

# Kültür

Journal of Cultural Studies

## Araştırmaları Dergisi

Cilt: 1 Sayı: 1 ■ [www.dergipark.gov.tr/kulturder](http://www.dergipark.gov.tr/kulturder)

Mehmet AÇA  
Özkan ÖZTEKTEN  
Bilgin GÜNGÖR  
Evrım AKSOY  
Ekber ENVERİ  
Mehmet Ali YOLCU  
Mustafa AÇA  
Mustafa DİNÇ  
Cem MERİÇ

Halk Bilimi ■ Kültürel Antropoloji ■ Etnoloji ■  
Sosyoloji ■ Etnomüzikoloji ■ Dinler Tarihi ■  
Edebiyat ■ Dil Bilimi ■ Kültür Tarihi ■ Kültürel  
Coğrafya ■ El Sanatları ■ Sosyal Psikoloji



KÜLTÜRARAŐTIRMALARIDERGİSİ



**KÜLTÜR ARAŞTIRMALARI DERGİSİ**  
Journal of Cultural Studies

**ISSN:** 2651-3145

2018, Cilt/Volume: 1, Sayı/Issue: 1

**Sahibi/Owner**

Doç. Dr. Mehmet Ali YOLCU

**Editör/Editor**

Doç. Dr. Mehmet Ali YOLCU

(Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi-Türkiye)

**Yayın Kurulu/Editorial Board**

Prof. Dr. Mehmet AÇA – Marmara Üniversitesi – Türkiye

Prof. Dr. Özkul ÇOBANOĞLU – Hacettepe Üniversitesi – Türkiye

Doç. Dr. Mehmet Ali YOLCU – Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi – Türkiye

Dr. Mustafa AÇA – Karadeniz Teknik Üniversitesi – Türkiye

Dr. Mustafa DİNÇ – Millî Eğitim Bakanlığı – Türkiye

**Redaksiyon & Dizgi**

Cem MERİÇ

**Baskı/Print**

Universal Copy Center  
Karadeniz Teknik Üniversitesi  
Kanuni Kampusu-Trabzon

## Bu Sayının Hakemleri:

Prof. Dr. Mehmet AÇA (Marmara Üniversitesi-Türkiye)  
Prof. Dr. Özkul ÇOBANOĞLU (Hacettepe Üniversitesi-Türkiye)  
Prof. Dr. Hülya ARSLAN EROL (Gaziantep Üniversitesi-Türkiye)  
Doç. Dr. Bülent BAYRAM (Kırklareli Üniversitesi-Türkiye)  
Doç. Dr. Hüseyin DURGUT (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi-Türkiye)  
Doç. Dr. Mehmet GÜNEŞ (Marmara Üniversitesi-Türkiye)  
Doç. Dr. Ali SELÇUK (Erciyes Üniversitesi-Türkiye)  
Doç. Dr. Aslı BÜYÜKOKUTAN TÖRET (Eskişehir Osmangazi Üniversitesi-Türkiye)  
Doç. Dr. Mehmet Ali YOLCU (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi-Türkiye)  
Dr. Mustafa AÇA (Karadeniz Teknik Üniversitesi-Türkiye)  
Dr. Mustafa DİNÇ (Milli Eğitim Bakanlığı-Türkiye)  
Dr. Turgay KABAK (Bayburt Üniversitesi-Türkiye)  
Dr. Handan KASIMOĞLU (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi-Türkiye)  
Dr. Emel KOŞAR (Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi-Türkiye)  
Dr. Abonoz KÜÇÜK (Giresun Üniversitesi-Türkiye)  
Dr. Fatih ŞAYHAN (Ardahan Üniversitesi-Türkiye)  
Dr. Ahmet Turan TÜRK (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi-Türkiye)



*Kültür Araştırmaları Dergisi, altı aylık periyotlarla yılda iki kez yayınlanan hakemli bir dergidir. Kültür Araştırmaları Dergisi'nde yayınlanan tüm yazıların hukukî açıdan, dil, bilim açısından bütün sorumluluğu yazarlarına, yayın hakları ise Kültür Araştırmaları Dergisi'ne aittir. Dergide yayınlanan yazıların yayın dili Türkçe ve İngilizcedir. Yayıncının yazılı izni olmaksızın kısmen veya tamamen herhangi bir şekilde basılamaz, çoğaltılamaz. Yayın Kurulu dergiye gönderilen yazıları yayınlayıp yayınlamamakta serbesttir. Dergiye gönderilen yazılar iade edilmez.*



### İletişim:

[dergipark.gov.tr/kulturder](http://dergipark.gov.tr/kulturder)

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi  
Fen-Edebiyat Fakültesi  
Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü-Çanakkale  
[mehmetaliyolcu@gmail.com](mailto:mehmetaliyolcu@gmail.com) / [0505-5715444](tel:0505-5715444)

## İÇİNDEKİLER – CONTENTS



<b>MEHMET AÇA</b> .....	1
İsyan Mevsimlerinde Eyleme Geçiş Aracı Olarak Saz İle Söz: Köroğlu Örneği <i>The Stringed Instrument and Word as Action Transition Tool in the Rebellion Seasons: Case of Köroğlu</i>	
<b>MEHMET ALİ YOLCU</b> .....	7
Nevşehir Yöresinde Ailelerin Geleneksel Kış Hazırlıkları <i>Traditional Winter Preparations of Families in Nevşehir Region</i>	
<b>MUSTAFA AÇA</b> .....	23
Dünya Mitolojilerinde Toprak Simgeçiliği <i>The Symbol of "Earth" in World Mythologies</i>	
<b>MUSTAFA DİNÇ</b> .....	36
Toprakla İlgili Halk Hukuku Uygulamaları <i>Folk Law Practices About Soil</i>	
<b>EKBER ENVERİ</b> .....	47
Tarihin Yeniden Tasarlanmasında Halk Anlatılarının Rolü: Kerbela Vakası <i>The Role of Folk Narratives in Retaining History: Kerbela Event</i>	
<b>EVİRİM AKSOY</b> .....	64
Usta-Çırak İlişkinin "İftarlık Gazoz" Filmindeki Yansımaları Üzerine Bir Değerlendirme <i>An Evaluation On The Reflections Of The Relationship Between Master- Apprentice In The "İftarlık Gazoz " Film</i>	
<b>CEM MERİÇ</b> .....	70
Bayramiç Yöresi Tahtacı Türkmenlerinde Ölüm Etrafında Oluşan İnanış Ve Ritüeller <i>Beliefs and Rituals Around Death in Tahtaci Turkmens in Bayramic Region</i>	
<b>BİLGİN GÜNGÖR</b> .....	81
Pratikten Ötesi: Tarık Buğra'nın Sanat Ve Eleştiri Üzerine Düşünceleri <i>Beyond Practice: Tarık Buğra's Thoughts on Art and Criticism</i>	
<b>ÖZKAN ÖZTEKTEN</b> .....	92
Osmanlıca Kitabı Yazmak Veya Bir Kitabı Tenkit: Hâl-i Pür-Melâl Yâhûd Kitâb-ı İnhilâl <i>To Write a Book of the Ottoman Language or a Book Review: Hâl-i Pür-Melâl Yâhûd Kitâb-ı İnhilâl</i>	

## EDİTÖRDEN

Merhaba saygıdeğer okurlar,

Kültür araştırmalarına yönelik güncel bulgu ve bilgilerin akademik ortama aktarılması, bunların tartışılması ve uluslararası tanınırlık düzeyinin artmasını hedef alan Kültür Araştırmaları Dergisi, bilimsel ve etik ilkelerle uyumlu bir yayın platformu olmayı amaçlamaktadır. İlk sayısıyla yayın dünyasına adım atan dergimiz, altı ayda bir olmak üzere (Aralık-Haziran) yılda iki kez yayınlanacaktır. Dergimizde halk bilimi, sosyoloji, antropoloji, etnoloji, dinler tarihi, güzel sanatlar, sanat tarihi, kültür tarihi vb. birbirine yakın disiplinlere ait bilimsel çalışmaların yanında disiplinlerarası çalışmalara da yer verilmesi planlanmıştır. Kültür Araştırmaları Dergisi, uluslararası indekslere girmek için belli kriterleri sağlamayı ilke edinmiştir.

İlk sayımızda çoğu halk bilimi disiplininden olmak üzere dokuz makale yer almaktadır. Bu makalelerin yanında bir kitap kritiği makalesine de yer verilmiştir. Yazarlarımıza teşekkür ediyoruz. Kültür Araştırmaları Dergisi'nin 1. sayısının hazırlanmasında değerli yazarlarımızın yanı sıra, hakemlerimizin de büyük emeği vardır. Kendilerine anlayışları, sabırları ve destekleri için ayrıca teşekkür ediyoruz. Haziran 2018'de yayınlanacak olan 2. sayıda buluşmak dileğiyle...

Doç. Dr. Mehmet Ali YOLCU

Editör

## İSYAN MEVSİMLERİNDE EYLEME GEÇİŞ ARACI OLARAK SAZ İLE SÖZ: KÖROĞLU ÖRNEĞİ\*

The Stringed Instrument and Word as Action Transition  
Tool in the Rebellion Seasons: Case of Köroğlu

Mehmet AÇA\*\*

### ÖZET

Evliya Çelebi, Köroğlu'yu bir çöğür şairi olarak takdim eder. Kimi araştırmacılar, 16. yüzyıla bağladıkları Köroğlu'yu iki şiirinden yola çıkarak Özdemiroğlu Osman Paşa'nın İran seferine katılan bir ordu şairi olarak nitelendirirler. Hayat hikâyesinin destan ve halk hikâyesi kahramanı Köroğlu ile karıştırılması nedeniyle gerçek kimliği ve şiirleri hakkında kesin hükümler verilemeyen Köroğlu adına bağlanarak yayımlanan şiirlerin destan ve halk hikâyesindeki şiirlerden pek farklı olmadığı, benzer düşünce ve konular üzerine kurulduğu görülmektedir. İster müstakil bir saz şairi, ister bir destan ve halk hikâyesi kahramanı olarak görülsün, Köroğlu'nun mücadelesinde saz ile sözün eyleme geçişte önemli bir yere sahip olduğu görülmektedir. Saz ile sözün bu rolü, Kızılbaş Türkmen isyanının simge ismi Pir Sultan Abdal ile Celali isyancılarını "şeştar" çalarak şevke getiren saz şairlerinde de görülmektedir.

Çalışmada, Evliya Çelebi tarafından bir çöğür şairi olarak takdim edilen Köroğlu'nun eyleme geçişinde saz ile sözün önemli bir yere sahip olduğuna dikkat çekilerek, Köroğlu gibi saz şairlerini eşkiya olarak nitelendiren Osmanlı dönemi merkezi ve yerel otoritelerin bu nitelendirmelerinde "çöğür" ve "şeştar" gibi müzik âletlerini çalan saz şairlerine yönelik olumsuz bakış açılarının etkileri üzerinde durulmuştur. Çalışma, merkezi ve yerel otoritelerin, saz ile sözü, başka bir deyişle saz şairlerini isyan mevsimlerinin önemli bir kıskırtıcı unsuru olarak gördüklerini ve bundan dolayı da mücadelelerinde eşkiyayı kıskırtan ya da şevklendiren saz şairlerine de özel bir önem verdiklerini bir kez daha gözler önüne sermiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Köroğlu, isyan, saz, söz, çöğür.

### ABSTRACT

Evliya Çelebi presents Köroğlu as a minstrel of chogur. Some researchers describe Köroğlu whom they position to 16th century, as a military minstrel who took part in Özdemiroğlu Osman Pasha's Iran campaign based on his two poems. Due to his life story mistakes for Köroğlu, epic and folk hero, it is seen that poems, published

\* Çalışma Bolu Valiliği, Bolu Belediyesi ve Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi ev sahipliğinde 17-18 Kasım 2018'de Bolu'da düzenlenen "Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi VII. Köroğlu Sempozyumu"nda sözlü bildiri olarak sunulmuştur.

\*\* Prof. Dr., Marmara Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü-İstanbul  
[mehmet.aca@marmara.edu.tr](mailto:mehmet.aca@marmara.edu.tr)



by connecting to the name of K roĝlu about whose real identity and poems cannot be judged, are not quite different from those in epic and folk story, and are built upon similar thoughts and subjects. Either he was regarded as a separate the stringed "saz" (instrument) minstrel or an epic and folk story hero, it is seen that the "saz" (instrument) and the word have an important role in going into action in K roĝlu's struggle. This role of the "saz" (instrument) and the word is also seen in Pir Sultan Abdal who is symbol name of rebellion of Kizilbash Turcomen, and in the saz minstrels who make enthusiastic Jelali rebellious by playing "ŕeŕtar".

In the study, by drawing attention to the fact that the "saz" (instrument) and word have an important role for K roĝlu whom was presented as chogur minstrel by Evliya elebi, in going into action, we dwelt upon effects of negative points of view for the saz minstrels who played musical instruments, such as " ĝ r" and "ŕeŕtar", in the characterizations by central and local authorities of Ottoman Period that described the saz (instrument) minstrels, such as K roĝlu, as bandit. The study revealed once more again that central and local authorities saw the saz and the word, put it differently, the saz minstrels as an important provocative element of rebellion seasons, and, because of this, they paid particular attention to the saz (instrument) minstrels who provoked the bandit or make them enthusiastic, in their struggle against the bandit.

**Keywords:** K roĝlu, rebellion, instrument, word,  ĝ r.

Osmanlı tarihisi N ima Mustafa Efendi, "Tarih-i N ima Ravzat-el Hüseyin Fi Hul sat Ahber el-Hafıkayn" adlı eserinin ikinci cildinde, 1017 (Miladi 1608) olayları hakkında bilgi verirken "Murad Paŕa'nın Bazı Evsafının Zikri" baŕlıĝı altında, merkezinde Kuyucu Murat ile bir "sabi"nin yer aldığı trajik bir olaydan söz eder. Bu trajik olay, Nâima'nın anlatımıyla ŕ yle gerekleŕmiŕtir: "Hatta bir gün piŕĝ h-ı otakta (otaĝın önünde) iskemle üzerinde oturup hafrolunan (kazılan) bi're (kuyuya) gelen adamları katlettirip doldurmaĝa meŕgul idi. O sırada gördü. Halk verasında (arkasında) bir atlu sipahi, bir sabiyi (ocuĝu) kenduye redif edip (ardından getirme) ge p gider. Paŕa emreyledi, varıp sabiyi (ocuĝu) at arkasından indirip huzuruna get rd ler. Oĝlancıĝa: "-Sen ne yerdensin? Celali arasına neden d ŕt n?" dedikte, sabi (ocuk) doĝru söyleyip: "-Falan diyardanım, kıtlık sebebinden babam beni alıp bunlara katıldı. Boĝazımız tokluĝuna yanlarınca gezerdik", dedi. "-Baban ne idi?" deyu soracık. "-ŕeŕtar alardı ve anınla doyunuyordu." Vezir-i a'zam Murad paŕa baŕını sallayarak acı acı güldü: "-Hay, Celalileri ŕevke get r rd ." deyup, ocuĝun katline iŕaret etti. Iŕaret  zerine ocuĝu cellatlara verdiler. Fakat cellatlar: "-Bu sabi masumu nice öldürelim?!" deyu ekilip, her biri bir tarafa gidip göz yumdu. Murad paŕa, emrinin neden geciktiĝini sordukta, cellatların ocuĝa merhamet edip istinkaf ettiklerini (ekindiklerini) bildirdiklerinde paŕa: "-Yenierilerden birisi öldürsün!" deyu buyurdu. Yenieri dilaverlerine teklif olundukta, anlar dahi, sabiye (ocuĝa) bakıp: "-Biz cellat mıyız! Cellatlar bile merhamet etti", deyu kabul etmediklerinden ifrat derecede hiddetli vezir, kendi i oĝlanlarına emretti ki, sabiyi (ocuĝu)  ld reler. Anlar dahi huzurundan daĝılıp kabul etmediklerinden oĝlancık meydanda kalıp, onu öldürecek

adam bulunmadıkta, ihtiyar vezir, arkasından kürkünü bırakıp ve kalkıp, sabiyi kendi eliyle alıp kuyunun kenarına getürüp, başını burup, boğazını sıkıp helak ve kendi eliyle kuyuya ilkaa etti (bıraktı.) Sonra yerine geçüp hazır olanlara hitap ile ref'i savt edip (sesini yükseltip): "Malumdur ki Kalenler-oğlu ve Kara Said gibi eşkiya, anasından at ve mızrak ile doğmadı. Hep böyle sabi idiler. Ba'dehu büyüyüp âlemi fesada verdiler ve nice bin nüfusu katl ve gaaret ettiler. Bu oğlan bunlarla gezip iptida bunların hasailinden (hasletlerinden.) terbiye bulmuştur, büyüdükte bu fesadın lezzeti dimağından gitmez. Bin terbiye olsa salah bulmayıp akıbet bu da bir bela olması mukarrerdir. Fesadın kökünü kesmek, bu makulelerin birine merhamet olunmayıp izale etmek (ortadan kaldırmak) ile müyesser olur." deyüp sözüne nihayet verdi." (Nâima Mustafa Efendi, 1968: 576-577).

Nâima Mustafa Efendi'nin Celali isyanlarının bastırılmasında önemli bir rol oynayan Kuyucu Murat Paşa ile ilgili bu anlatımı, onun isyancılara karşı sergilediği acımasız tutumunu (topluca öldürttüğü insanları kuyuya gömdürmek vb.) gözler önüne sermenin yanı sıra, merkezi otoriteyi temsil edenlerin saz şairlerinin isyan mevsimlerindeki "eyleme geçirici" ya da "kışkırtıcı" rolünü göz ardı etmediğini göstermesi bakımından da önemlidir. Kıtık sebebiyle yanındaki sabisıyla birlikte isyancılara katılarak karın tokluğuna "şeştar"<sup>1</sup> çalan saz şairi, Kuyucu Murat'a göre, baş kesip kan dökmemişse bile çaldığı "şeştar" ile Celalileri şevke getirmiştir ki, bu da isyana ve isyancılara destek vermek anlamına gelmektedir. Kuyucu Murat'ın kimsenin öldürmeye yanaşmadığı bir sabiyi öldürmekten amacı, kendi deyimiyile "fesadın kökünü kesmek"tir. Ona göre çocuk, Celalilerin yanında gezerek onların terbiyesini almıştır ve ileride ne kadar terbiye edilirse edilsin bela olacaktır. Elbette bu mazereti, onun insanlık dışı eylemini hiçbir şekilde haklı kılmayacaktır. Kuyucu Murat, bu insanlık dışı tutumuyla hem Celalileri şevke getiren saz şairinden intikam almış, hem de ileride baba mesleği olan saz şairliğini sürdürerek sazı ve sözüyle başka isyancıları şevklendirmesi muhtemel bir "bela"yı ortandan kaldırmıştır. Başka bir deyişle, yılanın başını daha küçükken ezmiştir.

Bu noktada, Kuyucu Murat'ın "şeştar" çalan fukara saz şairi ile sabisine karşı sergilediği bu acımasız tutumunda devlet hafızasının, başka bir deyişle 13. yüzyıldaki Babai isyanlarına<sup>2</sup> destek veren Batını dervişlerle 16. yüzyıldaki Kızılbaş Türkmen isyanlarında sazı ve sözüyle aktif bir şekilde rol alan Pir Sultan Abdal<sup>3</sup> gerçeğinin de etkili olduğu ihtimalini göz önünde tutmakta yarar vardır. 16. ve 17. yüzyılın "bozguncu"larını saz ve sözle eyleme geçiren (merkezin gözünde "kışkırtan", "şevklendiren",

<sup>1</sup> "Şeşte, şeşta, şeş-târ: Bugün yalnızca İran ve Azerbaycan Türkleri tarafından kullanılır. Adını, altı telli olmasından dolayı almıştır. Eski Anadolu kitaplarında bu Farsça adlı çalgı, "altı kılı kopuz", diye yorumlanır: (TS: Kopuz). Görülüyor ki Osmanlı Türkleri de güçlü İran ve İslam tesirlerine rağmen, çok daha eskilere gidip, konuyu "kopuz" ile aydınlığa kavuşturmak istiyorlardı." (Ögel, 1991: 82).

<sup>2</sup> Celali isyanları için bk. (Akdağ, 1963; Yetkin, 1980; Çamuroğlu, 1990; Griswold, 2002; Akdağ, 2009; Barkey, 2011).

<sup>3</sup> Pir Sultan Abdal için bk. (Gölpınarlı, 1969; Gölpınarlı ve Boratav, 2010; Avcı, 2016).



“zevklendiren”) bu halk şairlerinin 19. yüzyılda “Hakkımızda devlet etmiş fermanı / Ferman padişahın dağlar bizimdir” diye haykıran Dadaloğlu<sup>4</sup> adıyla sahneye çıktığı gerçeğinin de dikkate alınması, Osmanlı merkezi otoritesi ile yerel temsilcilerinin, halkın içinden yetişen kimi derviş âşıklarla saz şairlerini neden tehdit olarak gördüklerini daha anlaşılır kılacaktır.

Halkı işgallere<sup>5</sup> ve haksızlıklara karşı çıkmaya davet eden, fakat içinde yaşadıkları topluluklarla birlikte zaman zaman merkezi otorite ve yerel temsilcileriyle karşı karşıya gelmek durumunda kalan kimi saz şairlerinin merkez ve çevre çatışmasında merkezle yerel temsilcileri tarafından bir tehdit unsuru ve “bozguncu” olarak görülmesi durumu, kimilerince müstakil bir saz şairi/ordu şairi/ozan, kimilerince de bir destan ve halk hikâyesi kahramanı olarak görülen Köroğlu için de geçerlidir. İster müstakil bir saz şairi/ordu şairi/ozan<sup>6</sup>, isterse bir destan ve halk hikâyesi kahramanı olsun, Köroğlu adına bağlı müstakil şiiirlerle destan ve halk hikâyesi metinlerindeki şiiirlerde Bolu Beyi'nin özel bir yeri vardır. Merkezi otoriteyi temsil eden bu yerel yönetici, neden olduğu bir haksızlık nedeniyle Köroğlu'nun başlıca hedefi haline gelmiştir. Adına bağlanan kimi şiiirlerle anlatılarda dile getirilen “kanun dışı” eylemleri, mertliğin ve yiğitliğin timsali olan Köroğlu'nu merkezi temsil eden bir yerel yöneticinin nazarında bir tehdit unsuruna dönüştürmüştür. “Benden selam olsun Bolu beyine / Çıkıp şu dağlara yaslanmalıdır / Ok gıcirtısından kalkan sesinden / Dağlar seda verip seslenmelidir” (Öztelli 1962: 17) ve “Eğer kendülerde erlik var ise / Gelsin doğuşelim Bolu beyleri / Kanından susayıp candan geçerse / Gelsin doğuşelim Bolu beyleri” (Öztelli 1962: 25) dizeleriyle Bolu Beyi'ne, başka bir deyişle merkezi temsil eden yerel otoriteye meydan okuyan Köroğlu, sazı ve sözü eyleme geçirici bir araç olarak kullanarak vaktiyle kimi saz şairleriyle derviş âşıkları tehdit unsuru olarak gören merkezin sınır uçlarına dokunmuş olmalıdır. Merkez ve çevre çatışmasında aktif bir şekilde yer alan, sazı ve sözüyle kitleleri yüreklendirerek eyleme geçiren Köroğlu da, kendisinden önceki kimi saz şairleri ve derviş âşıkları gibi, çevrenin bozgunculuğuna karşı mücadele eden merkezin mücadelesinde dikkatleri üzerine çekmiş, kimi Osmanlı kaynaklarının da belirttiği gibi, Celali tanımlamasına dahil edilmiştir. O, “çevre”nin nazarında haksızlık ve zorbalığa kafa tutan bir “halk kahramanı” iken merkezin nazarında bir “asi”, “haydut”, “bozguncu”, “eşkiya” ve “Celali”dir.

Ordu şairi ya da ozan olarak nitelendirilen, kahramanlık çağının bütün özelliklerini temsil eden, mertlik ve yiğitliğin simgesi olan Köroğlu, adına bağlanan şiiirlerle anlatılardan da anlaşıldığı üzere, kendisini

<sup>4</sup> Dadaloğlu için bk. (Öztelli, 1962; Sakaoğlu, 1986; Görkem, 2006.)

<sup>5</sup> Halkı işgallere karşı direnmeye davet eden saz şairlerinin başında Çıldırılı Âşık Şenlik gelmektedir. Kars halkını “Can sağ iken yurt vermeniz düşmana” diyerek Rus işgaline karşı direnmeye çağıran Şenlik için bk. (Aslan, 1992.)

<sup>6</sup> Evliya Çelebi, Köroğlu'yu bir çöğür şairi olarak takdim eder. Kimi araştırmacılar, 16. yüzyıla bağladıkları Köroğlu'yu iki şiiirinden yola çıkarak Özdemiroğlu Osman Paşa'nın İran seferine katılan bir ordu şairi olarak nitelendirirler (Cunbur, 1987; Makal, 1987; Sakaoğlu, 1989; Alptekin ve İçel, 2011).

merkezle çevrenin çatışması içerisinde bulmuş, maruz kaldığı haksızlık ve zulüm neticesinde tercihini dağlardan yana kullanmış birisi olarak merkezle yerel temsilcilerinin devlet otoritesine meydan okuyan, kitleleri saz ve söz ile eyleme geçirmeye çalışan, bozguncuları şevklendirip yüreklendiren şair tanımlamasına girmekten kendisini kurtaramamıştır. Her ne kadar kimi araştırmacılar tarafından saz şairi Köroğlu ile anlatı kahramanı Köroğlu birbirinden bağımsız olarak ele alınsa da sözlü gelenek, onu, merkez ve çevre çatışmasında çevrenin güçlü bir temsilcisi ve sesi olarak görmeyi, adı etrafında oluşturduğu anlatılarda şair Köroğlu ile anlatı kahramanı Köroğlu'yu aynı bedende birleştirmeyi yeğlemiştir. Pir Sultan Abdal, Köroğlu ve Dadaloğlu gibi isimlerden de anlaşılacağı üzere çevre, merkeze ve yerel temsilcilerine dönük mücadelesinde sazlı söz (başka bir deyişle saz şairi) ile mizahı önemli bir araç görürken merkez de kendisine meydan okuduğu için bozguncu tanımlamasına dahil ettiği çevreye karşı verdiği mücadelesinde, saz ve sözle bozguncuyu şevklendirip yüreklendirdiğine inandığı saz şairlerini de ihmal etmemiştir.

Merkez ve çevre arasındaki rekabet ya da çatışmalar sırasında merkeze yakın kimi klasik şairlerle halkın içinde yaşayan kimi saz şairlerinin olaylara ve taraflara, buldukları konumdan baktıkları bilinen bir husustur. Merkeze konumlanan kimi klasik şairlerin bakış açıları ve yorumları merkez açısından pek sorun teşkil etmezken, halkın içinden yetişen kimi saz ve söz ustası saz şairleriyle derviş âşıkların bakış açıları ve yorumları sakıncalı ve kışkırtıcı bulunabilmektedir. Bu durum, Selçuklu ve Osmanlı dönemlerinde yaşanan merkez ve çevre çatışmalarının toplumdaki yansımalarını daha iyi analiz edebilmek adına, klasik şairlerle saz şairlerine, başka bir deyişle şiire, saz ile söze çok daha geniş kapsamlı bir şekilde odaklanmayı zorunlu kılmaktadır. Bu tür bir odaklanış, çoğunlukla kazanan merkezin gözüyle görülüp anlatılan tarihi olaylarla tarafların, çoğunlukla kaybeden çevre tarafından nasıl görülüp anlatıldığını öğrenmek bakımından yararlı olacaktır.

#### KAYNAKÇA

- AKDAĞ, Mustafa (1963). *Büyük Celâli Karışıklıklarının Başlaması*, Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları.
- AKDAĞ, Mustafa (2009). *Türk Halkının Dirlik ve Düzenlik Kavgası "Celali İsyancıları"*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- ALPTEKİN, Ali Berat-İÇEL, Hatice (2011). "Batı Versiyonlarında Köroğlu", *Milli Folklor*, 91, 2011, 37-50.
- ASLAN, Ensar (1992). *Çıldırılı Âşık Şenlik Hayatı Şiirleri Karşılaşmaları Hikâyeleri*, Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Eğitim Fakültesi Yayınları.
- AVCI, Ali Haydar (2016). *Osmanlı Gizli Tarihinde Pir Sultan Abdal ve Bütün Şiirleri*. Ankara: LA Kitap.
- BARKEY, Karen (2011). *Eşkıyalar ve Devlet Osmanlı Tarzı Devlet Merkezileşmesi*. (Çev.: Zeynep Altok), İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

- CUNBUR, Müjgan (1987). "Köroğlu'nda Kahramanlık ve Birlik Ruhu", *Sultan Baba ve Köroğlu*. (Ed.: Tuncer Gülensoy), Elazığ 1987, s. 47-54.
- ÇAMUROĞLU, Reha (1990). *Tarih, Heteredoksi ve Babailer*, İstanbul: Der Yayınları.
- GÖLPINARLI, Abdülbaki (1969). *Pir Sultan Abdal Hayatı Sanatı Eserleri*, İstanbul: Varlık Yayınevi. (1. b. 1953, 2. b. 1963)
- GÖLPINARLI, Abdülbaki-BORATAV, Pertev Naili (2010). *Pir Sultan Abdal*, İstanbul: Derin Yayınları. (1. b. 1943)
- GÖRKEM, İsmail (2006). *Yeni Bilgiler Işığında Dadaloğlu Bütün Şiirleri*, İstanbul: E Yayınları.
- GRISWOLD, William J. (2002). *Anadolu'da Büyük İsyan 1591-1611*. (Çev.: Ülkün Tansel), İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- MAKAL, Tahir Kutsi (1987). *Köroğlu*, İstanbul: Toker Yayınları.
- Nâima Mustafa Efendi (1968). *Târih-i Nâima Ravzat-el Hüseyin Fi Hulâsat Ahber el-Hafıkayn*. (Çev.: Zuhuri Danişman), 2. C., İstanbul: Zuhuri Danişman Yayınevi.
- ÖGEL, Bahaeddin (1991). *Türk Kültür Tarihine Giriş Türk Halk Musikisi Aletleri (Uygur Devleti'nden Osmanlılara)*, C. 9, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- ÖZTELLİ, Cahit (1962). *Köroğlu ve Dadaloğlu Hayatı Sanatı Şiirleri*, 2. b., İstanbul: Varlık Yayınevi.
- SAKAOĞLU, Saim (1986). *Dadaloğlu*, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- SAKAOĞLU, Saim (1989), "16. Yüzyılda Türk Saz Şiiri", *Türk Dili Türk Şiiri Özel Sayısı III*, (445-450), 115-250, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- YETKİN, Çetin (1980). *Türk Halk Hareketleri ve Devrimler*, İstanbul: Milliyet Yayınları.

## NEVŞEHİR YÖRESİNDE AİLELERİN GELENEKSEL KIŞ HAZIRLIKLARI\*

Traditional Winter Preparations of Families in Nevşehir Region

Mehmet Ali YOLCU\*\*

### ÖZET

Dünyada teknoloji, ekonomi ve eğitim koşullarının iyileşmesi, mutfaklarda kullanılan teknolojik aletlerin artmasıyla kolaylıkların sağlanması, mutfak kültürüne bağlı bazı değişimlerin ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Hazır yiyeceklerin hayatımıza girmesiyle başlayan değişim ve dönüşüm, geleneksel mutfak kültürünü önemli oranda etkilemiştir. Eskiden imece usulüyle yapılan kış hazırlıkları, aynı zamanda sosyal dayanışmanın, birlik ve beraberliğin de bir göstergesiydi. Son yıllarda azalan kış hazırlıkları, sağlıklı ve organik beslenmenin tekrar gündeme gelmesiyle dikkatleri üzerinde toplamaktadır. Nevşehir yöresinde geleneksel yapıdaki ailelerin mutfak kültüründe kış hazırlıklarının önemli bir yeri vardır. Ancak son yıllarda gelişen yemek saklama ve koruma teknolojisinin bu hazırlıkların kısmen ortadan kalkmasına sebep olduğunu söylemek mümkündür. Çalışmada, kış hazırlıklarının yapılışında kullanılan malzemeler, bunların yapım teknikleri, zamanı, kullanım alanları gibi noktalara değinilmiştir. Çalışmanın veri toplama aşamasında gözlem ve görüşme tekniği kullanılmıştır. Bu bağlamda yöre insanının eğitimi ve sosyo-ekonomik durumunun geleneksel kış hazırlıklarına etkisinin ne yönde olduğu belirlenmeye, mevcut durum göz önüne serilmeye çalışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Halk kültürü, aile folkloru, kış hazırlıkları, halk mutfağı, yemek kültürü.

### ABSTRACT

Improvement of technology, economy and educational conditions in the world, providing convenience with the increase of technological equipments used in kitchens, some changes due to the culinary culture. Change and transformation, starting with the introduction of fast food into our lives has significantly influenced the traditional culinary culture. In the past, preparations for winter made by imece method, it was also a sign of social solidarity and social unity. In recent years, decreasing preparations for winter, with the introduction of healthy and organic nutrition again collects attention on. In the culinary culture of traditional families in Nevşehir region winter preparations have an important place.

\* Bu yazı, 25-27 Mart 2016 tarihlerinde Edirne'de düzenlenen "Halk Kültüründe Aile Uluslararası Sempozyumu"nda sunulan bildirinin genişletilmiş şeklidir. Çalışmada kullanılan fotoğraflar ve verilerin bir kısmı, lisans öğrencisi Zeynep Kızılkaya'dan temin edilmiştir.

\*\* Doç. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü - Çanakkale [mehmetaliyolcu@gmail.com](mailto:mehmetaliyolcu@gmail.com)



However, it is possible to say that the food storage and preservation technology developed in the recent years has partly caused the elimination of these preparations. In the study, the materials used in the preparation of winter preparations, their construction techniques, time, usage areas are mentioned. Observation and interview technique was used in the data collection stage of the study and the method of functional theory was adhered to in the investigation stage. In this context, it has been tried to determine the direction of the education and socio-economic status of the local people on the traditional winter preparation activities and to present the current situation.

**Keywords:** Folk culture, family folklore, winter preparations, folk cuisine, food culture.

## 1. Giriş

İnsanın beslenmesi biyolojik bir eylemdir, ancak enerjinin sağlanması için gerekli besinlerin temini, insan tüketimi için uygun hale getirilmesi ve tüketim davranışları süreci, beslenmeyi salt biyolojik bir eylem olmaktan çıkarmakta, kültürel bir olgu haline dönüştürmektedir (Beşirli, 2010: 159). İnsanların içinde yaşadığı coğrafya ve iklim koşulları nasıl davranış, konuşma, giyim kültürü, ev yapıları, ekonomik faaliyetleri biçimlendiriyorsa aynı şekilde yemek kültürlerini de etkilemektedir. Ürünlerin yetişmesi, yöreden yöreye farklılıklar arz ettiği için insanlar yetişen ürünler doğrultusunda yeme içme gereksinimlerini sürdürmekte ve yemek çeşitliliğini artırmaktadır. Beşirli'ye göre (2010: 160), toplumların ekonomik yapıları ve bu yapıların şekillendirdiği gündelik hayat pratikleri mutfağın temel belirleyicisidir. Topluluğun tarımsal üretime veya konar-göçer bir yaşam tarzına sahip olması ile yaşadığı coğrafyanın fiziksel özellikleri beslenme kültürünü, yiyecekleri tüketilebilir hale getirme şeklini belirlemektedir. Tahmin edilebileceği üzere konar-göçer yaşam tarzı süren ve hayvan besleyen toplulukların beslenme tarzlarında et ve süt ürünleri ağırlıklıdır. Yukarıda sayılan coğrafi ve sosyo-ekonomik etkenler, mutfak kültüründe farklılaşmaların önünü açmıştır.

Yiyecekler ve yemekler, sosyo-kültürel anlamı olan kültür öğeleri olup kültürel ve toplumsal ortamlar, insanların yemek yeme alışkanlıklarıyla doğrudan ilişkilidirler. Yiyeceklerin üretimi, tüketimi, hazırlanması, tamamen kültürün öğeleri olan gelenekler, inançlar ve tabularla bağlantılıdır. Yemek yeme alışkanlıklarını kültürel bağlamda ele alan araştırmacıların belirlemelerine göre; a) Kültür ne yiyeceğimizin temel belirtisidir. b) Kültür öğrenilmiştir. Yiyecek alışkanlıkları da küçük yaşlarda edinilir. Öğrenildikten sonra uzun süre değişmez. c) Yiyecekler, kültürün bütünüleyici bir parçasıdır. Fakat bir insanın ne yediği, coğrafya kadar kültüre de bağlıdır. Tercih olanağı olduğu zaman neyi seçtiği, onu ne biçimde sağladığı, nasıl pişirdiği, nasıl, ne zaman ve nerede yediği, kendi toplumsal grubunun alışkanlıklarına göre değişir (Tezcan, 2000: 1-2). Tezcan'ın Teresa Keil'dan aktardığına göre (2000: 4), geleneksel ve modern yiyecek sistemleri arasındaki farklar şöyledir:

<i>Etkinlik</i>	<i>Geleneksel Sistemler</i>	<i>Modern Sistemler</i>
<i>Üretim</i>	Ufak çapta, sınırlı lüks mallar dâhil, üretim tamamen yersel temele dayalıdır. Nüfusun büyük bir oranı tarımsal üretime dâhildir.	Geniş çapta/yüksek derecede uzmanlaşmış, sanayileşmiş yersel dışı üretim/küresel. Nüfusun çoğunluğunun yiyecek üretimi ile bir bağlantısı yoktur.
<i>Dağıtım</i>	Yerel sınırlar içinde. Değişim, akrabalık ve diğer toplumsal ağlar tarafından sağlanır.	Uluslararası/ Küresel artık ürün para ve pazarlara dayalıdır.
<i>Tüketim</i>	Bolluk ve talep arasındaki işletmeler hasat ve mevsime dayanır. Seçim, sınırlıdır, mevcudiyete ve konuma dayanır. Beslenme ile ilgili eşitsizlikler toplumların içindedir.	Yiyecek, belli bir fiyatta her zaman mevcuttur. Mevsimlerden bağımsızdır. Seçim, ödeme yapabilen herkese vardır. Beslenme ile ilgili eşitsizlikler toplumların içinde ve toplumlararasıdır.
<i>İnançlar</i>	Gıda zincirinin zirvesindeki insanlar/ çevrenin sömürüsü gerekli.	Çevrede beşeri egemenliğe inananlarla buna karşı gelenler arasında tartışmalı.

Anadolu Türk mutfağı, temelde et, hamur ve bitki ağırlıklı olup değişik uygarlıkların katkısıyla gelişmiş ve zenginleşmiştir. Anadolu topraklarının sunmuş olduğu ürünlerdeki çeşitlilik ve tarihsel süreç içindeki diğer toplumlarla etkileşim sonucu oluşan yeni tatlarla Türk mutfak kültürünün yapısı oluşmuştur. Ancak son yıllarda sosyo-kültürel değişme her alanda olduğu gibi mutfak kültürünü de etkilemiştir. Dünyada teknoloji, ekonomi ve eğitim koşullarının iyileşmesi, mutfaklarda kullanılan teknolojik aletlerin artmasıyla kolaylıkların sağlanması, mutfak kültürüne bağlı bazı değişimlerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Kırsal alandan kente göçler, kadının iş hayatına girmesi ve böylece boş zamanının daralması, teknolojinin gündend güne gelişmesi, üretici bir beslenme alışkanlığından tüketici bir beslenme alışkanlığına doğru bir değişimi beraberinde getirmiştir. Tarımla uğraşan bir toplum ile endüstrileşmiş toplumun yiyecek tüketiminde farklılıklar vardır. Kent kültürü, ayaküstü yemek yemeye ve profesyonel yemek hizmeti sunan mekânlara eğilimi artırmıştır.

Hazır yiyeceklerin hayatımıza girmesiyle başlayan değişim ve dönüşüm, sosyal dayanışmanın, birlik ve beraberliğin de bir göstergesi

olan ve eskiden imece usulüyle yapılan kış hazırlıklarını da değiştirmiş ve kısmen ortadan kaldırmış görünmektedir. Ancak son yıllarda sağlıklı ve organik beslenmenin tekrar gündeme gelmesiyle kışık hazırlıkları dikkatleri üzerinde toplamaktadır.

## 2. Nevşehir'de Geleneksel Kış Hazırlıkları

Nevşehir yöresinde geleneksel yapıdaki ailelerin mutfak kültüründe kış hazırlıklarının önemli bir yeri vardır. Bu hazırlıklar, yiyeceğin saklanması açısından ailelere ekonomik anlamda bir destek işlevi görürken aynı zamanda hazırlık aşamasında imeceyle iş görüldüğünden komşular arasında birlik ve beraberlik de sağlamaktadır. Yöreye özgü yiyecekler, yazın sonu ve sonbaharın başlangıcında hazırlanarak kışın tüketilmek üzere saklanır. Bu faaliyetlerin çoğunlukla kadınlar tarafından yapıldığı gözlemlenmiştir.

### 2. 1. Hammaddesi Bitki Olanlar

*Bağ Bozumu:* Ekim ayının başında olgunlaşan üzümler toplanmaya başlanır. Toplanan üzümlerle kış boyu yenilecek pekmez ve pekmezden çeşitli ürünler yapılmaktadır. Bağa gitmeden önce pekmezin yapıldığı şirahane yıkanır, bağ bıçakları hazırlanır. Üzümler bağda iki ayrı yerde toplanır. "Keten göynek", "buludu", "çavuş", "parmak üzüm" gibi sermelik üzümler bir yerde toplanırken "emir" ve "siyah üzüm" adlarıyla bilinen pekmezlik üzümler başka bir yerde toplanır. Eve getirilen sermelik üzümler kışın meyve çeşidi olarak tüketilmek üzere kilere serilir. Sermelik üzümlerin konulduğu kiler soğuk olmalıdır, yoksa üzümler çürür. Pekmezlik üzümler ise bekletilmeden şirahaneye dökülür; üzümler ertesi güne kalırsa sulanır, şırası gider ve ekşir. Bağ bozumundan sonra eve getirilen üzümlerin şirahaneye dökülmesiyle pekmez yapımının ilk aşaması tamamlanmış olur (KK-7).

*Pekmez Yapımı:* Şirahane üzümler çiğnenir; şirahanesi olmayan evlerde ise çuvalların içine konular. Çiğnenen üzümün ekşiliğini gidermek için çuvallara pekmez toprağı atılır. Pekmez toprağı beyaz renklidir ve kile benzemektedir. Şıra, pekmezin duru olması için büyük pekmez leğenlerinde haşlanır. Haşlama işlemi şu şekilde olur: Leğende şıra kaynatarak köpürür ve bu köpüğe "kef" denir. Alınan kef biriktirilerek tekrar çuvallara dökülür ve toprağından arınması beklenir. Kaynayan leğenin kefi bitince haşlama işlemi de bitmiş olur. Haşlanan şıra iki saat beklemesi için kazanlara dökülür. Çuvaldan sızan kef ise haşlanmış şırayla birleştirilir. Durulan şıra tekrar yıkanmış temiz leğenlere dökülerek pekmez kaynatılmaya başlanır. Dört saat kaynayan şıra koyulmaya başlar ve kıvamından da pekmezin olduğu anlaşılır. Leğenlerden tekrar kazanlara boşaltılan pekmez dinlenmesi için üç dört gün kazanlarda bekletilir. Pekmezin içine koku vermesi için fesleğen konur. Pekmez dinlendikten sonra küplere konularak yıl boyu tüketilir. Küplerdeki pekmezler, serin bir ortamda saklanmaktadır (KK-1, KK-8).

