

UHAD

Cilt: 8 Sayı: 1

Volume: 8 Issue: 1

Yıl/Years: 2025





ULUSLARARASI HALKBİLİMİ ARAŞTIRMALARI DERGİSİ
(International Journal of Folklore Studies)

e-ISSN: 2667-4173

Yıl/Year: 8, Sayı/Issue: 1
31 Mayıs/May 2025

Baş Editör/Editor-in-chief
Doç. Dr. Süleyman FİDAN

Sayı Editörü/Issue Editor
Doç. Dr. Hatice Kübra UYGUR

Eş Editörler/Co-Editors
Prof. Dr. Gülten KÜÇÜKBASMACI
Doç. Dr. Alim Koray CENGİZ
Doç. Dr. Hatice Kübra UYGUR
Dr. Öğr. Üyesi Abdullah BAYINDIR

Türkçe Dil Editörü/Turkish Language Editor
Doç. Dr. Sertan ALİBEKİROĞLU

İngilizce Dil Editörü/English Language Editor
Doç. Dr. Alim Koray CENGİZ

Yazım Editörleri/Copy Editor
Gülbeyaz AYDOĞAN
Mehmet ÖZTÜRK

Sekreterler/Secretaries

Gölbeyaz AYDOĞAN
Mehmet ÖZTÜRK

Yayın Kurulu/Editorial Boards

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

Danışma Kurulu/Advisory Board

Prof. Dr. Aleksandre MGHEBRISHVILI (Gori Devlet Üniversitesi)
Prof. Dr. Ali Osman ÖZTÜRK (Necmettin Erbakan Üniversitesi)
Prof. Dr. Ali YAKICI (Emekli Öğretim Üyesi)
Prof. Dr. Elçin İBRAHİMOV (Karabağ Üniversitesi)
Prof. Dr. Erdem ÖZDEMİR (Uludağ Üniversitesi)
Prof. Dr. Kemal ÜÇÜNCÜ (Karadeniz Teknik Üniversitesi)
Prof. Dr. Kürşat ÖNCÜL (Eskişehir Osmangazi Üniversitesi)
Prof. Dr. Nezir TEMUR (Gazi Üniversitesi)
Prof. Dr. Nuran MALTA (Pristine Üniversitesi)
Prof. Dr. Özkul ÇOBANOĞLU (Hacettepe Üniversitesi)
Prof. Dr. Serpil AYGÜN CENGİZ (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Sevilay ÇINAR (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)
Prof. Dr. Seyfeddin RZASOY (Azerbaycan Bilimler Akademisi)
Doç. Dr. Galina MİŞKİNİENĖ (Vilnius Üniversitesi)
Dr. Kate LEACH (Dartmouth College Undergraduate Deans Office)

Kapak Tasarımı/Cover Design

Fatma ÖZCAN
Mustafa ALPYÜRÜK

İletişim/Contact

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/uhad>
uhadbilgi@gmail.com

Süleyman Fidan

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

İndeksler/Indexes

Uluslararası Halkbilimi Araştırmaları Dergisi DOAJ, MLA, EBSCO Essentials, ERIHPLUS, ASCI ve çeşitli ulusal-uluslararası indekslerce taranmaktadır.

International Journal of Folklore Studies is indexed by DOAJ, MLA, EBSCO Essentials, ERIHPLUS, ASCI and various national and international indexes.



Amaç/Aim

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



Kapsam/Scope

Uluslararası Halkbilimi Araştırmaları Dergisi, folklor ve disiplinlerarası bir şekilde folklorla ilişkili olarak sosyoloji, antropoloji, etnoloji, medya ve iletişim, müzikoloji, el sanatları gibi alanlarda kültürel çalışmalara bilimsel katkı sağlayan makaleleri yayınlamaktadır. Kültür bilimi ve yönetimi, kültür ve halk sağlığı, kültür ve göç, kültür ve çevrimiçi dünya, kültür ve medya, kültür ve sanat, kültür ve turizm ile gelenekten geleceğe kültür çerçevesinde hazırlanan bilimsel kitapların inceleme ve eleştirileri da derginin yayımı kapsamındadır. Yılda iki sayı (Mayıs-Kasım) yayımlanan derginin yayın dilleri Türkçe ve İngilizcedir. Uluslararası Halkbilimi Araştırmaları Dergisi, Creative Commons lisanslıdır ve Budapeşte Açık Erişim Politikasını uygulamaktadır. UHAD, Committee on Publication Ethics (COPE) tarafından belirlenmiş uluslararası etik kurallara uymaktadır.



Editörden...

UHAD/Uluslararası Halkbilimi Araştırmaları Dergisi'nin 8. cildinin 1. sayısı ile siz okuyucularımızla buluşmanın mutluluğu içindeyiz. Bu sayımızda yedi Türkçe, iki İngilizce araştırma makalesi ve bir kitap tanıtım yazısı yer almaktadır. Sizlerle buluşan on makalemiz, halkbilimi ve halkbiliminin ilişkili olduğu bilim dalları ile halkbilimine disiplinler arası bir bakış açısıyla yaklaşan makalelerden oluşmaktadır.

Bu sayının ilk makalesi dikkat çekici ve disiplinlerarası bir yaklaşımla ele alınan "koku"nun tarihsel anlam ve işlevleri üzerinde durmaktadır. "Ritüellerin Politik Güce Kokunun Tarihsel Anlam ve İşlevleri" adıyla, beş duyumuzdan biri olan kokunun kültürel bir araç olarak ele alınmasını tespit etmesi açısından dikkate değerdir. Bir diğer çalışma ise Hatay'ın Hassa ilçesinde kara avcılığını ve av kültürünü ele almaktadır. Çalışmada, avcılık geleneğinin Türk kültürü içinde yüzyıllardan beri süregelen özellikleri geleneksel ekolojik bilginin, usta-çırak ilişkisi ve avdan elde edilen ürünlerin geleneksel mutfaktaki önemi Hatay'ın Hassa ilçesi özelinde işlevsel olarak ele alınmıştır. "Kırklar Kapısı"nda Bir Âşık: Davut Sularî" adlı makale 20. Yüzyıl aşığı olan Davut Sularî'yi, karakteristik icra özelliklerini ve söz hâkimiyetini analiz ederek dönemi temsil edebilme gücü açısından değerlendiren bir yaklaşımla ele almıştır. "Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Türk Folkloru: Kimlik İnşasında Sosyal ve Siyasal Etkiler" başlıklı makale ise XIX. Yüzyıl'da gerçekleşen toplumsal ve kültürel değişimlere ışık tutmuştur. Bir diğer çalışma ise "Edebiyat ve Tarih İlişkisi Bağlamında Şair Ahmet Çıtak'ın Başvekilimiz ve Makaryos Destanları" adlı makaledir. Şair Ahmet Çıtak'ın Kıbrıs Türklerinin yaşadıkları Kıbrıs Barış Hareketi öncesinde ve sürecinde meydana gelen gelişmelere tarihsel arka planlarıyla birlikte yer vererek sözlü tarih niteliğindeki destanlara edebiyat ve tarih perspektifinden sanatsal olarak dikkat çekilmiştir. Bu sayımızda yer alan iki İngilizce makaleden biri olan "Manifestation of Azerbaijan's Hospitality in the Ceremonies of Ethnic Groups" adlı çalışma, Türk kültüründe önemli yere sahip olan misafirperverlik olgusunu Azerbaycan özelinde etnik grupların ritüellerine etkisi açısından ele almıştır. Tüketim çılgınlığının yaşandığı günümüzde reklamların gücü yadsınamaz. Tam da bu noktada "Reklamlarda Kültürel ve Folklorik Yansımalar" adlı makale ile Türkiye'deki tüketim alışkanlıklarını folklorik açıdan ele alan bir çalışma da bu sayımızda yer almaktadır. Televizyon ve dijital reklamların modern pazarlama yöntemleriyle birleşerek reklamların gücünü nasıl etkilediği yönünde örneklerle konuyu ele almaktadır. Bir diğer İngilizce makalemiz ise Marksizim ve hayvan özgürlüğü konusunu diyalektik açıdan ele almıştır. "Dialectical Materialism or Dialectics of the Human?: Marxism and Animal Liberation Movement" marksizim ve türcülük arasındaki dayanışma ve çatışmayı tartışmaktadır. Uygur Sihar Masallarındaki Kılavuz: Bovay" adlı makalede ise masalların sihirli dünyası aralanmaktadır. Makalede, inanç dünyasının önemli şahsiyetlerinden olan Hızır tipiyle Uygur masallarındaki Bovay karşılaştırılmıştır. 9 araştırma makalesinin yanında bir kitap tanıtım yazısı da bu sayımızda yer almaktadır. Yazıda Hakan Saraç'ın 2023 yılında Günce yayınlarından çıkan kitabı

“İnanışlar ve Gelenekler Bağlamında Türk ve Slav Kùltürlerinde Renk Sembolizmi” adlı kitabı analitik bir yaklaşımla ele alınmıştır.

Okuyucularımızla dergimiz açısından yaşanan iki önemli gelişmeyi mutlulukla paylaşmak isteriz. Gelişmelerden ilki; dergimizin kurucularından, editör kurulu üyelerimiz Prof. Dr. Gülten Küçükbasmacı ve yayın kurulu üyelerimizden Prof. Dr. Ayşegöl Karakelle Alper hocalarımızın yeni ünvanları, bir diğeri ise dergimizin bu sayımızdan itibaren DOAJ (Directory of Open Access Journals) indeksinde taranacak olmasıdır. Editör ve Yayın kurulunda yer alarak dergimize emek veren hocalarımızın yeni ünvanlarının hayırlı olmasını dilerken dergimizin tarandığı indekslerin artmasını temenni etmekteyiz. Bu sayımızda dergimiz sayfasında da yer alan kurul üyeliklerimiz de güncellenmiştir. Kurul üyelerimizin Dergipark’taki profil bilgilerinin güncel olması istenmektedir. Özellikle yurtdışında bulunan üyelerimizden bazılarına henüz Dergipark profillerini tamamlayamadıkları için bu sayıda bilgilerini veremedik. Yayın Kurulu ve Editör Kurulu sayfalarımız güncellenmeye devam edecektir.

UHAD, mayıs ve kasım aylarında yılda iki kez yayımlanan bilimsel, hakemli uluslararası indeksli bir dergidir. Yazarlarımızın makale gönderiminde derginin yayın şart ve ilkelerine dikkat etmeleri gerektiğini hatırlatmakta fayda görüyoruz. Sayımıza emek veren tüm araştırmacılara ve araştırmaların değerlendirmesinde kör hakemlik yaparak katkı sağlayan hakemlerimize teşekkür ederiz.

Doç. Dr. Hatice Kübra UYGUR

Sayı Editörü

31 Mayıs 2025



İçindekiler/Contents

Araştırma Makaleleri/Research Articles

1. RİTÜELLERDEN POLİTİK GÜCE KOKUNUN TARİHSEL ANLAM VE İŞLEVLERİ1-13

The Historical Meaning and Functions of Scent From Rituals to Political Power

(Araştırma Makalesi/Research Article)

Meryem GÖK- İlkay ŞAHİN

2. HASSA İLÇESİNDE KARA AVCILIĞI VE AV KÜLTÜRÜ.....14-32

Land Hunting and Hunting Culture in Hassa District

(Araştırma Makalesi/Research Article)

Ömer İlyas DELİBEKİR- Gönül REYHANOĞLU

3. “KIRKLAR KAPISI”NDA BİR ÂŞIK: DAVUT SULARÎ.....33-52

An Âşık at the “Kırlar Kapısı”: Davut Sularî

(Araştırma Makalesi/Research Article)

Çetin Erdem USANMAZ

**4. OSMANLI’DAN CUMHURİYET’E TÜRK FOLKLORU:
KİMLİK İNŞASINDA SOSYAL VE SİYASAL ETKİLER.....53-62**

Turkish Folklore from the Ottoman Empire to the Republic: Social and Political Influences in Identity Construction

(Araştırma Makalesi/Research Article)

Nisanur ERDOĞMUŞ

**5. EDEBİYAT VE TARİH İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA ŞAİR AHMET ÇITAK’IN BAŞVEKİLİMİZ VE
MAKARYOS DESTANLARI.....63-74**

Poet Ahmet Çıtak’s Epics of Our Prime Minister and Makarios in the Context of the Relationship Between Literature and History

(Araştırma Makalesi/Research Article)

Adnan BOYUNDURUK

6. MANIFESTATION OF AZERBAIJAN'S HOSPITALITY IN THE CEREMONIES OF ETHNIC GROUPS.....75-83

Azerbaycan'ın Misafirperverliğinin Etnik Grupların Ritüellerinde Tezahürü

(Araştırma Makalesi/Research Article)

Fatma GANIYEVA

7. REKLAMLARDA KÜLTÜREL VE FOLKLORİK YANSIMALAR84-101

Cultural and Folkloric Reflections in Advertising

(Araştırma Makalesi/Research Article)

Yağmur DALAR

8. DIALECTICAL MATERIALISM OR DIALECTICS OF THE HUMAN?: MARXISM AND ANIMAL LIBERATION MOVEMENT.....102-117

Diyalektik Materyalizm mi Yoksa İnsanın Diyalektiği mi?: Marksizm ve Hayvan Özgürlüğü Hareketi

(Araştırma Makalesi/Research Article)

Erhan KORKMAZ

9. UYGUR SİHİR MASALLARINDAKİ KILAVUZ: BOVAY118-132

The Guide in Uighur Fairytales: Bovay

(Araştırma Makalesi/Research Article)

Fatoş YALÇINKAYA

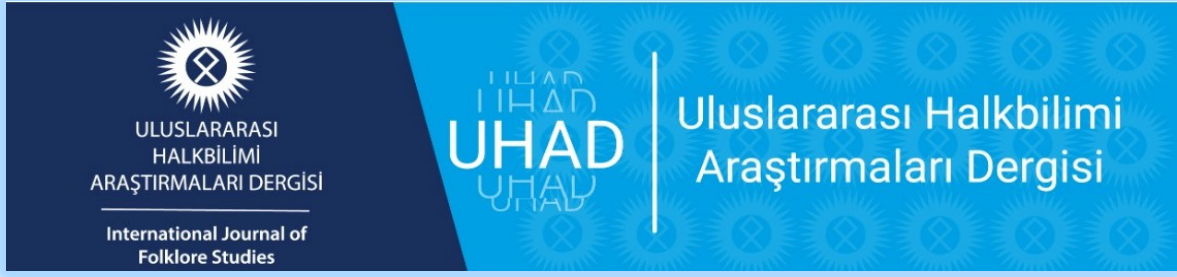
Kitap İncelemesi/Book Review

10. Saraç, Hakan (2023). İnanışlar ve Gelenekler Bağlamında Türk ve Slav Kültürlerinde Renk

Sembolizmi, Ankara: Günce Yayınları. 158 sayfa. ISBN:978-625-8264-76-0133-141

(Kitap İncelemesi/Book Review)

Sinan YAMAN



Ritüellerden Politik Güce Kokunun Tarihsel Anlam ve İşlevleri*

The Historical Meaning and Functions of Scent From Rituals to Political Power

Doktora Öğr. Meryem GÖK

Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sosyoloji Anabilim Dalı

meryemgok38@gmail.com

ORCID  : 0000-0002-2642-4966.

Prof. Dr. İlkay ŞAHİN

Erciyes Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü

isahin@erciyes.edu.tr

ORCID  : 0000-0002-9751-0271.

e-ISSN: 2667-4173

UHAD, 2025, 8/1, 1-13.

Araştırma Makalesi/ Research Article



<https://doi.org/10.61729/uhad.1647394>

Geliş Tarihi / Date Received: 26.02.2025

Kabul Tarihi / Date Accepted: 24.4.2025

Yayın Tarihi / Date Published: 31.5.2025

Atıf / Citation: GÖK, Meryem ve İlkay Şahin (2025). "Ritüellerden Politik Güce Kokunun Tarihsel Anlam ve İşlevleri", *UHAD/Uluslararası Halkbilimi Araştırmaları Dergisi*, S. 8/1, s. 1-13.

Öz

Koku, bireysel bir zevk olmanın ötesinde, toplumsal yapıyı ve etkileşimleri şekillendiren önemli bir kültürel araçtır. Bu çalışma, kokunun sosyal ve kültürel baştan çıkarıcılığını, bireyler arası ilişkilerdeki sosyal psikolojik etkilerini ve işlevlerini tarihsel bir süreç bağlamında incelemektedir. Bu çerçevede olmak üzere, kültürel ve dinî ritüellerdeki işlevleri, duygusal ve bilişsel etkileri ele alınmış, Mısır kraliçesi Kleopatra'dan modern döneme kadar uzanan tarihsel süreç içinde sosyal ilişkilerdeki baştan çıkarıcılığı ve ikna süreçlerinde nasıl kullanıldığı genel olarak analiz edilmiştir. Kleopatra, politik zekâsı ve diplomatik yeteneklerine ilaveten koku ve diğer duygusal unsurları kullanarak ikna süreçlerini yönlendirmesiyle bilinen tarihî ve sosyo-politik kimliği nedeniyle bu çalışmada örnek olarak seçilmiştir. Makalede kokunun hafıza ve duygular üzerindeki etkisi Baudrillard'ın baştan çıkarma teorisi çerçevesinde değerlendirilmiş, parfüm endüstrisinin gelişimi ile birlikte kokunun bireysel ve toplumsal kimlik oluşturmadaki rolü ele alınmıştır. Ayrıca, Weber'in statü grupları ve karizmatik otorite kavramları üzerinden kokunun sosyolojik anlamı tartışılmıştır. Çalışma sonucunda ulaşılan bulgular, kokunun geçmişten günümüze toplumsal ve psikolojik etkileşimlerde başat bir rol oynadığını, bireysel estetik anlayışın ötesinde kültürel normlar ve güç ilişkileri bağlamında çok yönlü etkileri yarattığını göstermektedir.

* Bu çalışma Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sosyoloji Anabilim Dalı'nda yürütülmekte olan "Statü Grupları ve Zevkleri: Kokunun Sosyal Psikolojik Anlam ve Etkileri" adlı doktora tezinden üretilmiştir.



Anahtar Kelimeler: Koku, Baştan çıkarma, Ritüel, Simülasyon, Statü grupları.

Abstract

Smell is an important cultural tool that has shaped social structure and interactions, beyond being an individual taste. This study examines the social and cultural seductiveness of scent, its social psychological effects and functions in interpersonal relationships in the context of a historical process. Within this framework, its functions in cultural and religious rituals, its emotional and cognitive effects have been discussed, and its seductiveness in social relations and how it is used in persuasion processes in the historical process from the Egyptian queen Cleopatra to the modern period have been analysed in general. Cleopatra was chosen as an example in this study due to her historical and socio-political identity, which is known for directing persuasion processes by using odour and other sensory elements in addition to her political intelligence and diplomatic skills. The research evaluates the effect of scent on memory and emotion within the framework of Baudrillard's theory of seduction. It also investigates the role of scent in the formation of both individual and collective identities through the development of the perfume industry. Additionally, the sociological meaning of scent is discussed through Weber's concepts of status groups and charismatic authority. The findings of the study show that odour has played a dominant role in social and psychological interactions from the past to the present, creating multifaceted effects in the context of cultural norms and power relations beyond individual aesthetic understanding.

Keywords: Smell, Seduction, Ritual, Simulation, Status groups.

Extended Summary

Throughout history, scent has been an important element shaping social interactions and the distribution of power, beyond being an individual pleasure. When the role of smell in interpersonal relationships and social structure is considered from a historical, cultural and social psychological perspective, it is seen that it has a meaning beyond being a simple sensory experience. Therefore, smell is not only a biological stimulant, but is also closely related to social status, class differences, and cultural identity and persuasion mechanisms. Since ancient times, the enchanting effect of smell and its use as a tool of social power have had a prominent place in the daily life practices of individuals and societies. In this context, the study aims to reveal how smell is shaped in historical, cultural and social contexts and how it is used as a persuasion tool in seduction processes.

This study examines the social and cultural seductiveness of scent, its social psychological effects and functions in interpersonal relationships in the context of a historical process. The main purpose of the research is to understand how smell plays a role in interpersonal relationships and social dynamics. In this context, its functions in cultural and religious rituals, its emotional and cognitive effects were discussed, and how it was used in seduction and persuasion processes in the historical process from Cleopatra, the queen of Egypt, to the modern period was analysed in general. Cleopatra was chosen as an example in this study due to her historical and socio-political identity, which is known for directing persuasion processes by using odour and other sensory elements in addition to her political intelligence and diplomatic skills. The research evaluates the effect of scent on memory and emotion within the framework of Baudrillard's theory of seduction. It also investigates the role of scent in the formation of both individual and collective identities through the development of the perfume industry. Additionally, the sociological meaning of scent is discussed through Weber's concepts of status groups and charismatic authority.

The research was carried out by combining historical and sociological analysis methods. Historical sources, anthropological studies, sociological theories and studies in the field of social psychology were examined through literature review. The relationship between smell and social status and power dynamics was evaluated within the framework of Baudrillard's seduction theory and Weber's status groups and charismatic authority typologies. Ancient Egyptian Queen Cleopatra was examined as a historical figure who consciously used scent as a tool of persuasion and seduction. Additionally, the relationship of scent with cultural and economic capital was evaluated within the framework of Bourdieu's concepts of social class and capital. Bourdieu's approaches to how smell is used to determine the social status of individuals and to reinforce power relations were included in the research.

Research findings show that scent has been used as a social status indicator throughout history and has played an important role in interpersonal relationships. Cleopatra has taken her place in history as one of the figures who used the diplomatic and political effects of scent the most. According to records, Cleopatra aimed to influence the sensory perception of the other party by filling the areas she was in with exotic scents before going to her meetings. This shows that scent is not only related to beauty and hygiene, but also a part of social persuasion strategies. In the modern era, with the development of the perfume industry, the place of scent in the processes of forming individual and social identity has become more apparent. Scents have become elements that indicate the status and social position of the individual and have gained meaning within the culture of consumption. Within the framework of Bourdieu's concept of cultural capital, the preference of certain perfume brands and scents by certain social classes can be considered as one of the ways in which individuals symbolize

their social positions and the groups they belong to. The fact that perfume advertisements are based on seduction and attraction also shows that the social psychological effects of scent continue in modern society. The results of the research show that throughout history, scent has been used not only as an individual aesthetic element but also as a tool of social and cultural power. From Cleopatra to the present day, scent has continued to be used as a seduction, persuasion and social status indicator. The emotional and cognitive effects of scent shape interpersonal relationships and gain a dimension that overlaps with social norms.

Giriş

Koku, yaşanmışlıklara dair hafızada saklananları hızlı bir biçimde geri çağıran ve hatırlatan, unutulması oldukça zor duyuşal deneyimlerden biridir. Tarih boyunca bireyler, kendilerini ifade etmek, başkalarını etkilemek, güçlerini göstermek ve duygusal bağlar kurmak için kokulardan faydalanmıştır. Bu bağlamda koku, yalnızca estetik bir öge değil, aynı zamanda sosyal etkileşimin de güçlü bir aracı olarak işlev görmüştür. Bilimsel çalışmaların da gösterdiği üzere, koku algısı ve duygular, beyinde limbik sistem adı verilen aynı sinir sistemi ağı içinde yer alır. Görme, işitme ve dokunma gibi diğer duyuşlar beyin farklı bölgelerinde işlemde geçerken, koku duyuşu doğrudan limbik sistemle bağlantılıdır. Bu durum, kokunun duyuşlar ve anılar üzerindeki etkisini diğer duyuşlara kıyasla daha güçlü ve kalıcı hâle getirmektedir (Ozan, 2021: 29-30). Bu bakımdan, kokular, bireylerin geçmiş deneyimleriyle doğrudan ilişkili olup, herhangi bir koku, belirli bir anıyı, beklenmedik bir anda güçlü bir şekilde tetikleyebilmekte ve hafızadan geri çağırabilmektedir. Çocukluk dönemine ait bir aile ortamını belirli bir kokuyla hatırlamak veya romantik bir karşılaşma anını kokusal bir uyarı üzerinden tarif etmek bu durumun somut örnekleridir. Öte yandan, koku, bireysel deneyimlerle sınırlı bir etkiyi yaratmakla kalmamakta, toplumsal bağlamda da önemli işlevleri üstlenmektedir.

Koku, tarih boyunca, kitleleri yönlendirme ve ikna etmekte, toplumsal yapı ve tabakalaşma sistemini belirlemekte ve göstermekte önemli etki ve işlevleri yerine getirmiştir. Antik Mısır'ın önemli siyasi şahsiyetlerinden birisi olan Kleopatra'nın yaşamı, kokunun toplumsal yapı ve güç ilişkileri bağlamında yarattığı ikna ve sosyal baştan çıkarıcılığa dair çarpıcı bir örnek olma özelliğini taşımaktadır. Baştan çıkarma, salt cinsellikle ilgili bir durum olmayıp, kitleleri etkileme ve yönlendirme kabiliyetine tekabül etmektedir. Kitleleri yönlendirme ve etkileme kabiliyeti ise temelde bir güç ve statü göstergesidir. Baştan çıkarma kavramını, sosyal bilimler alanında, toplumsal ve kültürel bağlamına dikkat çekerek kullanan ise Baudrillard'tır. Baudrillard'a göre baştan çıkarma, toplumsal sistemlerin ve güç ilişkilerinin işleyişini belirleyen temel unsurdur. Ona göre, özgürleşme, değişim ve sosyal etkileşim gibi süreçler de bu olgu çerçevesinde şekillenmektedir (Baudrillard, 2021: 59-66).

Kleopatra, zekâsı ve stratejik yeteneğiyle kitleleri ve politik şahsiyetleri etkilemek üzere kokulardan faydalanmıştır. O dönemde kokular, doğal özelliklere sahip olup günümüz sentetik kokularından oldukça farklıydı. Sentetik kokuların doğuşu ise "1800'lerin başında Albert Bauer isimli bir kimyacınn patlayıcı bombayla uğraşırken tesadüfen misk kokusuna yakın bir koku bulmasına denk düşmektedir. O günden sonra miskin farklı çeşitlerde kokularını elde eder" (Ozan, 2021: 26-27). Böylece, sentetik kokular sayesinde daha geniş kitlelere kokuları ulaştırmak mümkün hâle gelmiştir. Antik Mısır döneminde geniş kitlelerin kokuya erişimi kısıtlı olduğundan, kokulara ulaşmak, zenginlik ve güç vasıtasıyla gerçekleşen bir ayrıcalık ve bir statü göstergesi olarak kabul edilmekteydi. Hem koku vasıtasıyla ayrıcalıklı bir statü kazanma, hem de kazandığı bu statü vasıtasıyla iktidar elde etme ve kitleleri yönlendirmede Kleopatra tarihin en bilindik şahsiyetlerindendir. Bu bakımdan, Kleopatra'nın yaşam deneyimi, kokunun toplumsal ve kültürel anlam ve etkilerini, dolayısıyla da baştan çıkarıcılığını gözler önüne sermektedir.

Bu çalışma, kokunun sosyal ve kültürel baştan çıkarıcılığını, bireyler arası ilişkilerdeki sosyal psikolojik etkilerini ve işlevlerini tarihsel bir süreç bağlamında ele almaktadır. Bu

çerçevede olmak üzere, kültürel ve dinî ritüellerdeki işlevleri, duygusal ve bilişsel etkileri incelenmiş, Mısır kraliçesi Kleopatra'dan modern döneme kadar uzanan tarihsel süreç içinde sosyal ilişkilerdeki baştan çıkarıcılığı ve ikna süreçlerinde nasıl kullanıldığı genel olarak analiz edilmiştir. Kleopatra, politik zekâsı ve diplomatik yeteneklerine ilaveten koku ve diğer duyusal unsurları kullanarak ikna süreçlerini yönlendirmesiyle bilinen tarihî ve sosyo-politik kimliği nedeniyle bu çalışmada örnek olarak seçilmiştir. Makalede kokunun hafıza ve duygular üzerindeki etkisi Baudrillard'ın baştan çıkarma teorisi çerçevesinde değerlendirilmiş, parfüm endüstrisinin gelişimi ile birlikte kokunun bireysel ve toplumsal kimlik oluşturmadaki rolü ele alınmıştır. Ayrıca, Weber'in statü grupları ve karizmatik otorite kavramları üzerinden kokunun sosyolojik anlamı tartışılmıştır. Çalışma, kokunun sosyal psikolojik anlamları ve toplumsal etkilerini ise literatüre dayalı olarak incelemektedir. Kokunun toplumsal baştan çıkarıcılıkla bağlantısını, toplumsal yapı, sınıfsal ayırım, cinsiyet rolleri ve kültürel normlarla olan ilişkisini tarihsel olarak ortaya koymak üzere literatür taraması yapılmıştır. Çalışma kapsamında hem sosyoloji hem de sosyal psikoloji literatüründe yer alan temel eserler, teorik çerçeve ve konuyla ilgili örnekler incelenmiştir. Kleopatra örneğindeki tarihî bir şahsiyetten yola çıkarak kokunun bireysel tercihlerden öte toplumsal ve kültürel bir fenomen olarak nasıl kullanıldığı analiz edilmeye çalışılmıştır.

Tarihsel Süreçte Koku

Antik Mısır'da kokular, Güneş Tanrısı Ra'nın terinden elde edildiğine inanıldığı için kutsal kabul edilmiştir. Bu nedenle, yalnızca günlük yaşamda değil, dinî ritüellerde de önemli bir yere sahip olmuştur. Tanrıları memnun etmek amacıyla, tapınaklarda tanrı heykelleri sabahları reçine, öğlenleri mür ve akşamları ise kyphi adı verilen bir tütsüyle kokulandırılmıştır. Bu ritüeller, tanrılarla iletişim kurma çabasının bir parçası olarak görülmüştür. Bunun yanı sıra, koruyucu tılsımlar, tapınak ayinleri ve mumyalama gibi dinî uygulamalarda da kokular önemli bir rol oynamıştır. Bu bakımdan, Antik Mısırlılar, kötü ruhları uzaklaştırmak, ölümsüzlüğe erişmek ve yaşamın derin anlamlarını keşfetmek amacıyla koku kullanımına büyük bir anlam yüklemiştir. Nitekim Mısır firavunlarının mezarlarında çeşitli tütsü kaplarına rastlanmış ve duvar yazıtlarında ritüellerde kullanılan koku formülleri yer almıştır (Aslanbey, 2021: 51; Karakurt, 2019; URL-1). Bu bulgular, kokunun Antik Mısır'daki dinî ve kültürel önemini gözler önüne sermektedir.

Koku sadece dinî ritüellerle sınırlı bir etkiyi yaratmakla kalmamış, sosyo-politik etkileşimlerde de önemli bir kültürel araç hâline gelmiştir. Kleopatra ve Marcus Antonius'un sosyo-politik ilişkisi bu durumun en bilinen örneklerinden biri olarak tarihte yerini almıştır. Kleopatra, etkili konuşma yeteneği ve aromatik kokuları kullanmaktaki ustalığı sayesinde Marcus Antonius'u etkilemeyi başarmış ve siyasi hamlelerini destekleyecek güçlü bir strateji geliştirmiştir. Kokuların cazibe ve ikna üzerindeki etkisi, Kleopatra'nın diplomatik manevralarında önemli bir rol oynamıştır (Roller, 2010: 77-80). Bu bağlamda, misk özellikle dikkat çeken kokulardan biri olmuştur. Antik dönemde miskin, hem elde edilmesinin güçlüğü hem de nadirliği nedeniyle toplumun üst tabakasına hitap eden bir tüketim nesnesi olduğu anlaşılmaktadır. Zira misk, misk geyiğinin karın derisinin yan kısmında bulunan keseden elde edilen doğal bir kokudur. Ham hâli nemli ve keskin bir kokuya sahip olan misk, zamanla olgunlaşıp daha hoş bir koku yaymaya başlamaktadır (Ozan, 2021: 19-24). Kleopatra gibi siyasi şahsiyetler için bu özel kokunun yalnızca kişisel bakımın değil, aynı zamanda da ayrıcalık, güç ve statü göstergesinin bir aracı olduğu anlaşılmaktadır. Günümüzde ise doğal misk üretimi, gerek misk geyiğinin korunma altına alınması, gerekse de ekonomik maliyetlerin artışı nedeniyle büyük ölçüde sınırlanmıştır. Bu durum, koku endüstrisinde sentetik misk türevlerinin daha yaygın kullanılmasına yol açmıştır (Ozan, 2021: 26-27). Bununla birlikte, Antik Mısır'da bazı aromatik kokular halk tarafından da ulaşılabilir

durumdaydı. Güzel kokular kullanmak, Mısır'ın kuru, sert ve rüzgârlı ikliminde yalnızca hoş bir koku yaymak için değil, aynı zamanda aromatik yağların nemlendirici etkisinden faydalanmak amacıyla da tercih edilirdi. Ayrıca, Mısırlılar kötü kokan bedenlerin hastalıklı olduğuna inanıyorlardı. Bu inanç ise güzel kokuların kullanımını bir çeşit kişisel hijyen alışkanlığı hâline getirmiş görünmektedir (Aslanbey, 2021: 52).

Kleopatra, kokuları ticari ve diplomatik ilişkilerinde etkili bir araç olarak kullanmasıyla tanınmaktadır. Antik Mısır'da ticaret merkezi olarak bilinen Petra MÖ 4. yüzyılda gelişmeye başlamış, MÖ 3. yüzyılda ise o dönemin ünlü aromatik yağları olan mür ve günlüğün İskenderiye'deki fabrikalara taşındığı önemli bir ticaret hattı hâline gelmiştir. Kızıldeniz'in karşısında bulunan Arap yarımadasından getirilen değerli kokular, Arapça bilmesinin de etkisiyle Kleopatra'ya ticaret ve diplomasi alanında avantaj sağlamış ve stratejik hamlelerini güçlendirmiştir. Ayrıca, Kleopatra'nın kozmetik ürünlere olan ilgisinin, tıbbi araştırmalarla desteklenen derin bir bilgi birikimine dayandığı da anlaşılmaktadır. Zira İskenderiye, onun döneminde saç dökülmesi ve kepek gibi dermatolojik sorunlara yönelik çalışmaların yapıldığı bir merkez haline gelmiştir (Roller, 2010: 47-50).

Antik Roma'da da kokular, sosyal yaşamın önemli bir parçası olarak karşımıza çıkmaktadır. Fagan'ın da belirttiği üzere, Roma hamamları, sosyal statünün ve kültürel yaşamın göstergesi olarak çok yönlü bir işlev görmekteydi. Yemek bölümleri ve yatak odalarıyla donatılmış olan bu mekânlar, yalnızca banyo yapmak için değil, dövüş sanatlarını sergilemek ve şiir sunumlarını gerçekleştirmekte de kullanılan birer sosyalleşme alanıydı. Sağlıklı yaşam ve hijyenle ilişkilendirildiği için hamamlarda koku kullanımına da büyük önem verilmekteydi (Fagan, 1999: 12-13). Ancak, bu kokulara erişim, sosyal statüye göre farklılık göstermekteydi. Zenginler, ayrıcalıklı banyolarda pahalı kokulu yağlar kullanabilmekte, gösterişli şaraplar içebilmekte ve birden fazla kıyafet seçeneğine sahip olabilmekteydi. Köleler ise daha ucuz banyolarda, sahiplerinin ardında kalan suyla yıkanmakta ve ucuz kokulara erişebilmekteydi (Fagan, 1999: 215-216). Bu bakımdan, Romalı elitler, kokuyu hijyen amacına ilave olarak bir güç ve statü göstergesi olarak kullanmışlardır.

Erken Orta Çağ'da kokuların kullanımı artarak devam etmiş, zamanla bu kokular parfüm formuna dönüştürülmüştür. Bu dönemde kokuların kullanımı, sosyal tabakalara göre farklılık göstermiş, parfümlerin kalitesi ve erişilebilirliği toplumsal statünün önemli göstergelerinden birisi hâline gelmiştir. Ayrıca, bazı kokular belirli anlamlarla ilişkilendirilmiş, nergis gençliği, gül aşkı, fesleğen çocuk sevgisini ve şebboy dostluğu temsil edecek şekilde kullanılmıştır. Orta Çağ'da Müslümanlar ise kültür ve inançlarından kaynaklanan geleneksel alışkanlıkları nedeniyle yoğun bir şekilde kokuları kullanmışlardır. İslamiyet öncesinde başlayan koku kullanımı, İslamiyet ile birlikte daha da artmıştır. Bu dönemde özellikle siyasetçiler ve bilim insanları, edebiyatçılar, aristokrasiye mensup erkek ve kadınlar ile varlıklı gayrimüslim vatandaşlar arasında koku kullanımı oldukça yaygındı (Bakır, 2005: 42).

Koku, Türk kültür tarihinin, toplumsal yaşantısının ve ritüel uygulamalarının en önemli bileşenlerinden birisi olagelmıştır. Öncelikle koku, atalar ve ruhlarla etkileşime geçmenin en önemli araçlarından birisi olarak görülmüş ve ritüellerin ayrılmaz bir parçasını oluşturmuştur. Türk tarihinin en eski yazılı kayıtlarından birisi olarak kabul edilen Orhun kitabelerinden Bilge Kağan Abidesinde, Bilge Kağan'ın babasının ölümünün ardından düzenlediği yas töreninde bol miktarda sandal ağacı, misk ve tütsü kokularını kullanıldığı anlatılmaktadır (Çerikan, 2020: 398). Benzer şekilde, Osmanlı döneminde de çeşitli karışımlardan oluşan ve gelen misafirlere ikram edilmek üzere hazırlanan buhur suyunun yaygın olduğu anlaşılmaktadır. Dönem kayıtlarına göre ilk başlarda bu kokulu su devletin önde gelen temsilcilerine ramazan ayında ikram edilirken, sonraları halka da takdim edilmeye başlanmıştır (Yentürk, 2005: 65-66). Genel olarak bakıldığında ise Orta Çağ'da hükümdarlar,

saray çevresi, yüksek devlet memurları ve zenginlerin, bayramlar ve özel günler vesilesiyle çevrelerindeki koku hediye ederek hem statülerini hem de zarafetlerini gösterdikleri anlaşılmaktadır (Bakır, 2005: 44).

Parfüm kullanımına tarih boyunca farklı anlamlar yüklenmiştir. Dördüncü yüzyılda Hristiyanlığın yükselişiyle birlikte Roma İmparatorluğu'nda parfüm kullanımı gözden düşmeye başlamıştır. Tütsü, bu dönemde putperestliğin bir simgesi olarak görülmüş ve kullananlar eleştirilmiştir. Kilise Babası Origen, tütsüyü “şeytanlar için yiyecek” olarak nitelendirmiştir. Erken Hristiyan toplulukları, Roma İmparatorluğu'na bağlılık göstergesi olarak tütsü yaktıkları için Kilise'nin tepkisini çekmiştir. Bu dönemde duyuların inkârı kutsal bir erdem sayılmış, hatta birçok Hristiyan banyo yapmayı bile bırakmıştır. Ter kokusu ve kir “yaratıcının bir armağanı” olarak kabul edilmiştir. Roma İmparatorluğu'nun Germen kabileleri tarafından parçalanmasının ardından, Romalılar bu kabileleri giysileri kötü kokan, barbar ve işgalci topluluklar olarak etiketlemiştir. Bu nedenle, “yabancı kokusu” ifadesi, Romalılar tarafından dışlama, damgalama ve tiksinti duygularını ifade etmek üzere kullanılmıştır (Classen vd., 1994: 51). Dolayısıyla, Romalı elitler, Germen kabilelerden hareketle kötü kokuyu, yozlaşma ve ahlaki çöküşle ilişkilendirmiş, toplumsal düzeni ve kontrolü sağlamak amacıyla kokuları bir sınır çizgisi ve denetim aracı olarak kullanmışlardır. Böylelikle, kokular yalnızca hijyeni değil, sosyal statüyü ve kültürel farkı temsil eden bir gösterge hâline gelmiştir.

Zamanla bu olumsuz algılar değişmiş ve koku Hristiyanlar için kutsallıkla ilişkilendirilmeye başlanmıştır. Mistik bir koku, Kutsal Ruh'un varlığına işaret sayılmıştır. Kendini dine adanmış kutsal kişilerin ise hem bedenlerinden hem de giysilerinden hoş kokular yayıldığı anlatılmıştır (Classen vd., 1994: 55). Ancak, Orta Çağ'ın feodal ataerki yapısı nedeniyle bu kutsallık her birey için aynı ölçüde gerçekleşmemiştir. Kadınların kokularla kurduğu ilişki, sosyal statülerine göre farklı anlamlar kazanmış, dinî saflıkla ilişkilendirilen kokular ile kadınlara atfedilen günahkâr ve baştan çıkarıcı roller arasında bir karşıtlık ilişkisi kurulmuştur. Hristiyan felsefesinde yer alan Havva'nın Âdem'i cennetten kovulmaya sürüklediğine dair inanışın tesiriyle kadınlar baştan çıkarıcılıkla ilişkilendirilmiştir (URL-2). Bu durum ise kokuların kadınların toplumsal algılanışı ve sosyal sınıflarıyla özdeşleştirilmesine zemin hazırlamıştır. Kadının eşinin sosyal statüsü, ailesi, ekonomik gücü ve medeni durumu gibi unsurlar, onun kokular aracılığıyla nasıl algılandığını şekillendirmiş, bu da koku kullanımının bireysel bir tercihin ötesinde, toplumsal yapı içinde anlam kazanan bir statü göstergesi olmasına zemin hazırlamıştır.

Kokunun toplumsal yapıyla olan ilişkisi Sanayi Devrimi'yle birlikte yeni bir boyut kazanmıştır. Şehirleşmenin yoğunlaşması ve nüfusun hızla artması, özellikle Avrupa şehirlerinde temizlik ve hijyen konusunda ciddi sorunlar yaratmış, sokaklar ve kamusal alan, atıkların birikmesiyle oldukça kötü kokar hâle gelmiştir. Böylece, kokular bireyin sosyal statüsünü veya ahlaki algısını şekillendiren göstergeler olmaktan çıkmış ve kamusal alanın düzenlenmesi ve kötü kokuların bastırılması için işlevsel bir araca dönüşmüştür. Bu dönemde parfümler estetik amaçlardan çok, hoş olmayan çevresel kokularla mücadele etmek için kullanılmaya başlanmış, bu ihtiyaç ise parfüm endüstrisinin büyümesine zemin hazırlamıştır (Ozan, 2021: 43). Böylelikle, kokular yalnızca bireysel veya toplumsal algıları belirleyen göstergeler olarak kalmamış, aynı zamanda hızla gelişen modern tüketim kültürünün bir parçası hâline gelerek lüks tüketim ürünleri arasında ayrıcalıklı bir konuma yerleşmiştir.

Kokunun Toplumsal ve Kültürel Anlamları

Tabakalaşma ve sınıf ayrımı toplumların ortak tarihsel özelliklerindendir. Hangi toplum türü olursa olsun, sınıf ayrımı evrensel bir olgu olarak var olagelmıştır. Ritzer'in

Davis ve Moore'e referansla işaret ettiği üzere, toplumsal tabakalaşma, sosyal düzenin devamı için tesis edilmiş evrensel ve işlevsel bir mekanizmadır (Ritzer, 2008: 98). Tabakalaşmanın getirdiği farklılıklar, toplum içinde çeşitli yaşam tarzlarının oluşmasına sebep olmaktadır. Kültürel ve ekonomik yapı, eğitim, din, aile ortamı, üretim ve tüketim alışkanlıkları hem tabakaları birbirinden ayıran hem de bu tabakalara uygun yaşam tarzlarını üreten ve gösteren sosyokültürel etkenlerdir. Bu bakımdan, toplumsal tabakalaşmanın bir yansıması olmak üzere, bireylerin davranışları ve yaşama biçimleri de bulundukları sosyal yapının etkisiyle belirli bir tarz kazanmaktadır. Başka bir deyişle, farklı toplumsal yapılar farklı yaşam tarzlarını üretmektedir. Dolayısıyla, bireylerin yemek yeme, kutlama, düğün ve cenaze ritüelleri ile koku kullanımları gibi sıradan gündelik alışkanlıkları aslında toplumsal konumlarının, yaşam tarzlarının ve statülerinin birer göstergesidir. Max Weber kendine özgü bir dünya görüşüne ve buna uygun bir yaşam tarzına sahip toplumsal zümreleri statü grubu kavramıyla karşılamaktadır. Ayrıca, Weber, insan davranışlarının ardındaki temel motivasyonun ekonomik çıkarlar olduğuna dair görüşün tek başına yeterli bir açıklama olmadığını belirtmekte ve toplumsal tabakalaşmanın sadece üretim ilişkileri ve sınıf kavramı temelinde izah edilmesinin mümkün olmadığını altını kalınca çizmektedir. Ona göre statü grupları veya statü durumu, toplumsal grupların olumlu ya da olumsuz toplumsal onur ve itibar kazanımlarını karşılamaktadır. Toplumsal onur ve itibar kazanım koşullarını ise grupların eğitim farklılıkları örneğindeki yaşam tarzı farklılıkları belirlemektedir. Bu bakımdan, statü grupları belirli bir yaşam tarzı, bu yaşam tarzına uygun bir statü saygınlığı ve ekonomik olanaklara göre birbirinden ayrılan ve farklılaşan grupları anlatmaktadır. Dolayısıyla, Weber için yaşam tarzı üretim ilişkileri ve ekonomik yapıdan daha çok tüketim ilişkileri ve kültürel yapıyla ilişkilidir (Weber, 1996: 380-382).

Weber, toplumsal tabakalaşmayı sınıf, statü grupları ve parti ayrımı vasıtasıyla izah etmiştir. Sınıf, ekonomik hayatta aynı mevkiyi paylaşan bireylerden oluşmaktadır. Partiler, liderlerine güç sağlayan topluluklar olarak tanımlanırken, statü grupları bireylerin doğum ya da aile bağı gibi nedenlerle edindikleri saygınlık veya ortak hayat tarzlarıyla belirlenmektedir. Bireyin dinî inancı, eğitimi veya politik grup üyeliği bir başarı, güç ve statü saygınlığı kaynağıdır (Ritzer, 2008: 98). Dolayısıyla, Weber'e göre, eğer ortak ekonomik çıkarlar varsa bir sosyal sınıftan bahsedilmektedir. Ancak sosyal onur, itibar veya saygınlık söz konusuysa, bu durumda statü grupları devreye girmektedir. Sadece maddi çıkarlar, sosyal bir sınıfın oluşumu için yeterli görülmeğe yken, sosyal bir onur ve statü saygınlığı için bireyin, ait olduğu grubun davranış biçimlerini benimsemesi gerekmektedir. Birey, o grubun kabul ettiği eylemleri bilinçli bir şekilde benimsediğinde ve içselleştirdiğinde statü saygınlığı kazanmakta ve bir statü grubuyla özdeş hâle gelmektedir. Bu yönüyle, bir grubun dünya görüşü ve yaşam tarzı bireyler tarafından bilinçli bir biçimde tercih edilmekte ve tatbik edilmektedir. Weber, sınıfların piyasa koşullarınca belirlendiğini ve ekonomik düzenin bu bağlamda büyük bir rol oynadığını ifade etmektedir. Buna karşılık, sosyal onur ve statü saygınlığının belirleyicisi olan hayat tarzları, tarihsel bir derinliğe sahiptir (Weber, 1987: 183'den akt. Eyce, 1999: 279-280). Weber için statü gruplarının, dünya görüşü ile statü onur ve saygınlığını üreten eğitim ve tüketim alışkanlıklarındaki farklılaşmalar temelinde nesnelleşen yaşam tarzlarına göre şekillendiğini söylemek mümkündür. Sınıflar, ekonomik faktörlerle ilişkilendirilerek nispeten daha yüzeysel bir şekilde tanımlanırken, statü grupları bireyin sosyal çevresiyle kurduğu bağlar ve kültürel pratiklerle daha karmaşık ve anlamlı bir ilişki taşımaktadır.

Koku kullanımı ve tercihine, Weber'in dediği şekliyle, statü gruplarının yaşam tarzıyla ilişkilendirilerek bakıldığında, kokunun sosyoekonomik ve kültürel bağlamıyla karşılaşılmaktadır. Yukarıda bahsedilen tarihi verilerin de gösterdiği üzere, tabakalaşma sistemi içindeki köleler, kadınlar veya sıradan halk gibi zümreler için koku kullanımı genellikle temel hijyen ürünleri, daha düşük maliyetli ve kalitesiz kokulara erişimle sınırlıdır.

Tabakalaşma sistemi içinde ekonomik ve kültürel açıdan varlıklı aristokratlar veya elitler örneğindeki zümreler için ise statü saygınlığını gösterecek biçimde lüks ve özel olarak üretilen karışımlardan müteşekkil parfümlerin kullanımını kapsamaktadır. Bu yönüyle, kokunun üretim ve tüketim süreçleri bir yandan statü gruplarının yaşam tarzları tarafından belirlenirken, diğer yandan da koku tercihi, kalitesi ve türü statü saygınlığını üreterek statü gruplarının yaşam tarzını birbirinden ayıştırmaktadır. Dolayısıyla, koku, toplumsal ve kültürel yaşamda bir statü sembolü ve göstergesidir. Nitekim tarihi verilerin de gösterdiği üzere, yaşam tarzlarına göre bazı statü grupları için koku kullanımı, kötü kokuları bastırmaya veya hijyen eksikliğini telafi etmeye yönelik bir pratikken, bazı statü grupları için ise zevklerin, estetik değerlerin ve kültürel sermayenin bir yansıması olarak görülmektedir.

Weber'in izinden giderek, zevklerin, yaşam tarzı farklılıklarını belirlemekteki, dolayısıyla da statü gruplarını ayırmadaki etkisini vurgulayan ve teorisinin merkezine yerleştiren ise Bourdieu'dur. Bourdieu, toplumsal sınıf kavramını Weber'in statü grupları anlayışıyla sentezleyerek açıklamaktadır. *Ayrım* adlı eserinde, toplumu egemen sınıflar, orta sınıflar ve halk sınıfı olarak ayırmakta ve bu ayrımı kültürel sermaye üzerinden temellendirmektedir. Egemen sınıfın meşru ürünlerin meşru tüketimi tekeline sahip oluşunu *ayrım kârı* ve *meşruluk kârı* olarak tanımlamaktadır. Bu bağlamda, egemen sınıfın yaşam tarzı, tükettiği gıda, dinlediği müzik ve estetik beğenisi, diğer sınıflar tarafından kabul edilmekte ve zamanla *kültürel iyi niyet* ya da *zorunlu olanın seçimi* hâline gelmektedir (Bourdieu, 2015: 12-32). Çobanoğlu'nun da belirttiği üzere, bu kültürel ilişki, halkbilimi alanında, Naumann tarafından "seçkin kültürün dibe batması" şeklinde kuramlaştırılmaktadır. Çobanoğlu'nun Naumann'a referansla belirttiği gibi, başlangıçta elit ya da üst sınıflara ait olan davranış biçimleri, kokular, alışkanlıklar veya eşyalar zamanla toplumun alt sınıflarına doğru yayılmaktadır. Bu kültürel öğelerin halk tabakaları tarafından benimsenmesiyle birlikte, seçkin sınıflar kendi kimliklerini ve statülerini korumak amacıyla yeni tarz ve pratik arayışına girmekte, böylece kültürel ayrışma ve yenilenme süreci devam etmektedir (Çobanoğlu, 2024: 1081-1082).

Kokunun sınıfsal ayrımları temsil etmesinde önemli bir etken de kültürel yaşantıdır. Bourdieu'nün kültürel sermaye kavramı açısından bakıldığında, özel üretim ve lüks niş kokuların kullanımı, yalnızca ekonomik gücü değil, aynı zamanda bir kültürel birikimi ve estetik duyarlılığı simgelemektedir (Bourdieu, 2015: 27-28). Bu kokuların içerdiği karmaşık esansiyel yağlar, orijinal bir zevk anlayışını yansıtarak bireyin ve mensup olduğu statü grubunun statü saygınlığını pekiştirmekte ve ayıştırmaktadır. Bu bağlamda, farklı sosyal alanlardan toplumsal grupların daha erişilebilir, yaygın ve genel beğeniye hitap eden kokuları tercih etmesi, ekonomik koşullardan daha ziyade bu grupların kültürel sermaye edinim süreçlerine farklı biçimlerde katılmalarıyla ilişkilendirilebilir. Bu durum, tercihler ve zevkler arasında hiyerarşik bir değer yargısından ziyade, yapısal koşulların şekillendirdiği farklılaşmaların etkili olduğunu da göstermektedir.

Kadın ve erkek rollerinin toplumsal olarak tanımlandığı ve bireylerin bu rollere uygun davranmasının beklendiği belirli kurallar bulunmaktadır. Toplumsal cinsiyet rolleri olarak adlandırılan bu yapı, kadın ve erkek kimliklerinden beklenen davranışları belirlemektedir. Hines, sosyal inşacı görüş çerçevesinde, insanların sosyal dünyalarını etkileşim ve ortak varsayımlar yoluyla aktif olarak inşa ettiklerini belirtmektedir. Bu teoriye göre, sosyal gerçeklik doğuştan gelen dışsal bir "hakikat" değil, toplum ve kültür tarafından kolektif olarak yaratılan bir yapıdır (Hines, 2019: 48-49). Keza parfüm araştırmalarıyla tanınan Amerikalı yazar Burr'un da belirttiği üzere, parfümlerin kadın ve erkek olarak ayrılması tamamen ticari bir stratejidir.

Parfümlerin cinsiyetlere göre ayrılmasının sadece ticari bir amacı var: Heteroseksüel erkeğe parfüm sürmek için bir mazeret yaratmak. Parfümden anlayan kişiler bu tür ayrımlarla ilgilenmez. Aslına bakarsanız, bir parfümü kadın-erkek diye ayırmak, bir Bach konçertosuna cinsiyet atfetmek kadar anlamsızdır. Eğer bir erkek Coco Chanel'i muhteşem buluyorsa, kullanmalı. Kendini iyi hissedeceğine eminim (URL-3).

Bu ifadeden de anlaşılacağı gibi, kokunun kadın veya erkek olarak sınıflandırılması, statü gruplarının ayrıştırılmasına ve tüketimin güdülenmesine yönelik bir ayrıştırma pratiğidir. Esas mesele, bireylerin toplumsal cinsiyet rollerine uygun tüketim alışkanlıklarını edinmeleri beklentisidir. Parfüm şişesi veya ambalajında “kadın,” “erkek” veya “unisex” gibi ifadeler yer aldığı anda, tüketiciler kendilerini güvende hissederek seçimlerini bu kategorilere göre yönlendirmektedir. Reklam stratejileri de bu sürecin önemli bir parçasıdır. Kokular, reklamlarda toplumsal cinsiyet rollerine uygun figürler aracılığıyla tanıtılmaktadır. Örneğin, kadın parfümleri genellikle kadın oyuncularla feminen bir imaj yaratacak şekilde sunulmaktadır. Ayrıca, parfüm reklamlarında kadınların parfüm şişesiyle kurduğu ilişki de dikkat çekicidir. Reklamlarda, kadın figürü parfüm şişesine nazikçe dokunmakta, onun yüzeyini okşamakta ya da ellerinin zarafetiyle onu kavramaktadır. Bu tür pratikler, Goffman'ın “cinsiyetin sergilenmesi” kavramına denk düşmektedir. Buna göre, kadınların zarafet ve kırılabilirlik imajı üzerinden temsili, toplumsal cinsiyet rollerini pekiştirmektedir (Goffman, 2020: 121).

Erkek parfümlerinin reklamlarında da benzer bir toplumsal cinsiyet inşasının sürdüğü görülmektedir. Erkek parfüm reklamlarında sıklıkla sert, güçlü ve dominant erkek figürleri kullanılmaktadır. Reklamlarda maskülenliğin vurgulanması için kaslı vücutlar, koyu tonlar ve derin seslendirmeler tercih edilmektedir. Erkek oyuncuların duruşu genellikle kendinden emin, dik ve kararlı bir şekilde tasvir edilmekte, koku onların gücünü ve çekiciliğini artıran bir unsur olarak sunulmaktadır. Goffman'ın (2020) belirttiği gibi, erkekler reklamlarda genellikle güçlü ve bağımsız bir şekilde konumlandırılmakta, kadınlar daha narin ve edilgen pozlarda gösterilmektedir. Bu durum, kokuların kişisel bir bakım ürünü olmaktan öte, toplumsal cinsiyet rollerini pekiştiren bir araç olarak işlev gördüğünü göstermektedir. Bununla birlikte, koku, yalnızca kimlik ve statü inşasında değil, aynı zamanda baştan çıkarma ve cazibe unsuru olarak da sosyal etkileşimlerde önemli bir rol oynamaktadır. Sosyal psikoloji perspektifinden bakıldığında, kokunun çekicilik algısı, duyuşal hafıza ve romantik ilişkiler üzerinde de etkilerinin bulunduğu görülmektedir.

Koku, tarih boyunca yalnızca hijyenle ilişkilendirilmemiş, aynı zamanda cazibenin ve baştan çıkarmanın da güçlü bir sembolü olmuştur. Baudrillard'a göre baştan çıkarma, hakikatin ve görünürlüğün ötesinde işleyen bir simülasyon oyunudur. Bu süreç, başkasının arzusunu kontrol etme sanatıdır ve en temel anlamıyla bir güç pratiği olarak işlemektedir. Aynı zamanda bir meydan okuma niteliği taşımakta ve gerçekliği simülasyon yoluyla ters yüz etmektedir. Simülasyon, “Bir araç, bir makine, bir sistem, bir olguya özgü işleyiş biçiminin incelenme, gösterilme ya da açıklanma amacıyla bir maket ya da bir bilgisayar programı aracılığıyla yapay bir şekilde yeniden üretilmesi” demektir (Baudrillard, 2003: 7). Böylece, gerçek değil, ancak gerçek gibi tecrübe edilen anlamı çıkmaktadır.

Baudrillard, baştan çıkarmayı salt cinselliğe indirgememekte, aksine, cinselliğin baştan çıkarmanın bir sonucu olduğunu öne sürmektedir (Baudrillard, 2021: 53-62). Baştan çıkarma sürecinde taraflar belirli kurallar çerçevesinde hareket etmektedir. Baştan çıkarma, tamamen gerçeklikten bağımsız olmasa da taraflar, onun bir yanılsama olduğunun bilincindedir. Ne var ki, bu yanılsamanın gerçekliğe dönüşmesi durumunda, baştan çıkarmanın etkisi kaybolmaktadır. Bu bağlamda, taraflar ikna sürecine bilinçli olarak dâhil olmakta ve bu sürecin bir parçası olmaya gönüllü hâle gelmektedirler. İkna süreçlerinde sıkça vurgulanmakta olan önemli stratejilerden biri, ikna edici mesajları duyuşal algılarla, özellikle

de beş duyudan biriyle ilişkilendirmektir (Sandıkcıoğlu, 2018: 80). Koku da bu ikna edici duyusal algılardan birisidir. Koku, hafıza ve anılarla güçlü bir bağ kurmaktadır. Bu nedenle, bireyin duyularına hitap eden ve geçmiş deneyimlerini çağrıştıran bir koku uyararı, unutulması zor bir izlenim yaratmaktadır. Bir koku uyararı ile karşılaşıldığında, kişiyi çocukluğuna götürmekte, aile ortamı sıcaklığını hissettirmekte ve çocukluk anılarının canlanmasını sağlamaktadır. Beklenmedik bir zamanda eski arkadaşın hatırlanması, bireyde daha sıcak ve samimi bir ortamın yaratılması için uygun bir zemin oluşturmaktadır. Kokunun toplumsal hafıza ve duyusal algılarla olan doğrudan ilişkisi ise ikna gücünü artırmaktadır.

Kokunun bireyler ve topluluklar üzerindeki bu büyüleyici etkisine ve ikna gücüne dair edebî ürünlerde de örneklerle karşılaşmak mümkündür. Kokunun baştan çıkarıcı etkisi, bireyler arasındaki iletişimi güçlendirmekten karşı tarafı etkilemeye, çekim yaratmaktan geniş toplulukları yönlendirmeye kadar sosyal psikolojik açıdan geniş bir alanı kapsamaktadır. Kokunun kitleler üzerindeki etkisini anlamak adına Patrick Süskind'in *Koku: Bir Katilin Hikâyesi* adlı romanı etkili bir örnek olarak karşımıza çıkmaktadır. Roman, üstün bir koku yeteneğine sahip olmakla birlikte kendi bedensel kokusu olmayan bir karakterin, geliştirdiği büyüleyici koku sayesinde kendisinden nefret eden insanları bile etkisi altına almasını anlatmaktadır. Süskind, karakterin büyüleyici etkisini şu sözlerle açıklamaktadır: “Grenouille yerinde dikiliyor, gülümsüyordu. Daha doğrusu, onu gören insanların gözünde, dünyanın en masum, en sevecen, en büyüleyici, aynı zamanda en ayartıcı gülümsemesiyle gülümsüyordu” (Süskind, 2022: 248). Roman, kokunun algılanış biçimiyle ilgili önemli bir bakış açısı sunmaktadır. Romanda, kokuyla ilgili olağanüstü bir yeteneğin ancak insanüstü ya da hayvansal bir içgüdüyle ilişkilendirilebileceği fikri öne çıkmakta, kokunun toplumsal ve kültürel değil, duyusal ve psikolojik yönlendiriciliğine işaret edilmektedir. Ancak Howes'in de belirttiği üzere duyular ve duyguların asıl önemi kültürel bağlamlarından kaynaklanmaktadır (Howes, 1991: 11). Keza gündelik hayatta koku, toplumsal normlar ve kültürel kodlar tarafından şekillendirilen etkili ve yönlendirici bir araç olarak öne çıkmaktadır. Dinî ritüellerin kokunun anlamını belirlemede önemli bir rol oynadığı görülmektedir. Bunun yanı sıra, koku, toplumsal yaşamda sembolik anlamlar taşımakla kalmamış, şifalandırma amacıyla da kullanılmıştır (Çerikan, 2020: 402). Günümüzde ise aromaterapi alanında yapılan çalışmalar, çeşitli kokulu yağların insan psikolojisi ve fiziksel sağlığa olan olumlu etkilerini ortaya koymaktadır. Özellikle uçucu yağların, sinir sistemi üzerinde yatıştırıcı etkiler gösterdiği, anksiyete seviyesini azalttığı ve serotonin ile dopamin salınımını desteklediği bilinmektedir. Bu bağlamda, papatya, ylang-ylang ve vetiver yağları, sakinleştirici özellikleri nedeniyle yaygın olarak kullanılmaktadır (URL-4).

Kokunun kullanım ve etkisinin yalnızca sağlık ve din alanlarıyla sınırlı kalmadığı, Kleopatra örneğinden de hatırlanacağı üzere, toplumsal yapılar ve güç ilişkileri alanlarında da etkili olduğu görülmektedir. Kleopatra, kokunun çekicilik ve ikna gücünü fark ederek onu stratejik bir araç olarak kullanmış, böylece koku sadece bireyler arası etkileşimleri değil, aynı zamanda politik ilişkileri ve toplumsal hiyerarşiyi belirleyen bir etken haline gelmiştir. Mısır'daki Güneş Tanrısı Ra ve Hristiyanlıktaki Kutsal Ruh'un kokuyla özdeşleştirilmesi örneğinde olduğu üzere Antik Çağ'da koku tanrısal bir temsil aracı olarak değerlendirilmiştir. Bireylerin, kokular aracılığıyla Tanrısal özellikleri çağrıştırmak saygınlık ve karizma edinmeye çalıştıkları anlaşılmaktadır. Önemli toplumsal şahsiyetlere atfedilen bu kutsallık, bireyin karakter yapısı ve yetenekleriyle birleştiğinde, karizmatik bir otorite figürünün ortaya çıkmasını sağlamaktadır. Karizma, bir insanın sahip olduğu olağanüstü niteliği ifade etmek üzere kullanılan bir kavramdır. Karizmatik bir liderin kutsallığı ise kahramanlığı ya da örnek alınası davranışına olan inançlarla meşruiyet kazanmaktadır (Ritzer ve Stepnisky, 2019: 28). Weber'in geliştirdiği bir kavram olan karizmatik otorite, bireylerin liderin olağanüstü

niteliklerine duyduğu irrasyonel bağlılık üzerine kuruludur (Weber, 1996). Koku da bireyleri etkileyerek toplumsal bir şahsiyetin karizmatik bir otorite olarak görülmesine zemin hazırlayabilmektedir. Duyulara hitap eden ve bilinçaltına doğrudan işleyen koku gibi öğeler karizmayla ilişkilendirilebilmektedir. Nitekim Kleopatra da zekâsı ve hitabet gücüne eklediği kokuları etkili kullanma yeteneği sayesinde karizmatik bir otorite hâline gelmiştir.

Sonuç

Koku kullanımı, insanlık tarihinin en eski ve en güçlü deneyimlerinden biri olup sadece bireysel yaşamda değil, aynı zamanda sosyal ilişkiler ve toplumsal yapılar üzerinde derin etkiler yaratmıştır. Koku, toplumlar ve sosyal katmanlar için farklı anlamlar taşımaktadır. Antik Mısır'da, kokular sadece estetik bir zevk değil, aynı zamanda dinî ritüellerde yaygın bir biçimde kullanılmış ve sosyal statü göstergesi olarak işlev görmüştür. Ayrıca, kokular ve türevleri, insanların toplumsal konumlarını belirlemede ve bir arada yaşamının getirdiği sosyal normları pekiştirmede önemli bir işlev üstlenmiştir. Kleopatra örneği, kokunun baştan çıkarma ve iktidar ilişkilerindeki etkisini anlamamız için çarpıcı bir örnektir. Antik dönemde, koku kişisel cazibe yaratmada, iktidarı elde tutmada ve toplumsal ilişkileri şekillendirmede de kullanılmıştır. Bu yönüyle, koku kitleleri yönlendirmenin bir sosyal stratejisi ve toplumsal manipülasyon aracı haline gelmiştir. Modern öncesi toplumlarda olduğu üzere modern toplumlarda da kokular toplumsal rol ve statülerin birer göstergesi olarak kullanılmıştır. Kokular, statü gruplarını ayırtırmakla kalmamış aynı zamanda da statü gruplarının yaşam tarzlarının ayrıncı özelliklerinden birisi olma özelliğini sürdürmüştür. Parfüm markaları, bireylerin beğenilerine hitap ederek kişisel kimlik oluşturma bir aracı haline gelmiş ve bu bireylerin kendilerini ifade etmelerinde önemli bir rol oynamıştır. Koku, sadece bireyler arası ilişkilerde değil, aynı zamanda toplumsal sınıflar ve kültürel normlar arasındaki etkileşimde de derin etkiler bırakmaya devam etmektedir.

Kaynakça

- ASLANBEY, Salih (2021). "Antik Mısır'da Parfüm", *AHBV Edebiyat Fakültesi Dergisi*, S. 4, s. 51-61.
- BAKIR, Abdulhalik (2005). "Orta Çağ İslam Dünyasında Parfümcülük", *Kutsal Dumandan Sihirli Damlaya: Parfüm*. (ed. Şennur Şentürk). (çev. Mary Işın). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, s. 42-44.
- BAUDRILLARD, Jean (2003). *Simülakrlar ve Simülasyon*. (çev. Oğuz Adanır). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- BAUDRILLARD, Jean (2021). *Baştan Çıkarma, Üretim. Baştan Çıkarma Üzerine*. (çev. Ayşegül Sönmezay). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- BOURDIEU, Pierre (2015). *Ayrım, Beğeni Yargısının Toplumsal Eleştirisi*. (çev. Derya Fırat ve Günce Berkkut). Ankara: Nika.
- CLASSEN, Constance, David Howes ve Anthony Synnot (1994). *Aroma: The Cultural History of Smell*. New York: Routledge.
- ÇERİKAN, Fidan Uğur (2020). "İlkelden Moderne Kokunun Tüketimi ve Türk Kültüründeki Yansıması", *Karadeniz Uluslararası Bilimsel Dergi*, S. 1(48), s. 394-408.
- ÇOBANOĞLU, Sacide (2024). "Seçkin Kültürün Dibe Batması Kuramı ile İnci Taneleri Dizisi Örnekleminde Zirve ve Dip Paradigması", *Folklor Akademik Dergisi*, C. 7, S. 3, s. 1079-1091.
- EYCE, Berrin (1999). "Sosyal Tabakalaşma Tipolojisinde Weberiyan Model", *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, S. 13, s. 271-287.
- FAGAN, G. Garret (1999). *Bathing in Public in the Roman World*. University of Michigan Press.
- GOFFMAN, Erving (2020). *Reklamlarda Toplumsal Cinsiyet*. (çev. Devrim Kılıçer ve Fahri Öz). Ankara: Heretik.
- HINES, Sally (2019). *Toplumsal Cinsiyet Akışkan mıdır?*. (çev. Özge Çağlar Aksoy). İstanbul: Hep Kitap.

- HOWES, David (1991). "Introduction 'to Summon all the Senses'", *The Varieties of Sensory Experience: A Source Book in the Anthropology of the Senses*. (ed. David Howes). Canada: University of Toronto Press.
- KARAKURT, Meryem (2019). "Antik Çağ'da parfüm". Yüksek Lisans Tezi. Aydın: Aydın Adnan Menderes Üniversitesi.
- OZAN, Vedat (2021). *Kokular Kitabı*. İstanbul: Everest.
- OZAN, Vedat (2021). *Kokular Kitabı-2 Parfümler*. İstanbul: Everest.
- RITZER, George (2008). *Modern Sosyoloji Kuramları*. (çev. Himmet Hülür). Yedinci Edisyon. Ankara: de ki Sosyoloji.
- RITZER, George ve Jeffrey Stepnisky (2019). *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*. (çev. Irmak Ertuna Howison). Beşinci Ed. Ankara: de ki Sosyoloji.
- SÜSKIND, Patrick (2022). *Koku: Bir Katilin Hikâyesi*. (çev. Tevfik Turan). İstanbul: Can Yayınları.
- ROLLER, W. Duane (2010). *Cleopatra*. New York: Oxford University Press.
- WALLACE, Ruth A. ve Alison Wolf (2012). *Çağdaş Sosyoloji Kuramları Klasik Geleneğin Genişletilmesi*. (çev. Leyla Elburuz ve M. Rami Ayas). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- WEBER, Max (1996). *Sosyoloji Yazıları*. (çev. Taha Parla). İstanbul: İletişim.
- YENTÜRK, Nejat (2005). "Osmanlı Parfümleri", *Kutsal Dumandan Sihirli Damlaya: Parfüm*. (ed. Şennur Şentürk). (çev. Mary Işın). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, s. 65-66.
- YÜKSEL, Ahmet Haluk, Bilge Sandıkcıoğlu, Atılım Onay ve Rasime Ayhan Yılmaz (2018). *İkna Edici İletişim*. (ed. Mine Oyman). Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları.
- SANDIKCIOĞLU, Bilge (2018). "İkna Edici İletişimde Kaynak", *İkna Edici İletişim*. (ed. Mine Oyman). Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, s. 80.

Elektronik Kaynaklar:

- URL-1: <https://www.inpharmadergi.com/post/parfümün-tarihte-yolculuğu> (E.T.: 21.01.2025). *inPharma Dergi*. "Parfümün Tarihte Yolculuğu". *Yeni Nesil Eczacılık Dergisi*. 6 Nisan 2023.
- URL-2: <https://www.worldhistory.org/trans/tr/2-1345/orta-cagda-kadinlar/> (E.T.: 25.01.2025). "Orta Çağda Kadınlar." *World History Encyclopedia*.
- URL-3: <https://www.hurriyet.com.tr/kelebek/parfumu-cinsiyete-gore-ayirmak-heteroseksuel-erkege-mazeret-5459601>. (E.T.: 30.01.2025). Burr, Hürriyet. "Parfümü Cinsiyete Göre Ayırmak, Heteroseksüel Erkeğe Mazeret." *Hürriyet*.
- URL-4: <https://www.acibadem.com.tr/hayat/aromaterapinin-ruh-sagligi-uzerindeki-etkileri>. (E.T.: 09.02.2025). Acıbadem Sağlık Grubu. "Aromaterapinin Ruh Sağlığı Üzerindeki Etkileri".

