak söz eder). Bu bilginin bir nesilden diğerine

- öğretilmesi ve aktarılması için bir çerçeve sunar. Bu işlev, bir toplumun kültürel mirasının korunmasını ve aktarılmasını olanaklı kılar, böylece kültürel sürekliliğe katkıda bulunur ve kolektif hafızayı güçlendirir. Jung'un tanımladığı biçimiyle "ortak duyuş" en etkili biçimde bu alana ilişkin verilerin, yani içeriğin şu ya da bu yolla (örneğin halk anlatıları, törenler, mitler vb.) aktarılmasıyla gerçekleşir. Folklor bu anlamda bir ötekilik (başkalık) sürecine dahil olur.
3. *Psikolojik Açılım*: Folklor, bireylerin duygu, düşünce ve deneyimlerini sembolik ve yaratıcı bir şekilde ifade edebilecekleri bir platform sunar, bir toplumsal imgeler ağıdır. Biraz önce söylendiği gibi ortak duyuşa ilişkin bir imgeler deposu yani toplumsal imgelemdir. Toplumsal imgelemi ya da rezervuarı dolduran imgeler mitler, efsaneler ve halk hikayeleri aracılığıyla yaratılır; bireyler aşk, kayıp ve ölümlülük gibi evrensel temaları söz konusu imgeler aracılığıyla işlerler. Bu işlev, insanların hayatın zorlukları ve belirsizlikleriyle başa çıkmalarına olanak tanıyarak psikolojik bir dışavurum ve dinginlik yaratır.
  4. *Toplumsal Kontrol*: Folklor genellikle davranışları düzenlemeye ve toplumsal düzeni korumaya hizmet eden ahlaki dersler ve davranış kuralları içerir. Folklor, sapkın davranışların sonuçlarını uyarıcı hikâyeler şeklinde sunarak, toplumsal normlara ve beklentilere uyumu teşvik etmeye yardımcı olabilir. Bu şekilde folklor, bireyleri istenmeyen eylemlerde bulunmaktan caydıran bir toplumsal kontrol biçimi olarak işlev görür.
  5. *Eğlendirme İşlevi*: Folklor birçok kültürde önemli bir eğlence biçimidir; hikâyeler, şarkılar ve performanslar aracılığıyla eğlence ve keyif sağlar. Folklorun bu yönü yaratıcılığı teşvik etmeye, hayal gücünü canlandırmaya ve bir topluluğun kültürel kimliğini güçlendirmeye yardımcı olur.

Söz konusu işlevlere şunlar eklenir: günümüzde geçerliliğini korumaktadır. Folklor, bireyleri kültürel mirasları ve kolektif kimlikleriyle buluşturan bir kanal görevi görerek insan yaşamının vazgeçilmez bir yönü olmaya sürdürmektedir. Bir başka işlev, toplumların değerlerinin ve geleneklerinin nesiller boyunca aktarılmasını sağlayan bir kültürel eğitim aracı olarak hareket etmeye devam etmektedir (Bogatyrev 1971). Ayrıca folklor, bireylere varoluşsal kaygılarını ve duygusal zorluklarını ele alma fırsatı sunarak psikolojik bir çıkış noktası olma rolünü de sürdürmektedir. Bunun yanı sıra bireylere toplumlarını yöneten değerleri ve normları hatırlatarak bir sosyal kontrol biçimi olarak da işlev görür.

### **Jakobson ve Bogatyrev'in Fikirleri Arasındaki İlişki**

Jakobson ve Bogatyrev'in her birinin folklor konusundaki yaklaşımları ilk anda birbirinden ayrı gibi görünse de fikirleri birbirini dışlayan fikirler değildir. Aslında, Jakobson'un folklor içeriğine dilbilimsel ve yapısal bir perspektiften yaklaşımı, Bogatyrev'in toplumsal ve işlevsel boyutlara odaklanması arasında kuramsal düzlemde bir geçişkenlik olduğu düşüncesini dışlamamaktadır.

Her ikisinin de Prag Dilbilim Çevresi'nin üyeleri olması ve aralarındaki iş birliği ve fikir alışverişleri doğal olarak yaklaşımlarını etkilemiştir. Gerçekten de her ikisinin ortak çalışmaları 1920'lerin sonunda, halk kültürünün yapısını ve işlevini analiz etmek için "yapısal-işlevsel analiz" adını verdikleri bir kuram geliştirmeleriyle başlamıştır. Bu yaklaşım, özellikle halk ürünlerinin (daha çok da halk anlatılarının) ve uygulamalarının içsel işleyişleri, düzenleyimleri yani sıra daha geniş toplumsal ve kültürel işlevlerini anlamaya dayanmaktaydı. Yapısal-işlevsel analizin yeniliklerinden biri, halk kültürünün aktarımı ve evriminde, dilbilimde sözcüleme sürecine karşılık gelen performansın rolüne yaptıkları vurguydu. Böylelikle halk anlatılarının ve çeşitli uygulamalarının sabit, değişmez

varlıklar olmadığını, aksine toplumsal yaratıcılığın dinamik ve gelişen ifadeleri olduğunu savunmuşlardır. Bu tutumları Arnold van Gennep'in benimsediği yaklaşımla (folklor içeriğini dinamik bir olgu olarak görmek) örtüşmektedir. Halk anlatılarını gösteren boyutuna indirgemenin ötesinde, performans odaklanarak halk kültürünü toplumsal ve iletişimsel işlevlerinin yanı sıra estetik ve dışavurumcu boyutları açısından da ele almaya ve çözümlemeye yöneliktir. Jakobson ve Bogatyrev, dilbilimsel, göstergebilimsel ve antropolojik perspektifleri bütünleştirerek folklorun disiplinlerarası işleyişinin yerleşmesinde önemli bir kilometre taşı olan "Yaratıcılığın Özel Bir Biçimi Olarak Folklor" (1929) (orj. "Die Folklore als eine besondere Form des Schaffens") başlıklı makaleyi birlikte yayınlamışlardır. Bu makalede, "folklorun incelenmesinin... halk yaratıcılığının özelliklerini, dilsel ve göstergebilimsel özelliklerini ve sosyal ve kültürel bağlamını dikkate alan bir yaklaşım gerektirdiğini" savunmuşlardır (Jakobson & Bogatyrev 1929: 124). Böyle bir yaklaşım folklor içeriğini salt gösteren düzleminde ele almaya yönelik yaklaşımlardan farklıdır. Bu alana katkıları bu noktada kayda değerdir. Gerçekten de halk anlatıları konusunda daha sonra gelen ve göstergebilimsel bir perspektif benimseyen Julien Greimas ve Joseph Courtès gibi kuramcılar benzer bir yol izlemişlerdir. Onların yaklaşımları aynı zamanda Vladimir Propp'un Masalların Derin yapıdaki değişmezlerini belirleme çabasını bir adım daha ileriye götürmeye olanak sağlamıştır.

"Özel Bir Yaratıcılık Biçimi Olarak Folklor" başlıklı makale, özel bir "sanatsal ifade biçimi" olarak folklor kavramının doğasını incelemektedir. Klasik anlamıyla folklor, nesilden nesile aktarılan çok çeşitli geleneksel inançları, gelenekleri ve hikâyeleri vd. içerir. Söz konusu makale, folkloru modası geçmiş bir kültürel uygulama olarak değil, benzersiz bir yaratıcılık biçimi olarak anlamının önemini vurgulamaktadır. İşte bu perspektifte özellikle Jakobson'un iletişim şemasında üzerinde durduğu dilin sanatsal işlevinin öne çıkarılmasının bir nedeni budur.

Jakobson ve Bogatyrev, folklorun bilinen işlevlerini anımsatırlar ancak; onun, belirli bir kültürün değerlerini ve inançlarını yansıttığı için aynı zamanda ayrıcalıklı bir sanatsal ifade biçimi olduğuna vurgu yapmaktan geri durmazlar. Doğal olarak bu işleve bağlı diğer işlevler devreye girer: Folklor sayesinde bir toplumun üyeleri kültürel kökleriyle bağlantı kurabilir, tarihleri ve gelenekleri konusunda bilgi edinebilirler. Ayrıca folklor, kültürel kimlik ve mirasın korunması için bir araç görevi görür ancak Bogatyrev, özellikle de Jakobson bu bildik işlevlerin yanında folklor içeriğini işleyen bir yapı olarak ele alıp, oradaki dilsel bakımdan ayırıcı özellikleri belirlemeye çalışır çünkü yapısal bir perspektif benimseyen kuramcılar (Greimas, Courtès, Van Gennep) folklor içeriğinin aynı zamanda dilden bağımsız düşünülmemesi gerektiğine inanırlar. Dolayısıyla böyle bir bakış açısı yapısal çizgi göstergebilimsel bir perspektife konumlanmayı zorunlu kılar. Jakobson ve Bogatyrev, her biri kendi penceresinden, benzer bir bakış açısı benimserler.

Söz konusu makale ayrıca müzik, dans ve hikâye anlatıcılığı da dâhil olmak üzere folklorun çeşitli biçimlerini incelemektedir. Böylelikle folklorun durağan bir ifade biçimi olmadığı, nesiller boyunca bir kuşaktan ötekine aktarılacak zamanla değişen (dönüşen), yeni koşullara uyum sağlayan, evrilen bir anlatım biçimi olduğuna vurgu yapılmaktadır. Bu yaklaşım 1960'lı yıllarda Kristeva'nın Mikhail Bakhtin'in söyleşimcilik kuramından esinlenerek öne sürdüğü metinlerarası yaklaşımla örtüşmektedir. Zaten Roman Jakobson bir folklor incelemesinde alıntı sorunsalını göz önünde bulundurmayı önermektedir. Çünkü folklorun geçmiştense günümüze kalan bir kalıntı olmadığını aksine günümüzde kültürel kimliği ve mirası şekillendirmeyi sürdüren "canlı" bir biçim olduğu anlayışı metinlerarasılıkla dolayısıyla alıntı fikriyle buluşur. Metinlerarasılık ve alıntının söz konusu içeriğe bir dinamizm katma yollarından biri budur. Çünkü bir folklor içeriğini canlı

(devingen) tutmanın yolu onu başka dönemlerde, yeni bağlamlarda yeniden yazmaktır (Aktulum 2022).

Jakobson ve Bogatyrev'in iş birliği, fikirleri arasındaki sinerjik ilişkiyi ortaya koymaktadır. Jakobson'un folklorun şiirsel işlevine ve yapısal örüntülerine yaptığı vurgu, bu olgunun sanatsal ve duygusal boyutlarının daha derinlemesine anlaşılmasını sağlar. Metinlerarası /alıntı konusundaki gözlemleri sanatsal ya da şiirsel işlevin yapıcı unsurlarından birisidir. Bogatyrev'in folklorun toplumsal bağlamına ve işlevlerine odaklanması ise toplulukları nasıl şekillendirdiğine ve onlar tarafından nasıl şekillendirildiğine ilişkin daha kapsamlı bir bakış açısı getirir. Folklorun işlevine bağlama göre kavrama çabası Kristeva'nın ideolojem (düşünüyapı birim) kavramıyla benzerdir. Bakhtin'in bir sözceyi tarihsel toplumsal bağlamı dikkate alarak kavrama önerisini Kristeva bir başka biçimde bu kavram aracılığıyla yineler. Söz konusu kavram metinlerarası okumada gündeme gelir. Dolayısıyla Bogatyrev'in toplumsallığı odağa alarak folklorun işlevini belirleme çabası alıntısallık sürecine açıkça vurgu yapan Jakobson'un anımsattığımız tanımlamasıyla yakınlaşır.

Jakobson ve Bogatyrev'in fikirleri ve kuramları folklor çalışmaları alanında kalıcı bir etki yaratmış ve sonraki nesil araştırmacıların çalışmalarını belli ölçüde şekillendirmiştir. Halk kültürünün toplumsal ve kültürel boyutlarına yaptıkları vurgu, halk anlatılarını ve uygulamalarını toplumsal yaratıcılığın dinamik ve gelişen ifadeleri olarak gören "performans merkezli" folklor yaklaşımlarının gelişmesini sağlamıştır (Bauman 1977).

Yapısal-işlevsel analizleri, folklorun göstergebilimsel bir perspektiften incelenmesini de etkilemiş, araştırmacılar halk anlatılarının, şarkılarının ve ritüellerinin altında yatan dil ve anlam kalıplarını analiz ederek bunların derin yapısını ortaya çıkarmaya çalışmışlardır (Dundes 1964). Bu yaklaşım anımsattığımız gibi, Vladimir Propp'un "Halk Masallarının Morfolojisi" (1928), ondan esinlenen Claude Lévi-Strauss'un "Yapısal Antropoloji"si (1958) ayrıca bir Propp yorumcusu ve uyarlayıcısı olan Alan Dundes'in *Folkloristik Yapısalcılığı* (1964) gibi folklor çalışmaları için çeşitli teorik çerçevelerin ve metodolojilerin geliştirilmesine kapı aralamıştır.

Dahası, Jakobson ve Bogatyrev'in folklor çalışmalarına disiplinlerarası yaklaşımı, araştırmacıları dilbilim, antropoloji, tarih ve edebiyat eleştirisi gibi alanlardan içgörüler olarak disiplinlerarası iş birliklerine girmeye teşvik etmiştir. Bu da folklor çalışmaları içerisinde konuşma etnografisi (Hymes 1962), performans antropolojisi (Turner 1982) ile folklor ve ulusal kimlik çalışmaları (Abrahams 1983) gibi yeni alt alanların gelişmesine neden olmuştur.

### **Sonuç**

Her ikisi de Prag Dilbilim Çevresi üyesi olan Jakobson ve Bogatyrev, folklor çalışmalarına birbirini tamamlayan teorilerle katkıda bulunmuştur. Jakobson dilbilimsel ve yapısal yönlerle, Bogatyrev ise toplumsal ve işlevsel boyutlara odaklanmıştır. Ortak yayınları "Yaratıcılığın Özel Bir Biçimi Olarak Folklor" (1929) dilbilimsel, göstergebilimsel ve antropolojik perspektifleri bütünleştiren disiplinler arası bir yaklaşımın önemine vurgu yapmaktadır. Jakobson'un şiirsel işlev ve yapısal kalıplara yaptığı vurgu folklorun sanatsal ve duygusal boyutlarına dair içgörüler sunarken, Bogatyrev'in toplumsal bağlam ve işlevlere odaklanması folklorun topluluklar içindeki rolünün kapsamlı bir şekilde anlaşılmasını olanaklı kılmıştır.

Roman Jakobson ve Petr Bogatyrev'in folklor çalışmalarına katkıları alan üzerinde kalıcı bir etki yaratmıştır. Odak noktaları ve yaklaşımları farklı olsa da birbirlerini tamamlamış ve birlikte folklorun dilsel, göstergebilimsel, sosyal ve kültürel boyutlarının daha zengin ve incelikli bir şekilde anlaşılmasına kapı aralamıştır. Jakobson ve

Bogatyrev, folklorun yapısal kalıplarını ve şiirsel işlevlerinin yanı sıra sosyal bağlamını ve işlevlerini de inceleyerek, bu alanda gelecekte yapılacak disiplinlerarası araştırmalar için zemin hazırlamışlardır. Onların fikirleri akademisyenlere ilham vermeye devam etmekte ve folklorun kültürel ve dilsel bir hazine olarak kalıcı öneminin ve karmaşıklığının bir kanıtı olarak hizmet etmektedir.

**YAZARLARIN KATKI DÜZEYLERİ:** Birinci Yazar %100.

**ETİK KOMİTE ONAYI:** Çalışmada etik kurul iznine gerek yoktur.

**FİNANSAL DESTEK:** Çalışmada finansal destek alınmamıştır.

**ÇIKAR ÇATIŞMASI:** Çalışmada potansiyel çıkar çatışması bulunmamaktadır.

#### **KAYNAKÇA**

- Abrahams, Roger. D. *The Man-of-Words in the West Indies: Performance and the Emergence of Creole Culture*. Johns Hopkins University Press, 1983
- Aktulum, Kubilay. *Folklor ve Metinlerarasılık*. Çizgi Kitabevi, 2013
- Aktulum, Kubilay. *Folklor Söylemi*. Çizgi Kitabevi, 2022
- Bauman, Richard. *Verbal Art as Performance*. Newbury House, 1977
- Bogatyrev, Petr. *The Functions of Folk Costume in Moravian Slovakia*. *The Journal of American Folklore*, 1938
- Bogatyrev, Petr. *The Interconnection of Two Similar Systems in Folklore*. *Semiotica*, 1971
- Bogatyrev, Petr. *The Functions of Folklore*. In *International Folkloristics: Classic Contributions by the Founders of Folklore*. Rowman & Littlefield, 1971
- Bogatyrev, Petr. *Theory and History of Folklore*. University of Minnesota Press, 1976
- Dundes, Alan. *The Morphology of North American Indian Folktales*. FFC, 195, Ann Arbor, Michigan, 1964
- Hymes, Dell. *The Ethnography of Speaking*. In T. Gladwin & W. C. Sturtevant (Eds.), *Anthropology and Human Behavior*. Anthropological Society of Washington, 1962
- Jakobson, Roman. *Linguistics and Poetics*. In T. Sebeok (Ed.), *Style in Language*. MIT Press, 1960
- Jakobson, Roman. "Grammatical Parallelism and its Russian Facet." In: *Language: An Enquiry into its Meaning and Function*. Ed. R. G. Fowler. New York: Barnes & Noble. 1966
- Jakobson, Roman. *Selected Writings III: Poetry of Grammar and Grammar of Poetry*. Mouton Publishers. 1962
- Jakobson, Roman. *Verbal Art, Verbal Sign, Verbal Time* (K. Pomorska & S. Rudy, Eds.). University of Minnesota Press. 1985
- Jakobson, Roman. *Language in Literature*. Belknap Press of Harvard University Press. 1987
- Jakobson, Roman., & Bogatyrev, Petr. *Folklore as a Special Form of Creativity*. In J. Vachek (Ed.), *A Prague School Reader on Esthetics, Literary Structure, and Style* Georgetown University Press. 1980
- Lévi-Strauss, Claude. *Structural Anthropology*. Basic Books. 1963
- Propp, Vladimir. *Morphology of the Folktale*. Leningrad: Academia. 1968
- Turner, Victor. *From Ritual to Theatre: The Human Seriousness of Play*. PAJ Publications. 1982

# FOLKLOR VE BİÇEMBİLİM\*

## Folklore and Stylistics

Dr. Öğr. Üyesi Taner TURAN\*\*

### ÖZ

Folklorik metinlerde anlamın nasıl üretildiği ve temsil edilen değerlerin üretilen anlam çerçevesinde nasıl biçimlendiğini pek çok yönden incelemek olasıdır. Biçembilimin başta önceleme olmak üzere, yineleme, sapma ve koşutluk gibi kavramları folklor söylemi dâhilinde ele alınabilir. Söz konusu yaklaşım folklor söyleminin ve dolayısıyla folklorik metinlerin bağlaşıklığı ve tutarlılığıyla yakından ilgili olup folklorun işlevselliğinin ortaya konulmasına yardımcı olmaktadır. Söylem(e) olarak folklor çerçevesinde bağlaşıklık, temelde folklorun (folklorik bir içeriğin) ifade biçimindeki biçimsel tercihler arasındaki uygunluk anlamına gelirken tutarlılık, söz konusu içeriğin hem anlam hem de kullanım bakımından birbirleriyle uygun şekilde kullanılması anlamına gelir. Folklorik içeriğin hem gösteren hem de gösterilen bakımından uyumlu ve ilişkili olduğunu araştırmak biçembilimin alanına girer ve biçembilimin verilerinin kullanılmasını gerektirir. Biçembilimin verileri bu perspektifte, folklor da dâhil olmak üzere pek çok alana uygulanabilir, çünkü biçembilim bir folklor içeriğinin özgül yanlarının ortaya konulmasına yardımcı olur. Folklorun bir söylemi ve bu söylem dâhilinde bir biçimi mevcuttur; biçimsel bir sorgulama folklorun içeriğinin işlevlerini nasıl yerine getirdiğini ortaya koymaya yönelir. Folklor ve biçembilim arasındaki ilişki de tam olarak bu noktada başlar. Söz konusu ilişki hem metinsel (gösteren) hem de bağlamsal (ve gösterilen) düzlemde biçembilim aracılığıyla incelenebilir. Hem metinsel hem de bağlamsal düzlemde araştırılacak folklor ve biçembilim ilişkisi, biçembilimin verilerinin alana uyarlanarak kullanılmasını gerektirir. Bu doğrultuda folklor söyleminde biçembilimin dile ilişkin yöntemsel verilerini anlambilimsel (çünkü biçim anlam üretir) bir bakış açısıyla da değerlendirmek yerinde olur. Biçembilim kavramlarının anlambilimsel bir bakış açısıyla kullanımı, anlam ve biçim arasında bir bağ kurulmasına olanak sağlayarak metnin farklı (hem gösteren hem de gösterilen) düzlemlerde çözümlenmesine; doğal olarak önceleme kavramının şemsiye terim olarak devreye girmesine kapı aralar. Çünkü önceleme, bir metnin hem anlatım hem de içerik düzlemlerinde incelenmesini ifade ederek anlamın hem yüzey yapıda hem de derin yapıda nasıl üretildiğini ve folklorik değerlerin nasıl aktarıldığını ortaya koyar. Böylece öncelemenin bağlaşıklığı ve öncelemenin tutarlılığı kavramlarını folklor söylemi ve folklorik metinler bağlamında konumlandırmak olasıdır. Folklor bağlamında öncelemenin bağlaşıklığı kavramı, folklorun ifade biçiminin anlatımın biçimi kavramı aracılığıyla incelenmesine olanak sağlayarak temelde yineleme ve koşutluk kavramlarını öncelemenin bir parçası hâline getirir. Söz konusu durum Bascom'dan hareketle folklorun eğlence-eğlendirme ve eğitim işlevinin görünür kılınmasını sağlar. Öncelemenin tutarlılığı ise folklorik değerlerin birer *folklorbirim* olarak birbirlerine nasıl eklenip anlamın nasıl üretildiğini ifade ederek içeriğin biçimi kavramını etkinleştirir. Bu noktada biçembilim kültürün onaylanması ve kabul edilmiş davranış örüntülerini sürdürmek işlevlerinin derin yapıdaki görünürlüğünü ortaya koyar. Bu çalışmada biçembilimin temel kavramları, folklorik metinlerde anlamın nasıl üretildiğini ve folklorik metinlerin tutarlılığını ortaya koymak amacıyla anlambilimsel bir düzlemde kullanılmış, biçimsel düzlemde ve biçimsel olarak folklorik değerlerin birbirleriyle olan mantıksal ilişkisi araştırılmıştır. Bu bağlamda türkü, atasözü, efsane gibi folklorik metinlerden örnekler seçilerek biçembilim kavramlarının folklorik metinlerde nasıl kullanılabileceği ifade edilmiş, anlam ve biçim arasındaki ilişki folklor söylemi dâhilinde araştırılmıştır.

### Anahtar Kelimeler

Biçembilim, önceleme, yineleme, koşutluk, folklor söylemi.

### ABSTRACT

It is possible to investigate how meaning is created in folkloric texts in a variety of ways, as well as how the values represented are shaped within the context of the meaning created. The folklore discourse can deal with stylistic concepts like foregrounding, repetition, deviation, and parallelism. The method under consideration is closely related to the cohesion and coherence of folklore discourse and, consequently, folkloric texts, and it aids in illuminating the functionality of folklore. In the context of folklore as discourse, cohesion essentially refers to the stylistic compatibility of folklore's (folkloric content) modes of expression. Contrarily, coherence refers to the use of the content in a manner that is consistent with one another in terms

\* Geliş tarihi: 15 Ağustos 2023 - Kabul tarihi: 28 Şubat 2024

Turan, Taner. "Folklor ve Biçembilim" *Milli Folklor* 141 (Bahar 2024): 30-41

\*\* Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, tanerturan@osmaniye.edu.tr, Osmaniye/Türkiye, ORCID ID: 0000-0003-4747-2331.



of usage and meaning. The study of the compatibility and relationships between signifier and signified in folkloric content belongs to the field of stylistics and calls for the use of stylistics-related data. According to this viewpoint, stylistic data can be used in a variety of fields, including folklore, as stylistics aids in highlighting the distinctive features of folkloric content. Folklore has a discourse and a style within this discourse; an analysis of the style tends to show how the functions of the folklore's content are carried out. Exactly at this point, the connection between folklore and stylistics is established. Stylistic analysis of the relationship in question can be done on the textual (signifier) and contextual (and signified) levels. It is necessary to use stylistics data by modifying it for the field in order to study the relationship between folklore and stylistics on both the textual and contextual levels. From a semantic standpoint (since style creates meaning), it would be appropriate to assess the methodological data of stylistics related to language in folkloric discourse in this regard. The establishment of a connection between meaning and style through the use of stylistic concepts from a semantic perspective enables the text to be analyzed on various (both signifier and signified) planes; naturally, this permits the concept of foregrounding to be used as a hypernym. Due to the way that foregrounding expresses the examination of a text on both the expression and content planes, it reveals how the meaning is produced in both the surface and the deep structure as well as how folkloric values are communicated. In the context of folkloric discourse and folkloric texts, the concepts of cohesion of foregrounding and coherence of foregrounding can thus be positioned. Since the concepts of repetition and parallelism are essentially a part of foregrounding, the concept of coherence of foregrounding in the context of folklore enables the analysis of the form of expression of folklore through the concept of the form of expression. According to Bascom, this situation highlights the role that folklore plays in entertainment and education. On the other hand, the coherence of foregrounding activates the idea of the form of content by illustrating how folkloric values are expressed to one another as folkloremes and how meaning is created. At this point, stylistics reveals the intricate structure of the roles that affirm culture and uphold customary behavior. In this study, the fundamental ideas of stylistics were used in a semantic plane to show how meaning is produced in folkloric texts and the coherence of folkloric texts. Additionally, the logical relationship of folkloric values with each other in a formal plane and stylistically was analyzed. In this study, the logical relationships between folkloric values in a formal plane and stylistically were investigated, and the basic concepts of stylistics were used in a semantic plane to reveal how meaning is produced in folkloric texts and the coherence of folkloric texts. In this context, examples from folkloric texts such as folk songs, proverbs, and legends were selected and it was expressed how stylistic concepts could be used in folkloric texts, and the relationship between meaning and style was investigated within the folkloric discourse.

#### Keywords

Stylistics, foregrounding, repetition, parallelism, folkloric discourse.

#### Giriş

20. yüzyıldan sonra üzerinde yapılan çalışmaların ve uygulamaların arttığı ve çeşitlendiği bir alan olan biçembilimin verileri, günümüzde birçok alanda kullanılmaktadır. Modadan resme, resimden heykele, heykelden edebiyata pek çok sanatsal alanda biçembilimsel çalışmalar yapılmaktadır. Bunların yanı sıra Burke'nin (2014) editörlüğünü yaptığı *The Routledge Handbook of Stylistics* (Tr. Biçembilimin El Kitabı) başlıklı çalışmaya bakıldığında, pedagojik biçembilim, feminist biçembilim, bütüncü biçembilimi (İng. Corpus stylistics), eleştirel biçembilim, vb. kavramlar altında çalışmalar yapıldığı da görülmektedir. Bunun temel nedeni her bir sanatçının, hatta her bir alanın kendince bir biçeme sahip oluşu ve bu biçemin kendine özgü ayırıcı özelliklerinin olması bu çeşitliliği doğrular niteliktedir. Bu noktada folklor ve biçembilim ilişkisini ortaya koymak, folklorik-biçembilim kavramını öne çıkarmak adına ilk olarak biçembilim ve biçem kavramlarını, ardından biçembilim kavramlarının folklorik metinlerin çözümlenmesinde nasıl kullanılabileceği üzerinde düşünmek gerekir.

Biçembilim, temelde herhangi bir metnin (metin türünün) biçimini inceler. Bir metnin biçiminin incelenmesi de belli yerleşik kavramlar üzerinden gerçekleştirilir. Böyle bir incelemede çoğunlukla biçembilimin şu temel kavramları öne çıkarılır: Yineleme, koşutluk, sapma ve önceleme.

Biçembilimsel bir sorgulamada dilbilimin kavramsal alanından yararlanır. Örneğin Saussure'nin (1985) dil/söz ayrımı biçembilimin yönelimini anlamamıza olanak

sağlar. Biçembilim incelemeleri öncelikle “söz” düzleminde gerçekleştirilir, “söz” kavramı aracılığıyla biçemin kendine özgü yanları ortaya konur. Biçembilim ve folklor arasındaki ilişki önce bu noktada kurulur. Bir folklor söyleminde söz, yerel olana karşılık gelir (Aktulum 2013: 10) ve yerel olan da kendine özgü biçem(ler)e sahiptir. Bu noktada biçembilim ve folklor ilişkisi biçem kavramı dâhilinde genişletilebilir.

Biçem kavramı temelde çok yönlüdür. Biçem, “dilini belirli bir bağlamda, belirli bir kişi tarafından, belirli bir amaç için vb. nasıl kullanıldığını” (Leech ve Short, 2007: 9) ifade eder. Leech ve Short’un *Style in Fiction* (Tr. Kurmacada Biçem) başlıklı çalışmasından alıntılanan bu biçem tanımında “dilini belirli bir bağlamda” kullanılması ifadesi, folklorun “söz” kavramı dâhilinde ele alınıp bir bağlam içerisinde yerelleştirildiğini gösterir. Çünkü biçem ve bağlam arasında güçlü bir ilişki vardır ve biçembilimciler bu noktada ortam (İng. Register) kavramını vurgularlar. Çünkü biçem ve anlam büyük ölçüde toplumsal bir bağlama bağlı olup birbirleriyle ilişki içerisindedirler. Biçembilimciler bu durumu “ortam”<sup>1</sup> kavramıyla ifade ederler (Gibbons ve Whiteley 2018: 68). Folklorik metinlerin ortam kavramı dâhilinde kullandığı biçemler, yerellik kavramı doğrultusunda değişiklik göstermektedir. Çünkü ortam, belirli bir kullanım durumuyla (belirli iletişimsel amaçlar dâhil) ilişkili bir değişkendir. Bir ortamın tanımı üç ana bileşeni kapsar: Durumsal bağlam, dilsel özellikler ve ilk iki bileşen arasındaki işlevsel ilişkiler (Biber ve Conrad 2009: 6). Biçembilimciler de bu iki bileşen arasındaki işlevsel ilişkileri biçembilimin temel kavramları aracılığıyla yapısal bir bakış açısıyla incelerler. Ancak biçembilim verilerinin daha çok folklorun yazılı ürünleri üzerine uygulanabildiğini söylemek gerekir.

Biçembilimin folklorun yazılı ürünlerine uygulanması antropolojik folklorcular ve yapısal folklorcuların çalışmaları aracılığıyla gerçekleştirilir. Bu noktada Franz Boas, Sally Snyder, Roger D. Abrahams, Simon J. Bronner, Melville Jacobs, Marcel Jousse gibi isimlerin çalışmaları önemlidir. İlk olarak Franz Boas, motiflerin sık sık yinelenmesinin ve beğenilmesinin nedenini ritmik tekrar olarak gösterir, çünkü ona göre yapılan derlemelerin temelinde sabit biçimsel tercihlerin önemi büyüktür (1925: 332). Nitekim Snyder’ın belirttiği gibi folklorcu, belirli bir gelenekten gelen bir halk edebiyatı bütününe inceleyebilir ve genellikle bunlar arasında motifler aracılığıyla bir dizi bağlar kurabilir, ayırıcı özellikleri belirleyebilir (1968: 237). Böyle bir sorgulama yapısal bir perspektifte biçembilimin verileri kullanılarak gerçekleştirilir. Folklorun retorisi üzerinde duran Abrahams da geleneksel olan bir ifade biçiminin çözümlenmesi için biçem kavramını öne çıkarır. Ona göre her bir folklorik ürün/metin, herhangi bir sanat eserinde<sup>2</sup> olduğu gibi, tutarlı ve canlı görünmeleri için yönlendirilir (1968: 145). Özellikle yazılı folklorik ürünlerin/metinlerin bu şekilde yönlendirilmesi, folklorun toplumsal praksisin önemli bir örneği olmasından kaynaklanır ve bu nedenle folklor, biçimler, ritimler ve duyular içeren etkinlikler olarak incelenir (1988: 96). Bütün bu görüşler yapısal folklorla birlikte bir yöntem dâhilinde ele alınır. Melville Jacobs ve Marcel Jousse’un çalışmaları bu bakımdan önemlidir.

Jakobs, yazınsal biçemin özelliklerinin toplamının her zaman ayrıntılı bir makro yapı oluşturduğunu belirtir. Bu sebeple folklorik bir metnin biçimini incelemek için, bir alan araştırmacısı aynı tür birimleri ve birim sınıflarını belirlemelidir (1966: 423). Marcel Jousse’un koşutluk kavramından hareketle oluşturduğu ritmik şemalar da aynı düşünce yapısının bir ürünü olarak folklor ve biçembilim arasındaki ilişkiyi kuvvetlendirir (2015: 250-265). Folklor ve biçembilim arasındaki ilişki folklorun işlevleriyle de kurulur.

Bascom'a göre folklorun dört işlevi vardır: Eğlenme-eğlendirme, kültürün onaylanması, eğitim işlevi, kabul edilmiş davranış örüntülerini sürdürmek (Bascom 2019: 78-81). Buna göre folklorik metinlerin kendi söylemi dâhilinde sahip olduğu biçem, anlatım düzleminde eğlenme-eğlendirme ve eğitim işlevlerinin incelenmesini sağlar. Yine bu söylem dâhilinde içerik düzleminde kültürün onaylanması ve kabul edilmiş davranış örüntülerini sürdürmek işlevleri folklorik metinlerin derin yapısını teşkil eder. Bu noktada biçembilimin temel kavramlarının folklor ile olan ilişkisi üzerinde derinleşmek gerekir, çünkü dilbilim ile yakın ilişki içerisinde olan biçembilim, dilbilim ve folklor arasındaki bağlantıdan yararlanarak folklorik-biçembilimin meydana gelmesine olanak tanır.

Biçembilimsel incelemelerin çoğunda şu kavramların öne çıkarıldığı açıkça görülmektedir: Yineleme, sapma, koşutluk ve önceleme. Bu bağlamda ilk üç kavramı önce biçembilim dâhilinde tanımlamak ve ardından folklor ile olan ilişkisini bir tablo ile göstermek mümkündür:

Kavram	Biçembilimsel Anlamı	Folklorik-Biçembilimsel Anlamı
Yineleme	Sesbirimin, biçimbirimin veya sözcükbirimin aynı birim dâhilinde yinelenmesidir.	Folklorik düzlemde yineleme kavramı iki farklı şekilde anlaşılmaktadır. Bu noktada anlatım ve içerik düzlemi kavramlarından hareketle yineleme öncelikle biçembilimdeki anlamıyla kullanılır. Ancak folklorun temelinde yer alan yineleme farklı gösterge alanlarında bir folklorbirimin yinelenmesi olarak incelenir. Bu da folklor bağlamında belirgin bir dilsel yapının var olduğunu ortaya koymaktadır.
Sapma	Dilin kurallarına uymayan herhangi bir birime atıf yapmak adına kullanılır.	Folklorik anlamda sapma, folklor dizgesi içerisinde folklorik değerlerin bilinenden farklı anlambilimlerle yüklenmesi şeklinde tanımlanır.
Koşutluk	Aynı yapısal modelin yinelenmesi şeklinde oluşur.	Folklorik metinlerde aynı yapısal modelin sıklıkla yinelenmesi ve bir koşutluğun var olduğu görülmektedir. Buna göre folklor bağlamında koşutluk, farklı yapısal modellerin aynı ya da farklı gösterge alanlarında benzer ya da yakın anlamlı bir biçimde, sözcük olarak yinelenmesi şeklinde tanımlanır.

**Tablo 1:** Biçembilim ve Folklor Arasındaki Kavramsal İlişki

Tablo 1'de yer alan kavramları bir bütüncü hâlinde ele almak adına biçembilimin önceleme kavramını şemsiye terim olarak benimsemek doğru olur. Temelde önceleme, kabul edilen kod bağlamında dilin iletişim kaynaklarının genişletilmesidir (Leech 2013:

30) ve çoğunlukla yazınsal veya estetik amaçlar doğrultusunda tercih edilir. Simpson iki tür önceleme olduğunu belirtir: Normdan sapma ve yinelenen anlatım kalıpları (2004: 50). Simpson'un tanımı öncelemenin diğer biçembilimsel araçları da içerisinde barındırdığını ve anlama gönderimde bulunduğunu gösterir. Bu durum standartlaşmanın dışına çıkıldığını ve folklorik değerlerin metinsel ve bağlamsal düzlemde öncelenebileceğini gösterir. Çünkü her bir önceleme, sapma, yineleme ve koşutluğu bünyesinde barındırabilir. Bu koşullar altında yapılacak bir folklorik-biçembilimsel incelemede önceleme bir şemsiye terim olarak belirlenir ve söz konusu kavramlar bu terim altında iki farklı şekilde kullanılarak folklorik değerlerin nasıl oluşturulduğu üzerinde durulur. İki farklı şekil dâhilinde ise bağlaşıklık ve tutarlılık kavramları önem kazanır.

Folklorik bir metnin bir dizgeye sahip olduğu, bu dizgenin tutarlılığı ve bağlaşıklığı olduğunu belirtmek gerekir. Önceleme bir şemsiye terim olarak biçembilimin kavramlarını bünyesinde barındırdığından öncelemenin bağlaşıklığı (ing. Cohesion of foregrounding) ve öncelemenin tutarlılığı (İng. Coherence of foregrounding) kavramları öne çıkmaktadır. Bu noktada bağlaşıklık ve tutarlılık kavramları üzerinde kısaca durmak yerinde olur, çünkü bu iki kavram anlamın nasıl aktarıldığını ortaya koymak adına birbirleriyle ilişkilidir ve birlikte çalışırlar (Clark 1996: 51).

Uyumluluk olarak da tanımlanan bağlaşıklık, folklorik bir metinde var olan biçemsel ilişkilere gönderimde bulunarak en temelde folklorun eğlenme-eğlendirme ve eğitim işlevlerinin öne çıkmasını sağlar. Ancak bu kavram, söylem içerisinde birbirlerine bağlı olan birtakım öğelerin yorumlandığı yerde ortaya çıkar (Halliday ve Hasan 1976: 4). Bundandır ki bağlaşıklık, dilbilgisel özelliklerin birbirleriyle olan ilişkilerine odaklanarak yüzey yapı kavramına ve anlatımın biçimine odaklanır. Folklorik bir dizge içerisinde bağlaşıklık, folklorik unsurların birbirleriyle olan biçemsel ilişkisinin ortaya konulmasını sağlar. Bu bakımdan özellikle biçemsel unsurların öne çıkarıldığı türkü, mâni, atasözleri, vb. folklorik metinlerde güçlü bağlaşıklık ilişkisi öncelemeyi meydana getirmektedir.

Tutarlılık ise "metnin/söylemin derin yapısında kavram ve bağlantılardan oluşan bütünlük; metni oluşturan yedi temel öğeden birisi" (İmer vd. 2019: 39) şeklinde tanımlanır. Alıntılanan tanımda derin yapı kavramının öne çıkarıldığı açıktır ve bu bağlamda tutarlılık, folklorun kültürün onaylanması ve kabul edilmiş davranış örüntülerini sürdürmek işlevlerine gönderimde bulunur. Derin yapı kavramının öne çıkarılması metinde bulunan mantıksal öğelerin bir araya gelerek tutarlılığı sağlamasından kaynaklanır ve folklorik düzlemde içeriğin biçiminin çözümlenmesine olanak sağlar.<sup>3</sup> Ancak folklor söylemi bağlamında öncelemenin tutarlılığı düşünüldüğünde, folklorik metinlerde yer alan folklorik değerlerin anlambilimsel bir düzlemde öne çıkarılması olarak anlaşılır. Folklorik metinlerde de aynı şey geçerli olup metinlerin folklorik değerini bu bağlamda çözümlenmek olasıdır. Bu doğrultuda öncelemenin bağlaşıklığı ve öncelemenin tutarlılığı kavramları ışığında yineleme, koşutluk, sapma gibi biçembilimsel araçlar ele alınıp folklorik metinlerde folklorik değerlerin nasıl öncelendiği gösterilebilir.

### **1. Öncelemenin Bağlaşıklığı ve Folklor**

Öncelemenin bağlaşıklığının yüzey yapıda oluşturulan biçemsel ilişkilerin birbirleriyle etkileşime girmesi sonucunda oluştuğu üzerinde durulmuştur. Bu durum göstergebilimsel bir düzlemde dizimselliği ifade etmektedir, çünkü dizimsellik doğrusal bir düzlemde oluşturulmuş ilişkiler ağına gönderimde bulunur (Greimas ve Courtés 1982: 328) ve bu ilişkiler ağının anlam-biçem ilişkisi içinde incelenmesi öncelemenin bağlaşıklığı kavramına dikkati çeker. Biçemsel ilişkinin anlamın oluşmasına katkıda bulunması Verdonk'un belirttiği gibi mimesis kavramını düşündürür. Verdonk, biçemin an-

lamı taklit ettiği veya canlandırdığı üzerinde durarak dilde beş düzenleme düzeyinin var olduğunu belirtir: Anlambilim (İng. Semantic), sözcük bilgisi (İng. Lexic), sözdizimi (İng. Syntax), sesbilim (İng. Phonology) ve yazıbilim (İng. Graphology) (Verdonk 2013: 12). Bu düzeyler arasında kurulan biçimsel ilişki bir bütün olarak bağlaşıklık kavramıyla ifade edilmektedir ve folklorun yazılı ürünleri bu ilişkiden yararlanmaktadır. O hâlde folklorik bir metinde öncelemenin bağlaşıklığı, biçembilim kavramlarının önceleme kavramı altında ele alınıp incelenebilir, çünkü öncelemenin bağlaşıklığı da biçimsel öğelerin eklenip hangi anlamı öncelediğini ortaya koyar. Buna göre özellikle yineleme ve koşutluk kavramlarını folklor söylemi bağlamında göz önünde bulundurmak gerekir.

Folklorun doğası gereği yineleme kavramı yalnızca metin içi bir unsur olmaktan çıkar, göndergesel bir işleve sahip olup metnin dışına gönderimde bulunarak kültürel belleğin oluşmasına ve değerlerin halk arasında yer etmesine katkıda bulunur. Söz konusu durum folklorun eğlenme-eğlendirme ve eğitim işlevinin yapısını ortaya koyar. Böylece biçembilim ve folklor arasında kurulan bağ kuvvetlenir ve yüzey yapı kavramı dâhilinde öncelemenin bağlaşıklığı kavramı altında incelenebilir. Çünkü öncelemenin bağlaşıklığı, bağlaşıklık kavramını indirger. Önceleme kavramının temelinde bulunan biçim-anlam ilişkisi, öncelemenin bağlaşıklığı kavramı altında birbirlerini tamamlar. Yineleme kavramının da bu doğrultuda kullanılması yerinde olur. Folklorik metinlerde öncelemenin bağlaşıklığının nasıl inşa edildiğini metinsel bağlamda göstermek için türküler öne çıkarılabilir, çünkü “türkülerin özünü musiki teşkil eder. Musikîsiz güfte düşünülemez” (Elçin 2010: 195). Bu bağlamda türküler, biçembilimsel incelemeler için zengin kaynaklardır ve birçok biçembilimsel aracın türkülerde kullanıldığı kolaylıkla görülebilir. Bu bağlamda örnek olarak Âşık Mahzuni Şerif’in *Çeşm-i Siyahım* türküsü alıntılanabilir:

- “(1) İşte gidiyorum çeşm-i siyahım
- (2) İşte gidiyorum çeşm-i siyahım
- (3) Önümüze dağlar sıralansa da sıralansa da
- (4) Sermayem derdimdir servetim ahım
- (5) Karardıkça bahtım karalansa da
- (6) Sermayem derdimdir servetim ahım
- (7) Karardıkça bahtım karalansa da” (1998).

Biçembilim bağlamında türkü ele alındığında yinelemenin yoğun olarak kullanıldığı görülmektedir. Bu noktada yineleme türlerinin sesbilimsel, biçimbilimsel, sözcükbilimsel ve sözdizimsel olarak Verdonk’tan hareketle dilin farklı düzeylerine gönderimde bulunduğu göz önünde bulundurularak yukarıdaki alıntı bir okumabirimi olarak kabul edilebilir. Bu bağlamda öncelemenin bağlaşıklığını folklorik değerlerin öncelenmesi olarak ele almak adına biçimbilimsel yinelemeler önemli araçlardır. Biçimbilimsel yinelemeler kendi içerisinde şu şekilde sınıflandırılır: Bağlaç yinelemesi, önyineleme, ardyineleme, kıvrımlı yineleme, tırmanma, zıt yapıli yineleme, çaprazlama, çok ekli yineleme, ikizleme, koşut (paralel) yineleme, çapraz yineleme, ek yinelemesi (Öznlü 1997: 103-110). Çalışmanın sınırları gereği bütün bu yineleme biçimlerini tanımlamak mümkün değildir. Bundandır ki alıntılanan türküde kullanılan biçimbilimsel yinelemeler üzerinde durulabilir. Folklorik metinlerde yineleme çeşitleri özellikle türkü gibi türlerde iç içe geçer. Önyineleme, ardyineleme, sözcük yinelemesi ve ek yinelemesi bu bakımdan öne çıkar. *Çeşm-i Siyahım* isimli türküde 1-2, 4-6, 5-7 numaralı dizeler yinelemekte ve ahenkle birlikte anlamı kuvvetlendirmektedir. Bu noktada sözcüklerin görevleri ve ek yinelemeleri üzerinde durmak daha doğru olur, çünkü öncelemenin

bağlaşıklığı ve yineleme arasındaki ilişki düşünüldüğünde önce sözcük ve biçimbirim düzeyinde bir inceleme gerçekleştirmek gerekir.

Türküde yer alan anlatı, benöyküsel anlatıcı aracılığıyla aktarılır. Bu durum türkünün geneline de bakıldığında eklerin kullanımı ve yinelenmesi şeklinde görülür. Birinci tekil kişi eki ve birinci tekil kişi iyelik eklerinin yoğun bir şekilde kullanıldığı ve yinlendiği açıktır. Bu yineleme, metindilbilimsel bir perspektifte bağlaşıklığa gönderimde bulunur ve öznel dil kullanımını öne çıkarır. Ancak bu kullanımlar, anlambilimsel bir perspektifte ele alınıp sözcük düzeyinde bir inceleme yapıldığında sözcüklerin yineleme aracılığıyla gelenekle bağ kurduğunu gösterir. *Çeşm-i siyahım* sözcük grubu, *sermaye*, *ah* ve *baht* sözcükleri ayrılık izleği çerçevesinde âşık ve sevgiliye gönderimde bulunur. Bu da her sözcüğün dizimsel düzlemde özellikle biçimbirimler aracılığıyla birbirleriyle ilişki kurması aracılığıyla vurgulanır. Böylece anlam, biçimsel düzlemde öncelenir ve metnin bağlaşıklığı da biçimsel unsurların yinelenmesi aracılığıyla kurulur. Âşığın sermayesi derdi, servetiye ahıdır. Âşık, sevgiliden ayrı düşmüştür ve bu ayrılığın özne üzerinde yarattığı etki biçimsel tercihler aracılığıyla kuvvetlendirilmiş, yinelemeler aracılığıyla kalıcılığı artırılmıştır. Nitekim sesbirimlerin, eklerin yinelenmesinin yüzey yapıda sözcüklerin birbiri arasındaki hem anlamsal hem de biçimsel ilişkinin güçlenmesini sağladığı son derece açıktır.

Sözdizimsel düzlemde ise bu boyut yapısal olarak şartlı birleşik cümlelerin yinelenmesiyle sağlanır: “İşte gidiyorum çeşm-i siyahım/Önümüze dağlar sıralansa da/.../Sermayem derdimdir servetim ahım/Karardıkça bahtım karalansa da”. Söz konusu şartlı birleşik cümle yapısı, âşığın her koşulda içerisinde bulunacağı rolden uzaklaşmayacağını ortaya koyarak öncelemeye sebebiyet verip öncelemenin bağlaşıklığını meydana getirir. Böylece ortam kavramından hareketle biçem ve anlam arasında bir ilişkinin var olduğu, türkülerin önemli izleklerinden biri olan âşık-sevgili ilişkisinin biçimsel düzlemde öncelendiği ve aktarıldığı görülür.

Koşutluk kavramı da yüzey yapı ve derin yapıda kendisini göstererek öncelemeyi oluşturur. Bu bağlamda atasözleri örnek olarak gösterilebilir, çünkü atasözleri temelde ideal hayatı hedeflemektedir (Gönen 2011: 105). Bundandır ki atasözleri çoğunlukla yol gösterici olduğundan “halkın tarihini, gelişme evrelerini, hayat tarzını, dünya görüşünü, inanç ve itikadını, gelenek ve göreneğini ve diğer konuları yansıtan, müstesna değere sahip hazinedir” (Çobanoğlu 2004: 27). Atasözünün bu şekilde tanımlanması, kısa biçim olarak atasözünün kendi içerisinde, kendine özgü bir biçime sahip olduğunu gösterir. Bu noktada biçembilimsel bir araç olarak koşutluk, atasözünde anlamın aktarılmasında önemli bir rol oynar ve bunu örneklemek adına şu iki atasözü alıntılana-bilir:

“Az kazanan çok kazanır, çok kazanan hiç kazanır.

Kavakta nar olmaz, kötülerde ar olmaz”

İnceleme nesnesi hâline getirilen atasözlerindeki koşutluk, sözdizimsel düzlemde değerlendirilebilir. Çünkü burada koşutluk öncelenmiş düzenliliğin (İng. Foregrounded regularity) oluşmasına olanak sağlayarak kullanılan dil bağlamında daha fazla düzenliliği öne çıkarır ve önceleme bağlamında bu durum öncelenmiş düzenlilik olarak adlandırılır (Leech 1969: 62). Bu bağlamda iki atasözünün de yapısal bakımdan sıralı cümle olduğu ve bu cümle yapısına atasözlerinin pek çoğunda rastlandığı söylenebilir. Çünkü atasözlerinin göndergeselliği öğretici, yol gösterici ve “eğitici” boyutuyla yakından ilgilidir. Söz konusu durum benzer cümle yapılarının sıklıkla kullanılmasını sağlar. İlk atasözüne bakıldığında cümlelerin öğelerinin benzer biçimde yinlendiği ve koşutluk oluşturulduğu görülür. “Az kazanan-çok kazanan (insan)” sıfat-fiil grupları özne, “çok-

hiç” zarf tümleci ve “kazanır” ise yüklem olarak dizimlenmiştir. Böylece ögelerin sırası arasındaki koşutluk bağlaşıklığı oluşturmuştur: Ö + ZT + Y/Ö + ZT + Y. Ek olarak az/çok, çok/hiç anlamsal koşutluğu meydana getirir. Bu yapı da “kazanır” yüklemiyle pekiştirilerek hem sözcük hem de ek yinelemesi aracılığıyla genel-geçer bir yargı ortaya konulur. Aynı durum ikinci atasözünde de mevcuttur. Kavakta/kötülerde yer tamlayıcısı, nar/ar özne ve olmaz sözcüğü yüklemeleri oluşturur. Kavakta nar olmasının imkansızlığı kötülerde ar olmamasıyla karşılaştırılarak metaforik bir söylem elde edilir. Bu söylemin elde edilmesi folklorun eğlenme-eğlendirme ve eğitici işlevlerinin öncelemenin bağlaşıklığı dâhilinde incelenebileceğini gösterir. Bu doğrultuda metaforik söylem tek bir yapı üzerinde bir araya gelerek yinelemenin ötesine geçip koşutluğu oluşturur. Söz konusu koşutluk yüzey yapıda öncelemeyi meydana getirerek anlam ve biçem arasında öncelemenin bağlaşıklığı kavramı altında bir bağ kurulduğunu gösterir. Bu bağın oluşturulmasının temelinde folklorik değerlerin yineleme ve koşutluk aracılığıyla öncelenmesi vardır.

## 2. Öncelemenin Tutarlılığı ve Folklor

Öncelemenin tutarlılığı kavramı, derin yapı kavramına gönderimde bulunarak temelde anlamsal yapıların birbirlerine nasıl eklemlendiğini ve metinde anlamın çerçevesinin nasıl çizildiğini gösterir. Bağlaşıklığın aksine tutarlılıkta dizisellik ön plandadır. Dizisellikte dikeyliğin ön planda oluşu, dizisel düzlemde yer alan varlıkların arasındaki işlevlerin bağıntılar olmasını sağlar (Greimas ve Courtés 1982: 224) ki bu nedenle metnin incelenmesinde anlamsal yapılar arasındaki ilişki önem kazanır. Bununla beraber anlamsal yapıların kendi arasında bir bağıntı oluşturması, folklorik metinlerde folklorik değerlerin öne çıkarılmasına olanak sağlar. Bu bağlamda söylemsellik kavramını göz önünde bulundurarak metinde yer alan anlamsal yapıların birbirlerine nasıl eklemlendiği üzerinde durmak yerinde olur, çünkü tutarlılıkta anlamsal ögelerin doğrudan birbirlerine eklemlendiği ve bunun biçembilimin derin yapısını oluşturduğu bilinmektedir. Bu durum anlamın retoriği kavramına da açıkça gönderimde bulunmaktadır. Öncelemenin tutarlılığı başlığı altında gerçekleştirilecek biçembilimsel bir inceleme anlamın retoriğinin araştırılmasını içerir, çünkü retorik örgütlenme ilkesi “verili bir kültürün temelinde, onun her bir aşamasını ona tabi olanlar için semiyotik bir gizeme çevirerek yer alır” (Lotman 2012: 64-65). Lotman’ın semiyotik bir gizem göndermesini açıklamak için “folklor söylemi” kavramı göz önünde bulundurulabilir.

Söylem, “tümce sınırlarını aşan, tümcelerin birbirine bağlanması açısından ele alınan sözcü” (Vardar vd. 2002: 179) olarak tanımlanır. Tümcenin sınırlarının aşılması, söylemin farklı alanlarla ilişkiye girmesini sağlar. Bunların başında ise edimbilim gelir. Bu bağlamda söylem, anlambilim ve edimbilim kavramları aracılığıyla anlamlandırılabilir. Çalışmanın sınırları dâhilinde biçembilimsel bir bakış açısıyla ele alınan folklor söylemi üzerinde de anlambilim ve edimbilimin belirleyici olabileceği belirtilmelidir. Bu noktada Van Dijk’ın söylem ve tutarlılık arasındaki ilişkiye dair fikirleri aktarılabilir. Ona göre iki tür tutarlılık söz konusudur: Dar ve geniş. Dar olarak dile getirilen tutarlılık, bir metin dizisinde yer alan cümleler arasındaki ikili ilişkiler olarak tanımlanırken geniş tutarlılık ise bir söylemin izleği, düşünsel sonucu veya özüne odaklanarak söylemi bir bütün olarak ele alır (1981: 268). Öncelemenin tutarlılığı da izleğin anlamsal yapılar aracılığıyla nasıl oluşturulduğunu incelerken geniş tutarlılığa odaklanır ve tam da bundan dolayı folklor söyleminin yapısı gereği edimbilim ile ilişki kurulabilir, çünkü folklor söylemi temelde etkisöz edimi üzerinden hareket eder.

Austin’e göre bir şey söylemek ya da bir şeyler anlatmak, alıcılara üzerinde bir etki yaratabilir, alıcıları ikna edebilir ve işte bu edime etkisöz denir (2017: 122) ve Lot-

man'ın kastettiği retorik örgütlenme ilkesiyle yakından ilişkilidir. Folklor söyleminde de etkisözün metinlerde yer alan anlamsal retorik bağlamında yoğun bir şekilde kullanıldığı görülür, çünkü folklorik metinler/ürünler halk arasında aktarılır ve aşağıda alıntılanan efsaneler gibi insanlar üzerinde bir etki yaratmayı amaçlar. Bu sebeple öncelemenin tutarlılığı anlamsal yapıların birbirlerine eklenmesiyle anlambilimle, bir izlek ve fikir oluşturup etki yaratması bakımından edimibilimle bağlantı kurar ve yapıların birbirlerine eklenerek söylemi oluşturması bakımından biçembilimin verileriyle incelenebilir. Bu bilgiler ışığında ve ortak yönlerine dikkati çekerek şu üç efsaneyi alıntılanmak yerinde olur:

“Keşap’ın Yolağzı Köyü’nde eskiden beri insanlar ava çok düşkündür. Burada hala av deyince kimse yerinde duramaz. Bu köyde bir akşam yedi arkadaş sabahtan ava gitmeyi kararlaştırırlar. Bunlardan biri o gece şöyle bir rüya görür:

Kızanca da yatan şehit karşı tepelerin birinde yatan bir evliyaya seslenerek, ‘Köylüler sabahtan ava gitmeye karar verdi. Ne yapalım?’ diye sorar. Evliya, ‘Boynuzu kırık, sağ gözü kör tekeyi kurban verin, gitsin.’ der. Ardından Kızanca’daki şehit, ‘Bir tekeye kanmazlarsa ne yapalım?’ diye sorar. Bunun üzerine evliya, ‘Bir tekeye kanmazlarsa, kar çığını koy verin gitsin.’ der.

Bu rüyayı gören kişi ava gitmekten vazgeçer. Sabahleyin rüyasında gördüklerini arkadaşlarına anlatır ve onlara da gitmemelerini söyler. Bunun üzerine bir kişi daha ava gitmekten vazgeçer. Kalan beş arkadaş ava giderler. Dağa vardıklarında önlerine bir teke çıkar ve tekeyi vururlar. Tekenin yanına vardıklarında, boynuzunun kırık, sağ gözünün de kör olduğunu görürler. Arkadaşlarının rüyasının çıkması üzerine, beş kişiden ikisi ava devam etmeyecek geri döner.

Kalan üç arkadaş ava devam eder. Bunlar gördükleri bir elik keçiyeye tam ateş edecekleri sırada üzerlerine gelen bir çığın altında kalarak ölürler. Bu çevrede halk elik keçilerin evliyaların malı olduğuna ve onlar tarafından korunduğuna inanır.

(...)

Aşağıboynuyğun Köyü, Gelivera Çayı’nın dik yamaçlarına kurulmuş bir köydür. Bu köyün sırtını yasladığı dağlarda sürmeli gözlü, çatal boynuzlu elik keçiler yaşar. Bu keçilerin erenlerin malı olduğuna ve onlara zarar verenlere beddua, koruyanlara da dua ettiklerine inanılır.

Yıllar önce şiddetli bir kış olur. Geceli gündüzlü yağan kar, evlerin saçaklarına kadar çıkar. Yolun sokağın izi kalmaz her taraf bembeyaz olur. Böyle bir günde dağlarda aç kalan yedi-sekiz elik keçi gelip köydeki çobanlardan birinin ağılına girer.

Sabahleyin koyunlarını yemlemeye gelen çoban, elik keçileri görünce sevincinden ne yapacağını şaşırır. Hemen komşulara haber verir. Bütün köylü elik keçileri kesip etini paylaşmaya karar verirler. Tüm köylü bir araya toplanıp elik keçileri yakalayarak hepsini keserler. Akşam olunca eti kazana koyarlar. Tam bu sırada dağdan kopan büyük bir çığ köyün üstüne gelip, hepsini alıp götürür. Orada bulunanlardan hiç kurtulan olmaz.

Burada, erenlerin elik keçileri kesenler için beddua ettiğine ve onların dualarının kabul olmasından dolayı da bu insanların bu şekilde cezalandırıldıklarına inanılır.

(...)

Güce’de hiç çocukları olmayan yaşlı bir karı -koca varmış. Bunlar kimseye muhtaç olmadan kendi hallerinde yaşayıp gidermiş. Yaşlı adam bazı zamanlar ava gider, ne vurursa evine getirip karısıyla birlikte yemiş.

Bu adam bir gün yine ava gitmiş ve iki tane elik keçi vurmuş. Adam vurduğu keçileri eve getirmiş ve karısıyla birlikte yemişler. Bunun üzerine karı-koca konuşamaz olup tıpkı keçiler gibi bağırılmaya başlamışlar. Adam ve karısı ölünceye kadar bu durumdan kurtulamayıp bu şekilde yaşamışlar” (Gökşen 1999: 167-170).



Alıntılanan efsanelerin ortak noktası elik keçilerdir. Bu bağlamda elik keçiler, anlatılar içerisinde bir değer nesne olarak kurgulanmıştır. Anlatıların temelinde elik keçiler ve evliyalardan kurulan bir ilişkinin var olduğunu gözden uzak tutmamak gerekir, çünkü elik keçilerin evliyalardan malı olduğuna inanılır ve bu nedenle elik keçilerin avlanması insanın başına kötülükleri musallat eder. Böylece metinde birbirlerine eklemelenen ilk temel karşıtlık iyilik/kötülük olarak belirir. İyilik/kötülük karşıtlığı, evliya/insanlar karşıtlığının eklemelenmesiyle somutlaşır ve daha tutarlı hâle gelir. İkinci efsane bir kenara bırakıldığında ise av, eylem olarak belirerek anlatının başlatıcısı olur. Böylece anlambilimsel açıdan bir mantık inşa edilir. İnşa edilen mantık elik keçinin bir işleve sahip olmasından kaynaklanır. Bu işlev kültürün onaylanması ve kabul edilmiş davranış örüntülerini sürdürmek işlevlerine gönderimde bulunur. Levi-Strauss'un belirttiği gibi "söylenlerde ya da törelerde geçen her hayvanı, her bitkiyi, her taşı göksel cisim ya da doğal olguyu kesinlikle belirlemek yetmez, bir anlamlandırma dizgesi içinde her kültürün bunlara verdiği işlevi de bilmek gerekir" (2016: 86). Burada elik keçinin işlevi, evliyanın keramet sahibi olmasına gönderimde bulunarak halk üzerindeki etkisini göstermektedir. Öncelemenin tutarlılığı da elik keçinin işlevi bağlamında birbirlerine eklemelenen anlamsal yapılar aracılığıyla devreye girer:

$$\frac{\text{İyilik}}{\text{Kötülük}} \cong \frac{\text{Evliya}}{\text{İnsanlar}} \cong \frac{\text{Ödül}}{\text{Ceza}}$$

Evliya ve insanlar arasındaki karşıtlığın bir tarafı iyilik/kötülük karşıtlığına diğer tarafı ise ödül/ceza karşıtlığına gönderimde bulunur. Böylece bu temel karşıtlıklar alıntılanan efsanelerde folklorik değerlerin öncelemenin tutarlılığı kavramı dâhilinde folklorleştiğini gösterir.

Efsanelerde yer alan anlamsal yapıların birer söylenebirim<sup>4</sup> olarak birbirlerine eklenerek tek bir anlama hizmet ettiği ve böylece folklorik değerlerin etkisiz aracılığıyla öncelemenin tutarlılığı dâhilinde öne çıkarıldığı gözlemlenmektedir. Çünkü evliyanın malı olarak efsanelerde ve dolayısıyla halk arasında değer gören elik keçilere dokunulması, zarar verilmesi yasaktır. İnsanların, evliyanın mallarına dokunmaları, kötülük olarak addedilir ve bunun sonucunda insanlar cezaya çarptırılırlar. Anlatıların derin yapısında yer alan karşıtlıkların birbirlerine eklemelenerek "evliyanın mallarına dokunmak ceza sebebidir" iletilisinin aktarıldığı ve anlatının derin yapısında yer alan edimsöz aracılığıyla yörede yaşayan insanların buna ikna edilmeye çalışıldığı görülür. Böylece folklorik bir bağlam meydana getirilmiş olur ki Thurley'nin şu görüşü burada alıntılanabilir: "Metni anlamak için bilmemiz gereken bağlam, metnin ekonomik-politik kaynağından başka bir şey değildir. Ve bu metnin arka planı değil, ön planı ve biçim-niyetidir" (1983: 101). Thurley'nin bu tespitini folklorik metinlere uyarlamak olasıdır. Metinsellik öne çıkarıldığından folklorik bağlam, metnin ortamından hareketle biçim ve anlamın oluşmasına olanak sağlayarak folklorun sahip olduğu değeri önceler. İlk efsanede, üç arkadaşın elik keçiyi vuracakları sırada çığ altında kaldıkları, ikinci efsanede çobanın ağılına giren keçileri kesen halkın yine çığ altında kaldıkları, son efsanede ise adamın bir elik keçi avladığı, karısıyla birlikte bu elik keçiyi yemesi sonucu cezaya çarptırıldıkları gözlemlenmektedir. Böylece efsanelerin anlatıldığı Giresun'da elik keçiyeye verilen değer folklorik bağlamdan hareketle bir anlatıya dönüşerek folklorik değer kazanmış ve öncelenmiştir.

### Sonuç

Birçok alanda kullanılan ve disiplinlerarası bir kavram olan biçembilim ve folklor arasında bir ilişki kurmak mümkündür, çünkü folklorun özellikle yazılı ürünlerinde yer alan geleneksel ifade biçiminin biçembilimsel bir düzlemde çözümlenebilmesi mümkündür. Bunun sebebi folklorun da bir söylemi ve dolayısıyla bir biçeminin var olması-

dır. Bununla birlikte folklorun işlevleri, biçembilim kavramlarıyla bağ kurulmasını, folklorik metinlerin biçiminin ve yapısının tespit edilmesini sağlamaktadır. Bu bağlamda biçembilimin temel kavramları olan koşutluk, yineleme ve sapma önceleme sınırları dâhilinde öne çıkarılabilmektedir. Böylece folklorik metinlerin hem yüzey yapısı hem de derin yapısı incelenecek ve folklorik bakımdan anlamın nasıl üretildiği ortaya konabilecektir ki söz konusu durum folklorik-biçembilim kavramını devreye sokmaktadır. Ancak folklorik metinlerin çözümlenmesi, farklı yaklaşımların birlikte kullanılmasını gerektirmiştir. Bu sebeple öncelimenin bağlaşıklığı ve öncelimenin tutarlılığı kavramları bu çalışma dâhilinde öne çıkarılarak folklor ve biçembilim arasında bağ kurulmaya çalışılmıştır. Çünkü folklorun doğasında değerlerin öncelenmesi ve önceleme dâhilinde değerlerin yinelenerek çağlar boyunca yaşaması söz konusudur. Buna göre değerlerin öncelendiği folklorik metinler hem biçemsel hem de anlamsal düzlemde belirli yapılar oluşturmaktadırlar.

Folklorik metnin biçemsel değerlerinin birbirlerine eklenmesi sonucu, metnin barındırdığı iletiyi, aktarmak istediği folklorik değeri ve işlevi öne çıkaran öncelimenin bağlaşıklığı kavramı, türkü, atasözü gibi folklorik metinlerin incelenmesinde verimli bir kavram olarak kullanılabilir. Böylece yerel olanın yüzey yapıdaki yapısal bütünlüğü folklorun işlevselliğini ve folklorik değerlerin bellekte yer edinmesine olanak sağlamaktadır.

Metnin anlamsal değerlerinin birbirine eklenmesini ifade eden tutarlılık, önceleme kavramı aracılığıyla kullanılarak folklorik değerlerin derin yapısının çözümlenebilmesini sağlar. Ancak burada folklor söylemi kavramından hareketle anlambilim ve edimbilimin etkisinin yadsınmayacağını söylemek gerekir, çünkü yapısal düzlemde gerçekleştirilen pek çok folklorik çalışmada olduğu gibi öncelimenin tutarlılığı kavramı anlamsal yapıların, folklorbirim, söylenbirim, vb. kavramların birbirlerine eklenerek tutarlılığı meydana getirdiğini ve folklorik değerleri etkisöz aracılığıyla öncelediğini göstermektedir.

**YAZARLARIN KATKI DÜZEYLERİ:** Birinci Yazar %100.

**ETİK KOMİTE ONAYI:** Çalışmada etik kurul iznine gerek yoktur.

**FİNANSAL DESTEK:** Çalışmada finansal destek alınmamıştır.

**ÇIKAR ÇATIŞMASI:** Çalışmada potansiyel çıkar çatışması bulunmamaktadır.

#### KISALTMALAR

Tr.: Türkçe

İng. İngilizce

Ö: Özne

ZT: Zarf Tümleci

Y: Yüklem

#### NOTLAR

1. Wales'e göre ortam, "her konuşmacının günlük hayatın farklı durumlarında (ev içi sohbet, iş mektubu, telefon) sürekli olarak kullandıkları değişimi, sesin, dilbilgisinin, sözcüklerin vb. belirli özelliklerini seçmesini" (2011: 361) ifade eder.
2. Dan Ben-Amos'un görüşleri de bu görüşün oluşmasında önemli olmuştur. Ona göre folklor şu üçünden biridir: "Bir bilgi bütünü, bir düşünce biçimi veya bir tür sanat." Bu kategoriler birbirinden tamamen bağımsız değildir ve aralarındaki fark çoğunlukla bir vurgu meselesidir. Bilgi ve düşünceye odaklanmak, folklorik ürünlerin içeriğine ve bunların algılanmasına vurgu yaparken, sanata odaklanmak folklorun biçimlere ve aktarım araçlarına vurgu yapmaktadır (1971: 5).
3. Anlatımın biçimi ve içeriğin biçimi kavramları burada göstergebilimsel bir perspektifte kullanılmıştır. Hjelmslev anlatımın biçimi kavramının dizimsel bulunan dilsel biçimi, içeriğin biçimi kavramının ise bir içeriğin biçime kavuşturulduğu şeklini ifade ettiğini belirtir (1961: 57) ve bu doğrultuda içeriğin biçimi anlamsal yapıların bir araya gelerek metinde içeriği belirlediğini gösterir.

4. Folklor söyleminin incelenmesinde folklorbirim, kültürbirim gibi kavramlar öne çıkmaktadır. Anlamın en küçük folklorik birimi ve anlamın en küçük kültürel birimi olarak tanımlanan bu kavramlar, her yapıtın/anlatımın folklorik ya da kültürel birim olarak okunabileceğini gösterir (Aktulum, 2013: 97). Buna göre söylenbirim kavramı da anlamın en küçük sözlensel birimi olarak tanımlanır ve her bir söylen de kendi içerisinde bir birim olarak okunabilir. Onun içerisindeki yerel değerleri de bu bağlamda değerlendirmek ve anlambilimsel açıdan öncelendiğini söylemek mümkündür.

#### KAYNAKÇA

- Abrahams, Roger D. "Introductory Remarks to a Rhetorical Theory of Folklore". *The Journal of American Folklore* 81 (1968): 143-158.
- Aktulum, Kubilay. "Folklorun Evrenselleri Sorunsalı Üzerine Bir Deneme: Tanım". *Milli Folklor* 97 (Bahar 2013): 13-30.
- Aktulum, Kubilay. *Folklor ve Metinlerarasılık*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2020.
- Âşık Mahzuni Şerif. *İşte Gidiyorum Çeşm-i Siyahım*. Emre Grafson Müzik, 1998.
- Austin, J. Langshaw. *Söylemek ve Yapmak*. Çev. R. Levent Aysever. İstanbul: Metis Yayınları, 2017.
- Bascom, William R. "Folklorun Dört İşlevi". Çev. Ferya Çalış. *Halkbiliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar 2*. (Yay. Haz. M. Öcal Oğuz ve Selcan Gürçayır). Ankara: Geleneksel Yayınları, 2010.
- Ben-Amos, Dan. "Toward a Definition of Folklore in Context." *The Journal of American Folklore* 84 (1971): 3-15.
- Biber, Douglas ve Conrad, Susan. *Register, Genre and Style*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- Boas, Franz. "Stylistic Aspects of Primitive Literature". *The Journal of American Folklore* 38 (1925): 329-339.
- Bronner, Simon J. "Art, Performance, and Praxis: The Rhetoric of Contemporary Folklore Studies". *Western Folklore* 47 (1988): 75-101.
- Burke, Michael (ed). *The Routledge Handbook of Stylistics*. Londra: Routledge, 2014.
- Clark, Urszula. *An Introduction to Stylistics*. Cheltenham: Stanley Thornes, 1996.
- Çobanoğlu, Özkul. *Türk Dünyası Ortak Atasözleri Sözlüğü*. Ankara: AYK Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, 2004.
- Elçin, Şükrü. *Halk Edebiyatına Giriş*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2010.
- Gibbons, Allison ve Whiteley, Sara. *Contemporary Stylistics*. Edinburgh University Press, 2018.
- Gökşen, Cengiz. "Giresun Efsaneleri". Yayımlanmamış yüksek lisans tezi. Trabzon: Karadeniz Teknik Üniversitesi, 1999.
- Gönen, Sinan. *Batı Türklerinin Manzum Atasözleri*. Konya: Kömen Yayınları, 2011.
- Greimas, A. Julien ve Courtés, Joseph. *Semiotics and Language an Analytical Dictionary*. Bloomington: Indiana University Press, 1982.
- Halliday, M. A. K. ve Hasan, Ruqaiya. *Cohesion in English*. Londra: Longman, 1976.
- Hjelmslev, Louis. *Prolegomena to a Theory of Language*. Londra: The University of Wisconsin Press, 1969.
- İmer, Kamile ve Kocaman, Ahmet ve Özsoy, Sumru. *Dilbilim Sözlüğü*. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2019.
- Jacobs, Melville. "A Look Ahead in Oral Literature Research". *The Journal of American Folklore* 79 (1966): 413-427.
- Jousse, Marcel. *The Oral Style*. Londra: Routledge, 2015.
- Leech, Geoffrey ve Short, Mick. *Style in Fiction a Linguistic Introduction to English Prose*. Malaysia: Pearson, 2007.
- Leech, Geoffrey. *A Linguistic Guide to English Poetry*. Londra: Longman, 1969.
- - . *Language in Literature Style and Foregrounding*. Londra: Routledge, 2013.
- Levi-Strauss, Claude. *Yaban Düşünce*. Çev. Tahsin Yücel. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2016.
- Lotman, Yuri. *Düşünen Dünyaların İçinde İnsan-Metin-Semiyosfer-Tarih*. Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2012.
- Öznlü, Ünsal. *Edebiyat Dil Kullanımları*. Ankara: Doruk Yayıncılık, 1997.
- Saussure, Ferdinand. *Genel Dilbilim Dersleri*. Çev. Berke Vardar. Ankara: Birey ve Toplum Yayınları, 1985.
- Simpson, Paul. *Stylistics A Resource Book for Students*. Londra: Routledge, 2004.
- Snyder, Sally. "Stylistic Stratification in an Oral Tradition". *Anthropologica* 10 (1968): 235-259.
- Thurley, Geoffrey. *Counter-Modernism in Current Critical Theory*. New York: Palgrave Macmillan, 1983.
- Van Dijk, Teun A. *Studies in the Pragmatics of Discourse*. Hauge: Mouton Publishers, 1983.
- Vardar, Berke ve diğer. *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Multilingual, 2002.
- Verdonk, Peter. *The Stylistics of Poetry*. Londra: Bloomsbury Academic, 2013.
- Wales, Katie. *A Dictionary of Stylistics*. Londra: Routledge, 2011.

## SOYETLER DÖNEMİ AZERBAYCAN'INDA ÇEKİLEN DEDE KORKUT FİLMİNDE İDEOLOJİNİN İZLERİ\*

Traces of Ideology in the Dede Korkut Movie Filmed in Soviet Azerbaijan

Doç. Dr. Hanife SARAÇ\*\*  
Dr. Öğr. Üyesi Murat AŞÇI\*\*\*

### ÖZ

*Dede Korkut hikâyeleri*, Türk kültürüne yönelik çalışma yapan birçok araştırmacı tarafından temel eserlerden biri olarak kabul edilmektedir. Hikâyelerin içerdiği farklı dönemlere ait kültürel unsurların sosyal hayattaki yansımaları, kahramanlardan alt katmanlara kadar toplumun her kesiminin kabul ve reddiyeleri, içinde barındırdığı motif, fonksiyon ve ideolojik unsurlar gibi tüm öğeler eseri önemli kılmaktadır. Özellikle Türklerin yaşadığı coğrafyalarda geniş yankılar uyandıran *Dede Korkut*, farklı disiplinlere veri sağlayan çok yönlü yapısı ile metin tahlili ve yorumlanmasının yanı sıra sosyal bilimlerin farklı dalları ile kültürel çalışma alanları açısından da incelenmesi gereken bir eserdir. Bu çalışmada SSCB döneminde, 1975 yılında Azerbaycan'da çekilen ve 1977 yılında Rusçaya çevrilerek Sovyet sinemalarında gösterime giren, Azerbaycan Türkçesi ile adı *Dədə Qorqud*, Rusça adı ise *Сем нозакуух кочпош* (Sönmüş Ocakların Işığı) olan film incelenmektedir. Senaryosu Anar Rızayev tarafından yazılan ve Azerbaycanlı yönetmen Tofiq Taghizade tarafından sinemaya uyarlanan film, her ne kadar *Dede Korkut* kitabından esinlense de senaryosundan hitap ettiği kitleye, oyuncuların dönemin sanat ve politik kabullerine kadar nispi anlamda bağımsız öğelerden beslenir. *Dede Korkut* metinlerini konu edinen, başta sinema filmi olmak üzere çeşitli sahne sanatlarına uyarlanan gösterimlerin sayısı son dönemde artmıştır. Bununla birlikte bu çalışmanın eksenini teşkil eden söz konusu film, SSCB'nin kültür politikası ile ideolojisini yansıtmaya ve bir devrin analizini yapma noktasında araştırmacılara farklı bakış açıları kazandıracaktır. Türkiye'deki halk bilimi çalışmalarının büyük ölçüde metin merkezli ve SSCB dönemindeki Türk halk kültürü ve sanatına dair çalışmaların sınırlı sayıda olması nedeniyle bu çalışmanın ilgili literatüre katkı sağlayacağı düşünülmektedir. Bu nedenle çalışmada, *Dede Korkut* metninin SSCB'deki yayım süreci ile SSCB'nin kültür politikası ve bu politika ekseninde gelişen ve değişen sinema sanatına dair genel değerlendirmelerde bulunulmuştur. Farklı dönemlerde *Dede Korkut* metnine yönelik yaklaşımlar ile özellikle Sovyet ideolojisinin filme yansıyan unsurları detaylandırılmaya çalışılmıştır. Bunun sebebi, filmin senaryosunun bir hikâye uyarlamasından ibaret olmayıp Sovyetlerin uzun yıllar süren propaganda faaliyetlerine hizmet edecek şekilde dizayn edilmiş olmasıdır. Nitekim bu çalışma kapsamındaki analizler, hikâyeden filme aktarım sürecinde değiştirilen ya da hikâyede yer almamasına rağmen senaryoya eklenen unsurların, Sovyet ideolojik mesajlarının topluma iletiminde başarıyla kullanıldığını göstermektedir. *Dede Korkut hikâyelerinin* beyaz perdeye aktarılması, uygulamalı halk bilimi açısından önem arz etmektedir. İdeolojik hedeflerin ötesinde de filmin, *Dede Korkut hikâyelerinde* yer alan kültürel kodların ve motiflerin yansımasına destek olduğu ifade edilebilir. Farklı disiplinlerin de incelenmesine açık olan filmle ilgili yapılacak yeni çalışmalar, filmin etki alanının anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.

### Anahtar Kelimeler

Dede Korkut, Sovyet dönemi kültür politikası, Sovyet dönemi sineması, *Dədə Qorqud* filmi, Sovyet ideolojisi.

### ABSTRACT

The *Dede Korkut* stories are considered among the most fundamental works by many researchers studying Turkish culture. The stories are marked by the repercussions of the cultural elements from varying periods in social life, the admittance and refutation by all the strata of the society from heroes to lower classes, and the included motifs, functions and ideological elements. Having achieved a wide popularity especially in a broad geographical area housing the Turkic people, *Dede Korkut* is a collection of stories that requires a textual analysis and interpretation as well as an examination by various social sciences and cultural studies owing to its multi-dimensional nature providing data to various disciplines. This article aims to analyse the movie *Dədə*

\* Geliş tarihi: 30 Kasım 2022 - Kabul tarihi: 15 Aralık 2023

Saraç, Hanife; Aşçı, Murat. "Sovyetler Dönemi Azerbaycan'ında Çekilen Dede Korkut Filminde İdeolojinin İzleri" *Milli Folklor* 141 (Bahar 2024): 42-53

\*\* Karadeniz Teknik Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Rus Dili ve Edebiyatı Bölümü, Trabzon/Türkiye, caylakhanife@gmail.com, ORCID ID: 0000-0001-8280-4624.

\*\*\* Karadeniz Teknik Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Rus Dili ve Edebiyatı Bölümü, Trabzon/Türkiye, muratasci@ktu.edu.tr, ORCID ID: 0000-0002-2329-6129.

*Qorqud* filmed in 1975 in Soviet Azerbaijan and screened in Soviet movie theatres after translated into Russian as *Свет погаснувших печей* (The Light of Quenched Hearths) in 1977. Adapted and directed by Tofiq Taghizade and written by Anar Rızayev, the movie derives from the script, target audience, the actors and the artistic and political inclinations of the period although it inspires from the book *Dede Korkut* at large. Recently, there has been an increase in the performing arts and, in particular, movies that originate from the *Dede Korkut* stories. As the main focus of this study, the movie offers new perspectives to researchers with regard to the analysis of an era since it reflects the cultural policy and ideology of the USSR. We are of the opinion that this paper will contribute to the literature for the folklore studies in Turkey mainly focus on textual analyses and the researches on Turkish folk culture and art in the USSR have received limited interest. This article evaluates the publication process of *Dede Korkut* in the USSR as well as the cultural policy of the USSR and its impact on the development and transformation of cinema. In this sense, the following study endeavours to expand on the reflections of Soviet ideology in movies by discussing the approaches towards the *Dede Korkut* stories. After all, the script of the movie was devised not as a mere adaptation but to serve the long-lasting propagandistic activities of the Soviets. Indeed, the analyses under this study indicate that the contents altered during the adaptation process or fabricated in the movie script were used with success in the transmission of the ideological messages of the USSR to the society. The adaptation of the *Dede Korkut* stories bears significance for applied folklore studies. Ideological ends aside, it can be claimed that the movie supports the representation of the cultural codes and motifs inherent to the *Dede Korkut* stories. In this respect, further studies by varying disciplines will help to reveal the sphere of influence of the movie.

#### Keywords

Dede Korkut, cultural policy of the Soviet era, Soviet cinema, Dədə Qorqud movie, Soviet ideology.

#### Giriş

Türk halklarının epik sanatının incelenmesi, folklor genel teorisinin en güncel konularından birini teşkil etmektedir. Zira Türk kahramanlık destanlarına hem arkaik örnekler (Yakutlar, Şorlar, Altaylılar gibi Sibiryaya Türk halklarının kahramanlık anlatı ve şarkıları vb.) hem de kahramanlık destanlarının daha sonraki biçimleri (Alpamış, İdige, Manas gibi klasik epik kahramanlık şiirleri) nazarıyla bakılmaktadır (Rahimova 2012: 3). Çalışmaya konu edilen *Dede Korkut*, bu anlamda epik ve hikâye unsurlarını içermesi sebebiyle epikromanesk bir eser niteliğindedir. Eserdeki Korkut'un idealize edilmiş imgesi her ne kadar Molla Câmî'ye, Ali Şîr Nevai'ye ait Orta Çağ kaynaklarında görülse de bilim insanları *Dede Korkut Hikâyeleri'ne* XVII. yüzyıla kadar ilgi göstermemişlerdir. Ancak fikri, tematik, dilsel ve sanatsal özellikleri bakımından eser, XIX. yüzyılın başından itibaren Türk dünyasının sınırlarını aşarak dünyaca ünlü halk bilim uzmanlarının ilgisini çekmeyi başarmıştır (Egamberdiyeva 2019: 11).

Eserin Rus dünyasına tanıtılması, Alman şarkiyatçı Theodor Nöldeke'nin çalışmaları ile başlamıştır. T. Nöldeke, topladığı materyalleri 1892 yılında, o tarihte Almanya'da eğitim gören Rus tarihçi ve doğu bilimci Vasiliy Barthold'a vermiştir (Jirmunski 1974: 519-520). V. Barthold, kendisine verilen eserin çevirisini 1922 yılında tamamlayarak basıma hazır hale getirmiştir. Ancak eserin Rusça çevirisi V. Barthold vefat ettikten sonra ancak 1962 yılında yayımlanabilmiştir. Rus bilim insanları V. Barthold'un çevirisinin yüksek filolojik düzeyi bakımından büyük edebi değere sahip olduğu görüşündedir. Kendisi de eserin sanatsal özelliklerini doğru bir çeviriyle ustalıkla yansıttığını belirtmiştir (Egamberdiyeva 2019: 11). V. Barthold, *Dede Korkut* çevirisi için aldığı beğeni ve övgülere, "Gerçek bir çeviriye eserin son hâli olarak bakılmaz. Gerek yeni bir materyalin keşfi gerekse daha detaylı ve özenli incelenmesi noktasında Türkoloji'deki bu ilerleme, şüphesiz ki bilim insanlarına Korkut gibi olağanüstü bir değere sahip bu esere, sık sık başvurma imkânı verecektir. Bu çevirinin yüzyıl sonra eskidiğinde çağdaş dile ait yenisinin yapılacağını ummak gerekir." sözleriyle mütevazı bir karşılık vermiştir (Egamberdiyeva 2019: 12).

*Dede Korkut* kitabının çevirisi Rusya'dan önce 1939 yılında Azerbaycan'da, 1942 yılında Türkmenistan'da, 1986 yılında Almatı'da, 1990 yılında ise Aşkabat'ta Türkmen-

ce yayımlanmıştır. Fakat eserin Sovyet Rusya’da kabul görmesine kadarki süreç, folklor çalışmaları bakımından son derece sıkıntılı olmuştur. Sovyet yönetiminin propaganda politikaları hususunda *Dede Korkut* gibi çalışmalara yönelik bakışı, dönemsel olarak farklılık göstermiştir.

Çarlık Rusyası’nın yıkılmasıyla birlikte ortaya çıkan Bolşevik Rusya, ilk dönemlerinde ideolojinin propagandasını yapmak amacıyla folklorlardan sıklıkla yararlanmıştır. Bununla birlikte bazı epik eserlerin araştırılması Komünist Parti Merkez Komitesi kararlarıyla yasaklanmıştır (Kusegenova 2004). Bolşevikler için folklor, bölgedeki bütün toplulukları “Sovyet insan tipi” etrafında birleştirme amacına hizmet eden bir unsur olarak ele alınmıştır (Çeribaş 2012: 755). Bu amaç doğrultusunda 1934 yılında toplanan SSCB I. Yazarlar Birliği Toplantısı ile folklorun kullanım alanları ile folklor ürünlerinin nasıl bir içeriğe sahip olması gerektiğine dair konular resmi bir nitelik kazanarak sınırları ve kapsamı belirlenmiştir. Ancak her ne kadar folklor alanındaki araştırmalara izin verilerek bu yöndeki çalışmalar teşvik edilse de alınan kararlara uygun hareket etmedikleri düşünülen kişiler ile ideoloji konusunda parti tarafından belirlenen ilkelere hizmet etmediği anlaşılan eserlere karşı oldukça katı bir tutum sergilenmiştir. Örneğin, Kasım Tınstanov, Törökul Aytmatov ve Tokçoro Coldoşev gibi Kırgız aydınları Burjuva milliyetçiliği yapmakla suçlanarak tutuklanmıştır.

1940’lı yıllarda Sovyetler, milliyetçi bir politika ve dil benimseyerek İkinci Dünya Savaşı’nda mevzilerini kaybeden askerlere manevi güç ve cesaret kazandırmak amacıyla farklı uluslardan ve dinlerden millî kahramanlık hikâyeleri ile destanlar toplamışlardır. İkinci Dünya Savaşı’nın patlak vermesiyle “Büyük Tasfiye” anlayışından ve Sovyet üst kimliği vurgusundan vazgeçilmiştir. Devlet başkanı İosif Stalin de savaştan önce yadsıdığı milliyetçilik söylemlerinden savaşın başlamasıyla büyük ölçüde yararlanmış; savaş nedeniyle gencinden yaşlısına tüm Sovyet halkının ellerinden geleni yapmalarını istemiştir (Saraç 2020: 918).

Sovyetlerde savaşın yaşandığı süreç olan 1940’lı yıllar dünyaca ünlü destanların çevrilerek yayımlandığı bir sürece karşılık gelir. 1942 yılında Türkmenistan’da yayımlanan *Dede Korkut* ile *Yusuf – Ahmet ve Köroğlu* destanları, büyük destan kahramanlarının vatanseverliklerini değerlendiren çalışmalara örnek teşkil etmektedir (Özkan 2007: 172). *Dede Korkut Destanı*’nın yayımlanması ve incelenmesine yönelik çalışmalar da bu süreçte gerçekleşmiştir. Türkmenistan’da *Korkut Ata*’nın araştırılması, kitabın aslının basımı sonrasında mümkün olabilmektedir. *Korkut Ata*’nın sadeleştirilmiş hâli İkinci Dünya Savaşı’nın bittiği yıl olan 1945 yılında *Sovetskaya Literatura* dergisinde Myati Kosayev tarafından yayımlanmıştır. Eserin aslının okuyucuyla buluşması ise ancak 1951 yılında gerçekleşmiştir. Bu metinler *Dede Korkut*’un Dresden nüshalarıdır.

2 Temmuz 1951 tarihinde *Dede Korkut*’un keskin bir dille eleştirildiği *Edebiyatta İdeolojik Hezeyan* (Идеологический бред в литературе) başlıklı bir makale yayımlanmıştır. Makalede destan, insan bilincini zehirleyen bir sanat eseri olarak addedilir. Bu yayının ardından *Korkut Ata* kitabı da ideolojik açıdan sakıncalı bir eser olarak nitelendirilmiştir. M. Kosayev, B. Garrıyev ve O. Abdalov tarafından yayına hazırlanan *Dede Korkut* kitabı okuyucuyla buluşmadan imha ettirilmiştir (Hodjamurad 2019). Askeri mahkeme, 27-29 Ağustos 1952 tarihinde görülen davalarda, *Dede Korkut* kitabını basıma hazırlayan bilim insanı M. Kosayev’i, genel yayın müdürü O. Abdalov’u ve 13 Mart 1953 tarihinde de eserin bilim editörü B. Karrıyev’i “gerici, kanlı, anti-halkçı” şeklinde nitelendirilen “Dede Korkut” kitabını yayımlamak suretiyle halk arasında milliyetçi, anti Sovyet düşünceler yayan örgüt kurma suçlamasıyla 25 yıl hapse mahkûm etmiştir. Genel anlamda 1950’li yıllarda çok sayıda kongre, konferans ve toplantıda *Dede Korkut*

kitabı, Sovyet iktidarı, parti görevlileri ve ideologlarının sert eleştirilerinin hedefi hâline gelmiştir (Mamedova 2022: 24).

Benzer süreçlerde Türk Cumhuriyetlerinde, özellikle Türkmenistan’da *Dede Korkut*’la ilgili antipropaganda faaliyetleri yürütülürken destanın yasaklanma kararı alınmıştır. Bu süreçte eser, bütün eğitim müfredatları ile ders kitaplarından kaldırılmasına rağmen G. Araslı, A. Demirçizade, M. Arif, M. Tahmasib ve diğerlerinin 26 Mart 1957 tarihinde *Komünist* adlı gazetede *Dede Korkut Destanları* başlıklı makaleyi yayımlamalarının ardından Azerbaycan’da edebiyat, tarih, felsefe, psikoloji ve dil bilimi gibi alanlar içerisinde derinlemesine incelenmeye başlanmıştır (Mamedova 2022: 24). 1954 ve 1980 yılları arası süreç, *Dede Korkut* eseri bakımından “suskunluk dönemi” olarak nitelendirilebilir. Bunun sebeplerinden biri, *Korkut Ata*’nın herhangi bir dergi ya da gazetede anılmamasından kaynaklı olmalıdır. Hatta *Literatura i İskusstvo* dergisi, *Korkut Ata* eserinin 1962 yılında Moskova’da yayımlandığı haberini yayımlamaya değer bile bulmaz (Hodjamurad 1994: 43).

Bu çalışmada Sovyet kültür tarihinde çalkantılı bir süreç geçiren Dede Korkut hikâyelerinin 1975 yılında Azerbaycan Türkçesi ile sinemaya uyarlanan ve 1977 yılında Rusçaya çevrilerle Sovyet sinemalarında gösterime giren, Azerbaycan Türkçesi ile adı *Dədə Qorqud*, Rusça adı ise *Свет погасших костров* (Sönmüş Ocakların Işığı) olan film incelenmektedir. Adı geçen film sinematografik bir incelemeden öte SSCB’nin kültür politikası kapsamında ve Sovyet ideolojisi bağlamında ele alınmaktadır.

### 1. 1970’li Yılların Sovyet Kültür Politikalarında Sinema

1970’li yıllar, sinemada tür ve sayı bakımından çeşitliliğin arttığı bir döneme karşılık gelmektedir. Bu dönemde insanlar televizyon karşısında daha çok vakit geçirirken sinema filmlerine yönelik taleplerde artış yaşanmıştır. Ancak, Sovyet rejimi yükselişe geçen sinema sektörünü tıpkı diğer sanat türlerinde olduğu gibi kendi hâline bırakmamış ve senaryoları denetlemiştir. Çekilen sinema filmlerinin içeriklerinin Sovyet politikaları ile ters düşmemesi gerekmekteydi. Buna karşın, söz konusu dönemde milliyetçi duyguları tetikleyeceği düşüncesi ile daha önce yasaklanan halk kahramanlarına yönelik hazırlanan halk edebiyatı türündeki eserlere Sovyet ideolojisine de fayda sağlayacağı düşüncesiyle müsamaha gösterilmiştir. Şüphesiz Sovyet yönetimi önceki dönemlerde de ihtiyacı doğrultusunda kimi zaman başvurduğu bu strateji ile ülkenin kötü gidişatının önüne geçme ve Sovyet toplumunun birlikteliğini kuvvetlendirme amacı gütmektedir.

Sovyet iktidarının son otuz yılındaki en görünür reflekslerinden biri, entelektüel muhalefetten duyduğu korkudur. Partinin 1970’li yıllardan itibaren yürütmüş olduğu kültür politikaları büyük ölçüde bu korku ekseninde şekillenmiştir. Rejimin bekasına halel getirebilecek unsurlar olduğu gerekçesiyle sanatçıların eserlerine getirilen yasaklar, bu korkunun zuhur ettiğine verilecek örneklerden yalnızca biridir. Dönemi yansıtan bu tür olgular, sanatçıların anılarına yer veren metinlerden birçok arşiv belgesine kadar yansımıştır. Komünist Parti Merkez Komitesi Sekreterliği’nin 7 Ocak 1969 tarihli “Çok gizli” damgalı kararnamesinde geçen “edebiyatçılar ve sanatçıların burjuva ideolojisinin herhangi bir tezahürüne keskin bir şekilde karşı çıkmaları, komünist ideallerinin, sosyalizmin avantajlarının ve Sovyet yaşam tarzının propagandasını yapmaları sağlanmalıdır” ifadeleri, bu tür uygulamalara verilebilecek bir örnektir (Rusina 2019: 76-77).

Sovyetler Birliği Döneminde hükümet politikaları gereği insanların mevcut rejimi eleştirmesine müsaade edilmemiştir. Oysa 1917 Ekim Devrimi öncesinde edebiyat, tiyatro ve sinema gibi sanatın farklı türlerinin de aralarında olduğu pek çok unsuru eleştirebilmek mümkündür. Tesis edilen bu zıtlık üzerinden Çarlık sistemi kötülenebiliyorken sosyalizmde her şeyin mükemmel olduğu vurgulanmaya çalışılmıştır. Ancak sanat-

çılar yine de dolaylı olarak metaforlar ve semboller üzerinden eleştirebilmenin yollarını bulmuşlardır. Bu tutum, özellikle Sovyetler Birliği'nin Çekoslovakya'ya tanklarını sürdürdüğü 1968 yılında görülmeye başlamıştır (Plujnik 2014).

1970'li yıllarda Sovyet filmlerinde çeşitliliğin artması ve film sektörünün gelişmesi ile sadece propaganda odaklı değil, sıradan insanların günlük yaşamlarını konu eden filmler de çekilmeye başlanmıştır. Çeşitliliğin getirdiği bu nispi serbest alan, senaristlere âdeta mevcut sistemi eleştirmek için uygun bir ortam yaratmıştır. Senaristler, filmlerinde gündelik hayatı anlatırken sadece gerçekliği yansıtmakla kalmayıp aslında gerçekliğin betimlenmesi maskesinin altında yeni fikirler ve gerçekliğe dair başka anlamlar göstermeye çalışmışlardır. Bu içeriklerde toplumda coşku uyandırmayan ve ilham vermediği düşünülen Sovyet idealleri alışıldık, bıkkınlık veren unsurlar olarak gösterilmiştir. Bunlar artık bir dolap misali evin iç dizaynının bir parçası gibi durmaktadır. Bu bağlamda 1970'lerin Sovyet filmlerinde günlük hayatı yansıtan küçük Sovyet daireleri, herkesin yediği tek tip gıda ve herkesin giydiği tek tip kıyafetler, insanların sıradan hayatları ile sergiledikleri tipik davranışlar (bütün Sovyet insanının aşına olduğu) gibi minör anlatımlar ön plana çıkarılmaya çalışılmıştır. Onların yerine, sınırlı sayıdaki Çekoslovakya çizmelerini satın alabilmeyi başarmak ya da tiyatro biletine ulaşabilmek gibi dönemi içinde ulaşılması zor bu tür isteklerin konu edildiği anlaşılmaktadır (Plujnik 2014).

1930'lu yılların sinemasında geleceğin ülkeyi ve dünyayı değiştirecek sembolleri olarak gösterilen, 1960'lı yıllarda da benzer şekilde kendi kişisel idealleri olan ve bununla birlikte başta ülkesi olmak üzere tüm dünya için önemli bir şeyler yapmak isteyen idealist gençler olarak yansıtılan komsomolların (Sovyetler Birliği Komünist Parti gençlik yapılanması) içeriği, 1970'lere geldiğinde değişime uğramıştır. Sinemadaki genç kahraman, artık sadece yaşamını devam ettirmek isterken sıradan bir mutluluk peşinde koşmaktadır. Komsomol kimliğinin artık onun için bir anlamı yoktur, nitekim bu kimlik sadece üniversitede okuyabilmek için alınan sıradan bir vasıf hâlini almıştır. 1970'li yılların sinemasının kahramanı eşsiz, mükemmel bir kişilik değil mevcut sistemin bir parçasıdır. Kahraman, uzunca bir süredir ideallere inanmamaktadır, kayıtsızdır; herkes gibi Sovyet sisteminin içerisinde yaşamını sürdürmektedir. Ancak kişisel yaşamında bir şeyleri değiştirmek isterken bazı şeyler ona rahatsızlık vermektedir. Böylece kendisi için de beklenmedik olan davranışlarda bulunduğu görülür. 1970'li yılların kahramanı bazen sisteme karşı çıkmaya çalışsa da bu karşı çıkış, günlük yaşam sınırları içinde kalmıştır. Bu yüzden 1970'li yıllar "Durgunluk Dönemi" olarak adlandırılmaktadır. 1970'li yılların Sovyet toplumu "Su" örneği ile özdeşleştirilir (Plujnik 2014). Su, uzun süre bir kabın içinde durduğunda yosun tutmaya başlar ve ilk berraklığını yitirir, bulanıklaşır. Sovyet toplumu da böyledir. "Parlak gelecek" oluşturmak için gerekli motivasyonu ve coşkusu kalmamıştır. İnsanlar sadece bu gerçekliğin içinde yaşamaya alışmıştır ve aynı rutinleri devam ettirmeye çalışmaktadır. Sovyet gerçekliğinin gitgide sıkıcı bir hâl alan bu durumu 1970'li yılların sinemasında çarpıcı bir şekilde gözler önüne serilmiştir. İnsanların değişime olan ihtiyacı ile bireysel mutluluk arayışı, mevcut sistem içinde herhangi bir karşılık bulamamaktadır. Bütün bu gelişmeler, 1991 yılındaki çöküşe giden yolun âdeta temel taşlarıdır.

Bu dönemde çekilen *Dədə Qorqud* filmi, konusu ve türü bakımından aynı dönemde çekilen diğer filmlerden ayrı bir yerde durur. Kısmi ideolojik yumuşamanın hâkim olduğu ve film çeşitliliğinin arttığı bu dönemde genel sosyal konular, sıradan Sovyet insanının yaşamına ve aile yapısına mercek tutan yapıtlar ön plana çıkarılırken *Dede Korkut*'tan hareketle sinemaya uyarlanan filmde; kardeş kavgasına karşı duyulan tepki,



emeğe ve çalışmaya verilen değer, düşmana ve ülkeye yönelik her tür tehdide karşı toplumsal birlik, beraberlik ve dayanışma içerisinde olmak gibi aşağıda detaylandırılacak olan bir takım ideolojik unsurlar vurgulanmıştır.

## 2. “Dede Korkut” Filmi (Dədə Qorqud-1975)

Dede Korkut filmi, ilk olarak 1975 yılında Azerbaycan Türkçesi ile çekilmiş ve 1977 yılında da Rusçaya çevrilerek Sovyet sinemalarında gösterime sokulmuştur.

Dede Korkut Kitabı 12 hikâyeden (Türkmen Sahra Nüshası hariç) oluşmaktadır. Kitabın filme uyarlaması yapılırken senaryo yazımında temelde 6 hikâyeden faydalanıldığı görülmektedir. Bu hikâyeler, “Dirse Han oğlu Boğaç Han Destanı”, “Bay Büre Bey Oğlu Bamsı Beyrek Destanı”, “İç Oğuz’a Dış Oğuz’un Ası Olup Beyrek’in Öldüğü Destanı”, “Salur Kazan’ın Evinin Yağmalanması Destanı”, “Kazan Bey’in Oğlu Uruz Bey’in Tutsak Olması Destanı” ve “Salur Kazan’ın Tutsak Olup Oğlu Uruz’un Çıkardığı Destanı”dır. Film için farklı isimlerdeki hikâyelerden alınan konular ve karakterler birleştirilerek bir olay örgüsü oluşturulmuştur. Temel olarak eserdeki hikâyeler kullanılmış olsa da bazı olaylarda ve özellikle karakterlerde yapılan değişiklikler üzerinden vurgulamalar ve ön plana çıkarılan imgeler, filmin Sovyet ideolojisi ve kültür politikaları kapsamında şekillendirildiğini gözler önüne sermektedir.

### 2.1. Filmin Açılış Sahnesi ve Genel Çerçevesi

Filmin açılış sahnesinde, filmin sonunda yaşanacak olan hadiseye atıfta bulunularak dağlık bir alanda dolaşan Dede Korkut’un taş kesilmiş insan imasıyla gösterilen heykellerden duyduğu inleme seslerine verdiği tepkiler gösterilmektedir. Filmin genelinde olduğu gibi sonunda da verilen “kardeş kavgasına girmeyin, bir olun, çalışın, vatanınızı sevin ve kollayın” temalı mesajlara uygun hareket etmeyen karakterlerin taş kesilerek cezalandırılmaları ve taşlarda hapsolan ruhlarının hala acı çekiyor oluşu filmin en başında çarpıcı bir şekilde gösterilir. Film esasen bu taş kesilme hadisesine kadar olan bölümde yaşananları anlatmakta, İç Oğuzların Dış Oğuzlarla ve Kıpçak (Şöklü) Melik’le yaşadığı ihtilafa ve savaşa yer vermektedir. Taş kesilmeye giden sürece sebep olan anlaşmazlıklar ve kavgalar hikâyelerden alınmış olsa da netice itibarıyla yaşanan cezalandırılma şekli (taş kesilme) ve bunun akabinde Dede Korkut’un bir çocuğa verdiği öğütler hikâyelerde yer almaz. Ana teması Dede Korkut hikâyelerinden beslenen filmde, özellikle başlangıç ve kapanış sahneleri olmak üzere ara sahnelerde de Sovyet ideolojisi hedeflerine uygun olarak hikâyelerde yer alan bazı unsurlar değiştirilmiş ya da hikâyelerde olmayan unsurlar eklenmiştir.

Açılış sahnesinden sonra, Hanlar Hanı Bayındır Han’ın her yıl düzenlediği toydan (ziyafet, eğlence) görüntüler verilir. İç ve Dış Oğuz beyleri de toya davet edilmiş, ağır lanmaları için ak, kızıl ve kara renkte olmak üzere çadırlar kurulmuştur. Bayındır Han’ın emrine göre erkek çocuğu olan beyler ak çadırda, kız çocuğu olan beyler kızıl çadırda ve hiç çocuğu olmayanlar ise kara çadırda ağır lanacaktır. Bay Büre Bey’in oğlu Bamsı Beyrek ve Bay Biçen Bey’in kızı Banı Çiçek aynı gün doğmuştur ve beşik kertmesi olurlar. Hiç çocuğu olmadığı için kara çadıra götürülen Alp Aruz (hikâyelerde Dirse Han) ise kara çadıra layık görülmesine içerler, maiyetiyle ve yardımcısı Yalincık ile toyu terk eder. Filmin senaryosuna göre ilerleyen sahnelerde çevirdiği entrikalarla İç Oğuzlarla Kıpçakların savaşına ve Dış Oğuzların İç oğuzlara isyan etmesine sebep olarak hem dış düşmanın savaşına hem de kardeş kavgasına yol açan kişi Alp Aruz ve yaveri Yalincık olacaktır.

Kinini yenemeyen Alp Aruz, Beyrek’in beşik kertmesi Banı Çiçek’te gözü olan Yalincık ile plan yaparak Yalincık’ı düşmanları olan Kıpçak Melik’e gönderir ve yalan haber ulaştırır. Aldığı haber üzerine, Beyrek’in ordunun başına geçerek kendine saldıra-

cağını düşünen Kıpçak Melik, Beyrek'i adamlarına kaçırtır. Beyrek uzun yıllar boyunca burada esir olarak kalacaktır. Kazan Han, Banı Çiçek'i Beyrek'in ölüsünden haber getirene vereceği vaadinde bulunur. Bunun üzerine Yalincık Banı Çiçek'e talip olmak için Beyrek'in kendisine daha önce verdiği gömleğini kana bulayarak Beyrek'in öldürüldüğü yalanını söyler ve kanlı gömleğini de kanıt olarak sunar.

Filmde yer alan önemli karakterlerden birisi de Salur Kazan Han'dır. Salur Kazan, toya gösterdiği yiğitliklerle hem cesaretini hem de zekâsını kullanarak azgın bir boğayı alt eder ve Dede Korkut'tan ad alır. Aynı zamanda Bayındır Han'ın damadı olan Kazan Han, ilerleyen sahnelerde yaşlanarak ölen Bayındır Han'ın yerine geçerek yeni hanlar hanı olur. Filmde Kazan Han'ın oğlu Tural ise (hikâyelerdeki adıyla Uruz) hikâyelerdeki profilinden farklı olarak sevgilisine çiçekler toplayan, romantik genç bir delikanlı olarak gösterilir. Kazan Han, oğlu Tural'a kan döküp, baş kesmediği için sitem eder. Bunun üzerine Tural, "Baş kesip kan dökmek hüner midir?" diyerek babasına çıkışır. Ayrıca babasının da onu hiç avlanmaya götürmediğini, yay ve ok kullanmayı dahi öğretmediğini söyleyince babası Kazan Han, oğluyla beraber ava çıkmaya karar verir ve baba-oğulun düşman baskınına maruz kalacakları av süreci bu şekilde başlamış olur. Filmde, hikâyelerdeki karakterinden farklı olarak yansıtılan Tural, filmin sonunda taş kesilmeyen ve ölmeyen birkaç karakterden biri olacaktır. Kan dökme ve baş kesme odaklı olmayıp, gerektiğinde de yurdunu, vatanını, ailesini düşmanlardan korumak için gerekenin yapılması noktasında gözünü sakınmayan bir karakter olarak tanıtılan Tural, filmin verdiği mesajlar çerçevesinde yüceltilmektedir.

Kazan'ın oğluyla ava çıktığını ve obasının da korumasız kaldığını casusları vasıtasıyla öğrenen Oğuzların düşmanı Kıpçak Melik, adamları ile birlikte yola çıkar. Maksat düşmanı hazırlıksız yakalamaktır. Nitekim oğluyla avda olan Kazan Han, yiyip içmiş, sarhoş olmuş ve uykuya dalmıştır. Bu anı fırsat bilen Melik'in adamları Kazan Han'ı uykusundayken yakalayıp esir alırlar ve arabaya bağlayarak götürürler. Etrafta dolaşmakta olan oğul Tural da yakalanıp esir alınır. Diğer taraftan Melik'in adamları Kazan Han'ın obasını basar, çadırlarını yakarlar. Eşi Burla Hatun'u ve kırk yardımcı kızı ve Kazan Han'ın yaşlı anasını da esir alarak dönerler. Kazan Han uykudan uyanınca bir şekilde bağlı olduğu iplerden ve etrafındaki adamlardan kurtulur ve ata binerek obasına geri döner, yurdunun yakılıp yıkıldığına şahitlik eder. Düşmanla mücadele eden ve koyunlarını korumayı başaran kahraman çobanından bütün olan biteni öğrenir ve Kıpçak Melik'in peşine düşer.

Oğuzların düşmanı Şöklü Melik, filmde Kıpçak Melik adıyla verilir. Kıpçak Melik, esirleri arasında yer alan Kazan Han'ın eşi Burla Hatun'un kendisine hizmet etmesi için çağırılmasını emreder ve hikâyede de olduğu gibi diğer kadınlar Burla Hatun'u ele vermezler. Her biri, kendisinin Buğra Hatun olduğunu iddia eder. Bunun üzerine Kıpçak Melik, yine elinde esir olan Tural'ı öldürüp etinden Burla Hatun ve onun yardımcı kadınlara yedirmeye karar verir. Melik'e göre her kim ki Burla Hatun'dur, o etten yemeyecektir. Burada Tural, büyük bir cesaret örneği göstererek canı pahasına annesini ele vermez. Kazan Han, oğlu öldürülmeden yetişmeyi başarır; ancak oğlunu kurtarmaya çalışırken başından darbe alır, bu esnada Kazan Han'ın imdadına diğer Oğuz Beyleri ve çoban yetişir. Kıpçak Melik öldürülür, bütün esirler kurtarılır. Burada uzun süredir esir tutulan Beyrek de bir şekilde kapatıldığı yerden kurtulur ve evine doğru yola çıkar. Herkesin öldü sandığı Beyrek, nişanlısı Banı Çiçek, Yalincık'la evlendirilmek üzereyken yetişir ve kendini tanıtır. Herkes çok sevinir ve Banı Çiçek'le Beyrek evlenir. Yalanı ortaya çıkan Yalincık kaçır.