*Köftür Yapımı:* Ham şıra ocakta kaynamaya başlar. Pekmez kıvamına yaklaşınca un ve nişasta atılır. Özel köftür küreğiyle un ve nişasta

topaklanmaması için sürekli karıştırılır. Kaynayıp muhallebi kıvamını alınca ocaktan indirilir ve tepsiye dökülür. Tepsiye dökmeden önce köftürün tepside daha iyi çıkması için tepsinin tabanına pekmez sürülür. Tepside donan köftür dilim dilim kesilerek güneş gören yerde temiz tahta ya da bezlerin üzerine kuruması için dizilir. Köftürün uzun süre dayanması için çok iyi kuruması gerekir. Köftür muhallebi kıvamında iken isteğe göre içine ceviz de atılabilir. Köftürün kuru ve serin yerde beklemesi gerekir. Günümüzde ise marketlerde gördüğümüz pekmezden yapılan cevizli sucuklar köftürün yerini almaktadır. Bu yüzden yapımı artık pek fazla görülmemektedir (KK-5).

*Şire Tarhanası Hazırlama:* Şire tarhanası, çiğnenen üzümün sırasından ve yarmadan yapılmaktadır. Yarma, bulgurun kırılıp küçültülmüş halidir. Çiğnenen üzümünden çıkan şıra ocağın üstündeki leğenlerde tatlandıktan sonra içine yarma atılır ve içindeki yarma pişene kadar sürekli karıştırılır. Ocakta kaynayan şıra yaklaşık bir saat içinde tatlanmaktadır. En az bir gece leğenlerde soğumaya bırakılır. Soğuduktan sonra elle yuvarlanıp evlerin damlarında kurutulur. Bu işlem pekmeze bulanarak yapılır, yoksa şekil almaz. Bir hafta veya on gün süre zarfında kuruyan tarhanalar küplere dizilir. Kuruyan tarhana kuruyemiş olarak yenmektedir (KK-1).

*Süpürge Pekmezi Yapımı:* Pekmez şirasına karpuz suyu, yoğurt, yumurta katılarak yapılır. Süpürge pekmezi yapımı için bir sopanın ucuna kullanılmamış temiz bir süpürge takılır ve süpürge yardımıyla ocakta olan kef daha duru olması için çırpılır. Bu pekmez diğer pekmezlerden daha koyu olur. Pekmez koyu kıvamını alıp ocaktan indirildikten sonrada süpürge ile çırpılmaya devam edilir. Soğuyan pekmez serin yerde bulunan küplere konur. Ev sahibi arada gelip oklava yardımıyla bunu karıştırır. Eğer karıştırılmazsa koyu olan pekmez donar (KK-5, KK-1).

*Kabak Reçeli Yapımı:* Üzümünden elde edilen şiradan ve kabaklardan yapılmaktadır. Kabaklar, içinden çekirdekleri alınıp temizlendikten sonra kabukları soyulup elma dilimi şeklinde doğranır. Şıra kaynatılır, ardından kabaklar buna ilave edilerek tekrar kaynatılır. Kabak reçeli pekmeze göre daha erken sürede tüketilmektedir. Kabak reçeli gibi armut, kayısı reçeli de yapılabilir (KK-5).

*Bulgur Kaynatma:* Tarladan kaldırılan buğday yıkanır. Kurulmuş olan ocağın üstündeki leğene buğdaylar dökülür, içine su konur ve kaynaması beklenir. Kaynayan bulgurun, sürekli karıştırılması gereklidir. Kaynatılan bulgur damlara ince bir şekilde serilir ve güneşlendirilir. Sıcak havalarda bulgurun kuruma süresi üç gündür. En iyi bulgur "şaman" buğdayından olur. Günümüzde bu buğday çok bulunmadığından her buğdaydan bulgur yapılabilir. Değirmenlerde buğday, bulgur haline gelmesi için derece derece çekilip küçültülmektedir. Değirmen işleminde ilk ürün bulgur, ikincisi "düş", üçüncüsü ise "yarma" olarak çıkmaktadır. Yarmadan tarhana çorbası, düşden de düş pilavı veya düş çorbası yapılır. Bulgurdan ise, bulgur pilavı, köfte yapılabilir, diğer yemek çeşitlerinde yardımcı malzeme olarak bulgur kullanılabilir. Değirmenin



bulunmadığı yerlerde buğdayı kadınlar el değirmenlerinde öğütürlerdi. El değirmeni, iki taştan oluşur ve üst taşında taşın dönmesini sağlayan kulp vardır. Bu kulpu döndürdükçe buğdaylar kırılır, kırılan buğdaylar ise ince veya orta delikli eleklerle elenir (KK-3).

*Salça Yapımı:* Nisan aylarında ekilen domates, haziran-temmuz aylarında kızarıncı toplanmaya başlanır. Tarlaya her gidildiğinde toplanıp eve getirilen domatesler evlerin damlarına dökülerek güneşlendirilir. Güneşin altında bekletilen domatesler, yumuşar ve bunların ezilmesi kolay olur. Domatesler büyük bir kabin içine doğranıp tuz atılarak üç gün güneşin altında bekletilir. Güneşten eriyen domatesler süzgeç yardımıyla süzülür. Süzülen domatesler bez torbalara dökülür ve ekşi suyu atılır. Tekrar torbadan çıkarılan domatesler leğenlere dökülerek güneşte kızarması için bekletilir. Bir hafta bekletilen domatesler sürekli tahta kaşıkla karıştırılır, koyulup ve kızarana kadar bekletilir. Daha sonra küplere dökülerek kış boyu tüketilir (KK-4).

*Acılı Hazırlama:* Eylül ayında yapılmaktadır. Domates ve biber ile yapılır. Biberlerin çekirdekleri temizlenir, daha sonra tatlı ve acı olan biberler ile domatesler ayrı ayrı doğranır. Kurulan ocağın üstündeki leğende önce acı biberler yağ ile kavrulur, daha sonra domates ile tatlı biberler kavrulmaya başlanır. Dibini tutmaması için tahta kaşıkla koyu bir kıvam alana kadar sürekli karıştırılır. Koyulduktan sonra sıcak bir şekilde kavanozlara doldurulur ve kavanozlar ters çevrilir. Sabaha kadar bu şekilde bekletilir. Kışın tüketilmek üzere serin bir yerde saklanır (KK-6).

*Turşu Yapımı:* Turşu sirke den yapılır. Sirke, pekmez için çiğnenen üzümün "şifi" yani ezilmiş ama hala suyu çıkabilecek olan üzümdür. Şifi tekrar çiğnenip sulandırılarak küplere konulur. Sirkenin hazır hale gelmesi için en az bir sene serin ve karanlık bir yerde bekletilmesi gerekir. Biber, karpuz, domates, kavun, lahana, yeşil fasulye vb. her türlü sebzedden turşu yapılabilir. Biber turşusu yapımında önce biberler yıkanır. Biberlerin haşlanacağı leğene sirke konup sirke kaynadıktan sonra içine biber atılır. Beş on dakika biber bu leğende haşlanır. Küpte erimemesi için haşlanan biberin üzerine tuz atılır. Biberin sarı ve görünüm açısından daha iyi olması için üzerine örtü örtülür. Küpe ya da bidona konulurken turşuya maydanoz ve sarımsak eklenir. Biberlerin üzerine tekrar sirke konur. Küp kapaklarının iyice örtülmesi gerekir (KK-10).

*Menemen Yapımı:* Eylül ayında yapılmaya başlanır. Bahçede yetişen domates ve biberler yıkanıp biberlerin içindeki çekirdekler çıkarıldıktan sonra her ikisi de doğranmaya başlanır. Ocağın üzerindeki kazana doğranmış biberler atılır ve kavrulur. Daha sonra kavrulmuş biberlerin üzerine domatesler atılarak erimesi beklenir. Göz kararıyla ve tadına bakılarak tuz atılır. Biber ve domatesler kıvamını aldıktan sonra kavanozlara doldurulup kavanozlar ters çevrilir ve kavanozların kapağının sızıntı yapıp yapmadığı tespit edilir. Serin yerde bekletilerek bir kış boyu tüketilir (KK-8).

*Konserve Hazırlama:* Eylül ve ekim aylarında yapılan konserve ilkbahara kadar tüketilir. Yeşil fasulye, dolma biber, patlıcan ve daha birçok sebzedden konserve yapılır. Konservede önemli olan konserve şişelerinin havasının iyi alınması, kapaklarının sağlam olmasıdır. Bunlara dikkat edilmezse kış boyu tüketilecek yemeklikler bozulur, hatta bu durum zehirlenmeye kadar gidebilir. Konserve için önce büyük bir tencerede domates ve biberler zeytinyağıyla kavrulur, daha sonra patlıcan veya yeşil fasulye atılarak haşlanır. Bu haşlama süresi beş on dakika sürer. Haşlanan fasulye veya patlıcan kavanozlara konulur. İçinde hava kalmamasına dikkat edilerek kavanozlar ters çevrilip bir kazana dizilir. Üstüne su konulur ve üç saate yakın kaynatılır. Kaynatılmasının nedeni, kapağının sağlam olması ve bozulmaması içindir. Kavanozun kapağı içine çöküyorsa sağlam olduğu, çökmüyorsa kavanozun hava aldığı anlaşılır. Hazırlanan konservelerin güneş görmeyen kapalı, serin bir ortamda bekletilmesi gerekir (KK-6).

*Yaprak Salamuru Hazırlama:* Bağlardaki üzümler çiçeğini döktükten sonra yapraklar toplanır. Bağ yaprakları genelde mayıs ayında toplanmaya başlanır. Her yaprağın salamuru olmaz. Beyaz üzüm yaprağı, parmak üzüm yaprağı, keten göynek yaprağı, siyah buludu yaprağı ve siyah üzüm yaprağı saplarıyla toplanır. Böyle toplanmasının nedeni ekşiliğini kaybetmemesi içindir. Yapraklar eve getirilip deste deste dizilir ve bidonda yaprakların erimemesi için her yaprağın arası tuzlanır. Tuzlandıktan sonra yaprakların üzerine sararması için kaynar su dökülür. Sarardıktan sonra sıkı bir şekilde basılır, sıkı basılmayan yaprak hava alır ve bozulur. Basılan yaprağın üstüne su konur ve yaprağın daha diri ve sert olması için üstüne kaya tuzu eklenir. Serin yerde muhafaza edilen salamur bir seneye yakın bekler ve bu süre zarfında bozulmaz. Salamurdaki yaprak kullanılacağı zaman iki gün önceden çıkarılıp suda bekletilmesi gerekmektedir. Bu kışlık hazırlığı da imeceyle yapılır (KK-4).

*Kurutmalar:* Kışlık kurutmalar yaz mevsiminde hazırlanır. Hemen hemen her sebze türü kurutulabilmektedir. Bamyası, domates, kabak, patlıcan, dolma biber, yeşil fasulye vb. kurutmalıklar hemen hemen her evde kış için hazırlanmaktadır. Bu sayılan sebzelerin hepsi aynı şekilde kurutulmamaktadır. Bu yöreden yöreye değişmektedir, ama Nevşehir’de genellikle domatesler dilimlenerek; dolma biber, patlıcan, kabak, biber içleri temizlenerek; patlıcan kabak gibi büyük sebzeler ikiye bölünüp iplere dizilerek kurutulmaktadır. Her ne kadar yaz sıcaklığında kurutulsalar da sebzeler ince olmalıdır ki daha iyi ve hızlı bir şekilde kuruyabilsin. Aksi takdirde sebzeler tam kurumaz, bu da küflenmeye neden olur. Sebzeler yaklaşık 10-15 gün süre zarfında kurumaktadır. Kurutulan sebzeler güneş görmeyen serin bir yere alınıp kış boyu tüketilmektedir. Pişirilmek istendiğinde ise kurumuş sebzeler sıcak suda biraz yumuşadıktan sonra yemeklerde kullanılmaktadır. Acı biberler bazen çok ince doğranarak baharat şeklinde de tüketilmektedir. Sebze kurutma işlemi de imece usulüyle yapılır (KK-2).

## 2. 2. Hammaddesi Hayvansal Ürün Olanlar

*Yoğurt Tarhanası Yapımı:* Yarmadan ve süzme yoğurttan yapılmaktadır. Süzme yoğurt ayran yapılarak ocağa konur. Ardından içine yarma dökülür, bu karışım kaynamaya başlar. Kaynadıkça hem içindeki yarmalar açılır hem de suyunu çekerek koyulaşır. Pişen tarhana ocaktan indirilip soğuduktan sonra tekrar yoğurtla yoğrulur. Sabaha kadar dinlendirilir. Sabah erkenden güneş gören yere büyük örtüler serilir ve dinlendirilen tarhana el yardımıyla şekil verilerek dizilir. Tarhana sıcak ağustos günlerinde yapılmaktadır. Bir hafta güneş gören yere dizilen tarhanalar her gün ters düz edilir, böylece tarhananın her yeri eşit bir şekilde kurumuş olur. Kuruyan tarhanalar bez torbalara koyulur. Bez torbaları serin yerde tutulmalıdır. Çorba yapımında kullanılmak istenen tarhananın akşamdan suyla ıslatılması gerekmektedir (KK-5, KK-8).

*Çömlek Peyniri Basımı:* Sağılan süt kaynatılır, kaynatılan sütün içine maya konarak "sütün kesilmesi", yani peynir halini alması beklenir ve ardından mayalanmış süt bez torbalara konulur. Torbaların üstüne ağırlık konularak süzdürülür. Daha sonra çömleklere basılır. Çömleklerin ağız kısmına "et toprağı" denilen toprak çamur haline getirilip sürülür. Çamurun sürülmesindeki amaç, peynirin içinde bakteri oluşumunu önlemesidir. Ardından çömlekler ters döndürülerek "hışır" denilen toprağa gömülür. Peynirin sağlıklı olması için çömlekler sıcak suyla kaynatılır (KK-9).

*Peynir Salamuru Hazırlama:* Peynir yumruk büyüklüğünde parçalara ayrılıp iki gün tuzda bekletilir. Tuzda bekletilen peynir daha sonra bidonlara konur. Peynirin sert ve sıkı durması için bidonun ağzını kapatmadan peynirin üstüne kaya tuzu konur. Salamur iki üç ayda olur. Tuzunu iyi almış salamur ağzı açılrsa da bozulmaz. Yemek için çıkartıldığında çok tuzlu olacağı için yenmeden önce iki üç saat suda bekletilmelidir (KK-2, KK-6).

*Sızgıt Yapımı:* Eski zamanlarda ekim ve kasım aylarında "etlik" adıyla kesilen hayvanın etinden yapılan sızgıt, günümüzde kurban bayramlarında kesilen hayvan etinden yapılmaya devam etmektedir. Et doğranıp büyük leğenlerde kavrulur, kesilen hayvanın yağı ise ayrı bir yerde eritilir. Kavrulmuş etin içine eriyen yağ dökülür ve ikisi beraber kavrulur. Kavrulmuş yağ ve et, tepsilere dökülmeden önce donan yağın tepside daha kolay çıkması için tepsilerin tabanına su sürülür. Yapılan sızgıt, çuval iğnesiyle delinip iplere bağlanır ve "kayıt" odalarına asılır. Sızgıtın küflenmemesi için bulunduğu ortamın mutlaka hava alması gerekir (KK-1).

## 2. 3. Hammaddesi Hamur Olanlar

*Yufka Yapımı:* Kışın ekmeğin pişirmesi zor olduğu için komşularla ya da eş dost, akraba toplanıp yufka ekmeği yapılır. Günlerin uzun olduğu Temmuz aylarında yufka yapılmaya başlanır. Yufka yapılırken testiler ölçüt olarak kullanılmaktadır. Hamur için ilk önce tuzlu su ölçülür. Bir testi suya iki kilogram tuz tartılır. Islatılan tuz kaya tuzu olmalıdır, bunun nedeni yufkanın kırılmaması ve sert durması içindir. Bir gün önceden un elenir ve hazır

edilir. Eritilen tuzlu su ile elenen un yoğrulmaya başlanır, bir taraftan da yoğrulan hamur başka bir yere alınıp üstüne bohça örtülerek çiğnenmeye başlanır. Ayakla çiğnenmesinin nedeni hamurun daha iyi özleşmesidir. Bu olay yoğrulan hamurun ayak yardımıyla parça parça çiğnenmesi şeklinde devam eder. Hamur kıvama geldikten sonra bıçak yardımıyla kare kare kesilip tahta üzerine dizilir ve avuç içinde yuvarlanıp bezesi alınır. Bütün bunlar tek kişiyle değil en az beş altı kişiyle yapılan iştir. Bezeler unlanıp leğenlere konur ve üstüne nemli örtü örtülür. Bunun nedeni bezilenmiş hamurun kurumaması içindir. Sabah erken kalkılır ve akşamdan hazırlanan bezeler açılmaya başlanır. Açılan bezeleri pişirmek için bir kişi de sacın başında bekler. Ocakta talaş ve bağ çubukları yakılır. Yufkanın yanmaması için ateşin harına dikkat edilmelidir. Yapılan yufka kaya damlarda "direk" denilen yere dizilir. Yufka her yerde saklanabilir. Yufka kuru olduğundan dolayı yenmeden önce, hafif suyla ıslatılır ve örtüye sarılarak yumuşaması beklenir. Günümüzde kırsal yerlerde yufka yapımı hala sürmektedir (KK-9).

*Mantı, Makarna Kesimi:* Mantı makarna kesimi imece usulü yapılan bir kışlık hazırlığıdır. Genelde yazın yapılmaya başlanır ki kesilen mantı makarna hamuru yazın sıcaklığında iyice kurusun. Bir gece önceden tuz, un ve su ile yoğrulan hamurlar bezelenip kurumaması için nemli örtü ile örtülür, sabaha kadar dinlendirilir. Dinlenen hamurlar imece usulüyle açılır. Eskiden elle açılan hamurlar günümüzde bu iş için özel satılan makinalarda açılmaktadır. Makinanın mantı bölümü, makarna bölümü ve hamur bölümü olmak üzere üç bölümü vardır. Hangisi yapılacaksa hamur o bölüme yerleştirilmektedir. Makinanın bir bölümünden geçen hamur ince ince kesilerek çıkar, çıkan hamur parçaları ise elde bıçak yardımıyla kesilir. İnce delikli elek ile unu elenir. Güneş alan yerlere serilir. Nevşehir'de mantı kesimi hala büyük oranda elle yapılmaktadır. Makarna yapımında ise makinanın ayrılan bölümünden hamur çıkarılıp makarna önceden hazırlanmış çamaşır iplerine ya da çamaşır tellerine uzun bir şekilde serilir ve kurumaması beklenir. 3-4 gün damlarda sıcaklığın altında beklemesi ve iyi kuruması gerekir ki küflenmesin. Daha sonra bez torbalara konulup serin bir yerde saklanmaktadır. Bu kışlık hazırlığı hazır makarnalar nedeniyle günümüzde oldukça azalmıştır (KK-9).

## Sonuç

Nevşehir yöresinde yukarıda tanıtmış olduğumuz kışlık hazırlıklarının hazır yiyeceklerin artışıyla birlikte azaldığı, mutfaklarda kullanılan araç ve gereçlerin farklılaştığı, imece usulü yardımlaşarak yapılan bu hazırlıkların değişim ve dönüşüme uğradığı gözlemlenmektedir. Ev ortamlarında hazırlanan yiyecekler, tarımsal faaliyetlerin makineleşmesi, boş zamanların azalması, teknolojik gelişmeler vb. nedenlerle yerlerini market reyonlarından temin edilen yiyeceklere bırakmıştır. Bu bağlamda komşuluk kültürünün bu değişimden etkilendiğini söylemek mümkündür. Hızla değişmekte olan mutfak ve yemek kültürü içinde hemen hemen her evde bulunan derin dondurucular dahi önemini kaybetmeye başlamıştır. Çünkü artık insanlar, mevsiminde yetişen sebzeleri büyük uğraşlarla

hazırlayıp dolaba koymak yerine, her mevsimde hazır olarak satılanları alıp anında tüketme yolunu seçmektedirler. Ancak mevsimi dışında satılan sebzelerin hormonlu olabileceği unutulmamalıdır. Diğer yandan hazır yiyecekler, özellikle gençlerin ve çocukların dengesiz beslenmesine yol açmakta, toplum sağlığını olumsuz etkilemektedir. Bu nedenle son yıllarda bilinçli aileler, geleneksel kışlık hazırlıklarına geri dönmeye başlamıştır. Kışlık hazırlıklarının kırsal yerlerde kısmen de olsa devam ettiği göz ardı edilmemelidir.

## KAYNAKÇA

### **Yazılı Kaynaklar**

BEŞİRLİ, Hayati (2010). "Yemek, Kültür ve Kimlik". *Milli Folklor*, 87: 159-169.

TEZCAN, Mahmut (2000). *Türk Yemek Antropolojisi Yazıları*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

### **Sözlü Kaynaklar**

KK-1: Ayşe KAYNAR, 1956 doğumlu, okur-yazar değil, ev hanımı, Nevşehir/Merkez.

KK-2: Burcu CEMİLOĞLU, 1988 doğumlu, lise mezunu, ev hanımı, Nevşehir/Merkez.

KK-3: Durmuş KAYNAR, 1956 doğumlu, ilkokul mezunu, emekli, Nevşehir/Merkez.

KK-4: Ebru SARILMAZ, 1978 doğumlu, üniversite mezunu, ev hanımı, Nevşehir/Merkez.

KK-5: Fatma AKGÜN, 1975 doğumlu, ilkokul mezunu, ev hanımı, Nevşehir/Merkez.

KK-6: Hasret SARI, 1989 doğumlu, lise mezunu, ev hanımı, Nevşehir/Sulusaray Kasabası.

KK-7: Orhan KIZILKAYA, 1969 doğumlu, lise mezunu, memur, Nevşehir/Merkez.

KK-8: Selma KIZILKAYA, 1974 doğumlu, ilkokul mezunu, ev hanımı, Nevşehir/Merkez.

KK-9: Şükran ERDOĞDU, 1969 doğumlu, ilkokul mezunu, ev hanımı, Nevşehir/Göre Kasabası.

KK-10: Şükran GÖLBAŞI, 1966 doğumlu, ilkokul mezunu, ev hanımı, Nevşehir/Merkez.

## EKLER

Fotoğraf 1: Bağ Bozumu



Fotoğraf 2: Bağ Bozumu



Fotoğraf 3: Bağ Bozumu



Fotoğraf 4: Pekmezin iğnenmesi



Fotoğraf 5: Pekmez Őirası



Fotoğraf 6: Pekmezin Kefi



Fotoğraf 7: Pekmezin Pişmiş Hali



Fotoğraf 8: Köftür



Fotoğraf 9: Unlanmış Köftür



Fotoğraf 10: Şire Tarhanası



Fotoğraf 11: Şire Tarhanası



Fotoğraf 12: Kabağın Temizlenmesi



Fotoğraf 13: Kabak Reçeli



Fotoğraf 14: Yoğurt Tarhanası



Fotoğraf 15: Yoğurt Tarhanası



Fotoğraf 16: Dondurulmuş Sızgıt



Fotoğraf 17: Bulgur Yapımı



Fotoğraf 18: Bulgurun Kurutulması



Fotoğraf 19: Yufkanın Bezisi



Fotoğraf 20: Yufkanın Açılması



Fotoğraf 21: Yufkanın Olmuş Hali



Fotoğraf 22: Peynirin Hazırlanması





Fotoğraf 23: Çömlekte Peynir



Fotoğraf 24: Çömlekte Peynir



Fotoğraf 25: Salça Yapımı



Fotoğraf 26: Güneşte Bekletilen Salça



Fotoğraf 27: Acılı Yapımı



Fotoğraf 28: Turşu Yapımı



Fotoğraf 29: Turşu Yapımı



Fotoğraf 30: Menemen Yapımı



Fotoğraf 31: Kavanozlarda Menemen



Fotoğraf 32: Fasulye Konservesi



Fotoğraf 33: Yaprak Salamur



Fotoğraf 34: Patlıcan Kurutması



Fotoğraf 35: Kabak Kurutması



Fotoğraf 36: Biber Kurutması



Fotoğraf 37: Fasulye Kurutması



Fotoğraf 38: Manti Kesimi



Fotoğraf 39: Makarnanın Serilmesi



## DÜNYA MİTOLOJİLERİNDE TOPRAK SİMGEÇİLİĞİ\*

### The Symbol of "Earth" in World Mythologies

Mustafa AÇA\*\*

#### ÖZET

Söz merkezli mitik düşüncenin gelişmeye başladığı erken dönemlerden itibaren toplumların kültürlenme süreçlerindeki temel dönüm noktalarından biri olan yaratılış olgusunu açıklamayı amaçlayan mitler, farklı coğrafyalarda ve topluluklarda çoğu zaman benzer semboller üzerinden benzer açıklamalar ortaya koymuşlardır. Semboller ilmi şeklinde de ifade edilen mitolojinin sembol ve sembolleri içinde pek çok evrensel öğeye yer verilmiştir. Bu semboller arasında toprak oldukça önemli bir yere sahiptir. Mısır, Yunan, Türk, Hint ve Uzak Asya mitolojileri başta olmak üzere, hemen bütün mitolojilerde toprağın farklı anlamlar yüklenen merkezi sembollerden biri olduğu anlaşılmaktadır. Mircea Eliade, Joseph Campbell, Bronislaw Malinowski gibi öncü isimlerin dışında Jack Goody, Maurice Bloch ve Adam Nevill gibi batılı mitolog ve etnologların çalışmalarının yanı sıra, son yıllarda Türkçeye kazandırılmaya başlanan Rus etnoloji ve mitoloji okuluna ait çalışmalarda mitik simgeçiliğe dair bulgu ve tespitler, geleneksel dünya görüşü gibi geniş kapsamlı araştırmalarda farklı bakış açılarının ve yeni yaklaşımların gelişmesinde etkili olmaktadır. Bu çalışmada mitolojilerde yaratılış tasavvurlarındaki toprak simgesi ve toprağın (yerin) katmanları ile bunların tasvirleri, doğurganlığın, iyiliğin ve cömertliğin simgesi olarak toprak, temizliğin, saflığın ve anmanın simgesi olarak toprak, ana rahmine geri dönüş simgeçiliği bağlamında toprak, erginlenme, sağaltma ve katılım ritlerinde toprak, kültürel varlık sahası ile doğal varlık sahası arasındaki geçişlerde toprak (doğum ve defin), cinsiyet kavramının gelişiminde/fark edilmesinde toprak, iktisadi rollerin tayininde kadın ve toprak gibi konular yoğunlaştırılmış biçimde değerlendirilmeye çalışılacaktır. Farklı mitolojilerden seçilecek örneklerle toprağın ortak simgesel anlamlarına dönük genel bir nazariye ortaya konulacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Mitoloji, toprak, simge, erginlenme, kadın.

#### ABSTRACT

Since the very early periods of history when mythical thought based on oral tradition began to develop myths have been formulated in order to give meaning to the concept of creation, which has always been a basic turning point in the culturization processes of the societies. These myths have usually

\* T.C. Kültür Bakanlığı, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi ve Motif Vakfı işbirliği ile 13-15 Ekim 2017 tarihleri arasında düzenlenen "Halk Kültüründe Toprak Uluslararası Sempozyumu"nda aynı adla sunulan bildirinin genişletilmiş şeklidir.

\*\* Öğr. Gör. Dr., Karadeniz Teknik Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü - Trabzon [mustafaaca@hotmail.com](mailto:mustafaaca@hotmail.com)



This article was checked by Turnitin.

provided similar explanations and similar symbols for creation regardless of the place and the society they were born. Mythology, which has also been called the "science of metaphors and symbols", contains universal elements among its symbols and metaphors. One of these symbols is "the soil (earth)", which occupy a central role among the symbols. In all mythologies, Egyptian, Greek, Turkish, Indian and Far Eastern most significantly, it is widely observed that "the soil (earth)" has been one of the central symbols that has been loaded with various meanings. The works and findings of the pioneering scholars such as Mircea Eliade, Joseph Cambell and Branislav Malinowski, and other Western scholars such as Jack Goody, Maurice Bloch and Adam Neville in the field, complemented with the studies of the recently translated works and findings of the Russian ethnologists and scholars of mythology have contributed to the development of new approaches and different views in respect to "mythical symbolism" in wide contextual studies such as traditional worldviews. This study subjects "the earth (soil)" metaphor in the creation myths, the definition of the levels of earth in these stories, "the earth" as the symbol of "good" and "benevolence", and as a symbol of purity, cleanness and purification, "the earth" in the context of "returning to the womb", "birth", "death" and physical and cultural transition, "the earth" as a symbol of sex and sexuality, as the symbol of maturity, healing and social participation as well as the role "the soil (earth)" plays in the determination of economic roles. This study aims at formulating a general explanation on the symbolic and metaphorical meanings of "the earth (soil)" by selecting examples from different mythologies.

**Keywords:** Mythology, earth (soil), symbol, maturation, woman.

Dinler tarihi üzerine yaptığı çalışmalarla kültür bilimleri içinde hatırı sayılır bir üne kavuşan Mircea Eliade, mitlerin en eski zamanlarda gerçekleşen ve yaratılış temalı kutsal bir olayı konu alan öyküler olduklarını ifade eder. Bu olay çoğu zaman makro ölçekte bir yaratılış olabilmekte iken kimi zaman da tamamlayıcı nitelikte mikro ölçekte yaratılış unsurları olabilmektedir. Doğaüstü kişi veya varlıkların yaratılışa ve sonrasına dair etkinliklerinin konu edildiği mitik anlatılar, binyıllar boyunca gerçek öyküler olarak kabul edilmişler, takip eden süreçte ortaya çıkan gnostik ve kitabi dinlere de büyük ölçüde kaynaklık etmişlerdir. Zira mitler yalnızca dünyanın, hayvanların, bitkilerin ve insanın kökenini anlatmakla kalmamışlar, aynı zamanda insanın mevcut duruma gelmesine kadar olup biten bütün önemli olayları çoğu zaman evrensel nitelikleriyle dikkat çeken sembollerle anlatma yoluna gitmişlerdir. Farklı mitolojik sistemlerde aynı/benzer sembollerin aynı anlamlara gelecek şekilde kullanılmış olması, mitolojinin sembollerle örülü bir kompleks sistem olduğu yolundaki görüşleri desteklemiştir. Mitolojik sistemlerin toplumu, kültürü ve dahası dinin temellerini inşa ederken kullandığı sembollerin irdelenmesi, mitolojinin bir semboller ilmi olarak değerlendirilmesi yolunda yaygın bir yaklaşım ortaya çıkarmıştır. Güney Amerika'dan, Mısır'a, Mezopotamya'dan Yunan ve Latin coğrafyasına, Ön ve İç Asya'dan

Güney Asya'ya uzanan derinlikte tüm mitolojik sistemlerde merkezi semboller üzerinden insan ve doğa/evren ilişkisi açıklanmaya çalışılmıştır<sup>1</sup>.

Dünya mitolojilerinin merkezi ve ortak sembolleri arasında toprak daima öncelikli unsurlar arasında yer almıştır. Makro ölçekli yaratılış mitlerinden başlayacak şekilde evrenin merkezi ve canlı türlerinin yaratılışında ve çeşitlenmesinde toprak daima belirleyici gücüyle merkezi bir sembol olmuştur. Yaratılış süreçlerinde her biri ayrı bir öneme sahip olan hava, ateş, su ve toprak yaşamın kaynağını oluşturan temel elementler olarak binlerce yıllık süreçte kutsanmışlardır.<sup>2</sup>

Dünya mitolojilerinde başlangıçların konu edildiği kozmogoni ve etiyoloji mitlerinin hemen hepsinde kaostan ortaya çıkan ilk unsur toprak olmuştur. Toprak bu yönüyle kaostan kozmosa geçişin Tanrısal simgesi olmuştur. Hemen bütün mitolojilerde yaratma eyleminin başlatıcısı genelde tek bir tanrıdır. O, kaostaki dinginliğe, belirsizliğe ilk hareketi verendir. Daha sonra ortaya çıkan tanrılar veya tanrısal varlıklar, yaratma evreleri neticesinde ortaya çıkan toprak, su gibi unsurların tanrılaştırıldıkları görülebilir (Taş, 2002: 13).

Örnekleriyle diğer pek çok mitolojide karşılaştığı gibi Mısır mitolojisinde yaratılışta ilk unsur sudur. Kaosun temsili olan sudan doğan ilk tepе kozmik temeli oluşturur. Bu durum Hint mitolojisinde sudan ortaya çıkan bir yumurta/embriyon şeklinde görülür (Taş, 2002: 14). Takip edilebilen en eski mitolojik sistemlerden biri olan Sümer mitolojisinde de başlangıçta sonsuz deniz vardır. Bu sonsuz deniz gök ile yerin birliğinden oluşan kozmik dağı meydana getirmiştir. Tanrılar insan biçiminde kişileştirildiğinde An (gök) eril, Ki (yer) dişildi. Onların birleşmesinden hava tanrısı Enlil doğmuştur. Hava tanrısı Enlil, yerden göğü ayırmış ve babası An göğü ele geçirirken, Enlil annesi Ki'yi yani yeri ele geçirmiştir. Enlil ve annesi Ki'nin birleşmesi evrenin düzenlenmesini, insanın yaratılışını ve uygarlığın kuruluşunu başlatmıştır (Kramer, 1999: 83). Bir başka örnek olarak Maya mitolojisinde başlangıçta sonsuz karanlığın içinde yalnızca yukarıda gökyüzü, aşağıda deniz vardır. Hareket edecek ya da gürültü yapacak hiçbir şey olmadığı için sakin ve sessizdirler. Yeryüzü henüz sulardan yükselmemiştir. Otlar ve ağaçlar, taşlar, mağaralar ve kuşlar ve balıklar, yengeçler, hayvanlar ve insanlar daha yaratılmamıştır. Suyun içinde yeşil ve mavi tüylerin altına yaratıcılar gizlenmiştir. Bu büyük düşünürler suyun içinde sessizce konuşurlar. Evrende gecenin sonsuz karanlığında yalnızdırlar. Birlikte ne olacağına karar verirler. Birlikte

<sup>1</sup> Mitolojiler ve semboller üzerine değerlendirmeler yapan Mehmet Ateş, mitolojilerle sembollerin girift bir ilişki içinde olduklarından sürekli beraber anıldıklarını, dolayısıyla belli çerçevelerde gruplandırılmaya çalışıldıklarını belirtir. Nitekim A. H. Krappé mitleri ve sembolleri göksel ve yersel olmak üzere ikiye ayırırken Mircea Eliade onları belli başlıklar altında toplayarak daha geniş ve derin bir biçimde irdelemiştir. Bronislaw Malinowski'ye göre mitoloji boş bir rapsodi, budalaca düşüncelerin anlamsız bir taşması değil, tersine çok etkili, olağandışı önemli bir kültürel güçtür (Ateş, 2002: 30).

<sup>2</sup> Çin uygarlığı, Antik Batı uygarlığının geliştirilerek İslam uygarlığına da aktardığı bu dört temel elementine, beşinci bir element olarak "metal"i de eklemiştir. "Metal"in Çin mitolojisindeki simgeledikleri için bk. (Mackenzie, 1996).

yeryüzünün suların ne zaman yükseleceğini, ilk insanın ve tüm diğer canlı türlerinin ne zaman doğacağını, bu canlı varlıkların yaşamak için ne yiyeceklerini ve şafağın dünyayı soluk ışık seline ilk ne zaman boğacağını kararlaştırırlar. Yaratıcılar, “Boşluk dolsun! Deniz çekilsin ve yeryüzü ortaya çıksın! Dünya, uyan! Böyle olsun!” derler ve yeryüzünü yaratırlar. Uçsuz bucaksız, sessiz ve durgun deniz birden canlanır; denizden dağlar yükselir ve toprak ortaya çıkar (URL-1). Altay Türkleri arasında Radloff tarafından derlenen yaratılış efsanesinde de verilen diğer örneklerde olduğu gibi gök, ay, güneş ve yerin henüz yaratılmadığı başlangıçta tüm evren sularla kaplıdır. Sonsuz suyun üzerinde kara kaz/ördek biçiminde uçan Tanrı ve kişi arasında Kişi'nin sebep olduğu rekabet sebebiyle yerin yaratılışının ilk emareleri görülmeye başlanır. İlerleyen dönemde Tanrının buyruğu ile sonsuz suyun dibinden ilk olarak bir taş su yüzeyine çıkar. Sonrasında Tanrı'nın buyruğu üzerine Kişi suya dalar ve dipten bir parça toprak çıkartarak Tanrı'ya verir. Tanrı bu toprağı suyun üzerine serper ve “Yer yaratılsın” emrini verir. Böylece sonsuz suyun üzerinde ilk toprak parçaları oluşur (Ögel, 1993: 451-452). 19. yüzyılda Hakaslar arasında tespit edilen ve Altay yaratılış efsanesinin bir varyantı olarak değerlendirilebileceğimiz yaratılış efsanesinde ise engin bir nehrin üzerinde yüzmekte olan iki ördekte biri diğerini kum getirmesi için nehrin dibine gönderir. İlk ördek, diğerinden aldığı kumu dokuz gün boyunca döver ve bunun sonucunda da yer oluşur (Lvova ve diğerleri, 2013: 25).<sup>3</sup> Şayen Kızılderilileri arasında tespit edilmiş yaratılış konulu anlatıda henüz hiçbir şeyin olmadığı dönemde büyük ruh Maheo, büyük bir tuzlu su yaratır. Maheo, balık, midye ve salyangoz gibi su canlılarını yarattıktan sonra su üzerinde yüzen ve uçan kazları, yaban ördeklerini ve balıkçılları yaratır. Maheo yarattığı canlıların yardımıyla suyun dibindeki toprağı bulmayı amaçlar. Uzun uğraşlardan sonra su tavuğunun yardımıyla toprağı ulaşan Maheo avucunda giderek büyümekte olan toprağı bir kaplumbağanın sırtına bırakarak yerin yaratılmasını sağlar. Sudan sonra toprağın da yaratılması ile yaşamsal döngü oluşmaya başlar ama toprağın çorak oluşu Maheo'yu tekrar harekete geçirir; “Toprak büyükannemiz bir kadın gibi verimli ve bereketli olmalıdır. Yaşamı doğurmaya başlasın.” emrini verir. Böylece çimenler, ağaçlar, çiçekler, meyveler ve tohumlar hızla çoğalmaya başlar (Marriott ve Rachlin, 1998: 36-40)<sup>4</sup>.

Mitoloji araştırmaları içinde önemli örneklem alanlarından biri olarak kabul gören Yunan mitolojisinde de toprağın yaratılışında benzer öğelerle

<sup>3</sup> Radloff anlatısında Tanrı ile “Kişi”nin kara kaz ya da ördek biçiminde olduklarından söz edilmiştir. Suyun dibine dalarak toprak/kum getiren “Kişi”, bir kara kaz ya da ördek görünümündedir. Su kuşlarının ya da su kuşu biçimindeki doğaüstü varlıkların suyun dibinden toprak/kum çıkararak yerin yaratılmasını sağlamlarıyla ilgili anlatı, Altay coğrafyasından Güney Doğu Avrupa ve Baltık'a kadar geniş geniş bir coğrafyaya yayılmıştır. Anlatının söz konusu geniş coğrafyadaki çeşitlemeleri için bk. (Eliade, 2003: 107-172).

<sup>4</sup> Modok yerlileri arasında derlenen bir başka yaratılış efsanesinde yine yaşamın kaynağı olan toprağın yaratıcı Kumokums tarafından bizzat suyun derinliklerinden getirildiği anlatılmaktadır (Marriott ve Rachlin, 1998: 43-45).

karşılaşmak mümkündür. Evren yaratılmadan önce, başlangıçta Kaos denilen bir boşluk vardı. Kaos'tan Gaia yani toprak meydana geldi. Gaia kendi kendine kocasız olarak Pontos (deniz) ve Uranos'u (gök) meydana getirdi. Bundan sonra da Gaia, Eros'un etkisiyle kendinden olma Uranos ve Pontos ile birleşmiş ve Pontos ve Gaia'nın birleşmesinden Nereus, Thaumias, Phorkys ve Keto doğmuştur. Tanrıların atası sayılan Uranos'un Gaia ile birleşmesinden Tepegözler de denilen Kykloplar, yüzer kolları olan Hekatonheirler ve Titanlar meydana geldi. Başlangıçta en büyük tanrı Uranos'tur. Uranos kendi çocukları Kyklopların çok kuvvetlendiklerini görünce onları yeraltının en karanlık yeri olan Tartaros'a hapsedmiştir. Analık duyguları kabaran Gaia, diğer çocukları olan Titanları yardıma çağırmış, bu çağrıya yalnız en küçük oğul Kronos yanıt vermiştir. Toprağın altında demir madenini yetiştiren Kronos bu madenle kendine yaptığı bir orakla babası Uranos'un cinsel organını kesmiştir. Tahtından düşen Uranos, oğlu Kronos'a "Senin bana yaptıklarını çocukların da sana yapacak." demiştir (URL-2).

Dünya mitolojilerinde ilk toprak parçasının yaratılmasından sonra toprağın katmanlardan oluştuğuna dair bilgilere de yer verilmiştir. Daha önce belirtilen Altay yaratılış efsanesinde Tanrı, Kişi'yi ikinci kez suyun dibine gönderir ve tekrar toprak getirmesini ister. Bu şekilde toprak tabakası daha da kalınlaşmış olur. Bu detay toprağın neden katı ve kalın olduğunu açıklamayı amaçlamaktadır.