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

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

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

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

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

Yazarın Notu: Bu çalışma Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sosyoloji Anabilim Dalı'nda yürütülmekte olan "Statü Grupları ve Zevkleri: Kokunun Sosyal Psikolojik Anlam ve Etkileri" adlı doktora tezinden üretilmiştir.

Katkı Oranı Beyanı: Bu makalenin tasarımı ve yazımı %90 Meryem Gök tarafından gerçekleştirilmiştir. İlkay Şahin ise eleştirel okuma ve geri bildirim sağlayarak çalışmaya %10 oranında katkıda bulunmuştur.

Lisans: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları Creative Commons Atıf-Gayriticari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY-NC 4.0) altında açık erişim olarak yayımlanmaktadır.

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

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

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

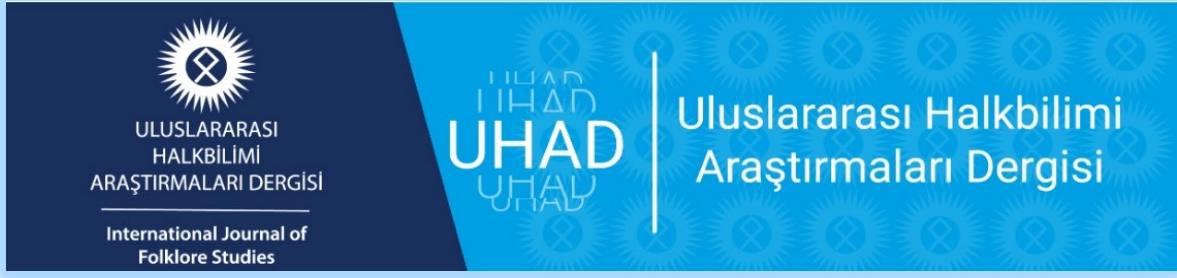
Support and Acknowledgments: There is no person whose support or ideas are consulted during the research and writing of the study.

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

Author's Note: This study was produced from the doctoral thesis titled “Status Groups and Their Tastes: Social Psychological Meaning and Effects of Smell”, which is being conducted at Erciyes University, Institute of Social Sciences, Department of Sociology.

Author Contributions: This article was written and designed by Meryem Gök 90%. İlkay Şahin contributed to the study by providing critical reading and feedback 10%.

Licence: Authors own the copyright of their work published in the journal and their work is published as open access under the CC BY-NC 4.0 license.



Hassa İlçesinde Kara Avcılığı ve Av Kültürü*

Land Hunting and Hunting Culture in Hassa District

Ömer İlyas DELİBEKİR

Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi
delibekir_1453@hotmail.com
ORCID : 0000-0003-0017-4484.

Doç.Dr. Gönül REYHANOĞLU

Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi
greyhanoglu@mku.edu.tr
ORCID : 0000-0003-3473-3344.

e-ISSN: 2667-4173

UHAD, 2025, 8/1, 14-32.

Araştırma Makalesi/ Research Article
Geliş Tarihi / Date Received: 06.01.2025
Kabul Tarihi / Date Accepted: 08.02.2025
Yayın Tarihi / Date Published: 31.5.2025



<https://doi.org/10.61729/uhad.1644790>

Atıf / Citation: DELİBEKİR, Ömer İlyas ve Gönül Reyhanoğlu (2025). "Hassa İlçesinde Kara Avcılığı ve Av Kültürü", *UHAD/Uluslararası Halkbilimi Araştırmaları Dergisi*, S. 8/1, s. 14-32.

Öz

Avcılık, geleneksel ekolojik bilginin kuşaklar boyu aktarıldığı, beslenme ve hareket ihtiyaçlarıyla temellenen uğraşlardanır. Avcılık, kara avcılığı ve su avcılığı (balıkçılık) şeklinde iki başlık altında incelenebilir. Çalışma Hatay'ın Hassa ilçesindeki kara avcılığını konu edinmiştir. Bölge, Osmanlı'nın hassa taburlarının buraya ilk yerleşenler olmasından bu adı almıştır. Genel nüfusu oluşturan Tiyeklilerin Türkmen olup Oğuzların Bozoklar koluna bağlı Avşarlar olduğu söylenir. Hassa'daki avcılık geleneği, Türk kültürel yapısı içerisinde tarihin çok eski dönemlerinden beri devam eden inanç, pratik ve uygulamaları korumaktadır. Geleneksel ve yerel ekolojik bilginin, usta-çırak ilişkisinin ve avdan elde edilen ürünlerle geleneksel ve yerel av mutfağının sürdürülmesi, çalışmanın önemini ortaya koymaktadır. Çalışmanın amacı geleneksel mirasın bir parçası olan avcılığın; kültürel yapı içerisindeki yeri ve önemini, yapısını, usta-çırak ilişkisi, pratikleri, köpekleri, araç ve gereçlerini, yaban hayatının korunmasıyla ilgili yasak ve tabuları, inançları, av eti paylaşımını ortaya koymaktır. Çalışmanın verileri; 2022-2024 yılları arasında nitel araştırma yöntemlerinden gözlem ve görüşmeyle elde edilmiştir. Usta avcılarla ava çıkılarak gözlem; kartopu yöntemiyle 45 avcıya ulaşılarak görüşme yapılmıştır. Elde edilen bilgiler halk bilimi kuramlarından işlevsel bakış açısıyla incelenmiştir. Avcılar örgün, yaygın ve sargın eğitim yoluyla avcılığı öğrenmektedir. Ayrıca kurslara giderek, dijital ortamdaki konuyla ilgili yazı ve videolardan, derneklerdeki etkinliklere katılarak kendilerini geliştirmektedir. Hassa'da kara avcılığının hobi olarak yapıldığı fakat usta-çırak

* Bu çalışma HMKÜ, Sosyal Bilimler Enstitüsünde tamamlanan Ömer İlyas Delibekir'in "Hassa'da Avcılık Geleneği" adlı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.



ilişkisi içerisinde yetişen avcılarının geleneksel ve yerel ekolojik bilgiyi kuşaktan kuşağa aktararak bu ata sporunu devam ettirdiği tespit edilmiştir.

Anahtar kelimeler: Hatay, Av, Ekolojik bilgi, Usta-çırak, Yaban hayatı.

Abstract

Hunting has been one of the occupations that met the basic needs of nutrition and movement. In later periods, in addition to the need for nutrition and movement. Today, the function of preparing for military service has disappeared in modern hunting. It continues to meet the basic need for nutrition, albeit to a lesser extent. However, hunting, which continues to satisfy the basic need for movement, exists as a sport and hobby. The fact that land hunting continues to preserve its tradition in the district of Hatay, Hassa, has been effective in the decision of the study subject. The data of the study were obtained by field observation and interview, using the snowball technique, which are qualitative research methods. The structure of the tradition that has survived to the present day as a profession, master-apprentice relationship, practices, dogs, tools and equipment, beliefs, place in the cultural structure, game meat and sharing, function and transformation were examined without overlooking the fact that it is an execution, with a functional perspective on the information obtained. The collection of findings was limited to the years 2022-2024. In Hassa, it is seen that practice is realized as a hobby rather than a free or spare time activity, but some hunters who are trained in a master-apprentice relationship continue this culture as a traditional profession with certain beliefs and practices from the past to the present. In addition, hunting cuisine specific to the products obtained from the hunt has developed in the region.

Keywords: Hatay, Hunt, Ecological knowledge, Master-apprentice, Wildlife.

Extended Summary

Hunting, which has a deep-rooted historical past in Turkish culture, has met the basic needs of nutrition and movement. At the same time, it has prepared society for military service with hunting practices. The district of Hatay, Hassa, preserves hunting by combining traditional and modern elements. For this reason, it was chosen as the study area. It can be said that the local people in the district are Turkmens who have a "horse nomadic" and "warrior" lifestyle. The fact that the district has a large hunting area with its mountains and plains, many hunters are raised in a master-apprentice relationship, and the existence of a hunting kitchen were effective in choosing the subject for research.

The subject was limited to land hunting. Data was collected from the field between 2022 and 2024. The study questioned the institutional nature of hunting and the extent to which this tradition has persisted from the past to the present. The study obtained data through qualitative research methods such as observation and interviews. We conducted in-depth interviews with hunters reaching them through the snowball technique at hunter associations, places selling hunting equipment, and during the hunt. In-depth interviews were conducted with 45 people in the field. Furthermore, observations were conducted in the field with hunters during hunting seasons.

The structure of the hunting profession, the conditions of upbringing, the master-apprentice relationship, the animals hunted and not hunted, the hunting time, the hunting preparations, the beliefs, rituals, and practices, the hunting dog, the tools and equipment, the game meat and sharing, the place of hunting in the cultural structure, and the change and transformation of the tradition were examined with a functional approach in the study. Malinowski (1992) asserts that the initiation of a cultural activity triggers the emergence of new needs closely linked to biological needs. Hunting, which has existed in Turkish culture since the earliest periods, has met the needs based on movement and nutrition and the need to prepare for military service over time and has now become a sport or hobby.

In Hassa, hunting is generally learned within the master-apprentice relationship. Another institution that teaches the profession is the Hunter Association. There are certain stages that a person must go through in order to become a hunter, starting from childhood. Every hunter must comply with the moral rules, beliefs, rituals, and practices that are the requirements of the traditional institution as well as the rules set by the state. This shows that hunting is both an institution and a profession.

Hunters gather in hunter associations outside of hunting time, participate in shooting competitions, and share their experiences. People engage in hunting during specific seasons and for specific durations. Hunting is prohibited according to the reproductive status of the animals. In addition, there are animals that are not hunted due to belief. It is important to meticulously follow the rules before and during the hunt. After the hunt, the game meat is shared in accordance with the "sharing culture." The game meat is not sold. The products obtained can be consumed in the hunting area or taken home and consumed with the family. The dishes in the hunting cuisine exhibit a variety specific to this region.

Hunting is a predominantly male domain. Women are only involved in this process in preparing the food to be consumed in the hunt and cooking the game meat at home. The upbringing of hunters within the master-apprentice relationship, learning the tradition from childhood, the ethical and moral rules and stages of hunting, the hunter's rifle, dog, tools and equipment, rituals, beliefs and practices related to hunting, the existence of folk literature elements, game owners, the culture of sharing game meat, the place meat, and game products occupy in the traditional kitchen show that hunting is a tradition and that this tradition continues to be shaped according to needs today.

Giriş

Avlanmayı ve av hayvanlarını temel besin olarak kullanmayı merkeze alan toplumlar “avcı toplum” olarak nitelendirilmiştir. Avcılık Türklerde beslenmeyle doğrudan ilişkili bir hayat tarzı olarak benimsenmiş (Güven ve Hergüner, 1999: 34), ayrıca savaş sporlarıyla da ilişkilendirilmiştir. Önceleri mızrak, ok ve tuzakla hayvanlar avlanmış, tüfeğin icadıyla kara avcılığı kolaylaşmıştır. Eğitimli köpek, doğan, sungur, şahin gibi özel hayvanların avda kullanılması, atla avlanma, ava özgü aletler de avcılığı geliştirmiştir (Abdülaziz Bey, 1995: 377). Avcılık, geleneksel ve yerel ekolojik bilgiyi içinde barındıran, belli bir sisteme sahip kültürel öge ve kurumdur. Avla ilgili inanç ve uygulamaların zamanla sosyal bir kurum haline geldiği görülür (Caferoğlu, 1972: 169). Kurum, toplumun sosyal ihtiyacını karşılayan, birbiriyle ilişkili, sistemli, süreklilik içeren değer ve kurallardan oluşan bir bütündür (Türkkahraman, 2009: 27).

Eski Türklerde beslenme, ticaret, savaş talimi, güç gösterisi işlevleriyle yapılan kara avcılığı faaliyeti günümüzde yerini hobi olarak uğraşa ve sportif etkinliklere bırakmıştır. Borinslaw Malinowski (1992: 69) kültürü, kısmen özerk, kısmen eşgüdümlü kurumlardan oluşmuş bir bütün olarak ifade eder. Yaşadığı bölgenin faunasını, dağ, deniz, ova, nehir vb. coğrafi yapısını dikkate alarak yaban hayvanlarını avlayıp yaşamını idame ettiren avcıların gerçekleştirdiği faaliyetler, dünyanın pek çok yerinde ritüeller ve inançlarla bütünleşik şekildedir (Meriç vd., 2024: 229). Avlanmak *Türkçe Sözlük*’te (2011: 189) dağ, ova, deniz veya akarsularda, yaban hayvanlarını vurma veya yakalama işi; avcılıksa avlanmayla uğraşan kişilerin mesleki alanı olarak tanımlanır.

Başlıca üç tür av vardır: Birincisi aslan, kurt, ayı, geyik, [tavşan, domuz] gibi kara hayvanlarının avlanması; ikincisi keklik, sülün, ördek gibi kanatlı hayvanların; üçüncüsüye balık cinsinden su hayvanlarının avlanmasıdır (Abdülaziz Bey, 1995: 377). Yaygın olarak suda yakalanan hayvanlar için “balıkçılık”; karadakiler için “avcılık” tasnifi yapılmıştır. Karadaki av ikiye ayrılır: Sürek avı vahşi hayvanların avlanmasıdır. Burada besin elde etme düşüncesi yoktur. Genellikle eti yenil[e]meyen hayvanlar avlanır (Koca, 2016: 201). Diğerinde ise keklik, tavşan, geyik, turaç gibi hayvanlar avlanır, beslenme amaçlıdır (Koca, 2016: 211). Malinowski (1992: 36), kültürel bir etkinlik başladığında yeni ihtiyaçların ortaya çıktığını, bunların biyolojik ihtiyaçlarla bağlantılı olduğunu söyler. Avcılık sadece besin temini amacıyla yapılmamış, Türkler gibi savaşçı toplumlarda, bu özelliklerini kaybetmemek için düzenli av faaliyeti gerçekleştirilmiştir. Osmanlıda bir dönem, genel beslenme ve savaş talimleri yerini, hükümdarların avlanma merasimlerine bırakmıştır. (Güven ve Hergüner, 1999: 33). Avcılık, cinsiyet rolleri bağlamında, geçmişten beri erkek alanı olmuştur. Tarih boyunca erkekler için bir meslek, savaş talimi yapılan alan ve yaşam biçimi olan avcılıkta, her avcının ustasından öğrendiği meslek etiği ve ahlâkı söz konusudur. Ayrıca, bu konuda devletin yasal uygulamaları da oldukça keskindir. Malinowski’ye göre kurumlar halinde örgütlenmiş kültürel ögeler, ekonomik işbirliği, politik, hukuksal veya eğitsel etkinlikler için birlikler oluşturur. Bu etkinliğin türüne göre de eğitim, toplumsal denetim, ekonomi, bilgi sistemleri, ahlak ve inanç biçimleri oluşur (1992: 22). Meriç; Bayramiç’teki çalışmasında yörede “avcılık faaliyetlerinin geleneksel boyutunu koruduğu” (2018: 195) ve avcılığın yörede “ata sporu” olarak görülüp “eğlence amacıyla” yapıldığını (2018: 198) söyler. Avcılık günümüzde savaş talimi veya geçim için icra edilen bir meslek değildir. Ancak kara avcılığının Türkiye’de yaygın olduğu, Türk

kültürüne ait geleneksel ve yerel ekolojik bilginin devam ettirildiği söylenebilir. Türkiye genelinde AVBİS¹ sistemine kayıtlı 300.000'e yakın avcı bulunmaktadır. Hatay'ın Antakya, Altınözü, Belen, Defne, Dört Yol, Erzin, Hassa, İskenderun, Kırıkhan, Payas ve Yayladağ ilçelerinde avcı dernekleri vardır ve aktiftir. Çalışma, avcılık geleneğini devam ettiren, avcı dernekleri bulunan, tarihsel süreçte demografik yapısı fazla değişmemiş Hassa ilçesindeki kara avcılığını konu edinmiştir.

Tarihi MÖ 3000'li yıllara dayanan bölge, Mercidabık Savaşı sonrasında Osmanlı Devleti'nin himayesine girmiştir. 1864-1865 yıllarında Amanos Dağları'nda yaşayan "Ulaşlı" boyu isyan etmiş, Osmanlı Fırka-ı İslâhiye komutanı Derviş Paşa bölgedeki isyanı bastırmış (Halaçoğlu, 1973: 8), ardından Hassa'yı kurmuştur. Bölgeye ilk hassa taburları geldiğinden bölge bu adı almıştır (Karagel Üççam, 2018a: 293). Hassa halkının kökenine bakıldığında, genelin Türkmenlerden oluştuğu, çoğunluk olan Tiyeklilerin Türkmen olup Oğuzların Bozok koluna bağlı Avşarlar olduğu (Çetin, 2019: 232) söylenebilir. Refiye Şenesen'in (2010) çalışması buradaki toplum ve kültürünün Dede Korkut hikâyelerini barındıracak kadar köklü olduğunu göstermektedir. Literatürden yola çıkarak, Hassa'daki halkın büyük bir bölümünün Türkmenlerden oluştuğu, avcılığın "atlı göçebe" ve "savaşçı" bir hayatın devamı olarak sürdürüldüğü söylenebilir.

Hassa ilk kurulduğunda, civar köylerin ihtiyaçlarını karşılamaya yetecek kadar iş ve ticaret yerine sahip, küçük bir merkezdi. Cuma camisi olarak hizmet veren "Ulu Cami" köylülerin toplandığı, sosyal ve kültürel etkileşimde bulunduğu bir mekandı (Karagel Üççam, 2018a: 195-196). Geçim kaynaklarına bakıldığında, hayvancılık ve çiftçiliğin oldukça yaygın olduğu görülür. Bölge halkı daha çok hayvansal üretim faaliyetleriyle uğraşmaktadır. Bölgede çiftçiler; buğday, mısır, pamuk, fasulye, havuç, zeytin, kavun ve çeşitli meyve türleri yetiştirmektedir (Dağıstan vd., 2022: 523-524). Hassa'ya bağlı Akbez ve Aktepe bölgedeki kasaba özelliği gösteren en eski yerleşmelerdir. Hassa ilçesinin belde belediyesi yapılmış diğer yerleşmeleri Ardıçlı, Söğüt ve Küreci'dir (Karagel Üççam, 2018b: 273). Belde ve köylerin yasayla "mahalle" statüsü kazanmasından sonra; Çay, Derviş Paşa, Girne, Tepebaşı, Yenimahalle, Dedemli, Akbez, Tiyek, Hacılar, Mazmanlı, Demrek, Aktepe, Söğüt, Çınarbası vd. şeklinde idari bölünme yapılmıştır (Karagel Üççam, 2018a: 293). Bölgenin dağlık yapısı ve göç yolları üzerinde yer alması avcılık için uygun hale gelmesine neden olmuştur.

Çalışmanın verileri; HMKÜ Etik Kurulu'ndan izin alınarak, 2022-2024 yıllarında, gözlem ve görüşme tekniğiyle Hassa'nın merkez, Aktepe, Akbez, Söğüt, Dedemli, Tiyek, Yuvalı ve Mazmanlı mahallelerinden toplanmıştır. Avcılığın yoğun olduğu bu bölgelerdeki kahvehane, dernek ve av malzemeleri satan yerlerde görüşmeler yapılmıştır. Kartopu tekniğiyle 29-75 yaş aralığında 45 kişiye ulaşılmıştır. Bu yöntem ilgili kişiye ulaşma ve güven oluşturma açısından faydalıdır. Kaynak kişilerin tamamı erkek olup, öğretmen, memur, kuyumcu, akademisyen, çiftçi, eczacı, işçi, esnaf, belediye personeli vb. geniş bir meslek çeşitliliğine sahiptir. Mevsimi ve zamanı uygun olduğunda ava çıkılarak, av ve avcılar gözlemlenmiştir. Sahadan derlenen bulgular, Malinowski'nin işlevsel yaklaşımıyla avcılığın toplum ve avcı açısından işlevleri doğrultusunda açıklanmıştır.

¹Avlak Yönetimi Bilgi Sistemi.

Çıraklıktan Ustalığa

Eğitim türleri temelde örgün, yaygın ve sargın olmak üzere üçe ayrılmaktadır (Gündüzalp, 2018: 21). Örgün eğitim planlı programlıdır, eğitim kurumlarında gerçekleştirilir. Avcılığın bu anlamda -şimdilik- bir okulu yoktur. Yaygın eğitim, kişinin geleneksel bilgiyi sözlü kültür ortamlarından alması ve/veya yüz yüze veya internet üzerinden gerçekleştirilen kurslarla kendini geliştirmesidir. Kişinin belli bir sistem olmaksızın kendi tercihiyle okuyarak/izleyerek öğrendikleriyse sargın eğitimidir. Hassa'daki avcılar, avcılığa ilişkin bilgilerini aile büyüklerinden, kahvehane, dernek gibi kurumlarda avcılardan Geleneksel Ekolojik Bilgi (GEB) şeklinde öğrenmişlerdir.

GEB, literatürde “geleneksel bilgi” veya “yerel bilgi” olarak adlandırılan kavramın bileşenidir (Yolcu ve Aça, 2019: 869). Hassa'da avcılar Türk kültürüne ve yerele özgü geleneksel bilgiyi ustalarından ve çevreden öğrenirler. GEB kavramı, çevre etliğinin geleneksel köklerine ve doğa-insan ilişkilerindeki manevi motivasyonlarına odaklanan “geleneksel ekolojik bilgi”yi içine alır. Bilgi, öğrenen ve aktaranların çevreyle ilişkisiyle bağlantılıdır. Bir kuşaktan diğerine aktarılan, eklenerek gelişen bilgi, inanç, ritüel ve pratikler olarak tanımlanabilir (Yolcu ve Aça, 2019: 863). Hassalı avcıların öğrenme kanallarına bakıldığında geneli avcılığı babadan, dededen öğrenenmişlerdir. Halk eğitimin veya devletin açtığı kurslara giderek yaygın eğitimle avcılığı öğrenenlerin, kitap ve dijital ortamdan kendini geliştirenlerin sayısının az -dolayısıyla değişimin ağır- olduğu görülmüştür.

GEB’i öğrenme, çocukluk döneminde başlar. Türk kültüründe yürümeye yeni başlayan çocukların, koyun ve köpeklerin sırtına binerek ata binme; fare, gelincik, kuş, tilki, tavşan gibi hayvanlara ok atma oyunuyla ilk askeri (Koca, 2016: 132) ve avcılık eğitimlerini aldıkları kaydedilir. Jean-Paul Roux (1998: 175) öldürme olayının sorumlu bir insan eylemi; hayvan öldürmeninse bir çıraklık dönemi olduğunu, söyler. Çin belgelerine göre, ergenliğe geçmemiş çocukların, tehlikesi az, toplum için önemli sayılmayan ufak hayvanları avlamalarına izin verilirdi. Çocuklar önce gelincik ve fareleri, büyüdüklerinde tilki ve tavşanları avlayabilirlerdi. Asıl avcılıksa, ergenleme aşamasından geçmiş olmakla ilişkiliydi.

Hassa'da, sokakta ve ağaçlık alanlarda, “sapan” denilen av aletiyle oynanan kuş avlama oyunu bu kapsamda değerlendirilebilir. KK-1 ve KK-3, bu oyunu bazı avcıların çıraklıklarının ilk aşamasında oynadığını belirtmişlerdir. “Kuş lastiği” ya da “sapan” olarak bilinen oyuncak silahla avcılar taklit eden çocuklar, önce hedef nesneleri vururken; sonra kuş ve türevlerini vurmaya başlarlar.

Çocukluğumuzda arkadaşlarımızla sapanla oynamayı çok severdik. Büyüklerimiz ava çıktıklarından onları örnek alarak biz de yakın bölgelerde küçük av kuşlarını avlamaya giderdik. Sapan lastiğinin arasına küçük taşlardan koyup, ağaçlarda ve çalılardaki küçük kuşları vururduk (KK-1).

Meyve ağaçlarının dallarından yapılan (KK-1) sapan; çatal (Y) şeklindedir, uçlarına lastik bağlanır, içine taş yerleştirilir (KK-2, KK-13). Avlanan kuş, bıçakla kesilir, kanı şans ve bereket için sapana sürülür. Reşüddin, Türkçe kökenli olan, Türkçeden Moğolcaya geçtiği ifade edilen “yağlamış” (yağlama kökünden) adlı bir ergenleme töreninden bahseder. Çocuğun ilk avından sonra, hayvanın etini (kanını) ve yağın parmağına sürmesinin bir Moğol geleneği olduğu (Roux, 1998: 175) söylenir. Hassa'da “şans ve bereket” için çocukların avladıkları kuşların kanlarını sapana sürmeleri, geleneksel bilginin devam ettirildiğinin çarpıcı bir

örneğidir. Kuş avlama yanında usta avcıya, av köpeğinin eğitimi, beslenmesi, bakımı ve tedavisinde yardım eden çocuk, çıraklık evresinden ustalık evresine doğru geçer.

Büyüklerinden görerek... Usta çırak ilişkisi ağabeylerinden görme, çevreden. Avcılık genetik gibi bişey. Benim ailemde 10 belgeli avcı var. Babada olmasa da dedede avcılık vardır (KK-9).

Avcılığın yaygın eğitimdeki basamakları *Sürdürülebilir Avcılık İçin Temel Eğitim* (Anonim, 2005: 23-26) adlı çalışmada şu şekildedir: Öğrenme, Sınırlara Ulaşma, Trofe², Metot³, Sportmenlik. Hassa'daki geleneksel aşamalarsa şöyledir: Teknik ve ekolojik bilgi edinimi, silahın özelliklerini tanıma, hedef almayı öğrenme, ustayla kolay av hayvanlarını avlama, ustayla domuz avına çıkma, tek başına ava çıkma (KK-1, KK-4, KK-5). Geleneksel süreçlerde ilk sırada teorik bilgi sonrasında uygulama yer alır.

Avcılığa ilkokul yaşlarında büyüklerimin yanında giderek av yapma tekniklerini onlardan gözlemleyerek başladım. İlk zamanlar aslında maksat büyüklerimin yanında dolaşmak onların heyecanını ortak olmaktı. Daha sonraları sapanla avlanmaya başladım. Bunlar benim ilk av deneyimlerimdi (KK-1).

Avda ustaların silah tutuşu, nişan alışı, yürüme temposu, bölgeyi tanıma şekli, dürbün veya düdük kullanması, av köpeğini yönlendirmesi, beden dili, ıslık atışı, avına davranışı, avı temizleyip pişirmesi bir icradır. Çırak bunları gözlemler. Meraklılar, avcılarının gittiği kahvehanede veya derneklerde bulunarak teknik bilgileri edinebilmektedir. Malinowski'nin ifadesiyle birey kişisel becerisini, toplumun beceriyi, tekniği ve bilgiyi daha önce teslim almış bir üyesinden öğrenir; maddi donanımını ise teslim veya miras alır (1992: 22). Kaynaklara göre Oğuz Kağan yaşlanıp avı bıraktığında, oğullarının avda kendi yerine geçmelerini ister. Bir tören düzenleyerek yetkisini genç avcılara devreder. Törende "Mavi göğе karşı görevimi yaptım" (Roux, 1998: 175) der. Gelenekselde avcılık, çoğu zaman babadan oğula geçer, geleneksel bilgiyi sonraki kuşaklara aktarmak kültüre karşı bir görev veya miras olarak görülebilir.

Avcının ustalaşması için, silahın özelliklerini tanıması, hedef almayı öğrenmesi ve uygulama yapabilmesi gerekir. Avcı iyi ve uzun yürüyebilmeli, gözleri iyi görmeli, yön bilgi ve yeteneği olmalı, ıslık çalabilmeli, köpeği eğitebilmeli, silah kullanabilmeli, silahın bakım ve tamirini yapabilmelidir. "Kural ve normlar her zaman, ideal davranışı belirleyecek biçimde düzenlenmiştir" (Malinowski, 1992: 74). Avcılar ideale yani profesyonel kimliğe geleneksel bilgiyi öğrenip uygulayarak ulaşırlar.

Genelde baban avcı ise sen de avcı olursun... Babam aynı zamanda silah tamiri de yapardı. Ailede var ise yani kanında varsa, avcı merakın da oluyor (KK-5).

Günümüzde avcılarının geleneksel eğitim yanında, yaygın avcılık eğitimini tamamlaması ve avcı sertifikası alması gerekir. Bu eğitimler, Halk Eğitim Merkezleri, Avcı Dernekleri ve T.C. Orman ve Su İşleri Bakanlığına bağlı Milli Parklar Müdürlüğü tarafından verilmektedir.

Avlaklar ve Avlan[amay]anlar

Amanos Dağları'nın doğusundaki Hassa'nın yüzölçümünü dağlar, tarıma elverişli ovalar ve leçelik alanlar oluşturur (URL-2). Bitkilerin tür ve çeşitliliği açısından, Türkiye'nin zengin alanlarından olan Amanoslar'da kayın, göknar, sedir, kızılçam, meşe ağaçları [karaçam,

² Avcıların öldürdükleri avlara verilen ad.

³ Avlanma yöntemleri.

meşe, ardıç] türünden karışık ormanlar bulunmaktadır (Atasoy, 2017: 259-260). Makinin hakim olduğu bölgede, mersin, defne, keçiboynuzu, zakkum, delice ve katırtırnağı gibi bodur bitki türleri yaygındır (URL-3). Bu yapı av hayvanlarının açısından özel bir fauna oluştururken; bölgeyi avcılar için elverişli hale getirir.

Bölgenin, fauna ve flora bakımından zenginliği, onun sosyal, ekonomik ve tarımsal yapısı üzerinde etkilidir (Dağıstan vd., 2022: 519). Leçelik arazi, Amanos, Mazmanlı çeltik tarlaları, üzüm bağları, Köroğlu bölgesi avlanmanın yoğun olduğu yerlerdir (KK-6, KK-9, KK-11). Genellikle üzüm bağlarında tavşan, kış aylarında karatavuk, Mazmanlı çeltik tarlalarında bıldırcın avı yapılmaktadır (KK-6). Dağlık alanlardaysa daha çok domuz avı yapılmaktadır (KK-7). Dedemli, Tiye, Söğüt, Mazmanlı, Aktepe ve Akbez’de avcılar ve avcılık merakının geçmişten beri diğer yerlere oranla fazla olduğu söylenebilir. KK-8 durumu şu şekilde aktarmaktadır:

Dedelerimiz anlatır. Eskiden buralarda her mahalleden insanlarla avlanılırdı. Her on evden birinde avlanma merakı olan insanlar vardı... Asıl bugüne kadar gelenler aile geleneğine sahip insanlar, diğerleri devam ettirmemiş; çocuklarına, torunlarına aktarmamışlar. İş böyle olunca da belli bölgelerde kaldı avcılar... (KK-8).

Bölge, göç rotası üzerinde olduğundan, kuş çeşitliliği bakımından zengindir. Bölgeye gelen göçmen kuşlar dört farklı göç güzergahı (Sina Vadisi, Samandağ, Amik Ovası ve Belen Geçidi) kullanmaktadır. Hava akımlarına kapılıp göç ettikleri ve sürüler halinde uçtuklarından avcılarca çok sayıda kuş avlanmakta (Ceylan, 2022: 10) göçmen kuşların varlığı bölgeyi av için cazip hale getirmektedir.

Bölgeye gelen göçmen kuşlar; leylek, pelikan, balıkçıl, yağmur kuşları, martgüller, ördekler, flamingo, gök kuzgunlar, çobanaldatanlar, guguksular, kütburunlu kuşlar, sülingiller (Ceylan, 2022: 44-46) şekilde sıralanabilir. Göçmen kuşlar yanında bölge faunasında yer alan ve sıklıkla avlanan hayvanları avcılar; kanatlılar (uçabilenler: bıldırcın, keklik, karatavuk, ördek, çulluk) ve kanatsızlar (uçamayanlar: tavşan ve domuz) olarak ikiye ayırmaktadırlar. Bölgede domuz gibi tarım ürünlerine zarar veren hayvanlar sıkça avlanmaktadır. Domuz etinin yenmesi bölge avcılarının inançları açısından haram sayıldığından avlansa da eti tüketilmemektedir.

Geleneksel ekolojik bilgide, bazı hayvanlarla ilgili inanç ve uygulamalar onların avlanmasına izin vermeyip onları korurken; bazı hayvanlarla ilgili olumsuz yöndeki inanç ve uygulamalar -örneğin haram sayılması veya uğursuz olması- ekolojik dengeyi olumsuz yönde etkileyebilmekte, bu türlerin tehdit altında kalmasına yol açabilmektedir (Yolcu vd., 2019: 868). Yaban hayatı oldukça hassas bir alandır. Bölgede içinde bulunulan durum ve şartlara göre av yasakları olmaktadır. Günümüzde kaçak ve yasak avla ilgili para, hatta hapis cezasına kadar yaptırım söz konusudur (URL-1). Bölgede yasaklı hayvanlardan olan karacanın eskiden Amanoslar’da avı yapılırken; günümüzde “nesli tükenmekte olan türler”in içinde yer alması nedeniyle avlanması yasaktır. Ancak bu yasakları, sadece yasal çerçeve etrafında sunmak yeterli değildir. İnanç çerçevesinde yasak veya avlamanın tabu olması söz konusudur. Pertev Naili Boratav (1994: 7) inancın, kişice ya da toplumca; bir düşüncenin, bir olgunun, bir nesnenin veya bir varlığın gerçek olduğunun kabul edilmesi anlamına geldiğini söyler.

İnanç, toplumsal yasaklar ve tabularla, ekolojinin korunması arasında sıkı bir ilişki vardır. Folklorun bir parçası olan tabu ve kaçınma davranışlarının ekolojik korumaya dolaylı yoldan olumlu etkileri olduğu söylenebilir. Doğadan fazla uzaklaşmamış topluluklarda görülen tabiat kültleri temelli inançlar, belirli bölgelerin, su kaynakları ve ormanlarının kirletilmemesi açısından faydalı görülür. Bazı hayvan türlerinin avlanmasının yasaklaması sayesinde, yok olmasının önüne geçilebilmektedir (Yolcu vd., 2019: 867). Hassa'da inanca ve tabuya bağlı yasaklı hayvanları avlamak, yasaklı dönemde avlanmak avcılar tarafından hoş karşılanmaz, bunu yapanın başına kötü bir şeyler geleceğine inanılır, uyarılır.

İhtiyacı kadar avlanmak, çiftleşme ve doğum dönemlerinde avdan uzak durmak, avcılarının hassasiyet gösterdiği hususlardır. Bu doğadaki besin zincirinin bozulmaması açısından önemlidir. Ormanın ruhu ya da iyesine bağlı tabu ve kaçınma davranışları insanı sınırlandırarak doğaya ağır zararlar verilmesinin önüne geçmiştir (Yolcu vd., 2019: 867). Avcılar (KK-9, KK-10) çiftleşme ve doğum dönemlerinde avlanma yapılmadığını, yavruların kendi başlarında ayakta kalabilecekleri döneme kadar beklediklerini, avda yavruya denk gelindiğinde silah eğdiklerini, vücudunda engeli olan ve inanç gereği dokunulmaması gereken hayvanları avlamadıklarını, avlayanları uyardıklarını vurgulamışlardır.

Yaban hayatına saygı duymayan kendine de duymaz. Kuşların üreme döneminde birinci ayın sonundan itibaren hayvanların çiftleşmesini gözlemlediğimiz için yaban domuzu da olsa bırakırız avlanmayı. ...Mesela tavşanın üreme dönemi olur. Küçük yavruları olabilir. Zamanın dışında avlanmak sadece kanuni değil, insanı anlamda da görmek lazım. Daha sonrasında tüfeğimizi yağlar kapatırız (KK-9).

Avlan[a]mayan diğer bir hayvan türü avcı kuşlardır. Kaynaklarda, hakanların ve padişahların avcı kuşlar -özellikle ordu simgelerini oluşturan- yetiştirdiklerine (Güven ve Hergüner, 1999: 39) dair bilgiler yer alır. Günümüzde avcılar bu kuşlara ateş etmezler, avcı kuşlar tabudur. Bölgedeki yırtıcı kuşlar kartal, şahin, atmaca, doğan ve baykuşdur (Ceylan, 2022: 44-46). Pençeleri keskin ve etobur olan bu kuşlar; küçük kuş türleri, tavşan, keklik, ördek gibi hayvanları avlayıp beslenmektedirler. KK-5 avcılarının, "avcı kuşlar"ı kendilerine manen yakın görüp avlamadıklarını belirtir. Buradan hareketle avcılarının yaban hayatıyla kendilerini özdeşleştirdikleri, ayrıca avcı kuşların geçmişte sembol olarak kullanılmasının durumla ilgisi olduğu söylenebilir.

Avcı kuşları kesinlikle vurmam, avcı arkadaşlarıma da bunu tembihlerim; çünkü avcı, avcı arkadaşına zarar vermez. Avcı avlandığında avını yaralı bıraktığında vicdan azabı çeker ama bu kuşlar, onları avlayıp avcının yarım kalan işini tamamlar (KK-5).

Bölgede baykuş ve güvercin türleriye inanç gereği avlanmaz (KK-3, KK-11). Halk arasında baykuşun, uğursuzluk getirdiğine, bir eve konduğunda o evden birinin öleceğine, görüldüğünde kaçtırmak ve öldürmemek gerektiğine inanılmaktadır. Güvercinse, baykuşun aksine uğurlu veya kutsal sayıldığından, avcılar ona dokunmaz.

Güvercin inancı, bazı kutsal kitaplarda yer alan Tufan efsanelerinde, Utnapiştım ve Nuh'un gemisine kadar dayanır. Efsaneye göre Nuh gemideki kuşlardan kuzgun ve güvercini karanın nerede olduğunu araştırmaları için yollar. Utnapiştım ise; güvercin, kuzgun ve kırlangıcı yollar. Altay Türklerinden derlenen metindeyse Nama'nın kuzgun, karga, saksığan ve güvercini göndermesi söz konusudur. Bu metinde güvercin ağzında bir dalla dönüp karanın varlığını

haber verir (Aça, 1999: 54). Uygur Türkleri arasında güvercin “bereket, bolluk, dostluk ve sadakat” simgesidir, vefakâr bir kuş olarak bilinir (Öger vd., 2014: 167). Altay Türklerinden derlenen metinde açıkça, verilen görevi ihmal eden kuşlar lanetlenirken; görevini yerine getiren güvercin övülüp ödüllendirilmektedir (Aça, 1999: 55). Türklerin İslamiyeti kabulünden sonra da kuşlara verilen kıymet devam etmiştir. Anlatı ve inançlarda kuşların daha çok dinî olay ve şahıslara bağlı olarak (Öger vd., 2014: 164) erenlerin, evliyaların güvercin donuna girdikleri ile ilgili menkıbeler görülür. Hassalı avcılardan birinin aktardığı efsaneye göre, İslam Peygamberi kaçarken bir mağaraya saklanır. Bu sırada iki güvercin mağaranın giriş kısmında oturur, uçmadan öylece kalır. Bunu gören düşman, mağaraya birinin girmediğine kani olur, mağaranın içine bakmadan gider (KK-12). Literatürde Peygamberin, düşmanlarından saklanmak için Sevr mağarasına girdiği, mağara girişinde iki güvercinin durduğu, bunu gören Kureyşliler’in; “Eğer orada birisi olsa, bu güvercinler orada durmaz” deyip oradan ayrılp gitmeleriyle Peygamberin kurtulduğuyla ilgili rivayetler (Bakkal, 2020: 505) yer alır.

Benzer şekilde kırlangıç da avcılar arasında kutsal olarak görülmekte, avlanılmaktan kaçınılmaktadır (KK-3). Kırlangıç, Uygur Türkleri arasında dostluğun ve şefkatin simgesi olarak “insanları kazadan ve beladan kurtaran kuş” olarak bilinir. Kırlangıcın yuva yaptığı eve talih konar inancıyla evlerin çatılarına, kapıların üzerine özel yuvalar yapılırdı (Öger vd., 2014: 164). Türk dünyasında kırlangıcın kutsallığıyla ilgili sembolik anlam söz konusudur. Bölgede “yuva bozanın yuvası olmaz” (KK-3, KK-12) inancıyla özellikle kırlangıcın yuvası bozulmaz.

Teçhizat ve Yardımcı Hayvanlar

İlk çağlarda, ucu sivriltilmiş taşlarla, mızrakla, [tuzaklarla], avlanma yapılırken, sonraları ok ve yayla, silahın keşfiyle ateşli silahlarla yaban hayvanları avlanılmıştır (Üçbaş, 1999: 219). Av aletleri insanlığın kültür süreçlerine paralel değişmiş ve gelişmiştir. Malinowski’nin ifadesiyle toplumun kültürel süreçleri; birbiriyle ilişkili, dil ve semboller aracılığıyla iletişim kuran, örgütlenmiş, kültür ürünü nesneler kullanan insanlardan oluşur. El ürünü nesneler, örgütlenmiş gruplar ve semboller birbirine sıkıca bağlı kültür sürecinin üç boyutudur (1992: 22). Türkler eski dönemlerden beri kara avcılığında; dolma tüfekler, tek namlulu, iki namlulu, üç namlulu vb. silahlar kullanmıştır. Günümüzde Hassa’da yarı otomatik, poze, çifte poze, otomatik silah türleri ağırlıklı olarak kullanılmaktadır. Avcıların evinde -av türüne göre silah seçimi nedeniyle- çoğunlukla birden fazla silah mevcuttur. Ördek avında avcılarının çiftleyle avlandıkları; domuz avındaysa otomatik silah tercih ettikleri söylenebilir. Dağlık alanlardaysa, yarı otomatik ve poze silah türleri kullanılmaktadır (KK-1, KK-5).

Avcılar birbirleriyle silahlarının özelliklerini karşılaştırmaktadır. Yerli veya yabancı marka silah tercihi öneri, deneyim ve tecrübeye göredir (KK-1). Avcılar bölgede silah satışı yapan yerlerden silahını temin etmekte, satıcıların önerilerini dikkate almaktadırlar. Hatay’da üçü Hassa ilçesinde bulunan 36 av malzemesi satan yer mevcuttur. Duyun Av Bayi, Özkar Av Bayi ve Hilal Av Malzemeleri’nde her türlü av malzemesini bulmak mümkündür.

Avcının araç gereçlerinin başında silah ve kurşun gelir, bunların yanında dürbün, fener, mühre (ördek sesi çıkaran bir düdük), bıçak, tencere, tabak, çatal, kaşık, çakmak, kesme tahtası, mangal, yakacak, şiş, maşa, sabun, deterjan gibi yardımcı araç-gereçler de kullanılmaktadır. Avcının kıyafet ve ayakkabıları, kullandığı eşyalar kadar önemlidir. Çalıların yırtmayacağı, üzerine otların yapışmayacağı, su almayacak kıyafetler; rahat yürüyebileceği, su geçirmez

botlar tercih edilmektedir (KK-5). Ava öncesi semaverler yakılarak çaylar demlenir. Ekiple gidildiğinde iki demlikli semaver kullanılmaktadır (KK-1).

Avcılıkta planlı olmak ve hazırlık önemlidir. Avcılar av öncesinde araç-gereçlerinin eksiksiz olduğunu kontrol eder. Avlakta dürbünle saha taraması yapılarak rota şekillendirilir. Saha çalışmamızda bazı avcılar, “avcının gözleri kartal ve şahin gibi olmalı” (KK-1, KK-2) diyerek dürbün kullanmayı reddettikleri kaydedilmiştir. Fener daha çok kapalı havada veya karanlığa kalındığında, özellikle domuz ve tavşan avında yuva içinin görülmesinde fener kullanılır. Günümüzde telefon da av öncesi, av sırası ve sonrasında bilgi almak, haberleşmek, resimlerini sosyal medyada paylaşmak için kullanılmaktadır.

Eskiden iletişim aracı yoktu, insanlar ısıklarla iletişim kurarlardı şimdi telefon var. Saftan geride kalanlar çok ilerlemez, silah sesine göre hareket eder. Biz de telefon çekmezse ısıkla yerimizi ifade ediyoruz (KK-1).

Görüldüğü üzere geleneksel bilginin kullanımı yanında dijital kültürden de faydalanan avcılar, çağın imkanları ve ihtiyaçları doğrultusunda bilgi ve teçhizatları da değişip gelişmektedir. Avcılar yaygın olarak işlemlerini yapmak için AVBİS sistemini kullanmaktadır. Bu sistem avcılar; belge alma, av haritaları, dernek ve bayiler, AVBİS il müdürlükleri, kurslar gibi pek çok konuda bilgi almalarını ve işlem yapmalarını sağlamaktadır.

Av köpekleri⁴, silahtan sonra avcıyı tamamlayan diğer temel unsurdur. Kimi avcıda tek, kimisinde birden fazla köpek bulunmaktadır. Grup, av köpeği olmayanı noksan avcı olarak görmektedir. Avcı silahı kadar köpeğiyle de övünür. Av bölgesine ve avın cinsine göre köpek yetiştirilmekte veya ava götürülmektedir. Bölgede av köpeğine önem verilmesinin kökleri tarihin en eski dönemlerine kadar uzanır. *Dîvânü Lugâti't-Türk* adlı eserde av köpeği anlamında “barak” kelimesi “Çok tüylü bir köpektir” (İlhan ve Şenel, 2008: 268) şeklinde açıklanır. Türk topluluklarında Kırgızlarda Kumayık, Başkurtlarda Barak, İslamiyetten sonra Müslüman Türklerde Kıtmir efsanevi köpekler olarak bilinir (Çoruhlu, 2000: 154). Av köpekleri mitik anlatılara ve efsanelere konu olmuştur.

İslamiyetle birlikte av köpeğine verilen önem, avcılığın soylular arasında itibar gören bir spor olmasıyla arttı. Av köpeği dostluk, sadakat, sabır ve tevekkülün sembolü oldu (Çoruhlu, 2000: 155). Literatürde, Selçuklu Devleti'ne ilk şeklini kazandıran Tuğrul Bey'in, Avcılık Teşkilatını resmi bir kurum haline getirdiği, Avcı Birlikleri kurarak, süreklilikli avları tertiplendiği kaydedilmiştir (Güven ve Hergüner, 1999: 33). Günümüzde avlarda pek çok köpek yer almaktadır. Türkiye'nin kovucu av köpeği ırkları Türk Tazısı ve Zağar (Kopay)dir. Ayrıca Çatalburun adında bir yerli fermalı⁵ av köpeği ırkı bulunmaktadır (Oğrak vd., 2012: 72). Çatalburun türü av köpeğine “Türk pointer” adı verilmektedir. Köpeklerin kullanımı av türüne göredir. Hassa bölgesinde mevsimsel yapıdan dolayı cins köpeklerin yaşaması zor olduğundan, “kıрма” köpekler tercih edilmektedir (KK-1, KK-9). Kıрма köpek cinsi, pointer ile çatalburun cinslerinin çiftleşmesiyle elde edilmektedir. Çulluk, keklik ve göçmen kuşların avlanması sırasında bu türler kullanılmaktadır. Diğer köpek türü “kopay”dır. Atletik ve dayanıklı bir tür

⁴ Av köpeklerinin eğitimi ve bakımında ayrıntılı bilgi için bkz. (Meriç, 2018).

⁵ Köpeğin avı göstermek için hareketsiz şekilde durması.

olan kopay, genellikle tavşan ve domuz avında kullanılmaktadır (KK-5). Av köpeği avcının yardımcısı ve koruyucusu olması yanında dostu ve can yoldaşı olarak görülmektedir.

Köpeğin avdaki yetkinliği, avcının yeteneği ve tecrübesiyle doğru orantılıdır. Avcı, köpeğinin eğitimi, bakımı ve tedavisinden sorumludur. Köpeğin eğitimi geleneksel bilginin aktarımı yoluyla çocukken öğrenilir, köpek de küçükken eğitilir.

Av köpeği eğitimi kuşçu köpeklerde ölmüş ya da dondurulmuş bir kuşla veya kuş tüylerinden yapılmış kuş maketiyle yapılıyor. Obje bir misinaya veya uzun bir ipe bağlanıyor. Ava uygun bir arazide obje yerde sürükleniyor ve bir yere saklanıyor. Yavru köpek bırakılıyor. Sürüklenen yerden kokuyu takip ederek, ava ferma yapmasını sağlıyoruz. Yavru avı bulup ağzına alınca misinayı kendimize doğru çekerek avcıya getirmesini sağlıyoruz. Getirince ödül olarak köpeği seviyoruz. Tavşancı köpeğiye; yavrunun burnuna vurulan bir tavşanın öd kesesini tamlatıyoruz. Tavşanın kafasını yediriyoruz. Tavşan derisinden obje yapıp onunla eğitiyoruz. Yerli ev tavşanı olursa onunla da eğitimini yapıyoruz (KK-5).

Av köpeği yaralandığında veya hastalandığında, tedavisini avcı yapar. Avcı temel bakımla ilgili hususları bilmek durumundadır. Köpeklerin beslenmeleri, avcılarının yedikleri yemekler üzerinden sağlanır. Köpeğe zarar vereceği düşünüldüğünden, av hayvanının eti yedirilmez (KK-9). Avlakda avcı gözetiminde beslenen köpeğe kan tatmaması için pişmiş avın kemik ve derileri -zarar verebilecek nesneler ayıklanarak- verilir.

Av Zamanı, İnanç ve Ritüel

Av zamanı yıl içinde mevsimi geldiğinde, hafta içinde uygun gün, gün içindeyse sabah erkendendir. Bu; mevsime, üreme ve doğum dönemine, avcının ve avın durumuna, günün aydınlık veya karanlık oluşuna göre değişebilmektedir. Av takvimine uymama yaban hayatına zarar verebilir. Takvim dışı avlanmanın maddi ve/veya hapis cezası vardır. Bu dönemin dışında kalan avlanma mevsimindeyse, günlük avlanma için “gün doğarken ve gün batarken” şeklinde zaman aralığı vardır. Havaların soğuması, yine avlanma sezonun bitmesiyle ilgili mevsimsel ölçüttür.

Gün doğumu gün batımı saat aralığında yapılmaktadır. Genelde av beş [akşam] gibi bırakılıyor. Havalar soğuyunca, yağmurlar yağmaya başlayınca, avlanma sezonu biter, silahlar kaldırılır (KK-14).

Geleneksel ve resmi avlanma sezonu örtüşmektedir. Halk kültüründeki birtakım inanış, ritüel ve uygulamalar, toplulukların çevreleriyle ve doğal dünyayla ilişkilerini inşa eder (Yolcu vd., 2019: 866). Bölgedeki zamansal döngüye göre, havalar ısınmaya başladığında av başlar, havalar soğumaya başladığında av mevsimi sonlandırılarak, tüfekler duvara asılır.

Avlanma, hazırlık gerektirmektedir. Meriç (2018: 194) avcılığın “av öncesi, av esnası ve av sonrası” şeklinde üçe ayırabileceğimiz hazırlık, uygulama ve inanışlar içerdiğini söyler. Hazırlığın eksiksiz yapılması, avcının işlerinin yolunda gitmesini, belli bir konfor içinde avlanmasını sağlar. Araç gereç avcının en önemli yardımcısıdır, bir gün önceden hazırlanır. Silahlar kontrol edilir, bakımı yapılır, saçmalar sayılır, köpek, av kıyafetleri ve erzaklar hazırlanır. Bahaddin Ögel (2000: 1-2) eski Türklerde tarlada çalışanlar, at üzerinde hayvan güdenler veya savaşçı olanların kıyafetlerinin ayrıldığını, hayvancı ve savaşçıların çalılara taşlara, soğuğa dayanabilen, attan rahat edilebilecek kıyafetler giydiklerini söyler. Günümüzde

avcılar uzun yürüyüşlerde, yağmurlu havalarda, çalılarda dayanabilecek özel kıyafetler giyerler.

Kamuflej giyilir. Genellikle çalı çırpının yırtmayacağı dikenlerin otların yapışmayacağı türden olmalı. ...Tüfekleri, fişeklerini hazırlarsın, silahlarımızı yağlarız (KK-5).

Av çantası da içinde avcının ihtiyacı olan araç-gerecin bulunduğu kıyafetleri tamamlayıcı bir unsurdur. Çantaya, avda tüketilmek üzere avcı eşlerinin/annelerinin önceden hazırladığı sarma, dolma, kek, tepsi böreği, atıştırma ve içecekler konulur. Avlağa çay, semaver ve su götürülür.

Bir iki gün dayanabilecek yiyecekleri yanımızda götürürüz. Bozulamayacak ve yetecek kadar. Kahvaltılık dışında çay için semaver götürülür. Yemek olarak: sarma, ocak kömbesi alırız yanımıza, üzüm, fındık, ceviz (KK-10).

Erken dönemlerde bir tür ayin işlevi taşıyan avlar, insan topluluklarının medeniyet dönüşümü içinde zamanla sosyo-ekonomik bir boyut kazansa da, kutsal alt yapısı korunmuştur. Bundan dolayı avcılığın hemen tüm şekilleri tabu, inanç, ritüel ve uygulamayı içerir. Mitik tasavvurlarda “av yolculuğu” çoğu zaman “kutsalın dünyasına yapılan yolculuk” olarak simgeselleştirilir (Aça, 2015: 6). Hassalı bir avcı, av heyecanını şöyle aktarmıştır:

Ama o gece uyumayız. Uyku tutmaz acaba yarın hava nasıl olacak... Tıpkı bayramdan önceki gün çocukları uyku tutmaz ya bayramlıklarını yastıkların altına koyar ya aynı o şekilde (KK-5).

Türk kültür yapısı içerisinde geleneksel dünya görüşü; avcılık faaliyetleri etrafındaki inanç ve uygulamaları biçimlendirmiş, bu kültürel kodlar günümüze kadar gelmiştir (Meriç, 2018: 202). Kültürel kodlar hafızada korunur, sözlü kültür ortamlarında çoğu zaman usta-çırak ilişkisi içerisinde aktarılır. Hassa'da avcılar birbirlerinin silahlarını almazlar, silahlarına ellenmesini hoş karşılamazlar (KK-1). Avcıların yatmadan “avın güzel geçmesi” için dua etmesi önemli bir rüteldir. Ritüeli, Kasım Karaman (2010: 229), birey ya da gruplarla ilgili bazı değerlerin, uygun zamanlarda, sembolik ve pek değişmeyen ardışık davranış biçimleriyle tekrarlanması şeklinde açıklar. Av günü, gün doğmadan kalkılır. Avın bereketi için evli olanlar eşlerinden; olmayanlar annelerinden “hayır dua” alır. “Hayır dua” almadan ava çıkılırsa “avın bereketsiz geçeceğine” inanılmaktadır (KK-1). Fuzuli Bayat (2005: 51) eski Türklerin av öncesi hazırlıklarının, birtakım arınma ritüelleri içerdiğini söyler. Avcı, av öncesi temizlenmelidir çünkü “av ruhu” avcının temiz sözlü ve vücutlu olmasını ister. Yakın dönemlere kadar avcılıkla geçiren Şor Türklerine göre, orman ruhları avcının bedenene ve ruhen temiz ayrıca doğru sözlü olmasını isterler. Avcı ava çıkacağı gün, cinsel ilişkide bulunmamalıdır. Avcı ve avcının ailesi temizlik kuralına uymalıdır (İnan, 2018: 45). Hassa'da avcılar, av öncesi banyo yapıp, abdest almaktadırlar. Ruhen ve bedenene temiz olmanın avın bereketli geçmesinde etkili olduğuna inanılmaktadır (KK-1, KK-13). Avcının, av hayvanlarına ve doğaya karşı hassasiyet göstermesi gerektiğine inanılır.

Avladığımız hayvanları temizleriz, geri kalan artıkları çukur kazıp içine koyarız. Buradaki amaç, çevreyi temiz tutmak, doğayı kirletmemek. Ayrıca avladığımız hayvana da saygımızdan bunu yapıyoruz (KK-1).

Diğer bir inançsa rızık ve kismetle ilgilidir, “kaçan avın başkasının kismeti olduğu”na inanılır. Avcılık teamüllerine göre, avcı avı vuramaz, av başka bir avcının görüş alanına girerse, artık onun kismetidir. “Kismetten öteye gidilmez” (KK-9) inancı bu davranış kalıbını destekler.

Şule Gezer'e (2017: 14) göre av ruhunun, geyik üzerinde ormanı dolaşıp avcılarını gözetlediğine, onların kurallara uyup uymadıklarını kontrol ettiğine, kurallara uymayanlarınsa cezalandırdığına inanılır. Hassa'da avlanma sırasında tabu ve inançlara riayet önemlidir. Aksi durumda avın bereketsiz geçeceğine, avcının başına kötü şeyler gelebileceğine inanılmaktadır.

Avlanmak için Leçe bölgesine gittik o gün de maşallah bereketli bir gün... Haddinden fazla hayvan avladım. Ben arkadaşlarıma hava atıyorum... Neyse biz avdan döndük ertesi gün arabam çalışmadı; aküsü bitmiş, akşamı olmadan evin musluğu bozuldu. Neyse onu ben yapayım derken elimi kestim. En son hanımla da kavga ettim. Sonra Allah'a tövbe ettim. Vallaha da billaha da bir daha hakkımdan fazla avlamayacağım dedim. Bir daha yapmadım (KK-1).

Kuzeyli avcı uluslarda orman kültürü önemlidir. Yakut avcılar, ormanın ruhları olduğuna inanırlar. Bu ruhlar avcılarını korur, onlara bereketli av ihsan ederler (İnan, 2018: 45). "Avın bereketli olması için yapılan uygulamalar, av hayvanlarını dolayısıyla avcılığı yöneten bir ruhun varlığını ve ona inanmayı düşündürmektedir" (Kaya 2009: 99). Bölgedeki inanışlarda "doğa kanunu/tabiat ana" diye sakınılanın "orman kültürü" ve "av iyeleriyle" örtüştüğü görülür. Bayat'a (2005: 52) göre "Av hayvanlarını çok avlamak ve acı çektirerek zalimce öldürmek de yasaktır. Böyle yapılırsa ormanın ruhu avcıya kızar ve av vermez." Görüştüğümüz avcılardan biri konuyla ilgili şunları aktarmıştır:

Avlanmaya gittiğimizde bazen arkadaşlar eziyet ediyorlar, görüyoruz. Çok kızsak da elden bir şey gelmiyor ama geçenlerde avcı arkadaşla karşılaştım. Elmacık kemiği şişmişti. Nedenini sordum. Vallaha tabiat ana bana iki tokat attı, geçenkinden dolayı böyle oldum dedi. Olayın aslı ise, avlanma sırasında tüfek depmiş, depince yüzüne gelmiş. Ben de iyi ders oldu sana bir daha da yapmazsın, dedim (KK-15).

Yaban hayatının korunması bağlamında avlanma belli dönemlerde yapılmaktadır. Roux (1988: 174) Eski Türklerde küçük veya büyük avın bütün yıl serbest olmadığını, daha çok kış avlarının söz konusu olduğunu söyler. Hayvanların "büyüyüp çoğalabilmesi" için yaz mevsiminde süre avları; biyolojik denge açısından küçük kuşların yakalanması ve avlanması yasaklanmıştır. Coğrafyaya göre değişen yerel ekolojik bilgi Hassa'da, "avcılarının küçük kuşları avlamaması ve genel avın kış aylarında yapılmaması" şeklindedir.

Av Eti ve Paylaşım

Avlanma bireysel olabilir ancak ava daha çok bir ekiple gidilir. Ekip av boyunca belli bir nizam içinde, birbiriyle haberleşerek ilerler. Av sonrası toplanma alanı olarak belirlenen yere gidilip günün nasıl geçtiği, kimin ne avladığıyla ilgili istişare edilir. Bu istişareler, grup ruhunu pekiştirirken diğer yandan avcının doğru ve yanlış yaptığı noktalarda tecrübe edinmesi için önemlidir. Herkesin ne avladığına bakılması işlevsel açıdan gizli bir rekabet ortamını göstermektedir.

Gece olmasına yakın dağıldığımız alana tekrar gelip günün kritiğini yaparız. Kim ne avladı diye bakınız. Haddinden fazla avlanma yapan arkadaşlara uyarıları yapıyoruz. Bu konuda çok katı kurallarımız var. Daha sonra az avlanan veya avı vuramayan kimse varsa kendi aramızda bölüşmeye gideriz (KK-16).

Bakarız arkadaşlardan avlanma yapamayan olursa bizdeki hayvanlardan veririz. Paylaşırız. Baktık az varsa orada temizleriz pişirir yeriz (KK-8).

Türk kültürel yapısı içinde eski dönemlerde, hayvan öldürmenin sorumluluğunu ve tehlikelerini paylaşmak için, avcının öldürdüğü hayvanlardan başkalarına da verdiği, avcılarının

az rastlanır bir eli açıklık gösterdiği belirtilir. Türk dünyasında avcılar arasında paylaşma kültürünün; uca, sauga terimleri ve pay dilemek, pay vermek “bir parça vermek” [üleşmek] gibi deyimlerden anlaşıldığı üzere oldukça yaygın olduğu kaydedilir (Roux, 1998: 176). Av eti paylaşımı, tarihi eski dönemlere kadar dayanan, İslamiyetle bütünleşerek devam eden bir ritüeldir. Av sonrası paylaşım; av eti, yemek ve deneyimler için geçerlidir. Hassa’da avcıların “Avcı arkadaşı açken, tok yatan bizden değildir” (KK-8) ifadelerinde, İslam Peygamberi’nin hadisine⁶ gönderme vardır. Bu aslında “avcılık mesleği ve ilişkilerini” kıymetlendiren, kökenindeki inançsal boyuta işaret eden bir göndermedir. Avcılar arasında eşitlikçi, hak yemekten sakınılan, paylaşımcı bir üslup vardır.

Av etinin bölüşülerek yenmesi, avlanamayanlara av eti verilmesi hem paylaşma kültürünün uzantısı hem de bolluk bereket temini için bir “saçı” gibi görülebilir. Bu kültürel olguya balıkçılıkta da rastlanır. Balıkçılar, sezon başında avladıklarını akrabalarına, komşularına veya tayfalarına ikram ederek bir tür “saçı” gerçekleştirirler (Aça, 2015: 17). Kara avcılığında da deniz avcılığında da avın paylaşımı Türk kültürünün bir parçasıdır. Avcılar arasındaki “biz böyle gördük, böyle yaparız” ifadesi, kuşaklar boyunca devam eden yapıyı ve atalardan öğrenilenlere hassasiyeti vurgulamaktadır. “İnsan ihtiyaçlarıyla ve bunların doyurulmasıyla dolaylı ya da dolaysız bir ilgisi olmadan hiçbir etkili eylem sistemi varlık sürdüremez” (Malinowski, 1992: 143). Av etinin paylaşımı, sosyal dayanışma ve avcılık icrasının devamı bağlamında önemlidir. Avcılık, sadece beslenme ihtiyacıyla ilişkili değildir, toplumsal dayanışma ve paylaşımın dolayısıyla geleneksel ekolojik bilginin bir izdüşümü olarak görülmelidir.

Avlanan hayvanların bir kısmı avlakta avcılarca, kalanlar ise avcının evinde çeşitli yemekler yapılarak tüketilmektedir. Geleneksel mutfakta tüketilen av yemekleri yerel unsurlarla şekil almıştır. Kanatlı hayvanların etinden yapılan yemekleri keklik pilavı, keklik kebabı (KK-5), keklik kavurması, (KK-1), keklik çorbası (KK-5), bıldırcın kebabı (KK-2), bıldırcın kavurması (KK-16), çulluk kavurması (KK-5), ördek kebabı (KK-9); kanatsız hayvanların etinden yapılan yemekleri ise tavşan (KK-5) yemeği şeklinde sıralayabiliriz.

Avını tamamlayan avcı evine geri döner. Avlanmanın bitmesiyle tüfeğin boş olup olmadığı -güvenlik açısından- dikkatlice kontrol edilir. Avcılar birbirini bu hususta özellikle uyarmaktadır. Kontroller sağladıktan sonra, tüfeğin emniyet kilidini kapalı konuma getirilir. Silah silinip yerine kaldırılır. Bu önemli bir ritüeldir. Avda kullanılan aletler suyla temizlenerek yeniden çantaya konulur (KK-9). Tüm bu işlemler tamamlandıktan sonra avcı duş alır, eşi ve çocuklarıyla av nasıl geçtiğine dair istişareler yaptıktan sonra dinlenmeye çekilir. Arınmayla başlayan ritüel arınmayla sonlanır, av zamanı bu pratiklerle tamamlanır.

Sonuç

Avcılık yaban hayatıyla merkezlenen, geleneksel ve ekolojik bilginin aktarıldığı, bir yönüyle meslek diğer yönüyle spor veya hobi şeklinde kendini devam ettiren bir yapıdır. Çalışmada kara avcılığıyla ilgili geleneksel Türk kültüründeki bilginin, inanç ve uygulamaların genel bir benzerlik içerdiği; bununla birlikte yerel ekolojik bilgiyle bütünleşmesiyle Hassa’ya özgü kısımlarda ayrıştığı görülmüştür. Avcılık avcılar için, kültürü temsil etme ve onu geleceğe

⁶ Daha geniş bilgi için bkz. (Can, 2013).

miras bırakma bağlamında önemli bir konudur. Avcıların öğrenme kanallarına baktığımızda avcılığı yaygın olarak büyüklerinden, derneklerden, kahvehanelerden, av sırasında sözlü kültür ortamlarından, kurslara giderek -az da olsa- kitap ve internetten öğrendikleri söylenebilir. Öğrenme kanalları ve kullanılan teçhizat açısından bakıldığında, geleneksel korunurken; ihtiyaçlar doğrultusunda moderniteden de faydalandığı görülür.

Av geçmişte hayatı devam ettirmek, beslenmek ve bedensel olarak çevik, savaşçı bir kimlik edinmek ihtiyaçlarını karşılıyordu. Günümüzdeyse çok azıyla beslenme, daha fazlasıyla hareket, rekabet ve eğlence ihtiyaçlarını karşılamaktadır. Gündelik hayatta kimi zaman avlanmak ikinci planda kalmakta; işten keyif almak, vakit geçirmek dolayısıyla “eğlenme işlevi” ön plana çıkmaktadır. Avcılık, grup üyelerine sosyal bir ortam sağlamaktadır. Avcıların günlük hayatın sıkıcılığından kurtulup rahat bir zaman geçirme isteği, icranın oluşmasına zemin hazırlamıştır. Avcılar, iş ve aile hayatının bunaltıcı ortamından sıyrılıp nefes aldıklarını ifade etmişlerdir. Pek çok farklı meslekten kişinin avcılıkla uğraşması bunun bir göstergesidir.

Hassa’da avcı dernekleri, içerik olarak farklılıklar olsa da yapısal özellikleri açısından, Osmanlı Devleti’nde yer alan avcı kurumlarının birer uzantısı olarak görülebilir. Bu dernekler avcıları ortak amaçlarla birleşmesine, sosyal grup oluşumuna ve geleneğin sürdürülebilirliğine katkı sağlamıştır. Genellikle avcılar, avcı gruplarla sosyalleşmektedir. Dernek, kahvehane ve av malzemeleri satışı yapan yerlerde bir araya gelenler; ortak uğraş, anı, tecrübe, bilgi paylaşımı ve ortak jargon oluşturmaktadır. Bu biraraya gelişlerde, özellikle geleneksel ve yerel ekolojik bilgi aktarımı ve yaban hayatı konusu temel noktadır. Avcılıkta keyfli zaman geçirmek yanında, avcılığın babadan oğula veya dededen toruna aktarılması “eğitim veya kültürün gelecek kuşaklara aktarılması” devam etmesi, somut olmayan kültürel mirasın, geleneksel bilginin aktarılması, geleneğin temelini oluşturmaktadır.

Bölgede yer alan avcıların erkek olması, kadın avcılara rastlanmaması, bölgede bu geleneğin cinsiyet rolüne büründüğünü göstermektedir. Avcıların kızları, kız kardeşleri, eşleri ve anneleri avlanmamaktadır. Ancak av yemeklerini hazırlama, kıyafetleri yıkayıp temizleme, köpekleri besleme ve bakımını yapma, avın bereketi için dua etme, getirilen av hayvanının temizleme, saklama, pişirme, av hikâyelerini dinleme kısımlarında geleneğe dâhil olmaktadır.

Avcıların silah gibi yanlarından ayırmadıkları av köpekleri özel yöntemlerle eğitilmektedir. Bu köpek türlerinin bakımını üstlenen avcılar, aynı zamanda “halk baytarlığı” kimliği ortaya çıkmıştır. Babalarıyla birlikte evdeki köpeğin bakımını üstlenen çocuk usta-çırak ilişkisi içerisinde halk baytarlığını öğrenir, bu kapsamda bir çıraklık evresi geçirir. Çıraklık aynı zamanda erkekler için ergenleme ritüellerini içerir.

Hassa’da arazi yapısı ve iklimsel özellikler avda oldukça önemli unsurlardır. Göç yolu üzerinde olan bu bölge, pek çok uçar hayvanın konaklaması nedeniyle avcılar için merkezi bir yer haline gelmiştir. Bölgenin maki bitki örtüsü, hayvan türlerinin uğrak yerlerinden biri olmasını sağlamıştır. Avcılar avın türüne göre değişebilen silahlar kullanmaktadırlar. Silah, mermi ve diğer araç-gereçler bölgedeki satıcılardan temin edilmektedir. Genç avcılardan bazıları, ihtiyaçlarını internet sitelerinden almaktadırlar. AVBİS gibi dijital ortamlar yoluyla avlak alanları inceleme, haber alma ve bilgi edinme, avladıklarını sosyal medyada paylaşma,

sosyal medyadaki avcı gruplar, dijital ortamın ve çağın getirdiği, avcılık konusundaki değişimlerdir.

Bölgede belli dönemlerde “trap atışları” adı ile yarışmalar yapılmaktadır. Çevre illerden pek çok avcı bölgeye gelerek yarışmalara katılmaktadır. Bu yarışmaların birçok işlevi vardır. Bu atışlarda avcılar diğer avcılarla tanışmakta, kaynaşmakta, usta avcılarının hünerlerini görerek tecrübelerinden faydalanmaktadır. Dolayısıyla kamusal alanda gerçekleşen yarışmalar; avcılar için sosyalleşme, rekabet güdüsünü giderme, hüner gösterme, geleneksel ve yerel ekolojik bilgidenden faydalanma bağlamlarıdır.

Sözlü, yazılı ve dijital kaynaklardan yola çıkarak Hassa'da avcılığın, “atlı göçer-evli” ve “savaşçı” bir hayatın devamı olarak sürdürülen bir “ata mirası” olduğu söylenebilir. Avcılıkta geçmişten günümüze kadar devam eden rüya yorumu, tabu, inanma, ritüel ve pratikler bunu göstermektedir. Avcılarda dikkati çeken tabulardan biri, avcının silahına el sürülmesine izin vermemesidir. Avcı silahını kimseyle paylaşmaz, temizlik ve bakımını tek başına yapar, bunu “namus” olarak nitelendirir. Geleneksel bilginin devamı bağlamında “silah üstünden atlama” ritüeli de bereket temini bağlamında uygulanan dikkat çekici ritüellerdendir. Tespit ettiğimiz diğer bir inanma avcılarının gördükleri rüyayı avla ilişkilendirmesidir. İyiye yorumlanan rüyayla oğullarını ava yollayan Oğuz Kağan'ın aksine; Hassa'da kötü rüya gören avcının ava gitmemesi, geleneksel ritüellerin devamını göstermektedir. Hassa'daki avcılıkla ilgili ava ait döngü, inanç, rüya ve ritüellerin yalnızca burası sınırlı olmadığı, ortak inanış ve düşünüş sisteminin tezahürleri oldukları kaynaklardan hareketle kolaylıkla anlaşılabilir. Çalışmamızın örneklem alanı Hassa ile sınırlı olsa da burası Türk kültür coğrafyasının bir parçasıdır ve bütünden bağımsız değerlendirilemez.