Dış düşman Kıpçak Melik'le girilen ve nihayetinde kazanılan savaşın ardından bu sefer Oğuzların kendi içinde yaşadığı kardeş kavgası ve iç savaşa giden süreç anlatılır. Filmin başında siyah çadırdaki ağırlandığından kalma kini devam eden ve ayrıca Kazan Han'ın koltuğunda gözü olan Alp Aruz, Dış Oğuz beylerini de yanına toplayarak isyan eder. İç Oğuzlara savaş ilan etmeden önce Alp Aruz Beyrek'i, Kazan Hanla barışmasına aracı olmasını istemek için yanına çağırır. Ancak bu, yalnızca bir bahanedir; onu davet etmesindeki asıl sebep Kazan Han'a savaş ilan edildiğinde kendi tarafında yer almasını istemesidir. Çünkü Beyrek, güçlü bir karakter olarak Kazan Han'ın gücüne güç katmaktadır. Alp Aruz'un yanındaki diğer beylerle yaptığı plana göre Beyrek'e bu davet yapılacaktır, eğer kabul etmezse de öldürülecektir. Bu planlardan habersiz Beyrek, böyle bir teklifle karşılaştığında Kazan Han'a ihanet etmez hatta onun için canını bile vereceğini söyler ve Alp Aruz'a büyük tepki gösterir. Fakat barışçıl maksatlarla çağırıldığını düşündüğü davete hazırlıksız (kılıç kuşanmadan) giden Beyrek'i Alp Aruz kılıcıyla ağır bir şekilde yaralar. Yaralı bir şekilde oradan ayrılan Beyrek, son nefesini karısı Banı Çiçek'in kollarında vermek üzereyken olan biteni anlatır ve Kazan Han'ın kanını yerde koymamasını vasiyet eder. Alp Aruz ve adamları savaş için yola çıktıklarında Dede Korkut, "Kardeş kanı dökmeyin." diyerek onları durdurmaya çalışır; fakat onu dinlemezler. Savaşta Kazan Han, Alp Aruz'u yaralayarak attan düşürür ve oğlu Tural'ı çağırarak başını kesmesini ister, oradan ayrılır. Tural, karakteri gereği bunu yapamaz ve arkasını dönüp giderken Alp Aruz son bir gayretle Tural'ı arkasından ok atarak yaralar. Oğlunun yaralandığını gören Kazan Han'ın dikkati dağılır ve o da mızrakların hedefi olur. Bu sahneden sonra Alp Aruz, yaveri Yalınçık ve Kazan Han, taş kesilirler. Daha sonra tek tek gösterilmese de kardeş kanı dökmek üzere meydana savaşan herkesin taş kesildiği anlaşılır. Tural, Alp Aruz tarafından yaralanmıştır ama ölmez, taş kesilmez. Taş kesilme hadisesi hiçbir hikâyede yer almazken filmde iç savaşa giren herkesin böyle bir sona maruz kalması ve savaş yanlısı olmayan Tural'ın tutumu üzerinden seyirciye önemli mesajlar verilir. Savaş sonrasında çoban, Beyrek'in küçük oğluyla beraber toprakları taşlardan temizlemekte ve ekime hazır hale getirmektedir. Dede Korkut'un Beyrek'in oğluna (ve dolayısıyla topluma) verdiği öğütlerle (yurduna sahip çıkmak, toprakları ekip biçmek vb.) film sona erer.

## 2.2. Filmdeki Sovyet İdeolojisi Unsurları

Filmde anlatılan olaylar ve karakterlerden öte, satır aralarında işlenen detaylar ve verilmek istenen mesajlar, Sovyet ideolojisi penceresinden değerlendirilmeye elverişlidir. Nitekim Sovyet kültür politikalarının esnetildiği bir dönemde çekilme fırsatı tanınmış olsa da Dede Korkut filmi, bir Sovyet dönemi filmi olarak Sovyet sansürü ve propagandasının bir ürününe dönüştürülerek izleyiciye sunulmuştur. Dolayısıyla bir uygulamalı halk bilim çalışması olarak her ne kadar filmde, ilgili toplumun kültürel değerlerinin beyaz perdeye aktarımı söz konusu olsa da burada esas amacın bu motiflerin kullanılmasını vasıtasıyla topluma Sovyet mesajlarının ulaştırılması olduğunu söylemek mümkündür.

Filmde ön plana çıkan detaylardan birisi "Biz" ve "Onlar" ayrımıdır. Kendi halkımız (biz) ve düşman (onlar) imgeleri üzerinden bir karşıtlık (zıtlık) oluşturulmuştur. Olumlu karakterler olan ve vatanını savunan Oğuzlar bir tarafta, olumsuz karakterler olan işgalci konumundaki Kıpçaklar diğer taraftadır. Filmde Oğuzlar fiziksel olarak gelişmiş, görünüşte yakışıklı, güzel, oldukça mütevazı ve kapalı kıyafetler giymiş, edepli insanlar olarak yansıtılmıştır. Olumlu karakterlerin giysilerinde sadeliğin ve iffetin altının çizilmesi Sovyet sinemasının bir özelliğidir. Kıpçaklar ise keskin hareketleri olan, yarı çıplak bir giyime sahip insanlardır. Mağarada yaşam sürmektedirler ve eşkiya

gibi gösterilirler. Kıpçakların kaba, ahlâksız ve zevk düşkününü olarak vurgulanan negatif özellikleri, Sovyet sinemasında düşmanlar ve olumsuz karakterlerin taşıdıkları özellikler olarak karşımıza çıkar. Örneğin; bir sahnede düşman Kıpçak zindanlarında esir olarak tutulan Beyrek'in yanına bir Kıpçak kızı gelerek onu baştan çıkarmaya çalışır. Fakat Beyrek ne pahasına olursun nişanlısı Banı Çiçek'e olan sadakatinden vazgeçmez ve bu teklifi geri çevirir. Teorik olarak ihanet ederek kurtuluş şansı ya da en azından esaret koşullarının hafifletebilir olmasını sağlama ihtimaline rağmen Beyrek'in sevdiği kadına karşı sadakati seçmesi dikkat çekicidir ve diğer olumlu karakterlerin özellikleri de Kıpçak kadınlara atfedilen cinsel ahlâksızlık görüntüsüne karşı bir zıtlıktır. Böylece Oğuzlar üzerinden yansıtılan olumlu karakterlerin alçakgönüllülüğü ve gururu, olumsuz kahramanlar olan Kıpçakların cinsel ahlâksızlıklarına ve vahşiliklerine bir karşıtlık olarak işlenmiş ve Sovyet ideolojisindeki vatanına, ailesine ve partisine sadakat duyan "Sovyet İnsanı" idealize edilmiştir.

Film genel olarak incelendiğinde dikkat çeken hususlardan biri de dini söylemlerden kaçınılması, kılık kıyafete yansıyan dini unsurların en asgari düzeyde yansıtılması ve seküler bir dilin tercih edilmesidir. Filmde Müslüman olduğu bilinen Oğuz kadınları, saçlarının bir kısmı görünür şekilde kısmi örtülü olarak sunulmaktadır. Genel anlamda Kıpçak kadınlarına kıyasla daha kapalı ve edepli sayılabilecek bir giyimleri olmasına rağmen İslamiyet'in emrettiği ölçüde tamamen bir kapanma söz konusu değildir. Öte yandan hikâyelerde birçok yerde İslami unsurlar barındıran ifadeler olmasına rağmen, filmdeki diyaloglarda bu söylemlerden itina ile uzak durulduğu dikkat çekmektedir. Örneğin; "Muhammedin dini aşkına kılıç vurmak", "Muhammed'e salavat getirmek" gibi ifadeler hikâyelerin metin örgüsünde sıklıkla görülür. Bunun yanında Dede Korkut, neredeyse her hikâyenin sonunda "Günahınızı adı güzel Muhammed Mustafa hürmetine bağışlasın." cümlesini kullanır. Ayrıca Dirse Han Oğlu Boğaç Han Destanı'nda kahramanlık gösteren oğlana ad koymaya gelen Dede Korkut, "Bayındır Han'ın ak meydanında bu oğlan cenk etmiştir. Bir boğa öldürmüş senin oğlan, adı Boğaç olsun, adını ben verdim, yaşını Allah versin." şeklinde dua etmiştir (Ergin 2003: 25). Hikâyelerde benzer örneklerin çoğaltılacağı buna benzer İslami söylemlerin sıklıkla yer almasına rağmen filmin hiçbir sahnesinde İslamiyet'i ya da Müslümanlığı çağrıştıracak söz ya da ifadeler rastlanmaz. Bu, Sovyet tarihi boyunca uygulanan politikalar kapsamında toplumların din ile olan bağının koparılmaya çalışılması, kilise ve camilerin büyük baskılara maruz bırakılması ile ilişkilendirilebilir. Ateizm ve materyalizm üzerinde temellenen Sovyet ideolojisinde, din karşıtı uygulanan propagandanın dini söylemlerden tamamen soyutlanmaya çalışılan bu filmde de kendisini gösterdiği görülmektedir.

Sovyet yöneticileri ne kadar zeki ve yetenekli olsalar da düşmana karşı kazanılacak zaferde sıradan insanları da yanlarına almaları önem arz etmektedir. Bu şekilde göttükleri "bir olma/birlik olma" politikası, her alanda ideolojilerinin bir parçası olmuştur. Bu, Rusya'nın devrim öncesi tarihine adanmış filmlerinden (Aleksandr Nevski 1938; Korkunç İvan 1945; Hussar Ballad 1962, vd.), Sovyet dönemi olaylarını (Devrimleri, İç Savaşı ve Büyük Vatan Savaşını) anlatan filmlerine kadar çekilen pek çok filmde, ortak düşmana karşı özel bir vasfı ya da konumu olmayan insanların birlik olmasına yapılan göndermelerle işlenmiştir. Dede Korkut filminde de çoban ile Dede Korkut arasında geçen hadisede bu çağrının yapıldığı görülmektedir. Kıpçak Melik'in adamları ile tek başına mücadeleye eden çoban, Kazan Han'ın obasına ait koyun sürüsünü onlara karşı korur, düşmanı püskürtür. Bu mücadele esnasında yaralanan çobanın yaralarını saran Dede Korkut, "Ne kadar güçlü olsan da tek elden ses çıkmaz, el gücü sel gücüdür. Git, tüm Oğuz yiğitlerini yardıma çağır!" ifadelerini kullanır. Yardım çağırarak yetinme-

yen çoban, Kıpçak Melik'in peşine düşen Kazan Han'a yardım etmek üzere atına biner ve arkasından gider. Kazan Han, her ne kadar kibir göstererek çobanın yardımına muhtaç olmadığını söyleyip onu ağaca bağlasa da çoban, bağlı olduğu ağacı kökünden söker ve kurtulur. Yine de Kazan Han tek başına Kıpçak Melik'in adamlarıyla mücadele ederken yardımına yetişir. Oğuz beylerinin de gelmesiyle savaşı kazanırlar. Filmin bu kısmında sıradan bir figür olan çoban, çok kritik zamanlarda önemli görevler başarmış, büyük cesaret ve yiğitlik örnekleri sergileyen karakter olarak ön plana çıkarılmıştır. Yönetici konumundaki Kazan Han'ın hataları (ava çıktığında içip sızması, obasının baskın yemesi ve kibir duygusuyla çobanın yardımını reddetmesi) büyük bir felakete sebep olmuştur; fakat sıradan insanların olağanüstü cesaretleri ve bir araya gelmekten doğan güçle bu durum tersine çevrilmiş ve düşman bertaraf edilmiştir.

Filmde İç Oğuzlar ve Dış Oğuzlar arasında verilen kardeş kavgasının ardından savaşın taraflarının şiddetli bir şekilde cezalandırılmaya maruz kalarak taş kesilmesi dikkat çekilmesi gereken diğer konulardan biridir. Zira bu sayede toplumun yine kendi kültüründe yer alan korku unsurlarının kullanıldığı ve verilen mesajların etkinliğinin artırılmaya çalışıldığı görülmektedir. Hikâyelerde esasen, Kazan Han'ın Alp Aruz'u öldürmesinden sonra diğer dış Oğuz Beyleri, Kazan Han'dan af dilemekte ve savaş sona erip barış sağlanmaktadır. Fakat film için oluşturulan senaryoda kardeş kavgasına giren taraflara merhamet gösterilmemiş ve bizzat üç karakterin taş kesildiği işlenerek Sovyet ideolojisi temelli ceza unsuru işlenmiştir. Bunlardan Alp Aruz ve yaveri Yalınçık olayların bu noktaya gelmesinin baş müsebbipleri olarak görülmeleri; Oğuzların lideri Kazan Han da film genelinde yiğitlik ve cesaret sergileyen bir karakteri temsil etmesine rağmen, bir yönetici olarak gösterdiği zafiyetten dolayı obasının yağmalanması, kibirli olması, baş kesip kan dökmeyi bir hüner olarak görmesi gibi sebeplerle cezalandırılmışlardır.

Filmin son sahnelerinden birinde çobanın yanında toprağı taşlardan temizleyen çocuk (Beyrek'in çocuğu), Sovyet ideolojisinde barışın, parlak bir geleceğin, umudun imgesi olarak görülen "çocuk" sembolüne yapılan bir atıf olarak dikkat çeker. Sovyet kültüründe anıt, resim, poster gibi pek çok alanda sıklıkla kullanılan bu sembol, filmde Dede Korkut'un çocuğa babası Beyrek gibi bu topraklara sahip çıkmasını, düşmanlardan korumasını ve ekip biçmesini öğütlemesiyle ön plana çıkarılmıştır. Ancak bu şekilde olursa topraklarının "vatan" sıfatını alacağına söylendiği güçlü bir mesajda "çocuk" figürünün kullanılması oldukça önemlidir.

Ayrıca, filmin final sahnesi ile geleceğin memleketlerini seven, anavatanlarının iyiliği için çalışan ve aynı zamanda düşmanların saldırısı durumunda onu savunmaya hazır olan barışçıl emekçilere ait olduğu mesajı verilmektedir. Burada öne çıkarılan, vatanın iyiliği için emek vermeleri ve değer verdikleri her şeyi (ülkeler, topraklar, aileler) canları pahasına savunmaya hazır olmaları beklenen, Sovyet ideolojisinde parlatılmaya çalışılan "İyi Sovyet İnsanı" imajıdır. Bu imaj, adeta Sovyet ideolojisinin kendi vatandaşları için diktiği bir üniformadır.

### **Sonuç**

Sovyet yönetimi, tarihinin farklı dönemlerinde kendi politikaları ile uyumlu olarak kültürel ve sanatsal çalışmalara yön vermiştir. Sovyet ideolojik propagandasının etkili bir şekilde uygulandığı dönemlerde sosyalizme ve komünizme eleştiri ihtiva eden her türlü faaliyetin yasaklandığı ve hatta ivedilikle ortaya koyulan kanunlarla çeşitli cezalar verilerek kontrol altına alındığı bilinmektedir. Benzer şekilde Sovyet toplumunun birlikteliğini gölgeleyeceğine inanılan ve milliyetçiliği ateşleyen halk kahramanları, destanlar, bölgesel diller, sanat eserleri gibi unsurlar da her zaman gözetim altında tutulmuş-

tur. Öte yandan Stalin'in, İkinci Dünya Savaşı sürecinde her kesimin desteğine ihtiyaç duyulduğundan bu anti-milliyetçi uygulamalara geçici olarak son verdiği ve her kesimi kucakladığı, Sovyet bünyesinde yer alan farklı milli unsurlara saygı duyduğunu ifade ederek herkesi Vatan Savaşı yolunda tek vücut olmaya davet ettiği de bir gerçektir. Dolayısıyla Sovyet tarihinde kültürel ve sanatsal faaliyetlerin dönemsel olarak değişebilen ideolojik hedeflerden oldukça etkilendiği ve bu doğrultuda şekillendiği söylenebilir.

1970'li yıllara gelindiğinde sinema sektörünün gelişimi ile birlikte Sovyetler Birliği'nde çekilen filmlerin sayısı ve çeşitliliği de artış göstermiştir. Bunun sonucunda önceki dönemlerde ağırlıklı olarak propaganda faaliyetlerine yönelik hazırlanan içerikler ve çekilen filmlerden ziyade Sovyet insanının günlük yaşamını betimleyen filmler de görülmeye başlamıştır. Bu çeşitliliği fırsat olarak değerlendiren bazı senaristler, sistemin mevcut durumu resmetmenin ötesinde, olması gerekenin ima edildiği ve artık monoton bir hayat süren Sovyet insan modelinin yaşadığı sorunlara dikkat çeken içerikler de ortaya koyar. Düzene yönelik açıktan eleştiri yapmanın hâlâ korkutucu olduğu bir dönemde bu gelişmelerin olması sistemin de değişmeye başladığı gerçeği ile ilişkilendirilebilir. Bu çalışmada incelenen Dede Korkut filmi, konusu itibarıyla bu tip filmlerden ayrılır; fakat birleştirici mesajlar, kardeş kavgasını bir kenara bırakarak barışın ve çalışmanın vurgulanması gibi detaylar barındırdığı için her ne kadar bir halk kahramanı olan Dede Korkut'un öğretilerini içerse de Sovyet yönetimi tarafından mazur görülür. Folklorik motiflerin kullanımına her zaman temkinli yaklaşan Bolşeviklerin bu dönemde, aksayan sistemin tekrar işler hâle getirilmesi için verdiği sosyal mesajların kendi ideolojilerine fayda sağlayacağı düşüncesiyle bu filmi onayladığı düşünülebilir. Bu sebeple sinema üzerinden milliyetçi duyguları harekete geçirebilecek bazı uygulamalarda kısmı bir esneklik sergilendiğini söylemek yanlış olmaz.

Filmin Rusça versiyonundaki adı belirlenirken içeriğin neredeyse tamamı *Dede Korkut* hikâyelerinden alınmasına rağmen bir yeniden adlandırma yapılarak *Sönmüş Ocakların Işığı* gibi bir adın tercih edilmesi de dikkat çekicidir. *Dede Korkut* ya da *Dede Korkut Hikâyeleri* gibi bir ad yerine böyle bir adın tercih edilmesi filmin odak noktasının Dede Korkut karakteri değil de onun verdiği mesajlar olduğu şeklinde okunabilir. Dede Korkut, filmde tanıtılmak istenen hikâyelerin ötesinde, Sovyet ideolojisine hizmet eden bir tür araca dönüştürülmüştür. Dede Korkut'un barışa ve toplumsal birlikteliğe olan çağrısı ile çalışmaya, emeğe olan övgüsü ön plana çıkarılırken hikâyelerde olmamasına rağmen filmde barış yanlısı olanların taş kesilmekten kurtulmasının işlendiği sahneler bu kurgunun eseri olarak ortaya çıkmıştır.

Çekildiği dönem itibarı ile uygulamalı halk bilimi açısından önemli bir eser olan Dede Korkut filmi, Sovyet ideolojisi penceresinden dikkatle incelenmeyi gerektirmektedir. Çalışma kapsamında bu minvalde gerçekleştirilen analizler, hikâyeden filme aktarım sürecinde değiştirilen ya da hikâyede yer almamasına rağmen senaryoya eklenen unsurların Sovyet mesajlarının topluma iletiminde başarıyla kullanıldığını göstermektedir. Anavatana olan sevgi ve sadakat; toprak, aile ve millet gibi kavramların kutsanması, kutsalı koruma yolunda gerekirse can verme, ortak düşmana karşı bir olma, çalışmanın ve emeğin yüceltilmesi, hainlerin ve kardeş kanı dökenlerin ağır bir şekilde cezalandırılması, geleceğe yönelik barışçıl mesajlar verilmesi gibi Sovyet propagandasında sıklıkla kullanılan araçlar, filmin senaryosunda titizlikle işlenmiştir. Bu kurgu yapılırken de Sovyet propagandasında hassasiyet gösterilen, toplumu öz ayarlarına döndürecek dini referanslardan ve Türklüğe dair vurgulardan itinayla kaçınıldığı görülmektedir.

**YAZARLARIN KATKI DÜZEYLERİ:** Birinci Yazar %60, İkinci Yazar %40.

**ETİK KOMİTE ONAYI:** Çalışmada etik kurul iznine gerek yoktur.

**FİNANSAL DESTEK:** Çalışmada finansal destek alınmamıştır.

**ÇIKAR ÇATIŞMASI:** Çalışmada potansiyel çıkar çatışması bulunmamaktadır.

#### KAYNAKÇA

- Çeribaş, Mehmet. “Sovyetler Birliği Döneminde Kırgızistan’da Folklor Çalışmalarında İdeolojik Yaklaşımlar: Er Soltonoy Destanı Örneği”. *Journal of Turkish Studies* (2012):753-780.
- Egamberdiyeva, Guzal. “İssledovaniye eposa ‘Kniga moyego deda Korkuta’ russkimi uçonımı-vostokovedami”. *Filologiya i lingvistika* 1/10 (2019): 11-13.
- Ergin, Muharrem. *Dede Korkut Kitabı*. Afyon:Hisar Kültür Gönüllüleri, 2003.
- Hodjamuradova, Ogulgurban. “Tvorçestvo Gorkut Ata- voploşçeniye turkmenskoy duhovnosti” *Kitapcy.com*, 2019 (14 Eylül 2022). [http://kitapcy.com/news/gorkut\\_ata\\_eseri\\_turkmen\\_ruhyyetinin\\_gozbasydyr/2019-11-23-9337](http://kitapcy.com/news/gorkut_ata_eseri_turkmen_ruhyyetinin_gozbasydyr/2019-11-23-9337).
- Jirmunski, Viktor. *Tyurkskiy geroičeskiy epos*. Leningrad: Nauka, 1974.
- Kusegenova, Faniya. *Nogayskiye dastanı: natsional’naya spetsifika, mejetniçeskiye i fol’klorno-literaturniye vzaimosvyazi*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Mahaçkala: İnstitut yazıka: literaturı i iskusstva im. G. Tsadası Dagestanskogo nauçnogo tsentra Rossiyskoy akademii nauk, 2004.
- Mamedova, Şabnam. “Fol’klorno-mifologičeskoye proishojdeniye “Korkıt-Ata” i yego transformatsiya v “Kitabi-Dede Korkud”. *Eposovedeniye* 5 (2022):18-33.
- Özkan, İsa. *Sovyetler Birliği Döneminde Türkmenistan’da Folklor Çalışmaları*. Bengü İzler Türk Dünyası Araştırmaları. Ankara: Pegem Yayıncılık, 2007.
- Plujnik, Viktoriya. “Sovetskiy kinogeroı 1970-x: strategii povedeniya i sotsial’naya kritika” (26 Kasım 2014) 08 Eylül 2022. <http://gefter.ru/archive/13644>.
- Rahimova, Sofya. “İstoraysa izuçeniya tyurkskogo epiçeskogo fol’klora v Rossii”. *Vestnik Sankt-Peterburgskogo universiteta*. 13/1 (2012): 3-10.
- Rusina, Yuliya. *İstoriya sovetskogo kino*. Yekaterinburg: İzdatel’stvo Ural’skogo universiteta, 2019.
- Saraç, Hanife. “Kurşunlanan Slavbilim”: Stalin Tasfiyelerinden Payımı Alan Slavistler”. *Karadeniz Araştırmaları* 17/68 (2020): 901-920.
- Türkçe Sözlük. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2005.
- URL 1: Taghizade, Tofig; <https://www.youtube.com/watch?v=x7GxpWC20Cc> [Erişim Tarihi: 30.11.2022].
- URL 2: Taghizade, Tofig; <https://www.youtube.com/watch?v=uUUXhzGNqg0> [Erişim Tarihi: 30.11.2022].

## DİRSE HAN OĞLU BOĞAÇ HAN HİKÂYESİNİN YAPISAL ÇÖZÜMLEMESİ\*

Structural Analysis of The Story of Boghach Khan, Son of Dirse Khan

Dr. Öğr. Üyesi Svitlana NESTEROVA COŞKUN\*\*

### ÖZ

*Dede Korkut Kitabı* Türk toplumunun geleneksel değerlerini ve toplumsal normlarını araştırmak için önemli bir kaynak oluşturmaktadır. Ancak, söz konusu destanda değer ve normlar henüz kavramsallaştırılmamıştır, örnek davranış ve eylem diliyle anlatılmıştır. Bu nedenle, bunların tespiti için özel bir yöntem ihtiyacı duyulur. Bu çalışma, Yapısalcı Kuram çerçevesinde geliştirilmiş olan mit çözümleme yöntemini *Dirse Han Oğlu Boğaç Han Boyu*'na uygulayarak alan literatürüne katkı sağlamayı amaçlamaktadır. Çalışmada, öncelikle araştırma yöntemi ile araştırma nesnesi arasındaki uygunluğun incelenmesinin ardından, üç aşamalı olarak karakter, kompozisyon ve olayların analizi gerçekleştirilmiştir. Ardından anlatının eşzamanlı ve artzamanlı dizgelerini yansıtan eylemler tablosu oluşturulmuştur. Araştırmanın gösterdiği gibi, hikâyede yer alan karakterler, toplumsal örgütün çeşitli tabakalarını temsil etmekte ve simetrik çift karakterden oluşan dengeli bir sistemi oluşturmaktadır. Hikâye kompozisyonunda, farklı yaşamsal süreçleri yansıtan üç bölüm belirlenebilir. İlk bölümde Boğaç Han'ın fiziki olarak dünyaya gelmesi, ikincisinde ismini elde etmesiyle sosyal yaşama katılması ve üçüncü kısımda ise siyasi hiyerarşide kalıcı bir yer edinmesi konu edilir. Hikâyede ayrıca aile içi, merkezi ve lokal olmak üzere üç iktidar düzleminin etkileşiminin gerçekleştiği tespit edilmiştir. Söz konusu iktidar düzlemleri aynı bütünsel bir yapının parçaları oldukları için, herhangi bir düzlemde bir eksiklik veya değişikliğin meydana gelmesi, diğer tür ilişkilerde dönüşümlere yol açar. Buna göre, hikâyenin ilk kısmında, belirli bir yapısal unsurun eksikliği, ikinci kısımda ise söz konusu unsurun fazlalığı sorunsal anlatılmaktadır. Üçüncü bölüm ise bir sentezle, yani tezatların kaldırılması ve toplumsal dengenin sabitlenmesiyle karakterize edilir. Hikâyenin olay örgüsünde tespit edilen 16 eylem içerisinde, farklı motivasyon taşıyan dört eylem grubu belirlenmiştir. Buna göre, birinci grup yaşamın devam etmesi uğruna toplumsal dengenin bozulmasına yol açan eylemleri, ikinci grup toplumsal düzenin korunması amacıyla gerçekleştirilen öldürme eylemlerini, üçüncü eylem grubu toplumsal statüyü korumak adına başkasına yapılan haksızlık durumları, dördüncü grup ise, aynı amaçla yapılan özveri eylemlerini kapsar. Buna dayanarak, hikâyenin süreklilik ile istikrar, bencilik ile fedakârlık gibi olguların kavranması ve değerlendirilmesine aracılık ettiği sonucuna ulaşılmıştır. Söz konusu karşıt kavramlardan ilk çiftin yaşam ve ölüm gibi insan varoluşunun temel ontolojik durumlarına, diğer kalan çiftin ise bireysellik ve toplumsallık gibi sosyal yaşamın parametrelerine işaret ettiği anlaşılmaktadır. Bununla birlikte araştırma, hikâyede yaşamın mutlak bir değer olmadığı gibi, ölümün de mutlak kötülük olarak anlatılmadığını ortaya koymuştur. Her iki olgu, ancak iktidar ilişkilerinin kalıcılığına katkıda bulunması bakımından değerlendirilir. *Dirse Han Oğlu Boğaç Han Boyu*'nun analizi, Oğuz Türklerinin yaşam ve kültüründe toplumsal örgütlenmenin kalıcılığının en üst değer olduğunu göstermiştir. Söz konusu değeri sağlaması maksadıyla hikâyede başta sadakat, vefakârlık ve fedakârlık gibi davranışlar örnek gösterilerek, bireyci tavırdan vazgeçme ve toplumsal çıkarı gözetme tutumunun teşvik edildiği görülmüştür.

### Anahtar Kelimeler

Dede Korkut Kitabı, Dirse Han, Boğaç Han, Yapısal çözümleme, Değerler.

### ABSTRACT

The Book of Dede Korkut is an important source for studying the traditional values and social norms of Turkish society. However, such a study requires the use of special methods, since the values and social norms in this epic are not yet conceptualized, but are expressed in the language of actions and exemplary deeds. This study aims to apply the method of myth analysis developed within the framework of structural theory to The Story of Boghach Khan, Son of Dirse Khan and thus contribute to the field literature. In the study, we first considered the correspondence between the method and the object of research, and then, in three stages, carried out the analysis of the characters, composition and events of the story. As a result, we compiled a table of actions that reflects the synchronic and diachronic sequences of the narrative. As our research shows, the characters in the story represent different layers of social organization and form a balanced system consisting

\* Geliş tarihi: 10 Nisan 2023 - Kabul tarihi: 6 Eylül 2023

Nesterova Coşkun, Svitlana. "Dirse Han Oğlu Boğaç Han Hikâyesinin Yapısal Çözümlemesi" *Milli Folklor* 141 (Bahar 2024): 54-65

\*\* Bartın Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Bartın/Türkiye, scoskun@bartin.edu.tr, ORCID ID: 0000-0003-4128-708X.



of pairs of symmetrical characters. The composition of the story can be divided into three parts, which reflect various life processes. The first part tells about the physical birth of Bogach Khan, the second one describes his participation to public life after gaining a name, the third part tells about his obtaining a permanent place in the political hierarchy. There is also an interaction between intra-family, central and local levels of power in the story. Since these power planes are part of the same whole structure, the occurrence of a deficit or change in any plan leads to transformations in other types of relationships. Accordingly, the first part of the story describes the problem of the absence of a certain structural element, and the second tells about the excess of the element. The third part is characterized by synthesis, removal of contradictions and stabilization of the social status quo. Among the 16 actions indicated in the plot of the story, we identified four groups of actions with different motivations. Accordingly, the first group includes acts that cause a violation of the social balance for the sake of continuing life, the second group includes acts of murder in order to maintain public order, the third group includes acts of injustice to protect social status, and the fourth group includes acts of self-sacrifice for the same purpose. Based on this, it was concluded that the story mediates the comprehension and evaluation of such phenomena as continuity and stability, selfishness and self-sacrifice. The first pair of these binary oppositions refers to the basic ontological states of human existence, such as life and death, and the other pair points to the parameters of social life, such as individuality and society. However, the research has shown that in this story life is not an absolute positive value, and death is not described as an absolute evil. Both phenomena are evaluated only in terms of their contribution to the permanence of power relations. Analysis of The Story of Boghach Khan, Son of Dirse Khan n showed that the constancy of social organization is the highest value in the life and culture of the Oghuz Turks. To ensure this value, the story encourages the rejection of individualistic attitude in favor of the interests of society by demonstrating such patterns of behavior as devotion, loyalty and self-sacrifice.

#### Keywords

The Book of Dede Korkut, Dirse Khan, Boghach Khan, Structural analysis, values.

#### Giriş

Oğuz Türklerinin yaşantılarını konu eden epik öykülerden oluşan *Dede Korkut Kitabı* Türk kültürü araştırmaları için önemli başvuru kaynağını oluşturmaktadır. Söz konusu eser başta dil, tarih ve edebiyat olmak üzere birçok sosyal bilimin ilgi odağında olup, ayrıca Türk topluluklarının geleneksel siyaset anlayışı, toplumsal düzen, etik norm ve değerler hakkında bilgi içermesi bakımından büyük önem taşımaktadır. Son zamanlarda gerek eğitim gerek siyaset ile toplumbilim bağlamında yapılan *Dede Korkut* hikâyelerindeki toplumsal değerler konulu araştırmaların sayısının artışı bunun bir göstergesidir (Arslan & Köktürk 1997, Günay 1998, Günay 2000, Deveci 2013, Özbay & Karakuş 2011). Ne var ki, tartışmasız olarak bütün hikâyelerin ana eksenini oluşturduğu kabul edilen toplumsal değer ve normlar, eserde kavramsallaştırılarak tanımlanarak ve gerekçelendirilerek sunulmamaktadır. Eser sözlü geleneğin bir ürünü olmasından dolayı, tarihsel gerçekleri belgesel bir kesinlikle değil, edebi hikâyecilik üslubuyla, alegoriler ve abartılarla yüklü sembolik dil ile aktarmaktadır. Bu durumda, bir yandan *Dede Korkut Kitabı*'ndaki hikâyelerin anlamsal içeriğinin sanatsal formundan çıkarılıp değerlendirilebilmesi için, diğer yandan ise söz konusu değerlendirme esnasında özneliliğin ve taraflılığın önlenmesi amacıyla bir yöntemin kullanılması önem arz etmektedir. Bu çalışmada, Yapısalcılık çerçevesinde kültürel olgular analizi için tasarlanmış yöntem, *Dede Korkut Kitabı*'ndan *Dirse Han Oğlu Boğaç Han Boyu*'nun analizi için uygulanacaktır. Bu bağlamda, Fransız düşünür Claude Levi-Strauss'un özellikle mitler için geliştirdiği yöntemi ile hikâyede yer alan karakterler, kurgusal öğeler, olay ve eylemler arasındaki ilişki örüntüleri tespit edilerek, boyun anlatı düzleminden anlam düzlemine ulaşılmaya çalışılacaktır. *Dede Korkut Kitabı* araştırmaları kapsamında, boyların yapısal unsurlarının belirlenmesine yönelik halen yapılmış bir dizi çalışma mevcut olmakla birlikte (Eliuz 2015, Oğuz 1996, Şahin 2017, Uç 2003, Ekici 2001, Saraç 2015), Lévi-Strauss'un öngördüğü gibi, anlatının dinamik olay dizgesinin çözümlenmesinden hareketle yapılan bir toplumsal değer analizinin daha önce yapılmadığı görülmektedir. Çalışmamız, böylece, aynı zamanda söz konusu metodolojik yaklaşımın *Dede Korkut*

*Kitabı* başta olmak üzere Türk destanları araştırmalarında kullanılabilirliği ve verimliliğini değerlendirmeye de olanak sağlamış olacaktır.

Bu çalışmada, öncelikle analiz edilecek olan boyun özelliklerine ve uygulanacak olan yöntemin ayrıntılı açıklamasına yer verilmekte, ardından metnin üç aşamalı analizi (karakter, kompozisyon ve olayların düz dizgesi) gerçekleştirmekte ve neticede yapısal ilişkileri yansıtan tablo ortaya konulmaktadır. Bu çözümleme yöntemiyle, boyun kurgusunun dinamiğini ve sürekliliğini sağlayan motiflere ve toplumsal değerlere nesnellik sağlamak amaçlanmıştır.

### 1. Hikâyenin Özellikleri

Yapısal analiz yönteminin *Dirse Han Oğlu Boğaç Han Boyu*'na uygulanabilmesi için, söz konusu anlatının mitolojik bir mahiyete sahip olduğu varsayımını kabul etmemiz gerekir. Genel olarak mit, geçmişten bugüne kadar aktarılan, insanoğlunun evreni, doğayı, kendini anlamaya ve anlamlandırmaya yönelik ilk ve temel bir anlatı biçimi olarak tanımlanabilir. Bir yazara ait olmaktansa mit bir geleneğin veya topluluğun ortak öyküsüdür. En eski mitler yaratılış, yaşam ve ölüm, insan ve tanrılar gibi konuları işler (Eliade 2021:20-25). Daha geç dönemlerin mitleri, kahramanlık öyküleriyle tarihi muhafaza etmeye yönelik ilk teşebbüsler olarak, daha çok toplumsal gerçekliği açıklamaya, değerleri ve davranış kalıplarını yerleştirmeye ve ortak yaşam kurallarını ortaya koymaya çalışır. *Dede Korkut Kitabı*'ndaki hikâyeler, doğal ve doğüstü unsurları ve karakterleri içermekle birlikte, kurgusal olarak toplumsal olgular ekseninde döndükleri için, olgun kültürün kurucu hikâyeleri olarak değerlendirilebilir. *Dede Korkut Kitabı* üzerinde yapılan araştırmalar destanın 13-14 yy. Karadeniz'le Hazar denizi arasındaki coğrafyada meydana gelen tarihsel olaylara işaret ettiğini ve 15. yüzyılın ortasında kaleme alındığını gösterir (Rossi 1999:212; Boratav 2010:57-61). Bununla birlikte, hikâyelerin konuları, kurgusal özellikleri, anlatı üslubu ve dili çok daha eskiye uzanan bir geleneğin ürünü olduğunu göstermektedir. İlk örnekleri 5. yüzyıldan önce çıktığı bilinen Oğuzname anlatıları geleneğinin önemli bir örneği kabul edilen *Dede Korkut* destanında (Bayat 2021:22), diğer Oğuz destanlarıyla birçok ortak motif ve karaktere sahiptir. *Dede Korkut* destanındaki bazı hikâyelerin Oğuz Türklerinin Seyhun Havzası ile Yedisu Bölgesinde yaşadıkları zamanlardan kaldığını (Yakubovskiy 1962:123; Jirmunskiy 1962:256), diğer öykülerden oldukça ayrı duran *Başat ve Tepegöz* boyunun ise milat öncesi dönemlere ait olduğu düşünülmektedir (Rossi 1999:213). Öykülerin asırlar boyu muhafaza edilebilmesi, muhtemelen, eserde efsanevi *Dede Korkut* karakteriyle temsil edilen, ozanların icra ve aktarımıyla mümkün olmuştur (Barthold 1962:112-114). Fuat Köprülü de bu hikâyelerin nazımın iptidai şekli ile düzenlendiği ve kopuzların eşliğinde icra edildiği kanaatini dile getirmektedir (Köprülü 1980:77). Bunun yanında, günümüze ulaşılan nüshaların karşılaştırılması sonucunda tespit edilebilen farklılıklar ve ortak yönler (Pehlivan 2015:170), eserin farklı varyantlarda dolaşımında olduğunu göstermektedir. Bütün bu olgular, eserin sözlü gelenekte kaynağını bulan halkın ortak ürünü olduğu ve dolayısıyla mitlere özgü nitelikleri taşıdığını göstermektedir.

Bu çalışmada incelenecek olan *Dirse Han Oğlu Boğaç Han Boyu*, *Dede Korkut Kitabı*nın Dresden ve Vatikan nüshalarında ilk sırada yer almaktadır. En genel hatlarıyla bu boy Oğuz beylerinden biri olan *Dirse Han* ve ailesinin yaşantılarını konu almaktadır. Bazı araştırmacılar yazılı Oğuznameyi bir tarih yazma teşebbüsü olarak değerlendirseler de (Bayat 2021:22), araştırdığımız hikâye belirli şahsiyetlerin hayatlarını kaydetmekten çok, zamansal ve mekânsal olarak soyutlanmış ve sembolleştirilmiş karakterleri ve tipik olayları anlatır (Boratav 2010:57). Bu yönüyle de söz konusu anlatı mitolojik karakter gösterir.

## 2. Çözümleme Yöntemi

Claude Levi-Strauss'un 1955 yılında yayınladığı *Mitin Yapısal Analizi* isimli makale, yapısal antropoloji alanındaki en etkileyici uygulamalı çalışmalardan biri olup, mitlerin analizi için adeta bir rehber niteliğindedir. Lévi-Strauss miti tüm toplum tarafından paylaşılan endişe ve sorunları giderme çabası, toplumsal yaşama yön veren değerleri ifade etme formu olarak görür (Lévi-Strauss 1955:428-429). Ne var ki, mitin içeriği ve işleyişi açık olmakla birlikte, asıl anlamı ve değer dizgesi gizlenmiştir. Düşünre göre, söz konusu içeriğe ulaşmak için mitin kurgusunda yer alan unsurların ve aralarındaki ilişkilerin tespitini yaparak, bunları bir arada tutan yapıyı keşfetmek gerekir: "Mitin anlamı varsa, bu anlam, onları oluşturan ayrı öğelerde değil de bu öğelerin aralarında birleşme tarzında aranmalıdır." (Lévi-Strauss 2012:303)

Lévi-Strauss'un mitlerin analizi için geliştirdiği yöntemin daha iyi anlaşılması bakımından, söz konusu yöntemin temelinde yatan yapısalcılık kuramının bazı ilke ve varsayımlarını özetlemek faydalı olacaktır. İlk önce, yapısalcılık bütün kültürel ve sosyal fenomenleri bütünsel bir sistem olarak ele alır. Bu sistemde bir ilişkide meydana gelen herhangi bir değişiklik, diğer ilişkileri de etkiler. Yöntemin dayandığı başka bir ilke, ikili karşıtlık kavramıyla ilişkilidir. Dilin, unsurlarındaki farklılıklarına dayanarak işlendiğini keşfeden Saussure'un (2001:175) ardından Lévi-Strauss yapı oluşturuca en temel ilişkiler arasında *ikili karşıtlıklar* olduğunu tespit eder. İkili karşıtlıklar, birbiriyle ilişkili ve dışlama veya değilleme yoluyla karşıtlık olarak tanımlanabilen (alt/üst, iyilik/kötülük gibi) kavramlardır (Lévi-Strauss 1993:253). Mitolojik anlatılarda, insanların karşılaştıkları sorun ve endişeler söz konusu karşıt kavramlar aracılığıyla belirlenir, tanımlanır ve daha sonra mitin bütünsel ve dengeleyici yapısında yatıştırılır.

Uygulanacak olan yöntemin başka önemli esası ise, kültür olgularının temelindeki yapıların farklı zaman tiplerine sahip olmasıyla ilişkilidir. Bu özellik başlangıçta Saussure tarafından dilde artzamanlı olarak aktarılan bir dil sistemi (langue) ile eşzamanlı dil uygulaması (parole) arasında yapılan ayırımla belirlenmiştir (Saussure 2001:139-149). Lévi-Strauss benzer bir şekilde mitlerde de değişken ile kalıcı özellikleri taşıyan farklı zamansal boyutların var olduğunu tespit eder. Ona göre, "Efsaneye atfedilen esas değer, zamanın belli bir anında cereyan ettiği varsayılan olayların sürekli bir yapı oluşturmamasından kaynaklanmaktadır. Bu yapı, aynı anda geçmiş, şimdiki ve gelecek zamanlarla ilgilidir." (Lévi-Strauss 2012:302)

Yapısalcılık çerçevesinde geliştirilen mit çözümleme yöntemi, anlatının yapısal ve kurgusal unsurlarının yanı sıra, mite has olan bir anlam biriminin tespitine dayanır. Buna göre, henüz kavramsal soyutlama pratikleri düzeyine ulaşmamış olan bir kültürün eserlerinde anlam, somut eylem veya fonksiyon diliyle ifade edilir (Propp 2011; Lévi-Strauss 1955). Mitin temel anlam birimi (mytheme), mitolojik anlatının örgüsüne etki eden bir olayı veya ilişkiyi temsil eder. Lévi-Strauss, mit çözümlemesinin ilk aşamasında söz konusu temel birimlerin tespitini yapmak için "olduğunca kısa tümceler kullanarak olaylar zincirini açıklamak" gerektiğini söyler (2012:305). Bu şekilde sıralanmış olaylar sırası, mitin geri-dönüşsüz zamansal dizgesini oluşturur. Sonra söz konusu olay dizgesindeki her unsur, eylem tipi açısından incelenir ve bir nevi kartla fişlenir. Aslında yöntemin en çetin kısmının bu aşama olduğu söylenebilir, çünkü olay gruplarının veya "demetlerinin" belirlenmesi araştırmacının gözlem ve yorumuyla çıkarılması gereken bir şeydir.

Analizin ikinci aşamasında fişlenmiş olaylar niteliklerine göre gruplandırılır ve aralarında oluşan ilişki demetleri tespit edilir. Lévi-Strauss, mitin gerçek temel birimlerinin ayrı ilişkiler değil de söz konusu ilişki demetleri olduğunu ve temel birimlerin

ancak bu demetlerin bağdaşmaları sayesinde belirtici bir işlev kazandığını iddia eder. Mitin yapısındaki geri-dönüşümlü dizgeyi oluşturan söz konusu ilişki paketlerini belirlemek için, ortak bir özelliği temsil eden kartlar alt alta (eşzamanlı olarak) bir kolon şeklinde dizilir (Lévi-Strauss 2012:309).

İncelenen mit bu aşamada hem yatay hem de dikey boyutlara sahip olan bir tablo şeklinde kaydedilir. Böyle bir tabloda soldan sağa doğru okunabilen yatay satırlar mitin artzamanlı dizgesini, dikey kolonlar ise eşzamanlı dizgesini belirler. Lévi-Strauss'a göre, mitin anlamı yatay eksen üstünde gelişen artzamanlı olay örgüsünden çok, mitin dikey eksen üstünde yer alan eşzamanlı ilişkiler yapısında yatar. Söz konusu anlamı/anlam veya -yapısalcılık kuramına özgü terimleri kullanırsak- gösteren/gösterilen boyutlarının mit içindeki işleyişi açık bir şekilde şöyle açıklanabilir:

“Efsaneyi anlatmak durumunda kalsaydık, kolon şeklindeki bu dizilişi göz önünde bulundurmayacak ve satırları soldan sağa ve yukarıdan aşağıya doğru okuyacaktık. Ancak efsaneyi anlamak söz konusu olduğunda, artzamanlı nitelikteki bir yapı (yukarıdan aşağıya) işlevsel değerini yitirir ve “okuma” soldan sağa ve kolon kolon -her kolonu bir bütün olarak düşünürsek- gerçekleşir.” (Lévi-Strauss 2012:308)

Lévi-Strauss'un önerdiği şekliyle mitolojik hikâyede yer alan olay ve eylemlerin tabloya yerleştirilmesi, mitin aslında döngüsel bir yapıya sahip olduğu gerçeğini göz önüne serer. Demet içinde toplanan ilişkilerin çeşitlenmesi, onlar aracılığıyla dolaylanmış yaşamsal çelişkiler veya sorunlar yatıncaya kadar devam eder. Mitin asıl anlamı, işte bu sürekli tekrarlanan benzer hallerde saklıdır. Daima tekrarlanan eylemlerin amaç ve motifleri, aslında hikâyenin vurgulamaya ve dinleyiciyi buna göre yönlendirmeye çalıştığı değerler silsilesini oluşturur. Söz konusu değerler anlatıda tek başına değil, fakat onların belirlenmesini sağlayan karşıt kavramların eşliğinde ele alınır. Dolayısıyla, çıkarttığımız demetler mutlaka çift, demetleri simgeleyen kavramlar ise zıt olmalıdır. İşte bu ikili karşıtlıklar, mitolojik hikâyenin ait olduğu kültürün temel kavram çiftlerini temsil eder.

Yukarıda esaslarını ve süreci özetlediğimiz yapısal çözümleme yöntemini *Dirse Han Oğlu Boğaç Han Boyu*'na uygulamak için bu çalışmada öncelikle hikâyede yer alan ve eylemin öznesi olan karakterler ve kompozisyon özellikleri incelenecek, ardından olaylar tablosu aracılığıyla kurgunun yapısı ve değer dizgesi belirlenecektir.

### 3. Karakterler ve kompozisyonun yapısal özellikleri

*Dirse Han Oğlu Boğaç Han Boyu*'nda olup biten olaylar, en geniş anlamda toplumsal düzen sorunsalı etrafında dönmektedir. Söz konusu boyda yer alan karakterler ve aralarındaki ilişkiler, toplumsal yaşantının çeşitli yönlerini temsil eden ve hepsi bir arada belirli ilkelere göre işleyen tutarlı ve dengeli bir sistemi oluşturur. Karakterler arasında başta Boğaç ve Dirse Han olmak üzere Kam Gan oğlu Han Bayındır, Kırk Yiğit (Namert), Dirse Han'ın Hatunu, Kırk İnce Belli Kız gibi eyleyenler yer almaktadır. Bunun yanı sıra, çok kısa da olsa olayların şahidi ve anlatının protogonisti olan Dede Korkut ile Hızır'ın yer aldığını görmekteyiz. Han Bayındır, iktidar hiyerarşisinin bir nevi koordinatlarını oluşturan öykünün başlangıcını tetikleyen güç ve yasa koyucusu olarak karşımıza çıkar. Dede Korkut ile Bayındır Han karakterleri ayrıca öyküleri bir arada tutan tarihsel ve kültürel zemini simgeler (Gökyay 1973:CXLVIII). Karakterlerin özellikleri incelendiğinde, aralarında simetrik bir yapı oluşturan çift unsurların olduğunu görmek mümkündür. Örnek olarak Dirse Han-Dirse Han'ın Hanımı, Dirse Han-Boğaç Han, Boğaç-Boğa, Kırk Namert-Kırk İnce Belli Kız gibi karakter çiftleri gösterilebilir. Bu karakter çiftlerinin bazen özdeşlik ve yerine geçme durumunda buldukları (Dirse Han, Boğaç ve Boğa örneklerinde olduğu gibi), bazen de birbirini dengeleyen veya hatalarını düzelteren güçler olduklarını (Dirse Han ile Hanımı, Kırk Namert ile Kırk İnce

Belli Kız) gözlemlemek mümkündür. Dikkate değer ki, bu anlatıda sıradan halkın yaşamından ve temsilcilerinden bahsedilmemektedir. Söz konusu boy, yarı göçebe yaşam sürdüren topluluğun aristokrat tabakasının soyutlanmış ve idealleştirilmiş ilişkilerini konu etmektedir (Yakubovskiy 1962:128).

İncelenen boyun kompozisyonuna bakıldığında, onun üç bölümden oluştuğu söylenebilir. Buna göre, Dirse Han'ın oğlunun dünyaya gelmesi (fiziki doğum), ismini elde etmesi (sembolik ve sosyal var oluş) ve hanlık konumuna yükselmesi (siyasi hiyerarşisinde yer edinme) gibi yaşamsal süreçler konu edilmektedir. Boy, Oğuz topluluklarının güç hiyerarşisi prensibine göre düzenlendiğini anlatır. Şöyle ki, Bayındır Hanın gücü Oğuz Beylerin birliği üzerinde hüküm sürmekten kaynaklanır. Toplumsal statüyü Oğuz Beyler arasında bulunmaktan kazanan Dirse Han'ın gücü, ona bağlı olan kol kuvvetlere (kırk yiğit) ve ailevi ilişkilere dayanır. Çocuklarının var olmaması olgusu, Dirse Hanın Oğuz Beyler arasındaki konumunu zayıflatır. Çocuğun doğuşuyla, hiyerarşinin üst düzeydeki bağlantıları tekrar geçerliliğini kazanır.

Öte yandan, Dirse Han'ın oğlunun yetişmesi ve bir sosyal fail olarak kendini ortaya koyması hiyerarşinin alt kısımlarında yapısal değişikliklere yol açar. Boyun ikinci kısmında iktidar hiyerarşisinin yeni bir ögesi olarak Boğaç, Dirse Han ile kırk yiğit arasında yer almaktadır. Kırk yiğidin statüsünün zayıflaması, ikinci dönemde meydana gelen olayları tetikler. Bu dönem, Boğaç'ın hem babasıyla hem de onun yiğitleriyle çatışık durumda bulunmasıyla karakterize edilebilir ve Boğaç'ın sembolik öldürülmesiyle sona erer. Üçüncü dönemde Boğaç Han, Dirse Han'a ihanet eden kırk namerdi yenip babasını kurtarır. Bayındır Han Boğaç'a beylik ve taht vererek, baba ve oğul arasındaki gerilimi ortadan kaldırır: Artık onlar çatışık değil, eşit durumdadır. İktidar çatışmasının dinmesiyle birlikte anlatı sona erer.

Boyun kompozisyonu yapısalılık kuramının varsaydığı gibi bir ilişkiler bütünü bakımından incelendiğinde, onun toplumun işleyişini sağlayan üç temel iktidar düzlemi arasındaki etkileşimi yansıttığı açıkça görülür. Bunlar Aile düzlemi (baba-oğul, Han ile Hatunu arası ilişkiler), Merkezi İktidar düzlemi (Bayındır Han ile Oğuz Beyleri arasındaki ilişkiler) ve Lokal iktidar (Dirse Han ile onun idaresinde olan kırk yiğit arasındaki ilişkiler) düzlemidir. Söz konusu üç iktidar düzlemi ortak bağlantılı yapının parçaları oldukları için, herhangi bir düzlemde bir eksikliğin veya değişikliğin meydana gelmesi, diğer tür ilişkilerde de dönüşümlere yol açar. Örneğin, aile düzlemindeki bir eksiklik (iktidarın sürekliliğini sağlayacak bir erkek evladının olmaması), Dirse Han ile Bayındır Han arasındaki ilişkileri etkiler. Diğer yandan, genç Boğaç'ın merkezi iktidar hiyerarşisine dâhil edilmesi, Dirse Han ile yiğitleri arasındaki ilişkilerin bozulmasına yol açar. Başka bir deyişle, boyun ilk kısmında, belirli bir yapısal unsurun yokluğu, ikinci kısımda ise söz konusu unsurun varlığı sorunsalı anlatılmaktadır. Üçüncü bölüm ise bir sentezle, yani tezatların kaldırılması ve toplumsal dengenin sabitlenmesiyle karakterize edilir. Buraya kadar yapılan analiz *Dirse Han Oğlu Boğaç Han Boyu*'nun iktidar ilişkilerindeki dengenin bozulması ve yeniden sağlanması konusunu işlediğini açıkça göstermiştir. Ancak bu tür biçimsel inceleme, hikâyedeki problemleri olarak görünen davranış ve durumlara işaret etmediği için, ayrıca kurgudaki olay ve temaları incelemek gerekir.

#### 4. Olayların artzamanlı ve eşzamanlı dizgesinin incelemesi

Yapısal çözümleme yöntemine göre, mitin temel mesajını ele verecek yapıya ulaşabilmek için öncelikle hikâyenin kurgusunda art arda sıralanan olayların veya hususların dizgesini belirlemek gerekir. Bunun için, olayların, mümkün olduğunca kısa cümlelerle özetlenmesi ve mit tablosunda yerleştirilecek “olay kartlarına” dönüştürülmesi

gerekir. Aynı zamanda bu dizgedeki unsurları yorumlayıp, aralarındaki ilişkileri, benzerlikleri ve tekrar durumlarını tespit etmek ve olayları sınıflandırmamızı sağlayacak özellikleri belirlemek önemlidir. Bu özellikler olayları gruplandırmamıza ve olay tablosunda biçimsel değişmezleri oluşturan düşey eksenini inşa etmemize olanak sağlar. Buna göre, *Dirse Han Oğlu Boğaç Han Boyu*'nun artzamanlı olay dizgesi ve yorumu aşağıdaki şekilde oluşturulabilir:

1. *Han Bayındır Oğuz Beyleri ziyafete davet eder.* Boyun başlangıcında, iktidar hiyerarşisinin başındaki Han Bayındır'ın Oğuz Beyleri için etkileyici davet düzenlediği anlatılıyor. "Hanlar hanı Bayındır yılda bir kere ziyafet verip Oğuz Beyleri misafir ederdi" (Ergin 2004:21) ifadesinden, bu etkinliğin egemenliğini teyit etmek ve şöhret salmak için düzenli olarak yapıldığı anlaşılmaktadır. Bu eylemin amacı, "Toplumsal statüyü korumak ve güçlendirmek için cömertlik yapmak/varlıklarını paylaşmak" olarak belirlenebilir.

2. *Kurban kesilir.* Hanın düzenlendiği ziyafette en değerli sayılan "attan aygır, deve-den buğra, koyundan koç" gibi hayvan (Gökyay 1973: 4) kurban kesilir. Söz konusu kurban kesme geleneği, genel olarak mitolojik düşünme tarzına özgü "alış-veriş" mantığının bir göstergesi olup, yok edici güçleri bir nevi doyurmak ve yatıştırmak istemiyle gerçekleştirilir. Bu eylemin, "ölüm pahasına istikrarı sağlamak" amacıyla yapıldığı söylenebilir.

3. *Çocuğu olmayan Dirse Han dışlanır.* Bayındır Hanın emriyle oğlu olan beyler ak otağa, kızı olan kızıl otağa, oğlu kızı olmayan kara otağa alınır: "Allah Taâla çocuk olmayana beddua etmiştir biz de beddua ederiz denir." (Ergin 2004:21) Bu olayda toplumun ve iktidarın devamlı işlemesi için, onun sürekliliğini sağlamayan öğelerin dışlanmasına karar verilir ki bu karar mevcut düzenin bozulmasına yol açar: Dirse Han, diğer beyler ve yiğitler nezdinde aşağılanır. Bu eylem, "Düzenin sürekliliğini sağlamak amacıyla mevcut dengenin bozulması" olarak nitelendirilebilir.

4. *Dirse Han hatununu suçlar ve tehdit eder.* Hak etmediğini düşündüğü davranışla karşılaşan Dirse Han "Benim suçum nedir ki kara otağa konurdu beni?" diye sorar ve kendine karşı yapılan asılsız suçlamayı bu sefer eşine yönlendirir: "Han kızı sebebi nedir söyle bana müthiş gazap ederim şimdi sana." (Ergin 2004:23) Bu olay, "toplumsal statüyü korumak adına başkasına haksızlık etmek" olarak nitelendirilebilir.

5. *Hatun, çocuğun olabilmesi için ziyafet düzenlemeyi önerir.* Dirse Han'ın eşi, suçlamayı reddeder ve "Hanum ne bendedür ne senden, üstümüzde kaim duran Allahdandır" diyerek, Tanrı'nın onlara çocuk vermesi için büyük bir ziyafet düzenlemek, bağışta bulunmak ve dilek dilemek gerektiğini söylüyor (Gökyay 1972:6). Bu olay daha önce belirlediğimiz "Toplumsal statüyü korumak ve güçlendirmek için cömertlik yapmak/mülkü sarf etmek" kategorisine yerleştirilebilir. Bu noktada kurgudaki ilk tekrar durumu tespit edilir.

6. *Kurban kesilir oğlu doğar.* Dualar kabul edilir ve Dirse Han'ın eşi hamile kalır, çocuğu doğurur. Bu eylemler hem Dirse Han'ın hem de eşinin statüsünün korunmasını sağlar. Bu olay, daha önce belirlediğimiz "ölüm yoluyla istikrarı sağlamak" grubuna dâhil edilebilir.

7. *Büyümüş oğlan Bayındır Han'ın Boğası ile boğuşur.* 15 yaşına gelen oğlan, ak meydana salınan Bayındır Han'ın dövüş boğasıyla kahramanca dövüşür. Bayındır Hanın boğasıyla mücadelesi, iktidar simgesi olan bir şeyin değerini sorgulamak ve aynı zamanda bu güç hiyerarşisinde kendine yer açmak demektir. Bundan dolayı bu olay, daha önce belirlenen "Yaşam uğruna mevcut dengenin bozulması" başlığı altında yerleştirilebilir.

8. *Dirse Han'ın oğlu boğayı öldürür, ona isim verilir.* Cesareti, gücü ve zekâsını kullanarak oğlan boğayı öldürür ve Oğuz beylerinin saygısını kazanır. “Oğuz Beyler gelip oğlanın başında toplandılar, aferin dediler. Dedem Korkut gelsin, bu oğlana ad koysun, beraberine alıp babasına varsın, babasından oğlana beylik istesin, taht al versin dediler.” (Ergin 2004:23). Boğaç adı verilen delikanlı böylece sosyal ve siyasi yaşamda kendine yer edinir. Bu olay, “Ölüm sayesinde istikrar” grubuna dâhil edilebilir.

9. *Boğaç beylik alır, Dirse Hanın yiğitlerine artık saygı göstermez.* Boğaç'ın beylik ve taht elde etmesi, kaçınılmaz olarak mevcut iktidar hiyerarşisindeki değişikliklere yol açtı. Bu olayı, tekrar “Yaşam uğuruna dengenin bozulması” demetine yerleştirebiliriz.

10. *Kırk yiğit/nâmert Boğaç'a iftira eder.* Kırk yiğit eskiden sahip olduğu statüye dönmek için Boğaç'ı öldürme planı kurdular: “Gene de bizim izzetimiz hürmetimiz babasının yanında hoş olur” (Ergin 2004:26). Bu amaçla kırk namert Boğaç'ı iftira edip, Dirse Hanın itibarının tehlikede bulunduğunu söylerler. Bu olay, “toplumsal statüyü korumak adına başkasına haksızlık etmek” grubuna dâhil edilebilir.

11. *Dirse Han oğlunu avda öldürmeye kalkışır.* Yiğitlerinin iftirasına inanan ve sinsî planına uyan Dirse Han, artık kendisi bir tehdit ve rakip olduğu düşündüğü Boğaç'ı ortaklaşa katıldıkları avda öldürüyor (yaralıyor). Bu olay da daha önce tespit edilen “Düzeni korumak amacıyla öldürmek” eylemler grubuna yerleştirilebilir.

12. *Annesi Kırk İnce Belli Kız'la Boğaç'ı kurtarır ve iyileştirir.* Avdan dönmeyen oğlu için endişe duyan Dirse Han'ın hatunu, oğlunu aramaya gider ve onu yaralı halde bulur. Boğaç'a gelen Hızır İlyas'ın “Dağ çiçeği, anne sütü senin yarana merhemdir” sözlerine uyarak, Kırk İnce Belli Kız dağ çiçeği toplar, annesi ise kendini zorlayarak kanla karışık süt elde eder ve oğlunu iyileştirir. Bu olay anne sevgisi ve merhametin bir göstergesi olduğu için “Toplumsal statünün korunması için yapılan fedakârlık” olarak değerlendirilebilir.

13. *Kırk Nâmert Dirse Han'ı kaçıtır.* Boğaç'ın sağ kaldığını öğrenip korkan Kırk Namert, “Dirse Han eğer oğlancığını görürse bırakmaz bizi hep öldürür dediler. Gelin Dirse Hanı tatalım, ak ellerini ardında bağlayalım, alıp kafir ellerine yönelelim diyerek Dirse Hanı tuttular” (Ergin 2004:33). Bu durumda tekrar, statüsünü ve hayatını korumak amacıyla yapılan haksızlıkla karşı karşıyayız.

14. *Boğaç kırk namerdi öldürür.* Annesinin, “Yürü oğul, baban sana kıydı ise, sen babana kıyma” (Ergin 2004:33) yönlendirmesi üzerine Boğaç Dirse Han'ı namertlerin elinden kurtarmak için sefer düzenleyerek Kırk Namerdi öldür. Bu olay, “düzeni korumak amacıyla öldürmek” başlıklı eylemler grubuna yerleştirilir.

15. *Boğaç Dirse Han'ı kurtarır.* “Baba ile oğlu birbirine kocuşup ağlaşdılar, ahvallerin birbirleriyle söylediler.” (Gökyay 1973:14) Risklere rağmen babasını kurtaran Boğaç'ın bu hareketinde hem özveri hem de fedakârlık açıkça görünür.

16. *Boğaç'a beylik verilir.* Babasını affettiği ve kurtardığı için “Hanlar Hanı Bayındır Boğaç'a beylik verdi, taht verdi.” (Ergin 2004:36) Böylece toplumsal denge kalıcı bir şekilde tekrar sağlanmış olur.

Yapılan inceleme neticesinde hikâyenin kurgusunda yer alan olaylar arasında, benzer motife sahip dört grup (demet) eylem belirlenmiştir. Bu demetler düzenlenecek olan tablodaki düşey sütunları oluşturur. Birinci demette toplanan olaylarının ortak yanı, kurulu olan düzenin zedelenmesiyle veya onda değişikliklerin meydana gelmesiyle ilgili olmaktadır. Dikkate değer ki, bu gruba dâhil edilen bütün eylemler (3, 7, 9, 16) toplumsal yaşamın devam edebilmesi açısından zorunlu ve yapıcı dönüşümler olarak değerlendirilebilir. Söz konusu olayları birleştirecek sütuna, *yaşam uğuruna değişim* başlığı konulabilir.

İkinci demette topladığımız olaylar (2, 6, 8, 11, 14) hepsi öldürme eylemiyle ilişkili oldukları için, birinci demete göre karşıtlık oluşturur. Bu gruba mevcut düzenin korunması veya yeniden tesis edilmesi için gerçekleştirilen kurban etme veya öldürme olaylarını dahil ettiğimiz için ilgili sütunun başlığını *düzeni korumak için öldürmek* olarak belirledik.

Üçüncü demet ise, karakterlerin kendini savunmak veya korumak amacıyla başkalarına yaptıkları haksız suçlama, iftira ve ihanet gibi olayları birleştirir (4, 10, 13). Bu tür eylemlere *toplumsal statüyü korumak amacıyla yapılan haksızlık* başlığını koyabiliriz.

Dördüncü gruba dâhil ettiğimiz olaylar (1, 5, 12, 15), tam tersine, karakterlerin başkalarına yönelik yapılan paylaşım, fedakârlık ve yardım ile karakterize edilebilir. Bu olayları *Toplumsal statünün korunması için yapılan özveri* başlıklı bir sütuna yerleştirebiliriz. Böylece, *Dirse Han Oğlu Boğaç Han* boyunda olup biten olayları gruplaştırdığımız için hem artzamanlı hem de eşzamanlı eksenli yansınan tablo oluşturulabilir.

**Tablo 1.** Eylem Türleri ve Değerler Tablosu

Yaşam uğuruna değişim (Düzen bozulur/değişir)	Düzeni korumak için öldürmek. (Düzen sabitlenir)	Toplumsal statünün korunması uğuruna yapılan haksızlık.	Toplumsal statünün korunması için yapılan özveri.
			1. Han Bayındır Oğuz beyleri ziyafete davet eder.
	2. Kurban kesilir.		
3. Çocuğu olmayan Dirse Han dışlanır.			
		4. Dirse Han hatununu suçlar ve tehdit eder.	
			5. Hatun, çocuğun olabilmesi için ziyafet düzenlemeyi önerir.
	6. Kurban kesilir, Dirse Han'ın oğlu doğar.		
7. Büyümüş oğlan Bayındır Han'ın Boğası ile boğuşur.			
	8. Dirse Han'ın oğlu boğayı öldürür, adımı ve statüyü kazanır.		
9. Boğaç beylik alır, Dirse Han'ın yiğitlerini artık saymaz.			
		10. Kırk Yiğit Boğaç'a iftira eder.	
	11. Dirse Han oğlunu avda öldürmeye kalkışır.		
			12. Annesi Kırk İnce Belli Kız'la Boğaç'ı kurtarır ve iyileştirir.
		13. Kırk Namert Dirse Han'a ihanet ederek onu kaçıtır.	
	14. Boğaç Kırk Namerdi öldürür.		
			15. Boğaç Dirse Han'ı kurtarır.
16. Boğaç beylik alır.			
<b>Süreklilik</b>	<b>İstikrar</b>	<b>Bencillik</b>	<b>Fedakârlık</b>
<b>Yaşam</b>	<b>Ölüm</b>	<b>Bircesellik</b>	<b>Toplumsallık</b>



## 5. Değerlendirme

*Dirse Han Oğlu Boğaç Han* Boyu'nun içerdiği mesajı ve değerleri ortaya koymak için öncelikle anlatıda yer alan olay dizgesini tespit ettik ve yukarıdaki tablo şeklinde düzenledik. İncelediğimiz boyda anlatılan olaylar, sebep-sonuç ilişkileriyle bağlı tek yönlü zamansal bir zincir oluşturuyor gibi görünse de aslında bunların sarmal olarak bazı temel problem veya kaygılar etrafında dönerek geliştiğini söylemek yerinde olur. Tablodan anlaşıldığı gibi, hikâye *süreklilik* ile *istikrar*, *bencilik* ile *fedakârlık* gibi olguların kavranması ve değerlendirilmesine aracılık etmektedir. Tablomuzdaki dört sütunda yansıtılan söz konusu problemler arasında ilk çift sütunun insan varoluşunun ontolojik boyutlarıyla (yaşam/ölüm) ilgili olduğunu, diğer kalan çift sütunun ise sosyal yaşamın parametrelerine (bireysellik/toplumsallık) işaret ettiğini görmek mümkündür. Bununla birlikte, her iki çift kavram ortak bir tema altında birleşerek en genel anlamda toplumsal düzenin kalıcılığı problemini konu etmektedir.

“Yaşam uğuruna değişim” ve “düzeni korumak için öldürmek” olarak özetlediğimiz eylem türlerini birleştiren soldaki iki sütun, en temel varoluşsal kaygı olan yaşam ve ölümle ilgilidir. Mitolojik anlatıların hemen hemen hepsinde yansıtılan yaşam/ölüm teması, incelenen boyda süreklilik (hayat) ve istikrar (ölüm) özellikleriyle ele alınmaktadır. *Dirse Han*'ın çocuk sahibi olamaması problemi, hikâyenin kurgusunu tetikleyen olay olmakla birlikte, aynı zamanda yaşam sürekliliğinin vurgulanmaya çalışılan başlıca bir değer olduğuna işaret etmektedir. Toplum nezdinde *Dirse Han*'ın itibarının düşürülmesi olayı, yaşam uğuruna toplumsal statükonun feda edilebileceğini açıkça gösterir. Bununla birlikte, incelenen eseri ortaya koyan toplum için yaşamın kendisinin bir üst değer olduğunu söylemek yanlış olur. Durum böyle olsaydı, ileriki gelişmelerde *Dirse Han*'ın öz oğlunun hayatına kast etmesi olayı, kurguyu anlamsız ve anlaşılmaz kılardı. Boy, biyolojik varoluşun ve devamlılığın önemini öne sürmekle birlikte, yaşamın ancak toplumsal sistemin kalıcılığı açısından değer taşıdığını ve iktidarın onayına tabi olduğunu göstermektedir. Olaylar bu açıdan değerlendirildiğinde çelişki ortadan kalkar: *Dirse Han*'ın hem çocuk sahibi olama isteği hem de çocuğunu öldürmeyi kabul etmesi aynı sebeple - Bayındır Han'nın gözünden düşmemek ve iktidar hiyerarşisinde mevcut konumunu korumak motivasyonu - açıklanabilir.

İncelediğimiz boyda anlatılan olaylar aynı zamanda yaşamın bir gelişim süreci olduğunu, gelişimin ise kaçınılmaz olarak değişimlere yol açabileceğini söz önüne sürmektedir. Öykünün başkarakteri *Boğaç*'ın büyümesi ve sosyal yaşama bir aktör olarak katılması, her seferinde mevcut iktidar hiyerarşisinin yeniden biçimlendirilmesine yol açar. Yaşamın içsel vasıfları olan değişim ve dönüşümün yol açtığı istikrarsızlık, ölümle ilişkili olaylarla dengelenir. Dikkat çekicidir ki, insanlar için en kaygı verici bir olgu olarak ölüm, incelediğimiz boyda asla bir çıkmaz, anlam ve önemden yoksun olumsuz bir olay olarak gösterilmez. Tablomuzda ölüm, daha doğrusu öldürme olaylarını birleştiren demet en kalabalık olmakla birlikte hep belirli amaçla yapılmış, sebep ve sonuç ilişkileriyle örülmüş, hikâyenin kurgusu açısından kritik öneme sahip durumları kapsar. Örneğin, kurban etme olaylarında ölüm, karakterlerin amaçlarına ulaşmayı sağlayan bir prosedür olarak karşımıza çıkar. *Dirse Han*'ın oğlunun boğayı öldürmesi, onun hem ismini hem de sosyal statüyü elde etmesine yol açan olay olarak gösterilir. Son iki olayda insanların hayatlarına kastı söz konusu olmasına rağmen, her iki durumda eyleyen insanlar için öldürme eylemi karşılaştıkları problemi çözmek için bir çözüm niteliğini taşır. Bu durumda, incelenen hikâyenin insanların ölüme karşı korku ve yadırgama duygularını yatıştırmayı, ölümü yaşamla ilişkilendirerek ölüm olgusuna anlam atfetmeye hizmet ettiğini söylemek mümkün. İncelediğimiz boyda yaşamın mutlak bir değer

olmadığı gibi, ölümün de mutlak kötülük olarak anlatılmadığını görmekteyiz. Her iki olgu, ancak iktidar ilişkilerinin kalıcılığına katkıda bulunması bakımından değerlendirilebilir. Aynı zamanda boyda her iki kavramın özellikle süreklilik-istikrar yönleriyle daima birbirini dengeleyici diyalektik etkileşimde bulunduğu vurgu yapılır. Mitin “yaşamla ölüm arasında aracılık yapmaya yarayan bir çeşit mantıksal araç” (Lévi-Strauss 2012:317) olduğunu kabul edersek, incelediğimiz boyun bu işlevi oldukça başarılı bir şekilde yerine getirdiği söylenebilir.

İnsan iradesine tabi olmayan yaşam ve ölüm olgularından farklı olarak, tablomuzun sağ kısmında yer alan iki sütun insanın kişisel kararlarına ve seçimlerine bağlı olan durumlara, başka bir deyişle etik problemlere işaret eder. “Toplumsal statünün korunması uğruna yapılan haksızlık” olarak adlandırdığımız demette haksız suçlama, iftira ve ihanet gibi olayları topladığımız halde, “toplumsal statünün korunması uğruna yapılan özveri” başlıklı demette ise karakterlerin bağışta bulunma ve başkasını kurtarma gibi olayları dâhil ettik. Her iki gruptaki eylemler mevcut toplumsal statüyü korumak gibi ortak bir motivasyonla yapılsalar da bunların nitelikleri farklıdır. Birinci demetteki olaylar, başkasının hak ve çıkarlarını göz ardı ederek bencil bir davranışı temsil eder. İkinci demetteki olaylar, tersine, başkasının iyiliği için yapılan fedakârlığın örneklerini teşkil eder. Hikâyenin kurgusundaki söz konusu olayların sıralanması ve neticelendirilmesi, bireysel ve bencil davranışları yanlış ve sakıncalı, diğer insanların yararına yapılan eylemlerin ise doğru ve kârlı olduğunu gösterir. Bu eylemlerle özellikle paylaşımcılık, yardımseverlik, sadakat gibi özelliklere ve değerlere vurgu yapılmaktadır. Hikâye, böylece, insanların yaşam biçimlerinden dolayı sahip oldukları bireysel ve toplumsal güdülerinin bir nevi yönlendirmesi ile toplumun yararını gözeten yaşam tarzını norm haline getirmeye çalışır.

### Sonuç

Uygulanan yapısal çözümleme neticesinde, *Dirse Han Oğlu Boğaç Han Boyu*’nda yer alan karakterler, kurgusal öğeler ve eylemler arasındaki ilişkilerin örüntüleri incelenmiş olup, hikâyenin anlam ve işlevi tespit edilmiştir. Buna göre, hikâye bir aile içi nesiller döngüsüyle birlikte iktidar yetkilerinin nasıl devredildiğini anlatarak, bu süreçte karşılaşılabilen en tipik problemlerin sebeplerini göstermekte ve çözüm önerileri sunmaktadır. Yapılan analiz, söz konusu boyun kurgusundaki dinamiğin, *yaşam* ile *ölüm*, *bireysellik* ile *toplumsallık* gibi insan varoluşunun temel boyutlarına dair karşıt kavramların çözümüyle kazanıldığını göstermiştir. Hikâyede yer alan olay ve eylemleri özellikleri bakımından dört farklı grup şeklinde sınıflandırmak mümkün olmakla birlikte, bütün eylemlerin toplumsal düzen ve iktidar hiyerarşisini korumaya yönelik olduğu açıktır. Araştırma, böylece, Oğuz Türklerinin yaşam ve kültüründe toplumsal örgütlenmenin kalıcılığının en üst değer olduğunu göstermiştir. Göçebe yaşam tarzından yerleşik bir yaşama geçişin ve İslamiyet’le yeni tanıştıkları dönemi yansıtan destanda (Bayat 2021:23), Türk topluluğun belirli bir toprak bölümü veya dinî ilkeler etrafında toplanarak değil, insanlar arası güçlü ve kalıcı ilişkilere dayanarak nasıl süreklilik sağladığı anlatılmaktadır. Dayanağı toplumsal bağlar olan topluluk için, üyelerinin başta sadakat, dürüstlük, vefakarlık ve fedakârlık gibi özelliklere sahip olmak, dolayısıyla başkalarının haklarını gözetmek ve ihlal etmemek olduğu esas olmuştur. Söz konusu ilke ve davranış kalıplarını insanlara benimsetmeyi amaçlayan *Dirse Han Oğlu Boğaç Han Boyu*’nun böylece, günümüzde de güncelliğini ve eğitsel değerini devam ettirdiği söylenebilir.

**YAZARLARIN KATKI DÜZEYLERİ:** Birinci Yazar %100.

**ETİK KOMİTE ONAYI:** Çalışmada etik kurul iznine gerek yoktur.

**FİNANSAL DESTEK:** Çalışmada finansal destek alınmamıştır.

**ÇIKAR ÇATIŞMASI:** Çalışmada potansiyel çıkar çatışması bulunmamaktadır.

#### KAYNAKÇA

- Aslan, Muştala ve Milay Köktürk. “Boğaç Han Hikâyesinde Davranış Analizi.” *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi* 2/2 (1997): 247-25.
- Bartold, Vasiliy. “Turetskiy epos i Kavkaz”. Kniga Moego Deda Korkuta. Oguzskiy Geroičeskiy Epos. Haz. V.M. Jirmunskiy ve A.N. Kononov. Moskova-Leningrad: Nauka, 1962: 109-121.
- Bayat, Fuzuli. *Mitten Tarihe, Sözen Yazıya Dede Korkut Oğuznameleri*. İstanbul: Ötügen, 2021.
- Boratav, Pertev Naili. “Dede Korkut Hikâyelerindeki Tarihî Olaylar ve Kitabın Te’lif Tarihi”. *Journal of Turkology* 13 (2010): 31-62.
- Deveci, H. ve diğerleri. “Dede Korkut Hikâyelerinde yer alan değerler”. *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 12/ 46 (2013): 294-321.
- Eliade, Mircea. *Mitlerin Özellikleri*. Çev. S. Rifat. İstanbul: Om Yayınevi, 2001.
- Eliuz, Ülkü. “İmge ve Göstergeler Uzamı: Dede Korkut Hikâyeleri.” *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi* 15/2 (2015): 75-88.
- Ekici, Metin. “Dirse Han Oğlu Boğaç Han Anlatmasında Bireysellik ve Toplumsal Bütünlük”, *Milli Folklor* 52 (Kış 2001): 50-59.
- Ergin, Muharrem. *Dede Korkut Kitabı*. İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 2004.
- Gökyay, Orhan Şaik, haz. *Dedem Korkudun Kitabı*. İstanbul: Başbakanlık Kültür Müsteşarlığı Yayınları, 1973.
- Günay, Umay. “Dede Korkut hikâyelerindeki karakterlerin tahlili.” *Milli Folklor* 37/5 (1998): 3-12.
- . “Dede Korkut Kitabı ve toplumsal değerlerin tahlili”. *Uluslararası Dede Korkut Bilgi Şöleni*, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 2000: 191-202.
- Jirmunskiy V.M. “Oğuzskiy geroičeskiy epos” Kniga Moego Deda Korkuta. Oguzskiy Geroičeskiy Epos. Haz.V.M. Jirmunskiy ve A. N. Kononov. Moskova-Leningrad: Nauka, 1962: 131-258.
- Köprülü, Mehmet Fuad. *Türk Edebiyatı Tarihi*. İstanbul: Ötügen Yayınları, 1980.
- Lévi-Strauss, Claude. *Mit ve Anlam*. Çev. G. Y. Demir. İstanbul: İthaki Yayınları, 2013.
- . “The Structural Study of Myth.” *The Journal of American Folklore* 68/270 (1955): 428-444.
- . *Yaban Düşünce*. Çev. Tahsin Yüce. İstanbul: YKY, 1993.
- . *Yapısal Antropoloji*. Çev. Adnan Kahiloğulları. İstanbul: İmge Kitapevi, 2012.
- Oğuz, Öcal. “Dede Korkut Destanlarından “Kanlı Koca Oğlu Turalı Boyı”nın Tahlili.” *Bilig* 1 (1996): 17-23.
- Özbay, M. ve Tayşi Karakuş. “Dede Korkut Hikâyeleri’nin Türkçe öğretimi ve değer aktarımı açısından önemi.” *Pegem Eğitim ve Öğretim Dergisi* 1 (2011): 21-31.
- Pehlivan, Gürol. “Dede Korkut Kitabı’nın Dresden ve Vatikan Nüshalarının Müstensihlerinin Karşılaştırılması”. *Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi* 40 (2015):147-171.
- Propp, Vladimir. *Masalın biçimbilimi*. Çev. M. Rifat, S. Rifat. İstanbul: Türkiye İş bankası Yayınları, 2011.
- Reichl, Karl. “Türk Destanları.” *Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi* 22 (2006): 47-59.
- Rossi, Ettore. “Dede Korkut Kitabı üzerine araştırma.” Çev. M. H. Şakiroğlu. *Erdem* 12/34 (1999): 183-276.
- Saraç, Ömer. “Dirse Han Oğlu Boğaç Han Hikâyesinde Sosyal Göstergeler Açısından Kültür Kodları ve Anlam Kalıpları”. *Dede Korkut Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 6 (2015): 129-137.
- Saussure, Ferdinand de. *Genel Dilbilim Dersleri*. Çev. B. Vardar. İstanbul: Multilingual, 2001.
- Şahin, Aysuda. “Dede Korkut Hikâyelerinde Yapı”. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi. Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017.
- Uç, Himmet. “Dirse Han Oğlu Buğaç Han Hikâyesi”. *Milli Folklor* 60 (2003): 47-56.
- Yakubovskiy, A.Y. “Kitab-ı Korkud i ego znaçenie dla izuçeniya turkmenskogo obşestva v epohu rannego srednevekovya.” Kniga Moego Deda Korkuta. Oguzskiy Geroičeskiy Epos. Haz.: V.M. Jirmunskiy ve A.N. Kononov. Moskova-Leningrad: Nauka, 1962: 121-130.

## DEDE KORKUT VE KUTADGU BİLİĞ ESERLERİ ÜZERİNDEN YEMEĞİN FARKLI TOPLUMSAL ÖRGÜTLENME BİÇİMLERİNDE ANLAMI\*

### The Meaning of Food in Different Forms of Social Organization Through The Works of Dede Korkut and Kutadgu Bilig

Dr. Makbule UYSAL\*\*

#### ÖZ

İnsanlığın başlangıcından itibaren üretimi, tüketimi, ulaşımı, sunumu, kutsallığı gibi pek çok açıdan ele alınan yemek, içine doğulan toplumun kişiye yüklediği kültürel unsurlardan biridir. Kültürel bir unsur olarak yemeğin hayati önemi, insanlık tarihinde çeşitli dönüm noktalarını belirlemiştir. Buna göre, insanların ilk besinleri olarak deniz ürünlerini tüketmesinden avcı-toplayıcıya dönüşmesi, avcı-toplayıcıdan çobanlık/besiciliğe ve tarım dönemine geçişin hepsi, besinin temin edilmesinde hayatta kalmaya yönelik insani çabayı işaret eder. Planlı avlanma, insanın toplulukla hareket etmesini mecbur kılmıştır. Sırasıyla ateşin kullanımı, hayvanların evcilleştirilmesi ve tarımın ortaya çıkması; çeşitli dinsel inanç ve pratiklerin gelişmesine, aydınlatmaya, yemeklerin pişirilerek yenmesine, çoban/besici devrimine, yerleşik toplum düzeninin, yazının, kentleşmenin ve toplumsal sınıfların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu gelişmeleri bir kırılma olarak değerlendirdiğimizde, bu kırılmaların her biri gerek insanın fiziksel evrimini gerekse toplumsal örgütlenmelerini doğrudan etkilemiştir. Hayatta kalmaya yönelik beslenme alışkanlığının bir noktadan sonra sadece hayati olma özelliğini yitirdiğini söylemek mümkündür. Yemeğin kültür tarihi içerisindeki yerine dair tarihi kaynaklardan (yemek kitapları, kayıt defterleri vb.), arkeolojik kazılardan ve yerli toplulukları inceleyen antropologların ortaya koyduğu çalışmalardan çeşitli bilgileri edinmek mümkündür. Bunların yanı sıra geçmişten günümüze ulaşan, bugün edebiyat tarihi içerisinde değerlendirilen metinler de yemek kültürüne dair bilgiler içermektedir. Bu tür eserler, ortaya çıktıkları toplumun aynası niteliğinde olduklarından ister sözlü kaynaktan beslensin isterse yazılı olarak ortaya çıksın toplum yapısı hakkında bilgi verirler. Bu çalışmada, Dede Korkut (DK) ve Kutadgu Bilig (KB) eserleri yemek kültürü üzerinden değerlendirilecektir. Bu iki eserin seçilmesindeki neden, Türk kültürünün iki farklı toplumsal örgütlenme modelini temsil etmeleridir. DK ve KB edebî olarak bakıldığında türleri, içerikleri, üslupları, eserlerin oluşumları ve en önemlisi aktarım ortamları açısından farklılık gösterir. Eserlerdeki bu farklılıklar, onların farklı toplumsal örgütlenme modellerinin bir çıktısıdır. DK göçebe, KB ise devletleşmiş bir toplumun aynası niteliğinde eselerdir. Burada dikkat çekici olan şey, Türklerde uzun bir süre bu iki farklı toplumsal örgütlenme biçimlerinin varlığını sürdürmesidir. Orta Asya'da Karahanlı Devleti gibi tarımsal üretim sebebiyle yerleşik düzenin, kentleşmenin ve toplumsal tabakalaşmanın görüldüğü devlet yapılarının yanında yaklaşık aynı dönemlerde Oğuzlar gibi göçebe topluluklar da vardır. Türk tarihinin aynı gelişimsel ve homojen bir evrim modeli üzerine konumlandırılmayacağı, sadece tarih disipliniyle ilişkilendirilen metinlerde değil bugün edebiyat tarihi içerisinde hem dil hem edebî özellikleri açısından değerlendirilen yazılı kaynaklardan da anlaşılmaktadır. Bu anlamda metinlerde yer alan besinlerin, kurulan sofraların, yenen ya da dışlanan yemeklerin, kendi tarihsel sosyal örgütlenme bağlarını içerisinde, yinelenen ve değişen anlamlarıyla birlikte değerlendirilebileceğini söylemek mümkündür. Çalışmada adı geçen metinler üzerinden hem göçebe yaşam biçiminde hem de yerleşik toplumsal düzende yemek kültürünü nelerin şekillendirdiği, yemek yemenin toplumsal ilişkiler ağını nasıl düzenlediği, otoriter yapıyı ve toplumsal statüyü nasıl belirlediği üzerinde durulacaktır.

#### Anahtar Kelimeler

Kutadgu Bilig, Dede Korkut, yemek, toplumsal tabakalaşma, beslenme.

#### ABSTRACT

Food, which has been handled from many aspects such as production, consumption, transportation, presentation and sanctity since the beginning of humanity, is one of the cultural elements imposed on a person by the society he/she was born into. The vital importance of food as a cultural element has determined the various turning points in human history. Accordingly, all the things that consist of the transformation of humans from consuming seafood as their primary food to hunter-gatherer and the transition from hunter-gatherer to herding/stockbreeding and agriculture point to the human effort to survive in the provision of food.

\* Geliş tarihi: 16 Ocak 2023 - Kabul tarihi: 29 Ocak 2024

Uysal, Makbule. "Dede Korkut ve Kutadgu Bilig Eserleri Üzerinden Yemeğin Farklı Toplumsal Örgütlenme Biçimlerinde Anlamı" *Milli Folklor* 141 (Bahar 2024): 66-77

\*\* Gazi Üniversitesi, Türk Halk Bilimi Bölümü Doktora Programı, mkbluysal@gmail.com, Ankara/Türkiye, ORCID ID: 0000-0002-2051-6472.

The planned hunting has compelled people to move as a community. Respectively the use of fire, the domestication of animals and the emergence of agriculture have led to the development of various religious beliefs and practices, lighting, eating meat by cooking, shepherd/feeder revolution, the emergence of the order of society, writing, urbanization and social classes. When we consider these developments as a break, each of these breaks directly affected both the physical evolution of human beings and their social organizations. It is possible to say that the eating habits for survival lose their vitality after a point. It is also possible to collect various information about the place of food in cultural history from historical documents (cookbooks, registries etc.), archeological excavations and the studies prepared by the anthropologists which have examined indigenous communities. In addition to these, the texts that have survived from the past to the present and are regarded in the history of literature today also contain information about food cultures. Since such works are a mirror of the society in which they emerged, they give information about the structure of society, whether they are fed from oral sources or written ones. In this study, the literary works of Dede Korkut (DK) and Kutadgu Bilig (KB) will be evaluated through food culture. The reason for choosing these two literary works is that they represent two different social organization models of Turkish culture. When DK and KB are handled literarily, they differ in terms of their types, contents, styles, the formation of works and most importantly transmission medias. These differences in works are a result of their different models of social organization. DK is a nomadic society and KB is a mirror of a state-based society. What is remarkable here is that these two different forms of social organization continued to exist among the Turks for a long time. In addition to the state structures such as the Karakhanid State in Central Asia, where settled order, urbanization and social stratification were observed due to agricultural production, it is seen that there were nomadic communities such as the Oghuzes at about the same time. It is understood, not only by the texts associated with the discipline of history, but also through the written sources evaluated in terms of both language and literary characteristics within the history of literature today, that Turkish history cannot be positioned on the same developmental and homogeneous evolution model. In this sense, it is possible to say that the foods in the texts, the tables set and the meals that are eaten or excluded can be evaluated together with their repetitive and changing meanings within their historical social organization contexts. Through the texts mentioned in the study, it will be focused on what shapes the food culture, how eating organizes the network of social relations and how it determines the authoritarian structure and social status both in the nomadic lifestyle and in the settled social order.

#### **Keywords**

Kutadgu Bilig, Dede Korkut, food, social stratification, nutrition.

#### **Giriş**

Tarihsel olarak insan yaşamını etkileyen dönüm noktaları, insanın açlığını gidermeye yönelik eylemleriyle kesişmektedir. Besin elde etme yollarına dair yöntemler ve bu yöntemlerdeki değişim, dönüşümler, toplumların gıdaya erişimleri, besin üzerinde geliştirdikleri pek çok icat, toplumsal olayları ve toplumlar arasındaki ilişkileri doğrudan şekillendirmiş ve de toplumların aralarında farklılıklar ortaya çıkarmıştır. Avcı-toplayıcı topluluklar, göçebe çoban topluluklar, tarım toplumları gibi yapılan sınıflandırmalar tarihin belli bir dönemini ya da aynı dönemde farklı ekonomik, sosyal örgütlenmeye bağlı toplulukları ifade eder. Bütün bir beslenme tarihini ve bu tarihi şekillendiren olayların anlatımı bu makalenin sınırlılıklarını açacaktır ancak insanlık tarihinde M.Ö. 3500 ile M.Ö. 2500 yılları arasında, besin sağlama biçiminde iki önemli gelişme, saban tarımı yapılan köylerin ve göçebe çobanlığın ortaya çıkması, (Oppenheimer'dan akt: Kırılı 2019:13) bu makalenin konusuyla ilişkilidir. Neolitik Devrim'in toplumsal yaşantıya olan etkisi, evrimsel bir çizgide ele alınmıştır. Buna göre, iş gücünün azalmasıyla boşta kalan kesim başka uğraşlar edinmiştir; bu uğraşları edinen insanlar rahiplerdir ve bu kişiler, aynı zamanda tarımı idare eden kişilere dönüşmüştür. Besinlerin kaydının tutulması yazının icadına ve sosyal örgütlenmenin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır (Kiple 2010:88). En nihayetinde tarım devrimi devlet sistemini ortaya çıkarmıştır. Diğer yandan bu devrimin yanında onun tamamlayıcısı olarak çoban göçebe yaşam biçimini de ortaya çıkarmış ve bu yaşam biçimindeki toplumlar devletten farklı türde örgütlenmişlerdir. Göçebe çobanlar devlet öncesi yapılar olarak değerlendirilmektedir (Kırılı 2019). Böylece yerleşik tarımcılar ve göçebe çobanlar olarak ikili bir toplumsal

yapı ortaya çıkmıştır. Beslenme ihtiyacını karşılama yöntemindeki bu farklılığın çıkarıldığı ikilik toplumsal yaşantının farklı alanlarında da görülmektedir. Edebiyat tarihi içerisinde metinleri ortaya çıkaran ve dolaşımına imkân veren iletişim ortamına gönderme yapan sözlü-yazılı kültür ayrımı bunun bir yansımasıdır. Bu iki iletişim ortamı illiklik-uygarlık kutuplaşması etrafında değerlendirilmiştir. İlkel, vahşi, gelişmemiş olarak tanımlanan sözlü kültür toplumlarının karşısında yazılı kültüre geçmiş, uygar olarak görülen toplumlar yer alır. Sözlü ve yazılı kültürü bir “bilinç evrimi süreci” olarak değerlendiren Walter Ong, sözlü kültürden yazılı kültüre geçişin oldukça derin bir bağlantısının olduğunu belirtir. Ona göre gıda üretimi, ticaret, siyasi düzen, dinî kurumlar, teknolojik beceriler, eğitim, taşıt araçları ve aile yapısındaki pek çok gelişme bu geçişte etkilidir. Ancak bu gelişmelerin hemen hepsi hem sözlü kültürden yazıya geçişte etki etmiş hem de kendileri bu geçişi yönlendirmişlerdir (2013:205). Pozitivist anlayışta uzun bir süre pek çok süreç birbirini peşi sıra takip eden olaylar gibi ele alınmış, medeniyet tarihi bu ilerlemeci bakış açısını yansıtan anlatıyla şekillenmiştir. Ancak farklı toplumsal örgütlenme modeline geçiş birdenbire değil, genel olarak birbirine geçmiş bir süreçte işaret eder.

Beslenme özelinde ilerlemeci anlayışı Jack Goody ve Mary Douglas, Levi-Strauss üzerinden eleştirmişlerdir. Goody, Levi-Strauss’un beslenmeyi, yanal (birbirini etkileyen) şekilde ele almaktan ziyade çizgisel (türdeş)” olarak ele aldığını (2013:31) ifade ederek eleştirmiş; Douglas ise Levi-Strauss’un küçük sosyal ilişkileri dikkate almadığını ve genelde “tüm insanlık için yemeğe dair ortak evrensel anlamlar bulmayı umduğu seçkin (özel) bir alanda” (1972:62) bir kuram geliştirdiği üzerinde durmuştur. Buradan yola çıkarak insan ilişkileri üzerinden etkileşimsel bir model ortaya koyan yaklaşımların dikkate alınması gerektiğini belirtmek gerekir. Bu anlamda, evrenselci bir bakış açısından daha çok her toplumu kendi içerisinde, tarihsel bağlamını göz önünde bulundurarak değerlendirmek bu çalışmanın bakış açısını yansıtmaktadır. Çalışmada ele alınacak kaynakların tek bir Türk yaşantısını temsil etmediğini, aksine birbirinden ayrılan, birbirini tamamlayan ve birbiriyle kesişen noktaları göstermesi bakımından ayrıca dikkate değer olduğunu belirtmek gerekir.

Ele alınan eserler, iki farklı yaşam biçimini temsil etmektedir. İslam dininin, Fârâbi, İbn-i Sina gibi filozofların etkisinde gelişen bir düşünce sistemiyle (Ülken 2021:167) ve Fârâbi üzerinden aslında Grek felsefesiyle, özellikle Platon ve Aristoteles felsefesiyle açık bir bağlam oluşturabilecek (Taşdelen 2019:7) yazılı kültürün ürünü olan KB’de toplumun çok daha katmanlı bir yapıda tabakalaştığı bir devlet yapılanmasından bahsetmek mümkündür. Diğer yandan içerisinde yer alan hikâyeler farklı zamanlarda farklı ozanlar tarafından sözlü kültür ortamında aktarılan (Gökyay 2007:714); içerikleri, Oğuzların Yakın Doğu’ya gelmeden önceki hayatlarına ait hatıralar ve bu hatıraların IX-XI. yüzyıllarda Oğuzların Sırderya’nın kuzeyindeki yurtlarında geçen hayatlarıyla ilgili olan (Ergin 2011: 55-56, Boratav 2002:22) DK, göçebe çoban toplumuna uygun bir toplumsal yapılanmayı temsil etmektedir. Bu iki eserde, dönemin beslenme kültürünü yansıtan besinin sağlanması, tüketilmesi, bu tüketim etrafında gelişen uygulamalara dair bilgilere ulaşılabilmektedir.

### **1. Besin Kaynakları**

Besin kaynakları, bir toplumun mutfağının yapısını belirleyen temel unsurdur. Temin edilen besin kaynaklarının içerikleri ve temin edilme süreçleri toplumsal yaşamı doğrudan etkilemiştir. Yemeği şifrelenmiş bir mesaj olarak değerlendiren Douglas, mesajların sınırlar arası geçişlerin ve kalıpların, kapsamının ve dışlamanın, hiyerarşinin farklı dereceleri hakkında bilgi verdiğini ifade eder (2003:149). Bu bakış açısını dikkate

alarak bahsedilen kaynaklarda yer alan yemeklerin temin edilmesine ve tüketimine yönelik şifrelenmiş mesajlar hakkında yorum yapabilmek mümkündür.

KB’de ve DK’de, toplumsal tabakalaşmaya ve toplumun besin üzerinden ifade ettiği değerler sistemine dair bilgiler mevcuttur. Türk beslenme kültüründe yapılan tespitlerde göç anlatısı önemlidir. Besin kaynaklarının dünyaya yayılımını göç kuramıyla açıklayan Christian Boudan’a göre Türklerin daha doğrusu Oğuzlar olarak özellikle belirttiği Türk topluluğunun yerleşik yaşama geçişi Anadolu’ya göçle gerçekleşmiştir. Ona göre çok farklı ve eski tarım gelenekleri olan topluluklarla karşılaşan Oğuzlar yerleşik düzene geçmiş ve böylece başka besinleri keşfetmişlerdir (2006:171-172). Hayati Beşirli de Türk kültürünün gelişimini, konar-göçer özelliklerin yerleşik topluluk özellikleriyle yoğrulduğu bir yapı üzerinden açıklamış; Türk kültürünün İç Asya’dan, kısmen daha yerleşik bir toplum özelliği gösteren Türkistan coğrafyasına ve Anadolu coğrafyasına olan gelişiminin farklı kültürle temasıyla birlikte Türk mutfak kültürünün zenginleştiğini belirtmiştir (Beşirli, 2012: 158). Ancak DK’de anlatılan Oğuzların yaşamları en geç 11.yüzyıla konumlandırıldığında bu yüzyılda Oğuzların arkalarında kalan coğrafyada, KB’den anlaşıldığı üzere pek çok toplumsal yapının yer aldığı bir devlet sistemine çoktan geçilmiştir.

KB’de hem göçebe yaşamın hem tarımcı topluluğun besin kaynaklarından yararlandığı görülmektedir. “Karahanlılar döneminde beslenme ve mutfak kültürü sonraki devirlerde de olacağı üzere iki ana besine dayanmaktaydı. Bunlar hayvani ve bitki kaynaklı yiyeceklerdi. İnsanlığın en temel beslenme maddelerinden olan hayvani gıdalar Bozkır kültürünün etkilerini sürdürdüğü bu devirde kendisini göstermektedir” (Çetin 2008:31). Eserde bu iki ayrı meslek grubuna dair bilgiler, toplumsal tabakalaşmanın ana unsurunu oluşturmaktadır.

“Her canlı bunlardan yararlanır /Yemek içmek zevkini herkese bunlar verir / Bütün canlılar, acıkan ve doyanlar / Bütün yaşayanlar bunlara muhtaçtır / Boğazının ihtiyacını sağlamak için/ Bunlar şüphesiz, sana da gerekecektir/ Ey kardeş, bunlarla da temas et ve ilişki kur/ Boğazın temiz kalır, yiyeceğin helal” (Yusuf Has Hacib<sup>1</sup>:2006: 759-761).

Burada tarımcılarla kurulması gereken ilişkiyi açıklarken, tarımsal üretime ve bu üretim modelinin yarattığı toplumsal yaşantı övülür. Siyasetname olan eserde besin tedarikine dair bu tür bilgilerin verilmesi, toplumun beslenmesinin bir devlet işi olduğunu gösterir. Besin tedarikinde hayvan yetiştirenlerle de ilişki kurulur:

“Yiyeceği, giyeceği ve ordunun binek atını/ aygırlarıyla yük hayvanlarını bunlar yetiştirir/ Kırmızı, süt ya da yün, yağ veya yoğurt ve peynir ile/ Evin rahatını sağlayan yaygı veya keçe hep bunlardan gelir/ Bu zümreye dahil kişiler çok faydalı insanlardır/ Ey yavrum, bunlarla da iyi ilişkide bulunmalısın/ Onlara katıl, karış; onları yedir içir/ ve hayatını doğruluk içinde geçir/ Ne isterlerse ver, ne gerekirse al; hile bilmeyen/ bu zümrenin hep doğru hareket ettiğini gördüm” (2006: 765).

Burada hayvancılıkla uğraşan topluluğa olan mecburiyetin yanında bu gruba da övgüde bulunulur. Ancak sonraki beyitlerde hayvancı ve tarım toplumu arasındaki fark açık bir şekilde ifade edilir:

“Bunlarda (hayvancılarda) görgü ve bilgi arama / Tavır ve hareketleri de serbest olur, ey temiz kalpli/Bunlar ile ilişkide kendine dikkat et/Bunlar görgüsüz, usulsüz ve kaba olur/Onlara tatlı söz söyle, fakat onlara arkadaş gibi davranma; bunlar bilgisiz ve haşın olur” (2006:765).

Bu beyitlerde hayvancılıkla uğraşan göçebe topluluklar açık bir şekilde cahillik ve töresizlikle ilişkilendirilir. Hilmi Ziya Ülken, KB’de Oğuz töresinden ayrı olarak çok keskin bir toplumsal ayrışmanın olduğunu, toplumun yukarıda verilen beyitlerden anla-

şılacağı üzere, zadagen ve avam şeklinde ayrıldığını, bunun Karahanlı Devletinin kuruluşunda Uygurlarla olan ilişkilerden kaynaklı olduğunu belirtir (2021:170). Mani dinini kabul etmiş Uygurlarda bu dinin etkisiyle toplum tabakalaşmış, seçkinler ve dinleyiciler olarak ikiye bölünmüştür. Seçkinler, evlenip aile kurmamak, oruç tutmak, et yememek ve içkiden uzak durmak gibi dince yasak olan kurallara uyan rahip sınıfıdır. Dinleyiciler ise dengeli bir hayat süren, evlenip bir aile kurabilen, sadaka verirken nazik ve cömert davranan, yemekleri de normal olanlardır (Mackerras, 2017:425-452).

Evrimsel bir bakış açısıyla, metinde tarım toplumu, kültürel gelişmişlik sürecinde hayvancılıktan daha ileri bir noktadadır. Ancak bu bakış açısının kentli bir soyluya ait olduğunu belirtmek gerekir, zira hayvancılıkla uğraşanlar için de tarımcılar veya kentlilerle ilişkiler ihtiyaç kaynaklıdır ve kentli yaşantıya özenilmez. “Çin kaynaklarına göre suyun ve otun peşinden giden göçerler, su kaynaklarını kullandıkları için çiftçilerden hiç hoşlanmamalarına rağmen, onları ortadan kaldırmaya da kalkışmazlardı. Çünkü ihtiyaç duydukları birçok ürünü ziraat yapan kesimden temin etmekteydiler” (Alpargu 2008: 17). DK’de sürü hayvanları ve hayvansal ürünler göçebe toplumun temel besin kaynağıdır. Bu durum göçer durumdaki pek çok topluluk için geçerli bir durum olsa gerek. Bozkır kuşağı hayvan yetiştiriciliğine uygun bir yapı oluşturur ve bu bölgede nomad (göçebe) kültürünün gelişmesine sebep olur. Çin kaynaklarına göre, koyunlar ve atlar Türklerin savaş erzakıdır. Savaşa giden ordunun beslenmesinde ete önem verilmiştir (Alpargu 2008: 18). DK’de ete dayanan besin tedarikinin yanında arpa, buğday gibi tahılların tüketimi, ekme yapımının varlığı, buradaki göçer topluluğun yerleşik toplumlarla savaş dışı ticari ilişkilerinin olabileceğini gösterir.

Tarımsal üretimin toplumsal tabakalaşmayı tetiklediği açıktır ancak toplumsal tabakalaşma sadece tarım ve bunun sonucu ortaya çıkan kent toplumunda olan bir durum değildir. İlhan Başgöz, DK’deki hanları, beyleri “göçebe soylular” olarak değerlendirmiş ve idealize edilen tipler olduğunu söylemiştir (1999: 34). Hikâyelerde hanların sofralarının vazgeçilmezi olan besi hayvanları, beylerin çobanları tarafından yetiştirilmektedir. Salur Kazan’ın çobanı düşman üzerine gitmeden Salur Kazan’a kuzu pişirmektir<sup>2</sup>. DK’de yer alan hayvan sürüleri ve bunlardan sorumlu olan çobanlar, bu anlamda toplum içerisinde önemli bir uzmanlık alanını oluştururlar ve Oğuz boyuna besin tedarikinden sorumludurlar. Ayrıca düzenlenen şölenlerde “boğazları birer karış kafir kızlarının al şarabı altın ayağı (kadehi) ile gezdirmeleri” tasvirlerine rastlanılmaktadır. Bu da toplum içerisindeki tabakalaşmanın devlet öncesi yapılanma olan çoban göçebe toplumlarda var olduğunu gösterir. Her iki toplum modelinde tabakaların oluşmasının ön koşulu, tüketilen besinin üretimindeki uzmanlaşmadır.

## 2. Yemeğin Törenselleşmesi Üzerine

Eserlerde besin kaynaklarının temin edilmesinde öne çıkan göçebe yerleşik karşıtlığı, yemek etrafında gelişen ritüellerin anlamlandırılmasında da görülür. Murat Belge, törensiz bir zaman olmamakla birlikte, bu çok eski zamanlarda törenin şimdiye oranla çok daha fazla ortak özellik taşıdığını tahmin edilebileceğini, kültür ve medeniyetler arasında ayrışmaların başladığında, yemekteki ayrımların muhtemelen “kır/kent” eksenine göre oluştuğunu belirtmiştir (2016:362). Her iki esere bu bağlamda bakıldığında var olan törenselleşme yemekler kır-kent ayrımını yansıtmaktadır. DK’deki avlar, yemeğin törenselleşme boyutunda önemli bir yere sahiptir. Kahramanların ava çıkması, av hayvanlarından besin tedarik etmeleri çok daha eski dönemlerde atalarının zorunlu besin bulma faaliyetlerinin ritüelle dönüşmüş halidir. “Oğuz erkeğinin benlik gösterim alanı” olarak değerlendirilen av merasimlerinde kahramanlar, kişisel ve toplumsal bellekte erkeklik mertebesine yükselmektedir (Öğüt Eker 2018:176).



Dirse Han oğlu Boğaç Han ve Kazan Beg Oğlu Uruz Begün Tutsak Olduğu hikâyelerindeki kahramanlar Boğaç ve Uruz'un ilk avlarının, “atdan aygır, deveden buğra, koyundan koç” kestirilerek düzenlenen ziyafetlerle kutlanması bu yüzdendir. Av merasimleri dışında doğum, ad verme, düğün, ölüm gibi geçiş dönemlerinde yemek, düzenlenen ritüellerin önemli bir bağlayıcı unsurudur. İlk kahramanlığını yapan Bamsı Beyrek'in ad verme töreninde kalın Oğuz beylerinin ağırlandığı görülür. İçinde aşk teması barındıran hikâyedeki düğün aşısı, yemeğin sembolik anlamları üzerine çeşitli ipuçları barındırmaktadır. Hikâyede yer alan Beyrek ve Banu Çiçek'in bir şekilde ayrı düşmesi ve sonrasında kavuşması, kaostan kozmosa geçişin bir temsilidir. Hikâyede çeşitli tuzaklar sonucu yaşadığı toplumdaki ayrı düşmüş Beyrek'in ozan kılığında geldiği düğün aşısını bozguna uğratması, düzeni sağlayacak olan son kaotik olayı temsil etmektedir. “Beyrek şölen yemeğinin üzerine geldi, karnımı toyurduktan (dozurduktan) sonra, kazanı depdi, döktü. Çevirdi yahninin kimini sağına, kimini soluna” (Ölçer Özünel 2012: 89). Burada kazan bir mutfak araç gereci olmasından öte, törende düzeni sağlayan bir imge olarak görülmektedir. Kazanın ters çevrilmesi yani tören yemeğinin ortadan kaldırılması törenin akışını değiştirir. Hayatta kalmaya yönelik beslenme alışkanlığının bir noktadan sonra sadece hayati olma özelliğini yitirdiğini söylemek mümkün olsa da törenlerde besinden yoksun kalmak hayati bir krizi, yani gerçekliğe dayanan bir korkuyu çağırıştır. Ayrıca bu olay KB'ye göre sofrada ölçüsüz sayılabilecek bir davranıştır.

DK'de Salur Kazan'ın düşman tarafından tutsak edilmesini konu alan hikâyede, yemeğin ölümlerle ilgili inanç ve uygulamalardaki yerine dair bilgiler bulunmaktadır. Kazan'a tutsak edildiği mahzende ne yiyip içtiği sorulduğunda, “ölülerinizin aşından yerim” demektedir. Ölü aşının bir yanı sıra ölenin ölümden sonraki hayatında yemeye ve içmeye ihtiyacı olduğu tasarımını vurguladığını diğer yandan ölüm olayına eşlik eden “geçiş” törelerinin gerekliliğini ortaya koyduğunu söyleyen Sedat Veyis Örnek'e göre, cenaze işleminin tamamlanması ve ölen kişinin ahiret hayatına geçişi, sadece dinsel kuralları ve işlemleri içeren bir süreç değil geleneksel olanların da yerine getirilmesi gereken bir süreçtir (2014:304). Bu hikâyede Kazan bu inançla ölümlerin ölümden sonraki hayatlarındaki beslenme gereksinimini engelleyerek düşmanın ölümlerini dahi rahat bırakmamaktadır. Ölü aşısı inancı böylece eski inancın bir kalıntısı olarak hikâyelerde yer bulmakta ve Oğuzlar arasında bu inancın hikâyelerin ortaya çıktığı belirtilen yüzyıllarda devam ettiğini göstermektedir.

KB'deki tören yemekleri, “düğün yemeği, oğul doğunca ya da sünnet için, yoğ(ölü) aşısı ve de ad san alan birinin başkalarına verdiği aş yemekleri” olarak belirtilir (2016: 342). Burada av törenlerinin yerini sünnet töreni almıştır. Erkek çocukları için önemli bir geçiş dönemi olan avın yerleşik toplumda öneminin azaldığı görülmektedir. Eserde bu yemeklerin içerikleri hakkında çok fazla bilgi yoktur ancak bu davetlerde uyulması gereken kurallar net bir şekilde belirtilmiştir.

### 3. Tabakalaşmış Bir Toplumun Göstergesi Olarak Sofra Düzeni ve Tüketilen Besinler

Sofra adaplarını içeren görgü kuralları tabakalaşmış bir yaşam tarzının göstergesidir (Goody 2013: 183). Eserlerde bu tabakalaşmayı kurulan sofralarda yenen yemeğin içeriğinde ve sofraya etrafında oluşan kurallarda görmek mümkündür. Her iki eserde yer alan sofraya dair uygulamalar, yemeğin paylaşımı, tüketilen yemeklerin türü toplumsal statünün belirlenmesinde etkilidir.