İlk insanın yaratılışına dönük mitolojik verilere bakıldığında merkezde yine toprağın bulunduğu görülmektedir. Babil mitolojisinin en önemli kaynağı konumunda olan Gılgamış destanında belirtildiğine göre Tanrı Aruru, Enkidu'yu topraktan yaratmıştır. Sümer mitolojisinde krallıkların ve uyruklarının kaderini elinde tutan tanrı Marduk, Kingu'nun kaniyla yoğurup elde ettiği balçıktan ilk insanı yaratmıştır. Mısır mitolojisinde var olan her şeyin kaynağı Khnemu ilk insanı çamurdan, çömlekçi tezgâhında elleri ile şekil vererek yaratmıştır. Zerdüştlüğün kutsal metni Avesta'da belirtildiğine göre Ahura Mazda ilk insan Goyamart'ı yarattı. Daha sonra Goyamart kötülük tanrısı Ehriman'a boyun eğdi ve vücudunda metaller oluşmaya başladı. Ve altın uzunca bir süre toprak içinde kaldıktan sonra Ahura Mazda, Mashya ve Mashyanak'ı, diğer bir ifadeyle Âdem ve Havva'yı yarattı (URL-3). Yunan mitolojisinde en yaratıcı ve akıllı titan olan Prometheus, çamurdan ölümlü insanı yaratmıştır. Çin mitolojilerinden birinde yaratıcı Nugua, Sarı Nehir boyunda otururken çamurdan ilk insanları yaratmıştır. Yeni Zelanda yerli mitolojisinde insan kızıl çamurdan yaratılmış ve tanrı ona yaşam soluğu üflemiştir. Nijerya kabile topluluklarının mitolojilerine göre insan balçıktan yaratılmış ve gökyüzünün hakimi Olorun ona ruh üflemiştir (Rosenberg, 2006). Altay Türkleri arasında tespit edilmiş yaratılış mitlerinden birinde insanın topraktan yaratılışı şöyle anlatılır:

*"Bir insan şekli yapmış Tanrı bir gün çamurdan.  
Demiş ki: "İnsanoğlu, türesin bu hamurdan!  
Düşünmüş ki ne duyar, ne hisseder bu çamur,*



*İnsanoğluna çok var, yetişmez yalnız hamur.  
Demiş: Uçup çıkayım göklere bir ruh bulayım,  
Çamura ruh katayım, tam bir Tanrı olayım." (...)*

Uygur Türklerinin türeyişlerini konu alan efsanelerden birinde belirtildiği şekliyle Böğü Han ve dört kardeşinin Tola ve Selenga ırmakları arasındaki iki ağacın ortasında bulunan tepelere gökten dölleyici ışığın inmesi suretiyle bu tepelerin hamile bir kadının karnı gibi büyüyerek kutsal çocukları dünyaya getirmeleri oldukça dikkat çekicidir. Anlatının diğer bir varyantında toprağın annelik vasfı kutsal ağaçlara atfedilmiştir (Ögel, 1993: 74, 81-82). Söz konusu yaratılış sürecinde su, ağaç, ışık ve toprak gibi tanrısal unsurların işlevsel ve etkili biçimde harekete geçirilmeleri sürecin kutsallığının somutlanması açısından önemlidir. İlk insanın topraktan yaratılışına dair Türkler arasında tespit edilmiş en kompleks anlatı Devadari tarafından Memlukler arasında derlenmiştir. İran ve Yunan rivayetlerinin yanı sıra kitabi dinlerin yaratılış anlatılarından da izler taşıyan efsaneye göre ilk çağda yağmurdan hâsıl olan seller Karadağcı denilen bir dağdaki mağaraya çamur sürükleyip getirir ve bu çamurlar insan kalıbına benzeyen yarıklara dökülür. Su ve toprak bir süre bu yarıklarda kalır. Güneş, su ve toprak döküntülerini kızdırıp pişirir. Akabinde dokuz ay süreyle esen rüzgâr insan şeklindeki ilk canlıyı şekillendirir. Sonunda Ay Atam (Âdem) adı verilen ilk insan yaratılır. Yaratılan ilk eril insandan sonra süreç tekrarlanır ve bu defa ilk dişil canlı Ay-va (Havva) yaratılır. Bunların birbirleri ile evlenmesi sonucunda insan soyu çoğalmış olur (İnan, 1986: 21). Kızılderili mitolojilerinde yaratıcı güç tarafından topraktan yaratılan ilk insanın dişil olması ile toprağın dişilik vasfı arasında bağ kurmak yanlış olmayacaktır. Yaratıcı güç Maheo daha sonra bir kaburga kemiğinden ilk erkeği yaratarak, Toprak Kadın'ın yalnızlığına son vermiştir (Marriott ve Rachlin, 1998: 40-41). Tüm bu anlatılardan anlaşılabilirdiği kadarıyla insanoğlu yer kökenlidir ve onu doğuran Toprak Ana'dır.

Mitolojilerde toprak yaygın şekilde doğurganlığın, iyiliğin ve cömertliğin simgesi olarak kabul görmüştür. Toprağın yaratılışın merkezindeki element olması bu kabulde şüphesiz etkili olmuştur. Zira toprak, takip eden tüm makro veya mikro yaratılış süreçlerinin merkezinde yer almaktadır. Toprak yaratılmamış olsaydı yaşam ve onu destekleyen unsurlar da olmayacaktı. Yukarıda bahsedilen ilk insanın topraktan yaratılışı anlatılarının merkezinde de aynı düşünce vardır. Toprak bütün canlılığın kaynağıdır ve bu sebeple toprağa hürmet edilir, çünkü o süreklidir, her şey ondan gelir ve tekrar ona döner. Bu kabul çerçevesinde toprak hemen bütün mitolojilerde dişil bir unsur olarak kabul görmüş, müşfik bir anne olarak tasavvur edilmiştir. Pek çok mitolojide gök yüce tanrı, yer de onun eşi olarak tasvir edilmiştir (Eliade, 2009: 244). Benzer bir durum Türk halklarının geleneksel dünya görüşlerinde de yer edinmiş ve gök ata, toprak ise ana olarak kabul edilmiştir. Öte yandan arkaik insana göre kadın, mistik olarak toprakla dayanışma halindedir. Zira çocuk doğurma ile toprağın üretkenliği birbirine benzemektedir. Gerek toprağın verimliliği gerekse doğum ile ilgili deneyler kozmik bir yapıya sahiptir. Kadının kutsallığı, toprağın kutsallığına bağlıdır. Dişinin üretkenliğinin

kozmetik bir modeli vardır. Yunan tanrıçalarının, tanrının yardımı olmaksızın doğurmaları ile Toprak Ana'nın kendi başına doğurması arasında bir benzerlik vardır. Bu olgu hem Toprak Ana'nın, hem de kadının kendi kendine yeterliliğinin ve üretkenliğinin efsanevi ifadesi olarak kabul edilebilir (Eliade, 1991: 122, 123). Toprağın en erken dönemlerden itibaren pek çok mitolojide Ana Tanrıça olarak kabul edilmesi tüm bu bağlamlar dikkate alınarak değerlendirilmelidir<sup>5</sup>.

Toprak, mitolojilerde yaşam döngüsünün önemli süreçlerinden doğum, ölüm ve sonrasında da simgesel anlamlarıyla sürekli olarak güncellenmiştir. Dünyanın pek çok bölgesinde örnekleriyle karşılaşılabılır biçimde gebe kadınların toprağa oturarak veya toprakta açılmış bir çukur içine çömelerek doğum yapmaları yaratılışın kaynağı olan toprakla analogik bir ilişki kurma çabası olarak değerlendirilebilir. Yeni Zelanda, Kafkasya, Çin, Afrika, Avustralya, Kuzey Hindistan, Orta Asya, Kuzey Amerika, Paraguay ve Brezilya toplulukları arasında örnekleri ile karşılaşılan bu âdet Eliade'ye göre topraktan kaynağını alan kutsal başlangıcın modellenmesi ve Toprak Ana'ya öykünme anlamlarına gelmektedir. Çocuk yapmak ve çocuk doğurmak, toprak tarafından gerçekleştirilmiş örneğin bir benzeridir. İnsan Toprak Ana'nın bağrında gerçekleşmiş doğum olayını taklit eder ve onu tekrarlar, gerçek hayat vericinin toprak olduğuna inanıldığı için doğum esnasında ondan güç almak ve onun koruması ve sıcaklığını bulmak amacıyla kadın toprağa oturarak veya toprak üzerine çömelerek doğum yapar (Eliade, 1991: 20).

Yaşam döngüsü içinde karşılaşılan ve sadece arkaik toplumlarda değil geleneksel dünya görüşünü koruyan diğer bazı toplumlarda uygulanmaya devam eden yenidoğanın toprağa konulması âdeti de onun Toprak Ana ile kutsanması, toprağın besleyiciliğine ve koruyuculuğa simgesel biçimde emanet edilmesi anlamları taşımaktadır. Yıkanmış ve kundaklanmış çocuğu doğrudan toprağa koyma âdetiyle İskandinav topluluklarında, Almanlarda, Perslerde ve Japonlarda da karşılaşılabilmektedir. Toprak, annelik vasfını her dönemde geliştirerek bütün arkaik toplumlarda korumuştur. Avustralya topluluklarının, Altay Türklerinin ve İnkaların inançlarında toprak yeryüzü beşiği olarak değerlendirilmiştir. Yunanlılar terk edilmiş çocukları öldürmekten imtina ederek toprağa bırakmışlardır. Toprak Ana'nın onlarla ilgileneceğine ve yaşayıp yaşamamaları konusunda karara varacağına inanmışlardır. Yere veya suya emanet edilen çocuk, öksüzdür ve ölebilir; ama şansı varsa insanüstü bir konuma da yükselebilir. Kozmik öğelerin korumasındaki terk edilmiş çocuk genelde bir kahramana, bir azize ya da bir krala dönüşür (Eliade, 2009: 250-252). Beklenen etkiler farklı gibi görünse de benzer uygulamanın uzun süreler Türk halkları arasında da gerçekleştirildiği

---

<sup>5</sup> Yunan, Anadolu ve Mezopotamya mitolojilerinde sıklıkla karşılaşılan Hera ve Kybele, kendi başlarına gebe kalabilme özellikleri ile Toprak Ana'ya model olan tanrıçalardır. Güney Sibiryalı Türk topluluklarının mitolojik verileri içinde önemli bir yer tutan Umay (Hakaslarda Ulan-ah-ene, Altay kozmogonisinde Ak-ene) kültü doğurgan yerin ve yaşamsal kaynağın merkezi simgeleri arasındadır (Sagalayev, 2017).

görülebilmektedir. Anadolu Türkleri arasında gebe kadınların en bilindik şekliyle höllük adı verilen özel toprağa doğum yapmaları (Acıpayamlı, 1961: 47) veya yenidoğanın höllüğe yatırılması yakın dönemlere kadar takip edilebilmiştir. Pratikte bebeği sıcak tutma, gazını alma gibi amaçlarla yapılan bu eylemin mitolojik arka planında yukarıda ifade edilen durumdan farklı bir durum olmadığını düşünmek yanlış olmayacaktır. Tekinsiz olarak ifade edilebilecek kritik bebeklik döneminde canın Toprak Ana'ya emanet edilmesi ve onun koruyuculuğundan medet umulması başka uygulamalarda da takip edilebilmektedir. Ayrıca doğumdan bir süre sonra kuruyup düşen göbek bağıının çoğu zaman toprağa gömülmesi, kaynağı toprak olan bir unsuru yine toprağın koruyuculuğuna emanet etmek olarak değerlendirilebilir (Acıpayamlı, 1961: 53).

Yaşam döngüsü ve toprak ilişkisi içinde değerlendirilebilecek diğer bir uygulamada ise kimsesiz çocukların toprakta açılmış bir çukura bırakıldığı tespit edilmiştir. Yine Eliade'nin ifadesine göre *Terrea Filius* adı verilen bu çocukların topraktan geldiğine inanılmaktadır. Öte yandan Mordovlar bir çocuk evlat edinmek istediklerinde çocuğu içinde koruyucu tanrıça Toprak Ana'nın olduğuna inandıkları bir çukura koyarlar. Bunun anlamı çocuğun evlat edinilmesi için yeniden doğması gerektiğidir ve bu yeniden doğum çocuğun gerçek annesinin, yani toprağın bağrına verilmesiyle gerçekleştirilir (Eliade, 2009: 251). Toprak, mevsim döngüleri ve tabiatın yeniden dirilmesi ekseni inanışların da merkezinde yer almıştır. Ön Asya mitolojilerinde İştâr adı verilen ve sonrasında Roma mitolojisinde Venüs adıyla tekrar karşımıza çıkan savaş ve aşk tanrıçası, mart ayı boyunca geceyi aydınlatan Venüs yıldızı olarak görünür. Bu dönem, doğanın dirilişi ve dolayısıyla baharın, yeni yılın ve yaşamın başlangıcıdır. Ön Asya mitolojilerinde bereket tanrısı Tammuz'un yılın altı ayı toprağın altında, altı ayı toprağın üzerinde sürdürdüğü hayatı bu döngüyü temsil eder. Tammuz, yerin üzerine 21 Mart'ta, yani gece ile gündüzün eşit olmaya başladığı mevsimsel değişimin başlangıcında, çıkar ve sevgilisi İştâr ile birlikte olur. Bu birleşme toprağın tohumla buluşması ve filizlenmesini simgeler. Tammuz'un yeryüzüne çıkması ile birlikte doğa canlanır<sup>6</sup>.

Doğum veya yeniden canlanma ritüellerinde görülen toprak simgeçiliği ile farklı anlam ve işlevlerle erginlenme ritüellerinde de karşılaşılmaktadır. Farklı topluluklarda görülen bazı erginlenme ritüellerinin merkezindeki adayın toprağa gömülmesi, onun simgesel olarak öldürülmesi ve topraktan kalktıktan sonra yeni bir insan olarak kabul edilmesi anlamları taşımaktadır. Toprak Ana tarafından adeta yeniden doğurulan aday, geçmişe dair her şeyi unutacak ve yeni kimliğiyle

<sup>6</sup> Hititlerde kaybolan bereket tanrısı Telepinu da benzer bir mitoloji ile anlatılır. Tanrı altı ay saklanır ve bu süre boyunca yazın başlangıcına kadar büyük kıtlık ve kuraklık yaşanır. Altıncı ayın sonunda Fırtına tanrısı Tesup onu bulması için bir arı gönderir. Tanrıyı bir mağarada uyurken bulan arı iğnesi ile tanrıyı sokarak uyandırır. Tanrının uyanması ile doğa canlanır ve bahar başlar. Hititler bunu mart ayında yeni yıl bayramı olarak kutlarlar (URL-6).

tamamen farklı bir birey olarak yaşam yolculuğuna devam edecektir (Eliade, 1991: 122) .

Ölüm ve definle ilgili uygulamalarda da toprağın mitolojik sistemlerdeki koruyucu ve destekleyici rolüyle karşılaşmak mümkündür. İnanışlardaki defin biçimleri içinde en yaygın görülen usulün toprağa gömme olduğuna şüphe yoktur. Yaşamın kaynağı olan toprak aynı zamanda ölümlerle birlikte başlayacak geri dönüşümün de kaynağı ve mekânıdır. Toprakta gelen yaşam yine toprağa dönecek ve bu şekilde ebedi döngü sürekliliğini korumuş olacaktır. Başlangıçta doğum yoluyla doğal varlık sahasından kültürel varlık sahasına gönderilen insanoğlu, ölümden sonra toprağa gömülmek suretiyle tekrar doğal varlık sahasına yolcu edilmektedir. Diğer bir ifadeyle toprakta açılan mezar ana rahmi gibi değerlendirilmekte ve ölümler kutsal başlangıca atıfta bulunan bir biçimde başlangıca döndürülmektedirler. Öte yandan yetişkin ölümlerin yakıldığı Hindu toplulukları gibi topluluklarda çocuk ölümlerin yakılmak yerine toprağa gömüldükleri görülmektedir. Çocuk yaşta ölenlerin bu suretle Toprak Ana'nın bağrına geri dönüp yeniden doğabilecekleri inaniş toprağın mitik anlamları arasında yer almaktadır. Cenin pozisyonunda toprağa gömülen çocuk yine aynı pozisyonda tekrar dünyaya gelecektir (Eliade, 2009: 252-253). Bazı okyanus toplulukları arasında her anlamda üretkenliğini yitiren ve bu nedenle toplum için bir yük haline alan yaşlı bireylerin kendi istekleri ile belirlenen bir takvimde diri diri toprağa gömülmeleri de esasında aynı kabul ve inanişların sonucu olarak değerlendirilmelidir (URL-4).

Hastalanan insanların toprağa yatırılması veya gömülmesi uygulaması da mitik düşüncenin bir ürünüdür. Çocuklar, gençler ve ihtiyarlar pek çok toplulukta ölümcül olarak nitelenen hastalıkları süresince toprağa gömülmekte ve hastalıktan kurtularak adeta yeniden doğmaları temenni edilmektedir. Öte yandan örnekleriyle Türk halkları arasında da karşılaşılan hastaların delikli taştan, bir ağaç kovuğundan veya bir kaya yarığında geçirilmeleri de toprakla ilgili uygulamalar arasında değerlendirilebilir. Bu uygulama ile hastalığın bir başka nesneye aktarılması veya hastalıkla girilen kovuktan veya delikten sağlıklı bir biçimde adeta yeniden doğmuş olarak çıkma amaçlanmaktadır.

Pek çok mitolojide tarla ile kadın arasında da ilişki kurulmuştur. Eliade'ye göre ekili tarlanın verimiyle kadının üretkenliği arasındaki dayanışma, tarım toplumlarının belli başlı özelliklerinden biridir. Bu bağlamda Yunan ve Roma toplumları başta olmak üzere pek çok toplumda ekili tarla ile rahmi, tarım ile doğumu özdeşleştirilmiştir (Eliade, 2009: 257-258). Kadının toprakla ilişkisi sadece bu boyutla da sınırlı kalmamış, kadının üreme vasfı ile toprağın bereketi arasında sıklıkla ilişki kurulmuştur. Tohumun doğurgan kadınlar eliyle toprağa atılması veya aksine kısır kadınların toprakla ilişkili eylemlerden uzak tutulması gibi uygulamalar Batı Avrupa'dan, Mezopotamya'ya ve Hindistan'a uzanan bir derinlikte tespit edilmiştir. Tohumu tarlaya taşımakla görevli Finli kadınların tohumları -oldukça güçlü bir cinsellik taşıyan insanlar

tarafından taşınan eşyalarla temas eden tohumların verimli olacağı düşüncesiyle- adetli oldukları dönemdeki giysileriyle, bir fahişenin ayakkabısı veya gayri meşru bir çocuğun çorabı içinde taşımaları, Eston çiftçilerin kefen tohumlarını genç kızlara taşıtmaları, Almanların tohumları ekenleri evli ve özellikle gebe kadınlardan seçmeleri, kuraklık dönemlerinde Hindu kadınların tarlaları sabanla çırılçıplak sürmeleri toprağın üretkenliği ile kadınların üretici ve yaratıcı güçleri arasındaki mistik ilişkiyi ortaya koyan önemli örneklerdir (Eliade, 2009: 259; 325-326). Mısır mitolojisinde nadasa bırakılmış tarla çocuksuz kadına benzetilmiştir. Hindular toprakta ekim amacıyla açılan karıkları kadınlık organına, tohumları da sperme benzetmişlerdir (Eliade, 2005: 308). Örnekleriyle başka toplum ve inanışlarda karşılaşılan ve arkaik dönemlerin inanışlarına dönük izler taşıyan seyirlik oyunların Anadolu'daki takvime dayalı fallik örneklerinde benzer vurgular içeren motiflerle sıklıkla karşılaşılmaktadır<sup>7</sup>. Kadının analogik biçimde toprak/tarla ile ilişkilendirilmesi medeniyet tarihi içinde kadının toprağı işleme sorumluluğunun da temelinde yer almıştır. İktisadi rollerin cinsiyetler arasında tayin edilmesi süreçlerinde kadın ve toprak arasındaki ilişki tarım medeniyetinin kadınların etkin faaliyetleri üzerine inşa edilmesi gibi bir sonucu doğurmuştur. Zira Toprak Ana ile kadının özdeşleştirilmesi anaerik karakterli tarım toplumlarında görülmektedir. Erkek avla uğraşırken toprak ile uğraşan kadın olmuştur. Toprağı ve mikrokozmosu izleyen kadın, mevsimlerin özelliğine göre bitkilerin döllemesini, büyümesini, tohumunu dökmesini dolayısıyla hayatın sürekli kendisini yenileyişini izlemiştir. Daha sonra erkeğin tarım işlerinde daha etkili hale gelmesiyle sabanla erkeklik organı özdeşleştirilmiştir. Saban, kadın rahmine sperm koyan penis gibi bir işlevle toprağı tohumun konulmasını sağlayan, yani onu dölleyen unsur olmuştur (Kaplan, 2006: 52).

Toprak, çeşitli mitolojilerde başlangıcın ve üremenin simgesi olmasının yanı sıra saflığın ve temizliğin simgesi olmuştur. Bu anlamda toprağın kirletilmesi önemli tabulardan biri halini almıştır. Saflığın ve temizliğin simgesi olan Toprak Ana'nın maddi veya manevi anlamda kirletilmesi kutsala karşı yapılan bir saygısızlık olarak değerlendirilmiştir. Zerdüşterde yukarıda ifade edilen defin sistematığının tam aksine toprağın kirletilmemesi amacıyla ölümlerin toprağı defnedilmemesi ve sadece kemiklerinin çömlek içinde defnedilmesi, Türk mitolojisinde toprağın kirletilmemesi amacıyla günahkâr olduğuna inanılan kişilerin defin sırasında başlarının altına taş konulması, Uzak Doğu toplumlarından bazılarında zina yoluyla günah işleyen kişilerin defnedilirken yine aynı amaçla başlarının toprağın dışında bırakılması gibi uygulamalar toprağın saflığının korunması yolundaki inanış temelli uygulamalardan sadece bazılarıdır (URL-5). Eliade'nin tespitlerine göre toprağı dönük tabular arasında onun bağırnın aletlerle yarılarak işlenmesi de yer alıyordu.

<sup>7</sup> Takvime dayalı seyirlik oyunlar içinde özellikle tarımsal faaliyetlerle ilgili oyunlarda kadın ve erkek cinsel organlarının simgesel biçimde tasvir edildiği, üreme ve bereket beklenti ve vurgularının bu semboller üzerinden dile getirildiği görülmektedir. Konuya dönük açıklamalar ve örnekler için bk. (And, 1985; Elçin, 1991).

Toprak Ana'yı canlı olarak kabul eden kimi topluluklarda toprağın işlenmesi yolundaki eylemler ona kastedilmesi anlamına gelmekteydi (Eliade, 2009: 249). Arkaik insanın toprağa karşı hisleri sevgi, saygı ve beraberinde korkudur. İnsan toprağı rahatsız eder, yaralarsa öldüğünde Toprak Ana o kişiyi koynuna almaz ve insanı ana sıcaklığından mahrum eder. İnsan yeniden doğmak istiyorsa toprağa girmek zorundadır. Toprağa ihanet ettiği müddetçe toprak onu kendi bedenine almaz. Günümüzde halk arasında kötü olarak bilinen bir kişi öldüğünde "Toprak onu kabul etmez." gibi ifadeler kullanılır. Bu kişi toprağa ihanet etmese bile onun kötülüğünü vurgulamak için bu tür deyimler sıklıkla kullanılır (Kaplan, 2006: 51).

Dünya mitolojilerinde merkezi simgelerden biri olan toprağın yaratılış tasavvurlarındaki yerini, toprağın doğurganlık, cömertlik, iyilik, temizlik, saflık ve arınma simgesi olarak değerlendirilişini, yeniden doğuş simgeçiliği içindeki yerini ve işlevini, doğum, erginlenme ve ölüm gibi yaşam döngülerindeki simgesel anlamlarını, cinsiyet kavramının gelişiminde/fark edilişinde toprağın mitik anlamlarını, iktisadi rollerin tayininde kadın ve toprak arasında kurulan analogik ilişkiyi ve tüm bu unsurlar arasındaki ortaklıkları ortaya koymayı amaçlayan bu çalışmayla ulaşılan en önemli sonuçlardan birisi farklı coğrafyalarda ve dünya görüşleri içinde bile olsa toprağa verilen anlamların ortak olduğudur. Dine ve bilime uzanan bir derinlikte mitolojinin anlamlandırma ve açıklama işlevi içinde toprağa bakışın evrensel bir boyuta ulaşması, toprağın yaşam kaynağı olarak kabul edilmesi ile ilgilidir. Sonsuz olarak kabul edilen yaşam döngüsü içinde bu sonsuzluğun merkezi simgelerinden biri olan toprağın ana erkil dönemlere uzanan bir derinlikte kadınla ve onun cinsiyet özellikleri ile bütünleştirilmesi, topraktan var olan her şeyin yine toprağa döneceği şeklindeki yaygın dini vurguların da kaynağını oluşturmuştur. Evreni ve onu oluşturan her bir unsuru çoğunlukla işlevsellikleri bağlamında değerlendirip simgesel anlamlar yükleyen geleneksel dünya görüşünü ve kabuller sistemini kendi argümanları ile ortadan kaldıran ve modern diye tabir edilen yeni düşünce ve yaşam biçiminin toprağa bakış açısında büyük değişiklikler olmuştur. Yaşamın kaynağı olarak kutsadığı toprağa saygısızlık etmekten dahi imtina eden insan topluluklarının yerini beton ve çelikle donatılmış topraksız alanlarda yaşamayı tercih eden, toprakla temasını neredeyse bütünüyle kesen insan toplulukları almıştır. Nesnelere dünyasına dönük unsurların insan hayatından çekilmesi onlara dönük kabullerin de yok olmasında şüphesiz etkili olmaktadır. Toprakla mesafeli şekilde yaşayan, en yalın şekliyle toprağın takvime göre değişimini dahi gözlemlemekten uzaklaşan insanoğlu, toprağın kutsal kaynaklarını ve onun yaşamsal işlevlerini göremez olmuştur. Kitabi dinlerin kadim inanışlar rehberliğinde toprak etrafındaki vurguları ve korumaya çalıştığı farkındalık da büyük oranda işlev göremez olmuştur.

## KAYNAKÇA

- ACIPAYAMLI, Orhan (1961). *Türkiye'de Doğumla İlgili Âdet ve İnanmaların Etnolojik Etüdü*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları.
- AND, Metin (1985). *Geleneksel Türk Tiyatrosu-Köylü ve Halk Tiyatrosu Gelenekleri*. İstanbul: İnkılap Kitabevi.
- ATEŞ, Mehmet (2002). *Mitolojiler ve Semboller (Ana Tanrıça ve Doğurganlık)*. İstanbul: Milenyum Yayınları.
- ELÇİN, Şükrü (1991). *Anadolu Köy Orta Oyunları (Köylü Tiyatrosu)*. Ankara: Türk Kültürünü Geliştirme Enstitüsü Yayınları.
- ELİADE, Mircea (1991). *Kutsal ve Dindışı*. (Çev. M. Ali Kılıçbay), Ankara: Gece Yayınları.
- ELİADE, Mircea (1993). *Mitlerin Özellikleri*. (Çev.: Sema Rifat), İstanbul: Simavi Yayınları.
- ELİADE, Mircea (2003). *Zalmoksis'ten Cengiz Han'a*. (Çev. Ali Berktaş), İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- ELİADE, Mircea (2005). *Dinler Tarihi-İnançlar ve İbadetlerin Morfolojisi*. (Çev.: Mustafa Ünal), Konya: Serhat Kitabevi.
- ELİADE, Mircea (2009). *Dinler Tarihine Giriş*. (Çev. Lale Arslan), İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- İNAN, Abdulkadir (1986). *Tarihte ve Bugün Şamanizm-Materyaller ve Araştırmalar*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- KAPLAN, Zübeyde (2006). *Mircea Eliade'in Eserlerinde Toprak Ana, Kadın ve Doğurganlık*. Adana: Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- KRAMER, Samuel Noah (1999). *Sümer Mitolojisi*, (Çev.: Hamide Koyukan), İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- LVOVA, E. L. ve diğerleri (2013). *Güney Sibiry Türklerinin Geleneksel Dünya Görüşleri-Kainat ve Zaman Nesnelere Dünyası*. (Çev. Metin Ergun), Konya: Kömen yayınları.
- MACKENZİE, Donald A. (1996). *Çin ve Japon Mitolojisi*. (Çev. Koray Akten), Ankara: İmge Kitabevi.
- MARRİOTT, Alice-RACHLİN, Carol K. (1998). *Kızılderili Mitolojisi*. (Çev. Ünsal Öznlü), Ankara: İmge Kitabevi.
- ÖGEL, Bahaeddin (1993). *Türk Mitolojisi*. 1. C., Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- ROSENBERG, Donna (2006). *Dünya Mitolojisi*. (Çev. Kolektif), Ankara: İmge Kitabevi.

- SAGALAYEV, Andrey Markoviç (2017). *Ural-Altay Mitolojisinde Arketipler ve Semboller*. (Çev. Ali Toraman), İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları.
- TAŞ, İsmail (2002). *Türk Düşüncesinde Kozmogoni-Kozmoloji*. Konya: Kömen Yayınları.
- URL-1: <https://karakedigunlugu.wordpress.com/2007/03/10/maya-mitolojisi-ve-yaratilis-efsanesi/> (Erişim: 22.08.2017)
- URL-2: <http://yunanmitolojisi.blogspot.com.tr/2007/10/yunan-mitolojisine-gre-evrenin.html> (Erişim: 22.08.2017)
- URL-3: <https://abrakadavra.wordpress.com/2012/07/18/camurdan-yaratilisin-tarihi-kokenleri/> (Erişim: 22.08.2017)
- URL-4: <http://www.hurriyet.com.tr/inanilmasi-guc-adetler-227298> (Erişim: 23.08.2017)
- URL-5: <https://indigodergisi.com/2015/12/5-aralik-2015-birlesmis-milletler-dunya-toprak-gunu-insan-ve-toprak-arasindaki-iliskinin-onemi/> (Erişim: 23.08.2017)
- URL-6: <http://www.alem.com.tr/Trenda/doga-nsan-gb-dusunmez-k-676580> (Erişim: 01.10.2017)



## TOPRAKLA İLGİLİ HALK HUKUKU UYGULAMALARI\*

### Folk Law Practices About Soil

Mustafa DİNÇ\*\*

#### ÖZET

Toplumun tüm fertlerinin uymak zorunda olduğu ve sosyal düzeni sağlamaya yönelik kurallar dizgesi olarak anlamlandırabileceğimiz hukuk kavramının halk geleneği içinde yazılı olmayan bir boyutu da halk hukuku kavramıdır. Folklor araştırmalarında halk bilgisi kadroları içinde incelenen halk hukuku uygulamaları, toplumsal yaşamın en eski dönemlerinden beri uygulana gelen sosyal anlaşmalar bütünüdür.

Kırsal yaşam içerisindeki tüm etkinliklerin belirleyicisi olarak halk hukuku uygulamaları, halk yaşamının temel unsurlarından biri olan toprakla ilgili tasarruflarda da varlığını hissettirmektedir. Beslenmeden, mimariye, mitolojik uygulamalardan, dini tasavvura kadar, halk yaratmalarının her aşamasında kutsal bir kaynak vazifesi gören toprak; tarım toplumlarının başat geçim kaynağı olması nedeniyle de, edinilmesi, işlenmesi, devredilmesi noktalarında da oldukça önemsenmiş ve halk hukuku düzleminin içerisinde sürekli var olagelmıştır. Tarım toplumlarının hepsinde hukuk kurallarının oluşumunda toprağa bağlı uygulamalar geliştirilmiş, toprağın kutsallığı ve önemi kendini toplumsal kuralların belirlenmesi noktasında da göstererek gerek ekonomik gerekse hukuki altyapının oluşturulması sağlanmıştır. Anadolu coğrafyası da yaşam koşulları bağlamında toprağa bağlılığın fazlasıyla hissedildiği bir yapıdadır. Yurt kavramının kutsallığına binaen Türk milletince ayrı bir önem verilen toprak, bu bakımdan korunması gereken ve toplumsal yapıyı kendine endeksli olarak belirleyen ana unsurlardan biri olarak görülmüştür.

Bu çalışmada, Anadolu sahasının çeşitli yörelerinden katımlı ve katımsız gözlemler, görüşme ve sosyal medya grupları aracılığı ile derlenen halk hukukundaki toprakla ilgili uygulamalar, mülkiyet-miras hukuku, eşya-ticaret hukuku ve borçlar hukuku çerçevesinde sınıflandırılarak değerlendirilecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Hukuk, Halk Hukuku, Toprak, Mülkiyet, Miras.

#### ABSTRACT

Folk law, is an another non –written dimension of the notion of law which we can understand as a strings of rules for establishing social order that all the members of society have to obey. In folklore researches, the practices of folk law, which is examined in the public knowledges branches, is the whole of social agreements that have been practiced, since the earliest periods of social life.

\* Bu makale, 13-15 Ekim 2017 tarihlerinde Sivas'ta gerçekleşen "Halk Kültüründe Toprak Uluslararası Sempozyumu"nda aynı adla sunulan sözlü bildirinin gözden geçirilip düzenlenmiş halidir.

\*\* Dr., Millî Eğitim Bakanlığı Türkçe Öğretmeni – Çanakkale [mstfdnc84@hotmail.com](mailto:mstfdnc84@hotmail.com)



This article was checked by Turnitin.

As a determinant point of all activities in rural life, public law practices is also felt its presence in savings about soil as one of the main element of folk life. From nutrition to architecture, from mythological practices to religious imagination, soil, which has seen as in the task of as a sacred source in every stage of folk creations, Due to it is the most important source of income for agricultural communities and has been highly regarded on the points of obtaining, operating and transferring and has been constantly in the folk law area. In all agriculture societies, practices based on the soil have been developed in the formation of legal rules, and also the sanctity and importance of the soil has showed itself at the point of setting social rules, and both economic and legal infrastructure has been established. Anatolian area is in a structure that commitment to soil in the context of living conditions is greatly felt. The soil, which is given a special importance in the Turkish nation on the holiness of the dormitory concept, has been see as one of the main factors that should be protected in this respect and determine the social structure as indexed to itself.

In this study, practices about to soil in folk law, which compiled through participatory and unattended observations, interviews and social media groups from various regions of the Anatolian region, will be classify and evaluate in the scope of, property-inheritance law, commodity-trade law and debts law.

**Keywords:** Law, folk law, soil, property, interitance.

## 1. Giriş

Türkçe Sözlük'te (1998: 1008) "Toplumu düzenleyen ve devletin yaptırım gücünü belirleyen yasaların bütünü, tüze" tanımıyla yer bulan hukuk kavramı, geçmişten günümüze tüm medeniyetlerin yaşayış biçimlerini düzenleyen, toplumu oluşturan bireyler arasındaki anlaşmazlıkları çözümlen, toplum yaşamını elverişli hale getiren kurallar dizgesidir. İnsanlığın evrimi içerisinde başlangıçta yazısız kuralların şekillendirdiği toplumsal yaşam, yazı ile birlikte özel ve kamu ilişkilerini belirleme noktasında daha da güçlenmiş, çağdaş devlet modelinin şekillenmesi bir bakıma aynı zamanda bir bilim dalı da olan hukukun gelişmesiyle paralel yürümüştür.

Hukuk kavramının, halk arasında oluşturulan, geleneksel boyutundaki uygulamaları da halk bilgisinin, halk hukuku şubesi içinde incelenmektedir. Toplum içerisinde aynı veyahut benzer durumların çözümü için tekrarlana tekrarlana, genel kabul görerek bir bakıma yazısız yasalar haline gelen ve örf, adet, töre, gelenek ve görenek düzlemindeki davranışlar, geniş manada halk hukuku olarak karşımıza çıkmaktadır.

*"Bir geleneğin örf ve âdet hukuku haline gelmesi için, maddî, ruhî ve hukukî olmak üzere üç unsurunun bulunması gerekir"* diyen Türkmen'e (2011: 247) ek olarak Aça da (2016: 585) *"bir davranış modelinin halk hukuku veya örf ve âdet kuralı olarak kabul edilebilmesi için toplum tarafından belirlenmiş olan bazı şartları taşıması gerekir"* diyerek şu şartları sunmaktadır:

a. Örf ve adet kuralının anlamı toplum üyeleri tarafından açıkça bilinmeli ve benimsenmelidir,

b. Bu kurallar, toplumun genel kabulleri doğrultusunda akla uygun ve kabul edilebilir olmalıdır. İnsanlar bu kuralların haklı olduğuna inanmalı, uygulanması zorunluluğa dayanmalıdır,

c. Bir davranış modelinin halk hukuku olabilmesi için çok eski zamandan beri uygulanıyor olması gerekmektedir. Öyle ki kuralın ne zaman ortaya çıktığı yaşayan herhangi bir kimse tarafından hatırlanmamalıdır,

d. Toplumsal ilişkileri düzenleyen halk hukukunun yasalarla çelişmemesi gerekmektedir.

Halk hukuku olgusunu bu bağlamda; halkın, kendi içindeki sorunları çözmek, olumsuzlukları önceden bertaraf edebilecek önlemleri almak ve günlük yaşamını düzenlemek amacıyla, gelenek içerisinde meydana getirdiği, genellikle yazılı olmayan ve resmi hukukla çelişmeyen kurallar ve bu kurallara bağlı ödül ve cezalandırma modellerinin oluşturduğu toplumsal uzlaşma mekanizması olarak tarif etmek mümkündür.

Dursun'a göre de halk hukuku, toplumun gelenek, görenek ve alışkanlıklarından beslenen, kalıp tutum ve davranışlarla şekillenerek günümüze taşınan, toplumdaki işlevsellikleriyle dinamizmini kaybetmeyen, süreklilik göstererek toplum tarafından bir sonraki nesle aktarılan, toplumun temeli olan ailede baba otoritesinden başlayarak bir otorite tarafından onaylanan ve desteklenen töre/örf ve âdet/sözlü hukuk kuralları olarak tanımlanabilir (Dursun, 2016: 56). Gerçekten de halk bilgisine dair hemen her noktada görülebileceği gibi, halk hukuku ile ilgili uygulamalar da toplumsal yaşamla ve mantıkla çelişmeyen ve bu yaşamı düzenlemeye yönelik uygulamalardır. Halk hukuku uygulamaları aynı zamanda yazısız olmalarına rağmen aktarımın sürekliliği anlamında da işlevselliğini yitirmeyerek kuşaklar arasında nakledilebilmektedir.

Halk hukukunun kapsamına giren uygulamalarla halk hayatının tüm alanlarında karşılaşmak mümkündür. Köydeki çeşitli anlaşmazlıkların mahkemeye gidilmeden çözülmesi; tarlası, bağı, bahçesi bitişik olan komşular arasındaki sınır tecavüzü olaylarının çözümlenmesi; aynı şekilde başıboş bırakılmış küçük veya büyükbaş hayvanların komşuların tarlalarına, bahçelerine verdikleri zararların karşılanması; nişan bozma veya boşanma süreçlerinde yaşanan olumsuzlukların resmî hukuk organlarına ihtiyaç duyulmadan giderilmesi süreçlerinde geleneksel hukuk normlarından bugün de sıklıkla yararlanılmaktadır (Aça, 2017: 416-417). Özellikle, kent ortamının uzağında devam eden kırsal yaşam içerisinde, bu yaşam tarzının doğurabileceği her türlü sorun, anlaşmazlık veya olumsuz durumun çözümlenmesinde, halk hukuku uygulamaları kolluk güçleri veya adliye mekanizması gibi devlet erkinin organlarına ihtiyaç duyulmadan, pratik şekilde hareket edilmesine ve sorunların birlikte yaşayan bireylerin beraber karar vermeleri ile çözümlenmesine de olanak sağlamaktadır.

Halk hukukunun müeyyide boyutu da Aça'nın ifade ettiği gibi (2016: 585) çağın gerekliliklerine göre de değişebilmekte ve genel olarak;

kınama, ayıplama, toplumsal baskı, toplum dışına itme, para cezası gibi şekillerde olmaktadır.

Ödül konusunda ise halk hukuku düzlemi içerisinde yukarıda sayılanlarla karşı karşıya kalınmaktan kaçınma durumu söz konusu olmakta ve böylelikle, toplumun saygın bir üyesi olmak, kırsalda yaşayan bireyin genel amacı haline gelmektedir. Zira cezai durumla karşılaşmayan ferdin hep iyi şekilde anılması halk hukuku standartlarına uyduğu anlamına gelmektedir.

Bu çalışmada Anadolu coğrafyasının çeşitli yörelerinden derlenen toprakla ilgili halk hukuku uygulamaları mülkiyet-miras hukuku, eşya-ticaret hukuku ve borçlar hukuku kapsamında sınıflandırılarak incelenecektir.

## 2. Yöntem ve Bulgular

Sosyoloji, antropoloji, felsefe ve halk bilimi gibi disiplinler, nitel araştırma yöntemlerini kullanırlar. Nitel araştırma yöntemlerine başvuran bu disiplinlerin ortak amacı insan davranışını, içinde bulunduğu ortam içinde, çok yönlü bir şekilde anlamaya çalışmaktır. Bu disiplinlere göre insan davranışı, fen ve matematik gibi disiplinlerde ele alınan değişkenlere göre farklı algılanması gereken bir olgudur. Bu disiplinlere göre insan davranışı ancak esnek ve bütüncül bir yöntemle araştırılmalıdır. Bu yaklaşımda araştırmaya dâhil olan bireylerin görüşleri ve deneyimleri büyük önem taşır (Yıldırım ve Şimşek, 2013: 41).

Halk biliminin veri toplama teknikleri de sözü edilen nitel araştırma yöntemleri çerçevesinde geliştirilmiş tekniklerdir. Halk bilimi araştırmalarında sıklıkla başvuru alan veri toplama tekniklerinin başında gözlem (müşâhede), görüşme (mülâkat), soru kâğıdı (anket) ve yazılı belgelerin incelenmesi gelmektedir. Ayrıca günümüzde oldukça hızla gelişen teknolojik şartların etkisi ile yukarıda sayılanların yanı sıra dijital ortam kaynakları ve sosyal medya aracılığı ile de halk bilimi verilerinin toplanabilmesi gündeme gelebilmektedir.

Malzemesini yaşayan halk kültürü (folklor) unsurlarını doğrudan doğruya gözlemleyerek elde etmek zorunda olan alan araştırmacısı soruna iki temel gözlem tekniğinden biriyle yaklaşabilir. Bunlardan birincisi alan araştırmacısının gözlem icra edilecek folklor olayına "aktif" olarak katılmasıdır. Buna "katımlı gözlem" adı verilir. Diğeri ise alan araştırmacısının gözlemi yapılacak folklor olayının icrasında sadece bir seyirci veya "pasif" olarak bulunduğu "katımsız gözlem"dir (Çobanoğlu, 2005: 74). Her iki gözlem tekniği de icraya dair bulguların doğrudan elde edilmesi bağlamında araştırmacıların sıklıkla uyguladıkları yöntemler olarak halk bilimi çalışmalarının ana araştırma tekniklerini oluşturmaktadır. Ancak, araştırmacının aktif olması bakımından katımlı gözlem, katımsız gözleme göre nispeten zor ve daha çok geri plan bilgisinin bulunmasını gerektiren bir gözlem tekniğidir. Katımlı gözlemde birebir icranın-yaratımın içinde bulunması aynı zamanda araştırmacının, derlediği icra-

yaratım ile ilgili bilgileri yaparak-yaşayarak edinmesine de olanak sağlamaktadır.

Alan araştırmasının gerektirdiği önemli tekniklerden birisi de görüşmedir. Görüşme, araştırma yapılan yerde, araştırmacının bu iş için seçilen kaynak kişilere, daha önce hazırladığı konularda, başka bir anlatımla konuyu açıklığa kavuşturacak noktalarda düzenlenmiş olan soruları ya formel bir biçimde ya da bir sohbet, söyleşi havasında sorması ve cevap almasıdır; yani görüşülenle yüz yüze gelmesidir (Örnek, 2000: 57). Görüşme tekniği de icra esnasında kaynak kişiyi ve konuyu yönlendirme esasına dayalı olarak “yönlendirilmiş görüşme” ve “yönlendirilmemiş görüşme” olarak iki boyutta uygulanabilir. Ayrıca özellikle yönlendirilmiş görüşmelerde araştırmacının daha önceden hazırlayacağı soru kâğıtlarının (anket) veri toplama aşamasındaki önemi oldukça büyüktür. Bir başka ifade ile yönlendirilmemiş görüşmelerde doğaçlama bir veri toplama gündemdeyken, yönlendirilmiş görüşmede araştırmacının yapacağı hazırlık icracının ve konunun araştırma sahasına çekilmesinde ve bu dairede araştırmaya devam edilmesinde faydası çoktur.