Gözlemlerimizden yola çıkarak; avcılıktaki tabular, etik ve ahlaki kurallar ayrıca devletin yasal düzenlemelerine rağmen avda kurallara uymayanlar nedeniyle Hassa'da yaban hayatının zarar gördüğünü ve av hayvanlarının sayısının azalmaya başladığını söyleyebiliriz. Toplumsal ve kişisel baskılardan kurtulmak için bir kaçıp kurtulma mekanizması bağlamında bakıldığında, avcılıkla ilgili bilgilerini sözlü kültürden miras alanların, hem avcı etiğine hem de yasalara uygun davranarak yaban hayatını korumak için çabaladıkları, avcılarca kabul gördükleri söylenebilir. Hassasiyet göstermeyen avcılar, yaban hayatına zarar vermekte ve avcılarca dışlanmaktadır. Bu kapsamda geleneksel bilginin yaygınlaştırılması ve yasaların daha caydırıcı hale getirilmesi gerekmektedir.

Kaynakça

- Abdülaziz Bey (1995). *Osmanlı Adet ve Merasim Tabirleri (İnsanlar, İnanışlar, Eğlence, Dil)*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- AÇA, Mehmet (1999). “Tufan'ın Kuşları ve Kozı Körpeş-Bayan Sulu Destanındaki Bazı Kuşlar”, *Milli Folklor*, C. 6, S. 42, s. 53-57.
- AÇA, Mustafa (2015). “Giresun ve Trabzon Yöresi Balıkçılarının Av Merkezli İnanış ve Uygulamalarına Karşılaştırmalı Bir Bakış”, *Uluslararası Türk Dünyası Kültür Araştırmaları Dergisi*, C. 1, S. 2, s.1-24.
- Anonim (2005). *Sürdürülebilir Avcılık İçin Temel Eğitim Kitabı*. Ankara: T.C. Orman Bakanlığı Milli Parklar ve Av-Yaban Hayatı Genel Müdürlüğü.
- ARTUN, Erman (2014). *Halkbilimi/ Halk Edebiyatı Sözlüğü*. Adana: Öz Baran Ofset.
- ATASOY, Ahmet (2017). “Hassa İlçesi'nin (Hatay) Toprak Coğrafyası”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, C. 10, S. 48, s. 253-269.

- BAKKAL, Ali (2020). “Hz. Peygamber’in Düşmanlarından Korunması”, *Diyanet İlmi Dergi*, C. 56, S. 2, s. 493-522.
- BAYAT, Fuzuli (2005). “Sosyo Ekonomik Bağlamda Avcılık İyesi ve Av Kültü”, *Folklor/ Edebiyat*, C. 11, S. 44, s. 51-60.
- BORATAV, Pertev Naili (1994). *100 Soruda Türk Folkloru*. İstanbul: Gerçek Yayınevi.
- CAFEROĞLU, Ahmet (1972). “Türklerde Av Kültü ve Müessesesi”, *VII. Türk Tarih Kongresi Tebliğleri*, Ankara, C. 1, s. 169-175.
- CAN, Ali (2013). “Kur’an ve Sünnet Işığında Komşuluğun Yeri”, *Kahramanmaraş Üniversitesi İlahiyat Dergisi*, C.9, S. 21, s. 215-221.
- CEYLAN, Eren (2022). “Hatay bölgesi yabani ve göçmen kuşlarda rehabilite edilen vakaların değerlendirilmesi”. Yüksek Lisans Tezi. Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi.
- ÇETİN, M. Adil (2019). *Yazılı Kaynaklarda Hassa-Osmaniye*. Osmaniye: Akdeniz Ofset.
- ÇORUHLU, Yaşar (2000). *Türk Mitolojisinin Anahtarları*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- DAĞISTAN, Erdal vd. (2022). “Yaban Hayvanlarının Tarımsal Faaliyetler Üzerine Etkileri: Hatay İli Örneği”, *MAS Journal of Applied Sciences*, C.7, S. 2, s. 519-527.
- DELİBEKİR, Ömer İlyas (2024). “Hassa’da avcılık geleneği”. Yüksek Lisans Tezi. Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi.
- GEZER, Şule (2017). “Alageyik Efsanesi ile Kococaş Destininde Ortak Unsurlar”, *Folklor/ Edebiyat*, C. 23, S. 89, s. 11-29.
- GÜNDÜZALP, Seda (2018). “Eğitimin Temel Kavramları, Amaç ve İşlevleri”, *Eğitime Giriş* (ed. Mukadder Boydak Özcan ve Tuncay Yavuz Özdemir), Ankara: ASOS Yayınları, s. 15-34.
- GÜVEN, Özbay vd. (1999). “Türk Kültüründe Avcılığın Temel Dayanaklar”, *PAÜ Eğitim Fakültesi Dergisi*, C. 5, S. 5, s. 32-49.
- HALAÇOĞLU, Yusuf (1973). “Fırka-i İslâhiye ve Yapmış Olduğu İskân”, *Tarih Dergisi*, S. 27, s. 1-20.
- HAŞİMİ, Ahmet (2001). “Hassa ağzı incelemesi”. Yüksek Lisans Tezi. Yüzüncü Yıl Üniversitesi.
- İLHAN, Nadir vd. (2008). “Dîvânü Lugat’it Türk’e Göre Av, Avcılık ve Hayvancılıkla İlgili Kelimeler ve Kavram Alanları”, *Journal of Turkish Studies*, C. 3, S. 1, s. 259-277.
- İNAN, Abdulkadir (2018). *Eski Türk Dini Tarihi*. Ankara: Altınordu Yayınları.
- KARAGEL ÜÇEÇAM, Döndü (2018a). *Hatay İli Yerleşme Coğrafyası I (Yerleşmelerin Kuruluşu, Gelişmesi ve İdari Coğrafya Özellikleri)*. Ankara: Pagem Akademi Yayınları.
- KARAGEL ÜÇEÇAM, Döndü (2018b) *Hatay İli Yerleşme Coğrafyası II (Yerleşme Tipleri, Dağılışı ve Meskenler)*. Ankara: Pagem Akademi Yayınları.
- KARAMAN, Kasım (2010). “Ritüellerin Toplumsal Etkileri”, *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, C. 2010, S. 21, s. 227-236.
- Kaşgarlı Mahmud (2006). *Divanü Lugat-it-Türk*, I-II-III-IV. (çev. Besim Atalay). Ankara: TTK Yayınları.
- KAYA, Muharrem (2009). “Dede Korkut Kitabı ve Manas Destanı’nda Av”, *Acta Turcica Çevrimiçi Tematik Türkoloji Dergisi*, C. 1, S. 1, s. 96-106.
- KOCA, Salim (2016). *Türk Kültürünün Temelleri*. Ankara: Berikan Yayınevi.
- MALINOWSKI, Borinslaw (1992). *Bilimsel Bir Kültür Teorisi* (Çev.: Hüseyin Portakal). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- MERİÇ, Cem (2018). “Bayramiç Yöresinde Avcılık Etrafında Oluşan İnanış ve Uygulamalar”, *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi*, C.11, S. 23, s.193-206.
- MERİÇ, Cem vd. (2024). “Gökçeada ve Bozcaada’da Deniz Avcılığı Folkloru”, *Yazıt Kültür Bilimleri Dergisi*, C. 4, S. 2, s. 227-259
- OĞRAK, Yusuf Ziya vd. (2012). “Tarsus Çatalburun Breed of Turkish Hunting Dog (Turkish Pointer)”, *Dicle Üniversitesi Veterinerlik Fakültesi Dergisi*, C. 2, S. 5, s. 71-74.
- ÖGEL, Bahaddin (2000). *Türk Kültür Tarihine Giriş*. C. 5, Ankara: TC. Kültür Bakanlığı Yayınları.
- ÖGER, Adem vd. (2014). “Uygur Kültüründe Tufan’ın Kuşları: Kırlangıç ve Güvercin”, *Uluslararası Uygur Araştırmaları Dergisi*, S. 3, s. 163-175.
- ROUX, Jean-Paul (1998). *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*. (çev. Aykut Kazancıgil). İstanbul: İşaret Yayınları.
- ŞENESEN, Refiye (2010). “Hatay/Hassa’da Hikâyecilik Geleneği ve Halk Hikâyeleri İncelemeleri: Bağ Böyreğ Rivayeti”, *Motif Akademik Halkbilimi Dergisi*, C. 3, S. 5, s. 23-56.

- TDK (2011). *Türkçe Sözlük*. Ankara: TDK Yayınları.
- TÜRKKAHRAMAN, Mimar (2009). “Teorik ve Fonksiyonel Açıdan Toplumsal Kurumlar ve Kurumlararası İlişkiler”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, C. 14, S. 2, s. 25-46.
- ÜÇBAŞ, Kamil (1999). *Avcının Temel Eğitim Kitabı*. Ankara: 4 Renk Yayınları.
- YOLCU, Mehmet Ali vd. (2019). “Geleneksel Ekolojik Bilgi ve Folklor”, *Folklor/Edebiyat*, C. 25, S. 100/4, s. 861-871.

Elektronik Kaynaklar:

- URL-1: Hatay'da kaçak avlanma “www.trthaber.com/haber/guncel/hatayda-ruhsatsiz-avlanan-12-kisi-yakalandi-650466.html”. (E.T.: 03.01.2023)
- URL-2: “Hassa Coğrafi Yapısı”. Hassa Kaymakamlığı. <http://www.hassa.gov.tr/cografya-yapisi> (E.T.: 09.04.2025).
- URL-3: “Hatay, Fiziki Coğrafya Özellikleri”. T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı. <https://hatay.ktb.gov.tr/TR-201496/cografya.html> (E.T: 09.04.2025).

Sözlü Kaynaklar:

- KK-1: İsmail Meto, Erkek, 43, Öğretmen, Lisans, 03.01.2023.
- KK-2: Ramis Balkar, Erkek, 66, Emekli, Lisans, 08.01.2024.
- KK-3: Ahmet Haşimi, Erkek, 50, Akademisyen, Lisansüstü, 02.11.2023.
- KK-4: Ahmet Çinkı, Erkek, 58, Çiftçi, Lise, 01.06.2023.
- KK-5: Mustafa Gül, Erkek, 52, Öğretmen, Lisans, 08.12.2022/24.04.2025
- KK-6: Mesut Yılmaz, Erkek, 45, Memur, Lise, 03.11.2022.
- KK-7: Mustafa Yıldızdoğan, Erkek, 54, Çiftçi, Lise, 03.11.2022.
- KK-8: Muhammet Akan, Erkek, 29, Mühendis, Lisans, 06.02.2023.
- KK-9: Faruk Duyun, Erkek, 54, Emekli (dernek başkanı), Lise, 03.11.2022.
- KK-10: Süleyman Sabahyıldızı, Erkek, 54, Çiftçi, Lise, 03.11.2022.
- KK-11: Erol Kibar, 47, Çiftçi, İlkokul, 03.11.2022.
- KK-12: İbrahim Üte, Erkek, 44, Berber, Lise, 17.03.2023.
- KK-13: Hasan Kaplan, Erkek, 32, Öğretmen, Lisans, 12.06.2023.
- KK-14: Mustafa Karaduman, Erkek, 50, Esnaf, Ortaokul, 16.02.2023.
- KK-15: Yusuf Sürmeli, Erkek, 30, Belediye personeli, Önlisans, 05.11.2022.
- KK-16: Behçet İlbaş, Erkek, 90, Emekli, İlkokul, 10.01.2024.
- KK-17: Harun Yılmaz, Erkek, 50, İşadamı, Lisans, 02.06.2023.
- KK-18: Kerem Uçar, Erkek, 43, Öğretmen, Lisans, 12.06.2023.

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

Etik Kurul Belgesi: Bu çalışma için HMKÜ Sosyal ve Beşeri Bilimler Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Kurulu’ndan (02.01.2024 tarih ve 08 sayılı kararı) gerekli izinler alınmıştır.

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

Destek ve Teşekkür: Çalışmanın araştırılması esnasında bilgileriyle destek veren kaynak kişilerimize teşekkür ederiz.

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

Yazarın Notu: Bu çalışma HMKÜ, Sosyal Bilimler Enstitüsünde tamamlanan Ömer İlyas Delibekir’in “Hassa’da Avcılık Geleneği” adlı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

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

Lisans: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları Creative Commons Atıf-Gayriticari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY-NC 4.0) altında açık erişim olarak yayımlanmaktadır.

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

Ethics Committee Approval: For this study, necessary permissions were obtained from the HMKU Social and Human Sciences Scientific Research and Publication Ethics Committee (decision numbered 08, dated 02.01.2024).

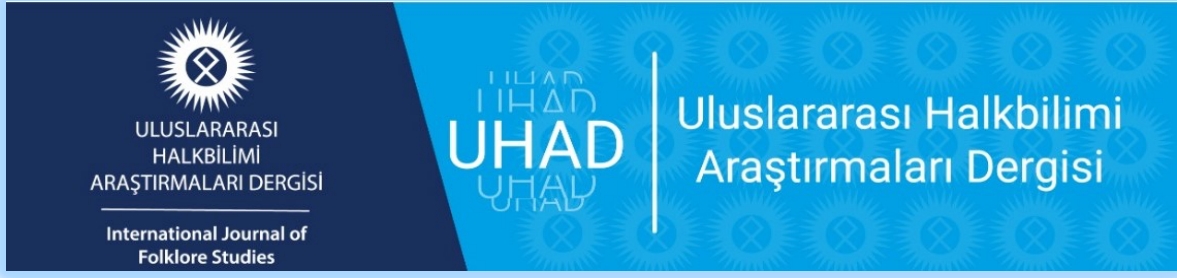
Funding: No support was received from any institution or organization for this study.

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

Author's Note: This study was produced from Ömer İlyas Delibekir's master's thesis titled "Hunting Tradition in Hassa", completed at HMKU, Institute of Social Sciences.

Author Contributions: All sections of this article were prepared by two authors.

Licence: Authors own the copyright of their work published in the journal and their work is published as open access under the CC BY-NC 4.0 license.



“Kırklar Kapısı”nda Bir Âşık: Davut Sularî

An Âşık at the “Kırklar Kapısı”: Davut Sularî

Öğr. Gör. Çetin Erdem USANMAZ

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Türk Müziği Devlet Konservatuvarı, Çalgı Eğitimi Bölümü
erdem.usanmaz@hbv.edu.tr

ORCID ID: 0000-0003-1957-0823.

e-ISSN: 2667-4173

UHAD, 2025, 8/1, 33-52.

Araştırma Makalesi/ Research Article



<https://doi.org/10.61729/uhad.1655599>

Geliş Tarihi / Date Received: 11.3.2025

Kabul Tarihi / Date Accepted: 23.5.2025

Yayın Tarihi / Date Published: 31.5.2025

Atıf / Citation: USANMAZ, Çetin Erdem (2025). “Kırklar Kapısı’nda Bir Âşık: Davut Sularî”, *UHAD/Uluslararası Halkbilimi Araştırmaları Dergisi*, S. 8/1, s. 33-52.

Öz

Yirminci yüzyıl âşıklarından Davut Sularî, karakteristik icrası ve söz hâkimiyetiyle geleneği temsil etmesi açısından analiz edilmesi gereken bir temsilcidir. Bâdeli âşık Sularî’nin “Vardım Kırklar Kapısına” icrası, temsilcinin âşık karakteristikleri ile ilgili verileri içermesi bakımından önemlidir. Literatür taramasıyla elde edilen veriler, söz-müzik analizi yöntemiyle incelenerek; “İfade özellikleri bakımından Sularî’nin âşık karakteristikleri nelerdir?”, “Âşık sanatında Sularî’nin icra özellikleri nelerdir?”, “Sularî’nin icra karakteristikleri hangi düşünce yapısı içerisinde şekillenmiştir?”, “Âşığın icra özelliklerinin bileşenleri nelerdir?” sorularına cevap aranmıştır. Elde edilen bulgular doğrultusunda âşık müziğinin önemli temsilcilerinden Sularî’nin âşık icra karakterinin “Alevî inancı” temelinde şekillendiği sonucuna varılmıştır. Kendine has bağlama icra tekniği, vokal icrasında nüans vurguları, trillerle bezenmiş ifade, makam bilgisi ve farklı dizi özelliklerini bir araya getirerek türkülerinde kullanmasının; Sularî’nin müzikal icrasındaki en belirleyici özellikler olduğu tespit edilmiştir. Temsilcinin analiz edilen icrasının, farklı icralarla da müzikal olarak benzerlikleri görülmüştür. Bu özellikleriyle Davut Sularî; üst düzey müzikal ifade kabiliyetine sahip bir âşık olarak nitelendirilebilir. Âşık müziğindeki icraların söz-müzik analizi yöntemiyle incelenmesinin ilerleyen süreçte geleneğin kendi iç dinamikleriyle daha derinlemesine anlaşılması ve tasnif, tahlil, mukayesesinin yapılabilmesi için önemli bir yaklaşım olduğu düşünülmektedir. Bu sebeple araştırmacılara Sularî’nin icralarının, âşık müziğinde söz-müzik analizi yöntemi ile analiz edilmesi önerilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Folklor, Âşık sanatı, Müzik, Âşık Davut Sularî, Söz-müzik analizi.

Abstract

Davut Sularî is the one of the twentieth century âşiks is a representative that needs to be analyzed in terms of representing the tradition with his characteristic performance and verbal dominance. The performance of Bâdeli âşık Sularî’s “Vardım Kırklar Kapısına” is important in terms of the characteristics of the data regarding the representative’s characteristics as an âşık. By analyzing the data obtained from the literature review with the

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını Creative Commons Atıf-Gayriticari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY-NC 4.0) altında açık erişim olarak yayımlanmaktadır.



method of lyric-music analysis; “What are Sularî’s âşık characteristics in terms of expression characteristics?”, “What are Sularî’s performance characteristics in âşık art?”, “What is the structure of thought that shaped Sularî’s performance characteristics?”, “What are the components of the âşık’s performance characteristics?” answers to these questions were searched. It was concluded that the âşık performance character of Sularî, one of the important representatives of âşık music, was formed on the basis of “Alevism belief” based on the findings. His unique baglama performance technique, emphasis on nuance in vocal performance, expression equipped with trills, knowledge of maqam and the combination of different series features in his folk songs; it has been determined that these are the most characteristic features of Sularî’s musical performance. The analyzed performance of the representative has musical similarities with different performances. With these features, Davut Sularî can be described as an âşık with high musical expression ability. It is thought that examining the performances in âşık music with the method of lyrical-musical analysis is an important approach for a deeper understanding of the tradition with its own internal dynamics and for classification, analysis and comparison in the future. Therefore, it is recommended that researchers analyze Sularî’s performances with the lyric-music analysis method in âşık music.

Keywords: Folklore, Âşık art, Music, Âşık Davut Sularî, Lyrical-musical analysis.

Extended Summary

Davut Sularî is the one of the twentieth century âşıks is a representative that needs to be analyzed in terms of representing the tradition with his characteristic performance and verbal dominance. The performance of Bâdeli âşık Sularî’s “Vardım Kırklar Kapısına” is important in terms of the characteristics of the data regarding the representative’s characteristics as an âşık. By analyzing the data obtained from the literature review with the method of lyric-music analysis; “What are Sularî’s âşık characteristics in terms of expression characteristics?”, “What are Sularî’s performance characteristics in âşık art?”, “What is the structure of thought that shaped Sularî’s performance characteristics?”, “What are the components of the âşık’s performance characteristics?” answers to these questions were searched.

In this direction, in the introduction part of the research, the concept of âşık and the fact of performance in âşık tradition, the importance, purpose, method, period and scope of the research were explained. In the first part, the word “Kırk” in Turkish folk tradition, it has been stated that it is an established motif used to describe waiting for a long time, resistance, dealing with more than one task at the same time, the characteristics of wedding ceremonies and many similar expressions. The meaning of the word “Kırk” on the basis of Alevism belief is evaluated within the understanding of “Dört kapı kırk makam”; Davut Sularî’s life and the performance environments in which his performance was shaped are given meaning in terms of constituting the main basis of his musical productions. In the first subheading of the second part, the lyrics of the folk song were analyzed in terms of meaning. Sularî’s âşık characteristic was emphasized with the evaluation made on the basis of the concept of “Ricâl-ül Gayb”. In the second subheading of the same section, a musical analysis was made comparatively within the scope of âşık music terminology of two different performances of the folk song, one of which is a sound recording and the other is a note recorded in the TRT Music Department Publications Archive.

His unique baglama performance technique, emphasis on nuance in vocal performance, expression equipped with trills, knowledge of maqam and the combination of different series features in his folk songs; It has been determined that these are the most characteristic features of Sularî’s musical performance. With these features, Davut Sularî can be described as an âşık with high musical expression ability.

In addition to these characteristics, it is seen that Sularî aims to guide people to the path of Allah by shaping the subjects of Sufism with his own unique musical expression. In this respect, Sularî is considered as an âşık who continued the narratives of figures who inspired him, such as Abdal Musa, Hacı Bektaş-ı Veli, Veysel Karani, Mevlana, Mahmud Hayrani in the twentieth century. It was concluded that the âşık performance character of Sularî, one of the important representatives of âşık music, was formed on the basis of “Alevism belief” based on findings.

It is thought that examining the performances in âşık music with the method of lyrical-musical analysis is an important approach for a deeper understanding of the tradition with its own internal dynamics and for classification, analysis and comparison in the future. Therefore, it is recommended that researchers analyze Sularî’s performances with the lyric-music analysis method in âşık music.

Giriş

Somut olmayan kültürel miras kapsamında ifade edilen sözlü kültür, edebiyat ve müzik geleneğimizin temelini oluşturmaktadır. Türk halk edebiyatının ve müziğinin en yaygın kısmını içeren, yirminci yüzyılda Türkiye’de önemli temsilcilerinin araştırma konusu olduğu, müzik ve edebiyat alanlarını bünyesinde barındıran âşıklık geleneği, milli kültürümüzün kodlarını ihtiva etmektedir. Geçmişten günümüze usta-çırak ilişkisi ile aktarımı sağlanan âşıklık geleneğine has

müzikal yapıyı ve terminolojiyi ihtiva eden âşık sanatı, edebiyat yönüyle yoğun olarak araştırmalara konu olsa da müzikal yönden ayrıntılı incelenmesine ihtiyaç duyulan bir konudur. Geleneksel müziklerin analizi ve ilgili araştırmalar, âşık müziğinin incelenmesinde uygulanacak analizlere örnek teşkil etmesi bakımından önemli veriler içermektedir.

İrlanda geleneksel müziğini “düşünce ve anlayışın ifadesindeki özellik¹” olarak tanımlanan stil kavramı ekseninde inceleyen McCullough (1977: 96); kümülatif ve eklektik bir süreç sonucunda oluşan icra özelliklerinin, dominant karakter odağında meydana geldiğini ifade etmiştir. Yapısı itibarıyla bir süre zarfında icra edilen müziğin, herhangi bir tarihsel dönemde varlık bulan zaman çerçevesinde şekillenmesi (Belaiev ve Pring, 1930: 374-375), temsilcilerin icra karakteristiklerinde sürecin önemini anlamlandırabilmek bakımından dikkate değerdir. Birikimli ve seçmeci bir süreçte oluşan icra karakteristiklerindeki temel unsurlar, âşık sanatı edimlerinin de ana zeminini oluşturması bakımından kıymetlidir. Praeger (1886: 93) ilgili araştırmasında; milliyet, sosyal çevre, dil vb. unsurların müzikal icra üzerinde belirleyici ve pekiştirici etkileri olduğu tespitinde bulunarak, belirtilen öğelerin dönemin düşünce yapısındaki baskın faktörler olduğunu vurgulamıştır.

Söz konusu bakış açısıyla âşık müziğinde icra özelliklerini etkileyen ve belirleyen unsurların tespit edilmesi, geleneğin anlamlandırılabilmesi bakımından önemlidir. Alevî-Bektaşî âşıkların müzikal icralarını deyiş, dîvaz-ı imam, nevrüziye vb. metin türleri ile ezgi kalıplarını çeşitlendirerek gerçekleştirmeleri (Çınar, 2022: 107); tür ve müzikal özelliklerin oluşumunda kültür ortamı ve inanç unsurlarının belirleyici faktörler olduğunun göstergesidir. En sade haliyle doğaçlama yoluyla saz eşliğinde şiir söyleyen kişiler olarak tanımlanabilen âşıkların yirminci yüzyılın ikinci yarısındaki edimleri, belirtilen unsurların göz önünde bulundurulduğu, söz-müzik analizleri ekseninde mukayeseli olarak incelenmesiyle anlamlandırılabilir.

Araştırmanın birinci bölümünde “kırk” sözcüğünün Türk halk geleneğinde ve âşıklık geleneğindeki kullanımı, Sularî ile ilişkilendirilerek “Kırklar ve Davut Sularî” başlığı altında incelenmiştir. İkinci bölümde Sularî’nin temsilcisi olduğu âşık sanatında, yirminci yüzyılın ikinci yarısında oluşan edimlerin karakteristiklerini de bünyesinde barındıran icra; sözel ve müzikal yönden analiz edilerek ilişkili farklı icralarla mukayese edilmiştir. Söz analizi ile icrada ifade edilmek istenen düşünce, âşık müziği terminolojisindeki kavramlar olan ezgi yapıları-dizi yapıları-nüans-süsleme-bağlama icra tekniğinin temel alındığı müzikal analiz ile icra karakteristikleri tespit edilmiştir. Araştırmada âşıklık geleneğinde yirminci yüzyılın ikinci yarısında söz ve müzikal ifadeleriyle ön plana çıkan Sularî’nin âşık özelliklerinin açıklanması amaçlanmıştır. Literatür taraması ve söz-müzik analiziyle Âşık Davut Sularî’nin “Vardım Kırklar Kapısına” eserinin icrası üzerine odaklanılarak yapılan araştırma; âşık müziği edimlerinin incelenmesine örnek teşkil etmesi bakımından önem arz etmektedir.

1. Kırklar ve Davut Sularî

“Kırk” motifi halk kültürümüzde yaygın olarak kullanılmaktadır. Uzunca bir süre beklemeyi anlatırken “Kırk saattir bekledim”, unutmamayı ve vefayı ifade ederken “Bir fincan kahvenin kırk yıl hatırı vardır”, amaca ulaşmak için verilmesi gereken emek için “kırk fırın ekmek yemek”, özenle yapılan çalışmalar için “kılı kırk yarmak”, düşün merasimlerinin

¹ Ayrıntılı bilgi için bkz. (Şişman, 2006: 198).

ihtişamı anlatılırken “kırk gün kırk gece” deyimleri kullanılır. Güvenç’in (2009: 86-87) de belirttiği üzere bir işi yapmak istemeyen bir kişiye “Kırk dereden su getirdin”, aynı anda farklı birçok işle uğraşanlar için “kırk tarakta bezi olmak”, az miktar belirtmek için “kırk parasız”, sürecin uzunluğunu açıklamak için “kırk yıl” vb. birçok ifade günlük yaşamda kullanılır. Anadolu’da doğumdan sonra anne ve çocuğun “kırk günü” doldurmasının beklenmesi, ölümden sonra “kırk mevlidi” okunması, toplumda yaygın hale gelen gelenek öğeleridir. Kuzey Kafkasya’dan Yozgat’a göç eden Osetlerin incelendiği araştırmada da belirtildiği üzere; doğumdan sonra “kırk çıkarma” ritüelinde kırk fasulye, kırk taş gibi nesnelerin bulunduğu suyla bebeğin yıkanması (Aydoğan ve Fidan, 2025: 227-228), gelenekteki uygulamalara örnek niteliğindedir. Özetle geleneğimizde “kırk” motifi birçok anlatımda, toplumun hafızasına yerleşecek yoğunlukta olarak yer almaktadır.

Kırk kelimesi sadece gelenekte değil aynı zamanda Alevîlik öğretisinde de yaygın olarak kullanılmaktadır. Varlıklarına ve kutsallıklarına inanılan ermişler “kırk abdal/kırklar”, kâmil insan olabilmek için geçilmesi gereken aşamalar “kırk makam” tabirleri ile anlatılmaktadır (Coşar, 2011: 128). Çıkrıklar Durunca² romanının, Hz. Ali motifi ve Alevîlik ekseninde incelendiği araştırmada kullanılan “...eline, beline, diline sahip ol.” düsturu; “üçler, yediler, kırklar” kültü, “Zülfikâr” simgesi çerçevesinde romana yansımıştır” (Sevinç, 2011: 370) ifadesi de “kırk” motifinin Alevî-Bektâşî kültüründeki öneminin, roman ve hikâyelerde vurgulanması bakımından dikkat çekicidir.

“Şeriat, tarikat, marifet ve hakikat” sırasıyla dört kapı olarak tanımlanan kavram, Alevîlikte bireyi insan-ı kâmil mertebesine erdiren bir eğitim sürecidir. Sıralaması ve alt basamakları değişiklik göstermekle birlikte, her kapıda on makam bulunmaktadır. Bu nedenle “Dört Kapı Kırk Makam” olarak ifade edilir. Bu eğitim süreci ocaklar ve dergâhlardaki rehber kişiler tarafından yürütülür (Özdemir, 2021: 83-85). “Şeriat, tarikat, marifet ve hakikat kapıları maneviyat yolcusunun anlam arayışıdır. Şeriat çizgisi diğer aşamaları da içerisine alan ana çizgidir. Tarikat, marifet ve hakikat aşamaları şeriat dairesi içerisindeki gelişim safhalarıdır” (Özköse, 2017: 100).

Âşık Daimî’nin “damla” olarak nitelendirdiği mürit, “deniz” sözcüğü ile tabir ettiği şeriat kapısında, gelişim safhalarındaki manevi aşamalarda ilerleyen bireyi simgeler (Fidan ve Aydoğan, 2023: 1107). Temel eğitimini “dedeler” ve “pirler” dergâhında alan Sularî’nin; yaşamı boyunca süren manevi yolculuğunda, teşvikiyle bağlama öğrendiği dedesi Pir Mehmet Kaltık’ın öğretileri ve ilk eğitimini aldığı dergâhlar önemli bir yer tutmaktadır (Arvas, 2015: 201). On yedi yaşında bâdeli âşık özelliği kazanan Sularî’nin (Tekin, 2011: 143) bu vasfı ile dile getirdiği, aynı zamanda araştırmamızda söz-müzik analizine tabi tutulan türkünün sözleri, temsilcinin yaşadığı eğitim-öğretim süreçlerini yansıtmaları bakımından dikkate değerdir.

Babasından dedelik görevini yirmi iki yaşındayken devralan Davut Sularî sazıyla gezgin âşık olarak dolaşmış, hayatı boyunca başka hiçbir iş yapmamış, geçimini programlar, özel

² Sadri Ethem Ertem’in romanı “Çıkrıklar Durunca”da el dokumacılığı yapan Alevî köyü Adaköy halkının ucuz ithal kumaş nedeniyle yaşadığı sorunlara verdiği tepkinin, Hz. Ali Dergâhı etrafında şekillenmesi anlatılmıştır. Bu açıdan roman, Alevîlik ile ilgili unsurları içermektedir (Sevinç, 2011: 353).

geceler, plaklar ve konserlerden sağlamıştır (Arvas, 2015: 201-202). Sularî’nin eserlerinde, Alevî-Bektâşî inancı ile ilgili Hz. Muhammed, Hz. Ali, On iki İmam, Kerbela vb. temaların gözlemlenmesi (Irmak, 2016: 989), temsilcinin icralarındaki baskın karakterin göstergesidir. Sıklıkla kullanılan bu temalar; icra ortamlarında “Alevilikte âşıklık geleneğinin değişik icra biçimlerinin olduğu görülmektedir. Âşıklar icra ortamlarında zâkir olarak da icra yapmakta, âşıklık geleneğini de cemevlerine taşımışlardır” (Çıglık, 2014: 109) olarak ifade edilen durumun yansımalarıdır.

Cumhuriyet’in ilk yıllarından itibaren âşıklık geleneğinde de gözlemlenen halk ile bütünleşme süreci, âşık kahvehaneleri ile birlikte kendini hissettirmiştir (Artun, 2005: 38). Bu süreçte âşıklar hem icrâ ortamı olarak hem de kendilerinden sonra geleneği devam ettirecek temsilcileri yetiştirmek sorumluluğuyla, bu mekânlarda icralarını aktif olarak sürdürmüştür. 1985 yılında Erzurum’da âşıklar kahvehanesinde rahatsızlanarak vefat eden Sularî’nin (Yılmaz, 2006: 34) icralarını sergilediği mekânlarda kendisinden sonra şahsına münhasır icra karakteristiklerini devam ettirebilen temsilci bulunmaması, gelenek adına önemli bir yoksunluk olarak değerlendirilmektedir.

2. “Vardım Kırklar Kapısına” Söz ve Müzik Analizi

Bu bölümde ilk olarak Âşık Davut Sularî’nin, bâdeli âşık olma özelliğini kazandıktan sonra söylediği türkünün sözleri anlam yönünden incelemeye tabi tutulmuştur. Müzikal analiz bölümünde ise eser; Sularî’nin ses kaydı icrası esas alınarak notaya alınmış (Ek-1³) ve ilişkili diğer icralarla (Ek-2⁴, Ek-3⁵, Ek-4⁶, URL-10) ezgi yapıları bakımından mukayese edilmiştir. Araştırmada gerçekleştirilen müzikal analiz, âşık müziği terminolojisindeki kavramlar olan ezgi yapıları, dizi yapıları, nüans, süsleme ve bağlama icra tekniği çerçevesinde bir incelemedir. Sularî’nin âşık karakteristiğine ilişkin bulgulara ulaşmak amacıyla yapılan çalışmada, analizler sonucunda ulaşılan bulgular iki alt başlık halinde sunulmuştur.

2.1 “Vardım Kırklar Kapısına” Söz Analizi

Sosyal hayatta, gelenekte ve inanç bakımından sıklıkla kullanılan “kırklar” kavramı zemininde oluşan “Vardım Kırklar Kapısına” icrası, Sularî’nin âşık karakteristiğinin şekillendiği tasavvufi anlayışın sonucudur. Bu sebeple türkünün sözlerini tasavvuf ilmi çerçevesinde değerlendirmek gereklidir. Tasavvuf ilminde kırklar, Ricâl-ül Gayb kavramıyla ilişkili olarak ifade edilmektedir. Ricâl-ül Gayb’a dayanak olan hadislerin incelendiği araştırmada belirtildiği üzere “yediler”, “kırklar”, “üç yüzler” ile ahlâklı ve faziletli kâmilleri niteleyen “abdal” tabirleri yoğunluklu olarak kullanılmaktadır. Bu minvalde hadisler abdal kişilerin varlığının delilidir (Selvi, 2013: 133). Başka bir deyişle “...bir tasavvuf terimi olarak ricâl-ül gayb; her devirde bulunan ve kendilerine gayb erenleri de denilen göze görünmeyen ve herkes tarafından bilinmeyen hükûmet-i ilâhiyenin vekilleri olan yüce kişilerdir” (Ögke, 2001: 167).

³ Notaya kaynak teşkil eden icra: (URL-1).

⁴ TRT Müzik Dairesi Yayınları Türk Halk Müziği Repertuarı No: 3923.

⁵ TRT Müzik Dairesi Yayınları Türk Halk Müziği Repertuarı No: 4995.

⁶ TRT Müzik Dairesi Yayınları Türk Halk Müziği Repertuarı No: 2422.

Abdal⁷, ebdâl⁸, ricâl'ül-gayb⁹ kavramlarıyla ifade edilen kişilerin, âlemin ve varlığın hakikatini idrak etmiş kişiler olarak tanımlandığı görülmektedir. Diğer bir ifadeyle bu şahıslar, insanın geleceği en yüksek nokta olan “İnsân-ı kâmil”¹⁰ denilen yücelme noktasına erişmiş kişiliklerdir. Âşıklık geleneğindeki kavramlar ile “Ricâl'ül-Gayb” karşılaştırıldığında, olgular arasında benzeşimler olduğu görülmektedir. Âşık sanatında sıklıkla kullanılan “abdâl” kelimesinin, “ebdâl” olarak tanımlanan kavram ile hem kelime benzeşimi hem de anlam olarak örtüştüğü tespit edilmiştir. Sularî'nin icrasında aktardığı ifadeler bu minvâlde dikkat çekicidir:

Vardım kırklar kapısına
Baktım cennet yapısına
Tapmışam Hâk kapısına
Evel Allah Âhîr Allah
Dönemem Estağfurullah
Bendeyem Allah Eyvallah
İmânım Amentübillah
Pir elinden içtim dolu
Öğrendim erkânı yolu
Emniyette mümin kulu
Âşık bülbül mâşuk güldür
İstersen at ister öldür
Sâki ol bâdeyi doldur
Davut Sular canlar canı
Mevlâna Mahmut Hayrani
Pirindir Veysel Karani¹¹

Kırklar kapısını, dolayısıyla kırk makamı cennet yapısına benzeten Sularî'nin üçüncü mısradaki “Tapmışam Hak kapısına” ifadesiyle her ne kadar bilgiye, ilme, kırklar makamına ulaşılsa da imân edilmesi gerekenin “Hak” ve “Hak Kapısı” olduğunu vurguladığı değerlendirilmektedir.

Deyişin nakarat kısmında “Evel Allah Âhîr Allah” ifadesiyle Hadîd Suresi'ne atıfta bulunulmuştur. Hadîd Suresi'nin üçüncü âyetinde; Allah'ın evvel ve âhîr olduğu belirtilmiştir. “O, evvel ve âhîr, zâhir ve bâtındır. O her şeyi bilir” (URL-6). İman tanımlaması üç temel kavram zemininde ifade edilmektedir. İnancı kalpten doğrulamak (tasdik), söz ile ifade etmek (ikrâr) ve uygulama ile gerçekleştirmek (amel) olarak adlandırılmaktadır (Yeşilyurt ve Oral, 2012: 31). İmân, insana istikâmet verir. Yolu, istikâmeti, inancı belli olan bir insan bu yoldan dönmez. Abdal Musa Dergâhı'nın kapısında yazılı “Öl ikrar verme, öl ikrarından dönme” sözü, bu hususun önemini vurgulayan bir ifadedir. Davut Sularî'nin nakarat kısmının ikinci mısraındaki “Dönemem estağfurullah” sözleri ile bir yola, istikâmete girdiğini ve bu yoldan dönmeyeceğini belirttiği anlaşılmaktadır. Özellikle günümüz icralarında “ben diyem” şeklinde yanlış telaffuz edilen nakarat kısmının üçüncü dizesindeki “bende” sözcüğü; bağlı, bağlanmış, sadık, tâbi anlamlarına karşılık gelmektedir (URL-7). Sularî'nin bu dizede “Bendeyem Allah Eyvallah” ifadesiyle, imân duygusundaki bağlılığını ifade ettiği değerlendirilmektedir. Dördüncü mısradaki “İmanım Âmentübillah” ifadesiyle imânın altı şartının ifade edildiği

⁷ Ayrıntılı bilgi için bkz. (URL-2).

⁸ Ayrıntılı bilgi için bkz. (URL-3).

⁹ Ayrıntılı bilgi için bkz. (URL-4).

¹⁰ Ayrıntılı bilgi için bkz. (URL-5).

¹¹ Türkünün sözleri için kaynak teşkil eden kayıt: (URL-1).

“Âmentü” duasına atıfta bulunulmuştur. Bu bölümde fikri güçlendirmek, anlatımı zenginleştirmek için âşığın ayet ve hadislerden alıntı yaparak “iktibas¹²” sanatını kullandığı görülmektedir.

Pîr; yol açan, irfânî bir muhiti kuran, bir geleneği ihya eden kişidir (Kemikli, 2020: 104). Bu bakış açısıyla Sularî’nin; Alevî-Bektâşî kimliği de dikkate alınarak, ikinci kıtanın ilk mısraında “pîr” ifadesini, Hacı Bektaş-î Veli için kullandığı değerlendirilmektedir. Bektaşî dervişi ve mürşidi olan Kaygusuz Abdal, tevhid bilincine bir mürşide bağlanarak yol, usul (erkân) takip edilerek ulaşılabileceğini ifade etmektedir (Kemikli, 2017: 52). Pîr elinden bâde içen Hak âşığı, Allah’a ulaşabilmek için gerekli bilgi ve donanım, bir “erkân” ve “yol” vasıtasıyla ulaşmaktadır. Sümmanî örneği zemininde ifade ettiği süreci Gündoğdu, âşıklarda fânî varlıktan bâkî varlığa geçiş dönemi (2007:147) olarak adlandırmıştır. Sularî “Pîr elinden içtim dolu. Öğrendim erkânı yolu” sözleriyle; pîri mürşit olarak kabul ettiğini, onun bıraktığı mirası tanımaya çalıştığını, “yol” ve “erkân” takip ederek “tevhid” bilincine ulaşmaya çalıştığını ifade etmiştir. “Emniyette mümin kulu” ifadesiyle de kalben imân eden, tevhid inancına sahip bir mümin olarak Allah’a sığındığını belirtmiştir.

Üçüncü kıtanın ilk mısraında Sularî, divan edebiyatındaki “âşık-mâşuk”, figürlerine atıfta bulunmuştur. Burada âşık-bülbül, mâşuk-gül eşleştirmeleri yapılmıştır. Bu tanımlamalarda âşık ile mâşuk arasındaki yaşanan aşk, bülbülün güle olan aşkına benzetilmiştir. Tasavvuf ilimlerinde Allah ve Resulullah sevgisiyle ilahî aşkı temsil eden “gül”, ubûdiyyet, muhabbet ve hürriyetin sembolüdür. Bu özellikleri ile gül, mutasavvıfta oluşan ilahî bütünleşmenin simgesidir (Sayın, 2013: 76). Bülbül Allah’ın dileği ile mâşuk olarak gülü seçer. Bu aşk ile bülbül, maşuğu ile yekvücut olur ve nefsinin bütün arzularından arındırır (Demirel, 2007: 91). Sularî’nin anlatımındaki âşık-bülbül, mâşuk-gül eşleştirmesi, temsilcinin Allah ve Peygamber sevgisine yaptığı vurgulamanın göstergesi olarak nitelendirilebilir. “İstersen at ister öldür” sözleriyle, bu manevi yolda her ne kadar zorluklarla karşılaşırsa karşılaşsın, yolundan dönmeyeceğini temsilci bir kez daha ifade etmiştir. Yine aynı kıtanın son mısraında Sularî’nin; pîrden beslenmek suretiyle sâkî olarak bâdeyi doldurduğu, yani ilmî özelliklerini mürşidi Hacı Bektaş-î Veli’ den aldığı değerlendirilmektedir.

Sularî’nin son kıtadaki “Mevlânâ Mahmud Hayranî” sözüyle ifade etmek istediği net olarak anlaşılamamaktadır. Âşık Sularî; bu sözle Mevlânâ’ ya olan hayranlığını ifade etmiş olabilir. Türkünün TRT Türk Halk Müziği Repertuvarındaki nota kaydında; “Mahmut” sözcüğünün “Allah’ın güzellik vasıflarından¹³” ifadesiyle tanımlanması, temsilcinin Mevlânâ ve Allah sevgisini vurguladığı fikrini güçlendirmektedir. Diğer bir düşünce ekseninde ise soyundan geldiği Mahmut Hayranî’yi (Arvas, 2015: 205) dolayısıyla Ehl-i Beyt sevgisini, “Mevlâna”¹⁴ sözcüğünün “dostumuz”, “efendimiz” anlamları ile pekiştirerek ifade ettiği değerlendirilmektedir. Bir kişinin görmediği kişi/kişiler den aldığı mânevi eğitimle (rüya veya diğer manevi yollarla) ilim alması “üveysilik¹⁵” olarak adlandırılmaktadır. Veysel Karanî’nin rüya ve mânevi yollarla Hz. Peygamber tarafından irşat edildiği kabul edilmektedir (URL-9). Sularî’nin bâdeli âşık olması, belirli dönemlerde kullandığı mahlasların manevi yollarla

¹² Ayrıntılı bilgi için bkz. (URL-8).

¹³ Bkz. TRT Müzik Dairesi Yayınları Türk Halk Müziği Repertuvarı No: 3923.

¹⁴ Ayrıntılı bilgi için bkz. (URL-12).

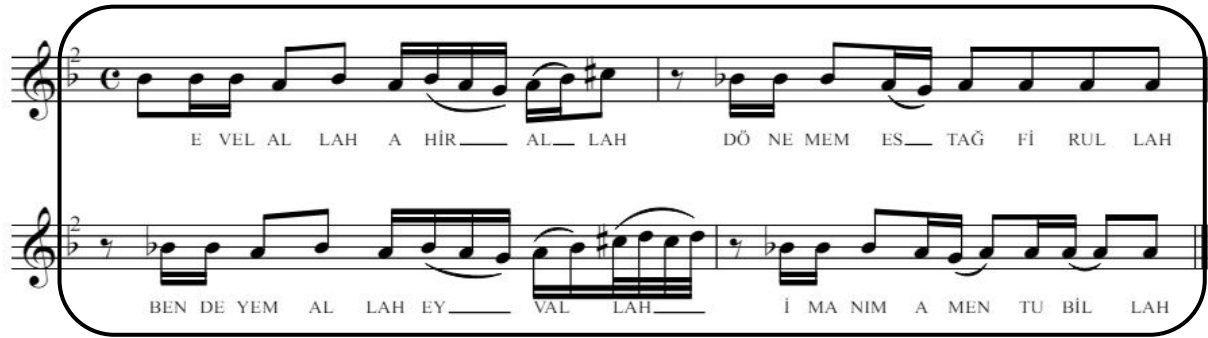
¹⁵ Ayrıntılı bilgi için bkz. (URL-9).

kendisine iletilmesi gibi nedenlerle Veysel Karanî ve üveysilik vurgusu yaptığı düşünülmektedir.

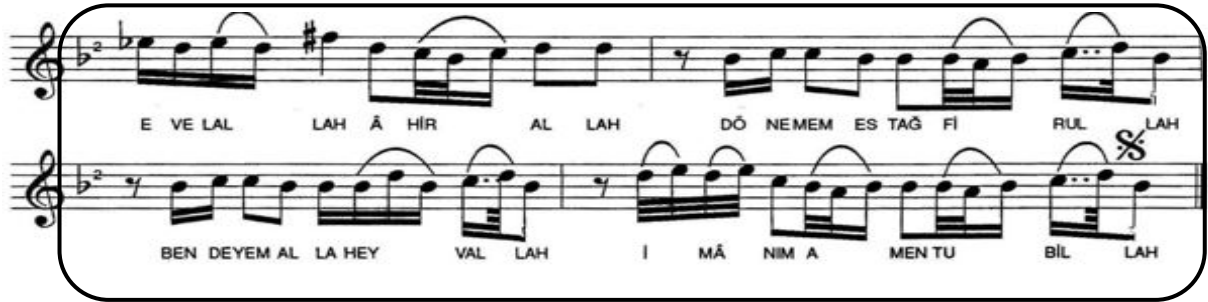
Yurt içi ve yurt dışında âşık sanatını temsil eden ve bu vesileyle sanatını da geliştiren Sularî'nin (Tekin, 2011: 161) irticâlen icra ettiği türkü sözlerinde gözlemlenen, zorlukla anlamlandırılabilen şahsına münhasır ifade tarzının; kültürel birikiminin bir sonucu olduğu değerlendirilmektedir.

2.2 “Vardım Kırklar Kapısına” Müzikal Analizi

Âşık Davut Sularî'nin icrâ ettiği “Vardım Kırklar Kapısına” isimli eserin ses kaydına erişilmiş ve kayıt notaya alınmak (Ek-1¹⁶) suretiyle çözümlemesi yapılmıştır. Söz konusu türkünün, TRT Müzik Dairesi Yayınları Türk Halk Müziği Repertuvarında da kayıtlı olduğu tespit edilmiştir (Ek-2¹⁷). Farklı iki icranın incelenmesi sonucunda sözlerde bir farklılık bulunmadığı fakat nakarat kısmının farklı ezgi yapıları üzerine konumlandırıldığı görülmüştür.



Şekil 1: Ses kaydındaki icranın nakarat bölümü ezgi yapısı (URL-1).

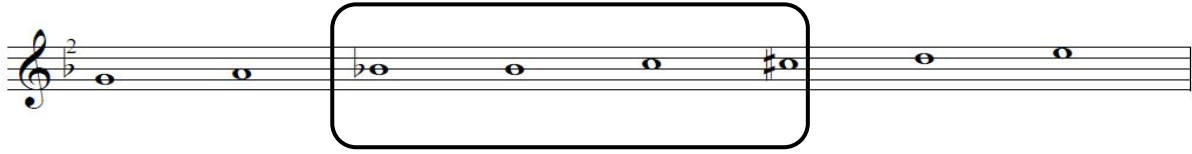


Şekil 2: TRT Repertuvarında kayıtlı notadaki nakarat bölümü ezgi yapısı (Ek-2).

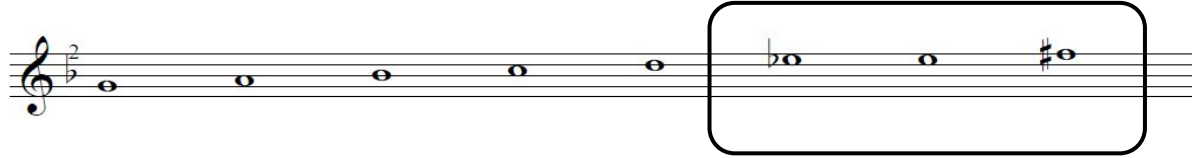
Sularî'nin; söz kısımlarında kullandığı ezgi yapısı diziye dönüştürülerek incelenmiştir. İlk üç mısradaki ezginin dizi özelliklerini, nakarat kısmında değiştirerek ezgiyi karar sesinde sonlandığı tespit edilmiştir. Türk müziğinde makam değişimi olarak tanımlanan, âşık sanatında ise temsilcilerin ezgi yapısını farklı ses aralıklarıyla sunabilmek için ender uyguladıkları icra tarzının âşık Davut Sularî'nin icralarına has ayırt edici bir özellik olduğu değerlendirilmektedir.

¹⁶ Notaya kaynak teşkil eden icra: (URL-1).

¹⁷ TRT Müzik Dairesi Yayınları Türk Halk Müziği Repertuarı No: 3923.



Şekil 3: Ses kaydına ait icranın dizisi (URL-1).

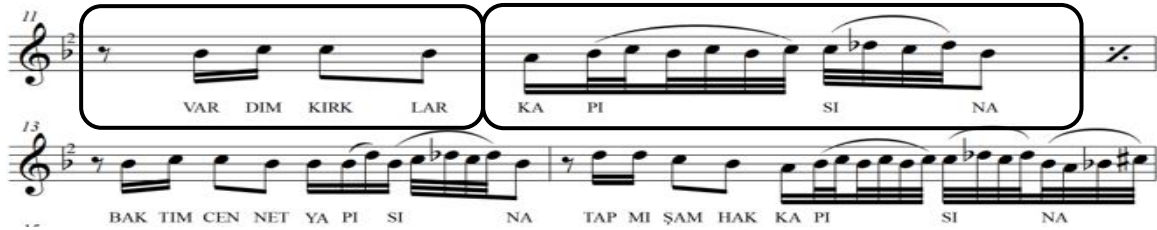


Şekil 4: TRT Repertuvarına kayıtlı icranın dizisi (Ek-2).

Temsilciye ait iki farklı icra, âşık müziğinde ezgi kalıbı üzerine irticâli olarak söz söylemenin, geleneğin temelini oluşturduğunun göstergesi olması bakımından dikkat çekici örneklerdir. Âşık müziğinde irticâl/doğaçlama (hazırlıksız) ve tegannîde inşâd (hazırlıklı) olarak adlandırılan iki farklı icra tarzı, yaratım tekniğinin unsurlarıdır (Çınar, 2022: 105). Geleneğin temsilcilerinin fikri üretimlerini farklı ezgiler ile seslendirmelerinin, âşık müziği icralarına değişkenlik-dinamiklik kazandırılmasında ve süreç içerisinde toplumsal kabul görürlüğünde önemli bir etken olduğu değerlendirilmektedir.

Geleneksel müzik icracısının sahip olduğu müzik belleği, aynı zamanda temsilcinin icrasının ve sanatsal olgunluğunun göstergesidir. Âşık müziğinde temsilcinin müzik belleğinin oluşumundaki unsurlar kapsamında “müzik kalıbı” olarak tanımlanan (Çınar, 2022: 100), Sularî özelinde de kullanılan ezgi yapılarının, âşık müziğinin önemli odak noktalarından biri olduğu görülmektedir.

TRT Türk Halk Müziği Repertuarı kapsamında yapılan incelemelerde, türkünün söz kısmının ezgi yapısı ile benzerlik gösteren ezgiler tespit edilmiştir. “Sana Bir Nasihatim Var” (Ek-3) isimli Çorum türküsünün ezgi yapısı, kırklar kapısı türküsünün ezgi yapısının bir nevi 7 zamanlı ($7/8=3+2+2$ ölçü sayısı) icrası olarak karşımıza çıkmaktadır:

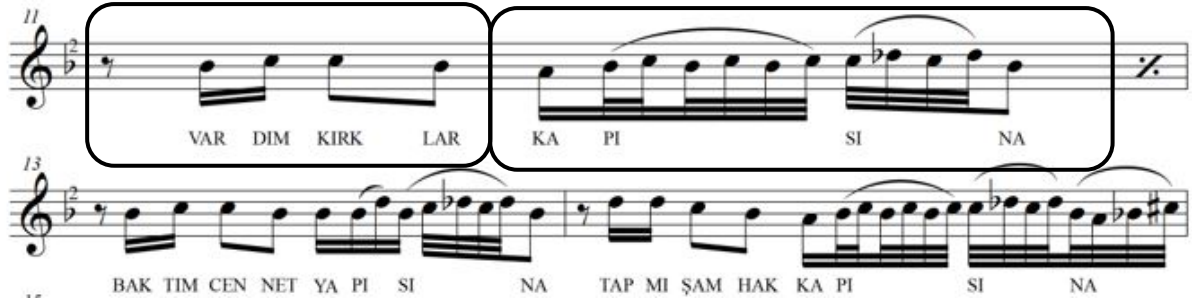


Şekil 5: Ses kaydından alınan “Vardım Kırklar Kapısına” ezgi yapısı (URL-1).

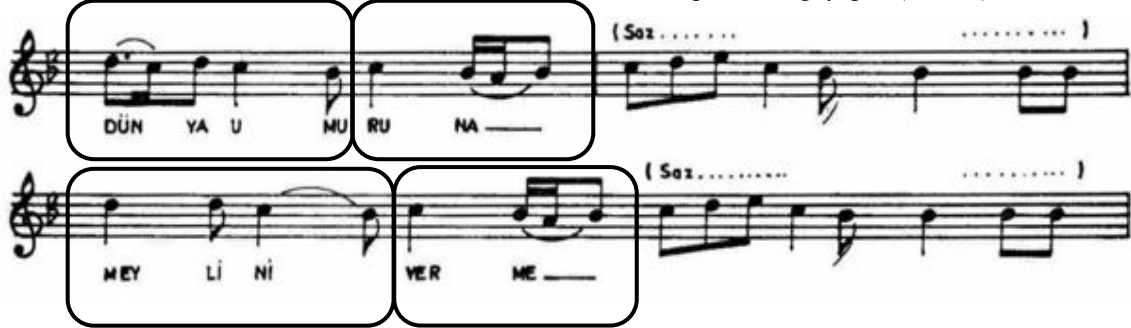


Şekil 6: “Sana Bir Nasihatım Var” ezgi yapısı (Ek-3).

Farklı bir örnek olarak Süleyman Enver’den alınan 10 zamanlı (10/8=3+3+2+2 ölçü sayısı) icra edilen “Dünya Umuruna Meylini Verme” (Ek-4) isimli türkünün ezgi yapısı ile kırklar kapısı türküsünün ezgisi arasındaki benzerlik dikkate değerdir:



Şekil 7: Ses kaydıdan alınan “Vardım Kırklar Kapısına” ezgi yapısı (URL-1).

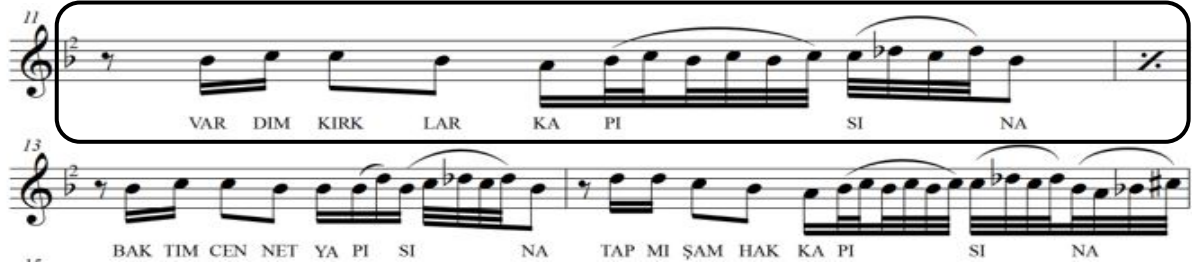


Şekil 8: “Dünya Umuruna Meylini Verme” ezgi yapısı (Ek-4).

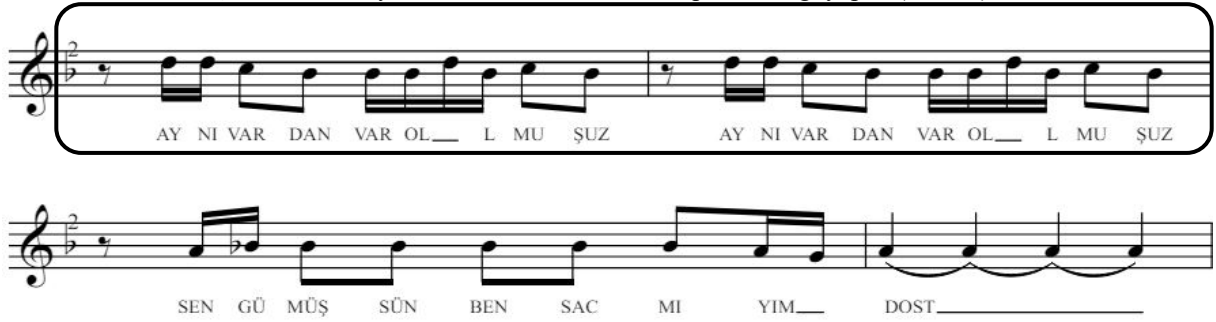
Ritmik yapıları farklı olsa da ezgi yapılarındaki benzerliklerin “...âşıklar değişlerini söylerken, yeni besteler yapmıyorlar. Yetiştikleri yörelerin müzik tarz ve tavırları içinde kalarak sözlerini eski ezgiler üzerine döküyorlar” (Tüfekçi, 1983: 340) düşüncesini destekleyici nitelikte olduğu değerlendirilmektedir. Bu husustan hareketle sözlü kültürün değişken-dinamik bir öge olduğu da düşünüldüğünde, âşıklık geleneği icralarının aktarım süreçlerindeki dinamizmini ve değişkenliğini “kültürleme”, “kültürlenme” ve “kültürleşme” kavramları çerçevesinde anlamlandırmak doğru bir yaklaşım olacaktır.

Halk müziğinde âşıkların seslendirdiği türkülerin, ses ve saz sanatçıları tarafından yorumlanması sıkça karşılaşılan bir durumdur. Bu icra şekli türkülerin alındığı kaynak kişiye ve icralara birebir uyumlu olduğu gibi, kimi zamanlarda da geleneğe uygun olarak usta malı olarak tabir edilen edimlerin farklı ezgilerle icra edilmesi olarak da görülmektedir.

Arif Sağ’ın 1987 seçimlerinde seçim şarkısı olarak düzenlediği, sözleri Âşık Veysel’e ait “Beni Hor Görme Gardaşım” türküsünün, temsilcinin icrasından farklı bir ezgi yapısıyla seslendirildiği tespit edilmiştir (URL-10). Türkünün son mısralarının ezgi yapısı ile kırklar kapısı türküsünün ilk iki mısralarının ezgi yapısı arasındaki benzerlik, geleneği anlamlandırabilmek bakımından önemlidir:



Şekil 9: Ses kaydındaki “Vardım Kırklar Kapısına” ezgi yapısı (URL-1).

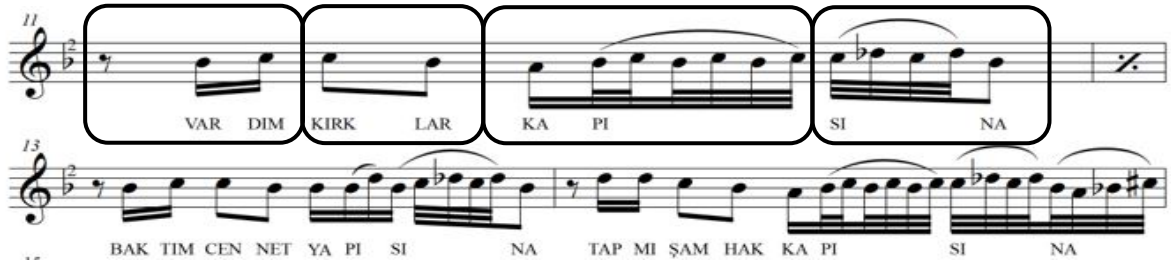


Şekil 10: Ses Kaydındaki “Beni Hor Görme Gardaşım” ezgi yapısı (URL-10).

“Âşıklar, hem eski usta âşıklara ait deyişleri, hem de kendi deyişlerini çoğunlukla usta malı kalıp ezgilere döşeyerek ya da geleneksel ezgi stillerini kendilerince kompoze ederek seslendirirler” (Şenel, 2007: 65) sözleriyle ifade edilen âşık sanatındaki usta malı çalma-söyleme geleneğini, Arif Sağ vb. halk müziğindeki ekol icracıların yorumculuk alanında uygulamaları, âşıklık geleneğini ayrıntılı analiz etmelerinin altında yatan müzikal birikim ve tecrübelerinin sonucudur.

Sanat ile siyasetin insanlığın çok eski dönemlerinden beri içi içe olduğu (Demirkaya, 2021: 22) düşünüldüğünde âşık müziği fikri üretimlerinin de gerek söz gerekse müzik açısından toplumu yönlendirme amacı ile siyaset alanında kullanılmış olması doğal bir durumdur. Dönemin popüler müzik anlayışı olan, keyboard aracılığıyla verilen ritim eşliğinde bağlama ve zurna ile halay edasında icra edilen kayıt (URL-10), Sularî’nin ezgi kalıplarına atıf barındırması bakımından dikkat çekicidir.

Âşık Davut Sularî’nin yoğun olarak kullandığı bozuk düzeni bağlama icrası, âşığın müzikal ifadesi açısından önemli göstergelerdendir. İcranın karar sesi “mi bemol” olarak tespit edilmiştir. Sözdeki ezgi yapısını çeşitlendirerek bağlama icrasına aktarabilmesi, bazen tek tel bazı zamanlarda da tüm tellere vurulduğu çırpma mızraplarını kullanarak ezgi yapısını dinamik bir sunum ile çeşitlendirebilmesi, nüans kullanımı; âşık müziğindeki monoton bağlama icralarının aksine Sularî’nin üst düzey bağlama icra karakteristiği ile ilgili önemli göstergelerdir:



Şekil 11: Ses kaydındaki “Vardım Kırklar Kapısına” söz icrasındaki ezgi yapısı (URL-1).



Şekil 12: Bağlama icrasında ezgi yapısındaki farklılıklar örnek-1 (URL-1).



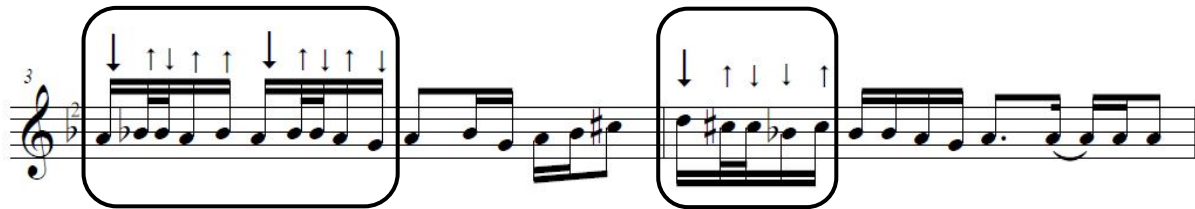
Şekil 13: Bağlama icrasında ezgi yapısındaki farklılıklar örnek-2 (URL-1).



Şekil 14: Bağlama icrasında ezgi yapısındaki farklılıklar örnek-3 (URL-1).

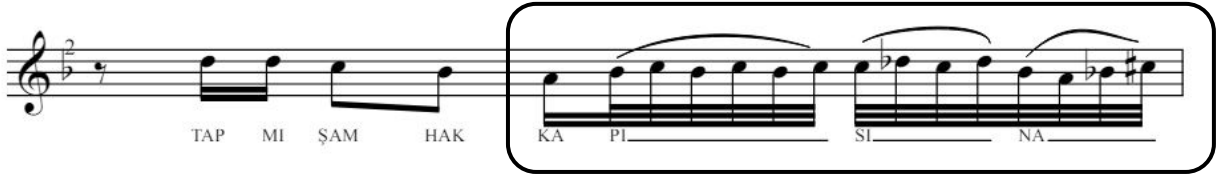


Şekil 15: Çırpma mızrapları ile icra örnek-1 (URL-1).



Şekil 16: Çırpma mızrapları ile icra örnek-2 (URL-1).

Türkünün nakarat bölümüne geçişte dizi değişikliğine vurgu yapmak amacıyla tempoda yavaşlama ve nüans kullanımı, söz söyleme özelliğinin ön planda olduğu gelenekte Sularî'nin güçlü ve baskın bir müzikal icra yeteneğine de sahip olduğunun göstergesi olarak nitelendirilebilir:



Şekil 17: Tempoda yavaşlama ve nüans kullanımı bölgesi (URL-1).

Sularî'nin vokal icrada yarım seslere naif vurgularla uyguladığı süslemeler de temsilcinin müzikal karakteristiğini belirleyici göstergelerdendir.



Şekil 18: Yarım seslere yapılan vurgularla süsleme icra örnek-1 (URL-1).



Şekil 19: Yarım seslere yapılan vurgularla süsleme icra örnek-2 (URL-1).

Sularî'nin bilhassa bağlama icrasında belirgin olarak görülen ezgi kalıbını kompozit ederek şekillendirdiği deyiş türündeki icrada, sözün üzerine konumlandığı ezgi yapısının enstrüman icrasına aktarılabilirdiği görülmektedir. "... Uzun saz girişlerinden ziyade kısa bir saz girişi duyulur ki bu saz partisi genelde vokal melodiyle aynı olan saz partisidir..." (Çınar, 2022:107), model alınan belirli ezgi ve metinler çerçevesinde şekillenen icra örnekleri Alevî-Bektâşî geleneğindeki âşıkların icra repertuarında yoğun olarak görülmektedir (Çınar, 2022: 107) ifadeleri paralelinde Sularî'nin kırklar olgusunu naklettiği, ezgi kalıbını temel alan irticâlen icrası; Alevî inancı temelinde şekillenen bir icra olarak nitelendirilebilir.

Sonuç

Ozan, halk şairi, saz şairi gibi nitelermelerle tanımlanan âşıklar; sözlü kültürün önemli temsilcileridir. Yirminci yüzyılın ikinci yarısında âşık sanatının önde gelen temsilcilerinin edimleri, bu süreçte şekillenen geleneğin izlerini taşıyan belge niteliğindedir. Bu süreçte sanatsal uygulamaları ile geleneğin prestijli âşıkları arasında yer alan Âşık Davut Sularî'nin âşık karakteristikleri "Vardım Kırklar Kapısına" icrası zemininde incelenmiştir. Bâdelî âşık ve gezgin âşık özellikleriyle birlikte Sularî'nin âşık karakteristiğinin şekillendiği temel öğe, "Hak Âşıklığı" kavramıdır. Ehl-i Beyt soyundan gelmesi ve Alevî-Bektâşî geleneğindeki "dedelik" görevini ifâ etmesi, Sularî'nin icralarında etkisi görülen önemli nitelikleridir. Temsilcinin tasavvuf konularını şahsına münhasır müzikal ifadesiyle şekillendirerek insanları Allah yoluna yöneltmeyi amaçladığı görülmektedir. Bu yönüyle Sularî; feyz aldığı Abdal Musa, Hacı Bektâş-ı Velî, Veysel Karanî, Mevlâna, Mahmut Hayranî gibi şahsiyetlerin anlatılarını, yirminci yüzyılda sürdüren bir temsilcidir. Sözlü anlatımlarında âşıklık geleneği, Alevî-Bektâşî geleneği, tasavvuf ilimleri ve divân edebiyatı terminolojisini kullanması; Davut Sularî'nin kültürel birikiminin ve sanatsal maharetinin göstergesidir. Anlatımını güçlendirmek için Divan Edebiyatı şairlerinin sıkça kullandığı "iktibas" sanatını kullanması özgün özelliklerindendir. Kendine has bağlama icra tekniği, vokal icrasında cümle sonlarında yarım seslere yapılan naif vurgularla uyguladığı trillerle bezenmiş ifadeler ve nüanslar, makam bilgisini türkülerinde kullanımı, Sularî'nin müzikal icrasındaki en belirgin ayırt edici özelliklerdir. Bu özellikleriyle

Davut Sularî; üst düzey müzikal ifade kabiliyetine sahip bir âşık olarak nitelendirilebilir. Söz konusu özellikleri ile Davut Sularî'yi Hak aşkı ile insanlığı hakikate yönlendirmeye çalışan, anlatılarını şahsına münhasır özellikleriyle birlikte bir müzikal sunum çerçevesinde ifade edebilen, yirminci yüzyıl âşıklık geleneğinin önemli temsilcilerinden biri olarak tanımlamak mümkündür. Sularî'nin icralarından örnek olarak seçilen bir eser üzerinde yapılan söz-müzik analizi, pek tabii ki temsilcinin icra özelliklerini açıklamak için yeterli değildir. İlerleyen süreçte konu ile ilgili olarak araştırmacılara temsilcinin icralarının söz-müzik analiz zemininde mukayeseli olarak çalışılması önerilmektedir.