DK'de şölenlerde en başta attan aygır, deveden buğra, koyundan koç kırdırmak bir kuraldır. Bu yemekler beylerin “kalın Oğuz beyleri”ni ağırladıkları şölenlerinin ana yiyecekleridir. Hikâyelerde beylerin veya bey oğullarının tutsak edildiklerinde önlerine

konulan yemekler “kara, yanmış” gibi olumsuz sıfatlarla nitelenmektedir. Hikâyelerde esir olan kahramanlara verilen yemekler üzerinden hem esirlik anlatısı güçlenmiş hem dışlanan yemekler tanımlanmıştır. Esir durumunda verilen “yanmış arpa etmeği(ekmeği), acı soğan” dışlanan yiyecekler olarak yer alır. Gülnaz Çetinkaya, bu durumu arpanın kırsal kesimde değerinin çok olmaması ve genellikle hayvan yemi olarak kullanılmasının bireyin tutsaklık durumundaki yerine işaret etmesi olarak değerlendirmiştir. Soğan ve arpanın her yerde kolaylıkla yetiştirilebilir olması, maddî anlamdaki “değersizlik” karşılığının sembolü olmuştur (2015: 95). Esirliğin sembolik anlamı olarak değerlendirilmenin yanında bu besinler, bir kimliğin yeniden üretimini de sağlamaktadır. Etsiz yemekler yaşam biçimine, bulunulan toplumsal tabakanın pekiştirilmesine katkıda bulunurken, yasaklı yiyecekler de kimlik oluşumunu destekler. Eserde belli yiyeceklerin tüketilmemesi “kâfir”likten ve tarımcı topluluktan ayrılmayı temsil eder.

Hikâyelerde “kara tonguz (domuz)”, “kara koyun”, “agca (akça) koyun” kullanımları, yiyecekler üzerinden değerli ve değersiz ayrımının yapılmasına örnektir. Çinlilerin Yang ve Yen tasnifi Türklerde ak ve kara tasnifini karşılar. Bu tasnifte, ak “uğurlu”, kara ise “uğursuzluğu” sembolize eder (Ziya Gökalp, 1976: 79). Yemeklerin bu tasnif içinde ayrıştığı görülmür. Yenilen yemeğin sıfatı hikâyedeki kahramanın statüsü hakkında bilgi vermektedir.

KB’ye baktığımızda burada çeşitli yemeklerin farklı gruplar tarafından tüketildiğine dair bulgular vardır. Kiple, tarımın ortaya çıkışından itibaren elit azınlıklarla sıradan insanlar arasında beslenme bakımından görülen muazzam eşitsizliklere işaret eder (2010: 88). Bu ayrışma, yerleşik Türk toplulukları arasında da vardır. Uygurlarla ilgili bilgi veren Elçi Wang Yen-Te, zengin insanların at etini yediklerini, geriye kalanların ise sığır ve yaban kazlarının etini tükettiklerini yazmaktadır (İzgi 1986: 68). Karahanlı Devleti’nde de benzer bir ayrım vardır. KB’de toplumdaki yemek tüketimine dair ayrışma, eserde derviş kişiliğiyle yer alan, çileci yaşam anlayışını benimsemiş Oğurmuş’un lüks olarak gördüğü yiyecekleri söylemesiyle ortaya çıkmaktadır:

“Giymek için koyun yünü ve yemek için aşı bana yeter / ey kardeş bu dünyadan başka bir şey beklemiyorum / Mağarada yaşayan, merhametli ve takva sahibi insan ne der, dinle/ Dünyadan kendi hissemi aldım /Kepektir yiyecek, koyun yününden giyecek bana yeter/Kepek ekmeği benim için şekerden daha tatlıdır / Bu beyaz giysi sırmalı ipeklilere bedeldir / Yiyecek ve içecekten ancak karnı doyacak kadar yemeli/ içinde ister arpa ister darı olsun karnımı doyuracaktır/ Ey kardeş, sen ölmeyecek kadar bir şey ye; öküz gibi çok yeme, mizacın bozulur” (2006: 811).

Bu mısralardan anlaşılacağı üzere çileci anlayışı destekleyici, fakirlerin ve yeme imkânı olup da bunu ahlaki açıdan reddedenler tarafından tüketilen yiyeceklere yer verilmiştir. “Dünya nimetlerinden bu şekilde vazgeçme düşüncesi ancak tabakalaşmış bir mutfığa sahip hiyerarşik toplumlarda görülebilir çünkü yiyecek ve içeceklerden geri çekilme ancak daha geniş anlamda zevk bağlamında var olur” (Goody 2013:154). Burada şeker ve kepek aynı sınıfın tüketim besinleri değildir. Şekerin lüks tüketime girmekte olduğu ve zengin sınıf tarafından tüketildiği görülmektedir. Eserde yasak sınıfında şarap yer almaktadır. “İçki içme, fesata kapılma” (2016: 117) mısralarından anlaşılacağı üzere fesat ile eş değer görülmüştür. Burada içkiyle kastedilen şaraptır. Kımız da alkol olmasına rağmen yasaklı sınıfına girmemektedir. İslamiyet’in kabulüne rağmen yemek tüketimine dair dinî hükümlerin, toplumdaki yeme içme pratiklerinin dikkate alınarak yorumlandığı görülmektedir.

Eserlerdeki sofraya dair kurallar ve oturma düzeni hem toplumun yaşayış biçimi hem de toplum içerisindeki statü ve gücü temsil etmektedir. Toplumsallık her zaman

kaçınılmaz olarak ‘kural’ üretir. Çünkü kural olmadan birçok kişi bir arada bir işi yapamaz. Birlikte yemek yemek bu nedenle her zaman birtakım kurallar, bir “sofra adabı” gerektirmiştir (Belge, 2016: 360). KB’de toplum içerisindeki tabaka ve statüye referans olacak birtakım kurallarla sofranın görgüsünün gösterilmesi gerektiği belirtilmiştir.

“Hangi ziyafette olursa olsun, yemek yerken mümkün olduğunca edep dairesinde hareket et/ usul bilmez, akılsız ve nasıl davranacağını bilmeyenler/ Usule vâkıf inşaları görünce şaşırır kalırlar/ Senden büyük yemeğe başladıktan sonra/ sen elini uzat; bak, âdet böyledir/ Yemeğe sağ elini besmeleyle uzat; böylece yemeğin bereketi artar, sen de zengin olursun/ Başkasının önündeki lokmalara dokunma/ kendi önünde ne varsa, onu al ve ye/ Sofrada bıçak çıkarma ve kemik sıyırma/ çok obur olma, çok da sünepe olma/ Ne kadar tok olursan ol, yemeği adamına göre ikram et/.../ Yemek yerken sofranın ve ufak ufak çiğne/Sıcak yemeği ağızla üfleme/Yemek yerken sofranın üzerine sürünme/ İnsanların huzurunu kaçırma” (2006: 787,789).

KB’de sofraya dair görgü kuralları, uygarlaşma sürecinin bir parçası olarak değerlendirilebilir. Sofra kuralları, standartlaşmış bir toplumsal yapının yansımasıdır. Standartlar davranışlarda belli sınırlar ve ölçüler gerektirir. Sofra kuralları özellikle Ortaçağ Avrupası’nda standart hâline gelmiştir. Ancak antik Yunan-Roma dönemi ve öncesinde de bu konu dert edilmiştir (Elias 2016: 143-153). Eserlerden verilen örneklerde, her dönemin ve toplumsal örgütlenme modelinin yeme-içme alışkanlıklarıyla belirlenen bir sofranın adabına sahip olduğunu söylemek mümkündür. Ancak sofrada görgü kuralı olarak belirlenen uygulamalar örgütlenme biçimine bağlı olarak değişiklik gösterir.

DK’de sofranın adabı, yeme içme üzerinden çok oturma düzeniyle kendini göstermektedir. Oturma ve sofradaki servis düzenine bakıldığında hiyerarşik yapı anlaşılır.

“Toksan tümen genc Oguz, sohbetine derilmiş idi. Ağız büyük humreler ortalığa salınmış idi. Tokuz yerde badiyeler kurulmuş idi. Altın ayak sürahiler dizilmiş idi. Tokuz kara gözli, örme saçlı, elleri bileğinden kınalı, parmakları nigarlı, boğazları birer karış kafir kızları al şerabı altın ayagıla Oguz beglerine gezdürüreridi. Her birinden Ulaş oğlu Salur Kazan içmiş idi. ...Oğlı Uruz karşısında yay söykenüb tururidi. Sağ yanına kardaşı Kara Güne oturmuştu. Sol yanında tayısı Aruz oturmuş idi...” (2012:96).

Burada sofranın düzenindeki sağ-sol tasnifi dikkat çekmektedir. Sağ erkek, sol kadını simgelemektedir. Sofra düzenindeki bu ayırım, bireyin toplum içerisindeki yerini, aile içerisindeki akrabalığın boyutunu ve hukuki olarak payını belirleyen bir oturma planıdır. Ziya Gökalp sağ-sol tasnifinin ak-kara tasnifindeki gibi karşıtlık içermediğini ve eşitlikçi bir yapısının olduğunu söyler. Ona göre her iki taraf uğurlu kabul edilir (1976: 79-80). Abdülkadir İnan’a göre “orun” ve “ülüş” kavramları bu oturma düzeninin hiyerarşik yapısını açıklamada yardımcı olmaktadır. Orun, hanın yanındaki konumu tayin eden mevki, üleş de ziyafet için kesilecek hayvanın etinden alınacak paydır (1998:241). Oturma düzeni belli standartları olan, herkesin yerinin belli olduğu bir yapıya sahiptir ve hakana olan konuma göre paylaşım yapıldığı düşünüldüğünde, bu durum ister istemez eşitlikçi bir yapıdan ziyade hiyerarşik düzenin göstergesi olarak yorumlanabilir.

#### **4. Toplumsal Statünün Bir Göstergesi Olarak Aç Doyurmak, Çıplak Giydirmek**

Eserlerde Tanrısal güçle yakınlık kurmak, iktidar sahibi olarak gücü meşrulaştırmak, toplumsal düzeni sağlamak, toplumsal değerlerin altını çizmek için yemek vermek önemli bir uygulamadır. Hakanın cömertliğinin bir göstergesi olarak yemek, yönetim sistemi içinde hakanın yasama/yürütme ve yargı yetkisini görünür kılmaktadır. Sofraya yansıyan yemek ve güç ilişkisi, yöneten ve yönetilenler arasındaki ilişkiyi de ortaya koymaktadır (Öğüt Eker 2018:175).

DK’de Tanrı’dan dilek dilemek için öncelikle yapılması gerekenler vardır. Çocuksuzluk motifinin işlendiği Boğaç Han hikâyesinde çocuksuzluğun giderilmesi; açların doyurulması, çıplakların giydirilmesi, ulu toy verilmesi ve böylece de ağız dualı birinden dua alınmasına bağlıdır (2012: 37). Bamsı Beyrek Hikâyesi’nde bir davette oğulsuz olmaktan dert yanan Bay Büre ve kız çocuğu olmayan Bay Bican Bey için Oğuz beylerinin dua ettikleri görülmektedir (2012: 68-69). Hikâyenin ana kahramanları Bamsı Beyrek ve Banu Çiçek’in doğumlarının yemek sofrasında edilen duayla olağanüstülük kazanması rastlantı değildir. Tanrı insanı nimetsiz bırakmadığı gibi gereği yapıldığında çocuksuz da bırakmaz ve kahramanların doğumu Tanrı’nın onayını almış olur. Tanrısal onay, toplum içerisindeki gücü meşrulaştırır.

KB’deki “Tanrı kime bu beylik işini verirse, ona işiyle oranlı akıl ve gönül de verir” (2006: 399) ifadesi tanrı ve yönetici arasında ilişkinin kutsallığını gösterir. Tanrıyla olan ilişki daha çok hakanın iktidarının kaynağı olarak kurulur. Hakan kut sahibi kişidir. Kut, devlet adamlarına Tanrı tarafından verilen görevi yerine getirmeyenlerden alınan soyut bir semboldür. Tanrı ve yemek arasındaki ilişki, eserin daha Mukaddime kısmında görülmektedir: “Yerin göğün ve mahlukların rabbi/ herkesin rızkını hazırlamıştır; sen güle güle ye/ herkese saymadan rızkını verir/ herkese yedirir, fakat kendisi yemez/Bütün canlıları hiçbir zaman aç bırakmaz/ var ettiklerinin hepsini yedirir ve içirir” (2006: 73). Tanrının kulunu aç bırakmaması iktidar sahibi tarafından taklit edilecek davranış modelidir. İktidar sahibi olmak aç doyurmayı, çıplak giydirmeyi gerektirmektedir. Bu, hükümdarın yiyecek tedarikini içeren korunmayı sağlaması karşılığında, itaat ve sadakati aldığı bir denkleme işaret etmektedir. İktidar sahibinin yemeğini yiyenler “yemeğini yiyorum, çünkü senin otoriteni kabul ediyorum” demektedir (Ünsal 2008:181-182). Burada tabakalaşmış toplum yapısında ruhban sınıfının hayat biçiminden ayrı bir yaşam biçimi ortaya konulur. Hakanın ve üst düzey devlet yetkililerinin aç halkı doyurma görevinin özellikle altı çizilir ve burada yemeğin miktarı önemlidir. Kumandanların “el bolluğuna” özellikle dikkat çekilmiştir:

“Onun tuzu ekmeği ve yemeği bol/atı, giysisi ve silahı da buna denk olmalı/insanın adını tuz ekmek, yiyecek ve içecek dünyaya yayar/ bu hayatın devası yiyecek ve içecektir/Ila’nın meşhur şahsiyeti ne der, dinle/ Ey insanların kutlusu, tuzun ekmeğin bol olsun/ Adının namlı ve şöhretli olmasını dilersen, başkalarına/ tuz ekmek yedir; yaşamak dilersen de yine aynı şeyi yap/insanlık yapan, itimat kazanan ve cömert olan insana/ tuz ekmek hakkı diye askerler bunun hakkını öder/ Büyüklük dilersen yiyecek ve içecek dağıt /uzun ömür istersen o da bununla olur” (2006: 453).

Bu beyitlerden anlaşılıyor ki hakan veya devlet adamları eli açık ve dünya nimetlerini sadece dağıtmak için toplayan kişilerdir. Kut sahibi olan, ideal yönetici tipi budur. Bu durum hakanın yüce gönüllüğünden daha çok, belli bir güce, saygınlığa ulaşmak için uyguladığı bir yönetim stratejisidir. Etrafına düşman değil dost kazanmanın, sadık bir topluluğu yönetme gücünü elde etmedeki en temel aracı, “besleme, doyurma” olarak görülmüştür. Marvin Harris ilkel toplumlardaki kabile liderliği sürecinin armağan vericilikle başladığını belirtir. Hangi devlet yapılanmasında olursa olsun liderlik “armağan verici” sıfatını elde etmek zorundadır. Evrimsel perspektif içinde, armağan vericiler önce kendi fazla çalışmalarının ürünü olan armağanlar vermişler, çok geçmeden insanlar armağanlara karşılık vermek ve armağan vericilerin kendilerine daha çok armağanlar vermelerini sağlamak için daha çok çalışmak zorunda kalmışlar, en sonunda armağan vericiler çok güçlenmişlerdir (2017: 136). Buradan anlaşılacağı üzere devlet yönetiminde “doyurmak” hakanın hiyerarşik gücünü ortaya koymaktadır.

İktidar sahibinin sadece aç halkı doyurması yeterli değildir. Kendi zümresine ait insanlarla bir sofraya oturup, bu sofraya üzerinden güç gösterisi gerçekleştirmelidir. Eserlerde verilen davetler, toplumsal statüleri göstermektedir. DK'nin önemli bir bölümü ziyafet sofralarıyla başlar. Hanlar hanı Bayındır Han ve İç Oğuzların başı Salur Kazan'ın ziyafet sofraları diğerlerinden farklı bir anlama gelir. Bu ziyafetlerde toplum içerisindeki statünün ağırlanma koşullarına göre belirlendiği görülmektedir. Toy, yönetici ve davetlilerin derece ve statülerinin karşılıklı tanınması /yeniden onaylanmasının sembolik bir unsurudur (Ünsal, 2008: 182). Bu bağlamda DK'ye baktığımızda toplumsal statünün çocuk sahibi olanlar ve olamayanlara göre değiştiğini görmekteyiz. Çocuğu olmayan Dirse Han'ın ağırlanma şekli yemeğin toplumsal iletişim aracılığının bir göstergesidir. Hanlar hanı Bayındır Han'ın yılda bir kez, Oğuz Beylerini davet ettiği "toy"da Bayındır Han oğlu olanın ak, kızı olanın kızıl, oğlu ve kızı olmayanın kara çadırda ağırlanmasını emreder. Kara çadırda ağırlanacak olanın altına kara keçe serilmesini ve kara koyun yahnisinden verilmesini söyler. Çocuksuzluğun Tanrı tarafından lanetlendiğini bu yüzden onun da lanetlendiğini belirtir (2012:35). Burada kara-ak tasnifini görmek mümkündür. Bu tasnif eşitsizliğe işaret eder. Kara koyun yahnisinin temsil ettiği anlam sadece tatsız bir yemek olmasından öteye taşınmakta, bu yemek toplum tarafından dışlanan, lanetlenen insan tipini simgelemektedir. Burada dikkat çeken Dirse Han'ın aşağılanmayı kabullenmesidir. Douglas'a göre, cezalar, manevi baskılar, yememe ve dokunmama kuralları, sıkı bir ritüel çerçevesi, insanın diğer varlıklara uyum sağlamasına katkıda bulunabilir. Fakat bunlara özgürce rıza gösterilmediği müddetçe kendini gerçekleştirme süreci kusurlu kalır (2007: 216). Bu görüş çerçevesinde değerlendirildiğinde, Dirse Han'ın çocuk sahibi olması kendini gerçekleştirmesindeki önemli bir eşiktir. Hikâyelerdeki yaşam için çocuk sahibi olmak, bireyin göçebe/akıncı bir topluluğa olan uyumu ve katkısı olarak değerlendirilebilir. Bu yüzden topluma katkı sağlayamayan kişi değerli besinden mahrum bırakılarak cezalandırılır.

Mal sahibinin bütün varlığını yok ettirdiği, yağma olarak adlandırılan büyük ziyafet de statünün vurgulanmasında önemli bir araçtır. Potlaç kavramının azami derecesine karşılık gelen yağma şöleninde şöleni yapan bey, davetlileri yedirip içirdikten, giydirip donattıktan ve borçlarını verdikten sonra, karısını alıp otağdan çıkar. Bütün davetliler, davet sahibinin otağını, sürülerini vesaire mallarını yağma ederlerdi (Ziya Gökalp 1976: 205-206). DK'de İç Oğuzla Taş Oğuzun çatıştığı hikâyede, çatışma sebebi bu yağmadır. Yemeğin kimlerle paylaşıldığı önemlidir. Birçok önemli cemiyet ziyafetlerinde plânlama, davetli listesi, mönü ve yemek yapma tayınlarını kontrol altında tutma mücadelesinin kendini kanıtlayabileceği, durumu daha da kötüleştirilebileceği veya uzun süren çatışmanın çözülebileceği önemli diplomatik bir olaydır (Goode 2005: 175). DK'de yemeğin bu diplomatik yanı, çok açık bir şekilde görülür:

"Üç Ok Boz Ok yıgnak olsa Kazan evin yağmaladı. Kazan gerü evin yağmaladı. Amma Taş Oğuz bile bulunmadı, hemin iç Oğuz yağmaladı. Kaçan (ne zaman) Kazan evin yağmalatsa helalınung elin alur taşra çıkardı(karısını alıp dışarı çıkardı), andan yağma ederlerdi. Taş Oğuz beglerinden Aruz, Emen ve kalan begler bunu eşitdiler, eyitdiler: " Bak, bak! Şimdiye degin Kazanung evin bile yağma ederidük. Şimdi neçün bile olmayavuz? Dediler. İttifaki cemi Taş Oğuz begleri Kazana gelmediler, adavet eylediler" (2012: 188).

Burada besin paylaşımında dışarda kalan grubun gerektiğinde yöneticiyi kendi gücünden yoksun bıraktığı görülür. "Biri yer biri bakar, kıyamet bundan kopar" sözündeki kıyameti koparan şey yemeğin adil bir şekilde paylaştırılmamasıdır. KB'de yemek davetine katılma ve yemekli misafir kabul etmeyle ilgili öğütler verilir. Yazar, "Boğaz öfkesi çok kötü olur /Öç tutar insan, bu ancak ölünce biter /Dikkat et, herkese yiyecek

içecek yetişir / Gecikmiş varsa yine ona da yemek yedir” (2016: 349) diyerek DK’de kopan kıyameti engelleme yollarını göstermiş olur. Ayrıca KB’de davetlilerin tarifi yapılırken dört insan tipinden söz edilir. Bunlardan ilki, yemek davetlerine katılıp kendi hiç kimseyi çağırmayan; ikincisi hem davete katılıp hem de davet veren; üçüncüsü ne davete giden ne de davet veren kişidir. Bu üçüncü asosyal bir tip olarak çizilir ve bu kişi toplum içinde ölü olarak görülür. Dördüncü kişi en ideal olarak “Bir kısmı da davete gitmez; fakat kendisi/hayvanlar keserek başkalarını ziyafete çağırır/Bunlardan en iyisi bu sonuncusudur/Hâkim ve bilgelerin beğendikleri hareket budur” (2006:797) diye tarif edilir. Yemek davetine gitmeyecek kadar tok ancak elindeki paylaşacak kadar eli açık olan kişi, güçlü ve toplum içerisinde saygın bir statüye sahiptir. Konu insan sosyalliği üzerinden ele alındığında, bir toplum içinde yaşamak belli hiyerarşik ilişkiler içinde olmayı gerektirmektedir. Yemeğin en başından beri toplumsal bir olay olduğu kabulüyle (Belge,2016: 360), yemeğe bağlı hiyerarşik yapılanmanın da en başından beri olduğu söylenebilir.

Sonuç olarak, farklı aktarım ortamlarının ürünü olan bu eserlerde toplumsal örgütlenme biçimlerinin yeme-içme alışkanlıklarını belirlediği, toplumsal yaşamdaki değişimlerin tüketilen besinlerin ve besinler etrafındaki uygulamaların anlamlarını farklılaştırdığı söylenebilir.

**YAZARLARIN KATKI DÜZEYLERİ:** Birinci Yazar %100.

**ETİK KOMİTE ONAYI:** Çalışmada etik kurul iznine gerek yoktur.

**FİNANSAL DESTEK:** Çalışmada finansal destek alınmamıştır.

**ÇIKAR ÇATIŞMASI:** Çalışmada potansiyel çıkar çatışması bulunmamaktadır.

#### NOTLAR

1. Bu çalışma için Reşit Rahmeti Arat’ın düzenlediği Kutadgu Bilig adlı kaynağı kullanılmıştır.
2. Bu çalışmada, 12 hikâyeden oluşan Dresten nüshasının Semih Tezcan ve Hendrik Boeschoten tarafından yayına hazırlanan Dede Korkut Oğuznameleri adlı kaynağından yararlanılmıştır.

#### KAYNAKÇA

- Alpargu, Mehmet. “12. Yüzyıla Kadar İç Asya’da Türk Mutfak Kültürü”. *Türk Mutfağı*. (Ed. Arif Bilgin ve Özge Samancı). Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2008, 18-26.
- Başgöz, İlhan. “Dede Korkut Destanında Epiyetler”. *Millî Folklor* 37 (1999): 23-35.
- Belge, Murat. *Tarih Boyunca Yemek Kültürü*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2016.
- Beşirli, Hayati. *Yemek Sosyolojisi*. Ankara: Phoneix Yayınları, 2012.
- Boratav, Pertev Naili. *Halk Hikayeleri ve Halk Hikayeciliği*. İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 2002.
- Boudan, Christian. *Mutfak Savaşları*. Çev. Yaşar Avunç. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2006.
- Çetin, Altan. “Karahanlı-Selçuklu-Memlük Çizgisinde Türk Mutfağı”. *Türk Mutfağı*. (Ed. Arif Bilgin ve Özge Samancı). Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2008, 28-39.
- Çetinkaya, Gülnaz. “Dede Korkut Hikayeleri’nde Kültürel Belleğin Söylem Haritası Olarak Giyim-Kuşam ve Yeme-İçme Sembolleri”. *Millî Folklor* 107 (2015):83-96.
- Douglas, Mary. “Deciphering a Meal”. *Daedalus Journal of the American Academy of Arts and Sciences* 101 (1972): 61-81.
- Douglas, Mary. *Saflık ve Tehlike*. Çev. Emine Ayhan. İstanbul: Metis Yayınları, 2007.
- Elias, Norbert. *Uygurluk Süreci I*. Çev. Ender Ateşman. İstanbul: İletişim Yayınları, 2016.
- Ergin, Muharrem. *Dede Korkut Kitabı- I*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2011.
- Goode, Judith. “Yemek”. Çev. Fatih Mormenekşe. *Millî Folklor* 67 (2005): 172-176.
- Goody, Jack. *Yemek, Mutfak, Sınıf*. Çev. Müge Günay. İstanbul: Pinhan Yayınları, 2013.
- Gökay, Orhan Şaik. *Dedem Korkudun Kitabı*. İstanbul: Kabaalçı Yayınevi, 2007.
- Golden, Peter B. “Orta Asya’da İslamiyetin İlk Dönemleri ve Karahanlılar” Çev. Halil Berktaş. *Erken İç Asya Tarihi*. (Der. Denis Sinor). İstanbul: İletişim Yayınları, 2017, 459-497.
- Harris, Marvin. *İnekler Domuzlar Savaşlar ve Cadılar*. Çev. M. Fatih Gümüş. Ankara: İmge Kitabevi, 2017.
- İnan, Abdulkadir. *Makaleler ve İncelemeler*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1998.
- İzgi, Özkan. *Kutluk Bilge Kül Kağan-Böğü Kağan ve Uygurlar*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1986.

- Kırlı, İsmail. *Göçebe Çoban Toplumlarda Erken Devlet ve Hukukun Şekillenmesi*. Yüksek Lisans Tezi: İstanbul Üniversitesi, 2019.
- Kiple, F. Kenneth. *Gezgin Şölen: Gıda Küreselleşmesinin On Bin Yılı*. Çev. Nurettin Elhüseyni. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2010.
- Levi-Strauss, Claude. “Sofra Adabının Kökenleri: Mutfak Etnolojisi El Kitabı”. Çev. İsmail Yerguz. *Sanat Dünyamız: Yeme-İçme Kültürü* 60-61(1995): 95-111.
- Mackerras, Colin. “Uygurlar”. Çev. Şinasi Tekin. *Erken İç Asya Tarihi içinde* (Der. Denis Sinor). İstanbul: İletişim Yayınları, 2017.
- Ong, Walter. *Sözlü ve Yazılı Kültür*. Çev. Sema Postacıoğlu Banon. İstanbul: Metis Yayınları, 2013.
- Öğüt Eker, Gülin. “Farklı Görme Biçimiyle Modern Dünya Ritüeli Olarak Yemek Kültürü: Sınanma/Erginlenme ve İntikam Alma Gizli İşlevleri” *Millî Folklor* 120 (Kış 2018): 170-183.
- Ölçer Özünel, Evrim. “Baharı Getiren Kahraman: Bamsı Beyrek” *Millî Folklor* 107 (Bahar 2015): 34-48.
- Örnek, Sedat Veyis. *Türk Halkbilimi*. Ankara: Bilgesu Yayınları, 2014.
- Taşdelen, Vefa. “Kutadgu Bilig’in Felsefi Bağlamı”. *Millî Folklor* 124 (2019): 5-16.
- Tezcan, Semih ve Hendrik Boeschoten. *Dede Korkut Oğuznameleri*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2012.
- Ülken, Hilmi Ziya. *Türk Tefekkürü Tarihi*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2021.
- Ünsal, Artun. “Siyasi Güç, Statü, Meşruiyet, İtaat ve Otorite Mücadelesinin Göstergesi Olarak Yemeğin Sembolizmi”. *Türk Mutfağı*. (Ed. Arif Bilgin- Özge Samancı). Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2008, 180-197.
- Yusuf Has Hacib. *Kutadgu Bilig*. (Haz. Reşid Rahmeti Arat). İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2006.
- Ziya Gökalp. *Türk Medeniyeti Tarihi*. İstanbul: Güneş Matbaacılık, 1976.

# KÜLTÜREL MİRAS UNSURU OLARAK YAYLA MUTFAK KÜLTÜRÜ: GÜMÜŞHANE İLİ ÖRNEĞİ\*

Plateau Cuisine Culture as a Cultural Heritage: The Case of Gümüşhane

Dr. Öğr. Üyesi Suat AKYÜREK\*\*

Doç. Dr. İsmail ÇALIK\*\*\*

Öğr. Gör. Sedat TAŞ\*\*\*\*

Öğr. Gör. Rifat PİR\*\*\*\*\*

Doç. Dr. Fazıl KAYA\*\*\*\*\*

Prof. Dr. Halil İbrahim ZEYBEK\*\*\*\*\*

## ÖZ

Türkiye’de dağlık ve engebeli alanların geniş yer kaplaması yaylacılık faaliyetleri ve yayla kültürünün gelişmesini sağlamıştır. Türkiye’de geleneksel olarak hayvancılık amaçlı kullanılan yaylalar; yaz aylarında hayvan otlatmak, küçük çaplı da olsa tarım faaliyetlerinde bulunmak veya dinlenmek amacıyla faydalanılan geçici yerleşme alanları özelliği taşır. Tarım arazilerinin dar ve parçalı olduğu Gümüşhane ili (özellikle ilin kuzeydeki arazileri) ve çevresi Türkiye’de yaylacılık faaliyetlerinin en yoğun olduğu sahalar arasında yer almaktadır. Yörede hayvancılıkla meşgul olan halk için onların uzun süre kurumadan yeşil kaldığı yaylalar, büyük önem taşımaktadır. Yaylalar, çeşitli özellikleri yanında aynı zamanda kültürel birikimin âdeta gizli birer hazinesi niteliğindedir. Önce Orta Asya, sonrasında da Anadolu’da binlerce yıldır hayvancılık amacıyla yaylak ile kışlak arasında yer değiştiren topluluklar, sürdürdükleri ekonomik faaliyetlerin ve yaşadıkları coğrafyanın etkisiyle kendilerine has bir kültür oluşturmuşlardır. Bu kültürün en önemli unsurlarından birini de yayla mutfağı oluşturmaktadır. Yayla mutfağı, Türk toplum hayatında geçmişten beri süregelen yayla hayatının vazgeçilmez olgularından birini oluşturmaktadır. Yayla mutfak kültürü, zamanla birçok yönden ayırt edici öğenin eklenmesiyle özgün bir kimlik kazanmıştır. Mutfak kültürünün oluşmasında, coğrafi bölge, sosyo-ekonomik yapı, gelenek, görenek, tarım, hayvancılık ve teknolojik gelişmeler gibi faktörler etkili olmuştur. Bu çalışmada da kültürel miras unsuru olan yayla mutfak kültürünün geldiği son nokta ele alınmış, gelişimsel açıdan yayla mutfak kültürünün olumlu ve olumsuz yönleri tartışılmıştır. Yayla mutfağına ilişkin mevcut durumun yerinde tespit edilmesi için Doğu Karadeniz bölümünde yer alan Gümüşhane yaylalarına saha çalışması düzenlenmiştir. Bu çalışmalar kapsamında yayla sakinleri, muhtarlar, işletme sahipleri ve çeşitli paydaşlarla görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Görüşmelerden elde edilen veriler üzerinden içerik ve betimsel analiz yapılmıştır. Analizler sonucunda, yayla mutfak kültürü dört ana ve on altı tema üzerinden kategorize edilmiştir. Gümüşhane yayla mutfak kültürünün temel yapısını oluşturan bu dört ana temayı; hayvan ürünleri, tarım ürünleri, yöreye mahsus ürünler, yenilebilir yabancı bitkiler ve mantarların oluşturduğu sonucuna ulaşılmıştır. Kategorize edilen her bir tema katılımcıların ifadeleri, gözlem ve ikincil verilere dayalı olarak bulgular kısmında değerlendirilmiştir. Ayrıca yaylalarda bakılan hayvan sayısı ve ekilen alan miktarı bakımından azalmaların olduğu, eskiden yayla halkı tarafından üretilen hayvan ve tarım ürünleri miktarının fazla olduğu ancak günümüzde yaylada yaşayan hanelerin genel itibarı ile kendilerine yetecek kadar üretim gerçekleştirmeye çalıştığı, yaylacıların temel ihtiyaçlarını haftalık merkez yaylalarda kurulan pazarlardan veya ilçelere yakın marketlerden temel ihtiyaçlarını satın aldıkları tespit edilmiştir. Bunun yanında yaylalarda yapılan yöresel ürünler listelenmiş ve yöresel yemek kültürünün bölgeye özgü ürünler kullanılarak devam

\* Geliş tarihi: 1 Ocak 2023 - Kabul tarihi: 24 Ocak 2024

Akyürek, Suat vd., “Kültürel Miras Unsuru Olarak Yayla Mutfak Kültürü: Gümüşhane İli Örneği” *Milli Folklor* 141 (Bahar 2024): 78-91

\*\* Gümüşhane Üniversitesi, Otel, Lokanta ve İkrâm Hizmetleri Bölümü, suat.akyurek@gumushane.edu.tr, ORCID: 0000-0002-8552-5695.

\*\*\* Gümüşhane Üniversitesi, Turizm Rehberliği Bölümü, icalik@gumushane.edu.tr, ORCID: 0000-0001-9815-5796.

\*\*\*\* Gümüşhane Üniversitesi, Turizm İşletmeciliği Bölümü, sedattas@gumushane.edu.tr, ORCID: 0000-0003-3555-7530.

\*\*\*\*\* Gümüşhane Üniversitesi, Gastronomi ve Mutfak Sanatları Bölümü, rifat.pir@gumushane.edu.tr, ORCID: 0000-0002-6137-8459.

\*\*\*\*\* Gümüşhane Üniversitesi, Turizm Rehberliği Bölümü, fkaya@gumushane.edu.tr, ORCID: 0000-0002-2801-0193.

\*\*\*\*\* Gümüşhane Üniversitesi, Gümüşhane/Türkiye, zeybekhi@gmail.com, ORCID: 0000-0002-4097-9079.



ettiği gözlemlenmiştir. Son olarak, yayla mutfak kültürünün aslına uygun olarak yaşatılması, devamlılığının sağlanması ve gelecek kuşaklara bir kültür ögesi olarak aktarılması için öneriler sunulmuştur.

#### **Anahtar Kelimeler**

Kültürel miras, kültürel değişim, yayla mutfak kültürü, yayla gastronomisi, Gümüşhane.

#### **ABSTRACT**

The large area of the mountainous and rugged areas in Türkiye have enabled the development of plateau activities and plateau culture. Plateaus, which are traditionally used for animal husbandry in Türkiye, have a characteristic of temporary settlement areas that are used for grazing animals, for small-scale agricultural activities or holiday in the summer months. Gümüşhane (especially the lands in the north of the province) and its surroundings, where agricultural lands are narrow and fragmented, are among the areas where plateaus activities the most intense in our country. The plateaus, where the grass stays green for a long time, have significance for the people who are busy with animal husbandry in the region. Highlands, besides having various features, are also almost a hidden treasure of a cultural accumulation. Communities who changed their places for thousands of years between the plateau and winter season for animal husbandry first in Central Asia and then in Anatolia, they have evolved their culture as a result of their economic activities and geographical areas. Plateau cuisine is one of the most important elements of this culture. Plateau cuisine is one of the indispensable phenomena of plateau life, which has been practiced for centuries in Turkish social life. Plateau cuisine culture has gained a private identity with the addition of distinctive elements in many ways by time. Formation of culinary culture effected by many aspects. Such as; geographical region, socio-economic structure, traditions and customs, agriculture, animal husbandry, and technological developments. In the scope of this study, the last point reached by the plateau cuisine culture, which is a cultural heritage element, has been handled, and the positive and negative aspects of the plateau cuisine culture have been discussed in terms of development. To determine the current situation regarding the plateau cuisine on-site, the Gümüşhane plateaus were carried out, where is one of the provinces of the Eastern Black Sea Region. The scope of these studies yielded with many interviews who are becoming highland residents, headmen, business owners, and various stakeholders. According to analyses, the plateau cuisine culture was categorized into four main themes and ten sub-themes. These four main themes constitute the basic structure of the Gümüşhane plateau cuisine culture; it was concluded that animal products, agricultural products, local products, edible wild plants, and mushrooms. Each categorized theme was evaluated in the findings section based on the statements of the participants, observation and secondary data. Moreover, there is a decrease in the number of animals herded and the amount of cultivated land in the plateaus, the amount of animal and agricultural products produced by the plateau people in the past was high, but nowadays the households living in the plateaus are trying to produce enough for themselves in general, from the markets established in the central plateaus or from the markets close to the districts, and it was determined that they bought their basic needs. In addition, local foods made in the plateau are listed and it has been observed that the local food culture continues by using products specific to the region. Finally, suggestions have been offered to keep alive the plateau cuisine culture, ensure its continuity and transmit it to future generations as a cultural element.

#### **Keywords**

Cultural heritage, cultural change, plateau cuisine culture, plateau gastronomy, Gümüşhane.

#### **Giriş**

Alanyazında yayla kültürüne odaklanan çalışmalar bulunmakla birlikte (Elmas 2021; Akbaş ve Baykal 2022; Naral Severli vd. 2022), doğrudan yayla mutfak kültürünü ele alarak inceleyen bir çalışmaya rastlanılmamıştır. Saha çalışması kapsamında gerçekleştirilen bu araştırmanın temel motivasyonu da literatürdeki bu boşluğu doldurmaktır. Bu noktadan hareketle araştırmanın temel amacı da Türkiye'nin en çok yaylasına sahip ili olan Gümüşhane yaylaları örnekleminde, yayla mutfak kültürü unsurlarını belirlemek ve özgün özelliklerini ortaya çıkarmaktır. Bununla beraber geçmişten günümüze yayla mutfak kültüründe meydana gelen temel değişimlerin tartışılması da araştırmanın bir diğer amacını oluşturmaktadır. Bu amaçlar kapsamında elde edilen bulgular benzer çalışmalara kaynak olmakla birlikte yayla kültürü ve yayla mutfak kültürü literatürünün zenginleşmesine de katkı sağlayacaktır.

Mutfak kültürü, yaşanılan coğrafyaya ve etkileşimde bulunulan toplumlara göre şekillenmektedir (Kılıç vd. 2013). Anadolu toprakları, tarımın başladığı yer olması ve üç kıta arasında bir köprü görevi görmesi bakımından tarih boyunca farklı kültürlerin

etkileşimde buldukları bir kavşak olmuştur. Tarihsel süreç içerisinde bu topraklara hâkim olan medeniyetlerin mutfak kültürü hiçbir zaman izole bir ortamda gelişmemiştir. Bunun yerine kendilerinden önce gelenlerin, komşularının ve Anadolu'ya göç edenlerin etkisi olmuştur (Işın 2018). Bu noktadan hareketle, Anadolu'da yer alan yayla alanlarında yaşayan insanların da kendine has zengin bir mutfak kültürü olduğu ileri sürülebilir. Özellikle Doğu Karadeniz Bölümü'nde uzun bir geçmişe sahip olan yaylacılık hayatı, kendine has bir mutfak kültürünün ortaya çıkmasını ve gelişmesini sağlamıştır. Başta hayvansal ürünler (et ve süt) olmak üzere, bahçelerde üretilen, yenilebilir bitkiler, toplanan mantarlar gibi çeşitli yiyecekler yayla mutfak kültürünün temelini oluşturan ürünler olarak karşımıza çıkmaktadır (Sezer 2015). Elmas (2021) tarafından gerçekleştirilen araştırmada, Hakkâri ilinin beslenme ve mutfak kültürüne odaklanılmış, bu kapsamda coğrafi yapının ve doğal çevrenin Hakkâri mutfağı üzerinde belirgin bir etkisi olduğu tespit edilmiştir. Diğer yandan yöre insanları için vazgeçilmez olan yayla kültürünün, mutfak kültürü ve beslenme alışkanlıkları üzerinde etkili olduğu anlaşılmıştır. Benzer şekilde Severli vd. (2022) tarafından Iğdır-Dehol Yaylası örneğinde yaylalardaki üretim faaliyetleri ve kültürel değerlerin belirlenmesi amacıyla bir çalışma gerçekleştirmiştir. Çalışma kapsamında; yayla öncesi faaliyetler, yayladaki günlük faaliyetler, süt ve yün ürünlerinin değerlendirilmesi, yayla mutfağı, halk hekimliği, günlük kıyafetler, yaylacılar için eğlenceli zamanlar ve günümüzde yaylacılığın izlediği süreçle ilgili çeşitli bulgulara ulaşılmıştır.

Bu çalışma, Gümüşhane sınırları içerisinde yer alan yaylalarda gerçekleştirilmiştir. Doğu Karadeniz Bölümü'nde kıyıda iç kesimde yer alan Gümüşhane, başta topografik ve iklim özellikleri olmak üzere ilin coğrafi özellikleri sebebiyle geçmişten günümüze yörede yaylalar daima önemli geçici yerleşme alanları olarak dikkati çekmiştir.

Gümüşhane yöresi yaylaları ile ilgili bu çalışmada veriler, nitel veri toplama tekniklerinden görüşme, gözlem ve ikincil kaynaklar kullanılarak elde edilmiştir. Verilerin toplanmasında yarı yapılandırılmış görüşme formu kullanılmıştır. Gümüşhane yaylalarında gerçekleştirilen saha çalışmaları boyunca yayla sakinleri, muhtarlar, işletme sahipleri ile görüşmeler gerçekleştirilmiş ve yaylaların mutfak kültürü değerleri yerinde tespit edilmeye çalışılmıştır. Araştırmada yaylaları kullanan, kullanım dönemlerinde yaylada konaklayan ve bölge mutfak kültürü hakkında bilgisi olan kişilerle yüz yüze görüşmeler gerçekleştirilmiştir.

Araştırmanın temel problem cümlesi “Kültürel bir miras olarak günümüze ulaşan yayla mutfak kültürünün Gümüşhane yaylalarındaki mevcut durumu nedir?” olarak belirlenmiştir. Bunun yanı sıra “Gümüşhane yayla mutfak kültürünün temel özellikleri nelerdir?”, “Gümüşhane yayla mutfak kültüründe üretilen yiyecek-içecek ürünleri nelerdir?”, “Gümüşhane yayla mutfak kültüründe günlük yaşamda yapılan/tüketilen yöresel yemekler nelerdir?”, “Gümüşhane yayla mutfak kültüründe eskiden olan ancak günümüzde kullanılmayan (ya da değişim gösteren) unsurlar nelerdir?” sorularının yanıtı belirlenmiştir.

Araştırmada, 03.06.2022-30.09.2022 tarihleri arasında 103 yayla ziyaret edilmiş ve 103 kişi ile 10-70 dakika arasında süren görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Görüşmelerden elde edilen veriler içerik ve betimsel olarak analiz edilmiş, örüntü ve kategoriler/temalar ortaya çıkarılmıştır. Çalışmada ulaşılan temalar, saha alanında yapılan gözlemler ve ikincil verilerden hareketle yorumlanmıştır. Ayrıca araştırmacılar tarafından ulaşım sağlanabilen tüm yayla alanları fotoğraflanmıştır.

## Literatür

Somut olmayan kültürel miras, geçmişten günümüze miras kalan ve gelecek nesillere aktarılan sözlü gelenekler, gösteri sanatları, ritüeller, şölenler, doğa ve evrenle ilgili uygulamalar, toplumsal uygulamalar, mutfak kültürü ve el sanatları gibi çeşitli gelenekleri veya yaşayan ifadeleri içermektedir (UNESCO, 2022). Yaylacılık ve yayla kültürü de somut olmayan kültürel miras kapsamında değerlendirilmesi gereken özgün bir çalışma alanıdır. Bu bağlamda yaylacılık ve yayla kültürü farklı bilim dallarının araştırma alanları içerisinde kendine yer bulmuştur. Tunçel'e (2014) göre coğrafya, edebiyat, antropoloji, halk bilimi, turizm gibi araştırma alanlarında yayla kültürü çeşitli açılardan ele alınarak bilgi üretimine katkı sağlamıştır. Yaylalarda yaşayan insanların beslenme şekilleri, yemekler vb. unsurları kapsayan gastronomi kültürü de belirtilen araştırma alanlarından biridir.

Yaylacılık faaliyeti, halk takviminden, yayla meteorolojisi, halk ekonomisi, halk veterinerliği ve halk hukukuna kadar geniş bir geleneksel yapıyı bünyesinde barındırmaktadır (Ülker vd. 2011). Yaylacılık ve yayla hayatı eski Türk kültüründeki göçebe hayatın yani tarım ve hayvancılığın birlikte yapıldığı bir yaşam tarzının uzantısıdır. Bu bağlamda yaylacılık yaz mevsiminde köylerde yaşayanların yayla adı verilen geçici yerleşmelere göçmelerini, orada belli bir süre kalmalarını ve ekonomik faaliyette bulunmalarını kapsamaktadır (Polat 2013). Eski Türklerde yaylak ve kışlaklar, töre ve gelenekler içerisinde bir düzen altına alınmış, Osmanlı Kanunnamelerinde bile bu konuya önem verilerek, her Türk topluluğunun nerelerde yazlayıp nerelerde kışlayacakları kesin törelerle belirlenmiştir (Çelik 2014).

Türklerin Anadolu'ya gelişi ile farklı bölgelere dağılan boylar tarafından yaylacılık yapılmış ve günümüze kadar bu gelenek devam ettirilmiştir. Anadolu coğrafyasında yaylacılığın en gelişmiş kesimlerinden biri olan Doğu Karadeniz Bölümü'nde yaylacılığın gelişmesindeki en büyük etkiyi 1071 Malazgirt Zaferi'nden sonra bölgeye gelen Kıpçaklar (Kumanlar) ve Çepniler oluşturmaktadır. Bölgeler arası yaylacılık faaliyetleri yapı ve işlev açısından farklılık gösterse de (Zaman 2007), yaylalara asıl kimliğini kazandıran coğrafi özelliklerinin yanında sosyal hayat içerisindeki konum ve kültürel yönüdür. Doğu Karadeniz Bölümü'nde yaylaya çıkış bir yolculuğa benzetilir. Karların erimesiyle başlayan yolculuk ilk olarak köyden rakım olarak biraz daha yüksek konumdaki mezraya (mezire) çıkılmasıyla başlar. Karın nisan sonu mayıs başlarında yayladan kalkmasıyla köylerden ve mezralardan yaylaya göç edilir (Çelik 2014). Günümüzde giderek azalan yaylaya beraber hareket etme anlayışı, yayla göçünde yayla sakinleri arasında birlik ve adalet duygusunu oluştururdu. Yaylaya birlikte hareket edilir ve aynı zamanlarda yaylaya varılırdı. Yayla çayırı köyün ortak malı sayıldığı için hayvanların aynı anda yaylaya girmesine özen gösterilirdi (Çalık vd. 2021). Yaylacılıktaki bu birlik ve beraberliğin göstergesi devamında sayılabilecek bir diğer kültürel öge de *düşün* (konma, toplanma) adı verilen yayla ritüelidir. Yaylacılar ilk olarak yayla göçünün güzergahını belirler ve güvenliğin sağlanması amacıyla müzakere ederlerdi. Daha sonra nöbet ve devriyeleri düzenlerlerdi. İlk toplanılacak alan, farklı köylerden hareket eden yaylacıların ilk buluşma yerinde olurdu. Bu toplanmada kemeçe eşliğinde yol türküleri söylenir, ateş yakılır, sohbet edilir, tecrübeler ve anılar anlatılırdı. İkinci *düşün* (konma, toplanma) ise yaylalarda olurdu. Son toplanma yeri olan bu buluşmada vedalaşma, oba yollarını kullanmada öncelik sırası gibi konular müzakere edilirdi (Akar 2014).

Doğu Karadeniz Bölümü yaylacılığında *otçu göçü* ve *yayla şenlikleri* özgün kültürel değerlerdendir. Otçu göçü; yaylaya çıkmayıp günlük işler için (mısır toplama, fındık ağaçlarının temizliği vb.) köylerde kalan gençlerin bu işler bittikten sonra horon ve

kemençe eşliğinde yaylaya çıkmasıdır (Çalık vd. 2021). Gümüşhane sınırlarında kalan ve otçu göçü kültürünü geçmişten beri devam ettiren Kadırga Yaylası, Gümüşhane, Trabzon ve Giresun sınırları içinde kalan birçok obanın toplanma merkezi konumundadır. Göç yolunda mâni ve türküler söylenir, hazırlanan haşlanmış patates, mısır ekmeği ve diğer yöresel yiyecekler tüketilir. Erkekler ve kadınlar tarafından yöresel kıyafetler giyilir (Kaya ve Yılmaz 2018). Gümüşhane ve diğer Doğu Karadeniz yaylalarında her yıl (genellikle temmuz ve ağustos aylarında) geleneksel yayla şenlikleri düzenlenir (Şişman 2010; Özdemir, 2019). Yayla şenlikleri örf, âdet ve geleneklere uygun olarak yöre halkının katılımıyla yapılan, bünyesinde yöresel eğlence programlarından yöresel mutfak kültürüne kadar birçok kültürel öğeyi barındıran etkinliklerdir (Haberal 2013; Yılmaz 2015). Genellikle bu şenliklerde, şenlik alanlarında lokantalar ve seyyar açılan stantlarda başta hayvansal ürünler olmak üzere etkinlik boyunca yayla mutfağına has ürünlerin sunumu ve satışları gerçekleştirilmekte, gelen misafirlere de yörenin mutfak kültürünü tanıtmaya imkânı sunulmaktadır (Şişman 2010). Yayla şenliklerinin bir diğer kültürel özelliği de bireyler arasındaki birlik, beraberlik ve dayanışma duygularının gelişmesini sağlamaktır (Şişman 2010; Yılmaz 2015; Özdemir, 2019).

Yayla gastronomisinde öne çıkan gastronomik kaynaklar yalnızca yöresel yiyeceklerle sınırlı değildir. Yöresel yiyecek ve içeceklerin yanı sıra; ticari işletmelerde sunulan ürünler, bölgede düzenlenen yiyecek ve içecek temalı festivaller, yarışmalar, fuarlar gibi etkinlikler de bölgenin gastronomik zenginliğini oluşturmaktadır (Kamber Taş, 2019). Yapılan bir çalışmada gastronomik kaynaklar; tesisler, aktiviteler, etkinlikler ve örgütler olmak üzere dört ana başlık altında sınıflandırılmaktadır. Tesisler başlığı altında; üretim ve tüketim mekanları ile gastronomi rotaları bulunmaktadır. Aktiviteler başlığı altında; yöresel yiyecek içecek tüketim etkinlikleri yanı sıra şarap bölgeleri, tarım bölgeleri, kentsel yeme içme alanlarına yapılan geziler ve gastronomi alanı ile ilgili eğitim ve gözlem mecraları yer almaktadır. Etkinlikler başlığı altında; tüketiciye sunulan yiyecek ve içecek ürünleriyle ilgili düzenlenen gösteriler ve festivaller incelenmektedir. Son olarak örgütler başlığında; yiyecek içecek birlikleri, uluslararası yiyecek içecek mekanlarını sınıflandırma ve belgelendirme sistemleri bulunmaktadır (Ignatov ve Smith, 2006).

Mutfak kültürü, başta yemek olmak üzere, tüm yiyecek ve içecek türlerini ve bunların hazırlanma, pişirilme, saklanma ve tüketilme sürecini; buna bağlı mekân ve ekipmanı, yeme-içme geleneği ile bu çerçevede gelişen inanış ve uygulamalardan oluşan bütünsel ve kendine özgü bir kültürel yapıyı anlatmaktadır (Yılmaz Akçaözöğlü ve Koday 2019, Kadıoğlu 1997'den). Başka bir ifadeyle mutfak kültürü; yemek hazırlamada kullanılan malzemelerin elde edilişi, yemeğin hazırlanma, tüketilme ve saklanma süreçlerini ve bu süreçlerde ortaya çıkan her türlü davranış kalıplarını, rutinleri, ritüelleri ve inanışları kapsayan bir kavramdır (Çokişler ve Türker 2015). Yayla mutfak kültürü de; yaylalarda yaşayan insanların tüketmiş olduğu yiyecek ve içecekler ile bunların hazırlanmasında, pişirilmesinde ve saklanmasında kullanılan her türlü araç, gereç ve ekipmanlar ile ilgili birikimleridir. Yayla mutfak kültürü içerisinde yer alan ürünlere geçmeden önce bu mutfak kültürünün şekillendiği yayla evlerine (barınakları) ve özelliklerine değinmek yararlı olacaktır. Yaylalarda bulunan geleneksel evler genelde tek veya iki katlı olarak yapılmaktadır. Tek katlı yapılan evlerin giriş kısmı oturma, mutfak ve yatıp kalkma yeri olarak kullanılırken, arka kısımları taze sütün ve süt ürünlerinin bulunduğu *sütlük alan* olarak kullanılmaktadır. Ayrıca yayla evlerinin sağında ve solunda bir veya iki adet oda yapılmakta olup, bu odalar da *danalık* olarak kullanılmaktadır (Güler 2010).

Yayla yaşamı hayvancılıkla içe içe olduğu için, genel olarak yayla mutfağı hayvancılıktan elde edilen ürünlere dayanmaktadır (Kılıç ve Albayrak 2012). Hayvanlardan elde edilen et ve süt ürünleri ile yapılan yemekler, yiyecekler ve içecekler yayla yaşamında tüketilen gıdaların önemli bir kısmını oluşturmaktadır (Şişman 2010; Kılıç ve Albayrak 2012). Yaylalarda üretilen süt ve süt ürünlerinin tamamına *ağartı* adı verilmektedir. Bu kapsamda süten; yoğurt, süzme, kaymak, yağ, çökelek, peynir vb. ürünler üretilmektedir. Bu ürünler kışa hazırlık olarak yaylalarda işlenir, tüketilir ve kalan kısmı ise yaylalarda kurulan pazarlarda satışa sunulurdu (Şişman 2010; Güven 2018). Bu ürünleri ortaya çıkarabilmek için eskiden yoğurt mayalamak, ayran ve benzeri gıdaları muhafaza etmek amacıyla külekler, yoğurdu yağa dönüştürmek için yayıklar yaparlardı (Köse ve Törelî 2017). Bu araç gereçler de yayla mutfak kültürü içerisinde eskiden kullanılan mutfak malzemeleri olarak önemli bir yere sahip olmuş, günümüzde teknolojinin gelişmesiyle unutulmaya yüz tutmuştur.

Hayvancılığın yanı sıra yaylalarda yapılan tarım faaliyetleri de yayla mutfak kültürünün şekillenmesinde önemli bir yer tutmaktadır. Önceleri sadece mera olarak kullanılan alanlar, yükselti koşullarının uygunluğuna göre tarla ve bahçe için ekilip, tarım alanlarına dönüştürülmüştür (Ertürk ve Atasoy 2010). Yaylada yaşayan insanlar tarafından bu tarım alanlarında buğday, arpa, mısır, patates, pancar gibi çeşitli tahıl ürünleri ve sebzeler ekilmekte, elde edilen bu ürünler yayla mutfağında kullanılmaktadır. Yabani otlar, çeşitli sebzeler ve doğal mantarlardan yapılan yemekler yayla mutfağının vazgeçilmez geleneksel lezzetlerini oluşturmaktadır. Kültürel olarak bakıldığında da yaylalarda yemekler büyük bir önem arz etmekle birlikte, yayla sakinleri yaylaya ilk çıktıklarının günü farklı yöresel yemekler yaparak kutlamaktadır. Yaylaya ilk çıktığında, ısırgan otunun toplanması ve akşam yemeği için ısırgan otuyla yapılan yemeğin hazırlanması bu kültüre verilebilecek örneklerden biridir (Köse ve Törelî 2017).

### **Bulgular**

Bu bölümde saha çalışmaları sonucunda elde edilen bulgular sunulmaktadır. Yayla mutfak kültürü kapsamında görüşmecilerden elde edilen bulgular analiz edilerek kategorileştirilmiştir. Bu kategorileştirme sonucunda yayla mutfak kültürü; hayvan ürünleri, tarım ürünleri, yöreye mahsus ürünler ve yenilebilir yabani bitkiler ve mantarlar olmak üzere dört ana başlıkta sınıflandırılmış ve her bir başlık ve alt unsurları aşağıda açıklanmaktadır.

### **Hayvan Ürünleri**

Yaylacılığın kullanım amacı, geleneksel olarak özünde hayvancılığa dayanmaktadır. Bu nedenle yayla mutfak kültürünün şekillenmesinde hayvan ürünleri önemli bir yer tutmaktadır. Gümüşhane yaylalarında küçükbaş hayvancılık (keçi, koyun) yaygın olarak yapılmaktadır. Bununla beraber, özellikle Kelkit ve Şiran yaylalarında ağırlıklı olarak büyükbaş hayvancılık yaygındır. Bazı yaylalarda az da olsa kümes hayvancılığı yapılabilmektedir. Hayvancılık genellikle et üretimi için yapılırsa da süt, tereyağı, peynir çeşitleri, yoğurt vb. hayvansal ürünler üretilmekte ve ortak yayla pazarlarında satılmaktadır. Gümüşhane yaylaları örneğinde yapılan bu çalışmada hayvan ürünleri; süt ve süt ürünleri, et ve et ürünleri, balık ürünleri ve arıcılık ürünleri olmak üzere dört kategoriye değerlendirilmiştir. Süt ve süt ürünlerinden elde edilen gastronomi ürünleri; tereyağı, süt, yoğurt, peynir (çökelek, minzi, tulum, deleme, telli peynir, çiğ peynir) ve kaymaktır. Gümüşhane yaylalarında üretilen veya elde edilen et ve et ürünleri ise dana, kuzu, oğlak, tavuk, kaz ile av hayvanları (tavşan, bildircin) şeklindedir. Bununla beraber, bazı Gümüşhane yaylaları göl ve akarsuları sayesinde balık ürünleri açısından da zengin kaynaklar sunmaktadır. Hatta yaylaların zengin florası ve endemik bitki çeşitlili-

ği de yaylalara özgü arıcılık ürünlerinin elde edilmesine imkân sağlamaktadır. Bu bakımdan Gümüşhane yaylaları hayvansal gıdalar açısından zengin gastronomi kaynaklarına ev sahipliği yapmaktadır (Foto 1). Özellikle bu hayvansal gıda çeşitliliği, yayla mutfak kültürünün şekillenmesinde önemli bir rol oynamaktadır. Nitekim günümüzde birçok yayla âtil durumdadır ve geçmiş yıllara nazaran hayvancılık yapan hane sayısı azalmıştır. Buna bağlı olarak son yıllarda hayvancılığın azalması ve hayvansal ürünlerin üretiminin düşmesi gibi nedenler, yaylaların asıl işlevi olan hayvancılığın ve buna bağlı kültürün yok olmasına neden olmaktadır.



**Foto 1:** Gümüşhane yaylalarında hayvancılık (Kelkit Ağalık Yaylası-sol üstte), yaylada hayvancılık (Kelkit Eylence Yaylası- sağ üstte), yaylalarda peynir üretimi (Kelkit Ağalık Yaylası-altta) **Kaynak:** Poyraz, N. (2022).

Gümüşhane içerisinde iklim şartlarının uygun olduğu yaylalarda arıcılık faaliyetleri geçmişten günümüze sürdürülmektedir. Ancak arıcılık temel ekonomik geçim faaliyetinden ziyade bölgesel ihtiyaca cevap verecek düzeyde yapılmaktadır. Özellikle Kelkit ve Şiran yaylalarında, farklı illerden gelerek yaz mevsiminde arıcılık faaliyetlerini sürdüren birçok arıcı mevcuttur (Foto 2). Yapılan görüşmelerde Gümüşhane yaylalarının bitki çeşitliliğinin zenginliği nedeniyle bal kalitesinin oldukça yüksek olduğu ifade edilmektedir. Fakat tanıtım, iş birliği, kooperatifleşme ve teşviklerin yeterli seviyede olmaması nedeniyle, markalaşma ve bilinirlik düzeyi düşük kalmıştır. Bu yaylalarda arıcılık faaliyetleri kapsamında çiçek balı, çam balı ve polen üretilmektedir. Özellikle gerçekleştirilen görüşmelerde; elde edildiği çiçeklerin nem oranından dolayı yoğun bir tat ve ferah bir aromaya sahip olan yayla çiçek balının doğallığı ve özgünlüğü ile önemli bir değer olduğu ifade edilmektedir.



Foto 2: Gümüşhane yaylalarında arıcılık örnekleri (Kaynak: Poyraz, 2022).

### Tarım Ürünleri

Gümüşhane yaylalarının sahip olduğu gastronomi değerlerinin araştırıldığı bu çalışmada, incelenen ikinci tema tarım ürünleridir. Yaylalarda açılan tarım arazileri zamanla halkın tahıl ve sebze ihtiyacına cevap verecek düzeye ulaşmıştır. Görüşmeler neticesinde yaylada üretilen tarım ürünleri, sebzeler ve meyveler başlıkları altında değerlendirilmektedir. Bu kapsamda Gümüşhane sınırları içinde kalan yaylalarda; patates, mısır, fasulye, marul, taze soğan, sarımsak, karalahana, ıspanak, maydanoz, bezelye (külür), pırasa, pancar, bakla, turp gibi sebzeler üretilmektedir (Foto 3). Bununla beraber kiraz, vişne, çilek, elma, armut, erik gibi meyve türleri de Gümüşhane yaylalarında yetişmektedir. Ne var ki yetiştirilen bu tarım ürünleri yayla sakinlerinin kendilerine yetecek kadar ya da hobi amaçlı küçük ölçekli olarak üretilmektedir. Yine hayvansal ürünlerde olduğu gibi tarımsal üretimde de geçmişe nazaran üretimin azaldığı dikkati çekmektedir. Hatta buğday, arpa gibi tarımsal ürünlerin geçmişte yaylalarda ekildiği ancak günümüzde hiç ekilmediği ifade edilmektedir.



Foto 3: Yaylalarda yetiştirilen bazı tarımsal ürün çeşitleri (Kaynak: Poyraz, 2022).

### Yöreye Mahsus Ürünler

Bir bölgenin sahip olduğu yöresel gastronomi değerleri, o bölgenin mutfak kültürünü ve kimliğini yansıtan temel değerlerin başında gelmektedir. Yaylalarda tüketilen yiyeceklerde coğrafyayla bağlantılı olarak kendine has bazı farklılıklar göstermektedir. Gümüşhane yayla gastronomisinin incelendiği bu çalışmada da yöresel ürünler üçüncü tema olarak belirlenmiştir. Bu tema, yaylalarda yapılan yemekler ve içecekler, evlerde ve işletmelerde yapılan yemekler ve içecekler olmak üzere iki kategoride değerlendirilebilir. Yaylalarda yapılan yemeklerde ağırlıklı olarak hayvan ürünleri ile bahçelerde yetiştirilen ürünler kullanılmaktadır. Gendime çorbası, mısır yarması çorbası, yoğurtlu çorba, karalahana çorbası, yaylalarda yapılan başlıca çorbalardır. Yine oğlak soğutma yemeği, lahana dolması, ısırgan yemeği, karalahana yemeği, siron, kuymak, kaymak kuymağı, tereyağlı alabalık, tereyağlı çökelek (fırın), kuru fasulye, patates haşlama, patates közleme gibi yemekler yaylalarda sıklıkla yapılan yemeklerdir. Bunların dışında, fasulye turşusu, kiraz turşusu, işkimuk turşusu, mantar konservesi (turşusu), galdirik

turşusu, fasulye turşusu kavurması, işkımuk turşusu kavurması, kiraz turşusu kavurması, mısır ekmeği ve buğday ekmeği yaylalarda sıklıkla yapılan yöresel ürünlerdir (Foto 4). Bölgeye özgü (yöresel) olmamakla birlikte, Gümüşhane yaylalarında ızgara (kuzu, pizola, sakatat), köfte, saç kavurma, alabalık gibi ürünler hem evlerde hem de yaylalarda faaliyet gösteren restoran işletmelerinde yapılabilmektedir.



**Foto 4:** Kazıkbeli Yaylası, yayla pazarında satılan yöresel ürünler (solda), yaylada mantar, peynir ve yöresel yemeklerden bazıları (Kelkit Ağalık Yaylası, sağda)

### Yenilebilir Yabani Bitkiler ve Mantarlar

Yaylaların sahip olduğu geniş ve doğal alanlar, birçok farklı türde yenilebilir yabani bitki ve meyvelere ev sahipliği yapmaktadır. Bu çeşitlilik ise yayla mutfağına yansımaktadır. Öyle ki doğadan elde edilen bu yabani bitki, meyve ve mantarlar yayla mutfağı kültürünü zenginleştirmektedir. Toplanan bu bitki, mantar ve meyveler çeşitli yemeklerin yapımında, reçellerde, turşularda, içeceklerde, pekmezlerde ve marmelatlarla kullanılabilir. Özellikle Gümüşhane sınırları içerisindeki bütün yayla ve ormanlık alanlarda farklı türlerde yenilebilir çeşitli mantarlar bulunmaktadır. Yayla sakinleri tarafından mayıs ve haziran aylarında mantarlar toplanarak günübirlik tüketilmektedir. Yaylalarda toplanan mantarlara *evelek*, yaylaların ormanlık alanlarından toplanan (yetişen) mantarlara ise *tirmit* adı verilmektedir.

Gümüşhane yaylalarında yenilebilir ve çayı yapılan bitkiler ise şunlardır: Dağ kekiği, papatya, ebegümece, gücükdene otu, galdirik otu, işkımuk, ısırğan otu, kuzukulağı otu, anuk otu, kuş pancarı otu, ezeltre otu, kabalak, madımak otu. Bu otların genellikle kavurması yapılmakla birlikte konserve olarak da hazırlanmaktadır ve kışlık besin olarak tüketilmektedir. Bunlarla birlikte, dağ çileği, kuşburnu, yaban mersini (likapa), alıç (aluç), karayemiş (taflan), yaban elması, ahlat, böğürtlen gibi yaban meyveleri Gümüşhane yaylalarında yetişen yabani meyvelerdir (Foto 5). Bunların dışında, çam kozalağından yapılan reçel de yaylaların gastronomisine önemli bir değer katmaktadır. Yayla sakinleri genellikle kendilerine yetecek kadar bu ürünleri topladıklarını ifade etseler de bazı katılımcılar bu ürünleri ticari olarak da yakında kurulan yerel pazarlarda sattıklarını belirtmektedirler.



**Foto 5:** Yaylada yaban mersini toplayıcılığı (Torul-Şolidan Yaylası, solda), kuşburnu bitkisi (Şiran-Menteşe Yaylası, sağda)



## Tartışma

Mutfak kültürü bir toplumun kültürel aynası olarak kabul edilmektedir ve bu nedenle bir topluluğu anlamının veya tanımının en temel kültürel ögesidir. Yaylada yaşayan yerel halkın kültürünü ya da yaylacılık kültürünü de anlamının en iyi yollarından biri yayla mutfak kültürü hakkında detaylı bilgi sahibi olmaktan geçmektedir. Bu düşünce ile yola çıktığımız bu çalışmanın da ana hedefi, Gümüşhane yayla mutfak kültürü hakkında kapsamlı bir çerçeve elde etmek ve yayla mutfağının günümüzdeki durumunu tartışmaktır.

Elde edilen bulgulara göre yayla mutfak kültürünü oluşturan temel unsurların yanında hayvansal ürünlerin geldiği görülmektedir. Özellikle Gümüşhane yayla mutfak kültüründe süt, et, su ve arıcılık ürünleri geniş bir yer tutmaktadır. Alagöz'e göre (1993) yayla kavramı, eski Türkçenin lehçelerinde kullanılan yay (yaz) kökü ile *hayvanları açıkta ve dağınık olarak olatmak* anlamını gelen yaymak/yaylamak ifadeleriyle ilgilidir. Daşci ve Çomaklı (2006) yaylacılığı, hayvan sürüleriyle beraber devamlı ikamet edilen yerden yılın belirli dönemlerinde, özellikle sıcak yaz aylarında yayla yerine göç etmek suretiyle gerçekleştirilen geleneksel bir hayvancılık şekli olarak değerlendirmiştir. Bu kapsamda Gümüşhane yaylaları da yapılan tanımlarda olduğu gibi ağırlıklı olarak hayvansal ürünlere dayalı bir mutfak kültürüne sahiptir. Bununla beraber, tarımsal ürünler de (Akyürek ve Zeybek, 2018; Kamber Taş, 2019) Gümüşhane yaylalarında kısmen de olsa üretilmektedir ve bu ürünler yayla mutfak kültüründe önemli bir yer tutmaktadır. Örneğin Çalık ve diğerleri (2021) tarafından yapılan araştırmada, Gümüşhane'nin Kazıkbeli ve Taşköprü yaylalarında eskiden arpa, buğday, çavdar gibi tarımsal ürünlerinin ekiminin yapıldığı belirtilmektedir. Yine yaylaların sahip olduğu geniş doğal alanlar yenilebilir yabani bitkilerin, meyvelerin ve mantarların elde edilmesini mümkün kılmaktadır. Sonuç olarak yayla mutfağı, sahip olduğu çeşitli yiyecek ve içecekleri ile zengin bir mutfak kültürünü barındırmaktadır. Nitekim yayla mutfak kültürünün giderek değişmeye ve yok olmaya başladığı, yapılan görüşme ve gözlemlerden anlaşılmaktadır. Yayla mutfak kültüründeki değişimler ve bu kültürün yok olmasını tetikleyen tehlikeler aşağıda özetlenmektedir.

İlk olarak, Gümüşhane yaylalarının kullanımı açısından geçmişten günümüze bir değişim yaşandığı görülmektedir. Özellikle son yıllarda yaylaların ortak üretim faaliyetlerinden ziyade bireysel kullanım alanlarına dönüşüm süreci hız kazanmıştır. Ortaklaşımca usulü yapılan faaliyetlerin azalması (ortak fırınlarda ekmek yapımı gibi), yaylacılık kültürünün eskiye nazaran önemini yitirdiğine işaret etmektedir. Bununla beraber, geçim kaynağı amaçlı üretimden ziyade bireysel tüketime yetecek kadar veya hobi amaçlı üretime geçilmesi yaşanan değişimlere örnek verilebilir. Sonuç olarak yaşanan bu değişimler, yayla mutfak kültürünün de dönüşmesine ve yok olma tehlikesiyle karşı karşıya kalmasına yol açmaktadır.

İkinci olarak, yaylalarda yapılaşmanın artması ve dokuya uygun olmayan binaların çoğalması, yaylaların ve yaylacılık kültürünün yok olmasını tetiklemektedir. Geleneksel yayla evleri genellikle taş, ahşap ya da kerpiçten (Tuna 1999; Kızılırmak vd. 2015) veya taş üzerine ahşap malzeme kullanılarak yapılan meskenlerden oluşmaktadır. Günümüzde ise yayla evlerinin yapımında tuğla kullanılmaktadır (Karadurak vd. 2020). Ekmek pişirmek için yapılmış olan 'tandır evi' ve sütün işlendiği 'süt damı' denen kısımlar yayla evlerine ek olarak yapılan yapılardır (Daşci ve Çomaklı 2006). Nitekim günümüzde birçok yayla bu özgül mimarisinden uzaklaşmış ve aşırı yapılaşma neticesinde gecekondular tarzında binaların artmasına yol açmıştır. Bu durum ise otlak alanlarının azalmasına neden olmuş ve bu alanların üretim alanlarından ziyade tüketim alanlarına

dönüşmesini hızlandırmıştır. Her ne kadar bazı yaylalarda (özellikle Kelkit ve Şiran yaylaları) halen hayvancılık yaygın olarak yapılsa da özellikle turizm ya da ikincil konut amaçlı gelişen yaylalarda üretim faaliyetleri giderek azalmaktadır. Bu yaylalarda yapılaşma hızla artmakta ve yaylalar ikincil konutların arttığı kısa dönemli kullanım alanlarına dönüşmektedir. Karadurak ve diğerleri de (2020) Kürtün’de yaptıkları araştırmada, hayvancılık faaliyetlerinde ve yaylaya çıkanların sayısında azalma olduğunu tespit etmişlerdir. Ayrıca, yaylada kalış sürelerinin kısaltıldığını ileri sürmektedirler. Elbette yaşanan bu değişimler yaylacılık kültürünün ve daha özelde yayla mutfak kültürünün yok olma tehlikesini beraberinde getirmiştir.

Üçüncü olarak, değişim ve dönüşümlerin görüldüğü bir diğer husus ise belirli günlerde düzenli olarak kurulan yayla pazarlarıdır. Önceleri yayla sakinlerinin ürettikleri yerel ürünleri sattıkları ve çevre illerden alışverişe gelenlerin olduğu bu pazarlar (Köse ve Törelî 2017), günümüzde kısmi bir işlev görmektedir. Bu yayla pazarlarına ağırlıklı olarak yayla dışından satıcılar gelmekte ve tezgahlarını bu yayla pazarlarında açarak kentlerden getirdikleri ürünleri satarak yayla sakinlerinin temel ihtiyaçlarını gidermektedirler. Bu durum ise yayla mutfak kültürünü olumsuz etkilemekte, geleneksel, doğal, organik yerel ürünlerin üretilmesini veya hazırlanmasını kısıtlamaktadır. Günümüzde yaylalarda geleneksel (ahşap) yayıklarda sallama ve dövme tereyağının yerini teknolojik makineler almıştır. Yine tuzlama yöntemi ile doğal koşullarda muhafaza edilen tereyağı, günümüzde derin dondurucularda saklanmaktadır. Eskiden yaylalarda doğal üretimi yapılan ve değirmenlerde öğütülen tahıl ürünlerinin, günümüzde artık üretimi yapılmakta ve değirmenler de atıl yapılara dönüşmektedir. Şişman da (2010) yayla evlerinde hazırlanan yağlaş, kazkaldıran, kuymak (mıhlama), lahana, ısırgan yemeği, lames gibi yemeklerin yerini hazır (döner gibi) ayaküstü yiyeceklerin, yayık ayranın yerini ise çeşitli asitli ve meşrubat içeceklerin almasından yakındır. Elbette temiz, serin hava, yoğun kent yaşamından kaçış, doğa ile baş başa kalma, sağlıklı beslenme yaylacılık faaliyetlerinde etkili unsurlardır. Bundan dolayı yaylacılık faaliyetlerinin gelenekselliğini bozmadan, modern teknoloji imkanlarının doğaya ve yaşam mekanlarına zarar vermeden sürdürülmesi, bu alanların gizemliliğinin kalıcı olmasına yardımcı olacaktır (Daşci ve Çomaklı 2006). Sonuç olarak, özüne sadık bir şekilde korunan ve kullanılan yaylalarda özgün bir mutfak kültürü de kalıcı olacaktır.

Konu kapsamında bahsedeceğimiz son unsur ise yayla mutfak kültüründe korunmaya muhtaç ve unutulmaya yüz tutmuş gıda hazırlama ve saklama yöntemleridir. Kuyulama, basma, mayalama ve kurutma bu yöntemlerden bazılarıdır. *Kuyulama* geleneksel evlerin güneş almayan avlu ya da bahçe kısımlarında uygun bir bölüme çukur kazılarak gıdaların bu bölümde muhafaza edilmesi yöntemidir. Bu yöntem ile ahlat ve patates gibi sert kabuklu ürünler aylarca ilk tazeliğini koruyabilmekte ve tüketilebilmektedir. *Basma* adı verilen yöntem genellikle peynir saklamak için kullanılan bir yöntem olmuştur. Bidon ya da küplere (testi) basılan peynir ağızları kapatılarak ters çevrilir ve toprağa açılan 30-40 cm kuyulara bırakılır ve tekrar toprakla üzeri boşluk kalmayacak şekilde kapatılır. Bu işlemle peynirdeki acı suyun atılması ve uzun süre muhafaza edilmesi amaçlanmaktadır. *Mayalama* ise nisan yağmurlarından elde edilen suyun yoğurt mayalama işleminde kullanılması sürecini ifade etmektedir. Bu mayalama yöntemi yoğurdun kalitesini artırabilmektedir ve güçlü bir yapıya sahip olmasını sağlayabilmektedir. Son olarak *kurutma* ise kışa hazırlık için kısır olan ya da yaşı ilerlemiş koyun etinden yapılmaktadır. Genellikle hayvanın but kısmından elde edilen etlerin, tuzlanarak, serin, kuru ve güneş almayan ortamda kurutulması işlemidir. Yayla kültüründe yaşanan değişimler nedeniyle bu yöntemler günümüzde kısmi olarak yürütülmektedir. Yaylalarda uygula-

nan bu ve benzeri doğal yollarla ürün saklama ve muhafaza yöntemleri sağlıklı bir mutfak için temelini oluşturmaktadır.

### **Sonuç ve Öneriler**

Bölgelerin mutfak kültürünün şekillenmesindeki en belirgin unsur, sahip olduğu coğrafi yapısı ve iklim şartlarıdır. Gümüşhane yaylaları da kendine has doğası ve endemik bitki çeşitliliği ile özgün özelliklere sahiptir. Bu özellikler yayla mutfak kültürünün şekillenmesindeki en temel faktör olmuş ve bölgenin kendine has bir mutfak kültürünün ortaya çıkmasını sağlamıştır. Bu özgün kültürün korunması ve gelecek nesillere aktarılması elzem görülmektedir. Fakat geçmişten günümüze yaylacılık faaliyetlerinde toplumsal birtakım değişimler yaşanmıştır. Bu değişimden yayla mutfak kültürünün de etkilendiği gözlemlenmektedir. Bu değişimin en temel nedenini ise teknolojik ve sosyolojik gelişmeler oluşturmuştur.

Elde edilen veriler ışığında yayla mutfak kültürünün kendi içerisinde çeşitlilik gösteren dinamikleri dört ana başlık altında toplanmaktadır. Bu başlıklar; hayvan ürünleri, tarım ürünleri, yöreye mahsus ürünler, yenilebilir yabani bitkiler ve mantarlar şeklinde açıklanabilir. Yaylalarda geleneksel olarak tüketilen gıda ürünlerinin doğal ve sağlıklı olması yayla mutfak kültürünün en temel özelliğidir. Yaylada yaşayan insanlar bu sağlıklı ürünlerden lezzetli ve kolay hazırlanabilen yiyecekler elde etmektedir. Günümüz tüketim toplumunun aksine, yaylalarda israf konusunda hassas olunması, yayla mutfak kültürüne özgü diğer bir özelliktir.

İnsan hayatının devamlılığı için gerekli ve önemli bir unsur olan yiyecek ve içecek faaliyetleri yayla mutfak kültürü kavramının en temel konusu olarak karşımıza çıkmaktadır. Yayla mutfak kültürü yiyecek içecek unsurlarının aslına uygun olarak yaşatılması ve gelecek kuşaklara kültür ögesi olarak aktarılması adına uygulanabilecek birtakım öneriler şu şekilde sıralanabilir:

- Yayla alanlarının koruma altına alınması ve yayla mutfak kültürünü ön plana çıkartacak organizasyonların (festival, şenlik vb.) aslına uygun bir şekilde sürdürülmesi gerekmektedir.
- Merkez yaylalarda mutfak kültürünün bir parçası konumundaki geleneksel yapıların (tandır evi, süt damı) restore edilmesi ve bu yapılarda yayla mutfak kültürünün ön plana çıkarılması önerilebilir.
- Yaylalara özgü yiyecek ve içecek ürünlerinin coğrafi işaretleme (oğlak soğutma, mantar turşusu, yeşil çam kozalağı reçeli gibi) çalışmalarının yapılması gerekmektedir.
- Gümüşhane yaylalarının bir kısmında elektrik olmaması nedeniyle geleneksel yöntemler ile üretilen et, tereyağı, peynir vb. ürünlerin bozulduğu ifade edilmektedir. Özellikle hayvancılığın gelir kaynağına dönüştüğü bu yaylalarda altyapı problemlerinin çözülmesi gerekmektedir.
- Gerçekleştirilen hayvansal ve tarımsal faaliyetlerde yayla mutfak kültürünün sağlıklı ve doğal yapısının bozulmaması adına geleneksel yöntemlerin devam ettirilmesi önerilebilir.
- Yaylalardaki yöresel kültürün bozulmasının nedenlerini ele alacak multi-disipliner çalışmalara ihtiyaç duyulmaktadır. Sosyoloji, turizm, coğrafya, tarih, halk bilimi gibi bilim dallarından araştırmacıların konu ile ilgili ortak araştırma ve projeleri hayata geçirmesi elzem konulardan biridir.

Elde edilen bulgular Gümüşhane yaylaları ile sınırlıdır. Gümüşhane yayla sayısı ve yaylacılık kültürü bakımından Türkiye'nin en zengin ili konumunda olduğu için çalışma sahası olarak seçilmiştir. Gelecekte, farklı bölgelerde bulunan yaylaların mutfak kültürü

üzerine benzer çalışmaların yapılması önerilebilir. Araştırmacıların saha çalışması ve taramış oldukları literatür bilgisi ışığında yapılan bu çalışma, yayla mutfak kültürünü detaylı bir şekilde ele alan ilk çalışmadır. Bu kapsamda, yayla mutfak kültürünü konu edinecek daha fazla çalışmaya ihtiyaç duyulmaktadır. Başta, geçmiş dönemleri ve günümüzü kapsayan yaylaya özgü yiyecek içeceklerin kayıt altına alınması ve envanterinin oluşturulması gerekmektedir. Özellikle yaylalara özgü geleneksel ürün reçeteleri oluşturulmalı ve sürdürülebilir hale getirilmelidir. Bu noktada, alanında uzman araştırmacıların özellikle yaylaya özgü unutulmaya yüz tutmuş mutfak kültürlerini (saklama, pişirme, mayalama gibi) daha detaylı araştırmasını ve kayıt altına almasını öneriyoruz. Son olarak, araştırmacıları Gümüşhane yaylalarındaki endemik bitki çeşitliliği ve yenilebilir mantarlar üzerine detaylı araştırma ve envanter oluşturma çalışmalarına davet ediyoruz.

**YAZARLARIN KATKI DÜZEYLERİ:** Her yazarın katkı düzeyi eşittir.

**ETİK KOMİTE ONAYI:** 27/02/2022 tarih ve 2022/3 sayılı etik kurul izni alınmıştır.

**FİNANSAL DESTEK:** GÜBAP2903: ARGE Başlangıç Destek Programı kapsamında desteklenmiştir.

**ÇIKAR ÇATIŞMASI:** Çalışmada potansiyel çıkar çatışması bulunmamaktadır.

#### KAYNAKÇA

- Akar, Metin. Yaylacılıkla ilgili bir kelime: Düşün. İçinde, *Yaylacılık kültürü ve yayla sempozyumu* (Ed.) Tunçel, H., Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi Yayınları, Bilecik, 2014.
- Akbaş, Ferdi ve Baykal, Füsün. "Dünyada yaylacılık kültürüne coğrafi bir bakış." *Coğrafya Dergisi*, 45, (2022): 195-213.
- Akyürek, Suat ve Zeybek, Halil İbrahim. "Gümüşhane ilinin gastronomi turizmi açısından değerlendirilmesi". *Social Sciences Studies Journal* 4(15), (2018): 869-882.
- Alagöz, Cemal Arif. "Türkiye'de Yaylacılık Araştırmaları". *Coğrafya Araştırmaları Dergisi* (2) (1993): 1-51.
- Çalık, İsmail, Düzgün, Ertuğrul, Ödemiş, Murat ve Düzgün, Ayşegül. *Gümüşhane'de yayla turizmi (sürdürülebilir turizm bakışı açısından)*. Gümüşhane: Gümüşhane Üniversitesi Yayınları, 2021.
- Çelik, Ali. Türk kültüründe yaylak kışlak geleneği ve bunun Doğu Karadeniz Bölgesi'ndeki yansımaları, İçinde, *Yaylacılık kültürü ve yayla sempozyumu* (Ed.) Tunçel, H., Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi Yayınları, Bilecik, 2014.
- Çokişler, Nazım ve Türker, Ali. "Mutfak Kültürünün Turizm Ürünü Olarak Kullanım Etkinliğinin İncelenmesi: Ayder Turizm Merkezi Örneği". *Gümüşhane Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Elektronik Dergisi*, 6(14), (2015): 122-136.
- Daşcı, Mahmut ve Çomaklı, Binali. "Yaylacılık ve tarımsal açıdan önemi". *Atatürk Üniversitesi Ziraat Fakültesi Dergisi* 37(2), (2006): 275-280.
- Elmas, Berfin. "Hakkâri İlinin Beslenme ve Mutfak Kültürü." *Sosyal, Beşeri ve İdari Bilimler Dergisi*, 4(1), (2021): 49-59.
- Ertürk, Mustafa ve Atasoy, Emin. "Kültürel coğrafya bakımından Muğla ve çevre polyelerde yaylacılık". *International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 5(3), (2010): 1264-1296.
- Güler, Sibel. "Türk Mutfak Kültürü ve Yeme İçme Alışkanlıkları". *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 26, (2010): 24-30.
- Güven, Onur. Artvin ili Örneği Hareketle Türkler'de Yaylak ve Kışlak Kültürü. (Başal, H.A., Ulutürk, Y. ve Öner N.K., Ed.) *Modern Dönemde Edebiyat, İktisat ve Mühendislik*. Ankara: Berikan Yayınevi, 2018.
- Haberal, Hikmet. *Yayla kültürü ve yayla turizmi*. Trabzon: Doğu Karadeniz Belediyeler Birliği Yayınları, 2013.
- Ignatov, Elena. ve Smith, Stephen. "Segmenting Canadian culinary tourist." *Current Issues in Tourism*, 9(3), (2006): 235-255.
- Işın, Priscilla Mary. *Yemeğin Kültürel Tarihi: Avcılıktan Gurmeliğe*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2018.
- Kamber Taş, Songül Seda. Gümüşhane'de sürdürülebilir turizm. İçinde, *Sürdürülebilir gastronomi turizmi ve Gümüşhane* (Ed.) Halil İbrahim Zeybek ve İsmail Çalık, Gümüşhane Üniversitesi Yayınları, 2019.
- Karadurak, Sevcan, Kaya, Songül ve Bağcı, Harun Reşit. Kürtün (Gümüşhane) Yaylalarının Coğrafi Özellikleri. İçinde: S. Birinci, Ç.K. Kaymaz ve Y. Kızılkın (editörler). *Coğrafi Perspektifle Dağ ve Dağlık Alanlar (Sürdürülebilirlik-Yönetim-Örnek Alan İncelemeleri)*. İstanbul: Kriter, 271-304, 2020.
- Kaya, Mutlu ve Yılmaz, Cevdet. "Kültür coğrafyası ve kültürel miras açısından Doğu Karadeniz'de Otçu göçü geleneği ve Kadrga otçu şenlikleri". *Türk Coğrafya Dergisi* 71, (2018): 69-79.

- Kılıç, İbrahim Halil, Polat, Işın, Başaranlar, Bedriye ve Çakar, Şeref. *Malatya mutfak ve yemek kültürü*. İstanbul: Promat Basın Yayım San. ve Tic. A.Ş., 2013.
- Kılıç, Sami ve Albayrak, Ali. "İslamiyetten önce Türklerde yiyecek ve içecekler". *Turkish Studies* 7(2), (2012): 707-716.
- Kızıllırmak, İsmail, Çifçi, İbrahim ve Kaya, Fazıl. "Sürdürülebilir turizm kapsamında alternatif konaklama işletmelerinin kullanılması: Yayla evleri örneği". *Gümüşhane Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Elektronik Dergisi* 6(14), (2015): 99-109.
- Köse, Osman ve Törel, Türkmen. Kürtün'de Çepni Türkmenleri ve Geleneksel Yayla Göçleri. (Osman Köse, Ed.). *Geçmişten Günümüze Göç II*. Samsun: Canik Belediyesi Yayınları, 2017.
- Özdemir, Mehmet. *Türk eğlence kültüründe Giresun yayla şenliklerinin yeri "yapısal ve işlevsel bir çözümleme"*. İstanbul: Hiperyayın, 2019.
- Polat, Fecri. Doğu Anadolu yayla kültürü ve yayla mimarisi. İstanbul: *Arkeoloji ve Sanat Yayınları*, 2013.
- Poyraz, Niyazi. *Gümüşhane yaylaları fotoğrafları*. Gümüşhane, 2022.
- Severli, Rüken Naral, Calayır, Zelal ve Bavagra, Işıl. "Dünden Bugüne Yaylardaki Üretim Faaliyetleri ve Kültürel Değerlerin Tespiti: Iğdır-Dehol Yaylası Örneği." *International Social Sciences Studies Journal*, 8(94), (2022): 419-431.
- Sezer, İbrahim. "Doğu Karadeniz'de Gelişme Potansiyeli Yüksek Bir Yayla Turizm Merkezi: Kulakkaya Yaylası". *Doğu Coğrafya Dergisi*, 20(34), (2015): 89-114.
- Şişman, Bekir. "Kültürel, yapısal ve işlevsel açıdan Doğu Karadeniz'de yaylacılık ve yayla şenlikleri (Hıdırnebi ve Kadırğa yaylaları örneği)". *Journal of International Social Research* 3(11), (2010): 549-559.
- Tuna, Oğuz. "Yayla ve Yaylacılık". *Türktarım, Tarım ve Köyişleri Bakanlığı Dergisi* 127, (1999): 8-14.
- Tunçel, Harun. Coğrafyanın yaylacılık literatürü üzerine bir değerlendirme. *İçinde Yaylacılık kültürü ve yayla sempozyumu*, Tunçel, H., (Ed.) Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi Yayınları, Bilecik, (2014): 5-27.
- Ülker, Talat, Yılmaz, Necati, Kazancı, Şahin ve Doğru, Engin. *Gümüşhane halk kültürü II*. Gümüşhane: *Gümüşhane Kültür ve Sanat Kulübü Yayınları*, 2011.
- UNESCO Türkiye Milli Komisyonu. "Somut Olmayan Kültürel Miras Nedir?", 23.12.2022 [www.unesco.org.tr](http://www.unesco.org.tr)
- Yılmaz Akçaözöğlü, E. ve Koday, S. Kültürel coğrafya bakımından Osmaniye ilinin mutfak kültürü. *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 23(2), 537-552, 2019.
- Yılmaz, Çağla. "Yaylaya işlevsel bir bakış". *II. Uluslararası Genç Halkbilimciler Sempozyumu*, Hacettepe Üniversitesi Türk Halkbilimi Bölümü Yayınları: 1, (2015), Ankara, Türkiye.
- Zaman, Mehmet. *Doğu Karadeniz kıyı dağlarında yaylalar ve yaylacılık*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 2007.

## KOLEKTİF ŞUURDAN DIŞLANANLAR: KUTSALIN FESHİ VE BAŞIBOZUKLAR\*

### Outcasts From The Collective Consciousness: Termination of The Sacred and Irregulars

Öğr. Gör. Dr. Nurullah GÖZCÜ\*\*

#### ÖZ

Bir sosyal bütünleşme aracı olarak ritüeller, statüsü ve biçimi fark etmeksizin zamana, mekâna ve insana bağlı olarak ardıl değişkenliklerle ve tekrarlı gelen davranışlarla icra edilen hareket tarzlarıdır. Bir bütünlük içinde aynı duyguların, isteklerin ve fikirlerin sadece sözle sınırlı kalmadan hareketlerle de yerine getirilmesidir. Dolayısıyla da kolektifliğin ortaya çıktığı, söz konusu zamana kadar birikerek getirilen şuurun kabulünün sağlandığı veya zorladığı bir alan olarak ritüeller, gerçekleşme nedenine kutsallık gerekliliği yükler. Bu sebeple ritüele katılmak aynı zamanda kolektif düşüncenin belirlediği sınırlara uyma konusunda kutsal bir anlaşmanın da yerine getirilmesidir. Ancak bu şekilde, gerekliliği sebebiyle ve kutsiyet atfedilerek yapılan ritüeller, başarıyla sonuçlanabilmektedir. Söz konusu anlaşmanın feshedilmesi durumunda başarısızlığa uğranacağı düşüncesi, bu kutsal anlaşmaya risk teşkil edenleri uzaklaştırma yöntemiyle bir tedbir gerekliliği fikrini ileri sürmüştür. Bu riskin ana taşıyıcıları, Anadolu'da; tıbbakalı, hemzât, tabeli ve başıbozuk vb. gibi bölgesel isimlendirmelere maruz kalarak hem buldukları toplumdun hem de erginleşilen ritüellerin her aşamasından dışlanmaktadır. Nitekim ritüelin başarısızlığı, sadece hâlihazırda (başıbozukluğuyla) cezalandırılmış olarak görülen kişinin cezalandırılmasıyla yeterli kalmayacağı, bu etkinin veya daha büyük bir cezalandırmanın toplulukta da sebep kılınacağını düşündürmektedir. Benzerin benzerine sebep olacağı düşüncesi, bu cezalandırmanın ancak belirli bir kefaretle diğer bir deyişle ritüeli başarısızlığa uğratanı cezalandırma yoluyla son bulacağını öne sürmüştür. Önceleri daha çok kadınlara atfedilen bozukluk, zamanla erkeklerde de görülmesiyle sadece bir cinsiyete indirgenmesi üzerine yorumlanan teorileri de zayıflatmıştır. Bu durum aynı zamanda yaban akıldan bu yana gelen kolektif fikrin, modern aklın bakış açısıyla yeniden yorumlanmasına dolayısıyla da ritüellerde başarıya ulaşmada öne sürdüğü koşullu gerekliliklerin değişmesine neden olmuştur. Bu değişime bağlı olarak da cezalandırma yöntemi çoğunlukla dışlanmayla gerçekleştirilmiştir. Başıbozukluk, doğuştan gelebildiği gibi sonradan da edinilebilen olumsuz bir kazanımdır. Modern dönemin getirileri ve geleneklerin bitmesi ya da değişmesi nedeniyle bazı bozukluk durumları da süreç içinde giderilebilmiş ya da ötelenebilmiştir. Ancak günümüzde devamlılığını sürdürmesine ve geleneklerde yaşanan değişimlere bağlı genişleyen alanlarıyla yerini fazlasıyla koruyacağı gibi gözükmektedir. Söz konusu çalışmada dışlanmanın en çok görüldüğü, devamlılık gerektirdiği ve hayatın önemli safhalarına yönelik bir alan olduğu gerekçesiyle doğum, evlilik ve ölüm erginlenme ritüelleri üzerinden başıbozukluk durumlarına ve dışlanma nedenlerine odaklanılmıştır. Ritüellerin başarısından ziyade başarısızlığını öne çıkaran çalışmada, durumun evrenselliğine dikkat çekilmektedir. Bu bağlamda öncelikle kişilerin hangi durumlarda başıbozuk sayıldığı tespitine yer verilmiş akabinde doğumdan ölüme gerçekleştirilen ritüellerde, iş payı verilmemesi bir yana tamamen dâhil edilmediği aşamalar, başta Anadolu sahası ve Türk dünyası olmak üzere alan araştırmalarıyla derlenmiş sözlü ve yazılı kaynaklardan muhtelif bölgelerdeki örnekleriyle desteklenmiştir.

#### Anahtar Kelimeler

Kolektif şuur, ritüel, başıbozukluk, kutsal, dışlanma.

#### ABSTRACT

As a means of social integration, rituals are styles of action that are performed with successive variations and repetitive behaviors depending on time, place and people, regardless of their status and form. It is the fulfillment of the same feelings, wishes and ideas within a unity, not only with words but also with actions. Therefore, rituals, as a space where collectivity emerges, where the acceptance of the consciousness accumulated until the time in question is ensured or forced, imposes the necessity of sacredness on the reason for its realization. Participation in ritual is therefore also the fulfillment of a sacred agreement to abide by the boundaries set by collective thought. Rituals that are performed attribution of holiness and necessity can only be successful in this way. The idea of failure in the event of the abrogation of this covenant has led to the idea

\* Geliş tarihi: 19 Ekim 2022 - Kabul tarihi: 21 Haziran 2023

Gözcü, Nurullah. "Kolektif Şuurdan Dışlananlar: Kutsalın Feshi ve Başıbozukluk" *Milli Folklor* 141 (Bahar 2024): 92-102

\*\* Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, Ankara/Türkiye, nurullah.gozcu@asbu.edu.tr, ORCID ID: 0000-0003-2148-8124.

that a measure is needed to remove those who pose a risk to this sacred covenant. In Anatolia, the main bearers of this risk were subjected to regional names such as tıbkalı, hemzat, tabeli and bashibazouk (irregulars), and were excluded both from their communities and from every stage of rite of passage. As a matter of fact, the failure of the ritual suggests that it will not be enough to punish only the person who is already seen as punished (for his or her irregulars), but that this effect or a greater punishment will be caused to others in the community. The idea of like causing like suggested that this punishment would only end with some form of atonement, in other words, by punishing the one who had failed the ritual. The disorder, which was initially attributed mostly to women, was also seen in men over time, weakening the theories that were interpreted to reduce it to only one gender. This situation also led to a reinterpretation of the collective idea, which had come from the savage mind, from the point of view of the modern mind, and thus to a change in the conditional requirements for success in rituals. As a result of this change, the method of punishment was mostly through exclusion. Irregulars is a negative acquisition that can be either innate or acquired. Some instances of disorder have been eliminated or postponed in the process due to the modern era and the end or change of traditions. However, today, it seems that it will preserve its place with its continuity and expanding areas due to the changes in traditions. The study in question focuses on the situations of irregulars and the reasons for exclusion through the rituals of birth, marriage and death, on the grounds that exclusion is most common, exhibits continuity and is an area for important stages of life. Emphasizing the failure of rituals rather than their success, the study draws attention to the universality of the situation. In this context, first of all, it is determined in which situations people are considered to be irregulars, and then the stages in which they are not included in the rituals from birth to death, let alone not given a share of work, are supported with examples from various regions from oral and written sources compiled by field research, especially in the Anatolian region and the Turkic world.

#### Keywords

Collective consciousness, ritual, irregulars, sacred, exclusion.

#### Giriş

Dinî ve büyüsel inançlar etrafında gerçekleştirilen tasavvurlar kolektif düşünce ürünlerinden meydana gelir. Bu düşünceler, toplumun ferdi duygularından arındırılması sağlayarak özellikle de dinamiklik gösteren sosyal hareketlerde davranışlarını şekillendirir. Diğer bir deyişle kolektifliğin beklentisi, içinde barındırdığı normların yerine getirilmesiyle doğru orantılıdır. Beklentilerin yerine getirilmesi, sosyal ilişkileri belirleyen düşüncelerle sınırlı kalmaz aynı zamanda grupsal hareketlerle de desteklenir. Düşünceyi yansıtan hareket alanları ekseriyetle bir araya gelmiş gruplar üzerinden icra edilen ritüellerle/pratiklerle kazanılır. Toplumun, tekrarlı hareket tarzlarından oluşan ritüellerdeki grup beklentisinin karşılanmasından sağaltmalara ya da mükafatlandırmasından cezalandırmasına kadarki bu performans, dinî ve büyüsel bir alan olarak en iyi erginlenme törenleriyle sergilenmektedir. Nitekim kolektif şuur, fert hayatında ve binlerce yılla oluşan toplumsal yapının en küçük birimlerinden aile düzeninde, olağan akışın dışında gerçekleşen değişimlerin kabul edilmesi ve ettirilmesini zaman, mekân ve nesneye bağlı olarak bir süreç<sup>1</sup> bağlar. Söz konusu sürecin anlaşılabilirliği inanca yüklenen kutsallıkla<sup>2</sup> gerçekleşir. Böylece kutsal, kolektif düşüncenin korunmasını ve ritüelleri icra eden topluluklardaki insanların bu düşüncenin sınırlarına çıkmalarını engelleyerek yeni durumu kabullenmelerini sağlar. Ancak bu her zaman için geçerli bir durum değildir. Nitekim inancın kutsallığının derecesi, kolektifliği ferdileştirebilir. Ferdilik davranışta, kutsalın feshine yol açarak icra edilen ritüelin başarısızlıkla sonuçlanmasına neden olabilir. Bu durumda buna sebep olanlar için cezalandırmaya başvurulur. Yabandan moderne değin süregelen bu anlayış birçok folklorist, antropolog ve etnologca yorumlanmıştır. Her ne kadar modern hayatın erginlenme ritüellerindeki başarısızlık, ilkel döneme nazaran yaban karşılanmamışsa da mükafata karşılık cezalandırma olarak süregelen bu davranış, ritüelin kefaretiyle düzeltilebilmiş ve amaca ulaşılabilmiştir.

Peki hem yaban hem de modern düşüncede kefaretin yetmediği durumlarda başarısızlıkla sonuçlanan veya başarısızlıkla sonuçlanacağı düşünülen ritüeller, kime atfedilmiş/atfedilmektedir? Nasıl bir cezalandırmaya başvurulmuş/başvurulmaktadır? Söz

konusu çalışma, sorunun evrenselliğine dikkat çekerek ritüellerin başarısına odaklanmaktan ziyade başarısızlığına eğilmektedir. Bu bağlamda kapsam, özellikle de sadece bireyin kendi hayatını değil bulunduğu topluluğu da etkilemesi açısından doğum, evlilik ve ölüm erginlenme ritüelleriyle sınırlı tutularak başta Anadolu sahası ve Türk dünyasından olmak üzere derlenmiş yazılı ve sözlü kaynaklardan muhtelif pek çok örneklem ile desteklenmiştir.

Eşiklerde geçiş için aracı olarak öne çıkan ritüeller, kimi zaman başarısızlıkla sonuçlanmaktadır. Nitekim başarısızlığın nedeni ritüelin zamanı, yapılış biçimi, ritmi, nesne eksikliği, katılım düzeni ve bizatihi katılanlara bağlanabilmektedir. Dolayısıyla ritüel katılımcıları arasında merasime davet olunanlar ve pratiği uygulayanlar, pratiğin uygulandığı kişilerden daha fazla önemi haizdir. Bir başka deyişle performansı icra eden veya katılım gösteren kişiler, ritüelin tamamlanması ve başarıya ulaşmasında anahtar rolündedir. Bu rol, belki de pratiğin kendisinden daha önce belirlenmiş, kolektif bilincin başarıya ulaşmada kriterlerinden birini oluşturmuş sosyal rol statüsündedir. Dolayısıyla icracıların söz konusu sosyal role uygun olması beklenmektedir. Bu bağlamda ritüel sırasında gerçekleştirilen işlemlerin başarılı olabilmesi için uygulayıcı (duruma göre katılımcı) kişilerin birtakım özelliklere sahip olması veya olmaması beklenmektedir. Söz konusu özelliklerden bazıları şöyledir: çok çocuklu bilhassa erkek çocuğunun olması, çocuklarının ölmemiş olması, dul (boşanmış veya eşi ölmüş), bakire, bekâr, kırklı olmaması, kız çocuğunun çok olmaması ve toplum tarafından saygı duyulması (ak sakallı, ak pürçekli olması). Bunlardan yoksun olunması kişinin kutsalın bozulmasına neden olduğu düşüncesiyle dışlanmasına neden olan bir ayrıcalık kazandırmaktadır. Bu olumsuz ayrıcalık, öncelikle durumun mevcudiyetini ortaya koymak için yapılan hastalıklı, tabeli-tabalı, haizli (bk. Kalafat 2012), tıbıkalı, uğursuz, hemzat ve başıbozuk<sup>3</sup> gibi adlandırmalarla başlamaktadır.

Uğursuzluk olarak addedilen sebepler gereğiyle isimlendirmelerde bulunulan bazı durumlar şu şekildedir:

Bu hususta Anadolu'da başvuru alan isimlendirmelerden biri "tabalı"dır. Kınamak, ayıplamak anlamında kullanılan tabalamak kelimesinin zamanla değişikliğe uğramış hâli Harput yöresinde tabe olarak geçmektedir. Tabeli olanlar, mensup oldukları toplum tarafından kınanan, ayıplanan veya kendilerine acıma duygularıyla bakılan insanlardır. Birtakım yasaklara uymayan kadınların tabeli olacağı, bu durumdaki kadınların ise çocuk sahibi olamayacağına yahut çocuklarının yaşamayacağına inanılmaktadır (Araz 1995: 92-93).

Kaza gibi sebepler haricinde bebeğin kaybedilmesi de bir başıbozukluk olarak kabul edilmektedir. Bu nedenle bebeği ölen kadınlara hemzattı denilmektedir. Yeni doğum yapmış bir kadının yanına hemzattı bir kadının gitmesi durumunda, yeni doğan bebeğin de öleceğine inanılmaktadır. Anadolu'da görülen bu uygulamanın benzeri Irak Türkmenlerinde de bulunmaktadır. Doğan çocuğunu doğumdan birkaç gün, hafta veya ay sonra kaybeden annelerin tabalı olduklarına inanılmaktadır (Bayatlı 2012: 175). Bebeğini kaybeden kadına verilen bir başka isim de "tıbıka"dır. Bu adlandırma daha çok çocuğunu düşüren veya doğumundan kısa süre sonra çocuğu ölen kadınlar için kullanılmaktadır (Teke 2005: 59). Halk içinde kötü bir ruh olarak tanımlanan tıbıka daha çok hamile kadınlarla uğraşan, çocuğun canını almak isteyen bir ruh olarak bilinmektedir. Bir tür alkarısı örneğine benzeyen tıbıka ruhu, alkarısından farklı olarak kadına olumsuz bir düşünce katmaktadır. Alkarısı inancına bağlı olarak bir çocuğun ölmesi durumunda kadın yerine alkarısı suçlanmaktayken tıbıka ruhunun sebep olduğu çocuk ölümünde anne, bu kötü ruhun ismiyle adlandırılarak cezalandırılmaktadır.



Dul veya bakire olunması da başıbozukluk durumlarından biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Nitekim eski Türklerde yalnız kadınlar için kuduz bakire kızlar içinse kız kuduz adlandırması bulunmaktaydı (Türkdoğan 1993: 36). Eski yazılı kaynaklarımızdan Divânü Lugâti't-Türk'te de Kaşgarlı, "kudhuz" şeklinde belirttiği bu sözcüğü dul kadın, "kudhuzlanmak" ifadesini ise dul kadın ile evlenmek olarak tanımlamaktadır (Atalay 1999, I: 365; II: 267-268).

Bazı kadınların ritüellerin dışında tutulmasında toplumdaki saygınlığı da önemli rol oynamaktadır. Kadının davranışlarıyla şekillenmiş konumundan ötürü adlandırılışına Ali Rıza Yalman (Yalgın), Kozandağı Türkmenlerine ilişkin derlemesinde örnek içerik paylaşmıştır. Derlemede, anlatıcının üç türlü kadın bulunduğu bahsi ele alınmaktadır: Zavratsızort, çepelimürt ve hazretümülk. Bunlardan zavratsızort ve çepelimürt olarak adlandırılan kadınların iş görmedikleri, misafir kovdukları, aşırı övündükleri, çok çene çaldıkları, başkaları ile kavga ettikleri belirtilmektedir (Yalman 1993: 206-207)<sup>4</sup>. Hem yazılı hem de sözlü gelenekte örneği bulunan bu durum cinsiyetçi bir sınıflandırma gibi görülse de temelde bir nitelik sınıflandırmasıdır. Nitekim toplum tarafından sözlerine itibar edilmeyenlere ritüellerin hiçbir aşamasında iş payı verilmemektedir.

Ödak noktaman dışlananlar olsa da öte yandan bakıldığında yaşıyla ve bilgisiyyle saygın olduğu düşünülenlerin tercih sebebi neden önemlidir? Sadece birçok ritüele katılma veya uygulayıcısı olma tecrübesiyle sınırlanmamak yeterli midir? Bu hususun uygunluğu, kutsiyet atfetme gerekliliği ile daha doğru bir ilişkidir. Nitekim bu gereklilik aynı zamanda kutsala ulaşmayı zorlayıcı kılan değerlerin de yüklenmesi anlamına gelmektedir. Emile Durkheim'a (2005: 57) göre insan, yalnızca insan olarak kaldığı sürece kutsala ulaşamaz veya kutsal sayılamaz. O hâlde yaşlılığıyla belirli bir mevkiye, erginlenmeye ulaşması bu dışlanmadan muaf olması, kutsal sayılması için uygun bir zemindir. Buna ileriki bölümlerde, atalar kültü ile ilişkisi ve ölüm ritüellerindeki yansıması üzerinden değinilecektir.

Doğuştan gelen veya sonradan edinilen bir özellik olarak başıbozukluk durumu her iki cinsiyet için de geçerlidir. Bazı bölgelerde kadına atfedilmesine daha sık rastlanılsa da erkeğin de sebep olduğu düşünülen durumlar söz konusudur. Dolayısıyla başıbozukluk durumu ve davranışları, James G. Frazer'ın (1894) dile getirdiği ve tamamen kadının neden olarak gösterildiği bazı ritüel aşamaları, Bruno Bettelheim'in (1962) zıtdeğerlilik üzerine cinsiyet kıskançlığı veya Jacqueline Schaeffer'in (2015) öne sürdüğü, kadın ve kan ilişkisinden hareketle kanın kadının hayatının tüm aşamasına yayılarak döngüsel olarak birçok yerde kendini göstermesi durumundan farklılık göstermektedir. Dahası bu durumun kadına atfedilmesinin altında yatan nedenler, Evelyn Reed'in (2014) belirttiği üzere yamyamlık kültüründe dahi yamyam yemeklerinin yalnızca erkeklerden oluşması ve buna bağlı olarak bu sürecin tüm kadınların tabu kadın olmasına yol açan -C.G. Jung'un da (and Hull, 1968) ileri sürdüğü anne arketipine bağlı- ana tanrıça miti üzerinden kurgulanan anaerkil yapının, ataerkil yapıya olan teslimiyeti görüşü ve buna bağlı kadın karşıtlığı gibi hususlar üzerinden de ele alınabilir. Ancak en birincil sebep; toplumda üreme, çoğalma ve soy devamlılığı görevinin kadına yüklenmiş veya bir görev olarak bu yöne evrilmiş olmasıdır. Bu görevi yerine getirebilenler doğal olarak başta aile, akraba çevresi ve bulunduğu toplumda saygı görmekte, yerine getiremeyenler ise farklı biçimlerde toplumdan dışlanarak (İnayet 2009: 422) uğursuz olarak addedilmektedir.

Peki başıbozukluk sergileyen kimse için cezalandırma modern hayatta, yabandan farklı olarak genellikle ritüelin uygulayıcısı olmaktan ya da tamamen ritüele katılmadan dışlanarak yapılırken gerekçe olarak hangi motivasyon ile ilişkilendirilmektedir? Birey-

sel olarak görülen başıbozukluğun tüm toplulukça dışlanması kabulü nasıl sağlanmaktadır? Çalışmanın ana muhtevasını belirlemesi nedeniyle bu davranışları şekillendiren nedenlerin anlaşılmasında “yasağın çiğnenmesi” (Freud 2011), “negatif büyü/ibadetler” (Durkheim 2005), “benzer benzeri yaratır” ve “parça bütüne aittir” (Frazer 1894) ilkelerinden yararlanılacaktır. Bu sebeple erginlenmenin başlangıcı olarak kabul edebileceğimiz doğum ve buna bağlı ritüel aşamalarıyla başlamak yerinde olacaktır.