Nitel araştırma “gözlem”, “görüşme” ve “anket” tekniklerinin yanı sıra yazılı, maddi ve görsel materyallerin analizini de gerektirmektedir. Bu materyallerin analizi, özellikle de gözlem ve görüşmeler sırasında elde edilen verilerin desteklenmesi bakımından önemlidir (Aça, 2017: 211).

Bu araştırmanın veri toplama aşamasında da tüm yukarıda sayılan tekniklere ek olarak, konu ile ilgili internet siteleri ve özellikle sosyal medya mecralarından da yararlanılmıştır. Tapu Kadastro Genel Müdürlüğü mensuplarının sosyal medya gruplarında (URL-1 ve URL-2) çalışma ile ilgili bilgiler verilmesinin ardından personelin çalıştıkları bölgelerde karşılaştıkları örneklerin derlenmesi yoluna gidilmiş, araştırmacıya dönüş sağlayanlar da kaynak kişiler arasında dâhil edilmişlerdir.

## **2.1. Mülkiyet-Miras Hukuku Kapsamındaki Bulgular**

Geleneksel halk kültüründe bir menkul ya da gayrimenkulü – ya da konu ile ilgili olması bakımından- bir araziyi edinme, ona sahip olma, üzerinde tasarruf edebilme ve ürünlerinden faydalanabilme; ölüm hadisesi vukua geldiğinde o araziyi miras olarak bölüştürme kurallarının incelendiği bu boyutta şu bulgular elde edilmiştir.

Anadolu'nun hemen her yöresinde toprak, kutsallığı ile namus boyutuyla ilişkilendirilmiş, “toprak ana” tabiri dahi ona atfedilen kutsallığın bir bakıma ifadesi olmuştur. Satın alma, kiralama, zilyetlik, atadan miras kalma yolları ile edinilen araziler, sahiplerinin hanesi, mülkü haline gelmiş, bu mülk de dokunulmaz alanlar gözıyla görülmüştür.

Öyle ki iki hasım arazide kavga ederlerken, birisi kendi tarlasına kaçarsa, diğeri ona dokunamaz, tarlasına girerek kavgaya devam edemez. Bu dahi haneye tecavüz sayılmaktadır (KK-1).

Kütahya'da erkek evladı olan babalar, çocuklarının doğumuyla birlikte sulanabilen bir mevkideki arazilerinden birine gelirini daha sonra oğlunun sünnetinde, düğününde kullanılmak üzere kavak fidanı diker, bu kavaklık "sünnetlik" adıyla oğlan çocuk için hazırlanır (KK-9) Ayrıca düğünlerde, gelin alımından, sünnet düğünlerinde ise sünnet gezmesinden geldiğinde, gelin- sünnet çocuğu arabadan inmez, gelin kaynatasından, sünnet çocuğu ise dedesinden (babasının babasından) bir tarla, bir arazi ister. "El öpmelik - sünnetlik" şeklinde edinilen tarlalar, daha sonraki miras paylaşımına dâhil edilmez doğrudan, verildiği kişilerin fazlalık hakkı olarak görülür (KK-4, KK-6, KK-9).

Görücü usulüyle yapılan evliliklerde ya da doğudan gelin getirildiğinde de nikâhtan önce bir tarla, arazi gelinin üzerine geçirilir (KK-10). Çoğu kez nikâh hakkı ya da mihr olarak da değerlendirilen bu durum özellikle kadına hukuki düzlemde tanınan bir hak olarak da görülmekte, dolayısıyla durum, toprak hukukunun evlilik akdiyle bir ilişkisi bağlamında da ele alınabilmektedir.

Toprak edinme çeşitleri içinde ayrıca Anadolu'nun pek çok yerinde, kadastro öncesi dönemlerde, mülkiyet hukukunda *zilyetlik* denilen hazineye ait, boş, bakımsız arazilerin kişilerce imar ve ihyası yolu ile emek ve masraf harcanarak temizlenip, kadastro geçtiği zaman o kişinin üzerine kayıt edilmesi esasına dayanılarak, arazi sahiplenmelerine de rastlamak mümkündür. Bu uygulama bir bakıma *hukuksuz bir durumu süreç içerisinde hukuka uydurarak arazi sahibi olmak* anlamına gelir, böylelikle bakımsız arazilerin tarıma kazandırılması mümkün kılınmaktadır (KK-4). Ayrıca meselenin bir başka boyutu olarak, yukarıda mezkur kadastro işlemleri esnasında, Anadolu'nun pek çok köyünde muhtarların ya da ihtiyar heyeti üyelerinin bilirkişilik sıfatlarıyla kadastro teknisyenlerine yardımcı olurlarken bazı arazileri de kendi üzerlerine kayıt ettirdikleri ile ilgili anlatımlara da rastlanılmaktadır (KK-1, KK-6, KK-8, KK-10).

Halk arasında *ecri misil* (Ar. Ecr-i misl) denilen uygulama da arazinin edinilmesi anlamında bir başka usul olarak karşımıza çıkmaktadır. Hazineye ait tarla vasıflı arazilerin devletten kiralanması esasına dayalı sistemde araziye kiralayan kişi vergi ve diğer ödemelerini düzenli bir biçimde yaparsa on yıl, hatta daha fazlasına kadar tarlayı kiralama hakkını elde eder (KK-2). Bir malın kullanılmasından doğan menfaatin para ölçüleriyle takdiri kira bedeli tayin edilmeden bir yerin kiralanması halinde vasıf, mevki ve kullanma tarzı bakımlarından kiralanana yere benzeyen yerlerin kira bedelleri, yerin de ecr-i misl'idir (Devellioğlu, 2000: 39).

Değiş tokuş da birbirlerine uzak mevkilerdeki parçalı tarlaları bir araya getirerek arazileri aynı mevkide toplamayı amaçlayan bir anlaşma şekli olarak karşımıza çıkmaktadır. Tarlaları farklı farklı yerlerde olan kişiler, komşu tarla sahipleri ile anlaşarak tarlalarını üç aşağı beş yukarı aynı büyüklüklerle trampa ederler. Bu işlemi şifahen duyurdukları gibi, hukuksal sorunlar yoksa resmi başvuru ile tapu dairesinde de yapabilirler (KK-3).

Toprak edinmenin belki de en önemli usulü miras paylaşımını aracılığı ile olandır. Ölen kişinin yasal varislerine kalan mirasın önemli bir kısmını oluşturan toprak, miras bölüşümünde en ciddi anlaşmazlıkların da yaşandığı bir boyut olarak karşımıza çıkmaktadır. Özellikle kız çocukların mirasa dâhil edilme sürecinde karşılaşılan ayrımlar konunun ilgi çekici kısmını oluşturmaktadır.

Her ne kadar günümüzde etkisini giderek yitirse ve miras uygulamalarındaki yeri gittikçe azalsa da Anadolu'nun pek çok yerinde kız çocukları miras bölüşümüne dâhil edilirken erkek çocuktan daha farklı uygulamalarla karşılaşır. Kütahya'daki kaynak kişilerimizden nakledilenlere göre, kız çocuklarına erkek çocuğa verilen arazinin yarısı kadar yer verilir. Çünkü erkek çocuğunun aile geçindirme gibi bir görevi vardır. Aynı zamanda kocasından da miras hak edeceği için kız çocuğunun payı ona göre az olur (KK-3, KK-7, KK-10). "Yurt yeri" denen ev arazisinin paylaşımında da kız çocuğa pay verilmez. Eloğlu olarak görülen enişte, ata toprağına girmesin diye, kız çocuk yurt yerinin paylaşımına sokulmaz. Buradan alacağı payın yerine ev yerindeki hakkına eş değer bir tarla ya da para sadece kıza verilerek miras paylaşımında ev yerindeki haktan çıkarılır (KK-7, KK-8).

Ayrıca işlenmesi kolay olan ve maddi getirisi fazla olan yerler, kısacası değerli yerler, erkek çocuklarına ayrılırken, kız çocuklara "kakara" denilen kıraç, taşlık, para etmeyen yerler bırakılır (KK-6). Bu anlayış toplumsal tezahürünü halk arasında "Akdeniz enişteleri, Antalya enişteleri" olarak bilinen anlatımlarda göstermiştir. Akdeniz bölgemizde tarım ve hayvancılıkla uğraşan Yörüklerin miras paylaşımında erkek çocuklarına o dönemlerdeki ekonomi için daha uygun olan yaylak arazileri, kız çocuklarına da "çorak" tabir edilen deniz kenarlarındaki tarıma elverişsiz kumul arazileri vermeleri söz konusu iken, turizmin gelişmesi sonucunda çok sayıda otel ve turistik mekân yapılması neticesinde kızlara verilen arazilerin kısa sürede kat be kat değerlenmesi, bu arazilerin sahibi olan kızlarla evlenen eniştelere kısa sürede zengin olmalarını sağlamış, hemen tüm Akdeniz kıyı şeridinde "Akdeniz'in zengin enişteleri" tevatürünü doğurmuştur (URL-1, URL-2).

Çocukları olmayan veya çocuklarına çeşitli sebeplerden dolayı miras bırakmak istemeyen toprak sahipleri, öldüklerinden sonra devredilmek üzere arazilerinin hepsini yahut bir kısmını, öldüklerinde arkalarından dua edilsin, Kur'an okunsun, amel defterlerine öldüklerinde de sevap yazılsın anlayışıyla sağlıklarında Kur'an kurslarına, çeşitli talebe yurtlarına, vakıflara ya da Diyanet'e bağış yaparlar ya da vasiyetlerinde bu durumu belirtirler (KK-4, KK-5, KK-9, URL-1, URL-2).

## 2.2. Eşya Hukuku- Ticaret Hukuku Kapsamındaki Bulgular

Toprağın işlenmesi, işletilmesi, ürünlerinin elde edilmesi ve elden çıkarılarak ekonomik faaliyetlerde yer bulunması temelindeki uygulamalar eşya hukuku- ticaret hukuku kapsamında ele alınmaktadır. Toprağın bir ticari meta aracı olarak işletildiği bu uygulamaların başında

Anadolu'nun hemen her yerinde görülebilen bir kiralama modeli olan "ıcar" gelmektedir. Kabaca, herhangi bir sebepten boş bırakılan tarlanın, bir başkasına belirli bir sürece kiraya verilmesi anlamına gelen ıcar sisteminde, kiralama bedeli ya dönümüne biçilen bir değer karşılığında parasal olarak, ya da çıkan üründen alınacak pay olarak kiracı ile yapılan anlaşma ile belirlenmektedir.

"Yarıcılık, marabacılık" gibi adlar altında uygulana gelen "ortakçılık" ise toprağın ticari faaliyetlerde yoğun bir şekilde kullanıldığı bir başka uygulamadır. Aksoy, konu ile ilgili olarak (1970: 202) "Ülkemizde ortakçılık şartları büyük bir çeşitlilik gösterir. Bu şartlar bölgeden bölgeye, köyden köye ve hatta aynı köy içinde işletmelere göre değişmektedir. Zaman içinde de ortakçılık şartlarının değiştiği görülür. Ürün çeşidine ve tarım şekline göre de ortakçılık şartları gelişmektedir. Hububatta, endüstri bitkilerinde, bağ-bahçe tarımında uygulanan ortakçılık biçimleri değişiktir. Genellikle bunlar bir sınıflandırmayı güçleştirecek kadar çeşitlidirler" diyerek ortakçılığın çok boyutlu uygulamalarından söz etmektedir.

En az iki kişinin bir tarlayı birlikte ekip ürünü ya da üründen elde edilen geliri paylaşmaları esasına dayanan ortakçılıkta söz konusu tarla ister ortaklardan birinin olsun, ister üçüncü bir şahsın olsun, sezon sonunda alınan mahsulden, tüm giderler düşüldükten sonra geriye kalan miktar eşit şekilde pay edilir (KK-1, KK-4, KK-5).

Yozgat Akdağmadeni'ndeki kaynak kişimizin belirttiği "Üleş - Üleşme" uygulaması da ortakçılığın farklı bir boyutu olarak hayli ilgi çekicidir: "Nadas, ölüm veya afet haricinde tarlayı boş bırakmak kınanır, ayıplanır. Özellikle tek parça ve büyük tarlası olanların tarlasını ekecek tohumu kalmadığı zamanlarda, tarlasının geri kalan kısmını bir başkasına ektirmesidir. Kırsalda tarlanın boş kalması halinde, "tarlasını ekemedi, tarlasını yeşillendiremedi, tarlası boş kaldı" denilmesin diye başvuru bir yoldur. Burada amaç tarım arazisinin boş bırakılmamasıdır. Tarlanın geri kalan kısmını eken kişi herhangi bir kira vermeden, söz konusu araziden elde ettiğini alır." (KK-1).

### 2.3. Borçlar Hukuku Kapsamındaki Bulgular

Türk toplumunda bir kişinin herhangi bir sebeple maddi zorluk çekmesi sonucunda yakınlarından borç istemesi son derece doğaldır. Ancak örf ve âdet hukukuna göre aldığı bu borcu söz verdiği tarihte geri ödemesi, geri ödeyemediği takdirde alacaklıyı bilgilendirerek en kısa zamanda borcunu ödemesi gerekmektedir. Bu borcun ödenmemesi durumunda kişi, toplum tarafından ayıplanır, kınanır, güvenilmez bir insan olarak tanınır. Bu davranışı tekrar ederse toplumdan dışlanır. Alevi kültüründe bu durum kişinin "düşkün" ilan edilmesine, Ahilik kültüründe "yol cezası" almasına neden olur (Dursun, 2016: 156).

Borç alıp vermenin, ödemenin sahip olunan topraklar aracılığı ile yapılması kırsal alanda örnekleri çokça görülen borçlar hukuku kapsamındaki uygulamalardandır. Sevindik'in Sivas Şarkışla Gümüştepe Köyü'ndeki kaynak kişilerinden naklettiği uygulamada (2013: 114-115),



köyde bazı kişiler ihtiyaç olduğu zaman Uygurlar döneminde de benzerine rastlanan bir sisteme başvurup borç para alırlar. “*Tutu verme ya da tarla tapusuz mal icarsız*” denilen bu uygulamada borç alan kişi anlaşma dâhilinde olan tarlasını borcunu ödeyene kadar alacaklısına verir. Alacaklı da herhangi bir kira bedeli ödemeksizin bu tarlayı borç ödenene kadar bedavadan eker biçer. Bir nevi paranın faizinin alma anlamına gelen bu uygulama İslami kurallara uygun olmasa da örnekleri mevcuttur.

Tutu verme uygulamasının Kütahya'da yaşayan bir örneğine de “*rehin verme*” veya “*tarla bırakma*” adıyla rastlanır. Özellikle düğün hazırlıklarında yahut traktör, biçerdöver, kamyon, tarım ekipmanları gibi büyük meblağlara mal olacak araçların alımında, herhangi birinden borç alma durumu söz konusu olduğunda borç talep eden kişi belirttiği vadeye kadar bir tarlasını borç aldığı kişiye verir; borç veren kişi de ödeme yapılana kadar bu tarlayı herhangi bir kira bedeli vermeden işler. Borçlu söz verdiği tarihte borcunu ödeyemez ise tapu alacaklının üzerine geçirilir (KK10). Halk arasında bu uygulama ile ilgili olarak “*filanca, falancaya tarla bırakmış da öyle almış*” şeklinde ifadelere rastlamak mümkündür.

Günümüzde özellikle tefecilikle eşdeğer görülen bir başka topprağa bağlı borçlar hukuku kavramı da “*Yeşil alma- yeşil satma*” uygulamasıdır. Borçlarını ödemekte zorlanan arazi sahipleri, ekili ekinleri daha yeşilken, bu işi takip eden tefeci zihniyetli kişilere arazisinin yeşil halini gösterir. Alıcı, gördüğü yere fiyat biçer ve arazi sahibine bu meblağı öder. Harman zamanı geldiğinde, ekini kaldıran alıcı kârını bu yöntemle elde eder. Harman döneminde edeceğinin oldukça altında fiyata verilmesinden dolayı yeşil alma- yeşil satma uygulaması bir anlamda, çek kırdırma, tefecilik olarak görüldüğünden pek itibar görmez. Yeşil alan- yeşil satan kişiler toplumca kınanır, “*falanca yeşil satmış, filanca şu tarlayı yeşil almış*” denilerek ayıplanır (KK-2, KK-8, KK-6, KK-9).

Borçlanmaların topraktan elde edilecek ürünler ile hasattan sonra karşılanması durumu da “*harman veresiye – pancar veresiye*” şeklinde ekilen ürüne bağlı olarak isimlendirilen bir başka borçlar hukuku uygulamasıdır (KK-10). Hububat tarımında, hasat esnasında hasat masrafının elde edilen ürünün belirli kısmının (ekin iyi çıktığında ürünün %6'sı, verim düşük olduğunda dönümüne 2-3 teneke) “*biçer hakkı*” adıyla biçerdöver sahibine verilmesi (KK-1, KK-3, KK-10, KK-11, KK-12); zeytinyağı, ayçiçeği yağı gibi yağ üretilen ürünlerin belirli yüzdesinin (4'e 1, 5'e 1 gibi) mengene ya da yağ fabrikasına “*yağ hakkı*” olarak verilmesi (KK-5, KK-6, KK-12); ayrıca eski dönemlerde köylerde sezonluk çalışan (köy muhtarlığı tarafından tutulan) ramazan imamı, korucu ve berber gibi görevlilerin gelirlerinin köy muhtarlığınca hane başına belirlenen mahsul değerince (hanenin gelirine göre teneke hesabı buğday karşılığında) ödenmesi ve icarlanan tarlanın değerinin çıkan ürüne (KK-11) göre verilmesi de borçlar hukuku kapsamında değerlendirilebilecek diğer uygulamalardandır.

Borçlar hukuku kapsamında, ödenemeyen borçlardan dolayı tarlanın satılığa çıkarılması durumu ise Anadolu'nun pek çok yerinde kınanan, ayıplanan, kötü görülen durumlardandır. Toprağın son derece önemsenmesi nedeniyle, arazisini satanlar toplum nezdinde ayıplı insanlar haline gelmiş, ata mülküne sahip çıkamayanlardan ilan edilmişlerdir (KK-3, KK-5, KK-6, KK-7, KK-8, KK-10, URL-1).

### 3. Sonuç

Tarım toplumlarında ihtiyaçlar hiyerarşisinin hemen her aşamasında varlığını hissettiren toprak, Türk kültür dairesi içinde de son derece önemsenmiş, üzerine atfedilen kutsallık ile beslenmeden mimariye, dini sistemden ekonomik faaliyetlere kadar halk yaratmalarının her aşamasında kendine yer bulabilmiştir. Halkın uzun tecrübeler neticesinde toplumsal hayatına yerleştirdiği ve bu yaşamı düzenlemekte kullandığı kurallar bütünü olan halk hukuku uygulamalarında da toprak yoğun bir biçimde işlerlik bulmuş, edinilip işletilmesinden, kendisine bağlı ticari faaliyetlere ve borçlanma hususlarına kadar uzanan büyük bir toprak hukuku kurallar silsilesi oluşturulmuştur.

Toprağın edinilmesi bağlamında, bireylerin sahip olduğu toprağın büyüklüğü hemen tüm Anadolu kırsalında yürütülen ekonomik faaliyetlerin önemli bir göstergesi olarak belirgin bir zenginlik olarak düşünülmüştür. Ayrıca bu arazilerin elde edilmesi noktasında yazılı hukuk kuralları ile de çelişmeyen bir geleneksel hukuk yapısı oluşturulmuş, aile ekonomisinin devamlılığının sağlanmasına yönelik olarak akla yatan birtakım fikirlerin etkisiyle özellikle miras bırakılması konusunda evlatlar arasında farklı uygulamalar yapılmasını, bu doğrultuda nispeten erkek çocuğun kayırılmasını da doğurmuştur. Toprak aynı zamanda ekonomik faaliyetler içinde bir borç ödeme vasıtası olarak kullanılmış ve kişilerin sahip oldukları kutsal alanları olan toprağın sürekli işler halde tutularak üretimde sürekliliğin sağlanması da öngörülmüştür.

Halk bilgisi şubelerinin hemen hepsinde varlık sahası bulan ve aynı zamanda çevresinde geniş bir halk edebiyatı birikimi de oluşturan toprak, çalışmada üzerinde durulan tüm noktalardan da çıkarılabileceği üzere, toplumsal hayatın kurallar sistematığı içinde de belirleyici bir pozisyonda tasavvur edilmiştir.

## KAYNAKÇA

### **Yazılı Kaynaklar**

AÇA, Mehmet (2017). "Halk Bilimi Veri Toplama ve İnceleme Teknikleri". *Halk Bilimi El Kitabı*, (Editör: Mustafa Aça), s. 207-218, İstanbul: Motif Vakfı Yayınları.

AÇA, Mustafa (2017). "Halk Bilgisinin Takvim, Mevsim/İklim, Çevre Sağaltma, Ölçme ve Hukuka Dönük Temsilleri". *Halk Bilimi El Kitabı*, (Editör: Mustafa Aça), s. 399-424, İstanbul: Motif Vakfı Yayınları.

AKSOY, Suat (1970). *Tarım Hukuku*, Ankara: Ankara Basım ve Ciltevi.

- ÇOBANOĞLU, Özkul (2005). *Halkbilimi Kuramları ve Araştırma Yöntemleri Tarihine Giriş*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- DEVELLİOĞLU, Ferit (2000). *Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Lugat*. İstanbul: Aydın Kitabevi.
- DURŞUN, Aysun (2016). *Türk Halk Hukuku*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- ÖRNEK, Sedat Veyis (2000). *Türk Halkbilimi*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- SEVİNDİK, Azem (2013). *Halk Hukuku ve Köy Odaları: Sivas Şarkışla Gümüştepe Köyü Örneği*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- TDK (1998). *Türkçe Sözlük (C.1.)*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- TÜRKMEN, Fikret (2011). "Dede Korkut'ta Halk Hukuku Unsurları". *Bilig*, S. 58, s. 245-256.
- YILDIRIM, Ali - ŞİMŞEK, Hasan (2013), *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık.

### **Elektronik Kaynaklar**

URL-1: TKGM Çalışanları

<https://www.facebook.com/groups/tkgmm/?fref=ts> (Erişim:14.08.2017)

URL-2: TKGM Çalışanları

<https://www.facebook.com/groups/917421931671610/?fref=ts> (Erişim: 14.08.2017)

### **Sözlü Kaynaklar**

KK-1: Mehmet AKKAYA, 38 Yaş, Lisans, Öğretmen, Akdağmadeni Yozgat.

KK-2: Y. Kürşad AKKOÇ, 43 Yaş, Lise, Esnaf, Altıntaş Kütahya.

KK-3: Mehmet GİRĞİN, 64 Yaş, İlkokul, Emekli, Altıntaş Kütahya.

KK-4: Kezban DİNÇ, 33 Yaş, Lisans, Memur, Altıntaş Kütahya.

KK-5: Mustafa BİCAN, 75 Yaş, İlkokul, Çiftçi, Dümrek Köyü Çanakkale.

KK-6: Ahmet DİNÇ, 59 Yaş, Önlisans, Emekli, Dümrek Köyü Çanakkale.

KK-7: Yakup ERDEM, 60 Yaş, İlkokul, Emekli, Altıntaş Kütahya.

KK-8: Hacı İbrahim KARAKAŞ, 55 Yaş, Lise, Emekli, Altıntaş Kütahya.

KK-9: Ahmet Oğuz BAYRAKTAR, 41 Yaş, Lise, İşçi, Bursa.

KK-10: Nedim GÖRGÜLÜ, 50 Yaş, İlkokul, Altıntaş Kütahya.

KK-11: Zafer BAKIR, 44 Yaş, Lisans, Öğretmen - Çiftçi, Altıntaş Kütahya.

KK-12: Musa TURHAN, 58 Yaş, İlkokul, Çiftçi, Selçuk İzmir.

## TARİHİN YENİDEN TASARLANMASINDA HALK ANLATILARININ ROLÜ: KERBELA VAKASI\*

The Role of Folk Narratives in Retaining History:  
Kerbela Event

**Ekber ENVERİ\*\***

### ÖZET

Destanlar mitolojilerden farklı olarak sadece tanrıların tarihine değil aynı zamanda insan kahramanların tarihine de yer vermişlerdir. Böylece zamanla destanların ideolojik eş zamanlılığı yerini tarihin art zamanlılığı almaya başlamıştır. Bununla birlikte destanın tarihe evrilmesinde yazının da etkisi yadsınamaz. Hatta yazı aracılığıyla aktarılan destanlar daha fazla kronolojik zaman algısının oluşumuna katkı sağlar. Çünkü yazı, yapısı gereği kronolojik zaman algısını pekiştirmiştir. Tarihsel olarak yazılı kültürün egemen olduğu bölgelerden biri olan İran aynı zamanda sözlü geleneğin de önemli ölçüde etkin rol oynadığı bir coğrafya olagelmıştır. Özellikle söz konusu coğrafyada tarih çoğu zaman siyasi otoritelerin patronajında şekillenen destan türünün etkisi altında yeniden şekillendirilmiştir. Hatta İran tarih yazımında dahi yıllık kroniklerden çok destanlar dikkate alınmıştır. Diğer bir deyişle İranlı tarihçiler, tarihe destan muamelesi yapmışlardır. Çünkü İran hükümlerinin de onlardan istediği buydu. Böylece birçok tarihsel olayda olduğu gibi Kerbela vakasına ait tarihî belgeler de bilinçli olarak destan anlatılarına dayandırılmıştır. Örneğin Kerbela anlatılarının İran varyantında sözde son Sasani kralı III. Yazdgerd'in kızı Şehribanu ile Hüseyin bin Ali evlidir. Daha da ilginç olanı söz konusu bu ikilinin soyundan gelen İmam Zeynelabidin'in Kerbela kıyımından kurtulup İmamlık kurumunu devam ettirecek tek kişi olmasıdır. Bu olayın sosyal ve siyasi boyutu ayrıca değerlendirmeye muhtaç olmakla birlikte tarihin seyrini değiştirmede halk anlatılarının rolü önem arz etmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** İran, tarih, destan, Kerbela ve Şehribanu miti.

### ABSTRACT

The epics, unlike mythologies, have included not only the history of the gods but also the history of human heroes. Thus, in time, the ideological concurrence of the epics began to take the synchronicity of history. Of course, the importance of writing technology cannot be rejected in the history of the epic. In fact, epics conveyed through writing contribute to the formation of more chronological time perception. Because the writing also reinforced the chronological time perception. Iran, which is one of the first regions in which historical written culture existed, has also been a geography where oral tradition plays a significant role. Especially in this geography, history has been reshaped under the influence of

\* Bu makale 2015 yılında Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde kabul edilen "İran Anlatı Geleneğinin Kaynakları Üzerine Bir İnceleme" adlı doktora tezinden üretilmiştir.

\*\* Dr., Nevşehir - [ekberenveri@hotmail.com](mailto:ekberenveri@hotmail.com)



the type of epic which has been shaped in the patronage of political authorities. Even in Iranian historiography, epics have been taken into consideration rather than annual chronicles. In other words, Iranian historians have treated history as epic. Because Iranian rulers also wanted this. Thus, as in many historical events, historical documents of the Karbala case were consciously based on epic narratives. For example, Karbala narratives in the Iranian variant, the so-called last king of Sassanid III. Yazdgerd's daughter Shahrbanu and Hussein bin Ali was married. What is even more interesting was the fact that Imam Zeynalabidin, the descendant of the two, was the only person to survive the destruction of the Karbala and continue the Imamate. Although the social and political dimensions of this event need to be evaluated, the role of folk narratives in changing the course of history is important.

**Keywords:** Iran, history, epic, Karbala and the myth of Shahrbanu.

## 1. Giriş

Anlatıların insanlar üzerinde yarattığı etkinin kökeni çok eskilere dayanmaktadır. Hatta ilk insanların akrabalık dışında büyük gruplar halinde bir araya toplanmalarının temelinde, yani ilk "toplumsal sözleşme"de grup üyelerinin belirli mitlere inanması söz konusuydu<sup>1</sup>. İnsanlığın bilişsel gelişimi sürecinde mitolojik anlatıların kendisinden sonra gelişen epik/destan anlatılarına kaynaklık ettiği bilinen bir gerçektir. Yani mitolojilerden farklı olarak destanlar, konu itibarıyla tanrıların yahut yarı tanrıların tarihinden insan ve insansı kahramanların tarihine ağırlık vermeye başlamıştır. Dolayısıyla ölümlü insan kahramanların yaşamlarındaki kronolojik zaman evreleri destanlardaki zaman algısını da büyük ölçüde değişime zorlamıştır. Kısaca mitolojinin eş zamanlılığından tarihin art zamanlılığa geçiş bu şekilde sağlanmıştır<sup>2</sup>. Özellikle de yazı aracılığıyla aktarılan destanlar daha çok tarih algısı yaratmayı başarmıştır. Çünkü yazı (teknolojisi) yapısı gereği zaten bir kronolojik zaman algısını inşa etmiştir<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Konuyla ilgili Harari şunları söylemiştir: "Efsaneler, mitler, tanrılar ve dinler ilk kez Bilişsel Devrim sayesinde ortaya çıktı. Daha önce pek çok hayvan ve insan türü 'Dikkat et! Bir aslan!' diye uyarı gönderebiliyordu, ama bilişsel devrim sayesinde, homo sapiens 'aslan kabilemizin koruyucu ruhudur' deme becerisini kazandı. Kurgular hakkında konuşabilme becerisi, sapiens dilinin en özgün yanıdır" (Harari, 2015: 37). Bu konuda daha detaylı bilgi için bk. (Harari, 2015).

<sup>2</sup> İbrayev'in de aktardığı gibi eski destanlardaki zaman algısı özellikle de yazı ile birlikte giderek kronolojik zaman algısına evrilmiştir. Araştırmacı, konuyla ilgili şunları kaydetmiştir: "Bilimsel araştırmaların sonucuna bakacak olursak, dikkatimizi çeken husus eski destanlardaki senkronik özelliğin baskın olması ve bunda da folklorun öteki türlerinin özellikle de mitoloji, masal, hikâye ve geleneksel destanların büyük rolü vardır" (İbrayev, 1998: 63).

<sup>3</sup> Goody'e göre yazı, geçmişin yeniden kurgulanmasında kökten farklı bir yol olabileceğini göstermektedir, zira bu şekilde tarih mitolojiji desteklemiş ve hatta onun yerini almıştır (Goody, 2013: 82). Tabii burada mesele sadece anlatıların Irak (Kerbela) sözlü ortamından İran Şu'ubiyeh hareketinin yazılı ortamına aktarılması gibi basit bir kayıttan yahut coğrafi bir tarih-destan varyantlaşmasından ibaret olmayıp bilinçli bir tarih yaratma, hatta tarihi destan aracılığıyla tahrif etme söz konusudur. Çünkü dönemin (VIII. ve IX. yy'ın) İranlı aydınları İslam'ın ve onlara göre Arap otoritesinin kaçınılmaz olarak İran'da varlığını

Bir diğerk yandan destanlar öteki halk anlatılarından farklı olarak usta icracılar tarafından yaratılan ürünlerdir. Bu yüzden destan anlatıcıları ve dolayısıyla da destanlar bağılı buldukları bölge hâkimlerinin müdahalelerine daha açık hale gelmişlerdir. Genellikle destan ile tarih arasındaki ilişkilerin tek yönlü olduğu düşünülse de, kimi zaman bu ilişkilerin karşılıklı olduğu da görülmektedir. Yani tarihin destanlara kaynaklık ettiği gibi destanın da tarihin seyrini ve dolayısıyla da toplumun tarih algısını değiştirdiğine dair bulgulara rastlamaktayız. Bu şekilde destan sadece bir ulusun geçmişini muhafaza etmekle kalmaz, aynı zamanda gerektiğinde tarihi ve dolayısıyla geçmişin yeniden inşa edilmesine imkân verir.

“Tarihin destanlaşması” yahut “tarihin yeniden inşası” diyebileceğimiz bu metot muhtemelen birçok toplumda olduğu gibi İranlılarca da sık sık başvurulan bir yöntem olagelmıştır. Örneğin İran-Turan mücadelelerini konu edinen Şehname destanları ve onların bir nevi selefleri olan Hüday-name'lerin de bu açıdan değerlendirilmesi gerektiğini düşünüyoruz. Özellikle Şehname destanlarındaki İran krallık soy kütükleriyle gerçek tarihî kroniklerin verdiği bilgiler farklılık arz etmektedir. Aynı şekilde İran'da Kerbela vakasının tarihsel olay ve olgularından farklı bir seyir halini almasının altında da bölge tarihçilerinin müdahalesi olduğunu düşündürecek kayıtlar mevcuttur. Anlaşılan bu müdahaleler yahut yapılan değişikliklerle tarihten farklı sonuçlar elde edilmeye çalışılmıştır. Bu bağlamda tarihin yeniden inşasında bir araç olarak halk anlatılarının kullanımı söz konusu politikaların toplumda yayılıp karşılık bulmasını sağlamış, böylece halktan beklenen desteğin gönüllü olarak gelmesini kolaylaştırmıştır. Elbette bu tip olayların sebep-sonuç ilişkisinin değerlendirilmesi tarihçi ve sosyologların işidir. Ancak yapılan bu toplum mühendisliğinin halk ürünleri aracılığıyla gerçekleştirilmiş olması halk bilimi disiplininin bu tip problemlerin çözümüne katkı sağlayacağını düşündürmektedir.

## 2. İslam'ın Doğuşu ve İran'da Yayılması

VII. yüzyılda Arabistan'da İslamiyet'in ortaya çıkmasından sonra kurulan İslâm Devleti kısa sürede topraklarına İran, Orta Asya, Kafkaslar, Bizans'ın doğu toprakları, yani Akdeniz'in doğu ve güney sahillerini katarak süratle evrensel bir boyut kazanmış ve diğerk ülkelerde olduğu gibi, İran'da da tarihin akışını değiştirmiştir (Petrushevsky, 1975: 13). Müslümanların İran'a karşı ilk askerî harekâtı Halife Ebu Bekir döneminde başlamış, Halife Ömer devrinde bir duraklama geçirmiş ve son Sasani hükümdarı III. Yazdicerd, Kâdisiye (15/636) mağlûbiyetlerinden sonra imparatorluğun siyasi-iktisadî merkezi olan Irak'ı Müslümanlara bırakmak zorunda kalması mücadelenin sonunu belirlemiştir. III. Yazdicerd'in büyük

---

sürdüreceğinden emindiler ve böylece kendi emellerine ulaşmak için, yani İslam-Arap otoritesini İranleştirmekten başka yolları olmadığının farkındaydılar. Böylece İran ve Irak sakinlerinin birleştirici unsuru olan Kerbela anlatılarına kendi söylemlerini katarak İran kralları soyuyla Hüseyin vasıtasıyla Peygamber soyunu birleştirerek yeni bir İrani-İslami soy kutsiyeti affedip 12 imam anlayışına zemin hazırlayacak yeni anlatıları halka sunmaya çalıştılar.

güçlülüklerle topladığı son Sasani kuvveti de Nihavend'de mağlup olmuş (21/642), İran'da artık Müslümanlara karşı yerel hükümdarların idaresindeki kuvvetlerden başka direnecek bir güç kalmamıştır (Özgüdenli, 2000: 395-400)<sup>4</sup>. Arap istilası yalnız Sasani Devleti'ni ortadan kaldırmakla kalmamış, İslam öncesi İran'ın dini ve kast örgütlenmesini de yok etmiştir. Zerdüştlük az sayıda takipçiyle bugüne ulaşmış olsa da, İslam'ın etkisiyle tek tanrı fikri bütün eski inançlara galip gelmiştir (Barthold, 2013: 58).

Araplar tarafından fethedilen şehirler, savaş veya barışla ele geçirilişine ya da ekonomik durumuna göre miktarı değişen bir defaya mahsus bir vergi ve bundan sonra da her yıl belli miktardaki haracı ödemek şartıyla yerel hükümdarların idaresine verilmiştir. İslam'ı kabul eden İranlılar genellikle bu verginin dışında bırakılmaktaydı. Bu arada askeri ve idari zümrelerden pek çok İranlı Arapların hizmetine girdi. İran şehirleri zaman zaman isyana teşebbüs ettiyse de başarılı olamadı. İslam, fetihleri takip eden yaklaşık iki asır içerisinde Orta İran ve Horasan'da önemli ölçüde yayıldı. Fars ve Kirman gibi ana yollardan uzak eyaletlerde ise Zerdüştiler kendi inançlarını korumaya devam ettiler. Deylem sınırlarındaki Kazvin, Azerbaycan sınırındaki Erdebil ve Horasan'ın uç bölgesindeki Merv başta olmak üzere İran şehirlerinin çoğunda Arap garnizonları kuruldu ve buralara Arap kabileleri yerleştirildi. Önce Hemedan, İsfahan ve Fars gibi Basra ve Kufe ordugâhlarına yakın şehirler, ardından Kum, Kâşân, Kazvin, Rey vb. Orta İran şehirlerine Arap muhacirler iskân edildi. Bu iskânlar Horasan ve Sistan gibi doğu eyaletlerine kadar yayıldı. Kabileler halinde gelen Arapların yanı sıra gaza ve cihat için sınır boylarına giden gazilerle ve Irak'ta tutunamayan Harici ve Şii Araplar da İran'a geldiler. Ancak yeni gelenlerin yerlilerle kaynaşması kolay olmadı. İranlılar, Arapları şeytanın (Ehrimen) müritleri olarak görmekte, hatta Kum'da olduğu gibi bazen onları taşlama yoluna dahi gitmekteydiler. Fakat bunlar Arapları İran'a muhaceretten alıkoyamadı. Evlilikler yoluyla kurulan akrabalıklar zamanla bu iki kitlenin kaynaşmasını sağladı. Bu kaynaşma sonucunda çift yönlü bir etkileşim meydana geldi. Bir yandan İran'da İslamiyet ve Arapça hızla yayılırken öte yandan yeni gelenler eski İran kültür ve geleneklerinden etkilendiler (Özgüdenli, 2000: 396).

Araplar için Sasani İran'ı ideal bir devlet örneğiydi. Müslümanlar için Sasani devleti istikrar, düzen ve hukuku temsil ediyordu. Sasani hükümdarları yollar yapan, sulama sistemleri kuran, sınırlarını korumak için kaleler inşa ettiren, tebaasının refahını gözeten sorumlu hükümdarlar olarak betimleniyordu (El-Hibri, 2004: 208). Bir taraftan Araplar İran kurumlarını almanın İslam'ın dünyevi iktidarını güçlendireceğine inanırken, diğer taraftan Halife'nin İranlı danışman ve valileri de kendilerini Halife'nin

<sup>4</sup> Miquel, Sasanilerin Araplara karşı çok çabuk yenilmesini iki temel sebebe bağlar: Hanedanı taht kavgaları yaşayan Sasani toplumunun bu dönemde derin bir buhran yaşıyor olması ve mücadelenin çok erken bir safhasına Sasani başkentinin düşmesi. Konuyla ilgili bk. (Miquel, 1991: 89).

sadık kulları olan samimi Müslümanlar addediyorlardı. Oysa bir muhalefet unsuru temin eden Şiilik, İran'da uygun bir zemin bulmuştu (Barthold, 2013: 59).

### 3. Kerbela ile İlgili Siyasal ve Toplumsal Gelişmeler

İran, Emeviler zamanında iktisadi, sosyal ve dinsel koşulların etkisiyle bu hanedana karşı muhalefet merkezlerinden biri haline geldi (Özgülentli, 2000: 396). İranlı "mevali"nin İslam tarihinde Ali-Muaviye mücadelesindeki tutumu, konunun anlaşılması ve sonraki dönemlere etkisi açısından son derece önemlidir. Medine'de hüküm süren ilk üç halifenin tersine Halife Ali, Kufe'de hüküm sürdü. Kufe yeni tesis edilmiş bir şehir olup Fırat ve Dicle nehirlerinin suladığı verimli arazilerde ve ayrıca Sümer, Asur, Babil, Arşaklılar ve Sasaniler gibi antik medeniyetlerin yaşamış olduğu topraklarda yer alıyordu. O, bu şehirde çoğunluğu Arap olmayan Müslümanların taraftarlığına sahipti. Halife Ali'nin 661 yılında Kufe'de öldürülmesi halkı galeyana getirdi ve İslam Peygamberi Allah'ın Resulü kabul edilirken, Ali de halk tarafından "veli" yani Allah'ın velisi veya halifesi olarak adlandırıldı. Bu tür duygusal tepkiler gittikçe artarken 680 yılında (Hicri 61 yılı 10 Muharrem'de) Kerbela vakası Ali taraftarlarının gözündeki son perdenin kalkmasını sağladı. Ali'nin ikinci oğlu Hüseyin şehit olunca da Şiilik resmi olarak doğmuş oldu. İlginciştir, İranlılar bariz biçimde Ali ve Peygamber'in kızı Fatma'dan doğan Hüseyin'in haleflerini ön plana çıkarmaya başladılar. Hüseyin son Sasani şahının kızıyla evlenmişti. Bu detay İranlılar için son derece önemliydi. Aslında bu esas üzerine akide İmam'a dayandırıldı. Böylece İmamet'in ortaya çıkışı Şii akidenin olduğu kadar İran'a da mensuptur (Goldziher, 1992: 25-26)<sup>5</sup>. Kerbela vakası ise Şia'ya İslam'da o zamana kadar eksik olan şehitliğin halesini bağışlamıştır (Cahen, 2000: 39).

Burada özellikle belirtmek gerekir ki, Hüseyin'in son Sasani şahının kızıyla evlenmiş olduğunu dair anlatılar tarihsel bir kayda dayanmamaktadır. İran'da Arap-İslam iktidarına karşı gelişen Şu'ubiye hareketinin söz konusu bu anlatılara zemin hazırladığı düşünülebilir. Özellikle zamanla koşulların İranlıların lehine dönüşmesi İranlıların tarihlerini yeniden gözden geçirmesine sebep olmuş olabilir<sup>6</sup>. Kaynaklarda Kerbela

<sup>5</sup> Öte yandan Lewis'in üzerinde durduğu gibi İran'ın İslam anlayışı hakkında çok marjinal yorumlar da yapılmıştır. Lewis'in ifadesiyle; "İran en azından bir asır boyunca İslam'la, son yüzyıllarda ise Şii İslam'la ilişkilendirilmiştir. Bazılarına göre Şii İslam, Pers dehasının İslamî bir kisvede yeniden doğmuş halidir. Bazıları daha da ileri gitmiştir; Gobineau gibi XIX. asrın Avrupalı yazarları, Şiiliğin zaferini, İran'ın Aryanizmi'nin, İslam'ın Semitizmi'ne karşı direnişi olarak görülmesi gerektiğini iddia etmişlerdir." (Lewis, 2008: 80).