Kaynakça

- ARTUN, Erman (2005). *Âşıklık Geleneği ve Âşık Edebiyatı*. İstanbul: Kitabevi.
- ARVAS, Abdulsalam (2015). "Gezgin Bir Alevi Dedesi: Âşık Davut Sularî", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, S. 74, s. 199-209.
- AYDOĞAN, Gülbeyaz ve Süleyman Fidan (2025). "Yozgat Osetlerinde Göç, Kimlik ve Kültür Ekseninde Geçiş Dönemleri", *Folklor Akademi Dergisi*, C. 8, S. 1, s. 222-238.
- BELAEV, Victor ve S. W. Pring (1930). "The Signs of Style in Music", *Oxford University Press The Musical Quarterly*, V. 16, N. 3, p. 366- 377.
- COŞAR, Mevhibe (2011). "Alevi-Bektaşî Kültüründe Sayılara Yüklenen Terim Değeri", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Araştırmaları Dergisi*, S. 60, s. 113-128.
- ÇIĞLIK, Hikmet (2014). "Yirminci asırdan günümüze âşıklık geleneğinin icra ortamları". Doktora Tezi, İstanbul: İstanbul Üniversitesi.
- ÇINAR, Sevilay (2022). "Âşık Müziğinde Stil", *Âşık Sanatı 2022 Abdal Yılı*. (ed. Yusuf Gökkaplan). İstanbul: Kesit Yayınları, s. 93-115.
- DEMİREL, H. Gamze (2007). "16. Yüzyıl Şairlerinden Fazlî'nin "Gül ü Bülbül Mesnevisi"ndeki Şahıs Kadrosunun Tasavufî Açından Değerlendirilmesi", *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, S. 21, s. 89-103.
- DEMİRKAYA, Barış (2021). "Âşık şiirinin politikleşme sürecinde Âşık İhsani", Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: İstanbul Üniversitesi.
- FİDAN, Süleyman ve Gülbeyaz Aydoğan (2023). "Damlanın Yolculuğuna Farklı Bakışlar: Seyr ü Sülûk ve Monomit Çerçevesinde Âşık Dâimî'nin Bir Şiiri", *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi*. C. 16, S. 43, s. 1100-1118.
- GÜNDOĞDU, Cengiz (2007). "Âşık Sümmânî'de Aşkın Metafizigi", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, S.18, s. 113-154.
- GÜVENÇ, Ahmet Özgür (2009). "Kırk Sayısının Halk Edebiyatı Ürünlerinde Kullanımı Üzerine Bir İnceleme", *A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, S. 41, s. 85-97.
- IRMAK, Yılmaz (2016). "Erzincanlı Bir Âşık: Davut Sularî'nin Şiirlerinde Alevilik ve Bektaşilik Öğretisi", *Uluslararası Erzincan Sempozyumu*. Erzincan, C. 1, s. 981-990.
- KEMİKLİ, Bilal (2017). "Vahdet Bilinci ve Birlik Fikri", *Sûfi Aşk ve Ölüm*. (ed. Hülya Aşkın). İstanbul: Kitabevi, s. 40-52.
- KEMİLİ, Bilal (2020). "Tasavvuf Edebiyatı ve Kimliğimiz", *Şiir ve Hikmet*. (ed. Hülya Aşkın). İstanbul: Kitabevi, s. 97-112.
- MCCULLOUGH, Lawrence, E. (1977), "Style in Traditional Irish Music", *Etnomusicology, University of Illinois Pres*, V. 21 (1), p. 85-97.
- ÖGKE, Ahmet (2001). "Bir Tasavvuf Terimi Olarak Ricâlül-Gayb -İbn Arabî'nin Görüşleri-", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, C. 2, S. 5, s. 161-201.
- ÖZDEMİR, Ali Rıza (2021). "Dört Kapı Kavramının Kaynakları", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, S. 97, s. 83-94.
- ÖZKÖSE, Kadir (2017). "Ahmed Yesevi'nin Hikmetlerinde Dört Kapı ve Kırk Makam Anlayışı", *Akademik Dergisi*, S. 2, s. 99-133.
- PRAEGER, Ferdinand (1885). "Style", *Proceedings of the Royal Musical Association*, V.12, p. 91-105.
- SAYIN, Esma (2013). "Tasavvufta Gül", *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, S. Gül Özel Sayısı, s. 75-84.

- SELVİ, Dilaver (2013). "Sûfilerin Ricâlü'l-Gayb Tanımı, Taksimi ve Buna Dayanak Yaptıkları Hadisler", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, S. 32, s. 111-137.
- SEVİNÇ, Canan (2011). "Çıkırıklar Durunca'da Alevilik ve Hz. Ali Motifi", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, S. 59, s. 353-372.
- ŞENEL, Süleyman (2007). *Kastamonu'da Âşık Fasılları Türler/Çeşitler/Çeşitlemeler*. C. 1, Kastamonu: Kastamonu Valiliği Özel İdare Yayınları.
- ŞİŞMAN, Ahmet (2006). *Sanata ve Sanat Kavramlarına Giriş*. İstanbul: Yaz Yayınları.
- TEKİN, İnan (2011). "Son Gezgin Âşık, Davut Sulari ve Müziği", *SAÜ Fen Edebiyat Dergisi*, C.13, S.2, s. 141-162.
- TÜFEKÇİ, Nida (1983). "Âşıklarda Müzik" II. *Milletlerarası Folklor Kongresi Bildirileri*, Ankara, s. 325-340.
- YEŞİLYURT, Temel ve Osman Oral (2012). "İman'da İkrâr Kavramı", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, C. 10, S. 1, s. 31-44.
- YILMAZ, Güneş (2006). "Davut Sularî ve ozanlık geleneği içindeki yeri", Yüksek Lisans Tezi, Ankara: Gazi Üniversitesi.

Elektronik Kaynaklar:

- URL-1: <https://www.youtube.com/watch?v=qNloLkx7zSE> (E.T.: 15.08.2024).
- URL-2: <https://islamansiklopedisi.org.tr/abdal> (E. T.: 12.09.2024).
- URL-3: <https://islamansiklopedisi.org.tr/arama/?q=ebdal&p=m> (E. T.: 12.09.2024).
- URL-4: <https://islamansiklopedisi.org.tr/ricatul-gayb> (E. T.: 15.09.2024).
- URL-5: <https://islamansiklopedisi.org.tr/insan-i-kamil> (E. T.: 15.09.2024).
- URL-6: <https://kuran.diyaret.gov.tr/tefsir/Had%C3%AEd-suresi/5076/1-6-ayet-tefsiri> (E.T.: 20.09.2024).
- URL-7: <https://islamansiklopedisi.org.tr/bende> (E. T.: 22.09.2024).
- URL-8: <https://islamansiklopedisi.org.tr/iktibas> (E. T.: 25.09.2024).
- URL-9: <https://islamansiklopedisi.org.tr/uveysilik> (E. T.: 28.09.2024).
- URL-10: <https://www.youtube.com/watch?v=mImBfFdj88w> (E.T.: 15.11.2024).
- URL-11: <https://www.repertukul.com> (E.T.: 15.08.2024)
- URL-12: <https://kurul.diyaret.gov.tr/Cevap-Ara/5/mevlana-kelimesi-ne-anlama-gelir-allah-peygamber-ve-insanlar-icin-bu-ifadenin-kullanilmasi-dogru-olur-mu> (E.T.: 22.05.2025)

Ek-1

VARDIM KIRKLAR KAPISINA

Kaynak Kişi: Davut Sulari

Notaya Alan: Çetin Erdem Usanmaz

§



VAR DIM KIRK IAR KA PI SI NA

BAK TIM CEN NET YA PI SI NA TAP MI ŞAM İIAK KA PI SI NA

E VEL AL LAH A HİR AL LAH DÖ NE MEM ES TAĞ Fİ RUL LAH §

BEN DE YEM AL LAH EY VAL LAH İ MA NİM A MEN TU BİL LAH

-1-	-Bağlantı-	-2-	-3-	-4-
Vardım kırklar kapısına	Evel Allah ahir Allah	Pir elinden içtim dolu	Aşık bülbül maşuk güldür	Davut Sulari canlar canı
Baktım cennet yapısına	Dönemem estağfirullah	Öğrendim erkanı yolu	İstersen at ister öldür	Mevlana Mahmut Hayrani
Tapmışam Hak kapısına	Bendeyem Allah eyvallah	Emnüyyette mümin kulu	Saki al bademi doldur	Pirimdir Veyssel Karani
	İmanım amentu billah			
	-Bağlantı-		-Bağlantı-	-Bağlantı-

Ek-2

T R T MÜZİK DAİRESİ YAYINLARI
T H M REPERTUAR No : 3923
İNCELEME TARİHİ : 2. 3. 1994

DERLEYEN
TURAN ENGİN

YÖRE
ERZİNCAN /Tercan
KAYNAK KİŞİ
DAVUT SULARI

DERLEME TARİHİ

NOTALAYAN
YÜCEL PAŞMAKÇI

SÜRE :

VAR DİM KIRK LAR KA PI SI NA

VAR DİM KIRK LAR KA PI SI NA BAK TIM CEN NET YA PI SI NA

TAP MI ŞAM HAK KA PI SI NA E VEL AL LAH Â HİR AL LAH

E VE LAL LAH Â HİR AL LAH DÖ NEMEM ES TAĞ FI RUL LAH

BEN DEYEM AL LA HEY VAL LAH İ MÂ NİM A MEN TU BİL LAH

VARDİM KIRKLAR KAPISINA
BAKTİM CENNET YAPISINA
TAPMIŞAM HÂK KAPISINA

DAVUT SULAR CANLAR CANI
MEVLÂNA MAHMUT HAYRANI
PİRİMDİR VEYSEL KARANI

GENÇTÜRK

EVEL ALLAH ÂHİR ALLAH
DÖNEMEM ESTAĞFİRULLAH
BENDEYEM ALLAH EYVALLAH
İMANİM AMENTU BILLAH

EVEL ALLAH ÂHİR ALLAH
DÖNEMEM ESTAĞFİRULLAH
BENDEYEM ALLAH EYVALLAH
İMANİM AMENTU BILLAH

PİR ELİNDEN İÇTİM DOLU
ÖĞRENDİM ERKÂNI YOLU
EMNÜYETTE MÜMİN KULU

MAHMUT : Allah'ın güzellik vasıflarından

EVEL ALLAH ÂHİR ALLAH
DÖNEMEM ESTAĞFİRULLAH
BENDEYEM ALLAH EYVALLAH
İMANİM AMENTU BILLAH

Ek-3

TRT MÜZİK DAİRESİ YAYINLARI
THM REPERTUAR SIRA NO: 4995
İNCELEME TARİHİ: 12.04.2016

YÖRESİ:
ÇORUM

KİMDEN ALINDIĞI :
Ali ÇAKMAK

M: ♩ = 148

DERLEYEN:
İhsan ÖZTÜRK

DERLEME TARİHİ:
1986

NOTAYA ALAN:
İhsan ÖZTÜRK
1987

SANA BİR NASİHATIM VAR



(SAZ.)

4

7

10

13

16

19

22

(SAZ.)

SA NA BİR NA

Sİ HA TIM VAR (SAZ.)

CEL BE Rİ YE HE LE GAR DAŞ (SAZ.)

HAK KI U ZAK TA A RA MA

(SAZ.) GEZ ME EL DEN

E LE GAR DAŞ (SAZ.)

Ek-4

T R T MÜZİK DAİRESİ YAYINLARI
T H M REPERTUAR SIRA No : 2422
İNCELEME TARİHİ : 26.1.1984

YÖRESİ
MALATYA _ARAPKİR

KİMDEN ALINDIĞI
SÜLEYMAN ELVER
SÜRESİ :

DÜNYA UMURUNA MEYLİNİ VERME

DERLEYEN
İST. RAD. Arşivi

DERLEME TARİHİ

NOTAYA ALAN
NİDA TUFEKÇİ

(Saz.....)

DÜN YA U MU RU NA

MEY Lİ Nİ VER ME

SEN DE KUR TUL MAZ SİN E CE LE LİN DE N

E CE LE LİN DE N

BEN Fİ LA NIM DE Yİ

GÖĞ SÜ NÜ GER ME

SEN DE KUR TUL MAZ SİN

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

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

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

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

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

Yazarın Notu: Bu çalışma daha önce hiçbir yerde yayımlanmamış ve sunulmamış özgün bir çalışmadır.

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

Lisans: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları Creative Commons Atıf-Gayriticari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY-NC 4.0) altında açık erişim olarak yayımlanmaktadır.

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

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

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

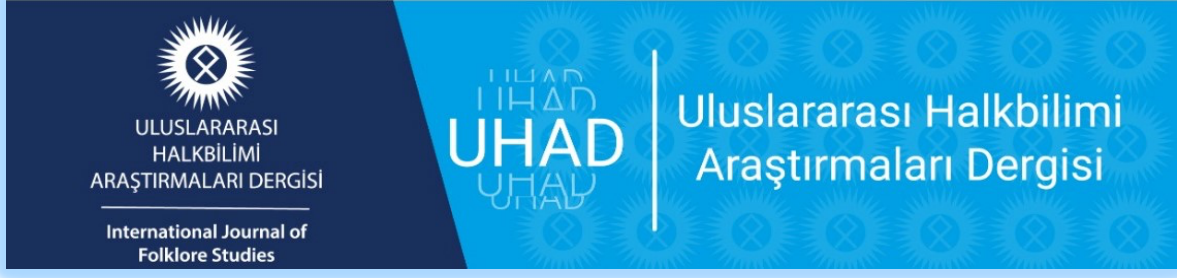
Support and Acknowledgments: There is no person whose support or ideas are consulted during the research and writing of the study.

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

Author’s Note: This is an original study that has not been published and presented anywhere before.

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

Licence: Authors own the copyright of their work published in the journal and their work is published as open access under the CC BY-NC 4.0 license.



Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Türk Folkloru: Kimlik İnşasında Sosyal ve Siyasal Etkiler*

Turkish Folklore from the Ottoman Empire to the Republic: Social and Political Influences in Identity Construction

Yüksek Lisans Öğr. Nisanur ERDOĞMUŞ

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı

nisacandan96@gmail.com

ORCID : 0009-0006-5153-7723.

e-ISSN: 2667-4173

UHAD, 2025, 8/1, 53-62.

Araştırma Makalesi/ Research Article



<https://doi.org/10.61729/uhad.1637753>

Geliş Tarihi / Date Received: 11.02.2025

Kabul Tarihi / Date Accepted: 24.5.2025

Yayın Tarihi / Date Published: 31.5.2025

Atıf / Citation: ERDOĞMUŞ, Nisanur (2025). "Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Türk Folkloru: Kimlik İnşasında Sosyal ve Siyasal Etkiler", *UHAD/Uluslararası Halkbilimi Araştırmaları Dergisi*, S. 8/1, s. 53-62.

Öz

XIX. yüzyılda gerçekleşen toplumsal ve kültürel değişimler, modernleşme sürecinin hız kazanması, yükselen milliyetçilik akımları ve Batı kültürünün artan etkisi Osmanlı İmparatorluğu'nun yapısını derinden etkilemiştir. Bu dönemde Osmanlı aydınları, Batı düşüncesiyle etkileşime girerek yeni fikirlere yönelmiş ve Türk kimliğini koruma arayışı içinde halk kültürüne olan ilgiyi artırmıştır. Tanzimat'la başlayan reformlar ve Meşrutiyet dönemindeki modernleşme hamleleri, geleneksel değerler ile Batılı paradigmlar arasında gerilim yaratırken, aydınlar parçalanmış sosyal dokuyu birleştirmek için folklorik unsurları ulusal bir söyleme dönüştürmeye odaklanmıştır. Destanlar, türküler ve yerel gelenekler, Türklük bilincini pekiştirmek için araçsallaştırılmıştır. Bu makalede, XIX. yüzyıl dinamikleri ve Balkan Savaşlarının yarattığı çalkantılar ile Türk folklorundaki dönüşümler arasındaki ilişki incelenmektedir. Balkan Savaşlarının yol açtığı toprak kayıpları ve demografik değişimler, Osmanlılık ideolojisini zayıflatırken Türk milliyetçiliğini öne çıkarmıştır. Aydınlar için folklor, kaybedilen coğrafyalardaki Türk varlığının izlerini taşıyan ve ulusal aidiyeti canlı tutan bir kaynak haline gelmiştir. Çalışma kapsamında, Cumhuriyet'e uzanan süreçte folklorun değişimine etki eden kültürel, siyasi ve sosyal unsurlar ele alınmakta; Osmanlı aydınlarının Batılılaşma sürecinde ulusal kimliği şekillendirme çabaları ve folklorun bu süreçteki rolü değerlendirilmektedir. Sonuç olarak, Türk folklorunun yalnızca geçmişin yansıması değil, yeni bir

* Bu çalışma Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Prof. Dr. Kürşat Öncül danışmanlığında yazılmakta olan "Türk Folklor Çalışmalarının Doğuşunun Arka Planı" adlı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.



ulusal bilincin inşasında etkili bir araç olduğu vurgulanmaktadır. Folklor, geleneksel değerleri korurken modern ulus-devletin sembollerini beslemiş ve Türkiye'nin kültürel kimlik arayışında süregelen bir önem kazanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Milliyetçilik akımları, Türk folkloru, Balkanlar, Osmanlı İmparatorluğu, Kültürel değişim.

Abstract

The social and cultural changes in the 19th century, the acceleration of the modernisation process, the rising nationalism movements and the increasing influence of Western culture deeply affected the structure of the Ottoman Empire. In this period, the Ottoman intellectuals interacted with Western thought, orientated towards new ideas and increased their interest in folk culture in search of preserving the Turkish identity. While the reforms beginning with the Tanzimat and the modernisation moves of the Constitutional Monarchy created tension between traditional values and Western paradigms, intellectuals focused on transforming folkloric elements into a national discourse in order to unify the disintegrating social fabric. Epics, folk songs and local traditions were instrumentalised to reinforce the consciousness of Turkishness. This article analyses the relationship between the dynamics of the nineteenth century, the upheavals caused by the Balkan Wars and the transformations in Turkish folklore. The territorial losses and demographic changes caused by the Balkan Wars weakened the ideology of Ottomanism and emphasised Turkish nationalism. For intellectuals, folklore became a source that carried the traces of Turkish presence in the lost geographies and kept national belonging alive. Within the scope of the study, the cultural, political and social factors affecting the change of folklore in the process leading to the Republic are discussed; the efforts of the Ottoman intellectuals to shape the national identity in the Westernisation process and the role of folklore in this process are evaluated. In conclusion, it is emphasised that Turkish folklore is not only a reflection of the past but also an effective tool in the construction of a new national consciousness. Folklore has nurtured the symbols of the modern nation-state while preserving traditional values and has acquired an ongoing importance in Turkey's search for cultural identity.

Keywords: Nationalist movements, Turkish folklore, Balkans, Ottoman Empire, Cultural transformation.

Extended Summary

In the 19th century, the Ottoman Empire underwent profound transformations driven by modernization efforts and rising nationalist movements. The impact of the French Revolution destabilized the empire's multinational structure, prompting Ottoman intellectuals to engage with Western ideologies such as Ottomanism, Islamism, and Turkism. While the state implemented reforms in education, law, and governance to modernize its institutions, these changes also reshaped cultural identity, influencing the perception of folk culture and folklore.

This study examines Ottoman intellectuals' growing interest in folklore and its role in national identity formation. The Tanzimat and Islahat reforms aimed to modernize the empire along European lines, yet they also sparked renewed interest in cultural heritage. The Balkan Wars further intensified concerns about national identity, as the loss of territories and displacement of Muslim populations heightened the need to define and preserve Turkish cultural heritage. In this context, Turkish folklore gained importance as a means of fostering national consciousness.

As the empire transitioned from a multi-ethnic imperial structure to a centralized nation-state, folklore emerged as a crucial tool for reinforcing national identity. Intellectuals associated with the Turkism movement systematically collected and documented folk literature, oral traditions, epics, and folk music. Figures such as Şinasi, Ahmet Vefik Paşa, and Ziya Gökalp played key roles in highlighting folklore's significance in shaping Turkish identity. Their efforts laid the foundation for the institutionalization of folklore studies in the early Republic.

With the rise of Turkism, folklore became increasingly politicized, evolving from a mere cultural expression into an ideological instrument for constructing a unified national identity. Similar to movements in Europe, Ottoman intellectuals used folklore to emphasize the historical and cultural continuity of the Turkish people, differentiating Turkish identity from the diverse imperial identity of the past.

During the early years of the Turkish Republic, folklore studies became institutionalized as part of the nation-building process. The state integrated folklore into education and cultural policies, reinforcing the idea of a distinct Turkish heritage. Institutions such as the Turkish Historical Society and the Turkish Language Association were established to systematically study and promote national culture. Folklore was no longer seen as a relic of the past but as an active tool for shaping the future, preserving cultural heritage while strengthening national consciousness.

In this historical transition from the Ottoman Empire to the Republic, folklore played a critical role in identity formation, becoming a key component of political and social structuring. The study of folklore, which began as an intellectual pursuit among Ottoman elites, evolved into a systematic discipline institutionalized within the Republic. This ensured that folklore was preserved and promoted as an essential part of Turkey's cultural heritage.

Ultimately, folklore's transformation from an oral tradition into a nationalistic discourse highlights its significance in modernization, nationalism, and state formation. Ottoman and Republican intellectuals shaped the

trajectory of Turkish folklore, demonstrating how cultural heritage became a vital tool in constructing national consciousness. The transition from empire to republic saw folklore emerge as a key element in defining and consolidating Turkish identity, reflecting broader political and social transformations that shaped modern Türkiye.

Giriş

XIX. yüzyıl Osmanlı İmparatorluğu, Batı ile ilişkilerinde yaşadığı siyasi, sosyal ve ekonomik zorluklarla ve bunun sonucunda başlayan toplumsal dönüşüm süreciyle şekillenmiştir. Fransız İhtilali sonrası gelişmeler, Osmanlı'nın modernleşme çabaları ve Batı'yla artan temaslar, Osmanlı aydınlarını yeni düşünce akımlarına yönlendirmiştir. İmparatorlukların çöküş dönemi ve ulus-devletlerin yükselişiyle nitelenen bu yüzyılda, Osmanlı İmparatorluğu da milliyetçilik akımlarının ve etnik ayrılıkçılığın etkisiyle sarsılmıştır.

Azınlıkların bağımsızlık mücadeleleri ve imparatorluktan kopmalar, Osmanlı aydınlarını ülkeyi kurtarmak için yeni çözümler aramaya yönlendirmiştir. İslamcılık ve Osmanlıcılık gibi fikir akımları, siyasi birlik sağlama amacıyla benimsenmiş, ancak başarılı olunamamıştır. Yaşanan problemlere siyasi reformlarla çözüm bulunabileceği inancıyla başlatılan Tanzimat, Islahat ve Meşrutiyet hareketleri, Osmanlı tarihinde önemli dönüm noktaları olmuştur. Bu reformlar, düşünsel tartışmaların ve yeniliklerin önünü açmıştır. Batı ile ilişkilerin yoğunlaştığı bu dönemde, Osmanlı aydınları Avrupa'da bulunarak gözlem ve deneyim kazanmışlar ve bu birikimlerini ülkelerine taşımaya çalışmışlardır. Batı'daki milliyetçilik akımlarından etkilenen bu aydınların çalışmaları, Türk folklorunun tarihsel arka planının oluşmasında etkili olmuştur. Şinasi, Münif Paşa, Ahmet Cevdet Paşa ve Ahmet Vefik Paşa gibi aydınlar, halk kültürüne ve diline verdikleri önemle folklor çalışmalarının gelişimine zemin hazırlamışlardır. Bu aydınların eserleri, halkın içindeki millî değerleri ortaya çıkarma, sanat ve edebiyatı halka mal etme amacını taşıyordu.

Osmanlı İmparatorluğu'nun XIX. yüzyıldaki çöküş süreci, Fransız İhtilali ve Sanayi Devrimi gibi dış etkenlerin yanı sıra, 1683 Viyana Kuşatmasının başarısızlığı gibi daha eski tarihli olayların da etkisiyle şekillenmiştir. Bu tarihi gelişmeler, Osmanlı'nın karşılaştığı siyasi, sosyal ve ekonomik sorunları derinleştirerek, Batı kültürünün ve medeniyetinin etkisini artırmıştır. Bu karmaşık süreç, Türk folklor çalışmalarının doğuşu ve gelişimi için hem bir kriz hem de bir fırsat yaratmıştır.

1. XIX. Yüzyıl Osmanlı'sında Toplumsal ve Kültürel Panorama

Osmanlı İmparatorluğu XIX. yüzyılda siyasi, sosyal, ekonomik alanlarda birçok sorunla karşılaşmış ve bu zorluklar Osmanlı Devleti'nin parçalanma sürecini hızlandırmıştır. Dönemin gidişatını belirleyici tarihi olaylar arasında Fransız İhtilali, Sanayi Devrimi ve dış ülkelere tanınan her türlü imtiyaz bulunur. Yüzyıllar boyu atılamayan adımların büyüyerek getirdiği sorunların bir türlü istenilen anlamda çözülmemesi Batı'da gelişen kültür ve medeniyetin etkilerinin XIX. yüzyıldan sonra yaşamın hemen her alanında kendisini göstermeye başlamasına yol açmıştır. (Karabulut, 2016: 49). Abdülaziz döneminde (1861-1876) Osmanlı, siyasi ve ekonomik alanlarda zorluklarla karşı karşıya kalmakla birlikte bu dönemde, Tercüme Odası'nda görev alan Genç Osmanlılar başta olmak üzere dönemin aydınları, İmparatorluğu bu zor durumdan kurtarmak için yeni yollar üretmeye çalışmışlardır. Siyasi olarak ilk hamleleri ise sorunun kaynağı olarak gördükleri Abdülaziz'in tahttan indirilmesi ve böylelikle meşrutiyet yönetimine geçiş yapmak istemeleri olmuştur. Bu dönüşüm kararı, Osmanlı Devleti'nin modernleşme amacıyla attığı önemli bir adım olmuştur (Deveci, 2021: 6). Osmanlı İmparatorluğu'nda modernleşme yolunda atılan önemli adımlardan bir diğeri de askeri problemlerin kaynağı olarak görülen Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılması kararıdır. Bu adımın ardından, azınlıklara tanınan sosyal ve siyasal haklar ve Tanzimat ve Islahat Fermanları ile Avrupa'daki özgürlük, kardeşlik ve hürriyet fikirlerinin Osmanlı toplumuna taşınması süreci başlamıştır. Bu reform hareketlerinin doruk noktası ise, I. Meşrutiyet'in ilanı ve ilk anayasa olan

Kanun-i Esasi'nin yürürlüğe girmesiyle gerçekleşti. Bu gelişmeler, Osmanlı İmparatorluğu'nun modernleşme ve demokratikleşme yolunda önemli bir dönemeç olmuştur.

III. Selim ve II. Mahmut'la başlayan Nizamı Cedit ve sonrasındaki tüm yenileşme çalışmaları aslında batılılaşma yolunda atılan adımlara paralel olarak ortaya çıkmıştır. Bu gelişmeler Osmanlı'nın bir anlamda kendi yetiştirdiği kişilerle sağlanmıştır. Batı'yı en iyi şekilde kendi toplumsal yapısına uyarlayacak bu aydınlar Tercüme Odası'nda ve büyükelçiliklerde görev yapan şahsiyetler olmuştur. Ancak bu kişilerin bulunduğu temel yaşam alanının İstanbul olması yenileşme çabalarının sınırlarının da büyük ölçüde İstanbul ile sınırlanmasına neden olmuştur. Ancak şunu ifade etmek gerekir ki bu dönemde yapılan yenilikler eğitimden sağlığa, askeriyeden bürokrasiye, günlük yaşamdan siyasi hayata kadar yaşamın birçok alanında kendini hissettirmiş, toplumun her kesimini derinden etkileyecek bir yapıya sahip olmuştur (Saydam, 2002: 533). Özellikle Tercüme Odası'nda yetişen aydınlar, düşünsel değişimde büyük rol oynayarak Fransız matbuatından yaptıkları tercümelerle Türk toplumunun Batı uygarlığından haberdar olmasını sağlamışlardır. Bir mektep görevi gören Tercüme Odası yalnızca Fransızca öğretmekle yetinmemiş yeni düşünsel bir dünyanın kapısını aralamış ve siyasal ideallerin geliştiği bir çevre olmuştur (Tanpınar, 97: 43). Şunu belirtmek gerekmektedir ki Osmanlı İmparatorluğu içinde gelişen değişim ve modernleşme düşüncesinin süreci Batı'daki gibi toplumsal değişimin içinde kendiliğinden meydana gelen bir değişim gibi değil, olumsuz koşulların içinden çıkmak amacıyla devletin yöneticileri tarafından bir çaba olarak ortaya çıkmıştır (Kurttaş, 2019: 401).

Dönemin önemli konularından biri olan modernleşme, Batı'dan alınan teknik ve teknolojinin ötesinde, derin bir düşünce yapısı değişikliğidir. Batılılaşma, bu sebeple ilk olarak zihniyet değişikliği gerektirmiş ve bu değişim ilk olarak Osmanlı aydınlarının zihinlerinde başlamıştır. Dolayısıyla Osmanlı'nın modernleşme sürecinde aydınların özel bir rolü bulunmaktadır (Ekiz, 1985: 12). Batılı yaşam tarzını benimseyen aydın ve zengin kesimler, toplumda alafranga insan tipinin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Aydın kesim için ana tema, bu yeni düzenin ilerlemeye devam etmesi ve toplumun her alanına yayılmasını sağlamak haline gelmiştir. Tanzimat döneminde, Batılılaşma çabalarının artmasıyla birlikte aydınların önemi de artmıştır. Bu süreçte dönemin aydınları Batı'yı örnek alarak toplumun modernizasyonunu savunmuş zamanla bu durum bir ideoloji haline gelmiştir. Bu görüşün ardındaki temel etken ise Batı'nın gelişim ve ilerleme örnekleriyle dolu bir toplum olarak görülmesidir. Bu süreçte, dönemin hemen tüm aydınları Batı'yı model alarak toplumun modernizasyonunu savunmuşlar ve Batı'yı, gelişim ve ilerleme örnekleriyle dolu bir toplum olarak görmüşlerdir.

Batılı değerlere yapılan göndermeler ilk etapta teknik unsurların getirilmesine yönelik olmuştur. Toplumsal dönüşümü sağlayacak olan en önemli faktörün basın ve yayın organları olacağı düşünülmüştür. 1851'de Cevdet Efendi'nin öncüsü olduğu Encümen-i Daniş gibi bünyesinde önemli aydınları barındıran kurumlar yabancı üyeleri de arasına katarak dil, edebiyat ve tarih gibi alanlarda yeni eserlerin verilmesini amaçlamıştır (Berkes, 2004: 235). Edebiyat alanında Batı kültürüyle yetişen yeni nesil, eski edebiyatın ifade gücünü yetersiz bulmuş, bu yetersizlik hissi ise yeni bir edebiyat arayışı içine girilmesine sebep olmuştur. Tanzimat Edebiyatı adı verilen bu yeni edebiyatla eski-yeni, millî-yabancı gibi tartışma konularına zemin hazırlanmıştır. Türk edebiyatının Batı edebiyatı etkisine girdiği bu dönemde, dönüşüm büyük çoğunlukla Avrupa'ya olmuştur. Özellikle de Fransa'ya giden aydınlardan Şinasi, Ahmet Vefik Paşa, Cevdet Paşa gibi isimler memuriyetlerini Avrupa'da yaptıkları dönemde Batı'nın edebi dünyası içinde bulunmuş, Batı edebiyatını öğrenmiş ve tercüme çalışmalarını gerçekleştirmişlerdir. Lamartine, Moliere, Lafontaine, Fenelon gibi Avrupa'nın önemli yazarlarından çeviriler yapan Şinasi, "Tercüme-i Manzume" adlı eserini yayımlamış, Münif Paşa ve Ahmet Vefik Paşa ise aynı yollardan geçerek önemli çeviriler yapmışlardır.

Osmanlı aydınınının temel amacı, Avrupa'da gördüğü yenilikleri ve uygar gelişmeleri kendi ülkesine taşımaktır. Bu arzu özellikle Şinasi'de ilk olarak kendini göstermiş ve gazetecilik yoluyla geniş halk kitlelerine ulaşabileceğini düşünmüştür. Şinasi'nin gazete aracılığıyla halkla arasında kurmak istediği bu bağdaki temel maksat, Batı'daki kültür ve uygarlığın, halkçılık hareketiyle birleşerek saray ve çevresinde gelişen sanatı ve edebiyatı kurtarmak ve bunu halka yaymaktır (Aydın, 2017: 19-20). Şinasi'nin Fransa'ya gittiği dönemde realizm bir doğum aşamasında olması nedeniyle Şinasi, romantizmin "toplumcu" yanını ele almış toplumcu, hümanist bir misyon üstlenmiştir. Dolayısıyla Şinasi lirizmden toplumcu bir yapıya dönüşen edebiyatın ilk temsilcileri arasında olmuştur. Onun Batı'daki yenilik ve gelişmeleri ele alış şekli toplumsal dönüşümün bir temsili olmuştur (Aydın, 2017: 23-24). Bir diğer önemli isim olan Münif Paşa ise Batılı tarzda düşünsel yapısını Almanya'da geliştirme imkânı bulmuştur. Pozitivizm akımının baş göstermeye başladığı yıllarda Avrupa'da bulunan Münif Paşa'nın hem Aydınlanma Çağı'nın akılcı yapısını hem de muhafazakâr yapısını geliştirmesinde Alman idealizminin etkisi büyüktür. Berlin Üniversitesi'nde felsefe, tabii bilimler, ekonomi ve hukuk gibi dersler alan Münif Paşa, Almanya'da geçirdiği üç yılın ardından ülkesine dönüşte onu etkileyen yazarlardan yaptığı Batılı çevirilerin bulunduğu ve daha sonra yayımlayacağı *Muhaverât-ı Hikemiyye* adlı eseriyle dönmüştür (Budak, 2002: 46-47). Batı'da edindiği bilgileri yayma gayesi içinde bulunan Münif Paşa 1861 yılında Cemiyet-i İlmiye-i Osmaniye adında bir cemiyet kurmak için çeşitli çalışmalara girişmiştir. Bu cemiyetin temel amacı Türk aydınınının bilimde ve kültürde öğrendiği yenilikleri paylaşılabilesidir. Kuruluş gayesi sebebiyle Cemiyet-i İlmiye-i Osmaniye bir ilki temsil etmektedir. Her ay *Mecmûa-i Fünûn* adında bir derginin yayına hazırlanması, cemiyet bünyesinde bir kütüphanenin açılarak okuyucuların hizmetine verilmesi, halka çeşitli konularda dersler verilerek ilmi alanlarda yönlendirme faaliyetlerinin yapılması gibi çalışmalar cemiyetin esas amacını göstermektedir. İleri düzeyde Fransızca bilen Münif Paşa; Voltaire, Fénelon ve Fontenelle'den bazı diyalogları içeren önemli bir çeviri eser hazırlamıştır. Tüm bu isimlere bakıldığında döneminin siyasi ve sosyal durumunu yansıtan yazarlar olduğu görülmektedir (Günçe, 2022: 122-125). Onun asıl amacının Batı'nın fikir dünyasıyla halkı aydınlatmak olduğu söylenebilir. Yeni bir yöntem olarak kullandığı üslubu ile halkı eğitip bilgilendirme yolunu seçmiş ve halk ile Batı arasında bir anlaşmaya varmayı amaçladığı görülmüştür (Meçin, 2021: 327). Edebiyatta yaşanan bu yeni arayışlar ve batılı literatür, siyasal anlamda farklı örgütlenmeleri ve söylemleri beraberinde getirmiştir. Osmanlıcılık ve İslamcılık gibi fikir akımlarının ardından Türkçülük fikri kendini göstermeye başlamıştır. Emperyalist güçlerin Osmanlı'nın toprak bütünlüğünü tehdit edecek şekilde bölücü amaçlarla milliyetçilik fikrini kullanmaları, Osmanlı tebaasında milliyetçi duyguları harekete geçirmiş ve Türkçülük akımını güçlendirmiştir. Bu akım, Türk halk bilimi çalışmalarının ortaya çıkışına ve gelişimine zemin hazırlayarak Türk kültürünü araştırma ve koruma çabalarını beraberinde getirmiştir (Koç, 2023: 82-91). Bu çerçevede, K. Öncül şu değerlendirmeyi yapar:

Almanya ve İtalya başta olmak üzere Avrupa'nın çeşitli ülkelerinde "milliyetçiliğin söylem dilini belirleyen folklorun millet oluşturmadaki fonksiyonunun tespit edilmesiyle birlikte kısa süre içerisinde folklorik çalışmalar filolog, tarihçi, folklorcu, etnograf ve sözlükçü gibi şehirli entelektüeller tarafından yaşamın farklı kollarında kendini gösterecek şekilde düzenlenmiştir (2023: 6).

Bu gelişme, folklorik çalışmalarının modern milliyetçilik söyleminin yaygınlaştırılması ve ulus bilincinin güçlendirilmesinde entelektüeller tarafından stratejik bir araç olarak benimsendiğini göstermektedir. Bu yeni fikir akımlarının merkezinde yer alan "vatan" kavramı, Avrupa'da geleneksel eğitime karşı bir alternatif olarak sunulurken, Osmanlı'da farklı bir anlam kazanıyordu. XIX. yüzyıl Osmanlı'sında, Batı'nın bilimsel ve düşünsel gelişmeleri karşısında çok uluslu ve dinî dogmalardan kurtulamamanın yarattığı entelektüel atmosferde, İslam çerçevesinde yenilenme ve güçlenme arayışları çeşitli fikir akımlarının doğuşuna zemin hazırlamıştır.

Bu noktada dine ideolojik bir amaç yüklenmiş ve daha önceki amaçlarından farklı bir görev üstlendirilmiştir. Hürriyet temel ekseninde gelişen konularda, fikir birliği içinde bulunan Osmanlı aydınları ve idarecileri bu fikir hareketini başlatıcı simaları olmuşlardır. Şinasi, Namık Kemal, Ziya Paşa, Mithat Paşa gibi isimler, Osmanlı toplumunun modernleşme sürecinde âdeta bir hoca görevi üstlenmişlerdir. Bu çabanın sonucunda sosyal ve kültürel yapıda değişimler ve Batı etkisinde modernleşme de topluma yansımaya başlamıştır (Taş vd., 2019: 473). Osmanlı İmparatorluğu'nun yıkılma tehlikesini önceden sezen Türk aydınları, Türk milliyetçiliğini ortaya koyarken, İmparatorluğun kozmopolit yapısı öne alınmış ve yaşadığı toprak kayıpları bunun beraberinde çağdaşlaşma çabası, Müslüman ve Müslüman olmayan halk arasındaki milliyetçilik hareketleri, Türkoloji çalışmalarının Batı'da da gelişmesine neden olmuştur. Tüm bu süreç Türkçülük akımının doğuşuna zemin hazırlamıştır. Osmanlı aydınının bu noktada temel amacı Türk'ün tarih sahnesindeki yerini vurgulamak, Türk kültür ve dilini korumak olmuştur. Bu amaçların neticesinde Türkçülük bir ideoloji olarak şekillenmeye başlamıştır. Bu çabaların sonucunda Türkçülük, düşünce tarihine millet fikrini aşlamış ve milliyetçiliğin oluşumunda önemli bir paya sahip olmuştur (Sarıay, 1994: 2). Türkçülük hareketi merkezinde gelişen temel konulardan biri ulusal dilin oluşturulması ve dilde sadeleşme olmuştur. Bu yaklaşım ile dilin iletişim aracı olmaktan ziyade ulusal birliği ve kimliği koruyacak bir amaç olarak görülmüştür. Ulusal dil meselesi, Türk milliyetçiliğinin ve Türkçülüğün geliştirilmesinde önemli bir rol oynayarak Türk kültürünün Batı eksenli modernleşmesinde önemli bir dönüm noktası haline gelmiştir (Öğün, 1995: 173).

Türkçülük hareketini yaymak ve Türk kültürünü korumak amacıyla 1908 yılında "Türk Derneği" kurulmuş ve daha geniş kitlelere ulaşabilmek amacıyla *Türk Derneği Mecmuası* çıkarılmıştır. Halk dilinden yaptığı derlemeler, darbımeseller, rivayet ve şecereler kaydedilmeye başlanmıştır. Okuyuculardan istenen bu derlemeler, Türkçülük hareketiyle başlatılan Türk kültürüne yönelme ve Türk kültürünü devam ettirmenin izinden gidenlerin sistematik bir şekilde yürüttüğü çalışmalar olmuştur. O dönemde adı konmamış bir şekilde de olsa Ziya Paşa, Namık Kemal, Şinasi gibi isimler yaptıkları çalışmalarla XIX. yüzyılın öncü Türkçü şahsiyetleri olmuştur (Çobanoğlu, 2023: 43). Şinasi ve diğer Osmanlı aydınları tarafından Türk halk biliminin zeminin hazırlayan adımlar atılmış olup, Türk kültürüne dair unsurları yaşatmak, Osmanlı halkını doğru anlamda yenileşmeye dâhil etmek ve bunu sağlamaya çalışırken asimile olmanın önüne geçmek amacıyla önemli çalışmalar yapılmıştır. Tüm bu çalışmaların yapılmasına olanak sağlayan Şinasi'nin "Durûb-ı Emsâl-i Osmaniyye" adlı eseri buna örnek teşkil eden çalışmalardan biridir. Çalışma 1863 ve 1870 yıllarında Şinasi tarafından basılmış ve daha sonra 1884-85'te Ebüzziya Mehmed Tefik tarafından genişletilerek tekrar yayımlanmıştır. Türk atasözlerinin alfabetik ve karşılaştırmalı olarak ilk sistemik derlemesi olan bu eser, halk düşüncesi ve birikimini değerlendirmede ve folklor araştırmalarında öncü bir çalışma olarak kabul edilmiştir. Onun düşünce sistemine göre Türkçeye geçmiş yabancı kelimeler Türkçenin dil kurallarına uygun bir şekilde kullanılmalıdır. Şinasi'nin gerçekleştirmek istediği temel amaç ayıklayıcı, sadeleştirici ve yeniden biçimlendirici yaklaşım olmuştur. Onun bu düşüncesinden etkilenen Namık Kemal gibi isimler onun izinden giden Türkçü aydınlardan olmuştur (URL-1). Şinasi ve Ahmet Vefik'in, millî kültür ve halk diline olan büyük ilgileri onları Türk atasözlerini toplamaya yönlendirmiştir. Halk ağzındaki ifadelerle zengin bir derleme sunarak, Şinasi'nin eserini genişletmiş ve bu alanda önemli bir katkıda bulunmuştur. Ahmed Vefik Paşa'nın "Müntehabât-ı Durûb-ı Emsâl" kitabı, Türk halk dilinin zengin ifade ve mecaz yeteneğini yansıtan önemli bir eserdir. Bu kitap, Osmanlı sınırları içinde daha önce yapılan atasözü derlemeleri arasında en kapsamlı olanıdır ve sonraki çalışmalar için devamlı ve tükenmez bir kaynak olmakla birlikte Ahmed Vefik Paşa'nın "Lehçe-i Osmânî"yi hazırlama sürecindeki kapsamlı malzeme araştırmasına ilk adımı teşkil

etmiş ve dilin demokratikleşme ile millileşme süreçlerinde bilinçli bir aktör olarak ön plana çıkmasını sağlamıştır. Türkiye Türkçesindeki kelimelerin kökenlerini Doğu Türkçesinde araştırarak, Türkçenin sözcüklerini köklerine göre sınıflandırıp açıklayan bir metot izlemiştir. Bu yaklaşımı Türk lügatçılığında önemli bir aşama olarak kabul edilmiştir. Zengin içeriğiyle, "Lehçe-i Osmânî" Batı'da ve Türkiye'de, Barbier de Meynard, Redhouse ve Radloff'un çalışmaları da dâhil olmak üzere, birçok Türkçe sözlüğe kaynaklık etmiştir (URL-1). Bu isimler, Türk milliyetçiliği düşüncesinin yayılmasında ve Türklük bilincinin güçlenmesinde kritik bir role sahip olmuşlardır.

2. Balkan Savaşları: Osmanlı Folklorunda Bir Dönüm Noktası

XIX. yüzyıl Osmanlı İmparatorluğu'nda, Ermeni, Rum ve Bulgar cemaatleri de kendi kültürel etkinliklerini çoğaltmışlardır. Bu bağlamda okullar açmış ve topluluklar kurmuşlardır. Bu toplulukların çeşitli kültürel faaliyetleri, "Osmanlı aydınlarının" da gündemini oluşturmuştur. Oluşan bu toplulukların kendi milliyetçilik hareketleri sonucunda folklorla ilişkili olarak "millî tarihlerini" yazma isteğini doğurmuştur (Öztürkmen, 2016: 25). Çok uluslu bir yapıya sahip olan Osmanlı İmparatorluğu, farklı etnik ve dinî toplulukların kültürel ve siyasi alanlarda gelişimine destek sağlamıştır. Müslümanların çoğunlukta bulunduğu Osmanlı sınırları içinde Araplar ve Arnavutlarda kültürel açıdan proto-milliyetçilik hareketleri ortaya çıkmıştır. Devlet dışı bir hareket olarak ortaya çıkan bu milliyetçilik hareketi zaman içinde Osmanlı İmparatorluğu'ndan ayrılıp bağımsız bir devlet kurma isteğini meydana getirmiştir (URL-2). Türkçülük, bu ikinci sınıflamadaki hareketlerden biri olarak değerlendirilebilir. Ancak, Arap ve Arnavut proto-milliyetçiliklerinden farklı olarak, imparatorluğun devamını sağlamayı birincil amaç edinen Türkçü hareket, Osmanlı kimliğindeki Türklük vurgusunu güçlendirmeye çalışmıştır. Türkçülük, Osmanlı'nın yıkılma döneminde, Hristiyanların milliyetçilik hareketlerine tepki olarak gelişmiştir. Osmanlı'nın Müslüman unsurları arasında birlik oluşturmayı amaçlamış, Türk millî kimliğinin şekillenmesinde önemli rol oynamıştır. Milliyetçilik hareketleri ve folklorun tarihi arka planı, bir milletin kültürel kimliğinin oluşumunda iç içe geçmiş öğeleri oluşturmuştur. Folklor, halkın yaşam tarzı, gelenekleri, inançları ve dili üzerinden toplumsal belleğin bir yansıması olarak, milliyetçilik hareketlerinin temelini oluşturur. Osmanlı Devleti'nin çöküş döneminde, özellikle Müslüman Türk unsurları arasında birlik ve bütünlük oluşturma amacı güden Türkçülük hareketi, folklorun zengin mirasından güç alarak millî kimliğin şekillendirilmesinde kilit bir rol oynamıştır. Bu süreçte, halk hikâyeleri, masallar, atasözleri ve şarkılar, millî kimlik inşasında önemli birer araç olarak kullanılmıştır.

Çok çeşitli dillerin konuşulduğu, inançların varlığını sürdürdüğü Balkanlarda XIX. ve XX. yüzyıllarda geleneksel Osmanlı millet sistemi içinde yaşayan halk, dinî inançlarının sürekliliğini sağlayabilmiş, her kültür kendi varlığını devam ettirebilecek imkâna sahip bir yönetim şekliyle yönetilmiştir. Ancak XVIII. yüzyıla gelindiğinde ticari olarak üstünlüğü elinde tutan tüccarlar Avrupa'nın yanında bulunmuştur. Bunun temel sebebi Avrupa'nın koruması altına girerek ekonomik ayrıcalıklardan faydalanmak olmuştur. Gayrimüslim ve Müslüman tüccarlar arasında gücünü koruyamayan ve özellikle Müslüman tüccarları kaybeden Osmanlı için bu coğrafyada etkisini kaybetmeye başladığı görülmektedir. Tüccarların ekonomi ile Avrupalı aydınların ve kilisenin bölücü ideolojik yaklaşımlarıyla Hristiyan halk ile Müslüman halk arasında kanlı bir mücadele başlamıştır. Bu faaliyetlerin neticesinde XIX. yüzyılda Osmanlı tarih sahnesinin kaybedeni konumuna gelmiştir (Taştan, 2017: 20). Bir bağımsızlık mücadelesi gibi adlandırılan bu süreçte Osmanlı'dan ayrılan Balkan Devletleri "etnik temizlik" adıyla bölgede yaşayan Müslüman toplumları da topraklarından alıkoymuşlardır. Balkanlarda Müslümanlar demografik bir kayıp yaşamışlardır. Bu durum Balkanlarda etnik ve demografik açıdan radikal bir değişime sebep olmuştur. Bu durum, çok kültürlü bir yapının da bozulmasını beraberinde getirmiştir (Zelengora, 2014: 340-342).

Osmanlı-Avusturya Savaşı sonrasında güç kaybetmeye başlayan Osmanlı İmparatorluğu, 1804'teki Sırp İsyanı ve ardından Rusya ile giriştiği savaş sonrasında göç hareketlerine sahne olmuştur. Bu göç hareketleri, 1908 yılından itibaren daha da artarak devam etmiştir (Balat, 2023: 45). Avrupalı Devletlerin ideolojik amaçlarla gerçekleştirmiş olduğu Balkan Savaşlarının en önemli düşünsel etkisi millî kültürün inşası noktasında olmuştur. Osmanlı'nın mağlubiyetinin ardından derin yaralar her alana yansımıştır. Bu yansımalarından ilki millî kültürün inşası alanında görülmüştür. Savaşın sonucunda Türk milliyetçiliğine yönelik yaşanmış Turancılığa kadar uzanan bir milliyetçilik hareketi başlamıştır (Şirin, 2013: 524). Hüseyinzade Ali tarafından ilk kez ifade edilen “Turancılık” kavramı, yine Hüseyinzade tarafından çeşitli dergilerde Türkçülük ve Türkleşme fikirleri ile İslamlaşma ve Avrupalılaşma fikirleri arasında bir köprü görevi üstlenerek bu zıt üç fikri uzlaştırmayı amaçlamıştır. Bu durumun bir yansıması olarak Doğu ve Batı'nın anlaşılabilirliği bir zorunluluk hali almıştır. *Türk Derneği* 1908 yılında kurulmuş, Türkçü düşüncenin güçlü isimlerinden Yusuf Akçura, Ahmet Mithat, Ahmet Hikmet, Mehmet Emin gibi isimler derginin kuruluşunda etkin rol almışlardır. *Türk Yurdu* adıyla da bir dergi yayımlanmaya başlanmıştır. 1914'te ise “Türk Ocağı”nı kurarak faaliyetlerine devam etmişlerdir (Taş vd., 2019: 483-484). Balkan Savaşlarının ardından yeni bir bilinç geliştiren bu aydın isimlerin yapacağı şey Anadolu'ya yönelmek olmuştur. Balkan Savaşı öncesinde Osmanlı aydını Türklüğün sınırlarına Balkan coğrafyasını dâhil etmemiştir. O zamanlar Anadolu, kimlik bütünlüğü açısından belirleyici olmamıştır. Zaman zaman bazı aydınlar tarafından konu edinilse de göz ardı edilen bir yer olarak kalmıştır. Balkan Savaşlarının öncesindeki dönemde Anadolu'ya yönelik artan ilgi, özellikle İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin resmi yayın organı olan *Tanin* gazetesinin çalışmalarıyla dikkat çekmiştir (Şirin, 2013: 526). Osmanlı-Türk aydınının Anadolu ile ilgilenmesine zemin hazırlayan ve algının değişmesinde büyük bir paya sahip olan ise *Genç Kalemler* olmuştur. Derginin yeni lisan hareketi ile dilde ve edebiyatta uluslaşma adımı atılmıştır. Bu dönem edebiyatçıları başta Ali Canip, Ziya Gökalp, Ömer Seyfettin, Aka Gündüz gibi isimler olmak üzere Batı etkisinde kalan edebiyatı kurtararak Osmanlı insanının sorunlarını dile getirmiş ve yaşadığı toplumun özelliklerini yansıtmayı temel amaç edinen sorumluluk sahibi bir edebiyatı başlatmışlardır (Özyurt, 2005: 57). Anadolu ile arasında bir bağ kurmak isteyen Osmanlı aydınının yine de tüm bu yakınlaşma arzusuna rağmen Anadolu halkı temkinli ve şüpheli davranmıştır.

Sonuç

XIX. yüzyıldan itibaren Osmanlı İmparatorluğu, modernleşme çabaları, Batılılaşma süreci ve yükselen milliyetçilik hareketleriyle büyük bir dönüşüm yaşamıştır. Bu dönüşüm, halk kültürü ve folklorun giderek daha fazla akademik ve siyasi bir ilgi odağı haline gelmesine neden olmuştur. Osmanlı aydınları, Batı'da yükselen milliyetçilik akımlarının etkisiyle halk edebiyatını, sözlü gelenekleri ve kültürel mirası ulusal kimliğin temel taşları olarak görmeye başlamıştır. Bu süreç, Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçişte, folklorun sadece kültürel bir öğe olmaktan çıkıp, ulusal bilinç inşasında merkezi bir araç haline gelmesine yol açmıştır. Özellikle Tanzimat ve Islahat reformlarıyla hızlanan modernleşme süreci, Osmanlı entelektüellerinin halk bilimi ve folklor çalışmalarına yönelmesini sağlamış, Batılılaşma çabaları ve siyasi reformlar ile halk kültürü arasında yeni bir bağ kurulmuştur. Balkan Savaşları ve Osmanlı'nın çok uluslu yapısının çözülmesi, halk kültürüne olan ilgiyi artırmış, Türk kimliğinin korunması ve yeniden tanımlanması amacıyla folklorik çalışmalar daha sistematik hale gelmiştir. Bu noktada Şinasi, Ahmet Vefik Paşa, Ziya Gökalp gibi aydınlar halk kültürünü milliyetçilikle bağdaştırarak Osmanlı'nın dağılma sürecinde kültürel bütünlüğü sağlamaya çalışmışlardır. Cumhuriyet dönemine geçişle birlikte bu çalışmalar kurumsallaşmış ve halk bilimi, akademik bir disiplin olarak kabul edilmiştir. Folklor, yalnızca geçmişi muhafaza eden bir alan değil, aynı zamanda ulus inşasının bir aracı olarak kullanılmıştır. Türkiye Cumhuriyeti'nin kültürel

politikaları doğrultusunda halk bilimi, millî kimliğin oluşumuna katkı sağlayan önemli bir araç haline gelmiş, halk edebiyatı, müzik, sözlü gelenekler ve destanlar, ulusal bir kültür inşa etmek için değerlendirilmiştir.

Sonuç olarak, Osmanlı'dan Cumhuriyet'e uzanan süreçte folklor, kimlik inşasında kritik bir rol üstlenmiş, halk kültürünü politik ve sosyal yapılandırmanın temel unsurlarından biri haline getirmiştir. XIX. yüzyıldan itibaren Osmanlı aydınlarının halk kültürüne yönelmesi, yalnızca kültürel mirası koruma çabasından ibaret olmamış, aynı zamanda yeni bir ulusal kimlik ve ideolojik çerçevenin inşasını da sağlamıştır. Türk folkloru, geçmişin bir mirası olmanın ötesinde, geleceğe yönelik bir kimlik inşasında da önemli bir işlev görmüş ve ulusal bilincin oluşmasında kilit bir unsur haline gelmiştir.

Kaynakça

- AYDIN, Abdulhalim (2017). "Batı Kavşağında Şinasi ve Duruşu", *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, C. 27, S.2, s. 17-26.
- BALAT, Gülçin (2023). "Balkan Göç Folkloru: Kuzey Makedonya Türklerinin Kültürel Belleği, Cuma Türküleri Bağlamında İcra ve İşlevleri", *Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi*, C. 11, S. 36, s. 43-57.
- BERKES, Niyazi (2004). *Türkiye'de Çağdaşlaşma*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- BUDAK, Ali (2002). "Batılılaşma sürecinde çok yönlü bir Osmanlı aydını: Münif Paşa". Doktora Tezi. İstanbul: İstanbul Üniversitesi.
- ÇOBANOĞLU, Özkul (2023). "Cumhuriyetimizin Yüzüncü Yılında Türk Halk Bilimi Çalışmalarının Genel Bir Değerlendirmesi", *Türk Dili Dergisi*, S. 862, s. 41-77.
- DEVECİ, Mehmet (2021). "Meşrutiyet döneminde üç düşünürümüz (Baha Tevfik, Ziya Gökalp ve Filibeli Ahmet)'ün görüşleri bağlamında Batıcılık, Türkçülük ve İslamcılık". Yüksek Lisans Tezi. Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi.
- EKER, Gülin Ögüt ve Öcal Oğuz (2003). *Dünya Halkbilimi Çalışmaları Tarihi*. Ankara: Millî Folklor Yayınları.
- EKİZ, Osman Nuri (1985). *Şinasi*. İstanbul: Kastaş Yayınları.
- FINDIKOĞLU, Ziyaeddin Fahri (1940). *Tanzimat'ta İçtimai Hayat*. İstanbul: Maarif Matbaası.
- GÜNÇE, Şuheda (2022). "Bir Çeviribilimci Olarak Münif Paşa", *Osmanlı Medeniyeti Araştırmaları Dergisi*, S. 15, s. 121-133.
- HANİOĞLU, M. Şükrü (2012). "Ahmet Vefik Paşa", *İslam Ansiklopedisi*, C. 41, s. 551-554.
- KARABULUT, Mustafa (2016). "Osmanlı İmparatorluğu'nda 19. Yüzyılda Değişim Süreci, Sosyal ve Kültürel Durum", *Mecmua*, S. 2, s. 49-65.
- KOÇ, Fatih (2023). "II. Meşrutiyet Dönemi Türkçülük Fikrinin Gelişimi", *Ardahan Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, C. 5, S.1, s. 82-91.
- KURTAŞ, Çağlar M (2019). "Osmanlı Modernleşme Sürecinde Aydınlar ve Bürokrasinin Rolü", *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, C. 29, S. 1, s. 399-411.
- MEÇİN, Mahmut (2021). "Aydınlanma Felsefesinde Voltaire'in Yeri ve Osmanlı Aydınları Üzerindeki Etkisi", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C.8, S. 1, s. 307-340.
- ÖNCÜL, Kürşat (2023). *Türkiye Cumhuriyeti'nin Yüz Yıllık Kimlik Politikası*. İstanbul: Kriter Yayınevi.
- ÖZTÜRKMEN, Arzu (2016). *Türkiye'de Folklor ve Milliyetçilik*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- ÖZYURT, Cevat (2005). "Dilde ve Edebiyatta Uluslaşma: Genç Kalemler ve Yeni Lisan Hareketi", *Muhafazakâr Düşünce Dergisi*, C. 2, S. 5, s. 53-79.
- POYRAZ, Cengiz ve Fatih Öztö (2013). "19. Yüzyılda Yabancıların Gözüyle Osmanlı Eğitimi". *Eğitim ve Öğretim Araştırmaları Dergisi*, C. 2, S.1.
- SARINAY, Yusuf (1994). *Türk Milliyetçiliğinin Tarihi Gelişimi ve Türk Ocakları*. İstanbul: Ötüken Yayınları.
- SAYDAM, Abdullah (2002). *Yenileşme Döneminde Osmanlı Toplumu*. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.
- ŞİRİN, Funda Selçuk (2013). "Türk Aydınının Anadolu'ya Yönelişinde Balkan Savaşları'nın Rolü", *Atatürk Yolu Dergisi*, C. 13, S. 52.
- TANPINAR, Ahmet Hamdi (1997). *19. Asır Türk Edebiyatı Tarihi*. İstanbul: Çağlayan Kitabevi.

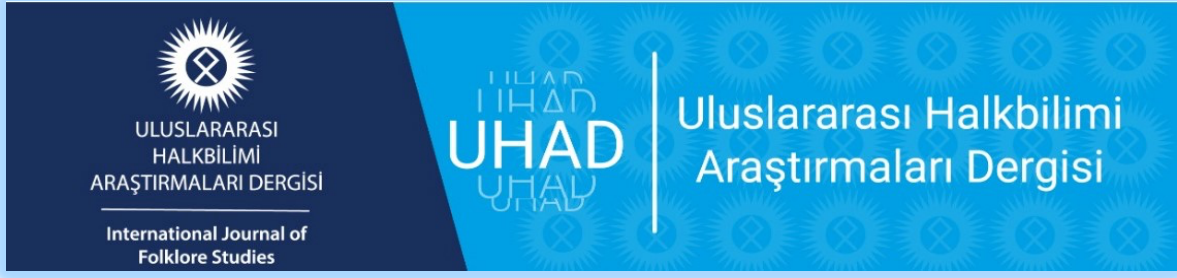
- TAŞ, Kemaleddin ve Betül Göksuçokur (2019). “Osmanlı Dönemi Batıcılık, İslamcılık, Türkçülük Fikir Akımları ve Din”, *Dini Araştırmalar*, C. 22, S. 56, s. 463-488.
- TAŞTAN, Yahya Kemal (2017). *Balkan Savaşları ve Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- YILMAZ, Enver (2016). “Bir Tanzimat aydınının düşündürdükleri: Modernleşme cephesinden Ahmet Cevdet Paşa”. Yüksek Lisans Tezi. Aksaray: Aksaray Üniversitesi.
- ZELENGORA, Georgi (2014). “Balkan Savaşı: Kitlelölüm ve Etnik Temizlik”, *Belleten*, C. 78, S. 281, s. 315-342.

Elektronik Kaynaklar:

URL-1: <https://islamansiklopedisi.org.tr/sinasi> (E.T.: 12.01.2025)

URL-2: <https://islamansiklopedisi.org.tr/ahmed-vefik-pasa> (E.T.: 12.01.2025)

<i>Çalışmanın yazarı/yazarları “COPE-Dergi Editörleri İçin Davranış Kuralları ve En İyi Uygulama İlkeleri” çerçevesinde aşağıdaki hususları beyan etmiş(ler)dir:</i>
Etik Kurul Belgesi: Bu çalışma için etik kurul belgesi gerekmemektedir.
Finansman: Bu çalışma için herhangi bir kurum ve kuruluştan destek alınmamıştır.
Destek ve Teşekkür: Çalışmanın araştırılması ve yazımı esnasında destek veya fikirlerine başvurulmuş herhangi bir kişi bulunmamaktadır.
Çıkar Çatışması Beyanı: Bu makalenin araştırması, yazarlığı veya yayınlanmasıyla ilgili olarak yazarın potansiyel bir çıkar çatışması yoktur.
Yazarın Notu: Bu çalışma Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Türk Halk Edebiyatı Bölümünde, Prof. Dr. Kürşat Öncül danışmanlığında yazılmakta olan <i>Türk Folklor Çalışmalarının Doğuşunun Arka Planı</i> adlı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.
Katkı Oranı Beyanı: Bu makalenin tüm bölümleri yazar tarafından hazırlanmıştır.
Lisans: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları Creative Commons Atıf-Gayriticari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY-NC 4.0) altında açık erişim olarak yayımlanmaktadır.
<i>The author / authors of the study declared the following points within the framework of the “COPE-Code of Conduct and Best Practices Guidelines for Journal Editors”:</i>
Ethics Committee Approval: Ethics committee approval is not required for this study.
Funding: No support was received from any institution or organization for this study.
Support and Acknowledgments: There is no person whose support or ideas are consulted during the research and writing of the study.
Declaration of Conflicting Interests: The author has no potential conflict of interest regarding research, authorship or publication of this article.
Author’s Note: This study was produced from the master's thesis titled The Background of the Birth of Turkish Folklore Studies, which was written under the supervision of Prof. Dr. Kürşat Öncül at the Department of Turkish Folk Literature, Faculty of Humanities and Social Sciences, Eskişehir Osmangazi University.
Author Contributions: All sections of this article have been prepared by an author.
Licence: Authors own the copyright of their work published in the journal and their work is published as open access under the CC BY-NC 4.0 license.



Edebiyat ve Tarih İlişkisi Bağlamında Şair Ahmet Çıtak'ın *Başvekilimiz* ve *Makaryos* Destanları

Poet Ahmet Çıtak's Epics of Our Prime Minister and Makarios in the Context of the Relationship Between Literature and History

Dr. Adnan BOYUNDURUK

Bağımsız Araştırmacı

adn_046@hotmail.com

ORCID ID: 0009-0000-6438-4304.

e-ISSN: 2667-4173

UHAD, 2025, 8/1, 63-74.

Araştırma Makalesi/ Research Article



<https://doi.org/10.61729/uhad.1599485>

Geliş Tarihi / Date Received: 10.12.2024

Kabul Tarihi / Date Accepted: 10.3.2025

Yayın Tarihi / Date Published: 31.5.2025

Atıf / Citation: BOYUNDURUK, Adnan (2024). "Edebiyat ve Tarih İlişkisi Bağlamında Şair Ahmet Çıtak'ın Başvekilimiz ve Makaryos Destanları", *UHAD/Uluslararası Halkbilimi Araştırmaları Dergisi*, S. 8/1, s. 63-74.

Öz

Geçmişten günümüze uzanan süreçte âşıklar ve şairler aşk, özlem, sevgi, gurbet gibi bireysel konuların yanı sıra sel, deprem, kıtlık, savaş, göç gibi toplumsal konuları eserleri aracılığıyla dile getirmişlerdir. Halkın sözcülüğünü yapan bu sanatçılar, içinde yaşadıkları topluma önderlik etme, gerçekleşen herhangi bir olayla ilgili gelişmeleri halka aktarma gibi çeşitli misyonları üstlenmişlerdir. Kahramanmaraş ili Elbistan ilçesinde doğan Ahmet Çıtak, bireysel ve toplumsal konuları eserleri aracılığıyla dile getiren ve irticalen şiir söyleyebilen şairlerden biridir. 1974 Kıbrıs Barış Harekâtı öncesinde Kıbrıs Türklerinin yaşadıkları çeşitli derin acılar, Şair Ahmet Çıtak'ın eserlerinde yer alan toplumsal konular arasındadır. Makalenin amacı sözlü tarih ilişkisi bağlamında kitle iletişim araçlarının yaygın olmadığı bir dönemde âşıkların, şairlerin 1974 Kıbrıs Barış Harekâtı öncesinde meydana gelen önemli gelişmeler hakkında bilgi toplama ve yayma görevini yerine getirdiğine dikkat çekmektir. Çalışmamız, şair Çıtak'ın *Başvekilimiz* ve *Makaryos* eserleriyle sınırlandırılmıştır. Şair Çıtak'ın *Başvekilimiz* eserinde dönemin başbakanı Adnan Menderes'in Kıbrıs görüşmeleri için İngiltere'ye giderken yaşadığı uçak kazası ve sonrasında yaşananları konu edinmiştir. *Makaryos* eserinde ise Kıbrıs'ta yaşayan Türklere, Rumların yaptığı çeşitli baskı ve katliamlar ve "1974 Kıbrıs Barış Harekâtı"na uzanan süreçte yaşananlar ele alınmıştır. Söz konusu şiirler incelendiğinde bunların tarihi arka plandan bağımsız ele alınamayacakları görülecektir. Edebiyat ve tarih birbiriyle etkileşim içerisinde olan iki disiplindir. Bu bağlamda Çıtak, söz konusu destanlarında tarihi gerçekliği sanat süzgecinden geçirmiş hem halkı bilgilendirmiş hem de toplumun bütününe derinden etkileyen söz konusu hususlarda takınılacak tutumla ilgili kanaat önderi olmuştur.

Anahtar Kelimeler: Kıbrıs, 1974 Barış Harekâtı, Destan, Adnan Menderes, Sözlü tarih.

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları Creative Commons Atıf-Gayriticari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY-NC 4.0) altında açık erişim olarak yayımlanmaktadır.



Abstract

From the past to the present, minstrels and poets have expressed individual issues such as love, longing, affection, expatriation, as well as social issues such as flood, earthquake, famine, war and migration through their works. These artists, who are the spokespersons of the people, have undertaken various missions such as leading the society in which they live and conveying the developments related to any event to the public. Ahmet Çıtak, who was born in Elbistan district of Kahramanmaraş province, is one of the poets who expresses individual and social issues through his works and who can sing poetry extemporaneously. Before the “1974 Cyprus Peace Operation”, various deep pains experienced by the Turkish Cypriots are among the social issues in the works of Poet Ahmet Çıtak. The aim of the article is to draw attention to the fact that in a period when mass media was not widespread in the context of oral history, minstrels and poets fulfilled the task of collecting and disseminating information about important developments that occurred before the “1974 Cyprus Peace Operation”. Our study is limited to the works of poet Çıtak's *Our Prime Minister* and *Makaryos*. The poet Çıtak's work *Our Prime Minister* is about the plane crash of Adnan Menderes, the prime minister of the period, on his way to England for Cyprus negotiations and what happened afterwards. In *Makaryos*, various oppressions and massacres committed by the Greeks against the Turks living in Cyprus and the events leading up to the “1974 Cyprus Peace Operation” are discussed. When the poems in question are analyzed, it will be seen that they cannot be handled independently of the historical background. Literature and History are two disciplines that interact with each other. In this context Çıtak, in the epics in question, passed the historical reality through the filter of art, both informed the public and became a leader of opinion about the attitude to be taken on the issues that deeply affect the whole society.

Keywords: Cyprus, 1974 Peace Operation, Epic, Adnan Menderes, Oral history.

Extended Summary

Ahmet Çıtak, who was born in Elbistan district of Kahramanmaraş province, is one of the poets who expresses individual and social issues through his works and can sing poetry extemporaneously. In the study, two epics belonging to Ahmet Çıtak were analyzed by document analysis method and evaluations were made within the framework of the events that took place before the 1974 Cyprus Peace Operation in the context of oral history. The aim of the study is to draw attention to how bards and poets fulfilled the task of collecting and disseminating information about important developments that occurred before the 1974 Cyprus Peace Operation, when mass media was not widespread and the public could not follow international developments. It is among the social issues in the works of poet Ahmet Çıtak. In the work of the poet Çıtak, he states that fourteen people, including Adnan Menderes's closest friends, died as a result of the plane crash near Okland Farm at 17 o'clock in 1959 when Adnan Menderes, the prime minister of the period, was on his way to England for Cyprus negotiations. He states that the London parliament was waiting for Adnan Menderes to recover in order to sign the treaty, that the treatment of the wounded survivors of the accident was being followed, that the Turkish Cypriots would gain freedom with the treaty to be made, that the leader of Cyprus, Fazıl Küçük, was waiting for news for this, and that he was happy that Menderes did not lose his life. In *Makarios*, various oppressions and massacres committed by the Greeks against the Turks living in Cyprus are discussed. When the poem in question is analyzed, the poet Ahmet Çıtak addresses Bishop Makarios and warns that there is no use in being hostile to Turks, that EOK is not and cannot be a regular military unit and that he will die as a result of the operation. He emphasizes that Greece's desire to turn the Hagia Sophia Mosque into a church is a dream that will not come true. According to Çıtak, it is not possible to hear the sound of bells in this holy sanctuary as it would be unworthy of the glory of the Turks. At this point, Çıtak refers to the past and reminds how they defeated the enemy in İnönü, Sakarya and İzmir. Reminding the heroism shown by Turkish soldiers in the Korean War, he emphasizes that Makarios' words that Turks committed massacres are lies. In 1957, the poet Çıtak drew attention to the meetings between Harriman and Makarios and stated that Makarios, the archbishop of Cyprus, resorted to deception with his false statements and that he would die at the end of this process. Reminding that Cyprus was willed by Suleiman the Magnificent and taken by Lala Mustafa Paşa, Çıtak states that the Turks are aware of this. He points out that Turks living in Turkey are ready to sacrifice themselves for the ancient Turkish homeland. Addressing Makarios, Ahmet Çıtak stated that trying to take revenge would not yield any results and that it would not be possible to establish sovereignty in Cyprus and remove the Turkish Cypriots from the island. Turks declare that they will not leave Cyprus to Makarios with the consciousness of nationality and Islam. Literature and History are two disciplines that interact with each other. In this context, Çıtak, in the epics in question, passed the historical reality through the filter of art, both informed the public and became an opinion leader regarding the attitude to be taken on the issues that deeply affect the whole society. When these epics are analyzed in the context of consumption, they fulfill the functions of informing the listeners and informing history.

Giriş

Geçmişten günümüze uzanan süreçte âşıklık geleneğinin temsilcileri aşk, tabiat, özlem gibi bireysel konularla birlikte kahramanlık, savaş, göç gibi toplumsal konulara eserlerinde yer vermişlerdir. Hatta toplumsal konuların bireysel konulardan daha fazla ön plana çıktığı da ifade edilebilir. Esasen bu durum âşıkların yahut şairlerin üstlendiği misyonla alakalıdır. Sözlü kültür ortamının bir ürünü olan âşıklık geleneğinin icracısı, toplumun sesine kulak veren, onun sıkıntılarını dile getiren ve bütün toplumu etkileyen önemli meselelerde halkın duygularını estetik biçimde ifade eden bir konumda olmuştur. Selcan Gürçayır Teke (2020: 9) bu bağlamda “âşıklar, bilgi ve haber kanallarından elde ettikleri verileri, hayata dair gözlemlerini, deneyimlerini bir sanat eserine çevirerek topluma mesaj verme, var olan düzeni eleştirme, fikirleriyle topluma önderlik etme, seslerini duyuramayanların sesi olma gibi pek çok rolü dönüştürerek âşıklık geleneğini sürdürmektedirler” demektedir. Bu yönüyle âşıkların tarihî süreçte şiirleri aracılığıyla iki farklı misyon üstlendikleri ifade edilebilir. Kitle iletişim araçlarının yaygınlaşmadığı dönemde âşıklar bir nevi yaşadıkları dönemin medyası görevini yerine getirmişlerdir. Dursun Yıldırım’ın üç başlıktan oluşan âşık sınıflandırmasındaki (2000: 334-337) “Gezginci Ozan Tipi Odaklar” yöre yöre dolaşarak edindikleri bilgileri şiir yoluyla yayarlar. Dolayısıyla haber alma ve aktarma âşıkların temel misyonlarından biridir.