### 1. Erginlenmeye Antimetamorfoz Etkisi

Erginlenme ritüelleriyle kişi, eski konumundan sıyrılarak kendisine yüklenen yeni kimliği veya maskesiyle kabul görmektedir. Bu yeni maskenin elde edilmesi her ritüel için sanıldığı kadar kolay değildir. Aşama aşama ilerlemesi ve her aşamada başka bir safhaya geçilmesi bir metamorfoz<sup>5</sup> etkisi oluşturduğunu göstermektedir. Dolayısıyla yeni duruma adaptasyonun hem fizikî hem de manevî anlamda sağlanabilmesi, söz konusu aşamaların başarılı sonuçlanmasına bağlıdır. Bu durumda başıbozukluk durumu ise aşamaları başarısızlıkla sonuçlandırarak veya sonuçlandıracağı düşüncesiyle bir antimetamorfoz etkisindedir.

Adaptasyonun ilki olarak belirtebileceğimiz doğum olayı; doğuma hazırlık, doğum esnası ve sonrası safhalarıyla birçok ritüeli içinde barındırmaktadır. Önceliğin dünyaya gelmesi gibi fizikî adaptasyona ait olduğu düşünülse de bu erginlenmeyi gerçekleştirecek kadının çocuksuzluk yaşaması, ilk başıbozukluk durumu olarak karşımıza çıkmaktadır.

Daha eskiye götürülebilse de Türk gelenekleri, âdetleri ve aile yaşantısından büyük yansımaların bulunduğu Dede Korkut hikâyelerinde bu duruma net bir şekilde rastlanmaktadır<sup>6</sup>. Çocuksuzluk yaşaması dolayısıyla annelik duygusunu tadamayan, aileye soy, sop katamayan kadın, yine kolektif şuurla hareket eden toplumun olumsuz adlandırmalarına veya Dede Korkut örneğindeki gibi olumsuz davranışlarına maruz kalmaktadır. Anadolu ve Türk dünyasının muhtelif yerlerinde çocuksuz kadınlara meyvesiz ağaç (Karataş 1991: 63), kokusuz gül (Bayatlı 2012: 163), yarım, boş, kısır (Biçer 1991: 2), ocağı kör veya kör ocağ (Gözcü 2019: 17) gibi olumsuzluk taşıyan isimlerle seslenilmektedir. Bu durumun nedenselliği geçmişte tamamen kadına yüklenmekteydi ancak zamanla hem kadının hem de erkeğin sorumluluk oranı paylaşıldı. Böylece çocuksuzluğun kolektiflikteki yasak tanımı yumuşayarak bir yasak olma durumundan uzaklaştı. Ancak bu, negatifliğinin önüne geçemedi. Dolayısıyla olumsuz isimlendirme, süregelen cezalandırmanın ilk aşaması şeklini aldı. Bir yasağın ihlal edilmesi durumunda sorumlunun acı çekeceği ve davranışı nedeniyle fizikî bozukluk yaşayacağı kabul edilir ancak bu gerçekleşse bile sadece bununla sınır kalınmaz. Her zaman bulunduğu topluluk tarafından bir müdahale gerektiren başka bir cezalandırmaya da başvurulur (Durkheim 2005: 359). Aksi hâlde kefaretin yetersiz olduğu düşünülerek benzerine maruz kalınacağı fikri ağır basar.

Çocuksuzluk durumundan kurtularak kendisine benlik bütünlük, babaya güven ve akrabaya, soya güç kazandırmak isteyen kadın (Örnek 1977: 132) tıbbi, dinsel-büyüsel ve halk hekimliği gibi pratiklere başvurur. Başıbozukluğa dikkat edilen ikinci aşama, çocuk sahibi olamayan yani pratiğe maruz kalacak kişiye müdahalenin kim tarafından yapıldığıdır. Temelinde benzerin benzerini yaratacağı ilkesini barından bu tutum, cezalandırmada hâlihazırda çocuksuzluk yaşamasına bir de bu durumun devamlılığa sebep olacağını düşündüğü birini, tedavi sürecine dâhil etmeyerek önüne geçmektedir. Söz konusu tutumun de belirgin olduğu örnekler, doğum sırasında görülmektedir.

Doğum odasına daha önce doğurmamış kadın veya bekâr kız sokulmamaktadır. Odaya böylesi kadınların girmesi hâlinde doğumun zor geçeceğine inanılmaktadır (Ba-

lıkçı 2001: 49). Başlıbozukların doğum odasına alınmadığı örneğine Kaşkay Türklerinde de rastlanmaktadır. Doğum odasına doğum yapmamış genç kızlar, kız anası ve erkekler alınmamaktadır (Karaaslan 2010: 82). Yine İran'ın Hemedan iline bağlı Bahar<sup>7</sup> bölgesinde gözlemlenen bu pratik, doğuma sadece mama (ebe) ve yardımcı olarak çocuksuzluk yaşamayan, erkek evladı çok olan bir kadının girmesiyle tamamlanmaktadır.

Modern tıp ile doğumun farklı metotlar ve mekânlarda gerçekleşmesi, doğumu gerçekleştiren doktorun cinsiyetinin önemini yitirmesi ve başlıbozukluk durumuna bakılmaması/bakılamaması şüphesiz bir değişikliğe yol açmıştır. Ancak ana pratikteki tutumun ya da beklentinin değişimi devamındaki pratikleri çok fazla etkileyememiştir. Diğer bir deyişle doğum sonrası çocuğun görülmesindeki tutumun devamlılığını koruması, bir değişimden ziyade dönüşümün işaretidir. Örneğin, Osmaniye'de çocuğa göz aydınlığına âdetli ve tıbikalı kadınların gelmesinden çekinilmektedir. Halk arasında âdetli kadın kötü olarak görüldüğünden kadında bulunan kötü ruhların da çocuğa, göz aydınlığı sırasında geçeceğine inanılmaktadır (Teke 2005: 64, 107). Geleneğin dönüştüğü ancak dışlanılmanın devam ettiği bir başka ritüel aşaması da çocuğun sağlıklı yaşaması üzerine yapılanlardır. Uygulama örneği neredeyse kalmasa da Acıpayamlı (1974: 62), çocukları yaşamayan ailelerin son doğan çocuklarının yaşaması için çocukları ölmemiş, başı bozulmamış ailelerden veya Mehmet, Fatma isimli çocukların bulunduğu yedi ilâ kırk evden toplanan kumaş parçalarıyla yapılan kıyafetleri veya buralardan alınan elbiseleri çocuklarına giydirdiklerinden bahsetmektedir.

Kutsal olanın, kutsallığı bozulmuş olan tarafından feshi, ilk olarak temasla başlar (Durkheim 2005: 361) ancak sadece dokunma ile sınırlandırılmaz. Nitekim göz teması da bir biçimdir. Kutsala gözle de olsa asla dokunulmaması gerekliliğinin örneği, Osmaniye'de uygulanan bir inanış ile somutlaştırılabilir. Tıbikalı yani çocuğu ölmüş kadınların lohusa evine gelmeleri hoş karşılanmaz. Lohusanın kırkı çıkacağı zamana kadar tıbikalı kadın geçmiş olsuna gelemez (Teke 2005: 99, 126). Aksi hâlde bozulmuş olan sadece kutsalı bozmakla kalmaz etrafındakilere de bu etkiyi geçirir.

## 2. Evlilik Kutsalını Bozmak: Kelebeğin Yaşam Döngüsündeki Koza Kurdu

Toplumda yeni davranış kilitlerinin açıldığı, daha önce yasak olanın özgür ve hak olmaya başladığı bir başka deyişle kişinin erginlenip kabul görüldüğü bir aşama olarak evlilik, bir bakımdan tırtılın kelebek olma sürecine benzer. Bu yeni durum ile kolektif fikrin izin ve kabul sınırları genişlerken kişinin kutsallık derecesi de artmış olur. Kutsala ulaşmanın kolay olmaması ilkelden değin süregelen bilinen veya bilinmeyen güçleri harekete geçireceği düşüncesini öne çıkarmıştır. Dolayısıyla bu güce ya da güçlere karşı elde edilecek koruma, tüm toplulukça da kabul görülebilecek bir tören eşliğindeki ritüellerle icra edilebilir. Bir başka deyişle evlilik ile toplumda elde edilen konumun kaybedilmemesi ve mutlu bir aile hayatının sürdürülmesi, bu aşamalarda yapılan ritüellerin başarılı geçmesine yorulmaktadır. Söz konusu ritüellerin icrası ise evlilik törenleriyle ifa edilmektedir. Ancak kelebeğin yaşam döngüsüne müdahale eden bir koza kurdu olarak başlıbozuklar, halkın kusur olarak kabul ettiği özelliklerinden dolayı düğün törenlerinde de kendilerine çok fazla yer bulamazlar.

Bu noktada konuyu destekleyici bir örnek olarak evlilik törenlerinin ilk aşamalarından olan ve Anadolu sahasında yok denecek kadar az olsa da hâlihazırda birçok bölgede devam eden bir gelenek olarak gelin hamamlarına bakılabilir. Örneğin, icrasının evde yapıldığı bölgelerden biri olarak Özbekistan'da, gelinin çok çocuk doğurmuş ve çok gelin almış, göçürmüş bir kadın tarafından yıkanmasının daha doğru olacağı düşünülmektedir (Muratoğlu vd. 1996: 44). İran'ın Bahar bölgesinde de gelini hamama götü-

ren yengenin çok çocuklu olması ve boşanmamış olmasına dikkat edilmektedir (Gözcü 2019: 155).

Evlilik törenleri birçok aşamaya bölünebilse de ana performans düzeni ekseriyetle kına ve dinî-resmî törenlerden oluşmaktadır. Bu sebeple kına, bir adak ve eşik olma (bk. Yılmaz 2020) özelliğiyle de kutsallığın zirveye ulaştığı bir aşamadır. Dolayısıyla pratik büyü'nün bir negatif uygulaması<sup>8</sup> olarak tabunun (Frazer 1927: 224), kutsalın veya yasağın çiğnenmesinden kaçınmak veya olumsuz eylemler yüklememek buna inananlar tarafından yerine getirilmesi gereken bir görev niteliğindedir.

Kınada başıbozukluk durumuna özellikle de kına yakma ritüelinde pratiği uygulayan kişi üzerinden dikkat edilmektedir. Kınayı yakan kişinin başının bozuk olması benzerine sebep olacağına ve gelinin evliliğinin de sorunlu geçeceğine, çocuğunun olmayaacağına, olması hâlinde öleceğine, eşinden boşanacağına veya eşinin ölmesiyle dul kalacağına inanılmaktadır. Örneğin bu sebeple Amasya bölgesinde çocuğu olmayan kadınların, kına gecesinde gelinin eline kına yakmasına izin verilmemektedir (Kalay 2001: 160). Irak Türkmenlerinde gelinin eline kınayı, kocası ölmemiş ya da kocasından ayrılmamış bir kadının yaktığı görülmektedir (Bayatlı 2012: 316).

Erginlenmenin kutsiyet açısından önemli bir değeri olarak görülen nikâha karşı nikâhsızlık da kutsalın karşısındaki kutsal dışı olarak addedilir. Öyle ki Karadeniz bölgesinde kınanın önce nikâhlı bir kadının eline yakıldıktan sonra gelinin eline yakıldığı belirtilmektedir (Ertenduğ 1967: 47). Nikâhsız kimselere düğün törenlerinde iş payı verilmemesine bir başka örnek olarak İran'da nikâhsız gelinin yaptığı ekmeğin ve yemeğin yenilmemesi gösterilebilir. Yine bu kadınların elinden su da içilmemektedir (Uzun 2007: 68). Buna bağlı olan bir etkileşim olarak nikâh türleri de kolektif düşüncenin yasak kategorisindedir. Bu sebeple İran'da zamanı çiftler arasında anlaşma yoluyla belirlenen, yenilenebilen ve daha çok kısa süreli tutulan bir nikâh türü olarak muta nikâhlı kimselerin de bu ritüellerin dışında tutulduğu görülmektedir. Nitekim bu nikâhın belirli bir zaman aralığında olması, bir ömür amacıyla evlenen çiftler için evlilik sürelerinin kısılacağı fikrine sebebiyet vermektedir.

Evlilik töreni öncesi hazırlık aşamasından tören sonrasına kadar dışlanma durumlarına farklı bölgelerden örnek teşkil eden diğer bazı örnekler şu şekilde sıralanabilir:

Irak Türkmenlerinde gelinin evinde yapılan düğünde, gelini süsleme işini eli uğurlu, evliliğinde sorun yaşamayan, iyi yaşam sürdüren ve erkek çocuk annesi olan bir kadın yapmaktadır (Bayatlı 2012: 328). Gelin getirme pratiğinde de gelini, evli ve eşi olan kişiler almaya gitmektedir (Moumin 2009: 73). Yine gelin getirilirken geline kırmızı kurdele bağlama esnasında kırmızı kuşağı bağlayan kişinin, bir erkek çocuk (çoğu zaman gelinin erkek kardeşi) veya çok çocuklu bir kadın olması beklenmektedir (bk. Çakır 2022). Aksi hâlde evlenecek olan çiftin çocuk veya erkek çocuk sahibi olamayacağına inanılmaktadır.

Gelinin getirilmesinden sonraki süreçte de başıbozukların herhangi bir pratiğin uygulayıcısı olmasına izin verilmemektedir. Bahar'da gelin, oğlan evine getirildiği zaman bir kolundan dayısı bir kolundan ise amcası girerek bir ateş üzerinden üç defa atlatılır. Bu esnada koluna giren amca ve dayıların, evli ve toplumda saygın (ak sakallı) olmaları beklenmektedir (Gözcü 2019: 160).

Benzer benzeri yaratır ilkesi, başıbozukluk durumu için çok genelleycidir. Bu durumda dışlanmaya sebebiyet veren durumun "benzeme eyleminden" kaynaklı olduğu düşünülse de parçanın bütüne ait olduğu durumlar da söz konusudur. Daha açık ifade etmek gerekirse başıbozuk kişinin bu olumsuzluğuyla hâlihazırda cezalandırıldığı ve sadece başkasını etkileyeceği akla gelse de doğrudan kendisini etkilediği zamanlar da

bulunmaktadır. Nitekim bir başıbozukluk olarak addedilen dulluk, düğün pratiğinde sadece bir başkasının düğününden dışlanılmasına yol açmaz, aynı zamanda kişinin kendi evliliğinin de düğünlü dernekli gerçekleşmemesine neden olur. Boratav, düğünsüz derneksiz evlenmelerin ekseriyetinin dul kadınların kocaya varmaları üzerine gerçekleştigiine dikkat çekmektedir. Bu bağlamda düğün merasimlerini “ilk defa nikâh geçen kız ile erkeğin uymak zorunda oldukları” pratikler olarak yorumlamaktadır (Boratav 1984: 193). Bu husus kaçarak evlenen kızlar için de geçerlidir. Düğünleri yapılanaya kadar bu kızlar için de “başıbozuk” ifadesi kullanılmaktadır. Dahası düğün yapılmadan doğum yapılması durumunda ise kadın düğün hakkını kaybetmektedir (Erat 2008: 127).

Törene verilen kutsallık, töreni icra eden topluluktaki şahsiyetlerde de bir kutsiyet atfetmeleri sebebiyle bulunmaktadır. Derecelerinin farklılığı, kolektif fikrin çizdiği sınırlar kadar olsa da performansın gerçekleşmesine engel değildir. Peki bu sebep, kutsal olarak görülmeveni uzaklaştırırken hâlihazırda uzaklaşmış (ölmüş) ya da uzaklaşma durumunda (hasta) olanlar için nasıl bir dışlanmayı tercih kılmaktadır?

### 3. Ölümü Öldürmek: Döngüyü Kırmak

İnsanlık tarihi boyunca çeşitli dinler, inançlar, felsefeler ve anlayış biçimleriyle birikerek günümüze kadar gelen ortak akılda yaşam, fiziki olarak döngüsünü tamamlamasıyla bitmez. Bir keleşin yapığa tohumlarını bırakarak döngüyü sürdürmesine benzer şekilde insan da fiziki yaşamı sonrasında yaşadıkları, eşyaları ve hatıralarıyla devamlılığını en azından bir süreye kadar korur. Bu durum, ayrılığın memnun edici olmasına önem kazandırır. Ancak durumun aksine farklı örnekleri az olsa da sürecin büyük bir duygusalılıkta tamamlandığı görülmektedir. Söz konusu duygusalılık Durkheim’a (2005: 466) göre grubun dayattığı bir yükümlülüktür. Peki bir dereceye kadar gruba uygun sergilenebilen davranışla tören tamamlanabilirken kişinin daha da ileriye giderek kendisine zarar verecek boyuta gelmesi nasıl açıklanabilir? Ölüden korkmak, geriye dönerek kişiye zarar vereceğini düşünmek veya süreklilik sergileyen bir rahatsızlığa sebep olacağını düşünmek, bu soru için yeterli bir cevap mıdır? Bu husus hakkında hem Frazer’in hem Durkheim’ın hem de Zygmunt Bauman’ın<sup>9</sup> üzerinde durduğu üzere duygusal davranışların korkudan kaynaklandığı düşünülürse sonraları ölenin korkutuculuğundan ziyade sevecenliği, iyi bir insan oluşuyla öne çıkarılması nasıl bir dönüşümün sonucudur? Her ne kadar Durkheim bu durumu, teselli sonrası kişinin sınırlarının yatışarak kötü duygulardan uzaklaşmasıyla ölünün bir kötülük getiriciden ziyade koruyucu, “kötüden iyiye dönüşümün” işareti olduğunu (2005: 482) ifade etse de yıl dönümü de dâhil olmak üzere üçü, yedisi, kırkı gibi birçok toplulukta bulunan özel günlerde bu duygusallığın devam ettirilmesi nasıl açıklanabilir? Üstelik normal insanlar için anma törenleri bir yana özellikle de tarihi veya dini bir şahsiyet kazanmış kişiler için düzenli olarak gerçekleştirilen törenlerde bu duyguların hat safhaya çıkması sadece kolektif düşüncenin yüklediği görevle ifade edilebilir mi? Bu duruma yabandan moderne ya da kolektiflikten bireyselliğe olan süreç ilişkisi açısından bakan Bauman’a (2000: 75) göre belirli zaman aralıklarıyla daha çok yaşayanlar için hedeflenmiş toplu anma merasimlerine katılımın nedeni, dâhil olunan toplumun bir zorlamasıdır. Hatıraların merasime taşınarak duygusallığın devam ettirilmesinin sebebi ise öleni rahatlatmaktan ziyade yaşayanın ruhsal olarak rahatlamasıyla ilişkilidir. Ancak bu görüşlerin ilkinde sürecin devamlılığına ilişkin, ikincisinde ise kişinin ölüyü rahatlatmaktan öte kendisini rahatlatma isteğinin nedenselliği ve yeterliliği üzerinde çok fazla durulmaz. Nitekim söz konusu tutum geçici bir davranış şekli değildir. Kişi korku duygusunu sadece yakının ölmesi sonucu hissetmez. Bilakis bir başkasının yakının ölmesi durumu da yakınlık derecesi fark etmeksizin ötekiyi (ölümü) dışlama, uzaklaştırma perdesinin o an için kalktığı hissiyatını verir.

Öyle ki mezarlıkların akşam ile (içlerinden veya yakınlarından geçilmemesi gerektiği gibi) birçok yasağı beraberinde getirmesi veya mezarlıkların şehir ve köy yerleşimlerinin dışına yapılması bu hissiyatın törenle sınırlı kalmadığını göstermektedir. Dolayısıyla korkuyla karışık saygı duygusundan kaynaklandığını ileri sürebileceğimiz bu hissiyat geçici değildir.

Korkuyla karışık saygı duygusunda bulunan insan, gerçek dışı olmayan ölümden kaçınmak adına “belirsiz bir umutla onun tehdidinden kurtulmak ve yok etmek maksadıyla gerçekliğin dışına çıkarmak ve olumsuzlamanın içinde boğmak istemektedir” (Malinowski 1998: 114). Bu çabasına bağlı olarak ise ölen birinin bir başkasının da ölümüne sebebiyet verebileceği fikrini doğurmuştur. Birçok örneği bulunmakla birlikte kişinin yaşlılığı itibarıyla ölü adayı sayılması, benzerine sebep olabileceği düşüncesiyle bir kaçınma pratiği olarak hasta görülmesine ve toplumdan dışlanılmasına neden olmaktadır. Bunda bazı toplumların hastalığı son derece yadırgaması da etkili olmaktadır. Ayrıca bazı toplumlarda ise hastalık ölüm yayıcı bir salgın olarak görülmesi bile hastanın ölü aday olması, o kişiden kaçınılması için yeterli bir sebep olarak görülmektedir (Ölmez 2008: 29). Kaçınmaya çalışan insan için bu durum, yaşlı insanları doğum ve evlilik gibi törenlerde fazlasıyla yer verdiği ancak ölü aday olması sebebiyle de başıbozuk gördüğü bir tezatlıkla sonuçlanmaktadır. Dolayısıyla ölerken bir başka safhaya geçen insan için erginlenerek kutsiyet kazandığı düşüncesiyle başıbozukluk bu aşamada ilk olarak daha fiziki temasın kesilmediği ya da kesilmeye yakın olduğu durumda kendisini göstermektedir.

Yaşlılığından itibaren ölü aday olarak görülmesi dolayısıyla saygı duyulmaya başlanan kişilerin, ölümleri fiilen gerçekleştikten sonra bile dünyayla ve ailesiyle bağlantılarının sürdüğü düşüncesi ölüye özellikle de atalar kültürü etkisinde bu hissiyatı (korkuyla karışık saygıyı) kazandırır. Buna bağlı olarak saygı duyulan ölünün diğer safhaya rahat geçmesi ve geri dönerek sevenlerine zarar vermemesi için ritüelleri, titizlikle yapılmaya dikkat edilmektedir. Nitekim ritüeller sırasında bir hataya sebebiyet verilmesi veya verileceğinin düşünülmesi toplumun inanç değerlerine yönelik bir tehdittir. Bu ihmalkârlığın veya hatanın kefareti ise ancak sebep olduğu öfke, açlık ve yeterince ifade edildiğinde ödenebilir. Bu durumda öfkenin herkesçe hissedilmesi gerekir (Durkheim 2005: 481). Dolayısıyla bir kefaret ile karşı karşıya kalınmamak için uzaklaştırma davranışları burada da kendisini gösterir.

Örneğin ölen kişinin ayrılmasına yardım etme aşamalarından biri olarak yıkama işleminde ölü bir görevli tarafından yıkanmıyorsa yakınları tarafından yıkayacak kişinin, daha önce birden fazla ölü yıkamış olması beklenmektedir. Bahar bölgesinde, ölüyü yıkamak isteyen kişinin daha önce en az yedi ölü yıkamış olması istenir (Gözcü 2019: 205). Kolektif düşüncenin beklentisinin karşılanması adına yetersiz kalındığında ve kefaret için bir eşdeğerliliğe sahip olunmadığında nasıl bir yol izlendiği gerçekten cevaplanmayı bekleyen önemli bir konudur. Ancak buradaki beklenti adına kişinin hiç ölü yıkamadan yediye nasıl ulaşacağı akla gelse de kolektif düşüncenin formel sayılarını temsil etmesi açısından kutsiyet kazanması, inancı halk arasında kabul kılmakta ve bir ihmalkârlığın geçiş sırasında yaşanmamasının istenmesi dolayısıyla bu sayıda tecrübesi olduğu düşünülenlere başvurulmaktadır.

Frazer’ın Brahmanlar hakkında aktardıkları üzerine bir başka örnekte (1894: 141), Hindistan Raipur bölgesinde bir Brahman’ın, ölen bir kimsenin elinden (avuç içinden veya elini destekleyerek) yemek yemesi sebebiyle sınır dışına çıkarıldığı ve tekrar dönmemesinin yasaklandığı belirtilmektedir. Brahmanların ölen kişilerin kemiklerini öğütmeleri, toz hâlinde yemeklere karıştırarak yemeleri ve hatta ölen kişinin doğrudan elinden

yemeleri, ölünün günahlarını üstlenmek istemeleri amacıyla yapılmaktadır. Bu nedenle bir ölünün elinden yemek yiyen kişinin söz konusu günahlarıyla beraber topluma huzursuzluk, ölüm getireceği korkusu toplumdan dışlanılmasına sebebiyet vermiştir.

### Sonuç

Hayatın olağan akışının değişikliklerinde, olağan olarak kabul görülmeyen davranışlarla müdahalelerde bulunan başıbozuklar hem toplumdan hem de toplumun büyük bir bölümünü etkilemesi açısından doğum, evlenme ve ölümlerle erginleşilen ritüellerin her aşamasından dışlanmaktadır. Her ne kadar kusur kendilerinden kaynaklanmasa da mensup oldukları topluluk, ortak düşüncenin yarattığı yasağın çiğnenmesi sonucu benzerin benzerini yaratacağı (yasağın çiğnenmemesi durumunda bir ödüllendirme niteliğinde olan) cezalandırma ilkesinden hareketle kusuru başıbozukluk durumu yaşayanlarda aramaktadır. Öyle ki tıbbanın kötü bir ruh olduğu inancına rağmen çocuk ölümlerinde al karısı suçlanabilirken tıbbık inancının sebep olduğu çocuk ölümünde ise toplum kadını, tıbbıkali olarak isimlendirerek sorunun kendisinden kaynaklandığı düşüncesini ortaya koymaktadır.

Yaban akıl, öteki olarak gördüğü değerleri eriterek uzaklaştırmada yamyamlığı benimsemesine karşın modern akıl, söz konusu olumsuz değerleri (kutsal dışıyı) kusarak uzaklaştırmaktadır.<sup>10</sup> Nitekim artık eritilerek uzaklaştırılmayan yozlaşmış kolektiflik şuurunu modern akıl, bünyeden atarak çare bulduğu bir yöntemle karşılık vermektedir. Ancak bu durum, tüm davranış biçimlerini etkilese de modern aklın yaban tarafı için eritebildiğini eritme, eritemediğini ise kusması olarak kutsalın feshedilmesindeki geçerliliğini sürdürmektedir. Örneğin modern akıl ölüme yakınlık derecesi olarak hastalığı uzak tutmak adına temizlik yöntemlerini öne sürerken bilimsel aklın açıklamadığı konularda, geleneklerin icralarında uygulanan ritüeller için geçmişten gelen kolektif düşünce ürünlerine başvurulmasına devam edilmektedir.

Ritüeller, icrasının yapılacağı durum için bir kutsama göreviyle yapılsa da öte yandan ihtiyaç duyulması sebebiyle de hâlihazırda bir sorun olarak görülen mevcut durumun çözüme kavuşturulması üzerine gerçekleştirilmektedir. Dolayısıyla toplum, bu soruna bir de sorunlu olarak gördükleri kişileri dâhil etmekten kaçınmaktadır. Her ne kadar zamana bağlı davranış değişiklikleri ve çeşitli yöntemler ile bazı başıbozukluk durumlarında değişiklikler gözlemlenebilse de günümüzde geçerliliğini sürdürerek devam ettiği durumları fazlasıyla korumaktadır.

**YAZARLARIN KATKI DÜZEYLERİ:** Birinci Yazar %100.

**ETİK KOMİTE ONAYI:** Çalışmada etik kurul iznine gerek yoktur.

**FİNANSAL DESTEK:** Çalışmada finansal destek alınmamıştır.

**ÇIKAR ÇATIŞMASI:** Çalışmada potansiyel çıkar çatışması bulunmamaktadır.

### NOTLAR

1. Bu süreçleri -hayatın bulunulan safhasından bir başka safhaya- geçiş olarak tanımlayan A. Van Gennep (1960), bu terminolojiyi önceki statüden veya durumdan ayırmak, eşik veya bazı aracı/aracılar yoluyla sıralı bir yapılanma şeklinde yeniyile birleşmek olarak yorumlamaktadır.
2. Kutsallık, insanlığın üstünde bir değer olarak kabul edilir (Durkheim 2005: 57). Bu üstünlük, tekrarlanagelen ve kabul edilmesi gereken durumlar karşısında manevi bir baskı görevi görür. Burada Durkheim'ın ritüelleri, toplumsal işleviyle öne çıkaran kutsallık görüşünün aksine Turner (1977) ya da Geertz (1966) gibi sosyokültürel veya dini hayatın bir parçası olarak gören görüşler de ileri sürülebilir. Ancak en nihayetinde bu, kutsalın ya da önemlinin bir parçası olarak onu yine kutsal ya da önemli kılacaktır.
3. Mevcut çalışmada, başarısızlığa ya da kutsalın feshine yol açanlar olarak gösterilenler, başıbozuk olarak tanımlanmıştır. Osmanlı ordusuna bağlı bir kuvvet olarak bilinen "başıbozuklar" kelime olarak taşradan, payitahta gelen işsiz kişilerin ve Anadolu'da dul erkek ve kadınların yanı sıra (Özcan 1992: 130) aşeren, çocuğu olmayan kadınlar için de kullanılmıştır.
4. Bu durum Dede Korkut'ta da kendisini göstermektedir. Kadınların dört türlü olduğunun aktarıldığı metinde, "solduran sop" kadın, yiyeceğini yedikten sonra karının doymaması nedeniyle eşinden sürekli şikâyetçi olan; "tolduran top" kadın, dedikodusunu yapıp evine geç dönen; "nice söyler-isen bayağıdır" kadın, kocasının sözünü dinlemeyip misafirini iyi karşılamayan, evinde bir şey olmadığı konusunda şikâyetinde bulunan ve son olarak "ivün tayağı" kadın kocası evde yokken kocasını aratmayan, Ayşe'nin Fatma'nın soyundan gelen, misafirini iyi ağırlayan kadın olarak tanımlanmıştır. Solduran sop, tolduran top ve nice söyler-isen bayağıdır olarak tanımlanan kadınlar için Dede Korkut, böylelerinin çocuklarının olmamasını ve evlere gelin olarak gelmemelerini istemektedir (Ergin 2011: 76).

5. Bir ritirilin önce kozaya sonra da keleşbeğ'e dönüşmesinde döngüsel olarak yaşadığına benzer bir başkalaşım.
6. Dirse Han oğlu Buğaç Han hikâyesindeki çocuksuzlüğün Oğuzlar arasında nasıl karşılandığına dair şu örnek destekleyici mahiyettedir: Han Bayındır tarafından Oğuz beylerine yılda bir defa düzenlenen toy gününde oğlunun ak otağa, kızının kızıl otağa, oğlu veya kızı olmayanınsa kara otağa oturtulması ve böylesi kişilerin Tanrı tarafından da kargılanmış (lanetlenmiş) olması (Ergin 2011: 78-79).
7. Bahar, İran'ın başkenti Tahran'ın güneybatısında konumlanan Hemedan ilinin dokuz şehristanından biridir. Merkezî, Lalecin ve Salihabad olmak üzere üç ilçeden oluşan Bahar, Hemedan ilinin nüfus yoğunluğu açısından beşinci bölgesidir. Bölge nüfusu büyük oranda Türklerden oluşmaktadır (bk. Gözcü 2019).
8. Negatif ritüeller, pozitif ritüellerin bir ön koşuludur. Ritüeller ancak bu koşullara koyulan yasakların ihlal edilmemesiyle pozitif olarak sonuçlanabilir (Durkheim 2005; Frazer 1927).
9. Bauman, Frazer ve Durkheim'dan farklı olarak bu yaklaşımın toplumun, eline geçirdiği ve ölümsüzlük sözü verdiği bir denetleme girişiminden hareketle ölüme karşı duyulan toplumsal duygusuzluk ile bireyselde duyulan duygusalıngın modern karışımından ileri geldiğini belirtir (2000: 76, 180).
10. Bauman'ın, yaban akıl ile modern aklın öteki olarak gördüğü değerleri uzaklaştırmadaki düşünceleri için (bk. Bauman 2000).

#### KAYNAKÇA

- Acıpayamlı, Orhan. *Türkiye'de Doğumla İlgili Âdet ve İnanmaların Etnolojik Etüdü*. Erzurum: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1974.
- Araz, Rifat. *Harpüt'ta Eski Türk İnançları ve Halk Hekimliği*. Ankara: Atatürk Kültür Dil ve Tarih Kurumu, Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 1995.
- Atalay, Besim, çev. *Divanü Lugâti't-Türk Tercümesi* I-II. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1999.
- Balkçı, Gülsen. "Artvin'in Bazı Yörelerinde Doğumla İlgili Âdet ve Uygulamalar". *Türk Halk Kültüründen Derlemeler 1998*. Halk Kültürlerini Araştırma ve Geliştirme Genel Müdürlüğü Yayınları (2001): 36-98.
- Bauman, Zygmunt. *Ölümlülük, Ölümsüzlük ve Diğer Hayat Stratejileri*. (Çev. Nurgül Demirdöven). İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000.
- Bayatlı, N. Yaşar. *Irak Türkmen Folklorunda Halk İnançları*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 2012.
- Bettelheim, Bruno. *Symbolic Wounds: Puberty Rites and The Envious Male*. News York: Collier, 1962.
- Bıçer, Mukaddes. "Eskişehir İlinde Doğumla İlgili Âdet ve İnançlar". *Türk Halk Kültüründen Derlemeler 1991*. Kültür Bakanlığı Halk Kültürünü Araştırma Dairesi Yayınları (1991): 1-14.
- Boratav, P. Naîli. *100 Soruda Türk Folkloru*. İstanbul: Gerçek Yayınevi, 1984.
- Balkçı, Gülsen. "Gelin Kuşağı: Bekâret Kuşağı mı Bereket Kuşağı mı?" *Millî Folklor* 134 (2022): 145-158.
- Durkheim, Emile. *Dini Hayatın İlkel Biçimleri*. (Çev. Fuat Aydın). İstanbul: Ataç Yayınları, 2005.
- Erat, Filiz. "Sarıkoz Coğrafyası Türkmenlerinde Takı Kültürü ve Nazarlık". (Ed. M. Tekin Koçkar). *Halk Kültüründe Giyim Kuşam ve Süslenme Uluslararası Sempozyumu Bildirileri*. Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Yayınları (2008): 122-128.
- Ergin, Muharrem. *Dede Korkut Kitabı* I. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2011.
- Ertunduğ, Nermin. "Türkiye'nin Karadeniz Bölgesinde Evlenme Göreneklere ve Törenleri Bölüm I". *Antropoloji* 4 (1967): 27-58.
- Frazer, J. Geoger. *The Golden Bough: A Study in Comparative Religion* (Vol. I-II). New York: MacMillan and Co, 1894.
- Frazer, J. Geoger. *Man, God and Immortality Thoughts on Human Progress*. New York: Macmillan and Co, 1927.
- Freud, Sigmund. *Totem and Taboo*. New York: Dover Publications, 2011.
- Geertz, Clifford. "Religion as a Cultural System". (Ed. M. Banton). *Anthropological Approaches to The Study of Religion*. London: Tavistock (1966): 1-46.
- Gözcü, Nurullah. *Hemedan Eyaleti Bahar İli Türk Kültüründe Geçiş Dönemleri*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Kırklareli: Kırklareli Üniversitesi, 2019.
- İnayet, Alimcan. "Divânü Lugâti't-Türk'te Doğumla İlgili Örf Âdet ve Ritüeller". *II. Uluslararası Türkîyat Araştırmaları Bilgi Şöleni Bildirileri Kâşgarlı Mahmud ve Dönemi* (28-30 Mayıs 2008) Ankara: TDK Yayınları (2009): 417-428.
- Jung, C. Gustav and Hull, R. F. C. *The Archetypes and The Collective Unconscious 2nd ed.* New Jersey: Princeton University Press, 1968.
- Kalafat, Yaşar. *Azerbaycan-İran-Anadolu-İrak Halk İnançları Hattı*. Ankara: Berikan Yayınevi, 2012.
- Karaaslan, Mehmet. *Kaşkay Türklerinde Geçiş Dönemleri Doğum-Evlenme-Ölüm*. Doktora Tezi. Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, 2010.
- Karataş, Aynur. "Vezirköy (Artvin) Doğum Âdetleri". *Türk Halk Kültüründen Derlemeler 1991*. Ankara: Kültür Bakanlığı Halk Kültürünü Araştırma Dairesi Yayınları (1991): 63-70.
- Malinowski, Bronislaw. *İlkel Toplum*. (Çev. Hüseyin Portakal). İstanbul: Öteki Yayınevi, 1998.
- Moumin, Moumin. *Batu Trakya Türk Folkloru Üzerine Bir Araştırma (Doğum-Evlenme-Ölüm)*. Yüksek Lisans Tezi. İzmir: Ege Üniversitesi, 2009.
- Muratoğlu, Malik., Kalafat, Yaşar ve Türkeroğlu, Cevdet. *Özbekistan-Anadolu Karşılaştırmalı Halk İnançları*. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, 1996.
- Ölmez, Özlem. *Türk Folklorunda Ölüm Üzerine Sosyolojik Bir Çalışma*. Yüksek Lisans Tezi. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, 2008.
- Örnek, S. Veyis. *Türk Halk Bilimi*. Ankara: İş Bankası Yayınları, 1977.
- Özcan, Abdülkadir. "Başbozuk". *TDV İslâm Ansiklopedisi V.* (1992): 130.
- Reed, Evelyn. *Woman's Evolution: From Matriarchal Clan to Patriarchal Family II*. New York: Pathfinder, 1975.
- Schaeffer, Jacqueline. "Kadın Kanımın Kırmızı İpliği". (Çev. O. Türkay). *Cogito*, Annelik 81 (2015): 168-191.
- Teke, Elif. *Osmaniye'de Doğumla İlgili İnanç ve Uygulamalar*. Yüksek Lisans Tezi. Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi, 2005.
- Turner, Victor. *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. Ithaca: Cornell University Press, 1977.
- Türkdöğân, Orhan. "Türk Ailesinin Genel Yapısı". *Sosyo-Kültürel Değişme Sürecinde Türk Ailesi I*. (Ed. İsmail Kara). Ankara: Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu (1993): 26-66.
- Uzun, Enver. *İran Türk Folkloru*. Trabzon: Eser Ofset 2007.
- Van Gennep, Arnold. *The Rites of Passage*. Chicago: The University of Chicago Press, 1960.
- Yalman (Yalın), A. Rıza. *Cemupa Türkmen Oymakları II*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1993.
- Yılmaz, Şirin. "Kına Gecesi Ritüelinde Anlamsal İşleyiş: Çağrışımlar, Düşünyapılar, Dönüşümler". *Millî Folklor* 125 (2020): 163-176.



# MİZAH KURAMLARI ÇERÇEVESİNDE İNEK BAYRAMI VE KAZGAN\*

## İnek Bayramı and Kazgan Within The Framework of The Humor Theories

Esen Nur DAŞ ÖZEL\*\*

Ebru PURTAŞ \*\*\*

Mehmet DALDAL \*\*\*\*

### ÖZ

Bu makalede 1937–1938 mezuniyetinden itibaren kutlanmaya başlanan Mekteb-i Mülkiye'nin en eski geleneklerinden biri olan İnek Bayramı ve onun metin yazarlığı kısmını temsil eden Kazgan dergisi incelenmiştir. İnek Bayramı'nın başlangıç ismi “Son Sınıfların İmza Merasimi/Son Sınıfların Festivali”dir. Bayram, “grup folkloru” bağlamında değerlendirilmiştir. Türkiye’de çağdaşlaşma ile değişen ve dönüşen “mizah, eğlence, eleştiri ve espri” anlayışına hem İnek Bayramı üzerinden hem de Kazgan açısından yaklaşılmıştır. İmgesel, alegorik, sembolik metaforlarla bezetlenmiş İnek Bayramı, bireyin oyun ve anlatı/dil yoluyla bilinçsel düşüncesinin ifadesidir. Katılımcılar, mizahi dil aracılığıyla öteki karşısında kendisinin yerini belli eder. İnek Bayramı, İnek Duası/İneknâme, İnek Yürüyüşü, Ferman Okuma, Çamur ve Fasil/Konser kısımlarından oluşmaktadır. Bayramın Filozof/İmam tarafından başlatılma yeri olan Aziz Köklü Salonu âdetâ kutsal bir mekân konumundadır. Bayramın temel figürleri, Filozof/İmam, Bakkal Tüllabı, Geyikhan Tüllabı, Tahsildar Tüllabı, Tellak Tüllabı, Züppe-yun Tüllabı, Amele Tüllabı’dır. Bayramın bölümleri “Üstünlük” ve “Rahatlama” mizah kuramları bağlamında değerlendirilmiştir. İneknâme/İnek Duası okunurken “Rahatlama Kuramı” üzerine durulurken fermanlar okunurken de “Üstünlük Kuramı” üzerine durulmuştur. İneknâme ayrıca kutlamanın tarih içindeki değişim ve dönüşümleri tespit edilmiştir. Değişimlerin İnek Bayramı’na yansımaları, değişimlerin sebebi ve ne tür değişimler olduğu üzerine durulmuştur. Bu aşamaların ritüelistik özellikleri, yapısı, bölümleri, işlevleri ve bayramda mizahın kullanımı değerlendirilmiştir. Kazgan grup folklorunun yazılı tezahürü olarak ele alınmış; içyapısı incelenmiştir. Dergi, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi (Mekteb-i Mülkiye), 1938 yılından beri her sene öğrencileri tarafından yayımlanan mizah ve hiciv dergisidir. Kazgan’da hem mizah anlayışı hem de içerik anlamında zaman içinde birçok değişiklik olmuştur. Dergi, günümüz neslinin mizah ve espri anlayışına göre yeniden düzenlenmiştir. Geleneksel bir hâl almış olan İnek Bayramı kültürel gösteri ve metin yazarlığı (Kazgan) olarak iki koldan günümüze kadar gelmiştir. İnek Bayramı esnasında olan olaylar, okunan ferman, İneknâme/İnek Duası ve çamurlar Kazgan’da yer alır. Onun dışında bayram esnasında okunmayan çamurlar da Kazgan’a eklenmektedir. Araştırmada katılımcı gözlem ve görüşme (mülakat) yöntemleri kullanılmıştır. Derleme, bayram önü-sırası-sonrası olmak üzere bütün aşamalarını kapsamaktadır. Şekil, yapı, içerik ve işlev hususunda ön bilgi hazırlığı edinilmiştir. Bayrama 2019 yılında aktif olarak katılım sağlanmıştır. 2010-2019 yılları arasında çıkarılan Kazgan incelendi ve bayram üzerindeki değişimler tespit edilmiştir. Öğrenciler arasındaki kültürel aktarımla devamlılığını sağlayan bayramın başlangıç tarihinden itibaren Ankara halkının da paydaşı olduğu göze çarpmıştır. Cumhuriyet’le birlikte Ankara’nın değişen yüzünde mülkiye öğrencilerinin etkisi işlenmiştir. Ankara halkının bayramın dönüşme aşamalarına etkisi değerlendirilmiştir. Bayramın gelenek merkezli bir yapıya sahip olması ve öğrenciler tarafından sürekliliğinin sağlanması grup folkloru açısından incelenmesi gerektiği sonucunu ortaya çıkarmıştır. Katılımcıların bayramı şekillendirmesi, değiştirmesi, modern zamana uygun bir biçime getirmesi neticesinde bayramın dönüşen aşamalarının tespit edilmesi gerekliliğini göstermiştir.

### Anahtar Kelimeler

Mekteb-i Mülkiye, Rahatlama kuramı, Üstünlük kuramı, Mizah Kuramları, Grup Folkloru.

### ABSTRACT

This article analyses one of the oldest traditions of Mekteb-i Mülkiye, the Cow Feast, which started to be celebrated from the graduation of 1937-1938, and Kazgan magazine, which represents its copywriting part. The initial name of the Cow Feast was "Signing Ceremony of Seniors/Festival of Seniors". The feast is analysed in the context of "group folklore". The understanding of "humour, entertainment, criticism and wit", which has changed and transformed with modernisation in Türkiye, is approached both through the Cow Feast and from the perspective of Kazgan. Adorned with imaginary, allegorical and symbolic metaphors, Cow Feast is the

\* Geliş tarihi: 28 Mayıs 2021 - Kabul tarihi: 3 Şubat 2024  
Daş Özel, Esennur vd. “Mizah Kuramları Çerçevesinde İnek Bayramı ve Kazgan”, *Milli Folklor* 141 (Bahar 2024): 103-114

\*\* AHBV Üniversitesi Türk Halk Bilimi Bölümü Doktora Öğrencisi, esennurdasozel@gmail.com.

\*\*\* AHBV Üniversitesi Türk Halk Bilimi Yüksek Lisans, ebrupurtas@gmail.com.

\*\*\*\* AHBV Üniversitesi Türk Halk Bilimi Bölümü Doktora Öğrencisi, mdaldal@outlook.com.

expression of the individual's conscious thought through play and narrative/language. Participants reveal their place in the face of the other through humorous language. Cow Feast consists of Cow Prayer/İneknâme, Cow Walk, Reading the Edict, Mud and Fasil/Concert.Aziz Köklü Hall, which is the place where the feast is initiated by the Philosopher/İmam, is almost a sacred place. The main figures of the feast are the Philosopher/İmam, the Gakkal's Tüllabi, the Geyikhan's Tüllabi, the Tahsildar's Tüllabi, the Tellak's Tüllabi, the Dandy's Tüllabi, and the Labourer's Tüllabi. The parts of the feast have been evaluated in the context of "Superiority" and "Relaxation" humour theories. While reading the Cownâme/ Cow Prayer, the "Relaxation Theory" was emphasized, and while reading the edicts, the emphasis was put on the "Superiority Theory." İneknâme also identified the changes and transformations of the celebration in history. The reflection of the changes on the Cow Feast, the reasons for the changes and the kind of changes have been underscored. The ritualistic features, structure, parts, functions of these stages and the use of humour in the feast are evaluated. Kazgan is considered as the written manifestation of group folklore and its internal structure is analyzed. Kazgan is a humour and satire magazine published by the students of Ankara University, Faculty of Political Sciences (Mekteb-i Mülkiye) every year since 1938. Kazgan has undergone many changes over time, both in terms of humour and content. The magazine was reorganized according to the humour and wit of today's generation. The Cow Feast, which has become a tradition, has survived to the present day in two branches: cultural performance and copywriting (Kazgan). The events that took place during the Cow Feast, the edict read, the İneknâme/Cow Prayer and the muds are included in Kazgan. In addition, the muds that are not recited during the feast are also included in Kazgan. Participant observation and interview methods were used in the research. The compilation covers all the stages before, during and after the feast. Preliminary information on form, structure, content and function was obtained. The feast was actively participated in 2019. Kazgan, which was issued between 2010-2019, was examined and the changes on the holiday were determined. It has been observed that the people of Ankara have also been stakeholders since the beginning of the holiday, which ensures its continuity through cultural transmission among students. The effect of property students on the changing face of Ankara with the Republic was analyzed. In addition, the effect of the people living in Ankara on the transformation stages of the holiday was evaluated. The fact that the holiday has a tradition-centered structure and its continuity is ensured by the students has revealed that it should be analyzed in terms of group folklore. As a result of the participants shaping and changing the holiday and bringing it into a form suitable for modern times, it is necessary to identify the transformation stages of the holiday.

#### Key Words

Mekteb-i Mülkiye, relaxation theory, superiority theory, humour theories, group folklore.

#### Giriş

Mekteb-i Mülkiye devlet kademelerine çağdaş, bilgili ve edepli kişiler yetiştirmek amacıyla kurulmuş bir okuldur. Mülkiye Mektebi'nin temeli, Enderun-i Hümâyün Mektebi'ne (1460-...) dayanmaktadır. 1950 senesinde Mülkiyelilik geleneğine aykırı olması ve bağımsız olarak eğitimini sürdürmesi noktasında karşı çıkmalara rağmen Ankara Üniversitesine bağlanıp Siyasal Bilgiler Fakültesi olarak günümüze kadar gelmiştir (Yavuz- Yiğit, 1997:88; Akalın, 1976:183). Günümüzde Mülkiye'nin altı bölümü bulunmaktadır ve bunlar; Uluslararası İlişkiler, Kamu Yönetimi, İşletme, Maliye, İktisat ve Çalışma Ekonomisidir. Bu makalede Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi tarafından düzenlenen İnek Bayramı'nın ve Kazgan dergisinin grup folkloru, folklorun protesto işlevi, mizah kuramları çerçevesinde değerlendirilmesi amaçlanmıştır.

İnek Bayramı ve etrafında oluşan geleneğin grup folkloru olarak ele alınması Alan Dundes'in "en azından ortak bir faktörü paylaşan herhangi bir insan grubu" (2006:16) ifadesinden hareketlidir. A. Fine, "interaktif grupları karakterize eden kültürel elementler" için "ideoculture" kavramını ortaya atar. Ideoculture, Yunanca kendi-öz anlamına gelen "ideos" ve "culture"nın birleşiminden meydana gelen bir kavram olarak grup kültürü terimini ifade etmek amacıyla ileri sürer (Fine, 1979:734). İnek Bayramı'nda katılımçaların interaktif olarak bulunması grup folkloru açısından değerlendirilmesine olanak sağlamıştır. Bu durum makalenin ilerleyen kısımlarında detaylandırılacaktır. Makalede Cumhuriyet'in ilanından sonra gerçekleştirilen İnek Bayramı kutlamaları ele alınacaktır.

## İnek Bayramı

Bayramın ortaya çıkış serüveni, Mekteb-i Mülkiye öğrencileri ile Sultan arasındaki sorunlara dayandırılır. Satı'l Husri "Mülkiye Üzerine" adlı makalesinde bu konuya şu şekilde değinir:

Sultan Hamit, Şeker Bayramı'nda bütün talebeye şeker dağıtmasını ister. 1314 (1898) senesinde Giriş Vukuatı ile Yunan harbine hazırlıkların doğurduğu heyecanlı ve galeyanlı bir zamanda Mektep Müdürü Recai Bey bu şeker dağıtımını parlak bir merasimle yapmak ister. Bütün öğrencileri bahçeye toplayarak şekerleri dağıtır ve ardından padişaha dua edilmesini davet ederek "Padişahım çok yaşa" diyerek bağırır. Fakat öğrenciler arasında hiç kimse bu duaya katılmaz. Tekrarlanan durumda tekrar öğrenciler duaya katılmaz ve mubassırlar ile memurlar oradan hemen uzaklaşır. Öğrencilerden biri şekeri alarak "bunlar için mi bağıracaktık" diyerek şekeri fırlatır. Ardından diğer öğrencilerde şekerleri fırlatarak ezmeye başlarlar (1971:171-172).

Bayram, protesto amacıyla başlayan bir olaya dayanır. Şeker ezme girişimi de bunu temsil eder. Şeker, Türk tarihinde kadim bir unsur olup hükümdar ve halk ilişkisine dair bir metafora karşılık gelir. Kutadgu Bilig'de hükümdar tasviri bir elinde şeker bir elinde acıyı tutmak suretiyle yapılmıştır. Şeker meşru güç tarafından sağlanan adaleti ve hediye temsil etmektedir (Önler, 2004:8). Böylelikle Mülkiye öğrencileri bu güç temsilini padişahın şekerlerini ezme eylemi ile reddederek okulun tarihindeki protesto kimliğinin de başlangıcını oluşturmuşlardır.

20. yüzyılda başlayan sosyal ve kültürel değişimler birincil sözlü kültür ortamından ikincil sözlü kültür ortamına geçişe sebep olmuştur. Özdemir, Türk toplumunun sözel kültürden yazılı kültüre geçişinin artmasında matbaanın da kurulduğu dönem olan 18. yüzyılın ilk çeyreğine denk geldiğini ifade etmektedir ve bu dönemlerin "Kültürel çatışma-dönüşüm dönemleri" olduğunu belirtmektedir (Özdemir, 2006:37). Bu bağlamda böyle bir değişim sözel kültürün ilişki içinde olduğu bütün alanları etkilemiştir. Buna geleneksel kutlamalar da dâhildir. Sözlü kültür "ezberleme" "bellekte saklama", "dönüş-türme", "kalıplaştırma" ve "hatırlama" gibi yazılı kültürün ihtiyaç duymadığı yaratma ve yaşatma süreçlerine sahiptir (Ong, 2014:35). İnek Bayramı da başlangıçtan günümüze kadar değişim ve dönüşüm sürecindedir. Bayramın ritüelistik temel taşları yerinde dursa da bayram zaman içinde dilsel ve mizahi açıdan değişmiştir. Mektep, yatılı olduğu için öğrencilere çok fazla eğlence imkânı sunamamıştır. Bundan dolayı öğrenciler kendi aralarında eğlence tertip etmişlerdir. İnek Bayramı, öğrenci temelli bir kutlamadır. Mektep içinde başlayan bu bayram, 1936-1937 son sınıfların mezuniyetinde Ziraat Fakültesi'nden getirilip süslenen ineğin, Cebeci Caddesi'nde kortej halinde yürütülmesiyle topluma mâl olmuştur. Bu dönemde okuldan mezun olan Muzaffer Tuncer, Mülkiye Şeref Kitabı'nda inek yürüyüşünün başlangıcını şöyle ifade etmektedir:

Çok çalışan arkadaşlara 'İnek' derlerdi. Biz son sınıf olmadık devam karnelerini imzalama formalitesi kalkmıştı. Bu sebeple bizden önceki son sınıfların son imza merasimini biz yapamayacaktık. Onun yerine not yakma usulünü ve İnek Bayramını ihdas ettik. İlk defa temin ettiğimiz ineği süsleyip sokaklarda dolaşarak, İnek Bayramı'nın doğuşuna önderlik yaptık (Çankaya, 1968:2774).

İnek Bayramı mezuniyet şenliklerinin başlangıcını teşkil eden bir etkinliktir. İdâri, Mâlî, Siyâsî Şubelerinden oluşan okulun son gecesi İnek Bayramı'nın bir parçası olarak birbirleriyle "Minder kavgası" yapıyorlardı (Çankaya, 1968:610). Ayrıca İnek Bayramı kapsamında yapılan oyunlar da (halat çekme yarışması, minder kavgası, bilgi yarışması vd.) bu dönemde düzenlenmiştir. Psikolojik ve fizyolojik açıdan İnek Bayramı "oyun" kavramı açısından değerlendirilebilir. J.Huizinga oyun kavramını şöyle tanımlar:

Oyun, özgürce razı olunan, ama tamamen emredici kurallar uygun olarak belirli zaman ve mekân sınırları içinde gerçekleştirilen bizzatlı bir amaca sahip olan, bir gerilim ve sevinç duygusu ile alışılmış hayattan “başka türlü olmak” bilincinin eşlik ettiği, iradi bir eylem ya da faaliyettir. Oyun bir şey için mücadele etmek veya bir şeyin temsilini sağlamak işlevlerini gerçekleştirir. (2010:50).

Homo sapiens, dil becerisi ile dünyayı anlamlandırmıştır. Ritüelistik olarak oluşturduğu oyunsal/mizahsal yapılarla da kendini ifade etmiştir. Bu ritüelistik kutlamalar onun homo narrans yani hikâye anlatan tarafına atıftır. Diğer yandan oyun oynayan yanı, yani homo ludens yönüne de işaret eder. İmgesel, alegorik, sembolik metaforlarla bezenmiş İnek Bayramı, bireyin oyun ve anlatı/dil yoluyla bilinçsel düşüncesinin ifadesidir.

İnek Bayramı'nda geçmişten günümüze birçok değişiklik olmuştur. 1941-1942 dönemi mezunu Temel Özdemir, Mülkiye Şeref Kitabı'ndaki anılarında inek yerine tabut kullanıldığını anlatmaktadır: “Bugünkü ‘İnek Bayramı’ şeklinde bir tören düzenledik; ancak, bu törende inek yerine tabut kullanılırdı. Sabahın erken saatinde hazırlanmış olan tabutu cenaze merasimi şeklinde omuzlarımızı alarak okulun ön kapısından çıkıp büyük Cebeci Caddesi'ne inerdik.” (Çankaya, 1968:2525). 1936-1937 mezuniyetinde inek ile yürüyüş yapılmasına rağmen 4 sene sonra tabut ile Cebeci Caddesi'ne çıkmıştır. Bayramın simgesel değere sahip unsurunun değişimi açısından dikkat çekicidir. 1965’li yıllara gelindiğinde İnek Bayramı bir karnavalı andırır biçimdedir. Artık Cebeci halkı ile bütünleşen bayram, büyük bir şenlik ve eğlence havası içinde kutlanmıştır. Bayram 1967'den 1982 yılına kadar kutlanmamıştır. Fakat bu dönemde İnek Bayramı'nın yayın organı olan Kazgan çıkmaya devam etmiştir.

İnek Bayramı'nın tekrar kutlanmaya başlanması ise 3 Aralık 1981’de gerçekleştirilen 1. ve 4. sınıf öğrencilerinin tanışma çayında, bir grup öğrenci tarafından ortaya atılmıştır. Mülkiye'nin 4 Aralık 1981’de kutlanan 122. Kuruluş Yılı dönümünde bir kez daha yinelenen istek ve bu konuda öğrencilerin gösterdikleri heyecan bayramın bu yıl kutlanması yönündeki fikrin güçlenmesini sağlamıştır (Güzel, 1982:211). 1982 yılına kadar çeşitli sebeplerden dolayı kutlanmayan İnek Bayramı, siyasi sebeplerden dolayı 1990 yılına kadar yine düzenlenememiştir. K.K.8'in verdiği bilgiye dayanarak 82'den 90'a kadar hiç Kazgan çıkmamış ve bayram da yapılmamıştır. Kaynak kişi o dönem hakkındaki bilgilerini şu şekilde aktarır: “Bu durumu araştırırken darbeden dolayı çıkarılmadığını düşünmüşler. Fakat sonradan okuldaki bir takım siyasi görüşe mensup kişiler bu duruma karşı çıktığı gözlemlenmiştir. Festival, şenlik bir Amerikan geleneğidir diye okulda FES-KOM toplanmamış, bayram olmamış, Kazgan çıkarılmamıştır” (K.K.8).

Geçmişte nisan ayının üçüncü haftası kutlanan bayram, günümüzde mayıs ayı içerisinde kutlanmakta olup, perşembe ve cuma olarak iki gün sürmektedir. “Siyasal Bilgiler Fakültesinde okuyan öğrencilerin, öğretim elemanlarının ve fakülteden kırk yıl önce mezun olanların katılımıyla gerçekleştirilen bir öğrenci bayramı olmanın ötesindedir. Mülkiyelilerin kabulüne göre bir eleştiri/ öz eleştiri bayramıdır.” (Karataş, 2012:230 ve K.K.3, K.K.5, K.K.6). Bayramın hazırlık aşamasında üç ayrı topluluk görev yapmaktadır. Bunlar; 1-Fes-Kom, 2- Kazgan Topluluğu, 3- Bölüm Ekipleridir.

Kazgan ekibi, günümüzde “İneknâme” yazımından, dekana verilecek olan hediyeden, çamur kutularından ve en nihayetinde sene sonunda çıkacak olan Kazgan'dan sorumludur. Geleneksel bir hâl almış olan İnek Bayramı kültürel gösteri ve metin yazarlığı (Kazgan) olarak iki koldan günümüze kadar gelmiştir. Mekteb-i Mülkiye Öğrencileri İnek Bayramı sayesinde ortak payede buluşmaktadır. A. Dundes halk terimini şu şekilde açıklamıştır; “Halk’ terimi en azından ortak bir faktörü paylaşan herhangi bir insan grubunu ifade eder.” (2006:143). Dundes'in tanımladığı halk kavramı bağlamından bakıldığında, İnek Bayramı gibi geleneksel kutlamalar, dünya üzerindeki görünürlüklerinin ve

var olma statülerinin bir göstergesi olan kültürel değerlerin kolektif bellekte saklandığı ve yaşatıldığı sürece varlıklarını devam ettirirler. Bu bağlamda Kazgan, bayrama ait mehtapların ve daha fazlasının günümüze kadar aktarılmasına olanak tanıyan bir dergidir.

Bayramın düzenlenmesinde görev alan diğer grup, bölüm ekipleridir. Bu çalışma ekibi kendi içinde ferman yazımı, tribün ekibi, konsept ekibi vb. olarak ayrılmaktadır. Her bölümün kendine ait takma adları bulunmaktadır.

İşletme Bölümünün takma adı “Bakka”dır. Maliye, işleri para ile ilgili olan Maliye Bölümü “Tahsildar” lakabıyla anılmaktadır. Çalışma Ekonomisi Bölümü, tarihsel süreçte hep alt statüde olan işçi grubunu temsil ettiği için, “Amele ve Muktedir Ameleler” lakabı verilmiştir. Fakat onlar kendilerine “Proleterya” demektedirler. Bunun anlamı geçmişte emeği ile geçimini sağlayan insandır (K.K.4) İktisat Bölümünün takma adı “Geyikhan”dır. K.K.7’nin aktarmasına göre İktisat Bölümüne Geyikhan denme sebebi şudur: “İktisat’a ‘Geyikhan’ derler, neden diye sorarsanız; orada da çok fazla kız öğrenci vardı ve onlarda genellikle Kamu öğrencileriyle çıktıklarından dolayı erkekler kendilerine ‘Geyik’ derlerdi (K.K.7).” Uluslararası İlişkiler Bölümünün takma adı “Züppeyün”dür. K.K.7 Züppeyün isminin oluşumu hakkında şöyle bilgi vermektedir: “Uluslararasına ‘Züppe’ derler. Onlar daha çok diplomatik işlerle ilgilendikleri için büyükelçi, diplomat gibi yurtdışında yaşarlar. Daha elit kesime hitap ettiklerinden kendilerini ‘züppe’ olarak tanıtır (K.K.7).”

Kamu Yönetimi Bölümünün takma adı “Abaza/ Amazon, Tellak”dır.

Kamu Yönetimi Bölümü birden fazla lakaba sahiptir. Yirmi yıl öncesinde bölümde kız öğrencinin çok az olması, daha öncesinde ise olmamasından dolayı lakabı “Abaza” olmuştur. Yalnızca bölümün kız öğrencilerine mahsus olan “Amazon”, kızların varlıklarını göstermek için aldıkları lakaptır. Tellak lakabının ise bölüm mezunlarının kaymakam olmak için torpil bulmaları, bunun için de çok çaba sarf etmeleri gerektiği; lakabın da buna bağlı olarak “hamama giren terler” atasözünden geldiği ifade edilmektedir (akt. Karataş, 2012:239; K.K.7).

Görüldüğü gibi İnek Bayramı’na katılan bölümlere diğer bölümler tarafından çeşitli lakaplar verilmektedir. Bu isimlendirmeler üzerinden çeşitli mizahi içerikler üretilmektedir. Devam eden bölümde süreç bu kapsamda değerlendirilecektir.

### **Mizah Kuramları Çerçevesinde İnek Bayramı**

Festivalin önemli özelliklerinden biri hem okul içi hem de okul dışı gelişmeleri esprili bir şekilde eleştirmektir. Festivalin başladığı esnadan bitimine kadar bu devam etmektedir. S. Freud’un ifade ettiği gibi “Espri düşmanımızın, uygarlığın kısıtlamaları nedeniyle açığa vuramadığımız bir yönünü ortaya koymamıza olanak verir. Kısıtlamaları savuşturur ve ulaşılmaz hale gelmiş olan haz için kaynaklar açar.” (Freud, 1998:134). “Espriyi yapan kişi, esprinin hedef aldığı, saldırdığı kişi ve espriye gülen (haz üretme amacı kendisinde doyurulacak) kişi bir üçgen oluştururlar.” (Freud, 1998:131). İnek Bayramı’nda da böyle bir üçgen vardır. Espriyi yapan bölümler, esprinin hedef aldığı okul, toplum, bölüm ve birey, espriye gülen ise katılımcılardır.

Bayramın en etkin diğer önemli özelliklerinden birisi de bayramdaki “inek” figürüdür.

Koreografik ritimlerin modeli insanın dindışı hayatının ötesindedir; ister bir totemik veya amblemsel hayvanın veya yıldızların devinimlerini yeniden üretsinler; ister bizzat kendileri bir ritüel oluşturuyor olsunlar (labirentvari adımlar, sıçramalar, törenselleştirilmiş icra edilen jestler) dans her zaman ya bir arketipik jesti taklit eder ya da bir mitsel anı hatırlar. Kısacası illud tempus’un, "o günler" in tekrarı ve dolayısıyla yeniden canlandırılışıdır (Eliade, 1994:42).

Eliade'nin bu sözleri İnek Bayramı'nın gerek simge hâline getirmiş olduğu bir hayvan bakımından gerekse de kortej şeklindeki yürüyüşünü anımsatmaktadır. Ayrıca hemen hemen her bayramda olduğu gibi İnek Bayramı'nda da yemek kültürü oluşmuştur.

Dünya genelindeki eğlencelerin çoğunda olduğu gibi Türk eğlence kültüründeki vazgeçilmez unsurlar arasında yiyecek ve içecekler ilk sıralarda yer almaktadır. Eski Türklerden günümüze bu durumun değişmediği görülmektedir. Kaynaklarda yer alan bilgilerden şölen ve törenlerde verilen ziyafetlerin özel bir yere sahip olduğu anlaşılmaktadır. Dede Korkut hikâyelerinde karşılaşılan ve uzunca anlatılan sahneler arasında ziyafetler dikkat çekmektedir. Osmanlı şenliklerinde ziyafet sofralarının hazırlanması ve sunumuna büyük önem verildiği bilinmektedir. (Türkmen, 2017:242).

Hem yurt içi hem de yurt dışı festival anlayışının önemli unsurlarından olan yemek yahut içmek İnek Bayramı'nda da rastlanılmaktadır. Genellikle belli başlı markaların süt ve sütle ilgili içecekleri bayramda görülmektedir. Kaynak kişiler bununla ilgili fikirlerini şu şekilde aktarırlar: "İnekle ilgili ürünler dağıtılıyor, ayran ve süt dağıtılır (K.K.9)." Bu bağlamdan yola çıkarak İnek Bayramı'nda sponsorlar tarafından süt ve süt ürünlerinin dağıtılması bayramın bir parçası haline gelmiştir. Makalenin devamında İnek Bayramı'nda bütün unsurlarında yer eden mizah kullanımı teorik olarak incelenecektir.

Mülkiye Şeref Kitabı ve gazete haberlerinden hareketle denilebilir ki İnek Bayramı'nın büyük bir coşku ile kutlandığı ve günümüze gelen birçok geleneğinin olduğu yıllar 1938–1967 yıllarıdır. Gelenek, İnek Bayramı'na ait birçok unsur bu yıllarda daha da netleşmiştir. İnek Yürüyüşü, Ferman Okuma, Çamur vd. sayılabilir. Bu unsurlarda da gülme benzer şekilde kurgulanır. Örneğin dua kısmında geçmişte yaşanmış ve zamanında sıkıntı yaratan durum, o anda –dua anında- toplu bir şekilde eleştirilir ve bu duruma gülünür. Bu durumda dua ile eleştirilen kişi veya grup kötü duruma düşürülerek üstünlük kurma amacı sağlanır. Üstünlük Teorisi'ne göre saf dışı bırakmanın keyfi, onu kötü duruma düşürmenin verdiği haz ve mutluluk, başkasının talihsizliklerinden alınan zevk, bedensel çirkinlik ve bozukluğun kendinde bulunmaması gibi durumlar gülmeye sebebiyet vermektedir (Öğüt Eker, 2014:141-143). Bergson'a göre, "toplumdan uzaklaşan herkes gülünç olur, çünkü komik büyük ölçüde toplumdan uzaklaşmadan doğar." (Bergson, 1996:73). Bir başka deyişle, topluma, düzene uyum sağlayamayan komiktir. Sanders'ın da ifade ettiği gibi gülme, yoldan çıkanları, tökezleyenleri yeniden merkeze çekmeye çalışır, ayrılıkçı eğilimleri bastırır, katılığı yoğrulabilirliğe dönüştürür, bireyi bütünlüğe uyumlu hâle getirir, sivri köşeleri törpüler (Sanders, 2001:284-85). Yaşanan durum o anda ne kadar ciddi olsa da daha sonra söylendiğinde ciddiyetini gülmeye bırakır. İnsanların ciddi ortamda gülmeye başlaması da buna benzerdir. Duanın tamamı rahatlatma kuramı üzerine kurulmuştur. "Bütün kaynaklarda ilk dönem festival ve şenliklerinin halkın her kesiminden insan için günlük hayattaki yasaklar ve kısıtlamalardan bir süreliğine de olsa uzaklaşma/kurtulma alanı olduğu kaydedilmektedir." (Türkmen, 2017:21). Benzer durum İnek Bayramı'nda da görülmektedir. Öğrencilerin yoğun ders dönemine kendi yöntemleri ile kısa süreli ve de rahatlatma amacı da güden bir ara söz konusudur. Dünya gündemi, Türkiye gündemi, fakülte gündemi ve bölümlerin yaşadıkları sıkıntıları dile getirerek eleştirirken aynı zamanda da gülme ortamı yaratırlar. Toplumsal, siyasi olayları kendi gözlerinden anlatarak duada yer vermektedirler. Dua kısmında tüm bölümler imam tarafından eleştirilmektedir. Bölümler arasında üstünlük söz konusu değildir. İmam aracılığıyla herkes eşitlenmektedir ve duanın yıkıcı işlevi ile düzen alt-üst edilmektedir. Weber, geleneksel otoriteyi Bürokrasi ve Otorite adlı kitabında şu şekilde tanımlamaktadır:

Geçmişten gelen -daima var olan- kural ve güçlerin kutsallığını öne sürerek meşruluk tezinde bulunan ve kendisine inanılan egemenlik türü geleneksel otorite olarak

adlandırılacaktır. Burada otoriteyi icra eden kişi ya da kişiler geleneksel kurallar tarafından belirlenir. Bireyin kişisel otoritesine uyulması gereği de kendisinin geleneksel konumundan kaynaklanır. En basit halinde, bu tür örgütlü otorite, esasında genel bir ortak eğitimden kaynaklanan şahsi bağlılık duygusudur. Gücü elinde bulunduran kişi bir “üst”, “amir” değil, kişisel anlamda bir “efendi” dir. (Weber, 2005:55).

Bayramın dua kısmında imam geleneksel otoriteyi temsil etmesi ile dikkat çekmektedir. Dua kısmının ardından salondaki kişilere şeker saçması otoritenin neticesidir. Geleneksel bayram kutlamasının başlangıcındaki şeker ezme olayı tekrar canlandırılma yönü ile hatırlatılmaktadır.

Festivalde herkes eşittir ve özellikle bu eşitlik dua bölümünde net bir şekilde görülmektedir. İmam, dekan ile öğrenciye aynı düzeyde eleştiri yapmakta ve bunu rahatlıkla söylemektedir. Bu durumda dekan ile öğrenci arasında hiçbir fark kalmaz ve öğrenci dekanla aynı düzeye erişmiş olur. Buna dua bölümünde yer alan: “Koltuk sende kalsın kardeş bize koltuğa oturacak dekan değil, mektep zordayken kalkabilecek dekan lazım! Yahu Kadir'im biz kadir kıymet biliriz, biliriz de senin yediğin naneler bini aştı.” (Kazgan, 2017:6) örnek verilebilir. Dua bölümü insanların zor anlarda yaşadıklarını ve onları kaosa sürükleyen süreci daha sonra gülmeye çevirmesi yönüyle rahatlatma kuramı ile örtüşür. Bu bölümde öğrenciler ciddi durumları mizahi bir dille aktarırlar. Rahatlatma kuramı, insanların gergin olduğu durumdan kurtulduğu andan itibaren oluşan gülmedir. Ezgi Metin Basat “Sözlü Kültürün Görsel Mizaha Yansımaları: Leman, Penguen ve Uykusuz Dergileri Örneği” adlı doktora tezinde rahatlatma kuramını şu şekilde yorumlar: “Bir gerilimin sonlanması insanı rahatlatmakta ve bu rahatlatma duygusu beraberinde gülmeyi getirmektedir (2014:54).” İlaveten İnek Bayramı'nda okunan fermanda, Dünya ve Türkiye gündemine gönderme yapılır. Çocuk, kadına şiddeti ve cinayetleri üzerine durulur. Şehitler anılır ve terör lanetlenerek konuşma bitirilir. Bunlara ek olarak dua bölümünde uyumsuzluk kuramı da yer almaktadır. “Beklenenle gerçekleşen arasındaki uyumsuzluktan doğan gülme dua bölümünde dini formellerin bozulmasıyla sağlanmaktadır.” (Karataş, 2012:234). Öğrencilerin isteklerinin dile getirilmesiyle dua bölümü oluşmuştur. Bu duada dinî motif olan duaya gönderme yapılmaktadır. Öğrencilerin dua sonunda “âmin” demesiyle de uyumsuzluk oluşur ve bu sayede gülme gerçekleşir.

İnek Bayramı'nın en önemli bölümlerinden biri “Ferman” kısmıdır.

Festivallerde ilgi çeken etkinlikler arasında yarış ve karşılaşmaların ayrı bir yeri bulunmaktadır. Yarış ve müsabakalar hem aktif katılımcılar yani yarışmacılar hem de pasif katılımcılar yani izleyiciler açısından keyif ve heyecanla geçen anlara sahne olmaktadır. Yarışanlar için de izleyenler için de yarış ve müsabakalar adrenalini, merak gibi duyguların aktifleşmesini sağlamaktadır. Tüm bunlara yarışma ve müsabakalardaki tempo, tezahürat, efor, hırs, iddia gibi hadiseler de eklenince eğlence unsuru ortaya çıkmaktadır (Türkmen, 2017:253).

İnek Bayramı'nda tam manası ile bir yarışma görülmemektedir fakat fermanların okunması sırasında bölüm öğrencileri kendi fermanlarının daha üstün olduğunu iddia etmektedirler. Bir tribün oluşturulması da izleyici unsurunun bulunması noktasında kayda değerdir. Bu kısımda fermanı okuyan bölüm diğer bölümlere karşı üstünlük kurarak kendilerini yüceltir. Aynı zamanda süslü kelimeler seçer. “İnek Bayramının da kendine özgü bir dil ve semboller dünyası vardır. Kullanılan dilin kendisi de semboliktir. Bu sembolik dilde ifadeler, söz kalıpları, hitaplar ritüele özgü bir dil oluşturmaktadır.” (Karataş, 2012:239). K.K.7'nin anlatmasına göre; “Osmanlıca kelimeler çok fazla oluyor, bazı çok süslü kelimeler kullanılır bazen de kendi literatürümüze uygun kelimeler kullanılır. Çünkü sokaktan geçen insanın anlayacağını herkes konuşabilir ama bizimkisi farklı

olması gerekiyor onun için de bilgi birikimine gerek var.” (K.K.7). Mizahi olarak kendilerini yücelterek gülme ortaya çıkarırlar. Fermanlarda ortaya çıkan mizah üstünlük kuramına uymaktadır. Bu durumu K.K.2 şu şekilde açıklamaktadır “Her bölüm diğerinden üstünmüş gibi kendini övüp diğer bölümleri yerecek şekilde bir metin hazırlayıp bütün mektebe sunuyor.” Üstünlük kuramı sayesinde karşı tarafı küçümser ve kendilerini yüceltirken bunu mizahi bir dille yaparlar. Bu kapsamda fermanları okurken de ses tonlarıyla karşı tarafı ezmeye çalışırlar.

Bakkal fermanında bir şiir ile diğer bölümleri küçümserken kendi bölümünü yüceltir.

“Toplanmış Abazalar, görende tüllab sanar  
Geyikhanda sıralar, boş çünkü arkadalar  
Şereftir seni sevmek senle ağlayıp gülmek  
Bakkal sevgisi bizde sürecek sonsuza dek.” (Kazgan, 2015)

Ferman okuyanlar genellikle kendileri gönüllü olur. Duada olduğu gibi fermanlar da ilk olarak Dünya ve Türkiye gündemini konu alarak başlar. Daha sonra öğrenciler, bölümlere geçerler ve en son hocalarının derste söyledikleri sözlerden, giyinme tarzına kadar pek çok konuda hocalarından söz ederek aralarda şarkılar çalarak ortamı daha heyecanlı hâle getirirler. Her sene ferman okuma sırası değişmektedir. Bölümler arasında ne kadar rekabet olsa da adaletli davrandıkları gözlemlenir.

Ferman okurken her bölüm kendine bir konsept belirlemektedir. Bunun hakkındaki bilgiyi Nilgün Türkmen şu şekilde vermektedir: “Festivallerin özgürlükçü havası, giyim kuşam konusunda da kendisini hissettirmektedir. Katılımcıların istedikleri kıyafeti giyme özgürlüğü mevcuttur. Bu özgürlük, gündelik yaşamda hoş karşılanmayacak, halkın inanç unsurları, gelenek, görenekleriyle uyuşmayacak kıyafetleri de kapsamaktadır.” (Türkmen, 2017:271). Benzer durum İnek Bayramı’nda da mevcuttur. Öğrenciler tarafından hem ferman metinlerinin konseptine uygun kıyafet ve aksesuarlar kullanılırken hem de bayram için özel olarak bastırılan atkı ve tişörtler giyilmektedir. 2019 yılında yapılan İnek Bayramı’ndan buna Yüzükler Efendisi filminden esinlenerek yapılmış kostümler örnek gösterilebilir. Bir yaratık olarak tasvir edilen “Gollum”, Asa Elfi “Gri Gandalf” gibi olağanüstü kişilerin kostümleri öğrencilerin tercihleri arasında yer almaktadır. Ayrıca, Nilgün Türkmen “Türkiye’de Festivaller ve Şenlikler” doktora tezinde festivallerde kullanılan müzikler hakkında şu şekilde bilgi vermektedir; “Festivallerde kullanılan müzik hem halkın zevk, tercih ve kültürünün bir yansımasıdır hem de halkın müzik zevkinin, tercihlerinin, kültürünün oluşması, şekillenmesi, değişmesi açısından önemli bir işleve sahiptir. Festivallerde eğlence neredeyse müzikle başlar, müzikle biter.” (2017:260). İnek Bayramı’nda da ferman gruplarının gerek sahneye çıkışında gerek fermandaki metne ve konseptte uygun müziklerin kullanıldığı da görülmektedir.

Perşembe günü 3, cuma günü 3 ferman okunmaktadır. Perşembe ve cuma günü fermanların bitmesi ile her iki günde konser yapılmaktadır. Cuma konserden önce “hocalara ve tüllaba çamur”lar okunmaktadır.

Ferman bölümünün ardından, “Çamur” bölümü gelmektedir. Bu bölümde de mizahi unsurlar kullanılarak yapılan göndermeler mevcuttur. Bu göndermeler herhangi bir sınırı yoktur; hemen hemen her şeyle ilgili olabilir. Çamurlar okulun kantin bölümünde asılan kutularda toplanmaktadır. Çamur kutularını sadece başkan açabilmektedir. Sebepini K.K.5 şu şekilde dile getirir: “Gündüz insanlar çamurlarını atıyor, akşama Kazgan başkanı topluyor. Başkanın toplama sebebi burada güven müessesesinden dolayıdır. Eğer herkes o kutuya erişebilirse insanlar çamur atmada tedirginlik yaşayabilirler. Yani buradaki asıl önemli şey de seçme işlemini bir kişinin yapmasıdır. Çünkü başkan çamurları



verirken çıktı yazısı olarak veriyor ancak çamurlar bize el yazısıyla geliyor. O el yazısından, kullandığı kâğıttan kimin yazdığı kime yazdığı belli olabilir. Bunun bir yerde saklı kalması gerekiyor. Bu bizim dışımızda geliyor. O çamuru ben atmış olsam, bana gelmiş olsa, arkadaşşıma yazılmış olsa da kimsenin bilmemesi gerekiyor. Benim amacım orada insanlara karşı o kişiyi küçük düşürmek ama bunu nükteli bir şekilde yapmaktır.” (K.K.5).

Sanders’a göre Freud modern, saldırgan espriyi çözümleyen ilk kişidir. Ayrıca stand-up komedinin de atasıdır çünkü espri yapmanın, ceza görmeksizin “statüko”ya saldırmanın bir yolu olduğunu dile getirmiştir (Sanders, 2001:286-288). Freud’a göre uygarlık, bireyin taşıdığı düşmanca itkilerle cinsel istekleri kısıtlar, onların bastırılmasına neden olur. İnsan, bastırılan düşmanlığını eylem yoluyla ifade etmekten uygarlık tarafından men edildiği için, yeni bir hakaret yolu geliştirmiştir: “Düşmanımı küçük, aşağı, değersiz ya da gülünç kılarak dolaylı bir yoldan onu alt etmenin zevkine ulaşır ve hiçbir çaba harcamamış olan üçüncü kişi bunu kahkahasıyla onaylar” (Freud, 1998: 134). Freud’un bahsettiği durum çamur okuma esnasında gerçekleşmektedir. Çamur yazmayı K.K.1 şu şekilde açıklamaktadır: “Arkadaşımda eleştireceğim bir şeyi kâğıda yazıyorum altına rumuz yazıyorum. Kazgan bunları kutularda toplar. Cinsiyetçi, küfürlü olanlar ayrılır ve geriye kalanlar okunur. (K.K.1).” Üstünlük kuramı bağlamında çamurlara bakıldığında karşıdakinin bir kusurunu görüp onu herkesin içerisinde rezil etme yoluyla bir gülme ortaya çıkar. Fermanda olduğu gibi çamurlarda da hocalara veya öğrencilere acımasızca davranılarak onları küçük düşürmeye çalışılır. Bunu toplu alanda okuduklarında da diğerlerinin kendini, çamuru yazılan kişiye karşı üstün görmesiyle gülme ortaya çıkar.

#### **İnek Bayramı’nın Yazılı Mizahı: Kazgan**

Kazgan, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi (Mekteb-i Mülkiye)’nin, 1938 yılından beri her sene öğrencileri tarafından yayımlanan mizah ve hiciv dergisidir. İçerisinde, İnek Duası/İnekname, Fermanlar, Çamur bölümleri başlangıçtan beri yer almaktadır. Derginin içeriği süreç içerisinde güncellenerek değiştirmiştir. Fakat üç ana yapı sabittir. Son yıllarda sürekli yer eden ve güncel mizah anlayışını yansıtan bölümler ise “caps, nostalji, photosoplar, haberler, bayram resimleri, hocalardan inciler” bölümleridir. Kazgan dergileri İnek Duası/İnekname ile başlamaktadır. Bu bölüm Aziz Köklü’de İmam/Filozof’un okuduğu kısımdır. Ferman kısmı, bölümlerin İnek Bayramı’nda okudukları metinlerden oluşmaktadır. Çamur bölümü ise, yıl boyunca çamur kutusuna atılan ve öğrencilerin ister müstear isimle ister kendi adıyla yazdığı bireysel mizahi eleştirilerden oluşmaktadır. Caps bölümü ise son yıllarda kullanılan bir mizah aracıdır. Capsler bayram öncesi bir hafta okulun iç kantinine asılırlar. Dergide ise direkt yer alırlar. Photosoplar ise genellikle hocalara yönelik yapılmaktadır. Hocalardan inciler bölümünde, hocaların devamlı söylediği cümlelerden garip ve ilgi çekici olanlar seçilerek yayımlanır. Haberler bölümünde o yıl içerisinde gerçekleşen ilginç konular yayımlanmaktadır. Nostalji ise Siyasal Bilimlerden mezun önemli kişiler hakkında bilgiler yer almaktadır. Bu noktada Kazgan, hem İnek Bayramı’nın metin yazarlığı kolu hem de dönem boyunca süregelen mizansen atışmaların toplu halde sunulduğu bir dergi hüviyetindedir. Kazgan’ın yarısını öğrencilerin bizzat kendileri hazırlarken diğer kısımlarını ise Kazgan Ekibi hazırlamaktadır.

Kazgan 20. yüzyılda değişmeye başlayan mizah/eğlence anlayışıyla örtüşür. Mizahın eleştirici tarafı kuvvetlenmiştir. “Gülme, artık bir meddahın etrafında ya da Karagöz perdesinin önünde toplanmış seyircilerin küçük halkasıyla sınırlı bir iletişim alanını aşmıştır” (Georgeon, 2000:91). Mizah basınının ortaya çıkması, sözden yazıya geçiş anlamına gelmektedir ve bu geçiş, yeni gülme olanaklarını, yeni temaları beraberinde getirmiştir. Yeni gülmede söz konusu olan, kültür düzeyi yüksek okurların gülmesidir. “Daha

eleştirel, daha entelektüel, daha mesafeli ve ironi ile hicve daha geniş yer veren, yeni bir komik anlayışın unsurları ortaya çıkmaktadır (Georgeon, 2000:93).” İnek Bayramında yer almayan çamurların ve diğer mizahi unsurların Kazgan’da yer alması bu bilgiler doğrultusunda değerlendirilebilir. Kazgan’da yer alan mizahi unsurlar İnek Bayram’ı esnasında kullanılan atıflardan çok daha incedir. Bu da yapılan eleştiriyi o bağlamda yer alanların anlamasını sağlar. Ayrıca, bazı dersler hakkında yapılan eleştirel durumların o derse hâkim olmayan kişiler tarafından anlaşılması olanaksızdır.

### **İnek Bayramı’nda ve Kazgan’da Meydana Gelen Değişimler**

Geçmiş dönemlerden günümüze kadar gelen sürede Kazgan ve İnek Bayramı’nda bazı değişiklikler görülmektedir. Bu değişikliklerin bazıları Kazgan formatı içerisinde olurken bazıları ise yapısal kısımda yer almaktadır.

2014 yılında çıkarılan Kazgan’da diğer sayılardan farklı olarak Ankara’nın çeşitli tarihi ve turistik mekânları hakkında bilgi verilmiştir. Ardından hocaların anlamlı bulunan düşüncelerine “Hocalardan İnciler” başlığı altında yer verilmiştir. Örneğin İlhan Uzgel adlı hocadan: “Postmodernist misiniz? Hiç mi değilsiniz? O kadar anlattım, çok mu eleştirel anlattım, yatmadı mı kafanıza?” (Kazgan, 2014:50) ifadeleri dergideki yerini almıştır.

2017 yılından itibaren bayrama yeni bir bölüm eklenmiştir. Bu bölüm teknolojinin ilerlemesi sayesinde ortaya çıkmıştır. Her bölüm kendisine özel bir Youtube sayfası oluşturmuştur ve burada da fermanlarda olduğu gibi üstünlük kurmaya çalışmışlardır. Çeşitli videolar çekerek diğer bölümleri küçük düşürmüşlerdir ve bu videolar için özel besteler yapmışlardır. İnek Bayramı sosyal medyanın kullanımıyla tüm yıla yayılmış ve bölümler zaman zaman bu sosyal medya üzerinden atışmalar yapmaya başlamıştır. Bu durumdan sonra da bayramın bağlamı değişmiştir. Kazgan’a sığmayan çamurlardan bazıları eski dönemlerde okulun koridorlarına asılırken günümüzde sosyal medyada yayımlanmaktadır. 2017 yılında İnek Bayramı yasaklanmasından dolayı kutlanmamıştır. Ancak Kazgan ekibi yine de “İnek Duası”nı yazmış ve Kazgan’da yayımlamıştır. Duaya baktığımızda Türkiye gündemindeki olaylara ek olarak İnek Bayramı’nın yapılmaması da duaya yanıtılmıştır. Bunu şu şekilde dile getirmişlerdir “İlk kez bir bayram sabahında huzuruna çıkamadık, ellerimiz semada sana sığınamadık ve yakaramadık, sen bu kullarını affeyle Ya Rabbi! (Kazgan 2017:6).”

İnek Bayramı 2018’de resmî olarak icra edilmiştir. Fakat 2017’de eleştirilen bölümlerde değişiklikler yapılmıştır. Bunlardan en önemlisi ise “Dua” adının “İnekname” olmasıdır. “İmam” ismi ise “4 Harfli” olarak değişmiştir. Önceki senelerde dualar “Aziz Köklü” salonunda okunurken 2018’de okulun ön bahçesinde okunmuştur. Dört Harfli’nin ismi değiştiği gibi kıyafetleri de değişmiştir. Dinî kıyafet yerine Antik Yunan filozoflarına özenilmiştir. “Âmin” ise yerini bu sene “amir”e bırakmıştır. 2017 yılında “temiz ferman” getirilmiştir. Temiz ferman adı altında ağır eleştirilere yer vermemeye başlamışlardır. 2017 yılından itibaren o yılların en iyileri seçilmiş ve ödül olarak dergide yayımlanmıştır. Bu bölüm diğer Kazgan sayılarında yer almamaktadır. Bu dönemdeki değişimlerin en büyük sebeplerinden birisi İnek Bayramı’nın ruhuna muvafık olan hiciv ve tenkidin muhatabı olan iktidar dönemlerinin değişiklik göstermesidir.

Diğer yıllara ek olarak 2018 yılında “Dekan Laneti”, “Vakademik Takvim” Kazgan’a eklenmiştir. Dekan Laneti bölümünde gelen dekanın hemen istifa edip gitmesi üzerine yazılar vardır. Vakademik Takvim bölümünde ise İnek Bayramı’nın olup olmayacağı tartışması üzerine durulmuştur (Kazgan, 2018).

2019 İnekname’ye başlamadan önce bir kişi önce çıkıp gelecek kişinin duyurusunu yapmıştır.

“Geldi mevsim-i bahar dindi yağmur ile kar  
Aziz Köklü’ye girince tüllab ağzını açar  
İşbu ineknamenin filozofu gelince

Kapansın telefonlar, bekleyin lan sessizce!” (Kazgan, 2019) diyerek adımın 2018’de 4 Harfli olan eski imamın bu sene “Filozof” olduğunu duyurur. 2019 yılında değişen şeyler ise “amir”, “aynen” olmuştur; filozofun kıyafeti değişmiştir. Hem fonetik olarak hem de grup ile ortak hareket edildiğinde uyumun sağlandığını göstermesi açısından “âmin” ve “aynen” kelimeleri birbirinin yerine kullanıldığı gözlemlenmiştir. Böylelikle dinî bir terimin kullanılması terk edilmiştir. Bayramın iptalinden sonra gelenekteki gibi ilk defa yapılan bayram 2019 yılındaki olmuştur. Önceki yıllarda inek getirilmemişken bu sene bizzat bayramın sembolü olan inek de getirilmiştir (K.K.6).

### Sonuç

Her sene mayıs ayının ilk perşembe ve cuma günü kutlanan bayram nesilden nesle aktararak günümüze kadar ulaşmıştır. Perşembe günü sabahında Aziz Köklü Salonu’nda toplanan öğrenci ve hocalar buradaki İnekname/İnek Duası’nı dinlerler. Daha sonra ise “İnek Yürüyüşü”ne geçerler. Fermanlar kısmında gizlilik esas olup okunana kadar hiçbir bilgi dışarıya çıkmamaktadır. Kazgan ise bu bayramın tamamının yayımlandığı dergidir. Eski dönemlerden bu zamana kadar gelen Kazgan günümüzde bazı değişikliklere uğramıştır. Bunlar bayramın kendisinde de yer alan değişikliklerdir. 2017 yılından sonra “dua” bölümü, “İnekname” olarak değiştirilirken; “İmam”, ilk başta “4 Harfli” daha sonra ise “Filozof” olarak değiştirilmiştir. Dua okunurken “âmin” diyen öğrenciler bunu ilk önce “amir” daha sonra ise “aynen” olarak değiştirmişlerdir. Böylelikle fonetik uyum ile ilk forma çağrışım yapılmıştır.

İnek Bayramı’nda mizahi bir dille karşıdakini eleştirme yöntemi kullanılmıştır. İnekname kısmında halkın içinde bulunduğu durum dile getirilir ve gülme yoluyla rahatlama sağlanır. Halkı ilgilendiren ciddi konular mizahi bir dille aktarılır, buna toplu bir şekilde gülünür ve “rahatlama kuramı” uygulanmış olur. Ortak kimlik duygusu ile hareket edilerek Mülkiyeli olmanın gerekleri yerine getirilir. Bu sayede geleneksel bir hâl alan kodlar aktarılır. Grubun kendiliğinin bir yansıması olan dilsel çeşitliliği, sembolik ifadeleri, ritüellerin tarihsel güncellemeleri onların “grup kavramı” bağlamında düşülmesini desteklemektedir. Devamlılığın ve sürdürülebilirliğin sözel karşılığı geleneksel olarak kutlanan bayram, yaşayan bir tecrübe ve temsil konumundadır.

Bayramın fermanlar bölümü “üstünlük kuramı” ile bağdaşmaktadır. Fermanı okuyan bölüm kendilerini yüceltirken diğer bölümleri küçümsemektedir. Bu sayede üstün hissedilenler bu duruma gülme eylemi gösterirler. Çamurlar bölümünde ise yine “üstünlük kuramı” yer almaktadır. Bireysel veya toplumsal konuyu ele alan çamur tüm fakülte önünde okunmaktadır. Bu okuma esnasında çamurda bahsedilen kişi küçümsenir ve dinleyen kişiler de kendilerini yücelterek gülmeyi gerçekleştirir. Bu bağlamdan bakıldığında öğrenciler İnek Bayramı’ı ile “grup” hâlinde rahatlama eylemini gerçekleştirirler. Geleneksel bir hâl almış olan İnek Bayramı kültürel gösteri ve metin yazarlığı (Kazgan) olarak iki koldan günümüze kadar gelmiştir. Değişim ve dönüşümleriyle varlığını sürdüren İnek Bayramı, geleneğin durağan olmayan ve içinde bulunulan bağlama göre şekillenerek güncellenen özelliklerini net bir şekilde yansıtmaya bakımından dikkat çekicidir.

**YAZARLARIN KATKI DÜZEYLERİ:** Her yazarın katkı düzeyi eşittir.

**ETİK KOMİTE ONAYI:** Çalışmada kullanılan veriler 2020 öncesi olup etik kurul iznine gerek yoktur.

**FİNANSAL DESTEK:** Çalışmada finansal destek alınmamıştır.

**ÇIKAR ÇATIŞMASI:** Çalışmada potansiyel çıkar çatışması bulunmamaktadır.

**TEŞEKKÜR:** Çalışmada Ankara Üni.- Siyasal Bilgiler Fakültesinde yardımcı olan Ahmet Akçam ve Gökhan Erdem hocalarımıza teşekkürlerimizi borç biliriz.

#### NOTLAR

1. Toplumcu gerçekçilerin kentteki işçilere “sınıf” açısından bakması yanında son zamanlarda “kent folkloru” ve “grup folkloru” üzerine çalışmalar artmıştır. Bu tür çalışmalara Evrim Ölçer Özünel’in gecekondularını incelediği *Eşiktekliler* ve Erkan Aslan’ın kent mit ve efsanelerini incelediği *UFO Mitleri* adlı çalışmaları örnek verilebilir.
2. Belgelerde Sözleşmenin adı İngilizcede ICH, Fransızcada PCI, Türkçede ise SOKÜM olarak kısaltılmıştır.
3. İtalyan folklor araştırmacısı Giuseppe Cocchiara’nın (1904-1965) 1952 yılında *Storia del Folklore in Europa* adıyla İtalyanca olarak kaleme aldığı ve Yerke Özer’in İngilizce ve Rusça çevirilerinden hareketle *Avrupa’da Folklor Tarihi* adıyla 2017 yılında Türkçeye kazandırdığı folklor tarihi için bu önemli eser, folklorun doğuşunu ve gelişim süreçlerini ele almaktadır.

#### KAYNAK KİŞİLER

- K.K.1 (V.A.- 1996/Ankara) 29 Nisan 2019 tarihinde görüşülmüştür.  
K. K.2 (M.T.) 29 Nisan 2019 tarihinde görüşülmüştür.  
K. K.3 (T.D.) 29 Nisan 2019 tarihinde görüşülmüştür.  
K. K.4 (D.E. -1995/Ankara) 9 Mayıs 2019 tarihinde görüşülmüştür.  
K. K.5 (B.E.- 1993) 29 Nisan 2019 tarihinde görüşülmüştür.  
K. K.6 (N. T.- 02.12.1995/Ordu) 9 Mayıs 2019 tarihinde görüşülmüştür.  
K. K.7 (M.E.) 9 Mayıs 2019 tarihinde görüşülmüştür.  
K. K.8 (M. T.- 22.08.1997/Rize-Pazar) 9 Mayıs 2019 tarihinde görüşülmüştür.  
K. K.9 (B.E.) 9 Mayıs 2019 tarihinde görüşülmüştür.

#### KAYNAKÇA

- Akalın, Mehmet. “Mülkiye’nin (Siyasal Bilgiler Fakültesi) Adıyla Ankara Üniversitesi’ne Bağlanması”. *Mülkiyeliler Birliği Dergisi* 45:183-198, 1976.
- Bergson, Henri. *Gülme*. Çev.: Yaşar Avunç. İstanbul, 1996.
- Çankaya, A. *Yeni Mülkiye Tarihi ve Mülkiyeliler (Mülkiye Şeref Kitabı)* 1.Cilt. Ankara, 1969.
- Dundes, Alan. “Halk Kimdir” Çev.: Metin Ekici, *Halk Biliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar 1*. Ankara (1-30). 2006.
- Eliade, Mircea. *Ebedi Dönüş Mitosu*. Çev.: Ümit Altuğ. İstanbul, 1994.
- Fine, Gary Alan. “The Manson Family: The Folklore Traditions of a Small Group”. *Folklore Institute*. 19: 1, 1979: 733-745.
- Freud, Sigmund. *Espriler ve Bilinçdışı ile İlişkileri*. Çev.: Dr. Emre Kapkın. İstanbul, 1998.
- Georgeon, François. “Osmanlı İmparatorluğu’nda Gülmek mi?” Çev.: Ali Bertkay, *Doğu’da Mizah*. İstanbul (79-102). 2000.
- Güzel, Şeyhmus. “Mülkiye’de İnek Bayramı”. *Mülkiyeliler Birliği Dergisi* 4-5. 209-215. 1982.
- Huizinga, Johan. *Homo Ludens*. Çev.: Mehmet Ali Kılıçbay. İstanbul, 2010.
- Husri, S. “Mülkiye Üzerine”, *Mülkiyeliler Birliği Dergisi*, C: 26 (s.237): Ankara, 1971.
- Karataş, Pınar. “Mülkiye’de İnek Bayramı: Ritüel Nitelikleri ve Mülkiyeli Kimliğinin Oluşumundaki Rolü”. *Millî Folklor Dergisi* (Kış: 96) 229-246. 2012.
- Kazgan*. Ankara, 2014.
- Kazgan*. Ankara, 2015.
- Kazgan*. Ankara, 2017.
- Kazgan*. Ankara, 2018.
- Kazgan*. Ankara, 2019.
- Metin Basat, Ezgi. “Sözlü Kültürün Göresel Mizaha Yansıma: *Leman, Penguen ve Uykusuz Dergileri Örneği*”. Doktora Tezi. Ankara, 2014.
- Ong, Walter. *J. Sözlü ve Yazılı Kültür (Sözün Teknolojileşmesi)*. Çev. Sema Postacıoğlu Banon. İstanbul, 1999.
- Öğüt Eker, Gülin. *İnsan Kültürü Mizah, Eğlence Endüstrisinde Tüketim Nesnesi Olarak Mizah*. Ankara, 2014.
- Önler, Zafer. “Kutadgu Bilig Üzerine Notlar”, *Türk Dilleri Araştırmaları Dergisi*, C.14, İstanbul, 2004.
- Özdemir, Nebi. “Türkiye’de Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Geçiş ve Meddahlık Medya İlişkisi”. *Mitten Meddaha Türk Halk Anlatıları Uluslararası Sempozyum Bildirileri Kitabı*. Ankara, 2006.
- Sanders, Barry. *Kahkahanın Zaferi*. Çev.: Kemal Atakay. İstanbul, 2001.
- Türkmen, Nilgün. *Türkiye’de Festivaller ve Şenlikler*. Doktora Tezi: Sivas, 2017.
- Yavuziğit, M. H. “Mülkiye Tarihi”. *Mülkiyeliler Birliği Dergisi* (S.195):86-95, 1997.
- Weber, Max. *Bürokrasi ve Otorite*. Çev.: H. Bahadır Akın. Ankara, 2005.

# TÜRK KÜLTÜRÜNDE HAYVAN DAMGALAMA GELENEĞİ: SAMSUN YÖRESİ ÖRNEĞİ\*

## Livestock Branding Tradition in Turkish Culture: The Case of Samsun Region

Doç. Dr. Seyfullah GÜL\*\*

### ÖZ

Türk kültüründe mezar taşları, halı ve kilimler, demir aletler, süs eşyaları, mimari yapılar, silahlar, ağaçlar ve taşlar gibi birçok öğeye damga vurularak damgalama geleneğinin devam ettirildiği bilinmektedir. Bu kapsamda Türk kültüründeki damga geleneğinin en eski örneklerinden birisini hayvan damgalama geleneği oluşturmaktadır. Hayvan damgaları, mülkiyeti belirtmek için oluşturulmuş basit işaretler olarak görülebilir. Ancak bu genel kabulün aksine hayvan damgalama benzersiz ritüelleri, morfolojisi ve söz dizimleriyle mülkiyeti ifade eden basit işaretlerden çok daha geniş bir geleneği barındırmaktadır. Bu bağlamda somut olmayan kültürel mirasın önemli bir parçasını oluşturan damgalarla ve damga biçimli işaretlerle ilgili araştırmalar uzunca bir süredir bilim insanlarını meşgul etmektedir. Elde edilen bulgular, önemli bir alan yazın ve veri kaynağı oluşturmuş olsa da zengin bir damga geleneğine ev sahipliği yapan Anadolu'da hâlen araştırılmayı, tartışılmayı ve alan yazına kazandırılmayı bekleyen sayısız geleneksel uygulama ve damga örneği bulunmaktadır. Bu çalışma ile Samsun ili ve çevresindeki yerleşim birimlerinde uygulanan (1) hayvan damgalama geleneğinin tarihi ve kültürel bağlamı, (2) hayvan damgalarının işlevleri, (3) damgaların özellikleri, (4) damgalama sürecinin nasıl gerçekleştiği ve (5) kültür aktarımlarının kapsamlı bir şekilde analiz edilerek bir envanter oluşturulması amaçlanmaktadır. Bu araştırmada hayvan damgalama geleneğinin derinlemesine analizi ve betimlenmesi amaçlandığından nitel araştırma yönteminden yararlanılmıştır. Araştırma deseni olarak ise etnografya (kültür analizi) tercih edilmiştir. Veriler, katılımsız gözlem ve çeşitli mekanik gözlem araçları ile yarı yapılandırılmış görüşme formu kullanılarak toplanmıştır. Gözlem ve görüşme yapılacak grup, olasılıklı olmayan örneklem yöntemlerinden ölçüt temelli örnekleme yöntemine göre belirlenmiştir. Gözlem ve görüşmeler ile mandalar üzerine vurulan damgaların fotoğraf çekimleri için yapılan arazi çalışmaları 2019-2022 yılları Nisan-Ekim ayları arasındaki dönemde Yeşilirmak ve Kızılırmak Deltası Sulak Alanı ile Samsun'un farklı ilçelerinde yapılmıştır. Bu araştırmanın kuramsal boyutlarının oluşturulmuş olması nedeniyle katılımsız gözlem, mekanik gözlem araçlarıyla yapılan ses ve görüntü kayıtları ile yarı yapılandırılmış görüşmelerle elde edilen verilerin çözümlenmesinde betimsel analiz tekniği kullanılmıştır. Güvenilirliği test etmek için ise uzman görüşüne başvurulmuştur. Bulgular Samsun yöresinde hayvan damgalama geleneğinin önemli bir tarihi geçmişe ve kültürel bağlama sahip olduğunu göstermektedir. Araştırma sahasında özellikle mandalarda yoğunlaşmakla birlikte atlara da damga vurma geleneğinin devam ettiği görülmektedir. Çalışma sonucunda Samsun'da 104 hayvan damgası tespit edilmiş ve bunlar fotoğraflarla kayıt altına alınmıştır. Yörede tespit edilen bu damgaların (1) rakam ve sayılardan oluşan, (2) Latin alfabesi harflerinden oluşan, (3) Türk boylarının damgalarını anımsatan, (4) Osmanlı Türkçesi alfabesindeki harflerden oluşan ve (5) farklı ülke ve coğrafyalarda hayvanlara vurulan damgalarla benzer olan damgalar şeklinde sınıflandırılabilirdikleri tespit edilmiştir.

### Anahtar Kelimeler

Kültürel miras, Damga, Hayvan damgalama, Samsun, Kızılırmak Deltası.

### ABSTRACT

It is known that the tradition of stamping is continued by putting marks on many items such as tombstones, carpets and rugs, iron tools, ornaments, architectural structures, weapons, trees and stones in Turkish culture. It is a well-known fact that one of the oldest examples of the stamp tradition in Turkish culture is the livestock branding tradition. Scientific studies on stamps and stamp-shaped signs have been going on for a long time. Although the findings have created an important literature and data source, there are still countless examples of traditional practices and stamps waiting to be researched, discussed and brought to the literature in Anatolia, which is home to a rich stamp tradition. This study aims to analyse the historical and cultural context of livestock branding culture applied in Samsun region and its surrounding settlements, the functions of livestock branding, the characteristics of brands, how the livestock branding process takes place, cultural

\* Geliş tarihi: 28 Ocak 2023 - Kabul tarihi: 15 Eylül 2023

Gül, Seyfullah. "Türk Kültüründe Hayvan Damgalama Geleneği: Samsun Yöresi Örneği", *Milli Folklor* 141 (Bahar 2024): 115-132

\*\* Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Temel Eğitim Bölümü, seyfullah.gul@omu.edu.tr, Samsun/Türkiye, ORCID ID:0000-0002-5166-454X.

transmission and preparation of an inventory. In this study, a qualitative approach is adopted as the research method, since it is aimed to analyse and describe the livestock branding culture profoundly. Ethnography (cultural analysis) is preferred as the research design. Data is collected using a semi-structured interview form with unattended and mechanical observation. The group to be observed and interviewed is determined according to the criterion-based sampling method, which is one of the non-probability sampling methods. Data collection with the ethnographic method may take a few days and weeks, or it may take a year or more. Field studies for observations, interviews, and photo shoots of livestock brands on buffaloes are carried out in the Yeşilirmak and Kızılırmak Delta Wetland Area and different districts of Samsun from April to October in 2019 and 2022. Since the theoretical dimensions of this research are formed, descriptive analysis technique is used to solve the data obtained through unattended observation, audio and video recordings made with mechanical tools, and semi-structured interview. Expert opinion is sought to test the reliability. Findings show that livestock branding culture in Samsun region has an important historical background and cultural context. It is seen that the culture of branding horses continues, although it is especially concentrated on buffaloes in the research area. As a result of the study, 104 livestock brands are identified in the Samsun region and these are recorded with photographs. It has been determined that these livestock brands detected in the region are divided into five forms as numeral, Latin alphabet, reminiscent of the brands of Turkish tribes, old Turkish alphabet and similar to the livestock brands in different countries and geographies.

#### **Key Words**

Cultural heritage, stamp, livestock branding, Samsun, Kızılırmak Delta.

### **Giriş**

Bir şeyin üzerine bir nişan, bir im basmaya yarayan araç veya bu araçla basılan nişan, im anlamlarında kullanılan ve bir şeyin kime, hangi çağa ait olduğunu gösteren damgaların kullanılması, basit bir sosyal faaliyet olmayıp bir sosyal grubun veya bir milletin kültür tarihi ve belleği açısından son derece önemlidir (Aksoy 2012: 34, Gülensoy 1989: 11). Birçok kültürde mezar taşları, halı ve kilimler, demir aletler, süs eşyaları, mimari yapılar, silahlar, ağaçlar ve taşlar gibi birçok ögeye damga vurularak damga geleneğinin devam ettirildiği bilinmektedir (Aksoy 2012; Gül ve Yılmaz 2019; Gülensoy 1989). Bu kapsamda yaygın olarak kullanılan ve görülen damga çeşitlerinden birisi de hayvan damgalarıdır. Hayvancılıkla uğraşan ve farklı ırklardan hayvan sürülerine sahip olan toplumlar, hayvanlarının tanınması ve başka ailelerin hayvanlarıyla karışarak ihtilaflara yol açmaması için hayvanlarının bazı uzuvlarında birtakım geçici ya da kalıcı şekiller oluşturmuşlardır. Bu şekillerden hayvanların kulaklarına yapılanlara “in, en”, sağrılarına vurulanlarına ise “damga” adı verilmektedir (Elçin 1963: 26). Caja vd. (2004)’e göre ise hayvan damgalama; belirli hayvanları tanımlamak ve izlemek için bir işaretleme aracı kullanarak yapılan bir işlem olup çeşitli nedenlerle insanlar tarafından farklı hayvan türlerinin evcilleştirilmesiyle ilişkilendirilmiştir. Landais (2001: 463), hayvanların damgalanmasının çok eski zamanlardan beri tüm pastoral sistemlerde uygulandığını belirtmektedir. Hatta Blancou (2001), Hammurabi Kanunları’na dayandırarak, hayvanların vücutlarına yapılan işaretler yoluyla damgalanmasının 3800 yıldan fazla bir süredir uygulandığını belirtmektedir.

Yapılan araştırmalar, hayvan damgalama geleneğinin Türk kültüründe de önemli bir yerinin olduğuna işaret etmektedir (Gülensoy 1989:3). Gülensoy (1995), bütün göçebe kavimlerde olduğu gibi, Orta Asya bozkırlarında yaşayan Türkler için de atın en değerli hayvanlardan birisi ve belki de en önemlisi olduğunu; Türk boylarında atların sağrıları, boyunları, yanakları, baldır içi, boyun bitimi ile sırt başlangıcı arasındaki çıkıntı bölgesi gibi yerlerine damga vurulduğunu belirtmektedir. Daha sonraki dönemlerde ise damgalama geleneği diğer büyükbaş hayvan türlerine de vurularak devam ederken, küçükbaş hayvanlarda bunun yerini hayvanların kulaklarına “en” vurma geleneği almıştır (Samashev 2020). Öteki Türk boylarında olduğu gibi, Anadolu’nun çeşitli yerlerine göç eden ve yerleşen Oğuz boyları da atalarından miras kalan hayvan damgalama

geleneğini sürdürmüşler ve eski damgalarına bazı yeni şekiller ekleyerek damgaları estetik bakımdan geliştirmişlerdir (Gülensoy 1989:71).