<sup>6</sup> Tarihin yeniden tasarımı konusunda daha detaylı bilgi için bk. (Collingwood, 1990). Konumuzu aydınlatması açısından Collingwood'dan yaptığımız bu alıntı tarihin oluşumu sonrası bile kimi başkahramanlara odaklanılabildiğini göstermektedir: "Olayların bu genel akışı içerisindeki anlaşılır bir örüntüyü ortaya çıkarmaya girişecek ve bu örüntüde özellikle, örüntünün önceden düzenlenmiş baş simalarından biri olan İsa'nın tarihsel yaşamına merkezi bir önem yükleyecektir. Öykülemesini o olayın çevresinde oluşturacak ve daha önceki olayları ona götüren ya da onu hazırlayan olaylar diye, sonraki olayları da onun sonuçlarını geliştiren olaylar diye görecektir" (Collingwood, 1990: 66). Yolcu ve Aça, Kerbela ile ilgili olarak şunları söylemişlerdir: "...kısmi farklarla İran ve Irak'ta Şii toplumun,



vakasının farklı anlatımı, özellikle bu tür anlatıların tarihselliğinden ziyade dinsel-epik yönlerinin ağır bastığını da göz önünde bulundurduğumuzda söz konusu mesele altından çıkılması zor bir probleme dönüşmektedir. Öte yandan Hüseyin'in son Sasani şahının kızıyla evlenmiş olduğunu dair anlatıların olay yerinden çok uzak bölgelere, hele de yazılı eserler vasıtasıyla değil sözlü olarak yayılması halk biliminin teorilerini zorladığını itiraf etmemiz gerekir. Burada "Maktel-Nâme" adıyla bilinen metinde olduğu gibi söz konusu Hüseyin'in son Sasani şahının kızıyla evlenmiş olduğuna dair anlatılar ve bu anlatıların "Şehrbanu" üzerine fazla vurgu yapması bu açıdan savımızı doğrular niteliktedir. Ancak bu konunun aydınlanması için önce Şii ve Şiiliğin ne ifade ettiğini biraz açmakta fayda olduğunu düşünüyoruz.

Şia, ne tek bir hizbi, ne tek bir düşünceyi, ne de tek bir inancı ifade etmektedir. Lewis, Şii ve Sünni Müslüman öğretileri arasındaki farkların Hıristiyanlığın mezhepleri arasındaki farklardan çok daha az olduğunu kaydeder ve Kerbela'nın Şiilerin İslam tarihi görüşünü değiştirdiğini belirtir. Ona göre, "Şiilerin zulüm ve şehitlik duyguları, yüzyıllar boyunca gaspçı kabul ettikleri hükümdarların egemenliğinde bir azınlık şeklinde yaşamaları, Sünni devleti ile aralarında psikolojik bir engel oluşturmuş, bu yüzden siyasi, dini tavır ve davranışlarında farklılıklar yaratmıştır." (Lewis, 2006: 75-76)<sup>7</sup>. Sözgelimi, Irak'ta Ali-Muaviye mücadelesi ve onun sonuçları, vatanseverlik duygularıyla karışık tutum ve hisleri doğurmuştur. Wellhausen, bunu şöyle izah eder: "Muaviye-Ali mücadeleleri, bir Suriye-Irak savaşına dönüştü. Bu savaş Ali'nin ölümüyle Irak'ın aleyhine sonuçlandı ama bunlar Muaviye'nin kurduğu devlet içindeki birliğe ancak zorla ve görünüşte katıldılar. Ali bundan sonra onların Suriye boyunduruğuna karşı muhalefetlerinin bayrağı oldu. Iraklılar, Dimaşk değil de Kufe'nin İslâm'ın merkezi olduğu ve devletin merkez hazinesine sahip bulunduğu kısa devreyi idealleri olarak hafızalarında muhafaza ettiler. Böylece Şia Irak'ta yerleşti. Orada önceleri Şia bir parti değildi; bütün eyaletin siyasi düşüncesinin ifadesiydi. Hemen hemen bütün Irak doğumlular, özellikle Kufeliler, tek tek değil de başlarında reislerinin bulunduğu halde kabileler bu anlamda az ya da çok Şii idiler. Bunda sadece derece farkı göze çarpmakta idi. Ali bunlar için yurtlarının kaybedilmiş ihtişamı, yitirilmiş büyüklüğü anlamına gelmekteydi. Yaşadığı devrede sahip olmadığı, şahsına ve ailesine karşı duyulan büyük hürmet ve itibar, işte bu düşünceden doğmuştur." (Wellhausen, 1996: 90). Buna

---

Türkiye'de Alevi-Bektaşilerin Hüseyin gibi karizmatik bir isim etrafında grup kimliğini pekiştirmeleri, ritüel aracılığıyla mitolojik tarihin yeniden yaşatılması ve böylece grubun simgesel 'sınırlarının' hatırlatılması söz konusudur. İran'da siyasal devlet ile din, iktidar meşruiyetini mitolojik tarihsellikten alırken ritüelin 'bütünleşme' işlevsel zorunluluğu devreye girmekte, grup üyelerince Şia'nın imamet ideolojisi üzerinden 'safları sıklaştırması' söz konusu olmaktadır." (Yolcu ve Aça, 2017: 20).

<sup>7</sup> Lo Jacono ise Kerbela'yı şu şekilde niteler: "Siffin nasıl Müslümanların birliğindeki ilk sarsıcı kırılmayı temsil ediyorsa, Kerbela da ümmetin içine düştüğü uçurum sayılır. Ali'nin taraftarları Yezid'in halifeliğini hainliğin zirvesi sayacak, ama Müslümanların büyük kısmı Peygamber'in ailesinin, ümmeti yönetme hakkına doğuştan sahip olduğunu hiçbir zaman kabul etmeyecektir." (Lo Jacono, 2014b: 134).

bir de Irak'ın Sasani İmparatorluğu bakiyesi olduğunu eklemek gerekebilir<sup>8</sup>. Şiilik, sadece pratik gerekçelerle değil, inanç ve yaşam tarzı olarak da İranlılara uygundu. Tanilli, Emevi muhalefetine en güçlü şeklini Şiilikte bulmasını şöyle izah eder: "*Tarıdan kendisine özgü erdemler almış bir hükümdar düşüncesi, hem gelenekçilere, hem de İranlılara hoş geliyordu. Gelenekçiler Peygamber'in görevinin taşıdığı niteliğin bilincindeydiler, İranlılar ise Sasani monarşisine alışkındılar.*" (Tanilli, 1986: 134).

#### 4. Kerbela'nın Ardından

İran giderek Emevi hanedanına karşı önemli bir muhalefet merkezi haline geldi. 685 tarihinde Hüseyin'in intikamını almak için ayaklanan Muhtâr es-Sekafî, mevaliyi yanına çekmeyi başararak mevali ile Kufe'deki Ali taraftarlarını birleştirdi ve sadece Kerbela vakasının intikamını almakla kalmayıp asıl hedefi olan Emevilerin yıkılışını da etkiledi (Yiğit, 2006: 54). Bu isyanda İranlı mevalinin büyük kısmı da Muhtâr es-Sakafî'nin destekçileri arasındaydı. Muhtar es-Sekafî bir süre için Kufe'de hâkimiyetini sağladıysa da, otoriter ve zalim tutumu sebebiyle destekçilerinin bir kısmı tarafından terk edildi; 687'de de yenilerek öldürüldü (Mantran, 1981: 106). Muhtâr'ın katlinden sonra Irak umumi valisi Haccâc'a isyan eden İbnü'l-Eş'as'ın tabii destekçileri de yine mevali idi. Emeviler İran ve doğu eyaletlerini, merkezi Kufe olan Irak'ta kurdukları genel valilik ve Ziyâd b. Ebîh ile Haccâc gibi nüfuzlu valilerle yönettiler. Emevilerin son zamanlarında İranlı, Berberî ve Türk asıllı askerlerin sayısı artmaya başladı. Ancak bunlar nadir olarak kumandanlık makamına gelebiliyordu. Irak, Cibâl ve Horasan sık sık Şii ve Harici isyanlarına sahne oldu. Özellikle Horasan'da çok iyi örgütlenen Abbasiler bütün gayri memnun kitleleri kendi etraflarında birleştirmeyi başardılar (Özgülüdenli, 2000: 396). Propaganda, birçok Şii'nin ve Abbasi taraftarının Haccac tarafından sürüldüğü Horasan'da başladı, fakat gerçek atılımını Ebu Müslim'in katılımıyla buldu (Mantran, 1981: 119)<sup>9</sup>. Ebu Müslim, Horasan'ın çeşitli şehirlerini dolaşarak isyancıları teşkilatlandırdı. Horasanlıların gayretiyle 749 yılında Kufe'de Abbasilerden Ebu'l-Abbas es-Seffâh adına hutbe okundu. Kaçan son Emevi halifesi II. Mervan'ın 750'de Mısır'da öldürülmesiyle Emevi hilafeti sona ermiş oldu (Özgülüdenli, 2000: 396).

<sup>8</sup> Aslında bu durum Suriye için de geçerlidir. Clive Foss, 636'da Yermük Savaşı'yla Bizans'ın Suriye'yi Müslümanlara bırakmasına dair şöyle yazmıştır: "*Teoride 700 sene boyunca Romalı olmuş bir bölgeyi ele geçirmişlerdi. Yine de bölge sakinlerinin hatırasında Sasani tebaası olmanın izleri olmalıdır. Nesillerdir Suriye'yi elinde tutan II. Hüsrev'in kuvvetleri ancak 630 yılında bölgeden çıkarılmışlardır. Araplar bölgeye geldiğinde yetişkin olan bir kimse, Sasani işgalini yaşamış, ya o dönemde doğmuş ya da yetişmişti.*" (Foss, 2003: 149).

<sup>9</sup> Lassner, Ebu Müslim'i "İslâm tarihinin en gizemli figürü" olarak niteler. Bk. (Lassner, 1984: 165). Ebu Müslim'in kökeni belirsizdir. Onun Fars, Türk, Arap olduğu rivayetleri mevcuttur. Köprülü, onun milliyetinin kesin olmamakla birlikte, Türk olması ihtimalini çok kuvvetli görür. Bk. (Köprülü, 2005: 75). Roux ise Ebu Müslim ile ilgili tarihi tek bir bilgiye sahip olmadığımızı, onunla ilgili her şeyin değiştirilmiş, şiirleştirilmiş, efsaneleştirilmiş olduğunu belirtir. Köprülü'nün onun Türklüğüne inanmasını ise "*belki de Türk dünyasının bu konudaki heyecanına kendisini kaptırmıştır,*" diye eleştirmektedir. Bk. (Roux, 2001: 186-187).

Bilindiği gibi Abbasi devleti, mevali ve gayrimüslimler de dâhil olmak üzere İranlılar ve diğer milletlerin yardımlarıyla kurulmuş bir devletti. Bu kadar geniş bir kitle, Emevi idaresinden usanmış olmanın verdiği intikam duygusuyla Ehl-i Beyt'e yaklaştı. Bu unsurlar arasında en önemlisi İranlılardı (Zeydan, 2012: 399). Abbasi ihtilali Arapların ümmet üzerindeki mutlak egemenliğinin de sonu anlamına geldi. Çünkü mevali de giderek İslam toplumunun idaresine dâhil olmaya başlayacaktır. Yeni iktidarın iki temel dayanağının kökleri İran'a uzanır: askeri sistem ve bürokrasi (Lo Jacono, 2014a: 189). Ancak bu gelişmeler için zaman gerekiyordu ve ilk etapta Abbasilerin iktidara gelmeleri ne Arapları ne de İranlıları memnun etti. Emevi idaresine karşı kazandığı zaferlerden sonra Ebu Müslim hem Arap, hem de İran milli hareketine karşı mücadeleye girişmeye mecbur oldu (Barthold, 1990: 210).

Hilafete Emevilerin yerine Abbasilerin geçmesi, yalnız basit bir hükümet darbesi ve bir hanedan değişmesi olmayıp İslam tarihinde bir dönüm noktasıdır. Abbasiler iktidara geldiklerinde Medine artık uzun süredir İslam ümmetinin başkenti olma niteliğini kaybetmişti. İslam devleti basitliğini yitirmiş, karmaşıklaşmış ve halifeler de dostane rehberler olmaktan çoktan uzaklaşmıştı (Crone, 2000: 11). Abbasi iktidarı ile cemiyetin sosyal, fikri ve iktisadi yapısı da büyük bir değişikliğe uğradı. İktidarı kaybeden Araplar, bu defa fikri ve iktisadi sahalarda kendilerine yeni imkânlar aradılar ve buldular. Fikri ve ticari hayat, Emeviler devrindekiyle kıyaslanamayacak ölçüde gelişti. Arapça bütün İslam dünyasına hâkim oldu ve asırlarca önemini korudu. Büyük şehirler aynı zamanda birer ilim merkezi haline geldiler. Müslüman tüccarlar, Çin'den İskandinav yarımadasına kadar uzanan geniş bir sahada ticari faaliyetlere giriştiler (Yıldız, 1986: 337).

Abbasiler, evrensel hak iddialarının bilincine seleflerinden daha fazla sahiplerdi. Daha Abbasi ihtilali başlamadan önce misyonerlerin Müslümanların desteğini talep ederken kullandıkları argüman, eğer bütün Müslümanlar Peygamber ailesinden belirli bir kişiyi desteklerse, Emevilerin yıkılabileceği ve böylece bütün Müslümanların haklarını koruyan gerçek bir İslam devletinin kurulabileceği şeklindeydi. Hareket toplumun oldukça geniş bir kesiminden destek görmüş, hem Araplar arasından hem de Arap olmayanlar arasından pek çok insan Peygamber'in soyu söyleminin karizmasından etkilenmişti. Bu arada Abbasi misyonerlerinin Müslümanlardan Peygamber'in soyundan bir halifenin başa gelmesi konusunda destek isterken, bunun Abbasiler olacağını belirtmekten kaçındıklarını da vurgulamak gerekir<sup>10</sup>. Hareket başarıya ulaştığı zaman,

<sup>10</sup> Hodgson, Ebu Müslim'in Horasan'da ihtilal için taraftar toplarken, genellikle ehl-i beyt namına destek beklentisini vurguladığını, ancak hiçbir aday ismi vermediğini belirtir. Abbasilerin başa gelmesinden sonra ise Şiiler ve genelde din eksenli muhalefet hayal kırıklığına uğramıştır. Zaferden kısa süre sonra Ebu Müslim'in de ölümü, memnuniyetsiz kitleleri arttıracaktır (Hodgson, 1995: 226-228). Humphreys de, konu üzerindeki araştırmaların yaklaşımlarını özetleyerek Abbasilerin Ebu'l Abbas'ın fiili olarak halife ilan edilmesine kadar kendi gerçek kimlikleri ile niyetlerini sakladıklarını ve Halife Ali'den yana

Horasan ordusu ve Kufeliler Halife'ye biat etmekle birlikte Müslümanların büyük bir kısmı durumdan hoşnut olmamıştı. Peygamber soyundan birinin başlarına geçmesini bekleyenlerin çoğu, bunun Peygamber'in amcası Abbas değil, Ali ya da Fatma soyundan biri olacağını düşünmüştü. İhtilalin hemen ardından bunun elebaşları arasındaki mücadeleyle birlikte Müslümanlar arasındaki sonuçtan genel memnunsuzluk hali de Abbasiler için sıkıntı kaynağı olmuştu (Kennedy, 2004: 8-11).

Emeviler gibi Abbasiler de halifelik için "seçilmiş" değil, halifeliği "silahlı mücadele sonucu ele geçirmiş" idiler. Emevi hanedanı ile başlayan İslam ümmetinin idaresinde bulunanların meşruiyeti meselesi, Emevilerden sonra da devam etti. Emevi gücünün dağılmasından sonra Abbasiler silahlı bir ihtilalle özellikle Horasan bölgesinin idareden hoşnutsuz kitlelerinin büyük yardımıyla gücü ele geçirmeyi başardılar (Engineer, 2006: 85-86). Böylece hayal kırıklığına uğrayan grupların iddialarına, Abbasilerden yana olan ilahi lütuf yolunda aynı derecede güçlü bir iddiayla karşılık vermek kaçınılmaz olmuştu (Bosworth, 1973: 51). Abbasiler kısa sürede güçlerini pekiştirdiler ve ulemanın yardımıyla hâkimiyetlerini meşrulaştırmaya giriştiler.

Abbasi ihtilalinden kısa bir süre sonra devlet merkezi Bizans kültürü etkisindeki Dımaşk'tan İran kültürü etkisindeki Bağdat'a taşındı. İhtilale destek veren grupların başında gelen mevali artık Araplarla eşit duruma geldi. Yeni kurulan devlet eski Sasani siyasi-idarî kurumlarından yoğun bir şekilde etkilendi. Vezirlik makamı Bermekîler ve Fazl b. Sehl gibi nüfuzlu İranlılara teslim edildi. Önemli görevler İranlı bürokrat ve kâtiplere verildi (Özgüdenli, 2000: 396). Black, Emevi ve Abbasi politik kültürlerini mukayese ederken, şunu yazmıştır: "*Emevi ve erken Abbasi hilafeti boyunca iki güç (İslami neo-tribalizm ve partimonyal bürokrasi) politik kültürde egemenlik için rekabet etti. Burada patrimonyalizmden kasıt, hâkimin devleti kendisinin ve ailesinin mülkü halkı da kendi üretimsel ve dağıtıcı himayesi altında bağlıları addetmesidir. (...) Devamlı iç savaşların yol açtığı tehdit ortamı, bu mutlakîyetçi nosyonları güçlendiriyordu. Emeviler, meşruiyetlerini ilk etapta Halife Osman'a akrabalıklarına dayandırdılar ve kendilerini Tanrı'nın seçilmiş soyu olarak lanse ettiler. Abdülmelik (685-705) kalıtımsal hâkimiyet temelinde merkezî otoriteyi güçlendirdi. Arap-İslam anlayışı fethedilen İran'ın monarşi idealleriyle harmanlandı.*" (Black, 2001: 18). İranlı bürokratların hilafetin önemli kadrolarında istihdamı, şüphesiz bu harmanlamanın önemli bir aracı olmuştur.

## 5. Ebu Müslim ve Ebu Müslim Destanı

Ebu Müslim, Horasan'a vali atanmıştı. Gerek ihtilalin hazırlanıp başarıya ulaşmasında, gerekse ihtilali takip eden yıllarda devletin en büyük eyaletlerinden birisi olan Horasan'daki karışıklıkların bertaraf edilmesindeki başarıları Ebu Müslim'e devlet içinde büyük bir itibar ve

---

hisleri istismar ettiklerini kaydeder. Abbasi propagandacıları halka yönelik ifadelerinde ihtiyatlı ve kaçamak bir tavır sergilemişlerdir. Bk. (Humphreys, 2004: 159-161)..

nüfuz kazandırmıştı. Halife, Müslim'in Horasan'a dönerek bir isyan çıkarmasından endişelenerek onun merkeze yakın bir yerde oturmasını temin etmek maksadıyla Suriye ve Mısır valiliklerinin kendisine verildiğini bildirdi ve Dimaşk'ta kalmasını emretti. Fakat Ebu Müslim halifenin emrini dinlemedi ve ordusuyla beraber Horasan'a doğru yola çıktı. Bunun üzerine halife arkasından gönderdiği bir heyetle hizmetlerinden dolayı ona şükranlarını bildirdi ve onu merkeze davet etti. Ebu Müslim bu teklifi de reddedince iyice felâşa kapılan halife, ailesinin ileri gelenlerini ricacı olarak ona gönderdi. Bu son heyet onu ikna etmeye muvaffak oldu. Ebu Müslim ordusunu Hulvan'da bırakıp 3000 sadık adamı ile halifenin bulunduğu Rumiye'ye gelmeye razı oldu. Başta halife olmak üzere bütün devlet erkânı Ebu Müslim'i karşıladılar. Nihayet tarihinde halifenin Ebu Müslim ile konuştuğu bir sırada daha önce saraya yerleştirilen adamları saklandıkları yerden çıkararak Ebu Müslim'i öldürdüler (755) (Yıldız, 1994b: 197)<sup>11</sup>. Bu durum İran'da büyük rahatsızlık meydana getirdiği ve onun intikamını bahane eden dini-siyasi isyan hareketlerine zemin hazırladığı (Özgüdenli, 2000: 396) gibi, bizim için daha da önemlisi, Ebu Müslim Destanı'nın oluşumuna da yol açtı. İran coğrafyasında Ebu Müslim'in algılanma şekli, dolayısıyla halk anlatılarına yansıma biçimi, ilginçtir ki, Kerbela vakası gibi tarihsel süreçte değişecek ve farklılaşacaktır. Daha önce de vurguladığımız gibi tarihsel olay ve figürler halk anlatılarına kaynaklık ederken, bir taraftan da anlatıcılar yahut onları himaye eden güç odakları tarafından zaman içerisinde değiştirilmek suretiyle yeni şartlarda beklentilere uygun hale getirilmesi, Ebu Müslim'e dair halk anlatılarında açık şekilde görülmektedir. Bu noktada bizim için önemli olan, bu destan kahramanının halk muhayyilesinde derin bir iz bırakmasına vesile olan tarihsel olayların gelişimidir.

Ebu Müslim'in ortadan kaldırılması, İran'da büyük yankı uyandırdı. Horasan'da ve diğer pek çok yerde onun peşinden gitmiş olanlar için Ebu Müslim asıl önder, uzun zaman kendisini gizlemiş imam idi. Bu insanların birçoğu onun bayrağı altında toplanmanın heyecanıyla atalarının dininden henüz çıkmış kimselerdi. Böylece Ebu Müslim'in öcünü almak için çok güçlü gruplar oluşturdular. Onun ölmediğini, yakın bir zamanda geri döneceğini bildirdiler. Elbette bu hareketlerin soysal, kısmen de milli boyutu da vardı. Abbasiler, Emevilerden çok daha ileride bir İslamlaştırma politikası uyguluyorlardı. Zerdüşfi ileri gelenlerinden Nişaburlu Sinbad, her mezhepten gönüllüleri etrafında topladı. Amacı, geri dönecek olan Ebu Müslim adına İran'ı fethetmekti (Cahen, 2000: 68-69).

Bayat'ın, Şiiliğin mehdilik konseptinin eski Türk Şamanlığına çok yakın olduğu çıkarımı bu noktada önemlidir. Buna göre, kurtarıcı Şii Müslüman

<sup>11</sup> Mesudi, Ebu Müslim'in öldürülüşünü anlatırken, onun Halife'ye "*Düşmanın başı için, beni başıyla ya Emirü'l mü'minin!*" diye haykırdığını; ancak Halife'nin "*Eğer seni yaşatırsam Allah benim canımı alsın! Senden daha tehlikeli düşmanım var mı?*" dediğini rivayet eder (Mesudi, 2011: 375). Bu anekdot Ebu Müslim'in yalnız askeri bakımdan değil, halk üzerindeki etkisi açısından da çok kuvvetli olduğunu düşündürmektedir ki, Halife onu bu derece potansiyel bir tehdit addetsin.

donlu mehdilik ideolojisi, Oğuz Kağan'da da kendisini gösterir. Aslında ilk kurtarıcı kahraman, Zerdüşt dininde görülmektedir. Ehrimen ve onun yardımcılarının dünyaya hâkim oldukları bir vakitte, Zerdüşt'ün oğlu Hişidar yeniden zuhur ederek dünyaya adaleti getirecektir. Türk mitolojisinde de ulu Şaman ruhu, yeniden başka bir Şaman ruhunda doğar (Bayat, 2006: 210). Anlaşıldığı kadarıyla Ebu Müslim'in geri döneceğine olan inanç, İranlılar için Zerdüştlükten, Türkler için Şamanlıktan gelen kurtarıcı doktrininin mehdilik şeklini alıp Şia içerisinde geniş şekilde yayılmasıyla kendisini göstermeye daha bu dönemde başlamıştır. Mehdi kimliği zamanla tekâmül edecek ve mehdi anlayışı daha sağlam bir zemine oturtulacaktır. Ancak bu aşamada her iki unsurun isyanlara destek verirken kadim inançların izlerini yeni dinlere aktardıklarını kaydetmekte sakınca yoktur.

Sinbad'ın isyanını Herat, Sistan, Badgis'te Üstadsis; Maverâünnehir'de İshak et-Türki; Horasan'da da Mukanna'nın<sup>12</sup> isyanları izledi. Horasan'daki isyanların en tehlikelisi olan Mukanna'nın isyanı güçlükle bastırılabilirdi. Halife Mehdi-Billah zamanında eski İran dinlerini ihya etmek amacıyla birçok ayaklanma meydana geldi. Bunların yanı sıra Haricilerin isyanı Horasan ve Sistan şehirlerine yayıldı ve yaklaşık otuz yıl boyunca Abbasi Devleti'nin doğu bölgelerini sarstı. Zenc adıyla bilinen siyahi kölelerin 869-883 yılları arasındaki isyanları da büyük bir tehlike oluşturdu. Zenciler, Güney Irak ve Güneybatı İran'ın önemli bir kısmını hâkimiyetleri altına aldılar. Abbasileri sarsan isyanların en tehlikelisi, Azerbaycan'da başlayan ve kısa sürede Cibal'e kadar yayılan Babek'in isyanı oldu (Özgüdenli, 2000: 396).

Babek isyanı, tarihsel figürlerin kavranış biçiminin değişimine bir başka örnek sunar. Babek etrafında şekillenmiş bir destan bize ulaşmış değildir. Ancak Babek, bir figür olarak Battal Gazi Destanı'nda karşımıza çıkar. Buna göre Battal Gazi, "sahte peygamber Babek" ile mücadeleye girişmiş ve çeşitli sihirleri bozduktan sonra onu mağlup etmiştir. Demir ve Erdem (2006: 115), sahte peygamber Babek konusunun VIII. yüzyılın sınırlarını aşmadığını; Azerbaycan'da ortaya çıkan ve İslam âlemini bir hayli meşgul eden Babek konusunun Battal Gazi Destanı'nda yer almasının ilgi çekici olduğunu kaydederler. Genel kabul, gerek Babek gerekse onun selefi olan Cavidan'ın, birer Fars milliyetçisi olup, Arap ve İslâm kültürünün İran'da yayılmasını önlemek için çalıştıkları yolundadır. Bu sebeple Müslümanlara karşı Bizans'la iş birliği yaptıkları, İslami fetihleri kin ve nefretle karşıladıkları, devleti içten çökertmek ve hâkimiyeti ele geçirmek için Müslümanların gayrimüslimlerle savaş durumunda olduğu

<sup>12</sup> Mukanna anlam olarak yüzü kapalı yahut yüzü peçeli kişi demektir. Horasan'ın yüzü peçeli bu meçhul kahramanıyla Dede Korkut hikâyelerindeki yüzü peçeli Bamsı Beyrek arasında bir ilişki olup olmadığı belli değildir. Ancak Horasan'da cereyan eden bu tip yarı efsanevi olaylarla Dede Korkut anlatıları arasında ilişki kurmak olağandışı değildir. "Bamsı Beyrek, Kazan'ın inağı, yani nedimidir. Pek yakışıklı bir genç idi. Hatta bu yüzden peçe ile gezdiği söylenir. Oğuz Eli'nde Kanturalı, Karaçe- kür ve oğlu Kırk Kınık gibi birkaç kişinin de Beyrek gibi, peçe taktıkları ifade edilir." (Sümer, 1992: 12).

zamanlardan daima yararlandıkları kabul edilir (Yıldız, 1994a: 377)<sup>13</sup>. Bu durum, Babek figürünün Battal Gazi Destanı'nda yer alma biçimini izah eder. Diğer yandan günümüz İran'ında Güney Azerbaycan Türkleri için Babek, Fars iktidarının karşısında direniş sembolü haline gelmiştir ve bu algı giderek güçlenmekte, Babek etrafında halk anlatıları, isyanın üzerinden asırlar geçtikten sonra bile türetilmektedir. Böylece gerçek bir tarihsel figürün halk muhayyilesinde yeniden yaratılarak ideolojik propaganda motifi olarak kullanımına örnek olduğunu kaydedebiliriz. Melikoff, Azerbaycan'ı "İranlı inanç hamurunun mayalandığı yer" olarak niteler. Babek olayını ise "*İran halklarının dini ve siyasi bölünme savaşlarına sahne olan çevrede, İran topraklarında, Halifeye ve Sünni İslâmlığa karşı uzun ayaklanmalar zincirinin bir halkası,*" diye tavsif eder (2008: 13). Bu yönüyle tarihsel bir figür olarak Babek ve bugünkü Güney Azerbaycan Türk halkının muhayyilesindeki Babek arasındaki yegâne paralellik, otoriteye başkaldırı olarak belirmektedir.

Dini-siyasi bir nitelik taşıyan Hürremiyye hareketinin lideri olan Babek, 838'de Halife Mutasım-Billah'ın huzurunda idam edildi. Öte yandan Halife Emin'in Horasan valisi olan kardeşi Memun'u veliahtlıktan azletmesi, gayri memnun kitleye İran asıllı anneden doğan Memun'un yanında yer alarak Araplara karşı başkaldırma fırsatı verdi. İranlı Tâhir b. Hüseyin'in yönettiği ve büyük çoğunluğunu Horasanlıların teşkil ettiği isyancılar, uzun mücadelelerden sonra Emin'i katlederek 813'te Memun'u hilâfet makamına geçirmeyi başardılar. Yeni halife de selefleri gibi önemli görevlere İran asıllı kumandan ve bürokratları tayin etti. Mutasım-Billah'ın devlet içerisindeki İranlı nüfuzuna karşı bir denge kurabilmek için askerî görevleri Türk asıllı gulamlarına vermesi, bu tarihten sonra İranlıların Abbasi devlet yapısı içerisindeki rollerinin giderek azalmasına sebep oldu (Özgüdenli, 2000: 396-397).

Özetle İranlılar tam da güney komşularının esaretinden kurtulacaklarını düşünürken ezeli rakipleri olan kuzey komşularının asırlar sürece hâkimiyeti altına gireceklerinin farkında değillerdi. Arap istilalarının ardından Türklerin İran'a hâkim olmaları İranlıların kesinlikle arzu edecekleri bir durum değildi. Ancak İranlılar Arap fatihlerinin aksine Türklere karşı pek bir direniş göstermediler. Belki de onlar Arap fatihlerine karşı geliştirdikleri kültürel aşlıları sayesinde yabancı kültürlere karşı güçlü bir bağımsızlık kazandıklarının farkındaydılar. Bu yüzden yaklaşık bin yıllık

---

<sup>13</sup> Cavidan ve Babek'in ve genel olarak Hürremilerin kimliği (dinsel-etnik) hakkındaki kaynaklar yetersizdir. Onlar hakkındaki bilinenlerin tamamına yakını Abbasi dönemi Arap kaynaklarıdır. Bu kaynaklar muhtemelen yarı efsanevi biçimde Arap edebiyatına, oradan da Anadolu sahası Türk edebiyatına (Battal Gazi Destanı'na) yansımıştır. Babek'in Abbasilere karşı isyanı aslında Ebu Müslim'in öldürülmesi ardından Horasan'da başlatılan isyanın Azerbaycan ayağıdır, diyebiliriz. Kısacası Babek'in özellikle sahte peygamber gibi sunulması yahut büyülere başvurusu gibi bilgiler onun sadece bir savaşçı olmadığını aynı zamanda önemli bir inançsal hareketin önderi olduğunu göstermektedir. Öte yandan Babek isyanıyla ilgili kaynakların tek yönlü oluşu, diğer yandan bu isyanla ilgili kendi döneminde yahut sonraki dönemlerde pek fazla yerel bilginin olmayışı söz konusu isyan hakkında sağlıklı değerlendirme yapılmasına engel teşkil etmiştir.

egemenlik ve yoğun Türk göçüne rağmen Türkçe Anadolu'da olduğu gibi İran platosunda tam hâkimiyetini tesis edemedi.<sup>14</sup>

## 6. Sonuç

Döneminin (VII. yüzyılın) önemli bir küresel gücü olan İran Sasani devletinin henüz yeni devletleşmeye başlayan Arap-İslam devletine yenilmesi dünya tarihinin önemli kırılma noktalarından biri olmuştur. Bu, İranlıların kolay kolay sindirebilecekleri türden bir yenilgi değildi. Bu yüzden İranlılar savaş meydanlarında kaybettiklerini bir şekilde geri kazanmak istiyorlardı. Ancak gösterdikleri tüm çabalara rağmen fatihlerine karşı siyasal direnişten bir sonuç alamayınca tarihte benzeri pek bulunmayan uzun soluklu bir kültürel mücadeleye başvurdular. Bu amansız kültür savaşını da Şu'ubiye olarak bilinen bir direniş-saldırı yöntemiyle yaptılar. İlk başta Şu'ubiye hareketi de Arap fatihler tarafından ağır şekilde bastırılrsa da, tamamen yok edilemedi. Hatta İranlılar zamanla bu hareketi sade bir kültür direnişi olmaktan çıkarıp fatihlerine karşı bir kültür "terör"üne dönüştürdüler. Burada "terör" kavramını kullanmamızın sebebi Şu'ubilerin sadece kendi kültürlerini canlandırıp yüceltmekle yetinmeyip aynı zamanda Arap-İslam eserlerini tahrif ve itibarsızlaştırmaya kadar ileri gitmelerindedir.

İranlılar fatihlerini tıpkı kuzey komşuları gibi göçebe kültürden geldikleri için küçümseme yoluna gitseler de, zamanla onların dinsel üstünlükleri ve siyasal egemenliklerine boyun eğmek zorunda kaldılar. Çünkü Arap fatihler sadece İslam inancıyla dolu birer korkusuz göçebe savaşçısı olmanın ötesinde Mezopotamya ve Afro-Asya dinsel geleneğinin taşıyıcılarıydılar. Ortadoğu'nun bu dinsel gücü önce Bizans'ın da gardını düşürmesine sebep olmuştu. Zaten İranlılar da bu gücün karşısında pek fazla direnemediler. Dolayısıyla bu üstünlük basit bir Arabizm'in İranizm'e karşı zaferi olmaktan çok öte bir şeydi. Belki de Ortadoğu'nun zengin dinsel düşüncesinden doğan eşitlikçi ve özgürlükçü fikirlerinin ilkel kast sisteminin baskısı altında ezilen İran sakinlerince benimsenmesinden ibaretti. Elbette İran aydınları da bunun farkındaydı ancak bunu kabullenmeleri İran'ın sonunu getirebilirdi.

İranlılar için kültürlerini, kimliklerini ve daha da önemlisi bölgedeki varlıklarını sürdürmelerini sağlayacak olan her yol mubahtı. Bu yüzden onlar sadece geçmiş krallarının (kültür kahramanlarının) abartılmış ihtişamlarını Arap fatihlerinin gözüne sokmakla kalmayıp Arapların geçmiş kültürlerindeki zayıf taraflarını derin hiciv konusu yapmaktan da geri durmadılar. İranlıların bu amaçlarına ulaşmak için fatihlerinin din, dil ve kültürlerinin detaylarına vakıf olmaları gerekirdi. Onlar da bunu yaptılar ve ilk önce Arap kültürünün önemli eserlerini Farsçaya çevirerek fatihlerini

---

<sup>14</sup> Yarshater Xavier de Planhol'a dayanarak tüm İran tarih araştırmacılarını meşgul eden şu soruyu sorar: "Neden bir istisna dışında yaklaşık bin yıl (X. yüzyıl-XX. yüzyıl) boyunca mutlak Türk hâkimiyeti altında ve çeşitli Türk ve Türkmen boylarının yerleşim/yaşam yeri olduğu halde Türk dili Türkiye'de olduğu gibi İran'da milli dil olmadı? ... daha (önemlisi) uzaktaki Bizans medeniyetinin Türkler karşısında dayanamadığı gerçeğinin yanında İran'ın Türk akınları karşısında kültürel savunması nasıl izah edilebilir?" (Yarshater, Tarihsiz: 539).



İranlılara tanıttılar. Bu şekilde İranlılar önceden pek önemsemedikleri eski eserlerini keşfedip Arap diline çevirmeye koyuldular. Karşılıklı çeviriler aracılığıyla da İran edebiyatıyla Arap edebiyat ve kültürünü dolaylı olarak karşılaştırma yoluna gittiler. İranlıların bu uzun soluklu faaliyetleri nihayet meyvelerini verdi ve yaklaşık iki asırlık bu kültürel savaşın sonucunda fatihlerini kısmen kendilerine benzetmeyi başardılar. Yani tabiri caizse İranlılar savaş meydanlarında kaybettiklerini masa başında geri kazandılar.

Abbasi halifeleri İranlıların ağır baskıları altında tam ezilmeye başladıkları sırada Türkleri keşfettiler. Abbasiler siyasi denge oluşturmak maksadıyla paralı Türk asker ve komutanlarını devreye sokmaya mecbur kalmışlardı. Türkler ise Abbasi devleti ve onun ardından kurulan Samanoğulları devletinde giderek güç ve nüfuz sahibi olmaya başlamışlardır.

İslam ortaçağında erken milliyetçilik olarak da bilenen Şu'ubiye hareketinin siyasal ve kültürel boyutları henüz tam olarak bilim dünyasınca aydınlatılmış değildir. Öte yandan yukarıda da üzerinde durduğumuz gibi Şiiğin ve ardından On İki İmamlık Şiiği'nin oluşumu ve kurumsallaşmasında bu hareketin etkili olduğu görülmektedir. Özellikle Kerbela vakasında olduğu gibi tarihi yeniden şekillendirerek Arap-Şii hareketini kısmen İranılaştırmayı başarmışlardır. İranlıların bu yöntemi aynı şekilde eski kuzey komşuları olan Turanîlere karşı da kullandıklarını Şehname anlatılarından tespit edebiliyoruz. Özetle İranlılar siyasal ve kültürel varlıklarını korumaya yönelik geliştirmiş oldukları bu bir bakıma kültür aşısı olan anlatılar sayesinde dışarıdan gelecek saldırılara karşı bağımsızlık kazanmışlardır.

Halk anlatılarının toplum üzerindeki etkisi halk bilimcilerce bilinmektedir. Ancak ilginç olan eski İran seçkinlerinin de mitler ve halk anlatılarının toplum üzerindeki bu etkilerinden haberdar olmalarıdır. Bilindiği üzere anlatıların yarattığı etkinin kökeni daha da eskilere dayanmaktadır. Hatta yukarıda aktardığımız gibi ilk insanların akrabalık dışında büyük gruplar halinde bir araya gelmelerini sağlayan da bu anlatılar olduğu düşünülür. Yani bir anlamda ilk "toplumsal sözleşme"nin kökeni de bu "mitlere inanma"ya dayanıyor. Her ne olursa olsun İran coğrafyasında halk anlatıları aracılığıyla "tarih" in ve dolayısıyla toplumun dinsel ve siyasal gelişiminin seyrinin değiştirilmesi son derece önemlidir ve dolayısıyla halk anlatılarının bu açıdan incelenmesinin gerekliliği ortadadır.

#### KAYNAKÇA

BARTHOLD, V. V. (1990). *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*. Ankara: TTK Yayınları.

BARTHOLD, V. V. (2013). *Müslüman Kültürü*. (Çev. M. Fatih Karakaya). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

- BAYAT, Fuzuli (2006). *Oğuz Destan Dünyası: Oğuznamelerin Tarihi, Mitolojik Kökenleri ve Teşekkülü*. İstanbul: Ötüken Yayınları.
- BLACK, Anthony (2001). *The History of Islamic Political Thought – From Prophet to the Present*. New York: Routledge.
- BOSWORTH, C. E. (1973). "The Heritage of Rulership in Early Islamic Iran and the Search for Dynastic Connections with the Past", *Iran*, Vol. 11.
- CAHEN, Claude (2000). *İslâmiyet-1: Doğuşundan Samanlı Devletinin Kuruluşuna Kadar*. (Çev. Esat Mermi Erendor), Ankara: Bilgi Yayınevi.
- CALMARD, Jean (2003). "Popular Literature under the Safavids", *Society and Culture in the Early Modern Middle East - Studies on Iran in the Safavid Period*, Ed. Andrew J. Newman, Brill, Leiden.
- COLLINGWOOD, R. G. (1990). *Tarih Tasarımı*. (Çev. Kurtuluş Dinçer). İstanbul: Ara Yayıncılık.
- CRONE, Patricia. (2000). "Ninth-Century Muslim Anarchists". *Past&Present*, 167, s. 3-28.
- DEMİR, Necati - ERDEM, Mehmet Dursun (2006). "Türk Kültüründe Destan ve Battal Gazi Destanı". *Turkish Studies*, 1, s. 106-159.
- EL-HİBRİ, Tayeb (2004). *Reinterpreting Islamic Historiography, Harun al Rashid and the Narrative of the Abbasid Caliphate*. Cambridge: Cambridge University Press.
- ENGINEER, Asgharali (2006). *The State in Islam: Nature and Scope*, Delhi: Hope India Publications.
- FOSS, Clive. (2003). "The Persians in the Roman Near East (602-630 AD)". *JRAS*, Third Series, 13/2, s. 149-170.
- GOLDZİHER, I. - NATH, R. (1992). *İslam der İnan, Şu'ubiye: Nihzat-i Mukavemet-i Milli-i İnan Aleyh-i Emevian ve Abbasian [İnan'da İslam, Şu'ubiyye; Emevîlere ve Abbasîlere Karşı İnan Millî Direniş Hareketi]*. (Farsça'ya Çev. Mahmut Rıza İftiharzade). Tahran: İslam ve İnan Tarihi Mirasların Müessesesi Yayınları.
- GOODY, Jack (2013). *Yazılı ve Sözlü Arasında Etkileşim: Okur-Yazarlık, Aile, Kültür ve Devlet Üzerine İncelemeler*. (Çev. Osman Bulut). İstanbul: Pinhan Yayınları.
- HARARİ, Yuval Noah (2015). *Hayvanlardan Tanrılara Sapiens: İnsan Türünün Kısa Tarihi*. (Çev. Ertuğrul Genç). İstanbul: Kolektif Yayınları.
- HODGSON, M. G. S. (1995). *İslâm'ın Serüveni, Bir Dünya Medeniyetinde Biliş ve Tarih-1, İslâm'ın Klâsik Çağı*, İstanbul: İz Yayıncılık.
- HUMPHREYS, R. Stephen (2004). *İslâm Tarihi Metodolojisi, Bir Sosyal Tarih Uygulaması*. (Çev. Murtaza Bedir ve Fuat Aydın). İstanbul: Litera Yayıncılık.

