

ISSN: 1308-4445 e-ISSN: 2822-5538 Yıl: 2024 Cilt: 17 Sayı: Özel Sayı

MAD

# MOTİFAKADEMİ

HALKBİLİMİ DERGİSİ  
MOTİF ACADEMY JOURNAL OF FOLKLORE

MOTİF  
AKADEMİ

Halkbilimi  
Antropoloji  
Etnoloji  
Sosyoloji  
Müzikoloji  
Kültür İncelemeleri  
Edebiyat  
Dil Bilimi

Prof. Dr. Ali Berat ALPTEKİN Özel Sayısı

Saim SAKAOĞLU  
İsmet ÇETİN  
Dilaver DÜZGÜN  
Aynur KOÇAK  
Faruk ÇOLAK  
Mehmet ÇERİBAŞ  
Refiye OKUŞLUK ŞENESEN  
Rabia Gökçen KAYABAŞI  
Ebru ŞENOCAK  
Oğuz DOĞAN

Mehmet ALPTEKİN  
Tuğçe ERDAL  
Tuba ALPTEKİN  
Yelda SEVİM  
Merve GÜNALTAY BAŞAK  
Serdar Deniz ÖZDEMİR  
Reyyan ÖZKILIÇ  
Zeynep Dilek ÖZ  
Bilgi TOMO



**MOTİF AKADEMİ HALKBİLİMİ DERGİSİ**  
**Motif Academy Journal of Folklore**

**ISSN: 1308-4445**  
**e-ISSN: 2822-5538**

2024, Yıl/Year: 17, Cilt/Volume: 17, Sayı/Issue: Özel Sayı

**Sahibi/Owner**

Motif Halk Oyunları Eğitim ve Öğretim Vakfı  
(*The Motif Foundation of Folklore Education*)

**Özel Sayının Editörleri/ Editors of Special Issue**

Prof. Dr. Esmâ ŞİMŞEK (*Fırat Üniversitesi-Türkiye*)  
Doç. Dr. Atiye NAZLI (*Hitit Üniversitesi-Türkiye*)

**Yayın Kurulu/Editorial Board**

Prof. Dr. Mehmet AÇA (*Marmara Üniversitesi-Türkiye*)  
Prof. Dr. Simon J. BRONNER (*University of Wisconsin-USA*)  
Prof. Dr. Maria CHNARAKI (*Drexel University-USA*)  
Prof. Dr. Joanna KULWICKA-KAMIŃSKA (*Nicolaus Copernicus University-Poland*)  
Prof. Dr. Seyfeddin RZASOY (*Azerbaycan Milli Elmler Akademisi-Azerbaycan*)  
Prof. Dr. Diliara USMANOVA (*Kazan Federal University-Tataristan/Russian Federation*)  
Prof. Dr. Violetta WRÓBLEWSKA (*Nicolaus Copernicus University-Poland*)  
Prof. Dr. Özkul ÇOBANOĞLU (*Hacettepe Üniversitesi-Türkiye*)  
Prof. Dr. Abdulkadir EMEKSİZ (*İstanbul Üniversitesi-Türkiye*)  
Prof. Dr. Aynur KOÇAK (*Yıldız Teknik Üniversitesi-Türkiye*)  
Prof. Dr. Mehmet ÇERİBAŞ (*Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi-Türkiye*)  
Prof. Dr. Nuran MALTA MUHAXHERİ (*University of Prishtina-Kosova*)  
Prof. Dr. Vedi AŞKAROĞLU (*Giresun Üniversitesi-Türkiye*)  
Doç. Dr. Galina MIŞKİNİENE (*Vilnius University-Lithuania*)

**Yabancı Dil Danışmanı/Foreign Language Advisor**

Dr. Seniha KRASNİQİ (*University of Prishtina -Kosova*)

**Redaksiyon & Dizgi**

Araş. Gör. İlkyaz YILDIZ – Ayşe SEZER

**Baskı/Print**

Tabloistanbul Fotokopi Promosyon Fatih/İstanbul



*Motif Akademi Halkbilimi Dergisi, üç aylık periyotlarla yılda dört kez yayınlanan hakemli bir dergidir. Motif Akademi Halkbilimi Dergisi'nde yayınlanan tüm yazıların hukukî açıdan, dil, bilim açısından bütün sorumluluğu yazarlarına ait olup, yayın hakları telif devri yoluyla Motif Halk Oyunları Eğitim ve Öğretim Vakfı'na devredilir. 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. Anket, mülakat ve gözlem gibi nitel ve nicel araştırma yöntemleri kullanılarak hazırlanan makaleler, Etik Kurul Belgesi ibraz edilmesi koşulu ile yayınlanır. Dergide yer alan yazıların dijital baskı, grafik tasarım, uluslararası indekslere tanıtılması ve sekreteryaya giderleri için değerlendirme süreci başlangıcında Motif Halk Oyunları Eğitim ve Öğretim Vakfı'na bağlı talep edilmektedir.*