Evcil hayvan türlerinin çeşitliliği, ırkları, üretim amaçları ve çevre koşullarına göre kullanılan damgalama yöntemleri büyük bir gelişim ve değişim gösterse de hâlâ birçok ülkede geleneksel kalıcı ve geçici damgalama yöntemi bir arada kullanılmaktadır. Günümüzde hayvan damgalama geleneğinin devam ettiriliyor olması ve bu geleneğin altında yatan tarihi ve kültürel kodlar, bu gelenekle ilgili birçok çalışmanın yapılmasına neden olmuştur. Uluslararası alan yazın incelendiğinde Sánchez Belda (1981), Blancou (2001), Landais (2001), Neary ve Yager (2002), Caja vd. (2004), Khan ve Mufti (2007), Samashev (2020) gibi araştırmacılar tarafından kalıcı ve kalıcı olmayan damgalama tekniklerinin tarihi, gelişimi ve uygulama şekilleri ile ilgili birçok çalışmanın yapıldığı görülmektedir. Türkiye’de ise Nur (1941), Yalgın (1943), Elçin (1963), Gülensoy (1989; 1995), Başbuğ ve Özer (2017) hayvan damgaları üzerine araştırmalar yapmışlardır. Ayrıca Aksoy (2011), Erdoğan ve Şıracı (2012), Cihanalp (2015), Güllüdağ (2015), Gül ve Yılmaz (2019) gibi araştırmacılar ise damga kültürü içerisinde hayvan damgalama geleneğine değinmişlerdir. Bununla birlikte zengin bir damga geleneğine ev sahipliği yapan Anadolu’da hâlen araştırılmayı, tartışılmayı ve alan yazına kazandırılmayı bekleyen sayısız hayvan damgası ve geleneksel uygulama örneği bulunmaktadır. Bu çalışma ile Samsun ilindeki yerleşim birimlerinde uygulanan (1) hayvan damgalama geleneğinin tarihi ve kültürel bağlamı, (2) hayvan damgalarının işlevleri, (3) damgaların özellikleri, (4) damgalama sürecinin nasıl gerçekleştiği ve (5) kültür aktarımları gibi hususların kapsamlı bir şekilde analiz edilerek bir envanter oluşturulması amaçlanmaktadır.

Çalışma, manda ve at gibi hayvanlar özelinde sıcak damgalama geleneğini ele alıyor olması bakımından önemlidir.

Belirtilen amaçlara ulaşmak için oluşturulan araştırma soruları aşağıda verilmiştir.

- Hayvan damgalamaya neden ihtiyaç duyulmaktadır ve hayvan damgalarının işlevleri nelerdir?
- Damgalama süreci nasıl gerçekleşmektedir?
- Samsun ili ve çevresindeki yerleşim birimlerinde at ve mandalara vurulan damgalar nasıl gruplandırılabilir?
- Samsun ili ve çevresindeki yerleşim birimlerinde hayvan damgalama geleneğinin tarihi ve kültürel bağlamı var mıdır?

### 1. Metot

Bu çalışmada hayvan damgalama geleneğinin derinlemesine analizi ve betimlenmesi amaçlandığından nitel araştırma yönteminden yararlanılmıştır. Nitel araştırma, insanların yaşamlarının ve sosyal dünyalarının anlam ve deneyim boyutlarının anlaşılmasını geliştirmekle ilgili soruları ele almayı amaçlamaktadır (Fossey vd. 2002). Gürbüz ve Şahin (2014: 358)’e göre kültür araştırmalarında, olguların ve olayların kendine özgü ortamlar ve koşullarda incelenmesi, araştırmacıların bu ortam ve durumlar içerisinde söz konusu olgu ve olayları ayrıntılı ve derinlemesine araştırması, açıklamaya ve yorumlamaya çalışması nitel yaklaşımı gerekli kılmaktadır. Araştırma deseni olarak ise etnografya (kültür analizi) tercih edilmiştir. Yani veriler etnografik bir bakış açısı ile toplanmış ve analiz edilmiştir.

#### 1.1. Veri Toplama Araçları

Etnografya araştırmalarında veri toplama, iki temel veri kaynağına bağlıdır. Bunlardan ilki davranışa ve eylemlere yönelik gözlemler, ikincisi ise görüşmelerden elde edilen sözlü raporlardır (Gürbüz ve Şahin 2014: 371). Bu çalışmada da veriler, katı-

lımsız gözlem ve çeşitli mekanik gözlem araçları ile yarı yapılandırılmış görüşme formu kullanılarak toplanmıştır. Hayvan damgalama geleneğinin derinlemesine analizi ve ilgili sürecin doğru bir şekilde gözlemlenmesi için katılımsız gözlem ve mekanik gözlem tekniği tercih edilmiştir. Ayrıca hayvan damgalama geleneğinin tarihi, damgaların anlamları, özellikleri ve damgaların sahipleriyle ilgili bilgilere doğru bir şekilde ulaşabilmek için Gülensoy (1989; 1995), Landais (2001), Neary ve Yager (2002)'den yararlanılarak yarı yapılandırılmış görüşme formu geliştirilmiştir. Yarı yapılandırılmış görüşme araştırmacının görüşme rehberi doğrultusunda ilerlemesine, ihtiyaç duyulduğunda derinlemesine gidebilmesine ve bireyin serbest tepki vermesine imkân sağladığı (Gürbüz ve Şahin 2014:180) için tercih edilmiştir.

### **1.2. Örneklem seçimi**

Bu araştırmada çalışma grubu, olasılıklı olmayan örneklem yöntemlerinden ölçüt temelli örnekleme yöntemine göre belirlenmiştir. Gürbüz ve Şahin (2014: 371)'e göre de etnografya araştırmalarının doğası, zaman ve bütçe gibi kısıtlar nedeniyle genel olarak olasılıklı olmayan örnekleme tekniğiyle araştırmaya katılacak kişi ve grupların belirlenmesini gerekli kılmaktadır. Ölçüt temelli örnekleme, grupların ve/veya bireylerin bir veya daha fazla ölçütü temsil ettikleri için seçilmesidir (Onwuegbuzie ve Collins 2007:286). Bu araştırmada, kültür analizi yapılacak ailenin seçimi için dört ölçüt dikkate alınmıştır. Bunlar şunlardır: (1) Samsun ilindeki bir yerleşim biriminde ikamet ediyor olma, (2) ailenin hayvanlara vurduğu bir damgaya sahip olması, (3) hâlen hayvancılıkla uğraşiyor ve hayvanlarına damga vuruyor olma, (4) ailenin araştırmaya katılmak için istekli olması.

### **1.3. Araştırma Sahası**

Bu araştırma Samsun ili Alaçam, Bafra, Çarşamba, Terme, Vezirköprü ve 19 Mayıs ilçelerindeki yerleşim birimlerinde gerçekleştirilmiştir. Özellikle Kızılırmak ve Yeşilirmak Deltaları Sulak Alanı etrafındaki kırsal mahallelerde ailelerin manda ve atlara damga vurarak bu geleneği devam ettirdikleri belirlenmiştir. Ancak etnografya çalışması için birey ya da ailelerin çalışmaya istekli olmaları ve tutumları daha fazla önem taşımaktadır (Merriam 1998: 99). Ulaşılabilirlik, mandacılıkla uğraşan aile sayısı, hayvanlara vurulan damga çeşidi ve ailenin araştırmaya karşı tutumu da dikkate alınarak etnografik gözlem 19 Mayıs İlçesi Yörükler Mahallesi'nde yapılmıştır. Yarı yapılandırılmış görüşmeler ise 19 Mayıs İlçesi Yörükler; Bafra İlçesi Sarıköy, Kumcağız, Şeyhören, Koşu, Doğanca; Alaçam İlçesi Habilli ve Doyran ile Terme İlçesi Ahmetli ve İnebel kırsal mahallelerinde yapılmıştır.

### **1.4. Veri Toplama Süreci**

Çalışma sahasında hayvan damgalama süreci, belirli bir tarih diliminde ve çok kısa bir süre içerisinde gerçekleşmektedir. Bu zaman dilimi, genellikle mandaların meraya salınmalarından önceki mart ayının sonu ve nisan ayının başını kapsayan birkaç haftalık bir süreci içerir. Manda damgalama işi ise ailenin damgalanacak hayvan sayısına bağlı olarak bir gün ile birkaç gün arasında değişebilmektedir. Yukarıdaki ölçütlere bağlı kalınarak 24 Mart 2020 tarihinde manda damgalama geleneği, katılımsız olarak gözlemlenmiştir. Ayrıca 2019-2022 yılları arasındaki dönemde yarı yapılandırılmış görüşme formu kullanılarak görüşmeler yapılmış, mandalar üzerine vurulu olan damgaların fotoğrafları çekilmiştir.

### **1.5. Veri Analizi**

Bu çalışmanın veri setini katılımsız gözlemler, yarı yapılandırılmış görüşme formları, saha notları ve arazi çalışmaları sırasında çekilen kamera kayıtları ve fotoğraflar oluşturmaktadır. Araştırmada elde edilen verilerin çözümünde betimsel analiz tekniği



kullanılmıştır. Betimsel analiz, araştırmacının kavramsal yapısının belirgin olduğu ve derinlemesine analiz gerektirmeyen durumlarda kullanılır ve araştırma sonucunun geçerliliği bu betimlemelere dayandırılır (Yıldırım ve Şimşek 2008: 89). Araştırmacının betimsel analizinin ilk bölümüne, verilerin veri dökümü formlarına yazımıyla başlanmıştır. İkinci aşamada araştırmacının kuramsal boyutu ve buna göre oluşturulan görüşme soruları dikkate alınarak kodlama anahtarı oluşturulmuş ve gözlem ve görüşme verileri kodlama anahtarına kodlanmıştır. Daha sonra yapılan kodlamalar karşılaştırılarak güvenilirlik aşamasına geçilmiştir.

Güvenilirliği test etmek için uzman görüşüne başvurulmuştur. Araştırmacı ve uzman görüşme verileri ayrı ayrı kodlanmış; daha sonra bu kodlamalar karşılaştırılarak araştırmacı ve uzman işaretlemelerinden görüş birliği ve görüş ayrılığına varılan temalar belirlenmiştir. Son aşamada ise doğrudan alıntılar kullanılarak bulgular tanımlanmış ve yorumlanmıştır.

## 2. Bulgular

Araştırma verilerinin çözümlenmesi sonucunda elde edilen bulgular; katılımsız gözlemden, yarı yapılandırılmış görüşmelerden ve saha çalışmalarından elde edilen bulgular olmak üzere üç başlık altında sunulmuştur.

### 2.1. Katılımsız gözlemden elde edilen bulgular

Hayvan damgalama süreciyle ilgili gözlemler sonucu elde edilen bulgular, oluşturulan temalar bağlamında belirlenen başlıklar altında verilmiştir.

#### 2.1.1. Hayvan damgalama malzemeleri ve hazırlık süreci

Araştırma sahasındaki yerleşim birimlerinde hayvan damgalama, genellikle ailenin özel işidir. Yani her aile kendi hayvanlarını kendisi damgalar. Bunun için özel bir tören ve ritüel yapılmaz. Hayvan damgalama güç gerektiren bir iş olduğu için daha çok ailenin erkekleri tarafından yapılır. Bu nedenle damgalama işi için aile üyelerinin özellikle erkeklerin işlerinin olmadığı uygun zaman beklenir. Genellikle ailenin en yaşlı bireyinin talimatları doğrultusunda damgalama yapılır. Kadınlar ateşin yakılması gibi daha çok tali işlerde görev almaktadırlar. Bununla birlikte ailede damgalama işi için yeterli birey olmadığı durumlarda damgalama işinin imece usulüyle yapıldığı da olur. Damgalama aparatı genellikle yumuşak çelikten veya iyi ısı iletkenleri olan yumuşak çelik alaşımlardan yapılmıştır. Damgalama demirinin yüzeyi düz ve pürüzsüzdür. Damganın büyüklüğü ise damganın şekline göre değişir (Şekil 1).



Şekil 1. Samsun yöresinde hayvan damgalamada kullanılan damga örnekleri.

### 2.1.2. Hayvan damgalama süreciyle ilgili gözlemler

Damgalama sürecine damganın ısıtılacağı ateşin yakılmasıyla başlanır. Bu ateş daha çok etrafta bulunan çalı vb. malzemenin yakılmasıyla elde edilir. Damganın ısıtılması için yakacak olarak kömür ve petrol gibi fosil yakıtlar tercih edilmez. Bu yakıtların demiri aşırı kızgın hâle getirdiği ve damganın hayvan derisinde daha fazla tahrişe neden olduğu belirtilmektedir. Damgalama işlemi, genellikle altı aydan bir yaşına kadar olan hayvanlara yapılır. Nadiren de olsa daha büyük yaştaki hayvanların da (daha çok yeni satın alınan hayvanlar) damgalaması yapılır. Hayvanın vücudunda damga alanı olarak daha çok arka sağ ve sol kalçalar tercih edilir. Damgalama bittiğinde, damgalar ateşte kızdırılır ve yanmış kartel yağına batırılarak temizlenir. Samanlık veya ahırın bir kenarında yağmur almayan bir alana asılarak saklanır.

### 2.2. Yarı yapılandırılmış görüşmelerden elde edilen bulgular

Hayvan damgalama geleneği devam ettiren bireylerle yapılan yarı yapılandırılmış görüşmelerden elde edilen bulgular görüşme soruları ve yeni oluşturulan temalar bağlamında verilmiştir.

#### 2.2.1. Hayvan damgalama geleneğinin tarihiyle ilgili görüşler

Sahada hayvan damgalama geleneğinin tarihiyle ilgili kesin bir bilgiye ulaşılamamıştır. Ancak görüşler yörede bu geleneğin genellikle babadan oğula geçerek asırlardır devam ettiği yönündedir. Bunun yanında kendilerine ait kadim bir hayvan damgası olmayan ancak şimdilerde manda yetiştiriciliği yapan bazı aileler kendilerine bir damga oluşturarak bu geleneği sürdürmektedir.

Konuyla ilgili olarak KK1şunu aktarmaktadır:

“Bizim damgamız bize babamın kayınpederinden kaldı. Babamın kayınpederi hayvanlarını sattığı için damgaları boştaki kaldı. Biz de annemin babasından damgayı alarak bu damgayı kullanmaya başladık. Yani bu damga bize annemle geldi. Onların ne zamandan beri bu damgayı kullandıklarını bilmiyorum.”

KK 3 ise damgasını yakın tarihte oluşturduğunu şu şekilde aktarmaktadır:

“Manda satın aldım ve deltada ticari amaçlı mandacılığa başladım. Bu iş için manda birliğinden destek aldım. Mandaları sulak alana saldıgımızda mandaların kulak küpeleri vardı. Ancak bu küpeler düştü. Mandalar ayırt edilemez oldu. Diğer manda üreticileri aile damgaları yardımıyla bu sorunu çözüyorlardı. Ben de sorunu çözmek için "55" şeklinde kendi damgamı oluşturdum.”

#### 2.2.2. Hayvan damgalama nedenleriyle ilgili görüşler

Görüşmelerden elde edilen bulgular yörede hayvan damgalamanın en önemli nedeninin sahiplik göstergesi olarak düşünülmesidir. Zira damga hayvanların kaybolması, çalınması ya da ıssız bir yerde ölmeleri durumunda sahibinin belirlenmesine yardımcı olmaktadır. Kulak küpesi gibi modern damgalama şekilleri olsa da bunların sulak alandaki ağaç, çalı ya da goga (*Juncus acutus*) gibi otsu bitkilere takılarak düşmesi, küpenin dışında damgalamayı da zaruri kılmaktadır.

Hayvan damgalamanın ikinci nedeni ise damganın bir soy ya da sülaleyi temsil etmesidir. Damga sayesinde hayvanların kime ait olduğunun anlaşılması yanında damgalar geçmişten günümüze bir kimlik aktarımı olarak görülmektedir. Yani damgalardan bazıları soy aktarım işareti işlevindedir.

Bir diğer işlev ise sınır belirlemedir. Özellikle köy otlakları ya da sulak alan içerisindeki otlaklar bir sınır çizgisi ya da tel ile ayrılmamıştır. Bu otlaklardan yararlanmada damgalar aynı zamanda sınır çizgisi görevi görür. Her köyün hayvan otlatma alanı bellidir. Bu alan içerisinde o köye ait damgalı hayvanlar otlar. Bu hayvanlar başka köyün otlak alanına geçip otladığında damga sayesinde tanınır ve diğer köyün otlak alanına sürülür.

### 2.2.3. Hayvan damgalama zamanıyla ilgili görüşler

Mandalar genellikle 5-6 aylık olduklarında damgalanırlar. Ancak özel durumlarda damgalamada yaş dikkate alınmaz. Küçük yaşta damgalama yapılma nedeni olarak hayvanın bu yaş aralığındaki post kalınlığının fazla olması, bu yaşta damga yapıldığında damga yapılan yerde kıl çıkmaması, hayvan büyüdükçe damgalamanın zorlaşması ve damganın hayvanla birlikte büyümesi gösterilmektedir.

KK 2: “Mayıs ayından sonra damga vurulmaz. Çünkü kurtlanır. Yani sıcaklar fazla olur. Damga vurulan yerde yara ve enfeksiyon olur. İğdir’den göç ettiğimiz için damgamız yoktu. Bu nedenle kendi isim harflerimizden damga oluşturduk.”

### 2.2.4. Damga şekli ve damganın vurulduğu yerle ilgili görüşler

Damgalar rakam, çizgi ve harflerden oluşan basit işaretler yanında damga sahibine ait özel semboller, boy ve soy işaretleri, hayvan sahibinin baş harfleri, hayvan sahibinin doğum yılı, aile büyüklerinin baş harfleri, plaka kodu vb. şekillerden oluşur. Damga büyük oranda hayvanın sağ ya da sol baldırı üzerine vurulmaktadır. Bununla birlikte az sayıda da olsa hayvanların döş ve yanaklarına damga vurulduğu da belirtilmektedir. Ayrıca hayvanların kulaklarında farklı şekiller, delik ve kertiklerden oluşan damgalar da bulunmaktadır.

### 2.2.5. Damgaların kişiselleştirilmesiyle ilgili görüşler

Özellikle soy ve sülale damgaları kişiselleştirilken damganın ana şekli korunmaktadır. Ancak sülale genişledikçe damganın kullanımıyla ilgili birtakım sorunlar yaşanmaktadır. Bu sorun, ana şeklin hayvan üzerine vurulduğu yerin değiştirilmesi ya da şeklin korunup damga sayısının artması veya kulak kertiği gibi küçük değişikliklerle çözülmektedir. Bunun yanında hayvancılığa yeni başlayan aileler kişisel damga oluşturarak bu geleneğe katılmaktadır. Yeni damgalarda genellikle ad ve soyadın baş harfleri ve sayılar ön plandadır. Hayvanların tamamen satılması ve ailenin hayvancılığı bırakması durumunda hayvanlarla birlikte damganın da devredildiği durumlar kısmen de olsa görülmektedir. Ancak bu değişimin ailenin rızasıyla olduğu aktarılmaktadır.

KK 4: “Örneğin S.G. hayvanlarını Ş.A’ya sattı. Bir daha hayvancılık yapmayacağını düşündüğü için yıldız (★) damgasıyla sattı. Ancak bu çevresinde doğru karşılanmadı. Sanki geçmiş tarihini satmış gibi algılandı.”

### 2.3. Saha gezilerinden ve fotoğraflardan elde edilen bulgular

Kızılırmak Deltası Sulak Alanı ve farklı ilçelerde yapılan görüşme ve arazi çalışmalarıyla 104 damga tespit edilmiş, bunlar fotoğraflarla kayıt altına alınmıştır. Böylece damga şekli, sahibi ve damganın bulunduğu yerin belirtildiği Şekil 2 oluşturulmuştur.

Damga Sahibi	Bulunduğu Yer	Damga	Damga Sahibi	Bulunduğu Yer	Damga	Damga Sahibi	Bulunduğu Yer	Damga	Damga Sahibi	Bulunduğu Yer	Damga
M.Z	Bafra Şeyhören	⌋	K.T Ş.T	Kızılırmak Deltası	⌋	C.Y	19 Mayıs Yörtükler	⌋	T.D	Bafra Koşu	○
Y.Ö	Bafra Şeyhören	YS	A.K	Kızılırmak Deltası	AK	H.A	19 Mayıs Yörtükler	91	S.K	Bafra Sarıköy	SK
M.K	Bafra Şeyhören	⌋	L.K; Z.K A.K; Y.K	Bafra Doğanca	⌋	D.A Y.A	19 Mayıs Yörtükler	M	H.E	Alaşım Doyran	⌋
C.Ş	Bafra Sarıköy	⌋	L.K; H.K A.K; R.K	Bafra Doğanca	⌋	A.A	19 Mayıs Yörtükler	M	D.Ş	Alaşım Doyran	Z
H.Ş	Bafra Sarıköy	⌋	LB	Bafra Doğanca	⌋	M.K	19 Mayıs Yörtükler	PA	S.S	Alaşım Doyran	H
A.Ş	Bafra Sarıköy	⌋	A.Ç	Bafra Doğanca	İÇ	Ç.A	19 Mayıs Yörtükler	ÇA	M.Ş	Alaşım Doyran	M
K.Ş	Bafra Sarıköy	⌋	N.Ö	Bafra Sarıköy	⌋	A.A	19 Mayıs Yörtükler	İ	S.D	Alaşım Habilli	⌋
F.T	Bafra Sarıköy	⌋	B.K	Vezirköprü Adatepe	⌋	M.D	19 Mayıs Yörtükler	US	O.A	Alaşım Habilli	⌋
N.T	Bafra Sarıköy	⌋	İ.M	Bafra Şeyhören	⌋	L.K	19 Mayıs Yörtükler	İK	H.Ş	Alaşım Habilli	⌋
K.T	Bafra Sarıköy	⌋	M.K	Bafra Doğanca	⌋	S.T	Alaşım Habilli	⌋	S.B	Alaşım Habilli	⌋
Ç.A	Bafra Sarıköy	ÇA	T.K	Alaşım Habilli	⌋	O.B	Bafra Yeşilyazı	⌋	M.K	Alaşım Habilli	⌋
K.G	Bafra Doğanca	AG	A.E	Alaşım Doyran	⌋	F.C	Bafra-Üçpınar	⌋	İ.K	Alaşım Habilli	⌋
A.E M.E	19 Mayıs Yörtükler	⌋	H.S S.S	Alaşım Doyran	⌋	H.B	Yörtükler	⌋	N.O	Alaşım Habilli	⌋
H.D	19 Mayıs Yörtükler	H	K.E;M.K R.H	Alaşım Doyran	⌋	M.A	19 Mayıs Yörtükler	MA	S.A	Bafra Doğanca	SA
B.S	19 Mayıs Yörtükler	B	S.K	Doyran Alaşım	⌋	A.T	19 Mayıs Yörtükler	AT	H.İ	Bafra Doğanca	⌋
S.D	19 Mayıs Yörtükler	SD	M.K	Terme İnebel	⌋	İ.S	19 Mayıs Yörtükler	Ç	N.K	Bafra Doğanca	⌋
C.Ş	19 Mayıs Kümcağız	⌋	C.U	Terme İnebel	⌋	A.S	19 Mayıs Yörtükler	Ç	R.T S.T	Bafra Sarıköy	⌋
İ.Ş	19 Mayıs Kümcağız	⌋	Ş.B (Abhaza)	Terme İnebel	⌋	V.A	19 Mayıs Yörtükler	AC	N.D	Bafra Karaburç	⌋
R.A	19 Mayıs Yörtükler	RA	K.D	Terme Ahmetli	⌋	A.C.A	19 Mayıs Yörtükler	AC	A.A.R	Çarşamba Ebeçeli	⌋
İ.K	19 Mayıs Yörtükler	İKŞ	C.U	Terme Ahmetli	⌋	R.A	19 Mayıs Yörtükler	RA	O.L	Bafra Koşu	⌋
Y.K	19 Mayıs Yörtükler	Ş	M.K	Terme İnebel	⌋	B.S	19 Mayıs Yörtükler	BS	A.S.K	Bafra Koşu	⌋
H.Y	19 Mayıs Yörtükler	HY	N.Ş	Terme Ahmetli	⌋	A.V	19 Mayıs Yörtükler	⌋	H.T	Terme İnebel	⌋
S.A	19 Mayıs Yörtükler	U	İ.Ş	Terme Ahmetli	⌋	K.A	19 Mayıs Yörtükler	TC	H.S	Bafra Üçpınar	⌋
M.A	19 Mayıs Yörtükler	U	O.Y.Ö	Terme Ahmetli	⌋	K.D	19 Mayıs Yörtükler	55	Ayiboğan H.B.	Bafra Fener	⌋
H.A	19 Mayıs Yörtükler	U	M.K	Terme Ahmetli	⌋	Ş.A	19 Mayıs Yörtükler	☆	Mardarlı M.	Çetinkaya (Hasırlı-Mardar)	⌋
R.A	19 Mayıs Yörtükler	İMİ	H.K	Terme Ahmetli	⌋	İ.Ç	19 Mayıs Yörtükler	EC	M.K B.K	Bafra Taşköprü	⌋

Şekil 2. Samsun yöresinde tespit edilen hayvan damgaları ve sahipleri (2023).

### Tartışma

Samsun yöresinde manda ve atlara vurulan sıcak damgaların incelemesinden damgaların beş grupta toplandığı görülmektedir.

- ❖ Rakam ve sayılardan oluşan damgalar
- ❖ Latin alfabesi harflerinden oluşan damgalar
- ❖ Türk boylarının damgalarını anımsatan damgalar
- ❖ Osmanlı Türkçesi alfabesindeki harfleri anımsatan damgalar
- ❖ Farklı ülke ve coğrafyalarda hayvanlara vurulan damgalarla benzer olan damgalar

Yapılan alan araştırmasında farklı sayıların kullanıldığı damga örnekleri görülmüş ve kayıt altına alınmıştır. Bu damgalar içerisinde özellikle 91 ve 55 sayılarının bulunduğu hayvanlar çoğunluktadır. İnsanların yaşadıkları coğrafyada özellikle buldukları şehri simgeleyen işaret ve sayıların önemli bir yeri vardır. Nitekim yöredeki damgalama geleneğinde kullanılan 55 de benzer şekilde Samsun'un plaka kodudur (Foto 1-2).



**Foto 1-2.** Kızılırmak Deltası Sulak Alanında sayılarla damgalanmış mandalar.

Latin alfabesine ait harflerden oluşan damgalar yörede en fazla kullanılan damgalardır. Bu tür damgalarda, Latin alfabesinde bulunan en az bir, en fazla üç harf kullanılmıştır. Damgada kullanılan harf sayısının fazla olması damganın özelliğini bozduğu gibi hayvan derisinde daha fazla tahrişe neden olabilmektedir. Bu nedenle Latin harflerinin tercih edildiği damgalardaki harf sayısı az tutulmuştur. Latin harflerinden oluşan damgalar ayrıık formda harflerden oluştuğu gibi büyük küçük harf şeklinde ya da bitişik formda da olabilmektedir. Bu bulguyu destekler şekilde Nur (1928:150)'da, Sinop yöresinde atlara vurulan sıcak damgalarda T, S, X, A gibi Latin alfabesindeki harflerin kullanıldığını belirtmektedir. Ayrıca Elçin (1963) ve Gülensoy (1989)'da Türkiye'nin farklı coğrafyalarında (Kars, Ardahan, Bursa, Elazığ, Artvin, Erzurum, Sivas) Latin alfabesine ait harflerin kullanıldığı hayvan damgalama örneklerine rastlandığına işaret etmektedir (Şekil 2; Foto 3-4).

Latin harfleri şeklindeki damgalarda kullanılan harfler, daha çok aile büyüklerinin ya da hayvan sahibinin ad ve soyadının baş harflerinden oluşmaktadır. Yakın bir geçmişte sahip bu damgalar, aile büyüğünden ailenin diğer üyelerine geçmektedir. Ailede damgayı kullanacak bireylerin fazla olması durumunda bu damgalar, kulak kertiği, damganın hayvanın vücudunda uygulandığı yerin değiştirilmesi ve damga sayısının artırılması ile çoğaltılmaktadır.

Kars- Porsuklu	: III * * * o
Sarıkamış	: A M X O
Sarıkamış-Divik	: A M X O
Erzurum-Vartanul	: * * * o
Ardahan	: O N M C E L
Poshof	: C B U Z E V
Yusufeli	: U A
Şavşat	: III E O M
Şavşat-Atalar	: E O C M
Artvin-Ardanuç-	
Gevacik	: X V 4
Kars-Göle-Zaut	: Hc N Y K M A



**Şekil 3.** Anadolu'da at damgalarından örnekler (Gülensoy 1995). **Foto 3-4.** Kızılırmak Deltasında Latin harfleriyle damgalanmış mandalar.

Damgaların soy işareti olarak da kullanıldığı belirtilmiştir. Bazı damgalar ise sülale damgası özelliğindedir. Bu özellik, geçmişten günümüze kültür aktarımı yoluyla damgaların günümüze ulaşmasını sağlamıştır. Böylece damga sayesinde damga sahibi ailenin şeceresiyle ilgili tarihi ve kültürel bağlam kurulabilmektedir. Örneğin Vezirköprü ilçesindeki Kıvrak sülalesine ait damga, Ebül-Gâzî Bahadır Han'ın Şecere-i Terâkime adlı eserinde geçen Üregir boyuna ait damgaya benzerdir (Şekil 4; Foto 5).

Boyun adı	Tarihi- Alf-Sekül	Teşâh- dün	Koçarlı (OZT)	Sümer- nâme	Ebu'l-Gâfir Bukârî Hun, Secere-i Terâkime-
BAYINDIR	𐰇	𐰇	𐰇	𐰇	𐰇
BİCENE	𐰇	𐰇	𐰇	𐰇	𐰇
ÇAVINDIR	𐰇	𐰇	𐰇	𐰇	𐰇
ÇEBNİ	𐰇	𐰇	𐰇	𐰇	𐰇
SALUR	𐰇	𐰇	𐰇	𐰇	𐰇
EYVİDİR	𐰇	𐰇	𐰇	𐰇	𐰇
ALA- YUNLU	𐰇	𐰇	𐰇	𐰇	𐰇
ÜREGİR	𐰇	𐰇	𐰇	𐰇	𐰇
İSDİA	𐰇	𐰇	𐰇	𐰇	𐰇



**Sekil 4.** Şecere-i Terâkime adlı eserde geçen Üregir boyuna ait damga (Gülensoy 1989).

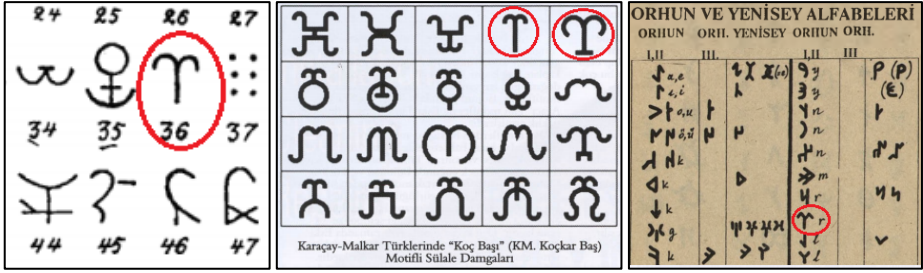
**Foto 5.** Vezirköprü'de Kıvrak sülalesine ait hayvan damgası.

Bafra Fener Mahallesinde ikamet eden Ayıboğan sülalesine ait olan damga ise Ilgıdır 𐰇 ya da Koçbaşı damga olarak isimlendirilmektedir. Bu damgayla ilgili KK 5: “Eşimin ataları Rize’den Bafra Gazibey köyüne göç etmişler. Oradan da Fener Mahallesi’ne göç ettiler. Bu damgayı at, manda ve ineklere vururduk ve damganın adı Ilgıdır damga 𐰇 dir. Ayrıca eşimin aktardığına göre ataları Rize’ye de Kafkaslardan göç etmişlerdir.” şeklinde bilgi aktarmaktadır. Yapılan alan araştırmasında Türkçe kökenli bir kelime olan ılgıdır, ipliği çile yapmaya ve ölçmeye yarayan, boyu bir metre kadar olan, iki ucuna ipliğin aşağılı yukarı sarılması için çivi çakılmış tahta alet olarak tanımlanmaktadır (Ayverdi 2011).

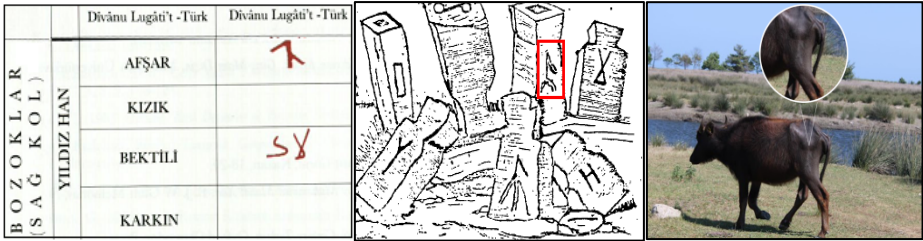
Koçbaşı damga; Orta Asya’dan Kafkaslar’a, Sibirya’dan Anadolu’ya kadar geniş bir coğrafyada kullanılmaktadır. Özellikle Kırgızlar koçboynuzu motifine çok önem vermekte ve bu motifi değişik şekillerde “şapak” adını verdikleri takkelerine işlemektedirler (Gülensoy 1989: 26). Qurbanov’a göre (2013: 307) eski Türk damgalarından biri olarak kabul edilen koçboynuzu Kazakların Naiman ve Karakirey boylarını tanıma ve ayırt etme göstergesidir. Ayrıca tipik Hun işaretlerinden biri olarak kabul edilip Altay’da “kulya” (koçboynuzu) olarak da adlandırılır. Hatta Batı Azerbaycan’ın kaya resimlerinde görülen koçboynuzu motifi Kuzey Kafkasya’da yaşayan Karaçayların boy işaretidir. Koparan ve Ayıboğan sülalesine ait iki damga Orhun ve Yenisey alfabelerinde geçen 𐰇 işaretleri ve Macar damga örneklerindeki damga 𐰇 işaretleri ile benzerdir (Foto 6-7; Şekil 5-6-7).



**Foto 6-7.** Ayıboğan sülalesine ait hayvan damgası ve Koçbaşı damga ile damgalanmış manda.



Kızılırmak Deltası'ndaki arazi çalışmalarında bir mandanın arka sol kalçasına vurulmuş olarak fotoğraflanan Kuş damgasının (λ), Kaşgarlı Mahmud'un Avşar boyunu temsil ettiğini belirttiği λ şeklindeki damga ile benzerliği dikkat çekicidir. Ayrıca Akçoraklı'nın (1983) Kırım'daki taşlar üzerinde tespit ettiği Tatar damgasıyla Kızılırmak Deltası'ndaki mandalar üzerinde görülen bu damga büyük benzerlik taşımaktadır. Kızılırmak Deltası etrafında Tatar göçmenleri tarafından kurulan yerleşim yerlerinin bulunması, bu damganın yöreye Kırım'dan gelmiş olabileceğini düşündürmektedir (Şekil 8-9; Foto 8).



Şekil 8-9. Kaşgarlı Mahmud'un Avşar boyunu temsil ettiğini belirttiği damga ile Akçoraklı'nın (1983) belirttiği Kırım'da taşlar üzerindeki Tatar damgası.

Foto 8. Kızılırmak Deltası'nda Kuş damgalı manda.

Çetinkaya Mahallesinde Mardarlı Fırtına Kemal olarak adlandırılan birine ait λ şeklindeki damga, Güllüdağ'ın (2015) Nogay Türklerine ait Baytış damga λ olarak belirttiği damga ile benzerdir. Güllüdağ, bu damgaların Hazar Türklerinde de soy damgası olarak kullanıldığına işaret etmektedir. Ayrıca Kırım Tatar Türklerine ait damga örnekleri (Akçoraklı 1983) ile Kafkasya damgaları (Lavrov 1978) arasında Mardarlı damgaya benzer onlarca damga bulunmaktadır (Foto 9; Şekil 10-11).

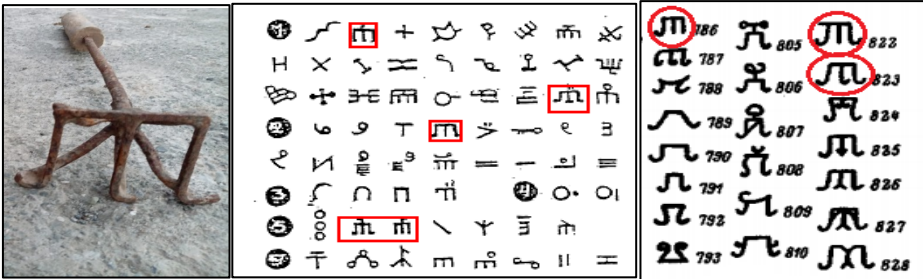
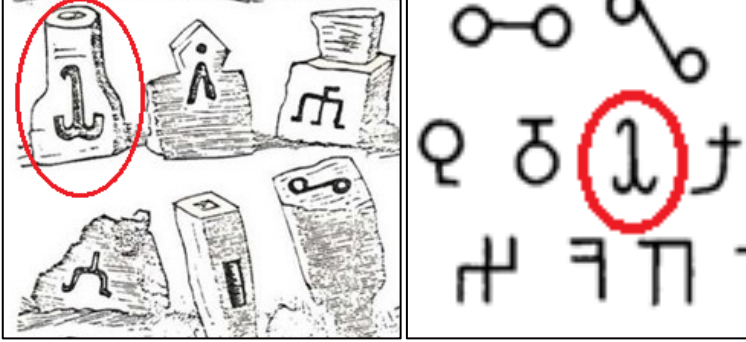


Foto 9. Mardarlı Fırtına Kemal'in hayvan damgası. Şekil 10-11. Kırım Tatar Türklerinden damga örnekleri (Akçoraklı 1983) ve Kafkasya damgaları (Lavrov 1978)

Bafra Şeyhören Mahallesinde M.Z'ye ait damga (𐤆) sülale damgası olup Çengel damga olarak adlandırılmaktadır. Bu damga, Akçoraklı'nın (1983) Kırım'daki taşlar üzerinde tespit ettiği Kırım Tatar Türklerine ait damgalar ile Lavrov'un (1978) Kafkasya damgaları içerisinde de yer almaktadır (Şekil 12-13).



Şekil 12-13. Kırım'da taşlar üzerindeki Tatar damgaları (Akçoraklı 1983) ve Kafkasya damgaları (Lavrov 1978).

Bafra Doğanca Mahallesinde Koparan sülalesine ait olan damga (𐤆), sülalede yer alan birden fazla aile tarafından kullanılmaktadır. Damga, sağ veya sol kalçaya vurularak ya da damga yönü değiştirilerek ve kulak kertiği gibi eklemeler yapılarak damganın karışması önlenmektedir. Damga, Yıva damgasına benzemektedir. Bu damganın ters çevrilmiş bir örneği Gülensoy'un (1985) Bursa Karacabey Şahin köyünde tespit ettiği at damgaları arasında bulunmaktadır (Foto 10; Şekil 14-15-16).

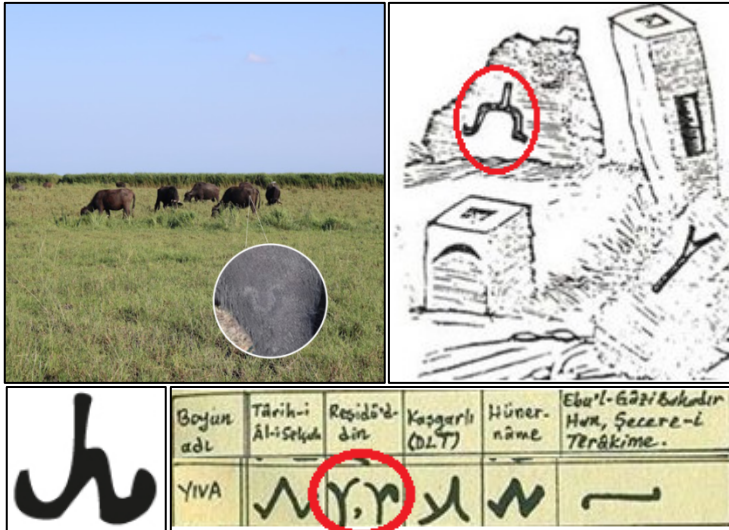


Foto 10. Koparan sülalesine ait damgalı manda.

Şekil 14-15-16. Kırım'da taşlar üzerindeki Tatar damgaları (Akçoraklı 1983), Bursa at damgası (Gülensoy 1985) ve Reşidüddin'deki Yıva boyu damgası (Sümer 1980).

Bafra Doğanca Mahallesinde ikamet eden Karaca sülalesine ait damga, Kerpeten damga (𐤆) olarak adlandırılmaktadır. Gülensoy (1985) da, at damgaları başlıklı çalışmasında Bursa Mustafakemalpaşa Akhisar Köyü ve Karacabey Beylik köyünde Kerpe-



ten damga (X) tespit etmiştir. Ayrıca Rıza Nur'un Sinop yöresinde tespit ettiği at damgaları arasında Kerpeten damga (L) yer almaktadır (Şekil 17-18-19).



Şekil 17-18-19. Karaca sülalesine ait Kerpeten damga, Bursa at damgaları (Gülensoy 1985) ve Sinop yöresi at damgası (Rıza Nur 1928).

Bafra Sarıköy Mahallesinde ikamet eden KK 6: “Dedem Arif Ağa Arnavutluk göçmenidir. Bizim asıl damgamız X damgadır. Babam bu çiftliği toprakları ve hayvanlarıyla satın aldı. Satın aldığı hayvanlarda Bel damga T bulunuyordu. Babam kardeşlerinin sülale damgamızı X kullanmalarına izin verdi. Kendisi ise bu Bel damgayı T kullanmaya başladı. O zamandan beri bu damgayı kullanıyoruz.”

Alıntından da anlaşıldığı üzere aynı sülale iki farklı hayvan damgası kullanmaktadır. Bunlardan ilki hayvanların satın alınmasıyla sülaleye geçen Bel damgadır. Diğeri ise Arnavut göçmeni olan ailenin kullandığı asıl sülale damgasıdır. Araştırma sahasında sülale damgalarının başkalarına devredilmesi ve değiştirilmesi hoş karşılanmamaktadır. Bununla birlikte sülale damgası varken yeni damga kullanan ya da hayvanların tamamının satılması durumunda aile damgasının da devredilmesiyle sonuçlanan istisnalar bulunabilmektedir (Foto 11; Şekil 20).

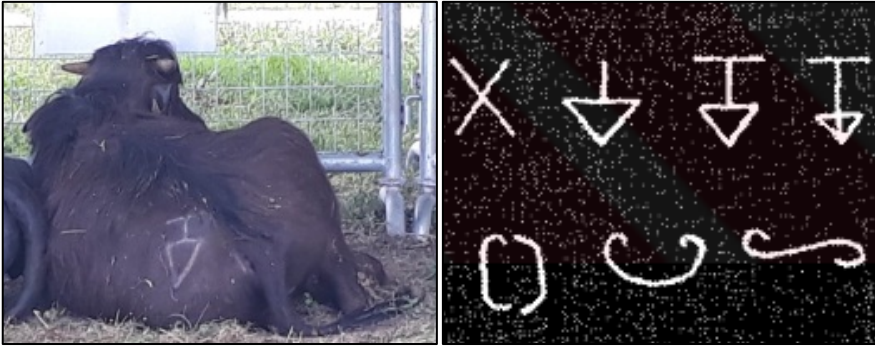
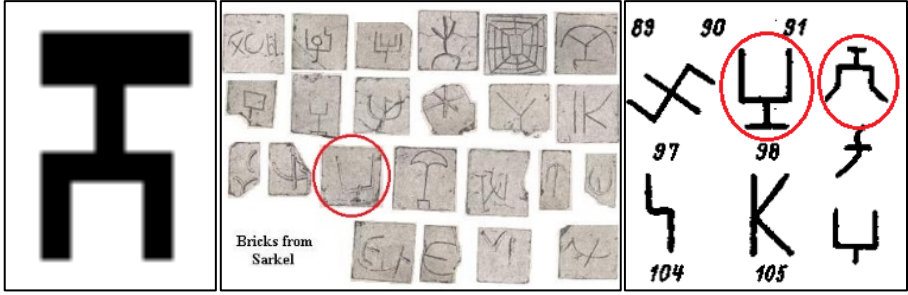


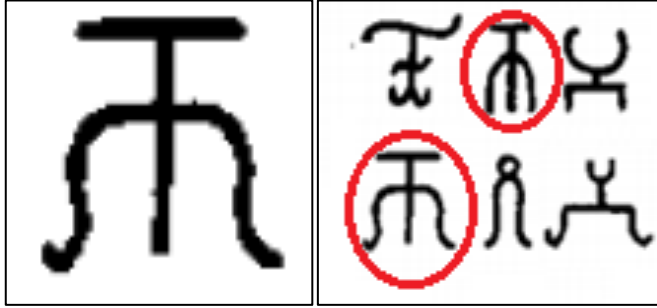
Foto 10. Bel damgalı manda. Şekil 20. Erken Avrupa boylarına ait damga örneği (Dracuk 1975).

19 Mayıs Yörükler Mahallesinden A.E.'ye ait Örs damga H sülale damgası olarak kullanılmakta ve sol baldıra vurulmaktadır. Hazar şehirlerinden Sakel sahasındaki arkeolojik çalışmalardan elde edilen bulgular arasında örs gibi Türk damgası (kabile sembolleri) örnekleri bulunmaktadır (Podolefsky 1971: 148). Lavrov tarafından tespit edilen Kafkasya damgaları arasında da örs damga bulunmaktadır (Şekil 21-22-23).



Şekil 21-22-23. Ergün'e ait örs damga, Sakel sahasındaki Türk damgası örnekleri (Podolefsky, 1971) ve Kafkasya damgaları (Lavrov 1978).

Terme- İnebel Mahallesinde C.U'ya ait damga (𐰇) sülale damgası olup daha çok at damgası olarak kullanılmaktadır. Güllüdağ (2015), bu damganın benzerini Nogay Türklerinin damgaları arasında Kanlı damga (𐰇) olarak belirtmektedir. Ayrıca Lavrov (1978)'ün Kafkasya damgaları arasında bu damganın benzeri yer almaktadır (Şekil 24-25).



Şekil 24-25. Uyanık sülalesi damgası ve Kafkas damgaları (Lavrov 1978).

Terme İnebel Mahallesinden M.K'ye ait 𐰇 şeklindeki damga, Lavrov (1978)'ün Kafkas damgaları ve Draçuk'un (1975) Kabardin damga örneği ile benzerdir (Foto 12; Şekil 26-27-28).

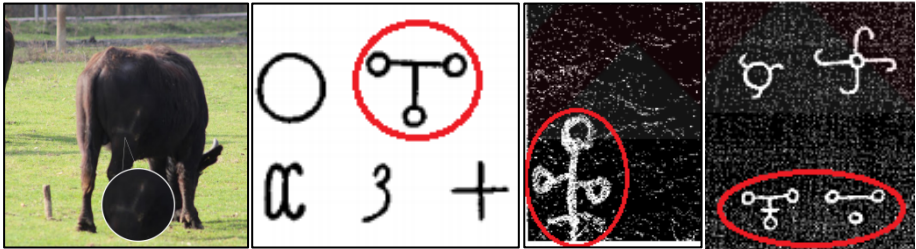


Foto 12. Keskin sülalesine ait damgalı manda. Şekil 26-27-28. Kafkas damgaları (Lavrov 1978), Kabardin damga örneği (Draçuk 1975) ve Geriyankaya damga örnekleri (Enveroğlu, 2005).

Terme İnebel Mahallesinde tespit edilen ve Abhaza Ş.B.'ye ait damga 𐰇 hem at hem manda damgası olarak kullanılmaktadır. Yapılan görüşmede ailenin yöreye Kafkaslardan göç ettiği ve damgayı da buradan getirdiği belirtilmiştir. Ayrıca aynı mahallede H.K.'ye ait 𐰇 şeklinde sülale damgası tespit edilmiştir.

Bafra Şeyhören Mahallesinde tespit edilen damgalardan biri de Makas damga (𐰇) olarak ifade edilen sülale damgasıdır. Bu damga, farklı kaynaklarda Kızık boyu

damgası, Nogay damgası, Kazak ve Kırım Türklerine ait damga işareti olarak belirtilmektedir (Gül 2022). Reşîdüddin'de ve Yazıcızade Ali'nin Tevarih-i Al-i Selçuk adlı eserinde ✕ bu damga, Kızık damgası olarak geçmektedir. Defter-i Cengizname'de ✕ Evirne damga olarak ifade edilen bu damga, Cengiz Han'ın ilk verdiği damga olup Buduncar oğlu Kıyat'a verilmiştir (Toprak, 2011). ✕ damgası Akçoraklı (1996)'da ise Nayman adı ile Nogay damgaları arasında gösterilmektedir. Kairjanov (2014) ve Güllüdağ (2015)'a göre bu damga ✕ Şıgarak (Çadır) damga olup Nogay ve Kazak (Kazak/Yak boyu) boylarına aittir.

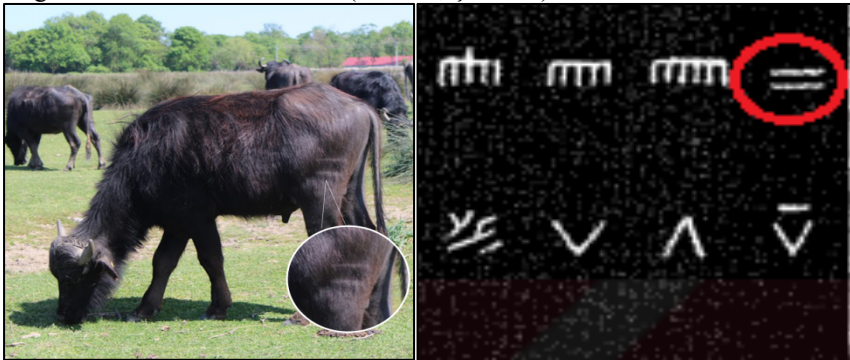
Bafra Doğanca Mahallesinde tespit edilen Besdil sülalesine ait ♀ damga ile Bafra Yeşilyazı Mahallesinden Bozacı sülalesine ait ⚡ damga, Tuğ damga olarak bilinmekte ve sülale damgası olarak kullanılmaktadır. Bu iki damga formlarıyla Türk boylarına ait damga özelliği taşımaktadır.

Yapılan alan yazın araştırmasında savaş ve bağımsızlık alameti olarak kabul edilen tuğ, hükümlanlık ve bağımsızlık anlamları taşıyan, bayrak, sancak, alem gibi askerî ve siyasî bir güç ve yetki işareti olarak kabul edilmektedir (Çoruhlu, 2012), (Foto 13-14).



**Foto 13-14.** Kızılırmak Deltasında Besdil sülalesi (Anomim) ve Bozacı sülalesine ait Tuğ damgalı mandalar.

19 Mayıs İlçesi Yörükler Mahallesinde tespit edilen A.V.'ye ait damga, = Eşittir damga olarak isimlendirilmiş ve at ve mandalara vurulan sülale damgası olarak belirtilmiştir. Bir Memluk kaynağında yer alan Oğuz Türkmen boyları ve damgalarına dair bir değerlendirme başlıklı çalışmada Çetin (2008) bu damgayı, Çavulduz (Çavuldur) boyuna ait olarak belirtmektedir. Ayrıca Draçuk (1975) bu damgayı Kırım Tatarlarına ait damgalar arasında belirtmektedir (Foto 15; Şekil 29).



**Foto 15.** Varol sülalesine ait eşit damga.

**Şekil 29.** Kırım Tatar damgaları (Draçuk 1975).

19 Mayıs İlçesi Kumcağız Mahallesinde Şener sülalesine ait damga (Kulp damga olarak isimlendirilmektedir. Sülalenin büyümesi ile farklı ailelerce kullanılan damga sağ-sol baldırda, kulak deliği ve kertiğiyle diğerlerinden ayrılmaktadır. Alan yazında Bayatoğulları damgası ile benzerlik gösteren damga, Kırgız boy damgaları arasında Ay damga olarak geçmektedir (Karatayev ve Janibekova 2016). Tarcan (1998) Oduq-Əl'in (asker) Oq ve On'lardan oluştuğunu ifade etmektedir (Foto 16; Şekil 30).



**Foto 16.** Kızılırmak Deltasında Kulp damgalı manda. **Şekil 30.** Ay ve On damga (Karatayev ve Janibekova 2016; Tarcan 1998).



**Foto 17-18-19.** Kızılırmak ve Yeşilirmak Deltasında damgalı mandalar.

### Sonuç

Araştırma sahasında sıcak damgalama ve kulak kertiği şeklinde daha çok manda ve atlara vurulan iki tür kalıcı damga kullanılmaktadır. Kulak kertikleri tek başına bir damgalama özelliğinden çok sıcak damgaların ayırt ediciliğini artırıcı bir unsur olarak kullanılmaktadır. Araştırmalar Anadolu'nun birçok yerinde kulak kertiklerinin kalıcı damgalama tekniği olarak kullanıldığına da dikkat çekmektedir. Ancak araştırma sahasında kulak kertikleri, daha çok küçükbaş hayvanlarda kalıcı bir damgalama tekniği olarak tek başına kullanıldığı hâlde manda damgalamada sıcak damgalamayı destekleyen yardımcı bir unsur olarak yer almaktadır.

Araştırma sahasında kullanılan kalıcı hayvan damgalarının en önemli işlevi, sahiptir. Özellikle hayvanların kaybolması ve çalınması durumunda damgalar bu işlevi yerine getirmektedir. Kızılırmak Deltası ve Sulak Alanı, manda varlığı bakımından Türkiye'de ilk sıradadır. Mandaların fiziki görünüşleri bakımından birbirlerinden ayırt edilemeyecek kadar benzeşmesi ve dar bir sahada nicelik olarak fazla olmaları, çoğu kez hayvanın sahibinin kim olduğu konusunda ihtilaflara neden olmaktadır. Her ne kadar kulak küpeleriyle bu sorun çözülmek istense de kulak küpeleri çalı ve goga (*Juncus acutus*) formasyonuna takılarak kırılmakta, düşerek kaybolmaktadır. Damga, bu işlevi ile sorunun çözümü için önemli bir araç olarak görülmektedir.

Damgaların soy işareti olarak da kullanıldığı belirtilmiştir. Bu özellik, geçmişten günümüze kültür aktarımı yoluyla damgaların günümüze ulaşmasını sağlamıştır. Araştırma sahasındaki damgaların dini bir özelliği tespit edilmemiştir. Damgalama öncesi ve sonrası dini bir ritüel ve uygulama da görülmemiştir.

Damgaların diğer bir işlevi ise farklı bir yerleşim yerine ait otlaklarda otlayan hayvanların bu damga yardımıyla ayırt edilmesidir. Bu bulgu, Orta Asya bozkırlarındaki pastoral sistemlerde damgaların tuz yataklarına, ağaçlara ve kayalara vurularak işaretlendiği, böylece otlak ve doğal kaynakların mülkiyetlerinin bu şekilde belirlendiği düşüncesiyle örtüşmektedir.

Damgalama kültürü azalmakla birlikte Anadolu'nun birçok yerinde demir aletler, taş işçiliği, halı kilim dokuma ve hayvan damgaları şeklinde devam etmektedir. Bu kültürün tasnif edilmesi, envanterinin çıkarılması ve acilen kayıt altına alınması gerekmektedir. Ayrıca farklı işlevlere sahip damgaların işlev ve özellikleriyle ilgili alan yazında önemli derecede bilgi karmaşası bulunmaktadır. Bu karmaşanın ortadan kaldırılması için damgalama geleneğinin alan uzmanları tarafından bir proje ile tekrar değerlendirilmesi önerilmektedir.

**YAZARLARIN KATKI DÜZEYLERİ:** Birinci Yazar %100.

**ETİK KOMİTE ONAYI:** Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Etik Kurulunun 26.08.2020 tarih ve 2020/488 sayılı kararı ile etik komite onayı alınmıştır.

**FİNANSAL DESTEK:** Çalışmada finansal destek alınmamıştır.

**ÇIKAR ÇATIŞMASI:** Çalışmada potansiyel çıkar çatışması bulunmamaktadır.

#### KAYNAK KİŞİLER

- KK1: Celil Yıldız, 52, Ortaokul mezunu, çiftçi, görüşme tarihi ve yeri: 24 Mart 2020/19 Mayıs İlçesi Yörükler Mahallesi.
- KK2: Süleyman Akay, 65, İlkokul mezunu, çiftçi, görüşme tarihi ve yeri: 30 Mayıs 2021/ Bafra İlçesi Doğanca Mahallesi.
- KK3: Kemal Denizci, 65, İlkokul mezunu, Hayvancılık, görüşme tarihi ve yeri: 15 Mart 2020/19 Mayıs İlçesi.
- KK4: Aydın Ergün, 58, İlkokul mezunu, Çiftçi, görüşme tarihi ve yeri: 20 Haziran 2021/19 Mayıs İlçesi Yörükler Mahallesi.
- KK5: Aynur Bayrak, 85, İlkokul mezunu, ev hanımı, görüşme tarihi ve yeri: 20 Mayıs 2022/Bafra İlçesi Fener Mahallesi.
- KK6: Kurtbey Türk, 67, Lise mezunu, çiftçi, görüşme tarihi ve yeri: 25 Mayıs 2022/Bafra İlçesi Sarıköy Mahallesi.
- KK7: Cavit Şenkal, 45, Ortaokul mezunu, çiftçi, görüşme tarihi ve yeri: 12 Mayıs 2021/Bafra İlçesi Sarıköy Mahallesi.
- KK8: Cemalettin Şeker, 75, ilkokul mezunu, çiftçi, görüşme tarihi ve yeri: 10 Haziran 2021/19 Mayıs İlçesi Kumcağız Mahallesi.
- KK9: Samet Zengin, 30, Ortaokul mezunu, çiftçi, görüşme tarihi ve yeri: 11 Nisa 2021/ Bafra İlçesi Şeyhören Mahallesi.
- KK10: Ali Ekici, Ortaokul mezunu, çiftçi, görüşme tarihi ve yeri: 22 Mayıs 2022/ Alaçam İlçesi Doyran Mahallesi.
- KK11: A. Rıza Aydın, Üniversite mezunu, memur, görüşme tarihi ve yeri: 2 Şubat 2022/ Çarşamba İlçesi Epçeli Mahallesi.
- KK12: Hanife Baş, İlkokul mezunu, ev hanımı, görüşme tarihi ve yeri: 9 Haziran 2021/Terme İlçesi İnebel Mahallesi.
- KK13: Cavit Uyank, İlkokul mezunu, çiftçi, görüşme tarihi ve yeri: 9 Haziran 2021/Terme İlçesi İnebel Mahallesi.
- KK14: Muzaffer Keskin, İlkokul mezunu, çiftçi, görüşme tarihi ve yeri: 9 Haziran 2021/Terme İlçesi İnebel Mahallesi.
- KK15: Nail Dinçer, 30, Lise mezunu, memur, görüşme tarihi ve yeri: 2 Mart 2022/ Bafra İlçesi Karaburç Mahallesi.
- KK16: Bünyamin Kıvrak, Üniversite mezunu, memur, görüşme tarihi ve yeri: 27 Ağustos 2021/Vezirköprü İlçesi Adatepe Mahallesi.

#### KAYNAKÇA

- Adiloğlu, *Adilhan. Karaçay-Malkar Türkleri*. Ankara: Başkent Matbaacılık, 2005.
- Akçoraklı, *Osman, Kırım'da Tatar Tamgaları*. İstanbul, 1983, (İlk baskısı, Kırım-Akmesit, 1926).
- Aksoy, Mustafa. "Kaya Resimlerinden Alfabeve Avrasya'da Türk Damgaları", *Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Tarih Kültür Dergisi* 300 (2011): 70-76.
- , *Kültür Sosyolojisi Açısından Halı-Kilim Sanatı ve Etnografik Eserlerdeki Damgaların Dili*. 38. *ICANAS Bildiriler* (75-120). Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Yayınları, 2012.
- Ayverdi, İlhan. *Kubbealtı Lugatı Misalli Büyük Türkçe Sözlük*. İstanbul: Kubbealtı Yayınları 4, 2011.

- Başbuğ, Fatih ve Özer, Hatice. "Ankara Güdül'de Yer Alan At ve Geyik Damgaları", *Kalemisi Dergisi*, 5, 10 (2017): 167-181. <http://www.kalemisidergisi.com/makale/pdf/1508502036.pdf> 19.03.2018.
- Blancou, Jean. "A history of the traceability of animals and animal products", *Revue scientifique et technique (International Office of Epizootics)* 20.2 (2001): 413-425.
- Caja, Gerardo ve diğer. "Diversity of animal identification techniques: From 'fire age' to 'electronic age'", *ICAR Technical Series* 9 (2004): 21-39.
- Cihanalp, Cihannur. "Türklerde Damgalar", *Akademia Disiplinlerarası Bilimsel Araştırmalar Dergisi* 1.1 (2015): 17-20.
- Çetin, Altan. "Bir Memlûk Kaynağında Yer Alan Oğuz/Türkmen Boyları Ve Damgalarına Dâir Bir Değerlendirme", *BELLETEN* 72 (264) (Ağustos 2008): 483-90.
- Çoruhlu, Tülin. Tuğ. *TDV İslâm Ansiklopedisi* 41. cildinde, 330-332. 2012 <https://islamansiklopedisi.org.tr/tug>
- Digard, JP, Etienne Landais ve Philippe Lhoste. "La crise des sociétés pastorales. Un regard pluridisciplinaire", *Revue d'élevage et de médecine vétérinaire des pays tropicaux* 46.4 (1993): 683-692.
- Elçin, Şükrü. "At Damgaları", *Türk Etnografya Dergisi* (1963-656): 26-45.
- Enveroğlu, İlham. "Çağdaş Azerbaycan Resim Sanatında Eski Türk Damgalarının Etkisi", (Yayımlanmamış doktora tezi. Konya: Selçuk Üniversitesi, 2005).
- Erdoğan, Türkan ve Ümit Sıracı. "Pamukkale (Hierapolis)'de Bulunan Ön-Türk Damgaları: "Em-Am" Damgası ile "Ok ve Og" Damgaları", *TURAN: Stratejik Araştırmalar Merkezi* 4.15 (2012): 160-170.
- Fossey, Ellie vd. "Understanding and evaluating qualitative research", *Australian & New Zealand Journal of psychiatry* 36.6 (2002): 717-732.
- Gül, Seyfullah. Kanca El Aletleri Müzesindeki Alet Damgaları. *Alet İşler Dünyamızı Biçimlendiren Nesnelere İçinde* ss. 495-515. (Edt. Akif Kuruçay) İstanbul: Kanca Yayınları, 2022
- Gül, Seyfullah ve Ali Yılmaz. "Demir Kazınan Kültür: Samsun Yöresi Demirci Damgaları", *Millî Folklor* 16(124) (2019): 175-188.
- Gülensoy, Tuncer. *At Damgaları. Türk Kültüründe At ve Çağdaş Atçılık Sempozyumu* (Ed. EG. Naskali). İstanbul: Resim Matbaacılık, 1995.
- Gülensoy, Tuncer. *Orhun'dan Anadolu'ya Türk Damgaları*. İstanbul: TDAV, 1989
- Güllüdağ, Nesrin. "Türklerde Damga Geleneği ve Nogay Türklerinin Damgaları Üzerine Bir İnceleme", *Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi* 6.6 (2015): 132-150.
- Gürbüz, Sait ve Faruk Şahin. *Sosyal Bilimlerde Araştırma Teknikleri* Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2016. <https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/2158342>
- Kairjanov, Abay. "Türk Runik Alfabesinin Kökeni Hakkında Yeni Yaklaşımlar", *Çingü Kültür Sanat Edebiyat Dergisi*, 5(28), (2014):141-150.
- Karatayev, Olcobay ve Kayrıkhan Janibekova. "Damgalar ve Onların İşlevleri (Fonksiyonları)", *Türk Uluslararası Dil, Edebiyat ve Halkbilimi Araştırmaları Dergisi*(2016): 163-179.
- Khan, Saif ve Owais Mufti. "The Hot History & Cold Future of Brands", *Journal of Managerial Sciences* 1 (2007): 75-87.
- Landais, Elise. "The marking of livestock in traditional pastoral societies", *Revue scientifique et technique (International Office of Epizootics)* 20.2 (2001): 445-479.
- Lavrov, Leonid I. O pričinox mnogoazyčija v Dagestane. In: Leonid I. Lavrov. *Istorikoetnografičeskie očerki Kavkaza*. Leningrad: Nauka, 1978.
- Merriam, Sharan B. *Case Study Research in Education: A Qualitative Approach*. San Francisco: Jossey Bass, 1988.
- Nearly, Michael ve Ann Yager. *Methods of Livestock Identification (No. AS-556-W)*. West Lafayette: Purdue University, 2002.
- Nur, Rıza. "Tamga ou Tag Marque au Fer Chaud a Sinofer", *Journal Asiatique*, 212 (Paris 1928): 148-151; "Sinop At Damgaları", Konya Mecmuası, çev. M. Mesud Korman, yıl: V, sayı: 36, Konya, 1941, s. 13-17.
- Ol'khovskii, V. S. "Tamga (k funktsii znaka) [Tamga (to the function of the sign)] Istoriko-arkheologičeskie al'manakh", *The Historical and archaeological almanac* 7 (2001): 75-86.
- Onwuegbuzie, Anthony J. ve Kathleen MT Collins. "A Typology of Mixed Methods Sampling Designs in Social Science Research", *Qualitative Report* 12.2 (2007): 281-316.
- Podolefsky, Sol. *Di geshikhte fun di Kazarn un zeyer idishe melukhe in tsentral Eyrope*. New York: Rokhman, 1971.
- Qurbanov, Araz. *Damgalar, Ramzlar... Mənim səmələr*. Bakı: Strateji Araştırmalar Merkezi, 2013.
- Samashev, Samat. Türk Dünyasındaki Damgalarda Ortak Özellikler (Edt. F. Temizyürek). *Prof. Dr. A. Haluk Dursun anısına Uluslararası Türk Kültürü Sempozyumu Dil-Tarih-Cografya* (İçinde 6-8, Aralık 2019 Ankara). Elazığ: ASOS Yayınevi, 2020.
- Sanchez, Belda. *Catalogue of indigenous Spanish breeds. II. Cattle*. Madrid: Ministerio de Agricultura, 1981.
- Sümer, Faruk. *Oğuzlar*. İstanbul: Ana Yayınları, 1980.
- Tarcan, Haluk. *Ön Türk Tarihi*, İstanbul: Kaynak Yayınları, 1998.
- Toprak, Funda. "Defter-İ Cengiz-Nâme'de Boy Nişanları ve Damgalar", *Electronic Turkish Studies* 6.1 (2011): 555-574.
- Yalçın, Rıza. *Anadolu'da Türk Damgaları. Uludağ'dan Toroslar'a*. Bursa: Yeni Basımevi, 1943.
- Yıldırım, Ali ve Hasan Simsek. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2008.

# ÇİFT BAŞLI BALTANIN SEMBOLİK ANLAMI VE TEBER İLE OLAN İLİŞKİSİ ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME\*

## An Assessment on The Symbolic Meaning of The Double Head Ax and Its Relationship with The Teber

Doç. Dr. Muzaffer YILMAZ\*\*

### ÖZ

İnsanoğlunun en eski silahlarından ve taş devri icatlarından biri olan el baltası, yaklaşık 1.5 milyon yıllık bir geçmişe sahiptir. Fonksiyonelliklerinden ziyade, işlevlerinin ötesinde bir yapıma maksatları olan bu el baltaları, özellikle Demir Çağı'ndan itibaren yoğun bir sembolizm ihtiva ederek çift başlı bir formda yapılmaya-betimlenmeye başlamışlardır. Süreç içerisinde farklı uygarlık ve kültürlerde değişik örnekleri ortaya çıkan çift başlı balta, önce tanrıça, daha sonra tanrı ve kahraman silahı olarak geniş bir coğrafyada hem nesne hem de tezyini bir unsur olarak kullanım alanı bulmuştur. Bu çalışmada çift başlı balta, kutsal olgusunun, imgeden nesneye dönüşme sürecindeki önemli sembollerinden biri olarak ele alınmış, aynı zamanda özellikle Anadolu merkezli olarak, kültürlerarası etkileşimin de en önemli işaretlerinden-yansımalarından biri olarak değerlendirilmiştir. Bu makale, ilk örnekleri Prehistorik dönemde görülmeye başlanan ve fakat eski dünyanın pek çok uygarlığında ve kültüründe farklı adlarla karşılaşılan çift başlı baltanın, gökyüzü ile olan ilişkisi ve sembolik kökeni üzerine yapılmış, sanat tarihi merkezli hermenötik ve fenomenolojik bir çalışmadır. Buna binaen metinde, çift başlı balta örneklerine ilişkin salt kataloglamaya dayalı deskriptif bir metodoloji tercih edilmemiştir. Farklı kültürlerdeki çift başlı balta örneklerine metinde sadece, nesnenin-formun görülme sıklığını ve yayılım alanını vurgulamak için yer verilmiştir. Ayrıca çift başlı baltanın Türk tasavvuf düşüncesi ve özellikle Bektaşî kültüründe özel bir yer ihtiva eden ve derviş çeyizi olarak tanımlanan teber ile olan bağlantısı da, makalede vurgulanan gökyüzü sembolizmi bağlamında, kurulmaya çalışılmıştır. Farklı kültürlerde farklı isimlerle görülen çift başlı baltanın, düalist bir anlayışa bağlı olarak ortaya çıkmış kutsal bir form-nesne-savaş aleti olarak yorumlandığı bu makale, genel hatlarıyla beş kısımdan müteşekkildir. *İlk Örnekler* kısmında, ilk balta örneklerinin ve formunun ortaya çıkışından, *Örnekleme* kısmında, farklı kültürlerdeki çift başlı balta örneklerine ve ilişkili olduğu olgulara değinilmiştir. *Sembolik Köken* adlı kısımda, çift başlı balta formunun gökyüzü ile olan ilişkisi gerekçelendirilmeye çalışılmıştır. *Bektaşîlik ve Teber* adlı kısımda, bu gökyüzü merkezli bu sembolik dilin, tasavvuf düşüncesi Bektaşîlik inancı-olgusu özelinde, olgunun kendi pratikleriyle şekillenen boyutları ve teber ile olan bağlantısı üzerinde durulmuştur. *Değerlendirme ve Sonuç* kısmında konu özellikle, etkileşim ve dil-isim-anlam ilişkisi bağlamında bütüncül bir bakış açısıyla ele alınarak yorumlanmış ve çift başlı balta ile kültürlerarası etkileşim kavramı üzerinde durulmuştur.

### Anahtar Kelimeler

Kutsal, Sembolizm, Anadolu, Bektaşîlik, Teber.

### ABSTRACT

The hand ax, one of the oldest weapons and stone age inventions of mankind, has a history of approximately 1.5 million years. These hand axes, which have a purpose of being made beyond their functions rather than their functionality, have started to be made-described in a double-headed form, containing an intense symbolism, especially since the Iron Age. The double-headed ax, of which different examples emerged in different civilizations and cultures in the process, has found use in a wide geography as both an object and an element of decoration, first as a goddess, then as a god and king-hero weapon. In this study, the double-headed ax was considered as one of the important symbols (symbols) of the sacred phenomenon in the process of transforming from an image to an object, and at the same time, it was evaluated as one of the most important signs-reflections in intercultural interaction, especially in Anatolia. This article is a hermeneutic and phenomenological study on the relationship and symbolic origin of the double-headed ax, the first examples of which began to be seen in the Prehistoric period, but encountered with different names in many civilizations and cultures of the ancient world. Accordingly, a descriptive methodology based on cataloging the double-headed ax samples was not preferred in the text. Examples of double-headed axes in different cultures are included in the text only to emphasize the incidence and spread of the object-form. In addition, the connection of the double-headed ax with

\* Geliş tarihi: 18 Ocak 2022 - Kabul tarihi: 30 Kasım 2022  
Yılmaz, Muzaffer. "Çift Başlı Baltanın Sembolik Anlamı ve Teber İle Olan İlişkisi Üzerine Bir Değerlendirme", *Millî Folklor* 141 (Bahar 2024): 133-144

\*\* Necmettin Erbakan Üniversitesi Güzel Sanatlar ve Mimarlık Fakültesi Resim Bölümü, Konya/Türkiye, muzafferyilmaz@erbakan.edu.tr, ORCID ID: 0000-0003-3156-8582.

the halberd, which has a special place in Turkish mysticism and especially in Bektashi culture and is defined as the dervish dowry, has been tried to be established in the context of the symbolism emphasized in the article. This article consists of five parts. In the First section, the emergence of the first ax samples and its form, in the Sample section, the double-headed ax samples in different cultures and related cases are mentioned. Symbolic Origin section, the relationship of the double-headed ax form with the sky is tried to be justified. Bektashism and Teber section, this sky-centered symbolic language, in particular the Sufi thought Bektashi belief-phenomenon, the dimensions of the phenomenon shaped by its own practices and its connection with halberd are emphasized. In the evaluation and conclusion, the subject is interpreted with a holistic perspective, especially in the context of the relationship between language, name and meaning, and also, the concept of intercultural interaction with the double-headed ax is emphasized.

#### Key Words

Sacred, Anatolia, symbolism, Bektashi, Teber.

### Giriş

Bu makale, sanat tarihi merkezli hermenötik ve fenomenolojik bir çalışmadır. Makalede, özellikle sanat tarihi disiplininde sıklıkla tercih edilen deskriptif bir metodoloji benimsenmemiştir. Bu açıdan makalede, kataloglamaya bağlı ve sadece somut verilerden hareketle yapılan saptamalara yer verilmemiştir. Bir başka ifadeyle çalışma böyle bir amacı gütmemiştir.

Bir nesne ve aynı zamanda sembol olarak çift başlı baltanın sembolik anlamının, gökyüzü ile olan ilişkisinin, farklı kültürlerdeki örneklerinin ve genel olarak tarikat, özel olarak ise Bektaşî kültüründe bir derviş çeyizi olarak kutsal kabul edilen teber ile olan bağlantısının ele alındığı bu makalede; öncelikle el baltasının doğuşundan ve farklı kültür-coğrafyalarda görülen çift başlı balta örneklerinden bahsedilmiştir. Akabinde, bu farklı örnek gruplarından hareketle formun sembolik anlamına ve Bektaşî kültüründeki teberle olan ilişkisine değinilmiş ve bir nesne olarak tebere ilişkin mevcut kutsiyetin, bu kadim evveliyat ve gökyüzü sembolizmi ile ilişkili olduğu iddia edilmiştir. Bu bağlantı makalede, daha öncede vurgulandığı gibi, hermenötikten ve fenomenolojiden istifade edilerek yapılmıştır. Bu nedenle *anlam* üzerine yapılan yorumlamalarda somut veri kaygısı doğrudan güdülmemiştir. Bu bölümlerin ardından gelen değerlendirme ve sonuç kısmında ise konu bütünüyle ele alınarak irdelenmiş ve genel hatları itibariyle iki temel soruya cevap aranmıştır.

### İlk Örnekler

İlk el baltası, yaklaşık 1.5 yıl önce Homo Ergaster olarak adlandırılan tür zamanında ortaya çıkmıştır (Curtis 2017: 39). Bu tarihten itibaren Buzul Çağı insan toplulukları tarafından yoğun olarak (taştan) el baltaları yapıldığı ve kullanıldığı görülmektedir. Öyle ki bu geniş zaman aralığı içerisindeki Aşölyen Kültürü dâhilinde, el baltası üretimi adeta bir endüstri haline gelmiştir (Klein 2013: 94,95). Geniş bir zaman aralığı içerisinde görülen bu çift taraflı Buzul Çağı el baltaları, daha çok damla-çekirdek formunda yapılmış objelerdi (Fotoğraf 1). Kohn ve Mithen ilginç bir yaklaşımla bu dönem el baltalarının cinsellik ve eş seçimi ile ilişkili olduğunu iddia etmektedir (Kohn ve Mithen 1999: 519). El baltaları, gerek av, gerekse herhangi bir şeyi doğramak-yüzmek için hiç de fonksiyonel olmamalarıyla beraber, aynı zamanda yapımını herkesin gerçekleştiremeyeceği, teknik beceri-kabiliyet isteyen objelerdi. Dolayısıyla Kohn ve Mithen'e göre bu baltalar, onları yapan kişinin yetenekli ve hayatta kalabilme odaklı zeki gene sahip olduğunu göstermekteydi (Kohn ve Mithen 1999: 521). Binaenaleyh bu el baltaları, eş-partner seçimi sadinde kendilerini yapabienlere bir ayrıcalık-avantaj tanımaktaydı. Bu teoriye bağlı olarak el baltaları için, fonksiyonelliklerinin dışında, yapıldığı ve yaygın olarak kullanıldığı çağ-dönemler için, kadın ve erkek ilişkilerini biçimlendirici ve yönlendirici özel bir misyona da sahiptirler denebilir.



## Örneklem

Minos Uygarlığında, özellikle uygarlığının Neopalatial (MÖ 1750-1500) döneminde, yoğun bir çift başlı balta kullanımı görülmektedir<sup>1</sup>. Bu çift başlı balta örnekleri, Aşölyen kültüründekilerden farklı olarak, özellikle tezyini bir unsur olarak ve çok daha simetrik bir şekilde çift başlı olarak tasvir edilmişlerdir<sup>2</sup>. Matthew Haysom Bronz Çağı'ndan itibaren görülen bu çift başlı balta tasvirlerinin kökenlerinin gökyüzü ve doğurganlık ile ilintili olduğunu ve aslında bir ana tanrıça ve üstün yaratıcı imajını temsil ettiğini belirtmektedir (Haysom 2010: 37). Joseph Campbell ise Minos Uygarlığında görülen çift başlı baltayı doğrudan Ana Tanrıça Kültü ile ilişkilendirmekte ve doğum ile ölüm arasında bir ilişkinin tezahürü olduğunu iddia etmektedir (Campbell 2020: 91). Eski Avrupa sanatına ilişkin alternatif ve kıymetli çalışmalarıyla tanınan Maria Gimbutas ise bu çift başlı baltaların, ana tanrıçanın ölüm-yeniden doğuş misyonuna bağlı olarak, ana tanrıçanın bizatihi tecellisi olduğunu ifade etmektedir (Gimbutas 1991: 273). *Ana tanrıça kültü* egemenliğindeki Minos Uygarlığı sanatında bu nedenle çift başlı balta tasvirlerini yoğun olarak görmek mümkündür (Fotoğraf 2,3). Gimbutas ayrıca, bu formun kökenin kelebek tasvirleri olduğunu ve Neolitik Dönem Avrupa sanatında da benzer tasvirlerin, yine ana tanrıça simgesi olarak kullanıldığını belirtmektedir (Gimbutas 1999: 135).

Minos Uygarlığı ile ilişkili olan çift başlı balta sembolüne, bir ritüelin parçası-tamamlayıcısı olarak, Yunan yarımadasında ve Batı Ege'de de sıklıkla rastlanmaktadır<sup>3</sup>. Kutsal olgusu dâhilinde, pek çok farklı inanç sistemindeki tanrı ve tanrıçaların çeşitli sembolik anlamlar ihtiva eden araç-gereçleri ve silahları vardır. Yunan panteonunun baş tanrısı Zeus ise çift başlı balta (labris) ile özdeşleştirilmiştir (Rouse 1901: 268). Ayrıca Zeus'un en bilinen simgelerinin başında şimşek gelmektedir. Bu minvalde, çift başlı balta ve şimşek üzerine bir bağlantının olması muhtemeldir. Nitekim Hyde Clarke, Prehistorik Dönem silah adları üzerine yaptığı çalışmasında, savaş aletlerinin isimleri ve filoloji arasında bir ilişki kurmaya çalışmış ve baltanın bu bağlamda şimşek ile doğrudan ilişkili olduğunu ifade etmiştir (Clarke 1877: 149). Konunun etimolojik boyutu ile ilgili araştırma yapanlardan William Henry Denham Rouse'da, bir çift başlı balta olan labrisin Zeus ile ilişkili olduğunu belirtmekte ve Zeus'a adanan antik kent Labranda'nın (Fotoğraf 4) adının bu savaş aletinden geldiğini ifade etmektedir (Rouse 1901: 272). İlginç bir şekilde, Anadolu'daki bazı Zeus heykel ve kabartmalarında Zeus'un dişil bir imajla, adeta çift cinsiyetli olarak tasvir edildiği görülmektedir (Büyüközer ve Büyüközer 2020: 76). Tasvire, Minos-Labris-Tanrıça/Yunan-Labris-Zeus(Tanrı) ekseninde bakıldığında, çift başlı baltanın dişil enerjiden eril enerjiye geçiş süreciyle ilişkili olarak, feminen Zeus tasvirlerine kaynaklık etmesi kuvvetle muhtemeldir (Fotoğraf 5).

Minos ve akabinde gelişen Yunan Uygarlığı dâhilinde yoğun bir kullanım alanı bulan çift balta tasvirleri, özellikle gök-şimşek ilişkisi bağlamında pek çok farklı uygarlık ve kültürde de görülmektedir.

Vajra, Hinduizm'deki en önemli sembollerden biri olup yıldırım-şimşek anlamına gelmektedir (Guenon ve Evola 2003: 63). Pek çok tanrının elinde tuttuğu iki uçlu bir silah olan vajranın, aynı zamanda balta şeklinde de tasvir edildiği örnekleri de mevcuttur (Fotoğraf 6).

Babilonya Yaratılış Mitosuna göre Marduk, canavar Tiamat'ı öldürmek için ona meydan okur. Tüm tanrıların desteğini alan Marduk tanrılar tarafından silahlandırılırken eline bir şimşek de verilir (Hooke 2020: 54). Marduk'un Tiamat ile mücadelesini anlatan pek çok betimlemede bu şimşek, çift başlı bir balta şeklinde tasvir edilmiştir (Fotoğraf 7).

Mısır mitolojisindeki en önemli tanrıçalardan biri olan Hathor, doğum, bereket ve aşk tanrıçasıdır. Hathor Mısır mitolojisinde, boğa-inek ile ilişkilendirilerek boynuzlu olarak betimlenmiştir (Budge 1904: 203). Bu tasvirler ilave olarak, Hathor'un hanedanlık öncesi döneme ait olan ve Hathor Haçı olarak tanımlanan kabartmasında bir çift başlı balta vurgusu da görülmektedir (MacGillivray 2012: 125). Sirius takımyıldızı ile de irtibatlandırılan bu tasvirin, hem bir tanrıça hem de gökyüzü ile ilişkili olması dikkat çekicidir (Fotoğraf 8). Bu durum, Minos ve Mısır uygarlıkları arasındaki yakınlık ile açıklanabilir.

Teşup, Hitit Mitolojisi'nde gökyüzünün kralı, Hatti ülkelerinin beyi, tanrıların en büyüğü ve fırtına tanrısı olarak zikredilir (Karağuz 2015: 46). Pek çok tasvirde bir elinde Marduk'un şimşegine benzeyen bir nesne olan Teşup'un, diğer elinde çift başlı balta tuttuğu tasvirleri de bulunmaktadır (Fotoğraf 9).

Gök ve şimşek ile ilişkilendirilen ve elinde bir silah tutan diğer bir tanrı ise Thor'dur. Çift başlı baltanın bir türü olarak kabul edilebilecek bir çekiç tutan Thor<sup>4</sup>, farklı kültürlerde elinde çift başlı balta tutan tanrıların İskandinav Mitolojisi'ndeki bir muadili olarak kabul edilebilir (Fotoğraf 10). İskandinav Mitolojisi'nde tanrı olmasının yanında bir kahraman imajı da olan ve bu bakımdan Herakles (Herkül) ile benzerlikler arz eden Thor'un çekici ayrıca, kuzey Avrupa'da görülen ve koruyucu vasfı da olan T formu amuletlerin de kökenidir<sup>5</sup>.

### **Sembolik Köken**

Çift başlı balta, gökyüzü ile irtibatlı figürlerin (tanrılar, tanrıçalar ve kahramanlar) ellerinde taşıdıkları-kullandıkları kutsal bir nesne ve savaş aletidir. Farklı coğrafya ve kültürlerdeki örneklerinden önce tanrıça, daha sonra işe şimşek-yıldırım ile bağlantılı olarak tanrı ve kahraman ile ilişkili olduğu anlaşılmaktadır. Bu farklı kökenlerin hepsinin ortak özelliği ise doğrudan gökyüzü ile ilişkili olması ve düalist bir yapıyı bünyelerinde barındırmalarıdır. Bu düalist yapı; gökyüzü-yeryüzü, dişil-eril, soyut-somut, seküler-tinsel, gibi olgu ve kavramlar ile de pekâlâ ilintilenebilir. Baltanın çift taraflı olmasında da bu düalist yapının etkili olması kuvvetle muhtemeldir. Her ne kadar Gimbutas, ana tanrıça olgusu ile ilişkili çift balta tasvirlerinin kökenini kelebek formu ile ilişkilendirirse de, anaerki yapıdan ataerki sürece geçişte gökyüzü merkezli başka bir referans noktasının aranması (ya da bir başka ifadeyle ataerki yapıya evrilme sonrasında başka köken arayışı ihtiyacının hissedilmesi) zaruretinin oluşabilme ihtimalini de göz ardı etmemek gerekmektedir.

Bu sürecin kendisi, özü itibarıyla bir sanat eserini meydana getiren en önemli özelliklerden biri olan temsil-taklit ile doğrudan ilişkilidir. Sanatta temsil-taklit, dünyevi ve hayali deneyimlerin, (imgelem-muhayyile yardımıyla) taklidinin yapılması olarak tanımlanabilir. Bu açıdan, soyut olan kutsal bir olgunun, temsilinin-taklidinin yapılması<sup>6</sup>, bir başka ifadeyle bir fenomenin (nesnenin) meydana getirilmesi, sanatın misyonu açısından son derece normaldir<sup>7</sup>.

Bu kertede Orion Takım Yıldızı üzerinde bir yorum denemesi yapmak mümkündür. Orion, Yunan Mitolojisinde Poseidon'un oğlu olarak kabul edilir. *Büyük Avcı* olarak adlandırılan Orion, tanrıça Artemis'e tecavüze yeltendiği için Artemis tarafından vazifelenen bir akrep tarafından topuğundan sokularak öldürülmüş, bunun üzerine akrep bir takımyıldıza dönüştürülmüş ve Orion da onunla aynı kaderi paylaşmıştır (Grimal 2007: 565). Orion aynı zamanda Yunan edebiyatının en önemli kutsal metinlerinden biri olan Homeros'un *Odysseia*'sında da geçmekte ve dev, güçlü, yakışıklı biri olarak zikredilmektedir (Homeros 2001: 161, 168). Orion Takımyıldızı ayrıca Mısır Mitolojisi özelinde de

özel bir öneme sahiptir. Giza kutsal alanındaki tapınakların konumlandırılmasında belirleyici olan takımyıldız, Mısır mitolojisinde Osiris ile özdeşleştirilmektedir (Bauval ve Gilbert 1994: 95). Dolayısıyla antik dönem Mısır'ı için Orion, bir bakıma bir tanrı olarak Osiris'in gökyüzündeki simgesi olarak kabul edilmekteydi. Mitolojik açıdan oldukça önemli bir takımyıldız olan Orion, özellikle Yunan Mitolojisi'ndeki konumundan dolayı bir avcı şeklinde sıklıkla tasvir edilmiştir (Çizim 1).

Görüldüğü üzere Orion Takımyıldızı, astrolojik vasıflarının yanında, mitolojik olarak ayrıca insanoğlunun muhayyilesini besleyen önemli referanslardan biri olarak ziyadesiyle önemlidir. Dolayısıyla bu yönüyle çift başlı baltanın ataerkil bir mahiyet kazanmasında, Orion Takımyıldızının şekli bir referans noktası olabilir. Zira ayakta, elinde bir yay tutan avcı olarak sıkça betimlenen takımyıldızın gövde kısmı, aynı zamanda bir çift başlı balta imajını da çağrıştırmaktadır (Fotoğraf 11/Çizim 2). Çift başlı baltanın evrimi ve sanattaki taklit-temsil bahsi düşünüldüğünde, insanoğlunun böyle bir bağıntıyı kurabilmesi (kesin olmamakla birlikte) olanaksız değildir.

### **Bektaşilik ve Teber**

Bektaşilik, 13-15. yüzyıllar arasında Anadolu'da neşet etmiş heteredoks karakterli tarikatlardan biridir. Burada ifade edilen heteredoks tabirini; daha çok göçebe Türkmen halk grupları arasında yayılan daha esnek ve sentezci bir halk İslam'ı olarak tanımlamak mümkündür<sup>8</sup>. İster heteredoks isterse heterojen olsun, Ortaçağ Anadolu'sunda ortaya çıkmış olan Bektaşiliğin, özellikle menkıbelerindeki motiflerden ve sembollerden hareketle, senkretik bir yapı arz ettiğini ve bünyesinde Şamanizm, Gök Tanrı İnancı, Maniheizm, Zerdüşçülük ve Budizm'in izlerini taşıdığını söylemek mümkündür<sup>9</sup> (Ocak 2018: 55). Bununla birlikte Bektaşilikteki sentezci yapının süreç odaklı olarak geliştiğini ve önce 14. yüzyılda Ahiliğin, daha sonra 15. yüzyılda Hurufiliğin ve 16. yüzyılda Safevi Şiiliğinin etkisiyle biçimlendiğini belirtmek gerekmektedir (Melikoff 2011: 21).

Tüm bu tespitlerden hareketle denilebilir ki; bu yaklaşık üç yüz yıllık bir süre zarfında, özellikle Hurufilik ve Safevi Şiiliğinin etkisiyle, Hz. Ali merkezli anthoromorfik inanç modelini ve Orta Asya merkezli ritüel ve uygulamalar bütününe Bektaşilik özelinde görmek ve deneyimlemek mümkündür. Binaenaley Hz. Ali'nin gökyüzü-yeryüzü ilişkisi dâhilinde bir insan-tanrı olarak tanımlandığı pek çok anlatı, deyiş, nefes, motif ve ritüel, 16. yüzyıl sonrası Bektaşî repertuarında hatırı sayılır bir yer işgal etmektedir. Bu anlatıların en kutsallarının başında geleni ise şüphesiz, Hz. Muhammed'in Miraç sırasında yaşadığına inanılan *Kırkların Cemi* hadisesidir. Anlatıya göre Hz. Muhammed miraç yolunda önce bir aslanla karşılaşır, aslanın ağzına yüzük koyarak ondan kurtulur ve göğe yükselip yeryüzüne indikten sonra ise dönüş yolunda bir eve giderek, orada Hz. Ali'nin başkanlık ettiği ve bazı kerametler gösterdiği bir toplantıya katılır<sup>10</sup>.

Bu anlatı (menkıbe-hikâye-mit vs.) dışında, evvelce zikredildiği üzere pek çok Bektaşî deyiş ve nefesinde de bu kutsallığın emareleri görülmektedir. Çorumlu Sefil Ali'ye ait olan bir nefeste şöyle bir dördlük bulunmaktadır:

*Şah-ı merdan cuşa geldi sırrı aşikar eyledi*

*Yağmuru yağdıran menem diye Ömer'e söyledi*

*Ol dem şimlek yalabidi yedi sema gürledi*

*Hem sakidir hem bakidir Nur-i Rahman'ın Ali<sup>11</sup>*

Ayrıca Alevi-Bektaşî kültürü<sup>12</sup> dâhilinde Hz. Ali'ye atfedilen pek çok sıfat ve lakabında gökyüzü ve güneş ile ilgili olması dikkat çekicidir<sup>13</sup>. Arslan, turna, koç bunların başlıcalarıdır (Melikoff 2014: 80).

Görüldüğü üzere Bektaşilik içerisinde, Anadolu'da neşet etmiş hiçbir tarikatta görülmeyecek boyutta yoğun bir sembolizm mevcuttur. Şüphesiz bu durum daha geniş bir

perspektiften bakıldığında, yukarıda izah edilmeye çalışılan Bektaşiliğin senkretik yapısıyla doğrudan ilişkilidir. Bu sembolik dil, kendini anlatı, şiir, nefes, unvan ve lakaplarda göstermekle birlikte, aynı zamanda somut Bektaşî kültürünün ve ikonografisinin de nüvesini oluşturmaktadır.

Yahyâ Agâh b. Sâlih el-İstanbulî Tarikat Kıyafetlerinde Sembolizm adlı eserinde; teber, nize, harbe ve sancağın derviş çeyizi olduğunu, teber ile nizenin Resullullah'ın ashabından Hassan b. Sabbit'in sünneti olduğunu ve peygamberin kendisine nereye giderse git yanında bu nizeyi taşı dediğini, bu peygamber emrini de en çok uygulayanların başında Hz. Ali'nin geldiğini ifade etmektedir<sup>14</sup> (Yahyâ Agâh 2003: 223). Teberin bir derviş çeyizi olduğuna dair benzer ifadeyi, *Derviş Çeyizi* adlı özel eserinde Yahyâ Agâh Efendi'den alıntı yaparak Nurhan Atasoy'da zikretmiştir (Atasoy 2005: 257). Bununla beraber, bir derviş çeyizi olarak kullanılan teber (ve onun bir değişik versiyonu olan nize) özellikle Bektaşilik'te kutsal olarak kabul edilmiş ve yoğun bir kullanım alanı bulmuştur<sup>15</sup>. Bunda, Ebu Müslim-i Horasani efsanesinin etkisi büyük olup, teber intikam-öç simgesi ve bir kahraman imajının unsuru olarak Bektaşî geleneğinde özel bir yer edinmiştir (De Jong 2014: 278).

8. yüzyılda yaşamış olan Ebu Müslim-i Horasani, Emevilerden Abbasilere geçen hilafette etkin bir rol oynamış ve Anadolu Türk halkı arasında da oldukça popüler olmuş bir kahraman olarak kabul edilir (Yıldız, 1994: 199). Bir epik edebiyat türü olarak Türkçe ve Farsça çok sayıda el yazması olan Ebu Müslim Horasani anlatılarında, gerek coğrafya gerekse dönemin sosyo-kültürel özellikleri gereği bir *Ahi* vurgusunun yoğun olarak işlendiği görülmektedir. Anadolu'da, Osmanlı Devleti'nin kuruluş aşamasından sonra, değişen siyasi konjonktüre bağlı olarak ahilerin yetkinliklerini kaybetmesinin ardından, mensuplarının özellikle Bektaşilere sığınmasının akabinde, Ebu Müslim Horasani kültü, Bektaşî Edebiyatı'nın da bir parçası haline gelmeye başlamıştır (Melikoff 2012: 62). Anlatıya göre Ebu Müslim Horasani, bir gün rüyasında Hz. Muhammed'i görür. Emevilerden hanesinin intikamını alması için kendisini vazifelendirmesine istinaden silahı olmadığını söyleyen Ebu Müslim'e bir balta gösteren Hz. Muhammed, bunun aynısını dövdürmesini söyler (Melikoff 2012: 104-105). Anlatının devamında baltayı dövdüren Ebu Müslim'in intikam yolunda yaptığı pek çok kahramanlıkta baltadan istifade ettiği görülmektedir<sup>16</sup>.

John Kingsley Birge, *Bektashi Order and Dervishes* isimli kitabında, teberin Osmanlılar Döneminde Bektaşilerce kullanılan bir savaş aleti olduğunu, fakat son yıllarda (20. yüzyıl) sadece dekoratif bir imge olarak tercih edildiğini belirtmektedir (Birge 1937: 236). Birge kitabında ayrıca, bir tekke duvarında gördüğü betimlemenin reproduksiyonuna da yer vermiştir. Reproduksiyonda *Hak, Muhammed ve Ali* isimleri yazmakla birlikte, Ali diğer isimlerde daha büyük tutulmuş ve hak yazısının iki tarafı teber şeklinde resmedilmiştir (Fotoğraf 12).

Dolayısıyla genel bir değerlendirme yapılacak olursa teber, Bektaşilikte kutsal kabul edilmesinin yanında, hem bir savaş-sefer silahı olarak tekke mensuplarınca kullanılmış, hem de aynı zamanda, özellikle Osmanlı Dönemi'nde<sup>17</sup>, tekke sanatı dâhilinde pek çok kalemişinde ve tezhipli hat levha üzerinde bir motif olarak tercih edilmiştir (Fotoğraf 13-16).

### **Değerlendirme ve Sonuç**

Bu örneklere ve metnin genelindeki ifadelerle binaen yapılan değerlendirmeler ışığında, aslında iki temel soruya iki temel cevap aranabilir:

1- Çift başlı balta ve gökyüzü arasında bir kutsal ilişki var mıdır, kutsallığı bir değişim ve dönüşüm yaşamış mıdır ve bunda dilin-sözlü anlatımın bir etkisi var mıdır?

2- Teber başta Bektaşilik olmak üzere çeşitli tarikatlarda kutsal bir derviş çeyizidir ve fakat bu kutsallığın, kendisinden önceki sürece ait çift başlı balta örnekleriyle bir ilişkisi olabilir mi?

1- Denilebilir ki, çift başlı balta önce doğum-ölüm, varlık-yokluk ilişkisi dâhilinde ana tanrıça kültü ile ilişkili bir tasvir olarak, daha sonra ise ataerkil bir yapıya evrilerek, şimşek-yıldırım ile irtibatlı bir tanrı-kahraman silahı olarak (her iki durumda da düalist bir yapı arz ederek) ortaya çıkmış-evrimleşmiştir.

Elde edilen verilen ışığında, bir nesne olarak çift başlı baltanın öncelikle bir silah olarak kutsallaşması, aslında dil ile nesneye yüklenen yeni mana ile ilişkilidir. Ernst Cassirer, *Dil ve Mit* adlı eserinde, konuyla alakalı olarak şöyle bir ifadede bulunur:

*Teknik başarı alanında artan dolayım aletlerin icadında ve kullanımında görülebilir. Ancak burada, yine, gözlemlenebilir ki insan, bir aleti kullanıma geçirir geçirmez, (kendisinin yaptığı besbelli aleti) salt bir insan yapımı olarak görmektense kendine ait güçlerle donanmış başlı başına bir varlık olarak görür. Bu alet o kişinin istenci ile yönetilmek yerine kişinin istencinin bağlı olacağı, kişinin kendisini tabi hissettiği ve dinsel bir tapımın törenleri ile tapındığı bir tanrı ya da diamon haline gelir* (Cassirer, 2018: 70).

Dolayısıyla nesneye dil (isim) ile yüklenen anlam, onu artık başka bir *aşkın şeyin*, (kutsalın) parçası yapmaktadır. İsmi (dilin) anlamı değiştirebilme gücüne en güzel örnek, Ortadoğu geleneğinde peygamber-kral gibi kutsal figürlerin isim alma-isimlerinin değişimi fenomenidir. Örneğin Yusuf'un babası Yakub'un ismi, tanrı el ile güreştikten sonra, el ile güreşen anlamına gelen Yisrael olmuştur (Toprak 2019: 356)<sup>18</sup>. Yani yeryüzü insanı, gökyüzünün kutsalının ismi ile kutsal bir pozisyona, dil-isim ile evrilmiştir. Tüm bu anlatımlardan hareketle vakıya çift başlı balta özelinde yaklaşıldığında; Gökyüzünün kutsalına (tanrıya, tanrıçaya vs.) ait bir şeye-nesneye sahip olmak, nihayetinde bizatihi kutsalın (tanrının, tanrıçanın vs.) vasıflarıyla kuşanmak ve hatta onunla eşdeğer olmak anlamına gelmektedir. Bu bağlamda, mitolojik-efsanevi kahramanların ellerinde tuttukları tüm silahlar, başta çift başlı balta olmak üzere, bu kurgu ile ilişkilendirilmelidir<sup>19</sup>. Bu çıkarımlardan hareketle denebilir ki; bir bakıma elinde çift başlı baltayı tutan figür, her kim olursa olsun, dil (sözcük) ile o nesneye yüklediği aşkın anlam (tinsel boyut) itibarıyla (artık) alelade bir savaş aletini değil, kutsal bir silahı tutmakta ve hatta kozmik olarak o silaha sahip olanın yeryüzündeki yansıması-simgesi-temsilcisi olmaktadır<sup>20</sup>. Dolayısıyla çift taraflı olan silahın bir tarafı *gökyüzünü-soyutu* diğer yüzü ise *yeryüzünü-somutu* simgelemektedir. Bu durum teber içinde geçerlidir.

2- Bununla beraber Bektaşilik özelinde teber, bir kahraman olarak Ebu Müslim Horasani ve dolaylı olarak Hz. Ali ilişkilendirilmektedir. Hz. Ali'nin de gökyüzü ile ilişkilendirilen antropomorfik bir kimliğe sahip olduğu düşünüldüğünde, gökyüzü sembolizmi ve teber arasında yine dolaylı bir ilişki kurulabilir<sup>21</sup>.

Tüm bunlara ilave olarak Bektaşiliğin bir kültürlerarası etkileşim ile teberi, öncü örnekleri farklı kültürlerde görülen bir çift başlı balta olarak kutsallaştırmış olması da mümkündür. *Bakire doğum, yemeklerin çoğalması, ölüleri diriltme* gibi, Hristiyanlık, Yahudilik ve pagan dinlerle ilişkili çeşitli fenomenlerin ve motiflerin Bektaşî menkıbelerinde kimlik ve biçim değiştirerek yer alması<sup>22</sup>, ya da Alevi-Bektaşî kültüründeki *dede* kurumunun isminin Hristiyan heterodoksizmin bir parçası olan Bogomilizm'deki önder-kâmil anlamına gelen ve anlamı büyükbaba olan *did-djado*'dan geldiğine dair araştırmaların olması (Kaygusuz 2004: 140), bu görüşü destekler mahiyette kanıtlardır<sup>23</sup>. Dilde, davranışlarda ve ritüelde olan bu etkileşimin, imge-nesne ilişkisi dâhilinde kültürel havatta olmaması şüphesiz kaçınılmazdır.

Dolayısıyla tüm bu benzerliklerden hareketle; Bektaşilikte kutsal olan fakat kaynaklarda nedenleri bilimsel temellere oturtulamayan teberi; pek çok kültürde farklı adlarla da karşılaşılan ve gökyüzü ile ilişkili kutsal bir silah olan çift başlı baltanın, Bektaşilikteki karşılığı-uzantısı olarak yorumlamak ve bağıntılamak mümkündür. Bu açıdan bakıldığında ayrıca teber tasavvuftaki *zû'l-vechey*n olgusu dâhilinde, iki tarafa bakan-iki tarafı görebilen insan-ı kâmilin aslında bir simgesel karşılığı olarak vücut bulmuş bir savaş aleti olarak, ideali hedefleyen dervişlerce kullanım önceliği bulmuştur da denebilir<sup>24</sup>. Bir nesne olarak teber bu yönüyle, kendisinden önceki uygarlıklar-kültürlerdeki çift başlı baltaların misyonunu da devam ettirmiştir. Nitekim bu düşünce paralelinde, Rene Guenon ve Julius Evola, çift başlı baltanın *âlemin kutbu* olgusu ile ilişkili olduğunu ifade etmektedir (Guenon ve Evola 2003: 62).

Sonuç olarak denilebilir ki, 1.5 milyon yıl öncesinde ortaya çıkan, sonrasındaki yüz binlerce yıl boyunca kullanılan, özellikle Acheulean Kültürü dâhilinde özel bir yer edinen ve Buzul Çağı'nda erkekler için bir seçim sebebi olan çift başlı balta, yüz binlerce yıllık süre zarfında geçirdiği değişim, dönüşüm, evrim ve özellikle gökyüzü sembolizmi gibi eklentilerle, önce tanrıçanın, sonra tanrının (tanrıların) simgesi-silahı akabinde bir kahraman-temsili simgesi-nesnesine dönüşmüş ve İslam kültüründe de teber ile (ve varyasyonları) olarak benzer misyonun bir devamcısı olarak vücut bulmuştur.

**YAZARLARIN KATKI DÜZEYLERİ:** Birinci Yazar %100.

**ETİK KOMİTE ONAYI:** Çalışmada etik kurul iznine gerek yoktur.

**FİNANSAL DESTEK:** Çalışmada finansal destek alınmamıştır.

**ÇIKAR ÇATIŞMASI:** Çalışmada potansiyel çıkar çatışması bulunmamaktadır.

#### NOTLAR

1. Haysom MÖ 1750-1500 arasına tarihlenen bu tasvirlerdeki benzerliklerden hareketle, vurgulanmak istenen ortak düşüncenin; savaş ve tarım-bereket ile ilişkili olabileceğini ancak kesin konuşmanın da tam olarak mümkün olamayacağını ifade etmiştir. Bkz. Matthew Haysom (2010). "The Double-Axe: A Contextual Approach To The Understanding Of A Cretan Symbol In The Neopalatial Period", Oxford Journal of Archaeology, Vol.29(1), s.50, 51.
2. Damla-çekiş formu taşların bir sapla birleştirilmesiyle iki uçlu olarak biçimlenen Buzul Çağı örneklerinin de, simetrik olmasalar da, aslında özü gereği çift başlı bir formda oldukları söylenebilir.
3. Aliğa/İzmir'de yer alan Tisna Antik Kenti'nde bir sunu çukurunda bulunan ve kazıma tekniğinde yapılmış çok sayıda sapı olmayan çift başlı balta tasviri bu konuda oldukça dikkat çekicidir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Emre Erdan ve Barış Gür (2020). "About the Double-Axe (Labrys)/Butterfly Symbols in an Offering Pit in Tisna", Anadolu Araştırmaları, S:23, s.71-89.
4. Çekiç, çift tarafı olması; şimşek-gökyüzü ile irtibatlı olması, sapının bulunması ve formu ile boyutları itibarıyla bu makale özelinde çift başlı baltanın bir versiyonu olarak kabul edilerek yorumlanmıştır. Nitekim Zeus'un elinde tuttuğu labris tasvirlerinden bazıları da çekiçe benzemektedir.
5. Kahramanın elinde tuttuğu savaş silahı motifi bağlamında; çift başlı baltayı, Mithra'nın bıçağını, Zervan Akarana'nın esasını aynı perspektifte yorumlamak mümkündür. Konu hakkında bkz. Joseph Campbell (2016). Batı Mitolojisi Tanrının Maskeleri III, (Çev.Kudret Emiroğlu), İstanbul: Isık Yayınları, s.467-469.
6. Bu temsil-taklit, aynı zamanda nesneyi bir fenomen haline de getirmektedir. Fenomen kavramı hakkında farklı görüşler olmakla birlikte, soyutlan somuta geçiş sürecinde fenomeni, bir tecelli-yansıma unsuru olarak kabul etmek mümkündür. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Michael Lewis ve Tanja Staehler (2020). Fenomenoloji, (Çev.Osman B. Kaplan, Mehmet Demirhan vd.), Ankara: Fol Kitap.
7. Elbette, temsil-taklit, çağdaş sanatın temel belirleyicilerinden biri olarak kabul edilmeyebilir. Ancak bu makalede ele alınan dönem ve kültürler için temsil-taklit, sanat eserinin oluşum sürecinde oldukça önemlidir. Sanatta temsil-taklit ve diğer belirleyiciler için bkz: Noel Karrol (2012). Sanat Felsefesi, (Çev.Güliz Korkmaz Tirkeş), Ankara: Ütopya Yayınları, s.55-160; Nejat Bozkurt (2014). Sanat ve Estetik Kuramları, Bursa: Sentez Yayıncılık, s.101-131 Denis Dutton (2017). Sanat İçgüdüğü, (Çev.Murat Turan), İstanbul: Ayrıntı Yayınları, s.63-72.
8. Bu tanımları ilk olarak Fuad Köprülü münferit çalışmalarında zikretmiştir. Ahmet Yaşar Ocak ve İrene Melikoff gibi araştırmacılar benzer bir anlayışı sürdürmüşler, Rıza Yıldırım ise içerisinde Bektaşiliğin de bulunduğu heteredoks İslam yerine heterojen İslam tabirinin daha uygun olacağını belirtmiştir. Bkz. Rıza Yıldırım (2019). Hacı Bektaş Veli'den Balım Sultan'a Bektaşiliğin Doğuşu, İstanbul: İletişim Yayınları,

- s.17-45. Bektaşilik, ortadoksi ve heteredoksi meselesinin tarihsel seyri için ayrıca bkz. Cengiz Gündoğdu (2009). "Hacı Bektaş-i Veli Bektâşîlik Olgusunu Tanımlamada Normatif Yaklaşımlar", Dini Araştırmalar, C:12(33), s.47-61.
9. Bu Asya-Anadolu ilişkisi bağlamında Roux Anadolu'daki (Barak Baba, Baba İshak, Baba İlyas gibi) Türkmen babalarının (tarikât önder-kahramanlarının), adeta birer büyücü rahip olarak eski şamanların mirasçıları olduklarını belirtmektedir Bkz. Roux 2021: 48.
  10. Kırkların Cemi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. İmam Cafer-i Sıddık (2018). Buyruk, (Haz.Fuad Bozkurt), İstanbul: Salon Yayınları, s.16-22.
  11. Nefesin tamamında Ali'ye tanrısal bir güç atfeden pek çok ibare bulunmaktadır. Sefil Ali hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Mehmet Çevik (2007). Aşık Sefil Ali Hayatı ve Değişleri, Çorum: Lider Matbaacılık. Bektaşî ve Alevî nefesleri için bkz. Abdülbaki Gölpınarlı (2010). Alevî-Bektaşî Nefesleri, İstanbul: İnkılap Yayınları; Sadettin Nüzhet Ergun (2017). Bektaşî Şairleri ve Nefesleri 19. Yüzyıla Kadar, Ankara: Çolpan Kitap.
  12. Burada vurgulanan pek çok anlayışı Alevîler arasında da görmek mümkündür. Bununla beraber teber, bir nesne ve süsleme unsuru olarak Bektaşîlik özelinde bir önem ihtiva etmektedir.
  13. Hayvan sembolizmi ve gökyüzü ilişkisi için bkz. Ertuğrul Danık (2004). "Alevî-Bektaşî Mitolojisinde Aslanla Binenler, Yılanlı Kamçı Yapanlar ve Duvar Yürütenler", Alevilik, (Haz.İsmail Engin ve Havva Engin), İstanbul: Kitap Yayınevi, s.101-123; Nermin Öztürk (2014). Kutsalın Değişen Yüzü Aslanlı Tanrıçalardan Aslanlı Erenlere, Konya: İdeal Usta Yayınları; Mehmet Temizkan (2014). "Türk Kültüründe ve Alevî-Bektaşî İnançında Turna", Milli Folklor, S:101, s.162-170.
  14. Bu hadisin erken dönem kaynaklarında yer alıyor olması ya da sonraki süreçte dâhil olmuş olması, metnin varmaya çalıştığı çıkarımlar ve sonuçlar için bir anlam taşımamaktadır. Önemli olan nesne ve sembol olarak varlığıdır. Hassan b. Sabbit hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Hüseyin Elmalı (1997). "Hassan b. Sabbit", TDV İslam Ansiklopedisi, C:16, Ankara, s.399-402.
  15. Bu durum teberin diğer tarikatlarda kullanılmadığı ya da muteber olmadığı anlamına kesinlikle gelmez. Ancak; Anadolu'daki tarikatlarda Bektaşîlik ile Mevlevîliğin, maddî kültür varlığı bakımından diğer tüm tarikatlardan ayrıldığı da bir gerçektir. Müze olan her iki tarikatin dergâhları, sergilenen eserleri ve depoları, buna bir delildir. Bu bağlamda denilebilir ki, sanat tarihi değeri olan maddî kültür varlığına sahip yegâne iki tarikât; Bektaşîlik ve Mevlevîlik'tir. Zira Bektaşî Kültürü envanterinde teber ve nize gibi çok sayıda çift başlı baltaların bulunması, bu konuda kataloglamaya bağlı çeşitli çalışmaların yapılmasına bile neden olmuştur.
  16. Ayrıntılı bilgi için bkz. İrene Melikoff (2012). Türk-İran Epik Geleneği İçerisinde Horosan Teberdarı Ebu Müslim, (Çev.Armağan Sarı), Ankara: Elips Kitap, s.104-113.
  17. Osmanlı Dönemi'nde kökleri II. Mahmud'a kadar uzanan ve varlığını 19. yüzyıla kadar sürdürmüş bir baltacılar-teberdârân ocağı da bulunmaktaydı. Farklı dönemlerde ve farklı saraylarda çeşitlilik göstererek, Teberdârân-ı Sarây-ı Atık ya da Teberdârân-ı Hâssa (Zülüflü Baltacılar) gibi isimler alan organizasyon(lar) hakkında, bu makalede vurgulanan çift başlı balta ve kutsal olgusu ilişkisi dâhilinde bir oluşum prensibine sahip olmadıkları ve devlet nezdinde oluşturulmuş resmi bir organizasyonlar oldukları için, ayrıntıya girilmemiştir. Bir başka ifadeyle baltanın orudaki (resmî) kullanımı değil, tekke sanatı dâhilindeki, bir bakıma sivil ve anlam boyutu daha baskın kullanımı merkeze alınmıştır. Teberin-baltanın Osmanlı Devleti'ndeki kullanımı ve ilgili kurumlar için bkz. Abdülkadir Özcan (1992). "Baltacılar", TDV İslam Ansiklopedisi, C:5, s.34-35; Ferruh Toruk (2006). "Topkapı Sarayında Zülüflü Baltacılar Koğuşu", Türkiyat Araştırmaları Dergisi, C:6, s.167-188.
  18. Bu fenomen şüphesiz sadece Yakub ile sınırlı değildir. Konu hakkında ayrıntılı için bkz. Mehmet Sait Toprak (2019). "Yûsuf Peygamber Adına Dâir Etimolojik-Etiyolojik Bir Araştırma", Toplum Bilimleri Dergisi, C:27, s.353-383.
  19. Nitekim Odysseus'a Kalypso, yapacağı gemi için kutsal bir çift başlı balta verilmiştir: ...Bir büyük balta verdi ona, tam avcuna uygun, iki ağzı bilenmiş, tunç bir balta... (Homeros 2001: 76).
  20. James David Lewis-Williams Mağaradaki Zihin adlı eserinde, Afrikalı bir yerlinin, bir kaya resmindeki boğa antilobuna eliyle dokunduğunda, eğer iyi biriye, oraya hapis hayvanın gücünün o insana geçtiğine inandığını belirtmiştir (Williams 2020: 149). Ayrıca, Osmanlı sultanlarının Hz. Muhammed'e ait kutsal emanetleri muhafaza etmesi hatta bazılarını seferlere götürmesi ve özel durumlarda onları giymesi-kuşanması, benzer bir teamülün ürünü olarak aynı perspektifte değerlendirilebilir. Osmanlı sultanları ve kutsal emanetler için bkz. Christiane Gruber (2020). Osmanlı-İslam Sanatında Tapınma ve Tılsım, (Çev.Erdem Gökyaran), İstanbul: YKY, s.13-99.
  21. Bu ilişkiler ağı, deskriptif metodolojiye bağlı somut veriler üzerine kurulmamıştır. Zaten bu perspektiften bakıldığında somut verilere ulaşmak mümkün de değildir. Bu kertede, bir fenomen olarak çift başlı baltanın teber ile olan ilişkisi, yorumbilimsel bir metodolojiye bağlı olarak, sanat eserlerinden ve mitolojik verilerden hareketle kurulmuştur.
  22. Bu ilişkiler hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Ertuğrul Danık (2006). Öteki Tanrılar Alevî-Bektaşî Mitolojisi, İstanbul: İmge Yayınları.