- İBRAYEV, Şakir (1998). *Destanın Yapısı*. (Aktaran: Ali Abbas Çınar). Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları.
- KENNEDY, Hugh (2004). *When Baghdad Ruled the Muslim World, The Rise and Fall of Islam's Great Dynasty*. Massachusetts: Da Capo Press.
- KÖPRÜLÜ, M. Fuat (2005). *Türk Tarih-i Dinisi*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- LASSNER, Jacob (1984). "Abu Muslim Al-Khurasani: The Emergence of a Secret Agent from Khurasan, Iraq, or was it Isfahan?". *Journal of the American Oriental Society*, 104/1, Studies in Islam and the Ancient Near East Dedicated to Franz Rosenthal (Jan. - Mar.), s. 165-175.
- LEWIS, Bernard (2006). *Ortadoğu*. (Çev. Selen Y. Kölay), Ankara: Arkadaş Yayınları.
- LEWIS, Bernard (2008). *Babil'den Dragomanlara*. (Çev. Ebru Kılıç). İstanbul: Kapı Yayınları.
- LO JACONO, Claudio (2014a) "İslâm: Abbasîler ve Fatimîler". *Ortaçağ: Barbarlar, Hıristiyanlar, Müslümanlar*. (Ed. Umberto Eco). İstanbul: Alfa Yayınları, s. 189-195.
- LO JACONO, Claudio (2014b). "Peygamber Hazreti Muhammed ve İslâm'ın İlk Yayılışı". *Ortaçağ: Barbarlar, Hıristiyanlar, Müslümanlar*. (Ed. Umberto Eco). İstanbul: Alfa Yayınları, s. 128-137.
- MANTRAN, Robert (1981). *İslâm'ın Yayılış Tarihi (VII.-XI. Yüzyıllar)*. (Çev. İsmet Kayaoğlu). Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.
- MELİKOFF, Irene (2008). "Türk Kafkasyalılık: Bâbek Hurremî ve Seyyid Battal". *Destandan Masala Türkoloji Yolculuklarım*. (Çev. Turan Alptekin). İstanbul: Demos Yayınları, s. 13-26.
- Mesudi (2011). *Mur'uc ez-Zehab*. (Çev. Ahsen Batur). İstanbul: Selenge Yayınları.
- MIQUEL, Andre (1991). *İslâm ve Medeniyeti, Doğuştan Günümüze-I*. (Çev. Ahmet Fidan). Ankara: Birleşik Kitabevi.
- ÖZGÜDENLİ, Osman Gazi. (2000). "İran - Tarih/Fetihten Safeviler'e Kadar". *TDVİA*, XXII, s. 395-400.
- PETRUSHEVSKY, İlya Pavlovich (1975). *İslam der İnan, ez Hecret tâ Garn-i Nohum* [İran'da İslâm, Hicretten Hicrî IX. Yüzyıla]. (Farsçaya Çev. Kerim Keşâverz). Tahran: Peyâm Yayınları.
- ROUX, Jean-Paul (2001). *Orta Asya, Tarih ve Uygarlık*. (Çev. Lale Arslan). İstanbul: Kabalıcı Yayınları.
- SEFA, Zebihullah (Tarihsiz). "Ebu Müslim-Name'nin Yasaklanma Macerası". *İnan-name*, 5/18, s. 233-249.
- SÜMER, Faruk (1992). "Türk Destanları". *DTD*, 68: s. 5-15.

- TANİLLİ, Server (1986). *Yüzyılların Gerçeği ve Mirası, İnsanlık Tarihine Giriş-II, Ortaçağ*. İstanbul: Say Yayınları.
- WELLHAUSEN, Julius (1996). *İslâmiyetin İlk Devirlerinde Dinî-Siyasi Muhalefet Partileri*. (Çev. Fikret İşiltan). Ankara: TTK yayınları.
- YARSHATER, İhsan (Tarihsiz). "Der Costocu'yi Raz-i Beka: Mesele-yi Restahiz-i Ferhengi-yi Horasan" [Kalıcılığın Sırrını Aramak: Horasan'ın Kültürel Dirilişi Meselesi]. *İran-name*, 15, 539-568.
- YILDIZ, Hakkı Dursun (1986). *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi-3*. İstanbul: Çağ Yayınları.
- YILDIZ, Hakkı Dursun (1994a). "Bâbek". *TDVİA*, 4, s. 376-377.
- YILDIZ, Hakkı Dursun (1994b). "Ebû Müslim-i Horasanî". *TDVİA*, 10, s. 197-199.
- YİĞİT, İsmail (2006). "Muhtâr es-Sakafî". *TDVİA*, 31, s. 54-55.
- YOLCU, M. Ali - AÇA, Mehmet. (2017). "Yapısal İşlevselcilik Açısından Folklorde Değişme ve İşlevsel Zorunluluklar Modeli". *Folklor/Edebiyat*, 92, s. 13-28.
- ZEYDAN, Corci (2012). *İslâm Uygarlıkları Tarihi-2*. (Çev. Nejdet Gök). İstanbul: İletişim Yayınları.

## USTA-ÇIRAK İLİŞKİSİNİN “İFTARLIK GAZOZ” FİLMİNDEKİ YANSIMALARI ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

An Evaluation On The Reflections Of The Relationship  
Between Master-Apprentice In The “İftarlık Gazoz ”  
Film

Evrım AKSOY\*

### ÖZET

Mesleklerin, özellikle de geleneksel mesleklerin sürdürülmesinde usta-çırak ilişkisinin önemli bir yeri vardır. Mesleğe yeni bireyleri kazandırmak ve böylece onun sürdürülebilirliğini sağlamak için yanına çırak alan ustalar, çırak seçiminde başta çalışkanlık, sadakat, iyi bir aileden gelmek ve ahlaklı olmak gibi belli kriterleri gözetirler. Ustalar, kendilerine, “Eti senin kemiği benimdir” denilerek teslim edilen çırakların, âdeta ikinci babaları olurlar. Onlara, meslek öğretmenin yanı sıra, iyi bir insan olmaları için de yardımcı olan ustalar, yetiştirdikleri çıraklarının ahlaki, insani ve sosyal sorumluluklarını da üstlenirler. Çıraklar da ustalarını saygın bir konuma yerleştirirler ve onlara karşı hiçbir şekilde saygısızlık etmezler. Çıraklar, ileriki dönemlerde ustaları ile anılırlar, ustalık dönemlerinde de ustalarının itibarından istifade ederler. Halk hayatının araştırılıp öğrenilmesinde önemli bir yere sahip olan meslekler ve usta-çırak ilişkisi, çeşitli akademik çalışmaların yanı sıra romanlara, öykülere ve sinema filmlerine konu olmuşlardır. Halk hayatının ve dolayısıyla geleneksel mesleklerle usta-çırak ilişkisinin konu edildiği sinema filmlerinden birisi de yönetmen ve senarist Yücel Aksu tarafından çekilen “İftarlık Gazoz”dur. 2016’da gösterime giren ve çeşitli tartışmalara da konu olan film, belli bir dönem halk hayatını Muğla ili Ula ilçesi üzerinden çarpıcı bir şekilde gözler önüne sermenin yanı sıra, baba mesleğini sürdürmeye çalışan bir gazozcu (Cibar Kemal) ile çırağı (Âdem) üzerinden usta-çırak ilişkisini başarılı bir şekilde gözler önüne sermiştir. Bu çalışmada, söz konusu sinema filmi, usta-çırak ilişkisinin yansımaları temelinde ele alınmış, usta-çırak ilişkisinin daha çok hangi hususlar öne çıkarılarak yansıtıldığı üzerinde durulmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** İftarlık Gazoz filmi, Muğla halk hayatı, gelenek, usta-çırak ilişkisi.

### ABSTRACT

Master-apprentice relationship has an important place in the maintenance of occupations, especially traditional occupations. The masters observe certain criteria such as diligence, loyalty, good family and morality. These criteria are very important to sustainability of occupations. Masters also teach humanity, morality and the social responsibility to the apprentice. The apprentices also place their masters in a respectable position and do not disrespect them in any way. Apprentices will be remembered with the name of their masters and they use this

\* Uzman, Türk Dili ve Edebiyatı Öğretmeni, Mili Eğitim Bakanlığı İstanbul İl Millî Eğitim Müdürlüğü Evliya Çelebi Mesleki ve Teknik Anadolu Lisesi - İstanbul  
[evrimzeynepaksoy@hotmail.com](mailto:evrimzeynepaksoy@hotmail.com)

for their career. Master-apprentice relationship, which have an important place in the researching and learning of folk life, have been the subject of various academic studies as well as novels, stories and cineme films. "İftarlık Gazoz" is the one of the film that uses this subject. This film was written and directed by Yücel Aksu in year 2016 at Mugla province. Audience can see the pure folk life of the Mugla's people. This film is also focused on the master-apprentice relationship. Cibar Kemal is te master and Adem is the apprentice character in this film. Master sells the traditional drinks which was named "gazoz" and his apprenctice is a small boy. In this study, this film was discussed on te basis of the reflections of master-apprentice relationship.

**Keywords:** İftarlık Gazoz film, Mugla folklife, tradition, master-apprencite relationship.

## Giriş

Toplum hayatının uyumlu ve dengeli bir şekilde sürdürülmesinde mesleklerle bu mesleklerin icracılarının önemli bir yeri vardır. İnsanların ihtiyaçlarının karşılanması, üretim ve tüketim dengesinin korunması ve ekonomik hayatın sürdürülmesinde birincil derecede öneme sahip olan mesleklerin icrası, sosyal hayatın biçimlenip sürdürülmesi açısından da işlevseldir. Konuya Türk toplumunun penceresinden bakıldığında, mesleklerle bu mesleklerin icracılarının toplum nazarında saygın bir konuma sahip oldukları görülecektir. Meslekleri alın teri ve emek bağlamında kutsayan Türk toplumu, icranın yanı sıra icracıların yetiştirilmesini de önemsemiş, usta-çırak ilişkisini kurumsal bir yapı olarak algılamıştır. Kendine göre kuralları olan ve bu kurallardan yoksun kaldıkları takdirde itibarlarını yitirme tehlikesiyle karşı karşıya kalabilen mesleklerin itibarlarının korunup sürdürülmesinde ustalarla geleceğin ustaları olacak çıraklara önemli görevler düşmüştür. Geleneksel Türk toplumuna bakıldığında, meslek icralarının sağlıklı bir şekilde sürdürülmesi, icracı ustalarla onların yetiştirdikleri çırakların iyi bir aile geçmişine sahip; ahlaklı, namuslu, dürüst, merhametli, akıllı, zeki ve çalışkan olmalarına bağlı olmuştur. Ailelerin çocuklarını meslek sahibi yapma çabalarında, geleceği olan meslekleri tercih etmek kadar onları mesleğe kazandıracak ustaların belirlenmesi de etkili olmuştur. Anne ve babalar, çocuklarını ustalara "Eti senin, kemiği benim" diyerek teslim ederken ikinci bir babaya teslim ettiklerinin bilincinde olmuşlardır. Aynı aileler, usta demenin baba yarısı demek olduğunu çocuklarına, ustalara emanet ederken "Ustana saygılı ol, sözünden çıkma, karşı gelme" diyerek hissettirmeye çalışmışlardır. Bütün bunlardan çırak olarak verilen çocukların bir "emanet", ustaların da "emanetçi" olarak algılandığı gibi bir sonucu çıkarmak da olasıdır.

Yeri gelmişken mesleklerin icracıları olan ustaların da çırak alma sürecinde çeşitli kriterler geliştirdiklerini, kendilerine emanet edilen çıraklarda yukarıda sıralanan özellikleri aradıklarını, kendilerini bir "baba", çıraklarını da bir "evlat" olarak gördüklerini belirtmek gerekir. Ahlaklı, saygılı, efendi, namuslu, gayretli ve çalışkan çırakları arayan ustaların,

onlardan emeğin, çalışmanın ve çalışılan yerin önem ve değerini kavramalarını beklediklerini de belirtmek gerekir. İşyeri, onlar için bir ekmek teknesidir ve bu rızkın temin edildiği ekmek teknesi kutsaldır. Müşteri de bir velinimet, Tanrı'nın rızık iletmek için gönderdiği bir araçtır. Bu nedendir ki çırakların da aynı anlayışa ve bilince sahip olmaları gerekmektedir.

Çeşitli açılardan çok daha ayrıntılı bir şekilde ele alınabilecek mesleklerle bu mesleklerin icracıları (ustalar, çıraklar ve kalfalar), geleneksel toplumlarda çeşitli inanış, uygulama ve anlatıların da konusu olagelmışlerdir (Aça, 2015). İnanış, uygulama ve anlatılarda önemli bir yere sahip olan icracı/usta ve çıraklar, zamanla öykünün kurgulanması ve halk hayatının yansıtılması bağlamında öykü, roman, sinema gibi yeni anlatım ortamlarında da kendilerini göstermişlerdir. Usta-çırak ilişkisinin, öykünün kurgulanması ve halk hayatının yansıtılması bağlamında en çok öne çıkarıldığı Türk sinema filmlerinden birisi de 2016 yılında gösterime giren "İftarlık Gazoz"dur (URL-1). Senaristliğiyle yönetmenliğini Yücel Aksu'nun yaptığı bu sinema filmi halk hayatı, meslek ve usta-çırak ilişkilerinin konu edinilmesi bakımından oldukça önemli olup usta-çırak ilişkilerinin yansımaları bağlamında ele alınmaya değerdir. Bu çalışmada da söz konusu sinema filmi, usta-çırak ilişkisinin yansımaları temelinde ele alınacak, usta-çırak ilişkisinin daha çok hangi hususlar öne çıkarılarak yansıtıldığı üzerinde durulacaktır.

### **"İftarlık Gazoz" ya da Bir Usta ile Çırak**

2006'da gösterime giren "Dondurmam Gaymak" adlı filminde öykünün merkezine Muğla özelinde halk hayatı ile bir meslek erbabını yani dondurmacı Ali Usta'yı oturtan Yücel Aksu, "İftarlık Gazoz" adlı filminin öyküsünün merkezine de gazozcu Cibbar Kemal ile çırağı Âdem'i oturtmuştur. Filmde baba mesleği olan gazozculuğu, giderek yaygınlaşmaya başlayan Cola'ya rağmen (filmde de yazıldığı gibi söylenmektedir) sürdürmeye çalışan Cibbar Kemal ile müstakbel çırağı Âdem'in ilk karşılaşması, okulların tatile girdiği sıcak bir yaz gününde gerçekleşir. Ellerinde karneleriyle koşarak okuldan çıkan çocukların ilk uğrakları üç tekerlekli bir araba ile yerli gazoz satan Cibbar Kemal olur. Diğer çocuklar paraları olduğu için gazoz içebilirken susuzluktan yanan Âdem ise parası olmadığı için gazoz alamamakta, onlara ancak uzaktan bakabilmektedir. Bu durumu gören Cibbar Kemal bir gazoz açarak Âdem'e uzatır, fakat Âdem almaya yanaşmaz. Cibbar Kemal, Âdem'i, parasını babasından alacağını söyleyerek içmeye ikna eder. Kendisine uzatılan şeyi alan Âdem, gazozu bir dikişte içerek susuzluğunu giderir. Bu tesadüfi buluşmanın tekrarı, çocukların karneleri ve iftiharnameleriyle birlikte tarlada çalışan anne ve babalarının yanına gitmelerinin, karne ve iftiharname harçlıklarını almalarının, işçilerin başındaki çavuşun karne günü olması nedeniyle işi tatil etmesinin ve herkesi sahile göndermesinin ardından gerçekleşir. Herkes sahil kıyısındadır ve kimisi denize girerken kimisi de kurulan sofralarda kadınlar tarafından söylenen türküler eşliğinde yiyip içmektedir. Sahil kıyısı, doğal olarak Cibbar Kemal için gazoz satmak

için iyi bir ortamdır. Nitekim çok geçmeden üç tekerlekli arabasıyla sahneye çıkar ve "Ak gazoz, sarı gazoz, kara gazoz! Portakallı, limonlu, mandilimli!" diye bağırmaya başlar. Gazozcuyu gören diğer çocuklar gibi Âdem de Cibar Kemal'in yanına koşar ve sade bir gazoz ister. Âdem'i gören Cibar Kemal, "Sende para var mıydı len?" diye sorar, Âdem de Şevket Abi'nin iffiharname harçlığı verdiğini söyler. Cibar Kemal, Âdem'in iffiharname almasını "Belli zaten boncuk gözlerinden, aferin" diyerek takdir eder. Âdem'in gazoz parasını öderken daha önceden bir gazoz borcu olduğunu ve onu da ödemek istediğini söylemesi, Cibar Kemal'le Âdem'in yollarının bir daha ayrılmamak üzere birleşmesini sağlar. Cibar Kemal, Âdem'in bu olgun tutumunu, "Ha şöyle, ben seni imtihan ettim, borcuna sadıksın afferim! Hem akıllı, hem dürüst, maşallah suphanallah" sözleriyle takdir eder. Âdem'in hem akıllı, hem de dürüst ve borcuna sadık birisi olması, Cibar Kemal'in aradığı çırağı bulduğunu düşünmesini sağlar. Hemen harekete geçen Cibar Kemal, Âdem'in babası Osman'ın yanına giderek onu kendisine çırak vermesini ister. Baba Osman, oğlunun okuyup doktor, mühendis olacağını söyleyerek vermeye yanaşmaz. Cibar Kemal'le baba Osman arasında geçen şu diyalog, ustaların çırak seçiminde hangi özellikleri gözettiklerini ve ustalığın aynı zamanda terbiye etmek anlamına da geldiğini göstermesi bakımından oldukça önemlidir: "*Seniñ oğlanı çırak versene bene. Ne gadar akıllı çocuk. -Abi oğlan bugün iffiharname aldı ya! -E, bene öylesi lazım. Nerde tembel, gaba g.tlü bir çocuk var, çırak diye gönderiyorlar bene. - Abi yapmıyalım, hem benim çocuk okuyacak, doktor mühendis olacak. Hem pazar yerine vermem, sellem süllem olur, gafasız olur Allah muhafaza. -Ne sellem süllemi len? Biz niciyiz burda? Ben terbiye ederim onu.*"

Çırak olmaya dünden razı olan Âdem, babasının çırak vermeye yanaşmamasını yemek yemeyerek protesto eder. Oğlunun çırak olmağdaki ısrarını gören ve yemekten kesilmesine razı olamayan baba Osman, bir sabah oğlunu elinden tutarak Cibar Osman'ın dükkânına götürür. Böylece gazozcu Cibar Kemal ile Âdem'in usta-çırak, başka bir deyişle baba-oğul ilişkisi başlamış olur. Bu ilişki, Âdem'in 12 Eylül Askeri Darbesi sonrasında düştüğü hapisanede başlattığı açlık grevi nedeniyle ölmesine kadar devam edecektir. Âdem'i doğduğu topraklara defnedenler arasında ustası Cibar Kemal de yer alır.

İlk satış denemelerinde başarısız olan çırak Âdem'le usta Cibar Kemal arasındaki ilişki, Ramazan ayının gelmesi ile giderek derinleşir. Ramazan, hem oruç/ibadet hem de gazoz ayıdır. Bu nedenle Cola karşısında direnişte olan gazozcu olan talep artmış, işler yoluna girmiştir. Ramazan ve iş yoğunluğu, az önce de belirtildiği gibi, usta ile çırak arasındaki bilgi ve deneyim aktarımı ile terbiye etme odaklı ilişkiyi giderek geliştirir. Ramazan ayı, aynı zamanda usta ile çırak arasındaki duygusal yakınlaşmanın doruğa çıkmasını sağlayan ve usta-çırak ilişkisinin aslında ne olduğunu gösteren bir olayın da yaşanmasına neden olur. Söz konusu olay, kasabanın top meydanındaki iftar topunun Âdem'in çok yakınında bulunduğu bir sırada patlamasıyla meydana gelir. Âdem, kazayı ucuz atlattır, ama usta Cibar Kemal, çırağının başına gelene çok üzülür. Çünkü



Âdem, kendisine teslim edilmiş bir emanettir ve onu gerektiği gibi kollayamamıştır. Usta Cibbar Kemal'in olay sonrasında çırağına söylediği şu sözler, usta-çırak ilişkisinin aslında ne anlama geldiğini güzel bir şekilde gözler önüne sermektedir: *"Tövbeler olsun Ya Rabbim! Yani, seniñ başına bi şey geleceğine benim başıma gelsin. Allah muhafaza, sen öleceğine ben öliyim ya! Ya, sen baña emanetsiñ olum ya! Golay mı usta olmanıñ mesuliyeti?! Bi tane çocuğu haylıyamamış [idare edememiş] derler. Yarıñ öbür gün nası bakacam babanın yüzüne ya?! Çıracak almakla evlat sahibi olmak aynı şey. Yarıñ, öbür gün ahlaksızlık yapsañ kimi ayıplarlar? Beni ayıplarlar. Düzgün, ahlaklı adam olsan kimi takdir ederler? Beni takdir ederler. Usta, buba yarıdır ya! Seniñ ahlakıñdan, canıñdan ben mesülüm. Benim çocuğum olsa adını Âdem goyacaktım, benim bubamıñ adı Âdem. Ha çırak Âdem, ha evladım Âdem, aynı. Bak, âdem âdem dedikleri el, ayakla baş değil, âdem manaya derler, suret ile gaş değil!"*

### Sonuç

Gösterime girdikten sonra kimi sinema eleştirmenleri, akademisyenler ve köşe yazarları tarafından da çeşitli açılardan yorumlanan (URL-2, URL-3, URL-4, URL-5) "İftarlık Gazoz" filmi, Muğla'ya bağlı bir kasabada yaşayan insanların gündelik hayatlarını, samimi ilişkilerini ve gündelik hayatın sürdürülmesinde özel bir yere sahip olan meslekle usta-çırak ilişkisini başarılı bir şekilde anlatması nedeniyle sadece sinema, yakın tarih ve siyaset konulu araştırmaların değil, kültür araştırmalarının da konuları arasına girmeyi hak etmektedir. Söz konusu film, "Dondurmam Gaymak" filminde de olduğu gibi bir meslek erbabına odaklanmış olmakla birlikte öyküsüne bir çırağı ve usta-çırak ilişkisini de katmasıyla çok daha başarılı bir filme dönüşmüştür. Türk toplumunun 1980 öncesi ve 12 Eylül Askeri Darbesi sonrası yaşadıklarını bir kasaba özelinde anlatan filmi izlenir kılan yönü, bir dönemin siyasal yapısını anlatmaktan çok, öykünün merkezinde yer alan usta ile çırak arasındaki ilişkiyi anlamlı ve dokunaklı bir şekilde anlatmasından kaynaklanmaktadır.

Film, Cola'ya rağmen baba mesleğini sürdürmeye çalışan insancıl, dürüst ve namuslu bir ustanın (Cibbar Kemal) şahsında, mesleğin gelecekteki sürdürücüsü olan bir çırakta olması gereken özellikleri de gözler önüne sermektedir. Meslek kutsaldır ve bu mesleği sürdürecekt kişiler zeki, çalışkan, dürüst ve namuslu kişiler olmalıdırlar. Filmde öne çıkarılan bu özellikler, Türk toplumunun mesleklere ve bu meslekleri icra edenlere yönelik geleneksel bakış açısını gözler önüne sermesi bakımından ayrıca önemlidir. Film, Cibbar Kemal'in şahsında, bir ustada bulunması gereken özelliklere de odaklanmaktadır. Usta, baba yarıdır; çırağının eğitiminin yanı sıra namusundan, ahlakından ve canından da sorumludur. Usta çırağını kendisine verilmiş bir emanet olarak görmelidir. Çırağın terbiyesizlik, ahlaksızlık ve namussuzluğundan ustası sorumludur. Toplum terbiyesizlik, ahlaksızlık ve namussuzluğun faturasını sadece çırağa değil, ustaya da kesmektedir. Çırağın terbiyeli, ahlaklı ve namuslu

olmasında ustasının da önemli bir katkısı vardır ve bundan dolayı da toplum tarafından takdir edilmelidir.

Türk toplumunun meslekler, meslek erbapları ve usta-çırak ilişkileriyle ilgili geleneksel algılarını ana öyküye ustalıklı yediren film, insan odaklı geleneksel Türk toplum hayatının yanı sıra, giderek yok olan meslek adabını, sinemanın geniş imkânları ile cazibesinden<sup>1</sup> yararlanarak geniş bir kesime bir kez daha hatırlatması bakımından oldukça işlevseldir.

## KAYNAKÇA

### Yazılı Kaynaklar

AÇA, Mustafa (2015). "Meslek Folkloru Araştırmaları Tarihine Bir Bakış". *Uluslararası Türk Dünyası Kültür Araştırmaları Dergisi*, 1(1), s. 111-137.

KÜÇÜK, Abonoz (2016). "Sümela'nın Şifresi: Temel Filmi Örneğinde Sinema ve Kültürel Kimliğin İfadesi". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 9(44), s. 159-163.

### Elektronik Kaynaklar

URL-1: "İftarlık Gazoz".

<https://www.dailymotion.com/video/x5s0vur> (Erişim: 14.11.2018)

URL-2: "İftarlık Gazoz Beyazperde Eleştirisi".

<http://www.beyazperde.com/filmler/film-230878/elestiriler-beyazperde/> (Erişim: 20.11.2018)

URL-3: Zafer Yörük. "İftarlık Gazoz'da Anlatılan Kimin Hikâyesi?".

[https://www.bbc.com/turkce/haberler/2016/02/160225\\_iftarlikgazoz](https://www.bbc.com/turkce/haberler/2016/02/160225_iftarlikgazoz) (Erişim: 20.11.2018)

URL-4: Ayşe Böhürler. "İftarlık Gazoz".

<https://www.yenisafak.com/yazarlar/aysebohurler/iftarlik-gazoz-2026489> (Erişim: 20.11.2018)

URL-5: Cüneyt Cebenoyan. "İftarlık Gazoz: Ah Güzel Muğla!".

<https://www.birgun.net/haber-detay/iftarlik-gazoz-ah-guzel-mugla-102273.html> (Erişim: 20.11.2018)

---

<sup>1</sup> "Sinema, nesnel ve somut yanı ile kültürün ve dolayısıyla kültürel kimliğin gösterimi ve aktarımı noktasında önemli bir işlevi yerine getirmektedir. Sinema, ayrıca sözle başlayıp yazıyla devam eden anlatmanın en gelişmiş biçimini temsil etmektedir. Filmler sayesinde söz ve yazıya görsellik de eklenmiş, böylece vaktiyle sözlü ve yazılı geleneklerin anlatıcılarının zihinlerde canlandırmaya çalıştıkları sahneler, seyircinin gözleri önünde oyuncular ve görsel etkiler eşliğinde canlandırılmıştır. Sekizinci sanat olarak nitelendirilen sinema ve televizyonun sunduğu bu anlatım imkânlarından geleneksel kültürü oluşturan öğelerin aktarımı ve ifadesi amacıyla da yararlanılmış, geleneksel kültüre özgü öğeler sinema filmleri vasıtasıyla dinleme ve okumadan giderek uzaklaşan günümüz insanına çok daha etkili bir şekilde iletilir olmuştur." (Küçük, 2016: 161).



## BAYRAMIÇ YÖRESİ TAHTACI TÜRKMENLERİNDE ÖLÜM ETRAFINDA OLUŞAN İNANIŞ VE RİTÜELLER\*

Beliefs and Rituals Around Death in Tahtacı Turkmens  
in Bayramic Region

Cem MERİÇ\*\*

### ÖZET

Halk kültüründe önemli bir yere sahip olan ve geçiş dönemi uygulamalarının başında yer alan ölüm; etrafında birçok inanış ve ritüel bulundurarak günümüze kadar gelmiştir. Bu ritüel ve inanışlar farklı kültürlerde değişik biçimlerde görülse de birçoğunun törensel bir yapı içerisinde olduğu göze çarpmaktadır. Bu farklılığın temelinde ise inanç çeşitliliği ön plana çıkmaktadır. İnsanların sahip olduğu inançlar bütünü, toplumun ölüme olan bakış açısıyla birlikte ölüm etrafında oluşan inanış ve ritüelleri de etkilemektedir. Bayramiç yöresi Tahtacı Türkmenlerinde ise ölüm etrafında gelişen birçok folklorik unsur saptanmıştır. Bunlara; bazı hayvanların veya olayların ölümü çağrıştırması, ölen kişinin başında defin işlemlerinden evvel sazender tarafından ölüm nefeslerinin okunması, ölen kişinin sağken dinî törende giydiği elbiseleri ve değerli eşyaları ile gömülmesi, ölen kişinin mezarında rahat etmesi amacıyla mezar içlerinin oda şeklinde kazılması, Hıdrellez zamanı her ailenin mezarlığa gidip ölen akrabalarını ziyaret etmesi ve atalarının mezarları başında kurban kesmeleri örnek olarak gösterilebilir. Tahtacı Türkmenlerinde ölüm öncesi ve ölüm sonrasında gerçekleştirilen inanış ve ritüeller, geleneksel uygulamalarla birlikte günümüzde de sürdürülmektedir. Bu çalışmada, Çanakkale ili Bayramiç ilçesine bağlı Tahtacı Türkmen köyleri arasında yer alan Koşuburnu ve Karıncalık köyleri ile ilçe merkezine bağlı Tahtacı mahallelerinde yaşayan kaynak kişiler ile yapılan görüşmeler neticesinde elde edilen ölüm ile ilgili inanış ve ritüeller dahilindeki veriler halk bilimi disiplini çerçevesinde analiz edilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Ölüm, inanış, ritüel, gelenek, halkbilimi.

### ABSTRACT

Death, which plays a significant role in the folk culture and takes place near the top of the transition period practices; survives until today by bringing along many beliefs and rituals. Although these rituals and beliefs are seen in different forms in different cultures, many of them are in a ceremonial structure. At the heart of this difference, faith variety comes into prominence. The beliefs that people possess

\* Bu çalışma, 08-09 Kasım 2018 tarihlerinde Çanakkale'de düzenlenen "Motif Vakfı Uluslararası Sosyal Bilimler Sempozyumu"nda aynı adla sunulan bildirinin genişletilmiş şeklidir.

\*\* Lisansüstü Öğrenci, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı – [cem.meric4817@gmail.com](mailto:cem.meric4817@gmail.com)



This article was checked by Turnitin.

have an impact on the beliefs and rituals that occur around death along with the society's perspective on death. There are many folkloric elements are identified about death between Tahtacı Turkmen's in Bayramic region. To these; the death of some of the animals or events recalling the death of the person at the beginning of the burial of the sazender before the death breath reading, the deceased in the health of the religious ceremony and the dressed in the clothes and buried in the burial of the deceased in order to be comfortable in the grave of the deceased person in the form of tombs, Hidrellez time to each family's cemetery and visiting relatives who died and sacrificing their ancestors at the graves. Beliefs and rituals are performed in pre-death, while-death and post-mortem period between Tahtacı Turkmen's maintains their traditional identity until today. In this study, the data about the beliefs and rituals related to the death obtained via interviews with the people as source living in Kosuburnu and Karıncalık villages and Turkmen's neighborhood in Bayramic district of Çanakkale Province were analyzed within the framework of folklore discipline.

**Keywords:** Death, belief, ritual, tradition, folklore.

## 1. Giriş

İnsan hayatının, belirli dönemlerde yaşadığı değişim süreçlerine Fransız folklorcu Gennep'in ifadesiyle "geçiş dönemi" adı verilmektedir. Doğum ile başlayan bu değişim süreci; evlilik ile devam ederek ölüm ile noktalanır. Ölüm, geçiş döneminin son evresidir. İnsanoğlu, hayatında önem arz eden bu süreçleri sahip olduğu geleneksel dünya görüşüne göre şekillendirmiş ve bunun sonucunda insanlığın geçiş dönemleri, içerisinde birçok inanış ve uygulama ile törensel bir yapıya bürünmüştür. Türklerin ölümden sonra ruhun yaşamaya devam ettiği düşüncesi, beraberinde birçok inanış ve ritüeli meydana getirmiştir<sup>1</sup>.

Ruhların yaşayanlarla bağlantısını kesmediğine dair inancın yansımalarını, Müslüman Türkler arasında da görmek mümkündür. Museviliği, Hristiyanlığı ve İslam'ı benimseyen Türk grupları, bu dinlerin ruh, ölüm ve öteki dünya ile ilgili tasavvurlarını benimsemekle birlikte, eski inanç sistemlerine ait pek çok unsuru da yaşatmışlardır (Aça, 2016: 480).

Yaşayan canlı varlıkların, özellikle de insanların, bedeni terk ederek ya da ondan ayrılarak organizmanın yaşam fonksiyonları ve ölümü hakkında karar veren ruhani bir temel ögeyi taşıdıkları inancı, Türk halklarının inançlarının derinliklerine kök salmıştır (Tryjarski, 2012: 117). Yörükân'a göre (2016: 99), Şamanizm inancıyla ilişkili bazı ritüeller, ölümlerin ruhlarını kutsamak için bazı merasimler, kabirleri ziyaret, büyük uluların mezarları etrafında dolaşmak, dilek için kurban vaat etmek ve mezarlarda kurban kesmek, bazı yaşlı ağaçların kutsallığına inanmak, ağaç dallarına ve kapılarına çaput bağlamak, su kaynaklarında ve bazı ağaç gölgelerinde ruhların ve cinlerin bulunduğunu tasavvur etmek, yeni doğanlara kurban kesmek, hastaların iyileşmesi için kurban kesmek,

<sup>1</sup> Geleneksel dünya görüşünün tezahürü bağlamında ölüm ve inanış konusuyla ilgili geniş bilgi için bk. (Lvova vd., 2013a, 2013b, 2013c).

ölülerin canı için aş pişirmek, sebil yapıp su dağıtmaktır. İnan ise (2017: 178), ölümlerin genellikle elbiseleri, yemekler, rakı, atının eğer takımları ile beraber gömüldüğünü ifade eder.

Türkler, Orta Asya'dan Anadolu'ya doğru yaptıkları göçlerle birlikte sahip oldukları inançları da beraberlerinde getirmiştir. Uzun yıllar bu inançlarını ritüelistik bir yapı içerisinde sürdürmelerine rağmen İslamiyet'in kabul edilmesiyle bu inançların birçoğu unutulmuş; bazıları ise farklı bir kimliğe bürünerek günümüze kadar gelebilmiştir. Tahtacı sözcüğü, yapılan bir işin, bir mesleğin adı olmaktan çok, ağırlıklı olarak bir inancı ifade etmektedir. O nedenle Tahtacılar; Çanakkale Kaz Dağları'ndan başlayıp, ağırlıklı olarak güneye doğru ilerleyen Balıkesir, Edremit, Manisa, İzmir, Aydın, Denizli, Muğla, Antalya, Mersin, Adana hattındaki dağlarda ya da dağ eteklerinde yaşayan Alevilerdir (Biçen, 2005: 99).

Araştırma sahasında gerçekleştirilen çalışmalar kapsamında elde edilen verilerden hareketle, Eski Türklerde Şamanizm etrafında oluşan inanış ve ritüellerin günümüzde Bayramiç yöresi Tahtacı Türkmen grupları arasında da değişik formlarda yaşatıldığı söylenebilir. Yapılan saha araştırması kapsamında, Çanakkale ili Bayramiç ilçesine bağlı Tahtacı Türkmen köylerinden olan Karıncalık ve Koşuburnu köylerinde ölüm ile ilgili inanış ve uygulamalar mülakat ve gözlem tekniğiyle derlenmiştir. Bayramiç (Çanakkale) yöresinde yaşayan Tahtacı Türkmenlerinde ölüm ile ilgili tespit edilen inanış ve ritüeller, aşağıda çeşitli alt başlıklar halinde sunulmuştur.

## 2. İnceleme

Tahtacı inançlarında, kişinin biyolojik ölümü ile birlikte bedeninin öldüğüne, ruhunun ise "Hakka yürüdüğüne" inanılır. Genel anlamda, biyolojik ölümle birlikte bedenlerin toprakla yeniden bütünleştiğine, ruhun ise farklı bir boyutta ve biçimde yaşamlarını hem bu dünya hem de öte dünya ile ilişkili olarak sürdürmeye devam ettiğine, "Haktan gelindiğine" ve "Hakka döndüğüne" inanılır. Bu anlamda, bu dünyadaki ile benzerlik taşıyan bir öte dünya anlayışı vardır (Uluocak, 2014: 59-60).

### 2. 1. Ölümün Belirtilerine Dönük İnançlar

Tahtacılar da baykuşun ötmesi hayra yorulmaz. Baykuşun öttüğü evden yakın zamanda ölü çıkacağına inanılır. Ayrıca vakitsiz uluyan köpek de ölümün habercisidir. Yolda yürüyen kişi eğer tavşan görürse uğursuzluk sayılır ve ölüme yorulur. Tilkinin köye yakın bir tepede ulması ve büyük yılan görülmesi de ölüme işarettir (KK-5). Karganın görülmesi veya ötmesi ölümün habercisidir. Karga çok akıllı bir hayvandır; karga kendi leşini gömdüğünden insanoğlu da ölüsünü gömmeyi kargadan öğrenmiştir. Siyah renkli ve büyük bir kuş olan "kocaoğlak kuşu" öttüğü zaman köyden ölü çıkar (KK-8).

Yatıra zarar veren kişiye, zarar verdiği yatırın sahibinin bir fenalık getireceğine inanılır. Ayrıca çevrede bulunan ulu ağaçlara asla zarar verilmez. Hatta ulu ağaçların altında bulunan pürçekleri bile toplanmaz

(KK-7). Ulu ağaçlara zarar veren kimselerin başına kötü şeyler gelir. Ulu ağaçlar asla kesilmez (KK-6).

Rüyada ölen bir akrabanın görülmesi kötüye işarettir ve ölüme yorulur. Eğer birisi rüyasında ölen bir akrabasını görürse; rüyasında gördüğü kişinin kendisine veya çevresine bir kötülük getirmemesi için o gün köy kahvesine giderek orada bulunanlara çay, kahve vb. içecek ısmarlar. Rüneyı gören kişi ikramdan önce, köy kahvesinde bulunanlara falanca akrabasını rüyasında gördüğünü ve bu nedenle kahvedeki herkese ikramda bulunduğunu belirtir. Kahvedekiler ise ikramı kabul edip içtikten sonra, rüyada görülen kişinin ruhuna değsin, diyerek dua eder (KK-3).

## 2. 2. Ölüm Nefesleri

Eğer bir kişi akşamüstü ya da gece ölmüş ise ertesi gün yapılacak olan defin töreni için beklenir. Ölen kişi ev içerisinde sırtüstü yatırılarak üstü örtülür. Karın kısmına ise bıçak koyulur. Mevtanın başucunda delil uyardırıldıktan sonra köydeki sazender veya sazenderler, ölünün ruhunu rahatlatmak için sırayla gün doğuncaya dek saz çalarak ölüm nefesleri söyler. Kadınlar ise ağlaşarak "ağıt ağlatır". Erkekler ise evin dış kısmında meydan ateşi yakarak ölünün evden çıkmasını bekler (KK-6, KK-7). Herhangi vakitte ölen bir kimsenin başında ise Kul Himmet'e ait olan en az 3 ölüm nefesi okunur:

1. Aşğıdan gelir Acem kokusu  
Çırpına çırpına ağlar bacısı  
Ölüm ölüm dediğın iç acısı  
Var git ölüm var git neyin kaldı bizde.

Ölüm geldi de içimizde gezerdi  
Ananın babanın bağrını ezerdi  
Gelinlik kızın al benzini çözerdi  
Var git ölüm var git neyin kaldı bizde.

Yaz gelince çayır çimen bitmez mi  
Güz gelince bülbüller ötmez mi  
Anamı babamı aldın yetmez mi  
Var git ölüm var git neyin kaldı bizde.

Kul Himmet'im der gayrı gülemem  
Tebdilim şaştı erenler bilemem  
İşte giderim gayrı geri gelemem  
Var git ölüm var git neyin kaldı bizde (KK-7).

2. Bu dünyada üç nesne büktü belimi  
Bir yoksulluk bir ölüm bir ayrılık  
Yaktı bağrımı dal eyledi belimi  
Bir yoksulluk bir ölüm bir ayrılık.

Felek bir ok attı büktü belimi  
Akar gözlerimin kan ile nemi  
Bal yerine bana içirdi zehri  
Bir yoksulluk bir ölüm bir ayrılık.

Felek ağı kattı benim aşım  
Görün komşular neler geldi başıma  
Toprak attılar kirpiğime kaşım  
Bir yoksulluk bir ölüm bir ayrılık.

Bu dünya fanidir murad alınmaz  
Hep gelenler gider burada kalınmaz  
Bildim ölümlere çare bulunmaz  
Bir yoksulluk bir ölüm bir ayrılık.

Kul Himmet'im dertli dertli söyledi  
Görün dostlar ölüm bizi n'eyledi  
Yıktı evin direğın viran eyledi  
Bir yoksulluk bir ölüm bir ayrılık (KK-7).

3. Ben de bu dünyaya geldim geledi  
Yoğımış bizlere dünyada halalı  
Elleri kınalı başı duvaklı  
Nice gelinimiz var kara toprakta.

Üç gün oldu aranızdan göçeli  
Ak koyunu kara koyundan seçeli  
Elleri kınalı yüzü perçemli  
Nice kızımız var kara toprakta.

Şu dünyaya geldim de neler gördüm  
On iki imam dergâhında dolu içtim  
Ana kucağında yavru uçurdum  
Nice yavrumuz var kara toprakta.

Kul Himmet der gözümün yaşı aktı  
Emsiz dertler ciğerimizi yaktı  
Anasının sütü burnunda koktu  
Nice oğlumuz var kara toprakta (KK-7).

Eğer bir kişi hane dışında ölmüş ise öldüğü yerin etrafı taş ile çevrilerek meydan çerağı yakılır. Kişinin öldüğü gün sofraya çıkarılır. Eve gelen ziyaretçilere pilav, ayran vb. yiyecekler ikram edilir (KK-9).

### 2. 3. Yıkama ve Süsleme

Yıkama işlemini yapacak olan kişi "Elimi koydum döşüne / Başını koydum musalla taşına / Sadece senin başına değil / Cümle âlemin başına" diyerek "yıkama duasını" okur. Ölü yıkanmadan evvel beden

tıraşı yapılır. Eğer ölen kişi erkek ise erkek, kadınsa kadın tarafından yıkanır (KK-6).

Cenazenin yıkanacağı suya dua okunduktan sonra suyun içerisine genellikle kekik, ihlamur çiçeği, limon çiçeği ve diğer mevsim çiçekleri katılır. Evli olan çiftlerden birisi ölmüş ise sağ kalan eş, ölen eşinin ayağına, koluna ve kafasına niyaz eder. Ardından suyun ısıldığı kazan ters çevrilerek üç gün boyunca içerisinde çıra yakılarak cenaze evinin önünde bekletilir (KK-8).

Yıkama işleminin ardından ölen kişi bir kadınsa, ahirete güzel gitmesi için cemde giymiş olduğu kıyafet veya temiz olması şartıyla başka bir kıyafet giydirilir. Ayrıca kıyafetinin üstüne boncuktan yapılmış olan süs eşyası takılır. Gözlerine çıra isinden sürme çekilip ellerine kına yakıldıktan sonra kadının başı bağlanır ve ardından kefenlenir (KK-2).

Eğer ölen kişi erkekse yine aynı şekilde kendisine cemde giydiği kıyafet veya başka bir temiz kıyafet giydirilir. Başına sarığı bağlandıktan sonra kıyafetinin cep kısmına sembolik olarak maddî değeri düşük bir miktar para koyulur ve ardından kefenlenir (KK-9). Erkeklerin kefenini erkekler; kadınların kefenini ise kadınlar diker. Ayrıca ölen kişinin kefenine düğüm atılmaz. (KK-1, KK-4).

## 2. 4. Mezarın Hazırlanması

Mezar, kişinin sağlığında iken vasiyet ettiği yere veya aile mezarlığının yakınına "goytan" (mezarın alt kısmının oyulması) verilerek geniş bir şekilde kazılır. Kadınların mezarı, erkeklerin mezarına göre daha derin kazılır. Bunun sebebi ise kadınların, erkeklerden daha az kemiğe sahip olduğu inancıdır. Ardından ölen kişinin sağlığında iken ölümünü düşünerek toplayıp yıllarca saklamış olduğu ölümlük tahtaları sırayla mezarın en alt kısmına yerleştirilir. Daha sonra ölümlük tahtasının üstüne döşek, yastık ve yorgan sırasıyla eklenerek mezar, defin için hazırlanmış olur. Musahip olmadan ölen kişiler "ne ötelik ne berilik" sayıldığından mezarları, mezarlığın içerisinde ayrı bir yere yapılır (KK-3, KK-5).