Geleneksel toplumun sözcüsü, habercisi, kanaat önderi gibi birçok misyonu olan âşıkların, özellikle 21. yüzyıldan itibaren ekonomik, toplumsal ve kültürel alanda yaşanan gelişmeler, âşıkların birçok işlevini elinden almıştır (Fidan, 2017: 37). Günümüzde geleneksel süreçte ise kitle iletişim araçlarının âşıkların bu misyonunu icra ettiği ifade edilebilir. Ancak âşık, aldığı haberi doğrudan aktarmamakta sanat süzgecinden geçirerek estetik biçimde sunmakta ve kendi görüşlerini ilave etmektedir. Konu, bütün toplumu ilgilendiren ve tüm toplumun ortak kanaate sahip olduğu bir mesele olduğunda ise icracı kitlelerin duygularını ifade eden kanaat önderi konumuna gelmektedir.

Diğer taraftan Ruhi Ersoy (2009: 23), tarihi olayların gerçekleştiği toplumlarda birtakım etkiler ve izler bıraktığını bu etkinin bir yansıması olarak sözlü kültür üretiminin meydana gelmesinin doğal bir süreç olduğunu belirtir. Sözlü kaynaklar, yazılı kaynaklar bulunamadığında veya yazılı kaynaklara yardımcı tarihi vesika olarak kullanılabilirler (Kütükoğlu, 1998: 19). Sözlü tarih, yazılı kayıtlarla değerlendirilebilir fakat sözlü tarih unsurlarını yazılı belgelerle doğrulamak zorunluluğu bulunmamaktadır (Gezer, 2023: 959).

Aynı zamanda bilgi ve haber dolaşımında sözlü kültürün egemenliğini sürdürmesi süreli yayın talep edecek bir okur kitlesinin var olmamasına, süreli yayın talep edecek bir okur kitlesinin oluşturulamamasına neden olmaktadır (Özdemir, 2008: 38). Milletlerin milli kimliği oluşturan ortak kabullerin sözlü kültür içinde oluştuğuna dikkat çeken Yıldırım (1998: 38), sözlü kültürü oluşturan ortak kabulleri millet hayatında geniş katılımcı kabule sahip olduğu ve fertlerin faaliyetleri üzerinde daha etkili olduğunu açıklar. “Sözlü kültür ürünlerinin yaratıcıları, yaşadıkları dönemin olaylarına kayıtsız kalmayıp bir şekilde bu olayları edebî-estetik süzgeçlerden geçirerek yeniden anlatırlar” (Fidan, 2011: 146).

Çalışmada inceleme konusu ettiğimiz Ahmet Çıtak’ın *Başvekilimiz* ve *Makaryos* isimli destanları da bu bağlamda düşünülmelidir. Ahmet Çıtak, toplumun hemen her kesimini yakından ilgilendiren Başbakan Adnan Menderes’in uçak kazası hadisesini *Başvekilimiz*; Başpiskopos Makarios hakkındaki düşüncelerini ise *Makaryos* isimli destanında konu

edinmiştir. 1974 Kıbrıs Barış Harekâtında ve öncesinde yaşanan hadiseler birçok âşık tarzı destanın yazılmasına kaynaklık etmiş ve bu konuyla ilgili çeşitli araştırmalar yapılmıştır (Köse, 1993: 155-178; Alptekin, 2011: 15-26; Durbilmez, 2013: 173-193; Tek, 2019: 62-71; Arı, 2020: 433-448). Ahmet Çıtak'ın inceleme konusu ettiğimiz şiirlerinin yazılmasına vesile olan tarihi arka plan şu şekildedir:

Osmanlı'nın Akdeniz hâkimiyeti için stratejik öneme sahip olan Kıbrıs'ın Türk egemenliğine geçmesi, Lefkoşe'nin fethiyle başlamış, 1 Ağustos 1571 tarihinde Magosa'nın ilhakı ile tamamlanmıştır (Çiçek, 2022: 373). Ancak geçen yüzyıllar içinde Osmanlı eski gücünü kaybetmiş ve 1877-1878 savaşıdan mağlûp çıkmıştır. Böylece 15 Temmuz 1878 tarihinde II. Abdülhamit'in onayı ile Kıbrıs İngiltere'ye verilmiştir. I. Dünya Savaşı'nın başlaması ve Osmanlı'nın savaşa katılmasıyla İngiltere 5 Kasım 1914'te Kıbrıs'ı resmen ilhak etmiştir (Alasya, 2022: 379). Yunanistan, I. Dünya Savaşı'ndan itibaren Kıbrıs'ı ilhak etmek için ENOSİS'i faaliyete geçmiştir (Armaoğlu, 2007: 270). Rumlar, 1931 yılında Kıbrıs'ın Yunanistan'a ilhakı için isyan çıkarmış ancak başarılı olmamıştır. Rumlar, Makarios'un liderliğinde 1950'de Kıbrıs'ın Yunanistan'a ilhakı konusunda bir oylama yapmış, Türkiye ve İngiltere bu oylamayı tanımamıştır. Kıbrıs'ı Yunanistan'a bağlamak için EOKA adlı terör örgütü kurulmuş, bu terör örgütünün faaliyetlerini önlemek ve Kıbrıs Türk halkını korumak için Kıbrıslı Türkler, Türk Mukavemet Teşkilatı'nı kurmuştur. 1959 Zürih ve Londra antlaşmalarına göre Kıbrıs'ta egemenlik Kıbrıs Türk ve Rum halkına devredilmiştir. 21 Aralık 1963'te Rumlar tarafından savunmasız Türkler katledilmiş ve Kanlı Noel olayları gerçekleşmiştir. Kanlı Noel olaylarından sonra Makarios, 1 Ocak 1964 tarihinde Zürih ve Londra antlaşmalarını feshettiğini açıklamıştır. ENOSİS'i hayata geçirmek isteyen Rumlar, Türklere katliam yapmaya devam etmiştir. 15 Temmuz 1974'te Yunanlı subaylar, Makarios'a karşı EOKA-B ile iş birliği yaparak darbe yapmış; Makarios, bu olaydan sonra kaçıp İngilizlere sığınmış daha sonra ABD'ye gitmiştir. Bu darbeden sonra cumhurbaşkanlığı makamına Nikos Sampson geçmiştir. Sampson, 15 Temmuz 1974'te Kıbrıs Helen Cumhuriyeti'ni ilân etmiştir. Nikos Sampson'un cumhurbaşkanı olması ve Makarios'un 19 Temmuz 1974'te Birleşmiş Milletler Güvenlik Konseyi'ndeki konuşması Kıbrıs Türklerinin imha edilme tehlikesi içinde olduğunu ortaya çıkarmıştır. Türkiye Cumhuriyeti hükümeti garanti antlaşmasına dayanarak Kıbrıs'a tek taraflı müdahale etmek zorunda kalmış böylece 20 Temmuz 1974'te Kıbrıs Türk Barış Harekâtı'nı başlatmıştır. Barış harekâtı sonucunda Nikos Sampson iktidardan uzaklaştırılmış, Yunanistan'da cunta düşmüştür. Kıbrıs Türk Barış Harekâtı, 22 Temmuz 1974'te sona ermiştir (Alasya, 2022: 379-382).

Yukarıda özetlenmeye çalışılan tarihi arka plan çerçevesinde Ahmet Çıtak inceleme konusu ettiğimiz iki şiirini kaleme almıştır. Söz konusu şiirler destan türü içerisinde değerlendirilmelidir. Bu hususla ilgili Cem Dilçin (2000: 305-342), âşık edebiyatı nazım biçimlerini koşma, destan, semai ve varsağı; nazım türlerini ise güzelleme, taşlama, koçaklama ve ağıt olarak açıklar. Erman Artun, âşık destanlarının temel özelliği olay anlatmaları olduğunu ve dörtlük sayısı 4 ile 120 arasında değiştiğini 7'li, 8'li, 11'li hece ölçüsüyle yazılan halk şiiri olarak tanımlar (Artun, 2011: 273; 2012: 141). Halk şiirinde yaygın olarak kullanılan nazım şekilleri arasında yer alan destanları (Oğuz, 1993: 16-17; 2001: 18-20) konularına göre sınıflandıran Ali Yakıcı (1993: 19-21), Malazgirt'ten Kıbrıs Barış Harekâtına kadar Türklerin

yaşadığı bütün zaferleri, kahramanlıkları, fetihleri “*savaş-zafer-fetih ve kahramanlık*” destanları olduğunu belirtmektedir.

İslamiyet öncesi Türklerde kahramanlık konulu destan söyleme geleneği matem ayinleri sırasında icra edilmiştir (Köprülü, 1999: 98-102). Destanlarda toplumu geniş ölçüde ilgilendiren savaş, göç, salgın hastalık, deprem gibi başlıca konular yer alır (Boratav, 2019: 31). Destanlarda bir olayın anlatılması asıl gaye olduğundan duygusal öğelere fazla yer verilmez (Kaya, 2014: 247). Çobanoğlu (2000: 120-121), destanların asıl işlevinin meydana gelen çeşitli savaşlar, akınlar, kuşatmalar, kahramanlık gibi olayların nasıl meydana geldiğini halka anlatmak olduğunu belirtir. Aynı zamanda destanlar, toplum vicdanının sesi olduklarından milli şuuru güçlendiren ve milli dayanışmayı sağlayan en önemli eserler arasındadır (Yetiş, 1994: 202). Âşık destanları yüzyıllarca toplumun haberciliğini üstlenmiş ezgisiyle desteklenmiş şekil ve tür özellikleriyle günümüze taşınmıştır (Artun, 2002: 35).

Çalışmada kullanılan doküman analizi, nitel araştırmalarda sık kullanılan yöntemlerden biridir. Doküman, araştırma öncesi elde edilen yazılı kaynakların yanı sıra video, fotoğraf ve film gibi belgelere verilen addır (Yıldırım ve Şimşek, 2011: 189). Bu yöntemde en çok dikkat edilen husus elde edilen verilerin objektif olmasıdır. Bu nedenle belirlenen konuyla ilgili dokümanlar incelenip karşılaştırılarak tutarlılıklar belirlenebilir (İslamoğlu, 2009: 188). Bu yöntemle Şair Çıtak'ın eserleri incelendiğinde aşk, memleket sevgisi, kahramanlık, dini temalar başta olmak üzere çeşitli konularda şiirler yazdığı tespit edilmiştir. Ahmet Çıtak'ın makalede yer alan söz konusu iki destanı doküman analizi yöntemiyle incelenmiş, edebiyat-tarih ilişkisi bağlamında 1974 Kıbrıs Barış Harekâtı öncesinde yaşanan olaylar çerçevesinde değerlendirmeler yapılmıştır. Edebiyat ve tarih disiplinleri etkileşim içerisinde olan iki disiplindir. Tarih disiplini tarihsel belgenin olmadığı durumlarda kurgusal metinlerden yararlanır. Edebiyat ise kurguya dayalı metnin arka planını, devrini anlamak adına tarihten faydalanır (Canatac, 2022: 16). Buna ek olarak toplumun geniş kesimlerini ilgilendiren hadiseler toplumun bakışını ortaya koymak amacıyla da edebiyatın tarihten faydalandığı bilinmektedir. Bu bağlamda Ahmet Çıtak'ın söz konusu destanları tarihi arka plandan bağımsız olarak düşünülemez.

1. Ahmet Çıtak'ın Hayatı

Asıl adı Ahmet Zeki olan Ahmet Çıtak, bazı kaynaklara göre 1893; bazı kaynaklara göre 1896 yılında Elbistan ilçesi Kızılcaoba Mahallesinde doğmuştur. Bir dönem Halep İl İdare Meclisi'nde Elbistan temsilciliği yapan Hasan Ağa'nın oğludur. İlk eğitimini Yüzüğüllü Ahmet Efendi'den alan Çıtak Ahmet, İstanbul ve Kayseri'de rüştiye eğitimi almış ancak tamamlayamamıştır. Zengin bir ailenin oğlu olan şair, geçimini köyünde ziraat işleri yaparak sağlamıştır. Arapça ve Farsça bilen şairin şiirlerinde genellikle aşk, ayrılık, hasret, memleket sevgisi, tabiat, dini, ahlaki ve toplumsal temalar yer alır. 1960 öncesi siyasi ortamı tenkit eden *Beyler* ve *Sizindir* yergi şiirleriyle tanınmıştır. Şiirleri çeşitli gazete ve dergilerde yayımlanmıştır. İrticalen şiir söyleyebilen şair, yörede atışma geleneğinin başlamasında önemli bir isimdir. 18 Ocak 1963'te trafik kazası sonucu vefat etmiştir (Alpaslan ve Yakar, 2009: 63; Alpaslan, Alıcı ve Yakar, 2009: 23; Sever, 2013: 484-486). Ahmet Çıtak'ın eserleri çeşitli

araştırmalara konu edilmiş, bu eserlerden bazıları antoloji çalışmalarında ve gazetelerde yayımlanmıştır.¹

1.1. Makaryos ve Başvekilimiz Destanları

Türk dünyasının herhangi bir bölgesinde bir Türk üzüldüğünde Anadolu’da ve tüm Türk dünyasında yaşayan Türkler, tarih boyunca bu acıyı yüreğinde hissetmiş ve yaşanan acılara çare bulmaya çalışmıştır. Geçmişten günümüze kadar tarih bu hadiseleri kaydetmiştir. Bu hadisenin bir örneğini teşkil eden vaka 1974 Kıbrıs Barış Harekâtı’dır. Anadolu’da yaşayan âşık ve şairler 1974 Kıbrıs Barış Harekâtına kayıtsız kalmamış, Kıbrıs Türkünü ve Harekâtını konu alan eserler üretmişlerdir. Aynı zamanda bu eserler kahraman Türk askerine ve Kıbrıs’ta yaşayan Rum barbarlığına maruz kalan Kıbrıs Türküne moral kaynağı olmuştur. Kahramanmaraş yöresinde yaşayan âşık ve şairler de Kıbrıs ve özelinde 1974 Barış Harekâtı’nı konu alan eserler yazmışlardır. Çalışmamıza konu olan Şair Ahmet Çıtak’ın 1974 Kıbrıs Barış Harekâtı’na uzanan süreç öncesinde yaşananları ele alan Makaryos ve Başvekilimiz (Yakar, 2014: 383-385, 395-396) destanları şu şekildedir:

1.1.1. Makaryos

Bu eser, hece ölçüsünün on birli kalıbıyla ve dörtlük nazım birimiyle yazılmış ve toplam on altı dörtlükten oluşturulmuştur. Destan konusu ve dörtlük sayısı bakımından incelendiğinde savaş-zafer-fetih ve kahramanlık destanı olarak değerlendirilebilir:

“Adavet² eyleme Türklerden sakın
Şaşıрма haddini tanı Makaryos
Kaldırma burnunu terbiyen takın
Boş yere ediyon kini Makaryos”.

“Aklınızdan geçen binde bir güman³
E.O.K. çeteniz bir torba saman
Kımıldasan tozun savrulur heman
Terk etmek mi isten canı Makaryos.”

Şair Ahmet Çıtak, Piskopos Makarios’a seslenerek Türk’e düşmanlık etmenin fayda sağlamadığını, EOK’nin düzenli askeri birlik olmadığını, olamayacağını dile getirerek gerçekleşen harekâtın sonucunda öleceği ikazını yapar:

“Ayasofya sizi semtine kor mu
Orda çan ötmenin imkânı var mı
Baksana tarihe gözlerin kör mü
Söner mi Türklerin şanı Makaryos”.

“İnönü harbinde nasıl bozuldun
Sakarya’da üleş⁴ oldun ezildin
İzmir’de denize girdin süzüldün
Ne çabuk unuttun onu Makaryos”.

Yukarıdaki dörtlüklerde Yunanistan’ın Ayasofya Camisini kiliseye dönüştürme isteğinin gerçekleşmeyecek bir hayal olduğu vurgulanmıştır. Çıtak’a göre bu kutsal mabette çan sesinin duyulması, Türklerin şanına yakışmayacağı için mümkün değildir. Bu noktada Çıtak, geçmişe gönderme yaparak düşmanı İnönü, Sakarya ve İzmir’de nasıl bozguna uğrattıklarını hatırlatır:

“Mümkün mü şahini karga alamaz
Ne etseniz yanınıza kalamaz

“Harriman’ın ham keyfini yetirdin
Şarap küpü gibi varıp oturdun

¹ Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz.: Bedri Özçelik (2023); Mustafa Orhan (2022); Seher Atmaca ve Niyazi Can (2022); Bedri Özçelik ve Fatma Ahsen Turan (2020); Seher Atmaca (2018); Doğan Kaya (2014).

² Düşmanlık (TDK, 2023:47).

³ Kuşku (TDK, 2023: 1448).

⁴ Pay (TDK, 2023: 3435). Kahramanmaraş ili Afşin yöresinde “köpek ölüsü” anlamını karşılamaktadır.

Ne münasip çakala mal olamaz
Gözü kanlı arslan ini Makaryos”.

Bütün halkı sıkıntıya batırdın
Protesto ettiler seni Makaryos”.

Yukarıdaki dörtlüklerde Kıbrıs'ın Rum temsilcisi, başpiskoposu ve bağımsız Kıbrıs Cumhuriyeti'nin ilk Cumhurbaşkanı Makarios'un dönemin Amerika New York Valisi William Averell Harriman tarafından Amerika'ya davet edilmesi üzerine yaşanan hadiseler konu edilir. Makarios'un protesto edilmesiyle Kıbrıs'ta yaşayan halkın sıkıntı içine düştüğünü açıklar.

“Rey kazandı vali sende sürüntü
Katliâm sözlerin bize ürüntü
Kiliseye varıp etme gürültü
Karşı gel dökelim kanı Makaryos”

“Ahmet Çıtak nice devletleri yıkan
Türkleriz merdane⁵ oturup kalkan
Türkleriz Kore çemberinden çıkan
Türkleriz al kana boyadık Çin'i Makaryos”.

Şair, Amerika New York Valisi William Averell Harriman'ın Makarios'u davet ederek oy kazandığına ve Vali'nin Makarios'u kendi emellerine alet ettiğine dikkat çeker. Şair Çıtak, Makarios'a tarihten örnekler vererek Türk askerinin savaşta savunmasız insanlara, kadınlara ve çocuklara silah doğrultmadığını ve mertçe savaştığı ikazını yapar. Kore Savaşı'nda Türk askerinin gösterdiği kahramanlığı hatırlatarak Makarios'un Türklerin katliam yaptığı sözlerinin yalan olduğunu vurgular.

“Kâr etmez Türklere desis⁶ hila
Dolaşma arada çarpılın dala
Üleşme kartal başına bela
Kurtaraman sonra canı Makaryos”.

“Bin dokuz yüz elli yedi miladi
İblisin igvası⁷ zihnini buladı
Burnundan bağlayıp ele doladı
Kendine çevirdi yönü Makaryos”.

1957 yılında Harriman ile Makarios'un görüşmelerine dikkat çeken Şair Çıtak, Kıbrıs başpiskoposu Makarios'un yapığı yalan açıklamalarla hile yoluna başvurduğunu ve bu sürecin sonunda öleceğini belirtir:

“Yirmi altı milyon kurban oluruz
Yüz elli bin Türkü elden alırız
Kanuni Süleyman'dan kaldı biliriz
Lala Paşa verdi bunu Makaryos”.

“Kıbrıs eli Türke ezelden vatan
Bize sahip Allah sizinki şeytan
İngiltere sürdü suçundan utan
Şeyselde geçirdin günü Makaryos”.

Kıbrıs'ın Kanuni Süleyman tarafından vasiyet edildiğini ve Lala Mustafa Paşa tarafından alındığını hatırlatan Çıtak, Türklerin bunun bilincinde olduğunu belirtir. Kadim Türk yurdu için Türkiye'de yaşayan Türklerin, Kıbrıs için kendilerini feda etmeye hazır olduğuna dikkat çeker.

“Külün çıkar yanımıza gelemen
Kıbrıs'ın teline hakim olaman
Ceddiniz intikamın alaman
O cesaret sizde hanı Makaryos”.

“Aha meydan buyur çalımını nidek
Silahını kuşan döğüşe gidek
Ben hoca sen papaz düello edek
Din gayretim koymaz beni Makaryos”.

“Bırakmaz İslamı ulu hüdası
İstinatgahımız⁸ Allah sadası

“Ahmet Çıtak der ki dikkat et söze
Seni seven azgın düşmandır bize

⁵ Erkeğe yakışan, mertçe (TDK, 2023: 2338).

⁶ Desise: Entrika (TDK, 2023: 893).

⁷ Şaşırtıp doğru yoldan çıkarmak anlamında bir Kur'an terimi (Biçer, 2000: 525).

⁸ İstinatgâh: Dayanak (TDK, 2023: 1747).

Putperest Rumların payı kedası
Rehber etmiş çürük dini Makaryos”.

Harekatin hain çarpıyor göze
Yüreğin adavet kânı Makaryos”.

Makarios’a seslenen Ahmet Çıtak, intikam almak için uğraşmanın sonuç vermeyeceğini, Kıbrıs’ta hâkimiyet kurmanın ve Kıbrıs Türkünü adadan çıkarmanın mümkün olmayacağını ifade eder. Türkler milliyet bilinci ve İslam dayanağı ile Kıbrıs’ı Makaryos’a bırakmayacağını haykırır.

1.1.2. Başvekilimiz

Bu eser hece ölçüsünün on birli kalıbıyla ve dörtlük nazım birimiyle on beş dörtlükten oluşturulmuştur. Destan, konusu ve dörtlük sayısı bakımından incelendiğinde bilgilendirmeye yönelik haber destanı⁹ olarak değerlendirilebilir. Şair Ahmet Çıtak, dönemin başbakanı Adnan Menderes ve beraberindeki heyetin 17 Şubat 1959 tarihinde Londra’da yapılacak olan Kıbrıs görüşmelerine katılmak için gittiği İngiltere’de yaşadıkları uçak kazasını konu edinmiştir (URL-1, URL-2, URL-3):

“Kıbrıs’ın sulhuna karar vererek
Teyyareye girer Başvekilimiz
Hükümet erkânın başa dererek
Londra’ya sürer Başvekilimiz”.

“Sür’at aldı uçak dağ derya aştı
Yirmi dört canın tepdili şaştı
Bu gamlı hadise tarihe geçti
Hak’tan geldi karar Başvekilimiz”.

Başbakan Adnan Menderes’in Kıbrıs barış görüşmelerine katılmak için hükümet yetkilileriyle İngiltere’ye havayoluyla gittiğini, giderken üzücü bir kaza yaşandığı bilgisini aktarır.

“Uçak sisten kaybeyledi yolunu
Dala çarpıp kırdı kanat kolunu
Göstermedi radar sağın solunu
Pilot devre sürer Başvekilimiz”.

“Düştü yere üçyüz metre süründü
Türk milleti derin yasa бүrүndү
Patladı deposu yangın göründü
Ateşlere girer Başvekilimiz”.

Bu yolculuk sırasında yoğun sis nedeniyle uçağın rotasını kaybettiğini, üç yüz metreden yere düşerken uçağın kanatlarının kırıldığını ve deposunun patladığını söylerken bu can yakıcı hadiseyi öğrenen Türk milletinin derin üzüntü duyduğunu belirtir:

“Bir zaferden bir zafere koşarken
Bölündü teyyare yere düşerken
Ne mucize ateş boydan aşarken
Selâmete erer Başvekilimiz”.

“Noksanına bakar arar yurdunun
Hemi millet hem vatanın ordunun
Kıbrıs Türklerinin mühim derdinin
Çaresini arar Başvekilimiz”.

“İssız kaldım dört tarafa seslenin
(Peter Weller) ocağına yaslanın
Felaket kurbanı on dört aslanın
Mevtaların derer Başvekilimiz”.

“Kemal Zeytinoğlu terk etmiş canı
Düşümüze girse yoymazdık bunu
Has yoldaşın idi nicoldu hani
Somuncuoğlu Server Başvekilimiz”.

⁹ Âşık tarafından dikkate değer bulduğu bir olay hakkında dinleyicileri bilgilendirmek amacıyla yazılan destan (Çobanoğlu, 2000: 105).

Yaşanan uçak kazasında Başbakanın ölmemesinin mucize olduğu, Kıbrıs Türkü'nün yaşadığı soruna çare olacak antlaşmayı imzalamak için yaptığı yolculuk sırasında yaşandığını belirtir. Uçağın ıssız bir yere düştüğünü, Peter Weller'in (URL-4) bu kazaya şahit olduğunu, kazada Adnan Menderes'in en yakın arkadaşlarının aralarında bulunduğu on dört kişinin öldüğünü dile getirir:

“Öz döymedik canlar kaldı arada
Ne çirkin felaket oldu orada
Şehitlerin çocukları burada
Boyunların burar Başvekilimiz”.

“Bin dokuzyüz elli dokuz yılında
Okland çiftliğinin hava yolunda
On yediye iki kaldık elinde
Yayan yola girer Başvekilimiz”.

“Tâ ecdatdan şehit olmak huyumuz
Bunu bize miras koymuş soyumuz
Güç yetmez kadere sabır payımız
Kararı Hak kurar Başvekilimiz”.

“Dünyayı yıkardık olsaydı muzur
Bir kasıt yokkine arıyak özür
Sahibil İslam'dır Hazreti Hızır
İmdatına erer Başvekilimiz”.

Kazanın 1959 yılında saat 17'de Okland çiftliğinin yakınlarında yaşandığı bilgisini veren Şair Çıtak, kazada ölenlerin şehit olduğunu bu olayda herhangi kasıt olmadığını yaşananların kader olduğunu aktarır.

“Londra'da meclis yolunu gözler
Gamkisar oldunuz seferde sizler
Şehitler dizilmiş yaralı sizler
Hallerini sorar Başvekilimiz”.

“Fazıl Küçük orda emrini bekler
Bir sözün Kıbrıs'ın derdini pakler
Esaret zincirin her zaman Türkler
Sayenizde kırar Başvekilimiz”.

“Ahmet Çıtak yandı neylesin buna
Firkatı¹⁰ iştiyak¹¹ erişti sona
Lütfuna çok şükür Mevla'mız sana
Vermedi bir zarar Başvekilimiz”.

Londra meclisinin antlaşmayı imzalamak için Adnan Menderes'in iyileşmesini beklediğini, kazadan yaralı kurtulanlarının tedavilerinin takip edildiğini, yapılacak antlaşmayla Kıbrıs Türk'ünün özgürlük elde edeceğini, bunun için Kıbrıs lideri Fazıl Küçük'ün haber beklediğini, Menderes'in hayatını kaybetmediği için sevinç duyduğunu dile getirir.

Sonuç

Âşıklar ve şairler var olan gerçekliği sanat süzgecinden geçirerek yeniden üretirler. Bu noktada toplumu derinden etkileyen tarihi vakalar en çok konu edilen unsurlardan olmuştur. Edebiyat ve tarih karşılıklı etkileşim içerisinde olan iki disiplindir. Şair Ahmet Çıtak'ın eserleri incelendiğinde genellikle memleket sevgisi, kahramanlık ve dini temalarda şiirler kaleme aldığı görülmüştür. Bu bağlamda şairin ürettiği eserlerden yola çıkarak Ahmet Çıtak'ın toplumsal konularda şiirler yazarak halkı bilgilendirdiği değerlendirilmiştir. Söz konusu bu şiirler içinde *Başvekilimiz* ve *Makaryos* isimli destanlarında Türk tarihi içerisinde önemli bir yeri olan Kıbrıs sorununu ve bu uğurda yaşananları konu edinmiştir. Akdeniz'in hâkimiyeti için stratejik öneme sahip olan Kıbrıs, kadim Türk yurtlarından biridir. Tarih boyunca Kıbrıs Türkleriyle Türkiye Türkleri arasında kurulan gönül bağı özel bir öneme sahip olmuştur. Adada yaşayan Türklere yapılan baskı, zulüm ve katliamları Türkiye Türkleri yüreğinde hissetmiş ve yaşanan acılara

¹⁰ Aynılık (TDK, 2023: 1293).

¹¹ Özleme, güçlü istek güçlü arzu (TDK, 2023: 1763)

çare bulmaya çalışmıştır. 1974 Kıbrıs Barış Harekâtı öncesinde Kıbrıs adasında yaşayan Türkler çeşitli baskı, zulüm ve katliamlara maruz kalmıştır. Kıbrıs Türklerinin yaşadığı bu acıları, Anadolu’da yaşayan birçok âşık ve şair eserleri aracılığıyla dile getirmiştir. Çıtak’ın şiirleri incelendiğinde sık sık tarihi şahsiyetlere ve vakalara telmih yapıldığı görülmektedir. İnönü Muharebesi, Lala Paşa, Kanuni Sultan Süleyman bu bağlamda örnek olarak verilebilir. Aynı zamanda söz konusu destanlar tüketim bağlamında incelendiğinde dinleyicilere bilgi verme ve tarih bildirme işlevlerini yerine getirmektedir. Bu yönüyle Ahmet Çıtak, elde edilen bilgi ve haberleri halka ulaştıran, milli şuuru güçlendiren ve dayanışmayı sağlayan Kahramanmaraş ili Elbistan ilçesinde yetişen en önemli sanatçılardan biridir.

Kaynakça

- ALASYA, Halil Fikret (2022). “Kıbrıs”. *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 25, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi, s. 379-382.
- ALPASLAN, Yaşar vd. (2009). *Türk Edebiyatında Maraşlılar*. Kahramanmaraş: Ukde Kitaplığı.
- ALPASLAN, Yaşar ve Serdar Yakar (2009). *Maraş Meşhurları*. Ankara: Öncü Basımevi.
- ALPTEKİN, Ali Berat (2011). “Çukurovalı Âşıkların Diliyle 1974 Kıbrıs Barış Harekâtı”, *Türklük Bilimi Araştırmaları*, S. 29, s. 15-26.
- ARI, Bülent (2020). “Âşıkların Dilinden Kıbrıs Barış Harekâtı ve Kıbrıs Meselesi”, *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, S. 46 (17), s. 433-448.
- ARMAOĞLU, Fahir (2007). *20. Yüzyıl Siyasi Tarihi*. İstanbul: Alkım Yayınevi.
- ARTUN, Erman (2002). “Âşıkların Destanlarının Sosyal Tarihe Kaynaklık Etmeleri”. *Milli Folklor*, S. 53, s. 34-38.
- ARTUN, Erman (2011). *Âşık Edebiyatı Metin Tahlilleri*. Adana: Karahan Kitabevi.
- ARTUN, Erman (2012). *Âşıklık Geleneği ve Âşık Edebiyatı*. Adana: Karahan Kitabevi.
- ATMACA, Seher (2018). “Kahramanmaraşlı Kalem Şairlerin Atışma Örnekleri”. *Sosyal Bilimler Dergisi The Journal Of Social Sciences*, S. 19, s. 178-203.
- ATMACA, Seher ve Niyazi Can (2022). “Karacaoğlan’dan Günümüze Kahramanmaraş’ta Âşıklık Geleneğinin İncelenmesi”. *Uluslararası Stratejik Boyut Dergisi*. S. 2 (2), s. 106-114.
- BİÇER, Ramazan (2000). “İğvâ”. *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 21, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi, s. 525.
- BORATAV, Pertev Naili (2019). *100 Soruda Türk Halk Edebiyatı*. Ankara: BilgeSu Yayıncılık.
- CANATAK, Abdülmecit (2022). Edebiyat-Tarih İlişkisi ve Edebî Eserin Tarihselliği Üzerine Tartışmalar, *Kuram ve Uygulamada Sosyal Bilimler Dergisi*, S. 1 (6), s. 16-25.
- ÇİÇEK, Kemal (2022). “Kıbrıs”. *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 25, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi, s. 373-379.
- ÇOBANOĞLU, Özkul (2000). *Âşık Tarzı Kültür Geleneği ve Destan Türü*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- DİLÇİN, Cem (2000). *Örneklerle Türk Şiir Bilgisi*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- DURBİLMEZ, Bayram (2013). “Tarihî Gerçeklerin Âşık Edebiyatına Yansıması Bağlamında Türk Mukavemet Teşkilatı ve Kıbrıs Mücahitleri”, *Folklor / Edebiyat*, S. 76 (19), s. 173-193.
- DURBİLMEZ, Bayram (2014). “Yozgatlı Halk Şairlerinin Diliyle Kıbrıs”. *Prof. Dr. Ali Çelik Armağanı*, (ed. Cengiz Gökşen). Ankara: Akçağ Yayınları, s. 237-264.
- ERSOY, Ruhi (2009). *Sözlü Tarih Folklor İlişkisi Baraklar Örneği Disiplinler Arası Bir Yaklaşım Denemesi*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- FİDAN, Süleyman (2011). “Sözlü Kültür- Sözlü Tarih İlişkisi Bağlamında Niş Türküleri”. *Turkish Studies*, C. 6, S. 4, s. 139-148.
- FİDAN, Süleyman (2017). *Âşıklık Geleneği ve Medya Endüstrisi-Geleneksel Müziğin Medyadaki Serüveni*. Ankara: Grafiker Yayınları.
- GEZER, Seyit (2023). Sözlü Tarih Yaklaşımının Folklor Çalışmaları İçin Önemi. *Folklor Akademik Dergisi*. C.7, S.2, s. 955-967.
- İSLAMOĞLU, Ahmet Hamdi (2009). *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri*. İstanbul: Beta Basım Yayıncılık.

- KAYA, Doğan (2014). “İnanç Kültürümüzde ve Âşık Edebiyatında Aşk Olsun”, *Alevilik Araştırmaları Dergisi*, S. 7, s. 129-154.
- KAYA, Doğan (2014). *Türk Halk Edebiyatı Kavramları ve Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- KÖPRÜLÜ, Fuad (1999). *Edebiyat Araştırmaları*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- KÖSE, Nerin (1993). “Bozlaklarda Tarihî Olaylar”. *Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, S. 7, s. 155-178.
- KÜTÜKOĞLU, Mübahat S (1998). *Tarih Araştırmalarında Usûl*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyat.
- OĞUZ, Mehmet Öcal (1993). “Halk Şiirinde Tür ve Şekil Meselesi”, *Millî Folklor*, S. 19, s. 13-18.
- OĞUZ, Mehmet Öcal (2001). *Halk Şiirinde Tür, Şekil ve Makam*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- ORHAN, Mustafa (2022). “Halk Şairi Ahmet Çıtak’ın Ashab-ı Kehf Mesnevisi’nin Değerler Eğitimi Yönünden İncelenmesi”, *Manisa Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, S. 3 (20), s. 319-338.
- ÖZÇELİK, Bedri (2023). “Ahmet Çıtak’ın Ehlibeyt Sevgisi ve Kerbelâ Konulu Şiirlerinin Üretim Bağlamları”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, S.106, s. 387-409.
- ÖZÇELİK, Bedri ve Fatma Ahsen Turan (2020). “Elbistan Havzası Yazılı Kültür Ortamında Gazetelerde Yer Alan Karşılaşma-Atışma-Değişme Örnekleri”, *Dil ve Edebiyat Araştırmaları*, S. 22, s. 367-400.
- ÖZDEMİR, Nebi (2008). *Medya Kültür ve Edebiyat*. Ankara: Geleneksel Yayıncılık.
- SEVER, Mustafa (2013). *Türk Halk Şiiri*. Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınevi.
- TDK (2023). *Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- TEK, Recep (2019). “Kayserili Halk Şairlerin Kıbrıs Konulu Şiirlerinde Heyecansal Bağlanım”, *Rauf Raif Denktaş ve Dr. Fazıl Küçük 1. Uluslararası Kıbrıs Araştırmaları Sempozyumu Bildiri Tam Metni Kitabı* (ed. Gökçe Yükselen Peler ve Güven Arıklı). İstanbul: Hiperyayın, s. 62-71.
- TEKE, Selcan (2020). “Gerçek Ozan Kimdir Diye Sorarsan/Çağın Tanıklık Eden Kişidir: Âşıkların Toplumsal Rollerini Açısından Koronavirüs Konulu Eserleri”, *Millî Folklor*, S.127, s. 5-17.
- YAKAR, Serdar (2014). *Ahmet Çıtak Hayatı ve Şiirleri*. Ankara: Öncü Basımevi.
- YAKICI, Ali (1993). “Âşık Tarzı Türk Şiirinde Destan Türünün Tasnifi”. *Millî Folklor*, S. 19, s. 19-22.
- YETİŞ, Kazım (1994). “Destan”. *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 9, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi, s. 202-205.
- YILDIRIM, Ali ve Hasan Şimşek (2011). *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık.
- YILDIRIM, Dursun (1998). “Sözlü Kültür ve Folklor Kavramı Üzerine Düşünceler”, *Türk Bitiği*, Ankara: Akçağ Yayınları, s. 37-42.
- YILDIRIM, Dursun (2000). “Tarihi Süreç İçinde İletişim Odakları, Ağları ve İşlevleri (XIII.- XX. Yüzyıllar Aralığı Türkiyesi)”, *Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi*, S. 10, s. 327-353.

Elektronik Kaynaklar:

- URL1:<https://ataturkansiklopedisi.gov.tr/bilgi/basbakan-adnan-menderesin-ucak-kazasi-17-subat-1959/?pdf=6148> (E.T.: 27.07.2024).
- URL2:<https://www.aa.com.tr/tr/gundem/adnan-menderesin-63-yil-once-kurtuldugu-ucak-kazasi-dun-gibi-hatirlaniyor/2504995> (E.T.: 27.07.2024).
- URL3:<https://www.aa.com.tr/tr/dunya/ingilizler-menderesin-sag-kurtuldugu-kazayi-unutmadi/1394703> (E.T.: 27.07.2024).
- URL4:https://tr.wikipedia.org/wiki/17_%C5%9Eubat_1959_T%C3%BCrk_Hava_Yollar%C4%B1_Londra_kazas%C4%B1 (E.T.: 27.07.2024).

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

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

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

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

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

Yazarın Notu: ---

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

Lisans: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları Creative Commons Atıf-Gayriticari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY-NC 4.0) altında açık erişim olarak yayımlanmaktadır.

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

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

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

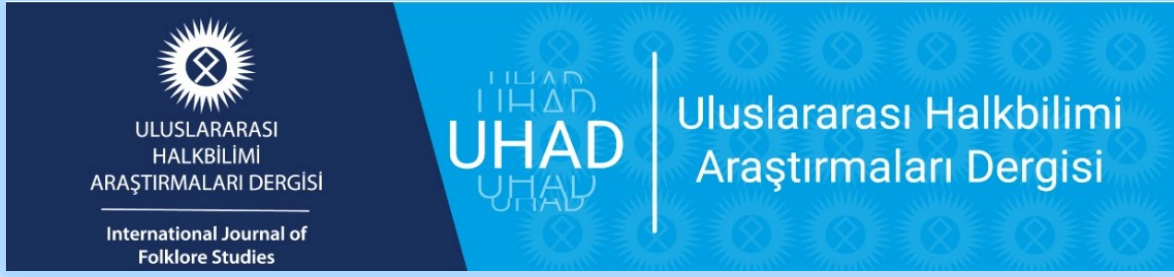
Support and Acknowledgments: There is no person whose support or ideas are consulted during the research and writing of the study.

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

Author’s Note: ---

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

Licence: Authors own the copyright of their work published in the journal and their work is published as open access under the CC BY-NC 4.0 license.



Manifestation of Azerbaijan's Hospitality in the Ceremonies of Ethnic Groups

Azərbaycan'ın Misafirpəverliyi'nin Etnik Qrupların Ritüellerində Təzahürü

Researcher Fatma GANIYEVA

The National Museum of History of Azerbaijan

fatime.qeniyeva@gmail.com

ORCID : 0000-0003-0914-189X.

e-ISSN: 2667-4173

UHAD, 2025, 8/1, 75-83.

Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 07.01.2025

Kabul Tarihi / Date Accepted: 25.4.2025

Yayın Tarihi / Date Published: 31.5.2025



<https://doi.org/10.61729/uhad.1614963>

Atıf / Citation: GANIYEVA, Fatma (2025). "Manifestation of Azerbaijan's Hospitality in the Ceremonies of Ethnic Groups", *UHAD/Uluslararası Halkbilimi Araştırmaları Dergisi*, S. 8/1, s. 75-83.

Abstract

The origins of hospitality are as ancient as human history. Hospitality, which has different meanings in the language of different peoples, means "home for travelers" in almost all languages. Hospitality is the cultural activity of the people, as well as a spiritual treasure that preserves traditions from different eras. The introduction of the custom of hospitality in each country, which has its own peculiarities, is an important indicator of attention to people. Hospitality, directly reflecting both the way of life of the people and their material and spiritual culture, has become an important factor accelerating the development of tourism in the modern world. This tradition serves not only the friendship of individuals, but also the friendly and coexistence of nations and peoples within the framework of this tradition. The conceptual basis of humanistic values is a reflection of these qualities in the execution of different traditions. The study of the norms and rules regarding food in the practice of traditional hospitality of the peoples of the world can be noted as a necessary factor for researchers working in both ethnology and ethnography. Although the tradition of hospitality in Azerbaijan is universal, it varies from region to region. This is due to the historical development of the nation, ethnic diversity and coexistence of different peoples in the country. The emergence of diversity in traditions has ensured the innovative development of the most productive custom of hospitality in society.

Keywords: Hospitality, Azerbaijan, Ethnic group, Ceremony, Culture.

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını Creative Commons Atıf-Gayriticari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY-NC 4.0) altında açık erişim olarak yayımlanmaktadır.



Öz

Misafirperverlik kavramının kökenleri insanlık tarihi kadar eskidir. Farklı ulusların dilinde farklı anlamlara gelen misafirperverlik, tüm dillerde "yolcular için ev" anlamına gelir. Misafirperverliği insanların kültürel bir faaliyeti ve aynı zamanda farklı çağların geleneklerini koruyan manevi bir hazine olarak adlandırmak daha doğru olur. Her ülkenin kendine has özellikleriyle misafirperverlik geleneğini ortaya koyması, insana verilen önemin göstergesidir. İnsanların hem yaşam biçimini hem de maddî ve manevî kültürünü doğrudan yansıtan misafirperverlik, modern dünyada turizmin gelişimini hızlandıran önemli bir faktör haline gelmiştir. Bu gelenek sadece bireylerin dostluğuna değil, aynı zamanda ulusların ve halkların dostça ve samimi bir şekilde bir arada yaşamasına da hizmet eder. Bu niteliklerin farklı geleneklerin uygulamalarına yansımaları hümanist değerlerin kavramsal temelini oluşturur. Dünya halklarında misafirperverlik geleneğinin icrasında yiyecek unsurlarına ilişkin kural ve düzenlemelerin incelenmesi, hem etnoloji hem de etnografya alanında çalışmalar yapan araştırmacılar için gerekli bir faktör olarak belirtilebilir. Azerbaycan'da misafirperverlik geleneği evrensel olmakla birlikte, bölgeden bölgeye farklılık göstermektedir. Bunun nedeni, bir ulusun tarihsel gelişiminin özellikleri, nüfusun etnik çeşitliliği ve ülkede farklı halkların temsilcilerinin bir arada yaşamasıdır. Geleneklerdeki çeşitliliğin ortaya çıkması, toplumdaki en verimli misafirperverlik geleneğinin yenilikçi bir şekilde gelişmesini sağlamıştır.

Anahtar Kelimeler: Misafirperverlik, Azerbaycan, Etnik grup, Tören, Kültür.

Introduction

The ideas about social and moral values, society and state are formed primarily in the family and determine the direction of the true citizenship of the person. On the other hand, the fact that social institutions have an influential power in the development of personality and the formation of values increases their exceptional importance. The institute of hospitality, as in all nations, is reflected in various household ceremonies of ethnic groups living in Azerbaijan. These include the ceremonies such as the first stage of the traditional wedding ceremony, wedding, funeral, name-day, various holidays Novruz, Ramadan, harvest, and birthday celebrations. The philosophical essence of the custom of hospitality is not merely to host a guest and send him away. The main features characterizing Azerbaijanis include hospitality, friendliness to representatives of other nationalities, a friendly lifestyle, etc. Hospitality is one of the very ancient customs and this custom has positive properties, it has almost no negative experiences. Whether the custom of hospitality has a negative experiences depends on the character of the guest.

What should be done to ensure that the principles of peaceful coexistence, non-violence, tolerance towards representatives of other nationalities, including ethnic groups, and respect for their traditions take root in the consciousness of every person? First, the answer to this question is important. Without social reality as a whole and the paradigm of world dialogue as part of it, it is impossible to understand yourself and others. The meaning of the word dialog as a philosophical category includes not only the ability to communicate, but also means listening to the other by expressing one's opinion. It is not easy for all nationalities and minorities to deserve their national and cultural characteristics, religions and languages while coexisting for centuries. As a result of the tolerance of the Azerbaijani people, the customs and traditions of the peoples living here are observed as related and close, and this feature has been achieved as a result of the coexistence in the country. However, all ethnic groups inhabiting the country are independent in preserving and developing their unique customs, national holidays, culture in general, and make full use of its opportunities.

The most important factor separating ethnic groups from each other is culture. The term "culture" is used in many senses, both in scientific literature and in the media. A broad concept

such as culture includes primarily the national or ethnicity of people, food, clothing, customs, music, visual arts, etc. that are ascribed to. In addition to this term, the use of concepts such as cultural diversity, cultural pluralism and multiculturalism has become increasingly relevant in the second decade of the twenty-first century. For instance, regarding the main character traits of the peoples, Azerbaijan is first of all famous for its patriotism, national traditions, manners, the Japanese are famous for flower arrangements, and the Russians are famous for theater, music, etc.

Against the background of an active search for the components of the national-ethnic identity of the Caucasian peoples, interest in the study of the culture of the peoples living in this space, especially the customs of hospitality, has been growing in Caucasian studies in recent decades. Works of European travelers, researchers of 19th and 20th centuries create important conditions for scientific study of hospitality in this aspect. Merchants, travelers, scholars, businessmen, and even enemies tried to learn as much as they could about this mysterious land. It was during this period that the Caucasus became the center of interest of European diplomacy. For this reason, socio-economic manifestations both in society and in the system of values existing in the family have an important influence on the prospective and dynamic development of the individual.

The processes of transformation of society in the economic and social spheres, in turn, had a significant impact on its social class structure. Since the dynamics of the transition of reciprocal class relations from macro-social relations to micro-social relations happen rapidly over time, the current transformation of customs is also felt in the institution of hospitality.

First of all, it should be noted that today no ethnic group can exist in complete isolation from other peoples, just as a person cannot exist without any interaction with others. Experimentally, every ethnic group is to some extent open to contacts, accepting the cultural achievements of other ethnic groups, but also ready to share its own cultural achievements, values. But, unfortunately, intercultural ties do not always bring positive results for the ethnic groups interacting with each other. The history of intercultural relations has witnessed several instances where particular ethnic communities and groups were unacceptable to each other. Both individuals and the ethnic group as a whole can understand each other well (Ganiyeva, 2021: 957).

The culture of ethnic groups living in the Republic of Azerbaijan has been developing since they lived in this territory and has been mutually shaped within the framework of cultural and national-spiritual culture. Ethnic groups living within the Azerbaijani nation (Lezgins, Udi, Khinalug, Budug, Giriz, etc.) not only form and preserve their specific life but also fulfill some traditions of the customs of the Azerbaijani nation.

Literature

This part of the study will include the theoretical basis of hospitality customs of the peoples living in Azerbaijan manifested in various rituals.

Methods

Basically 3 methods were used in the research. 1. Analysis method. The first method of the study analysed the custom of hospitality and then its implementation in ethnic groups living

in Azerbaijan. 2. Synthesis method. The second method examines the fulfilment of the custom of hospitality by various ceremonies. 3. Comparative method. Third method, including the study of the hospitality traditions of ethnic groups living in Azerbaijan, compared to the hospitality traditions of Azerbaijanis.

The Custom of Hospitality of the Lezgins

Lezgins, one of the Caucasian-speaking peoples, live compactly in various major cities of Azerbaijan, mainly in Baku, Sumgait, Ganja, as well as in Khachmaz, Ismayilli, Oghuz, Guba, Gabala, Gakh and Gusar districts.

In Duztahir village, one of the mountainous villages of Gusar district, located in the northeast of the Republic of Azerbaijan, Lezghin traditions have been preserved. The hospitality of the village, whole population consists of Lezgin, with its favorable landscape, with its traditions, is to welcome the arriving guest with a smile and pleasant words. The residents of the industrious village are tirelessly and willingly engaged in agricultural work in all seasons. Treating a visiting guest, cooking dishes characteristic of Lezgi cuisine, such as “tskan”, delicious *Lezgi kutabs*, “*Tach*”, traditional wedding food “*Choban plov*”, “*aluga*” are popular dishes very much loved by guests and tourists. The informant notes that we always welcome guests, even if the house is small. It is reported that the Spaniards, while in the Gusar, called pizza a dish called *tskan*.

The positive aspect of hospitality is that by interacting with people, it allows you to fully explore their character and characteristics. The negative side is that abuse of people's goodwill towards the guests. Hospitality shows the level of culture of a person, his communication skills. Lezgins, like Azerbaijanis, have a more pronounced custom of hospitality. When a guest arrives in the village, a sheep is sheared at the door in his honor, a samovar is prepared and a beautiful table is set. The variety of Lezgins traditions is characterized by the way the villagers greet the guest.

In ancient times Lezgins weddings were held for seven days. Later, the number of days became three. Currently, in most families, the wedding ceremony is organized on one day. Before the wedding, a ram is slaughtered in the groom's house and all the men of the clan participate in the process. An animal cannot be slaughtered unless a guest is present at this ceremony. Such importance given to relatives is an important indicator of respect of Lezgins for each other. Lezgins, unlike other nations, serve sweets called “wedding halva” at weddings. In addition to various utensils, various Lezgi socks for the boy's home are also put in the chest, which is given to the bride as a dowry. When the bride is brought in, wedding bonfires are lit on the road before reaching the door. The gift is accepted from the owner of the house. As in other regions of Azerbaijan, a ram is slaughtered at the feet of the bride. The difference between the Lezgins ritual customs of Novruz and those of Azerbaijan is that in the evening on the day of the holiday a fire, called in the Lezgin language “*Shem*”, is lit at the doors of everyone by the number of family members.

The marriage of a boy or a girl in Lezgins could not take place without the advice of parents. The proposal about whom his son should marry usually came from his parents. If a girl

appeared in the family, whom the boy saw and chose, the matter was discussed in the family. After the family gave its consent, the guy's close relatives began to prepare for the engagement, organized a khoncha ("*qirartun*") ceremony and distributed candies ("*qimin pay*"). The women would first come to the bride ("*rush akun*"), then come again for approval and brought a ring and headscarf for the girl. The girl's wedding is organized very compactly, and boy's house during the wedding brought clothes and sweets for bride. Before a boy was married, his dowry was listed in the girl's house and the elders signed it. On the night before the bride's move, "*airilik ashi*" was prepared in the girl's house. After that, close relatives invited the girl to their house (Ahmadli and Aliyev, 2017: 196).

Almost most of the above-mentioned ceremonies are organized in the same way as in Azerbaijan. It is the parents choice of a wife for the boy, a ring and clothes for the bride, etc., as well as the fact that before the wedding, relatives invite a girl who will move in with the bride as a guest.

Hospitality at the Ceremonies of the Shahdag Peoples

The Udins, like the Lezgins, used to have a 3-day wedding ceremony. On the last day of the wedding, the groom was bathed in water with honey. In the Talysh living in the Lankaran-Astara district, the bride used to enter the groom's house with a bowl of honey, and this honey was distributed to 7 people from among the guests. Such a tradition is manifested in the "Shahdag peoples" during the execution of the "wedding syrup" ritual. The bride brings syrup and honey in a bowl called the "bride's glass" as a symbol of sweetness, and serves it to the guests, having first tapped this syrup with her finger.

And during the Shahdag peoples "yes ceremony" called "chorakkesdi" (Volkova, 1980: 7), the elders, who asked for the girl's hand as a symbol of agreement between the bride's and groom's families, weigh the *lavash* (bread) with honey and butter, divide it into two parts and eat it (Seidov, 1983: 5-6). This ancient tradition continues to this day, and Azerbaijanis regularly use the expression "cut you off with honey". In the Azerbaijan as well as in Eastern peoples, if two people are having a conversation and the person who is listening has to say something very important and has to butt in, that person would say respectfully use this expression.

Like most peoples of the Caucasus, the specific features of the Shahdag people's norms of behaviour are manifested in social life, as in the institution of hospitality, mutual assistance and twinning. In the past, it was also manifested in the custom of blood feud. It should be noted that there are very few separate studies on these customs, and publications on the Shahdag peoples are fragmentary. It is no coincidence that Y.D. Anchabadze in his review of the article on Khynalyg mentioned by us, written by Anchabadze Volkova, states that "it seems that the scarcity of sources can give a rather brief idea of the social structure of the Khynalyg people, as well as of their social life" (Anchabadze, 1982: 18).

As in the customs of the Azerbaijani people, the Shahdag peoples assign one room of the house to a guest (guest room). The living room was necessarily provided with carpets and blankets and was used only during the reception of guests.

Professor Aliaga Mammadli in his book “Ethno-cultural communities of Shahdag: between the past and the future” writes about the Shahdag peoples custom of hospitality at the wedding ceremony. As in the past, these days almost the entire population of the village attends the wedding, according to their custom, there was never a special invitation to the wedding ceremony. Earlier, the duration of a wedding used to be three days. However, nowadays, weddings last no more than two days. On the first day, relatives usually gather to discuss the upcoming ritual where food is also served to the guests. The organiser of this day is the father of the groom. On the second day, a tent is set up where the wedding ceremony will take place. Inside the tent, elderly people, *Aksakalss* (the male elders) drink tea in two rows. Children and women watch the process. Sometimes small tents were placed next to the big wedding tent, where the invited guests were served. And the organiser of the second day was the groom's uncle (mother's brother). In the past, weddings were organised on the roofs of houses (mainly in Khynalyg) and on threshing floors. Weddings are now held either in tents or in a special buildings for weddings in the village (Mamedli, 2023: 156).

Although wedding ceremonies in Lagija were organised according to the financial capacity of the population, the rules observed here were the same for all. Usually there were several stages of the wedding before the ceremony: 1. Approval of the choice (*gizbegenme*), 2. The consent of the daughter and her parents, 3. In return the offer of sweet tea at the bride's house, 4. The honcha of the girl's house, 5. Big khoncha, 6. In response to the big khoncha from the girl's house comes one filled with sweets, 7. Henna party, 8. Varash-the last pre-wedding transaction, 9. Drawing up a dowry, 10. Virgin wedding, 11. Young's wedding, 12. Bring dowry, 13. Bring the bride. Three days after the bride's arrival, “uzachikhdi” was organised in the house where she arrived, and the groom together with his friends was invited to the father-in-law's house (Ahmadli and Aliyev, 2017: 151-152).

Custom of Hospitality in Ethnic Rituals of the Udins and Talyshs

According to the traditions of the Azerbaijani people, when the father is not at home, the eldest son is considered the second person after father in the family. In an Udi family, the second person in the family after the father is considered to be the mother or the eldest woman. A great woman in Udi is called “*Kala Kurux*”. The solution to all matters within the family fell to him. As in the case of Azerbaijanis, according to udins rules, when the head of the family enters the house, all family members stand up and he has his own place at the dinner table and it is considered improper for other family members to sit in that place. As for the custom of hospitality, in the Udi family, the son had no moral right to eat and drink with his father or socialize with a guest. M. Bazhanov writes that Udi women hide not only from their close relatives, but also from village elders and, as a rule, eat separately from the men in the family (Bejanov, 1892: 215). Currently, Udins live in Nij village of Gabala district of the Republic of Azerbaijan and partially in the center of Oghuz district.

In the Udins the genus existed as “ailux”, in the Azerbaijanis replacing the word combination “child”. But along with this, “*coga*” is also used to determine offspring among the Udi. According to Udi tradition, at the “*jogulun ahsibay*” ceremony held in spring, relatives

belonging to each zhog (generation) gather together, eat, drink and make merry (Bejanov, 1892: 221).

Talyshs compactly live on the territory of the Republic of Azerbaijan Masalli, Lerik, Yardimli, Astara, Lankaran, including mixed with Azerbaijanis. It was considered important for a Talysh family to have Ziyad fish on the table of Novruz holiday, along with various dishes and sweets. And a number of ceremonies they meet with fresh fish on their table. The Talysh mostly had baked bread called "Bishi" during the wedding ceremony. According to information, during the henna ceremony in the girl's house, the groom and with 10-15 friends and peers came to them. At this time in the girl's house, only "Bishi" was put on the table for the groom and his friends. "Bishis are made of dough. Several layers of dough were placed on top of each other, made the size of a gogal and baked in a pan with melted butter, on the stove. After both sides are fried, the "cookies" are removed from the pan and sprinkled with powdered sugar on each side. The powdered sugar is gradually absorbed into the oiled fried dough. It was then brought to the groom's table, and part of it was placed in the bride's chest and sent to the groom's house. There were eighteen types of plov. These include "fish plov", "chigirtmaplov", "fisinja-plov", "bakhla-plov", "dolma-plov", "kallapachaplov" (also called black plov), "arishtaplov", "sabzi kuku-plov", "bean plov", "turshukababplov", "groats plov", "doshamaplov". Due to its content, such plov was cooked both daily and at weddings and days of mourning (Javadov, 2004: 249, 255).

Hospitality was also reflected in beliefs. Thus, grandmothers, well acquainted with tried and tested beliefs, looking at their hands stained in dough, address family members, "a guest will come to the house". "Overturned shoes are considered sign of guests are the door". When a person's "right eye twitches" during a conversation, this means either rejoicing or, according to the belief, the arrival of a guest (Babayev, 2000: 55).

Among the proverbs about the guest there are similar and different proverbs among the ethnic minorities living in Azerbaijan. We witness this tendency when we look at the proverbs and sayings of several ethnic groups. "The guest who arrives late should bring bread for himself" (Cer kağı kiyi həhne pşə gərəg çikakotkoa), "The uninvited guest is sitting in an unswept place" (Sas kundə kiye yokundə cigə cıvtarmə), "An uninvited (unwelcome) guest eats at your own expense", (Sas kundə kiye hinəne barışilli qantarmə) and "The guest comes with his sustenance" (Muqman viçin rizki qalaz kveda) (Melikova, 2016: 105). The proverbs mentioned above belong to the Khinalugs.

"A guest up to three days" (Muqman pud yikandi jeda) (Melikova, 2016: 105). And those listed refer to Lezgin proverbs. "Do not look at the guest's mouth while he is eating" (Mehmon xorək hardəədə bəçəy qəvi emərək). "Do not say a harsh word to family members in the presence of the guest" (Mehmoni tonə be kədəkiyon qonə sıxan məkə) (Melikova, 2016: 136).

And these proverbs used belong to the Talysh. "If a dog is on its back, turning from side to side, six guests will come to the house", "who looks after something carefully, a guest will come" (Abbasli et al, 2005: 180).

Hospitality in Kurds customs and beliefs is observed by the phrase the guest is a messenger of God, and the one who does not accept him, does not accept God. According to the

Kurds custom of hospitality, the guest was treated as a member of the family, and even the female members of the house did not hide from him (Ahmadli and Aliyev, 2017: 154).

Conclusion

The long process of society formation shows that hospitality has been one of the mechanisms of provision, carrying out first of all the formation of good-neighbourly relations of an individual and society. At the same time, the climate, peculiarities of settlement layout, the prevalence of individualism, collectivism, etc. differences between a number of factors and diversity of social practices allowed many peoples as well as ethnic groups to form peculiar traditions of receiving guests, a unique culture of hospitality.

When approaching hospitality from the point of view of national relations, the process of convergence of mixed cultures is manifested. The institution of hospitality existed in a very similar form among the ancient Germans, Australians, English, Arabs, Indians, northern peoples, including Azerbaijanis, and various peoples of the world. In peoples far from each other in space and time, the customs performed at the ceremony of greeting guests could not be accidental. They confirm the strength of some deep structures of this rite, its semantic motives.

Ethnic groups further reinforce the tradition of living as friends and brothers regardless of race, affiliation, religion or gender. Be it Udins in Gabala, Tsakhurs, Avars, Ingiloy living in Zagatala, Gakh districts, Lankaran, Astara, etc. Talyshs living in the regions are now working peacefully in Azerbaijan, in peace and tranquillity. As can be seen, they have been able to comfortably preserve and develop their culture, language, national peculiarities and traditions. This is the result of multicultural and tolerant attitude towards any people living in the territory of Azerbaijan.

References

- ABBASLI, Israfil et al (2005). "Shaki, Gabala, Oghuz, Gakh, Zagatala, Balakan Folkloru", *Azərbaycan Folklor Antologiyası*. V. XIII, Baku: Sada.
- AHMADLI, Atash and Dadash Aliyev (2017). *Azsayli Khalglarin Folkloru*. V. II, Baku: Elm ve Tehsil.
- ANCHABADZE, Yuri (1982). "Sukhumi", *Sovetskaya Etnografiya*, N. 6, p. 132-137.
- BABAYEV, Tofiq (2000). *Omrunduze Nur Jalansin*. Baku: Azerneshr.
- BEJANOV, Mihail (1892). "Kratkiye Svedenia o sele Vartashen i Yeqo Jitelyax", *Sbornik Materialov Dlya Opisaniya Mestnostey i Plemen Kavkaza*, V. 14, p. 213-262.
- GANIYEVA, Fatma (2021). "Azerbaycan'ın Geleneksel Kültüründe Etnik Bir İşaret Olarak Misafirperverlik", *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi*, S. 35, s. 956-967.
- JAVADOV, Gamarshah (2004). *Talishlar, Tarikhi-Etnografik Tadqiqat*. Baku: Elm.
- MAMEDLI, Aliaga (2023). *Etnokulturnie Soobshestva Shahdaga: Mejdu Proshlimi Budushim*. Baku: Afpoligraf.
- MELIKOVA, Irada (2016). *Azərbaycanda Yashayan Khalglarin Atalar Sozleri ve Deyimleri*. Baku: Ecoprint.
- SEIDOV, Mirali (1983). *Azərbaycanda Mifik Tasavvurun Gaynaqlari*. Baku: Yazichi.
- VOLKOVA, Natalia (1980). "Khinalıg", *Kavkazskiy Etnograficheskiy Sbornik*, V. 7, p. 32-61.

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

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

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

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

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

Yazarın Notu: ---

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

Lisans: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları Creative Commons Atıf-Gayriticari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY-NC 4.0) altında açık erişim olarak yayımlanmaktadır.

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

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

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

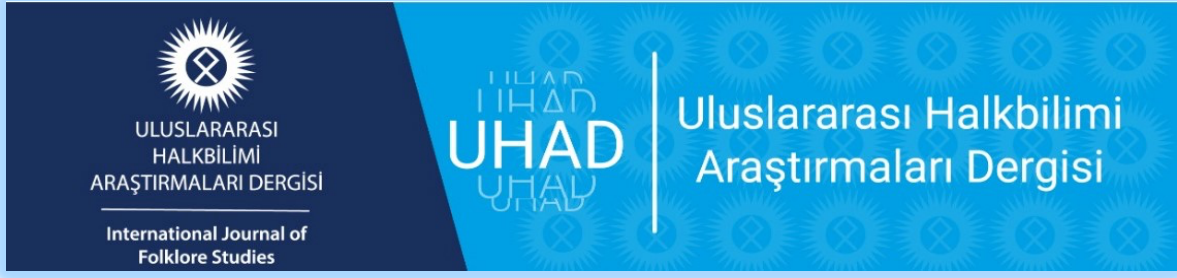
Support and Acknowledgments: There is no person whose support or ideas are consulted during the research and writing of the study.

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

Author's Note: ---

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

Licence: Authors own the copyright of their work published in the journal and their work is published as open access under the CC BY-NC 4.0 license.



Reklamlarda Kültürel ve Folklorik Yansımalar*

Cultural and Folkloric Reflections in Advertising

Yüksek Lisans Öğr. Yağmur DALAR

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı

yagmurdalarr@gmail.com

ORCID : 0009-0008-6895-7067.

e-ISSN: 2667-4173

UHAD, 2025, 8/1, 84-101.

Araştırma Makalesi/ Research Article



<https://doi.org/10.61729/uhad.1654045>

Geliş Tarihi / Date Received: 08.3.2025

Kabul Tarihi / Date Accepted: 24.5.2025

Yayın Tarihi / Date Published: 31.5.2025

Atıf / Citation: DALAR, Yağmur (2025). "Reklamlarda Kültürel ve Folklorik Yansımalar", *UHAD/Uluslararası Halkbilimi Araştırmaları Dergisi*, S. 8/1, s. 84-101.

Öz

Reklamlar, kültürün toplumsal yapılar üzerindeki etkilerini yansıtan ve halk kültürünün izlerini taşıyan güçlü iletişim araçlarıdır. Bu araçlar, yalnızca tüketim alışkanlıklarını şekillendiren unsurların olmanın ötesinde, kültürel kimliklerin yansıtıldığı, toplumsal hafızanın güçlendirildiği ve geleneksel değerlerin modern toplumla bütünleştiği alanlardır. Türkiye'deki televizyon ve dijital reklamlar, halk kültürünün öğelerini ve kültürel sembollerini modern pazarlama stratejileriyle birleştirerek toplumsal algıyı şekillendirmekte ve kültürel kimlikleri güçlendirmektedir. Özellikle halk kültürüne dayalı unsurların reklam dilinde yer alması, geleneksel kültürün modern medya aracılığıyla nasıl dönüştüğünü ve halkın kültürel belleğiyle nasıl ilişkilendirildiğini gösteren önemli izler sunmaktadır. Çalışmanın evrenini, Türkiye'de yayımlanan reklamlar oluşturmakta olup, örneklemini ise halk kültürüne dair folklorik unsurları barındıran reklamlar oluşturmaktadır. Son on beş yıl içinde yayımlanan altı televizyon reklamı, yargısal örneklem yöntemiyle belirlenmiş ve bu reklamlar, nitel içerik analizi ile göstergebilimsel çözümleme yöntemlerinden yararlanılarak incelenmiştir. Analizler doğrultusunda, bütüncül bir değerlendirme yöntemi benimsenmiş ve folklorik unsurların reklamlar aracılığıyla halk kültürüne nasıl aktarılmaya çalışıldığı ele alınmıştır. Çalışmada elde edilen bulgular, halk kültürü ve folklorun reklamlara nasıl yansıdığını ortaya koyarken, halk kültürüne dayalı reklamların toplumların kültürel yapısını ve toplumsal algıyı nasıl dönüştürdüğünü de gözler önüne sermektedir. Özellikle reklamlar, folklorik öğeleri modern tüketim kültürüyle harmanlayarak toplumsal kimlikleri yeniden şekillendirmekte ve kültürel hafızayı pekiştirmektedir. Bu süreç, halk kültürünün dinamik doğası ile dijital medya ve reklamcılığın evrimi arasındaki etkileşimi ortaya

* Bu makale Eskişehir Osmangazi Üniversitesi'nde Prof. Dr. Kürşat ÖNCÜL danışmanlığında hazırlanmakta olan "Türk Halk Kültürünün Reklamlara Yansıması" başlıklı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.



koymaktadır. Dolayısıyla, reklamcılığın gücü, halk kültürünü yaşatma, yeniden üretme ve toplumsal yapıları dönüştürme noktasında kritik bir rol oynamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Televizyon reklamcılığı, Dijital reklamcılık, Medya, Kültür, Folklor.

Abstract

Advertisements are powerful means of communication that reflect the effects of culture on social structures and bear the traces of folk culture. Beyond just being the elements that shape consumption habits, these are areas where cultural identities are reflected, social memory is strengthened, and traditional values are integrated into modern society. Television and digital advertising in Turkey combine elements and cultural symbols of folk culture with modern marketing strategies to shape social perception and strengthen cultural identities. In particular, the presence of elements based on folk culture in the language of advertising provides important traces that show how traditional culture is transformed through modern media and how it is associated with the cultural memory of the people. The universe of the study is created by advertisements published in Turkey and the sample is created by advertisements containing folkloric elements of folk culture. Six television commercials published in the last fifteen years have been determined by judicial sampling and these advertisements have been examined using qualitative content analysis and semantic analysis methods. In line with the analysis, a holistic evaluation method was adopted and it was discussed how folkloric elements were tried to be transferred to folk culture through advertisements. While the findings of the study reveal how folk culture and folklore are reflected in advertisements, they also reveal how ads based on folk culture transform the cultural structure of societies and social perception. In particular, advertisements blend folkloric elements with modern consumer culture, reshaping social identities and reinforcing cultural memory. This process reveals the interaction between the dynamic nature of public culture and the evolution of digital media and advertising. Thus, the power of advertising plays a critical role in keeping folk culture alive, reproducing and transforming social structures.

Keywords: Television advertising, Digital advertising, Media, Culture, Folklore.

Extended Summary

In this study, which aims to examine the role of Turkish folk culture in advertising and how folk culture is reflected in advertising content, the ways in which advertising presents traditional motifs of folk culture in modern forms and integrates cultural elements into the content of advertisements have been explored. The study also addresses how advertising influences social perception by conveying the cultural structure, values, and traditional elements of Turkish society in a contemporary manner. The cultural elements found in advertisements broadcasted on television and digital platforms, as well as their impact on society, have been discussed in-depth. Additionally, the historical development of Turkish advertising and how cultural elements have been employed within advertising have been investigated. It is emphasized that advertising has become a phenomenon that strengthens social identity and modernizes cultural heritage, extending beyond being merely an economic tool. The study focuses on how advertising transforms folk culture and presents it to society in a modernized form.

The aim of this study is to demonstrate that advertising functions as a tool that reinforces and transforms the cultural identity of Turkish society, and to reveal how folk culture is modernized and disseminated to large audiences through advertisements. The study aims to examine how cultural elements in advertising strengthen social bonds and how advertisements serve as a tool for reinforcing cultural identity. In this context, the integration of cultural elements in advertising content and their alignment with the general values of society are explored. Furthermore, the research provides valuable insights into the role of advertising in societal cultural transformation and how cultural memory is maintained.

This research examines how cultural elements are used in Turkish advertising, focusing on how folk culture is presented in modern forms and its impact on society. Supported by previous studies in the literature, this research provides a significant contribution to understanding how cultural elements shape advertising content. In this context, the integration of cultural motifs into advertisements reveals how brands are connected to societal values. Six television commercials published in the last fifteen years were selected using a purposive sampling method. These commercials were analyzed using qualitative content analysis and semiotic analysis methods. Following these analyses, a holistic evaluation method was adopted to explore how folkloric elements are conveyed to the public through advertisements, and how these folkloric elements are transferred to folk culture through advertising.

The findings of the study indicate that advertising has strengthened social bonds by presenting Turkish folk culture in modern forms. In particular, television advertisements have frequently featured traditional Turkish values, such as family, hospitality, and social solidarity. These themes have been integrated into advertisements as key elements that reinforce the cultural memory of the public. During the 1980s and 1990s, with the effects of urbanization, advertisements began to emphasize the transformation of family structures and communication themes. In this period, advertisements began to address the changes in traditional family structures in Turkish society, in parallel with digitization, and the emergence of new lifestyles. In the 2000s, with the rise of digital platforms, advertisements became more personalized and interactive, and cultural elements quickly reached wider

audiences through these platforms. Particularly, advertisements on social media provided an opportunity to spread folk culture to broader audiences, creating a significant transformation through the fusion of traditional values with digital tools.