23. Alevî-Bektaşî kültüründe yer alan dedelik kurumunun Orta Asya'da, eski Türk inancındaki ata-bab-baba-evliya geleneği ile de ilişki olduğuna dair de çeşitli çalışmalar vardır. Bu nokta da dikkat çekici olan, eski Türk inancındaki ata-bab-baba-evliya geleneğinde, gökyüzü ile dolaylıda olsa bir ilişkisinin olmasıdır. Eski Türk inancındaki ata-bab-baba-evliya geleneği için bkz. İsmet Çetin (2007). "Türk Kültüründe Bab (Baba) Ata Geleneği", *Millî Folklor Dergisi*, C:49(76), s.70-75.
24. Zülfişkar da bu bağlamda teberle aynı anlam bütünlüğü içerisinde değerlendirilebilir. Konu hakkında bkz. Mahmut Erol Kılıç (2011). *Anadolu'nun Ruhü: Tasavvuf, Felsefe, Siyaset Konuşmaları*, İstanbul: Sufi Kitap, s.10-30.

#### KAYNAKÇA

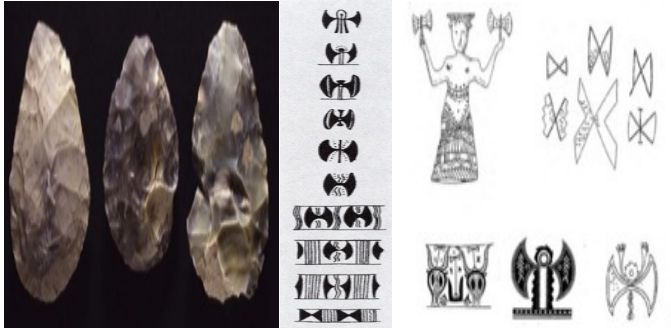
- Atasoy, Nurhan. *Derviş Çeyizi Türkiye'de Tarihî Giyim Kuşam Tarihi*, İstanbul: İBB Yayınları, 2005.
- Aydın, Mustafa. "Sembolden İşaretsel Düşüncenin Dönüşümü", *Sosyoloji Dîvanı*, C:8, Konya, (2017): 31-41.
- Bauval, Robert ve Gilbert, Adrian. *The Orion Mystery*, New York: Crown Publishers, 1994.
- Birge, K., John. *Bektashi Order and Dervishes*, USA: Hartford Seminary Press, 1937.
- Bozkurt, Nejat. *Sanat ve Estetik Kuramları*, Bursa: Sentez Yayıncılık, 2014.
- Budge, E., A., Wallis. *The Gods Of The Egyptians*, London: Printed By Gilbert And Rivington, Ltd. St. John's House, Cleekwell, E.C., 1904.
- Büyüköz, Aytekin ve Büyüköz, G., Zeliha. "Lagina Hekate Kutsal Alanı'nda Bulunan Bronz Bir Heykelciğin İkonografisi Üzerine Değerlendirme", *Lycus Dergisi*, S:1, (2020): 69-86.
- Campbell, Joseph. *Batı Mitolojisi Tanrının Maskeleri III*, (çev. Kudret Emiroğlu), İstanbul: Isık Yayınları, (2016): 467-469.
- \_\_\_\_\_. *Tanrıçalar ve Tanrıçaların Dönüşümleri*, (çev. Nur Küçük), İthaki Yayınları: İstanbul, 2020.
- Cassirer, Ernst. *Dil ve Mit*, (çev. Onur Kazgan), İstanbul: Pinhan Yayınları, 2018.
- Clarke, Hyde. "On Prehistoric Names Of Weapon", *The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, Vol:6, (1877): 142-149.
- Curtis, Gregory, *Mağara Ressamları*, (çev. Hilal Dikmen), İstanbul: Redingot Kitap, 2017.
- Çetin, İsmet "Türk Kültüründe Bab (Baba) Ata Geleneği", *Millî Folklor Dergisi*, C:49(76), (2007): 70-75.
- Çevik, Mehmet. *Aşık Sefîlî Ali Hayatı ve Değişleri*, Çorum: Lider Matbaacılık, 2007.
- Danık, Ertuğrul. "Alevî-Bektaşî Mitolojisinde Aslana Binenler, Yılanlı Kamçı Yapanlar ve Duvar Yürütenler" *Alevilik*, (haz. İsmail Engin ve Havva Engin), İstanbul: Kitap Yayınevi, (2004): 101-123.
- \_\_\_\_\_. *Öteki Tanrılar Alevî-Bektaşî Mitolojisi*, İstanbul: İmge Yayınları, 2006.
- De Jong, Frederick. "Bektaşîlik İkonografisi", *Tarihten Teolojîye İslam İnançlarında Hz. Ali*, (haz. Ahmet Yaşar Ocak), Ankara: TTK Yayınları, (2014): 265-296.
- Dutton, Denis. *Sanat İlgüdüğü*, (çev. Murat Turan), İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2017.
- Elmalı, Hüseyin. "Hassan b. Sabbit", *TDV İslam Ansiklopedisi*, C:16, Ankara, (1997): 399-402.
- Erdoğan, Emre ve Gür, Barış. "About the Double-Axe (Labrys)/Butterfly Symbols in an Offering Pit in Tisna", *Anadolu Araştırmaları*, S:23, (2020): 71-89.
- Ergun, N., Sadettin. *Bektaşî Şairleri ve Nefesleri 19. Yüzyıla Kadar*, Ankara: Çolpan Kitap, 2017.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. *Alevî-Bektaşî Nefesleri*, İstanbul: İnkılap Yayınları, 2010.
- Grimal, Pierre. *Mitoloji Sözlüğü Yunan ve Roma*, (çev. Azra Erhat), İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2007.
- Gruber, Christiane. *Osmanlı-İslam Sanatında Tapınma ve Tılsım*, (çev. Erdem Gökyaran), İstanbul: YKY, 2020.
- Guenon, Rene ve Evola Julius. *Savaş Metafizigi ve Sembolik Silahlar*, (çev. Atilla Ataman, Mustafa Tahralı vd.), İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.
- Guenon, Rene. *Dikey ve Yatay Boyutların Sembolizmi*, (çev. Fevzi Topaçoğlu), İstanbul: İnsan Yayınları, 2017.
- Gimbutas, Maria. *The Language of Goddess*, New York: HarperCollins Publish, 1991.
- \_\_\_\_\_. *The Living Goddesses*, Los Angeles: University of California Press, 1999.
- Gündoğdu, Cengiz. "Hacı Bektaş-î Veli Bektaşîlik Olgusunu Tanımlamada Normatif Yaklaşımlar", *Dini Araştırmalar*, C:12(33), (2009): 47-61.
- Haysom, Matthew. "The Double-Axe: A Contextual Approach To The Understanding Of A Cretan Symbol In The Neopalatial Period", *Oxford Journal of Archaeology*, Vol.29(1), (2010): 35-55.
- Hooke, H., Samuel. *Ortaoğu Mitolojisi*, (çev. Alaeddin Şenel), İstanbul: İmge Kitabevi, 2020.
- Homeros. *Odysseia*, (Çev. Özlem Yılmaz), Ankara: Yurt Yayınları, 2001.
- İmam Cafer-i Sıddık. *Buyruk*, (haz. Fuad Bozkurt), İstanbul: Salon Yayınları, 2018.
- Karağuz, Güngör. *Hittit Mitolojisi*, Konya: Çizgi Kitabevi, 2015.
- Karrol, Noel. *Sanat Felsefesi*, (çev. Güliz Korkmaz Tirkeş), Ankara: Ütopya Yayınları, 2012.
- Kaygusuz, İsmail. "Hristiyan Heterodoksizmi (Paulikianizm-Bogomilizm-Katharizm) ve Alevî İnanıcındaki Kalıntıları", *Alevilik*, (Haz. İsmail Engin ve Havva Engin), İstanbul: Kitap Yayınevi, (2004): 137-152.
- Kılıç, E., Mahmut. *Anadolu'nun Ruhü: Tasavvuf, Felsefe, Siyaset Konuşmaları*, İstanbul: Sufi Kitap, (2011): 10-30.
- Klein, Richard. "Hominin dispersals in the Old World", *In The Human Past: World Prehistory & the Development of Human Societies*, (ed. Scarre, C.), London: Thames & Hudson Press, (2013): 84-123.
- Kohn, Marek ve Mithen, Steven. "Handaxes: Products Of Sexual Selection", *Antiquity*, Vol:73, (1999): 518-526.
- Lewis, Michael ve Staehler, Tanja. *Fenomenoloji*, (çev. Osman B. Kaplan, Mehmet Demirhan vd.), Ankara: Fol Kitap, 2020.
- Lewis-Williams, J., David. *Mağaradaki Zihin*, (çev. Tolga Esmer), İstanbul: YKY, 2020.



- MacGillivray, J. Alexander. "The Minoan Double Axe Goddess and Her Astral Realm". *Athanasia: The Earthly, the Celestial and the Underworld in the Mediterranean from the Late Bronze Age and the Early Iron Age*, (eds. Ch. Stampolidis, A. Kanta, A. Giannikouri), Rhodes: University of Crete Press, (2012): 115-126.
- Melikoff, İrene. *Kırkların Cemi'nde*, (çev. Turan Alptekin), İstanbul: Demos Yayınları, 2011.
- \_\_\_\_\_. *Türk-Iran Epik Geleneği İçerisinde Horosan Teberdarı Ebu Müslim*, (çev. Armağan Sarı), Ankara: Elips Kitap, 2012.
- \_\_\_\_\_. "Bektaşî-Alevilerde Hz. Ali'nin Tanrılaştırılması", *Tarihten Teolojiye İslam İnançlarında Hz. Ali*, (Haz. Ahmet Yaşar Ocak), Ankara: TTK Yayınları, (2014): 77-98.
- Ocak, Y., Ahmet. *Alevi Bektaşî İnançlarının İslam Öncesi Temelleri*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2018.
- Özcan, Abdülkadir. "Baltacılar", *TDV İslam Ansiklopedisi*, C:5, Ankara, (1992): 34-35.

- Öztürk, Nermin. *Kutsalın Değişen Yüzü Aslanlı Tanrıçalardan Aslanlı Erenlere*, Konya: İdeal Usta Yayınları, 2014.
- Rouse, H., D., William. "The Double Axe And The Labyrinth", *Hellenic Studies*, Vol.21, (1901): 268-274.
- Roux, P., Jean. *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, (çev. Aykut Kazancıgil), İstanbul: Dergâh Yayınları, 2021.
- Temizkan, Mehmet. "Türk Kültüründe ve Alevi-Bektaşî İncasında Turna", *Milli Folklor*, C:13(101), (2014): 162-170.
- Toprak, S., Mehmet. "Yüsuf Peygamber Adına Dâir Etimolojik-Etiyolojik Bir Araştırma", *Toplum Bilimleri Dergisi*, C:27, (2019): 353-383.
- Toruk, Ferruh. "Topkapı Sarayında Zülüflü Baltacılar Koğuşu", *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, C:6, (2006): 167-188.
- Yahya Ağâh B. Salih el İstanbuli, *Tarikat Kıyafetlerinde Sembolizm*, (çev. Ülker Aytekin), İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2003.
- Yıldız, D., Hakkı. "Ebu Müslim-i Horasani", *TDV İslam Ansiklopedisi*, C:10, Ankara, (1994): 197-199.
- Yıldırım, Rıza. *Hacı Bektaş Veli'den Balım Sultan'a Bektaşîliğin Doğuşu*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2019.

## EKLER



**Fotoğraf 1:** Aşölyen Kültürü El Baltaları, MÖ (Yaklaşık) 500.000, 12-14,5 cm. (R. Corbey, A. Jagich, K. Vaesen, ve M. Collard)

**Fotoğraf 2:** Minos Uygarlığına Ait Çift Başlı Balta Örnekleri, MÖ 1.400-1300, (M. Gimbutas)

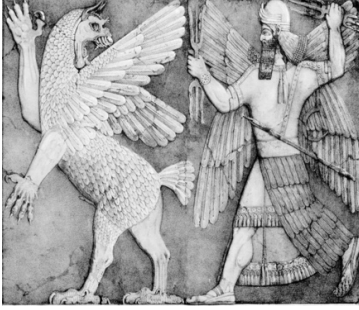
**Fotoğraf 3:** Minos Uygarlığına Ait Faklı Çift Başlı Balta ve Kelebek Tasvirleri (M. Gimbutas)



**Fotoğraf 4:** Zeus Labraundos, Gümüş Sikke, MÖ 377-353, (<https://explore.psl.eu/fr>), Erişim Tarihi:15.12.2021

**Fotoğraf 5:** Zeus Labraundos Mylasa Kabartması Çizimi, Tarihsiz, (Z. Gider Büyükozer-A. Büyükozer)

**Fotoğraf 6:** Vajra, Bronz, MS 618-907, (MET Museum), Erişim Tarihi:18.12.2021



**Fotoğraf 7:** Marduk ve Tiamat, Rölyef, MÖ 9. Yüzyıl, British Museum, (wikipedia), Erişim Tarihi:18.12.2021



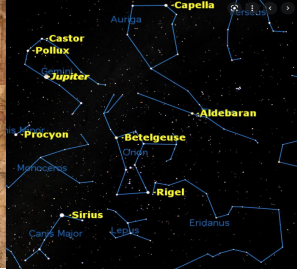
**Fotoğraf 8:** Hathor Haçı, Kabartma, Mısır Uygarlığı Hanedanlık Öncesi Dönem, (J. A. MacGillivray)



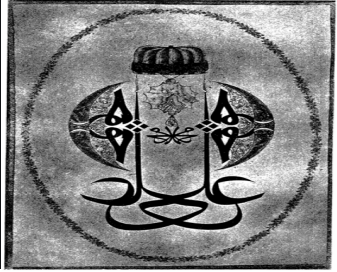
**Fotoğraf 9:** Teşup, Rölyef, MÖ 8-9. Yüzyıl, (S. H. Hook)



**Fotoğraf 10:** Thor Tasvirî, Minyatür, 18. Yüzyıl, The Árni Magnússon Institute, (wikipedia), Erişim Tarihi:18.12.2021



**Fotoğraf 11:** Orion ve Diğer Takımyıldızlar, (space.com), Erişim Tarihi:18.12.2021



**Fotoğraf 12:** Teber Formu, Ali, Muhammed ve Hak İstifi, Celi Sülüs Kalemîşi, Tarihsiz, (J. Kingsley Birge)



**Fotoğraf 13:** Teber, Madeni, Tarihsiz, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Müzesi (N. Çevrimli)



**Fotoğraf 14:** Teber, Madeni, Tarihsiz, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Müzesi



**Fotoğraf 15:** Teber Tasvirli Tezhipli Hat Levha, Tarihsiz, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Müzesi



**Fotoğraf 16:** Kabzası Teber Şeklinde Bir Silah, Osmanlı Dönemi, Konya Etnografya Müzesi



**Çizim 1:** Orion Takım Yıldızı Çizimi, Johannes Hevelius , 1690, (Wikipedia), Erişim Tarihi:18.11.2021



**Çizim 2:** Orion Takımyıldızı Şematik Çizim

# UYGUR GELENEKSEL ERKEK GİYİM KUŞAMINDA KUŞAK\*

## Sashes in Uyghur Traditional Man's Clothing

Dr. Öğr. Üyesi Hatice VELİ\*\*

### ÖZ

Giyim kuşam, eski toplumlarda bireylerin toplumsal kimliğini ve statüsünü belirleyen ayırt edici unsurlardan birini oluşturmuştur. Giyim kuşam aynı zamanda toplumlar ve kavimlerin sanatsal ve maddi zenginliklerini ortaya koymaktadır. Türklerin kültür tarihi incelendiğinde, Orta Asya'dan Anadolu'ya kadar geniş bir coğrafya ve uzun bir zaman diliminde çeşitlilik arz eden bu zenginlik görülebilir. Türklerin giyim kuşamları, kullandıkları ana malzemeler ve giyim kuşam tarzları açısından komşu kavimler ve uluslardan ayrılmıştır. Konargöçer yaşam tarzını benimseyen Türklerin giyim kuşamının ana malzemesini yünden ve deriden yapılan giysiler oluşturmuş, deri ve yün neredeyse her tür kıyafetin yapımı için kullanılmıştır. Ancak yerleşik yaşam tarzıyla birlikte ipeklili kumaşların da yaygın bir şekilde kullanıldığı görülmüştür. Türklerin giyim kuşamları tarihi süreç içerisinde benimsedikleri yaşam tarzları, yaşadıkları coğrafyaya, dini inançlara, etkileşim içinde oldukları kavimler ve ulusların değişmesine bağlı olarak değişmiştir. Ancak Türklerin giyim-kuşamında kullanılan başlıklar, kuşaklar ve kemerler Orta Asya'dan Anadolu'ya hiç değişmeyen bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Köktürk döneminden (552-744) kalan balballar Türklerin giyim kuşam tarzıyla ilgili önemli bilgiler vermektedir. Balballara bakıldığında Türklerin bozkırın yaşam tarzına uygun pantolon ceket tarzı kıyafetleri giydiği ve ceketlerin üzerine kemer kuşandığı görülmektedir. Bunun yanında Koço Uygur devleti (844-1368) ve Shazhou Uygur devlet (840-1226) döneminden kalan çeşitli yazılı belgeler, arkeolojik kayıtlar ve duvar resimleri de yerleşik yaşam tarzını benimseyen Uygurların giyim kuşam kültürü hakkında önemli bilgiler sunmaktadır. Özellikle de duvar resimleri eşsiz bir değere sahiptir. Bu duvar resimlerine portreleri çizilen Uygurlar, giyim kuşamındaki belli başlı özelliklerinden dolayı diğer etnik gruplardan ayrılmıştır. Bu çarpıcı özelliklerden biri de Uygur erkeklerinin giyim kuşamlarında kullandıkları kemerler ve kuşaklardır. Kuşak ve kemer bağlama âdeti, İslamiyet'ten sonraki dönemlerde de yaygın kullanılmış ve Türklerin giyim kuşam kültürünün ayrılmaz bir parçasını teşkil etmiştir. Bu konuda Kaşgarlı Mahmut tarafından kaleme alınan Divanü Lügati't-Türk çok önemli bilgiler vermektedir. Giysilerde kemer ve kuşak kullanımı daha sonraki dönemlerde de karşımıza çıkmaktadır. Kuşaklar Anadolu'da ve Orta Asya'da Batı tarzı modern giysilerin yaygınlaşmasından önce geniş bir biçimde kullanılmıştır. Yeni Uygurcada *pota* veya *belbağ/belvağ* olarak adlandırılan kuşaklar, Doğu Türkistan'da yaşayan Uygur erkekler tarafından Batı tarzı takım elbiseler ve ceketlerin yaygınlaşmasından önce hem vücut sıcaklığını korumak hem de günlük yaşamda gerekli olan eşyaları taşımak amacıyla oldukça yaygın bir şekilde kullanılmıştır. Bunun yanında kuşaklar Uygur kültüründe erkeklerin toplumsal kimliğini vurgulayan önemli unsurlardan biri olarak da karşımıza çıkmaktadır. Çalışmamızın konusunu Uygur geleneksel erkek giyim kuşamında kullanılan kuşakların, tarihi süreç içerisindeki durumundan özellikle Köktürler, Uygurlar, Karahanlılar, Anadolu Türkleri ve Uygur Türkleri arasındaki kullanımlarından yola çıkılarak kuşakların işlevleri ve sembolik anlamlarını ortaya koymak oluşturmaktadır. Bu çalışmanın amacı ise Uygur geleneksel erkek giyim kuşamında kullanılan kuşakların işlevi ve sembolik anlamlarını, kuşaklarla ilgili derlenen sözcükler üzerinden tarihi-karşılaştırmalı yöntemle filolojik açıdan incelemek ve elde edilen sonuçları tarihi, arkeolojik ve kültürel kaynaklarla desteklenerek Türk kültürünün tarihi süreç içerisindeki sürekliliğini ortaya koymaktır.

### Anahtar Kelimeler

Uygurlar, Giyim Kuşam, Pota, Belbağ/Belvağ, Erkek Giysileri.

### ABSTRACT

Clothing has formed one of the important cultural elements with distinctive features that determine the social identity and status of individuals in ancient societies. Clothing also reveals the artistic and material wealth of societies and tribes. When the cultural history of the Turks is examined, it can be seen that the richness, which is diverse in a wide geography from Central Asia to Anatolia, and over a long period of time. The clothing products of the Turks are different from neighboring tribes and nations in terms of the main materials used and clothing styles. The main material of the clothing of the Turks, who adopted the nomadic lifestyle, was the clothes made of wool and leather, and leather and wool were used for the production of almost all kinds of clothes. However, along with the settled lifestyle, it has been seen that silk fabrics are widely used in the clothing

\* Geliş tarihi: 27 Mart 2022 - Kabul tarihi: 14 Ocak 2024  
Veli, Hatice. "Uygur Geleneksel Erkek Giyim Kuşamında Kuşak", *Milli Folklor* 141 (Bahar 2024): 145-153

\*\* İstanbul Gelişim Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, haticeveli78@gmail.com, İstanbul/Türkiye, ORCID ID: 0000-0002-1207-9217.

of the Turks. The clothing of the Turks has changed depending on the lifestyles they have adopted in the historical process, the geography they live in, their religious beliefs and the changes in the tribes and nations they interact with. However, the headdresses, belts and belts worn on the head of the Turks appear as a constant element from Central Asia to Anatolia. Balbals from the Kökturks (552-744) contain important information about the dressing style of the Turks. Looking at the balbals, it is seen that the Turks wore trousers and jackets suitable for the lifestyle of the steppe and belted over the jackets. In addition, various written documents, archaeological records and wall paintings from the Koço Uyghur state (844-1368) and Shazhou Uyghur state (840-1226) periods provide important information about the clothing culture of the Uyghurs who adopted the settled lifestyle. In addition, wall paintings have a unique value. The Uyghurs, whose portraits were drawn on these wall paintings, were separated from other ethnic groups due to their main features in their clothing. One of these striking features is the belts and sashes used by Uyghur men in their clothing. The custom of tying belts and sashes was also widely used in the periods after Islam and constituted an inseparable part of the Turkish clothing culture. *Divanü Lugatit-Türk*, written by Kaşgarlı Mahmut, gives very important information on this subject. The use of belts and sashes in clothes is also encountered in later periods. Sashes were widely used in Anatolia and Central Asia before the spread of Western-style modern clothing. The sashes, called *pota* or *belbag/belvağ* in New Uyghur language, were widely used by Uyghur men living in East Turkestan, for maintaining body temperature and carry necessary items in daily life before Western-style suits and jackets became widespread. In addition, sashes appear as one of the important elements emphasizing the social identity of men in Uyghur culture. The subject of the study is to reveal the functions and symbolic meanings of the sashes, which are used in Uyghur traditional men's clothing in the historical process, especially on the basis of their usage among Kökturks, Uyghurs, Karakhanids, Anatolian Turks and Uyghur Turks. The aim of the study is to examine the function and symbolic meanings of the sashes used in Uyghur traditional men's clothing from the historical-comparative method through the vocabulary compiled about the sashes, and reveal the continuity of Turkish culture in the historical process by supporting the obtained results with historical, archaeological, and cultural sources.

#### Key Words

Uyghurs, clothing, *pota*, *belbag/belvağ*, men's clothing.

#### Giriş

Önceleri vücudu sıcak tutmak, soğuk veya sıcağa karşı korunmak gibi en temel insani ihtiyaçlardan dolayı ortaya çıkan giyim kuşam ürünleri, sonraki dönemlerde kimliğin kurucu, pekiştirici ve belirleyici unsurlardan biri olarak maddi kültürümüzün önemli bir parçasını oluşturmuştur. Türkler tarih boyunca zengin bir giyim kuşam kültürünü sahip olmuş ve giyim kuşam tarzları, giysi malzemeleri açısından çeşitlilik göstermiştir. Bunu yanın sıra Türkler, tarih sahnesine çıktıkları ilk dönemlerden itibaren de kendine özgü giyim kuşam özellikleriyle komşularından ayrılmıştır. Tarihi kayıtlara göre Türkler Çinlilerden farklı bir giyinme tarzına sahiptirler. Çinliler sağdan ilikeli elbiseler giyer ve saçlarını kafasının ortasına toplayarak topuz yaparken; Türkler elbiselerini sağdan iliklemele beraber saçlarını da açık bırakmaktadırlar (Liu 1996: 113; Eberhard 1996: 86-87). Bununla birlikte Türklerin giyim kuşamında kullandıkları malzemeler de yaşam tarzlarına ve yaşadıkları coğrafyaya bağlı olarak değişiklik sergilemiştir. Bozkır Türklerinin giyim kuşamın ana malzemesini yün, deri gibi malzemeler oluşturmuşken (Kafesoğlu 2015: 306), yerleşik yaşam kültürüyle birlikte Türklerin giyim kuşamında ipekli ve pamuklu ürünlerin de yer aldığı görülmüştür (Gabain 1989: 94).

Türk kültüründe giyim kuşam ayrıca bireyin kimliğini ve toplumsal statüsünü belirleyen unsur olarak da karşımıza çıkmaktadır. Bu belirleyici unsurlar arasında giyim kuşamda kullanılan malzemeler, başa giyilen çeşitli başlıklar, bele bağlanan kemerler, kuşaklar ve giyim-kuşam süslemeleri belirleyici rol oynamaktadır. Bu unsurlar Orta Asya'dan Anadolu'ya kadar uzanan geniş bir coğrafyada değişmeden varlığını sürdürmüştür. Özellikle de çalışmamıza konu olan kuşaklar, düğmelerin kullanımı yaygınlaşmadan önce ön kısmı açık giysilerin önünü kapatmak hem de günlük yaşamda kullanılacak çeşitli eşyaları taşımak için kullanılmıştır. Daha sonraları ise estetik kaygılarla da çeşitli kuşak bağlama şekilleri ortaya çıkmıştır (Ayhan 2021: 38).

Kuşaklar, 20. yüzyılın ilk yarısına kadar günümüzde Doğu Türkistan'da yaşayan Uygur erkeklerinin giysilerinde oldukça yaygın bir şekilde kullanılmıştır. Doğu Türkistan'da Batı tarzı takım elbiseler, kotlar ve ceketler yaygınlaştıktan sonra ise kuşaklar kırsalda yaşayanlar veya yaşça büyük Uygur erkeklerinin giyim kuşamında varlığını korumuştur. Yeni Uygur Türkçesinde *pota* veya *belvağ* (*belbağ*) olarak adlandırılan kuşaklar, ön kısmı açık baldırlara kadar uzanan kaftanlar, kalçaya kadar uzanan ceketler ve gömleklerin beline bağlanmış ve vücut sıcaklığını, özellikle de bel kısmı muhafaza etmek amacıyla kullanılmıştır. Bunun yanında bele bağlanan kuşaklar Uygur erkeklerinin toplumsal kimliği belirleyen unsurlardan biri olarak da karşımıza çıkmaktadır.

Çalışmamızın konusunu Uygur geleneksel erkek giyim kuşamında kullanılan kuşakların tarihi süreç içerisindeki durumu özellikle Köktürler, Uygurlar, Karahanlılar, Anadolu Türkleri ve Uygur Türkleri arasındaki kullanım durumlarından yola çıkılarak kuşakların işlevleri ve sembolik anlamlarını ortaya koymak oluşturmaktadır. Bu çalışmanın amacı ise öncelikle Yeni Uygur Türkçesindeki kuşaklarla ilgili derlenen söz varlığı üzerinde filolojik açıdan tarihi-karşılaştırmalı inceleme yapmaktır. Ardından elde edilen söz varlığı sonuçlarının tarihi, arkeolojik ve kültürel kaynaklarla destekleyerek kuşakların işlevi, sembolik anlamlarını belirtmek ve Türk kültürünün tarihi süreç içerisindeki sürekliliğini ortaya koymaktır.

Kapsam ve yöntem açısından çalışmada ilk önce Yeni Uygur Türkçesindeki kuşakla ilgili söz varlığı bu dilin en kapsamlı sözlüklerinden biri olan *Hazırki Zaman Uyghur Tilining İzahlık Lughiti* (Modern Uygurcanın İzahlı Sözlüğü) esas alınarak derlenmiş, bu söz varlığının tarihi Türk dili alanındaki ve Yeni Uygur Türkçesinin ağızlarındaki izleri aranmış. Elde edilen mevcut söz varlığı tarihi, arkeolojik ve kültürel kaynaklar temelinde incelenerek Uygur geleneksel erkek giyim kuşamında yerini alan kuşakların kullanımı ve sembolik anlamları açıklanmaya çalışılmıştır.

### 1. Tarihi Süreç İçerisinde Kuşakların Kullanımına Bakış

Türklerin giyim-kuşam kültürüyle ilgili bilgi veren ilk arkeolojik kayıtlar Hunlar dönemine<sup>1</sup> dayanmaktadır. Hunların yaşam alanları olan bölgelerdeki kurganlarda (mezar) yapılan arkeolojik kazılar esnasında Hunlara ait olduğu düşünülen giyim kuşam ürünlerinin de içinde bulunduğu çeşitli araç gereçlere rastlanılmıştır. Pazırık mezarında bulunan elbiselerin fiyonk şeklinde düğümlemiş kuşakları (Ögel 2014: 65) ise Hunların giyim kuşamında kuşak kullandıklarına dair somut bilgiler vermektedir. Hunlardan sonra gelen Köktürklerin (554-744) kaftanlarının üzerine çeşitli kemerler ve kuşakları bağladıkları bilinen bir gerçektir. Öyle ki Orhun bölgesinde bulunan balballara (kahraman, soylu ya da hükümdarların mezarlığına veya anıtlarının yanına dikilen insan figürlü taştan heykeller) bakıldığında Köktürk heykelinin kaftanlarında *kurşak* olarak isimlendirilen kemerler takılmış olup bu kullanan kişinin rütbesini ifade etmiş ve aynı zamanda kullanıcıya hareket kolaylığı sağlamıştır bağlanmıştır (Salman 2006: 18). Ayrıca Köktürk heykellerinin kemerlerinde yandan sarkan süs uçları da görülmüştür. Bu kemer şekli Turfan'da ve Avarlarda da yaygınlaşmış. Avarlarda bilhassa Tuva bölgesinde bulunan heykellerde bu kemer uçlarına çokça rastlanılmıştır (Tavkul 1993: 41).

Bele bağlanan kuşaklar ve kemerler yerleşik yaşam tarzını benimseyen Koço Uygurları (840- 1368) tarafından da kullanılmaya devam etmiştir. Uygurlarda kuşağın kullanıldığına dair en somut bilgileri Koço ve Shazhou Uygurlarına ait duvar resimlerinde görmek mümkündür. Söz konusu duvar resimlerine bakıldığında kuşakların Uygurlarda farklı statülerdeki erkek giysilerinde kullanıldığı; kadın, çocuk ve din adamlarının giysilerinde ise kuşakların kullanılmadığı görülmüştür (Gabain 1989: 101). Öyle anlaşılıyor ki Uygurlarda kuşaklar, yetişkinliğin ve olgunluğun sembolü olmuş; sadece genç ve yetişkin

erkekler tarafından kullanılmıştır. Bununla birlikte kuşaklar, kemerlerle birlikte bele bağlanmış; kemerlere çeşitli silahlar ve av aletleri asılırken, kuşaklara ise aşağıya doğru sarkan küçük keseler bağlanmış ve bu keselere günlük yaşamda gerekli olan çeşitli eşyalar konulmuştur (Gabain 1989: 98).

Kuşak ve kemerlerle ilgili bilgelere Kaşgarlı Mahmut'un *Divanü Lügati't-Türk* adlı eserinde de rastlamak mümkündür. Kaşgarlı sözlüğünde kuşak anlamında *kur*<sup>2</sup> sözcüğünü kaydetmiştir (DLT I:324). Bunun yanında Divan'da *kur* sözcüğünün "mertebe, rütbe" gibi anlamları da not edilmiştir (DLT I: 324). *Divanü Lügati't-Türk'te kur* sözcüğünün kavram alanları içerisinde yer alan *kurşag* "kuşak kuşanma" (DLT I: 464), *kurşanmak* "kuşanmak, kuşağı bağlamak" (DLT-Dizin: 383) sözcükleri de geçmektedir. Bununla birlikte Kaşgarlı XI. yüzyılda Türkler tarafından kullanılan ve *suf* olarak bilinen, yün ipliklerinden elle örülen kuşaklardan söz etmiştir (DLT III: 538; Genç 1997: 192). Ayrıca Divan'da geçen *er kurin kurşandı* "adam kuşağını kuşandı" (DLT II: 249) ifadesi de kuşağın erkekler tarafından kullanıldığına işaret etmektedir. Başlangıçta yünden, deriden yapılan kuşaklar daha sonraki dönemlerde çeşitli renklerdeki ipekli kumaşlardan da yapılmış ve kaftan, ceket, gömlek gibi her tür kıyafette kullanılmıştır. Bunun yanında *kuşak* sözcüğünün kökeni olan *kur* sözcüğü, kendisinden daha eski olan ur "tane, tohum, şişlik, kabarık" sözcüğü ile ilişkilendirilmiş ve bu sözcükten daha sonra "tane, çekirdek, tohum, döl, evin" anlamına gelen *uruğ* kelimesinin türemiş olduğu ve *uruğ* sözcüğünün ise ayrıca "soy sop, nesil; kavim, boy" gibi anlamlarının da bulunduğu tespit edilmiştir (Çakır, 2022: 149-150). Kuşak sözcüğünün *kur* ve *ur* sözcükleri ile ilişkilendirilmesi ve kuşağın da özellikle bel kısmı sıcak tutmak gibi işlevsel bir amaçla kullanılması, kuşak bağlamanın insanın verimliliği ve doğurganlığı ile ilişkili olduğunu açıklamaktadır (Çakır 2022: 150).

Kuşak ve kemerler, Anadolu'ya yerleşen Türkler tarafından da kullanılmaya devam etmiştir. Kuşaklar ve kemerler 11.- 13. yüzyıllar arasında Arap ve İran coğrafyalarını idaresi altında bulunduran Türk hükümdarlar tarafından da kullanılmıştır. Öyle ki Selçuklu resim sanatında hükümdarların beline taktıkları kemerlerin tokalarına rastlanılmıştır (Esin 1980: 175). Türk kültüründe kemerlerin uç kısmına bağlanan süs broşları (tokalar) devlet erkanlarına ve vassal prenslere göreve atamanın bir işareti olarak da takdim edildiği görülmüştür (Esin 1980: 169). Nitekim Anadolu'da kuşaklar ise kadın ve erkek giysilerinin en önemli tamamlayıcılarından biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Rusçuk'taki kadın ve erkek terekelerine bakıldığında kadınların simli, cevahir, yıldızlı ve altın olan kuşakları taktıkları; erkeklerin ise kadınlara kıyasla daha sadece ve gösterişsiz kuşaklar bağladıkları ve kuşaklarına hançer, bıçak, mendil, tütün kesesi gibi şeyleri koydukları bilinmektedir (Genç 2017: 571-572).

## 2. Yeni Uygurcada Kuşağa Ad Olan Sözcükler

### 2.1. Pota "kuşak"

Pota yeni Uygurcada kuşak anlamında kullanılan sözcüklerden biridir. Tarihi Türk dili alanında sözcük, Çağatay Türkçesi döneminden itibaren tespit edilmektedir. Şeyh Süleyman Efendi Sözlüğü'nde geçen sözcüğe *futa* "kuşak, kemer-bend" (ŞSül: 428) açıklaması verilmiştir. Çağatayca sözlükte *fütâ* sözcüğünün Arapçadan ödünç alındığı kaydedilir ve sözcüğe "kuşak, kemer bende" (Ünlü 2013: 375) açıklaması verilmiştir. Kamusi Türki'de *futa* sözcüğüne "bir iş işlerken veya hamamda vesâî r ahvalde, bele bağlanan ipek peştamal: ipek futa" açıklaması verilir (Sami 2014: 783). 1762 yılında Mançu'ca, Tibetçe, Moğolca, Çince ve Çağatayca (Uygurca) olmak üzere beş farklı dille yazılmış Beş Dilli Mançu'ca sözlükte pota kelimesi ve bu sözcüğün kavram alanları içerisinde yer alan *pota* "kuşak, kemer" (BDS: 3279); *resmilik pota* "resmi

görüşmelerde giysilerde kullanılan kuşak” (BDS: 3279); *kuşgilik pota* “?” (BDS: 3279); *tokalık pota* “tokalı kuşak, tokalı kemer” (BDS: 3280); *kur pota* “kuşak, kemer” (BDS: 3280) gibi sözcükler yer almaktadır. Çağdaş Türk lehçelerinden Çağatay Türkçesinin devamı niteliğindeki Yeni Uygurca ve Özbek Türkçesinde de geçmektedir. YUyg. *pota* “kuşak” (Necip 2017: 326); *pota* “bele bağlanan kumaş parçası, kuşak” (UTİL 1990: 722). Bunun yanı sıra yeni Uygurcanın diyalekt ve ağızlarında da sözcüğün farklı şekillerine rastlanılmıştır. Sözcük Turfan ağzında *futa* “kumaş kemer” (Yakup 2005: 462); Lopnur ağzında *pota~ potu* “kuşak, kemer” (Aliyeva 2013: 426); *pota* “belvağ= kuşak, kemer” (Gopuri 1986: 50) şekil ve anlamlarında izah edilmektedir.

## 2.2. Belbağ “kuşak”

Yeni Uygurcada kuşak anlamında kullanılan sözcüklerden bir diğeri de belbağ/belvağ sözcüğüdür. Sözcük Çağatay Türkçesi döneminden itibaren tespit edilmiştir. Sözcük *bel-bağ* şeklinde türemiştir. Sözcük Şeyh Süleyman Efendi’nin Sözlüğü’nde *bilbâğ* “kuşak, kemer” (ŞŞL: 196) şeklinde tespit edilmiştir. Beş Dilli Mançu’ca Sözlükte *föfukluk belbağ* “saçaklı bel kuşağı, saçaklı bel kemeri” (BDS: 3286) ibaresi geçmektedir. Çağdaş Türk lehçelerinden Yeni Uygurcada *belvağ* “kemer, kuşak”; *belvağ bağlamak* “kuşak kuşanmak, kemer bağlamak” (Necip 2017: 35); *belbağ* “belge bağlaydığın pota = bele bağlanan kuşak” (UTİL 1990: 440) şeklinde geçer. Özbek Türkçesinde *belbog* “kuşak, kemer” (ÖTS 2016: 75)’dur.

## 3. Uygur Geleneksel Erkek Giyim-Kuşamında Kuşaklar

Uygurların geleneksel erkek giyim kuşamında kıyafeti tamamlayan önemli unsurlardan biri olarak karşımıza çıkan kuşaklar, ilk olarak hem bel kısmı sıcak tutmak hem de sıkı tutmak amacıyla bağlanmaktadır. Uygurlar, giysilerde düğmenin kullanımı yaygınlaşmadan önce erkek giysilerinin ön kısmını kapatmak için genellikle kuşak kullanmışlardır. Kaftan, ceket veya gömlek gibi giysilerin üzerine bağlanan kuşaklar, giysilerin kendi kumaşından yapılabildiği gibi giysilerin kumaşından farklı bir kumaştan da yapılabilmektedir. Boyutları farklı olan bu kuşakların uzunluğu genellikle iki metreden biraz fazla ve eni ise 50 cm civarında olabilmektedir (Rahman vd. 1996: 23). Erkek giysilerinde bele bağlanan kuşaklar, birkaç defa bele sarılır ve ön kısımdan düğümlenerek tutturulmaktadır. Kuşaklar dışa giyilen cübbe tarzı uzun erkek giysilerinde kullanılabildiği gibi cübbelerin içine giyilen, kalça kısma kadar uzanan ceketlerin veya gömleklerin üzerine de bağlanabilmektedir. Kuşaklar mevsime göre pamuklu, yünlü veya ipekli kumaşlardan yapılabilmektedir. Kuşaklar geleneksel Uygur erkek giysilerinden olan önü ve yaka-ları açık, bol kesimli *akyektekler*<sup>3</sup>, *peşmet çapan*<sup>4</sup>, *çekmen çapan*<sup>5</sup>, *perace çapan*<sup>6</sup>, *be-kesem çapan*<sup>7</sup>, *cuva*<sup>8</sup> (kapan, kışlık, kürklu mont) gibi giysilerin hepsinde kullanılmaktadır.

Eski Türk toplumunda erkeklerin toplumsal statüsü ile ilişkilendirilen ve kemerlerle birlikte bele bağlanan kuşaklar, Uygur toplumunda da bu geleneği kısmen olarak sürdürmüştür. Geleneksel Uygur erkek giysilerinde bele bağlanan kuşaklar, erkek sağlığı için gerekli bir eleman olmanın yanında sembolik anlamlar da taşımıştır. Kuşaklar Uygur toplumunda erkeklerin statüsünü belirleyen bir unsur olmaktan ziyade erkeklerin toplumsal kimliğini vurgulayan unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Öyle ki Uygur toplumunda bekâr erkekler genellikle bellerine kırmızı, yeşil veya çiçek desenli kuşaklar bağlarken; dul erkekler ise sarı renkli kuşaklar bağlamışlardır (Rahman vd. 1996: 24). Buna karşılık yaşça büyük olan erkekler ise daha çok siyah kuşak bağlamayı tercih etmişlerdir. Bunun yanında Uygur toplumunda din adamlarının, hocaların porselen beyaz renkli veya safran renginde, başörtüsü şeklindeki kuşakları bağladığı görülmüştür.

Uygur kültüründe beyaz kuşaklar ayrıca matem ve acının bir işareti olarak da belle bağlanabilmektedir. Yakınıni kaybeden erkekler genellikle yas işareti olarak bellerine beyaz kuşak bağlarken; kadınlar ise beyaz kuşak bağlamakla kalmayıp başına beyaz başörtüsü de örtmekte, mümkün olduğu kadar beyaz renkte etek giymekteler. (Öger, İna-yet 2013: 56).

Öte yandan kırmızı kuşaklar Uygur toplumunda mutluluk, cesaret ve yiğitlik ile ilişkilendirilmektedir. Öyle ki Doğu Türkistan'ın bazı yörelerinde damat mutluluğun işareti olarak düğün gününde gelini almaya giderken beline kırmızı kuşak bağlayabilmektedir (Mijit 2006: 11). Ayrıca erkek çocukların sünnet düğünlerinde bellerine bağladıkları fiyonk şeklindeki kırmızı kuşaklar da erkek çocuğun yetişkinliğe adım attığının bir işareti olarak görülmektedir (Rahman v.d 1996: 161). Nitekim ince kırmızı kuşaklar, Türkiye'de genellikle 2000'li yıllara kadar<sup>9</sup> gelinlerin evlendikleri gün babası veya erkek kardeşleri tarafından onların bellerine bağlanmış ve gelinlerin gidecekleri yere bereket, mutluluk getireceği, iffetli, gayretli ve doğurgan olacağını temsil etmiştir. (Çakır 2022: 146). Nitekim Uygur Türklerinde gelinlerin beline kuşak bağlama geleneği bulunmamaktadır.

Bunun yanında kuşaklar, Elazığ'da, İzmir'in bazı ilçelerinde ve Anadolu'nun bazı yörelerinde erkek giyim kuşamında da kullanılmış ve Uygur Türklerinde olduğu gibi evlendiği gün damat gelini almaya giderken beline kırmızı kuşak bağlamıştır (Çakır,2022: 151). Belle kuşak bağlama geleneği, Türkiye Türklerinde hem erkeğin hem de kadının doğurganlığı ile ilişkilendirilmiştir, ancak Uygur Türklerinde erkeklerin düğün, sünnet gibi geçiş törenlerinde kırmızı kuşak bağlaması, kadınların ise geçiş törenlerinde kuşak bağlamaması, doğurganlık ve üretkenliğin erkek ile sağlanacağına inanıldığından ileri gelmiş olmalıdır.

Yukarıda belirtildiği üzere Uygur kültüründe geleneksel erkek giysilerinde kullanılan kuşaklar renklerine göre sembolik anlamlar taşımaktadır. Bu durum Uygurların renk anlayışıyla yakından ilgilidir. Öyle ki Uygur kültüründe kırmızı renk iyiliğin, mutluluğun, güzelliğin, gücün ve başarının sembolüdür (Rahman v.d 1996: 161). Buna örnek olarak düğün yemeği için kesilecek koyunların başlarına kırmızı kuşağın bağlanması, düğün arabasının kırmızı çiçeklerle ve fiyonklarla süslenmesi hatta düğünde çalınan çalgı aletlerine de kırmızı kurdele bağlanması verilebilir (Rahman v.d 1996: 161). Nitekim sarı renkler Uygur kültüründe bereket, asaleti sembolize etmektedir. Bu durum bazı araştırmacılara göre Uygurların en eski inançlarından biri olan güneşe tapma inancından ileri gelmektedir (Rahman v.d 1996: 161). Bununla birlikte sarı renk Uygur kültüründe umutsuzluğun ve üzüntünün rengi olarak da tanınmaktadır (Rahman v.d 1996: 161). Dolayısıyla Uygur toplumunda dul erkeklerin bellerine sarı renkli kuşak bağlaması üzüntünün maddi kültüre yansımaları olarak tanımlanabilir.

Türk kültüründe zamana ve coğrafyaya bağlı olarak ak, gök ve kara renkler matemî simgelemek için kullanılmıştır. Bu renklerin matem alâmeti olması eski inançlarla alakalıdır. Eski inançların yansımaları olarak gök, ak ve kara renkler hem üçlü başlangıcı yansıtır hem de ölümden sonraki yaşamla bağlantılı görülerek aynı zamanda yas işareti olarak da kullanımı vardır. Ak renk yeryüzü tanrısı Ülgen'i, gök renk Gök Tanrı'yı ve kara renk ise yer altı tanrısı Erlik'i temsil etmiştir (Öztürk 2015: 261). Uygur kültüründe yas işareti olarak kullanılan beyaz kuşaklar vefat eden kişinin yakınıni tarafından bazen yedi güne kadar bazen de kırk güne hatta bir yıla kadar bağlanabilmektedir.

Uygur kültüründe kuşaklar bağlayan kişinin toplumsal kimliğini vurgulayan unsurlar olmasının yanında belli bir pratik kullanıma da sahip olmuştur. Öncelikle kuşaklar iliksiz, düğmesiz olan geleneksel Uygur erkek giysilerinin ön kısmını kapatmak için kullanılmıştır. Ayrıca geleneksel erkek giysilerine cep dikilmediğinden dolayı kuşaklar cep



görevini görmüştür (Rahman vd. 1996: 23). Günlük yaşamda gerekli şeyler kuşağa düğümленerek taşınmıştır. Uygur halkı arasında yaygın olan *her kişiye lazımdur beş nesre asmak*: *ustura, targak, misvak, bıçak hem çakmak* “Her kişiye lazımdır beş nesne asmak; ustura, tarak, misvak, bıçak hem çakmak” söyleyişi, Uygurlarda kuşağa bağlanan günlük yaşam eşyaları ile ilgili bilgi vermektedir. Kuşağa bağlanan bu eşyalar, daha çok Uygurların günlük yaşamındaki temizlik ve beslenme kültürü ile ilgili eşyalardır ve bu, Uygurların temizlik algısının maddi kültüre yansımaları bakımından dikkat çekicidir.

### Sonuç

Yeni Uygur Türkçesinde *pota* veya *belbağ/belvağ* olarak bilinen kuşaklar, Uygur geleneksel erkek giyim kuşamında önemli rol oynamıştır. Erkek kıyafetlerinde kullanılan kuşaklar, ilk önceleri vücut sıcaklığını korumak özellikle de bel kısmı sıcak tutmak amacıyla bağlanmış ve günlük yaşam eşyalarını asmak ve düğümleyerek saklamak için kullanılmıştır. Bunun yanında kuşaklar, Uygur kültüründe erkeklerin toplumsal kimliğini belirleyen unsurlardan biri olarak da bele bağlanabilmektedir. Buna göre Uygurlarda kırmızı, yeşil, çiçekli desenli, renkli kuşaklar genellikle genç ve yetişkin erkekler tarafından kullanılmışken, yaşça büyük erkekler siyah kuşaklar bağlamaktadırlar. Dul erkekler ise üzüntüyü ve hüznü simgeleyen sarı renkli kuşaklar takmaktadırlar. Bunun yanında beyaz renkli kuşaklar Uygur kültüründe yas ve matem işareti olarak vefat eden kişinin yakınları (ister kadın olsun ister erkek olsun) tarafından bele bağlanabilmektedir. Ayrıca kırmızı kuşaklar, Doğu Türkistan’ın bazı yörelerinde damatların gelini almaya gittiği esnada belle bağlanmakta ve mutluluğu, sevinci temsil etmektedir. Ayrıca sünnet düğününde, sünnet olan erkek çocuğun beline fiyonklu kırmızı kuşaklar bağlanmakta ve erkek çocuğun yetişkinliğe geçişini temsil etmektedir.

Nitekim günümüzde modern giyim sanayisinin yaygınlaşmasıyla, moda ve küresel akımın etkisiyle kuşaklar, Uygur erkeklerinin gündelik giyim kuşamında kullanılmamaktadır. Ancak kuşaklar folklorik Uygur erkek giysilerinin bir parçası olarak halk oyunlarında ve gösterilerde kullanılarak yaşatılmaya çalışılmaktadır.

**YAZARLARIN KATKI DÜZEYLERİ:** Birinci Yazar %100.

**ETİK KOMİTE ONAYI:** Çalışmada etik kurul iznine gerek yoktur.

**FİNANSAL DESTEK:** Çalışmada finansal destek alınmamıştır.

**ÇIKAR ÇATIŞMASI:** Çalışmada potansiyel çıkar çatışması bulunmamaktadır.

### KISALTMALAR

Ar.: Arapça

Bk.: bakınız

Bs: baskı

Çağ: Çağatayca (Çağatay Türkçesi)

Far.: Farsça

Tü: Türkçe

Karahanlı.: Karahanlı Türkçesi

KB: Kutadgu Bilig

Lop.ağ.: Lopnur ağzı

s.: sayfa

S.: Sayı

Tarihî.: Tarihî Türk Lehçeleri

Turfan D: Turfan Diyalekti

Uyg (Bud): Uygurca Budist Metinleri

YUyg.: Yeni Uygurca (Yeni Uygur Türkçesi)

BDS.: *Wuti Qingwen Jian* (Beş Dilli Sözlük). Pekin: Milletler Neşriyatı, 1957.

BTXXIII: Zieme, Peter. *Magische Texte des Uigurischen Buddhismus*. Mit 208 Abbildungen auf 97 Tafeln, Turnhout: Brepols. (Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften. Akademienvorhaben Turfanforschung. Berliner Turfantexte 23), 2005.

Daşa: Elmalı, Murat. *Daşakarmaphāvādānamālā* (Giriş-Metin-Çeviri- Notlar-Dizin-Tıpkıbası). Ankara: Türk Dil Kurumu, 2016.

- DLT: Atalay, Besim. *Divânu Lûgati't-Türk* I-IV. Ankara: Türk Dil Kurumu, 2006 (MK).
- DTSI: Nadelyaev, V.M., D.M. Nasilov., E.R. Tenişev, A.M. Şçerbak. *Drevnyeturskiy Slovar*, Leningrad, Akademiya Nauk Nauka SSSR, 1969.
- ED: Clauson, Sir Gerard. *An Etymological Dictionary of the Pre-thirteenth-Century Turkish*. Oxford: Oxford University Press, 1972.
- HdesA: Wilkens, Jens. *Handwörterbuch des Altuygurischen, Altuygurisch-Deutsch-Türkisch* (Eski Uyurcanın El Sözlüğü, Eski Uyurca-Almanca-Türkçe). Göttingen: Akademie der Wissenschaftern zu Göttingen, 2021
- HtRöhrborn: Röhrborn, K. *Die alttürkische Xuanzang-Biographie* VIII. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 1996.
- ÖTS: Üşenmez, Emek, Saidbek Boltabayev, Gülşah Tuğlacı. *Özbekçe-Türkçe Sözlük*. İstanbul: Türk Dünyası Kültür Vakfı, 2016.
- ŞSül: Şeyh Süleyman Efendi-yi Buhârî, *Lugat-i Çagatay ve Türki-yi Osmanî*. İstanbul: yy, 1298.
- TMEN: Doerfer, Gerhard. *Türkische und Mongolische Elemente im Neupersischen* I-IV. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GMBH, 1963-1975.
- TTVII: Arat, Reşit Rahmeti. *Türkische Turfan-Texte* VII. Von Dr. G. R. Rachmati. Mit sinologischen Anmerkungen von Dr. W. Eberhard, Berlin: Verlag der Akademie der Wissenschaften, 1937.
- UÇİS.: Yunusoğlu, Mağfîret Kemal. *Uygurca-Çince İdkut Sözlüğü*. İstanbul: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2012.
- UTİL: *Uygur Tilining İzahlik Lugiti*. Pekin: Milletler Neşriyatı, 1990-1998.
- VEWT: Räsänen, M. *Versuch eines etymologischen Wörterbuchs der Türksprachen*, Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura, 1969.

## NOTLAR

1. Hun devletinin kültürü denildiği zaman M.Ö. III. asrın sonlarından başlayıp, M.S.III. asrın sonlarına kadar devam eden beş asırlık bir kültür kastedilmektedir. Bk. Bahaeddin Ögel, İslamiyet'ten önce Türk Kültür Tarihi, 6. Baskı, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 2014, s. 43.
2. *Kur* sözcüğüne eski Uyurca metinlerden itibaren rastlanılmıştır. Kur < *Tür. kur* “kemer, kuşak”. Bk. ED, 642a; TMEN, 1553; TMEN, 1565; bk. *kurşag*, VEWT, 301-302; DTSI, 467; HdesA, 424. Wilkens, *kur* sözcüğüne “sınıf, aşama, durum, pozisyon, yer; kemer” anlamlarını kaydetmektedir (HdesA, 424). Doerfer, *kuşag* “kuşak, kemer” sözcüğünün *kurşa-* fiilinden türediğini ve sözcüğün Türkçeden Moğolcaya, Balkan dillerine ve diğer dillere geçtiğini belirtir (TMEN, 1565). Tarihi: Uyg (Bud). *çikin öglük çikin kur* “kırmızı yüzü ipekli kumaştan yapılmış kuşak” (BTXXIII, D083); *kur ısırsar ögrünçü sav işidür* “kemer ısırsarsa, memnun edici haber duyar” (TTVII, 36, 13); *öz etözlerin üvep ulug kur kurşanmakığ bultaçı egiller antag erti* “kendi vücutlarını şişirerek büyük kuşak kuşanmayı bulacak eğiller öyle erdi” (HtRöhrborn, 419-420); *liken kulrın bêlije yörgep erdinilig tayyin kedip êlig han karşısıntın ünüp bartı* “kılıç kuşağını (beline sarıp mücevherlerle işlenmiş) kemerini (kuşanıp hükümdarın sarayından) çıkıp gitti” (Daşa, 2112); Karahanlı. MK. *kur* “kuşak, kemer; mertebe, aşama” (DLT I, 324); *kurşag* “kuşak kuşanma; tura; yünden dokunur, bel kuşağına benzer bir nesne olup çadıra asılır” (DLT I, 464); *kurşag* “elbisenin bir karış kadar olan parçası” (DLT I, 464); *kurşag* “kuşak kuşanma” (DLT I, 464); iç kur “iç kuşağı” (DLT I, 35); *kurşanmak* “kuşanmak, kuşak kuşanmak” (DLT II, 249); *kurlamak* “kuşak yapmak ve bağlamak” (DLT III, 298); KB. *kur* “kurşak” (Arat1979, 291); Çağ. *kurşak* “kemer” (Senglah, 285v.21); UÇİS. *kuur* “kemer” (Yunusoğlu2021, 163, P450); BDS. *kur pota* “kemer, kuşak” (BDS, 3280); kur “kuşak” (BDS, 3286); *key kur* “geniş kuşak” (BDS, 3286); *tokugan kur* “dokunmuş kuşak” (BDS, 3286).
3. Beyaz renkli kumaşlardan dikilen bir tür erkek giysisidir. Genellikle Gömlek ve don olmak üzere iki kısımdan oluşmaktadır. Önü ve yakaları açıktır. Kolları uzun ve geniştir. Bkz. (Kasimi, 1996: 29. Ayrıca bkz. Hebibullah, 1996: 182-183).
4. Peşmet Çapan dik yakalı, düz ve yan ceplidir. Kolları uzun ve dügmelidir. Dügmeleri kıymetli metal, altın veya çizgili kumaştan dikilmektedir. 19-20 asrın başlarında peşmet çapan zenginler, beyler ve hanlar için kadifeden, kimhaptan (simli kumaş) dikilmekteydi. Peşmet çapanı köylü zenginler ve şehirli tüccarlar beline güllü veya düz belbağ bağlayarak giymektedir. (Kasimi, 1996: 30).
5. Dizi örten, kolu uzun, yakasız, cepsiz, düğmesiz palto. Palto siyah, mavi veya gri çekmenden (pamuklu kumaş) dikilmektedir. İçine ince bir şekilde pamuk yerleştirilir. Onun göğsüne ve eteklerine güzel görünmesi için kenar şeridi dikilir. Bazen de pamuk konmayıp astarlarla birlikte dikilmektedir. Bu palto her tür sosyal sınıfa air insanlar tarafından giyilmektedir. (Kasimi, 1996: 30).
6. Perace çapanın görünüşü Çekmen Çapanına benzemektedir. Beyaz, açık mavi yeşil veya karışık renkli atlastan pamuksuz astarlanıp dikilmektedir. Perace Çapanı genelde şehir zenginleri, işçiler ve din adamları giyerlerdi. (Kasimi, 1996: 30).
7. Beksem çapanın görünüşü sabahlığa benzemekte ve uzunluğu dizi örtecek şekildedir. Kolları uzundur. Yazlık paltolar yalnız astarla kışlık paltolar ise yalnız astarla kışlık paltolar ise astarla pamuk konup dikilmektedir. Bekesem ismini dikildiği çizgili kumaştan almaktadır. Bu paltoyu çiftçiler, şehirli, çoğunlukla da erkekler büyük törenlerde veya bayramlarda giymektedirler. (Kasimi, 1996: 30).
8. Cuva genellikle koyun dersinden dikilebilmektedir. Cuvanın dış kısmı ise kadife, ipek gibi kumaşlardan dikilebilmektedir. Yaka kısmı için tülki, samur kürkü gibi kıymetli kürkler kullanılmaktadır. Uzunluğu dizin alt kısmına kadar abalıldığı gibi kalça kısmını kapatacak uzunlukta da olabilmektedir.
9. Araştırmacı Emine Çakır çalışmasında 2000’li yıllardan sonra toplumun belli bir kesiminde gelinlerin kırmızı kuşak bağlamayı reddetmesinin sebebinin kırmızı kuşakların bekaretle ilişkilendirilmesinden dolayı olduğunu belirtir. (Çakır, 2022: 146)

**KAYNAKÇA**

- Aliyeva, Minara. *Lobnur Ağzı*. Ankara: Türk Dil Kurumu, 2013.
- Arat, Reşit Rahmeti. *Türkische Turfan-Texte VII*. Von Dr. G. R. Rachmati. Mit sinologischen Anmerkungen von Dr. W. Eberhard, Berlin: Verlag der Akademie der Wissenschaften, 1937.
- Arat, Reşit Rahmeti. *Kutađgu Bilig III İndeks*. Yayına haz. Kemal Eraslan, O. Sertkaya, Nuri Yüce, İstanbul: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları 47, 1964.
- Atalay, Besim. *Divānu Lügati 't-Türk I-IV*, Ankara: Türk Dil Kurumu, 2006.
- Ayhan, Fatma. "Bugün Giyilen Modern Giysinin Oluşumunda Türklerin Etkisi", *Humanities Sciences (NWSAHS)*, 4C0241, 2021; 16(1):24-44.
- Kafesoğlu, İbrahim. *Türk Milli Kültürü*. 35. Bs. Ötügen Neşriyat: 2015.
- Kurum. *Wuti Qingwen Jian* (Beş Dilli Mançuçe Sözlük). Pekin: Milletler Neşriyatı, 1957.
- Clauson, Sir Gerard. *An Etymological Dictionary of the Pre-thirteenth-Century Turkish*. Oxford: Oxford University Press, 1972.
- Çakır, Emine. "Gelin Kuşağı: Bekâret Kuşağı Mı Bereket Kuşağı Mı?", *Milli Folklor*, c.17, S.134, 2022, sayfa:145-158.
- Çoruhlu, Yaşar. *Türk Mitolojisinin Ana Hatları*. İstanbul: Kalebci Yayınevi, 2000.
- Doerfer, Gerhard. *Türkische und Mongolische Elemente im Neupersischen I-IV*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GMBH, 1963-1975.
- Eberhard, W. *Çin'in Şimal Komşuları*. 2.bs. (çev. Nimet Uluğtuğ). Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1996.
- Elmalı, Murat. *Daşakarmapathavadānamālā* (Giriş-Metin-Çeviri-Notlar-Dizin-Tıpkıbası), Ankara: Türk Dil Kurumu, 2016.
- Esin, Emel. "kur-kurşak", *Central Asiatic Journal*, Volume No: 3-4, 1980, sayfa: 159-183.
- Gabain, A von., *Gaochang Huihu Wangguo de Shenghuo 840- 1250* (Koço Uygur Krallığında Hayat, 850- 1250). (Çinceye çev. Zou Rushan). Turfan: Tulufan Shi Difang Zhi Bianji Shi, 1989.
- Genç, Reşat. *Kaşgarlı Mahmut'a Göre XI. Yüzyılda Türk Dünyası*. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, 1997.
- Genç, Serdar. "Füsün Gülsüm Genç. Rusçuk'ta Giyim Kuşam (17.-18. Yüzyıllar)", **XI**. Uluslararası Mübadele ve Balkan Türk Kültürü Araştırmaları Kongresi Bildirileri Samsun/Türkiye, Aralık 2017, sayfa: 559-582
- Gopuri, Gulam. *Uygur Şiviliri Sözlüğü* (Uygur Şiveleri Sözlüğü). Pekin: Milletler Neşriyatı, 1986.
- Hebibullah, Abdurehim. *Uygur Etnografisi* (Uygur Etnografisi). Ürümçi: Şıncañ Helk Neşriyatı, 2000.
- Kasım, İslamcan. *Uygur Milli Giyimleri*. Türkçeye akt. Soner Yalçın. Ankara: yy,1996.
- Liu Xigan. *Tujue Hanguo Shi* (Türk Kağanlığı Tarihi). Ürümçi: Xinjiang Üniversitesi Yayınevi, 1996.
- Mijit, Abdukeyyum. "Kiyim-Keçek Medenitimizdeki Pota Bağlaş Aditi (Giyim-Kuşam Kültürümüzde Kuşak Bağlama Adeti)". *Miras Jornili 2* (2006): 10-12.
- Nadelyaev, V.M. A.m. Şçerbak; D.M. Nasilov, E. R. Tenişev. *Drevnetyurkskiy Slovar*, Leningrad: Akademiya Nauk Nauka SSSR, 1969.
- Necip, Emir Necipoviç. *Yeni Uygur Türkçesi Sözlüğü*. (Çev. İklim Kurban). Ankara: Türk Dil Kurumu, 2012.
- Rahman, Abdikerim, Reveydullah Hemdulla, Şirip Huştar. *Uygur Örp Adetleri* (Uygur Örf Adetleri). Ürümçi: Xinjiang Yaşlar-Ösmürler Neşriyatı, 1996.
- Räsänen, M. *Versuch Eines Etymologischen Wörterbuchs Der Türkischen Sprachen*. Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura, 1960.
- Salman, Fikri. "Göktürk Dönemi Kıyafetleri". *Ankara Üniversitesi Güzel Sanatlar Dergisi*. 9 (2006): 12-34.
- Röhrborn, K. *Die alttürkische Xuanzang-Biographie VIII*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 1996.
- Sami, Şemseddin. *Kâmûs-i Türkî*. 3. bs. Haz. Reşit Gündoğdu, Niyazi Adıgüzel, Ebul Faruk Önal. İstanbul: İdeal Kültür ve Yayıncılık, 2011.
- Şeyh Süleyman Efendi-Yi Buhari. *Lügât-i Çagatay ve Türkî Osmanî*. İstanbul: yy, 1928.
- Tavkul, Ufuk. "Tarihi Türk Erkek Kıyafetleri". *Milli Folklor* (1993): 40-45.
- Kurum. *Uygur Tilining İzahlik Lugiti*. Pekin: Milletler Neşriyatı, 1990-1998.
- Ögel, Bahaeddin. *İslamiyet'ten önce Türk Kültür Tarihi*, 6. bs, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014.
- Öger, Adem, Alimcan İnatet, "Uygur Türklerinde Ölüm ile İlgili İnanış ve Adetler", *Uluslararası Uygur Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 1/2 2013, s. 49-64.
- Özttürk, Şükrü. "Türk Kültüründe Renk Kavramı ve Bu Renklerin Maddi Kültür Unsurlarına Yansımaları", Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tarih Bölümü Doktora tezi, 2015.
- Ünlü, Suat. *Çagatay Türkçesi Sözlüğü*. Konya: Eğitim Kitabevi, 2013.
- Üşenmez, Emek, Saidbek Boltabayev, Gülşah Tuğlacı. *Özbekçe-Türkçe Sözlük*. İstanbul: Türk Dünyası Kültür Vakfı, 2016.
- Wilkens, Jens. *Handwörterbuch des Altugurischen*. Altugurisch-Deutsch Türkisch (Eski Uygurcanın El Sözlüğü, Eski Uygurca-Almanca-Türkçe). Göttingen: Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, 2021.
- Yakup, Abdurishid. *The Turfan Dialect of Uyghur*. Turkologica 63. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2005.
- Yunusoğlu, Mağfired Kemal. *Uygurca-Çince İdikut Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu, 2012.
- Zieme, Peter. *Magische Texte des uigurischen Buddhismus*. Mit 208 Abbildungen auf 97 Tafeln, Turnhout: Brepols. (Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften. Akademienvorhaben Turfanforschung. Berliner Turfan-texte 23), 2005.

## GAMALI HAÇ (SWASTİKA) VE BUDİST UYGUR KÜLTÜRÜNDE KULLANIMI\*

### The Swastika and Its Use in Buddhist Uyghur Culture

Dr. Öğr. Üyesi Hasan İSİ\*\*

#### ÖZ

Kelime anlamı 'iyi olma' demek olan *swastika*, Sanskritçe bir sözcüktür. Çok eski zamanlarda Hindistan'dan kültürel ve siyasi değişmeler neticesinde dünyanın çeşitli bölgelerine aktarılan bu nesne, 'güneş' ve 'ateş' ile alakalı çağrışımlara sahiptir. Hinduizm ve Budizm'de kutlu objeler arasında yer alan *swastika*, özellikle de ateş tanrısı Agni ile tanrılar tanrısı Indra'ya ait bir sembol olarak 'şans, talih; kutluluk' gibi değerlere sahiptir. Türkiye Türkçesinde *gamalı haç* (swastika) ve Batı dillerinde (İngilizce, Almanca vs.) *fylfot*, *gammadion*, *crooked cross*, *hakenkreuz*, *gammation*, *gammate cross*, *crux gammata* şeklinde adlandırmalara sahip *swastika*, hem yazılı belgeler hem de görsel sanata dair ürünlerde görülmektedir. Hindistan'da yazılı belgeler tanıklığında Vedalar ve kutsal Budist metinlerin başında ve sonunda 'şans, talih' figürü olarak geleceğe dair temenniye yansıtan bu nesne, arkeolojik kazılardan elde edilen heykel, kap-kacak, taş, kaya vs. görsel ürünlerle de görülmektedir. Eldeki eser, Budist Uyghur metinleri tanıklığında Sanskritçe *swastika* ifadesinin İslam öncesi Türk inanç sistemindeki yerini belirleme amacından ileri gelmektedir. Çalışma, altı başlıkta olmaktadır. Çalışmanın ilk başlığı, Hint kökenli *swastika* teriminin başta sözlük anlamı olmak üzere, çeşitli kültürlerdeki yansımalarını içermektedir. İkinci başlıkta, *swastika* nesnesinin Hinduizm ve Budizm'deki yerine ve yansımalarına yer verilmektedir. Üçüncü başlıkta, geçmişte çoğu inanç sisteminde özellikle de Hint dinlerinde saygın bir nesne olan *swastika*'nın 20. yüzyılda Almanlarla siyasi bir sembol hâline gelişine değeri değerlendirmeler yer almaktadır. *Swastika*'nın sahip olduğu pozitif anlamın Nazilerle 'vahşet' ve 'acı'ya dönmesi insanlık tarihi açısından 'oksimoron' bir durum sergilemektedir. Dördüncü başlıkta, *swastika*, İslam öncesi Türk inanç sisteminde görsel sanat unsurları tanıklığında *Az Tamgası* adıyla bilinmekte, İslamî dönemde 'çarkifelek' adını alarak 'Tanrı'nın birliği'ni sembolize etmektedir. Beşinci başlıkta, İslam öncesi Türk inanç sisteminde *swastika*'nın Budist Uygurlarda sahip olduğu dilsel ve kültürel düzeyi ortaya koyma amacı söz konusudur. Bu bölümde, öncelikle dilsel düzeyde Sanskritçe *swastika* sözcüğünün Türkçe söz varlığındaki karşılıklarına değinilmekte; kelimenin Türkçe karşılığının olmadığı; ağırlıklı olarak Toharca ve Çince sözcüklerle Sanskritçe *swastika* kelimesinin ifade edildiği görülmektedir. Budist Uyghur metinlerinde yer alan örnekler genel olarak *swastika* objesinin hem tek başına hem de başka sözcükler yardımıyla 'kutluluk' bildirdiğini göstermektedir. Son olarak yazılı metinler tanıklığında, altıncı başlıkta Sanskritçe *swastika* ifadesinin İslam öncesi Eski Türk inanç sistemindeki diğer yansıması ise 'alkış' (dua) kategorisinde yer alan 'temenni' bildiren kalıp bir söze (*om svasti siddham*) esin kaynağı olmasıdır. Genellikle Budist ritüellerin başında ve sonunda yer alan bu kalıp söz, Sanskritçe *swastika* sözcüğüyle ilişkilidir. Çalışmada çeşitli başlıklarla dilsel ve kültürel düzeyde açılan ele alınan *swastika* kelimesi, Eski Türk inanç sisteminin Budist yönünü gösteren önemli bir kültür sözcüğüdür.

#### Anahtar Kelimeler

Budizm, Uygurlar, dinî sembolizm, talih, alkış (dua).

#### ABSTRACT

*Swastika*, which literally means 'well-being', is a Sanskrit word. This object, which was transferred from India in ancient times to various parts of the world as a result of cultural and political changes, has associations with the sun and fire. The *swastika*, which is among the sacred objects in Hinduism and Buddhism, has values such as luck, fortune and blessedness, especially as a symbol of Agni, the god of fire, and Indra, the god of gods. The *swastika*, which is called *gamalı haç* (swastika) in Turkish and *fylfot*, *gammadion*, *crooked cross*, *hakenkreuz*, *gammation*, *gammate cross*, *crux gammata* in Western languages (English, Deutsche, etc.), is seen in both written documents and visual art products. This object, which reflects the wish for the future as a figure of luck, fortune at the beginning and end of the Vedas and sacred Buddhist texts as witnessed by written documents in India, is also seen in visual products such as sculptures, pots and pans, stones, rocks, etc. obtained from archaeological excavations. The present work stems from the aim of determining the place of

\* Geliş tarihi: 25 Temmuz 2023 - Kabul tarihi: 6 Şubat 2024

İsı, Hasan. "Gamalı Haç (Swastika) ve Budist Uygur Kültüründe Kullanımı" *Milli Folklor* 141 (Bahar 2024): 154-166

\*\* Trabzon Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Öğretim Üyesi, Trabzon/Türkiye, hasanisi21@yahoo.com.tr, ORCID ID: 0000-0001-7269-3596.

the Sanskrit expression *swastika* in the pre-Islamic Turkish belief system as witnessed by Buddhist Uyghur texts. The study consists of six sections. The first section of the study includes the dictionary meaning of the term *swastika* of Indian origin and its reflections in various cultures. In the second section, the place and reflections of the *swastika* object in Hinduism and Buddhism are given. In the third section, there are evaluations on how the *swastika*, which was a respected object in many belief systems in the past, especially in Indian religions, became a political symbol with the Germans in the 20th century. The fact that the positive meaning of the *swastika* turned into 'brutality' and 'pain' with the Nazis is an 'oxymoron' in terms of human history. In the fourth section, the *swastika*, known as *Az Tamga* in the pre-Islamic Turkish belief system in the witness of visual art elements, symbolizes the 'unity of God' by taking the name 'wheel of fortune' in the Islamic period. The fifth section aims to reveal the linguistic and cultural level of *swastika* in the pre-Islamic Turkish belief system among the Buddhist Uyghurs. In this section, firstly, at the linguistic level, the equivalents of the Sanskrit word *swastika* in Turkish vocabulary are discussed; it is seen that there is no Turkish equivalent of the word; the Sanskrit word *swastika* is mainly expressed with Tocharian and Chinese words. The examples in Buddhist Uyghur texts generally show that the *swastika* object conveys 'holiness' both alone and with the help of other words. Finally, in the testimony of written texts, the other reflection of the Sanskrit *swastika* expression in the pre-Islamic Old Turkic belief system in the sixth section is that it inspired a phrase (*om swasti siddham*) that expresses 'wish' in the category of 'applause' (prayer). This phrase, which usually appears at the beginning and end of Buddhist rituals, is related to the Sanskrit word *swastika*. The word *swastika*, which is discussed at linguistic and cultural level under various headings in the study, is an important cultural word that shows the Buddhist aspect of the Old Turkic belief system.

#### Keywords

Buddhism, Uyghurs, religious symbolism, fortune, alkış (prayer).

#### Giriş

İslam öncesi Eski Türk dini kültürü, ağırlıklı olarak Asya'da popülerlik kazanmış öğretiler etrafında gelişen bir inanç sistemini yansıtmaktadır. Yazılı belgeler tanıklığında sırasıyla Kök Tanrı inancı, Manihaizm ve Budizm gibi öğretiler temelinde gelişim bulan Eski Türk dini, İslamî düşünce sisteminin benimsendiği 11. yüzyıla kadar Mani ve Buddha öğretilerinin etkisinde kalmıştır. Özellikle Buddha dinine dayalı Uygur kültürü, Türk inanç sisteminin en kapsamlı yönünü oluşturmaktadır. Bünyesinde Buddha dinine dayalı öğreti kavramlarını, meditasyona ve büyüye dayalı uygulamalarını barındıran Budist Uygur kültürü, Türk inanç sisteminin İslamî dönemine kadar ki yapıtaşdır. Buddha dini temelinde gelişen Uygur inanç sistemi, hem Turfan ve Dunhuang çevresindeki resimler hem de bu mekânlardan elde edilen yazılı belgelerle zengin bir dinî geleceğin varlığını ortaya koymaktadır.

9-14. yüzyılları kapsayan Eski Türk inanç sisteminin Budist geleneği, Orta Asya'da İslamiyet'in etkisine rağmen Türkler arasında popülerliğe sahiptir. Uygurlar, Buddha öğretisi ile birlikte Budistler açısından kutsallığa sahip nesnelere de önem vermişlerdir. Buddhacı sembolizm'in birçok önemli objesi (*cakra* 'tekerlek', *padma* 'lotus çiçeği', *chattrā* 'şemsiye' vs.) Eski Türk inanç sisteminde hem görsel sanat hem de yazılı belgelerle görülür olmuştur. Eski Türk inanç sisteminin Budist kolu içerisinde yer alan sembollerden biri de *gamali haç* olarak bilinen Sanskritçe *swastika* ifadesidir. Hindu dininden Budist düşünce sistemine aktarılmış sembollerden bu nesne, 'kutluluk; iyilik; şans ve talih' kavram alanını yansıtmaktadır.

Eldeki çalışma, Hindistan kökenli *swastika* objesinin Budist Uygurlar özelinde Eski Türk inanç sistemindeki görünümünü ele almaktadır. Çalışma, altı bölümden oluşmaktadır. Çalışmada öncelikle *swastika* nesnesinin çeşitli kültürlerde sahip olduğu kavramsal değere, Hint dinlerindeki durumuna, siyasi bir propaganda aracı olarak Alman Nazisindeki işlevine değinilmekte; devamında İslam öncesi Eski Türk inanç sisteminin öncüsü durumundaki Uygurlardaki örneklerine yer verilerek ilgili nesnenin *alkış* (dua) kategorisinde kalıp bir söze esin kaynağı olduğu belirtilmektedir.

### 1. *Swastika* (Gamalı Haç) Sembolü

Çincece 卍/萬字 *wàn/wànzi*, Tibetçede *bkra shis ldan/gyung drung* (Buswell ve Lopez 2014: 882) ve Moğolcada *sirgalci(n)* (Lessing 2017: 860) karşılıklarına sahip Sanskritçe *swastika* sözcüğü, başta Orta Asya dinleri olmak üzere, çoğu inanç sisteminde ‘şans, talih’ işlevli kutlu bir nesne olarak bilinmektedir. İbare, Sanskritçede ‘şanslı veya uğurlu bir nesne; iyi şansını belirtmek için kişilere ve nesnelere atfedilen bir tür mistik haç veya işaret’ (Monier-Williams 1899: 1283) anlamlarına sahiptir. Sanskritçe *su* ‘iyi’ ve *asti* ‘olma’ sözcüklerinin birleşiminden oluşan *swastika*, kelime anlamıyla ‘iyi olma’ demektir. *Swastika*, genel olarak dişi prensibe, gebe kalmaya, doğuma, ateşe, suya, dört ana yöne, yıldırıma, şimşeğe, askeri veya dini bir sancağa karşılık gelmektedir (Ramachandran 1960: 81).



Resim 1. *Swastika* motifli vazo (Wilson 1896: 870).



Resim 2. İzmir Arkeoloji Müzesi’nden *swastika* motifi (Anabolu 1993: Resim 2.).

Batıda *gamalı haç* anlamında Yunanca  $\Gamma$  (gama) harfi ve haç işaretinden (+) esinlenerek çevirisi *gammadion*, *fylfot*, *crooked cross* (İngilizce) ve *Hakenkreuz* (Almanca) şeklinde yapılan *swastika*, arkeolojik kazılardan elde edilen verilere göre Kuzey, Orta ve Güney Amerika, İran, Hint, Çin, Japon ve Güneydoğu Asya sanatında görülmektedir (Loewenstein 1941: 49, 50). Dünya’nın çeşitli bölgelerinde kullanımlara sahip *gamalı haç* sembolünün çıkış noktası, Hindistan’dır. Ticaret yolları boyunca, bu nesne hem fetihçi kabileler hem de Dravidyanların Âryan kültürü tarafından güneye doğru sürüklenmeleriyle dünyaya yayılmıştır. Bu sembol, Troya’dan Ege Denizi’ni geçerek Yunanistan’a, oradan da vazo ve çömlek gibi nesnelere üzerinde Güney Avrupa’ya aktarılmıştır. Keltler, Romalılar ve Almanlar tarafından benimsenen bu sembol (Turnbull 2010: 8, 9), genel olarak dünyada Hindular arasında tanrı *Indra*; Almanlar ve İskandinavlar arasında *Thor*; Slavlar arasında *Perkun*, *Pelagşi*; Yunanlılar arasında *Zeus*, *Jüpiter* ve Latinler arasında *Pluvius* olarak temsil edildiği gibi, bazen ışık, bazen yağmur, sonradan su ve benzeri şeyler üretmek için faaliyet gösteren havanın veya havada yaşayan tanrının bir sembolü olarak da yorumlanmaktadır (Wilson 1896: 779, 780).

Görünüm itibariyle genellikle düz açılı dört kollu bir nesne olan *swastika*'ya, tarih öncesi dönemlerde ateş yakmada kullanılan iki çubuğun ilham kaynağı olduğu düşünülmektedir (Avşar 2010: 121). *Swastika*, zikredilen formda iki çizginin düz açı ile kesişmesi sonucu haç olarak ortaya çıkmış bir motif olarak ateş ve güneşin sembolüdür (Wilson 1896: 765-768).

İnsan faaliyetinin bilinen en eski ürünlerinden sayılabilecek *swastika*, Samarra'da bulunan arkeolojik verilerde 'kadın' figürleri ile görülmektedir.



**Resim 3.** *Swastika* motifli kadın (Wilson 1896: 841).

Eski Taş Çağı'ndan günümüze uzanan sanat tarihinde 'kadın', popüler bir çizgide başta heykel olmak üzere, birçok sanat eserine konu olmuştur. En eski zamanlardan beri, kadınla ilişkilendirilen *gamalı haç*, bir *doğurganlık* sembolü olarak Troya'da bulunan sanat eserlerinde *vajina* ve *vulva* üzerinde görülmektedir. *Gamalı haçın* doğurganlığı ve üretimi temsil ettiği bu sembolik yön, bugün Kosta Rika ve Brezilya'da kadınların cinsel organlarını kaplayan figürlerle de görülmektedir (Turnbull 2010: 11).

## 2. Hint Dinlerinde 'İyi Talih' Sembolü: *swastika*

Eski zamanlarda, Güneş'in gökyüzündeki hareketini temsil ettiği düşünülen *swastika*, asıl ününü Hint dinlerine borçludur. Bu nesne, genel olarak Hint dinlerinde güneş veya ateş sembolü olarak tanrı Vişnu'nun göğsünü süsleyen uğurlu bir işaret (Beer 1999: 343, 344) olmakla birlikte, tanrı Indra'ya ait yağmur ve şimşegi gösteren erken dönem Âryan sembolüdür. Sonradan Budistlerce kutsallığı, ebedi yaşamı ve kutsamayı temsil eder duruma gelen (Wilson 2016: 775, 776) *swastika*, bugün daha çok ikonografi çalışmalarında Buddhalarla belgelenmiştir.

Hindu kutsal kitabı olan Vedalarda *swastika* hakkında bilgiler söz konusudur. Vedalara göre, *gamalı haç* ateş tanrısı Agni'nin sembolüdür. Eski Hindu kurban törenlerinde ateş üretileceği zaman iki parça odun haç şeklinde düzenlenir, bunlar bir yay ile hızla döndürülerek sürtünme yoluyla ateş elde edilmesi hedeflenirdi. Genellikle Brahman'ın sahip olduğu *ârâni* denilen bu alet, zamanla *swastika* olarak görülerek hem Brahmanların hem de Budistlerin alınlarında bir sembol olarak kullanılmıştır (Parker 1907: 540).

*Swastika*, Hint dinlerinin genelinde 'Yaşam Tekerleği' kavramıyla ilişkilidir. Sanskritçede 'varoluş çarkı' olarak bilinen bu kavram, *bhavacakra* adına sahiptir. Terim, *saṃsāra* denilen yaşam-ölüm döngüsünü ifade etmektedir (Buswell ve Lopez 2014: 111). Bu sembol, *cakra* 'tekerlek' sembolizmi ile enerji ve madde arasındaki zıtlığa (puruşa ve prakṛti), yani tüm yaradılışın özündeki iki zıt çizgiye dayanmaktadır. Hindu'lara göre, dünyaların ve bireylerin oluşumu tekerleğe benzer tarzda bir döngüden ileri gelmektedir (Haldar 1950: 127). 'Tekerlek' kavramıyla olan ilişki, tekerleğin 'dönüşü' ve 'sürekliliği' ortaya koymasından ileri gelmektedir. Bu kavram, aslında Türk düşünce sistemindeki 'çarkifelek' ile benzerdir.

*Swastika*, kollarının sağa ve sola dönmüş formlarıyla Hint düşünce sisteminde sembolik değerlere sahiptir. Eğer bu nesnenin kolları saat yönüne dönük ise başarı,

şans, uğurun yanı sıra hayatın kaynağı olan güneş ışığını; ters yöne dönük ise de karanlık, gece ve uğursuzluğu ifade etmektedir. Ayrıca *swastika*'nın dört kolu, dört kozmik (*su, hava, ateş, toprak*) gücü de simgelemektedir (Kermen 2019: 64). Zikredilen görüşler içerisinde 'element' kısmı, *swastika*'nın kozmolojik değere sahip olduğunu göstermektedir. *Swastika*'nın özünde var olan 'ateş' ve 'güneş' unsurlarıyla birliktelik, ilgili nesneye kozmoloji düzeyinde bakılmasını gerekli kılmaktadır. Kozmolojik değere sahip *swastika*'nın zikredilen elementsel işlevleri insanoğlunun bu nesneye yüklediği değerden ileri gelmektedir. Dört kollu kozmolojik açıdan dört yöne ilişkilendirilen *swastika*, hem dini hem de din dışı kavramsallığını Hindu ve Budist inanç sistemlerinden almıştır.



**Resim 4.** Sanskrit Harfleriyle *swastika* (Munson 2016: 24).

Resim 4'te Sanskrit harfleriyle gösterilen *swastika*, dört yönden oluşmakta ve dört yön içerisinde yer alan noktalar sırasıyla *su, hava, ateş* ve *toprak* elementlerini yansıtmaktadır.

Ağırlıklı olarak Buddhalar ve Jainistlerin göğsünde, avuç içlerinde veya ayak tabanlarında bulunan *swastika* (Keown 2003: 287), yazılı belgeler özelinde Budist kitabelerin çerçevesinde, Budist metnin başında ve sonunda yer almaktadır. Vedalar zamanından beri kutsal bir sembol olarak görülen bu sembol, günümüzde Hindular tarafından kapıların eşliğine hakkedilmekte ve kitaplarda süs motifi olarak kullanılmaktadır. Hatta Tibetli Budistler, elbise süslemelerinde veya cenaze arabası ya da tabuta konan örtünün üzerinde *swastika*'ya bir figür olarak yer vermektedir (Gül 2018: 10).



**Resim 5.** Buddha'nın ayak parmaklarındaki *swastika* motifi (Sensabaugh 2017: 84).



**Resim 6.** Çin Budist Sanatında *swastika* motifli Buddha (Wilson 1896: 800).

Yukarıda gösterilen Buddha temsilli *swastika* örnekleri, Hindistan'da gelişim bulup buradan Asya bölgesine yayılan Budizm'in yansımalarını ortaya koymaktadır. Hint



görsel sanatının önemli sembollerinden olan *swastika*, Hindistan bölgesinde taşıdığı kavramsal içeriği, Çin ve Japonya'da da sürdürmektedir. Her iki gelenekte de *swastika*, esasen 'sonsuzluk' ve 'kutsallık' kavramlarına odaklanmaktadır. *Swastika* motifli bu görsellerden hareket edildiğinde, *swastika* denilince akla, Buddha'nın geldiği, özellikle Buddha'nın ayaklarında ve göğsünde yer alan *swastika* motifinin Buddha dini temelinde 'kutlu' bir amaca yani aydınlanmaya işaret ettiği görülmektedir.

Çin ve Japonya dışındaki Budist gelenekte, *swastika* sembolünün kabul gördüğü inanç sistemlerinden biri de Tibet'teki yerel dinlerle sentezlenmiş Tantrik Budizm'dir. Tantrik Budizm'de *swastika* 'ebedi' veya 'değişmez' anlamlarında Sanskritçe *vajra* terimiyle bir tutulmuştur. Burada Tibet geleneği açısından önemli bir sembol olan *vajra*'dan kast edilen *vajra* teriminin özünde var olan 'sarsılmazlık, dayanıklılık; süreklilik' anlamlarıdır. Bu yönüyle, *swastika* 'sağlamlık, dayanıklılık' ve 'sarsılmazlık' ile sürekliliği ve bir döngüyü yansıtmaktadır.

### 3. Siyasi Bir Proganda Aracı Olarak *swastika*

Geçmişte çoğu inanç sisteminde özellikle de Hint dinlerinde popüler durumdaki *swastika*, 20. yüzyılda Almanlarla siyasi bir sembol hâline gelmiştir. Almanlaştırılan ve geçmişteki pozitif anlamından uzaklaştırılan *swastika*, Alman halkının 'saf ırk' olduğu düşüncesi temelinde, Aryan kültür mirasını savunan Nazi partisi tarafından 1920'de resmî simge olarak kabul edilmiştir.



Resim 7. Nazi töreninde *swastika* amblemi (Seligmann vd. 2003: 69)



Resim 8. Çocuk sahibi annelere verilen *swastika* modeli madalya (Seligmann vd. 2003: 69).

20. yüzyıl öncesine kadar refahın, huzurun ve talihin sembolü olarak görülen *swastika* objesinin geçen yüzyılda Nazilerle birlikte vahşetin ve kıyımın sembolü hâline gelmesi, insanlık tarihi açısından acı verici bir durumdur. *Swastika*'nın bir ırkın ulusal sembolü olarak kullanılması, Nazizm'in çelişkili mesajlarını, ideolojisini bir araya getirerek bu nesneye ürpertici bir anlam kazandırmıştır. Nazi öncesine kadar kucaklayıcı bir sembol olan *gamalı haç*, hem 'ulusal' bir sınırın hem de 'sosyal' bir grubun sembolü olarak geçen asrın milliyetçiliğinin radikal siyasetini, popülist ırk bilincini ve 'ulusal

uyaniş' sloganını gözler önüne sermiştir (Quinn 1994: 3). Genelde bilimsel kimliği ve geçerli dayanağı olmayan kişilerce Âryan kökenli görülen ve Âryanlardan Asya ve Avrupa'ya dağıldığı söylenen *gamalı haç*, Nazilerce istismar edilerek propaganda aracı durumuna gelmiştir (Balchin 1944: 167). Bu nesne, *birleşik bir Almanya*'nın sembolü olarak temelde eşitlikçi, köylü ve ırksal olarak arındırılmış bir topluluk olan *volksge-meinschaft*'in yani ulusal halkın değerlerini yansıtmaktadır. Nazi propagandalarını yansıtan resimlerde *gamalı haç*, mutlu ve sağlıklı Âryan ailelerinin sembolü olarak Nasyonal Sosyalistlerin vaat ettiği yeni refaha atıfta bulunmaktadır (Turnbull 2010: 26, 43).

Netice itibariyle *Nazi gamalı haçı*, *swastika*'nın bir versiyonu olarak görülse de, *gamalı haç* hem rasyonalist söylemin sınırında duran Hint kökenli bir işaret, hem de rasyonalist düşüncenin içerisinde yer alan okültist (doğüstü) bir nesne olarak Âryanizm ile 'kutlu' amacını yitirmiştir. 'İrksal saflık' ile ilişkilendirilen bu sembol, siyasi bir amblem olarak 'nefreti, kötülüğü, acıyı, ırksal ayrımı' gösteren kötü çağrışımlara sahip bir nesne niteliğini almıştır.

#### 4. İslam Öncesi Türk İnanç Sisteminde *swastika*: Az Tamgası

Günümüzde *swastika*, daha çok Alman Nazisiyle bilinen bir obje olsa da, bu sembolün çok daha uzun bir geçmişi vardır. Farklı kültürlerde ortaya çıkan *gamalı haç*, onu kullanan her kültür için *doğurganlık* ve *kozmos* da dâhil olmak üzere birçok anlam çağrıştırmaktadır. Dinler ve genişleyen uygarlıklarla birlikte, kıtalar arasında seyahat eden *gamalı haç*, Eski Türklerde de görülmektedir. Türk kavimlerine dair yaşam izlerinin bulunduğu Orta Asya ve Anadolu bölgelerine yapılan arkeolojik kazılar ve keşif gezileri neticesinde Hint kökenli *swastika* objesinin Türk inanç sisteminde görüldüğü anlaşılmıştır. Uzun yıllar Moğolistan bölgesinde runik harfli yazıtlar üzerine yaptığı araştırmalarla Türkoloji sahasına önemli katkılarda bulunan Cengiz Alyılmaz'a göre, *Oz Tamgası* olarak çeşitli araştırmacılarca ifade edilen Hint kökenli *swastika* için en uygun adlandırma, *Az Tamgası* olmalıdır. Köktürk alfabesindeki  $\# /z/$  harfi ile ilişkilendirilen *swastika*, Türklerde *Az Tamgası* olarak bilinmektedir. *Gamalı haç*, geçmişte olduğu gibi, bugün de pek çok topluluğun inanç sisteminde yer almakta, özellikle Türklerde kaya, dikili taş, hayvan, süs ve kullanım eşyaları üzerinde görülmektedir. Sembolik olarak güneşi, evreni, sonsuzluğu, ölümsüzlüğü, ebedi mutluluğu, ışığı ve Tanrı'ya yakaran insanı ifade eden *Az Tamgası*, güneşin sembolü olarak ortaya çıkan temelde güneşe bağlı, insanın şematik tasvirini yansıtan bir nesnedir (Alyılmaz 2016: 626-627).

Alyılmaz dışında Hint kökenli *swastika* nesnesinin Türk düşünce sistemindeki yerine yönelik birçok araştırma söz konusudur. Bu araştırmalardan biri, Aslan ve Duran (2012) tarafından yapılmıştır. Aslan ve Duran'a göre, bu damga genellikle çeşitli kaynaklarda 'swastika, sıvastika, gamalı haç, çarkıfelek, oklu çark, fırladık, yön damgası, dört yön' gibi adlandırmalara sahip olsa da, ilgili sembol Türk kültüründe 'Oz, Oğ, Og ve Ok' sözcükleriyle ifade edilmiştir (2020: 1380). Erdoğan ve Şıracı (2012) tarafından ortaya konan değerlendirmelere bakıldığında, Avrupa'da bugün *gamalı haç* olarak kullanılan damganın kökeni *Oz Tamgası*'dır. Bu damga, Oğuz Türklerinde güneşi temsil etmektedir (2012: 166). Bu durum, ilgili motifin dünya üzerinde 'güneş' sembolü merkezli ortak sembolik değerler taşıdığını göstermektedir. Kermen (2019) tarafından yapılan değerlendirmelerde Sanskritçe *swastika* ifadesine 'çarkıfelek' dendiği görülmektedir. Kermen'e göre, *swastika* Ön Türklerde *Oz Tamgası* olarak bilinen bir çarkıfelektir. *Çarkıfelek*, öbür dünyaya geçerek belirli bir varlık ve biçim kazanma, yeniden oluşum şeklindeki düşüncüyü ifade etmektedir. İslamî düşünce sisteminde Tanrı'ya ulaşma, Tanrı'yla bir olma inancını yansıtan *çarkıfelek*, 'göğe ulaşma' inancı doğrultusunda Mevlevilerde, Alevi ve Bektaşilerin cem törenlerinde görülmekle birlikte, Anadolu'daki

dinî mimari ve dokumacılıkta da zengin ürünlere sahiptir. Anadolu'da çeşitli sanatsal ürünlerle temsil imkânı bulan *gamalı haç* bazen tek başına bazen de çeşitli süslemeler (halı, kilim, kap-kacak vs.) ile görülmektedir (2019: 64, 65). Kermen tarafından dile getirilen İslamî görüş yorumlandığında, *gamalı haç*ın İslamî dönemdeki çeşitli yapılar da görülmesi, bunun İslam öncesi tasarımların bir parçası olduğunu gösterir. Özellikle, *gamalı haç* mezar süslemelerine rastlanılması, maddi olanla manevi olan arasında özel bir bağlantı olduğunu göstermekle birlikte, eski insanların düşünce yapısını da yansıtmaktadır. Çünkü dünya üzerindeki birçok dinî, felsefi ve mitolojik geleneğe, ölümden sonra insan ruhu gökyüzünde uçan bir 'kuş' olarak görselleştirilmektedir. Kuş, *gamalı haç* olarak tasvir edildiğinden, bu işaret ruhun sembolü hâline gelir. *Gamalı haç*, güneşin ve dirilişin sembolü olduğundan, ilgili sembolün mezar duvarlarında yaygın olarak kullanılması, ölen ruh ile ilahi ışık ve yaşam arasındaki ruhani bağlantıyı göstermektedir (Sattarnezhad vd. 2020: 14). Esin (2001), *swastika* ifadesi yerine 'çarkıfelek' kavramından hareket eder. 'Hareket' ve 'dönüşüm'ün sembolü olan bu nesne, gök kubbenin altın veya demir kazık etrafında yıllık dolanımını, yıldızları taşıyan gök çarkının dönüşünü ve gök kubbenin en alttaki çarkıfeleğini bir çift ejderin çevirdiğini yansıtmaktadır (2001: 42, 43).



**Resim 9.** Bir şaman davulu üzerinde *Az Damgaları* (Alyılmaz 2016: 639).

Çeşitli araştırmacıların görüşleri temelinde hakkında bilgi sahibi olunan *Az Tamgası*, Türk inanç sisteminde özellikle görsel sanat tanıklığında hem İslam öncesi hem de İslamî sanat geleneğinde kapsamlı örneklerle sahiptir. İslamî sistemde 'çarkıfelek' kavramıyla ilişkili görünen *swastika*, metafizik bir felsefenin yansıması olarak Anadolu'daki Türk-İslam eserleri içerisinde cami, medrese, kervansaray, türbe ve mezar taşlarında da görülmektedir (Altın 2021: 33). Buradan *swastika* objesinin Türkler tarafından hem İslam öncesi hem de İslamî dönemde bilindiğini söyleyebiliriz.

### 5. Budist Uygur Kültüründe 'İyi Talih' Sembolü *swastika*'ya Dair İzler

Eski Türk inanç sistemi ve kültür yapısı, görsel kaynaklar (duvar resimleri, bezekler vs.) dışında yazılı metinler yoluyla da görülmektedir. Eski Türk kültürü temelinde Budist Uygur inanç sisteminde 'kut' kavramıyla alakalı 'iyi şans/talih' bildiren yer alan ifadelerden biri de Sanskritçe *swastika* kelimesidir. Bu terim, Eski Uygurcaya Toharca B *svastik* formundan uyarlanmıştır. 'Şans sembolü, şans işareti, gamalı haç' (Wilkens 2021: 640) anlamlı bu ibare, Eski Uygurcada *svastik* ve *svastik* karşılıklarına sahiptir. Terimin ayrıca, Çince 卐 *wàn* formundan Eski Uygurcaya geçen *wan* ~ *w(a)n* 'swastika, gamalı haç' (Wilkens 2021: 850) şekli de söz konusudur. Görüldüğü üzere, terimin Türkçe bir karşılığı söz konusu değildir. Terim, dil ilişkilerinin ürünü olarak Toharca ve Çince kelimelerle temsil edilmiştir.

(1) *emgeklig karangug tarkardaçı eñçgülig y(a)ruk yula tamturdaçı çintamani erdini teg kop küsüşüg kanturdaçı suvastik agat ot teg alku adag tudag amirtgur-*

*daçi ap yme bo aźunta ap yme ol aźunta ulug asıg tusu kıltaçı* “Acılı karanlıkları ortadan kaldıran huzur ve ferah veren ışıltılı meşaleyi yakan *cintāmañi* gibi tüm arzuları yerine getiren *swastika*, agada denilen ilaç gibi hem bu dünyada hem de diğer dünyada fayda vericidir.” (BT 23 H 019-025, 2005: 164, 165).

Tibet Budizmi’ne dayalı Eski Uygurca metinlerden *Garbaparimançani sudur* adlı eserden tanıklanan *svastik* ifadesine bakıldığında, sözcüğün kutlu bir sembol olduğu anlaşılmaktadır. Eski Uygurca metne göre, *swastika* denilen nesne, hem bu dünya için hem de yaşanacak yeniden doğumdaki âlem için kişiye faydalar getirmektedir. Bu faydalar, acının, karanlıkların ve huzursuzlukların bertaraf edilmesidir. Eski Uygurca metinde geçen *cintāmañi* denilen mücevherle aydınlık bir yaşama işaret edilmektedir. Budist düşünce sistemindeki birçok metinde yer alan *cintāmañi*, ‘istek mücevheri’ (Wilkins 2021: 233) olarak da bilinmektedir. Budizm’de ‘tüm arzuları yerine getiren mücevher’ olarak görülen *cintāmañi*, tepesinde sivri bir uzantı bulunan tek bir küreden veya üç küreden oluşan bir motiftir. Her iki versiyonu da yanan bir *hale* (ışık halkası) ile çevrelenir. *Cintāmañicakra Avalokiteśvara* ve *Kṣitigarbha* gibi Budist ilahlarla ilişkilendirilen bu mücevher, hem ona tapanlara karşı şefkati hem de insanlara yardım etme arzusunu sembolize etmektedir. Budist tasvirlerde *cintāmañi*, genellikle uzanmış bir elin avucunda durur. Hem tekli hem de üçlü formları, *stūpa* gibi kutsal emanetlerin saklandığı binalarda ve Budist ilahların tahtlarında görülmektedir. Bu sembol, kurtarıcı Mani’nin bir özelliği olarak Manici düşünce sistemine dâhil edilmiştir (Arnold-Döben 1978: 58-60; Encyclopaedia Iranica ‘cintāmañi’ maddesi). Ayrıca, ilgili metindeki ‘iyi talih’in ferahlatıcı ve rahat ettirici diğer bir unsuru da metafor olarak kullanılan Sanskritçe *agada* ifadesidir. Sanskritçede ‘ilaç, panzehir’ (Wilkins 2021: 17) anlamlı bu kelime, ‘sağlıklı, sağlam, hastalısız, sıhhatte’ gibi kullanımlara da sahiptir (Wisdom Library ‘agada’ maddesi). Görüldüğü üzere, özünde ‘iyi şans, talih, uğur’ anlamları olan *swastika* sembolünün sahip olduğu niteliği destekler deliller, *cintāmañi* ve *agada* ifadeleridir. Hem *swastika* hem de *cintāmañi* ve *agada* sözcükleriyle ‘kutluluk; iyilik’ anlamının yer aldığı Eski Uygurca metin, *swastika* teriminin Uygurlar özelinde Türk inanç sisteminde dinî bir içeriğe sahip olduğunu göstermektedir.

(2) *c(a)k(i)r svastik ... nantikavart atl(i)g irü b(e)lgülerin ètiglig kutlug adakin arslanlar yañalar bukalor yorigınça* “Cakra (tekerlek), gamalı haç ve talih çarkı (=svastikanandikāvarta) adı verilen işaretlerle donatılan, aslanların, fillerin, boğaların yürüyüş yolunda,” (BT 9 025-029, 1980: 110).

Budist Uygur metinleri tanıklığında *swastika* ifadesine dair diğer bilgi, Budistlerin Mehdisi olarak bilinen *Maitreya* adlı ilaha dair anlatımların yer aldığı *Maitrisimit* metninde yer almaktadır. İlgili metne bakıldığında, başta *cakra* ‘tekerlek’ olmak üzere, Budizm’e ait kutlu semboller aracılığıyla anlatım söz konusudur. Burada *swastika*, kutlu bir nesne olarak mecazen Budist bir yolu tarif eden işaretlerden biridir. Tanıklanan metni ve *swastika* ifadesinin sahip olduğu nitelikleri anlama adına, metinde yer alan sembollere bakmakta fayda vardır. Budist düşünce sistemi açısından ‘tekerlek’ anlamlı Sanskritçe *cakra* ifadesi, sekiz kutlu sembolden ilkidir. Budizm’de sekiz kutlu sembol, Sanskritçe *aṣṭamaṅgala* terimi ile ifade edilmektedir. Kelime anlamı, ‘sekiz kutlu sembol’ olan bu terim, ‘iyi talih’e dair sekiz nesneyi içermektedir. Bu nesnelere, *cakra*, *büyük deniz kabuğu*, *saadet düğümü*, *altın renkli balık çifti*, *lotus*, *vazo*, *şemsiye* ve *zafer bayraklarıdır*. Budist düşünce sistemine göre sekiz kutlu sembol, aydınlanmaya erişen Buddha’ya Tanrılar tarafından verilen sunulardır (Beer 1999: 171). Metin içerisinde yer alan Sanskritçe *nandikāvarta* ifadesi ise, temelde ‘neşeli veya uğurlu dönüş; sağa dönme ya da bir Buddha’nın saçını kıvrırma’ (Wisdom Library ‘nandikāvarta’ maddesi) gibi anlamlara sahiptir. Sanskritçede bir *diyagram* olarak da tanımlanan *nandikāvarta*, soy-

lular, Gurular ve yüksek rütbedeki kişilerin barındığı konut şeklinde Hindistan'da görülmektedir (Mills 2020: 489). Burada, *swastika* ve *nandikāvarta* sembolleri, hem sağ yöne doğru olmaları hem de bünyelerinde barındırdıkları '(iyi~talihli) dönüş' anlamından ötürü, benzer sembollerdir. Nesnelere var olan semantik ortaklıkla birlikte, ilgili sembollerin geometrik bir şekil olarak birbirine benzerliği de söz konusudur.

Eski Uygurca metinde, Budist meditasyonun temel unsuru olan 'görselleştirme' uygulaması canlandırılmıştır. Görselleştirme, ağırlıklı olarak metaforlar ya da nesnelere yoluyla meditasyon durumuna odaklanma demektir. Eski Uygurca metinde ortaya konan 'yol' tasviri, *cakra*, *swastika* ve *nandikāvarta* adlı kutlu semboller tanıklığında 'görselleştirme'yi yansıtmaktadır. Bu durum, Toharca B dilindeki *cākkār svastik nandikāvart sotruna* ifadesiyle Eski Uygurca metni doğrulamaktadır. Metin içinde yer alan Toharca *sotruna* sözcüğü, 'iyi talih, işaret, sembol' anlamlarına gelmektedir (Adams 2013: 726). Bu yönüyle, ilgili sözcükler 'iyi talih ve şans' kavramlarını yansıtan kutlu semboller olarak görülmektedir. Böylece, 'görselleştirme' tasviriyle 'çeşitli nesnelere (*cakra*, *swastika*, *nandikāvarta*) üzerinde yer aldığı, canlıların da yürüdüğü yol' zihne aktarılmıştır.

### 6. 'İyi Talih' İfadesi Olarak *om svasti siddham*

Eski Türk kültürünün Budist metinlerinde *swastika*, 'iyilik, esenlik, şans ve talih' getiren bir kalıp sözdür. Bilindiği üzere, Türk kültüründe törenlerin, anlatıların, günlük yaşamdaki ya da çeşitli özel bağlamlardaki iletişim biçimlerinin, özel konuşmaların iyi dilek sözleriyle başlatılması, sürdürülmesi ve bitirilmesi söz konusudur (Keskin 2018: 716). Bu yönüyle, Budist Uygur kültürüne dair yazılı belgelerin hem giriş hem de sonuç kısmında yer alan ifadelerinden biri de Sanskritçe *swastika* ifadesinden evrilerek ortaya konan *om svasti siddham* kalıp sözdür. Bu ibare, Budist Uygurlarda *oom svasdi sidam~oom suvasdi sidam~om suvasi sidam* karşılıklarına sahiptir. İfade, esasen Tibet etkili ritüellerde kullanılan bitiş sözü olsa da, 'baht olsun, şans getirsin!' (Wilkens 2021: 507) anlamlarında Budist metinlerin hem başında hem sonunda yer almaktadır. Bu kalıp ifade, 'Kutlu olsun! Esenlik getirsin!' anlamlı Eski Uygurca *at maṅgal bolzun*, *atlıg maṅgal bolzun* ve *admaṅgal bolzun* ifadelerinin de Sanskritçe karşılığıdır.