## 2. 5. Ölüm Erkânı ve Helallik Duası

Kadın cenazenin erkânını kadın, erkek cenazenin erkânını ise erkek okur. Cenaze erkânını yönetecek olan kişi sağ elini mevtanın göğsüne koyduktan sonra üç kez "ölüm erkânını" okur:

Bismişah, Allah Allah  
Geldik dünya evine  
Göçtük ahret evine  
Bağlandık On İki İmam yoluna  
Haldir hâl  
Yoldur yol  
Yürü Allah'ın kulu  
Gittiğin cennet evi  
Daldığın ahret gölü  
Mükerrem evvel Mükerrem sâni



El benim değil  
Ŗah ustasının eli (KK-6).

Son olarak "helallik duası" okunup cenaze törenine katılan kişilerden üç kez helallik istenir:

Ey cemaat bu mevta gidiyorum diyor  
Yanıma gelenlere selam söyleyin diyor  
Acep hâli ne diye soranlara selam söyleyin diyor  
Soyun beni de koyun teneşirin üstüne  
Yuyun beni soğuk sıcak suylan diyor  
Yuyan ahbablarıma selam söylen diyor  
Ah nereden düştüm ben bu dünyada senin hırsına  
Doyamadım ben bu dünyada eşime dostuma  
Namaz için gelip de benim üstüme  
Duran ahbablarıma da selam söylen diyor  
Ey cemaat bu mevta gayrı ben gidiyom diyor  
Gelenler gelsin gelmeyenler bu dünyada kalsın diyor  
Benim ahret hakkım sana helâl olsun diyen  
Komşularıma da selam söylen diyor  
Allah Allah ya Allah ya Muhammed ya Ali'm sendendir medet

diyor

Allah taksiratını affetsin, cennet-mekân olsun, ardı aydın olsun  
Benim hakkım da sana helâl olsun diyen  
Komşularıma da selam söylen diyor  
Ŗu mevtaya hakkınızı helâl edin komşular diyor (KK-6).

Cenaze erkânının tamamlanmasıyla birlikte ölen kişi, musahiplik ceminde kullanılan "meydan döşeğine/minderine" sarılıp defnedilmek üzere mezarlığa götürülür.

## 2. 6. Gömme

Cenaze, kazılan mezara indirilmeden evvel mezarı kazmak için toprağa çapayı ilk vuran kişi, cenazenin yüzünü açarak gözlerine toprak serpiştirir ve mevtanın yüzünü yeniden kapatır. Cenaze mezara yerleştirildikten sonra mezarlığa gelen kişilerin getirdiği havlu, peşkir vb. eşyalar mezarın içerisine sığacak şekilde yerleştirilir ve ardından ölümlük tahtaları mezarın üst kısmına dizilir. Cenazenin defni aşamasında kadınlar mezarlığa giremez. Mezarı kazmak için toprağa çapayı ilk vuran kişi kürek yardımıyla ölünün üstüne ilk toprağı atar. Ölen kişiyi defnetmek amacıyla mezarlığa giden herkes en az üç kez kürek ile toprak atar. Bu işlem boyunca kürek asla elden ele verilmez. Toprağı atan kişi küreği yere bırakır ve toprağı atacak olan bir sonraki kişi küreği yerden alarak toprak atar (KK-3).

Toprak atma işlemi tamamlandıktan sonra toprağın üstüne baştan ayağa, ayaktan başa ve baştan ayağa olmak üzere testi yardımıyla üç kez su dökülür. Yeniden kullanılması durumunda kullanan kişiye ölüm getirebileceği inancından dolayı testi delinerek kullanılamaz hâle getirilir. Mezar taşına aşaağıya doğru üç parmak şeklinde "kaz ayağı" damgası

işlenir. Bunun anlamı “Allah, Muhammed, Ali” üçlemesidir. Son olarak ölen kişinin günlük hayatta sık olarak kullandığı baston, anahtarlık, çakmak vb. bir eşyası mezarının yanına bırakılır (KK-5). Ölen kişiye kırk gün boyunca şeytan veya kötü ruhların musallat olmaması için toprağın üstüne çam dalları atılarak mezarın etrafı beyaz bir ip ile çevrilir. Ölünün kırkı çıktıktan sonra yeniden mezarlığa gidilerek çam dalları toplanır ve beyaz ip kaldırılarak mezarın etrafına taşlar dizilir (KK-7, KK-9).

## 2. 7. Gömme Sonrası Uygulamalar

Ölünün yıkandığı yerde ve hanesinde üç gün boyunca “delil” yakılır. Ölen kişinin ruhunu rahatlatmak için sırasıyla “üçü”, “yedisi”, “kırkı” ve “elli ikisi” yapılır. Bu uygulamaların içeriği cenaze sahiplerinin ekonomik durumuna göre değişiklik göstermektedir. Bazı aileler kurban kesip keşkek yaparken bazı aileler ise pilav, yoğurt ve hoşaf ikramı yapmaktadır (KK-9).

Ölünün kırkı çıkınca “yas alma” töreni yapılır. Bu törene katılacak olan kişiler yanlarında kına ve yiyecek getirir. Getirilen kınalar bir yere boşaltılarak dul bir kadın tarafından karılır ve yas almaya katılan kadınların eline bir parça kına verilir. Cenaze evi tarafından ölen kişinin ruhuna değmesi amacıyla misafirlere “çörek ekmeği” denilen ekmekler ikram edilir. Ölen kişinin kıyafetleri bu tören esnasında saklandığı yerden çıkarılır. Yas almaya katılan kadınlar bu kıyafetlerin etrafında ölen kişiye ağıtlar yakar. Törene katılanlar tarafından getirilen yiyeceklerden ise yemekler yapılarak köyde dağıtılır (KK-2).

Yas alma merasimine katılan kişiler, evlerine döndükleri zaman evlerindeki sularının cenaze suyu olduğunu düşündüğünden kendi hanelerine ölüm bulaşmasın diye bu suları dökerek su kaplarını yeniden doldurur. Böylece ölümü kendi hanelerinden uzak tuttuklarına inanırlar (KK-5).

Hidrellez zamanı ise köy halkı, ölmüş olan atalarının ruhu ile bir araya gelmek için toplu olarak mezarlığa gider. Her ailenin bir ocağı olduğundan mezarlıktaki yeri de bellidir. Burada kurbanlar kesilerek saz eşliğinde nefesler söylenir. Ardından semah dönülür (KK-3).

## Sonuç

Bayramiç yöresinde yaşayan Tahtacı Türkmenlerinde ölüm etrafında gelişen birçok folklorik unsur saptanmıştır. Tabu sayılan bazı hayvanların veya olayların ölümü çağrıştırdığına yönelik inançlar, çok eski Türk inançlarındaki hayvan kültürünün bir izi olarak değerlendirilebilir. Yine, ulu ağaçlara zarar verilmemesi, verildiği takdirde kişiye ölüm veya felaket getireceği inancı ağaç kültü ile, Hidrellez zamanı her ailenin mezarlığa gidip ölen akrabalarını ziyaret etmesi ve atalarının mezarları başında kurban kesmeleri atalar kültü ile, ölen kişinin kabrine su döküldükten sonra testinin delinmesi ve cenazeye katılanların evlerine döndüğünde kullandıkları suları yenilemeleri de su kültüyle ilişkilidir.

Ölen kişinin başında ruhunun rahatlaması için defin işlemlerinden evvel sazender tarafından ölüm nefeslerinin okunması, ölen kişinin

sağlığında iken dinî törende giydiği elbiseleri ve değerli eşyaları ile gömülmesi, mevtanın mezarında rahat etmesi amacıyla mezar içlerinin oyularak kazılması ise ölen kişinin ruhunun yaşamaya devam edeceği inancını göstermektedir ki, bu uygulamalar aslında eski Türk ölüm inançlarıyla paralellik arz etmektedir.

Bu inanış ve uygulamaların büyük bir kısmında eski Türk kültürüne ait izlere ve İslami uygulamalara rastlanmaktadır. Yöredeki Tahtacı köyleri, gerek coğrafi yapıları gerekse de sosyal dayanışmaları sayesinde dış etkilerden son derece uzak olduğundan Şamanizm ekseninde var olan bazı inançlar birtakım İslami etkilere rağmen korunarak günümüze kadar gelmiştir. Bu bağlamda ölümle ilgili adetlerde Türklerin geleneksel dünya görüşüne dair izleri görmek de mümkündür.

## KAYNAKÇA

### **Yazılı Kaynaklar**

- AÇA, Mehmet - YOLCU, M. Ali (2016). "Halk Bilgisinin İnanış Temelli Temsilleri". *Halk Bilimi El Kitabı*, (Ed. Mustafa Aça), s. 418-555, Konya: Kömen Yayınları.
- BİÇEN, Hüseyin Y. (2005). *İnanışları ve Gelenekleriyle Tahtacılar*. Ankara: Tekağaç Yayıncılık.
- İNAN, Abdülkadir (2017). *Tarihte ve Bugün Şamanizm*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- LVOVA, E. L. vd. (2013a). *Güney Sibiry Türklerinin Geleneksel Dünya Görüşleri: Kâinat ve Zaman, Nesnelere Dünyası*. (Çev. Metin Ergun), Konya: Kömen Yayınları.
- LVOVA, E. L. vd. (2013b). *Güney Sibiry Türklerinin Geleneksel Dünya Görüşleri: İnsan ve Toplum*. (Çev. Metin Ergun), Konya: Kömen Yayınları.
- LVOVA, E. L. vd. (2013c). *Güney Sibiry Türklerinin Geleneksel Dünya Görüşleri: Simge ve Ritüel*. (Çev. Metin Ergun), Konya: Kömen Yayınları.
- TRYJARSKÍ, Edward (2012). *Türkler ve Ölüm: Geçmişten Bugüne Türklerde Ölüm Kültürü*. (Çev.: Hafize Er), İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- ULUOCAK, Şeref (2014). "Kazdağı Tahtacı Türkmen Kozmolojisinde Hakka Yürümek". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 71, s. 55-82.
- YÖRÜKÂN, Yusuf Ziya (2016). *Müslümanlıktan Evvel Türk Dinleri, Şamanizm*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.

### **Sözlü Kaynaklar**

- KK-1: Ali Kemal Alacaoğlu, 1968, Lise, Esnaf, Bayramiç/Güvem Mah.
- KK-2: Bağdat Ak, 1952, Eğitim Yok, Ev Hanımı, Bayramiç/Karıncaçlık Köyü.

- KK-3: Erhan Esen, 1979, İlkokul, Çiftçi, Bayramiç/Koşuburnu Köyü.  
KK-4: Gülsüm Alacaoğlu, 1970, İlkokul, Ev Hanımı, Bayramiç/Güvem Mah.  
KK-5: Hüseyin Gök, 1944, İlkokul, Emekli, Bayramiç/Koşuburnu Köyü.  
KK-6: Mehmet Ak, 1932, İlkokul, Emekli, Bayramiç/Karıncalık Köyü.  
KK-7: Mustafa Kurt, 1940, İlkokul, Sazandar, Bayramiç/Karıncalık Köyü.  
KK-8: Veli Kızgın, 1990, Lise, İşçi, Bayramiç/Koşuburnu Köyü.  
KK-9: Yeter Kurt, 1942, İlkokul, Ev Hanımı, Bayramiç/Karıncalık Köyü.

### EKLER

Fotoğraf 1: Mezara Bırakılan Bastonlar (solda), su dökülen ibrik (sağda).  
(Bayramiç, Koşuburnu Köyü).



Fotoğraf 2: Ölen kişiye ait anahtarlık (mezarın üstünde). (Bayramiç, Koşuburnu Köyü).



Fotoğraf 3: Mezar taşına kazınmış olan "kaz ayağı" damgası. (Bayramiç, Koşuburnu Köyü).



Fotoğraf 4: Etrafı taşlarla çevrili, başucunda ölen kişiye ait bastonun bulunduğu mezar. (Bayramiç, Koşuburnu Köyü).





## PRATİKTEN ÖTESİ: TARIK BUĞRA'NIN SANAT VE ELEŞTİRİ ÜZERİNE DÜŞÜNCELERİ

Beyond Practice: Tarık Buğra's Thoughts on Art and Criticism

Bilgin GÜNGÖR\*

### ÖZET

Cumhuriyet döneminin önde gelen yazarlarından Tarık Buğra; daha çok roman, hikâye, eleştiri gibi alanlarda kaleme aldıklarıyla bilinir. Fakat o, bunların yanında sanat ve eleştiri alanlarına ait meseleler üzerinde de yoğunlaşmış ve bu çerçevede düşüncelerini okurlarıyla paylaşmıştır. Çeşitli tarihlerde kaleme aldığı makalelerinde, söyleşilerinde, röportajlarında Buğra; sanatın, eleştirinin güncel ve evrensel boyutlarını sorgulamış ve son derece önemli tespitlerde bulunmuştur. Buğra'nın sanat algısı; bir yönüyle bireye, estetik olana ve göreceli gerçekliğe doğru bir açılım sergilerken diğer yönüyle ideolojik "bağlanma"ya ve toplumsal işleve kapı aralar. Böylelikle söz konusu algı, dönemin ideolojik ve katı gerçekçi sanat anlayışıyla hem yakınlık hem de karşıtlık ilişkisi içerisinde somutluk kazanır. Buğra'nın bu "ikili" sanat algısı, temelde, "bağlanmacı" bir estetizmi; bir başka ifadeyle, "bağlanmacılık" ve estetizm arasında bir "orta yol"u imlemektedir. Fakat Buğra için estetik olan, son tahlilde başattır. Eleştiri çerçevesinde Buğra'nın dile getirdikleri ise "anamlı bir birlik" arz etmez; birbirinden kopuk eksende seyreder. Bunları da şöyle özetleyebiliriz: Buğra için eleştirinin işlevi; eserin estetik yanlarını belirleyebilme, onun "şifreleri"ni çözebilme uğraşısı etrafında bir anlam kazanır. Nitelikli bir eleştiri için, edebi birikimin yanında ve hatta bundan da öte nesnelliğin öne alınması gerekmektedir. Sanatçının ve eleştirmenin "tahammül" sınırlarında genişlik olması da Buğra'nın nitelikli bir eleştiri adına işaret ettiği bir başka noktaya tekabül eder. Son olarak; Buğra eleştirinin sınırını genişletir, kurumsal olana (ödül jürileri ve benzeri mekanizmalar) da bir açılım gösterir.

**Anahtar Kelimeler:** Tarık Buğra, sanat, edebiyat, eleştiri, kuram.

### ABSTRACT

Tarık Buğra, one of the leading writers of the Republic period; he is known for writing in such areas as novels, stories and criticism. In addition to these, he also concentrated on the issues of art and criticism and shared his ideas with his readers. Buğra in articles, interviews, interviews he has written on various dates; he questioned both the current and universal dimensions of art and criticism and made extremely important determinations. Buğra's art perception; in a way, it displays an opening towards the individual, the aesthetic and the relative reality; Thus, the perception in question gains concreteness in the relation of both

\* Dr. Öğr. Üyesi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü - Çanakkale [bilgingunqor@yandex.com](mailto:bilgingunqor@yandex.com)



This article was checked by Turnitin.

intimacy and opposition with the ideological and rigid realistic concept of art. This dual "art perception of the bourgeoisie is essentially a" bonding in aestheticism; in other words, it implies a "middle way" between "bonding bir and estheticism. But the aesthetic for Buğra, in the final analysis is dominant. In the framework of criticism, the articulation of boube does not offer a 'meaningful union E; they are on the disjoint axis. These can be summarized as follows: The function of criticism for Bugra; to be able to determine the aesthetic side of the work, to solve his eri passwords yan to gain a meaning around. For a critical criticism, literary accumulation must be taken along with even more objectivity. The fact that the artist and the critic are broadly within the boundaries of bir tolerance eleştirir corresponds to another point that Buğra points to in the name of a qualified criticism. Finally; Buğra expands the limit of criticism; It also shows an institutionalization (award jury and similar mechanisms).

**Keywords:** Tank Buğra, art, literature, criticism, theory.

## Giriş

Bir sanatçı ve eleştirmen olmasının yanı sıra Tank Buğra, sanat ve eleştiri alanına ait meseleler üzerinde yoğunlaşan ve söz konusu meselelere dair düşüncelerini okurlarıyla paylaşan bir isimdir. 1960'lardan ölümüne kadar çeşitli dergi ve gazetelerde kaleme aldığı makalelerinde, söyleşilerinde, röportajlarında Buğra, sanatın hem güncel hem de evrensel boyutlarına odaklanmış ve bu hususta zaman zaman *kendisine özgü* bir tutum sergilemiştir.

Belirtmek gerekir ki Buğra'nın sanat ve eleştiri üzerine düşünceleri; ideolojik-siyasi kamplaşmaların damgasını vurduğu zamanların, yaygın tabirle "zor yıllar"ın ürünü olan yazılarda, söyleşilerde, röportajlarda ortaya konulduğu ve hâliyle ideolojik-siyasi tutumla bir arada sunulduğu için, okur nezdinde herhangi bir bütünlük göstermekten uzak kalır. Ancak, Paul de Man'ın terminolojisindeki önemli kavramlardan esinlenerek söylersek, *körlük* ile değil *içgörü* (de Man, 2008: 30-31) ile yaklaşıldığında, yani "derin" bir okuma mantığıyla bakıldığında, söz konusu yazılardan/söyleşilerden/röportajlardan Buğra'nın özellikle sanat meseleleri üzerine düşüncelerinin -bütüncül olmasa da- "bütüncül olan" a yakın bir tablosunu çıkarmak olasıdır.

Bu yazıda yapılacak olan, "içgörü"lü veya "derin" bir okumayla Buğra'nın sanat ve eleştiri anlayışını eleştirel bir şekilde betimlemeye çalışmaktır. Bu bağlamda da onun *Politika Dışı* ve *Düşman Kazanmak Sanatı* adlı kitaplarındaki yazılara, söyleşilere, röportajlara yoğunlaşılacaktır.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Buğra'nın sanat (ve edebiyat) anlayışı üzerine daha evvel Mehmet Tekin tarafından son derece faydalı ve değerli bir çalışma yapılmıştır. Bk. (Tekin, 2011: 29-69). Ancak burada biz, Buğra'nın sanat anlayışını farklı bir bakış-açısı çerçevesinde ele almakla ve görece farklı bağlantıları irdelemekle birlikte eleştiriye dair düşüncelerini de konu edineceğiz.

## İnsana, Estetik Olana, Geleneğe ve Göreceli Gerçekliğe Açılan Kapı

Bilindiği gibi Buğra'nın dönemi, Türk ve dünya siyasi tarihinin en sancılı yıllarına tekabül eder. Bu dönem, özellikle de Soğuk Savaş'ın etkisiyle, sanatın ideolojik propaganda aracı olarak en sığ görünümüne kavuştuğu, -Jean-Paul Sartre'in terminolojisinden hareketle ifade edersek- aşırı derecede bir *engagement* (*bağlanma*)'nin (Sartre, 1948: 7-37) sonucu olarak adeta bir siyasi "megafon"a çevrildiği zamanları içerir. Bu zamanlarda sanat, büyük dönüşümlere dair ideolojilerin veya çeşitli *meta-anlatıların*<sup>2</sup> sadece bir uzantısı olarak görülmekte; bireye, geleneğe, disiplinli çalışma biçimine kapattığı kapıyı sadece toplumsal gerçekliğe ve "anti-estetik olan"a açmaktadır. Buğra'nın sanat anlayışı çerçevesinde çizdiği tablonun, bir yönden, bu aşırı "bağlanmacı hava"nın aksine seyrettiğini düşünebiliriz. İlk olarak Buğra, 1974'te yayımlanan *Nasıl Yazıyorlar* adlı kitap içerisinde yayımlanan yazısında da vurguladığı üzere, sanat için "toplumsal olan"dan çok "bireysel olan"ı düşünür. Buğra'ya göre sanat, öz veya kendi deyişiyle "tek birim" olarak en başta insanı ele almalı, kapısını önce ona açmalıdır. İnsanın duygu ve düşünce dünyasını, sorunlarını, içinde bulunduğu toplumla olan ilişkilerini ele alarak sanat, bir anlamda insan gerçekliğine kapı aralamalıdır. Bu, sadece sanatı güzelleştirmez, ona bir "başarı" derecesi kazandırmaz; aynı zamanda toplumu da yüceltir:

*"Sanatta tek birim, tek çıkış noktası insan'dır; insan'ın mutluluğu, hürlüğü ve problemleridir; onun toplumla ve öteki insanlarla, tabiatla çelişkileri, çatışmalarıdır. İnsan kendi çevresinde ve bu plânda, sırf insan olduğu için, hür olduğu için değerlidir, yapıcı ve yaratıcıdır. Üstün bir toplum da ancak öyle insanların ortaya çıkardığı, kaderi öyle insanların elinde bulunan bir toplumdur. Sanat bu amaca yöneldiği zaman yalnız başarı kazanmakla kalmaz, ancak o zaman etkili de olabilir. Sanatın çürütücü değil yapıcı, tutucu değil geliştirici olabilmesi buna bağlıdır."* (Buğra, 2014: 196).

"Her zaman bu inanç paralelinde çalıştım" (Buğra, 2014: 196) diyerek düşüncesini romanlarıyla, hikâyeleriyle ve piyesleriyle pratiğe dökme gayretinde bulunduğunu belirten Buğra, aynı zamanda, 1964'te *Genç Öğretmen* dergisinde yayımladığı "Sanat Sanat İçindir!.." yazısından da anlaşılıyor ki, Fransa'da başlayan (Shiner, 2013: 255) ve Tanzimat ile birlikte Türkiye'ye de taşınan "l'art pour l'art-l'art pour société" ("sanat için sanat"- "toplum için sanat") diyalektiğinin "ilk yön"ünü tercih eder. Ona göre sanat için önemli olan sanatın bizzat kendisidir; onun güzelliği ve seçkinliğidir. O nedenle bir sanatçı özgür olmalı ve özgür bir şekilde sanatını icra etmelidir. Böyle bir tutumda seyretmek, "sanat sanat içindir demek, sanatkârın günlük otoriteden

<sup>2</sup> Meta-anlatı (meta-narrative), postyapısalcı/postmodern düşünür Jean-François Lyotard'a ait bir kavramdır. Özellikle de modern dönemdeki büyük ideolojileri, felsefi veya dini öğretileri karşılayan bir kavram olmakla birlikte postmodernizm çalışmalarında sıklıkla kullanılır. Kavram hakkında detaylı bilgi için bk. (Lyotard, 1994: 11-14).



siyirilarak gelecek devirlere en güzel en mesut, en temiz düzeni araması demektir, o düzene bu nesilden ameleler yetiştirilmesi demektir" (Buğra, 2014: 196) Buğra için. O ayrıca, 29 Temmuz 1970 tarihli *Tercüman* gazetesinde yayımlanan "Sanat... Ne İçin?" başlıklı yazısında, "sanat, sanat içindir" anlayışının önemine değinir ve "aklim erdi ereli, yazdım yazalı, daha doğrusu ilk hikâyemi yazmak için kalemi elime aldım alalı, 'sanat sanat içindir' derim" (Buğra, 2008: 134) sözleriyle, kendisinin ilk kalem tecrübesinden bu yana söz konusu anlayışın gösterdiği yönde ilerlediğini vurgular.

"Sanat toplum içindir" anlayışıyla hareket edenler, Buğra'ya göre sanatı araçsallaştırılmak pahasına estetik açıdan kısıtlamakta ve gücünden yoksun bırakmaktadırlar. Buğra'nın bu konudaki en net düşüncelerini 31 Ağustos 1975 tarihli *Tercüman* gazetesinde yayımladığı "Sanatçı ve Politika" başlıklı yazısında buluruz. Burada Buğra; "insan'a yapılacak en korkunç ihanet" in "bağlanmacı" edebiyat olduğunu söyler ve sanatı, yani "düşünce ve duygu kişileşmesinin en verimli pınarını, en etkili gücünü, düşünen'in ve duygunun tek bir kalıba dökülmesi, insan'ın güzelleştirici ve yüceltici, zenginleştirici çeşitliliğinin öldürülmesi için kullanmaktan daha gaddar ihanet" in (Buğra, 2008: 203) düşünülemediğini vurgular.

Şüphesiz "sanat, sanat içindir" anlayışını benimsemek, sanatçıyı biçim eksenli bir güzellik yaratma düşüncesine götürür ve Buğra için de durumun bu olduğunu söyleyebiliriz. O, sanatın güzelliğini her şeyden evvel biçimde arar ve bu biçimin de güzelliğinin "mükemmelleştirme" çabasıyla, disiplinli bir tutumla somutlaşması gerektiğinin farkındadır. 20 Eylül 1987 tarihli *Güneş* gazetesinde yayımladığı ve sanatçının dağınık çalışmasının verimli olduğuna yönelik "evrensel" yanılığını ele aldığı "Sanatçı Dediğin" başlıklı yazısında Buğra, sanatın en disiplinli meslek olduğunu örnekler vererek şu şekilde açıklar:

*"Gerçekte ise sanat, askerlik dâhil, bütün mesleklerden çok disiplin ister. Bunu kavramak için, saydığım istisnaları bir yana bırakıp alkolün, uyuşturucuların, sapıklıkların mahvettiği yığınlarla yeteneği de unutmadan, Tolstoy'ları, Goethe'leri, Valéry'leri, Yunus'ları, kısacası, altın galeriyi dolduranları düşünmeliyiz. Kaldı ki, ötekilerin arasında da asıl verimli olanlar -Gide gibi, Dostoyevski gibi- zamanlarının pek çoğunu yalnız geçiren, çalışırken bütün ilişkilerinden kopanlardır.//En kesin gerçeklerden biridir bu: Sanat yeteneğini içki gevezelikleri değil, ancak disiplinli bir çalışma besleyip geliştirir."* (Buğra, 2014: 48).

Buğra'nın sanat anlayışında araladığı kapı, sadece bireye ve estetizme değil; aynı zamanda geleneğe ve göreceli gerçeklik algısına da açılır. Önce ondaki gelenek algısına geelim: Buğra'da gelenek algısı iki şekilde belirir. Bunlardan biri, tarihsel açıdan büyük estetik bir birikimi imleyen edebi gelenektir. Aralık 1988 tarihinde *Cönk* dergisinde yayımladığı "Altın Zincir" yazısında kaleme aldıklarına baktığımızda Buğra'nın sanatı (tabii yazıda asıl vurgulanan edebiyattır), hayatın kendisi

gibi, kaçınılmaz açıdan değişen ve gelişen bir unsur olarak algıladığına şahit olabiliriz. Fakat bu durum Buğra'ya göre, gelenekten kopmayı, edebiyatı tamamen “yeniden başla(t)ma”yı (Buğra, 2014: 90) meşrulaştırmaz; çünkü geçmişin başarılı eserlerine dayanma göz ardı edilirse, “temel değerleri, kuralları, ilkeleri ve ortaklaşa benimsenmiş başarı örnekleri yoksa, konu da –edebiyat da- yok demektir.” (Buğra, 2014: 90) Böyle bir durumda “temel ilke, kural ve değerlerin yerini görece’ler alır.” (Buğra, 2014: 90). Dolayısıyla da bir “karmaşa” (Buğra, 2014: 90) durumu ortaya çıkar. Buğra, bu bağlamda, Upton Sinclair’in benzetmesine başvurarak, her başarılı edebi eserin geçmişteki edebi eserlerle bir “altın zincir” (Buğra, 2014: 90) oluşturduğunu söyler ve bu zincirin geçmişin edebi birikimini bugüne aktardığını düşünür. Şüphesiz Buğra’nın dile getirdikleri, T.S. Eliot’nun şiir özelinde vurguladığı “organikçi” anlayışı anımsatır. Eliot, yeni bir edebi eserin, geçmişin eserleriyle –kaçınılmaz olarak- bir tür organik bütün oluşturduğunu, dolayısıyla geleneğe eklemelendiğini düşünür.<sup>3</sup> Buğra’da geleneğe eklemelenme düşüncesi kaçınılmaz bir son değil, iradi bir durumdur; ancak geçmişe kapı aralama bağlamında Eliot ile aynı noktada buluştuğunu söyleyebilmek mümkündür.

Buğra’nın gelenek algısının ikinci şekli ise din bağlamında somutlaşır. Buğra’ya göre din, edebi metinlerin en büyük kaynaklarından birisidir. Ona göre büyük yazarlar da bu nedenle hiçbir şekilde dine kayıtsız kalmamış ve çeşitli dinsel metinleri edebi metinlerin içerisinde -bir şekilde- konumlandırmışlardır. Buğra’nın 1970’te *Tercüman-İnci*’de yayımladığı “Edebiyat ve Din” başlıklı yazısı, işte bu düşünceler etrafında somutlaşır. Henüz yazının başındaki şu satırlar, onun söz konusu düşüncelerinin özefini verir:

*“Büyük yazarların hiç birisi, din’e karşı kayıtsız kalmamış veya kalamamışlardır. Dünya edebiyatında İncil’den, Tevrat’tan, rahipten, rahibeden, papazdan, keşişten geçilmez, iman buhranları, arayışlar, buluşlar ve kaybedişler ünlü roman veya piyeslerin ana temlerinden birisidir, bu temden unutulmaz trajediler doğdu. Örnek isteyenlere hatırlatalım. Hıristiyanlık olmasaydı Dostoyevski diye birisi de olmayacaktı.”* (Buğra, 2008: 139-140)

Göreceli gerçeklik konusuna gelince, bu konuda oldukça açık fikirler öne sürer. Sözelimi, 15 Aralık 1987 tarihli *Güneş* gazetesinde yayımlanan “Tek Gerçeğin Peşinde” başlıklı yazısında Buğra, yazarın hangi edebi alanda olursa olsun bir “gerçek avcısı” (Buğra, 2014: 55) olduğunu vurgular; ancak buradaki gerçek, toplumsal olana veya doğaya ait bir gerçeklik algısı etrafında düşünülemez. Nitekim kaygan bir zemine oturmasından; yani çok boyutluluğundan ve sürekli değişime tabi olmasından ötürü böyle bir gerçeğe ulaşmak mümkün değildir. Bunu yapmaya çalıştığında yazarın elinde kalan “sâdece tüyledir, Zümrütüanka kuşu değil”dir (Buğra, 2014: 55). Kısaca, Buğra’ya göre

<sup>3</sup> Eliot’nun bu husustaki düşüncelerine yönelik detaylı bilgi için bk. (Eliot, 2007: 1-12).

nesnel gerçekliğin net bir şekilde algılanıp kurgu içerisinde betimlenmesine imkân yoktur. Öyleyse edebiyatta sadece kurgunun gerçeği vardır. Bu da özellikle romanda belirir:

*“Başarı da, başka hiçbir şeye değil, sâdece buna bakar: Yazar, özellikle de romanın yazarı bir dünya kurar. Roman bunun için vardır ve kurduğu dünyayı bize gerçek diye sunmak için vardır. Bunun için de Küçük Prens gerçektir. Cyrano de Bergerac gerçektir. Hamlet gerçektir, evet, onlar bile gerçektir. Bana ne, bugün var, yarın yok görüntülerden, anlam değiştirmeyecek olana bakarım ben. Çünkü besleyici olan, ışık tutan, yanılmayı önleyen odur.”*(Buğra, 2014: 56).

Yine, 1975'te *Tercüman* gazetesinde yayımladığı “Gerçeklik Yutturmacası” başlıklı yazısında Buğra, gerçekliğin mutlak olarak kurmacanın içinde, üslupta aranması gerektiğini, “edebiyatta gerçek olan üslûb'dur; bir başka söyleyişle de, yazarın insanları ve olayları, ilişkileri yorumlayışıdır, tek söyleyişle, yazarın kurduğu dünya'dır” (Buğra, 2014: 300) sözleriyle vurgular.

Vurgulamak gerekir ki gerçeklik hususundaki bu düşüncelerle Buğra, söz konusu olguya algısal bir bağlamda yaklaşan ve fenomenin “olduğu hâlde” bilinmesinin imkânsızlığını ilke olarak içeren Kantçı felsefeye (Hançerlioğlu, 1982: 34-35) yaklaşır. Ancak bundan da öte Buğra, edebi açıdan göreceli gerçeğe kapı aralar. Nitekim edebi eserin kurmacasındaki gerçek, “tek gerçek”e tekabül farklı gerçeklik algılarına ve “dünya”lara sahip edebi eserlerin farklı gerçekliklere tekabül ettiği sonucu çıkar. Böylelikle Buğra'nın edebiyatta gerçekçilik akımının ortaya koyduğu mutlak gerçeklik anlayışı karşısındaki göreceli gerçeğe, kişiden kişiye veya bir düşünce biçiminden bir başka düşünce biçimine göre değişen gerçeğe yönelir, diyebiliriz.

### **“Bağlanma”nın Kaçınılmazlığı**

Yukarıda, Tarık Buğra'nın sanat anlayışının, bir yönüyle dönemindeki aşırı “bağlanmacı” sanata reaksiyon oluşturduğunu söylemiş ve bireye, estetizme, geleneğe ve göreceli gerçeklik algısına ne şekilde kapı araladığını göstermiştik. Fakat söz konusu sanat anlayışı, diğer yönüyle, aşırı “bağlanmacılık”tan “pay alır”; böylelikle, Georg Plekhanov'un sanatçının toplumsal bağlarını yitirmesi ve “içe kapanma”sı olarak tanımladığı dekadizm (Plehanov, 1067: 68-69) profilinden de uzaklaşır. Şöyle ki Buğra, özellikle de estetik kaideler, yani sanatı sanat yapan değerler başat tutularak toplumsal/ideolojik bağlama yaklaşmaya taraftardır. Hatta bunu, belli ölçüde kaçınılmaz olarak düşünür. Buğra'ya göre, bir toplumsal hareketin, ideolojinin veya dinsel öğretinin başarı kazanması için sanata yaslanmak şarttır. 9 Mart 1970 tarihinde *Tercüman* gazetesinde yayımladığı “Sanat-Medeniyet-Politika” başlıklı yazısında Buğra, bu fikirlerini İslâmiyet, Marksizm ve Kemalizm örnekleri üzerinden şu şekilde açıklar:

*“Tarihte, sol, sağ, hiçbir ideolojik hareket ve hiçbir inanç sanatçının desteği olmadan başarıya ulaşamamıştır. Dinlerin, bu arada*

*İslâmiyetin gelişmesinde ve tutunmasında bile sanatçının büyük payı vardır. Şimdilik kısaca söyleyeyim: Bir Yunus Emre, bir Mevlânâ olmasaydı, Türklük, İslâmiyeti en yüce ve en yüceltici mahiyetiyle o kadar sağlam ve o kadar kolay kavrayabilir mi idi?//Geçelim onu: Marksizmin yaygınlaşmasını meselâ Maksim Gorki'yi, meselâ Nâzım Hikmet'i hesaba katmadan düşünebilir misiniz? Atatürk'ten sonra CHP'yi yıkılmaz yapan ne millî şeffir, ne de Ecevit geçekondusu: Koskoca bir kitaplıkla Hasan Ali sağladı onu; değil mi?" (Buğra, 2008: 129).*

Yine, 10 Mart 1970'te *Tercüman* gazetesinde yayımladığı "Sanat-Politika" başlıklı yazısında, toplumsal başarının sanatı ve sanatçıyı arkalamadan geçtiğini çeşitli ideolojilerin ve İslâmiyet'in yayılışı ekseninde ele alır ve sanatı paranteze alan her tutumun veya toplumsal hareketin "erir, dağılır ve gün gelir sadece kitaplıklarda kalır" hâle geleceğini belirtir. Bu nedenle de sanatın, bir medeniyetin en önemli unsuru olduğuna inanır (Buğra, 2008: 130). Peki, Buğra'ya göre neden ideolojiler veya dinler sanatı ve sanatçının desteğini arkasına almadan, onu bir yardımcı olarak bellemeden başarıya ulaşamaz? Bu sorunun cevabını Buğra, 29 Temmuz 1970 tarihli *Tercüman* gazetesinde yayımlanan "Sanat... Ne İçin?" başlıklı yazısında net bir şekilde verir. O, burada da İslâmiyet'in ve Marksizm'in sanat ve sanatçılar aracılığıyla yaygınlık kazanmasını irdelerken, insanı ve dünyayı değiştirecek yegâne gücün sanat olduğunu, sanatın "insanı ve dünyayı, temelden, derinden değiştiren, akla gelmeyecek amaçlara sevgilere, eğilimlere ve isyanlara yönelten" (Buğra, 2008: 134) bir işleve sahip bulunduğunu belirtir.

Şüphesiz Buğra'nın bağlanma hususundaki düşünceleri, sanatın işlevleri konusundaki düşünceleriyle bir arada okunmalıdır. O, yukarıdaki açıklamalardan da anlaşılıyor ki, sanatın insanı ve dünyayı değiştiren, bunların üzerinde tasarruf yapma yöntemlerini araştıran bir işlevinin, yani toplumsal işlevinin olduğuna kanidir. Fakat bununla birlikte Buğra'nın, yukarıda da ele aldığımız "sanat, sanat içindir" anlayışını göz önünde tuttuğumuzda, sanatın her şeyden evvel estetik bir işlevi olduğu anlayışını benimsediğini ve böylelikle de Horatius'tan bu yana gelen ikili işlev (fayda ve estetik) anlayışını (Shiner, 2013: 54) "estetik öncelikli" bir şekilde sürdürmüş olduğu ortadadır. Hatta sanatın asıl toplumsal faydasının söz konusu estetik faydaya bağlı olduğunu dahi düşünür. "Sanat... Ne İçin?" başlıklı yazısındaki "sanatın topluma en yararlı tutumu sanat için oluncadır" (Buğra, 2008: 135) cümlesi işte bu düşüncenin açığa çıktığı yerdir. Ayrıca, 1987'de *Bayram Gazetes'i*nde yayımladığı "Edebiyat Yoksulluğu" yazısındaki "edebiyattan kopan toplumlara gelince, öyleleri ancak ve ancak üçkağıtçı politikacıları, demagogları yüceltir, kendi kendilerini engeller" ile "öyle toplumlardaki insanlar, bir avuç demagoji labirentinde döner, dolanır, zaman ve enerji tüketir; çünkü dillerinden, yâni kafalarından kopmuşlardır" (Buğra, 2014: 46) cümlelerinden, Buğra'nın sanatın, insanın estetik değerlerle derinleşmesine, incelmesine katkı sağladığı yolunda bir düşünceye sahip olduğuna dair çıkarımda bulunabiliriz. Nitekim demagojiler ve "ucuz" siyasi söylemler, sanatın

estetik deęerlerini benimsemiř bir toplumun temel oluřturacaęı unsurlar çerçevesinde dūřünülemez.

### **Eleştiri ve Eleştirmen Sorunsalları**

Buęra, yazılarında, sanatın en büyük yardımcısı olan eleştiri üzerinde de durur. Belirtmek gerekir ki, onun eleştiri bağlamında dile getirdiği dūřünceler, elbette ki sanat bağlamında ortaya konulanlar kadar yoğun ve kapsamlı değildir. Ancak yine de bunların belli bir anlayış çerçevesinde somutlaştığını ve eleştirinin bugün dahi devam eden sorunları çerçevesinde idrak edilebilecek düzeyde olduğunu söyleyebiliriz.

Buęra'nın eleştiri üzerine dūřünceleri dört husus etrafında netlik kazanır. Bu hususlardan ilki, eleştirinin işlevidir. Buęra'ya göre eleştirinin işlevi, eserin iyi ve kötü yanlarının değerlendirmesini yapmaktır. Ancak bundan da önemlisi, eleştiriden beklenen, eserlerin okur nezdinde çözümsüz kalan "şifreleri"ni açıklayabilme hususunda yardımcı olmasıdır. 7 şubat 1991 tarihinde Türk Dil Kurumu'nda yaptığı, *Türk Dili* dergisinin Nisan 1991 sayısında "Tenkîdin Sefaleti" başlığıyla yayımladığı ve Beethoven'dan Hemigway'e kadar pek çok sanatçıdan çeşitli anekdotlar aktararak görece yoğun bir örneksmeye başvurduğu konuşmasında bu hususu dolaylı bir şekilde, ideal "münekkid" tipi üzerinden şöyle açıklar:

*"Ben de pek çok insan gibi istiyorum ki, münekkid, ele aldığı eseri, benim ondan beklediğim şeyleri verip vermediğini belirleyecek şekilde elekten geçirsin. Zira ve en önemlisi, iyi eserler benim çözemeyeceğim, belki de farkına bile varamayacağım şifreler taşıır. Ben istiyorum ki, münekkid, bu şifreleri açıklasın, eserin tadına tam varmamı, ondan tam yararlanmamı sağlasın."* (Buğra, 2014: 157).

Buęra'nın eleştiri üzerine dūřüncelerinin somutluk kazandığı bir başka husus, sağlıklı bir eleştirinin ortaya konulması için, bir eleştirmende olması gereken nitelikler etrafında düğümlenir. Buęra, 8 Ocak 1974'te *Tercüman*'da yayımlanan "Tenkid'e Dair" başlıklı yazısında, "zor" bir iř olarak değerlendirdiği eleştirinin sağlıklı bir boyutta somutlaşması için eleştirmende üç niteliğin bulunmasının řart olduğunu söyler. Bunlardan ilki zevk, ikincisi bilgi; üçüncüsü ise "erdem" dir:

*"Tenkid zor işdir, zor. Belki de en zor iş tenkididir: Bilgin üstün olacak, zevkin ince olacak.. bunlar yetmez, insanı insan yapan, yokluğu çok şeyi beyhûdeleştiren ve adına dürüstlük dediğimiz erdem, her cümleli -göz yumma nedir bilmeden- denetleyecek. Has münekkidin dürüstlüğünde cesur olmak yetmez; korkak olmamak da gerekir. Bu farkı anlamayanlar tenkid'den söz etmesinler: Zayıfa veya merdud'a karşı cesur.. zayıfa, ama tutulana ve kuvvetliye - haksız veya başarsız olsalar da- karşı korkak!"* (Buğra, 2008: 184).

şüphesiz zevk ve bilgi son kertede edebi birikim kategorisinde; erdemli veya ahlâklı olmak ise yine son kertede nesnel bir davranışı

öncelediği için nesnellik kategorisinde değerlendirilebilir ve böylelikle Buğra'nın eleştirmende olması gerektiğini belirttiği niteliklerin iki yönlü (edebi birikim eksenli yön ve nesne eksenli yön) olduğunu söyleyebiliriz. Peki, bu yönlerden hangisi ağır basar? Şüphesiz ikincisi. Nitekim 10 Aralık 1951 tarihli *Milliyet* gazetesinde yayımlanan "Tenkid Yazıları" başlıklı yazısında Buğra'nın, "Tenkidin, her şeyden önce, bir ahlâk işi olduğu nasıl inkâr edilir?" (Buğra, 2008: 247) cümlesinden de bu nokta anlaşılabilir. Buğra, ayrıca, eleştiride ahlâki –yani nesnelliği- paranteze alıp almama noktasında eleştirmenlerin –ve bu arada tahlilci, denemeci, derlemeci ve tarihçilerin- ikiye ayrıldığını, bir yanda ahlâki göz ardı edip siyasi ilişkiler ve moda ekseninde mesleğini icra edenlerin ("satanlar"ın), diğer yanda ise ahlâk noktasında son derece duyarlı olup siyasi çevrelerin, modanın baskısını dikkate almayanların, beklenti içinde kalmayanların ve işlerini hakkıyla icra edenlerin ("bulanlar"ın) bulunduğunu düşünür. 10 Eylül 1976 tarihli *Tercüman* gazetesinde yayımlanan "Bulanlar ve Satanlar" başlıklı yazısında Buğra, işte bu düşüncelerini şöyle nakleder:

*"Eleştirmeci, tahlilci, derlemeci, denemeci ve tarihçiler iki türdür. Birinci tür satanlardır, tezgâhlardır, yâni modanın ve modaların da artık ana kaynağı haline gelen politik propagandanın allayıp pullayıp, taçlandırıp ortaya attığı isimleri överek gündeliği doğrultan komisyonculardır. Bunlar sahte şöhretleri putlaştırarak kültürün çürütmesini, dağılmasını ve çöküp gitmesini hızlandırırlar. İkinci tür ise bir savaştı oldıklarını bilenlerdir, dürüstlerdir, akıllı ve bilgililerdir. Bunlar doğru'yu, güzel'i, başarı'yı sanatın sağlam ölçüleri ile arayanlar ve bulanlardır. Medeniyet tarihlerinde sanatçıların hemen yanı başında yer alanlar da bunlardır. Ve bugün Türkiyemizde hasreti çekilenler gene bunlardır."* (Buğra, 2008: 284).