Therefore, it is emphasized that advertising is not just an economic tool, but a phenomenon that reinforces social identity and cultural values. The use of cultural elements in Turkish advertising has facilitated the modernization and transmission of folk culture to the present day, allowing brands to strengthen their social connections. The impact of advertisements on social perception and identity, the transformation of folk culture-based content, and the role of digital platforms in this process are discussed. Additionally, the merging of traditional media and digital media has been analyzed in terms of how cultural elements create a wider influence in advertising content. This study reveals how Turkish advertising has been shaped within a cultural context and how it blends folk culture with modern narratives to present it to society. It is emphasized that advertising, in this process, plays a significant role in preserving and disseminating cultural values beyond just being a promotional tool.

Giriş

Kültür, toplumların tarihsel süreç içinde biriktirdiği, paylaştığı ve sürekli olarak dönüştürdüğü değerler, inançlar, gelenekler, sanat anlayışları ve yaşam biçimlerinin oluşturduğu dinamik bir yapıdır. Bu unsurlar, toplumsal kimliğin ve kolektif bilincin inşasında temel bir rol oynar. Geertz kültürü, toplumların değerlerini, normlarını ve iletişim biçimlerini şekillendiren bir anlam ağı olarak tanımlar (1973: 5). Bu açıklama ile kültürün toplumsal etkilerinin yalnızca bireylerin yaşam biçimlerini değil, aynı zamanda iletişim yöntemlerini de belirlediğini vurgular. Dolayısıyla kültür, bireylerin toplumsal kimliklerini ve davranış biçimlerini etkilemenin ötesinde, onların birbiriyle olan etkileşim biçimlerini de yönlendirir. Bu çok katmanlı etkileşimin günümüzdeki en görünür yansımalarından biri ise reklamlar aracılığıyla ortaya çıkar.

Reklamlar, yalnızca ekonomik bir araç değil, aynı zamanda kültürel değerleri taşıyan ve yeniden üreten güçlü bir iletişim biçimi olarak işlev görür. Bu işlev, reklamların içeriklerinde yer verilen kültürel kodlar ve anlatılar üzerinden somutlaşır. Toplumların ortak belleğinde yer eden semboller, anlatılar ve kültürel motifler, reklamlar aracılığıyla yeniden anlamlandırılarak izleyiciye sunulur. Böylece bu tür içerikler ürün tanıtımının ötesine geçerek, toplumsal dönüşüm süreçlerini ve kültürel değişimleri de görünür kılar. Geleneksel öğelerin modern medya diliyle harmanlanması ise, reklamların toplumsal algıyı şekillendiren güçlü araçlar haline gelmesini sağlar. Bu doğrultuda kültürel sembollerin reklam içeriğinde yer alması, izleyici ile duygusal bir bağ kurulmasına zemin hazırlar ve toplumsal değerlerin kitlesel düzeyde yeniden inşasına katkıda bulunur. Reklamcılık böylece, kültürel miras ile toplumsal yapı arasında dinamik bir köprü kurarak, zamanla dönüşen norm ve değerlerin aktarımında etkili bir rol üstlenir.

Medyanın toplumsal yapıları nasıl şekillendirdiği de dikkate alınması gereken bir diğer önemli boyuttur. Özellikle televizyon, geleneksel iletişimin etkili bir aracı olarak kültürel değerlerin aktarılmasında önemli bir rol oynamaktadır. Türkiye’de televizyonun gelişimi, yalnızca medya sektörü açısından değil, aynı zamanda reklamcılığın evrimleşmesi ve geniş kitlelere hitap etmesi açısından da kritik bir süreçtir (Fidan, 2017: 228). Bu nedenle televizyon, toplumsal yapıyı şekillendiren, kültürel değerleri aktaran ve reklamlara aracılık eden önemli bir mecra olarak kültürel etkileşimin vazgeçilmez bir parçası konumundadır.

Reklamlar, kültürel unsurları aktarmanın ötesinde, onları yeniden şekillendirerek kimlik inşasında önemli bir rol oynar. Medya aracılığıyla güçlenen bu rol, toplumsal yapıları ve

kültürel söylemleri dönüştüren etkili bir araçtır (Özdemir, 2015: 286). Özellikle televizyon metin yazarlığı, izleyicinin kültürel ve estetik algısını yönlendiren önemli bir unsur olarak halk kültürünün modern toplumla buluşmasını sağlamaktadır (Aytaç, 2002: 183). Bu dönüşüm sürecinde edebiyat ve medya arasındaki etkileşim de kritik bir yer tutar; çünkü edebiyat, metinler ve diğer sanat dallarıyla estetik değerler dizgesi oluştururken medya, halk kültürünü ve toplumsal kimliği yeniden üretirken bu değerleri geniş kitlelere aktarır (Önal, 1999: 222).

Reklamlar, bu sürecin bir parçası olarak sadece ticari bir araç olmanın ötesine geçerek toplumsal yapıları dönüştüren ve kültürel anlam taşıyan unsurlar haline gelir. Medya ve reklamlar, bireylerin tüketim alışkanlıklarını yönlendirmekle kalmaz, aynı zamanda toplumsal değerleri de şekillendirir (Kocadaş, 2005: 1). Bu doğrultuda reklamlar, kültürel kodların yeniden üretildiği mecralar olarak halk kültürüne ait öğeleri modern dünyaya uyarlayarak hem kültürel belleği besler hem de reklamların etkisini artıran güçlü bileşenler haline gelir. William Bascom'un ise halk kültürünün eğlendirici, eğitsel, psikolojik ve toplumsal işlevlerinin reklamlarla bütünleşmesi, reklamların halk kültürünü yansıtarak toplumsal değerleri ve kimlikleri pekiştirme gücünü ortaya koyar (2010: 71). Reklamlar, folklorun eğitimsel ve eğlendirici işlevlerini kullanarak halk kültürünü yansıtır ve kültürel belleği besler. Bu etkileşim aracılığıyla hem bireysel hem de toplumsal düzeyde değerler pekiştirilir ve halk kültürüne ait birikim, reklam yoluyla toplumsal bilinçaltına işlenir. Reklamlar, bu çağrışımlar aracılığıyla tüketiciyi etkileyerek ürünün gerekliliğine dair inanç oluşturabilir (Günay, 1996: 3). Boyraz (2001: 94) ise reklamların halk kültürüyle etkileşime girerek bireyin kimlik duygusunu pekiştirdiğini ifade etmektedir. Bu açıdan bakıldığında, halk kültürüne ait unsurların reklamlarla modern tüketim pratiklerine entegre edilmesi, reklamcılığın sosyo-kültürel işlevlerini kavramak açısından anlamlı bir gösterge sunar.

Halk kültürü unsurlarının reklamlar aracılığıyla yeniden şekillenmesi ise modern reklamcılığın halk anlatılarıyla kurduğu etkileşimi ortaya koymaktadır. Dijital platformlar, halk kültürünü küresel ölçekte yeniden üretmekte ve kültürel sembolleri yeni anlatı bağlamlarında dönüştürmektedir. Bu dönüşüm, geleneksel ile modern öğeler arasındaki etkileşimi güçlendirerek halk anlatılarının çağdaş iletişim mecralarına uyarlanmasını sağlamaktadır. Türkiye'de dijital reklamcılık, halk kültürünü yalnızca korumakla kalmayıp onu modern anlatı pratikleriyle harmanlayarak yerel ve küresel kültürel formlar arasında sürekli bir etkileşim alanı yaratmaktadır. Dijital reklamlar, folklorik öğeleri bireysel kimliklere uyarlarken; televizyon reklamları toplumsal yapıyı yansıtır ve kültürel kimliğin sürekliliğini desteklemektedir. Böylece reklamlar, halk kültürünü yalnızca aktaran değil aynı zamanda onu yeniden üreten ve toplumsal kimliklerin dönüşümüne yön veren dinamik unsurlar haline gelmektedir.

Bu çalışma, Türkiye'de yayımlanan televizyon ve dijital reklamlardaki halk kültürünün ve folklorik unsurların kullanımını, halk bilimi perspektifinden derinlemesine incelemeyi amaçlamaktadır. Reklamlar, modern toplumların ayrılmaz bir parçası olarak tüketim kültürünün şekillenmesinde önemli bir rol oynamakta ve bu süreçte halk kültürüne ait folklorik öğelerden faydalanmaktadır. Çalışma kapsamında, reklam metinlerinde yer alan folklorik unsurların kültürel bağlamda nasıl işlendiği, bu unsurların kültürel değerler üzerindeki etkisi ve halk kültürünü nasıl dönüştürdüğü detaylı bir şekilde analiz edilecektir. Çalışmanın evrenini, Türkiye'de yayımlanan reklamlar oluştururken, örneklem olarak halk kültürüne dair folklorik unsurları barındıran reklamlar seçilmiştir. Reklamlar, yargısal örneklem yöntemiyle belirlenmiş

olup analiz kapsamında son on beş yıl içinde yayımlanan altı televizyon reklamı incelenmiştir. Altı reklam sayısı, çalışmanın kapsam ve hacmi doğrultusunda belirlenmiş; aynı zamanda farklı kültürel temaları yansıtacak şekilde temsiliyet gücü yüksek örneklerle odaklanılmıştır. Çalışmada nitel içerik analizi ve göstergebilimsel çözümleme yöntemlerinden yararlanılmıştır. Nitel içerik analizi, reklam metinlerindeki folklorik unsurların işlenişini, kültürel bağlamlarını ve toplumsal belleğe katkılarını açıklamayı hedeflemektedir. Göstergebilimsel çözümleme ise reklamlarda yer alan sembollerin ve imgelerin anlamlandırılma biçimlerini, hangi halk kültürüne ait kodlara referans verdiklerini ve tüketim kültürü ile nasıl bütünleştirildiklerini incelemektedir. Bu analizler doğrultusunda, bütüncül bir değerlendirme yöntemi benimsenmiş ve folklorik unsurların reklamlar aracılığıyla halk kültürüne nasıl aktarılmaya çalışıldığı ele alınmıştır. Bu çalışma ile modern reklam anlatılarında halk kültürünün nasıl yansındığını ve bu yansımanın toplumsal yapılar üzerindeki etkileri incelenerek, kültürel unsurların reklamlarla nasıl yeniden şekillendirildiğine ve halk kültürünün reklamlar aracılığıyla toplumsal hafızaya nasıl aktarıldığına dair ışık tutması amaçlanmaktadır.

1. Reklam ve Kültür İlişkisi

Kültür, bir toplumun tarih boyunca oluşturduğu maddi ve manevi değerlerin bütünü olup bireylerin kimliklerini biçimlendiren en önemli unsurdur. Türk halk kültürü de bu bağlamda, binlerce yıllık geçmişiyle Orta Asya'dan Anadolu'ya uzanan köklü bir mirasın ürünü olarak şekillenmiştir. Konargöçer yaşam tarzının etkisiyle şekillenen Türk gelenekleri, İslamiyet'in kabulüyle birlikte yeni bir boyut kazanmış ve zamanla Anadolu'nun yerel kültürleriyle harmanlanarak zenginleşmiştir. Bu kültürel miras, halk kültüründe sözlü anlatımın büyük bir öneme sahip olmasını sağlamış; böylece destanlar, masallar, türküler, atasözleri ve efsaneler, nesilden nesile aktarılmış ve bu sayede toplumun ortak hafızası korunmuştur. Bununla birlikte, Türk halk müziği, halk dansları ve el sanatları da kültürel yapının önemli parçalarındandır. Zeybek, halay, horon gibi halk oyunları, halkın duygularını ve yaşam tarzını yansıtırken halıcılık, çini sanatı ve ebru gibi el sanatları ise estetik anlayışın göstergeleridir. Ayrıca halk inançları, ritüeller ve kutlamalar da Türk kültürünün vazgeçilmez unsurlarıdır. Nevruz ve Hıdırellez gibi bahar bayramları, toplumsal dayanışmayı pekiştirirken düğün ve sünnet törenleri, geleneklerin yaşatılmasına katkıda bulunur. Modernleşme ve küreselleşmenin etkisiyle kültürel yapılar değişim göstermiş olsa da Türk halk kültürü geçmişten gelen mirasını koruyarak çağın gereklerine uyum sağlamak ve varlığını sürdürmektedir.

Kültür, bir toplumun kolektif kimliğini ve değer sistemlerini şekillendiren dinamik bir yapı olarak reklamcılığın içerik ve biçimsel unsurlarında önemli bir rol oynamaktadır. Reklam, bir ürün, hizmet veya fikri, geniş kitlelere tanıtmak amacıyla yapılan görsel, işitsel ve yazılı iletişim çalışmalarının bütünüdür. Reklamcılığın tarihsel gelişimi de toplumların kültürel yapılarıyla paralel bir dönüşüm geçirmiştir. Özellikle Türkiye'de televizyon reklamcılığının başlangıcı, 1968 yılında Türkiye Radyo Televizyon Kurumunun (TRT) deneme yayınına başlamasıyla mümkün olmuştur (URL-1). TRT, ilk resmi yayını 31 Ocak 1969'da yaparak televizyonu, halkın kültürel algılarını pekiştiren ve birleştiren bir araç haline getirmiştir. Bu gelişme, 1972 yılında TRT'de reklamların ilk kez yayımlanmaya başlamasına zemin hazırlamıştır (Ün, 1996: 65). Bu dönemde yayımlanan reklamlarda, Türk halkının geleneksel

yaşam biçimleri ve kültürel sembolleri sıkça kullanılarak toplumsal bağlar güçlendirilmiştir. 1980’lerde özel televizyon kanallarının yayına girmesiyle birlikte reklamcılık dünyasında büyük bir dönüşüm yaşanmış ve TRT’nin tekelinin kırılmasıyla reklamlar daha geniş kitlelere ulaşabilmiştir. Bu dönemde, halk kültürüne dayalı reklamlar geleneksel değerleri modern bir dil ile sunma yoluna gitmiştir. Özellikle 1980’ler ve 1990’ların başında televizyon reklamları, aile, misafirperverlik ve toplumsal dayanışma gibi kültürel kodları kullanarak Türk halkının geleneksel motiflerini ön plana çıkarmıştır (Ün, 1996: 70).

1990’lar, Türk reklamcılığında önemli bir dönüm noktası yaratmıştır. Bu dönemde, küresel etkilerle birlikte Türk reklamcılığı, yerel kültürel öğeleri modern reklam anlayışıyla harmanlamanın yollarını aramıştır. Televizyonun yaygınlaşmasıyla birlikte ise reklamlar, halkın değerlerini, geleneklerini ve yaşam biçimlerini ön plana çıkararak kitlelere hitap etmeye başlamıştır. Popüler reklam kampanyaları, Türk halkının ortak kültüründen beslenmiş ve toplumsal bağları güçlendirmiştir. Bu bağlamda, kültürel öğelerin reklamcılıkta nasıl kullanılabileceğine dair önemli örnekler ortaya çıkmıştır. 1980’ler ve 1990’larda Türkiye’deki toplumsal değişimlerin reklamcılığa yansması oldukça belirgin olmuştur. Şehirleşmenin hızlanması ve modern yaşamın etkisiyle reklamlar, aile yapısındaki değişimleri yansıtmaya başlamıştır. Örneğin, “Turkcell” gibi markalar, aile yapısındaki dönüşümü vurgulayan reklamlar hazırlamış ve iletişim ile bağlantı kurma temasını öne çıkarmıştır. Bu tür reklamlar, geleneksel değerlerin modern yaşamla nasıl harmanlanarak güçlü bir mesaj verilebileceğine dair somut bir örnek sunmuştur.

Dijital platformların yükselişiyle birlikte ise sosyal medya reklamcılığı ve kişiselleştirilmiş içeriklerin ön planda olduğu etkileşimli kampanyalar aracılığıyla tüketicilere daha doğrudan hitap edilmeye başlanmıştır. Bu gelişmeler, reklamcılığın dijital dönüşümünün önemli bir parçası haline gelirken televizyon reklamcılığı da toplumdaki kültürel değişimlerle paralel olarak evrilmeye devam etmiştir. 2000’li yıllarla birlikte televizyon reklamcılığı, Türkiye’deki toplumsal ve kültürel değişimlere paralel olarak evrilmiştir (Şen ve Yenigün Altın, 2019: 7). Aile yapısının dönüşümü, şehirleşme ve modern yaşamın etkisiyle televizyon reklamları daha farklı mesajlar vermeye başlamıştır. Geleneksel değerlerin modern yaşamla harmanlandığı bir dil, izleyicinin duygusal tepkilerini yönlendiren etkili bir araç olmuştur. Bu dönemde televizyon reklamlarında Türk mutfağının öne çıkarılması, misafirperverlik ve toplumsal dayanışma gibi değerlerin vurgulanması, kültürel aidiyetin pekişmesine katkı sağlamıştır. Bu tür içerikler, markaların kendilerini daha köklü ve toplumsal bağlarla ilişkili olarak konumlandırımlarını mümkün kılmıştır. Reklamlarda ünlü isimlerin yer alması, Türk reklamcılığının belirgin özelliklerinden biri haline gelmiştir. Hem halk kültürüne ait figürler hem de popüler kültür ikonları olarak ünlüler, reklamların hedef kitleyle daha güçlü bir bağ kurmasına yardımcı olmuş, izleyicilerin marka ile özdeşleşmesini hızlandırmıştır.

Reklamcılık hem teknolojik gelişmeler hem de kültürel dinamiklerle sürekli dönüşen bir alandır. Türk halk kültürü de bu dönüşüm sürecinde reklam içeriklerinde güçlü bir şekilde kendini göstermeye devam etmektedir. Reklamlar, yalnızca bir ekonomik araç değil, aynı zamanda kültürel değerlerin yayılmasını ve korunmasını sağlayan önemli fenomenlerdir. Son yıllarda dijitalleşme ile birlikte geleneksel televizyon reklamlarının internet ve sosyal medya platformları üzerinden yayılan reklamlara dönüşmesi, televizyonun geleneksel rolünü farklı

mecralara taşımıştır. Bu süreç, reklamların kültürel unsurları daha geniş kitlelere hızlı bir şekilde ulaştırmasına olanak sağlamaktadır.

Türk reklamcılığı, halk kültürünün izlerini taşıyan pek çok unsuru içermektedir. Geleneksel motifler, yerel müzikler, atasözleri ve halk mizahı gibi öğeler, reklamlarda sıkça kullanılan kültürel unsurlar arasındadır. Bu unsurlar, tüketicilerle daha güçlü bir bağ kurarak onların zihninde kalıcı bir yer edinir. Türk halk kültürüne özgü sıcaklık, samimiyet ve toplumsal dayanışma gibi değerler reklam içeriklerine entegre edilerek hedef kitlenin kendini bu anlatılarda bulması sağlanmaktadır. Böylece kültür ve reklam arasındaki etkileşim, geleneksel değerlerin çağdaş anlatılarla harmanlanmasına ve günümüze taşınmasına imkân tanımakta olup hem markalar hem de toplum için anlamlı bir iletişim ortamı yaratılmaktadır. Bu ortamda, kültürel unsurların modern reklamcılıkla harmanlanması, markaların toplumsal bağlarını güçlendirmenin yanı sıra, reklamların toplumsal kimlik ve aidiyet anlayışına katkı sağlama işlevini de ön plana çıkarır. Dolayısıyla kültürel değerlerin reklamcılıkla nasıl birleştirildiği ve bu sürecin hangi dinamiklerle şekillendiği derinlemesine analiz edilmelidir.

2. Reklamlardaki Türk Halk Kültürü Yansımaları

Türk kültürünün reklamlarla olan etkileşimini, halk bilimi unsurları, kültürel motifler, semboller ve geleneksel değerler ekseninde derinlemesine incelediğimizde, reklamların kültürel bağlamda nasıl şekillendiği, toplumsal bellekte nasıl bir yer edindiği ve Türk halk kültürünün modern reklam dilinde nasıl bir yansıma bulduğuna dair anlamlı bir çözümleme ortaya çıkmaktadır. Reklamlarda görülen kültürel ve folklorik etkiler, halk biliminin modern pazarlama stratejileriyle nasıl bütünleştiğini gözler önüne sererken, bu etkilerin özellikle izleyicinin toplumsal belleği ve kültürel kimliğiyle nasıl etkileşimde bulunduğu da önemlidir. Günay’a göre, “folklor mahsulleri hayatın bütünlüğünde yer alan millî kültür unsurları olarak her an karşımıza çıkmaktadır; reklam kampanyaları ise hedef kitlenin değerlerini ve kabullerini tespit ederek, bunlara hitap edecek şekilde düzenlenmektedir” (Günay, 1996: 3). Bu bağlamda reklamlar, halk kültürünü modern toplumla buluşturmanın ötesinde, toplumsal hafızayı şekillendirir ve kültürel değerleri yeniden pekiştirir. Geleneksel unsurlar, modern pazarlama stratejileriyle birleşerek toplumsal kimliği güçlendirir ve derinlemesine bir etki yaratır. İncelenen reklamlar, bu etkileşimi gözler önüne sererken, halk kültürünün çağdaş reklam diline nasıl entegre edildiğini ve toplumsal bellekteki yerini nasıl pekiştirdiğini gösteren somut örnekler sunmaktadır. Bu reklamlarda kullanılan motifler, semboller ve değerler, Türk toplumunun kültürel bağlarıyla duygusal bir bağ kurmakta, aynı zamanda geleneksel unsurları nasıl modern bir biçimde entegre edebileceğini göstererek toplumsal hafızaya kazandırılmaktadır. Dolayısıyla, reklamlar sadece ticari bir amaç gütmekle kalmayıp toplumsal değerlerin ve kültürel kimliğin güçlü bir şekilde yeniden üretildiği alanlar haline gelmektedir.

Türk kültürünün reklamlarla etkileşimini ve kültürel unsurların modern reklam dilindeki yansımalarını incelediğimizde, bu etkilerin özellikle belirli reklamlarla somutlaştığını görmek mümkündür. Çaykur reklamları da bu hususta önemli bir örnek teşkil etmektedir. Çaykur reklamlarında sıklıkla Türk halk kültürünün simgelerine ve geleneklerine yer verilir. 2010 yılında yayımlanan “Çaykur Çay Tarlası” reklamı, bu yansımanın güçlü bir örneğidir (URL-2). Bu reklamda, geleneksel Türk çay kültürü ile modern dünyanın birleşimi vurgulanır ve kültürel

değerler güçlü bir şekilde sergilenir. Reklamda, Türk çayının demleme yöntemi, çayın özelliği, sabırla yapılan bir hazırlık süreci ve Türk insanının evinde çay ikramı gibi unsurlar, Türk halk kültürünün reklamda net bir şekilde görüldüğü yerlerdir. Bu unsurlar, izleyiciye hem kültürel bir nostalji sunmakta hem de toplumsal bağları güçlendiren bir mesaj iletmektedir. Reklamda, çay tarlalarındaki emek, köy hayatının sade ve doğal yapısı ile Türk insanının misafirperverliği üzerinden halk kültürüne bir gönderme yapılır. Çay tarlalarında çalışan işçilerin geleneksel kıyafetleriyle ve emekle şekillenen toplum yapısını simgeleyen figürlerle sahnelenmesi, halk kültürünün reklam tarafından temsili ve ticarileştirilmiş bir biçimde yeniden üretilmesinin göstergesidir. Bunun yanı sıra, reklamda yer alan sohbet ve misafirlik ritüelleri de önemli bir halk kültürü ögesidir. Türk halk kültüründe çay, sadece bir içecek değil aynı zamanda sosyalleşmenin, misafirperverliğin ve paylaşılan anların bir simgesidir.

Reklamda yer alan misafirlik ve sohbet öğeleri, Türk halk kültürünün sıcak ve samimi ilişkilerini yansıtarak izleyiciyle güçlü bir bağ kurar. Çay içme süreci, Türk toplumunda genellikle sosyal bir etkileşim olarak kabul edilir. Bu geleneksel çay içme ritüeli, reklamda Türk halkının içtenliğini ve toplumsal dayanışma duygusunu pekiştiren bir öge olarak yer bulur. Reklamda kullanılan görsel unsurlar, izleyicinin hem geleneksel değerlere hem de modern dünyaya olan bağlılığını simgeler. Bu şekilde, reklam yalnızca bir ürün tanıtımından öte, halk kültürünün derinliklerine inmeyi başararak izleyicinin kültürel kimliğiyle güçlü bir bağ kurar.

Türk halk kültüründe misafirlik, aile içindeki samimiyetin ve paylaşımın önemli bir göstergesidir. Reklamda, aile içindeki bu samimi atmosferin ve köy yaşamının geleneksel değerlerinin ön plana çıkarılması, Türk halk kültürünün güçlü bir şekilde aktarılmasına olanak tanır. Çaykur, yalnızca bir çay markasını tanıtmaktan öte, kültürel mirası da yaşatarak markayı toplumla özdeşleştirir. Çayın evdeki sıcak karşılaması, misafirlikteki önemli rolü ve çiftçinin sabırla çayı toplama süreci, Türk halkının değerleriyle örtüşen bir anlatı oluşturur. Bu reklam, tüketiciye yalnızca bir ürün sunmaz; Türk halk kültürünün bir parçası olma duygusunu da aşılır. Çaykur reklamında yer alan geleneksel değerler ve halk kültürüne ait öğeler, modern reklamcılıkla harmanlanarak güçlü bir kültürel bağ kurmayı başarır. Reklam, markanın Türk halk kültürünün bir parçası olarak konumlanmasını sağlayan etkili bir strateji sunar. Türk halk kültürünün çeşitli unsurları, markalar için hem kültürel mirası yaşatmak hem de tüketiciyle derin bağlar kurmak adına güçlü bir araç olarak kullanılmaktadır. Bu bağlamda Çaykur'un reklam stratejileri, Türk halk kültürünün reklamlar aracılığıyla güçlü bir şekilde aktarılabilmesinin güzel bir örneğidir.

Türk halk kültürünün reklamlarla harmanlandığı bir başka örnek olarak Çaykur'un 2024 yılında yayımladığı "11 Ayın Sultanı Ramazan" reklamı, Türk halk kültürünün reklam aracılığıyla aktarılabilmesini etkili bir şekilde gösteren bir örnektir (URL-3). Ramazan ayı, Türk toplumunda derin bir kültürel ve dini öneme sahiptir; bu nedenle Çaykur, markasını bu dönemin manevi atmosferiyle ilişkilendirerek tüketicilere hitap etmeyi amaçlamaktadır. Reklamda, Türk halkının en önemli içeceklerinden biri olan çay, özellikle Ramazan ayında, iftar ve sahurda aile üyeleri arasında paylaşılan önemli bir öğedir. Reklamın başında, Ramazan'a özgü geleneksel bir atmosfer yaratılır. Aile üyelerinin geleneksel kıyafetleriyle sofranın etrafında toplandığı, sıcak bir ortamda çay içtikleri görüntüler, Türk halk kültürünün misafirperverlik ve dayanışma gibi önemli unsurlarını vurgular. Çay, sadece bir içecek değil

sosyal bağların güçlendiği, ailelerin bir araya geldiği ve samimi sohbetlerin yapıldığı bir araç olarak reklamlarda anlamı derinleştiren bir kültürel ögeye dönüşür.

Bu reklamda, halk kültürüne dair birçok sembol ve motif ön plana çıkar. Misafirperverlik, dayanışma, aile içindeki sevgi ve paylaşma gibi kültürel değerler, görsel ve içerik olarak belirginleştirilmiştir. Çaykur, bu geleneksel öğeleri modern bir bakış açısıyla harmanlayarak markanın Türk kültürüyle güçlü bir bağ kurduğunu izleyicilere sunar. Ailenin bir araya gelmesi, sohbetler, çocukların neşesi ve misafirlik gibi unsurlar, reklama hem duygusal hem de kültürel bir boyut kazandırır.



Görsel 1: Çaykur Reklamı (URL-3).

Reklamda kullanılan sıcak renk tonları ve aile içindeki samimi görüntüler, Türk halkının sosyal değerlerini de ön plana çıkarır. Çay, Ramazan ayında sadece bir içecek değil, aynı zamanda sosyalleşme ve toplumsal bağları güçlendirme simgesidir. Çaykur’un bu reklamı, markanın halk kültürüne olan saygısını ve bu kültürü modern reklamcılıkla birleştirme becerisini gösteren önemli bir örnek teşkil etmektedir.

Reklamın müzikleri ve görselleri, Ramazan’ın manevi atmosferini güçlü bir şekilde yansıtarak izleyiciyi derin bir duygusal deneyime çeker. Çaykur, bu reklamda çayın Türk halk kültüründeki vazgeçilmez rolünü ön plana çıkarırken izleyicilere sadece bir içecek sunmakla kalmaz, onları Türk halk kültürünün özünden bir parça olma duygusuyla buluşturur. Reklamlarda müzik kullanımının öncelikli hedefi ise reklamın genel amacıyla da örtüşen “dikkat çekme”dir. İzleyiciyi kısa süreliğine de olsa reklamı izlemeye yöneltmek için müziğe büyük önem verilmektedir (Fidan, 2017: 228).

Bu bağlamda, müzik ve görsel unsurların bir araya gelmesiyle Çaykur’un “11 Ayın Sultanı Ramazan” reklamı, Türk halk kültürünün değerlerini güçlü bir şekilde yansıtarak, izleyiciye sadece bir ürünün ötesinde bir kültürel deneyim sunar. Türk halkının kültürel değerleriyle özdeşleşen bir marka imajı yaratmayı amaçlayan reklam, duygusal bağ kurma noktasında da güçlü bir etki yaratmaktadır. Bu tür reklamlar, markaların halk kültürünü doğru bir şekilde yansıtarak, izleyicilerin duygusal düzeyde bağ kurmasına olanak tanır. Çaykur, Türk halk kültürünü reklamlarına entegre ederek yalnızca bir ürün değil, aynı zamanda bir yaşam tarzı ve geleneksel değerleri temsil eden bir marka kimliği oluşturmuştur.

Garanti BBVA’nın Bonus Flaş uygulaması aracılığıyla 2024 yılında yayımlanan Bonus’un “Ramazan Bereketi” reklamı ise Ramazan ayının toplumsal ve manevi boyutlarını

merkeze alan bir anlatım sunarak halk kültürüne ait değerleri modern reklam diliyle buluşturmaktadır (URL-4). Ramazan, Türk toplumunda sadece dini bir ibadet dönemi olmanın ötesinde dayanışma, yardımlaşma ve bereket kavramlarının pekleştiği bir zaman dilimi olarak da kabul edilir (Özden, 2010: 88). Bu reklam, Ramazan'ın manevi atmosferini yansıtmakla kalmayıp izleyiciyi kolektif bir tüketim pratiği etrafında birleştiren bir yapıya sahiptir. Bu bağlamda, reklamda yer alan görseller ve kullanılan dil, halkın manevi değerlerini ve toplumsal dayanışma anlayışını vurgulayarak izleyicinin gönlünde bir yer edinmektedir. Bonus, Ramazan'ın ruhuna uygun bir şekilde hem bireysel hem de toplumsal bağları güçlendiren bir reklam diliyle izleyiciye hitap etmektedir.

Reklamın başında, Hacivat ve Karagöz figürlerinin kullanılması, Türk halk tiyatrosunun önemli temsilcilerinden olan bu karakterlerin geleneksel halk kültürüne olan güçlü bağına yansıtmaktadır. Hacivat ve Karagöz, Türk halk tiyatrosunun en bilinen figürlerindendir ve halk arasında mizahi bir dil ile toplumsal olayları ele alırlar. Bu karakterler, halk kültüründe, sosyal yapıyı ve gündelik yaşamı eğlenceli ve eleştirel bir biçimde yansıtan önemli öğeler olarak kabul edilir. Reklamda Hacivat ve Karagöz'ün yer alması, geleneksel Türk tiyatrosu ve mizah geleneğiyle izleyiciye bir bağ kurmayı amaçlamaktadır. Durum komedisi ve toplumsal eleştiri unsurları, reklamın eğlenceli anlatımını güçlendiren unsurlar olarak öne çıkmaktadır. Hacivat ve Karagöz'ün ilişkisi, halk kültüründeki mizahın ve toplumun karşılaştığı zorluklara karşı gösterilen esprili tepkinin reklamda yansımasıdır. Halk bilimi bakış açısıyla, Hacivat ve Karagöz'ün sahneye çıkışı, sadece bir eğlence unsuru olarak değil, toplumsal değerlerin, geleneksel öğelerin ve halk hafızasının günümüz reklamlarında yeniden hayata geçirilmesi ve modern tüketim kültürüyle ilişkilendirilmesi anlamına gelir. Reklamda Hacivat ve Karagöz'ün gölge oyunu formatında sergilenmesi, geleneksel gölge tiyatrosu geleneğinin modern dünyaya uyarlanarak sunulmasıdır. Gölge oyunu, Hacivat ve Karagöz gibi figürlerin ışık ve perde yardımıyla sahneye yansıtılmasını sağlayan geleneksel bir tekniktir. Bu da reklamın halk kültürüne derin bir bağ kurduğunun bir göstergesidir.

Reklam, görsel ve anlatıma dayalı olarak Ramazan'ın birliktelik ve paylaşma ruhunu vurgulayan unsurlarla şekillendirilmiştir. Kamera açıları ve sahne düzenlemeleri, geleneksel iftar sofralarının samimi atmosferini günümüzün modern estetiğiyle birleştirir. Sofranın etrafında bir araya gelen aile üyeleri ve dostlar, Türk halk kültüründe iftarın yalnızca bir yemek değil, sosyal bir etkinlik olduğunu hatırlatan bir şekilde sunulmuştur. Bu anlatım, halk arasında sıkça rastlanan “komşu komşunun külüne muhtaçtır” veya “azıcık aşım, kaygısız başım” gibi atasözleriyle de pekiştirilen toplumsal dayanışma anlayışını yansıtır.

Renk paleti ve ışık kullanımı ise Ramazan'ın huzurlu ve sıcak atmosferini destekleyecek şekilde tercih edilmiştir. Söz konusu atmosfer, geleneksel Anadolu mutfaklarından ve ev içi sofralarından ilham alarak tasarlanmış, böylece izleyiciye tanıdık bir duygu sunulmuştur. Müzik ve ses efektleri de Ramazan'ın manevi ve duygusal yanını pekiştiren unsurlar olarak kullanılmıştır. Özellikle müzik, geleneksel Türk ezgilerini modern bir dokunuşla harmanlayarak, izleyiciye Ramazan'ın manevi derinliğini hatırlatmaktadır. Bu melodik yapı, halk kültüründe yaygın olan türkü ve ilahilerle benzer bir ritim ve ton kullanımıyla hem nostaljik hem de duygusal bir bağ kurar. Reklamda müziğin kullanılması, dikkat çekmenin yanında mesajın sağlıklı bir şekilde iletilmesini de sağlamaktadır (Kellaris vd., 1993: 115). Bu

şekilde reklam, sadece görsel ve dilsel öğelerle değil, aynı zamanda işitsel unsurlarla da halk kültürünün samimiyetini ve içtenliğini etkili bir biçimde izleyiciye aktarır.

Bonus'un "Ramazan Bereketi" reklamı, Ramazan'daki toplumsal dayanışma değerlerini, 1.000 TL'lik bonus kampanyasıyla modern tüketimle birleştirerek "bereket" kavramını ekonomik bir bağlamda sunmaktadır. Bu yaklaşım, geleneksel kültürel anlayışları günümüz tüketim toplumuna adapte ederken, izleyiciyi kültürel değerleri yeniden düşünmeye ve bu değerlerin modern dünyada nasıl yaşatılabileceğini keşfetmeye davet etmektedir. Reklamda görülen karakterler, farklı kuşaklardan bireyleri bir araya getirerek Ramazan'ın nesiller arası birlikteliğini temsil etmektedir. Yaşlı bir birey, sofranın başında anne, baba ve çocukla bir araya gelirken, esnaftan alışveriş yapan anne ve baba figürleri, Ramazan geleneğini günümüz tüketim dünyasında vurgulamaktadır. Bu figürler, Türk halk kültüründe önemli bir yer tutan aile yapısının ve nesilden nesile aktarılan geleneklerin simgeleridir. "Büyükler küçükleri korur, küçükler büyükleri sayar" anlayışı, nesiller arası ilişkilerin sürdürüldüğünü simgelemektedir. Sofrada bir araya gelen farklı kuşaklar, halk arasında yaygın olan "sofra bereketi" kavramını hatırlatırken, birlikte geçirilen zamanın değerini vurgulamaktadır. Aynı zamanda, Ramazan'da esnafın ve halkın yardımlaşma geleneği, "komşu komşunun külüne muhtaçtır" gibi atasözleriyle pekiştirilerek toplumsal dayanışmanın önemini anlatmaktadır. Bu şekilde reklam, geleneklerin modern toplumda yaşatılması gerektiği mesajını verirken halkın kültürel hafızasını çağrıştırmaktadır.

Dolayısıyla, Bonus'un "Ramazan Bereketi" reklamı, geleneksel "bereket" anlayışını ekonomik bir bağlamda yeniden şekillendirirken, izleyiciyi kültürel hafızaya ve toplumsal sorumluluğa çağırmaktadır. Böylece reklam, halk kültüründeki değerlerin modern toplumda nasıl sürdürülebileceğini ve ticari stratejilerle nasıl dönüştürülebileceğini göstermektedir.

Benzer şekilde, halk kültürünü modern reklam diline entegre etme noktasında dikkat çeken bir diğer örnek ise Falım Sakız'ın 2010 yılında yayımlanan "Aç Bi' Falım Rahatla, Ferhat ile Şirin Kavuştı Sonunda!" reklam filmi, Türk halk hikâyelerinden biri olan "Ferhat ile Şirin" hikâyesini modern reklam anlayışıyla harmanlayarak halk kültürüne referans veren önemli bir örnek teşkil etmektedir (URL-5). Reklam, geleneksel anlatıdaki "sevda uğruna dağ delme" motifini mizahi bir bakış açısıyla yeniden ele alır. Geleneksel anlatıda Ferhat, aşkı uğruna külüng ile dağları delirken reklamda bu motif esprili bir şekilde değiştirilerek Ferhat'ın sakız çiğneyerek duvarı aşmaya çalışması ile sunulmaktadır. Bu süreç, halk hikâyelerinin günümüzün tüketim odaklı kültüründe yeniden şekillendiğini ve kolektif hafızada varlığını koruyarak yaşamaya devam ettiğini ortaya koymaktadır.

Reklamın anlatı yapısı, geleneksel halk kültürüne doğrudan referanslar sunarak kültürel bağlamı modern reklam diline yerleştirmektedir. Ferhat ile Şirin hikâyesine yapılan göndermeler, halk anlatılarının çağdaş bir biçimde yeniden şekillendirilmesine örnek teşkil etmektedir. Reklamda, Ferhat'ın Şirin'e ulaşma çabası, halk hikâyelerindeki aşılmaz engeller temasını korurken bu çaba mizahi bir üslupla sunulmaktadır. Bu mizahi yaklaşım, geleneksel halk anlatılarındaki eğlenceli ve halk diline yakın üslubu başarıyla yansıtmaktadır. Reklamdaki diyaloglar ve karakterler arasındaki etkileşim, halk tiyatrosunun durum komedisi öğeleriyle

paralellik gösterir bu da halk kültürünün anlatı dinamiklerinin modern reklam dünyasında hayat bulduğunu gözler önüne serer.

Reklam, halk kültürünün geleneksel öğelerini modern medya diline başarıyla entegre ederken bu öğelerin toplumsal bellekte nasıl varlıklarını sürdürdüğünü de göstermektedir. Ferhat ile Şirin hikâyesinin mizahi bir şekilde yeniden anlatılması, halk kültürünün anlatı dinamiklerinin modern reklam dünyasında yeniden biçimlendiğine dair güçlü bir örnek teşkil eder. Bu bağlamda, Walter Ong'un sözlü kültür teorisi, halk anlatılarının yazılı veya görsel medyada yeniden şekillendiğini ve böylece kültürel hafızada varlıklarını koruduklarını öne sürer (2020: 206). Falım Sakız reklamı, işte bu noktada sözlü kültürün modern medya aracılığıyla geçirdiği dönüşümü somut bir örnekle sunmaktadır. Geleneksel anlatılarda yer alan fedakârlık ve azim teması, burada sakız çiğneme gibi basit ama eğlenceli bir eyleme dönüştürülerek izleyiciye aktarılmaktadır. Bu dönüşüm, halk hikâyelerinin tüketim kültürüne nasıl adapte edilebileceğini ve bu adaptasyonun ne kadar etkili olabileceğini gösteren yaratıcı bir strateji olarak değerlendirilebilir.

Falım Sakız reklamının en dikkat çekici yönlerinden biri, halk kültürünün modern bir yansımasını sunmasının ötesinde, izleyicide rahatlatıcı ve eğlenceli bir ürün algısı yaratmasıdır. Geleneksel bir halk anlatısının mizahi ve çağdaş bir biçimde sunulması, reklamın izleyici üzerinde derin bir etki bırakmasını sağlar. Bu sayede reklam, yalnızca bir ürün satmaktan öte, Türk halk kültürünün izleyicilerle etkileşime giren bir parçası haline gelir ve markanın kimliği, halk kültürüyle iç içe geçmiş bir yapı olarak sunulur.

Bu perspektifte Falım Sakız reklamı, halk hikâyelerinin modern reklamcılıkla birleşimini gösteren başarılı bir örnektir. Ferhat ile Şirin hikâyesini mizahi bir üslupla yeniden yorumlayan bu reklam, halk anlatılarının sadece geçmişe ait olmadığını, günümüzde de kültürel belleğin dinamik ve sürekli evrilen bir parçası olarak varlığını sürdürdüğünü gözler önüne sermektedir. Bu tür örnekler, halk biliminin popüler kültür üzerindeki etkisini daha derinlemesine incelemek ve halk kültürünün modern medyada şekillenmesini anlamak açısından önemli bir araştırma alanı sunmaktadır.

Günümüzde halk kültürünün modern dünyadaki yansımaları sadece halk hikâyeleriyle sınırlı kalmayıp aynı zamanda geleneksel ritüeller, mitler, şarkılar ve semboller gibi pek çok kültürel öğeyi de kapsamaktadır. Bu bağlamda, Turkcell'in 2024 yılında başlattığı "Türksel Hareketler" reklam kampanyası da kültürel değerlere dayanan önemli bir reklam örneği olarak öne çıkmakta olup Türk halk kültüründe, nesnelerin yeniden değerlendirilmesi, tasarruf bilinci ve doğaya saygı anlayışı derin köklere sahiptir (URL-6). Anadolu'da eski eşyaların onarılıp yeniden kullanılması, tüketim anlayışının yalnızca maddi gerekliliklerden değil, aynı zamanda kültürel değerlerden kaynaklandığını gösterir. "Türksel Hareketler" reklamı da bu anlayışın modern dünyadaki yansımalarından biri olarak öne çıkmaktadır. Reklamda, eski eşyaların yeniden kullanılabilir hale getirilmesi ve sürdürülebilir yaşam pratiklerine odaklanılırken bu yaklaşımlar halk kültüründeki "elden geleni değerlendirme" ve "savurganlıktan kaçınma" gibi geleneksel değerlerle doğrudan paralellik göstermektedir.

Reklamın anlatısında, halk kültürünün önemli bir ögesi olan mizahi dil dikkat çekmektedir. Türk halk edebiyatının özellikle fıkra türü ve halk tiyatrosu geleneğinde mizah, izleyiciyi eğlendirirken toplumsal mesajların dolaylı bir biçimde aktarılmasında da etkili bir

araç olarak kullanılmıştır. Bu reklamda da mizah, hedef kitlenin ilgisini çekmek ve sürdürülebilirlik gibi önemli bir mesajı kabul ettirmek amacıyla stratejik bir şekilde yer verilmiştir. Türk halk tiyatrosunun vazgeçilmez bir unsuru olan durum komedisi, reklama eğlenceli bir hava katarak anlatıyı daha ilgi çekici hale getirmiştir.

Bununla birlikte, reklamda geleneksel üretim ve tüketim pratiklerinin çağdaş bir yorumu dikkat çekmektedir. Türk halk kültüründe, eşyaların işlevselliğini kaybetmeden yeni şekillerde değerlendirilmesi sıkça karşılaşılan bir durumdur. Halk arasında yaygın olan “kullan-at” anlayışına karşı, “değerlendir, dönüştür, yeniden kullan” prensibi geçmişten günümüze varlığını sürdürmektedir. Bu reklamda, eski eşyaların yaratıcı bir biçimde yeniden işlevselleştirilmesi, halk biliminin bu geleneksel pratiğini modern tüketim alışkanlıklarıyla uyumlu bir şekilde sunmaktadır. Reklam, çevresel duyarlılık mesajını yalnızca bireysel tüketim pratikleri üzerinden değil, aynı zamanda toplumsal bellekte yer alan sürdürülebilir yaşam anlayışı üzerinden de şekillendirmektedir. Anadolu’da bir eşyayı atmak yerine onarmak, değiştirmek ve tekrar kullanmak fikri sadece ekonomik bir zorunluluk değil, kültürel bir değer olarak görülmüştür. Bu bağlamda, reklamda verilen mesaj, bu kültürel anlayışla doğrudan ilişkilidir ve halk kültüründeki geleneksel bilgilerin çağdaş dünyada nasıl yaşatılabileceğini etkili bir şekilde ortaya koymaktadır.



Görsel 2: Turkcell Reklamı (URL-6).

Reklamın görsel ve anlatı yapısında da halk kültürüyle ilişkili unsurlar göze çarpmaktadır. Eşyaların dönüştürülme sürecinin eğlenceli ve dinamik bir kurgu içinde sunulması, halk anlatılarındaki yaratıcı ve çözüm odaklı düşünme geleneğiyle paralellik göstermektedir. Halk hikâyelerinde ve masallarda sıkça rastlanan, eskiyi yeniden kullanarak yeni çözümler üretme motifi burada modern bir yorum kazanmıştır. Aynı zamanda, anlatının samimi ve sıcak bir dil üzerinden şekillendirilmesi, halk kültüründeki sözlü anlatım geleneğiyle de benzerlik taşımaktadır. Dolayısıyla, “Türksel Hareketler” reklamı, yalnızca sürdürülebilir tüketimi teşvik eden bir mesaj vermekle kalmayıp Türk halk kültüründe köklü bir yere sahip olan tasarruf, dönüştürme ve yeniden kullanma pratiklerini de hatırlatan bir içerik sunmaktadır. Halk bilimi perspektifinden değerlendirildiğinde, geleneksel değerleri yaşatan ve toplumsal belleğin sürdürülebilirlik kavramıyla bütünleşebileceğine dair önemli bir örnek teşkil etmektedir.

Turkcell’in “Türksel Hareketler” kampanyası, çevre bilinci ve halk kültürünü modern bir yaklaşımla harmanlarken, bir başka örnek olarak 2024 yılına ait Turkcell’in “Hızın Kralı”

kampanyası da hız, teknoloji ve eğlencenin birleşimini gözler önüne sermektedir (URL-7). Bu kampanya, halk kültüründeki mizahi üsluptan ve eğlenceli anlatı tarzından beslenerek Türk halkının mizah anlayışını ve toplumsal hafızasını çağdaş bir dilde yeniden işler. “Hızın Kralı” kampanyası, teknolojiyi, hız kavramını ve eğlenceyi bir araya getirirken halk kültürünün eğlenceli ve yaratıcı anlatı biçimlerinden yararlanarak izleyiciye etkileyici bir deneyim sunmaktadır.

Türk halk kültürünün mizahi unsurlarını modern reklamcılıkla birleştiren başarılı bir örnek olan reklamın estetik unsurları, Türk halk kültüründeki eğlenceli ve sıcak anlatım tarzından ilham alırken Ata Demirel gibi halkın tanıdığı ve sevdiği bir figürün başrolü üstlenmesi, izleyicinin reklamla kolayca bağ kurmasını sağlamaktadır. Halk bilimi bakış açısıyla değerlendirildiğinde mizah unsuru içeren bu reklam, halkın günlük yaşamına, kültürel geleneklerine ve değerlerine doğrudan hitap eden etkili bir iletişim biçimi ortaya koyar. Türk halk kültüründe, mizah, toplumsal olayları anlamlandırmada ve insanlar arasında iletişimi güçlendirmede önemli bir rol oynar. Bu bağlamda, reklamda yer alan eğlenceli dil, izleyicinin iletilen mesajı daha kolay kabul etmesini ve özümsemesini sağlar.

Bu bağlamda, “Hızın Kralı” kampanyası, hız ve teknoloji kavramlarını sadece çağdaş bir reklam diliyle değil, Türk halk kültüründeki ilerleme ve yenilikçi olma değerleriyle de ilişkilendirerek derin bir anlam katmaktadır. Hız ve teknoloji gibi modern unsurlar, Türk halk kültüründe köklü bir şekilde var olan gelişim, yenilik ve değişim arzusuyla paralellik gösterir. Böylelikle bu modern kavramlar, geleneksel halk mizahının eğlenceli diliyle harmanlanarak sunulmuş ve geçmişin geleneksel öğeleri ile geleceğin dinamik yenilikleri arasındaki uyumu vurgulayan bir anlatı oluşturulmuştur. Bu yönüyle reklam, izleyicilere hem geçmişe saygı duyan hem de geleceği kucaklayan bir kültürel bağ kurarak halk kültürünün modern reklamcılıkla buluşturulmasını etkili bir şekilde gösterir.

Bu unsurların birleşimiyle birlikte, reklamda kullanılan müzik, reklamın temposunu hızlandırarak Türk halk kültüründeki eğlenceli anlatıma mükemmel bir uyum sağlamaktadır. Müzik, reklamın duygusal etkisini güçlendirirken, halk kültüründeki şarkılı, ritmik anlatımlarla paralellik göstererek izleyici üzerinde kalıcı bir izlenim bırakmaktadır. Bu müzikler, halkın hafızasında yer edebilecek bir melodik yapı sunarak reklamın etkisini daha da pekiştirmektedir. Reklamlarda oluşturulan melodik tekerlemeler, ahenkli sözcükler ve özel cıngıllar hep dikkat çekicilik ve anımsanabilme niteliklerine yapılan bir vurgudur (Scott, 1990: 228).

Reklamın görsel estetiği de bu anlatıyı güçlendiren bir diğer önemli unsurdur. Türk halk kültürünün geleneksel estetiğiyle modern teknoloji unsurlarının birleşimi, izleyiciye tanıdık ve yenilikçi bir deneyim sunar. Görsel öğeler, eski ve yeni bir arada sunarak izleyicinin hem kültürel hem de teknolojik bağlamda güçlü bir ilişki kurmasını sağlar. Bu estetik anlayış, halk kültürünü ve modern teknolojiyi birleştirerek geleneksel değerlerle yenilikçi bir yaklaşım arasında uyumlu bir köprü kurar.

Dolayısıyla “Hızın Kralı” kampanyası, halk kültürünün mizahi unsurlarını modern bir reklam dilinde başarıyla harmanlamaktadır. Reklam, hız ve teknolojiyi vurgularken aynı zamanda Türk halkının mizah anlayışı ve geleneksel değerleriyle izleyicisine eğlenceli bir deneyim sunmaktadır. Bu reklam, halk bilimi ve kültür bağlamında değerlendirildiğinde,

toplumsal hafızanın ve kültürel öğelerin reklam diliyle nasıl canlandırılabilceğine dair önemli bir örnek teşkil etmektedir.

2.1. Genel Değerlendirme

İncelenen reklamlar, Türk halk kültürünün ve folklorik öğelerin modern reklam diliyle bulunduğu noktada yalnızca bir pazarlama aracı olarak değil, kültürel sürekliliği sağlayan bir anlatı mecrası olarak işlev gördüğünü ortaya koymaktadır. Bonus'un "Ramazan Bereketi" reklamı, Ramazan ayının manevi atmosferini çağdaş tüketim kültürüyle harmanlayarak kolektif bellekte yankı uyandıran bir temsil oluşturur. Hacıvat ve Karagöz'ün yeniden sahneye çıkarılması, nostaljik bir gönderme değil, geçmişin sahne kültürünün bugünün iletişim pratikleriyle yeniden yorumlanmasıdır. Turkcell'in "Hızın Kralı" kampanyası, geleneksel mizah anlayışını teknolojiyle bir araya getirerek, kültürel kodların değişen yaşam tarzlarıyla nasıl bütünleştiğini somut biçimde gösterir. Çaykur'un reklamları ise misafirlik, sohbet ve birliktelik gibi halk kültürünün temel dinamiklerini bugünün iletişim tonuyla yansıtarak geleneksel değerlerin güncel hayattaki karşılıklarını pekiştirir. Falım Sakız reklamında görüldüğü üzere, halk anlatıları günümüz medya ortamında yeniden kurgulanarak güçlü birer iletişim aracına dönüştürülmektedir.

Bu bütünlük içinde değerlendirildiğinde, reklamlar halk kültürüne yalnızca göndermede bulunmakla kalmayıp onun yapısal öğelerini çağdaş bir bağlamda yeniden inşa eder. Reklamcılık, folklorik unsurları dönüştürerek bugünün toplumuna özgü anlatılar yaratırken, bir yandan da geçmişin izlerini günümüz belleğinde canlı tutar. Bu süreç, kültürel mirasın modern medya yoluyla yeniden işlenmesini ve toplumun ortak kimliğinin sürekliliğini sağlayan bir işlev üstlenmesini mümkün kılar. Dolayısıyla, reklamlar, halk kültürünü hem koruyan hem de dönüştüren bir rol üstlenerek, geçmişle gelecek arasında dinamik bir kültürel köprü kurmaktadır.

Sonuç

Türk halk kültürü ile reklamlar arasındaki etkileşim, yalnızca bir pazarlama stratejisi olmanın ötesinde, toplumsal hafızayı diri tutan ve kültürel kimliğin yeniden inşasını mümkün kılan dinamik bir süreçtir. Reklamlar, halk kültürünün derinliklerinden beslenerek hem geleneksel değerlerin günümüze taşınmasını sağlar hem de bireyler arasındaki kültürel bağı güçlendirir. Bu noktada her reklam, izleyiciye yalnızca bir üründen ziyade bir kültürel deneyim sunarken, geleneksel motifler, halk hikâyeleri ve sosyal değerler, reklam dilinde birleşerek toplumsal hafızayı canlandırır. Dolayısıyla reklamlar, halk kültürünün dinamiklerini hızla değişen, dijitalleşmiş ve küreselleşmiş dünyada yeniden inşa ederken bu kültürün geleceğe taşınmasında kritik bir rol oynamaktadır.

Bu kültürel aktarım süreci, özellikle halk kültürüne özgü geleneksel değerlerin reklam içeriklerinde yeniden anlamlandırılmasıyla belirginlik kazanır. Söz konusu değerler, günümüz reklam dünyasında sıkça başvurulmuş ve toplumsal hafızayı yansıtan temel yapı taşları olarak karşımıza çıkar. Misafirperverlik, sohbet ve birlikteliği simgeleyen ritüeller gibi, halkın gündelik yaşamında köklü bir yere sahip unsurlar; reklam metinlerinde etkili biçimde kullanılarak izleyiciyle duygusal bağ kurulmasına katkıda bulunur. Bu tür öğelerin

harmanlanmasıyla ortaya çıkan anlatılar, halk kültürünün derinliklerinden beslenir; izleyiciyi hem nostaljik bir yolculuğa çıkarır hem de çağdaş bağlamda yankı uyandıran etkileyici temsillere dönüşür. Geleneksel halk hikâyelerinden de ilhamla kurgulanan sahneler, modern reklam diliyle yeniden hayat bulur. Hikâyeleştirme yoluyla yapılan bu kültürel referanslar, yalnızca mirasın temsiline hizmet etmekle kalmaz; aynı zamanda halkın ortak belleğini canlı tutarak reklamcılığı kültürel bir aktarım aracına dönüştürür. Öte yandan, toplumsal ritüeller ve manevi değerler de reklam dünyasında görünürlük kazanır. Özellikle özel günlere ve kültürel pratiklere atıfta bulunan içerikler, ekonomik değerlerle harmanlanarak hedef kitleye sunulur. Halkın benimsediği semboller aracılığıyla iletilen bu temsiller, toplumsal normların ve kültürel hafızanın canlı kalmasını sağlarken; izleyiciyle güçlü ve anlamlı bir duygusal etkileşim kurulmasına da olanak tanır.

Halkın benimsediği semboller aracılığıyla iletilen bu temsiller, toplumsal normların ve kültürel hafızanın canlı tutulmasını sağlarken izleyiciyle güçlü ve anlamlı bir duygusal etkileşim kurulmasına da olanak tanır. Bu çerçevede reklamlar, yalnızca geleneksel unsurları aktarmakla kalmaz; aynı zamanda halk figürlerinin çağdaş anlatım biçimlerine uyarlanması sürecinde aktif bir rol üstlenir. Bu uyarılma sürecinde özellikle mizahi anlatımlar, halk kültürünün dinamizmini ve esnekliğini yansıtarak, reklam dilinde etkili ve dikkat çekici bir araç haline gelir. Kültüre ait figürler, karakterler ve ritüeller, dijital medya ortamında yeniden biçimlendirilerek hem izleyicinin ilgisini çeker hem de ona tanıdık ve sıcak bir kültürel deneyim sunar. Geleneksel ritüellerin ve sözlü anlatıların dijital dünyada tekrar canlandırılması ise yalnızca nostaljik bir etki yaratmakla sınırlı kalmaz modern reklamcılığın anlatı sınırlarını genişleterek, kültürel içeriklerin çok daha yaratıcı ve katılımcı biçimlerde kurgulanmasına imkân tanır. Bu yönüyle reklamlar, halk kültürünü korumanın ötesine geçerek kültürel öğeleri çağdaş formlarla yeniden üreten ve onları çok daha geniş kitlelerle buluşturan dinamik bir mecra haline gelir.

Türk halk kültürünün reklamlara yansması ise, geleneksel unsurların modern reklamcılıkla buluştuğu somut ve güçlü örneklerle belirginleşmektedir. Yapılan incelemelerde Çaykur, Turkcell, Bonus ve Falım Sakız gibi markaların reklamlarında, halk kültürüne dayalı değerlerin ve anlatı biçimlerinin çağdaş reklam diliyle harmanlandığı görülmektedir. Bu yaklaşımlar, izleyiciye yalnızca bir ürün değil, aynı zamanda kültürel bir deneyim sunarak reklamın etki gücünü artırmaktadır. Halk kültürünün dinamiklerini modern dünyada yaşatmaya katkı sunan bu uygulamalar, toplumsal hafızanın canlandırılmasında ve kültürel sürekliliğin sağlanmasında önemli bir rol üstlenmekte; aynı zamanda toplumsal kimliğin inşasına ve kültürel bilinç oluşumuna da zemin hazırlamaktadır.

Bu noktada, reklamlar aracılığıyla halk kültürünün modern toplumda nasıl bir varlık gösterdiğini ve bu kültürel öğelerin toplumsal bellekle olan ilişkisini daha derinlemesine anlayabilmek için, reklamların tarihsel süreci ile toplumsal etkilerini de göz önünde bulundurmak gerekmektedir. İlk televizyon reklamlarında halk kültürüne ait unsurların belirgin biçimde vurgulanması, reklamcılığın toplumsal değerlerle nasıl iç içe geçtiğini açıkça ortaya koymuştur. Ancak zamanla dijitalleşme ve küreselleşme gibi dönüşümsel süreçler, halk kültürünün geleneksel öğelerini yeniden şekillendirmiş, bu öğelerin modern dünyada farklı biçimlerde temsil edilmesine zemin hazırlamıştır. Özellikle dijital platformların yaygınlaşmasıyla birlikte, halk kültürüne dayalı anlatılar yeni mecra ve formatlarda hayat

bularak izleyiciyle daha dinamik bir ilişki kurmaya başlamıştır. Sosyal medya ve internetin sağladığı hızlı ve yaygın erişim, kültürel mirası daha önce benzeri görülmemiş ölçüde görünür kılmış; böylece halk kültürünün sürekli gelişen, dönüştürülebilir ve yaşayan bir olgu olarak modern toplumda yer edinmesine olanak tanımıştır.

Sonuç olarak, Türk halk kültürünün reklamlara yansması, yalnızca geçmişin kültürel öğelerinin bugüne taşınmasıyla sınırlı kalmamakta; bu öğelerin, modern dünyada yeniden inşa edilerek hem toplumsal belleğin dinamik biçimde canlı tutulmasını hem de kültürel kimliğin sürekli olarak yeniden tanımlanmasını mümkün kılan çok katmanlı bir etkileşim alanı yaratmaktadır. Reklamlar, geleneksel anlatılarla çağdaş anlatım tekniklerini bir araya getirerek halk kültürünü sadece temsil eden değil, aynı zamanda dönüştüren ve güncelleyen bir mecraya dönüşmekte; böylece kültürel sürekliliği sağlarken, toplumu geçmişle bağ kurmaya ve kendi kimliğini yeniden keşfetmeye teşvik eden güçlü bir iletişim zemini sunmaktadır. Bu yönüyle reklamlar, yalnızca tüketimi teşvik eden araçlar değil, kültürün anlatıcıları ve taşıyıcıları olarak da toplumun belleğinde iz bırakan yaratıcı anlatılar haline gelmektedir.

Kaynakça

- AYTAÇ, Gürsel (2002). *Edebiyat ve Medya, Kitaptan Ekran Edebiyat*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- BASCOM, William R. (2010). “Folklorun Dört İşlevi”, (çev. Ferya Çalış). *Halkbiliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar 2*. (ed. M. Öcal Oğuz ve Selcan Gürçayır). Ankara: Geleneksel Yayınları.
- BOYRAZ, Şeref (2001). “Halk Kültürü Unsurlarının Televizyon Reklamlarında Kullanılması”, *Milli Folklor*, S. 49, s. 93-108.
- FİDAN, Süleyman (2017). *Âşıklık Geleneği ve Medya Endüstrisi: Geleneksel Müziğin Medyadaki Serüveni*. Ankara: Grafiker Yayınları.
- GEERTZ, Clifford (1973). *The Interpretation of Culture*. New York: Basic Books.
- GÜNAY, Umay (1996). “Folklor, Reklam ve Tarhana”, *Milli Folklor*, S. 31-32, s. 3-12.
- KELLARİS, James vd. (1993). “The Effect of Background Music on Ad Processing: A Contingency Explanation”, *Journal of Marketing*, V. 57, N. 4, p. 114-125.
- KOCADAŞ, Bekir (2005). “Kültür ve Medya”, *Bilig Dergisi*, S. 34, s. 1-13.
- ONG, Walter J. (2020). *Sözlü ve Yazılı Kültür: Sözü'nün Teknolojileşmesi*. (çev. Sema Postacıoğlu Banon). İstanbul: Metis Yayınları.
- ÖNAL, Mehmet (1999). *En Uzun Asrın Hikâyesi*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- ÖZDEMİR, Nebi (2015). *Medya, Kültür ve Edebiyat*. Ankara: Grafiker Yayınları.
- ÖZDEN, H. Ömer (2010). “Türk Ramazan Kültürü”, *Journal of Turkish Research Institute*, C. 12, S. 30, s. 83-109.
- SCOTT, Linda M. (1990). “Understanding Jingles and Needledrops: A Rhetorical Approach to Music in Advertising”, *Journal of Consumer Research*, V. 17, N. 2, p. 223-236.
- ŞEN, A. Fulya ve Şule Yenigün Altın (2019). “1980’lerden 2000’lere Reklamın Söylemsel ve Görsel Dönüşümünün Göstergebilimsel Analizi”, *Atatürk İletişim Dergisi*, S. 16, s. 5-30.
- ÜN, Selami (1996). “Reklam-kültür ilişkisi ve 1980 sonrası Türk reklamcılığının kültür değişmelerine etkisi”. Yüksek Lisans Tezi. İstanbul: İstanbul Üniversitesi.

Elektronik Kaynaklar:

- URL-1: <https://www.trt.net.tr/pdfs/books/gecmisten-gelecege-1.pdf> (E. T.: 12.01.2025).
- URL-2: <https://www.caykur.com.tr> (E. T.: 17.12.2024).
- URL-3: <https://www.youtube.com/watch?v=G9krt2XKdBM> (E. T.: 12.01.2025).
- URL-4: <https://www.youtube.com/watch?v=7JurWwmQF8g> (E. T.: 12.01.2025).
- URL-5: https://www.youtube.com/watch?v=i9l7NbYZZ_8 (E. T.: 12.12.2024).
- URL-6: <https://www.youtube.com/watch?v=DQ-goFx9VPA> (E. T.: 12.01.2025).

URL-7: https://www.youtube.com/watch?v=2_6HXS3WMqQ (E. T.: 11.01.2025).

Çalışmanın yazarı “COPE-Dergi Editörleri İçin Davranış Kuralları ve En İyi Uygulama İlkeleri” çerçevesinde aşağıdaki hususları beyan etmiştir:

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

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

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

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

Yazarın Notu: Bu çalışma Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü’nde Prof. Dr. Kürşat ÖNCÜL danışmanlığında hazırlanmakta olan “*Türk Halk Kültürünün Reklamlara Yansıması*” adlı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

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

Lisans: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları Creative Commons Atıf-Gayriticari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY-NC 4.0) altında açık erişim olarak yayımlanmaktadır.

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

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

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

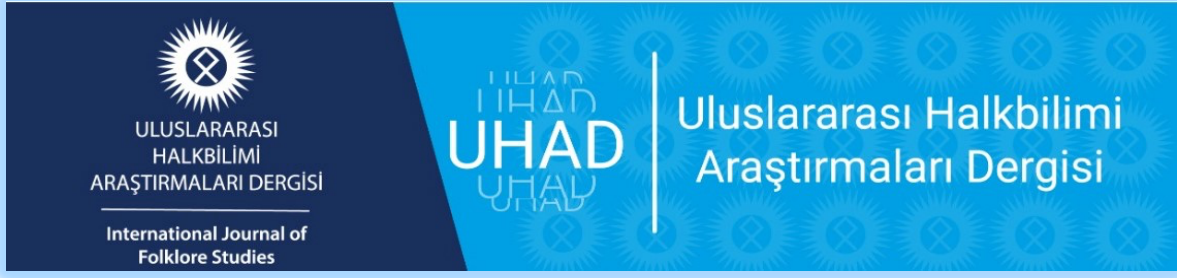
Support and Acknowledgments: There is no person whose support or ideas are consulted during the research and writing of the study.

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

Author Note: This study is derived from the master’s thesis titled “*Reflection of Turkish Folk Culture on Advertisements*” which is being prepared under the supervision of Prof. Dr. Kürşat ÖNCÜL at the Institute of Social Sciences, Eskişehir Osmangazi University.

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

Licence: Authors own the copyright of their work published in the journal and their work is published as open access under the CC BY-NC 4.0 license.



Dialectical Materialism or Dialectics of the Human?: Marxism and Animal Liberation Movement

Diyelektik Materyalizm mi Yoksa İnsanın Diyelektiği mi?: Marksizm ve Hayvan Özgürlüğü Hareketi

Yüksek Lisans Öğr. Erhan KORKMAZ

Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Halkbilim Ana Bilim Dalı
erhan.krkmzoglu@gmail.com

ORCID : 0000-0002-9744-6484.

e-ISSN: 2667-4173

UHAD, 2025, 8/1, 102-117.

Araştırma Makalesi/ Research Article



<https://doi.org/10.61729/uhad.1542653>

Geliş Tarihi / Date Received: 03.9.2024

Kabul Tarihi / Date Accepted: 12.5.2025

Yayın Tarihi / Date Published: 31.5.2025

Atıf / Citation: KORKMAZ, Erhan (2025). "Dialectical Materialism or Dialectics of the Human?: Marxism and Animal Liberation Movement", *UHAD/Uluslararası Halkbilimi Araştırmaları Dergisi*, S. 8/1, s. 102-117.

Öz

Bu makale, Marksizm ile türçülük karşıtı mücadele arasında bir uzlaşım noktası oluşturmayı amaçlayan Alliance for Marxism and Animal Liberation derneğinin yayımladığı "Marksizm ve Hayvan Özgürleşmesi Üzerine 18 Tez" adlı kitabı referans alarak marksizm ve türçülük karşıtı mücadele arasındaki dayanışma ve çatışmayı "Türçülük Karşıtlığı Neden Marksist Olmalıdır?" ve "Marksizm Neden Türçülük Karşıtı Olmalıdır?" başlıklarıyla tartışmaya açmaktadır. Marksistler, türçülük karşıtlarını kapitalizmin emek sömürsüne karşı duyarsız, burjuva-yanlısı, metafizik ve ahlakçı eğilimde, idealist olarak tanımlarken, türçülük karşıtları da marksistleri eleştirdikleri kapitalizm içerisindeki bugünün endüstriyel hayvan sömürsünü tüketim ilişkileri yoluyla yeniden ürettikleri için tutarsız olarak tanımlıyorlar. 2014 yılında Almanya ve İsviçre'den hayvan özgürlüğü hareketi ve komünist sol aktivistlerin bir araya gelerek kurduğu Alliance for Marxism and Animal Liberation derneği ise bu çalışmada, Marksist teorinin bu tutarsızlıklarından vazgeçmeleri için hayvan sömürsünü yeniden üretecek tüketim ilişki ağı içerisinde olmamalarını ve kapitalizmin hayvanlar üzerindeki tahakkümünü de analizlerine dahil etmelerini önerirken, türçülük karşıtlarına da türçülüğün maddi oluşum koşullarını analiz etmek için tarihsel materyalist yöntemle çalışılması gerektiğini öneriyor. Bu öneriler, her ne kadar iki tarafa da hayati ödünler verdimeden bir uzlaşım noktası kurmuş gibi görünse de makalenin tartışma kısmında görüleceği üzere tartışılmaya gebe birçok nokta mevcut. Bu makale, hem bu uzlaşım zeminini Alliance for Marxism and Animal Liberation derneğinin eleştirilerini özetleyerek okuyucuya sunarken, hem de bu uzlaşım zeminini tartışmaya açmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Marksizm, Türçülük karşıtlığı, Hayvan özgürlüğü hareketi, Tarihsel materyalizm, İdealizm.

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları Creative Commons Atıf-Gayriticari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY-NC 4.0) altında açık erişim olarak yayımlanmaktadır.



Abstract

With reference to the book “18 Theses on Marxism and Animal Liberation”, published by the Alliance for Marxism and Animal Liberation, which aims to create a point of consensus between Marxism and the anti-speciesism struggle, this article discusses the solidarity and conflict between Marxism and the anti-speciesism movement under the titles “Why should anti-speciesism be Marxist?” and “Why should Marxism be anti-speciesist?”. While Marxists describe anti-speciesists as being insensitive to capitalism's exploitation of labor, pro-bourgeois, and idealistic with metaphysical and moralistic tendencies, anti-speciesists describe Marxists as incoherent for reproducing today's industrial animal exploitation through consumption relations within the capitalism they criticize. In 2014, the Alliance for Marxism and Animal Liberation, an association of animal liberation movement and communist left activists from Germany and Switzerland, suggested that for Marxists to abandon their incoherence, they should not be in a network of consumption relations that reproduce animal exploitation and should address the domination of capitalism over animals in their analysis while anti-speciesists should work with the historical materialist method to analyze the material conditions of speciesism. While these proposals seem to establish a point of compromise without making vital compromises on either side, as the discussion section of the article will show, there are many points ripe for debate. This article will both present this ground for compromise by summarizing the Alliance for Marxism and Animal Liberation's critique and open it up for discussion.

Keywords: Marxism, Anti-speciesism, Animal liberation movement, Historical materialism, Idealism.