Sanskritçede *om svasti siddham* karşılığındaki bu kalıp sözü oluşturan unsurlara bakıldığında, Budistler için *om* sözü, İslam dininde 'Âmin' anlamına gelmektedir. Budist düşünce sisteminde *om*, kutsal bir büyü sözü olarak da bilinmektedir. *Mantra* denilen büyü metinlerinin başında bulunan *om*, manevi bilgi ve 'boşluk' gibi Budist felsefeye dair kavramları sembolize etmektedir (Keown 2003: 204). Sanskritçe *svasti* sözcüğü, Hindu metinlerinde yaygın olarak *siddham* veya *siddhi* gibi kutlu sözlerin önüne gelir (Hall 1860: 548). *Siddham* ise, *siddhir astu* 'mükemmellik olsun' veya 'başarı olsun' anlamlı sözlere karşılık gelmektedir. *Su + asti* sözlerinin birleşiminden oluşan *svasti* kelimesi kadar 'kutlu' bir söz olan *siddham*, kişiye yönelik 'yakın gelecekte arzulan başarı' anlamına vurgu yapmaktadır (Shomakhmadov 2012: 12). Sanskritçe *om svasti siddham* kalıp sözünü oluşturan unsurlar görüldüğü üzere, *swastika* sözcüğünün özünde var olan 'iyi talih, şans, uğur; başarı, mükemmellik' durumunu yansıtmaktadır.

(1) *nmo budaya nmo darmaya namo saṅghaya oom svasdi sidam at maṅgal bolzun* "Namo buddhāya! Namo dharmāya! Namaḥ saṅghāya. Om svasti siddham. Baht olsun ve şans getirsin!" (BT 7 A 788-789, 1976: 63).

(2) *om suvasi sidam* "Om svasti siddham. Baht olsun ve şans getirsin!" (BT 7 C 001, 1976: 67).

(3) *om sivasdi sidam atlıg maṅgal bolzun* "Om svasti siddham. Baht olsun ve şans getirsin!" (BT 36 E 022-023, 2016: 155, 156).

(4) *oom svasdi sidam çın kèrtü ulug erdini bahşı kutıña yükünür m(e)n* “Om svasti siddham. Baht olsun ve şans getirsin! Gerçek ve hakiki yüce mücehverli Guru saadetine saygıyla hürmet ederim.” (Ölümler Kitabı 001-002, 1978: 54-55).

(5) *oom svasdi sidam admaṅgal bolzun v(a)zirliḡ bahşınıñ adaklık kooş lènhua-sıña asuday ogul yükünürm(e)n* “Om svasti siddham. Baht olsun ve şans getirsin! Ben prens Asuday, Vajralı Guru'nun çift ayaklı lotusuna saygıyla hürmet ederim.” (Ölümler Kitabı 1012-1014, 1978: 162, 163).

Eski Türk inanç sisteminin Budist koluna dayalı yazılı belgelerinde tanıklanan *oom svasdi sidam~oom svasdi sidam~om svasti sidam* ifadeleri, Sanskritçe *swastika* ifade-sinden evrilerek ortaya konmuştur. Ağca ve Arıcan'a göre, bu kalıp sözler Budist Uygur metinlerinin giriş kısmında hem tek başına hem de bir arada kullanıma sahiptir (2019: 18). Arat'a göre, ilgili ifadeler metnin başında 'besmele' mahiyetinde 'Tanrı'nın yardı-mıyla; muvaffakiyetle, iyi saatlerde' anlamlarına gelmektedir (Arat 2007: 360). Görül-düğü üzere, hem *oom svasdi sidam~oom svasdi sidam~om svasti sidam* hem de *at maṅgal bolzun, atlıḡ maṅgal bolzun* ve *admaṅgal bolzun* ifadeleri, Eski Türk inanç sis-teminde 'iyilik, esenlik ve şans' getiren kalıp ifadelerden biri olarak 'alkış' kategorisin-dedir. Türk kültüründe 'alkış' bilindiği üzere, bir kimsenin-olgunun-nesnenin iyiliğinin, güzelliğinin istenmesi, bunun için de türlü biçimlerde doğaüstü güçlere başvurulması, onlardan yardım dilenmesi, koruyucu-yapıcı bir gücün devreye girmesi ve olayların buna göre şekillenmesi amacıyla sözlü iyi dilek bildirimidir (Keskin 2018: 708). Bu doğrultuda Türk kültürünün yazılı belgelerinden Budist Uygur metinlerinde *oom svasdi sidam~oom svasdi sidam~om svasti sidam* ifadeleri, yazılı dilek bildirimi olarak ko-runma-iyilik amacını ortaya koymaktadır.

### Sonuç

Sanskritçe *swastika* ifadesinin Budist Uygur kültüründe sahip olduğu kavramsal değerin ele alındığı bu çalışmada ulaşılan sonuçlar şunlardır:

1. Tarih öncesi dönemlere uzanan ve bugün daha çok olumsuz bir anlamla Alman-ların 'vahşet' sembolü olarak bilinen *gamalı haç* objesinin kökenleri 'mutluluk, talih' anlamlı Sanskritçe *swastika* terimine gitmektedir. Çok eski zamanlarda Hindistan'dan dünyanın çeşitli bölgelerine kültürel göçler yoluyla aktarılan *swastika*, Alman Nazisi öncesi, 'şans, talih, iyilik' gibi kavramları temsil edişiyile başta Hindistan olmak üzere, birçok coğrafyada kutlu bir sembol olarak görülmektedir. İlgili objenin sahip olduğu değer, özellikle arkeolojik kazılardan elde edilen resim, heykel ve çanak-çömlek gibi sanatsal ürünlerle anlaşılmaktadır. Arkeolojik veriler temelinde, *swastika*'nın 'şans, talih' dışında 'kadin' figürü temelinde 'doğurganlık' kavramını temsil ettiği de görül-mektedir.

2. İslam öncesi Eski Türk inanç sisteminde *swastika* nesnesinin varlığı, yazılı bel-geler tanıklığında Budist Uygurlarla görülmektedir. 9-14. yüzyıllar arasında Buddhacı gelenek temelinde dinî bir sistem ortaya koyan Uygurlar, Budistler açısından kökenleri ateş tanrısı Agni ile tanrılar tanrısı Indra'ya giden *swastika* objesinin taşıdığı 'kutlu' değerden haberdardır. Uygurlarca Budizm ile bilinen *swastika* nesnesi, Buddha dinine dayalı metinlerden tanıklanan örneklerle doğrulanmaktadır. Tanıklanan her iki metinde de *swastika* ifadesinin 'huzurun ve refahın temin edicisi; acıların ve kaygıların yok edicisi' olarak 'şans' ve 'talih' kavramlarına işaret ettiği görülmektedir. Dil ilişkilerinin ürünü olarak hem Toharca B *svastik* hem de Çince 卐 *wàn* formundan Eski Uygurcaya uyarlanan Sanskritçe *swastika* teriminin Türkçe bir karşılığı yoktur.

3. Budist Uygur metinleri tanıklığında, Eski Türk düşünce sisteminde 'alkış' (dua) kategorisinde yer alan ifadelerden biri de Sanskritçe *swastika* terimiyle ilişkili olan *om svasti siddham* ibaresidir. Bu kalıp söz, ağırlıklı olarak Budist meditasyon ve ritüelle-

rinde *konuya giriş/konuyu kapatış* formeli olarak kullanılmaktadır. ‘Şans ve uğur getirsin!’ anlamlarına gelen *om svasti siddham* ifadesi, Eski Uygurcada *oom svasdi sidam~oom suvasdi sidam~om suvasi sidam* karşılıklarına sahiptir. Eski Uygurca *at mangal bolzun, atlıg mañal bolzun ve admangal bolzun* ifadelerinin Sanskritçe karşılığı olan Sanskritçe *om svasti siddham* ibaresi bu doğrultuda ‘temenni’ bildiren kalıp bir söz niteliğindedir.

4. Eski Türk inanç sisteminde yazılı belgeler dışında, ‘gamalı haç’ figürü yapılan arkeolojik kazılarla da görülmektedir. İyiliğin, saadetin ve aydınlığın sembolü olarak sanatsal ürünlerde bir süs olarak kullanılan *swastika*, Türk kültüründe *Az/Oz Tamgası* ile ilişkilendirilmiştir. Köktürk alfabesindeki  $\text{𐰽}$  /z/ sembolü ile ilişkilendirilen bu damga, ‘güneş’ merkezli bir inancın ürünüdür. Görünüm itibarıyla insanın şematik yönünü yansıtan *Az/Oz Tamgasına*, Türk topluluklarının var olduğu tüm bölgelerde kaya, taş, kap-kacak üzerinde rastlanılmaktadır.

**YAZARLARIN KATKI DÜZEYLERİ:** Birinci Yazar %100.

**ETİK KOMİTE ONAYI:** Çalışmada etik kurul iznine gerek yoktur.

**FİNANSAL DESTEK:** Çalışmada finansal destek alınmamıştır.

**ÇIKAR ÇATIŞMASI:** Çalışmada potansiyel çıkar çatışması bulunmamaktadır.

#### KAYNAKÇA

- Adams, Douglas Q. *A Dictionary of Tocharian B-Revised and Enlarged*. Amsterdam & Newyork: Rodopi, 2013.
- Ağca, Ferruh ve Arıcan, Arzu. “Eski Uygurca Kolofonlar Hakkında”. (Ed. Şaban Doğan). *Türk Moğol Dil Tarih Kültür Araştırmaları* içinde (ss. 15-27). İstanbul: Kesit Yayınları, 2019.
- Altın, Alper. “Türk-İslam Kubbelerinde Çarkifelek Formları”. *Sanat Tarihi Yıllığı - Journal of Art History*, 30 (2021): 29-80.
- Alyılmaz, Cengiz. “*Gobu*”*stan*’ın Gizemi (“*Kıpçaklar*”a Giden Yol). Ankara: Bitlis Eren Üniversitesi Yayınları, 2016.
- Anadolu, Mükerrer (Usman). “Batı Anadolu Sanatında Swastika (Gamalı Haç) Motifi”. *Belleten*, 57 (219): 397-400.
- Arat, Reşit Rahmeti. *Eski Türk Şiiri*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2007.
- Aslan, Yunus ve Duran, Remzi. “Türk Sanatında Tengri-Tanrı Damgası”. *Ulakbilge*, 54 (2020): 1378-1398.
- Avşar, Lale. “Antik Yunan Seramiklerdeki Haç ve Çarkifelek Simgeleri ve Bunların Avrasya, Anadolu ve Mezopotamya Kültürlerindeki Muhtemel Kaynakları”. *Mukaddime*, 3 (2010): 115-141.
- Balchin, W. G. V. “The Swastika”. *Folklore*, 55 (1944): 167-168.
- Beer, R. *The Encyclopedia of Tibetan Symbols and Motifs*. Boston: Shambhala, 1999.
- Buswell, R. E. ve Lopez, Donald S. *The Princeton Dictionary of Buddhism*. Princeton: Princeton University Press, 2014.
- Encyclopaedia Iranica. <https://www.iranicaonline.org/> (Erişim Tarihi: 12.07.2023).
- Erdoğan, Türkân ve Şıracı, Ümit. “Pamukkale (Hierapolis)’de Bulunan Ön-Türk Damgaları: “Em-Am” Damgası İle “Ok ve Oğ” Damgaları”. *TURAN-SAM (TURAN-CSR)* 4/15 (2012): 160-170.
- Esin, Emel. *Türk Kozmolojisine Giriş*. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2001.
- Gül, Ahmet. *Haçın Hristiyan Teolojisindeki Yeri ve Önemi*. Şırnak: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2018.
- Haldar, Asit K. “Symbolism in Indian Art and Religion”. *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 9/2 (1950): 124-127.
- Hall, Fitz-Edward. “Three Sanskrit Inscriptions, Relating to Grants of Land: The Original Texts, Translations, and Notes”. *Journal of the American Oriental Society*, 6 (1858 - 1860): 538-549.
- Kara, Georg ve Zieme, Peter. *Fragmente tantrischer Werke in uigurischer Übersetzung*. Berliner Turfantexte 7. Berlin: Akademie Verlag, 1976.
- Keown, Damien. *Dictionary of Buddhism*. Newyork: Oxford University Press, 2003.
- Kermen, Özlem. “René Guénon’da Dinî Sembolizm”. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2019.
- Keskin, Ahmet. “Türk Kültüründe Alkışlar (Dualar/İyi Dilekler) ve Kargışlar (Beddualar/Kötü Dilekler): Metin ve Bağlam Merkezli Bir İnceleme”. Doktora tezi. İzmir: Ege Üniversitesi, 2018.
- Lessing, Ferdinand D. *Moğolca-Türkçe Sözlük*. (Çev. Günay Karaağaç). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2017.

- Loewenstein, John Prince. "The Swastika; Its History and Meaning". *Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 41 (1941): 49-55.
- Mills, Libbie. "The Early Śaiva Matha: Form and Function". (Ed. Dominic Goodall, Shaman Hatley, Harunaga Isaacson, Srilata Raman). *Śaivism and the Tantric Traditions Essays in Honour of Alexis G.J.S. Sanderson* içinde (ss. 483-506). Leiden & Boston: Brill, 2020.
- Monier-Williams, S. M. *A Sanskrit-English Dictionary, Etymologically and Philologically Arranged with Special Reference to Cognate Indo-European Languages*. Oxford: Oxford University Press, 1899.
- Munson, Todd. "The Past, Present, and Future of the Swastika in Japan". *Education About ASIA*. 21/3 (2016): 23-26.
- Parker, William Thornton "The Swastika: A Prophetic Symbol". *The Open Court*, 9 (1907): 539-546.
- Quinn, Malcolm. *The swastika: Constructing the symbol*. London: Routledge, 1994.
- Ramachandran, K. S. "Swastika As a Decorative Motif of Indian Pottery: A Short Note". *Proceedings of the Indian History Congress*, 23 (1960): 81-83.
- Sattarnezhad, Saeid, Parvin, Samad ve Hendiani, Elham. "The Symbology of Swastika In The Gonbad-E-Sorkh Tomb". *Codrul Cosminului*, XXVI (2020): 7-18.
- Seligmann, Matthew, Davison, John ve McDonald, John. *In The Shadow of the Swastika. Life In Germany Under the Nazis 1933-1945*. UK: Spellmount Limited, 2003.
- Sensabaugh, David Ake. "Footprints of the Buddha". *Yale University Art Gallery Bulletin, Recent Acquisitions* (2017): 84-89.
- Shomakhmadov, S. "The Features of the Interpretation of Maṅgala-Symbols In Buddhist Sanskrit Manuscripts From Central Asia". *Manuscripta Orientalia*, 18/2 (2012): 9-23.
- Tekin, Şinasi. *Die uigurische Übersetzung eines Werkes der buddhistischen VaibhasikaSchule. 1. Teil: Transliteration, Übersetzung, Anmerkungen. 2. Teil: Analytischer und rückläufer Index*. Berliner Turfantexte 9. Berlin: Akademie Verlag, 1980.
- Turnbull, Lindsey L. "The evolution of the swastika : from symbol of peace to tool of hate". *HIM 1990-2015*. 954. <https://stars.library.ucf.edu/honorstheses1990-2015/954>, 2010.
- V. Arnold-Döben. *Die Bildersprache des Manichäismus*. Cologne: Brill, 1978.
- Wilkens, Jens. *Handwörterbuch des Altuigurischen, Altuigurisch-Deutsch-Türkisch*. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen, 2021.
- Wilson, Thomas. *The Swastika, The Earliest Known Symbol, And Its Migrations: With Observations On The Migration Of Certain Industries In Prehistoric Times*. Washington: Smithsonian Institution United States National Museum, 1896.
- Wisdom Library. <https://www.wisdomlib.org/> (Erişim Tarihi: 13.07.2023).
- Yakup, Abdurishid. *Altuigurische Aparimitāyus-Literatur und kleinere tantrische Texte*. Berliner Turfantexte 36. Belgium (Turnout): Brepols, 2016.
- Zieme, Peter ve Kara, Georg. *Ein Uigurisches Totenbuch. Nāropās Lehre in uigurischer Übersetzung von vier tibetischen Traktaten nach der Sammelhandschrift aus Dunhuang British Museum Or. 8212 (109)*. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1978.
- Zieme, Peter. *Magische Texte des uigurischen Buddhismus*. Berliner Turfantexte 23. Belgium (Turnout): Brepols, 2005.



# KIRSAL PEYZAJ MİRASI ÇALIŞMALARININ HABİTUS ÜZERİNDEN DEĞERLENDİRİLMESİ\*

## An Evaluation of the Rural Landscapes as Heritage from Habitus Perspective

Öğr. Gör. Bahar ELAGÖZ TİMUR\*\*  
Prof. Dr. Burak ASİLİSKENDER\*\*\*

### ÖZ

Kırsal alanlar, toplumların yerel ve geleneksel yaşam pratikleri, üretim ve tüketim alışkanlıkları ve somut olmayan değerleri ile ilişkili biçimde üretilen doğal ve yapay çevrelerdir. Yerin topografik özellikleri doğrultusunda yerel malzeme ve yapım teknikleri kullanılarak yöreye özgü üretildikleri için kullanıcı ile doğrudan ve yakın ilişki içerisindeyler. Zamanla koruma kuramlarında da yerini bulmuş olan tarihi kırsal yerleşimler, geleneksel ve yerel mimarlıklarıyla dikkat çekmektedirler. ICOMOS-IFLA'nın geliştirdiği tanımla kırsal peyzaj mirası olarak adlandırılan bu alanlar doğal, arkeolojik ve mimari gibi somut ve somut olmayan değerleri ile bir bütün olarak değerlendirilmektedir. Günümüzde pek çok araştırma kırsal mirasın bütünlük bir şekilde korunma sorunları üzerine yoğunlaşmaktadır. Bu çalışma, söz konusu araştırmalardan farklı -ama onları geliştirici- bir yaklaşımla, habitus üzerinden kırsal peyzajları anlamlandırmayı hedeflemektedir. Kırsal peyzajlarda üretilen geleneksel mimarlığı anlamlandırabilmek, kullanıcıyı ve içerisinde ortaya çıktığı habitusu anlamakta geçmektedir. Toplumların gündelik hayat biçimleri, gelenekleri, kolektif hafızaları ve tarihleri gibi değerlerini üreten ve onlar tarafından üretilen geleneksel kırsal alanları ve habitusları arasında dinamik bir bağ vardır. Her zaman bir dönüşüm içerisinde olan habitus, çevresini de değiştirip-dönüştürmektedir. Bu süreç içerisinde sanayileşme, teknolojik gelişmeler ve küreselleşme gibi etkiler kırsal peyzajlarını özgün değerlerini kaybetme tehdidiyle karşı karşıya getirmektedir. Kırsal peyzajları korumanın ilk adımı, bu alanları ve yaratıkları özgün değerleri anlayabilmede ve değişimi öngörebilir kılmakta yatmaktadır. Bu çalışma, bu bakışla, kırsal mirasın oluşum ve yaşama serüveninde habitusun rolünü sorgulamaktadır. Yapılan araştırmalarda ve oluşturulan hipotezde habitusun kırsal peyzajlar ve doğal, yapılı ve sosyo-kültürel çevresi arasında kurduğu yapılandırıcı etkiyi ortaya çıkarmayı ve yaşayan kırsal peyzajların sürdürülmesi çalışmalarına katkıda bulunmak amaçlanmıştır. Çalışmada örneklem alan seçilmeksizin kırsal peyzajları ve dinamiklerini anlamak için literatürden geliştirilen yöntem kırsal peyzaj mirasının korunma çalışmalarında kullanılmak üzere sunulmuştur. Habitus yarattığı denge ile kırsal peyzajların doğal, somut ve somut olmayan bileşenlerini birbirine bağlamakta, yerin ruhunun oluşmasını ve beraber sürdürülmesine katkıda bulunmaktadır. Bu dengeyi anlamak ve bütüncül koruma yaklaşımlarına dikkat çekmek amacıyla ilişkiler ağı detaylıca ortaya dökülmeye çalışılmıştır. Çalışma kapsamında habitusun tanımı, çevre ve pratikler üzerinden açıklanmış ve kırsal peyzaj ile ilişkisi tek yapı ve yerleşim üzerinden aktarılmıştır. Yaşayan miras alanları olan kırsal yerleşimler için değişim -ne yazık ki- kaçınılmazdır ve süreç doğru yönetilmediği takdirde sonuçlar mirasın yitirilmesine yol açmaktadır. Önerilen yaklaşımın farklı her kırsal peyzaj miras alanı için özelleştirilmesi ve yeniden kurulması gerekmektedir. Çünkü her miras alanı biriciktir ve kendine özgü sorunları vardır. Çalışma, kırsal miras alanlarında habitus değişiminin yaratmakta olduğu etkiler ve yönetimi konusunda farkındalık yaratmayı ve değişime özgün değerleri koruyarak eşlik edebilen dirençli kırsal miras alanlarının oluşturulmasının önemini vurgulamayı hedeflemektedir.

### Anahtar Kelimeler

Kırsal peyzaj mirası, habitus, Bourdieu, vernaküler mimarlık, pratikler.

### ABSTRACT

Rural heritage areas consist of natural and built environments produced concerning local and traditional life practices, production-consumption habits, and intangible values of societies. This environment is created vernacularly using local materials and construction techniques due to the topographical features where it is built and is in contact with local users. For this reason, it is valuable to explain the meaning of vernacular architecture to understand its users and the habitus that emerges from it. Historical rural settlements, which have found their place in conservation theories over time, attract attention with their traditional and vernacular architecture.

\* Geliş tarihi: 11 Haziran 2022 - Kabul tarihi: 24 Kasım 2022

Elagöz Timur, Bahar; Asiliskender, Burak. "Kırsal Peyzaj Mirası Çalışmalarında Habitusun Değerlendirilmesi", *Millî Folklor* 141 (Bahar 2024): 167-178

\*\* Abdullah Gül Üniversitesi, Mimarlık Fakültesi, Mimarlık Bölümü, Kayseri/Türkiye, bahar.timur@agu.edu.tr, ORCID ID: 0000-0003-1631-7638.

\*\*\* Abdullah Gül Üniversitesi, Mimarlık Fakültesi, Mimarlık Bölümü, Kayseri/Türkiye, burak.asiliskender@agu.edu.tr, ORCID ID: 0000-0002-4143-4214.

These areas, called “rural landscape as heritage” by definition developed by ICOMOS-IFLA, are accepted as a whole with their tangible and intangible components such as natural, archaeological, and architectural. Today, plenty of research is about integrated conservation issues of rural landscape heritages. The study, differently from theirs, plans to discuss the rural landscapes through habitus. It is possible to interpret the vernacular architecture produced in rural landscapes by understanding its user and the habitus in which it emerges. Moreover, there is a dynamic link between the traditional rural areas and the habitus of societies that produce and are produced by their daily lifestyles, traditions, collective memories, and histories. The habitus, which is always transformed, begins to adapt its environment to the change by this link. In this changing process, effects such as industrialization, technological developments, and globalization threaten rural landscapes to lose their authentic values. The first step in the conservation of rural landscapes lies in understanding these areas and their values and making change predictable. From this point of view, this study questions the role of habitus in the formation and life cycle of rural heritage. The research and the hypothesis created aim to contribute to the studies about sustainable living in rural landscapes by revealing the structuring effect of the habitus between the rural landscapes and their natural, built, and socio-cultural environments. In the study, the method developed from the literature to understand rural landscapes and their dynamics without studying the case is presented for use in rural landscape heritage conservation studies. Habitus connects the natural, tangible, and intangible components of rural landscapes by the balance it creates and contributes to the formation and maintenance of the spirit of place. In order to understand this balance and draw attention to holistic conservation approaches, the network of relations has been tried to be revealed in detail. Within the scope of the study, the definition of habitus was explained through the environment and practices, and its relationship with the rural landscape was conveyed through a single structure and settlement. The transition of living heritage is inevitable, but when it cannot be managed according to international regulations, the consequences will be the loss of rural heritage, which represents societies’ traditional lifestyles. The proposed approach needs to be customized and re-established for each different rural landscape heritage site. Because each heritage site is unique and has its own conservation problems. It is critical to raise awareness about the effects of habitus change in rural landscapes and their management and to emphasize the importance of creating resilient rural heritage areas that can accompany change by preserving authentic values.

#### **Key Words**

Rural landscape as heritage, habitus, Bourdieu, vernacular architecture, practice.

### **Giriş: Habitus ile Süreci Yönetmek**

Kırsal mimarlık bulunduğu doğal çevrenin şartlarına göre yerel (vernaküler) ve geleneksel yöntemler kullanılarak, yöresel malzeme ve teknolojilerle ve kullanıcısının sosyo-kültürel beklentilerine göre üretilir. Doğal çevre ile organik ilişki içinde olan kırsal alanlar, kullanıcısının günlük pratiklerine göre biçimlenir. İnsan ve yaşam deneyiminden kaynaklı bu çok boyutlu ilişkiden dolayı, kırsal miras alanları habitusları içinde gelişen somut ve somut olmayan değerleri ile birlikte halkın yapı sanatı ve geleneksel yaşam tarzını yansıtır. Cengiz Bektaş (2001: 20) kırsal miras alanlarını da oluşturan geleneksel yapıları yaşamın doğrudan ve gerçek yansıtıcısı olarak görür ve halk bilimi ve mimarlığın ortak çalışma alanı olarak sınıflandırır.

20. yy. modernleşme süreci sonrası, endüstrileşme, hızlı şehirleşme ve kürselleşmeden dolayı, bu alanlar özgünlüğünü kaybederek bozulma tehdidi altındadır. Bu durum temelde akrabalık ilişkileri, aile yapısı, roller, sosyal ilişkiler, kimlik gibi birçok kültür bileşenini hızlı ve dramatik bir biçimde değiştirmektedir (Rapoport 2006: 10). Geliştiren hukuksal metinler, yerel ve uluslararası kuruluşların araştırmaları ve literatür çalışmaları ile bu soruna çözümler aramaktadır. Güncel çalışmalar da göstermektedir ki halk kültürünü oluşturan ve aynı zamanda o kültür tarafından oluşturulan kırsal mimarlığın sürdürülebilirliği, koruma stratejilerinin somut ve somut olmayan miras değerlerinin beraber ele alınması ile mümkündür. Bundan dolayı çalışma, literatürdeki pek çok sürdürülebilir kırsal miras koruma yaklaşımlarına ek olarak habitusu anlamının önemini işaret etmeyi amaçlamaktadır. Toplumların yıllar içerisinde ortaya koyduğu kültürel özellikleri ve yaşam pratikleri, yapı ve yerleşim programlarını oluşturmaktadır (Kuban 2007: 20). Bir toplumun gündelik hayatını ve buna bağlı olarak oluşturduğu yapıyı çevreyi

anlamlandırmanın bir yolu da söz konusu dönemdeki habitusunu anlamaktan geçmektedir. Bu bağlamda, kırsal miras alanlarının oluşmasını etkileyen ve döngüsel olarak etkilenen bir ortam olarak habitusun, doğal, somut ve somut olmayan değerler ile kurduğu yapılandırıcı etkiyi ortaya çıkarmak ve kırsal yaşam biçimlerimizi anlamlandırmak için yol gösteren kavramsal bir tartışma hedeflenmiştir. Bu kapsamda, habitusun, kırsal miras alanları ve özgün yaşam dinamiklerinin oluşumunda etkin rolünü ve sürdürülebilirliğindeki önemini işaret etmek amaçlanmıştır. Habitusun bir köprü gibi kullanılarak, mirasın tüm bileşenleri ile arasında ilişkinin bölünerek incelenmesini ancak daha sonra bir bütün olarak değerlendirilmesi gerektiği önemi vurgulanacaktır.

Değişen kullanıcı talepleri halkların folkloru ve sosyo-kültürel pratikleri gibi toplumun pek çok somut olmayan özellikleri üzerinde değişimi doğurmaktadır. Rapoport (2006:9) özellikle hızlı gelişen toplumlarda kültürlerin çeşitli oranlarda değişeceğini ve bunun geleneksel çevreler için risk oluşturduğunu savunmaktadır. Çalışmayla doğal, yapı ve sosyo-kültürel çevre içerisinde somut ve somut olmayan kırsal mirasın ortaya çıkışı, pratikler üzerinden sorgulanacaktır. Birinci bölümde habitus kavramı ve mekanla kurduğu ilişki incelenecek, habitusun yarattığı pratikler ve yaşadığı bağlamın mekân kurmadaki etkisi literatür üzerinden anlatılacaktır. İkinci bölümde ise kırsal peyzaj ve mirasın habitus ile kurulan döngüdeki yeri ve bağlantılarına yerleşimler ve mimarlık özelinde yer verilecektir. Mevcut hukuki metinler ve literatürden yararlanarak bütüncül ve dirençli bir koruma yaklaşımında tüm miras bileşenlerinin önemi vurgulanacaktır.

### 1. Yaşam ve Mekân Pratiği Kurucusu Olarak Habitus

Habitus ve kırsal mimarlık arasındaki devingen ilişki, onu oluşturan faktörler üzerinden açıklanabilir. Aristoteles tarafından kişinin kazanılmış davranışsal yatkınlıkları ile ilişkilendirilen habitus kavramı, Thomas Aquinas'ın erdem gibi belirlenmiş davranışların geliştirilebileceğini ve kişinin ikinci doğası olarak tanımlanabileceğini ileri sürmesi ile yeniden ele alınmıştır (Lizardo 2013: 405). Davranışlar üzerinden yürütülen bu tartışmada Mauss kavramı kültür üzerinden değerlendirirken, habitusu birey ve toplum arasındaki pratiklerin tamamı olarak tanımlamıştır (Mauss 1973: 72). Bu sayede kavram, sosyal toplumun kolektif davranışları olarak algılanmaya başlamıştır. Bourdieu bu tanımları tekrar ele almış ve sosyal sınıf kavramı ile birlikte sistematikleştirmiştir: Habitus, eylem ve tepkilerin üreticisiyken, kendisi de kişinin ontogenetik gelişiminde karşılaştığı çevresel koşulların bir ürünüdür (Lizardo 2013: 406). Bu bakışla habitus, kişinin fiziksel ve sosyal çevresini anlamasını ve pratikleri aracılığı ile karşılık vermesini sağlamaktadır. Erzen kavramı şöyle açıklar:

“‘Habitus’ kavramı insan yaşamının her haliyle, her yerde ve her zaman bir ikamet olduğu düşüncesinde temellenmektedir. İnsan dünyaya geldiği andan itibaren kendine bir yer açar ve dünyayı terk edene dek bir yer mücadelesi içindedir. Pierre Bourdieu insanın bir sınıfa, bir gruba ait olmaktan önce bir yere ait olduğunu, sosyal sınıfın değil sosyal mekanın belirleyici olduğunu ileri sürer.” (Erzen 2017: 11).

Habitattan farklı olarak habitus, fiziksel ve kültürel bir çevre içerisindeki süregelen sosyal ilişkilere vurgu yapmaktadır. Bu ilişkilerin oluşmasında kişi ve toplumların geçmişleri önemli bir yer tutmaktadır. Tekeli “Habitus kişinin ya da kişilerin geçmiş yaşam deneyimleri sonucu oluşan, bütünleşmiş, kalıcı, içselleştirilmiş yatkınlıklardır” olarak tanımlamaktadır (Tekeli 2009: 25). Bu bakışa göre, benzer eğilimlere sahip kişilerin ortak bir geçmişe sahip olduğu söylenebilir. Ortak geçmiş ve çevresel koşullar, ortak yatkınlıkların ve yeni mekanların ortaya çıkmasını tetiklemektedir.

Habitus toplumsal yaşamın içerisinde, Bourdieu'nun pratikler olarak tanımladığı gündelik hayatın içerisinde oluşmakta ve aynı zamanda gündelik hayat eylemlerini belirleyip düzenlemektedir. Belirli bir habitus içerisinde yaşayanlar, onun gerektirdiği

davranış biçimini geliştirir ve pratiklerini buna bağlı olarak gerçekleştirir. Bourdieu pratiklerin fiziksel çevreyi oluşturduğunu ileri sürmektedir. Mimarlık nesneleştirilmiş kültürel sermayedir ve değeri ancak sosyal pratikler yoluyla mekanla ilişki kurmakla anlaşılabilir (Bourdieu 1977: 78; 1980: 52).

Çalışmaya konu olan kırsal miras alanları pratikler aracılığı ile habitus tarafından üretilen ve aynı zamanda habitusu üreten ya da değiştiren alanlardır. Habitus aracılığı ile insan ve yaşam çevresi yaratıcı bir döngü içerisinde halk mimarisini üretmekte ve bunun sonucu oluşan yerleşimleri de döngüsüne dahil etmektedir. Bu döngüde sosyal pratikler, katalizör görevi görerek sistemin çalışmasını ve devamını sağlamaktadırlar (Diagram 1). Mekân ve habitus arasındaki ilişkiyi anlayabilmek için onlarla sürdürülebilirliklerini sağlayan pratiklerin ve var oldukları çevrenin bağını ortaya koymak gerekli ve önemlidir.

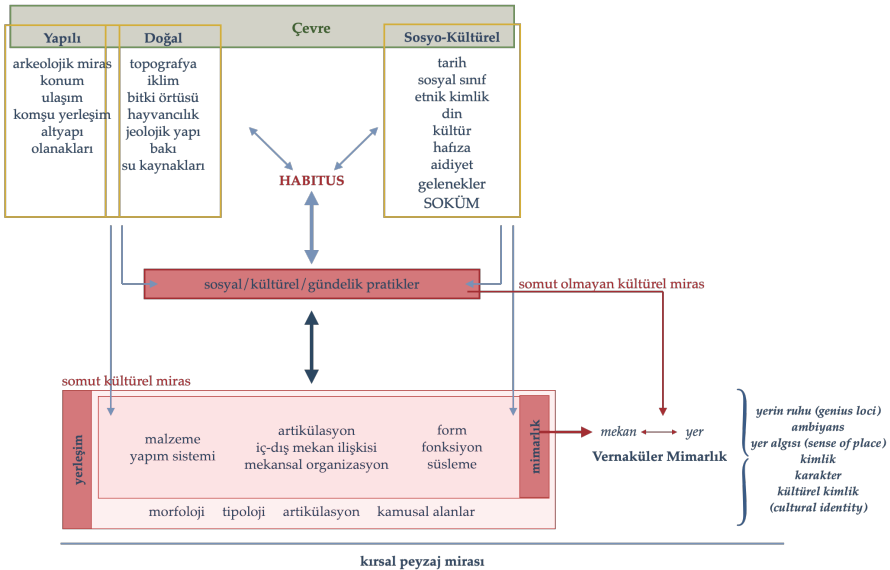


Diagram 1: habitus, çevre ve kırsal peyzaj ilişki ağı

### 1.1. Pratikler, Gündelik Hayat ve Mekân Üretimi

Bourdieu, ancak sosyal pratikler aracılığı ile bir mekânın yaşayabileceği ve böylece değerinin anlaşılacağını savunmaktadır (Leach 2016: 298). Benzer yatkinlıklar, sosyal-kültürel ve fiziksel çevresel bileşenlerin etkisiyle ve zamanla ortak yaşam tarzını yansıtan pratikleri oluşturmaktadırlar. Zaman içerisinde bu eylemler, gündelik yaşam olarak da tanımlanan pratikler içerisinde gece/gündüz, hafta içi/hafta sonu, işgünü/tatil günü vb. örgütlenirler. Bu örgütlenme biçimi, geçmişin geleneksel daha küçük yapıdaki yerleşimleri ile günümüz modern kentleri arasında farklılık göstermektedir. Geleneksel alanlarda izlenen ve folklorumuzun bir yansıması olan yerleşimleri oluşturan özgün pratiklerin modern dünyanın tehditi altında olduğu söylenebilir. Henri Lefebvre ve Michel De Certeau da gündelik hayatın pratiklerinin mekânla etkileşimini modern ve geleneksel hayat üzerinden tartışmıştır: Lefebvre, gündelik hayat pratiklerini modern dünyadan ayrı olarak görmemiş, hatta birbirlerini bütünlediklerini düşünmüştür: Ona göre modernite ile birlikte gündelik hayat sıradan ve gösterişsiz bir hal almıştır. Sanayileşme ile birlikte gündelik hayat da özgünlüğünü yitirmiştir. Modern dünyanın getirdiği rutinlerle beraber gündelik hayat ne kadar çeşitlenmiş ve zenginleşmiş gibi görünse de pek çok şey gibi endüstrilemiştir. Bu durum da aynılışmayı ve sıradanlaşmayı kaçınılmaz hale getirmiştir.

Modern dünyadan uzakta üretilen kırsal yapı stoku ise bu bakımdan çeşitliliğini ve özgünlüğünü korumaktadır. Gündelik hayatın aslında tüm dünya deneyimini şekillendirmesi üzerine benzer çağdaş görüşler bulunmaktadır: Gündelik hayatı irdelemek bir topluluğu ve buna bağlı olarak dünyayı anlamının en etkili yoludur. De Certeau'ya göre, gündelik hayat sıradanlığın içinde sürprizleri ve özgünlüğü barındırmaktadır: Merak edilir çünkü yeterince bilinemez. İnsan ve içerisinde yaşadığı çevre birbirini dönüştürücü etkilere sahiptir. De Certeau'nun taktikler ve stratejiler olarak tanımladığı gündelik pratikler, mekânsal organizasyonu devingen ve yaşayan bir alana dönüştürmektedir (De Certeau 1984: 117). Benzer biçimde Henri Lefebvre, gündelik hayat deneyimine odaklanmaktadır: “Bir günün hikâyesi dünyanın hikâyesi ve toplumun hikâyesini kapsamaktadır.” (Lefebvre 2016: 12).

Gündelik hayatın şaşırtıcılığı, sıradanlığında saklıdır; çünkü belirsiz ve sürprizlerle doludur. Sürekli tekrar edilen pratiklerden oluşan gündelik hayat, sadece kişisel değil, aynı zamanda toplumsal davranış biçimlerini oluşturmaktadır. Bu sayede de ortak yaşam alanları ve yerleşimler meydana gelmektedir. Günümüzde her ne kadar modern dünya ve kent yaşamıyla ilişkilendirilse de gündelik hayat, kırsal hayatın hala önemli bir parçasıdır. Ofis ortamları gibi kentsel çalışma alanları bulunmayan kırsal hayatta insanlar, zamanlarının büyük bölümlerini geçirdikleri konutları ve çevreleriyle daha sıkı ve yoğun ilişkiler kurmaktadır. Bu sebeple modern hayatın kurgusalından uzak olan kırsal hayatta, gündelik hayatın mekânsal ve kırsal yansımaları değerlidir. Modern hayatla günlük yaşama dahil olan pratikler ve yaşam alanları, her ne kadar yeni kültürlerin ve habitusların oluşmasına vesile olsa da hem somut hem de somut olmayan miras çeşitliliğinin azaltmasına yol açabilmektedir. Bu yeni habitatta geleneksel hayatın ortaya çıkardığı kültürel aktivitelerin devamı mümkün görünmemektedir. Somut olmayan miras ancak kendi bağlamında yani UNESCO'nun tanımladığı kültürel mekânda sürdürülebilmektedir.

Tıpkı toplumdaki çeşitli gruplar (etnik, sınıf, dini, yöresel vb.) gibi, habituslar da farklı özellikler sergilemekte ve toplulukların oluşmasına katkıda bulunmaktadır. Aynı habitus içerisindeki insanlar ise, benzer pratikler sergiledikleri için zamanla aynlaşıp ve gruplaşmaktadır. Belirli bir doğal çevre içerisinde habitus ve yöresel yerleşimler birbirlerine gündelik pratiklerin desteklediği devingen bir döngü içerisinde bağlıdırlar (Diagram 1). Pratiklerin üretilmesi sırasında habitus, kavramsal olarak içerisinde bulunduğu ortamı yeniden düzenlemektedir. Habitus hem ürün hem de üreticidir (Lawrence ve Low 2012: 469). Zamanla, çeşitli koşullar altında zorunluluklara dönüşen davranışlar, farklı hayat tarzlarını ortaya çıkarmakta ve bu hayatın güvenli bir biçimde sürdürülmesini sağlamaktadır. Söz konusu döngü içerisinde konut ve yerleşimler kullanıcı pratiklerinin gereksinimleri doğrultusunda biçimlenmektedir. Bu durumda aynı döngü içerisinde çevresel etkilerle birlikte gündelik pratiklerini oluşturan somut olmayan mirasın, somut mirası oluşturduğu ve birbirlerini etkiledikleri de ifade edilebilir.

Konutlar, habitusu paylaşan bireylerin gündelik pratiklerinin, toplumun bir araya gelerek oluşturdukları yerleşimler ise gündelik ve sosyal pratiklerin yansımasıdır. De Certeau'nun yerleşme teorisine göre düzenli tekrarladığımız sosyal hareketlerle birlikte bir bölgeye kendimizi ait hisseder ve oraya anlam katarız (1984: 117). Bir başka deyişle mekân, insan ve hareketleriyle anlam bulmakta; geleneksel kırsal mimarlık ise insanı bir kabuk gibi sararak doğayla arasında bir geçiş elemanı, bir köprü vazifesi görmektedir. İnsan ve içerisinde yaşadığı çevre, bir döngü içinde, birbirini dönüştürücü etkilere sahiptir. Çevre, içerisinde yaşayan insanlar tarafından değiştirilerek anlamlı hale getirilir ve yere dönüştürülür (Tekeli 2009:32). Geleneksel fiziksel ve sosyo-kültürel çevrenin zaman içerisinde kazandığı anlamı Norberg-Schulz “yerin ruhu”, Rapoport “ambiyans”, Kropf

“yer algısı”, “kimlik” ya da “karakter” ve Abada “kültürel kimlik” olarak tanımlamıştır (Karakul 2014:165) (Diagram 1). Bahsi geçen anlamla birlikte somut ve somut olmayan değerleriyle geleneksel yerleşimler ve sonrasında kırsal kültür miras alanları meydana gelmektedir (Diagram 1).

## 1.2. Çevre ve Kültür Etkileşiminde Habitus

Habitus, mekân ve içerisinde bulunduğu koşulları yeniden üretmektedir. Yerleşme eylemi ise pratiklerle birlikte zihin ve beden iş birliğinde, sosyal ve fiziksel olarak pratikler sürecinde gerçekleşmektedir (Ruan 2006: 8). İnsan, pratikleri aracılığı ile yaşadığı yeri değiştirmektedir. Yani sosyal gruplar ve fiziksel ve kültürel çevreleri arasında devingen bir ilişki söz konusudur. Bu ilişkiler bütünü içinde kişisel yatkınlıklar olarak tanımlanan habitus, içerisinde doğduğu çevreyi değiştiren ve onun tarafından değişen bir konumdadır. Erzen’in “karşılaşma, paylaşım ve birliktelik alanı” olarak tanımladığı çevre de; geçmiş ve gelecek biçimleriyle Bourdieu’nun yatkınlıklarının şekillendiği de aynı ortamlardır. Bu ortamların ürünü -ve daha sonra da girdisi- ise bu çalışmada geleneksel yaşantımızı resmeden kırsal kültür miras alanlarıdır.

Rapoport’un kültür mekân çalışmalarında önerdiği gibi, habitus ve mekânsal ilişkilerin anlaşılabilmesi için tüm bileşenlerin çözümlenerek tek tek irdelenmesi ve daha sonra bütüncül bir şekilde yeniden irdelenmesi gerekmektedir. Yerleşimler ve habitusu arasındaki bağı anlayabilmek için yerleşimleri doğuran ve geliştiren fiziksel ve sosyo-kültürel çevreyi ve faktörleri anlamak önemlidir. Bu çalışmada fiziksel faktörler, doğal ve yapıli çevrenin etkileri olarak ikiye ayrılmıştır. Her kırsal yerleşim bir doğal bağlam içerisinde topoğrafya, bitki örtüsü, iklim, hayvancılık, jeolojik yapı, su kaynakları gibi etkiler altında oluşmaktadır. Mevcut altyapı, yakın yerleşimler, yer altı ve yer üstü arkeolojik miras alanları, konum ve ulaşım altyapısı ise yapıli çevrenin bileşenleri olarak tanımlanmaktadır.

Yerleşimleri oluşturan sosyal faktörlerin en önemlilerden birisi kültürdür. Tylor 1871’de kültürü “bilgi, inanç, sanat, yasa, ahlak, adetler ve bir topluluğun bireyi olarak insanın bütün öteki yetenekleri ve alışkanlıkları” olarak tanımlamıştır (Rapoport 2004: 84). Kültürün bu özellikleri farklı sosyal grupların ortaya çıkmasını sağlamakta ve bu gruplar çevreyle etkileşim içerisinde yeni yapıli çevreler oluşturmaktadır. Kullanıcı grupları gibi onların davranışları da kültüre bağlıdır ve buna göre farklılaşmaktadır (Rapoport 2004: 24). Bu durumda, kültüre bağlı olan davranışların, Bourdieu’nun pratikler olarak belirlediği yatkınlıkları etkilediği söylenebilir. Farklı kültüre sahip topluluklar, aynı doğal ve fiziksel çevreler içerisinde benzer imkanlara sahip olsalar dahi çok çeşitli yerleşimler ve mimariler üretebilirler. Bu üretim sırasında verilen kararlar ve oluşturulan kurallar ise toplum tarafında yıllar içerisinde belirlenmekte, o toplumun kimliği haline gelmektedir (Rapoport 2004: 72). Bu kurallar yıllar içerisinde çevreye ve habitusa göre değişip-dönüşerek kullanıcı ile daha uyumlu hale gelmektedir. Rapoport’a göre, kültür sosyal çevre içerisinde bileşenleri ile yaşam tarzı ve eylem sistemlerini oluşturmaktadır. Dolayısıyla Bourdieu’nun pratikler olarak nitelendirdiği bu eylemler, habitus ve diğer çevresel etmenlerle beraber geleneksel yaşam alanlarını meydana getirmektedirler.

## 2. Sürdürülebilir Kırsal Peyzajlar İçin Habitus

Geleneksel kırsal mimarlık ve ortaya çıkardığı açık ve kapalı alanlar, yerleşim için seçilen çevrenin fiziksel ve sosyal imkanlarıyla, habitusun tanımladığı yapıda ve onun etkileriyle meydana gelmektedir. Aran, kır yapılarını şöyle tanımlar:

“Kır yapılarının ayırt edici niteliği doğal bir evrim içerisinde gelişen yaratıkların görünümünde okunan doğallık karakteridir. Bu yapılar, yapay bir üslup rolüne bürünmeden, endüstriyel öncesi toplumun geleneksel gereksinimlerine, yer ve

iklimin anlaşılması zor sınırlamalarına karşı bir yanıt oluşturur... Sıradan insanların, fiziksel ve zihinsel yaşamlarını sürdürebilmek için doğanın aşılması zor sınırlamalarına, kendilerini de çevreye uyum yapmaya alıştıranak geliştirdikleri yapılarıdır.” (Aran 2000; 14).

Söz konusu kır yapıları ve kullanıcısının sosyo-kültürel birikimleri ve pratikleri aracılığı ile birlikte oluşturduğu açık ve kapalı alanlar ise geleneksel kırsal yerleşimler olarak adlandırılırlar.

Kullanıcısı ile birebir ilişkiler içerisinde canlı ve dinamik alanlar olan kırsal yerleşimler, sürekli değişim içindedir. Özellikle küreselleşme ile birlikte değişen yaşam tarzları toplumların kültürel ve sosyo-ekonomik özelliklerini ve dolayısı ile gündelik hayat pratiklerini dönüştürmektedir. Yaşanan bu dönüşümler ise kırsal konutlar ve yerleşimlerde tüm alanlarda yeni kullanıcı talepleri olarak ortaya çıkmaktadır. Ayrıca Sanayi Devrimi etkileriyle gerçekleşen kırsal alanların nüfus kaybı ve tarım alanında gelişen maki-neleşme ile birlikte kırsal peyzaj alanlarında köklü değişimler de meydana gelmiştir. Bir taraftan nüfus kaybıyla mevcut kırsal alanlar yok olurken, diğer taraftan endüstrileşme etkisiyle birlikte yerel ve geleneksel özelliklerden yoksun yeni kırsal alanlar ortaya çıkmıştır. Yaşanan bu köklü değişiklikler ve kayıplar sonrası, toplumların folklorlarının ürünü olan ve aynı zamanda somut olmayan miras için de bağlam oluşturan kırsal miras alanlarının önemi konusunda tartışmalar başlamıştır: 1977 yılında yayınlanan “Granada Talebinde” söz konusu dönüşümlere dikkat çekilmiş ve kırsal mimari ve çevresinin tehdit altında olduğu vurgulanmıştır. Ayrıca endüstri toplumunun yerel ve geleneksel özelliklerini kaybettiğini ve bu durumun kırsal kültür mirasının varlığını tehdit ettiği belirtilmiştir. 1989 yılında alınan “Folklorun ve Geleneksel Kültürün Korunması Tavsiye Kararında” ise halk geleneklerinin ve aktarıma yöntemlerinin endüstrileşmiş toplumun değişim baskısı altında olduğunu ve bu değişimin sadece geleneksel değerleri değil, onların sürdürülmesi için bağlam oluşturan geleneksel yerleşimlerle birlikte korunması ile kontrol edilmesi gerektiği aktarılmıştır.

Tarihi kırsal miras alanları içerisinde buldukları geleneksel yerleşimlere ek olarak peyzaj alanları ve sosyo-kültürel özellikleriyle birlikte kültürel peyzaj olarak tanımlanmaya başlamış ve 1992 yılında UNESCO “Dünya Miras Sözleşmesine” eklenmiştir. Bununla birlikte yerel/geleneksel mimari miras, kırsal mimari miras, kültürel peyzaj ve kırsal peyzaj gibi pek çok tanımlamalarla çalışmalar devam etmiştir. Globalleşme ile ortaya çıkan bir örneklemenin kültürel peyzajın temel bileşeni olan geleneksel mimarlık ve dolayısıyla toplumların kültürel çeşitliliği için nasıl tehdit oluşturduğu 1999 yılında ICOMOS “Geleneksel Mimari Miras Tüzüğü”nde” yer almıştır. Tüzük ayrıca geleneksel mimarlığın sadece somut değerlerden değil 2003 yılında “Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması Sözleşmesinde” somut olmayan miras olarak tanımlanacak olan elle tutulmayan sosyo-kültürel özellik ve davranışları kapsadığını belirtmektedir. Çalışmaya konu olan kırsal miras alanları 2013 yılında yayınlanan ICOMOS Türkiye Mimari Miras Tüzüğü’nde “kırsal sit” olarak adlandırılmıştır<sup>1</sup>. 2017 yılında ise ICOMOS-IFLA<sup>2</sup> tarafından en kapsamlı ve detaylı tanımıyla “kırsal peyzaj mirası” terimi geliştirilmiş ve kültürel peyzaj alanları ile arasındaki farklar ortaya konulmuştur.

Öte yandan, -yukarıda- tartışıldığı üzere Bourdieu’un ürettiği habitus kavramı geleneksel yerleşimlerde ekolojik çevre içerisinde sosyal yapıyı, alışkanlıklar ve gündelik pratiklerin oluşturduğu bir alanı tanımlamaktadır. Belirtilen bağlam içerisinde fiziksel ve sosyal faktörler, pratikleri ve habitus olarak ifade edilen alanı oluşturmaktadır. Oluşan dengeye pratiklerin ve tanımlanan çevrenin yönlendirilmesi ile birlikte meydana gelen geleneksel mimarlık ve yerleşimler dahil olmaktadır. Bu yerleşimlerin miras alanı olması

durumunda ise sosyal faktörlerin yanında somut olmayan kültürel mirastan (SOKÜM) da söz etmek gereklidir. İnsanla beraber habitus içerisinde var olan SOKÜM içerisinde bulunduğu alan gibi canlıdır. Kuşaktan kuşağa aktarılır, tıpkı habitus gibi ilişki kurduğu çevreyle birlikte değişebilir ve onu değiştirebilir. Kırsal peyzajı anlayabilmek için SOKÜM bir alt başlığa indirgenmek yerine kapsayıcı olarak tüm etmenlerle beraber değerlendirilmedir (Ölçer Özünel 2017: 25). Kırsal peyzaj alanlarında SOKÜM'ün sürdürülebilmesi ise ancak bağlı olduğu bağlamı yani somut miras, pratikler ve habitusu sürdürmekle mümkündür (Karakuş 2007: 151). Kırsal peyzajların korunması için çevre ve habitusla kurdukları dinamik dengenin anlaşılması gerekmektedir.

### 2.1 Kırsal Yerleşimler ve Habitus

Yayınlanan hukuksal metinlerde ve literatürde daha önce bahsedildiği gibi kültür mirasının sürdürülebilmesi ancak içerisinde bulunduğu bağlam ile mümkündür. Kırsal peyzaj alanlarında da geleneksel mimarlık mirası içerisinde bulunduğu doğal çevre ve kullanıcı tarafından üretilmiş peyzaj alanları ve doğurduğu somut olmayan miras ile doğrudan bağlıdır. Tüm bu bileşenler yerel insanın doğal çevre ile kurduğu ilişkiyi, üretim ve tüketim biçimlerini, geleneğini ve gündelik yaşamını ifade ettiği için değerlidir ve gelecek nesillere aktarılması sürdürülebilir bir koruma yaklaşımı ile mümkündür. Geleneksel ve yerel yerleşimlerde mekânı şekillendiren kurallar zaman içerisinde, kullanıcı tarafından deneyimlerle canlı bir şekilde çevreyle ve insanla en uyumlu hale getirilirken, modern kentlerde süreç hızlıdır ve kuralları belirleyenler ve kullanıcılar farklıdır (Rapoport 2004:75). Zaman içinde deneyimlerle oluşan bu kurallar da habitusun bir ürünüdür ve yine uzun yıllar içerisinde dönüşerek yaşayan kırsal peyzaj mirasının bütün bileşenlerini meydana getirmektedirler.

Habitusun kırsal yerleşimler üzerindeki etkisini morfoloji, tipoloji, kamusal alanlar ve artikülasyon üzerinden anlamlandırmak mümkündür. Bilindiği üzere, bakı, eğim, pozisyon ve su kaynaklarıyla birlikte jeolojik yapı, bitki örtüsü, hayvancılık ve tarım faaliyetleri, rüzgârın yönü ve gökyüzü ve yer yüzü ilişkileri yerleşimin oluşumu sonucu oluşan en temel özelliği olan morfolojisini doğrudan etkilemektedir. Ancak bu etkileşimde, toplumların bu çevresel etkilerle kurduğu ilişki ve mekânsal üretimler doğrudan habitusla ve yaşam pratikleriyle ilişkilidir. Bu tip kararlar, habitus içerisinde uzun yıllarda geliştirilen yatkınlıklar tarafından içselleştirilerek ortaya çıkmaktadır. Yerel ve kırsal toplumlarda yazılı olmayan bu kurallar, kültürün bir parçası haline gelerek, açık ve kapalı alanlardan oluşan yapıları meydana getirmektedir. Tüm bu -kural- üretim ve doğal çevre dönüşünün içerisinde ise mevcut yapıları çevrenin de kurucu bir etkisi vardır: Konum, topoğrafya, altyapı koşulları ve ulaşım olanakları olarak bu sürecin önemli yapıları etmenlerindedir. Tüm bu etkiler ışığında sosyal bir topluluk özgün yerleşimini oluşturabilir ve yaşatabilir. Farklı değişkenlerin olduğu bir ortamda ise tek bir tipten bahsedilemez ve bu sebeple de çok çeşitli kırsal peyzajlar oluşabilmektedir. Örneğin benzer özelliklerdeki iki alanda farklı tarihi katmanlaşma ve arkeolojik rezervler etkileyici olabilmekte ve kararları ve süreci etkileyebilmektedir.

		habitus ve çevre		
		sosyo -kültürel çevre ve SOKÜM	yapılı çevre	doğal çevre
Yerleşim düzeni	morfoloji	gündelik / sosyal pratikler	Konum ve pozisyon, arkeolojik miras, mevcut yerleşim izleri ve altyapı, erişilebilirlik	jeolojik yapı, bitki örtüsü, hayvancılık, tarım, gökyüzü ve yeryüzü, rüzgar, bakı, eğim, su kaynakları



	<b>tipoloji</b>	gündelik / sosyal pratikler, estetik	Konum ve pozisyon, mevcut yerleşim mimarisi, arkeolojik miras	doğal kaynaklar, jeolojik yapı, gökyüzü ve yeryüzü, rüzgar, bakı, eğitim, su kaynakları
	<b>artikülasyon</b>	gündelik / sosyal pratikler	Konum ve pozisyon, altyapı	jeolojik yapı, doğal kaynaklar, bitki örtüsü, bakı, eğitim
	<b>kamusal alanlar</b>	sosyal pratikler, kültür, gelenekler, tarih, dini inanç, hafıza	Erişilebilirlik, altyapı, arkeolojik miras	jeolojik yapı, gökyüzü ve yeryüzü, bakı, eğitim, pozisyon
<b>mimarlık</b>	<b>malzeme</b>	estetik, kültür, gündelik pratikler	çevredeki kaynaklara olan uzaklık	bitki örtüsü, doğal kaynaklar, doğal afet riskleri, jeolojik yapı
	<b>yapım sistemi</b>	Gelenekler, kültür	konum ve pozisyon, mevcut yerleşimler, arkeolojik miras	bitki örtüsü, doğal kaynaklar, jeolojik yapı, doğal afet riskleri, eğitim,
	<b>mekansal organizasyon</b>	Gündelik/sosyal pratikler, kültür, gelenekler	pozisyon, arkeolojik miras, mevcut yerleşimler, erişilebilirlik, altyapı	bitki örtüsü, tarım ve hayvancılık, jeolojik yapı, rüzgar, güneşlenme, eğitim,
	<b>form</b>	Estetik algısı, kültür, gelenekler	Pozisyon, mevcut yerleşimler, arkeolojik miras, altyapı	bitki örtüsü, doğal kaynaklar, jeolojik yapı, rüzgar, güneşlenme, eğitim,
	<b>fonksiyon</b>	estetik, kültür, gelenekler, tarih, dini inanışlar	pozisyon erişilebilirlik, su kaynakları	bitki örtüsü, doğal kaynaklar, jeolojik yapı, rüzgar, güneşlenme, eğitim, bakı
	<b>artikülasyon</b>	Gündelik/sosyal pratikler		
	<b>süsleme</b>	kültür, gelenekler, tarih, dini inanışlar, hafıza		bitki örtüsü, doğal kaynaklar

**Tablo 1:** habitusun bağlı olduğu çevrenin kırsal mimarlık üzerindeki etkisini gösterir matris

Yerleşimler, var olan katmanların ışığında ve onlarla ilişkili olarak kurulabilmektedir. Kırdaki bulunan açık ve kapalı üretim, sosyo-kültürel ve ticaret alanları, konutlar ve ulaşım bağlantıları arasında geçen gündelik hayat ve sosyal pratikler ile birlikte kırsal peyzaj oluşmaktadır. Kamusal alanlar ve yerleşimin artikülasyonu ise konum ve doğal etmenlerin yanında sosyal pratikler, kültür, gelenek, tarih, dini inanç ve ortak hafıza etkileriyle meydana gelmektedir. Örneğin, hamam, çeşme ve değirmen gibi kamusal alanlar su kaynaklarının yakınına inşa edilirken, dini mekanlar, meydanlar, kahvehane ve ticaret mekanları için daha merkezi, mezarlıklar için ise daha merkezden uzak alanların seçilmesi söz konusu parametrelerin değerlendirilmesi sonucu verilen kararlardır. Genellikle iklim ve topoğrafya gibi doğal etmenlere bağlı gelişen mera, tarla, bahçe gibi açık üretim alanlarının konumu ve kullanım şeklinde tarih, gelenek, zamanla oluşan toplumsal kurallar etkili olabilmektedir. Yerleşimin tipolojisi ise doğal malzeme kaynakları, jeoloji, rüzgâr, gökyüzü ve yeryüzü gibi imkanların geleneksel bilgiyle birlikte eğitim, bakı, su kaynaklarını etkilerinin kullanıcı tarafından değerlendirilerek geleneksel mimarinin oluşturulmasına bağlıdır. Rapoport'un da aktardığı gibi yapıları çevre başta sosyokültürel

veriler olmak üzere iklim koşulları, arazi seçimi ve ulaşılabilirlik ve malzeme ve yapı teknoloji imkanlarına göre şekillenmektedir (Rapoport 1969: 47).

### 2.1 Kırsal Yapı ve Habitus

Konut kültürel bir nesnedir ve onunla ilişki içerisinde bulunanların (inşa eden, kullanan ve izleyen) kolektif kültür ve hafızalarını yansıtmaktadır. Gündelik hayatın pek çok aktivitesinin bünyesinde gerçekleştiği konutlar, etkileşimde bulunduğu insanlar için kültürel anlamlar taşımaktadır. Söz konusu insanlar için kolektif değerler taşıyan bu konut mekanları ve yaşam biçimleri birbirlerine bir döngü içerisinde bağlıdır. Aynı kültür ve yaşam koşulları altında, iklime ve doğayla bütünlük bir şekilde üretilen bu yapılar ortak bir tipoloji içerisinde benzer biçimlerde inşa edilirler. Çoğu zaman doğal malzeme ile basit, yalın bir şekilde, ancak geleneksel beğeniler ve estetik değerler göz önünde bulundurularak üretilirler. Kırsal yapının habitus ve diğer değerlerle kurduğu denge, malzeme, yapım sistemi, mekânsal organizasyon, form, fonksiyon, artikülasyon ve süsleme başlıkları altında detaylı olarak tanımlanabilir (Tablo 1). Buna göre insanoğlunun doğayla ilişki kurma ve müdahale etme biçimi olan yapı üretiminin, kırsal ve geleneksel yaşamda aslında doğanın bir ürünü olduğu söylenebilir. Çünkü bu yapılar, doğal çevre koşullarına bağlı olarak -tamamen- oraya özgü malzeme kullanılarak inşa edilirler. Malzemenin oraya özgü olması kadar, yapı sahibinin seçimleri ve kullanma biçimi de içerisinde olduğu ve büyüdüğü kurallara göre belirlenmektedir. Böylece malzeme seçimi, yapım sistemi, form gibi yapısal özelliklerin habitus ile doğrudan ilişkili ortaya çıktığı söylenebilir.

Gündelik pratikler bir yapının oluşum sürecinde önemli bir etkiye sahiptir. Kullanıcıların hareketleri başta artikülasyon olmak üzere form ve plan organizasyonunun oluşumunda en önemli faktörlerdendir. Kullanıcı ihtiyacına uygun yapıyı doğal bileşenlerle üretmek kırsal insanın uzun yıllar içerisinde kazandığı bir edimdir. Malinowski çalışmalarında mekânı kültüre bağlı kullanıcı ihtiyaçları üzerinden incelemiş ve kültürün mekânın fonksiyonlarının belirlenmesinde etkili olduğunu vurgularken, Rapoport ise bir yapının sadece kültürel ya da fiziksel etkenler dışında bütüncül bir yaklaşımla anlamlandırılabileceğini savunmuştur: Geleneksel köy ya da kentlerin genellikle bireysel kişilerden çok toplumların ortak amaçlarını ve değerlerini yansıttığını vurgulamıştır (Malinowski 1960: 36; Rapoport 1969: 47; (Karakul' dan 2007: 153)).

Mekânın sosyal çevreyi belirlemesi gibi, sosyal etkinlikler de mekânı belirlemektedir. Sosyal mekân, fiziksel mekâna dönüşme eğilimindedir (Bourdieu 2000: 134). Habitusun sosyal çevrelerinin ya da sosyal aktivitelerinin özelleştirdiği mekanlar (mutfak, yatak odası, depo, ahır vb.) ve yapı grupları (fırın, değirmen, kahvehane vb) ortaya çıkmaktadır. Bu mekânsal örgütlenmeler zamanla sosyal aktivitelere yol açmaktadır. Hillier de "mekânın sosyal mantığı" olarak isimlendirdiği teorisinde bu konuya değinmiştir (Hillier and Hanson 1984). Böylece SOKÜM ve onun içerisinde var olduğu miras yapısının arasındaki dönüştürücü etki ortaya çıkmaktadır. Bazen SOKÜM'ün değişmesiyle, -beraber ekme yapma geleneğinin bitmesiyle ortak fırınların yıkılması gibi- bir mekânın ya da yapının ortadan kaldırıldığını görebiliriz. Bazı durumlarda ise çeşmelerin işlevini yitirmesi ve yıkılması ile çeşme önü aktivitelerinin bitmesi gibi- mevcut mekânın korunamaması SOKÜM'ün yitirilmesine sebep olabilir. Bu durum habitusun yaşayan ve sürekli dönüşen yapısına bağlanabilir. Yukarıda da bahsedilen yapı, doğal ve sosyo-kültürel etkilerin çeşitli sebeplerle değişimi sonucu habitus da dönüşür ve yeni durumlara uyum sağlar. Bu dönüşümün doğru yönetilmesi kültürel peyzajın dirençli bir şekilde varlığını sürdürmesine yol açarken, kontrolsüz olması ise miras için yıkıcı sonuçlar doğurabilmektedir.

## Sonuç

Bu çalışma kırsal miras alanlarını anlayabilmek ve bütüncül koruma yaklaşımları geliştirebilmesine katkıda bulunmak için habitusun kırsal peyzaj mirası üzerindeki yapılandırıcı etkisini açıklamayı amaçlamıştır. Ayrıca doğal, yapılı ve sosyo-kültürel çevrenin bir ürünü olan habitusun bu sistemler dengesinin içerisinde ürettiği pratiklerle nasıl bir yapı oluşturduğunu ve kırsal yerleşimlerden yola çıkılarak kırsal miras alanlarının meydana gelmesi irdelenmiştir. Birbirlerine yaşayan bir denge içerisinde bağlı bu kavramların birbirlerini dönüştürücü etkisi vardır. Zaman içerisinde oluşan ve tarihin bir parçası olan habitus, devamlı bir yapıda olmasına rağmen asla durağan değildir ve değişime açıktır (Bourdieu and Wacquant 1992: 133). Gelişen değişimlere bağlı olarak oluşturduğu yapılı çevreyi de adapte etmektedir. Bu değişimler mevcut çevreyi mekân organizasyonu ve sirkülasyon, mahremiyet, standartlar, malzeme, form ve anlam gibi alanlarda sorunlarla yüzleştirmektedir (Rapoport 2006: 10). Bu değişimler habitusun tamamen ortadan kalkması gibi de sonuçlanabilmektedir. Bu durumda insanın mekânla ve çevreyle kurduğu ilişki de sekteye uğramaktadır. Bu tip alanlarda yapılı çevre ya tamamen terk edilmekte ya da bambaşka bir habitus tarafından kullanılmaya başlanmaktadır. Yeni habitusun getirdiği yeni kültürel pratikler yapılı çevrede değişikliklere sebep olurken, söz konusu yerleşim tarihi çevre ise koruma sorunlarını beraberinde getirmektedir. Kırsal miras alanlarının doğal, somut ve somut olmayan bileşenlerini ve aralarında bağı anlamak ancak onlar üzerinde etkili olan habitusu anlamakla mümkündür.

Gelişen dünyada değişimin devam edeceği kabul edilmeli ve miras alanları için kültür – mekân dengesinin devam ettirecek çözümler sunulmalıdır (Rapoport 2006: 11). Dinamik miras alanları olan kırsal peyzaj alanları ancak kullanıcısının yeni fiziksel, kültürel ve sosyo-ekonomik ihtiyaçlarına cevap verecek somut ve somut olmayan değerlerini bütüncül bir yaklaşımla koruyan yönetim stratejileri geliştirilebilirse sürdürülebilir.

Süreci yönetebilmek için miras odaklı yaklaşımlar kadar, kırsal mirasın içinde bulunduğu habitusun bir bütün olarak derinlemesine incelenmesi gerekmektedir: Toplumların ortak hafıza, tarihi ve geleneklerini yansıtan bu yapı grupları ve peyzajları anlamının etkili yollarından biri kültürü ve onu oluşturan ortamı anlamaktır. Tekelinin (2009: 27) “habitus geçmişin bir ürünüdür, ama şimdiki zamanın içinde kazanmış bir geleceğe gönderme yapar” şeklinde tanımladığı gibi, habitus gelecekle yakından ilgilidir ve değişimi kaçınılmazdır. Bu çalışma göstermiştir ki kırsal miras alanlarının geçmişi ve bugününü, gündelik pratiklerinin ve habitusun oluşturduğu bağlam bileşenlerin çözümlenerek birbirleri ile ilişkilerinin incelenmesi yöntemiyle ortaya konabilir. Böylelikle tüm kırsal mirası koruma çalışmalarında benzer çözümlenmeler yapılarak, habitusun yarattığı yapı içerisinde kurulan dengelerin anlaşılması ve bütüncül koruma yaklaşımlarında kullanılması kolaylaşacaktır. Bu amaçla oluşturulan değerlendirme tablosunda da ifade edildiği gibi gelecek çalışmalarda fiziksel ve SOKÜM’ü de içerisinde alan sosyo-kültürel etmenlerin somut mirası yerleşim ve yapı özelinde nasıl etkilediği tartışılmalıdır. Ancak bu şekilde kırsal peyzaj mirasının bütüncül ve sürdürülebilir koruma politikaları geliştirilebilir. Çalışma kapsamında vurgulandığı üzere her miras alanını oluşturan faktörler ve habitusu farklıdır. Bu sebeple, sürdürülebilir ve yönetilebilir bir miras yönetimi için önerilen ilişkiler ağının, her farklı kırsal peyzaj alanı için, yere özgü olarak yeni üretilmesi önemli ve gereklidir.

**YAZARLARIN KATKI DÜZEYLERİ:** Birinci Yazar %60, İkinci Yazar %40.

**ETİK KOMİTE ONAYI:** Çalışmada etik kurul iznine gerek yoktur.

**FİNANSAL DESTEK:** Çalışmada finansal destek alınmamıştır.

**ÇIKAR ÇATIŞMASI:** Çalışmada potansiyel çıkar çatışması bulunmamaktadır.

**TEŞEKKÜR:** Doktora çalışmam sırasında 2211-Yurt İçi Doktora Burs Programı kapsamında sağladığı maddi destekten ötürü TÜBİTAK Bilim İnsanı Destekleme Daire Başkanlığı birimine teşekkür ederim.

#### NOTLAR

1. “Yerleşim düzeni, yapım tekniği ve tasarımıyla yerelin ürünü olan yapıların, yol, meydan, tarım alanı vb. öğelerle birleşerek oluşturduğu, korunacak değerler taşıyan kırsal alanlardır.” olarak açıklanmıştır (ICOMOS TÜRKİYE, 2013).
2. ICOMOS-IFLA 2017 yılında “kırsal peyzaj” tanımını getirir ve miras olarak bu alanları somut ve somut olmayan değerleri ile birlikte değerlendirir. Kırsal peyzaj mirası arazi, morfoloji, su kaynağı, alt yapı, bitki örtüsü, yerleşimler, bitki örtüsü, kırsal binalar ve vernaküler mimarlık ve ulaşım ve ticaret bağlantıları gibi fiziksel özelliklerle kültür, gelenek, pratikler, yerel halkın kimlik ve aidiyetinin göstergeleri ve geç ve erken kullanıcıların alana kattıkları değerler gibi somut olmayan özelliklerle, insan ve doğanın kurduğu ilişkileri yansıtmaktadır (IFLA, 2017).

#### KAYNAKÇA

- Aran, Kemal. *Barınaktan Öte- Anadolu Kır Yapıları*. İstanbul: Tepe Yayınları, 2000.
- Bektaş, Cengiz. *Halk Yapı Sanatı*. İstanbul: Literatür Yayınları, 2001.
- Bourdieu, Pierre. *The Practice of Theory*. New York: Cambridge University Press, 1977.
- Bourdieu, Pierre. *The Logic of Practice*. Stanford: Stanford University Press, 1980.
- Bourdieu, Pierre ve Wacquant, Loic. *An Invitation to Reflexive Sociology*. Cambridge: Polity Press, 1992.
- COE Granada Talebi: Bölgesel Planlamada Kırsal Mimari, Avrupa Pilot Projeler Programı Sempozyumu: 5. 1977.
- De Certeau, Michel. *The Practice of Everyday Life*. Londra: University of California Press, 1984.
- Erzen, Jale Necdet. *Üç Habitus; Yeryüzü, Kent, Yapı*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2017.
- Hillier, Bill ve Hanson, Julienne. *The Social Logic of Space*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
- ICOMOS Geleneksel Mimari Miras Tüzüğü, 1999.
- ICOMOS Türkiye Mimari Miras Tüzüğü, 2013.
- ICOMOS-IFLA Principles Concerning Rural Landscapes as Heritage, 2017. Güncelleme tarihi, 1 Eylül, 2021. [http://www.icomos.org.tr/Dosyalar/ICOMOSTR\\_en0887771001560505611.pdf](http://www.icomos.org.tr/Dosyalar/ICOMOSTR_en0887771001560505611.pdf)
- Karakul, Özlem. “Tarihi Çevrelerde Halk Mimarisi: Somut Olmayan Kültürel Mirasın Yaşama Mekanları”. *Millî Folklor*, 19/75 (Güz 2007): 151-163.
- Karakul, Özlem. “Intangible values of building culture in vernacular architecture”, *Vernacular Heritage and Earthen Architecture: Contributions for Sustainable Development* (ed. Mariana Correia, Gilberto Carlos ve Sandra Rocha). Florida: CRC Press, 2014.
- Kuban, Doğan. *Mimarlık Kavramları Tarihsel Perspektif İçinde Mimarlığın Kuramsal Sözlüğüne Giriş*. İstanbul: Yem Yayınları, 2007.
- Lawrence, Denis V. ve Low, Setha M. “The Built Environment and Spatial Form”, *Annual Review of Anthropology*. 19 (1990): 453-505.
- Leach, Neil. “Belonging: Towards a Theory of Identification with Space”. *Habitus: a Sense of Place*, (ed. Hillier, Jean ve Emma Rooksby). 2nd Edition, Londra ve New York: Routledge, 2016.
- Lefebvre, Henri. *Modern Dünyaya Gündelik Hayat*. Çev. Işın Gürbüz, dördüncü basım İstanbul: Metis, 2016.
- Lizardo, Omar. “Habitus.” *Encyclopedia of Philosophy and the Social Sciences* (ed. Byron Kaldis). Thousand Oaks: Sage, 2013.
- Malinowski, Bronislaw. *A Scientific Theory of Culture and Other Essays*. New York: Oxford University Press, 1960.
- Mauss, Marcel. “Techniques of the Body”. *Economy and society*, 2/1(1973): 70-88.
- Ölçer Özünel, Evrim. “İnsanlar, Gezegen Ve Refah İçin Bir Eylem Planı”: Somut Olmayan Kültürel Miras Ve 2030 Sürdürülebilir Kalkınma Hedeflerine Eleştirel Yaklaşım”. *Millî Folklor*, 29/116 (2017): 18-32.
- Rapoport, Amos. *Human Aspects of Urban Form*. Oxford: Pergamon, 1977.
- Rapoport, Amos. *Kültür, Mimarlık, Tasarım*. Çev. Selçuk Batur. İstanbul: YEM Yayınları, 2004.
- Rapoport, Amos. “Traditional Environment, Culture and Preservation”. *Open House International*, 31/4 (Aralık 2006): 6-14.
- Ruan, Xing. *Allegorical architecture: living myth and architectonics in southern China*. Hawaii: Hawaii Üniversitesi Yayınları, 2006.
- Tekeli, İlhan. *Gündelik Yaşam, Yaşam Kalitesi ve Yerellik Yazıları*. İstanbul: Türk Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2009.
- Tylor, Edward Burnett. *The Origins of Culture*. New York: Harper and Brothers Publisher, 1958.
- UNESCO Folklorun ve Geleneksel Kültürün Korunması Tavsiye Kararı, 1989.
- UNESCO Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması Sözleşmesi, 2003.
- UNESCO Managing Disaster Risks for World Heritage. Paris: UNESCO, 2010.
- UNESCO Operational Guidelines for the Implementation of the World Heritage Convention, 2019. Son güncelleme 1 Ağustos, 2021. <file:///Users/agu/Downloads/document-57-19.pdf>

# SOMUT OLMAYAN KÜLTÜREL MİRASIN BELGELENMESİNDE DİJİTAL KÜLTÜREL HARİTALAMA YÖNTEMİ: GÜZELSU (AKSEKİ/ANTALYA) ÖRNEĞİ\*

Digital Cultural Mapping Method for Documentation of Intangible Cultural  
Heritage: The Case of Güzelsu (Akseki/Antalya)

Şerife Gizem ERCİVAN\*\*

Doç. Dr. Meryem Elif ÇELEBİ KARAKÖK\*\*\*

## ÖZ

Kültürel miras değerlerinin yeterli derecede ve tüm yönleriyle belgelenmemesi, bu değerlerin korunması ve gelecek kuşaklara aktarılmasında sorunlara neden olmaktadır. Bu sorun kırsal yerleşimlerdeki somut olmayan kültürel miras (SOKÜM) değerlerinin korunmasında ve sürdürülmesinde kentlere göre daha fazla yaşanmaktadır. Kırsalda yaşayan insan sayısının daha az olması, kırdan kente göç oranının fazla olması, nüfusun yaşlanması, ulaşımın daha zor olması ve teknolojinin eksikliği gibi olumsuz etkenler, kırsaldaki SOKÜM değerlerini tespit ve belgeleme çalışmalarını daha da önemli hale getirmektedir. Ayrıca kırsal alanlar genelde göz önünde olmadığı için bu alanlardaki kültürel miras unsurları evrensel anlamda yeteri kadar tanınmamakta, bu nedenle belgeleme ve tescilleme işlemlerinde eksiklikler, gecikmeler ve hatalar meydana gelebilmektedir. Kırsaldaki kültürel miras değerlerini bütün özellikleriyle belgelemek ve evrensel anlamda tanıtmak için yeni yöntemlere ihtiyaç vardır. Dijital Kültürel Haritalar (DKH) bilginin evrensel çapta yayılması ve hızlı ulaşılması açısından oldukça fayda sağlamaktadır. Kültürel miras değerlerinin belgelenmesi ve tanıtılmasında da kullanılmaktadırlar. Birleşmiş Milletler Eğitim, Bilim ve Kültür Örgütü (UNESCO) ve Avrupa Konseyi'nin (COE) kültürel haritaları (KH) bunun en iyi örnekleridir. Anıt ve siteden meydana gelen kültürel miras zaten mekânsal unsurlardır ve UNESCO ile COE tarafından sunulan haritaları yeterli olabilmektedir. Ancak SOKÜM'ün UNESCO tarafından sunulan dijital diyagramı, ağırlıklı olarak kültürel unsurlar ve ait oldukları ülkeler üzerinden planlanmıştır. Bu nedenle kültürel mekanlara (KM) çok fazla üst ölçekten değinilmiştir. SOKÜM değerlerinin kendine özel mekanları vardır. Gelenek-görenek, yaşam tarzları ve coğrafya ile şekillenip, ortaya çıktığı mekanlarda vücut bulmakta, anlam ve kimlik kazanmaktadır. Bir efsaneyi meydana geldiği yerde dinleyerek hayalinizde canlandırmak, geleneksel bir yemeği özgün coğrafyasında yerel seremonisi ile yemek, bir kilimi tezgahında dokunurken görünen vereceği haz ve bilgi akışı kültürel unsurla yer bağlamının kuvvetli ilişkisinden kaynaklanır. Bu nedenle SOKÜM'ün kendi özel mekanıyla ilişkisini kurmadan belgelemek ve korumak mümkün değildir. Bu çalışmada SOKÜM unsurlarının mekanlarını, DKH ile belgeleyerek örnek bir çalışma yöntemi geliştirmek amaçlanmıştır. Çalışma alanı olarak Türkiye'nin Antalya İli Akseki ilçesi Güzelsu Köyü seçilmiştir. Çünkü Anadolu'daki kırsal yerleşimler UNESCO'nun SOKÜM Sözleşmesi'ndeki sözlü gelenekler ve anlatımlar, gösteri sanatları, toplumsal uygulamalar: ritüeller ve şölenler, doğa ve evrenle ilgili bilgi ve uygulamalar, el sanatları kategorizasyonu yönünden zengin kültürel unsurlar ve kültürel mekanlar sunabilmektedir. Örneklem alanındaki SOKÜM ve KM, tespit ve analiz edilerek kültürel haritalama yöntemiyle belgelenmektedir. Önerilen kültürel haritalama, dijital yöntemlere dayandırılmış ve Küresel Konumlama Sistemi (GPS) sistemi yardımıyla koordinatlarıyla birlikte haritaya aktarılmıştır. Dokümantal bilgi, görsel ve koordinatların tek bir haritada küçük dokunuşlarla elde edilmesi, uzak coğrafyalardaki araştırmacı ve meraklılarının dahi başka hiçbir kaynağa ihtiyaç duymadan kırsaldaki SOKÜM ve KM'lerine ulaşmasını sağlayacaktır. Çalışma sonucunda önerilen haritalama yöntemiyle elde edilen verilerin kültürel mirasın doğru ve kalıcı bir şekilde belgelenmesine ve korunarak gelecek nesillere aktarılmasına katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

### Anahtar Kelimeler

SOKÜM, kültürel mekân, kırsal koruma, kültürel haritalama, dijital kültürel haritalama.

\* Geliş tarihi: 10 Eylül 2022 - Kabul tarihi: 17 Ekim 2023

Bu çalışma Şerife Gizem Ercivan adlı kişinin Doç. Dr. Meryem Elif Çelebi Karakök yürüttüğünde "Antalya ili Akseki ilçesi Güzelsu kırsal yerleşiminin bütünleşik koruma kapsamında incelenmesi" başlıklı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

Ercivan, Şerife Gizem; Çelebi Karakök, Meryem Elif. "Somut Olmayan Kültürel Mirasın Belgelenmesinde Dijital Kültürel Haritalama Yöntemi: Güzelsu (Akseki/Antalya) Örneği", *Milli Folklor* 141 (Bahar 2024): 179-195

\*\* Akdeniz Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Mimarlık Ana Bilim Dalı Doktora Öğrencisi, Antalya/Türkiye, ercivangizem@gmail.com, ORCID ID: 0000-0003-2517-0914.

\*\*\* Akdeniz Üniversitesi, Antalya/Türkiye, melifcelebi@gmail.com, ORCID ID: 0000-0002-6580-4072.

### ABSTRACT

Insufficient and incomplete documentation of cultural heritage causes problems in their preservation and transmission to future generations. This problem is more prevalent in the conservation and sustainability of intangible cultural heritage in rural settlements. Factors such as a lower population in rural areas, a higher rate of migration, an aging population, difficulty in transportation, and lack of technology make the identification and documentation of ICH in rural areas even more crucial. Additionally, since rural areas are generally overlooked, the cultural heritage in these areas are not universally recognized enough, leading to deficiencies, delays, and errors in documentation and registration processes. New methods are needed to document rural cultural heritage in all their aspects and promote their recognition universally. Digital Cultural Maps are very useful in terms of disseminating information universally and facilitating access to it quickly. They are also used in documenting and promoting cultural heritage values. The Cultural Maps of United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization (UNESCO) and the Council of Europe (COE) are excellent examples of this. Since the cultural heritage composed of monuments and sites are spatial elements, the maps provided by UNESCO and COE are sufficient. However, UNESCO's digital diagram of ICH is primarily planned based on cultural values and the countries to which they belong. Therefore, cultural spaces are not addressed exactly. ICH have their own unique spaces. They emerge and take shape through tradition, lifestyle, and geography in these spaces, gaining meaning and identity. Therefore, it is not possible to document and preserve ICH without establishing its relationship with its own space. The aim of the study is to develop a sample methodology by documenting the spaces of ICH elements using digital cultural mapping. The village of Güzelsu, Anatolia, Türkiye was chosen as the study area. Rural settlements in Anatolia can offer rich cultural elements and cultural spaces in terms of the UNESCO Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage such as oral traditions and expressions, performing arts, social practices, rituals and festive events, knowledge and practices concerning nature and the universe, and traditional craftsmanship. ICH and cultural space in the sample area are being documented by identifying and analyzing them through digital cultural mapping methodology. The proposed cultural mapping method is based on digital methods and has been transferred to the map with its coordinates through the Global Positioning System (GPS). Obtaining documentary information, visuals, and coordinates in a single map with minor touches will allow researchers and enthusiasts from distant geographies to access ICH and cultural space in rural areas without the need for any other source. It is believed that the data obtained with the proposed mapping method in this study will contribute to the accurate and permanent documentation and preservation of cultural heritage, as well as its transmission to future generations.

#### Key Words

ICH, cultural space, rural conservation, cultural mapping, digital cultural mapping.

### Giriş

Kültürel miras değerlerinin tüm yönleriyle, hızlı ve ulaşılabilir düzeyde belgelenmemesi, bu değerlerin korunması ve gelecek kuşaklara aktarılmasında sorunlara neden olmaktadır. Bu sorun kentlere nazaran kırsal yerleşimlerdeki Somut Olmayan Kültürel Miras (SOKÜM) değerlerinin korunmasında ve sürdürülmesinde daha belirgin hale gelmektedir. Nüfusun göçler nedeniyle azalması ve kalan nüfusun yaşlanması, ulaşımın zor olması, teknolojinin eksikliği gibi etkenler bu bölgelerdeki kültürel mirasın korunmasını ve yaşatılmasını zorlaştırmaktadır. Ayrıca kırsal alanlar, kentler gibi göz önünde olmadığı için bu alanlardaki kültürel miras unsurları evrensel anlamda yeteri kadar tanınmamakta, bu nedenle belgeleme ve tescilleme işlemlerinde eksiklikler, gecikmeler ve hatalar meydana gelebilmektedir. Kırsalda belgeleme ve koruma çalışmaları yapılırken genelde doğal ve kültürel anıt ve sitlere öncelik verilmekte, SOKÜM unsurları ve mekanları geri planda kalabilmektedir. Oysaki kırsal yerleşim merkezleri, taşınmaz kültür varlıklarının yanı sıra özgün gelenekleri, yaşam tarzları, sosyo-ekonomik nitelikleri ve kültürel mekanları ile kültürel miras kavramı içerisinde önemli bir yer tutmaktadır. Kırsalın bu farklı özelliklerini SOKÜM unsurları içerisinde görmek mümkündür.

Uluslararası SOKÜM Sözleşmesi'nde (UNESCO, 2003) "SOKÜM toplulukların, grupların ve kimi durumlarda bireylerin, kültürel miraslarının bir parçası olarak tanımladıkları uygulamalar, temsiller, anlatımlar, bilgiler, beceriler ve bunlara ilişkin araçlar, gereçler ve kültürel mekanlar" olarak tanımlanmıştır. SOKÜM taşıyıcıları "sözlü gele-

nekler ve anlatımlar, gösteri sanatları, toplumsal uygulamalar: ritüeller ve şölenler, doğa ve evrenle ilgili uygulamalar, el sanatları geleneği” olarak belirtilmiştir. Kültürel miras taşıyıcılarının üretildiği yerler Kültürel Mekânlar (KM) olarak tanımlanır. KM “doğum, sünnet, evlenme, ölüm gibi ritüellerin; cami, türbe, yadır, mezarlık, hıdırlık, bayram yeri gibi halk inançlarının; bağ bozumu, yayla şenliği, köy yaşantısı” gibi halk hayatının önemli parçasıdır (Oğuz 2007). Bu nedenle SOKÜM’ün korunması, ancak kültürel taşıyıcıların KM ile birlikte korunmasıyla mümkündür.

SOKÜM’ü, KM ile birlikte belgelemenin en kullanışlı yöntemi, Kültürel Haritalama (KH) yapmaktır. KH yöntemi, kültürel değerlerin mekanlarıyla haritalanması işlemidir (Longley ve Duxbury 2016). Ancak mevcut KH örnekleri incelendiğinde tek bir kültürel unsurun geniş bir coğrafyada mekansal olarak çok genel tanımlandığı görülmektedir. Mekansal tanım olarak sadece ülke ya da şehir adları verilmiştir. Haritada belirtilen ülkeye veya şehre gittikten sonra kültürel mirasa nasıl ulaşacağı belirsizdir. Bu sorun kırsalda daha fazla problem haline gelmektedir. Kentteki kültürel miras, kent halkına sorarak veya navigasyon gibi dijital sistemler kullanarak kolaylıkla bulunabilir. Ancak kırsaldaki kültürel miras herkes tarafından bilinmeyebilir ve dijital medyaya aktarılmamış olabilir. Yapılan konum tarifleri hatalı ya da ulaşım yolu karmaşık olabilir. Yakın coğrafyada benzer isimde farklı kırsal alanlar olabilir.

Diğer taraftan KM, genelde tek bir kültürel unsurun mekanlarına odaklanır. Bir bölgenin bütün kültürel unsurlarını içermez (Duxbury ve diğerleri 2015). Bir bölgenin kültürel unsurlarını bir bütün olarak ele alan folklor atlasları, daha kapsamlı bilgi aktarımı sağlar. Folklor atlasları halk hikayeleri, masallar, tekerlemeler, şarkılar, geleneksel danslar, ritüeller ve diğer bütün kültürel özellikleri kaydeder. Kitap ya da dijital kitap olarak basılır (Dundes ve Pagter 1975). Ancak folklor atlaslarını taşımak, ulaşmak ve günümüz haritaları ile ilişkilendirmek, günümüz dünyasında saha çalışmalarında pratik bir yöntem değildir.

Bu nedenle kırsal alanlarda SOKÜM’ün KH’da sadece coğrafi dağılımıyla belirtilmesi ve dijital medyada kesin konumunun verilmemesi, KH’ların sadece bir unsur üzerinden üretilmesi, bir bölgedeki tüm SOKÜM değerlerinin tek bir KH üzerinde yer almaması belgeleme çalışmaları açısından önemli bir eksikliklerdir. Kültürel unsurların ve mekanlarının, bölgeyi hiç tanımayan bir araştırmacı tarafından nokta atışı bulunabilecek şekilde tariflenmesine ihtiyaç vardır. Günümüz şartlarına bakıldığında harita üzerinde net tarifleme için en iyi yöntem Dijital Kültürel Haritalama (DKH) olarak görülmektedir. DKH unsur, mekân ve haritalamayı bir araya getiren, konum bilgilerini Küresel Konumlama Sistemi (GPS) verilerine dayalı koordinat sistemi ile tarifleyen, görsel ve metinsel tüm bilgileri aktarılabilen, araştırmacıların başka kaynağa ihtiyaç duymadan gerekli bilgilere erişmesini sağlayan önemli bir veri aktarım aracıdır (NOAA 2022).

Bu araştırma, SOKÜM unsurlarının ve bu unsurların kültürel mekanlarının belgelenmesi için bir DKH oluşturmayı hedeflemektedir. Çalışma alanı olarak Türkiye’nin Antalya Kenti’nin Akseki İlçesindeki Güzelsu Köyü yerleşimi seçilmiştir. Güzelsu Köyü, Antalya Kent merkezine 140 km uzaklıkta ve ortalama 1200 rakım yüksekliğindedir. Antik dönemden itibaren yerleşimin olduğu bilinen köy, SOKÜM yönünden zengin bir yelpazeye sahiptir. Defter-i Hakani Kuyudatı’nda Osmanlı Döneminde 150 ailenin yaşadığı ve Konya’nın en kalabalık yerleşim merkezlerinden birisi olarak belirtilen Güzelsu Köyü’nün, modernleşme döneminde yaşadığı göçler sonucu nüfusu düşmüştür. Köyün SOKÜM verileri burada yaşayan ve çoğunluğu yaşlılardan meydana gelen kişilerin geleneklerinde, yaşam tarzında ve hafızalarında (Demircan 2018). SOKÜM yönün-

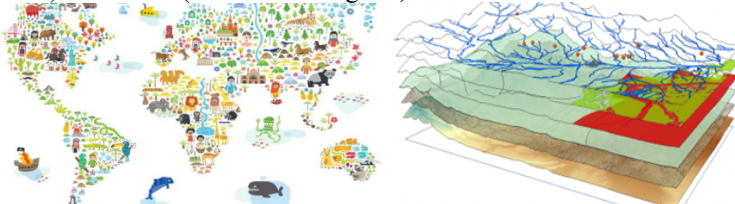
den zenginliği ve bu zenginliğin kaybolmadan belgelenmesi için bu çalışmada Güzelsu Köyü çalışma alanı olarak seçilmiştir.

Çalışma yöntemi olarak Güzelsu'da SOKÜM tespit ve belgeleme çalışmaları yapılmış, halkla görüşmeler kaydedilmiş, unsur – mekan ilişkilendirmesi analiz edilmiş ve dijital kültürel haritası hazırlanmıştır. SOKÜM ve KM değerleri, Coğrafi Bilgi Sistemi (GIS) ile desteklenerek belgelenmiştir. Evrensel bir dil haline gelen GIS sistemi ve dijital haritalar, hem kültürel unsurların ve mekanlarının belgelenmesini hem bu unsur ve mekanlara ulaşımı daha kolay hale getirecektir. SOKÜM ve KM değerlerine ulaşmak isteyen araştırmacılara, başka bir kaynağa başvurmadan hedefine götürecektir.

### 1. Dijital Kültürel Haritalar

Kültürel haritalama (KH), bir bölgenin veya toplumun kültürel yapılarını, özelliklerini ve farklılıklarını inceleyerek bir harita üzerinde görselleştirmek için kullanılan bir yöntemdir. Coğrafi tanımlamalara, kültürel uygulamalara, yerel geleneklere ve teknik bilgilere göre şekillenmektedir (Cabeça 2018).

KH, dünyanın kültürel varlıklarının belgelenmesinde ve korunmasında çok önemli bir araç ve teknik olarak kabul edilir. Topluluk temelli katılımcı veri toplama ve yönetiminden, GIS kullanan gelişmiş dijital haritalamaya kadar çok çeşitli teknikleri ve faaliyetleri kapsar. Kültür ve deneyimi, inanç sistemlerini, eğitimi, medyayı, turizmi, topluluk gelişimini, planlamayı ve yaratıcı endüstrileri şekillendirir; insanların yer algılarını belgeler ve yönlendirir. KH yapmak için kültürün kişisel ve toplumsal yorumlarına odaklanarak, yer algılarını etkileyen faktörleri iyi anlamak gerekir. Bu nedenle KH, katı haritacılığın ötesine geçerek araziye ve kültürel kaynakları, alternatif tekniklerle kaydederek (Şekil 1) hazırlanır (UNESCO Bangkok).



Şekil 1. Dijital Kültürel Harita Kavramı Betimlemesi (UNESCO Bangkok)

Kültürel haritaları altı adımda yapmak mümkündür (Taylor and Cook 2013),

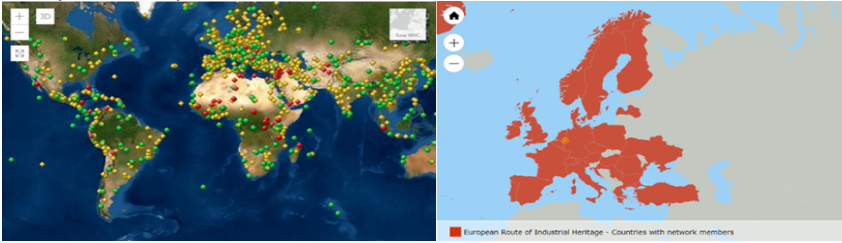
- Haritalama yapmak istenilen
  - Bölge, toplum veya kültür belirlenir.
  - Konu, tema veya soru belirlenir.
- Haritalama yapmak için uygun yöntem ve araç seçilir. KH yapmak için görsel, sözlü, dijital veya katılımcı kültürel haritalama gibi farklı yöntemler vardır. Haritalama aracı bir harita, grafik, tablo, fotoğraf, video veya web sitesi olabilir.
- Gerekli veriler saha çalışması, anket, görüşme, gözlem, arşiv araştırması ve internet kaynaklarından toplanır.
- Veriler sınıflandırılır, karşılaştırılır ve ilişkilendirilir.
- Veriler seçilen yöntem ve araca uygun bir şekilde görselleştirilir, düzenlenir, tasarlanır ve haritalaştırılır.

Teknolojinin hızla geliştiği ve her şeyin dijitalleştiği bu dönemde kültürel haritalarda bu değişime adapte edilmeye çalışılmaktadır. Bir topluluğa ya da bölgeye ait kültürel unsurlar araştırıldıktan sonra coğrafi haritalar, grafikler, diyagramlar, hava fotoğrafları, uydular tarafından üretilen görüntüler, istatistiksel veri tabanları gibi çeşitli kaynaklardan toplanan veriler görselleştirilmektedir (Poole 2013). DKH, haritalama tekno-



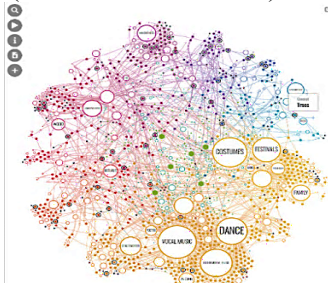
lojileri, coğrafi bilgi sistemleri (GIS) ve sosyal bilimlerde kullanılan diğer araştırma tekniklerinin bir kombinasyonunu içerir. GPS cihazları, kültürel varlıkların konumunu belirlemek için kullanılır. Uydu ağları vasıtasıyla konum ve zaman bilgisi verir (Gibson ve diğerleri 2010). Anıt ve sitlerin coğrafi konumunu göstermek için yaygın olarak kullanılır. Koordinatları çıkarılan anıt ve sitler, dijital haritalarda internet üzerinden yayınlanır (Longley ve Duxbury 2016).

Bunun en başarılı örnekleri UNESCO'nun dijital haritalarında görülmektedir. UNESCO'nun Dünya Miras Listesi haritasında 2023 yılında 167 ülkedeki 900 kültürel, 218 doğal ve 39 hem doğal hem kültürel yani karma nitelikli 1157 adet dünya mirası işaretlenmiştir. Haritada kültürel miras sarı, doğal miras yeşil, karma miras sarı-yeşil karışımı renkte gösterilmiştir. Ayrıca 55 dünya mirası, kırmızı renkle tehlike altında olarak belirtilmiştir. Bu haritadaki kültürel miras, sadece anıt ve sitlerdir. Web sayfasında görsel ve metinsel tanıtımlarıyla dünya miras listesine kabul edilme nedenleri yer almaktadır. Harita, yeni miras değerleri kabul edildikçe güncellenmektedir (DML 2023). Diğer örnek Avrupa Konseyi Kültür Rotaları'dır. Avrupa'nın dini, endüstri, tarihi, ticari, mimari, sanatsal kültürel mirasının araştırılması, tanıtılması ve yaşatılması için düzenlenmiştir. 2023 Yılında sayısı 48 olan rotalar, tek bir tema üzerinden belirlenmiştir. Bu temaya ev sahipliği yapan ülkeler dijital bir haritada yine renklerle belirtilmiştir. Harita bilgileri ülke isimleriyle sınırlıdır, web sayfasında rota temasıyla ilgili görsel ve metinsel kısa bilgiler vardır. Harita, yeni rotalar kabul edildikçe güncellenmektedir (COE 2023).



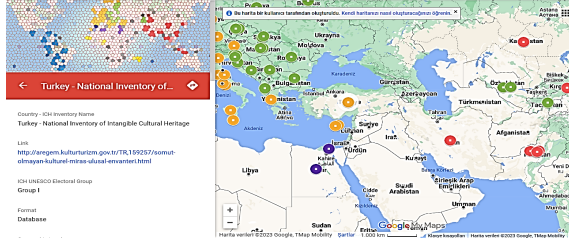
Şekil 2. Dünya Mirası Haritası (DML 2023) ve Avrupa Kültürel Rota Örneği (COE 2023)

UNESCO'nun SOKÜM listesindeki değerleri, bir diyagramla dijitalleştirilmiştir. Diyagram SOKÜM değerlerinin ülkeleri, sürdürülebilir gelişme ilkeleri, biyolojik ve doğal kaynakları, sözleşme içerikleri ve karşı karşıya olduğu tehditler olmak üzere beş bölümden meydana gelmektedir. Sözleşme içerikleriyle ilgili bölüm sözlü gelenekler ve anlatımlar, gösteri sanatları, toplumsal uygulamalar: ritüeller ve şölenler, doğa ve evrenle ilgili uygulamalar, el sanatları geleneği olmak üzere beş bölümden meydana gelmektedir. Bu diyagramda SOKÜM değerlerinin ülkeleri, icra ediliş şekilleri ve ustaları tanıtılmaktadır. 2023 yılında 140 ülkedeki 676 unsur yer almaktadır. Diyagram, yeni öğeler eklendikçe geliştirilmektedir (Soküm UNESCO 2023).



Şekil 3. SOKÜM Diyagramı (SOKÜM UNESCO 2023).

Dijital Soküm Gözlemevi (Digital ICH Observatory) web sitesi, Portekiz Bilim ve Teknoloji Kurumu (FCT) tarafından kurulmuştur ve sitesinde tüm ülkelerin soküm değerlerinin yayınlandığı web sitelerinin adreslerini listelemektedir. Bu listeye dijital bir harita ve liste üzerinden ulaşılmaktadır (FCT 2023).



Şekil 4. Dijital Soküm Gözlemevi (FCT, 2023)

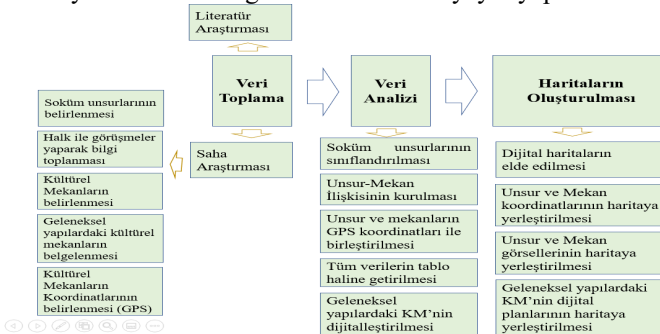
Literatür çalışmalarına bakıldığında KH üzerine farklı çalışmalar yapıldığı görülmektedir. Poole (2003), Güney Amerika'daki Sarakama topluluğunun avcı, balıkçı, toplayıcı ailelerinin harita-biyografilerini, şekiller ve grafikler üzerinden oluşturmuştur. Savaşır (2020), İzmir Kemeraltı bölgesinde mimarlık, sanat, zanaat, moda, tekstil gibi tasarım değerlerini haritalamıştır. Görseller ve harita verileriyle kolajlar oluşturmuş fakat kültürel unsurların yerini net belirtmemiştir. Halaç ve Ögülmüş (2021) mimari mirası, Openheritage3D arayüzüne aktarmıştır. Openheritage3D arayüzüne tarihi yapıların nokta bulutlarını yüklemiş ve 3D görüntülerini açık erişimle yayınlamıştır. Robinson (2010), Amerika yerlileri için bir dil atlası oluşturmuştur. Etnik dillerin konuşulduğu bölgelerin GPS koordinatlarını, ArcMap programına aktararak haritalaştırmıştır. Gibson ve diğerleri (2010) DKH hazırlamak için GPS ve web 2.0 mapping sistemlerinin birlikte kullanılması gerektiğini belirtir. GPS cihazları ile coğrafi bölgelerin koordinatları tespit edilmeli; koordinatlar web 2.0 mapping sistemleri olan Google Earth, Google Maps veya ESRI-ArcGIS MapInfo Professional gibi yazılımlarla haritalara aktarılmalıdır. Kendileri de bu sistemleri kullanarak şehirlerdeki yaratıcı faaliyetlerin coğrafi yayılımını, ustaların rapörtajları ile birleştirerek dijital haritalarını üretmişlerdir. Taylor (2013) SOKÜM haritalarının hazırlanmasında saha çalışmalarının ve yerel halkla görüşmelerin mutlaka yapılması gerektiğini belirtir. UNESCO (2009) insan kültürünün yaşam tarzlarında, kültürel uygulamalarında, bilgi sistemlerinde ve farklı yaratıcılık formlarında saklı olduğunu; bu konuda farkındalığın artırılması gerektiğini ve bunun için DKH yapmanın atölye çalışmalarıyla teşvik edilmesini gerektiğini belirtmiştir. European Cultural Foundation (ECF, 2008) de DKH hazırlanmasını toplumlara öğretmek için atölye çalışmaları yapmıştır. Duxbury (2019), kentlerdeki mimari mirasla SOKÜM değerlerini bir araya getiren DKH üretimi için halkla atölye çalışmaları yapmıştır. Alivizatou (2019) dans, şarkı söyleme ve müzik besteleme gibi SOKÜM unsurlarının dijitalleştirilmesi üzerine çalışmıştır. Beden hareketleri, ses üretimi, yüz tanıma ve duyguların çeşitli yönlerini anlatan bir DKH üretmiştir. Larrain ve diğerleri (2019), tarihi ve arkeolojik peyzaj çalışmaları için katılımcı haritalama yapma yöntemini önermektedir. Tüm bilgiyi yerel halktan toplamış, nelerin haritaya aktarılacağına halkla kararlaştırmıştır. GPS ile coğrafi bilgileri toplamış; Prezi dijital medya üzerinde metinler, haritalar, görüntüler, filmler ve sesler içeren bilgi kümesi oluşturmuş; tüm verileri Wikiloc ve Google Maps ile görselleştirmiş; web portalında yayınlamıştır. Rodil (2017), SOKÜM değerlerinin DKH'lara aktarımında özgün yer bağlamı dikkate alınmadığında gerçek etkisinin verilemeyeceğini belirtir.

Yapılan literatür taraması sonucunda bir bölgenin sahip olduğu bütün SOKÜM değerlerinin yerel halk katılımıyla belirlendiği; kapsamlı bir saha araştırmasının yapıldığı;

GIS ile konum koordinatlarının uzay mekan tespitlerinin yapıldığı; kültürel unsur – mekan ilişkisinin kurulduğu; kültürel unsur ve kültürel mekanların birlikte haritalandığı; web 2.0 teknolojileriyle görselleştirildiği ve web ortamında yayınlandığı bir çalışmaya rastlanmamıştır. Bu çalışma SOKÜM ve kültürel mekanları için literatüre katılımcı, görsel ve dijital yöntemleri kullanarak geliştirilen bir harita eklemeyi hedeflemiştir. Kırsaldaki SOKÜM değerlerinin ve kültürel mekanlarının ciddi boyutta tehditlerle karşı karşıya olduğu düşünülerek, çalışma alanının SOKÜM değerleri zengin ama acil koruma altına alınması gereken bir köy üzerinden yapılmasına karar verilmiştir.

## 2. Materyal ve Yöntem

Bu çalışmada SOKÜM değerlerinin KM ile ilişkilendirilerek DKH yapılması hedeflenmiştir. Yöntemin genel akış şeması veri toplama, veri analizi ve haritaların oluşturulması aşamalarından meydana gelmektedir. Veri toplama aşaması literatür araştırması ve saha araştırması kısımlarından meydana gelmektedir. Literatür araştırmasında SOKÜM, KM, kırsal koruma, KH, DKH ile çalışma alanı Güzelsu Köyü ile ilgili araştırmalar yapılmıştır. Saha araştırmalarında yerinde gözlem – analiz, halkla sözlü görüşmeler, toplu uygulamalara katılım ve GIS yöntemleri kullanılmıştır. SOKÜM unsurlarının belirlenmesi, halkla görüşmeler yaparak bilgi toplanması, kültürel mekanların belirlenmesi, geleneksel yapıların içindeki KM'yi belgelemek için mimari planların çizilmesi ve kültürel mekanların GPS koordinatlarının belirlenmesi çalışmaları yapılmıştır. Veri toplama aşaması sonucunda Güzelsu Köyü'nün SOKÜM ve KM değerleri, halkın da katılımıyla tespit edilmiş, GPS ile uzay mekânda coğrafi koordinatları belirlenmiştir. Veri analizi aşamasında SOKÜM unsurlarının sınıflandırılması, unsur-mekan ilişkisinin kurulması, unsur ve mekanın GPS koordinatlarıyla ilişkilendirilmesi işlemleri yapılmıştır. Bütün verileri bir arada görebilmek ve hızlı okuma yapabilmek için tablolaştırma çalışması yapılmıştır. Geleneksel yapıların içindeki SOKÜM için yapıların plan şemaları Autocad Programında çizilerek dijital ortama aktarılmış ve KM, bu planlar üzerinde işaretlenmiştir. Böylece SOKÜM unsurlarının ortaya çıktığı KM tespit edilmiş, belgelenmiş ve ilişkilendirilmiştir. Son olarak haritaların oluşturulması aşamasında navigasyon teknolojilerine uyumu nedeniyle web 2.0 teknolojisi ürünlerinden Google Earth Web dijital haritalarının kullanılmasına karar verilmiştir. SOKÜM ve KM, GPS verilerinden sağlanan koordinatları Google Earth Web dijital haritalarına işlenmiştir. Koordinatlar, dijital haritaya renkli noktalarla işaretlenmiştir. Koordinat noktalarına SOKÜM unsuru ve KM görselleri aktarılmıştır. Geleneksel mimari yapılar ve iç mekanlarındaki KM, unsur-mekân-koordinat sistemine eklenmiştir. Renkli koordinat noktalarına basıldığında söz konusu coğrafi konumda bulunan SOKÜM unsuru, kültürel mekânı, koordinat bilgileri ve görselleri ekrana gelmektedir. Kısa süreli web yayını yapılmıştır, gerçek ekonomik kaynaklar bulunduğu takdirde sürekli yayın yapılabilir durumdadır.



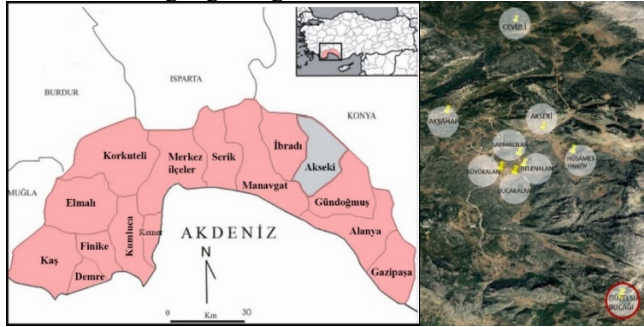
Şekil 5. Araştırma Yöntemi Akış Şeması

### 3. Saha Çalışması

Bu çalışma kapsamında içinde ünik mimari değerleri barındıran Güzelsu kırsal yerleşimi ele alınmıştır. Güzelsu, Antalya'nın Akseki İlçesi'nde, Torosların Otluk Dağı eteklerinde, oldukça engebeli bir topografyada kurulmuş bir köydür. Bölgede Roma Dönemi'nden beri yerleşimlerin olduğu bilinmektedir ve yaklaşık 60 farklı nokta birinci derece arkeolojik sit alanı olarak tescillenmiştir (Asan 1987; Hadimli 2008).

Güzelsu, bin yıllık anıt ağaçları, engebeli topoğrafyası ve ormanlık çevresiyle uyum içinde olan ahşap hatıl ve taş malzemeyle inşa edilmiş "düğmeli ev" adı verilen geleneksel mimari yapılarıyla tanınmaktadır. Geleneksel yapıları, taş duvarlarından taşan ahşap elemanların oluşturduğu görünümünden dolayı "düğmeli ev" olarak adlandırılan özgün yapım sistemiyle inşa edilmiştir (Yeşildal 2008). Akseki'de düğmeli ev sistemiyle inşa edilmiş 400'den fazla tescilli yapı stoku bulunmaktadır. Güzelsu ile birlikte düğmeli yapıların bulunduğu 9 mahalle kentsel sit alanıdır.