Şüphesiz Buğra'nın "Türkiyemizde hasreti çekilenler gene bunlardır" cümlesinin, Mehmet Âkif'ten Ahmet Hamdi Tanpınar'a; Abdülhak Şinasi Hisar'dan Mehmet Rifat'a kadar pek çok isim tarafından vurgulanan ve hemen hemen her dönem öne çıkan şu yargıya doğru uzandığını söylemeye gerek dahi yoktur: "Türkiye'de eleştirmen yok."

Buğra'nın eleştiri üzerine düşüncelerinde beliren üçüncü husus ise eleştirmen ile sanatçı arasındaki "tahammülsüzlük" meselesi çerçevesinde belirir. "Tenkidin Sefaleti" başlıklı konuşmasında, işte bu mesele üzerinde de durur Buğra. Ona göre eleştiri karşısında sanatçının tahammülsüzlüğü ("tenkide tahammülsüzlük") yanlış bir tutumdur; çünkü eleştiri "uyarır, yanlışları, yanlıgıları, yetersizlikleri, aykırılıkları, zaafı gösterir" (Buğra, 2014: 150) ve sanatın "en önemli yardımcısı" (Buğra, 2014: 150) olarak konumlanır. Fakat asıl yanlış olan, daha büyük bir "sefalet" kaynağı konumunda bulunan, eleştirmenin tahammülsüzlüğüdür ("tenkidin tahammülsüzlüğü"). Çünkü eleştirmen, eğer ahlâklı veya nesnel bir tutumla eseri ele almazsa, "ele aldığı konuda peşin hükümleri ve saplantıları olmayan" (Buğra, 2014: 152) bir kimlikten uzaklaşırsa, hem sanat hem de bizzat eleştiri için daha kötü sonuçlara yol açılmasına vesile olur.

Buğra, aynı konuşmada, eleştirinin alanını da genişletir; bir başka şekilde söylersek, eleştirinin kapsamını yazıdan edebiyat kurumunun bileşenlerine kadar uzatır ki bu, Buğra'nın eleştiri üzerine düşüncelerinin toplandığı dördüncü hususu imler. Buğra, eleştirinin hem sanatta hem de bilimde çeşitli ödül mekanizmalarını ve bu mekanizmalara benzeyen düzenlemeleri de kapsadığını, üstelik "en önemli" (Buğra, 2014: 150) eleştirinin bunlar olduğunu vurgular. Buğra'nın bu bağlamda şunları düşündüğünü varsayabiliriz: Eleştiri son tahlilde bir değerlendirme işidir ve ödül mekanizmalarının veya benzeri oluşumların yaptığı da budur. Bu oluşumların eleştiri yazılarından daha "önemli" oluşu ise eleştiri yazılarının belli dergilerde ve sınırlı edebiyat mahfillerinde somutlaşması, ancak ödül jürilerinin veya benzer şekilde yarışmaların, konferansların, panellerin görece daha popüler olma imkânlarına sahip olmaları gerçeğinden kaynaklanır.

### Sonuç

Buğra'nın sanat anlayışı; bir yandan bireye, estetizme, geleneğe, göreceli gerçekliğe diğer yandan ise toplumsal ideolojiye ve toplumsal işleve kapı aralar. Böylelikle bir yönden döneminin aşırı "bağlanmacı" sanat anlayışına bir reaksiyon oluştururken, diğer yandan söz konusu anlayıştan bir pay alır. Vurgulamak gerekir ki Buğra'nın iki yönlü sanat anlayışına "esas"lı bir bakış-açısıyla baktığımızda, onun "bağlanmacı" bir estetizmi savunduğunu; bir başka ifadeyle, "bağlanmacılık" ve estetizm arasında bir "orta yol"a yönelim gösterdiğini söyleyebiliriz. Elbette böyle bir "orta yol"da ağır basan, estetizmdir. O, dolayısıyla, yer yer sanat dışı açılımlarda bulunmakla birlikte, son tahlilde modern sanatın temel düsturu olan estetizm gayesini öne çıkarma benimsemiş bir isimdir.

Eleştiri noktasında Buğra'nın dile getirdikleri, onun sanat üzerine dile getirdikleri kadar bir birlik arz etmez; büyük oranda birbirinden kopuk eksende seyrederek. Bunları da şöyle özetleyebiliriz: Buğra için eleştirinin işlevi, eserin estetik yanlarını belirleyebilmek ve bundan da önemlisi "şifreleri" çözebilmek noktasında bir anlam kazanır. Nitelikli bir eleştiri için ise edebi birikimin yanında ve hatta bundan da öte nesnellüğün göz önünde bulundurulması gerekir. Sanatçının ve eleştirmenin (özellikle de ikincisinin) "tahammül" sınırlarında genişlik olması da nitelikli bir eleştiri adına Buğra'nın vurguladığı bir başka noktaya tekabül eder. Son olarak eleştirinin sınırı, Buğra'da "yazısal" olandan çıkar, kurumsal olana (ödül jürileri ve benzeri mekanizmalar) doğru uzanır.

### KAYNAKÇA

- BUĞRA, Tarık (2008). *Düşman Kazanmak Sanatı: Dil ve Edebiyat Üzerine Yazılar*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- BUĞRA, Tarık (2014). *Politika Dışı*, İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- de MAN, Paul (2008). *Körlük ve İçgörü: Çağdaş Eleştirinin Retoriği Üzerine Denemeler*, Çev. Ferit Burak Aydar-Cem Soydemir. İstanbul: Metis Yayınları.

- ELIOT, T. S. (2007). *Edebiyat Üzerine Düşünceler*, Çev. Sevim Kantarcıoğlu. İstanbul: Paradigma Yayınları.
- HANÇERLİOğLU, Orhan (1982). *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- LYOTARD, Jean François (1994). *Postmodern Durum: Bilgi Üzerine Bir Rapor*, Çev. Ahmet Çiğdem. Ankara: Vadi Yayınları.
- PLEKHANOV, G. V. (1967), *Sanat ve Sosyalizm*, Çev. Selim Mimoğlu. İstanbul: Sosyal Yayınlar.
- SARTRE, Jean-Paul (1948). *What is Literature?*, Trans. Bernard Frechtman. New York: Philosophical Library.
- SHINER, Larry (2013). *Sanatın İcadı: Bir Kültür Tarihi*, Çev. İsmail Türkmen. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- TEKİN, Mehmet (2011). "Tarık Buğra'nın Sanat ve Edebiyat Anlayışı", *Tarık Buğra*, Ed. Mehmet Tekin-Ebru Burcu Yılmaz, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.





## OSMANLICA KİTABI YAZMAK VEYA BİR KİTABI TENKİT: HÂL-İ PÜR-MELÂL YÂHÛD KİTÂB-I İNHİLÂL

To Write a Book of the Ottoman Language or a Book  
Review: *Hâl-i Pür-Melâl Yâhûd Kitâb-ı İnhilâl*

Özkan ÖZTEKTEN\*

### ÖZET

Türkiye Cumhuriyeti üniversitelerinin ilgili bölümlerinde uzun yıllardır Osmanlıca öğretilmektedir. 2000'li yılların başına kadar bu öğretimin temel kaynakları, Türkiye Türkolojisinin iki büyük dil bilgini olan Muharrem Ergin ve Faruk Kadri Timurtaş'ın yazdığı kitaplar olmuştur. 2000 yılından beri de büyük bir gelenek oluşturmuş o kitaplardan yöntem olarak farklı ve dil bilgisi kitabı olmayan Osmanlıca'yı öğretme kitapları yayımlanmaktadır. Bunların bazıları; dil bilgini olmayan, hatta akademisyen dahi olmayan kimselerce yazılıp yayımlanmaktadır. Oysa herhangi bir dili grameriyle, söz varlığıyla veya yazı ve imlasıyla öğretme işinin dil uzmanlarının işi olduğu herhalde tartışılmayacak bir doğrudur. Bilimsel ya da akademik bir bilgiye sahip olmak, o bilgiyi doğru ve uygun şekilde öğretebilmek yeterliliğini doğrudan sağlamaz. Osmanlıca bilgisi de böyledir. Ancak özellikle son yıllarda Osmanlıca bilgisi, sadece yazıya indirgenmiş ve bu durum, Arap harflerini bilen herkesin Osmanlıca'yı öğretebileceği yanılgısını doğurmuştur. Öte yandan Türk dilinin tarihsel dönemlerinden birisi olan Osmanlıca'yı öğretirken doğrudan gramer bilgilerine ihtiyaç olduğu, sözcüklerin kök ve eklerinin, anlam, işlev ve ses özelliklerine değinmeden Osmanlıca'yı yazı olarak dahi öğretmenin imkânsız olduğu da tartışılmaz. Bu yüzden de amatörcü yazılan kitaplar, amacına hizmet etmemektedir. Aksine, içerdikleri yanlışlıklar ve eksikliklerle doğru öğrenmeyi geciktirmekte ya da engellemektedir. Bu makalede -maalesef- akademik bir unvanı olsa da dil uzmanı olmayan bir yazar tarafından yazılmış ve 2018 yılında yayımlanmış böyle bir kitabın yanlışlıklarının bir kısmı ele alınmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Osmanlıca, Osmanlı Türkçesi, dil bilgisi, ders kitabı yazmak, Osmanlıca kitabı yazarlığı.

### ABSTRACT

For many years, The Ottoman language is taught in the universities of Turkish Republic. Until the early 2000s, the main sources of this teaching has been the books that have been written by Muharrem Ergin and Faruk Kadri Timurtaş, who are two important linguists of Turkology in Turkey. Since 2000, the guides of teaching book for Ottoman language are published and they are very different as method from Ergin's and Timurtaş's books, which have been a great tradition. Some of them is written and published by persons who are not linguists or even academics. Whereas, it is indisputable fact, surely that the teaching any language in terms of grammar, vocabulary, or writing and spelling is duty of

\* Doç. Dr., Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü - İzmir  
[ozkan.oztektan@ege.edu.tr](mailto:ozkan.oztektan@ege.edu.tr)



This article was checked by Turnitin.

linguists. Having a scientific or academic knowledge does not directly provide the competence to teach that knowledge correctly and properly. The knowing Ottoman language is also like this. However, especially in recent years, to know the Ottoman language is reduced only to writing, and this case is causing the misconception that anyone who knows Arabic letters can teach Ottoman language. On the other hand, to teach the Ottoman language which is one of the historical periods of the Turkish language even as writing is impossible without the semantic, functional or phonetic features of the words and suffixes. Therefore, amateurish books do not serve their purpose. On the contrary, they prevent or delay correct learning with the inaccuracies and deficiencies of them. In this article, some of the mistakes of a book published in 2018 is discussed, which is written by a writer who is not a linguist, unfortunately even if he has an academic title.

**Keywords:** Ottoman language, Ottoman-Turkish, grammar, writing a course book, authorship of a course book of Ottoman language.

Türkiye Cumhuriyeti üniversitelerinde Osmanlıca'yı öğretmek üzere yayımlanan ilk akademik eser, Muharrem Ergin'in 1958 tarihli "Osmanlıca Dersleri-I" ve "Osmanlıca Dersleri-II" kitaplarıdır. Esasen bu eserin ilk cildi, "Giriş - Türk Dil Bilgisi" alt başlığını taşıyan ve 1962'den itibaren de genişletilerek "Türk Dil Bilgisi" adıyla yayımlanacak meşhur gramer kitabıdır. İkinci cilt ise "Eski Yazı - Arapça Unsurlar - Farsça Unsurlar - Aruz - Metinler" alt başlığını taşır. Bu cilt de yine 1962'den sonra "Osmanlıca Dersleri" olarak yayımlanmaya başlayacak kitaptır (İlâslan-Tunay, 2012: 17-18). Her ikisi de İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi yayını olarak Edebiyat Fakültesi Basımından çıkan bu eserler hakkında kısa kısa ve peş peşe yayımlanmış (Mansuroğlu, 1959a, 1959b) iki tanıtma yazan Mecdut Mansuroğlu, ikinci cilde dair yazısını şöyle tamamlıyor: "*Unutmamalıdır, -ki Türkiye'de Arap yazısının kaldırılması(ndan) ve Edebiyat Fakültesinde Arap yazısı ile Türkçe dersleri bulunduğundan beri öğrencilerin eline bir kitap vermek kudretini Muharrem Ergin göstermiştir. Bu yönden de kadir bilirlilik gereği olarak kendisine Fakültece müteşekkiri olmalıyız.*" (Mansuroğlu, 1959b: 164).

Görüldüğü gibi "Osmanlıca Dersleri" üst başlıkla ve iki cilt olarak yayımlanmış bu eserin ilk cildi, M. Ergin tarafından tarihî Türk gramerinin gerekli ve ilgili özelliklerini de içeren bir dil bilgisi kitabı, ikinci cildi ise bir tür öğretim kılavuzu olarak planlanmıştır. Böyle planlanmış olması; hem Osmanlıca'nın, Türk yazı dilinin tarihî bir dönemi olduğunu hem de Osmanlıca'yı öğretmenin dil uzmanlığının bir konusu olduğunu göstermektedir.

Aslında M. Ergin'in bu eserinden önce, Türk Dil Kurumunun Gramer Kolbaşı Ahmet Cevat Emre'nin yine İÜ Edebiyat Fakültesi yayını olarak 1947 yılında basılmış "Osmanlı Edebiyatına Hazırlık Dersleri" adlı eseri de üniversitedeki öğretime ciddi bir kaynak olarak hizmet etmiş olmalıdır. Küçük boy ve 160 sayfadan ibaret kitap, "Ders" adı verilmiş elli dört bölümden ve "Osmanlı Şiirlerinden Örnekler" bölümünden oluşmaktadır. 5-13. sayfalar arasında "Osmanlıca'nın yazı sistemi" ve "Türkçe kelimelerin

ımlası"na dair gayet özlü ve pratik bilgiler yer almaktadır. Esasen bu pratiklik, kitabın sonraki bölümlerinde de sürer. 13-27. sayfalar arasında verilen "Eski metinlerden parçalar", orijinal matbu yazılışları, çevriyazıları ve anlamlarıyla verilmektedir (Emre, 1947: 13). 28-106. sayfalar Arapça, 107-128. sayfalar ise Farsça sözler hakkındaki bilgilere ayrılmıştır (Emre, 1947: 45).

Dikkat edilirse 2. örnekte, Arapça türemiş alıntılarının kökleri ya da "sülasi temelleri" olarak yine Osmanlıca'nın söz varlığında yer alan Arapça alıntılar gösterilmekte olduğu görülecektir. Bu, esasen Osmanlı gramerciliğinin bilinçli bir tutumudur ve Osmanlıca'nın söz varlığında yer alan türemiş Arapça alıntılarının kökü olarak Arap gramerciliğinde olduğu gibi *fa<sup>c</sup>ale* veznindeki ve morfolojik olarak eril üçüncü teklik şahsın görülen geçmiş zamanını gösteren çekimli şekiller kök olarak kabul edilmez ve gösterilmez. Maalesef bu bilinçli tutumun, bugün Osmanlıca öğretiminde bilinçli ya da bilinçsiz olarak yer yer ihmal edildiği, örneğin *ilām* sözünün kökünün, yukarıda olduğu gibi *cilm* değil, *calame* olarak öğretildiği gözlemlenmektedir.

Açık bilgiler elde edilememiş olmasına rağmen Ahmet Cevat Emre'nin bu kitabından önce Osmanlıca öğrenmek için Mahmut Yazır'ın ilk kez Vakıflar Umum Müdürlüğünce 1942'de Cumhuriyet Matbaasında, ikinci kez Edebiyat Fakültesi Matbaasında 1974'te yayımlanmış "Eski Yazıları Okuma Anahtarı" adlı eserinin kullanılmış olduğu tahminden uzak değildir. 1942'den önce ise Osmanlıca'yı herhalde üniversitelerdeki bilginler kendi yöntemleriyle ve ders notlarıyla öğretmişlerdir. Zaten "1928-29 Öğretim yılından itibaren okullarda öğretilmeyen eski yazı ve Arapça ve Farsça unsurlar, artık yalnız fakültelerin ilgili birimlerinde öğretilmeye başlanmıştır. Ancak başlangıçta, çeşitli seviyelerde öğrenip görüp, en azından eski harflerle okur yazar olmuş fakülte öğrencileri için Osmanlıca öğretimi önemli bir problem teşkil etmiyordu. Yaklaşık olarak 1915'lerde doğanlar, ilk okulda bir ölçüde okur yazar olmuşlardı. Bu yüzden, Osmanlıca dersinin elifbâden başlanarak okutulmasına 1935'li yıllardan sonra ihtiyaç duyulmuştur." (Ünver, 1996: 418).

Muharrem Ergin'in 1962'de genişleterek yayımladığı "Osmanlıca Dersleri" kitabıyla aynı yıl, başka bir dil bilgini olan Faruk Kadri Timurtaş da yine İÜ Edebiyat Fakültesi yayını olarak "Osmanlıca I: Eski Yazı-Gramer-Metinler" adıyla yeni bir kitap yayımlar. Bu eserin bazı bölümlerinin genişletilmesi ve yeni bölümler eklenmesiyle oluşturulan, bir bakıma ikinci baskısı olan 1964 tarihli "Osmanlıca Grameri: Eski Yazı ve İmlâ-Arapça, Farsça, Eski Anadolu Türkçesi, Aruz" adlı kitabına yazdığı Önsöz'de F. K. Timurtaş, yukarıda sözü edilen eserleri, yazarlarını ve isimlerini anmadan şöyle değerlendirmekte: "Yeni harflerin kabulünden sonra geçen otuz altı yıllık devre içerisinde ise, Türkiye Türkçesi ile ilgi(li) pek çok gramer yazıldığı halde, onun tarihî devresi olan Osmanlıca üzerinde durulmamıştır. Son on beş yıl zarfında üniversitedeki öğretimle ilgili olarak Osmanlıca konusunda yayımlanan eserler ise, ihtiyaca tam cevap verecek mükemmellikte

değildir. Gramer açıklaması veya metinler bakımından eksiktirler." (Timurtaş, 1991: XIII).

Buraya kadar anlatılanlardan da anlaşılacağı üzere Osmanlıca kitabı yazarlığı, Türkiye Cumhuriyeti'nde dil bilgini Türkologlarca başlatılmış ve 2000'li yıllara gelene kadar da gelenekleşmiş olarak Muharrem Ergin ve Faruk Kadri Timurtaş'ın anılan kitapları Osmanlıca derslerinin ana kaynağı olmuştur. 2000 yılından itibaren ise doğrudan gramer kitabı olmayan, daha çok Osmanlıca metinleri okuyup yazmayı öğretmeyi amaçlayan kılavuz kitaplar yaygınlık kazanmaya başlamıştır (Böler, 2017: 462). Türlü öğretim yöntemlerini ve alıştırmalar tekniğini kullanan bu kitapların ilki, herhalde Hayati Develi'nin 2000 yılında iki cilt olarak yayımladığı "Osmanlı Türkçesi Kılavuzu" adlı eserdir. H. Develi, "Osmanlı Türkçesini öğretmek için yazılmış kitapların çoğunun da işi kolaylaştırıcı bir metottan yoksun oldukları hemen göze çarpıyor." dedikten sonra kendi kitabını "Osmanlı Türkçesi Kılavuzu, bir dilbilgisi kitabı değildir. Osmanlı Türkçesini edebî, ilmî, tarihî ve resmî metinleri yazıdan başlayarak metni anlamaya uzanan süreçte öğretmek için hazırlanmıştır." (2006: 8, 9) şeklinde tarif etmektedir. Yöntemleri ve içeriği öncekilerden farklı olan bu kitap da A. C. Emre ve M. Ergin'le başlayıp F. K. Timurtaş'la devam eden Osmanlıca ders kitaplarını dil uzmanı Türkologların yazması geleneğini sürdürmüştür.

Son yıllarda ise ne yazık ki Türk dili bilgini, hatta akademisyen dahi olmayan amatör kimselerce Osmanlıca ya da Osmanlı Türkçesi adı altında birçok kitap yazılmakta ve raflarda yer bulabilmektedir.

Üstteki cümleden, bir Osmanlıca öğretim inhisarı ya da tekeli oluşturmak maksat yahut hülyasında olduğum zannedilmemeli. Anlaşılması gereken; bir dili grameriyle, söz varlığıyla, yazı ve imlasiyle öğretme işinin dil uzmanlarının işi olduğudur. Bilimsel ya da akademik bir bilgiye sahip olmak, o bilgiyi doğru ve uygun şekilde öğretebilmek yeterliliğini sağlamaz. Osmanlıca bilgisi de böyledir. Maalesef ki Osmanlıca bilgisi, sadece yazıya indirgenince Arap harflerini bilen herkesin Osmanlıca'yı öğretebileceği yanlışlığı doğmuştur.

Kastın ne olduğunu, bu yazının yazılmasına vesile olan kitabın Önsöz'ündeki şu paragraf biraz daha açıklayacaktır:

"Osmanlıca ders kitabı olarak neşredilen eserlerden bir kısmı oldukça edebî ve ilmîdir. Bu kitaplardan her kesimden insanların yararlanması mümkün değildir. Bir kısım kitaplar ise oldukça sığdır. Üçüncü bir grup eserin ise gerek metin seçimi ve gerekse hece, cümle örnekleri bile Osmanlı dönemine aittir. Sözlük kullanmadan, bu kitaplarda ne anlatılmak istendiğini çözmek zordur. Osmanlıca ders kitaplarının maksadı, bu alfabeyle yazılan eserleri rahatça okuyup anlamaya yönelik olmalıdır. Osmanlıca eserleri tedkik, tahlil, yapı, gelişim açısından ele alacak seviyede Osmanlıca öğrenmeyi planlamak ikinci üst safha olan akademik aşamadır. Bu çalışma, ikinci safhayı konu edinmemiştir." (7. s.).

Bu paragraftan da anlaşılacağı gibi söz konusu bu kitap, “her kesimden insanlar”ın Arap harfleriyle ve mümkünse Osmanlıca’nın söz varlığında yer alan ve bugün bilinmeyen sözlerin yer almadığı Türkçe metinleri “rahatça” okutmaya hedeflemektedir.

Yeri gelmişken Osmanlıca öğretiminde Osmanlı imlasıyla yazmanın ve yazılış kurallarının da öğretilmesinin gerekli olduğunu söylemeliyim. Değilse bugünlerde Osmanlı alfabesini üniversitelerde öğrenen kimselerin, gündelik hayatlarında bu alfabeyle pratik olarak kullanamayacakları ortadadır. Fakat herhangi bir alfabeyle öğrenmenin temel yollarından birisi, o alfabeyle yazmayı da öğrenmektir. O sayede beyindeki grafik hafıza beslenip zenginleşir. Bu yüzden de derslikler dışında ya da meslek icrasında kullanılmayacağı için o alfabeyle yazmayı öğrenmenin bir angarya olduğu vehmine kapılmamak gerekir. Okumak için yazmayı bilmek, yazabilmek şarttır.

Söz konusu kitap, toplam olarak 304 sayfaya sahiptir. 9-38. sayfaları arasında aşağıda bazıları değerlendirilecek açıklamalar yer almaktadır. 39. sayfasından son sayfasına kadarsa yani 265 sayfada “Basit Matbu Parçalar”ın tıpkibasimleri bulunmaktadır.

Kitabın 7. sayfasındaki Önsöz’ün ikinci paragrafının son cümlesinde “Osmanlıca, kendine özgü kaide ve kuralları olan bir alfabedir.” dediği için olsa gerek, açıklamaların ilk sayfasında (9. s.) “Osmanlı Alfabeti” tablosu verilmiştir. Tabloda “Dat”(!), “Gef”, “Nef” ve “Lamelif” de dâhil olmak üzere 34 harfin “Asli Harfler”i ve “kelime başında, ortasında ve sonundaki şekilleri” harfin renkli yazıldığı örnek kelimelerle gösterilmektedir. Ne yazık ki, harflerin ses değerleri ya da örnek kelimelerin telaffuzları o tabloda yer almıyor!

Bilindiği gibi “dat” diye bir harf yoktur, harfin adı dad’dır; tıpkı ortak gövdeye sahip sad gibi. Ayrıca son dönem matbu metinler istisna edilirse, ön damaksıl /g/ ve /ğ/ seslerini gösteren harfin ikinci keşidesi (گ) ve damak genizlisi /ñ/ sesini işaret eden harfin (ڭ) üstündeki üç nokta Osmanlıca metinlerde ya hiç konmaz ya da gösterilmesi düzenli değildir (krş. Ergin, 2006: 8; Timurtaş, 1991: 28-29). Bu işaretler ancak hat yazılarında ve taş kitabelerde yaygın olarak gösterilmiştir. “Lamelif” de bir harf değildir. Lam ve elif harflerinin yazılışta özgün bir şekilde birleşmeleriyle (لا) ortaya çıkan grafik bir durumdur. Aynı durum, kef-elif (كف), kef-kef (كك), kef-lam (كل) birleşmelerinde de vardır. Bu özgün birleşmelerden sadece “lam-elif” adlandırması, özellikle Arapça öğretiminde kullanılır. Arap harflerini Arapça üstünde öğrenmiş kişilerin de bu özgün harf birleşmesini, Osmanlı alfabesine bir harf gibi dâhil etme yanlışlığı bu yüzden ortaya çıkmıştır.

Anılan tabloda yer alan “başta”, “ortada” ve “sonda” ibareleri için tablonun altında şöyle bir açıklama yapılmış: “Öncelikle asli harfler iyice öğrenilip kelime başında, ortasında ve sonundaki şekilleri görüldüğünde hangi harf olduğunun tanınması gerekir.” Bilindiği gibi Osmanlı gramerciliğinde “asli harf” bir terimdir ve Arapça alıntılarının kökenlerini

işaret eden kök ünsüzleri için kullanılır. Harflerin başka harflerle birleşmeyen şekilleri, yani tek yazılışları ise “asli” terimiyle değil, “münferit” ya da “müstakil” terimleriyle adlandırılır. Ayrıca Osmanlı alfabesine dair açıklamalarda kullanılan “başta”, “ortada” ve “sonda” ibareleri ise bu kitaptaki gibi kelimenin başını, ortasını ve sonunu değil; bitişken karakterdeki harflerin birbirleriyle bitişme ya da birleşmelerinin başını, ortasını ve sonunu kasteder. Bu yüzden de kendisinden sonraki harfe birleşmeme özelliğine sahip harflerle yazılan bir kelimenin başında, ortasında ve sonunda bulunan bütün harfler, birleşme olmadığı için “münferit” ya da “müstakil” şekilleriyle yazılırlar.

Bu bilgi, yazarda olmadığı için de örneğin ت (te) harfinin başta ve ortadaki yazılışları için aynı şekiller gösterilmiştir: خاتون, تابی. Oysa ortadaki yazılış için كتوم (ketum) gibi iki taraftan da bitişen bir örnek verilmeliydi. Ayrıca diğer örnek için verilen تابی gibi bir sözcük de yazılış da yoktur. Herhalde تابع (tābi<sup>c</sup>) yazılmıyordu. Tabloda hı (خ) harfi için verilen iki örnekte hı harfi yerine cim (ج) harfinin yazılmış olması (تاریخ, شجصاً), elif için verilen örneklerden birisi olan (kitapta okunuşu gösterilmemiş, tahminen) “ejderha” sözünün yanlış imla edilmesi (اهدرزا), nun harfinin örnekleri arasındaki “beyân-nâme” sözünün tek nunla ve şeddeli yazılması (بیاننامه) gibi başka hatalar da vardır.

Yine yeri gelmişken, Osmanlı alfabesi için uzun zamandır koruduğumuz ve öğretimde de özellikle üzerinde durduğumuz bir dikkati de burada açıklamak isterim: Bu kitapta da olduğu gibi Osmanlı alfabesinde hem ünsüz hem de ünlü işaretleyen harflerden birisi olarak he (güzel he) harfi de verilir ve ses karşılıkları arasında /h/ ile birlikte /e/ ve /a/ sesleri de gösterilir. Oysa Osmanlı dönemi gramerlerinde “hâ-yı resmiyye” (şeklen he) denilen ve ünlü gösteren işaretin /h/ sesini gösteren he harfinden çok bariz farklılıkları vardır. Ünsüz gösteren he harfi, bitişmenin başında da kullanıldığı ve kendisinden sonraki harfe birleştiği halde (ه هـ), hâ-yı resmiyye bitişme başında kullanılmaz ve sonraki harfe birleşmez (ه هـ). Bu nedenle alfabenin öğretilmesi esnasında hâ-yı resmiyyeyi he harfinden farklı olarak göstermek ve öğretmek gerekir. Benzer bir durum, Arapça alıntılara özgü gırtlaksıl /<sup>h</sup>/ünsüzünü gösteren ve bir gövdesi olmayan hemze (ء) harfi için de geçerlidir. Gövdesi olmadığı ve elif, vav veya ye harflerinin gövdeleri üstünde gösterildiği için (أ و ا) alfabede genellikle gösterilmez ve öğretimi de ihmal edilir.

Kitaba dönelim. Kitabın Önsöz’ünden (7. s.) başlayan ve açıklamaların olduğu ilk 38 sayfa, sayılamayacak kadar çok cümle, noktalama ve yazım hataları ile bunların hepsinden daha vahim ve ciddi olan bilgi yanlışlarıyla dolu. Hepsini burada tek tek düzeltmek, bu yazının makul sınırlarına sığmayacaktır. Bu yüzden bazılarını aşağıda altı çizili listeleyerek kitaba ait genel bir manzarayı ortaya koymak daha uygun olacaktır:

1. “Bugün Türkiye Cumhuriyeti Devleti’nce 1925 yılında kabul edilip kullanılan Latin kökenli alfabe...” (7. s.)

2. "Arap alfabesi 28 sestir." (7. s.)

3. "Türkçede kelime sonuna gelen 'b' ب çoğunlukla 'p' okunup yazılır. (9. s.)

4. "Türkçe ifadesiyle 1928 yılında kabul edilip günümüzde de kullanılan Latin kökenli 29 sestem oluşan alfabe kastedilmektedir." (9. s.)

5. "Osmanlıca; Arapça, Farsça alfabelerinin karışımından elde edilmiştir. p, ç, j sesleri (پ, چ, ج) Farsça kelimelerde yer alır. Bu üç ses Türk lehçesinde de mevcuttur. Gef (گ) tamamen Türkçeye özgü bir sestir." (10. s.)

6. "Osmanlı alfabesindeki 36 harften lamelif (لا), elif (ا) ve lam (ل) harflerinin birleşmesiyle ortaya çıkan bir kelimedir. Okutucu he (ه) harfi daha çok kelime sonlarında bir önceki sessiz harfi "e, a" olarak okutur." (10. s.)

7. "34 harfin 20 tanesi bugün kullanılan Türk alfabesindeki harflerle aynıdır." (10. s.)

8. "اعكف (a'kif) kelimesinde; "ع" ayın kalın ses olduğundan elif "ا" kalınlaşmıştır. İhdâs "احداث", se "ث" ince olduğu için elif incedir." (12. s.)

9. "Türkçedeki "a" sesli harfi Arapça ve Farsçada uzun "â" olarak telaffuz edilir ve üzerine şapka alır. Bu ses, sessiz harften sonra gelen elif ve ye harfiyle yapılır." (13. s.)

10. "Eimme (kendisine uyulan kimse) انمه; e ve i ikisi de eliftir. İki elif yan yana gelmemesi için biri hemzedir." (13. s.)

11. "Latince de hemze (´) işaretiyle gösterilir." (13. s.)

12. "Türkçede uzun harf yoktur. Hatta Arapçadan geçen uzun sesler bile kısa olarak telaffuz edilir. آتش âteş, آتم âsim. (29. s.)

13. "Bir tahlil yapalım. el âlem (ال عالم) sözündeki el= ا hecesini (aynı zamanda kelime); üstün, esre ve ötreten biri ile okumak mecburiyetinde olduğumuza göre, esre okuduğumuzda "il âlem" = ا ل عالم olur. Bu ifadenin bir anlamı yoktur. Ötre okuduğumuzda "ül âlem" = ا ل عالم okunur. Bunun da bir anlamı yoktur. O zaman geriye üçüncü, son ve doğru seçenek kalıyor, "el âlem (bize ne der)" gibi." (30.-31. s.)

14. "... tek başına 'i' sesini veren Osmanlıca bir harf yoktur." (31. s.)

15. "Osmanlıca Metnin Latinceye Aktarılması (Transkrip)" (başlık, 37. s.)

16. "Osmanlıca metinleri günümüz Türkçesine çevirmek için Osmanlı alfabesinin 36 sestem oluşması, latince kökenli Türk alfabesinin 29 harf olmasından kaynaklanan sıkıntılar bulunmaktadır." (37. s.)

17. "Osmanlıcadan Latinceye aktarılan metinlerde inceltme, kesre, virgöl, tire gibi işaretleri kullanmak zorunluluktur. Genelde Osmanlıca bilmeyenler bu işaretlerin konulmasına karşı çıkmakta ve bunu

uygulayanları ise tutuculuk(!) ile suçlamaktadırlar. Bu düşünce, meseleye vâkıf olmamanın tezâhürürdür." (38. s.)

304 sayfalık kitabın yazılmış tek bölümü olan ilk 38 sayfa yukarıdaki cümleyle bitiyor ve ardından "Basit Matbu Parçalar" bölümündeki tıpkıbasımlara geçiliyor. O cümle ise çok ilgi çekici bir tevafuk ve tesadüf olmuş! Tıpkı yukarıdaki "el âlem bize ne der" gibi...

Kitapta verilen birçok örneğin Arap harfli imlaları kusurlu olduğu gibi, bazı örneklerin varlığı dahi şüphelidir (11-13. s.):

"ihdâr (اهدار)" [herhalde ihtâr (اخطار) olmalıydı]

"hani (خنى)" [هانی olmalıydı]

"ilâve (ايلوه)" [doğrusu علاوه]

"küre (كوره)" [doğrusu كره]

"âfet (اقت)" [doğrusu افت]

"icâd (اجاد)" [doğrusu ايجاد]

"ip (اب)" [doğrusu ايب]

"pınar (پنار)" [doğrusu پينكار]

"sülün (ثلون)" [doğrusu سولون]

"sür (ثور)" [doğrusu سور]

"serd (ثرد)" [doğrusu سرد]

"serî (ثرى)" [doğrusu سريع]

"sele (تله)" [doğrusu سله]

"ictimâğ (اجتماع)" [doğrusu ictimâ (اجتماع)]

"yapma (ياپمی)" [doğrusu ياپمه]

"çekdi (چقدی)" [doğrusu چكدی]

"donuk (دونوك)" [doğrusu دونوق]

"gurd (قورد)" [doğrusu kurt قورت] vs.

13-24. sayfalar arasına yerleştirilmiş "Osmanlı Alfabeti'nin Harf Özellikleri" başlığını taşıyan tablolarda diğer harflerde yanlışları olsa da verildiği halde, kef, gef, nef ve lam harfleri için verilen Arap harfli örneklerin hiçbirisinin okunuşları verilmemiştir.

30. sayfadaki "Türkçede sesli ve sesli harflerin kuralları" başlığı altında verilen bir "kural" şöyle: "İki, üç sessiz harf yan yana gelmez". Aslında sadece bu cümle bile Osmanlıca kitaplarının neden dil uzmanlarınca yazılması ve Osmanlıca derslerinin neden dilci akademisyenler tarafından verilmesi gerektiğini açıkça gösteriyor. Görüldüğü gibi dil özelliklerinden söz etmeden Osmanlıca öğretilemez. Yazar da bu ihtiyaçla bu konulara girmiş; ancak yazdığı "kural"a dair, alt,





Osmanlı alfabesinin harf özelliklerini, harflerin birleşimini, hece ve kelime örneklerinin yanı sıra Osmanlı Türkçesinin yüzlerce yıllık kullanım sahasından örnek metinleri bulmak mümkün. Üniversitelere ders kitabı olarak hazırlanan Osmanlı Türkçesi kitabı, bu dili öğrenmek adına ilk adımı atmak isteyenler için de dilin kilitlerini açan bir anahtar niteliğinde." Tavsiyem, kitabın tekrar basılmaması ve mümkünse toplatılmasıdır.

1. Örnek (Emre, 1947: 13):

### Dördüncü ders: Eski metinlerden parçalar

#### I.

اول بازرگان یز سفر ایلیکه دتدی کم بازرگانانک ایلیه، انوکلا اکی اکوز واردی، بریسنک ادی شنزبه بریسنک اوی بندبه، پس یولده بر کوملکن واردی. شنزبه اول کوملکنه دشدی. یز ییک حیلله انی چقردلر، حالی طاقتی یوغدی کم یول یوریه. پس بازرگان بر مزدور دتدی انی اول اراده تیمارلیه و صقلیه.

(*Kelile ve Dimne'den; XIV. yüzyıl yazmalarından*)

#### Çevriyazısı ve mânası

(Çevriyazı) Ol bazirgân yüz sefer eylemege dütti kim bazirgânlık eyleye.

(Anlam) O tüccar sefere yüz tuttu, tüccarlık (bazirgânlık) etsin diye.

(Çevriyazı) Anunıla iki öküz vardı, birisinin adı Şenzebe birisinin adı Bendebe.

(Anlam) Yanında iki öküz vardı, birinin adı Şenzebe öbürünün adı Bendebe idi.

(Çevriyazı) Pes yolda bir kömülgen vardı, Şenzebe ol kömülgene düştü.

(Anlam) İmdi yol üzerinde bir bataklık vardı, Şenzebe o bataklığa düştü.

(Çevriyazı) Yüz bin hileyle anı çıkardılar, hali takatı yoğıdı kim yol yürüye.

(Anlam) Yüz bin hile ile onu çıkardılar, (ama) yol yürümeğe hali takatı yoktu.

(Çevriyazı) Pes bazirgân bir müzdür dutti, anı ol arada timarlaya ve saklaya.

(Anlam) İmdi bazirgân (tüccar) ücretle bir adam tuttu ki ona orada baksın ve onu beklesin diye.

2. Örnek (Emre, 1947: 45):

## ONBEŞİNCİ DERS

### Kurallı (kıyasî) mastarlar

37. Üç aslî harfli (سُلَّاسِي : ثلاثي) temellere, belirli kurallarla başka harfler eklenerek yeni mastarlar türetilir; bunlara قياسي (kurallı) mastarlar denilir.

Kurallı قياسي arapça mastarları birer birer incelemeğe başlıyoruz.

(ا) افعال if'âl vezni; görüldüğü gibi, bu mastar, başa esreli hemze عين ile لام'arasına elif (ا) getirilerek türetilir. Örnekler:

علم : ilm'den اعلام : i'lâm «bildirme» (Mahkemeden çıkan yargıyı bildiren betiğe de اعلام denir.)

فهم fehm «anlayış» tan افهام : ifham «anlatma».

كريم kerem «iyilik, cömertlik» ten اكرام : ikram «ağırlama»,

جبر : cebir'den اجبار : icbar «zorla yaptırma»,

فراغ : ferağ'dan افراغ : ifrağ «yeni birşekle sokma, bir kalıba dökme»,

ظهور : zuhur'dan اظهار : ızhar «meydana çıkarma, gösterme»,

قناعت : kanaat'tan اقناع : ikna' «kanmış bir duruma getirme, kanış verme».

دخول : duhul'dan ادخال : idhal «içeri koyma».

خروج : huruc'tan اخراج : ihraç «dışarı çıkarma».

### Çatı ve anlam deyresi

38. Bu kurallı mastarın anlam ve çatı (بِنَا) deyresi oldukça geniştir:

a) Geçişsiz eylemin çatısını geçişli yapar: دخول «girmek'ten ادخال «sokma», علم «bilim» den اعلام «bildirme» gibi.

b) Bu vezinde geçişsiz çatılı mastarlar da vardır:

انصاف : insaf «doğruluğu ve adaleti sever olmak», اسلام : islâm «muslûman olmak», امکان : imkân «olabilir olmaklık, olabilirlik, yer alabilir olma» gibi.

## KAYNAKÇA

- BÖLER, Tuncay (2017). "Osmanlı Türkçesi Ders Kitapları Üzerinde Karşılaştırmalı Bir Araştırma". *1st International Black Sea Conference on Language and Language Education - 'Current Trends in Language Education', September 22-23, 2017, Samsun-TURKEY, Book of Proceedings*, s. 461-504.
- DEVELİ, Hayati (2006). *Osmanlı Türkçesi Kılavuzu-1*, İstanbul: 3F Yayınları.
- ERGİN, Muharrem (2006). *Osmanlıca Dersleri*. 33. Baskı, İstanbul: Boğaziçi Yayınları.
- EMRE, Ahmet Cevat (1947). *Osmanlı Edebiyatına Hazırlık Dersleri*. İstanbul: Üçler Basımevi.
- İLASLAN-TUNAY, Serap (2012). "Prof. Dr. Muharrem Ergin'in Eserleri". *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, 28, s. 17-30.
- MANSUROĞLU, Mecdut (1959a). "Muharrem Ergin, Osmanlıca Dersleri I. Türk Dil Bilgisi, İstanbul 1958 (Edebiyat Fakültesi yayınlarından)". *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, 9, s. 160-163.
- MANSUROĞLU, Mecdut (1959b). "Muharrem Ergin, Osmanlıca Dersleri II. Eski Yazı-Arapça Unsurlar-Farsça Unsurlar-Aruz-Metinler, İstanbul 1958 (Edebiyat Fakültesi yayınlarından)". *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, 9, s. 163-164.
- TİMURTAŞ, Faruk Kadri (1991). *Tarihî Türkiye Türkçesi Araştırmaları-III: Osmanlı Türkçesi Grameri Eski Yazı ve İmlâ - Arapça - Farsça - Eski Anadolu Türkçesi*. 6. Baskı. İstanbul: Umur Reklamcılık ve Matbaacılık.
- ÜNVER, İsmail (1996). "Türkiye'de Osmanlıca Öğreniminin Dünü ve Bu Gününü", *Uluslararası Türk Dili Kongresi-1988*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, s. 413-421.
- YAZIR, Mahmud (1942). *Eski Yazıları Okuma Anahtarı*. İstanbul: Cumhuriyet Matbaası.