Introduction

Since I went vegan and got involved in the fight for animal liberation, there has been one issue on which my Marxist friends and I cannot agree: Does the fight for animal liberation encompass Marxism, or does Marxism encompass the struggle for animal liberation? This question includes answers to the questions of “which side's methods are to be used” and “which side is to be defended first”. I tell my friends, “I am a vegan fighting for animal liberation first, and then I can resort to Marxist and/or Anarchist methods, depending on the situation.” They tell me, “There is no point in the struggle for animal liberation without Marxism. You have to become a Marxist first”. You see, these discussions go on and on, and neither I can convince them nor they can convince me.

Of all the ideologies that have been imposed on people throughout history, Marxism is perhaps the one with which we have had the most conflict. According to Marxists, we are actors in the policy of pacification imposed on us by the bourgeois class and only focus on animal rights, which is seen as secondary compared to certain issues that are considered important, such as working-class rights, poverty, urban living rights. We don't march with them for the same goals on Labor Day, we don't participate in protests against strikes, or we don't take part in uprisings against parliament. These claims are based on their conclusion that we reproduce bourgeois morality. I have witnessed many of my Marxist friends claim that I am indifferent to social problems. I was surprised, because in my academic writings as well as in my everyday practices, I fight against many problems, from sexism to censorship as part of state policy. Not only me, but many of my vegan friends who fight for animal liberation are involved in feminist associations and non-governmental organizations fighting urban poverty. I do not think that the reason for these criticisms against us is that we are insensitive to social problems, the main reason for the criticisms is that we are indifferent to the methods of Marxist mindset. The main concern of Marxists is to ensure the sustainability of their ideology. I believe the main concern here is not “How can we eliminate speciesism, class inequality, the effects of capitalism together with the struggle for animal rights and Marxism”, but “How can we include animal rights activists in our working-class struggle”. In fact, most Marxists I have met approach vegans because they see it as “an opportunity to vilify capitalism”, because they all use the same argument “Capitalism is the cause of animal exploitation, so if we end capitalism, animals

will be free as well as humans”. Unfortunately, these claims by Marxists do not seem sincere to me, because those Marxists have an understanding of animal rights that is independent of individual consumption relations. Although they know the animal products they consume every day come to them through systematic speciesist domination, they do not care. Through their consumption habits, they ensure the continuity of the functioning of capitalism, which they claim is speciesist. This is a serious inconsistency and is like a defense of Marxism by a boss who oppresses their workers.

I see that a very small number of Marxists prefer a vegan life while remaining faithful to the methods of Marxism. They seem more convincing and sincere to me. My purpose in writing this article is to compare their arguments with those of the animal liberation struggle in which I am involved, and to draw attention to the points of inclusion and exclusion. Instead of referring to orthodox and/or neo-Marxist theories that have been discussed in the literature throughout history, I will refer directly to the debates I am involved in and to the book I recently read, “18 Theses on Marxism and Animal Liberation”, translated into Turkish by Gizem Haspolat and Doğukan Dere in 2021. Founded in 2014 by the *Alliance for Marxism and Animal Liberation*¹, an association of animal liberation movement and communist left activists in Germany and Switzerland, I believe this work, published in German and English in 2017 and 2018 respectively, is important in terms of pointing out the similarities and differences on both sides of the struggles for Marxism and animal liberation.

The flow of the article will be as follows: The first two sections will be titled “Why Anti-Speciesism Must Be Marxist?” and “Why Marxism Must Be Anti-Speciesist?”, following the titles of the book’s chapters “18 Theses on Marxism and Animal Liberation” (2018). In the first part, I will present the arguments for why the anti-speciesism struggle needs Marxism and how it harms the struggle if it is not Marxist. In the second part, I will address the arguments for why Marxism should be anti-speciesist. In order to maintain an objective perspective to the arguments put forward in these two chapters, I will not include my own thoughts, but in the third part, “Discussion”, based on my own views, I will discuss the points that need to be opened up, why these two struggles are mutually exclusive, which covers the other, and why some of the accusations against vegans are unfounded.

Part I. Why Anti-Speciesism Must Be Marxist?

According to Marxist philosopher Marco Maurizi, antispeciesism is considered a “metaphysical antispeciesism”² (Maurizi, 2005: 30). Antispeciesism focuses on how speciesism works, based on philosophical and/or moral prejudices, rather than investigating its causes - and the stages of its formation - within the material social structure. This leaves the struggle historically blind, stuck in metaphysical questions and unable to observe its dynamics in everyday life. To put it more directly, Marx's statement “The philosophers have only interpreted the world in different ways; the point is to change it.” in his short work *Theses On Feuerbach*

¹ From now on, I will use the acronym AMAL for the association.

² This is especially true of the first generation of 20th century thinkers, such as Peter Singer, Tom Regan, Richard D. Ryder and other animal rights activists.

(1969) makes sense here. The point is not to interpret the forms of speciesism, but to take concrete political steps to change them.³

In “18 Theses on Marxism and Animal Liberation”, AMAL agrees with Maurizi's call for “metaphysical antispeciesism” and evaluates the anti-speciesist movement along three main lines. These are respectively: 1- bourgeois moral philosophy, 2- liberal legal criticism, 3- social-liberal post-structuralist anti-authoritarianism (AMAL, 2018: 9-11).

Antispeciesism in Bourgeois Moral Philosophy

According to AMAL, bourgeois moral philosophy is represented by names such as Peter Singer, Richard Ryder, Tom Regan and Halil Sezgin. These and other figures are said to work with organizations set up to make political demands for animal rights, such as PETA (People for the Ethical Treatment of Animals). These organizations seek to influence consumers, governments and private institutions through lobbying, campaigning, expert consultation and petitioning (AMAL, 2018: 10). By questioning the differences between animals and humans, they argue that these differences are not sufficient to place humans in a superior position to animals.⁴ According to AMAL, such anti-speciesist activists, in their moral reasoning, tend to reduce the structural conditioning of capitalism to the behaviors, attitudes, and practices of individuals abstracted from these very conditions (AMAL, 2018: 11-14). While changing individual consumption habits or actions of particular institutions may provide a localized solution in the short term, they are doomed to be unsolvable from a more structural point of view. The speciesist ideologies of bourgeois society cannot afford to be overcome without a structural⁵ and historical reading, which is why opponents of speciesism cannot be historically blind. AMAL also tells us that the more anti-speciesists within bourgeois moral philosophy engage with organizations like PETA, the more they become alienated from the internal

³ At the same time, the anti-speciesism movement is accused of being idealistic. This understanding, which has persisted since Plato, is seen as the dynamic of the anti-speciesism struggle and the solution is claimed to lie in interpreting events and situations from a historical materialist perspective. Closer analysis reveals that these philosophical debates lie at the heart of the Marxist critique of the anti-speciesist movement.

⁴ For example, Peter Singer's book “Animal Liberation: A New Ethics for Our Treats of Animals” (2005), first published in 1975 and expanded in subsequent editions - and which had a great impact in its time - discusses animal experimentation in the military, in the medical sector, and in famous laboratories conducting experimental psychological studies. He argues that these laboratory animals were often the victims of failed experiments, and that the experiments were carried out even though their methodology was wrong. He also describes how animals such as chickens, cattle and cows are subjected to traumatic conditions on animal farms. He embellishes these findings with answers to philosophical questions such as “do animals suffer?”, “why is there a distinction between humans and animals?”, “can't we do science without using animals?”. Another example is Tom Regan's “Empty Cages: Facing the Challenge of Animal Rights” (2005), first published in 2004. In his book, Regan begins by responding to the criticisms of animal rights activists and by referring to Darwin he questions the position of humans in relation to animals and reveals the exploitation of animals in many sectors such as food, clothing and entertainment with striking examples.

⁵ I think this debate also points to the conflict between structuralism and functionalism. Generally, in social science disciplines such as anthropology, ethnology and sociology, paradigms such as evolutionism, structuralism, structural functionalism, functionalism, historical particularism have been put forward based on the dichotomy of “structure and individual” in the manifestation of the social (Özbudun et al., 2005). While some emphasize the agency of the individual vis-à-vis society, arguing that “social institutions are shaped around the needs of the individual(s)”, others emphasize the structure into which the individual is born and place the agency of the individual in a more passive position, claiming that the individual is conditioned/constructed/exists in the face of the structure. The structural view of Marxism, in which Marxism argues that capitalism influences individuals, is in conflict with the functionalist view of anti-speciesism activists within bourgeois moral philosophy, who argue that by changing the thinking of individuals and institutions, the structure will change.

contradictions of capitalism, which is a structural problem. Institutions have to strike a balance between the conventional market and anti-speciesism to ensure their sustainability within the game of capitalism. They have to play the game according to the rules, so to speak! This traps opponents of speciesism within the bounds of bourgeois moral philosophy in moral/philosophical debates far away from real practice.

Antispeciesism in Liberal Legal Criticism

Anti-speciesists who criticize liberal policies form a bridge between anti-authoritarian groups and anti-speciesists who engage in bourgeois moral philosophy. This group pursues legal reforms for animal rights and typically seeks to transform the speciesist system through reformist strategies rather than revolutionary ones. In some cases, they adopt the methods of anti-speciesists who use bourgeois moral philosophy to argue that humans are not worth more than animals, while in other cases they go so far as to identify authoritarian groups as speciesists and propose total systemic change. But in the end, the ground that is criticized here and made the center of change is the law created by liberal policies.⁶

In their critique of liberal law, anti-speciesists aim for internal change rather than the structural change that Marxist ideology demands. In doing so, they break the link between the capitalist economy and the bourgeois form of the state and its legal structure. More importantly, it posits the bourgeois form and its legal structure as favorable to progressive innovation relative to the capitalist economy (AMAL, 2018: 14-16). It is as if capitalism were independent of the bourgeois form/legal structure of the state. This creates a tautology: “the liberal policies of today's state are key to combating speciesism in the capitalist market”. In a way, this is similar to say: “The position of animals in the law must be protected”, but animals are mentioned in the law as property.

Social Liberal Post-Structuralist Anti-Authoritarianism

Post-structuralist anti-speciesists criticize power in the same way as anti-speciesists within bourgeois moral philosophy, but they are more radical. They discuss how the animal emerges as a social identity and how this construct is constantly reproduced. They are not confined to philosophy. In the natural and social sciences, in every field, they question how the human - animal dichotomy is reproduced in favor of the human species (AMAL, 2018: 17). While anti-speciesists within bourgeois moral philosophy cite the basic capacities and/or vital functions of animals as evidence that they have equal value to humans, post-structuralist anti-speciesists go beyond this to argue that the “human - animal” distinction is itself problematic and fictional. Pointing to the dominationist dynamics of the “human - animal” distinction, they

⁶ The anti-speciesists evaluated under this title reminded me of the liberal feminists of the first wave in the history of the struggle for women's rights. Some areas of the liberation struggle are similar in their historical processes. While Carol J. Adams (2010) and others have convincingly argued that feminist concerns and anti-speciesist sensitivities date back even to the 17th century, the explicit and systematic theoretical alignment between feminism and animal liberation has gained significant academic visibility only in recent decades. For example, if we look at the feminist struggle, early feminists first questioned the subordinate status of women relative to men, and then, within the framework of liberal politics, advocated for rights in the public sphere such as suffrage, the right to smoke, or to walk alone at night (Donovan, 2006: 17–47). In this sense, some anti-speciesists operating within liberal legal frameworks today seem to echo this historical liberal reformist trajectory.

also criticize ambivalent binary oppositions such as “human - nature”, “male - female”, “civilization - primordiality”, “subject - object”, “mind - body”, etc., which are based on a similar aim of trying to gain power over the other. Therefore, they believe that deep-rooted problems such as racism, gender inequality⁷ and speciesism stem from the same system and perspective.

According to AMAL, although post-structuralist anti-speciesism provides us with a powerful space for critiquing power by subjecting the political instruments of domination to criticism from all sides, it considers racism, sexism, homophobia and other forms of social exclusion under the same umbrella and therefore ignores the specific values of these struggles. Although they consider most social problems under one umbrella and define this method with concepts such as Unity of Oppression, Intersectionality or Total Liberation, the history, conditions and dynamics of each ideological/political struggle are different. Moreover, post-structuralist anti-speciesists, like anti-speciesists within bourgeois moral philosophy, lack a historical materialist understanding. Labeling what things are and how they are reproduced in a discursive attitude is not the same as concretely changing things and identifying the material elements in the conditions of their formation (AMAL, 2018: 18-20). This brings us back to Marx's famous remark: “The philosophers have only interpreted the world in different ways; the point is to change it” (Marx, 1969).

Anti-Speciesism in General

In conclusion, although there are methodological differences between the opponents of speciesism on all three lines, they are similar in that they are blind to the conditions of the material formation of speciesism in history. According to AMAL, the historical materialist perspective proposed by Marxism must necessarily be included in the anti-speciesist perspective. From this standpoint, the profit-oriented system called capitalism seeks to commodify human labor as well as everything in nature and to convert it into profit for its own benefit. Although the working class are the active agents of exploitation, animals are also oppressed by the functioning of capitalism as passive agents. While this view centers capitalist dynamics, it does not deny the existence of animal exploitation prior to capitalism. Rather, it emphasizes how capitalism systematically intensifies and industrializes such forms of oppression through commodification.

Lacking a historical materialist perspective, these anti-speciesists are unable to explain these concrete phenomena in the functioning of capitalism. For example, the dominant position of humans in the human-animal constitutes the discourse of the bosses as well as the discourse of the workers in an animal farm, but employers and workers can reproduce anthropocentrism/speciesism in different ways even though the discourse is the same. While the boss of an animal farm establishes a relationship with the animals they have just brought to the farm on the basis of profit and loss, the relationship that the farm workers establish with the animals may reflect a sense of responsibility for survival. In this case, both groups of people

⁷ Especially the studies conducted in the field of ecofeminism support the argument that in the “man - nature” distinction, men are evaluated by being placed in the category of man and women in the category of nature, and therefore, while men are attributed the characteristics of being logical/rational and cultured, women are attributed the characteristics of being emotional, uncultured/pure (Plumwood, 1993; Warren, 1990).

have anthropocentric and speciesist perspectives, but different motivations. Understanding this can lead to different ways of approaching both bosses and workers when developing methods of activism against speciesism.

The fact that the anti-speciesists have a historical materialist perspective can also be an advantage in terms of being able to look at the institutional structures we are in on a meta-scale. Marxism's historical materialist understanding is rooted in a structuralist tradition. Structuralism treats social elements not as independent of each other but as part of a whole. For example, one might think that there is a relationship between the behavior of a member of the government in parliament and the behavior of the traffic police in a city towards drivers. In our case, we need to ask whether there is a relationship between ministerial institutions related to livestock farms and tourism institutions or interests in international relations. The anthropocentrism and speciesism that permeates the whole structure may require this.

In conclusion, although there are methodological differences between the opponents of speciesism on all three lines, they are similar in that they are blind to the conditions of the material formation of speciesism in history. The historical materialist perspective proposed by Marxism must necessarily be included in the anti-speciesist perspective. The profit-oriented system called capitalism seeks to commodify human labor as well as everything in nature and to convert it into profit for its own benefit. Although the working class are the active agents of exploitation, animals are also oppressed by the functioning of capitalism as passive agents. This structural analysis, when supported by a historical materialist framework, provides a comprehensive lens for identifying the institutional reproduction of speciesism across different layers of society.

Part II. Why Must Marxism Be Anti-Speciesist?⁸

AMAL argues that if anti-speciesism activists are to work with Marxism from a historical materialist perspective, Marxists must recognize that the oppressed and exploited classes and animals have a common enemy: the ruling class that profits from exploitation (34-35). More seriously, while the oppressed and exploited classes are the victims and subjects of exploitation, animals are seen as the object of this exploitation. This means that they are doubly exploited, firstly by being used in the market as labor, and secondly by the attempts to pacify their ontological existence. So here Marxists have to ask themselves: "Am I only going to oppose the injustice of humans to humans, or am I also going to oppose the injustice of humans to animals, not remaining in an anthropocentric and speciesist position?"

It can be suggested that up to a certain point, the consumption of animal products is essential. With a growing population, a balance must be established in terms of food policy. In this case, the solution is not to prevent the use of animal meat, milk and hides, but to prevent their use more than necessary. This claim sounds logical at first, but if we look at the industrial process based on animal consumption, we see that the amount of the emitted carbon,

⁸ In this section, which is shorter than the previous one, AMAL presents arguments for why Marxists should be anti-speciesists. Of the 18 theses on Marxism and animal liberation, 12 are devoted to why anti-speciesists should be Marxists, while the remaining 6 are devoted to why Marxists should be anti-speciesists. Perhaps the authors thought that "there is not much for Marxists to say".

agricultural/natural land used, and the amount of water consumed are much higher than in agricultural activities. In this case, if we leave aside the clichéd questions such as "...but if we don't eat meat, where do we get our protein from?", the answer to which has been given by many doctors, we see that animal farms are not functional through agricultural activities and plundering of nature. In other words, while capitalism destroys nature through animal farms, is it not paradoxical that Marxists consume animal products that have to be sold to sustain these farms? (AMAL, 2018: 35-37).

We can hence establish: Marxists are also driven by a moral impulse, which is essential for the decision to become politically active as well as to promote political messages. Yet they do not stop there. Rather, they realize the political and economic limitations of empathy and make the experience of suffering the starting point of a historical materialist analysis of society. From this analysis, the political necessity arises not solely from the collective experience of suffering, but from an understanding of the structural position of wage laborers in the social fabric and the potential for class struggle emerging from this position.

This is the difference between morality and moralism: revolutionary morals understand that a 'really human morality which stands above class antagonisms and above any recollection of them becomes possible only at a stage of society which has not only overcome class antagonisms but has even forgotten them in practical life (AMAL, 2018: 42-43).

Marxists suggest that an anti-capitalist struggle based on moral principles alone would be insufficient, and that an organizational struggle based on a material analysis of a concrete situation rather than trying to win through empathy or sympathy, but they miss two points. First, they misunderstand the historical materialist significance of animal suffering. Suffering here does not take place in an idealistic way, but within a historical materialist category. That is, the cause of suffering here is the capitalist system as the dominant mode of production in the modern era, which structurally reproduces animal exploitation and can only be challenged by transforming or abolishing this system. Therefore, animal suffering cannot be regarded as an abstract proposition to be discussed on philosophical grounds. The second point is that Marxists ignore the blurred distinction between moralism and morality. There is a difference between discussing things by reducing them to moral arguments and taking morality into account when changing things. Anger at the exploitation of animals throughout history and denial of their agency can motivate Marxist anti-speciesism activists as an ethical sensibility. While Marxism excludes idealistic struggle in line with its moral philosophy, it should not exclude activists from having moral values.

Discussion and Assessment

Let me state my final conclusion here: I find AMAL's three lines of criticism of the anti-speciesists (Antispeciesism in Bourgeois Moral Philosophy, Antispeciesism in Liberal Legal Criticism and Social-Liberal Post-Structuralist Anti-Authoritarianism) controversial. Such categorizations point to an idealistic understanding of history. By categorizing people in history in this way, we obscure first what their arguments were, and then why the circumstances of their time led them to come up with those arguments. For example, I think that Peter Singer's critique of medical experimentation in bioethical debates in his work was not the result of a thought like "I think that the struggle for animal liberation will be concluded through discussions of moral philosophy", but rather the result of witnessing the speciesist cases and situations of his time. Just as the first wave of feminists in the feminist struggle saw the sexism in the legal structure they were in and sought rights within the liberal policies of the time, so

the anti-speciesism within bourgeois moral philosophy sought rights in response to the conditions of the time. This does not mean that Singer is against reading history with a historical materialist understanding, which, as far as I know, is not the case in Singer's work.⁹ If Peter Singer had explicitly claimed in his work that the historical materialist method is invalid, then he could be accused of reproducing bourgeois moral philosophy. But these anti-speciesists (Peter Singer, Tom Regan, etc.), who I think of as the first generation, did not do this because they claimed that “the struggle for animal liberation can only be concluded by exposing what animal exploitation is and how the human-animal divide is constructed”, but because they thought that there were people at the time who did not know that animals were indeed being exploited, that they were less valuable than human beings, and that these industrial institutions were hurting animals. For in order to fight an injustice, you first have to explain what and how that injustice occurs in the present situation. Another example is the so-called liberal anti-speciesists. In the present age, many people fight for animal liberation within liberal politics. They contact local governments to organize vegan festivals, promote vegan food and support companies/brands that sell vegan products. The reason these people make these efforts is not because they think liberalism is fighting for animal liberation, but because they have to “play by the rules” to some extent in the system they are in. They also attend events such as the *United Nations Framework Convention on Climate Change* (UNFCCC), where they promote veganism from a climate perspective. At these events, they are heavily criticized by the livestock lobbies. In this case, I don't think these activist friends would argue that “liberal policies are the key to animal struggle”; on the contrary, they are trying to expose the exploitation within the livestock industry. I do not think it is right to characterize them as “pro-bourgeois”. This tension also reminds us of the internal paradoxes within Marxism itself, where the question of whether alleviating exploitation delays or enables revolutionary consciousness remains unresolved. In both cases, the emphasis should be placed not on categorically labeling movements, but on analyzing their historically situated strategies and contradictions.

An anti-speciesist struggle inevitably makes veganism a necessary condition, as the refusal to consume animal products is one of the most immediate forms of rejecting speciesist practices. However, there is no explicit call for veganism in AMAL's book or in many other organizations that claim to advocate for environmental and animal liberation. Some Marxist-oriented anti-speciesists go so far as to argue that veganism reflects individualistic, market-oriented consumption and should therefore not be central to the struggle. While this critique draws from legitimate concerns about neoliberal co-optation of activist practices, dismissing veganism altogether undermines the movement's ethical consistency and public credibility. Without veganism as a baseline commitment, it becomes difficult to argue for a radical opposition to speciesism both at the structural and individual level. This is similar to the case of a boss who oppresses his/her workers and denies their rights, but at the same time, as a true marxist shows up at the forefront of the anti-capitalist demonstrations. There should be explicit calls for the elimination - individually and organizationally - of speciesist consumption habits in food, clothing, cosmetics and entertainment. Otherwise, if an activist is so enslaved by his or

⁹ You can even find Singer's affirmation of Marx in his introductory book to Marx (Singer, 2001).

her habits that she/he cannot reorganize their daily life as an individual, then their credibility in the collective struggle is open to question. The attitudes and behaviors displayed/adopted in the name of revolutionary morality include veganism within the anti-speciesist Marxist ideology. This is not only the case within Marxism and the struggle for animal liberation, but even some people who are not Marxists but claim to be anti-speciesist should not try to exclude veganism from this struggle. The refusal to consume animal products today cannot be postponed in the name of awaiting a future revolution. As much as Marxism rightfully criticizes idealist moralism, it also recognizes the dialectical formation of ethical consciousness in material conditions. The oppression of animals is not simply a byproduct of capitalism but also a reflection of anthropocentric ontologies and deeply rooted speciesist ideologies. Therefore, taking a stance against animal exploitation today is not merely a “moral” act in the liberal sense, but a historically situated ethical responsibility. This responsibility emerges from recognizing animals as oppressed subjects within the same material structures that oppress humans. The source of this morality is not abstract idealism, but a dialectical awareness that agency and ethical action are formed within and against the contradictions of existing material conditions. In this sense, veganism becomes not a moral ornament, but a political necessity for any anti-speciesist Marxist praxis.

As I stated in the introduction, it remains unclear which elements must be prioritized or incorporated when attempting to integrate Marxism and anti-speciesism. Should anti-speciesism be subsumed under Marxist theory, or should Marxism itself undergo transformation to accommodate anti-speciesist critique? According to AMAL, both sides should accept each other equally and find a compromise. On the other hand, - at the risk of being harsh, I argue that Marxism is not essential to the anti-speciesist struggle. The claim that “the dynamics of the social structure is the result of material gains throughout history and that if we want to understand a society, we have to focus on the socio-economic, i.e. material gains of that society”, even though it was formulated and developed within Marxism, does not make everyone who defends this claim a Marxist. Is it enough to have only a historical materialist perspective to be a Marxist? When some anti-speciesist activists analyze speciesism and anthropocentrism in society from a historical materialist perspective, are they becoming Marxists or are they simply adopting a method of Marxism? It is an inevitable reality that the so-called bourgeoisie has the livestock sector in its hands, but will the livestock sector disappear tomorrow if this class changes and is replaced by a working class? Let's say that a communist world becomes a reality. Who can guarantee that animal exploitation will not exist in that world? Has animal exploitation ended in societies that have achieved some degree of communism in history? For example, in the Soviet Union and Maoist China, despite their anti-capitalist foundations, state-controlled animal agriculture remained fully operational and animals continued to be treated as productive assets rather than sentient beings. These cases suggest that animal exploitation is not automatically resolved by a shift in class relations or economic systems. Therefore, imposing Marxism on the anti-speciesism movement is tantamount to saying “come and join the non-vegans”. Therefore, it is imperative that Marxist organizations adopt an anti-speciesist position. If Marxists become vegans and try to include the issue of speciesism in their agenda, then we, the anti-speciesists, will be acting on common ground with them. As someone who has been in and out of the three leading Marxist

organizations in Turkey, I have observed that the idea of speciesism is strongly reproduced among the marxist. Thus, I believe AMAL should transform Marxism by being anti-speciesist first and then having a Marxist identity, instead of being Marxist first and then anti-speciesist. Therefore, imposing Marxism on the anti-speciesist movement is tantamount to saying “come and join the non-vegans”. This position not only underestimates the independent historical formation of speciesism, which predates and transcends capitalism, but also fails to recognize that Marxist tools can be selectively applied without subscribing to Marxism as a totalizing ideology. One can adopt a historical materialist perspective to analyze the material conditions of animal exploitation without embracing the entire Marxist framework. In this sense, Marxism should not be treated as a prerequisite, but rather as one of many theoretical resources anti-speciesist activists may utilize. My proposition that anti-speciesism should come first does not imply a hierarchical supremacy, but a strategic prioritization. This is because speciesism, unlike class domination, is more deeply entrenched in the symbolic, cultural, and ontological frameworks of human societies across different epochs. In this regard, any revolutionary theory that ignores or postpones the question of animal oppression risks reproducing the very structures it seeks to abolish. Thus, if Marxism is to remain relevant in the age of ecological collapse and mass animal commodification, it must integrate anti-speciesist ethics at its core - not as an afterthought, but as a foundational critique.

This criticism is outside the scope of this article, but I feel it is necessary for this discussion. Some Marxist scholars (e.g., Saito, 2017; Torres, 2007; Sanbonmatsu, 2011) argue that Karl Marx and Friedrich Engels were either not speciesists or not as speciesist as often assumed. It is claimed that Marx and Engels were Darwinists, not influenced by Cartesian thought, and that they did not ignore animal labor within capitalism. They focused only on human labor, assuming that humans are animals too. They did not claim that animals do not have labor. Listening to these arguments, I have also come to the conclusion that Marx and Engels were not as speciesist as I thought they were, but I don't think that has anything to do with the issues discussed in the relationship between Marxism and the anti-speciesism movement. One may ask, would Marxists today become anti-speciesists if they learned that Marx and Engels were not speciesists? Probably not. On the contrary, would the fact that Marx and Engels were strong speciesists turn today's anti-speciesist Marxists against Marxism? Again, not likely. No, it won't. We should not miss the essence of the debate. It is more possible to be anti-speciesist today than it was in the time of Marx and Engels. This is both because the industrialized world in which we live has increased the exploitation of animals, and because it is easier to adopt a vegan form of consumption today than in centuries past. To question whether Marx and Engels were speciesists is nothing, but anachronistic. That said, it is true that in earlier historical periods, meat and animal products were consumed less frequently, often limited to wealthier classes. However, the lower scale of consumption does not necessarily reflect lower levels of speciesist ideology or practice. What has changed today is not merely the quantity of consumption, but the industrial scale and moral visibility of animal exploitation, which creates greater potential for ethical critique and alternative practices like veganism. Therefore, the anachronism I refer to lies not in judging Marx and Engels unfairly, but in assuming that their

historical context could have allowed for the same forms of anti-speciesist awareness available today.

I both agree and disagree with the concern that some anti-speciesist thinkers risk reducing complex social issues such as racism, sexism, and ecological destruction to speciesism. While this view does not represent the entire anti-speciesist movement -and may be more implicit than explicit in some cases- it reflects a theoretical tendency found in certain total liberation narratives that posit speciesism as the foundational form of oppression. My disagreement with this position lies not in denying the interconnection of struggles, but in opposing the reduction of one to the other. At the same time, I argue that speciesism plays a powerful structural role in shaping and reinforcing other forms of domination. For instance, the systematic exploitation of female-bodied animals¹⁰ in the dairy and egg industries -based on reproductive capacity- parallels forms of gendered control in patriarchal societies. Similarly, colonial-era human zoos¹¹ and contemporary practices of racialized animalization suggest overlapping discursive mechanisms. These examples are not intended to deny the centrality of class struggle or capitalism, but to illustrate that speciesism operates both independently and intersectingly with these systems. The point is not to rank oppressions hierarchically but to recognize that speciesism is not a secondary or symbolic issue. It is materially embedded in the economic, cultural, and institutional structures of society. Rather than deciding whether speciesism or class is more “important,” we should acknowledge that both are essential to understanding the multifaceted nature of domination. The anti-speciesist struggle, when developed with sensitivity to class, race, and gender dynamics, can contribute to a more inclusive and systemic form of critique.

I believe that the structuralism of Marxism tends to underplay the potential agency of the individual. According to this framework, unless structural change occurs, individual efforts are considered futile or merely symbolic. However, the anti-speciesist struggle integrates both structural critique and individual action, especially through practices such as veganism. An individual who becomes vegan begins to influence supply and demand within their immediate consumption network. By spreading vegan discourse within their communities, they help generate a cultural shift, however modest. That said, I acknowledge that the relative effectiveness of such activism is largely conditioned by the capitalist framework itself. Capitalism, with its ability to commodify resistance, is precisely what allows vegan products to proliferate in response to consumer demand. This reinforces the criticism that veganism -on its own- cannot dismantle capitalism, and that anti-capitalists cannot adopt similar tactics to initiate structural change. However, rather than treating this as a flaw of anti-speciesism, I propose that it highlights the need for a hybrid approach: one that does not dismiss individual activism as bourgeois or passive, but also does not romanticize it as revolutionary in itself. While veganism may not overthrow capitalism, it can create ethical pressure points, disrupt normalized patterns of domination, and foster a consciousness that can be mobilized within larger structural

¹⁰ In this regard, feminists such as Carol J. Adams (2010, 2020), Josephine Donovan (1990), Lori Gruen (1993), Greta Gaard (1997), Gary Varner (1994), Evelyn Pluhar (1994) and Lynda Birke (2007) can be studied.

¹¹ For further readings on the Human Zoo of the relevant period see: (Garland-Thomson, 1996; Mullan and Marvin, 1998; Blanchard et al., 2008; Rothfels, 2008; Patil, 2020).

struggles -including anti-capitalist ones. In this way, the relationship between individual and collective action need not be oppositional, but dialectical.

I see that AMAL accuses non-Marxist anti-speciesists of being idealists. To say that they are stuck in bourgeois moral philosophy is exactly like Marx's criticism of Hegel and Feuerbach on the basis of idealism. Hegel and Feuerbach, according to Marx, dealt with alienation on an internal and conscious level. This means ignoring the material conditions of a person's alienation. If we look at the anti-speciesists, alienation is dealt with not by the alienation of animals from themselves, their species or their nature, but through the alienation of human beings from other species than their own. So how does one experience this alienation? This is where the conflict between Marxism and post-structuralist anti-speciesism begins. Marxists see human speciesism as a crime of capitalism. However, we see that speciesism existed in pre-capitalist times. The existence of speciesism prior to capitalism can be observed in a wide range of historical societies, including ancient Greek philosophy where animals were seen as inferior due to their lack of logos, and in religious cosmologies where animals were framed as existing to serve humans. These discourses reinforced human exceptionalism long before capitalist commodification emerged. In this sense, capitalism did not invent speciesism -it inherited, intensified, and systematized it. Capitalism is not a system that creates the conditions for speciesism, at most it is the catalyst that feeds it. Then the question arises: Suppose the bourgeois class, which owns the means of production, became vegan. Wouldn't the structure called capitalism move in favor of veganism? This reflects the inherent flexibility of capitalism -it can absorb and commodify even counter-hegemonic practices like veganism, as long as they align with market logic. Thus, capitalism can coexist with certain forms of anti-speciesism on the surface level, without disrupting the deeper logics of commodification and control that sustain both human and nonhuman oppression. Leaving aside questions such as "if this had happened, that would have happened", the anti-speciesists try to understand through ideas how speciesism has developed throughout history to the present day. This attempt to understand does not lead to the claim that "nothing but ideas have the power to transform", because the most powerful observational data we can analyze throughout history are the cosmogonies of individuals and the discourses they attribute to them. AMAL reduces this analysis - at the risk of being anthropocentric - to bourgeois moral philosophy with reference to human-human relations, but this is an interspecies point that goes beyond the bourgeois. Anti-speciesist discursive analyses are criticized here not as the cause of speciesism, but as a basis for speciesist activities. For example, the claim that "everything in nature was created for human beings" has a strong theological underpinning, and the vast majority of people, whether religious or not - or even atheists - make this claim. The reason for this is not so much that this discourse is credible, but that it serves as a refuge in the public sphere. Another important point on this issue is that Marxists who are speciesists criticize anti-speciesists for only making intellectual efforts. I think the reason behind their argument is because they do not pay attention to the diversity within the struggle for animal liberation around the world. While some groups that can be described as radical, directly organize animal rescue operations, others engage in street activism. For example, in Turkey in 2024, many animal liberation activists spent months in street protests, hunger strikes and, in some cases, fights with local authorities to oppose the

culling of stray dogs. The struggle should not be seen merely as the ontological ramblings of a group of intellectuals.

While AMAL divides the anti-speciesists into three lines, it treats the Marxists as if they were a single group. However, everyone knows that Marxist groups have serious internal divisions. To take an example from Turkey, there are serious differences between the Communist Party of Turkey (TKP) and the Workers' Party of Turkey (TİP), both in theory and in practice. When it comes to animals, we can see that the Workers' Party of Turkey is more sensitive, both in its reactions to the culling of stray dogs in parliament and in the attitudes of its politicians in local government. In Turkey, both those who support the Communist Party and those who support the Workers' Party call themselves Marxists. There are even definitions like socialist Marxist, anarchist Marxist. So, we have to ask: which Marxism will be anti-speciesist and how?

Conclusion

The relationship between anti-speciesism and Marxism will improve as both sides change and transform each other. While the anti-speciesism movement criticizes Marxism's anthropocentric and speciesist political discourses embedded in “human-human” relations, Marxism criticizes the anti-speciesism movement for reproducing bourgeois ideology in a way that is passive in the struggle against capitalism and even hinders this struggle. In this case, while the anti-speciesism movement suggests Marxism to abandon speciesism and support a vegan lifestyle, Marxism proposes that the anti-speciesism movement support the struggle not only of animals but also of the disenfranchised and oppressed classes within capitalism through a historical materialist method rather than an idealist discourse analysis. As the debate between these two sides continues, critical questions such as “to what extent does capitalism reproduce speciesism?”, “will the end of speciesism end capitalist domination?”, “to what extent can we critique speciesism in the working class?” remain to be discussed.

It is a fact that just as today's animal liberation struggle is a paradigmatic break with centuries of speciesism, Marxism, with its strong organizational structure, is an ideology that has opened and closed epochs in history. I am not sure at what point these two sharp ideologies will converge. Perhaps they never will, and organizations like AMAL will continue to exist as a minority. However, as a vegan animal liberation activist, I have to say that I appreciate the current state of the animal liberation struggle, which has reached a point where it has begun to challenge and critically engage with Marxism -an ideology that, despite its fluctuating political presence, continues to exert significant influence in academic discourse, anti-capitalist movements, and structural critiques worldwide.

Kaynakça

- ADAMS, Carol J. (2010). *The Sexual Politics of Meat: A Feminist-vegetarian Critical Theory*. New York: The Continuum International Publishing.
- ADAMS, Carol J. (2020). *The Pornography of Meat*. Londra: Bloomsbury Academic Press.
- ALLIANCE FOR MARXISM AND ANIMAL LIBERATION (2018). *18 Theses on Marxism and Animal Liberation*. Zürich: Alliance for Marxism and Animal Liberation.
- BLANCHARD, Pascal et. al.. (2008). *Human Zoos: Science and Spectacle in the Age of Colonial Empires*. Liverpool: Liverpool University Press.

- BIRKE, Lynda (2007). "Relating Animals: Feminism and Our Connections with Nonhumans". *Humanity and Society*. V. 31, N. 4, p. 305-318.
- DONOVAN, Josephine (1990). "Animal Rights and Feminist Theory". *Signs: Journal of Women in Culture and Society*. V. 15, N. 2, p. 350-375.
- DONOVAN, Josephine (2006). *Feminist Theory: The Intellectual Traditions*. New York: The Continuum International Publishing.
- GAARD, Greta (1997). *Ecological Politics: Ecofeminists and the Greens*. Philadelphia: Temple University Press.
- GARLAND-THOMSON, Rosemarie (1996). *Freakery: Cultural Spectacles of the Extraordinary Body*. New York: New York University Press.
- GRUEN, Lori (1993). "Dismantling Oppression: An Analysis of the Connection Between Women and Animals", In Greta Gaard (Ed.), *Ecofeminism: Women, Animals, Nature*. Philadelphia: Temple University Press, p. 60-90.
- MARX, Karl (1969). *Theses On Feuerbach*. (trans. Walter Lough). Moscow: Progress Publishers.
- MAURIZI, Marco (2021). *Beyond Nature: Animal Liberation, Marxism, and Critical Theory*. Boston: Brill.
- MULLAN, Bob and Garry Marvin (1998). *Zoo Culture*. Illinois: University of Illinois Press.
- OZBUDUN, Sibel vd. (2007). *Antropoloji: Kuramlar, Kuramcılar*. Ankara: Dipnot Yayınları.
- PATIL, Satyaheet (2020). *Human Zoos in The Early 1900s: Forgotten History of Scientific Racism*. Independently Published.
- PLUHAR, Evelyn (1995). *Beyond Prejudice: The Moral Significance of Nonhuman Animals*. Durham: Duke University Press.
- PLUMWOOD, Val (1993). *Feminism and the Mastery of Nature*. New York: Routledge.
- REGAN, Tom (2005). *Kafesler Boşalsın: Hayvan Haklarıyla Yüzleşmek*. (çev. Serpil Çağlayan). İstanbul: İletişim Yayınları.
- ROTHFELS, Nigel (2008). *Savages and Beasts: The Birth of The Modern Zoo*. Maryland: John Hopkins University Press.
- SAITO, Kohei (2017). *Karl Marx's Ecosocialism: Capital, Nature, and the Unfinished Critique of Political Economy*. New York: Monthly Review Press.
- SANBONMATSU, John (Ed.) (2011). *Critical Theory and Animal Liberation*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers.
- SINGER, Peter (2001). *Marx: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- SINGER, Peter (2005). *Hayvan Özgürleşmesi*. (çev. Hayrullah Doğan). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- TORRES, Bob (2007). *Making a Killing: The Political Economy of Animal Rights*. Oakland: AK Press.
- VARNER, Gary (1994). "In Defense of the Vegan Ideal: Rhetoric and Bias in the Nutrition Literature", *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*. V. 7, N. 1, p. 29-40.
- WARREN, Karen (1990). "The Power and Promise of Ecological Feminism", *Environmental Ethics*, N. 12, p. 125-146.

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

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

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

Destek ve Teşekkür: Çalışmanın araştırılması ve yazımı esnasında destek ve/veya fikirlerine başvurduğum Sebahat Gökçe Ağbaş'a, Hakan Mutlu'ya ve İrem Yüksekbiçgili'ye çok teşekkür ederim.

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

Yazarın Notu: Bu çalışma, herhangi bir tezden üretilmemiştir.

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

Lisans: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları Creative Commons Atıf-Gayriticari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY-NC 4.0) altında açık erişim olarak yayımlanmaktadır.

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

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

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

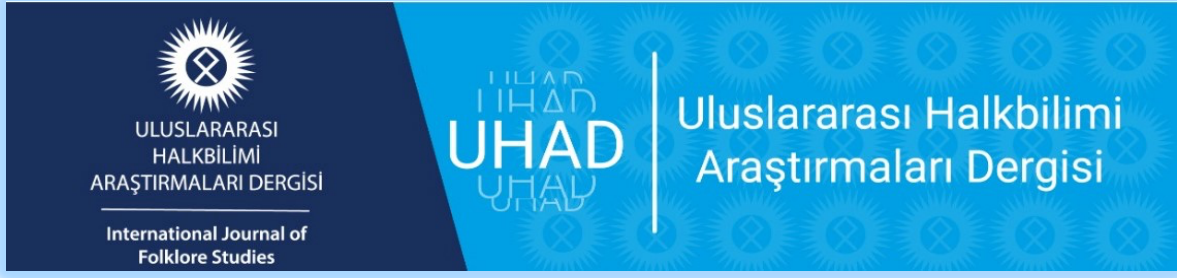
Support and Acknowledgments: I would like to thank Sebahat Gökçe Ağbaş, Hakan Mutlu and İrem Yüksekbiçgili for their support and/or ideas during the research and writing of the study.

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

Author's Note: This study is not based on any thesis.

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

Licence: Authors own the copyright of their work published in the journal and their work is published as open access under the CC BY-NC 4.0 license.



Uygur Sihir Masallarındaki Kılavuz: Bovay*

The Guide in Uighur Fairytales: Bovay

Dr. Fatoş YALÇINKAYA

T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı

fatos-ylcinkaya@hotmail.com

ORCID : 0000-0002-8864-1608.

e-ISSN: 2667-4173

UHAD, 2025, 8/1, 118-132.

Araştırma Makalesi/ Research Article



<https://doi.org/10.61729/uhad.1652154>

Geliş Tarihi / Date Received: 05.3.2025

Kabul Tarihi / Date Accepted: 24.5.2025

Yayın Tarihi / Date Published: 31.5.2025

Atıf / Citation: YALÇINKAYA, Fatoş (2025). "Uygur Sihir Masallarındaki Kılavuz: Bovay", *UHAD/Uluslararası Halkbilimi Araştırmaları Dergisi*, S. 8/1, s. 117-132.

Öz

Masallar bir toplumun kültürel hafızasının ürünleridir. Geçmiş ile gelecek arasında bağ kuran masallar özellikle sihir masalları toplumun mensup olduğu dini inanç sisteminden izler taşır. Masallarda yer alan bazı olağanüstü varlıklar mitik dönemdeki inançsal sistemin masallara yansımalarıdır. Sihir masalları birçok olağanüstü varlık, tip ve motif içerir. Türk dünyası masallarında yer alan olağanüstü yardımcılarından biri yol gösteren, aksakallı, yaşlı, bilge kişidir. Bu karakterlerden biri olan Bovay ilahi özelliklere sahip bir tiptir. Mitik dönemin izlerini taşıyan bu iye, çeşitli sınavlardan geçmiş temiz yürekli insanlara yardım eden aksakallıdır. Türklerin İslamiyet'i kabul etmeleriyle bu iye Hızır tipiyle bütünleşerek yaşamaya devam eder. Bovay, zamanla Hızır Bovay daha yakın zamana gelince ağırlıklı olarak Hızır şeklinde anlatılarda kendine yer bulur. Masallarda kahraman yolculuğa çıktığı zaman, yolculuğun çeşitli aşamalarında bu ilahi tiplerle karşılaşır. Uygur halk bilimciler masaldaki tipleri sınıflandırırken Hızır ve perizatları ilahi образlar başlığı altında ele alıp incelemişlerdir. Genellikle masallardaki olağanüstülük bu tiplerin yardımıyla çözülür. Bu sebepten masalların olmazsa olmazlarındanlardır. Bovay bir kılavuzdur. Kahramana yardım eden, onu doğru yola sevk eden, zaman zaman ona ilahi mesaj ya da sihirli nesne getiren kişidir. Bovay, ilahi mesaj ve kutsal emanet (sihirli nesneler) taşıyan bir velidir. Çalışmamızda Uygur sihir masallarındaki ilahi obraz olan Bovay'ın masallardaki işlevi üzerinde durulacaktır. Öncelikle Türkiye'de ve Doğu Türkistan'da yayımlanan Uygur masalları ile ilgili literatür taraması yapılmıştır. Masal metinleri toplam 872 masal metni içinden seçilmiştir. Metin merkezli yapılan çalışmamızda kullanılan sihir masalları 1979-1988 ile 1980-

* Bu makale; 2014 yılında Ege Üniversitesi, Türk Dünyası Araştırmaları Türk Halk Bilimi Anabilim Dalında doktora öğrencisi iken hazırlanmış, ESSA III Türk Dünyasına Katkı Sunan Şahsiyetler Sempozyumu Prof. Dr. Sulayman KAYIPOV'a Armağan 9-10 Kasım 2023 Kırgızistan'da bildiri olarak sunulmuştur.



1997 yılları arasında Şincan Halk Neşriyatı tarafından yayımlanan seri kitaplardan alınmıştır. Çalışmanın örneklemini Uygur sihir masalları ile sınırlandırılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Bovay, Hızır, İlahi obraz, Uygur, Masal.

Abstract

Tales are products of a society's cultural memory. Fairy tales that establish a connection between the past and the future, especially magic tales, carry traces of the religious belief system to which the society belongs. Some of the supernatural beings in tales are the reflection of the belief system in the mythical period. Magic tales contain many supernatural beings, types and motifs. One of the extraordinary helpers in the tales of the Turkish world is the guiding, white-bearded, old, wise person. One of these characters, Bovay, is a type with divine characteristics. This character, who bears the traces of the mythical period, is a white-bearded man who helps pure-hearted people who have gone through various trials. With the Turks' acceptance of Islam, this person continues to live by integrating with the Hızır type. Bovay, over time, finds himself in narratives as Hızır Bovay and more recently as Hızır. In tales, when the hero sets out on a journey, he encounters this divine figure at various stages of the journey. While classifying the characters in the tale, Uyghur folklorists have examined Hızır and the perizats under the title of divine obraz. Usually, the extraordinary in fairy tales is solved with the help of these characters. For this reason, they are indispensable in fairy tales. Bovay is a guide. He is the person who helps the hero, directs him to the right path, and sometimes brings him a divine message or a magical object. Bovay is a saint who carries a divine message and a sacred relic (magical objects). In our study, we will focus on the function of Bovay, the divine object in Uyghur magic tales, in tales. Firstly, a literature review was conducted on Uyghur tales published in Turkey and East Turkestan. The fairy tale texts were selected from a total of 872 fairy tale texts. The magic tales used in our text-centered study were taken from the serial books published by Şincan Halk Neşriyatı between 1979-1988 and 1980-1997. The sample of the study was limited to Uyghur magic tales.

Keywords: Bovay, Hızır, Divine type, Uighur, Tale.

Extended Summary

Tales are products of a society's cultural memory. Tales that carry traces from the past and establish a connection between the past and the future, especially magic tales, carry traces of the religious belief system to which the society belongs. Some of the extraordinary beings in fairy tales are the reflection of the belief system in the mythical period. Magic tales contain many extraordinary beings, types and motifs. One of the extraordinary helpers in the tales of the Turkish world is the guiding, white-bearded, old, wise person. One of these characters, Bovay (old, white-bearded), is a type with divine characteristics. This character, bearing the traces of the mythical period, is a white bearded man who helps pure-hearted people who have gone through various tests. When the Turks accepted Islam, this character took the name Hızır and continued to live by integrating with the Hızır type. The Bovay type is also encountered in the tales of the Uyghurs, who have an ancient past and narrative tradition. Bovay has found a place in narratives over time as Hızır Bovay, and more recently as Hızır. In fairy tales, when the hero of the fairy tale sets out on a journey, he encounters this divine figure at various stages of the journey. However, no one who encounters Hızır Bovay realizes that he is Hızır. When Hızır suddenly disappears, it is understood that Hızır is the one who helps. While classifying the characters in the tale, Uyghur folklorists have examined Hızır and the perizats under the title of divine obraz. Divine type (characters) are frequently encountered not only in fairy tales, but also in mythical narratives, epics, legends and memories. Usually, the extraordinary in fairy tales is solved with the help of these characters. For this reason, they are indispensable in fairy tales. Bovay is a guide. He is the person who helps the hero, directs him to the right path, and sometimes brings him a divine message or a magical object. Bovay is a saint who carries a divine message and a sacred relic (magical objects). This guide type, which is the kam, white shaman in old belief systems, turns into a prophet or guardian type with the acceptance of monotheistic religions. Bovay; is used as an adjective for old men who do not have any extraordinary characteristics among Uyghurs today. For this reason, in tales created in the past but recently compiled and written down, Bovay, which is a guide by compilers or editors, was deliberately corrected and written down as Hızır. Here, the effect of accepting Islam is also evident. In addition, the term "Bovay" was also used for old men who do not have any divine characteristics. It has been determined that in tale texts recently written down, the term "Hızır Bovay" or simply "Hızır" was frequently used. In this way, it was aimed to distinguish between the old man who does not have any divine characteristics and the divine obraz, who is an extraordinary helper type. In this way, the ordinary old man and the extraordinary being who has divine characteristics were separated from each other without causing any confusion of meaning. In our study, we will focus on the function of Bovay, the divine object in Uyghur magic tales, in tales.

Giriş

Anavatanları Doğu Türkistan olan Uygurlar günümüzde Kazakistan, Kırgızistan başta olmak üzere dünyanın farklı coğrafyalarında yaşamaktadırlar. Yerleşik hayata geçen ilk Türk topluluğu olan Uygurlar, zengin bir kültürel mirasa sahiptirler. Coğrafi ve stratejik konumları,

tarihi İpek Yolu üzerinde bulunmaları Uygurların farklı kültürlerle tanışmasına vesile olmuştur. Aynı zamanda kavşak noktasında yer almalarının avantaj ve dezavantajlarını da yaşamışlardır. Bu kavşakta yer almalarından dolayı çok farklı kültürlerle karşılaşmaları kültürel zenginlik açısından avantaj sağlarken stratejik konumları nedeniyle sürekli işgal edilmeleri ise dezavantajları olmuştur. Uygurlar, tarihsel süreç içerisinde bazen kendi istekleri ile bazen de çeşitli zorunluluklardan dolayı farklı inanç dairelerine mensup olmuşlardır.

Uygurlar çeşitli dini inançları benimsemişlerdir. Animizm ve Totemizm temelinde gelişen Şamanizm inancı onların en eski dinleri olmuştur. Budizm, Maniheizm ve Hristiyanlık gibi inanç sistemleri de Uygurların dini hayatlarında önemli izler bırakmıştır. Uygur Türklerinin İslam'ı kabul etmelerinden sonra, tarihlerinde köklü değişimler yaşanmıştır. İslam dini Uygurların kabul ettiği son din olarak onların kültürlerinde yerini almıştır (Kurban, 2017: 267). Uygurların kabul ettiği son din İslamiyet olmuştur. Uygurlar İslamiyet'i kabul ettikten sonra topyekûn olarak Müslüman olmamışlardır. Günümüzde bile bütün bu farklı inanç sistemlerine mensup bireyler yaşamaktadır. Bir topluluğun bütün üyelerinin aynı anda eski inançlarını terk edip yeni inancı kabul etmeleri sosyolojik olarak pek de mümkün değildir. İslamiyet'i kabul etmiş bireylerin bile inanç sistemlerinde ve yaşamlarında eski inançların izlerini görmek mümkündür.

Eski inanç sistemine ait unsurların nasıl değişim geçirdiklerini anlamak için sihir masallarına bakmak oldukça yararlı olacaktır. Bu durumun nasıl işlediğini anlayabilmek için Raoul Rosière'nin *Epik Kanunları'ndan* olan Transpoze olabilme kanunu (la loi des transpositions) ve Adapte olabilme kanununa (la loi des adaptations)¹ bakmak yerinde olacaktır.

Transpoze olabilme kanununa (yer değiştirebilme) göre hatırası zayıflayan, unutulmaya yüz tutan bir anlatı tipine bağlı olan anlatılar, daha meşhur bir anlatı tipine bağlı olarak anlatılır. Adapte olabilme kanununa göre ise çevre değiştiren her anlatı, kendisini yeni çevresinin sosyal ve etnografik şartlarına adapte eder, değişir. Türklerin İslamiyet'i kabul etmesiyle yeni bir kültür dairesine geçmeleri, zaman içerisinde mazide kalan kültürel her türlü birikimin ya İslami bir kılığa büründürülmesi ya da unutulması sonucunu doğurmuştur. Bu adaptasyon ve unutma sürecinin izlerini, en somut şekilde muhtelif zamanlarda oluşmuş destanlarda takip edebiliriz. Bu anlatılar içerisinde yer alan olaylar, kahramanlar ve motifler yeni kültür çevresinin edimleriyle dönüşüm süreci içerisine girerek güncelliğini koruma eğiliminde olmuştur (Duman, 2012: 191). Mustafa Duman'ın yapmış olduğu bu tahlil masallar için de geçerli olmuştur. Uygur masallarındaki Bovay tipi Uygurların İslamiyet'i kabul etmeleriyle Hızır² tipine dönüşmüştür.

Mustafa Duman bir şekilde yaşamını sürdüren bu unsurlar için *dirençli kültür unsuru* ifadesini kullanır. Dirençli kültür unsuru; dönemin şartlarına uygun olarak değişse de anlatılar içerisinde yer alan, sosyal hayattaki değişimlere rağmen sabit kalan unsurdur. Bu yapılar, insan zihninde bulunur ve belirli bir işlevi üstlenir (2012: 191). Bu tanıma bakınca Bovay'ın dirençli kültür unsuru olduğu söylenebilir. Çünkü Bovay eski anlatılarda sadece

¹ Daha fazla bilgi için bkz. (Gennep, 1912), (Duman, 2012).

² Hızır için bkz. (Aydın, 1986), (Ocak, 1999), (Çetin, 2002), (Duman, 2012), (Kılıç, 2014), (Döğüş, 2015), (Çınar, 2020), (Erk, 2022).

Bovay olarak yer alırken daha sonraki anlatmalarda Hızır Bovay ve İslamiyet'in kabulüyle birlikte ise Hızır şeklinde anlatmalarda yaşamaya devam etmiştir. Bu yönüyle Bovay dirençli kültür unsuru grubunda yer alır. Halk anlatmaları bu tipten kültür unsurlarıyla doludur. Bülent Akın'ın tespitlerine göre halk anlatıları yaratıldığı toplumun hayat tarzını, düşünce yapısını, dünya görüşünü ve ideallerini yansıtır. Kuşaktan kuşağa aktarılırken de etkileşim içinde bulundukları toplumların inanç ve kültür yapılarına paralel değişim ve gelişim gösterirler. Bu anlatılar içinde yer alan tipler ve motifler değişim ve gelişim sürecinde yenilenerek güncellenirler (2012: 19-20). Olağanüstü yardımcı grubunda yer alan Bovay, inancın nasıl değiştiğini ve nasıl şekillendiğini gösteren örneklerden biridir. Değişim ve adapte olma özelliğine sahip tipler uzun süre varlığını koruyabilmiştir:

Söz konusu adaptasyon ve değişim sürecini yaratılış mitlerinden ve ilk dönem efsanelerinden başlamak suretiyle tüm halk anlatmalarında takip etmek mümkündür. Bu anlatmalar içerisinde yer alan bazı ifadeler İslamiyet'ten önceki Türk inanç sisteminde insanlara yolda kaldıkları, hastalandıkları, kıtlık çektikleri vb. zor durumlarda yardım eden bazı yardımcı iyelerin mevcudiyetini göstermektedir. İslamiyet'in kabulüyle birlikte dönüşüm sürecine girdiği görülen bu iyelere ait fonksiyonların artık tamamının İslami bir çehreye bürünmeye başladığı dikkati çekmektedir. Bu değişim ve dönüşümün Hızır'ı, zamanla, her türlü konuda kendisinden yardım dilenilen bir varlık olarak tasavvur edilir hale getirmiş olduğu görülmektedir (Duman, 2012: 192-193).

Yer-su iyelerinin cisimleşmesiyle ortaya çıkan ve Türk kültürünün bilinen en eski metinlerinde "Boz Atlı Yol İyesi" olarak görülen doğaüstü yardımcı, İslamiyet'in kabulüyle "eren", "derviş", "evliya", "baba" ve "dede" gibi genel adların yanında "Dede Korkut", "Hızır" veya "Hz. Ali" gibi özel adlar aldığı (Akın, 2012: 20) da görülmüştür.

Yol Hamisi, İslam'ın kabulüyle fonksiyonlarının büyük bir kısmını Hızır üzerine geçiren mitolojik karakterdir. Bu iye (Ala Atlı Yol Tengrisi) Uygurlara ait Irk Bitig kitabında baht ve talihin koruyucusu olarak görülür. Ala Atlı Yol Tengrisi yolcuları koruyan, gece gündüz Hızır gibi boz atla dolaşan, darda olana yardım eden ve mutluluk dağıtandır. Ala Atlı Yol Tanrısı İslamiyet'in etkisiyle Boz Atlı Hızır kültüyle bütünleşerek varlığını korumuştur (Bayat, 2012: 144-147). Mustafa Duman'ın tespitlerine göre ise İslamiyet'in kabulüyle birlikte sosyal hayatta meydana gelen değişimler halk anlatmalarına da yansımıştır. Bu değişimler içindeki en dikkat çekici olanlardan biri Hızır'dır. Halk anlatılarındaki yardımcı ruh arketipi olan bozkurt, İslami düşünüş tarzı ile yeniden şekillenerek aksakallı bilge Hızır figürü şeklinde (2012: 197) varlığını sürdürmüştür.

Uygur halk bilgisi ürünlerinde yer alan olağanüstü yardımcı tip olan Bovay, Uygurların İslamiyet'i kabul etmeleri ile birlikte Hızır tipine dönüşmüştür. Bu dönüşüm İslamiyet'i benimsemiş birçok Türk topluluğunda da (Azerbaycan, Kazak, Kırgız, Tatar, Türkmen...) aynı şekilde karşımıza çıkmaktadır.

Halk anlatılarında bir kılavuz tip olarak ele aldığımız Bovay, mitik bir karakterdir. Bu tip, farklı şekilde adlandırılmıştır. Bu olağanüstü mitik yardımcı için; Yol Hamisi, Ala Atlı Yol Tengrisi, doğaüstü yardımcı, ruh, büyü yardımcı, dinî-mitolojik yardımcı vb. adlar kullanılmıştır. Her ne kadar farklı şekilde adlandırılmış olsa da bu olağanüstü tip anlatılarda aynı rolü üstlenir. Bu tipin en belirgin özelliği ise ilahi vasfa sahip olmasıdır. Çalışmamızda İslamiyet öncesi döneme ait olan Bovay tipinin İslamiyet'in kabulü ile birlikte nasıl Hızır

kılavuz tipine dönüştüğü üzerinde durulacaktır. Ayrıca adaptasyona uğrayan kılavuz tipinin işlevsel bakımdan herhangi bir değişime uğrayıp uğramadığı üzerinde de durulacaktır.

Çalışmamız Uygur Sihir masallarıyla sınırlandırılmıştır. Sihir masalları ifadesinin kullanılmasının sebebi ise Uygur bilim insanlarının böyle bir sınıflandırma yapmış olmalarıdır. Uygur halk edebiyatı kitaplarında veya dergilerinde Mehmet Eysan, Osman İsmayil ve Ablimet Sadik'in masalları sınıflandırma şekilleri baz alınmıştır. Adını saydığımız bilim insanları Uygur masallarını şu şekilde sınıflandırmışlardır: Sihirli Masallar, Hayvan Masalları, Gerçekçi Masallar, Hicvi Masallar.³ Çalışma için öncelikle Türkiye'de ve Doğu Türkistan'da yayımlanan 872 Uygur masal metni içinde taranmıştır. Metin merkezli yapılan çalışmamızda kullanılan sihir masalları 1979-1988 ile 1980-1997 yılları arasında Şincan Halk Neşriyatı tarafından yayımlanan seri kitaplardan alınmıştır (Bu kaynakların büyük bir kısmı 2006 yılında Abdurrahim Ebey ve Eşmet Emin tarafından tekrar düzenlenerek yayına harılanmıştır). Çalışmanın örneklemini Uygur sihir masalları ile sınırlandırılmıştır. Masal metinleri ağırlıklı olarak şu kitaplardan alınmıştır: Bulbulgoya, Ecdiha Yigit, Kiliç Batur, Méhri Nıkab, Uygur Halk Çöçekliri 2, Uygur Halk Çöçekliri 4. Uygur Halk Çöçekliri 5, Uygur Halk Çöçekliri 8, Yèril Tèşim Yèril. Metin içinde atıflar gösterilirken masal metninin alındığı kaynak kitabın editörü belli değil ise UHÇ şeklinde kısaltılarak kullanılmıştır. Örneğin Uygur Halk Çöçekliri 4, "UHÇ 4" şeklinde kısaltılarak kullanılmıştır. Çalışmanın sadece Uygur sihir masallarıyla sınırlandırılması, diğer Türk topluluklarına ait sihir masalları ile karşılaştırılarak incelenmemesinin asıl amacı Uygur masallarını odak noktası yapmak, Uygur masalları ile ilgili çalışma yapmak isteyen bilim insanlarına yardımcı olmaktır.

1. İlahi Obraz

Uygur halk anlatı geleneğinde "obraz" tip veya karakter anlamında kullanılmaktadır. İlahi Obraz ise ilahi vasfa sahip tip/karakter anlamına gelir. Masallardaki ilahi tipler ise periler ve Hızır'dır. Uygur masallarındaki Hızır tipine geçmeden önce diğer Türk toplumlarında Hızır ile ilgili kısa bilgi vermek yerinde olacaktır.

Türk inanç sisteminde yer alan mistik varlıklar ve karakterlerin birçoğu sonraki dönemde de varlığını sürdürmüş, İslam dininin kabulünden sonra da gelişerek yenilenmiş destanlarda bu mistik varlıklar yeniden doğmuş gibi hayat bularak şekillenmeye ve yaşamaya başlamıştır. Aslında Hızır ve Aksakallı yerine ve görevine göre aynı işlevleri gerçekleştiren mistik karakterlerdir (Asker, 2021: 105). İslamiyet'ten önceki Türk inançları arasında da Hızır⁴ benzeri varlıkları görmek mümkündür. İslamiyet'in kabulü ile birlikte Türkistan sahasındaki Kızıl olarak bilinen varlık; temiz kalpli insanlara yardım eden, onları her türlü kötülükten koruyup kollayan ve onlara kut veren ilahi bir tiptir (Çetin, 2002: 33-34). Eski Türklerde yolcuların yardımcısı olan boz atlı yol iyesi ile ilahî kaynaklı olduğu kabul edilen Kızıl, Türklerin İslamiyet'i kabulleriyle birlikte Hızır kültüyle özdeşleşmiştir (Gülten, 2017: 95). Uygurlar bu ilahi karakterler için ilahi obrazlar ifadesini kullanırlar.

³ Daha fazla bilgi için bkz. (Eysan, 1986), (İsmayil, 1998), (Sadık, 1995), (Sadık, 2015), (Gökbulut, 2010).

⁴ Hızır için bkz. (Ocak, 1999).

Uygur halkbilimcilerinden olan Osman İsmayil ve Osman İsmayil Tarım tarafından hazırlanmış olan Uygur Halk Edebiyatı eserlerinde Hızır için genellikle Hızır Bovay ifadesi kullanılmıştır. Hızır Bovay masallarda ilahi karakterler (ilahi obraz) başlığı altında ele alınıp incelenmiştir. Uygur halk bilim çalışmalarında Hızır Bovay ifadesinin kullanılmış olması Hızır'ın yaşlı bir adam olduğunu anlatmak içindir. Uygurlar yaşlı, bilge, aksakallılar için bovay yaşlı kadınlar için ise momay ifadesini kullanılırlar.⁵ Bovay ve Momay aynı zamanda bilge, tecrübeli kişi anlamlarına da gelmektedir.

İlahi karakterler, masallarda sıkça karşılaşılan olağanüstü varlıklardır. Osman İsmayil bu varlıkların tamamının insanların fantastik düşüncelerinin birer sembolü olduğunu söyler. Bu fantastik karakterler kadim efsanelerdeki ilahi karakterlerin masallara girmiş şekilleridir. Osman İsmayil'e göre masallarda ilahi karakterlere yer verilmezse olağanüstü durumların gerçekleşmesi mümkün olmaz. Çünkü olağanüstü işler için ilahi karakterlerin yardımına ihtiyaç vardır. İsmayil'in tespitlerine göre masallarda üç grup ilahi karakter vardır: Birinci gruptaki ilahi karakterler insanlar âleminde yaşarlar. Bunlar insanlara yoldaşlık eden ilahi tiplerdir. Perizatlar bu grupta yer alır. İkinci grupta yer alan ilahi karakterler perizatlardan kısmen farklıdır. Bu tipler insanlara ustalık yapar, onlara yol gösterir ve ihtiyaç duyduklarında ortaya çıkıp onlara yardım ederler. Hızır ve sihirbazlar /sihirgerler bu grupta yer alan tiplerdir. Üçüncü grupta yer alan ilahi karakterler ise insanlara zarar veren düşman tiplerdir. Yalmavuz, dev, ejderha vb. tipler bu grupta yer alır (İsmayil, 1998: 264-268). Osman İsmayil Tarım de Osman İsmayil'in tespitlerine katılır. Tarım'e göre ilahi karakterler kadim zamanda yaşayan insanların dini inançlarının ürünüdür. Bu inançsal bilgi zamanla masallara geçmiştir (2006: 144-160). Uygur halkbilimi çalışmalarında Yalmavuz⁶, dev, ejderha, kendi bir karış kuyruğu kırk karış olan mahlûk, Yekçeşm, Albastı, Şeytan, perizat, Hızır, sihirger ve Simurg birer ilahi karakter (ilahi obraz) olarak kabul edilmiştir. Bunların hepsi ilahi kökenlidir. Türk dünyası masalları sınıflandırılırken bu ilahi kökenli olağanüstü varlıklar ise kendi içinde tekrar sınıflandırılmışlardır. Örneğin; Yalmavuz, dev, ejderha, kendi bir karış kuyruğu kırk karış olan mahlûk, Yekçeşm, albastı ve şeytan olağanüstü düşman; perizat, Hızır, sihirger ve Simurg olağanüstü yardımcı sınıfında yer almaktadır. Zaman zaman sihirgerler ve bazı perizatlar olağanüstü düşman grubuna girmektedir. Fakat Hızır her durumda olağanüstü yardımcı grubunda yer alır. Daima yol göstericidir, darda kalanlara yetişip onları kurtarandır. Hızır'ın bir diğer belirleyici özelliği ise her zaman erkek olarak tasvir edilmesidir.

Campbell'e göre erkek biçiminde görülen doğaüstü yardımcıları vardır. Bu yardımcıları; kahramanın ihtiyaç duyacağı tılsımları ve öğütleri sağlayacak büyücü, keşiş, çoban ya da demirci olabilir. Daha yüksek mitolojiler, bu rolü rehber, öğretmen veya ruhları öte dünyaya aktaran kişi figüründe geliştirir (Campbell, 2010: 89). Halk anlatılarında kahramanın başı ne zaman dara düşse ya da macera yeni bir sürece girecek olsa bu durumu kolaylaştıran insan ya da hayvan görünümlü bir figür aksiyona katılır. Campbell bunu *doğaüstü yardımcı* olarak adlandırır. Bu yardımcıları, anlatı kahramanına, aşacağı engeller ve zorluklar için tılsımlar sağlayan koruyucu bir güç olarak tasvir edilmiştir. Bunlar genellikle yaşlı bir kadın ya da adam olarak tasvir edilmiştir. Ağırıklı olarak doğaüstü yardımcıları eril olarak karşımıza çıkar. Jung, bunları yaşlı adam kılığında ortaya çıkan *ruh* olarak tanımlarken V. Propp bunları *büyülü*

⁵ Bovay; ihtiyar, yaşlı. Momay; yaşlı kadın (Necip, 2013: 49, 275).

⁶ Yalmavuz için bkz. (İnayet, 2007).

*yardımcılar*⁷ şeklinde adlandırmıştır (Özkan, 2010: 82). Hızır ve derviş, masallarda genellikle somut biçimde tasvir edilmez. Ak sakallı, ak saçlı ihtiyar şeklinde ortaya çıkanın Hızır olduğunu ise masal kahramanı işi bittikten ve ihtiyar ortadan kaybolduktan sonra anlar (Günay, 1983: 24). Hızır ve İlyas bazen tek bazen ise iki farklı ilahi varlık olarak ortaya çıkar. İlyas çöle, Hızır ise su ve karalara hükmedendir. Hızır karşılaştığı insanları sınavarak onları doğru yola sevk eder. İslam dini rivayetlerine göre Hızır darda kalanlara yardım edendir. İnsanlara baht verendir. Hızır abıhayattan içtiği için ölümsüzdür. Dini rivayetlere göre Hızır danışılan kişidir. O, aciz müminlere yardım edendir.

Başkahraman dışındaki her tip, her kahraman yardımcı kahraman değildir. Bir milletin inanç ve bağımsızlık idealini şahsında toplayan bir tip olarak başkahramanın gerçek ya da ruhani âlemden kendisine yardım etmesi için seçilmiş ya da gönderilmiş yardımcıları vardır (Köksel, 2012: 74). Eski Türk kahramanlık destanlarındaki yardımcı hami karakterler hep kahramanın yanındadır. İslam dininin kabulünden sonra bu karakterler şekil değiştirerek İslami görünüme bürünmüştür. Bu karakterlerin başında Hazreti Ali gelmekte ve kimi zaman Hızır, kimi zaman aksakalı olarak destandaki görevini icra eder. Onun yardımcıları kalenderler, erenler vs. evliya tipleridir (Asker, 2021: 107). Umay Günay kahramanın karşısına çıkan ve kahramana yardımcı olan tiplere *yardımcı ve verici tipler* adını verir. Bu tipleri ise: a) Dini temele dayalı yardımcıları (derviş ve Hızır), b) Olağanüstü niteliğe sahip yardımcıları (Zümrütü Anka Kuşu, konuşan atlar, periler, çok yiyip içen ve dağları yerinden kaldıran olağanüstü güce sahip insanlar), c) Tilki, sıçan, yılan, karınca, bülbül, atmaca, kara köpek vb. hayvan kılıfına girip kahramanla evlenen yardımcıları olmak üzere üç gruba ayırır (1983: 21-32). Behiye Köksel ise Dede Kitabı'ndan hareketle olağanüstü yardımcı tipleri sınıflandırırken Dede Korkut'u, Hızır'ı ve çobanı *dinî-mitolojik yardımcıları* başlığı altında ele alıp inceler (2012: 75). Bu sınıflandırmalara göre Hızır Bovay, dini temele dayanan mitolojik yardımcı bir tiptir.