Güzelsu'nun yerleşim biçimlenişi kuzeyden güneye doğru katran ormanı, geleneksel mimari doku ve tarım alanları şeklindedir (Ercivan 2020). Tarım alanları engebeli arazinin yer yer teraslanmasıyla elde edilmiştir ve bu teraslara halk dilinde "seki" denilmektedir. Yerleşimin çevresinde çok sayıda yayla ve mera vardır. Bu nedenle Güzelsu Köyü'nün ana geçim kaynağı tarım ve hayvancılıktır. Halkın yaşam tarzı, bulunduğu coğrafya, gelenekleri, inançları ve ekonomik kaynakları Güzelsu Köyü'nün kültürel miras değerlerinin oluşumunda önemli katkılar sağlamıştır. Köyün SOKÜM unsurlarının zenginliği bunun en belirgin göstergesidir.



Şekil 6. Akseki, Akseki kentsel sit alanları ve Güzelsu (Hadimli, 2008)



Şekil 7. Güzelsu ve geleneksel konut örneği (Ercivan, 2020)

#### 3.1. Somut Olmayan Kültürel Miras Unsurları

Güzelsu doğal, arkeolojik ve geleneksel mimari yapılarından oluşan kültürel mirasın yanı sıra SOKÜM değerleriyle de zengin bir yerleşimdir. Güzelsu'da tespit edilen SOKÜM değerleri, Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması Sözleşmesi kapsamında beş ana başlık altında incelenmiştir. Sözlü gelenekler ve anlatımlarda efsaneler ve halk hikayeleri; gösteri sanatlarında halk oyunları; toplumsal uygulamalar, ritüeller ve şölenlerde yağmur duası töreni ve imeceler; doğa ve evrenle ilgili bilgi ve uygulamalar-

da geleneksel yemekler; el sanatları geleneğinde ise kalaycılık, semercilik, dokumacılık faaliyetleri tespit edilmiştir. SOKÜM unsurları kendisine kimlik veren, tanımlayan ve bütünleşen kültürel mekanları ile birlikte tanımlanmıştır.

### Sözlü gelenek ve anlatımlar

Güzelsu'nun güneyinde, duvaklı gelin başına benzer bir kaya parçası bulunmaktadır. Bu kaya parçası halk tarafından "Gelin Taşı" olarak adlandırılmaktadır. Efsaneye göre, başka bir köye zorla gelin olarak götürülmek istenen bir genç kız, Güzelsu'dan çıkmadan taşa dönmeyi diler ve Güzelsu'nun bahçelerinden at üstünde uğurlanırken taşa çevrilir. Efsaneye atfedilen taş, ata benzeyen büyük blok taş üzerindeki duvaklı bir gelin başı görünümündedir. Taşın bulunduğu mekâna Gelin Taşı mevkisi denilmektedir (Ünal 1994). Diğer efsane Güzelsu'nun Anbolu Mevkisindeki Kocalar Çukuru'nda geçen bir olaydır. Efsaneye göre, elden ayaktan düşen yaşlılar bu çukurda ölüme terk edilmektedir. Bu nedenle mekân "Kocalar Çukuru" olarak anılmaktadır. Halkın bu mevkileri efsanelerle özdeşleşmesi, SOKÜM'ün KM yansımasının birer örneğidir.



Şekil 8. Atın üzerinde gelin uğurlama ve Gelin Taşı Mevkisi (Güzelsu SM, 2022)

### Gösteri sanatları

Kaşık havası, Anadolu'nun farklı yerlerinde müzik eşliğinde tahta kaşıklarla oynanan bir oyundur. Kaşık, halk oyunlarına ritim çalgısı olarak eşlik eder (Pirgon ve Demirkaya 2012). Kaşık havası günümüzde Güzelsu Köyü'nün düğün, şenlik ve kutlama gibi eğlencelerinde halkın en çok oynadığı halk oyunudur.



Şekil 9. Güzelsu Parkındaki bir düğünde oynanan kaşık havası (Güzelsu SM, 2022)

### Toplumsal uygulamalar, ritüeller ve şölenler

Toplumsal uygulamalar, toplumun ortak değerleri olup toplum kimliğinin oluşmasında rol oynar. Güzelsu'da yağmur duası töreni ve imece uygulamaları, Anadolu'da görüldüğü gibi (Sarı 2013), kültürel mekanlarıyla birlikte köy halkının yaşamına kimlik veren toplumsal uygulamalardır.

Anadolu'nun birçok yerinde olduğu gibi Güzelsu'da da yağmur yağmadığı zamanlarda yağmur duası yapılmaktadır. Güzelsu'da yağmur duası, köyün kuzeyindeki Mışık Mevkisi'nde yapılmaktadır. Törenden birkaç gün önce duanın yapılacağı duyurulmakta ve törene eşlik edecek kurban adağı hazırlanmaktadır (Ünal 1994).

Toplumsal uygulamaların en güzel örneklerinden birisi de imecelerdir. Başta tarım ve hayvancılığa dayalı işler olmak üzere köy hayatının gerekliliği olan bazı işlerin, aile içinde yapılması mümkün değildir. Bu nedenle halk birleşir ve her ailenin işi sıraya

konularak yapılır. Bu toplumsal dayanışmaya imece denir. Güzelsu Köyü'nde yaylacılık faaliyetleri, süt sağma, harman sürme, bulgur çekme ve çamaşır yıkama işleri tüm halk tarafından imece usulü yapılır. Tarım ve hayvancılıkla ilgili imece uygulamalarına başlamadan önce halk hep birlikte bereket duası okur. Bereket duası, ürünün tüm halka bereketli gelmesi için yapılır. İşler tamamlandığında köy halkı bir ziyafet şöleni verir.

Küçükbaş hayvancılığa dayalı imece usulü yapılan toplumsal uygulamalardan yaylacılık faaliyetleri, Güzelsu Köyü'nün en önemli kültürel değerlerinden birisidir. Hayvanlardan elde edilen süt ve süt ürünlerinin kalitesini artırmak için köy halkı hayvanlarıyla yaz başında Bahadır Yaylası'na geçer. Halk, kırk gün obalarda konaklar. Obalar, moloz taş duvar tekniği ile yapılmış, 40 m<sup>2</sup> büyüklüğünde, tek mekândan oluşan yapılar. Yeme-içme, oturma ve yatma eylemleri aynı mekânda gerçekleşir. Çatıları takıp – çıkarılabilir yonga ya da çalılarla örtülür. Yaylada tek bir yıkanma mekânı vardır, obalardan biraz uzak mesafededir. Tüm halk tarafından ortak kullanılır. Bölgedeki su ihtiyacı koyak ve obruklarda biriken kar kütlelerinden karşılanır. Koyak ve obruklardan nacakla kar kütleleri parçalanır, toplanır, obalara getirilir ve ahşap kar teknelerine konulur. Yaylaya çıkmanın amaçlarından birisi de obruk peyniri yapımıdır. Keçilerden sağılan süttten peynir yapılır, hayvan derisinin içine doldurulur ve obruk adı verilen mağaralara konularak beş ay bekletilir (Ercivan 2020). Doğal mağaradaki mikroflora, peynirin içine nüfuz ederek peyniri olgunlaştırır ve lezzetlendirir. Yapımı oldukça zor olan, zaman isteyen ve günümüzde nadir bulunan obruk peyniri üzerine yapılan bilimsel çalışmalara göre dünyanın en sağlıklı peynir türüdür (İşleyici ve Diğerleri 2018). Peynirlerin obruklara yerleştirilmesiyle yayla dönemi biter. Yayladan inilmeden önce namazgâh mekânında tüm halk şükür namazı kılar ve dua eder. Güzelsu'da 1981 yılına kadar yaylacılığın ve obruk peynirinin yapıldığı bilinmektedir (Ercivan 2020). Günümüzde çok azalmış olup, desteklenmesi gerekmektedir.

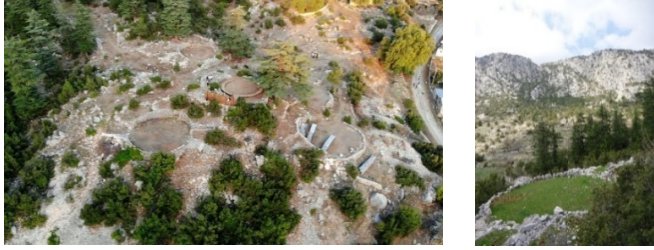


Şekil 10. Güzelsu'da yayla hayatı, obalar ve obruk peyniri (Güzelsu SM 2022)

Yayla dönüşü küçükbaş hayvanlar köyün Mışık Mevkisi'nde çobanla beraber ahşap bir ağılın içinde barınır. Köy halkı hergün Mışık Mevkisine çıkarak süt sağlar. İmece usulü keçiler sağılır ve türküler söylenerek sütler köye taşınır (Ercivan 2020). Yaylaya ve Mışık Tepesi gibi dağlara çıkarken “Depe Dağlar” türküsü, köyde en çok söylenen türküdür. Tüm Batı Akdeniz Bölgesinde en çok oynanan “teke zortlatması” halk oyununun keçilerin hareketlerinden esinlenerek üretilmiş olması, küçük baş hayvancılığın bu bölge için ne kadar önemli olduğunun bir başka göstergesidir (Dünden Bugüne Antalya 2012).

Tarıma dayalı imece usulü yapılan toplumsal uygulamalardan “harman sürme” geleneği, Güzelsu Köyü'nün önemli kültürel değerlerinden birisidir. Harman yerleri, bölgede “seki” adı verilen, 2 metre yüksekliğinde taş duvarlarla çevrelenmiş, üzeri toprakla düzleştirilmiş dairesel formlu teraslardır (Başarı 2001). Bölgenin dağlık olması sebebiyle halk tarafından tarım alanı oluşturmak için inşa edilir. Harman sürme işlemi öncesi köy halkı toplanarak bereket duası eder. Harman sürme işlemi imece usulü yapılır, öküz ve düvenle sürülür ve 3-4 gün sürer (Ünal 1994). Bittiğinde kutlamalar yapılır.

Akseki'ye ait “Harman Yeri” Türküsü, bu kutlamalarda eğlenmek için söylenen neşeli bir ezgidir.



Şekil 11. Harmanlar

İmece usulü yapılan ve harman sürmenin devamı niteliğindeki “bulgur çekme” geleneği, köy kadınlarının birbirlerinin evlerinin avlularında toplanarak el değirmenleriyle bulgur öğütme işlemidir. El değirmenleri, ortası delik iki yassı yuvarlak taştan meydana gelir. Taşların arasına bulgur konur, ortadaki deliklere ahşap mil takılır ve üsteki diske ahşap bir kol takılır. Kol, birden fazla kadının gücü ile birlikte döndürülür, taşlar döndükçe bulgur öğütülür. Güzelsu’da bu gelenek halen devam etmektedir (Ünal 1994).



Şekil 12. El Değirmenleri ile Bulgur Çekme Geleneği

İmece usulü yapılan toplumsal uygulamalardan birisi de çamaşırlık yapılarına giderek çamaşır yıkama geleneğidir. Köyün kadınlarının toplanarak kazan, meşe odunları ve yağ tenekeleriyle birlikte çamaşırlıklara gittikleri ve çamaşırlarını yıkadıkları bilinmektedir. Güzelsu’da iki tane çamaşırlık yapısı, her çamaşırlıkta 6 adet ocak vardır. Ancak 1990’lı yıllarda evlere su tesisatı sisteminin gelmesiyle kullanım dışı kalmışlardır. Günümüze çamaşırlık yapılarının beden duvarları ve ocak izleri ulaşmıştır. Mekan özelliklerinin anlaşılabilmesi için kazı çalışmalarına ihtiyaç vardır.

#### **Doğa ve evrenle ilgili bilgi ve uygulamalar**

Tören Keşkeği, ince ekmek, pekmez ve şıra yapımı gibi geleneksel yiyecekler, bu kapsamdadır. UNESCO’nun SOKÜM listesi ile de tescillenen “Tören keşkeği”, Güzelsu’da düğün, bayram, mevlit, yağmur duası gibi ritüel ve şölenlerde yapılan bir yemektir. Keşkek yapımı için imece yoluyla buğday dibek taşında ahşap tokmak ile dövülür, köy meydanı ya da Güzelsu Parkı’nda pişirilip yenilmektedir. Yine UNESCO tarafından kabul edilen “İnce Ekmek”, Güzelsu’da evlerin mutfaklarında geleneksel ocak başında, birkaç kadının toplanıp yardımlaşarak yaptığı bir imece uygulamasıdır.



Şekil 13. Buğday dövme, keşkek ve ince ekmek yapımı (LG, Güzelsu ve Güzder SM)

Diğer imece uygulaması pekmez ve şıra yapımıdır. Güzelsu'da bağcılık ve pekmez yapımı çok önemlidir. Pekmez, yerleşimin güneyinde yer alan üzüm bağlarında yapılmaktadır. Bağlarda, pekmez damlarında konaklanır ve pekmez bu damlarda yapılır. Pekmez damları tek mekândan oluşan, düğmeli duvar tekniğinde inşa edilmiş geleneksel yapılardır. Damların içinde üzümü sıkarak ve şıra haline getirmek için “üzüm ahır” denilen ahşap tekneler ve pekmezi kazanlarda kaynatmak için ocaklar vardır. Damların hanay adı verilen ahşap teraslarında meyve ve sebze kurutulur. Bağ bozumu ve pekmez yapımı dönemlerinde geceleri davul ve dümbeklerle çalmalı – oynamalı eğlenceler düzenlenir (Öztekin 1981).



Şekil 14. Pekmez – şıra yapımı ve pekmez damları (AA Ajans, Güzelsu SM)

### El sanatları geleneği

Güzelsu'da semercilik, demircilik, kalaycılık el sanatları evlerin avlularında ya da zemin katlarındaki işlik mekanlarında yapılır. Ancak günümüzde bu sanatları yapan usta kalmamıştır. Bu unsurların gerçekleştirildiği işlik mekanları da günümüzde atıl durumdadır. 1940'lı yıllarda Akseki Dokumacılar Kooperatifi'nin kurulmasıyla Güzelsu'da dokumacılık faaliyetinin aktifleştiği, 106 kişinin tezgâhta dokuma öğrendiği bilinmektedir (Oral 1947). Dokumacılık evlerin avlularında ya da zemin kattaki “hayat” mekanlarında yapılmıştır. Günümüzde dokumacılık da yapılmamaktadır.

### 3.2.Somut Olmayan Kültürel Miras – Kültürel Mekân İlişkisi

KM, SOKÜM unsurlarının üretildiği ve kültürün aktarıldığı yerlerdir. Bu mekânlar, SOKÜM'e hayat ve kimlik veren yerlerdir. SOKÜM'ün korunması için mirasın üretildiği yer olan KM ile birlikte korunması gereklidir (Oğuz 2007).

Güzelsu'da Gelin Taşı ve Kocalar Çukuru gibi efsaneler gerçekleştiği yer ile anlam kazanmış, efsane ve mekân bir bütün haline gelmiştir. Yağmur duası, bereket duası ve toplu süt sağma gibi ritüellerle özdeşleşmiş Mışık Mevkisi, köy halkı için dini bir mekân anlamı kazanmıştır. Düğün ve kutlamalarda kaşık havasının oynandığı, tören keşkeği geleneğinin gerçekleştirildiği Güzelsu Parkı da, köyün eğlence, tören ve ritüel mekanıdır. Yaylacılık faaliyetlerinin yapıldığı Bahadır Yaylası'ndaki obalar, namazgah ve obruklar; harman sürülen sekiler; pekmez ve şıra yapılan pekmez damları; çamaşır yıkanan çamaşırliklar halk için yardımlaşmanın, işbirliğinin ve güvenin vücut bulduğu imece mekanlarıdır. El zanaatları faaliyetleri, dokumacılık, bulgur çekme, ince ekme yapımı gibi geleneksel evlerin avlu, hayat, mutfak, işlik mekanlarında yapılan uygulamalar, evlerin sadece barınmanın değil üretimin, sanatın, yardımlaşmanın, paylaşmanın, iş birliğinin de mekân olduğunu göstermektedir. Kısacası unsur ve mekân bir bütün olmuştur (Tablo 1).



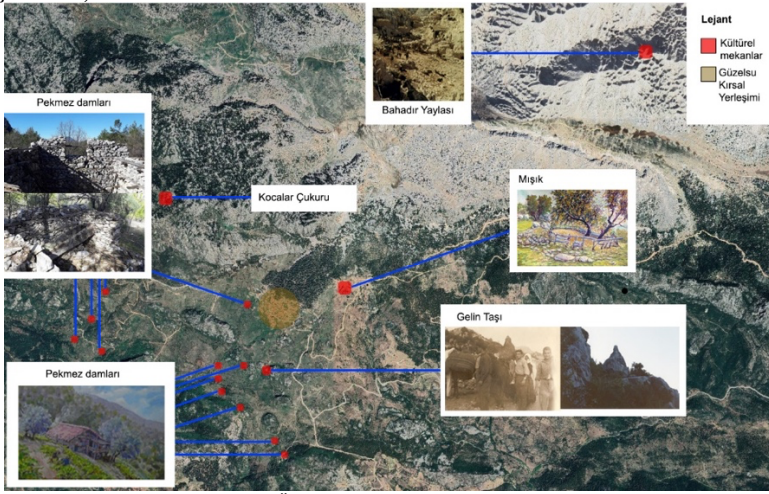
**Tablo 1.** Somut olmayan kültürel mirasın unsur-mekan ilişkisi

	SOKÜM UNSURU	KÜLTÜREL MEKAN	COĞRAFI KONUM	UNSUR – MEKAN İLİŞKİSİ	
SÖZLÜ GELENEK VE ANLATILAR	Gelin Taşı efsanesi	Kuzyaka mevkisindeki blok taş	36,8934682 K 31,8568445 D	Kuzyaka mevkisi yolu üzerinde at üzerinde duvaklı bir geline benzeyen bir kaya parçası vardır. Burası efsanenin gerçekleştiği yer olarak bilinir ve Gelin Taşı Mevki olarak anılır.	
	Kocalar Çukuru	Anbolu mevkisindeki Çukur Alan	36,900287 K 31,8530343 D	Efsaneye göre Kocalar Çukuru, yaşlıların terk edildikleri Anbolu Mevkisindeki çukur bir yerdir.	
GÖSTERİ SANATLARI	Kaşık havası	Güzelsu Parkı	36,8949452 K 31,8572686 D	Düğünlerin yapıldığı yer olan Güzelsu Parkı aynı zamanda, düğün oyunları gibi çeşitli gösterilerin gerçekleştiği yerdir.	
TOPLUMSAL UYGULAMALAR, RİTÜELLER, SÖZLEMLER (İMEÇLER)	Yağmur duası	Mışık Mevkisi	36,8987003 K 31,8630405 D	Yerleşimin kuzeydoğusundaki mera alanı olan Mışık Mevkisine çıkılarak yağmur duası yapılır.	
	Yaylacılık faaliyetleri	Bahadır Yaylası, obaları, obrukları	36,9081192 K 31,8805469 D	Bahadır Yaylası köylünün imcece usulü süt ve süt ürünleri üretimi için göçtüğü bir mevkidir. Obaları, namazgahı ve obrukları buradaki yayla yaşamındaki işbirliğinin mekanlarıdır.	
	Süt sağma	Mışık Mevkisi'ndeki hayvan ağılı	36,8987003 K 31,8630405 D	Küçükbaş hayvanlardan imcece yaparak süt sağmak için yöre halkı Mışık mevkisindeki ahşap ağıla gider.	
	Harman sürme	Harmanlar	36,8981859 K 31,8537916 D	Halk dairesel formülü inşa ettiği sekilerde imcece yaparak harman sürer.	
	Bulgur çekme	Evlerin avluları	36,8957094K 31,8552804D	Kadınlar bir evin avlusunda toplanır ve imcece usulü bulgur çeker.	
	Çamaşır yıkama	Çamaşırhane	36,8946473 K 31,8560673 D	Kadınlar imcece usulü çamaşır yıkamak için birlikte çamaşırılık yapılarına gider.	
	Tören keskeği geleneği	Güzelsu Parkı	36,8949452 K 31,8572686 D	Düğün, bayram gibi özel günlerde Güzelsu Parkı'nda keskek töreni yapılır.	
	İnce ekmeç geleneği	Geleneksel ev mutfakları	Ev planlarında belirtilmiştir.	Kadınlar geleneksel evlerin mutfaklarında toplanarak imcece usulü ince ekmeç yapar.	
	DOĞA VE EVREN İLE İLGİLİ UYGULAMALAR	Pekmez ve şıra yapımı	Pekmez Damları	Dam 1: 36,8828191K 31,8557638D	Bağ bozumu zamanı Bağlar Bölgesi'ne gidilir, ürünler toplanır, halk pekmez damı denilen geleneksel yapılarla imcece usulü pekmez ve şıra yapar.
				Dam 2: 36,8872249K 31,8542555D	
Dam 3: 36,8856736K 31,8518004D					
Dam 4: 36,8872844K 31,848795D					
Dam 5: 36,8886741K 31,847265D					
Dam 6: 36,8894245K 31,8479166D					
Dam 7: 36,8900037K 31,8503451D					
Dam 8: 36,8918896K 31,832379D					
Dam 9: 36,8933961K 31,8283057D					
Dam 10: 36,8949017K 31,8298296D					
Dam 11: 36,8980173K 31,8332062D					
Dam 12: 36,8963091K 31,8512158D					
EL SANATLARI	Semercilik, demircilik, kalaycılık,	İşlik, dükkân	D1: 36,8966611K 31,8571413D D2: 36,8966611K 31,8571413D D3: 36,8969663K 31,8554268D D4: 36,8958633K 31,8545425D D5: 36,8958633K 31,8545425D D6: 36,8958633K 31,8545425D I1: 36,8963323K 31,8567053D I2: 36,8965043K 31,8555189D I3: 36,8973423K 31,8557153D	Geleneksel evlerin avlusunda ya da zemin katında yer alan işliklerde veya bağımsız dükkân yapılarında semercilik, demircilik ve kalaycılık işleri yapılır.	
	Dokumacılık	Evlerin avluları ve hayat mekanı	Ev planlarında belirtilmiştir.	Geleneksel evlerin avlu ve hayat mekanlarına dokuma tezgahları kurulum ve dokuma işleri yapılır.	

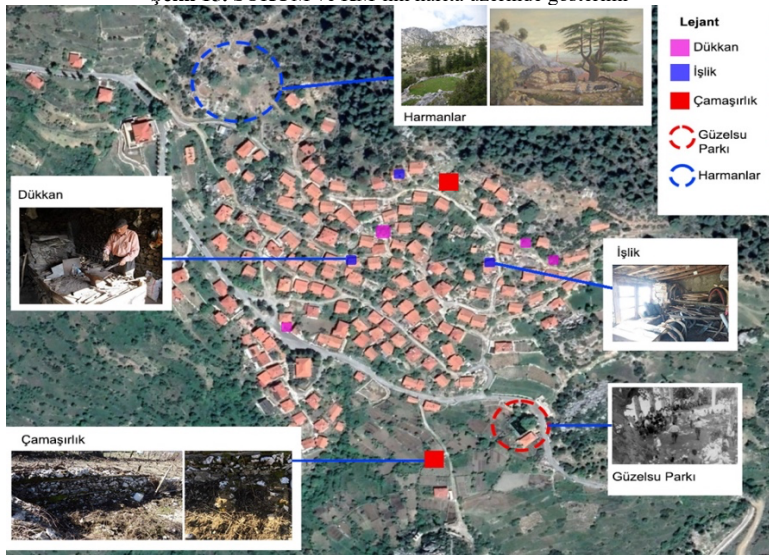
#### 4. Dijital Kültürel Haritanın Oluşturulması

Web 2.0 teknolojisi ürünlerinden Google Earth Web'den Güzelsu Köyü'nün merkez ve yakın çevresinin dijital haritası elde edilmiştir. Güzelsu Köyü'nden toplanan ve analiz edilen veriler olan SOKÜM unsurları ve KM, GPS verilerinden sağlanan koordi-

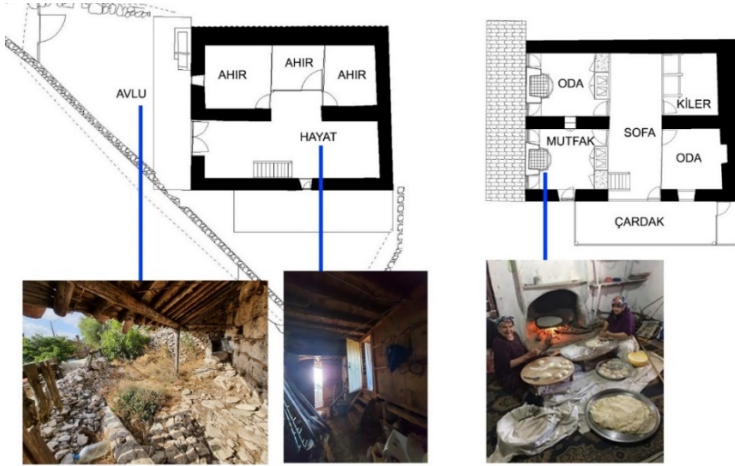
natları ile birlikte Google Earth Web dijital haritalarına işlenmiştir. Koordinatlar, dijital haritaya UNESCO'nun SOKÜM sınıflandırmasına göre beş farklı renkli noktalar ile işaretlenmiştir. Koordinat noktalarına SOKÜM unsuru ve KM görselleri aktarılmıştır. Geleneksel mimari yapılar ve iç mekânlarındaki KM'nin dijital plan çizimleri, unsur-mekân-koordinat sistemine eklenmiştir. Renkli koordinat noktalarına basıldığında söz konusu coğrafi konumda bulunan SOKÜM unsuru, kültürel mekânı, koordinat bilgileri ve görselleri ekrana gelmektedir. Gelin Taşı Mevkisi'nde kaya parçasının koordinatları; Kocalar Çukuru, Güzelsu Parkı, Bahadır Yaylası ve Mışık Mevkisi gibi açık alanlarda bu alanların yaklaşık merkez noktasının koordinatları; Pekmez damları, toplu süt sağma ağılı ve ev gibi geleneksel yapıların giriş kapılarının koordinatları alınmıştır. El sanatları, ince ekmek yapımı ve bulgur çekme gibi geleneksel evlerde icra edilen unsurların mutfak, hayat, avlu, ışık gibi mekânları evlerin dijital plan şemaları üzerinde gösterilmiştir (Şekil 11).



Şekil 15. SOKÜM ve KM'nin harita üzerinde gösterimi



Şekil 16. SOKÜM ve KM'nin harita üzerinde gösterimi



Şekil 17. Geleneksel yapılardaki kültürel mekanların haritada tanımlanması

### Sonuç

SOKÜM ve KM'ların tespit edilmesi, belgelenmesi, ulusal – uluslararası envanterlere geçirilmesi oldukça önem arz etmektedir. Resmi kuruluşlar ve araştırmacılar bu konuda detaylı çalışmalar yapmaktadır. Tespit edilen SOKÜM değerlerinin KM'leriyle birlikte uluslararası platformlarda mekân isimleriyle paylaşılması, bu değerlerin çok uzak coğrafyalardaki araştırmacılar tarafından tanınmasını sağlamaktadır. SOKÜM değerlerinin KM'leriyle birlikte GPS koordinatları ile DKH'larda paylaşılması ise araştırmacıların başka hiçbir veriye ihtiyaç duymadan bu mekanlara ulaşmalarına olanak sağlayacaktır. Örneğin farklı geleneksel yöntemlerle üretilen peynir türlerinin insan sağlığına etkisini araştıran bir bilim insanı, bu DKH'lar yardımı ile dünyanın her yerindeki geleneksel peynir üretilen merkezleri görebilecek ve standart ulaşım vasıtaları el verdiği takdirde bu KM'lara gidebilecektir.

Diğer taraftan bu çalışmayla kırsal alanlara pozitif bir ayrımcılık yapılarak öncelik verilmesi önerilmektedir. Çünkü modernleşme dönemiyle başlayan kırsaldan kente göç hareketi beraberinde kırsaldaki yaşamın kimliğini, bileşenlerini ve kendisini oluşturan değerlerin hızla kaybolmasına neden olmuştur. Ayrıca internet, bilgisayar, yazılım ve uydu verilerinin kurulması gibi teknolojik gelişmelerin kırsala daha geç ulaşması, kırsaldaki belgeleme çalışmalarını kısıtlamaktadır. İhtiyaç duyulan teknolojinin kırsala ulaştırılması beklenirken kırsalı kırsal yapan değerler son kalan yaşlı jenerasyonla birlikte buharlaşıp görünmez olabilmektedir. Yine kırsalı önemli kılan bir diğer unsur günümüzde yaşanan tarım ve hayvancılık sektöründeki üretimin giderek azalması ve insanoğlunun temel besin ihtiyaçlarının karşılanmasında yaşanması öngörülen sıkıntılardır. Kırsalın önemli kimlik unsurlarından birisi olan tarım ve hayvancılığında bu DKH'lar üzerinden takibi, gerekli önlemlerin önceden alınması ve kalkınma planlarının yapılmasında da fayda sağlayacaktır.

Güzelsu kırsal yerleşiminde yapılan SOKÜM değerlerinin haritalanması, kırsal yerleşimlerde ortaya çıkan kültürü anlamak ve deneyimlerin sürdürülmesi için örnek bir belgeleme yöntemidir. Bu yöntemle hazırlanan çalışmalar daha tanımlı, daha bilimsel ve daha kalıcı bir ortamda olacaktır. Dijital kültürel haritaların web sayfaları üzerinden yayınlanması bilginin belgelenmesine, tanınmasına, evrensel yayılımına ve bilimsel çalışmalarda kullanılmasına büyük katkı sağlayacaktır.

**YAZARLARIN KATKI DÜZEYLERİ:** Her iki yazarında katkı düzeyi eşit derecededir.

**ETİK KOMİTE ONAYI:** Çalışmada etik kurul iznine gerek yoktur.

**FİNANSAL DESTEK:** Çalışmada finansal destek alınmamıştır.

**ÇIKAR ÇATIŞMASI:** Çalışmada potansiyel çıkar çatışması bulunmamaktadır.

#### KISALTMALAR

SOKÜM: Somut Olmayan Kültürel Miras

KM: Kültürel Mekân

KH: Kültürel Harita

DKH: Dijital Kültürel Harita

UNESCO: Birleşmiş Milletler Eğitim, Bilim ve Kültür Örgütü

COE: Avrupa Konseyi

GPS: Küresel Konumlama Sistemi

#### NOTLAR

1. Bu çalışma Şerife Gizem Ercivan adlı kişinin Doç. Dr. Meryem Elif Çelebi Karakök yürütücüsünde "Antalya ili Akseki ilçesi Güzelsu kırsal yerleşmesinin bütünlük koruma kapsamında incelenmesi" başlıklı tezinden üretilmiştir.

#### KAYNAKÇA

- AA Ajans. 06.10.2017. <https://www.aa.com.tr/tr/pg/foto-galeri/toroslardan-sofralara-uzanan-lezzet-andiz-pekmezi>. 27 Nisan 2023.
- Alivizatou, Marilena. (2019) Digital Intangible Heritage: Inventories, Virtual Learning and Participation, *Heritage & Society*, 12:2-3, 116-135, DOI: 10.1080/2159032X.2021.1883950
- Asan, Ünal. "Güzelsu'nun Şamdan Seditleri". *Orman Mühendisliği Dergisi*, 11 (1987): 28-29.
- Başarı, Berna. "Akseki, Hacıgüzeller Evi". Yüksek lisans tezi. İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi, 2001.
- Cabeça, Sonia Moreira. "Cultural Mapping: a Sustainable Methodology for Intangible Cultural Heritage". *Alenquer, Portekiz: Memoriamedia Review* 3. Art. 5, 2018.
- COE, Avrupa Konseyi Kültürel Rotaları Haritası, 22 Nisan 2023. <https://www.coe.int/tr/web/cultural-routes/all-cultural-routes>
- Demircan, Mürşidin. "Akseki İlçesinin Kırsalında Bir Mahalle; Güzelsu", (15 Ağustos 2018). 21 Nisan 2023. [https://mursidindemircan.com/2018/08/akseki-ilcesinin-kirsalina-bir-mahalle-guzelsu/#\\_edn4](https://mursidindemircan.com/2018/08/akseki-ilcesinin-kirsalina-bir-mahalle-guzelsu/#_edn4)
- DML: Dünya Miras Listesi, UNESCO, 2023. <https://whc.unesco.org/en/list/>
- Dundes, Alan ve Pagter, Carl R. Urban Folklore from the Paperwork Empire. Bloomington: *American Folklore Society Publishing*. 1975.
- Duxbury, Nancy; Garrett-Petts, W.F. ve MacLennan, David. *Cultural Mapping as Cultural Inquiry*. London: Routledge Publisher, 2015. <https://core.ac.uk/download/pdf/144049466.pdf> 21 Nisan 2023
- Duxbury, Nancy. *Cultural Mapping, A New Tool For Community Engagement And Sustainability*. The Eighth Meeting Of Ministers Of Culture And Highest Appropriate Authorities. Bridgetown, Barbados, 19-20 September 2019. <http://scm.oas.org/pdfs/2019/CIDUL00106E01.pdf>
- Dünden Bugüne Antalya, Antalya Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yayınları, Antalya 2012. <https://www.kulturportali.gov.tr/turkiye/antalya/kulturatlasi/teke-zortlatmasinin-dogusu>
- ECF, 2008. European Cultural Foundation. *Cultural Planning in The City of L'viv: Cultural Mapping*. 24 Nisan 2023. <https://culturalfoundation.eu/wp-content/uploads/2021/03/CulturalPlanninginTheCityofLviv-1.pdf>
- Ercivan, Şerife Gizem. "Antalya İli Akseki İlçesi Güzelsu Kırsal Yerleşmesinin Bütünlük Koruma Kapsamında İncelenmesi". Yüksek lisans tezi. Antalya: Akdeniz Üniversitesi, 2020.
- FCT, Portekiz Bilim ve Teknoloji Kurumu. Dijital Soküm Gözlemevi (Digital ICH Observatory). <https://digitalich.memoriamedia.net/index.php/our-work/map?resetfilters=0&clearordering=0&clearfilters=0>. 24 Nisan 2023.
- Gibson, Chris; Brennan-Horley, Chris ve Warren, Andrew. *Geographic Information Technologies For Cultural Research: Cultural Mapping And The Prospects Of Colliding Epistemologies*. *Cultural Trends*, 19:4, 2010, 325-348, DOI: 10.1080/09548963.2010.515006
- Güzder SM, Güzelsu Kültür ve Dayanışma Derneği. 27 Ocak 2020. [https://www.facebook.com/guzderguzelsu/?locale=tr\\_TR](https://www.facebook.com/guzderguzelsu/?locale=tr_TR) 27 Nisan 2023.
- Güzelsu SM, Akseki / Güzelsu Köyü. 29 Ocak 2020. [https://www.facebook.com/groups/7051693139/media/photos?locale=tr\\_TR](https://www.facebook.com/groups/7051693139/media/photos?locale=tr_TR). 27 Nisan 2023.
- Hadimli, Halil. "Akseki İlçesi'nin Coğrafyası". Doktora tezi. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, 2008.
- Halaç, H., H. ve Ögülmüş, V. (2021). Kültürel Miras Verilerinin Dijital Olarak Depolanması: Openheritage3d Örneği. *The Turkish Online Journal of Design Art and Communication*, 11 (2), 521-540.

- İşleyici, Özgür, Yakup Can Sancak, and Rabia Mehtap Tuncay. "Divle tulum cheese." *Van Veterinary Journal* 29,2 (2018): 119-124.
- Larrain, Alina Álvarez ve McCall, & Michael K. Participatory Mapping and Participatory GIS for Historical and Archaeological Landscape Studies: a Critical Review, *J Archaeol Method Theory*. 2019. 26:643–678. <https://doi.org/10.1007/s10816-018-9385-z>
- LG, Lider Gazetesi, 9 Ekim 2021 <https://www.lidergazete.com/aksekili-kadinlar-bugday-dovme-gelenegini-surduruyor-h144663.htm>. 27 Nisan 2023.
- Longley, Alys. ve Duxbury, Nancy. "Introduction: Mapping Cultural Intangibles City". *City, Culture and Society*, Volume 7, Issue 1, 2016. Pages 1-7. <https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S187791661530014X?via%3Dihub>
- NOAA, 2022. Surveying & Mapping, National Coordination Office for Space-Based Positioning, Navigation, and Timing. 21.04.2023 <https://www.gps.gov/applications/survey/>
- Oğuz, M. Öcal. "Folklor ve Kültürel Mekân". *Milli Folklor* 76 (Kış 2007): 30-32. <https://www.millifolklor.com/PdfViewer.aspx?Sayi=76&Sayfa=25> Erişim Tarihi: 28 Nisan 2023.
- Oral, Cavit. "Köylülerimiz ve Dokumacılık Çalışmaları". *Dokumacılar Kooperatifi Dergisi* 15 (1947).
- Öztekin, Mehmet. *Gelecekte Güzelsu Tarihine Işık Tutacak Hatıralar*. Salihli: İstiklal Matbaası, 1981.
- Pirgon, Yüksel. ve Ezgi Demirkaya. "Konya Kaşık Havalarının Usul, Makam ve Ayak Yönünden İncelenmesi". *Konya: Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* (2012).
- Poole, Peter. "Cultural Mapping and Indigenous Peoples." *Unesco* (2003).
- Robinson, Barry. GIS as PBL: Developing an Interactive Cultural Map of the Native Americas, PBL International Conference. São Paulo, Brazil, February 8-12, 2010.
- Rodil,Kasper. A Perspective on Systems Design in the Digitisation of Intangible Cultural Heritage, *International Journal of Intangible Heritage*. Vol.12 2017. <https://www.ijih.org/volumes/article/671>
- Sarı, Yaşar. Eskişehir'in Somut Olmayan Kültürel Miras Envanteri'nin Çıkarılması ve Turizme Kazandırılması Projesi, ESOGÜ yayını, 2013, s: 148.
- Savaşır, Gökçeçiçek. "İzmir Kemeraltı Kültürünü Haritalamak" *İzmir: Yedi: Sanat, Tasarım ve Bilim Dergisi* 23 (2020).
- Soküm Unesco, Dive into Intangible Cultural Heritage!. 20 Nisan 2023. <<https://ich.unesco.org/en/dive>>
- Taylor, Ken and Cook Ian, A Contemporary Guide to Cultural Mapping: An ASEAN-Australia Perspective, Association of Southeast Nations (ASEAN) Publisihing, Jakarta, Indonesia, <https://asean.org/wp-content/uploads/2021/09/Contemporary-Guide-to-Cultural-Mapping-Rev-X.pdf>. 2013.
- Taylor, Ken (2013) Cultural Mapping: Intangible Values and Engaging with Communities with Some Reference to Asia, *The Historic Environment: Policy & Practice*, 4:1, 50-61, DOI: 10.1179/1756750513Z.00000000024
- UNESCO, 2003. Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması Sözleşmesi. 22 Nisan 2023 <https://ich.unesco.org/doc/src/00009-TR-PDF.pdf>
- UNESCO, 2009. Building Critical Awareness of Cultural Mapping: A Workshop Facilitation Guide. 24 Nisan 2023. <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000190314>
- UNESCO Bangkok. <https://bangkok.unesco.org/content/cultural-mapping> ve <https://bangkok.unesco.org/content/geographical-information-system-gis-culture> 24 Nisan 2023.
- Ünal, Cavit. *Cennet Çok Kalabalıktı*. İstanbul: Papirüs Matbaacılık, 1994.
- Yeşildal, Nergiz. "Antalya, Ünlü Köyü Sivil Mimari Örneği Yapıların Yapım Sistemlerinin İncelenmesi". Yüksek lisans tezi. İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi, 2008.

**Tattigül Kartaeva. Sır-Aral Etnografyası. Almatı: Kazak Kitabı, 2022, ISBN 978-601-7608-59-0. 512 sayfa.**

**Doç. Dr. Serikbay KUSANOV\***

“Sır-Aral Etnografyası” kitabı Kazakistan Cumhuriyeti Kültür ve Spor Bakanlığı'nın “Kültür ve sanat alanındaki rekabeti arttırmak, Kazakistan'ın kültürel mirasını korumak, incelemek, tanıtmak ve arşiv çalışmalarının uygulanmasının verimliliğini arttırmak” programının “Sosyal açıdan önemli literatür türlerinin edinimi, basımı ve dağıtımı” adlı alt programı çerçevesinde, yani devlet projesiyle yayımlanmıştır. Kitap tanıtımı 18 Ocak 2023 tarihinde, Kazakistan Cumhuriyeti Millî Kütüphanesinde gerçekleşmiştir.

Eserde, Sırderya Nehri'nin aşağı kesimlerinde yer alan “Sır bölgesi Kazakları” ile Aral Gölü'nün doğu ve kuzeydoğu kıyılarına yerleşen “Aral Kazakları” söz konusu olduğu için eserin adı “Sır-Aral Etnografyası” olarak adlandırılmıştır. 19. yüzyılın ikinci yarısı ile 20. yüzyılın başlarındaki idari bölünmeye göre, “Sır-Aral Kazakları” o dönemdeki Perovsk ve Kazalı bölgelerinin Kazaklarından oluşmaktaydı.

Al-Farabi Kazak Millî Üniversitesi profesörü Tattigül Kartaeva'nın monografik çalışmasında, Sır-Aral bölgesi sakinlerinin etnografik mirası ve bölgesel özellikleri incelenmiştir. Araştırma çalışmasında, 19. yüzyıl ile 20. yüzyılın başlarında Sırderya Nehri'nin aşağı kesimleri ile Aral Gölü'nün doğu ve kuzeydoğu kıyılarına yerleşen kazakların geleneksel etnografyası ile bölgedeki Kazak köylerinin geleneksel görünümü anlatılmaktadır. Sır-Aral bölgesindeki Kazakların kabile üyeleriyle alâkalı toplanan yazılı belgelere dayanarak tarihi devirlerdeki göç akışının yerel aşiretlerin etnik kökeninin değişimine etkisi, kabilelerin XIX. asırdaki yerleşim bölgeleri ile günümüzdeki yerleşim bölgeleriyle uygunluğu, eski Kazak köyünün şekli ve türleri, göçebe ve yarı göçebe hayvancılığın, yerleşik hayata geçmiş köylerin özellikleri incelenmiştir. İstatistik Komitelerin tarihsel ve demografik verileri yazar tarafından analiz edilmiştir.

Eserde, geleneksel çiftçilik, mevsimlik yerleşim yerlerine göç, gelenek ve göreneklerdeki bölgesel özellikler kapsamlı bir şekilde ele alınmaktadır. Sır-Aral Kazaklarının bölgesel özelliklerine tanıklık eden etnografik anıtlar, saha araştırma materyallerine dayanarak kanıtlanmaktadır.

Araştırmacı, eski Sırderya Nehri ve Aral Gölü Deltasında yaşayan Kazak halkının göç yollarının geliştirilmesi, hayvancılık, tarım, avcılık, balıkçılık, çeşitli mesleki özellikler ve başka da büyük ölçekli ve önemli konuları ele almıştır. Sır-Aral Bölgesi Kazaklarının mevsimlik mekânlarının alanı geniş olmuştur. Kışlaklar Sır Derya nehrinin iki yanındaki alanları işgal ediyordu. Baharlık ve sonbaharlık mekânları ise Karakum, Torğay civarlarını, yaylaları İrgız, Kostanay, Aktöbe, Torğay, Atbasar topraklarındaki mekanları içine almıştır. Her kabilenin yöneticisi ve köy üyeleri mevsimlik otlaklara geleneksel olarak kalıplaşmış olan göç yollarıyla hareket etmişlerdir. “Satbay Yolu”, “Dağ Yolu”, “Sarısu Yolu”, “Uludağ Yolu”, “İrgız Yolu”, “Elek Yolu” gibi göç yol hatları meydana gelmiştir. Tarım, balıkçılık, avcılık, marangozluk ve el sanatları, ticaretin gelişmesi, evdeki çalışma alanlarının gelişmesi, onların içinde kilim, kamaştan döşeme dokuma sanatında, kuyu kazma işinde de bölgesel özellikler ortaya çıkıyor. Sır-Aral Bölgesi'nin üzerinden geçen Orta Asya ile Batı Avrupa'yı birbirine bağlayan ticaret ve kervan yollarının oluşması, yönleri, topografisi, haritası sunulmuştur. Sır-Aral Bölgesi Kazaklarının geleneksel maddî ve manevî miraslarını inceleme aşamasında yaşam konutları, ev ve tarım ürünleri, giyim, gıda, geleneksel aile sistemindeki bölgesel özellikler ortaya konulmuştur. Sır-Aral Bölgesinin kendi içindeki iç bölgesel özellikler de belirlenerek bölgesel etnografik kelimeler birliği her konu çerçevesinde bir araya getirilmiştir.

\* Al-Farabi Kazak Millî Üniversitesi, Filoloji Fakültesi, Kazak Edebiyatı ve Edebiyat Teorisi Bölümü, Almaty/Kazakistan, kosan\_1964@mail.ru ORCID ID: 0000-0003-4923-6295.

Ayrıca yazar bu eserinde Aral yakınlarındaki Kazakların kervan yollarını, yaşam ve meslekle ilgili üretim ürünlerini ve el sanatlarını, su kaynakları yönetiminde kuyu ve sığınakların oluşturulma yollarını kapsamlı bir şekilde incelemektedir. Bu bağlamda, Sır'ın aşağı kesimlerinde yaşayan Kazakların giyecek, yiyecek, hayvan yemi ve diğer göçebe yaşamın önemli değerlerini ihmal etmedikleri görülmektedir. Buna ek olarak, bölge halkının sosyal ve örfî hukuk ilişkileri, aile gelenekleri, halk hekimliği, baksılık, eğitim, inançlar, aile kurmak, defin, yas gibi geçmişteki Kazak yaşamının sorunlarına profesyonel bir bilim adamı-etnograf gözüyle bakarak yetkin bir inceleme gerçekleştirmiştir. Bilimsel çalışmanın son bölümünde ise araştırmacı, Sır-Aral bölgesi sakinlerinin dilinin bölgesel ve mesleki özelliklerine odaklanmakta ve önemli düşünceler öne sürmektedir. Kitabın son sayfalarında yapılan bilimsel çalışmaların sonuçları, verileri ileten kişiler hakkındaki bilgiler, kullanılan literatür listesi verilmiş ve gerekli eklerle tamamlanmıştır.

Etnograflarla diğer araştırmacılar arasındaki farklardan biri de her nesne ile her ürünü gözleriyle görmeleri, elleriyle tutmaları ve bunların nasıl yapıldığını, hangi işlevi yerine getirdiklerini ve nasıl korunduğunu orijinal haliyle değerlendirmeleridir diyebiliriz. Her eski meslek türünün kendi sırları ve ilginç yanları olduğu kadar zorlukları da vardır. Bir etnograf, geride gizli kalmış sırlara vakıf olmak için zaman zaman riske de girebilmektedir. Örneğin, başkasının devesini sağlamak, atına binmek ve darı öğütmekten, kuma yarı gömülü kuyuların içine girmek veya avcı ve çoban köpeklerini takip ederek tanımadığı bir hayvanla iletişim kurabilmek, bayan araştırmacılar için kolay bir iş değildir.

Saha araştırması sırasında yazar Tattigul Kartaeva kilim dokur, örekeyle yün eğirir, el değirmeninde buğday öğütür, kırmızı mayalar, kırkyama ve keçe yapar ve aynı zamanda ulusal el sanatlarını ve gıda ürünlerini kendi elleriyle deneyimler, bir bilim insanının gözüyle ölçer, biçer ve fotoğraflarını çekip videoya kaydeder. Burada elde edilen verileri her ilçe ve köyün kendine özgü etnik özellikleriyle tarihsel ve tipolojik olarak karşılaştırması, bilimin teorik mantığına dayalı uygun sonuçlar çıkarması ve sonuçları bilimsel dolaşıma dahil edebilmesi oldukça önemlidir.

Kazak halkının en az beş bin yıllık geçmişi göçebe yaşamla ilişkili olduğu için, Kazaklar tarafından yüzyıllar boyunca biriktirilen yaşam deneyimlerinin, ulusal geleneklerinin ve mesleki dünya görüşlerinin, el sanatlarının ve diğer değerli hazinelerinin büyük bir kısmı göçebe yaşamın sona ermesiyle geçmişte kalmıştır. Bir etnograf olabilmek için gelenek ve görenekleri bilmenin yanı sıra zengin Kazak millî folklor ve kültürü, arkeoloji eserleri ve tarihi materyalleri hakkında çok iyi bilgi sahibi olmak şarttır. Böyle bir bilgiye sahip olmak isteyen araştırmacının sürekli arayış içinde olması gerektiği de bilinen bir durumdur. Başka bir deyişle, yukarıda belirtilen zorunlu ideallere sadakat gösteren millî mirasımızın envanteri için yorulmadan ter döken sayılı bilim adamı etnograf vasfına sahip olabilmektedir.

Kazakların tarihi, kanla yazılmış gibidir. Kazak halkının yaşadığı çeşitli dönemlerin tarihini okuduğunuzda, klanlar arası, ülkeler arası, devletler arası birçok çatışmaların, savaşın, kaosu kroniğini okuyormuş gibi hissedersiniz. Ancak, bu kanlı katliam ve kaosla dolu sürekli tekrarlayan savaşların bir dönem durgunlaştığı anları olmuştur. Bu çok az süren durgunluk ve refah dönemlerinde, atalarımız özverili bir şekilde sadece ailelerinin değil, tüm soyunun ve aşiretinin hayati ihtiyaçlarını sağlamaya özen göstermişlerdir. Hayvanlarının hesabını yapar, evinin ihtiyacını, eksikliğini gediğini tamamlar; bazıları bir aile kurup onun için gerekli ev ihtiyaçlarını temin eder; keçe yapar, kilim dokur, yün kırkar; at için gerekli eyer, dizgin, kamçı, kırbaç ve kayış gibi koşum takımını tamamlar; âsi atları kontrol altına alırken kullandıkları dizginlerini ve alet edevatlarını hazırlar; kadınlara evde ve mutfak işlerinde lazım olabilecek kap kakacaklarını temin eder; düşmana karşı kullanılacak silah ve savunma araçlarını yapar; yani göçebe bir topluluk, bir çoban köyü için gerekli olan her şeyi kendi elleriyle yapmışlardır. Gelenek göreneklerin etkisinin gerilediği, el sanatlarının gelişmesinin durduğu, demirhanelerin tükendiği ve küreselleşme sürecinin galip geldiği günümüzde, ata mesleğini süredirebilen Kazak aileler çok azdır. Daha dün, hatta 1990'lara kadar, Sır-Aral bölgesinin

herhangi bir evinin avlusunda ıstar kurup tezgahlarda ninelerinden miras kalan halı, kilimleri dokuyan kadınları görmek mümkün idi. Kilim dokurken kırmızı kurşunun kızıl rengi işlemiş olan kadınların ellerindeki kılıç sopalar ise adeta kızların namusunu koruyan bir silah gibiydi. Küreselleşmenin etkisi altında örekeyle yün eğirmek te kaybolmaktadır.

Kazakların tarihi, göçebe insanların hayatı her zaman sadece ataların isimlerinin yazıldığı şecere sayfalarından ve anlamlı anlamsız savaşlarla dolu kroniklerden ibaret değildir. Bozkır halkının gerçek tarihi onun kendi hayatında, hareketli yaşamındadır, yani günlük yaşamında kullandıkları el işi eşyaları ve tükettiği lezzetli yemekleri, tören kıyafetleri, taze ve eşikteki kartalı, ahırdaki dört çeşit hayvanın bakımıyla kendini ortaya koymaktadır. Aksakallı büyükerin duası ve kutsaması, genç kızın gelin giderken söylediği hüznü şarkı, delikanlının evleneceği kızın evine ilk gelişi, gelin alma, gelinin yüzünü açma, köstek kesme, pehlivanlar güreşi, at yarışı, bütün bunların hepsi göçebe gelenek ve bilincin tarihsel gerçekliğidir diyebiliriz. Dolayısıyla modern Kazak etnografyasının değeri de budur. Göçebe yaşam tarzının ortadan kalkmasıyla, ulusumuzun asırların derinliklerinden gelen kıymetli mirasının yıllar geçtikçe kaybolmaya yüz tuttuğu bir sır değildir.

İşte bu noktada Tattigul Kartayeva'nın "Sır-Aral Etnografyası" adlı araştırma çalışmasının önemi daha da iyi anlaşılacaktır. Günümüzde halk hafızasından silinmeye yüz tutan kutsal hazineleri âdeta yeniden keşfediyor ve onları gelecek nesillerin zihnine yerleştirmek için büyük bir tutku duymaktadır. Kitap oldukça kaliteli bir şekilde hazırlanmış ve eserde Tattigül'ün saha gezileri sırasında kendi çektiği fotoğraflarla birlikte uzun yıllar boyunca çeşitli arşiv fonlarından topladığı ulusal etnografik ürünlerle anıt koleksiyonlarını içermektedir.

Aral Denizi'nin çekilmesi ve çevre felaketinin etkilerinin, sahil ve Sır bölgesi halkının kitlesel göçüne yol açtığı bilinmektedir. Bu durum, bölgede uzun süredir yaşatılagelen gelenek ve göreneklerin, halk sanatlarının, geleneksel mesleklerin çöküş sürecini hızlandırmıştır. Mavi Deniz çevresinde yaşayan nüfusun azalmasıyla birlikte, yaşam kalitesi ve süresi de düşmüştür. Aral suyundaki kuşlar ve kıyı hayvanlarla birlikte, birçok balık türü de "Kırmızı Kitap"a dahil olmuştur. Bir zamanlar Türklerin ana vatanı olan Ulu Turan Krallığı'ndan miras kalan milli kültürün kaderi de bir belirsizliğe sürüklenmektedir. "Sır-Aral Etnografyası" adlı araştırma çalışmasında keçe çadır inşası, keçe çadır evi dekore etme kültürü, kuyu kazma ve duvarlarının taş ve tuğla ile döşenmesi, etrafını çalı türleriyle, sekseville, kavak ağacıyla çevirip sarmak gibi Kazak halkının geleneksel bilgi sisteminin bölgesel ve yerel alana özgü özelliklerini tanıtan fotoğraflar sunulmaktadır. Bölgede yapılan çalışmalarda aktif olarak var olan kuyu türlerinin yanı sıra türleri tükenme tehlikesiyle karşı karşıya olan ve acil korunmaya ihtiyaç duyan bazı kuyu türleri de tespit edilmiştir. Saha araştırması sırasında Kızılkum, Karakum ve Aral bölgelerinde yaşayan Kazakların ahır yapma, etiketleme yoluyla develerin tescili gibi ekonomik faaliyet türlerinin yanı sıra ev işleri gibi günlük yaşamlarını, el sanatlarını ve günlük geleneklerini gösteren fotoğraflar çekilmiştir.

Araştırma çalışmasının içeriğindeki verilerle belgeler, Sır-Aral'ı "Etnografik Bölge" ve "Geleneksel bölge" olarak tanımlayıp tanıtmaktadır.



**Emine ÇAKIR, *Simidimde Susamsın (Gastomilliyetçilik, Yumuşak Güç, Bellek, Ankara Simidi)*. Ankara: Grafiker Yayınları 2023. ISBN: 978-625-7305-99-0. 361 sayfa.**

**Dr. Hilal ERDOĞAN AKSU\***

*Simidimde Susamsın (Gastomilliyetçilik, Yumuşak Güç, Bellek, Ankara Simidi)*, Emine Çakır'ın 2023 Mart ayında Grafiker Yayınları arasından çıkan ve Ankara simidini, meslek folkloru odağında ve “gastomilliyetçilik, yumuşak güç, bellek” kavramları açısından incelediği 361 sayfadan oluşan eseridir. Önsöz ve Giriş haricinde üç ana bölümden oluşan kitap, Sonuç ve Öneriler ile bitirilmektedir. Kitabın sonunda Sözlü Kaynak Kişiler, Kaynakça ve İnternet Kaynakçası kısımları bulunmaktadır. Çakır, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Halk Bilimi Bölümü, Toplumsal Uygulamalar Anabilim dalında doçent olarak akademik faaliyetlerine devam etmektedir.

Yazarın da belirttiği üzere eser, mutfak kültürü özelinde ele alınmış olsa da “yemek tarifi veya yemek tarihi” kitabı değildir. Yemek kültürü açısından yeni bir bakış sergileyen kitapta “Türk sokak lezzeti ve atıştırma” (7) olan simit, halk bilimi ve uluslararası ilişkiler disiplinlerinin kavramları ekseninde incelenmiştir. Yazar, çalışmanın çerçevesini “gastrodiplomasi, gastomilliyetçilik, yumuşak güç, meslek folkloru, kültürel bellek” kavramlarının oluşturduğunu belirtmektedir (7). Bu hâliyle kitap, Ankara simidini yemek kültürü açısından disiplinler arası bir yaklaşımla incelemektedir. Yazar, çalışmasını Ankara merkezde ve Ankara'nın Beypazarı ilçesinde gerçekleştirmiş, geleneksel simit ve simitçilikle ilgili “yapanlar, satanlar ve tadanlar”ın belleğine başvurmuştur. Çalışmaya malzeme sağlayan verileri, 2018-2023 yıllarını kapsayan alan çalışmasına bağlı sözlü kültür, kaynak taramasına bağlı yazılı kültür ve elektronik ortama bağlı ikincil sözlü kültür ortamı oluşturmaktadır. Çalışma için sözlü, yazılı ve elektronik kaynaklardan yararlanılması Ankara simit kültürünün çok yönlü bir araştırmaya tabi tutulduğunu göstermektedir.

*Ulusal Kimlik, Bellek, Gastomilliyetçilik, Yumuşak Güç* isimli ilk bölüm, kitabın çerçevesini oluşturan “bellek, ulusal kimlik, gastomilliyetçilik, gastrodiplomasi, yumuşak güç” gibi kavramların açıklandığı ve yemek kültürüyle ilişkilerinin tartışıldığı bölümdür. Bölümü kendi içinde de üç alt başlığa ayıran yazar, *Yemek, Bellek ve Ulusal Kimlik* başlığında bir toplumun yemeğinin tat, koku, doku gibi bellek türlerinde kendine nasıl yer edindiğini, aynı zamanda bu yemek belleğinin de toplumun ulusal kimliğini oluşturmada ne gibi bir etkiye sahip olduğunu ortaya koymaktadır. *Gastrodiplomasi, Gastomilliyetçilik ve Yumuşak Güç* isimli ikinci alt başlıkta ise bu kavramların ne anlama geldikleri yazılı kaynaklardan alıntılanarak açıklanmaktadır. Yazar, söz konusu kavramların yemekle özelde ise simitle olan ilişkilerini verdiği örnekler üzerinden de tartışmaktadır. Bu bölümün son alt başlığı ise *Türkiye’de Simit ve Simitçilikle İlgili Araştırmalara* ayrılmıştır. Burada simit kelimesinin etimolojik kökeninden tarihî kaynaklarda geçen simit kelimesine, adında simit geçen yemek isimlerinden Türkiye’de simit ve simitçilik özelinde yapılan çalışmalara kadar kapsamlı bir literatür taramasına yer verilmektedir. Bu kısım Türkiye’de simitçilik üzerine farklı disiplinlerin yaklaşımlarının belirlenmesi, yazılı literatürün derli toplu ve kronolojik bir şekilde ortaya konulması açısından önemlidir.

Kitabın ikinci bölümünü *Ankara Simidinin Sacayağı: Yapanlar, Satanlar, Tadanlar* oluşturmaktadır. Yazar, verilerini alan araştırması esnasında çektiği fotoğraflarla da desteklemektedir. Özellikle tadanlar kısmında yer verdiği fotoğraflarda Amıtkabir, Ankara Kalesi, Sıhhiye Hitit Heykeli, Güvenpark gibi Ankara'nın kent imgesi olan mekânlarını tercih etmiştir. Büyük

\* Sakarya Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, herdogan@sakarya.edu.tr, ORCID ID: 0000-0003-0496-6825.

oranda yazarın alan çalışmasından elde ettiği verilere dayalı olarak yazılan bu bölümün *Yapanlar* kısmı; Ankara Simidi ve Beypazarı Simidi olarak iki ayrı başlıkta incelenmiştir. Ankara merkezde 9, Beypazarı’nda 4 olmak üzere toplam 13 simit ustasıyla yapılan görüşmelerden hareketle simitçilik mesleğinin köklü bir kültüre sahip olduğu ortaya konulmuştur. Usta-çırak ilişkisi içerisinde simitçilik mesleği deyim ve atasözü gibi sözlü anlatımları; *mayataşı*, *davultozu* gibi kendi içinde bazı gelenekleri; *ustayı yatırmak*, *fitillemek*, *kazan yapma* gibi belli bir jargonu barındırdığı meslek folkloru kapsamında değerlendirilmiştir.

*Satanlar* alt başlığında ise yazar, satılma aşamasının da simitçilik mesleğinde ne denli önemli olduğunu, tabla ve camekânda satış yapan toplam 17 simitçiyle yaptığı görüşmelerle örneklendirmektedir. Simidin yapım ve satım aşamalarında doğrudan meslek sahiplerinin oluşturduğu ortak bir dil ve kültürün olması, grup ve meslek folkloru olgusunu doğrulamaktadır. Simitçi ve zabita ilişkisini de grup folkloru odağında ele alan Çakır, simitçilerin de kendi aralarında rekabet ve iş birliği içinde olduğunu vurgulamaktadır. Ayrıca yazar, bu bölümde Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi önünde yıllarca simitçilik yapan ve “Simitçi Murat Amca” adıyla etnografik belgesele konu olan simitçinin hikâyesini, “Mıtçi mi simitçi mi?” sorusundan hareketle, halk bilimi kapsamında kent efsanesi olarak ele almaktadır. İlave-ten simit satarken söylenen manileri, varyantlaşma kavramı üzerinden yorumlamaktadır. Bu bölümde, sokak lezzeti olan simidin satışının dış mekândan iç mekâna (Simit Cafe, Simit Sarayı, Simit Konağı, Simit Dünyası vb.) taşınmasının avantaj ve dezavantaj oluşturan sonuçları tartışılmıştır. Simidin sokakta, camekânda ve kapalı mekânda satışı üzerinden bir kültür okuması yapan yazar, simidin saray mutfağından sokağa inmesi, sokakta tablada ve camekânda satılması, sokaktan da tekrar “saraya” (simit sarayları, simit konağı vb.) taşınması süreçlerini Ankara simit kültürünü oluşturan bir olgu olarak incelemiştir. Çakır, simidin ulusaldan küresel pazara taşınarak önemli bir ekonomik güç oluşturduğunu, bu ekonomik gücün de yumuşak güç unsuru olduğunu vurgulamaktadır.

Sonuncu alt başlık olan *Tadanlar* kısmı ise Ankara ve Beypazarı simidini tüketenlerin görüşlerine “tat ve koku belleği” açısından yer vermektedir. 53 kişiyle yaptığı görüşmede yazar, kaynak kişilere “simidi nasıl niteledikleri, unutamadıkları anıları, diğer illerin simidiyle benzer ve farklı yönleri, ne zaman ve ne kadar sıklıkla tükettikleri, toplumsal uygulama ve ritüellerde kullanıp kullanmadıkları, halk inançlarına ve çocuk oyunlarına yansımaları, simidi hangi yiyecek ve içeceklerle tükettikleri, simidin farklı formlara evrilmesi ve tadının değişimi konusundaki görüşleri ve eleştirileri; öğrenci ve simit, öğrenci-öğretmen ve simit, çocuk ve simit, müşteri ve simitçi ilişkisi, gurbet ve Ankara simidi, simidin Türklerin mi Yunanların mı olduğu gibi birçok hususta” (193) yönelttiği sorular ışığında bir değerlendirme yapmıştır. Sözlü kaynak kişilerle yapılan görüşmelere ilaveten ikincil sözlü kaynak olarak “ekşi sözlük”teki “ankara simidi” başlığındaki yorumlar da Ankara simidini tüketenlerin belleğindeki algıyı yansıtmak amacıyla kullanılmıştır. Sözlü kaynakların görüşlerini Ankara simidi ve Beypazarı simidi olarak ayrı ayrı değerlendiren Çakır, ikincil sözlü kültürde ise Ankara simidinin toplumsal bellekteki durumunu ortaya koymuştur. Ankara ve Beypazarı simidini tadanların belleklerine başvuru bu bölümde simide ait “kazan simidi, memur kebabı, memur döneri, kıtır tavuk, susamlı tavuk, gudik simit, gıbrak, çipet, kesmükes, kara simit, siyah simit, esmer simit” (227) gibi özel adlandırmalar; çeşitli halk inançları ve uygulamalar tespit edilmiş ve simidin toplumsal bellekte tat ve koku belleği oluşturduğu belirtilmiştir.

*Kültürel Bellekte “Simidin İmgesi İmgenin Simidi”* başlığını taşıyan üçüncü ve son bölüm ise beş başlık içermektedir. *Somut Olmayan Kültürel Miras ve Coğrafi Tescil Kapsamında “Simit”* başlığında UNESCO Somut Olmayan Kültürel Miras Sözleşmesi ve kapsamı hakkında bilgi veren yazar, İnsanlığın Somut Olmayan Kültürel Miras Temsili Listesi’nde simit ve simitçiliğin yer almadığını fakat Somut Olmayan Kültürel Miras Türkiye Ulusal Envanteri’nde 6 ilimize ait simit kaydının bulunduğunu belirtir. Bu illerden biri olan Ankara simidinin yapım aşamaları, usta-çırak ilişkileri, kendine ait meslek jargonuyla bir meslek folkloru

oluşturduğu fakat sanayileşme ve teknolojideki ilerlemelerle simitçilik mesleğinin sürdürülebilirliğinin artık tartışılır durumda olduğundan bahsedilmektedir. Bu nedenle UNESCO SO-KÜM Sözleşmesinin simit ve simitçilik etrafında oluşan geleneğin kuşaktan kuşağa aktararak korunması noktasında önemi vurgulanmıştır. Ayrıca Ulusal Envantere kayıtlı olmakla Coğrafi tescil sahibi olmanın aynı şey olmadığını belirten yazar, Türkiye'nin zengin bir simit kültürüne sahip olduğunu ve illerdeki farklı simitlerin coğrafi işaretli olmalarının öneminden bahsederek vurgular. *Uygulamalı Halk Bilimi: Sanat, Edebiyat ve Sinemada Simit* başlığında ise simidin uygulamalı halk bilimi açısından kullanım alanları değerlendirilmektedir. "Bu bölümde simidin resim, heykel, karikatür ve hediyeleşme kültür endüstrisi tasarımları gibi güzel sanatlara; atasözü, mani, öykü, şiir gibi edebî yaratımlara; film ve dizi gibi medya içeriklerine esin kaynağı olması uygulamalı halk bilimi kavramından hareketle örneklendirilmiştir." (262). Örneklerden hareketle, simidin sadece sokakta tüketilen bir atıştırmalık olmanın ötesinde kültürel bellekte yer edinmiş önemli bir ürün olduğu ifade edilmektedir. *Toplumsal İnanç ve Ritüellerde "Simit"* adlı başlıkta "köstek kesme, askerlik, evlilik, ölüm, nazır, halk hekimliği, soyadı ve lakap alma geleneği, dinî bayramlar, mevsimsel kutlamalar, misafirlik, çocuk oyunları, halk eğlencesi, festivaller, halk inançları, mevlit" (287-288) gibi pek çok toplumsal inanç ve ritüelde simidin kendine yer bulduğu örneklerle açıklanmıştır. *Yabancılarla Türkçe Öğretiminde Türkiye'nin Yemek İmgesi Olarak "Simit"* başlığı altında ise simidin Türklerin bir yemek imgesi olarak yurtdışında nasıl tanıtıldığı ve hangi ilin simidinin Türk simidi olarak sunulduğundan bahsedilmektedir. Bu bölümün son başlığı olan *Medyada Simit ve Yumuşak Güç Savaşları: "Simit Türklerin mi Yunanların mı?"* da, dördüncü güç olarak nitelenen medyada, simit üzerinden iki ülke arasında bir tartışmanın varlığına dikkat çekilmiştir. Baklava, sarma, döner gibi gıdaların yanında simidin de Yunanlar tarafından sahiplenildiği ve iki ülke arasında medyada, yumuşak güç ve gastromilliyetçilik odaklı bir savaşın olduğu dile getirilmektedir. Medyadaki tartışmaları Yunanların başlatmalarına karşılık, Türklerin Yunanların simidi sahiplenmelerine daha eleştirel ve sert bir dille cevap verdikleri belirtilmektedir. Çakır, simit Türklerin mi Yunanların mı sorusuna; "Simidi kim yapıyor, satıyor ve tadıyorsa ve simitçilik etrafında hangi ulus zengin bir kültürel birikime sahipse onundur" yanıtını vererek, Ankara simidi özelinde bu sahiplenmenin altını doldurmaktadır.

*Sonuç ve Öneriler* kısmında Türk ve Yunan mutfak kültürüne ait popüler bir tartışmanın olduğu yiyeceklerden baklava, sarma, kokoreç, döner, kebab ve lokum gibi ürünlere simidin de eklendiği belirtilmektedir. Çakır'a göre simidin ya da Yunanca adıyla koulourinin Türklerin mi Yunanların mı olduğu tartışmasını başlatan asıl olay, 2009 yılında "simit" kelimesinin Oxford Sözlüğü'ne Türkçe adıyla kaydedilmesi gibi gözükse de esas neden, özellikle 2010'lardan sonra Türk girişimcilerin simidi dünyanın farklı yerlerinde açtıkları mekânlarda pazarlayarak ekonomik güç kazanması ve kendine küresel ölçekte ekonomik yer bulmasıdır. Çakır, Türkiye'nin kendi içindeki iller arasında süregelen simit kültürüne dayalı tat ve lezzet odaklı tatlı rekabetin uluslararası arenaya taşındığında "kimlik ve aidiyet" üzerinden tatsız bir tartışmaya evrildiğini, söz konusu Yunanistan olunca farklı illerin, kendi aralarındaki rekabeti bırakıp "Simit Türklerindir" söylemiyle birleşip kenetlendiğini dile getirir. Türkiye'de simit ve simitçilik geleneğiyle ilgili meslek folkloru kapsamında bütünlükçü bakış açısı sergileyen bir çalışmanın olmadığını belirten Çakır'a göre bu çalışma diğer illerde de var olan simit kültürünün ortaya konulması için örnek teşkil edebilir. Türkiye'nin hemen her ilini kapsayacak böylesi çalışmaların artması simidin tıpkı lavaş, Türk kahvesi ve çayı gibi aynı zamanda So-mut Olmayan Kültürel Miras Temsili Listesi'ne kaydolmasına katkı sağlayacağı ve bunun gastrodiplomasi açısından önemli bir adım olacağı yazar tarafından vurgulanmaktadır. Aynı zamanda yazar, farklı disiplinlerden araştırmacıların, tüm illerin simit ve simitçilik kültürünü temsil eden esnaf odası temsilcilerinin ve halk bilimcilerin katılacağı Türkiye'de simit ve simitçilik üzerine düzenlenecek çalıştay ve istişare toplantılarının gerçekleştirilmesi, simit ve simitçilik üzerine geleneksel hâle getirilecek bir festivalin Ankara'da düzenlenmesi ve geleneksel meslek müzesi bağlamında simit ve simitçilik temalı bir müze açılması gibi oldukça

değerli önerilerde bulunmaktadır. Ayrıca Türkiye'nin hemen her ilinde farklı ve benzer formlarda var olan simit etrafındaki somut olmayan kültürel mirası kaydetmek amacıyla hâlihazırda bir projenin devam ettiğini belirten yazar, simidin gerçekte hangi ulusa ait olduğunu, simitçilik etrafındaki zengin kültürel birikimi ortaya koymakla mümkün olabileceğini söylemekte ve bunu Ankara simidi özelinde ispatlamaktadır. Şüphesiz bu öneriler doğrultusunda gerçekleştirilecek uygulamalar, simidin küresel arenada görünürlüğünü ve aidiyetini Türkiye lehine çevirecektir.

Emine Çakır, Türk mutfak kültürünün vazgeçilmez bir unsuru olan simidi, bir gıda maddesi olmasının ötesinde çok yönlü bir değerlendirmeye incelemiştir. Bir özbesin olarak yapım, satım ve tüketim aşamaları üzerine sözlü, yazılı ve elektronik kültür yoluyla yaptığı ayrıntılı araştırmanın sonuçlarını paylaşmasıyla, simidin Türkiye kültürel belleğinde edindiği yeri gözler önüne sermektedir. Öte yandan paylaştığı bu araştırma sonuçlarını hem halk bilimi disiplini hem de uluslararası ilişkiler disiplininin argümanlarıyla sorgulamıştır. Çalışma, uluslararası ilişkilere ait yumuşak güç ve gastronomilliyetçilik kavramları ile halk bilimine ait meslek folkloru ve kültürel bellek kavramlarını harmanlayarak Ankara simidine disiplinler arası bir bakış sunmaktadır. Çalışma bu yönüyle sosyal bilimlerde yapılabilecek disiplinler arası çalışmalara öncü ve örnek olabilir. Ayrıca bu eserin, simit ve simitçilik geleneğinin Türkiye'de zengin bir kültürel birikime sahip olduğunu başka iller bazında da ortaya koymak açısından meslek folkloru özelinde öncü ve yenilikçi bir çalışma olduğu söylenebilir.

#### KAYNAKLAR

Çakır, Emine (2023). *Simidimde Susamsın (Gastromilliyetçilik, Yumuşak Güç, Bellek, Ankara Simidi)*. Ankara: Grafiker Yayınları.

**Ruhi ERSOY, Cumhuriyet'in 100. Yılında Türk Kültürü ve Medeniyeti Üzerine Düşünceler -Dün/Bugün/Yarın, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2023, ISBN:978-625-408-635-9, 295 sayfa.**

Arş. Gör. İlayda YILDIRIM\*

Prof. Dr. Ruhi Ersoy'un "*Cumhuriyet'in 100. Yılında Türk Kültürü ve Medeniyeti Üzerine Düşünceler -Dün/Bugün/Yarın*" (2023) adlı kitabı, Türk kültür ve medeniyetinin temel dinamikleri olan insani, kültürel ve evrensel kodları ortaya koyarak bu zemin üzerinde Türkiye Cumhuriyetinin 100. yılında 100 yıllık muhasebesinin geçmiş, şimdi ve gelecek denkleminde yapıldığı bir çalışmadır. Doç. Dr. Cevdet Avcı editörlüğünde hazırlanan kitap çalışmasının önsözünde yazar, Türk halk bilimi perspektifinden bütüncül bir bakış açısıyla akademik ve siyasi okumalarını kendi kişisel tecrübeleriyle birleştirerek ortaya koymuştur. Yazar burada kitaptaki makalelerin geri planındaki fikri, akademik ve ideolojik paradigmasını açıklamıştır. Önsözdeki bu teorik zemin makalelerin anlaşılmasını kolaylaştırıcı bir bağlam olarak inşa edilmiştir. Kitapta Türk devlet geleneğini meydana getiren temel dinamikler ve bunların 21. yüzyıldaki tezahürleri çeşitli kavramlar ve kişiler üzerinden ele alınmıştır. Bozkır kültüründen başlayarak Türk kültür ve medeniyetinde meydana gelen değişimler ile bunların sebep ve sonuçları; modernleşme, kentleşme ve dijitalleşme kavramları çevresinde açıklanmıştır. Siyasi süreklilik ve değişimlerin yanında kültür ve medeniyet bağlamında da süreklilik ve değişim kavramlarının açıklandığı çalışma, Cumhuriyet'imizin 100. yılına girdiği bu dönemde Türk kültür ve medeniyetinin dünden devraldıklarını yarına taşıyabilme adına imkân ve kabiliyetlerine dair tespit, inceleme ve değerlendirmeleri içermektedir (Ersoy, 2023: 13). Çalışma içerisinde bulunan 23 makalenin bir kısmı daha önce çeşitli dergilerde yayınlanan yazıların güncellenmiş hâli; bir kısım ise Ersoy'un konferans, seminer ve üniversite açılış konuşmalarındaki sunum metinlerinin makaleye dönüştürülmesinden müteşekkildir.

Makalelerin iki grupta toplandığı çalışmanın "*Köklü Gelenekten Güçlü Geleceğe: İnsan Kültür-Mekân*" adlı birinci bölümünde on yazı yer almaktadır. Bölüm içerisindeki Türk devlet geleneğini ve devlet adamı tipolojisini Türk kültürünün temel metinleri üzerinden açıklayan ilk yazıda Orhun Yazıtları'yla başlayarak Dede Korkut Kitabı ve Kutadgu Bilig örnekleri üzerinden Türk egemenlik ve devlet anlayışının meşruiyetinin kaynakları açıklanmıştır. Türkiye-Moğolistan ilişkilerini bir "yumuşak güç" alanı olan kültürel diplomasi üzerinden açıklayan diğer makalede ise iki ülke ilişkilerinin kültür temelli yükselmesini amaçlayan "Moğolistan Türk Anıtlar Projesi" örnek olarak ele alınmıştır. Birinci bölüm içerisinde yer alan beş makalede Türk dünyası çeşitli yönlerden ele alınmıştır. "Türk Dünyası Kültür Başkenti Hiva'dan 21. Yüzyıl Türk Dünyasına Bakış" başlıklı makalede Uluslararası Türk Kültürü Teşkilatı TÜRKSOY'un Türk dünyasının geleceği adına yaptıkları çalışmaların öneminden bahsedilmiştir. Türk kültürünün hafıza mekânı olarak nitelendirilen Ahlat mezar taşlarının ele alındığı bir diğer makalede ise insan-mekân-kimlik arasındaki ilişkiye ve bunun kültürel sonuçlarına odaklanılmıştır (Ersoy, 2023: 43).

Türk dünyasının fikir adamları üzerinden ele alındığı üç makale "*İki Devlet-Bir Millet Ruhunun Tezahürü: Ahmed Cevad ve "Çırpınırın Karadeniz" Üzerine Bir Değerlendirme, "Bir Abide Kadın: Ahmed Cevad'ın Kahraman Hayat Yoldaşı Şükriye Hanım"* ve "*Türk Kültürü ve Medeniyetinin Eylemci Entelektüeli: İsmail (Bey) Gaspıralı*" başlıklarını taşımaktadır. Ahmed Cevad Ahundzade'nin hayatının ve Çırpınırın Karadeniz şiirinin yazılışı ve bestelenmesinin hikâyesinin anlatıldığı makalede Türk dünyasının genel durumu ve fikir hareketlerine de yer verilmiştir. Yazarın alp kadın tipi olarak nitelendirdiği ve tarihî süreç içerisinde Türk kültüründe yer alan kadınlardan örnekler vererek açıkladığı Ahmed Cevad Ahundzade'nin eşi

\* Hacettepe Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Ankara/Türkiye, ilayda\_yildirim@hacettepe.edu.tr, ORCID ID: 0000-0002-4339-7891.

Şükriye Hanım birinci bölüm içerisinde yer alan makalelerden bir diğeridir. Türk kültüründe ve edebi metinlerde yer alan ideal eş tipi, ideal anne tipi ve alp kadın tipinin merkezinde bulunan Şükriye Hanım, yazar tarafından birçok farklı bağlamda örnek alınacak bir kadın olarak ele alınmıştır. İsmail Bey Gaspıralı ise Osmanlı yenileşme hareketlerinin yaşandığı dönem içerisinde Türk birliğini gerçekleştirmek isteyen bir aydın olarak birinci bölümün yedinci makalesinde ele alınmıştır.

Daha sonra modern Türkiye Cumhuriyeti'ne giden yolda önemli bir altyapı olan Türk kültür ve medeniyetinin kolektif hafızası, tarihî-kültürel-dini kimliği bulunan şahsiyetler üzerinden açıklanmıştır. 13.Yüzyıl'da Anadolu'da bir Türk hâkimiyetinin kurulmasına, kültürel, dini ve millî birçok pozitif değeri meydana getirmede önemli rolleri bulunan Hacı Bektaş-ı Veli, Yunus Emre ve Ahi Evran yazar tarafından "coğrafyayı vatan yapan üç öncü" olarak nitelendirilmiştir. Bu üç şahsiyetin kentleşme ve dijitalleşme ortamlarına uygun olarak yeni kuşakların anlayacağı araçlarda ve bağlamlarda yeni metinler olarak ortaya konulması düşüncesi yazar tarafından makalede işlenmiştir. Birinci bölümün son iki makalesi ise Cumhuriyetin 100. yılında Türk halk bilimi çalışmalarına UNESCO Türkiye Millî Komisyonunun çalışmaları özelinde değerlendirmeleri ve Türk halk biliminin 19. yüzyıldan günümüze kadar olan süreç içerisinde çeşitli dinamiklere bağlı olarak geçirdiği dönüşümleri içeren değerlendirmelerden oluşmaktadır. Bu noktada konuyla ilgili olarak Ersoy, Avrupa'daki ve Türkiye'deki halk bilimi disiplininin gelişim seyrini ve geri planındaki tarihî, sosyo-kültürel ve ekonomik şartları ele aldıktan sonra 21. yüzyıldaki halk biliminin yeni konu, kavram ve çalışma alanlarına dair analizler yapmıştır. Ayrıca burada millî kültürün gelecek kuşaklara aktarılması hususunda UNESCO Türkiye Millî Komisyonunun özverili çalışmaları ve Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması Sözleşmesi'nin (SOKÜM) stratejik önemi ele alınmıştır. Dinamik bir süreç olarak Türk halk bilimi çalışmalarının kentleşme, dijitalleşme ve farklı sosyal değişim süreçlerine bağlı olarak geçirdiği değişim-dönüşüm süreçlerinin ele alındığı birinci bölümün son makalesinde yazar, Türk kültürünün ve Türkiye Cumhuriyeti'nin kendi içerisinde geçirmiş olduğu süreçlerin Türk halk bilimi çalışmalarına nasıl yön verdiğini değerlendirmiştir. Özellikle Osmanlı yenileşme hareketlerinden başlayarak birkaç asırdır devam eden Türk modernleşmesi hadisesinin Türk halk bilimi çalışmalarına olan etkisinin incelendiği makalede, Ziya Gökalp, Mümtaz Turhan, Erol Güngör ve Yılmaz Özakpınar gibi aydınlara atıfta bulunarak incelemeler yapılmıştır.

"*Kültür Değişmeleri: Dijital Dünyada İnsan-Toplum ve Millî Kültür*" ana başlığını taşıyan ikinci bölümde on üç makale bulunmaktadır. Başlıktan da anlaşılacağı üzere bölüm içerisinde medya ve dijitalleşme sürecinin Türk kültürüne ve siyasal süreçlere etkileri incelenmiştir. Bugünün dünyasında kültürel değişimlerin küreselleşme ve modernleşmeyle iç içe olduğu görülmektedir. "*Dijital Dünya ve Millî Kimlik Üzerine Düşünceler*" başlıklı makalede 18. yüzyıldan itibaren yaşanan endüstri devrimlere bağlı olarak gerçekleşen kültürel dönüşümler ele alınmıştır. Türk modernleşmesinin özellikle teknolojik gelişmelere bağlı olarak net etkilenmeler yaşadığı ve bundan sonraki süreçte Toplum 4.0 (Bilgi Toplumu) ve toplum 5.0 (Süper Akıllı Toplum), yapay zekâ ve post-truth kavramlarının konuşulduğu dünya düzeni içerisinde kendi kültür kodlarını nasıl muhafaza edeceği yazar tarafından tartışılmıştır. Bölüm içerisindeki "*Millî İradenin Tarihî Yolculuğu ve Meşruiyet Kaynakları Üzerine Tespit ve Düşünceler*" başlıklı makalede Türk kültür ve medeniyetinin millî irade aracılığıyla devlet idaresini inşa etme kabiliyeti ele alınmış ve tarih öncesi devirlerden bugüne kadar devam eden bu karşılıklı ilişkiyi bozan darbeler tarihi tartışılmıştır.

İkinci bölümün ana aksını oluşturan dijitalleşme ve Türk kültürü üzerine etkilerinin ele alındığı bir diğer makale "*Televizyon Dizilerinin Toplum Üzerindeki Etkileri Üzerine Bir Değerlendirme*"dir. Geçmişten bugüne Türk televizyon dizilerinin örneklerinden ele alındığı makalede geleneksel ve yeni medya olarak adlandırılan iletişim olgusunun kültürel bağlamları birleştirmesi bakımından olumlu bir araç, toplumsal yapı-söküm açısından bakıldı-

ğında ise kültürel bir silah olabileceği görüşü ele alınmıştır (Ersoy, 2023: 179). Medya kültürünün stratejik bir araç olarak kullanılmasını Kafkaslar üzerinden beşinci makede açıklayan Ersoy, ulaşım ve iletişim sistemlerinin getirmiş olduğu küreselleşme ve tek tipleşme gerçeğinin yanında Türkiye'nin, Türk dünyası ve diğer kültür coğrafyaları arasındaki ilişkilerini ve bunu geliştirmenin yollarını da bu makede tartışmıştır. "Türkiye'nin Serencamı" üzerine görüşlerini belirttiği makedesinde yazar, Batı'nın 15. yüzyıldan itibaren dünyanın geri kalanına uygulamış olduğu sömürgeci yaklaşımların aksine Türk kültür ve medeniyetinin doğa, insan ve toplum tasavvurunun, yalnızca kendi coğrafyası ve insanı için değil; evrensel boyutta da pozitif değerler üretebilecek potansiyelde olduğunu ifade etmiştir.

Millî kültür ve millî siyaset ilişkisinin halk kültüründen siyasete kadar hayatın bütün alanlarına yansımalarını bölüm içerisindeki üç farklı makede ele alan yazar, bu ilişkiyi aşağı yukarı son iki asırdır gördüğümüz "geleneğe ve modernite" kavramlarıyla birlikte değerlendirmiştir. Osmanlı yenileşme hareketlerinden itibaren başlayan ve günümüze kadar etkilerini sürdüren, uyum ve çatışmanın iç içe geçtiği bir kavram olarak Türk modernleşmesi, Türk kültür ve siyasetine olumlu ve olumsuz yönde etkileri olan bir süreçtir. Türk modernleşmesinin müstakim bir biçimde daha kapsamlı olarak ele alındığı "*Türk Modernleşmesi Serüveni Üzerine İnsan-Toplum-Kültür İlişkisi Bağlamında Bir Değerlendirme*" başlıklı makede yazar, Batı medeniyetinin ve modernizminin eksikliklerini Türk kültürü ve medeniyeti üzerinden değerlendirmiştir. Osmanlı Türkiye'sinden Cumhuriyet Türkiye'sine Türk modernleşmesinin neden Batı tipi bir modernleşmeden farklı olduğu sorusunun cevapları insan-toplum ve kültür ekseninde ele alınmıştır. İkinci bölümün son iki makedesinde ise Ersoy, daha genel bir perspektifle bugün 100. yılını kutladığımız Türkiye Cumhuriyeti'ni doğuran tarihsel ve kültürel şartlara odaklanmış ve bunların gelişim seyirleri üzerine görüşlerini sıralamıştır. Bu görüşlerinin ardından son olarak Cumhuriyet'e kadar gelen süreç içerisindeki "maarif davamız" üzerine görüşlerini ortaya koyduğu makede içerisinde yazar, 19. ve 20. yüzyıldaki krizler ve bunların Türk sosyo-kültürel yapısına yansımalarını eğitim-öğretim meseleleri bağlamında ele almıştır.

Prof. Dr. Ruhi Ersoy'un makedeler toplamından oluşan bu kitap çalışması Cumhuriyet Türkiye'sini inşaaya giden yolda, Türk kültür ve medeniyetinin değerler bütünü ve tarihsel bağlamda geçirmiş olduğu gelişim evrelerini ortaya koyan tespit, inceleme ve değerlendirmeleri içermektedir. Yazarın yeniden düzenlenen makedelerinden ve yazıya aktarılıp makedeye dönüştürülen konuşmalarından oluşan çalışma, Türk kültür ve medeniyetinin dünden aldıklarını bugüne taşımasında ve geleceğe aktarmasında izlediği/izleyeceği yolu ayrıntılı olarak okuyucuya sunmaktadır. Kitabın kaynakçası Türk halk biliminin yanı sıra disiplinlerarasılık bağlamında tarih, sosyoloji, siyaset bilimi, medya çalışmaları gibi farklı alanları bir araya getiren önemli bir literatür ortaya koymaktadır. Son olarak Türk halk bilimi çalışmalarının kendi mecrasındaki akademik işleyişinin yanı sıra; bu alanın, dün-bugün-yarın denklemini bütüncül bir bakış açısıyla sentezleyip Türk kültür ve medeniyetinin ihtiyaç duyduğu sosyo-ekonomik, politik ve stratejik alanlara veri, yöntem ve bakış açıları sağlayabilecek mahiyette olduğu tezinin, kitaptan elde edilecek temel bulgu olduğunu söyleyebiliriz.

#### KAYNAKLAR

Ersoy, Ruhi. "*Cumhuriyet'in 100. Yılında Türk Kültürü Ve Medeniyeti Üzerine Düşünceler -Dün/Bugün/Yarın*". İstanbul: Ötügen Neşriyat, 2023.

## MİLLÎ FOLKLOR

### Uluslararası Kültür Araştırmaları Dergisi Yayın İlkeleri

**Genel İlkeler:** 1989 yılında yayın hayatına başlayan Millî Folklor, Bahar, Yaz, Güz ve Kış sayıları olarak yılda dört defa Mart, Haziran, Eylül ve Aralık aylarında yayımlanır. İki yılda bir cilt oluşturulur ve ikinci yılın son kış sayısına dizin konulur. Üye ve ilgililerine yayım tarihini izleyen 20 gün içinde gönderilir. Yazıların tamamı <<http://www.millifolklor.com>> adresinden ücretsiz okunabilir.

**Amaç:** a) Türkiye ve Türk dili konuşan ülkelerdeki Halkbilimi ve Somut Olmayan Kültürel Miras (SOKÜM) çalışmalarını Kültür Araştırmaları yöntemleriyle yayımlamak, bu alandaki çalışmaları yerelden ulusal, bölgesel ve uluslararası düzeye taşımak, b) Dünyadaki halkbilimi ve SOKÜM çalışmalarını izlemek c) Halkbilimi, etnoloji ve antropoloji çalışmalarının ve SOKÜM'in Korunması Sözleşmesi'nin hedeflerinin kuramsal ve yöntemsel gelişimine katkı sağlayacak her türlü çalışmayı –Türkçe (Latin harfli olmak kaydıyla diğer Türk lehçeleri) veya Latin harfli uluslararası dillerden birinde(Fransızca, İngilizce veya İspanyolca) yayımlamak.

**Konu:** Türkiye ve Türk dili konuşan ülkelerdeki araştırmaya, incelemeye veya derlemeye dayanan halkbilimi, etnoloji ve antropoloji ve SOKÜM konuları ve bunlarla ilgili her türlü kuram ve yöntem sorunlarına Kültür Araştırmaları kapsamında yer veren yazılar ve halkbilimi alan, yöntem ve kuramlarıyla bütünlüklü bir şekilde ilişkilendirilen Disiplinler Arası çalışmalar. (Halkbiliminin de incelediği herhangi bir konuyu başka bir disiplinin amaç, yöntem ve kuramlarına göre ele alan ve disiplinler arası özellik taşımayan yazılar konu kapsamımız dışındadır.)

**İçerik:** a) Alanında bir boşluğu dolduracak, araştırmaya dayalı özgün makaleler b) Alanın gelişimine katkı sağlayacak tanıtım ve eleştiri yazıları c) Türk kültürü, halkbilimi, etnoloji, antropoloji ve SOKÜM çalışmalarına kuramsal ve yöntemsel açıdan katkı sağlayacak çeviri yazıları ç) Alandan veya yazılı kaynaklardan yapılan derlemeler.

**Daha Önce Yayımlanmamış Olma:** Millî Folklor'da yayımlanacak yazılarda daha önce hiçbir yerde yayımlanmamış olma şartı aranır. Bilimsel her toplantıda sunulmuş bildiriler yayımlanmış olarak kabul edildiğinden Millî Folklor'da yayımlanamaz. Bir yazının aynı yıl içinde en fazla iki "öz"lü yazısı yayımlanabilir. Aynı yazının birinci yazısı yayımlanmadan ikinci yazısının inceleme süreci başlatılmaz.

**Gelen Yazıların Değerlendirilmesi:** Yayımlanmak üzere gönderilen yazılar öncelikle Editörlük Birimi tarafından amaç, konu, içerik ve yazım kuralları açısından incelenir. Bu yönleriyle uygun bulunanların yazar adları gizlenir ve Yayın Kurulu üyelerinin görüşü doğrultusunda, bilimsel bakımdan değerlendirilmek üzere, alanında eser ve çalışmalarıyla kabul görmüş iki hakeme gönderilir. Hakemlere gönderme aşamasında yazarlardan "Hakemlik Ücreti" alınır ve hakemlere inceleme sonunda "İnceleme Ücreti" ödenir. Hiçbir şekilde hakemlere yazar adı gönderilmez, yazarlara hakem adı açıklanmaz. Hakem raporları iki yıl süreyle saklanır. Hakem raporlarından biri olumlu, diğeri olumsuz olduğu takdirde, yazı üçüncü bir hakeme gönderilebilir ve/veya Yayın Kurulu nihai kararını raporlar üzerinden verebilir. Yazarlar, hakemlerin ve Yayın Kurulu'nun eleştirisi, öneri ve düzeltme taleplerini dikkate alır. Katılmadıkları noktaları gerekçeleriyle birlikte ayrı bir rapor hâlinde Yayın Kurulu'na sunabilirler. Yayım kararı verilen yazılar sıraya konulur ancak editörlük, dosya hazırlama, güncellik, gereklilik gibi dergiciliğe bağlı birçok nedenle kimi değişiklikler yapabilir. Hakemlik süreçlerini tamamlamış ve yayımına karar verilmiş olsa bile hiçbir yazı için "yayımlanacaktır" içerikli yazı verilmez. Dergide yayımlanmasına karar verilen yazıların son biçimi yazara gönderilir ve onayı alındıktan sonra yayımlanır.

**Genel Kurallar:** Makalelerde uyulması gereken genel kurallar şunlardır:

**A) Başlık:** 12 kelimeyi geçmemeli, bold ve büyük harflerle yazılmalı ve ikinci dildeki karşılığı küçük harflerle başlığın altında yer almalıdır. (Makale Türkçe veya Latin harfli Türk lehçelerinden birinde ise ikinci dil Fransızca, İngilizce veya İspanyolca, makale Türkçe ve Latin harfli Türk lehçelerinin dışındaki bu üç dilden birinde ise ikinci dil Türkçe olacaktır.)

**B) Yazar Adı:** Başlığın altına yazılmalı, görev unvanı, kurum adresi ve e-posta bilgileri bir yıldızla soyadına ilintilendirilerek, ilk sayfanın altında verilmelidir.

**C) Öz ve Anahtar Kelimeler:** Öz en az 400 (Dört Yüz) kelime ve yazının özünü verecek tarzda hazırlanmalıdır. Öz içinde kaynak, şekil, çizelge, nota vb. bulunmamalıdır. Özün hemen altında beş anahtar kelime verilmelidir. Anahtar Kelimelerin makalenin içeriğini doğru bir biçimde sunmasına dikkat edilmelidir. Öz ve Anahtar Kelimeler Türkçe ve ikinci dilde hazırlanmalıdır.

**C) Makale Metni:** Yazılar bilgisayarda 1,5 satır aralıkla ve 12 punto yazılmalı, Türkçe ve İngilizce özler, kaynakça ve sonnotlar dâhil 6000 (Altı Bin) kelimeyi geçmemeli ve özgün olmalıdır. Özlü makalelerde yazarın görüşlerini içeren kısımlar %70'ten az ve alıntı oranı % 30'dan fazla olmamalıdır. Yazılar, MS Word programında ve Times New Roman veya Arial yazı karakteri ile yazılmalıdır. Makale, giriş bölümüyle başlamalı, burada yazının hipotezi ortaya atılmalı, gelişme bölümü (ara ve alt başlıklarla desteklenebilir) veri, gözlem, görüş, yorum ve tartışmalardan oluşmalı, Sonuç bölümünde varılan sonuçlar, önerilerle desteklenerek açıklanmalıdır.

**D) Kaynak Gösterme:** Kaynak göstermede kesinlikle dipnot kullanılmamalıdır. Metin içinde (Elçin 1988:8) yazarın aynı yıl yayımlanan birden fazla eseri kaynak gösterilmişse (Elçin, 1988a, Elçin 1988b...) birden fazla kaynağa atıfta bulunuluyorsa (Köprülü 1940, Kaplan 1974, Elçin 1988), çok yazarlı yayımlarda ilk yazar adı (Kaplan vd. 1975), görülmeyen bir yayın kaynak gösteriliyorsa (Raglan 1973, Ekici 1988'den) sözlü kaynak kullanılıyorsa kaynak kişi bilgileri Adı, Soyadı, Görüşme Tarihi ve Yeri bilgilerini içermelidir.

**E) Kaynakça:** Makale metninin sonunda, yazarların soyadına göre alfabetik olarak yazılmalıdır. Bir yazının birden fazla yayını olması hâlinde, yayımlanış tarihine göre, bir yazara ait aynı yılda basılmış yayınlar var ise (1980a, 1980b) şeklinde gösterilmelidir. Kitap: Gazete, dergi, ansiklopedi, antoloji, roman, oyun ve film gibi yapıtlar ile öykü ve şiir kitapları "uzun yapıt" sayılır ve künnyede eğik yazı ile gösterilir. Basılmış tezler de bu kategoriye girer.

Bir yazar: Tek yazara ait yapıtların künyesi şu şekilde gösterilir. Kullanılan kaynakta yapıtın yayımlandığı şehir belirtilmiyorsa, künnyede bu bilginin bulunması gereken yerde Yyy (yayım yılı yok), yayımlandığı yer belirtilmemişse yy (yayımı yok), yayımlandığı tarihe ilişkin bilgi yer almıyorsa ty (tarih yok) kısaltmaları kullanılır.

Oğuz, M. Öcal. Somut Olmayan Kültürel Miras Nedir?. Ankara: Geleneksel Yayınları, 2009.

Koz, M. Sabri, haz. Nasreddin Hoca Kitabı. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1999.



Reichl, Karl. Türk Boylarının Destanları: Gelenekler, Şekiller, Şiir Yapısı. Çev. Metin Ekici. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2002.

Hobsbawm, Eric ve Terence Ranger, der. Gelenegin İcadı. (çev. Mehmet Murat Şahin) İstanbul: Agora Kitaplığı, 2006.

İki (ya da üç) yazar: İki (ya da üç) yazara ait yapıtların künyesi şu şekilde gösterilir:

Altun, Şafak ve Cenk Sarıoğlu. Türk Popüler Tarihinde İlkler. İstanbul: Alfa Yayınları, 2006.

Üçten fazla yazar: Üçten fazla yazara ait bir kitabın künyesinde ya bütün yazar adları kitaptaki sırasıyla verilir ya da ilk yazar adından sonra ve diğer. ifadesi kullanılır.

Oğuz, M. Öcal ve diğer. Halkbiliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar 1. Ankara: Geleneksel Yayınları, 2006.

Makale vd.: Tek tek şiir, öykü, makale, kitap bölümü, mektup, konferans, konuşma, söyleşi ve kişisel görüşme “kısa yapıt” sayılır ve başlıkları çift tırnak içinde yazılır. Ansiklopedi maddelerine yapılan göndermelerde madde adı ansiklopedide yer aldığı gibi yazılır (ör. “Özlü, Tezer”). Söyleşilerin ve yayımlanmamış tezlerin künye bilgileri aşağıdaki örneklerdeki gibi verilir.

Düzgün, Dilaver. “Aşkılık Geleneginin Değişim ve Dönüşüm Sürecinde Barış Manço Olgusu”. Millî Folklor 84 (Kış 2009): 42-51.

Özkan, Tuba. “Bey Böyrek Anlatılarının Kahramanın Yolculuğu Açısından İncelenmesi”. Yayımlanmamış yüksek lisans tezi. Ankara: Gazi Üniversitesi, 2006.

Güzel, Abdurrahman. “Prof. Dr. Abdurrahman Güzel İle Söyleşi”. Söyleşiyi yapan: Tuba Saltuk Özkan. Millî Folklor 68 (Kış 2005): 13-17.

Aynı Yazara Ait Birden Fazla Yapıt: “Seçilmiş Bibliyografya”da aynı yazarın birden fazla yapıtına yer verildiğinde yapıt adları tarih sırasına göre değil alfabetik sıraya göre listelenir. Böyle durumlarda yazar adı ve soyadı tekrar edilmez; bunun yerine (—). şeklinde) yan yana iki uzun çizgi ve bir nokta koyulur; ardından yapıt adı ve diğer bilgiler verilir. Aşağıdaki örnek izlenmelidir.

Günay, Umay. Türklerin Tarihi. Ankara: Akçağ Yayınları, 2006.

— . Türk Kültürüne Eleştiri. Ankara: Akçağ Yayınları, 2009.

Elektronik Ortamdaki Metinler: Elektronik ortamdaki metinlerin kaynak olarak gösterilmesinde, güvenilirlik açısından, yazarı, başlığı ve yayım tarihi belirtilmiş olanlar tercih edilmelidir. Künye bilgileri şu sırayı izler: yazar adı; metnin başlığı; varsa kaynağın tarihi; erişim tarihi; sitenin adresi. Aşağıdaki örnek izlenmelidir.

Temelkuran, Ece. “Geleneksiz Kadınlar” (06 Ekim 2006) 16 Şubat 2010.

<<http://www.milliyet.com.tr>>

Ses ve Görüntü Kayıtları: Ses ve görüntü kayıtlarına yapılan göndermelerin künye bilgileri yazılırken, katkısı öne çıkarılacak kişinin (yönetmen, senarist, oyuncu, yazar, besteci, şarkıcı, vb.) soyadı ve adından sonra yapıtın başlığı, katkısı bulunan diğer kişi ya da kurumlar, formatı (plak, videokaset, VCD, DVD, vb.) ve yayım ya da dağıtım bilgileri verilir.

Akay, Ezel, yön. Karagöz Hacivat Neden Öldürüldü?. Sen. Ezel Akay, Levent, Kazak. Oyun. Beyazıt Öztürk, Haluk Bilginer, ve diğer. DVD. Özen Film, 2006.

Yabancı Dillerdeki Yayınlar: Türkçe dışındaki kaynakların künyelerinde, editörü, çevirmeni, cilt ve baskı sayısını gösteren ifadeler Türkçeleştirilir. Şehir adlarının Türkçe kullanımlarına yer vermeye özen gösterilir (ör. Londra).

**F) Dipnot:** Kaynak gösterme dışında kalan ve makalenin ana konusu ile dolaylı bağlantısı olan açıklamalar, birden başlayarak dipnot kullanmak suretiyle yapılabilir. Dipnotlar, makaleden sonra ve kaynakçadan önce topluca yer almalıdır ve 10 punto yazılmalıdır.

**G)Yazıların Gönderilmesi:** Yukarıda belirtilen ilkelere uygun olarak hazırlanan yazılar, [dergipark.org.tr](http://dergipark.org.tr) adresinden yüklenmelidir. Eğer editörlük ve hakemler tarafından düzeltme istenmiş ise, yazar düzeltmelerin yapıldığı yeni biçimi aynı adrese en geç bir ay içinde gönderir. Aksi durumda yayından vazgeçtiği değerlendirilerek yayım süreci sonlandırılır.

**H) Editörlük Düzeltmeleri:** Yayım aşamasında esasa yönelik olmayan küçük düzeltmeler Editörlük birimi tarafından yapılabilir. Bu düzeltmelerde TDK Yazım Kılavuz ve Sözlükleri esas alınır.

**I) Telif Hakkı:** Yayımlanan yazıların telif hakkı Millî Folklor Dergisi'ne devredilmiş sayılır. Yazıların düşünsel ve bilimsel, çevirilerin ise hukukî sorumluluğu yazarlarına/çevirmenlerine aittir. İki ve daha fazla yazarlı yazılarda yazının telif sorumluluğu birinci yazara aittir. Dergide yayımlanan yazı ve fotoğraflar kaynak gösterilerek alınmalıdır.

## MİLLÎ FOLKLOR

### An international and Quarterly Journal of Cultural Studies

#### The publication principles information for the contributors

**General Principles:** As an International Folklore Journal, *Millî Folklor*, has been issued as a quarterly journal published as Spring, Summer, Fall and Winter issues. The issues of every two years form a volume. In the end of every two years an index of published articles is prepared and added to the Winter issue. The journal has been mailed to its members and interested people within following twenty days of its publication. The articles can be read online for free on <<http://www.millifolklor.com>> website.

**Objectives:** a) Publishing the folklore and intangible cultural heritage (ICH) research and scholarly studies in Turkey and other Turkic countries within the “cultural studies” methods, and also elevate these studies from local level to national level and from national level to regional and international level, b) Closely follow up the scholarly works on folklore and intangible cultural heritage, c) Publishing any kinds of scholarly articles on folklore and ICH which contribute theoretical and methodic perspectives for folklore and the Convention for the Safeguarding of Intangible Cultural Heritage -in Turkish ( or other Turkic dialects as long as they are written in Latin script), or in a language that is commonly used as the language of international journals (French, English and Spanish).

**Subjects:** The articles may deal with any subject matter ranging from field collecting, evaluating and studying materials from the folklore of Turkey and Turkic World, to such issues concerning specifically folklore and ICH theories and methods within the cultural studies context.

**Content:** a) Original research articles that are based upon a research and filling a gap in their field of study, b) Reviews that introduce and criticize new works, and contribute to the development of field of study, c) Literary translations of

the articles on folklore which shed new light on and help the theoretical and methodic development of Turkish culture, folklore and ICH studies, d) Articles that contain material collected directly from oral sources and manuscripts are accepted for publication.

It should be noted that an article submitted for publication in *Millî Folklor* should not have previously been published, the papers presented in scholarly meetings are not accepted for publication either. Only two articles of a writer can be published in the journal in one year.

**Evaluation of the Articles Sent for Publication:** The articles sent for publication in *Millî Folklor* are first examined by the Editorial Board of the journal in accordance with the articles aim, subject, content and writing styles. The articles found publishable by the Editorial Board are sent for evaluation of two judges who are nationally or internationally recognized by their works and studies in the field of folklore. The Board does not send the names of the authors to the judges, and the judges' reports are kept for two years. If one of the two judges approves and another disapproves the article's publication, the article is sent to a third judge. The authors should pay attention to the suggestions and correction advice of the judges and Editorial Board. If an author does not share the views of the judges or the Editorial Board, he/she may present a report on the points where he/she does not agree. The articles completing these processes are put in to the publication order. The final copy of the article is sent to the author for approval, within a given time-frame.

**General writing Rules:** The major rules to be followed in the articles submitted for publication in *Millî Folklor* are listed below:

**A) Title:** The title of an article should not be more than 12 words, it should be bold, capitalized. If the language of the article is French, English or Spanish the second language of the article should be Turkish. The title's Turkish translation should also be written under the original one, and it should also be bold, but not capitalized.

**B) The Name of Author:** The author's name should be bold and placed under the title. The professional title should be marked with a star and explained at the bottom of the first page.

**C) Abstract:** Every article must be submitted with an abstract. The abstract should provide information on the professional aims of the article, and should be between 400 words. The abstract should not include any kinds of bibliographies, figures, notes etc. The author(s) must present five to ten key-words. Key words must exclude words used in the title and choose carefully to reflect the precise content of the paper. The abstract and key words must be both in original language of the article and standard Turkish.

**D) The Text of Article:** The articles must be typed as 12 punt with 1,5 spaces. An article should not contain more than 6000 words. It should be written by MS word program, and the chosen characters should be Times New Roman or Arial. An article should begin with an introduction which should include the main thesis of the article, the development part should include observations, interpretations, citations, and discussions, (and may be divided into and supported by subtitles). In the conclusion part, the results should be explained and supported by suggestions.

**E) Citations and Bibliography:** The MLA (Modern Language Association) citation style is preferred but other scientific citation styles are also accepted.

**G) Footnotes:** The explanations need to be mentioned other than showing a cited source should be marked by footnotes following from the number one. The footnotes should be placed following the main text of an article and before the bibliography, and they should be written in 10 punt.

**H) Submission:** An article conforming the above mentioned criteria should be sent to the [dergipark.org.tr](mailto:dergipark.org.tr) e-mail address. Following the evaluation of the judges, if some corrections asked from the author, the author needs to send a new copy to same addresses within a month. During the process of publication, minor changes that have nothing to do with the main structure of the article may be made by the Editorial Board.

**I) Authors' right:** The juridical rights and responsibilities of the published articles and translations belong to the authors/translators.

## MİLLÎ FOLKLOR Revue internationale et trimestrielle d'études culturelles Les principes de publication

**Les principes générales :** *Millî Folklor* est une revue des arts et traditions populaire et du patrimoine culturel immatériel (PCI) centrée sur la Turquie et les pays qui parlent la langue turque, créée en 1989. Ouverte à la recherche internationale et aux autres disciplines de sciences sociales et humaines, *Millî Folklor* publie les articles des auteurs turcs et étrangers, folkloristes, ethnologues, anthropologues et les chercheurs travaillant sur le PCI. *Millî Folklor*, paraît aux mois de mars (numéro de printemps), juin (numéro d'été), septembre (numéro d'automne) et décembre (numéro d'hiver). Tous les deux ans forment un volume. À la fin de tous les deux ans un index des articles édités est préparé, et ajouté au numéro d'hiver. La revue est expédiée à ses membres et personnes intéressées dans vingt jours de sa publication. Les articles, qui ont été édités, peuvent être lus en ligne du site Web de *Millî Folklor*, <<http://www.millifolklor.com>>

**Note à l'attention des auteurs :** Les articles peuvent traiter n'importe quels thèmes concernant les arts et traditions populaires et du PCI de la Turquie et des communautés turcophones. La revue peut publier n'importe quels genres d'articles scientifiques sur les arts et traditions populaires et le PCI qui contribuent des perspectives théoriques et méthodiques, en turc (ou d'autres dialectes tant qu'ils sont écrits en manuscrit latin), ou dans une langue internationale en manuscrits latin (anglais, espagnol et français). Tout article doit être proposé à la rédaction de *Millî Folklor* sous la forme d'un manuscrit de 6 000 mots dont la version, saisie sur Word, doit être adressée en document attaché (.doc) par le courrier électronique à <[dergipark.org.tr](mailto:dergipark.org.tr)>. L'auteur veillera à préciser son rattachement institutionnel et ses adresses électronique et postale. Le texte doit être saisi en corps 12 et double interligne (de préférence en Times New Roman ou Arial) sans autre enrichissement typographique que l'emploi de l'italique. Il doit comporter un seul niveau d'intertitres courts, des notes en numérotation continue, l'ensemble des références bibliographiques en fin d'article, ainsi qu'un titre en deuxième langue et un résumé (en deux langues) de 400 mots maximum accompagné de cinq mots clés (en deux langues). Le renvoi aux ouvrages de références dans le texte courant et les notes se fait par la simple mention du nom d'auteur, de la date de parution et, le cas échéant, du numéro des pages citées. Les articles refusés ne sont ni conservés ni retournés. Les droits et les responsabilités juridiques des articles et des traductions édités appartiennent aux auteurs/aux traducteurs.