2. İlahi Obrazların İşlevi

Hızır, Uygur sihir masallarında sıkça karşılaşılan ilahi bir karakterdir. Türler arası geçişle efsane başta olmak üzere menkıbe, memorat gibi inanç anlatılarının tamamında kut taşıyan bir karakter olarak Hızır yer alır. Dini-mitik yardımcı rolünde Hızır kültüyle ortaklıklar ve süreklilik barındırarak ata kültüründen veli kültürüne inancın sürekliliği içerisinde kült sahibi dini karizmatik şahsiyetlerin bolluk-bereket, sağaltma, ihsan verme gibi rollerle anlatı içerisinde işlevlendirildikleri ve kut aktarımı gerçekleştirdikleri görülür (Akin, 2021: 119-121). Benzer şekilde masallarda Hızır, aksakallı yaşlı (Bovay) bir adam şeklinde darda ve zorda olanlara yardımcı olarak tasvir edilir. Dolayısıyla Hızır'la karşılaşmak en büyük şanstır. O, masal kahramanına hemen yardım etmez. Kahraman cevri cefa çektikten sonra, yani birçok sınavdan geçtikten sonra Hızır'ın yardımına nail olur. Masal kahramanı Hızır'ın yardımıyla en zor işleri yapar. Hızır olağanüstü gücüyle kahramanı destekleyip onun muvaffak olmasını sağlar. “Dul Hatun ile Bala” adlı masalda Hızır sihir yapar. Hızır'ın yapmış olduğu sihir sayesinde kahraman her şeyin dilini öğrenir (Tarım, 2006: 154-157). İnsanlara yardımcı olan ilahi karakterler (Hızır ve sihirgerler) insanlarla birlikte yaşamazlar. Fakat buna rağmen insanlar âleminde oldukça etkilidirler. Bu tipler kahraman ne zaman dara düşse ortaya çıkıp ona yardım

⁷ Daha fazla bilgi için bkz. (Propp, 2001).

ederler. Bu ilahi varlıkların yardımı olmadan kahramanın düşmüş olduğu zor durumdan kurtulması mümkün değildir. Anlatıcılar, bin bir güçlük çeken temiz yürekli (ak gönüllü) insanları ödüllendirmek için bu ilahi varlıkları anlatıya sokar. Temiz yürekli, saf insanları ilahi varlıkların yardımıyla başarıya ulaştırır (İsmayil, 1998: 264-268). Osman İsmayil'e göre masalarda yer alan Hızır, halkın kolektif aklının sembolüdür. Yalçinkaya'ya göre Hızır; yolunu kaybeden yol gösteren, zorda kalana yardım edendir. Bu vasıflara sahip olan Hızır, masal kahramanının karşısına genellikle yaşlı adam veya derviş kılığında çıkar. Bazen de kahramanın rüyasına girer. Hızır'ın duasını alan her türlü kaza ve beladan korunur. Masallarda olağan üstü yardımcı tip olan "Hızır" yerine Bovay, yaşlı adam, derviş, ak sakallı vb. isimler kullanılır. Bunların hepsinin vasfı Hızır ile aynıdır (Yalçinkaya, 2019: 47).

İlahi varlıkların (Hızır, Bovay, perizat, derviş) masallardaki işlevi kahramanın ihtiyaç duyduğu bilgiyi, gücü ve sihirli nesneleri vermektir. Osman İsmayil'in tespitlerine göre bu karakterler birer yardımcı tiptir. Bu ilahi varlıklar masal kahramanına çeşitli sihirli nesneler verip onların hayatta kalmasını, düşmanlarının ise ortadan kaldırılmasını sağlar. "Kayna Çögün" masasında Hızır, yoksul yiğide istenilen her türlü şeyi çıkarabilen bir çögün (ibrik) verir. "Halbanum" adlı masalda ise Hızır Bovay, yiğide Hz. Süleyman'ın insanı görünmez yapan kalpağını ve kaftanını verir. Hızır Bovay, zamanı ve mekânı aşandır. Her türlü sırra vakıf olandır. Ağaç At, Bulbulgoya ve Halbanum masallarında Hızır, kahramana devler diyarına nasıl gidebileceğini, orada ne yapması gerektiğini ve nasıl geri döneceği hakkında bilgi verir (İsmayil, 1998: 264-268). İlahi obrazlardan olan Bovay/Hızır'ın masallardaki en baskın işlevi kahramana yardım ederek onun çıkmış olduğu yolculuğu sağ salim tamamlamasını sağlamaktır. Hızır Bovay'ın masal kahramanına yardım etmesi, onu yönlendirmesi, yolculuğunda muvaffak olması için ona bazı sihirli nesneler vermesi masal kahramanının sıradan bir insan olmadığını, ilahi güç tarafından ödüllendirildiğinin kanıtıdır. Burada masal anlatıcıları veya yaratıcılarının dini bilgiyi kuşaktan kuşağa aktarmak gibi bir gayesinin olduğu, aynı zamanda sosyal mesaj verip dinleyicileri etkilemek gibi amaçlarının olduğu da söylenebilir. Masalların sadece eğlendirmek ve hoşça zaman geçirmek dışında eğitmek, sosyal değerleri öğretmek, geleneğin kuşaktan kuşağa aktarılmasını sağlamak gibi işlevleri de vardır. Kahraman erdemli, dürüst, cesaretli, amacı uğruna hiç düşünmeden yola düşecek kadar cesaretli biridir. Bütün bunların elbette bir ödülü olmalıdır. İlahi bir varlık tarafından korunup kollanması onun doğru yolda olduğunun kanıtıdır. Topluma verilmek istenen asıl mesaj ise tam da budur. Ayrıca Hızır Bovay geçmişteki inanç sistemi ile yakın zamandaki inanç sistemi arasında bağ kuran ilahi bir varlıktır. Geçmişte farklı adlarla aynı vasıflara sahip olan ilahi yol göstericilerin (Yol İyesi, Yaşlı Bilge Adam, Ala atlı Yol Tanrısı, Bovay vb.) İslamiyet'le birlikte varlığını devam ettirdiğinin kanıtıdır. Buradaki asıl işlev ise geleneğin geçmişten geleceğe aktarılmasıdır. Geçmiş ile bağı kopan toplum hafıza kaybına uğrar. Köksüz bir toplum ise yok olmaya mahkûmdur. Bu sebepten toplumlar geçmişlerine sıkı sıkıya bağlı kalırlar. Geçmişle bağ kuran geleceğe de uyum sağlayan değişip dönüşmeye uygun olan unsurla ise tıpkı Hızır Bovay gibi tipler anlatı geleneğinde daha rahat kendilerine yer bulup nesilden nesile aktarılma şansına sahip olur.

3. Uygur Sihir Masallarında Bovay

Bu kısımda toplam on altı Uygur sihir masalı ele alınıp incelenmiştir. Hızır'ın gerçekçi masallar, halk hikâyeleri, efsane veya destanlarındaki kullanıma yer verilmemiştir.⁸ 872 masal metni taranmıştır. Seçilen masal metinleri ise 1979-1988 ile 1980-1997 yılları arasında Şincan Halk Neşriyatı tarafından yayımlanan seri kitaplardan alınmıştır. Masal metinleri ağırlıklı olarak şu kitaplardan alınmıştır: Bulbulgoya, Ecdiha Yigit, Kiliç Batur, Méhri Nişab, Uygur Halk Çöçekliri 2, Uygur Halk Çöçekliri 4, Uygur Halk Çöçekliri 5, Uygur Halk Çöçekliri 8, Yêril Têşim Yêril. Metin içinde atıf gösterilirken hazırlayanı belli olmayan “Uygur Halk Çöçekliri” adlı kaynak kitaplar sayı numarası (UHÇ 2) ile birlikte verilmiştir. Bu kitapların seçilmesindeki amaç Uygur Türklerine ait bu kaynakların Türkiye’de bilinmesi, bu alan ile ilgili yapılacak çalışmalara kaynaklık etmesidir. Seçilen on altı masal metni çalışmanın örneklemeine cevap verecek nitelikte olduğundan sayı çalışmanın kapsamını aşmamak için artırılmamıştır.

Uygur sihir masallarında Hızır, özellikle masal kahramanın koruyucusu ve yol göstericisidir. Hızır, bazen rüyasına girerek bazen de karşısına çıkarak kahramana yol gösterir veya bilgi verir.

Türk destanlarındaki yardımcı bilge; kahramanın ve onun temsil ettiği topluluğun başvurduğu önemli bir tiptir (Köksel, 2012: 77). *Baki'nin Söz Satın Alışı* (UHÇ⁹ 8, 1988: 44-88) adlı Uygur masalında kılavuz üç farklı zamanda ve mekânda Baki'nin karşısına yaşlı adam kılığında çıkar. Baki bu yaşlı adamdan biner altın karşılığında bilgi satın alır. Kılavuz burada bilge kişi olarak ortaya çıkar. Masal kahramanına vermiş olduğu bilgi sayesinde kahraman üç sefer ölümden kurtulur.

Hızır da derviş gibi, zaman zaman masal kahramanlarının rüyalarına girerek, onlara yardım eder. İslami kaynaklara doğrudan doğruya bağlı olan, Derviş ve Hızır isimlerini taşıyan her iki tipin de halk inançları arasında yaşadıkları biçimde, aynen masallara aktarıldıklarını görmekteyiz. Bu iki tip de masalcı muhayyilesinin hâsıl ettiği hayali tipler değil, halkın dini inançlarıyla yaşattığı ve gerçekte de ümit bağladığı ve güvendiği tiplerdir (Günay, 1983: 23). Uygur sihir masallarında ise bazen doğrudan kahramanın karşısına çıkar bazen de rüyasına girerek ona yardımcı olur.

Uygur sihir masallarında rüyalar her zaman kahramana gelecekte haber verir, ona nasıl davranması gerektiğini söyler, yol gösterir ve bilgi verir. Rüyalarda görülen Hızır, derviş veya yaşlı adam, kılavuzdurlar ve kahramana yol gösterir, uyarır ne yapması gerektiğini söylerler (Yalçınkaya, 2021: 485). Rüya da bilgi alma Uygur sihir masallarında oldukça sık kullanılan bir motiftir. Genellikle Hızır, masal kahramanına rüyada bilgi verir. *Kara Niyetli Karındaş* (Ablimit, 1999: 283-291) adlı masalda Abdulresul ile kız kardeşi Perizat, sürgün edilirler. Abdulresul yolda uyur ve rüyasında ak sakallı yaşlı adam ona sihirli yüzüğü nasıl elde edeceğini söyler. *Melike Kanhor Hikâyesi* (Zaman ve Şavdur, 1999: 291-305) adlı masalda çocukları olmayan padişah, çocukları olsun diye Allah'a dua ettikten sonra uyur. Rüyasına giren

⁸ Uygur gerçekçi masallar, halk hikâyeleri, efsane ve destanları için bkz. (Zunun ve Rahman, 1982), (Eysan, 1986), (Sadık, 1995), (Sadık, 1995), (İsmayil, 1998), (Tarim, 2006), (İnayet, 2007), (Gökbulut, 2010), (Mehmet, 2011), (İnayet, 2013), (İnayet, 2014), (Yeniasır ve Gökbulut, 2017), (Öger, 2021).

⁹ UHÇ bu kısaltma Uygur Halk Çöçekliri için kullanılmıştır.

nur yüzlü bir kişi, dualarının Allah tarafından kabul edildiğini müjdelere, ayrıca başucuna bir elma koyduğunu, karısıyla bölüşerek yemelerini, yedikten sonra aynı yastığa baş koyup uyumalarını söyler. Padişah uyanır, rüyasında gördüğü elmayı başucunda bulur. Denildiği gibi eşiyle bölüşerek yerler. *Bir Perizat'ın Sureti* (Zunun ve Mömin, 1999: 222-234) adlı masalda şehzade resimde görüp âşık olduğu kızı aramaya çıkar. Yolda uyuya kalır. Onu uykusundan uyandıran kişi ise ak sakallı yaşlı bir adamdır. Şehzade, başından geçenleri anlatınca ak sakallı yaşlı adam aradığı kızın periler padişahının kızı olduğunu, oraya ise ancak devlerin uçan atıyla gidilebileceğini söyler; ayrıca bu uçan atı nasıl yakalayabileceğini de söyleyerek ortadan kaybolur. Her üç masalda da Hızır adı geçmez, bunun yerine ak sakallı yaşlı adam ve nur yüzlü kişi ifadeleri kullanılmıştır. Fakat her ikisinin de işlevi Hızır'la aynıdır. Ak sakallı veya nur yüzlü şeklinde tasvir edilen tip ilahi obraz ve olağanüstü yardımcı tiptir.

Kahramana bilgi genellikle rüya yoluyla verilir. Yolculuk sırasında kahramanın uyuması olağanüstü yardımcının devreye girmesi için hazırlanan uygun ortamdır. Uyku bir nevi başka âlemlere geçiş kapısıdır. İlahi bilgiye ancak bu kapıdan geçtikten sonra ulaşılabilir. *Bülbülgoya* (Ebey ve Emin, 2006b: 60-78) masalında padişahın üç oğlu babaları için Bülbülgoya'yı aramaya çıkarlar. En zor yolu seçen küçük kardeş yol üstünde devlere ait olan bir bahçeye rastlar, yorgun olduğundan uyuya kalır. Rüyasında ak sakallı yaşlı adam ona yattığı yerin tehlikeli bir mekân olduğunu söyledikten sonra Bülbülgoya'yı nasıl ele geçireceği bilgisini verir. Bu masalda da küçük şehzadeye, bilgi rüyada ak sakallı tarafından yaşlı kişi tarafından verilir.

Hızır, iyileri ödüllendiren, darda kalanın yardımına koşandır. Hızır'ın duası Allah katında kabul olduğu için ne dilesse gerçekleşir. O lal olanların dilini çözen, hastaları iyileştirendir. Bazen de Tanrı ile kul arasında elçilik yapandır. Bu vasfıyla şamanı anımsatır. İnsanlar şamanlara Tanrı ile aralarında elçilik yapsınlar diye başvurmuşlardır. *İdikut Dağı Hakkında Rivayet* masalında Hızır, Nizamtay'ın rüyasına girer ve Tanrı'nın onu ejderhayı öldürmekle görevlendirdiğini söyler. Burada Hızır Tanrı'dan haber getiren bir elçidir (Yalçinkaya, 2021: 462). Nizamtay peygamber profiline uyan bir tiptir. Peygamberlerin bazıları çobandır. Onlara ilahi mesaj Allah'ın melekleri tarafından getirilir. Onların birer seçilmiş olduklarını gösteren bir de işaret verilir. Seçilmişliğin alameti olan bu işaret başlangıçta sır gibi saklanır. Nizamtay'a haberi rüyasında Hızır getirir. Aslında bu basit bir rüya değildir. Bu bir vizyondur. Çünkü Nizamtay uyandığında yanında Hızır'ın getirmiş olduğu Döldül ve Zülfikar'ı görür. Bu da gördüğünün bir vizyon olduğunu gösterir.¹⁰ *Zirek* (Ebey ve Emin, 2006e: 249- 267) adlı masalda Zirek, rüyasında görmüş olduğu yaşlı adamdan ağabeylerinin Yalmavuz'un elinde tutsak olduğunu öğrenir. *Ağaç At* (Ebey ve Emin, 2006a: 264-290) masalında şehzade yorgunluktan uyuya kalır, rüyasında bir ihtiyar ona meyvelerin sihirli olduğunu söyler, eğer yere düşen kuru meyveleri yerse sakalından ve boynuzundan kurtulacağını söyler. Şehzade uyanınca ihtiyarın söylediklerini yapıp sakal ve boynuzdan kurtulur (Yalçinkaya, 2021: 420). Burada rüyada görülen kişi ihtiyar bir adamdır. Yol gösteren kılavuz tipidir.

Masal kahramanı, bilgi elde etmek için her zaman uyumak zorunda değildir. *Sihirli Elma* (Ebey ve Emin, 2006d: 255-284) masalında Ahmetcan, sihirli elmayı bulmak için devler

¹⁰ Uygur Sihir masallarındaki seçilmişler ve vizyonları için bkz. (Yalçinkaya, 2021).

diyarı olan yeraltına inmek zorundadır. Ahmetcan yeraltına nasıl ineceğini düşünürken aniden gökten incesine önünde yaşlı bir adam peyda olur. Yaşlı adam Ahmetcan'a yeraltı diyarına nasıl ineceğini söyler. *Cadının Ölümü* (Zunun ve Mömin, 1999: 156-169) adlı masalda Şehzade Zar, seyahat etmek için yola çıkar ve yolu bir cadının şehrine düşer. Şehzade Zar, burada yaşlı bir adamla karşılaşır. Yaşlı adam (Bovay) sihir yapmaya yeteneği olan biridir (sihirger). O, Şehzade Zar'a herkesi ata ve eşeğe dönüştüren cadıdan nasıl kurtulacağını öğretir. Şehzadenin başı derde girdiğinde yaşlı adam sihir yaparak onu kurtarır. Bazen de şehzadeye nasıl korunacağı bilgisini verir. Bu masaldaki yaşlı adam, sihirbaz ve bilge bir tiptir. Cadının sihirle alt edemediği yaşlı adam iyi ve seçilmiş biri olduğundan mertebe olarak sihir yapabilen cadıdan daha üstündür. *Dindar Olmayan Hoca* (Ebey ve Emin, 2006c: 91-103) adlı masalda masal kahramanı Taban'a kurulan tuzağı yaşlı adam bozar. Hocası Taban'ı ortadan kaldırmak için ona zor bir görev verir. Bu görev Abıhayat suyunu içen geyiğin boynuna asılmış olan Hz. Süleyman İsmi Azam duasının yazılı olduğu sihirli muskayı almaktır. Bu muskayı açan küle dönecektir. Yaşlı adam Taban'ı uyarır ve onu ölümden kurtarır. Yaşlı adam aynı zamanda kutsal emanetlerin koruyucusudur.

Uygur masallarında ilahi obraz olan Bovay masallarda yaşlı adam şeklinde ortaya çıkar. Bu adam bazen devler diyarında yaşayan devlerin padişahı, bazen sihirbaz bazen de yolda karşılaşılan yol iyesisidir. Her üç durumda da bu yaşlı adam Bovay diye adlandırılır.

Bazı masallarda Bovay/ Hızır bilge rolündedir. Bilinmez soruların cevabı ondadır. Bir sorunun nasıl çözüleceğinin yolunu da o bilir. *Geyik Sultan* (Ebey ve Emin, 2006a: 69-93.) adlı masaldaki yaşlı adam bilge rolündedir. Sihirle geyiğe dönüştürülmüş kadını dualar okuyarak eski haline dönüştürür. Büyü bozulur ve geyik kadına dönüşür. Burada da görüldüğü gibi kimi zaman da yaşlı adam sihir bozabilen bir tip olarak ortaya çıkar. *Kan İçici Melike* (Ebey ve Emin, 2006c: 219-253) adlı masalda şehzade "Senever Gül'e ne yaptı, Gül Senever'e ne yaptı?" sorusunun cevabını bulmak için Kuhikap'a gider. Sorunun cevabını bir tek devler diyarı olan Kuhikap'ta yaşayan devler padişahı olan yaşlı adam bilmektedir. Devler diyarı olan Kuhikap'ın padişahı yaşlı adamdır. Buradaki Bovay insan hayatını kurtaracak bilmecenin cevabını bilen tek kişidir. *Mestan Kempir* (Ebey ve Emin, 2006b: 18-40) adlı masalda, kahraman devler diyarına giderken yolda ak sakallı, uzun asalı yaşlı bir adama rastlar. Yaşlı adam, çocuğa devler diyarına giderken ne yapması gerektiğini anlatır. Böylece çocuk, devler tarafından öldürülmeden sağ salim evine geri döner. Bu masaldaki Bovay yol gösteren iyedir. *Perizat Kız* (UHÇ 8, 1988: 280-285) adlı masalda şehzade, Simurgun yardımıyla başka bir diyara gider. Orada ak sakallı yaşlı bir adamla uzun yıllar yaşar. Yaşlı adam, şehzadenin Perizat'ı bulması için onu kendi pirine yollar. Yaşlı adamın piri şehzadeye sihirli asayı verir. Burada Bovay kutsal emanetin koruyucusudur. Hızır, Tanrının yeryüzünde dolaşan güçlü ve yardımsever elçisidir. Bunalan masal kahramanlarının yardımına yetişen, onları sıkıntıdan kurtaran, gitmek istedikleri yere bir anda ulaştırandır. Hızır aniden ortaya çıkar, işi bittikten sonra da gözden kaybolur (Günay, 1983: 24). *Minku Batur* (Ebey ve Emin, 2006b: 138-200) masalında Minku çocukken Hızır tarafından vücudu sıvazlanır. Bu da ona olağanüstü güç verir. *Geyik Sultan* (Ebey ve Emin, 2006a: 69-93) masalında şehzade, lal olan sevgilisi için ağlayarak dua eder. Hızır aniden ortaya çıkar. Hızır, şehzadenin gözyaşından alıp kızın diline sürer, kız dile gelir. Burada Hızır şifacı, tabiptir.

Bütün masallarda Bovay, Hızır her zaman erkek olarak tasvir edilmiştir. *Altının Gömülmesi ve Bu Âdetin Yayılması* adlı masalda Hızır’dan Bovay diye bahsedilir. Hızır; alnından nur saçan, bembeyaz sakallı, elinde tuttuğu değneğe yaslanmış ulu bir dede (Gökbulut, 2010: 251) şeklinde tasvir edilmiştir.

Bovay, Hızır, ak sakallı, nur yüzlü yaşlı adam şeklinde tasvir edilen ilahi obraz, kahramana yardım eden, ilahi mesaj getiren, kutsal/sihirli emanetlerin taşıyıcısı veya koruyucusu olan olağanüstü yardımcı, kılavuz tiptir.

Sonuç

Uygurlar arasında günümüzde olağanüstü özelliği olmayan yaşlı erkekler için Bovay sıfatı kullanılmaktadır. Bu sebepten eski zamanda yaratılmış fakat yakın zamanda derlenip yazıya geçirilmiş masallarda, derleyiciler veya editörler tarafından kılavuz olan Bovay, bilinçli olarak Hızır şeklinde düzeltilerek yazıya geçirilmiştir. 10. yüzyılda İslamiyet’i kabul eden Uygurlar bilinçli olarak İslami unsurları hızla masallara sokmuşlardır. Amaç İslamiyet’i sözlü gelenek ürünleriyle daha geniş halk kitlelerine yaymaktır. İlahi özellikleri olan Bovay’ın Hızır olarak güncellenmesini bunun örneklerinden biridir.

İlahi özelliği olmayan yaşlı adamlar için de “bovay” ifadesi kullanılmıştır. Yakın zamanda yazıya geçirilen masal metinlerinde sıklıkla “Hızır Bovay” ya da sadece “Hızır” ifadesi kullanıldığı tespit edilmiştir. Bu yolla ilahi özelliği olmayan yaşlı adam ile olağanüstü yardımcı bir tip olan ilahi obrazı birbirinden ayırmak amaçlanmıştır. Böylece yaşlı olan sıradan insan ile ilahi vasfı olan olağanüstü varlık anlam kargaşasına mahal vermeden birbirinden ayrılmıştır.

Bovay, Hızır Bovay veya Hızır ilahi bir obrazdır. Bu ilahi obraz masallarda kahramanın karşısına farklı şekillerde çıkar. Bazen kahraman rüyasında bu tipleri görür. Bu rüyaların bazıları vizyon niteliği taşımaktadır. Rüya gören masal kahramanı kalktığında rüyanın etkisinin halen devam ettiğini görür. Nizam Tay rüyasında Hızır’ın kendisine bir at verdiğini, uyandığında ise atın yanı başında olduğunu görür. Bu bir vizyondur. Bir diğer durum ise kahraman; zorda kaldığı durumlarda, yol ayrımlarında vb. durumlarda, hiç umulmadık bir zamanda bu ilahi tip ile karşılaşır. Her durumda bu tip kılavuz, yol gösteren, akıl veren ya da kahramana sihirli nesne veren kişidir.

Bovay, Hızır Bovay veya Hızır tipi masalda kahramanın olağanüstü yardımcısıdır. Bovay vb. olağanüstü yardımcıların olmadan masaldaki olağanüstü durumların çözülmesi pek de mümkün olamaz. Bu tip herkesin karşısına çıkan yardımcı bir tip değildir. O sadece temiz insanların karşısına çıkar. Onun yardımıyla ak gönüllü kahraman yolculuğunda muvaffak olur. Böylece masal dinleyicisi Hızır’ın yardımına muvaffak olan kişinin iyi bir tip olduğunu anlamış olur.

Eski inanç sistemlerindeki kam, ak şaman olan bu kılavuz tip tek Tanrılı dinlerin kabulüyle birlikte adaptasyona uğrayarak nebi ya da veli tipine dönüşmüştür. Buna dirençli kültür unsuru denir. Bovay adaptasyona uğrayarak yaşamaya devam etmiş bir dirençli kültür unsurdur. İslamiyet’in kabulüyle birlikte Bovay Hızır tipine dönüşerek yaşamaya devam etmiştir. Böylece eski inançlar yeni inanç sistemiyle harmanlanmıştır. Eskiden yol gösteren, insanları

felaketlerden koruyan bu koruyucu iye, sonraki dönemlerde Hızır tipinde yaşamaya devam etmiştir. Bütün bu tiplerin işlevi aynıdır. Hepsisi birer kılavuzdur.

Hızır Bovay'ın masal kahramanına yardımcı olması, masalın düğüm noktasında ortaya çıkıp gerek akıl vermesi gerekse sihirli nesneler vermesi kahramanın seçilmiş olduğunun kanıtıdır. Çeşitli sınavlardan geçtikten sonra erdemli ve dürüst biri olduğunu kanıtlayan kahraman artık ilahi güç tarafından seçilmiş ve ödüllendirilmiş biridir. Burada masalın eğitimsel ve sosyal işlevi devreye girer. İlahi karakterin ortaya çıkması sadece sıradan bir düğüm çözme olayından ibaret değildir. Toplum bu yolla hem dinî değerlerden haberdar edilir hem de sosyal değerler bu yolla öğretilmiş olur. Sonuç olarak masal anlatımı sadece güzel ve eğlenceli zaman geçirmek için yapılmaz. Bu sebepten masalların eğitimsel işlevi de son derece önemlidir.

Kaynakça

- AKIN, Bülent (2012). "Alpamiş Destanı'nda Hz. Ali Tasavvuru", *Millî Folklor*, S. 96, s. 19- 29.
- AKIN, Erdem (2021). "Sanal Ortamda Veli Kültünün Yeniden İnşası: Hacı Bektaş Veli Örneği", *Hacı Bektaş Veli Özel Sayısı. Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, C. 11, S. 4, s. 118-134.
- ASKER, Naile (2021). "Göroğlu Destanında Mistik ve Hami Yardımcılar: Hazreti Ali, Kalenderler, Erenler, Aksakallar", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırmaları Dergisi*, S. 97, s. 95- 110.
- AYDIN, Mehmet (1986). "Türklerde Hızır İnancı", *Necmettin Erbakan Üniversitesi Fakültesi Dergisi*, S. 2, s. 51-77.
- BAYAT, Fuzuli (2012). *Türk Mitolojik Sistemi (Kutsal Dişi- Mitolojik Ana, Umay Paradigmasından İlkel Mitolojik Kategoriler İyeler ve Demonoloji)*. II Cilt, 2. Basım, İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- CAMPBELL, Joseph (2013). *Kahramanın Sonsuz Yolculuğu*. (çev. Sabri Gürses). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- ÇETİN, İsmet (2002). "Türk Mitinde Kut İyesi Kıdır ve Medeniyet Değişikliğinde Kıdır'dan Hızır'a Geçiş", *Millî Folklor*, S. 54, s. 30-34.
- ÇINAR, Ali Abbas (2020). "Alevilerde Hızır Kültü ve Ritüelleri", *Millî Folklor*, S. 126, s. 63-74.
- DÖĞÜŞ, Selahattin (2015). "Anadolu'da Hızır-İlyas Kültür ve Hıdırellez Geleneği", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırmaları Dergisi*, S. 74, s. 77-100.
- DUMAN, Mustafa (2012). "Bozkurttan Hızır'a Türk Halk Anlatımlarında Kılavuz", *Millî Folklor*, S. 96, s. 190-201.
- EBEY, Abdurrahim ve Ehlmet Emin (haz.). (2006a). *Yeril Têşim Yeril Uyğur Helk Çöçekleri*. Urumçi: Şincan Helk Neşriyatı.
- EBEY, Abdurrahim ve Ehlmet Emin (haz.). (2006b). *Bulbulgoya Uyğur Helk Çöçekleri*. Urumçi: Şincan Helk Neşriyatı.
- EBEY, Abdurrahim ve Ehlmet Emin (haz.). (2006c). *Ecdiha Yigit Uyğur Helk Çöçekleri*. Urumçi: Şincan Helk Neşriyatı.
- EBEY, Abdurrahim ve Ehlmet Emin (haz.). (2006d). *Kiliç Batur Uyğur Helk Çöçekleri*. Urumçi: Şincan Helk Neşriyatı, s. 255-284.
- EBEY, Abdurrahim ve Ehlmet Emin (haz.). (2006e). *Méhri Nıkab Uyğur Helk Çöçekleri*. Urumçi: Şincan Helk Neşriyatı, s. 249- 267.
- ERK, Zohre Abdulvahit (2022). "Uygur Halk Masallarında Hızır Motifi", *Uluslararası Uygur Araştırmaları Dergisi*, S. 19, s. 60-67.
- EYSAN, Mehmet (1986). "Uygur Helk Çöçekleri Toğrisida Bazı Karaşlirim", *Miras Dergisi*, S. 3, sy.
- GENNEP, Arnold Van (1929). *La Formation des Légendes*. (éd. Ernest Flammarion). Paris.
- GÖKBULUT, Burak (2010). "Kıbrıs Türk masalları ile Uygur Türk masallar üzerine karşılaştırılmalı bir araştırma (inceleme-metinler)". Doktora Tezi. İzmir: Ege Üniversitesi.
- GÜLTEN, Sadullah (2017). "Hızır-İlyas Zaviyeleri, Aya Yorgi ve Bektaşiler", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, S. 83, s. 81-100.

- GÜNAY, Umay Türkeş (1983). “Türk Masallarında Geleneksel ve Efsanevî Yaratıklar”, *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, S. 1, s. 21-46.
- İNAYET, Alimcan (2007). *Türk Dünyası Efsane ve Masallarında Bir Dev Tipi: Yalmavuz/ Celmoğuz*. İzmir: Kanyılmaz Matbaası.
- İNAYET, Alimcan (2013). *Uygur Halk Destan 2*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- İNAYET, Alimcan (2014). *Uygur Halk Destan/Hikâyeleri Üzerinde İncelemeler*. İstanbul: Gece Kitaplığı.
- İSMAYİL, Osman (1998). *Helk Eğiz Edebiyatı Hekide Umumi Bayan*. Urumçi: Şıncañ Helk Neşriyatı.
- KILIÇ, Ebru (2014). “Uygur Türklerinin Destan ve Halk Hikâyelerinde Hızır Tipi”, *Uluslararası Uygur Araştırmaları Dergisi*, S. 4, s. 45-55.
- KÖKSEL, Behiye (2012). “Dede Korkut Kitabı’nda Dinî-Mitolojik Yardımcı Kahraman Motifi”, *Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi*, S. 1, s. 73-88.
- KURBAN, Nur Ahmet (2017). “Uygur Türklerinin Dinî Kültürü ve İslâm Medeniyetine Katkıları”, *The Journal of Academic Social Science Studies*, S. 63, s. 267-281.
- MEHMET, Abdulkhakim (2006). “Uygur halk destanları (icra merkezli ve karşılaştırılmalı bir araştırma)”. Doktora Tezi. İzmir: Ege Üniversitesi.
- MEHMET, Abdulkhakim (2011). *Uygur Halk Destanı Çın Tömür Batur (İnceleme-Metin)*. İzmir: Egetan Basım Yayın.
- MEHMET, Osman (1998). *Helk Eğiz Edebiyatı Üzerine*. Urumçi: Şincang Helk Neşriyatı.
- NECİP, Emir Necipoviç (2013). *Yeni Uygur Türkçesi Sözlüğü*. 3. Baskı. (çev. İklil Kurban). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- OCAK, Ahmet Yaşar (1999). *İslâm-Türk İnançlarında Hızır Yahut Hızır İlyas Kültü*. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, s. 39-40.
- ÖGER, Adem (2021). *Uygur Efsaneleri (İnceleme ve Metinler)*. Çanakkale: Paradigma Akademi.
- ÖZKAN, Tuba Saltık (2010). “Bamsı Beyrek ve Bey Böyrek Anlatılarında Arketip İmgeler”, *Milli Folklor*, S. 85, s. 81-90.
- PROPP, Vladimir (2001). *Masalın Biçimbilimi*. İstanbul: Om Yayınları.
- SADİK, Ablimet (2015). *Cungo Helk Çöçekleri Toplimi Şıncañ Tomliri II, III, IV ve V. Ciltler*. Urumçi: Şıncañ Üniversitesi Neşriyatı.
- SADİK, Mehmetcan (1995). *Uygur Halk Ağız İcadı Üzerine*. Urumçi: Şincang Neşriyatı.
- SADİK, Muhemmetcan (1995). *Uygur Helk Eğiz Edebiyatı Hekide*. Urumçi: Şıncañ Helk Neşriyatı.
- SADİK, Ablimit (haz.). (1999). *Uygur Helk Çöçekliri 2*. Urumçi: Şincan Helk Neşriyatı.
- TARİM, Osman İsmayil (2006). *Uygur Şehirlik Çöçekliri Hekide Tetkikat*. Urumçi: Şincan Üniversitesi Neşriyatı.
- Uygur Helk Çöçekliri 8* (1988). Urumçi: Şincan Helk Neşriyatı.
- YALÇINKAYA, Fatoş (2019). “Uygur Sihar Masallarındaki İslamî Unsurlar”, *Ege Sosyal Bilimler Dergisi*, S. 2, s. 43-54.
- YALÇINKAYA, Fatoş (2021). “Uygur Masallarındaki Seçilmişler ve Rüyalari”, *Motif Akademi Halkbilim Dergisi*, S. 35, s. 895-908.
- YALÇINKAYA, Fatoş (2021). *Uygur Sihar Masallarının Tip ve Motif Yapısı (İnceleme)*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı.
- YENİASIR, Mustafa ve Burak Gökbulut (2017). “Eğitimsel Açidan Uygur ve Kıbrıs Türk Masal Kahramanları Bağlamında İletilen Olumsuz Mesajlar”, *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, S. 38, s. 307-324.
- ZAMAN, Nurmuhemmet ve Turğan Şavdur (haz.). (1999). *Uygur Helk Çöçekliri 5*. Urumçi: Şincan Helk Neşriyatı.
- ZUNUN, Mehemmet, RAHMAN, Abdulkérım (1982). *Uygur Helk Eğiz Edebiyatiniñ Asasliri*. Urumçi: Şıncañ Helk Neşriyatı.
- ZUNUN, Siyit ve Abdurrahman Mömin (haz.). (1999). *Uygur Helk Çöçekliri 4*. Urumçi: Şincan Helk Neşriyatı.

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

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

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

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

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

Yazarın Notu: Bu çalışma Ege Üniversitesi, Türk Dünyası Araştırmaları Enstitüsünde tamamlanan “Uygur Sihar Masallarının Tip ve Motif Yapısı Bakımından İncelenmesi” adlı doktora tezinden üretilmemiştir.

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

Lisans: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları Creative Commons Atıf-Gayriticari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY-NC 4.0) altında açık erişim olarak yayımlanmaktadır.

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

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

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

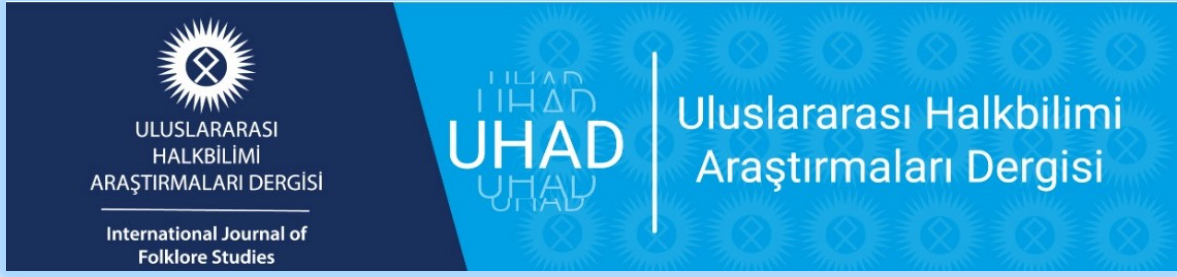
Support and Acknowledgments: There is no person whose support or ideas are consulted during the research and writing of the study.

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

Author’s Note: This study is not derived from the doctoral dissertation titled Study on Character and Motif Structure of Uyghur Magic Tales at Ege University, Institute of Turkish World Studies.

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

Licence: Authors own the copyright of their work published in the journal and their work is published as open access under the CC BY-NC 4.0 license.



Saraç, Hakan (2023). *İnanışlar ve Gelenekler Bağlamında Türk ve Slav Kültürlerinde Renk Sembolizmi*, Ankara: Günce Yayınları. 158 sayfa. ISBN:978-625-8264-76-0

Dr. Öğr. Üyesi Sinan YAMAN

Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü
sinan.yaman@gop.edu.tr
ORCID : 0000-0002-6951-3432.

e-ISSN: 2667-4173

UHAD, 2025, 8/1, 133-141.

Kitap İncelemesi / Book Review



<https://doi.org/10.61729/uhad.1666096>

Geliş Tarihi / Date Received: 26.3.2025

Kabul Tarihi / Date Accepted: 11.5.2025

Yayın Tarihi / Date Published: 31.5.2025

Atıf / Citation: YAMAN, Sinan (2025). “İnanışlar ve Gelenekler Bağlamında Türk ve Slav Kültürlerinde Renk Sembolizmi”, (Kitap İncelemesi), *UHAD/Uluslararası Halkbilimi Araştırmaları Dergisi*, S. 8/1, s. 133-141.



Renkler, insanoğlunun evreni algılama sürecinde ortaya çıkan bir duyum olarak görülebilmektedir. Ölçünlü dilde, “Cisimler tarafından yansıyan ışığın gözde oluşturduğu duyum.” (Türkçe Sözlük, 2005: 1652) olarak tanımlanan renkler, toplum ile kültür odağında

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları Creative Commons Atıf-Gayriticari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY-NC 4.0) altında açık erişim olarak yayımlanmaktadır.



farklı ögelerle çevrenmekte, yeni anlamlar kazanmaktadır. Bu bağlamda, renklerin hemen hemen her toplumda farklı anlamlar kazandığı, renklere işlevler yüklendiği görülür. Renklere yüklenen bu sembolik anlamlar, millî veya evrensel olabilmekte, halkın düşünce dünyasını temsil eden inançlar ile gelenek ve pratikler içerisinde de kendine yer bulabilmektedir. Renklerin kültürle olan ilişkisinin peşine düşen araştırmacılardan birisi Hakan Saraç'tır. Rus Dili ve Edebiyatı bölümü lisans programı mezunu olan Saraç, yüksek lisans eğitimini Doç. Dr. Olga Kuseva yönetiminde hazırladığı, *Seni seviyorum, Moskova! Filmi Perspektifiyle Türk Öğrencilere Kültür ve Dil Yetkinliği Kazandırmada Metotlar Oluşturma* (2012) isimli teziyle; doktora eğitimini ise *Rusça ve Türkçe Dil Materyallerinde Doğa-Peyzaj Kod Kültürleri* (2017) isimli teziyle Lomonosov Moskova Devlet Üniversitesi Filoloji Fakültesi'nde tamamlamıştır. Anadolu Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Rus Dili ve Edebiyatı bölümünde doktor öğretim üyesi olarak görev yapmaktadır. Hakan Saraç'ın bilimsel çalışmalarının halk bilimiyle Rus dili ve edebiyatı üzerinde yoğunlaştığı görülmektedir. Özellikle Türk ile Rus kültürleri üzerine karşılaştırmalı çalışmalar yapan yazarın, farklı bakış açılarıyla incelediği renkler başta olmak üzere, kod kültürleri, geleneksel dünya görüşü, kültür dil bilimi ve söz varlığı konularında hazırladığı akademik çalışmaları vardır.

Türk kültüründe renkler üzerine hazırlanan bilimsel çalışmalar vardır. Karabaş'ın *Dede Korkut'ta Renkler* (1996), Genç'in *Türk İnanışları İle Millî Geleneklerinde Renkler ve Sarı -Kırmızı-Yeşil* (1997), Otyzbyay'ın *Türk Kavram Sisteminde Renkler* (2019) ile Yıldırım'ın *Türk Kültüründe Renkler* (2022) gibi eserler, Türklerde renkleri inceleyen kitap formatındaki çalışmalardır. Dede Korkut boylarından “Dirse Han Oğlu Boğaç Han” ile “Salur Kazan'ın Evinin Yağmalanması” boyları özelinde inceleme yapan Karabaş'ta, “Renklerin doğal kullanımı üzerine değil, renklere insanların yüklediği duygusal yükleri yansıtan ekinel kullanımları üstüne” (1996: 7) çalışılmıştır. Genç'te ise “Renklerin sembolik anlamlarının yanı sıra kazandıkları millî ve manevî değerler üzerinde” (1997) durulmaktadır. Özellikle sarı-kırmızı-yeşil renkler üzerine yoğunlaşan bu çalışma, renklerin belli bir etnik gruba mal edilemeyeceği gerçeğini de ortaya koyması bakımından önemlidir. Otyzbyay'da, “Teoride renk kavramının ve pratikte tarihsel ve çağdaş Türk yazı dillerinin esasında, öz Türkçe renk adlarının temel ve yan anlamlarının anlam bilimi içerisinde, bilişsel anlam bilimi ve kültürel dil bilimi bakımından incelenmesi” (2019: 7) yapılmıştır. Yıldırım (2022: 19)'da on renk seçilmiş, “Ak, al, ala, boz, gök, kara, kır, kırmızı, sarı, yeşil” renkleri özelinde, “Türk kültüründe maddi ve manevi olarak renkleri ayrı ayrı incelemeye ve kullanım misalleri ile sunulmaya” çalışılmıştır. Bu çalışmalara bakıldığında, Türk toplulukları ile Türk dünyası özelinde hazırlandıkları görülmektedir. Saraç (2023)'te ise, karşılaştırmalı yöntem kullanılarak Türk ve Rus/Slav kültürleri üzerine yoğunlaşmıştır. Bu kültürlerin geleneksel dünya görüşünde renklere olan bakış, dilsel verilerden hareketle halk bilimsel bir açıdan bir yorumlanmaya çalışılmıştır. Bu yönüyle eser, Türk kültüründe renkler üzerine yapılan akademik çalışmalara katkı sağlayacak niteliktedir.

İnanışlar ve Gelenekler Bağlamında Türk ve Slav Kültürlerinde Renk Sembolizmi adını taşıyan kitap, kısaltmalar ve ön sözle başlayıp giriş mahiyetindeki “Kültür Bağlamında Renk Sembolizmi” adını taşıyan başlıktan sonra altı müstakil bölüm, sonuç, Rusça ile Türkçe

hazırlanmış kaynakça, resimler için özel olarak hazırlanan çevrimiçi kaynaklar kısmıyla sona ermektedir. Çalışmada her bölüm bir başlık temelinde adlandırılmıştır.

Renkler konusunun disiplinler arası bir bakışla karşılaştırmalı olarak ele alındığı bu çalışmanın “Ön Söz” kısmında, kitabın teorik zeminini oluşturan araştırmanın amacı, kapsamı, teorik temeli ile araştırmada incelenen eserler ve kullanılan yöntem üzerinde durulmuştur. İlk olarak, çalışmanın konusu olarak Türk ile Slav topluluklarında nazar, doğum, kötü ruhlar, büyü, giyim-kuşam ve bayrak temaları üzerinde gelişen renk sembolizminin inanç ve geleneklerdeki görünümü belirlenmiştir. Bu başlıkta, renk kavramının her iki toplum için ifade ettikleri, halk kültürü unsurları olarak nitelenen nazar, sihir, düğün, ölüm gibi inanışlar ile gelenekler aracılığıyla somutlaştırılmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda, farklı disiplinler bünyesinde hazırlanan Türkçe-Rusça kaynaklardan yararlanılarak renklerin anlamsal ve işlevsel özelliklerinin ortaya konulduğu ifade edilmiştir. Türk ile Slav topluluklarında renk sembolizmini tespit edebilmek için, “Tarihi kaynaklar, inceleme yazıları, sözlükler, mitolojik ve folklorik bilgileri içeren ansiklopediler” (Saraç, 2023: 8) olmak üzere çeşitli kaynaklardan yararlanılmıştır. Çalışmanın hazırlanma sebebi olarak “Gelenekselden moderne Türk ile Slav halklarının inanç ve kültürleri ekseninde renklerin sahip olduğu sembolik anlamları ve çağrışımları üzerine daha önce ülkemizde neredeyse hiçbir çalışmanın yapılmamış olması” (Saraç, 2023: 8) gerekçeleri sunulmaktadır.

“Kültür Bağlamında Renk Sembolizmi” başlığında, öncelikle renk sembolizminin ne olduğu, etki alanları, çeşitleri, farklı kültürlerde yüklenen anlamları, ulusların inanışlara gelenekleri bağlamında nasıl şekillendiği ve çalışmaya kaynaklık eden dillerin söz varlıklarında nasıl ortaya çıktığı genel olarak verilmeye çalışılmıştır. Çalışmada, Türk ve Slav kültürlerinin halk anlatılarında bazı renkler (ak/beyaz, al/kırmızı/kızıl, kara/siyah, gök/mavi sarı, yeşil) özelinde çeşitli uygulamalarla örneklendirmeler verilmiştir. Bu başlığın ana temasını, “Farklı etnik kökene sahip olan Türkler ile Slavların kültür hayatlarında renk sembolizminin nasıl ve ne şekilde tezahür ettiğini belirlemek” (Saraç, 2023: 12) şeklinde özetler.

Saraç, çalışmasını altı ana bölümle bu bölümlere ait alt başlıklar altında oluşturmuştur. “Nazar” başlığıyla oluşturulan birinci bölüm, “Türklerde Nazar ve Gök-Mavi Renk” ile “Slavlarda Sglaz (Nazar) ve Siyah Renk” adlarıyla iki ana başlık altında temellendirilmiştir. Bu bölümde, nazar inancının hemen hemen her toplumda var olduğu belirtilmekte ancak bu inancın renklerle olan ilişkisinin değişiklik gösterdiğine dikkat çekilmektedir. Türk ve Slav topluluklarının renklerle olan ilişkileri örnekler üzerinden sunulmuştur. “Türklerde Nazar ve Gök-Mavi Renk” başlığında Türk kültüründe gök-mavi renk ile nazar arasındaki ilişki inanç, gelenek ve uygulamalar odağında ele alınmıştır. Nazar sözcüğünün etimolojisinden başlanarak, bu sözcükle ilişkili olan gök-mavi rengin eski Türk topluluklarından itibaren günümüze kadar var olma şekilleri üzerinde durulmuştur. Türk kültüründe genellikle olumlu kavramlarla ilişkilendirilerek kutsiyet atfedilen gök renginin nazar inancıyla birlikte olumsuz bir kullanıma dönüştüğü ifade edilmektedir. Bu dönüşüm, özellikle gök-mavi göz rengine sahip kişilerin kötü enerji yaydıkları veya zarar verdikleri inancıyla karşımıza çıkmaktadır. Zararlı etkilerinden korunmak için de bu inançla ilgili ritüellerin yapıldığı ve nesnelerin kullanıldığı belirtilmektedir. Kapıların gök-mavi renge boyanması, kapı eşiklerine, değer atfedilen hayvanlara veya eşyaların üzerine nazar boncuklarının takılması gibi birçok farklı

uygulamaya çeşitli Türk topluluklarında rastlanıldığı ifade edilmektedir. Türk topluluklarında nazarla ilişkilendirilen renk genellikle gök-mavi olsa da *ak*, *kara* ve *kırmızı* renklerin de koruyuculuğu üzerinde durulmuştur. “Slavlarda Sglaz (Nazar) ve Siyah Renk” alt başlığı altında Slav kültüründe nazar inancı ile *siyah* renk arasında kurulan ilgi açıklanmıştır. Öncelikle *sglaz* sözcüğünün anlamı ile nazar anlamında kullanılan *durniye glaza*, *çorniye glaza* gibi ifadelerin kullanıldığı belirtilmektedir. Slav topluluklarında siyah rengin, bu inanç etrafında gelişen etkisi, “Koyu renk gözleri olan kişiler uğursuz ve bahtsız olduğu için nazar ile bağdaştırılırdı” (Saraç, 2023: 23) şeklinde açıklanmaktadır. Buna göre, siyah renk doğrudan göz rengi dolayısıyla olumsuz bir anlam taşımakta ve nazar inancını doğurmaktadır. Slav topluluklarında nazardan korunmak amacıyla *siyah*, *beyaz* ve *kırmızı* rengin önemli olduğuna ve halk inançlarında da kendine yer bulduğuna dikkat çekilmektedir. Nazarın olumsuz etkilerinden korunmak amacıyla, yiyecekler, boya uygulamaları ve birtakım eşyalarla birlikte beyaz ile kırmızı renk kullanıldığı belirtilmiştir. Bu uygulamalarla ilgili unsurlar, konuyla ilgili görsellerle de desteklenmiştir. Bu bölümün, özellikle Rus kültüründe nazarla ilgili çalışma yapacak araştırmacılara kaynaklık edeceği düşünülmektedir.

“Doğum” adını taşıyan ikinci bölüm, “Türklerde Doğum Hadisesi ve Al (Kırmızı) Renk” ile “Slavlarda Doğum Hadisesi ve Kırmızı Renk” olmak üzere iki ana başlık üzerinde oluşturulmuştur. “Türklerde Doğum Hadisesi ve Al (Kırmızı) Renk” başlığında, Türk toplumunda ve kültüründe doğumla ilişkilendirilen *al-kırmızı* rengin halk inancı ve uygulamalarındaki yeri ortaya konulmuştur. Türk kültüründe *al-kırmızı* renk doğrudan doğumla ilişkilendirilse de bireyin yaşam evrelerini temsil eden ergenlik ve düğün kavramları etrafında da şekillendiği görülmektedir. Ancak *al-kırmızı* rengin doğum hadisesinin her aşamasında yer almasının, doğrudan bu renkle ilişkilendirilmesine neden olduğu aktarılmaktadır. *Al-kırmızı* renklerinin, Türk halk inanç ve uygulamalarının *alkarısı* ve *albastı* kavramları ekseninde ortaya çıktığı ve şekillendiği üzerinde durulmuştur. Geleneksel Türk inançları içerisinde önemli bir yere sahip olan “*Alkarısı*”, özellikle lohusa kadınlara musallat olarak onlara zarar veren ve ölümüne sebep olan kötücül bir ruhtur” (Yaman ve Yaman, 2020: 143). *Alkarısı* ve aynı görevdeki “*albastı*”, özellikle doğum sonrasında lohusa olan annenin içinde bulunduğu psikolojik ve fizyolojik durumundan yararlanarak musallat olan varlıklar olarak tasavvur edilmektedir. Bu varlıklardan korunmak için *al-kırmızı* renkte eşyaların kullanıldığı belirtilmektedir. “Slavlarda Doğum Hadisesi ve Kırmızı Renk” başlığında *kırmızı* rengin Slav topluluklarında ne ifade ettiği, doğum kavramı etrafında oluşturduğu anlam ekseni, halk inanç ve uygulamalarındaki yeriyle ilgili bilgiler verilmektedir. Bu topluluklarda *kırmızı* rengin, kadınlardaki adet, lohusa kanıyla bağlantılı olarak üremenin, yaşamın sembolü olarak algılandığı ve güzellik ile şifanın rengi olduğuna inanıldığı ifade edilmektedir. Slav topluluklarında lohusa kadına musallat olan farklı varlıklar hakkında bilgi verilmekte ve bunlardan korunmak için birtakım ritüellerin yapıldığından bahsedilmektedir. Bu bölümde, insanoğlu için önemli bir geçiş dönemi olan doğumla ilgili inanışlar, renklerle ve mitolojik varlıklarla özdeşleştirilerek verilmiştir. Özellikle Rus/Slav kültüründe doğum ve büyü arasındaki ilişki ile büyü yapımında kullanılan materyallere yer vermesi bakımından önemli görülmektedir.

“Kötü Ruhlar” adını taşıyan üçüncü bölüm, “Türklerde Kara İyeler ve Kara Renk” ile “Slavlarda Kötü Ruhlar ve Renkler” olmak üzere iki ana başlıktan oluşmaktadır. “Türklerde Kara İyeler ve Kara Renk” adını taşıyan bu başlıkta insanları olumsuz anlamda etkileyen olağanüstü varlıklar olarak nitelenebilecek çeşitli varlıkların *kara* renk ile olan ilişkisi ele alınmıştır. Türk kültüründe kara renginin kullanım alanı ve özellikleri oldukça geniştir. Bu rengin anlam özelliklerin şekillenmesinde, öncelikle olarak mitolojik düşünce yapısının etkili olduğu düşünülmektedir. Türk mitolojisinde kara, *yerin rengi*, *kara yer*, *kara toprak* gibi ifadelerle kendine yer bulmuş ve yer altındaki kötü ruhlar bu renkle ilişkilendirilmiştir (Ögel, 2014: 338-340). Mitolojide genellikle olumsuz anlamlarla kendine yer bulmuş olan bu renk, Türk halk kültüründe de bu anlamını önemli ölçüde korunduğu ve çeşitli adlandırmalarla bir söz varlığının oluşturulduğu tespit edilmiştir. Türk dilinde kara renk ilişkisiyle ortaya çıkan kötü ruhlar; “Karacongolos, kara-kura, karakorşak, kamos, kayış ayak, at binen cin, Çarşamba karısı, ağırlık” (Saraç, 2023: 40) şeklinde sıralanmıştır. Bu adlandırmaların yanında, Türk inanç sistemlerinde geçen ve kara renk ile bağlantılı olan *erlik*, *karabasan*, *kamos*, *karakoncolos*, *kara-kura*, *karakorşak* gibi varlıklar etrafında şekillenen inanç ve uygulamalar hakkında da bilgiler verilmiştir. “Slavlarda Kötü Ruhlar ve Renkler” başlığında ise, Slavların kötücül varlıkları yer altı mitolojisiyle bütünleştirdikleri belirtilmekte ve bu varlıkların “kirli/kötü güç”, “kirliler” olarak adlandırıldığı ifade edilmektedir. Bu toplulukların alt mitolojik sisteminde kötücül varlıklar, iblisler, ruhlar ve şeytani özelliklere sahip kişiler olarak kendi içerisinde sınıflandırılmıştır. Bu kötücül varlıklardan “Çernobog, Çyort, Bes”’in Slav topluluklarının inanç ve uygulamalarındaki yeri ve renklerle kurdukları ilişkiler hakkında bilgi verilmiştir. Slav topluluklarının inançlarında görülen kötücül varlıkların beden-yüz renkleri, dış görünüşleri ve kullandıkları eşyaların genellikle siyah olmasından dolayı bu renkle ilişkilendirildikleri belirtilmektedir. Bu bölümde, Türk kültüründeki kötücül varlıklara nispeten az yer verildiği tespit edilmiştir. Rus/Slav kültürlerinde yer alan birçok kötü varlığın ise daha detaylı ve zengin görsellerle desteklenerek işlendiği belirlenmiştir. Bu bölümün Rus/Slav alt başlığının, özellikle Rus halk inançları üzerine çalışma yapacak bilim insanları için iyi bir başvuru kaynağı olacağı düşünülmektedir.

Dördüncü bölüm, “Büyü” adını taşımakta ve “Türklerde Büyüsel Uygulamalar ve Renkler” ile “Slavlarda Büyüsel Ritüeller ve Renkler” olmak üzere iki başlıktan oluşmaktadır. “Türklerde Büyüsel Uygulamalar ve Renkler” alt başlığı altında, Türk toplumunun en eski inanç sistemlerinden itibaren hastalıkların sağaltılması, maddi ve manevi kötülüklerden arınması, sağlık, huzur ve mutluluk gibi arzu edilen emeller için çeşitli büyüsel uygulamaların yapıldığı üzerinde durulmaktadır. Büyücülük, şifacılık ve falcılık gibi uygulamalarda, bu amaçlar doğrultusunda kullanılan bazı özel renkler vardır. Bu uygulamalarda kullanılan renklerden biri al/kırmızı olarak zikredilmektedir. Bu rengin ateş kültü etrafında şekillendiği ve al rengin koruyucu, arındırıcı ve tedavi edici işlevler yüklendiği vurgulanmaktadır. Bu özellik etrafında ortaya çıkan *alaslama* kavramına dikkat çekilmekte ve bu kavram etrafında gelişen inanç ve ritüellerin tedavi edici özelliğine değinilmektedir. Büyü uygulamalarında, zarar vermek için kara büyüün; kötülüklerden korunmak için ak büyüün uygulandığı belirtilmektedir. Bu renkler dışında, halk anlatılarında özel kullanımlarla karşımıza çıkan renklerden bahsedilmektedir. Büyü aracı olarak “sarı tarak”, çocuk sahibi olmak için “kırmızı elma”, yürüyemeyen çocuklar için “kırmızı iplik” gibi örneklemelere de

yer verilmiştir. “Slavlarda Büyüsel Ritüeller ve Renkler” başlığında, Slav topluluklarının olumlu-olumsuz amaçlar doğrultusunda büyü ritüelleri gerçekleştirdiği ve bu ritüellerde de koruyucu olduğuna inandıkları bazı renkleri kullandıkları aktarılmaktadır. Büyü ritüellerinde kullanılan renklerden biri kırmızıdır. Ateş kültüyle bağlantılı olarak kırmızı renkte olan tılsım, koruyucu ve nazarlık gibi nesnelerin kullanıldığı ve bunların bütün kötü durum, olgu ve olaylardan koruduğuna inanıldığı belirtilmektedir. Slav topluluklarının büyü ritüellerinde ve uygulamalarında kullanılan renklerden biri de siyahtır. Bu renk, hastalıkların tedavi edilmesinde yardımcı olduğu/olacağı düşüncesiyle, “Korkuyu yenmeleri için çocukların siyah renkli kürk montla konulması, boğmaca tedavisinde içeceklere siyah boncuk konulması, yüksek ateşte siyah domuzun karaciğerinin yenmesi...” (Saraç, 2023: 80) gibi çeşitli uygulamaların varlığına dikkat çekilmektedir. Slav kültüründe büyücülük, kâhinlik ile falcılıkta iyi-kötü çatışmasını yansıtan *siyah-beyaz* renklerin kullanıldığı ve bu renklerin yorumlandığı belirtilmektedir. Bu renkler dışında, Slav inanç ve uygulamalarında *yeşil* ile *sarı* rengin olumlu; *mavi* rengin ise olumsuz anlamlar yüklendiğine yer verilmiştir. Bu bölümde, müstakil olarak büyü olgusuna yer verildiği, her iki kültürde de ritüeller ile uygulamalar bağlamında büyüün ve büyüsel unsurların renklerle olan ilişkisinin detaylı olarak ele alındığı görülmüştür.

“Giyim-Kuşam” adını taşıyan beşinci bölüm, “Türk Devlet ve Ordu Kademesinde Kıyafetler”, “Türk Yaşamında Giyim-Kuşam Renkleri” ile “Slav Devlet ve Ordu Yönetiminde Kıyafetler ve Renkleri”, “Slav Yaşamında Giyim-Kuşam Renkleri” olarak kendi içerisinde dört alt başlığa bölünmüştür. “Türk Devlet ve Ordu Kademesinde Kıyafetler” başlığında Türk toplumunun devlet ve ordu geleneğinde kullanılan renklerle ilgili bir değerlendirme yapılmıştır. Buna göre, Hunlardan itibaren devlet adamları ve askerlerin *beyaz* rengi *ululuk*, *adalet* ve *gücün sembolü* olarak kullandıkları belirtilmiştir. Beyaz-ak rengin sancaklarda, atlarda ve elbiselerde kullanıldığı, örneklerle ortaya konulmaya çalışılmıştır. Beyaz renk dışında *al* renk de hakanlık ve saltanat rengi olarak nitelenmekte ve hükümdarlık sembolü olarak tuğralarda, otağlarda ve kıyafetlerde kullanıldığı üzerinde durulmaktadır. Siyah rengin özellikle *Gazneniler* döneminde *hâkimiyet alameti* olarak görüldüğü, bu doğrultuda kullanımların tercih edildiği vurgulanmaktadır. “Türk Yaşamında Giyim-Kuşam Renkleri” başlığında, Türklerin bir gereksinim olan giyim eşyalarını özenle seçtikleri, eşyalarda kullanılan renklere anlamlar ve işlevler yükledikleri belirtilmektedir. Türk toplumunda giyim-kuşamla ilgili özelliklerin şekillenmesinde çeşitli inanç, gelenek ile uygulamaların etkili olduğu üzerinde durulmaktadır. Türk kültüründe kutsiyet, ölüm, yas *mavi* renk; iyilik, saflık *beyaz* renk; ergenlik, düğün, murat *al* renk; ölüm, yas *kara* renk; bahar ve bayramın ise *yeşil* renklerle sembolize edildiği görsellerle desteklenen yazılı örneklerle sunulmuştur. “Slav Devlet ve Ordu Yönetiminde Kıyafetler” başlığında, *beyaz*, *altın* rengi ve *kırmızı/kızıl* rengin siyaset ve ordu geleneğinde yüklendiği anlamlar hakkında bilgi verilmiştir. *Hâkimiyet* ile *gücün sembolü* olarak görülen beyaz rengin önemi, güneşle ilişkilendirilerek vurgulanmıştır. Bu renk dışında, güçle ilişkili olarak *altın* renginin taht, kumaş, giysi ile süslenmeyle ilgili çeşitli eşyalarda somutlaştırıldığına yer verilmiştir. Altın rengin güç dışında, *seçilmişlik*, *mutluluk* ve *yüce olmanın* bir göstergesi olarak da görüldüğü, Rus çarının tören kıyafetlerinin seçilmesinde bu özelliklerin ön plana çıkartıldığına dikkat çekilmektedir.

Bu renk dışında, *Kremlin Sarayı*'nda kullanılan *kırmızı sundurma* ve *altın sundurma* tabirlerinden hareketle kırmızı rengin de güç göstergesi olarak sembolize edildiği belirtilmektedir. Mekânlar dışında, yöneticilerin kıyafetleriyle eşyalarında da kırmızı rengin kullanılmasının yüksek sosyal statüyü bildirdiği aktarılmaktadır. Kırmızı renk, 1917'de gerçekleştirilen *Bolşevik Devrimi*'nin arkasında olan işçi sınıfının savunduğu görüşleri de sembolize etmektedir. “Devrimin sembolü olarak kızıl, bayraklara, sloganlara, söylemlere ve gösterilerde katılanların taktıkları kurdeleler” (Saraç, 2023: 98) ifadesi de bu durumu tanımlamaktadır. Askeri alanda kıdem ile rütbe bildiren işaretlerde, askeri söylemde, “*Kızıl Ordu, Kızıl Bayrak, Kızıl Donanma, Kızıl Muhafızlar, Kızıl Yıldız*” (Saraç, 2023: 99) gibi terimlerin ortaya çıktığı da vurgulanmıştır. “Slav Yaşamında Giyim-Kuşam Renkleri” isimli başlıkta, Slav topluluklarının inanış ile kültürleri etrafında şekillenen kıyafet gelenekleri ve hâkim olan renkler hakkında bilgi verilmiştir. Bu toplulukların kıyafetlerinin genellikle pagan inancı etrafında şekillendiği, *kırmızı, beyaz, siyah, altın* rengi, *yeşil, sarı* ile *mavi* renklerin kullanıldığı üzerinde durulmuştur. Bu renklerin her birinin sembolik anlamları ve görselleri verilmiş, kültür içerisindeki yeriyle ilgi değerlendirmeler yapılmıştır. Özellikle devrimle birlikte kıyafet kültürünün evirildiği, yeni bir bakış açısının oluşturulduğu belirtilmektedir. Bu bölümde, her iki kültürde de renklerin giyim-kuşam açısından nasıl değerlendirildiği üzerinde durulmuştur. Diğer bölümlerden farklı olarak, her iki kültürde de ordu-sivil ayrımının yapıldığı ve konuların buna bağlı olarak incelendiği tespit edilmiştir. Ordu-sivil ayrımının yapılmasının, konunun derinlemesine ele alınmasına katkı sağladığı düşünülmektedir.

“Bayrak” adını taşıyan altıncı bölüm, “Türk Devletlerinde Bayraklar ve Renkleri” ile “Rus-Slav Devletlerinde Bayraklar ve Renkleri” olmak üzere iki ana başlıktan oluşmaktadır. “Türk Devletlerinde Bayraklar ve Renkleri” başlığında, Türk toplumu için bayrakların güç, bağımsızlık gibi anlamlara geldiği ve bu anlamlar etrafında kutsallık kazandıkları aktarılmaktadır. Kutsal olarak kabul edilen, dünya görüşünün yansıması olarak değerlendirilen bayrak ve bayraklarda kullanılan renkler de önem arz etmektedir. Bu düşünceyle, Türk devletlerinin bayraklarında al/kırmızı, mavi, yeşil, sarı, siyah, beyaz renklerin kullanıldığı belirtilmiştir. Türk devlet geleneğinde, bayraklarda kullanılan renklerin sembolik anlamları ve özellikleri üzerinde de durulmuştur. Bu renklerden özellikle hâkimiyet, savaş ve zafer sembolü olarak al/kırmızı rengin yoğun olarak kullanıldığı aktarılmıştır. “Rus-Slav Devletlerinde Bayraklar ve Renkleri” başlığında, Rus-Slav devlet ve ordu geleneği içinde, bağımsızlığın ve hâkimiyetin sembolü olarak görülen ulusal bayrakların tarihi ve taşıdıkları renkler üzerinde durulmuştur. Ruslarda bayrak anlamında, “*Styag (sancak) ve khorugv* sözcüklerinin kullanıldığı ve bu sözcüklerin alay, nizam ve ordu gibi anlamları” (Saraç, 2023: 123) karşıladığı da belirtilmektedir. Rus-Slav devlet ve ordu geleneği içerisinde geçmişten günümüze kullanılan bayraklar, işlevleri ve üzerinde taşıdığı renklerin sembolik anlamları olduğu görülmektedir. Eski Rus topluluklarının bayrak ve sancakları incelendiğinde; beyaz, kırmızı, mavi, siyah, sarı, yeşil renkler dikkat çekmektedir. Zikredilen her renk, Rus-Slav topluluklarının dünya görüşünde yer etmiş ve sembolik anlamlarla varlığını sürdürmüştür. Ancak kırmızı, mavi ve beyaz renk, tarihî ve modern bayraklarda da kullanılan renkler olması münasebetiyle dikkat çekicidir. “Kırmızı rengin, Rus-Slav topluluklarınca kötü ruhlardan koruduğuna inanılmasının yanı sıra Rus halkının düşünce dünyasında güç, cesaret, yiğitlik, yüce gönüllülük ve sevgi kavramlarını temsil ettiği” (Saraç,

2023: 135) açıklanmıştır. Kutsallığın simgesi olarak görülen beyaz renk, asalet, dürüstlük, güç ve özgürlük gibi kavramlarla da ilişkilendirilmektedir. Mavi rengin ise, gökyüzü, su ve doğaya ait pek çok unsuru içermesinin yanı sıra Rus-Slav halklarında dinî bağlamda Meryem Ana'yı, cenneti ve iffeti temsil ettiği aktarılmaktadır. Slav topluluklarının kırmızı-beyaz-mavi renklerden oluşan üç şeritli modern devlet bayraklarının da dinî, siyasi ve kültürel anlamlarla donatılmış bir anlamı olduğu vurgulanmıştır. Türk topluluklarında bayrak/flama renkleri ile Rus/Slav kültürlerinde bayrak/flamaların ele alındığı bu bölümde, bir milletin sembolü olan bayrakların sahip olduğu renklerin ve taşıdığı anlamların tarihsel bir düzlemde ele alındığı görülmektedir. Yönetim şekilleri değişse bile her iki kültür dairesi içinde kurulan devletlerin bayraklarında kadim geleneklerin ve düşünce yapısının sürdürüldüğü ortaya konulmuştur.

Çalışma, *Sonuç* adını taşıyan bölümle tamamlanmıştır. Bu bölümde, Türk-Slav devlet ve toplum düzeninde kullanılan renkler, bu renklerin sembolik anlamları ve işlevleri üzerinde durulmuştur. Türk devlet-toplum geleneğinde renklere yüklenen anlamlar ve işlevler, tarihî kayıtlar ve kaynaklar temelinde incelenmiş ve yorumlanmıştır. Bunun yanında, Türk-Slav kültürlerinde halk inançları, gelenekleri temelinde ortaya çıkan nazar, doğum, evlilik, iyeler, büyü, fal, ölüm, yas, kıyafet, bayrak, şifacılık gibi kavramlarda kullanılan renklerin özellikleri ve işlevleri hakkında da bilgi verilmiştir. Türk-Slav devlet ve toplum geleneklerinde kullanılan mavi, siyah, kırmızı ve beyaz gibi renklerin özellikleriyle ilgili genel bir değerlendirme sunulmuştur.

Kitabın *Kaynakça* kısmı, Türkçe ve Rusça dillerinde ayrı olarak verilmiştir. Her iki dilde yer alan eserlerden yola çıkılarak, konuyla ilgili kapsamlı bir literatür taramasının yapıldığı görülmektedir. Yazılı kaynaklar yanında içeriğin görsel olarak zenginleştirilmesi ve somutlaştırılmasında kullanılan kaynaklar *Çevrimiçi Kaynaklar (Resimler için)* başlığı altında sıralanmıştır.

Türk-Slav kültürlerinde renk sembolizmini inanış ve gelenekler bağlamında ele alan bu çalışmada, her iki ulusun kültürlerinde renklerin anlamları ve işlevleri hakkında detaylı bilgiler sunulmuştur. Temel söz varlığı öğelerinden biri olan renklerin değişik kültürlerde de benzerlikler ve farklılıklar gösterebileceği örnekler üzerinden değerlendirilmiştir. Tarih boyunca toplum-kültür-dil teması içinde olan Türk ile Slav topluluklarının halk inanışları ile gelenek ve pratiklerinde kullandıkları renklerin sembolik anlamlarında da ortaklıklar olduğu ortaya konulmuştur. Karşılaştırmalı çalışma yapacak bilim insanları ve öğrencilere hitap eden eser, özellikle zengin Rusça kaynakçası ile dikkat çekmektedir. Ancak çalışmada kullanılan Türkçe kaynakların sayısının az olduğu, özellikle kitap formatındaki önemli çalışmaların görülmediği ve bunların sadece birinden yararlanıldığı tespit edilmiştir. Çalışmada verilen örneklerin renkli görsellerle desteklenmesi, konunun anlaşılmasına katkı sağlaması bakımından dikkate değerdir. Sonuç olarak, renk kavramının anlam ve işlev yönünün karşılaştırmalı bir şekilde sunulduğu bu eserin alana katkı sağlayıp etkileşim içerisinde olan topluluklar ve dilleri arasında yapılacak olan çalışmalara da kaynaklık edeceği düşünülmektedir.

Kaynakça

- GENÇ, Reşat (1997). *Türk İnanışları ile Millî Geleneklerinde Renkler ve Sarı -Kırmızı-Yeşil*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları.
- KARABAŞ, Seyfi (1996). *Dede Korkut'ta Renkler*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- OTYZBAY, Zhazira (2019). *Türk Kavram Sisteminde Renkler*. Ankara: SFN Yayınları.
- ÖGEL, Bahaeddin (2014). *Türk Mitolojisi II*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- SARAÇ, Hakan (2023). *İnanışlar ve Gelenekler Bağlamında Türk ve Slav Kültürlerinde Renk Sembolizmi*. Ankara: Günce Yayınları.
- Türkçe Sözlük* (2005). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- YAMAN, Sinan ve Hanife Yaman (2020). “Derleme Sözlüğü Bağlamında Anadolu Ağzlarında Olağanüstü Varlıklarla İlgili Söz Varlığı”. *Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi*, Sonbahar Özel Sayı I/I, s. 141-148.
- YILDIRIM, Elvin (2022). *Türk Kültüründe Renkler*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.

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

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

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

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

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

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

Lisans: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları Creative Commons Atıf-Gayriticari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY-NC 4.0) altında açık erişim olarak yayımlanmaktadır.

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

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

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

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

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

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

Licence: Authors own the copyright of their work published in the journal and their work is published as open access under the CC BY-NC 4.0 license.