*Motif Academy Journal of Folklore is a refereed journal published quarterly, four times a year. All the responsibilities of all articles published in the Motif Academy Journal of Folklore belong to their authors in terms of legal, language and science, and their publishing rights are transferred to the Motif Folk Dances Education and Training Foundation through copyright transfer. The language of publication of the articles published in the journal is Turkish and English. It cannot be printed or reproduced in any or all manner without the written permission of the publisher. The Editorial Board is free to publish the articles sent to the journal. Articles sent to the journal are not refundable. Articles prepared using qualitative and quantitative research methods such as surveys, interviews and observations are published on condition that the Ethics Committee Document is submitted. Donations are requested to the Motif Folk Dances Education and Training Foundation at the beginning of the evaluation process for digital printing, graphic design, international indexes and the secretariat expenses of the articles in the journal.*



#### **Akademik Temsilciler/Academic Representatives**

##### **Türkiye/Domestic**

Ankara: Prof. Dr. Nezir TEMUR  
Ardahan: Doç. Dr. Fatih ŞAYHAN  
Bandırma: Doç. Dr. Berna AYAZ  
Balıkesir: Doç. Dr. Yonca ALTINDAL  
Edirne: Dr. Selma SOL  
Eskişehir: Prof. Dr. Aslı BÜYÜKOKUTAN  
TÖRET  
Gaziantep: Doç. Dr. Süleyman FİDAN  
Giresun: Doç. Dr. Abanoz KÜÇÜK  
İstanbul: Doç. Dr. Nursel UYANIKER  
Kırklareli: Prof. Dr. Bülent BAYRAM  
Nevşehir: Doç. Dr. Serkan KÖSE

Samsun: Doç. Dr. Ahmet KESKİN  
Trabzon: Dr. Berk YILMAZ

##### **Yurt Dışı/Abroad**

Azerbaycan: Prof. Dr. Seyfeddin RZASOY  
Belarus: Dr. Kristina LAVYSH  
Kosova: Prof. Dr. Nuran MALTA MUHAXHERİ  
Litvanya: Doç. Dr. Galina MIŞKİNİENE  
Ukrayna: Doç. Dr. Tudora ARNAUT  
Polonya: Dr. Kamila STANEK  
Rusya Federasyonu: Prof. Dr. Elfine  
SİBGATULLİNA



#### **İletişim / Address:**

<http://dergipark.org.tr/mahder> & [motifakademidergisi@gmail.com](mailto:motifakademidergisi@gmail.com)

Motif Halk Oyunları Eğitim ve Öğretim Vakfı  
Derviş Ali Mah. Kariye Yağhanesi Sokak No: 5 Fatih-İstanbul  
0538-2157845 / 0507-2618446 / 0533 4329815  
<https://www.motifvakfi.com.tr>

**Motif Akademi Halkbilimi Dergisi aşağıda belirtilen indeksler tarafından dizinlenmektedir / Motif Academy Journal of Folklore is indexed by the following indexes.**

ULAKBİM Tr Dizin (*Uluslararası Akademik Ağ ve Bilgi Merkezi*)



DOAJ (*Directory of Open Access Journals*)



EBSCOHost



ERIHPLUS (*European Reference Index For The Humanities And Social Sciences*)



CEEOL (*Central And Eastern European Open Library*)



MLA (*Modern Language Association*)



ASOS Index (*Akademia Sosyal Bilimler İndeksi*)



ACAR Index



İSAM (*Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmalar Merkezi Veritabanı*)



# İÇİNDEKİLER – CONTENTS



## Araştırma ve İnceleme Makaleleri/Research and Review Articles:

Prof. Dr. Ali Berat ALPTEKİN'in Hayatı ve Eserleri.....VI-VIII  
*Prof. Dr. Ali Berat ALPTEKİN's Life and Works*

**SAİM SAKAOĞLU** .....1

Bir Masal Araştırmacısının Dünü, Bugünü ve Yarını  
*A Folk Tales Researcher's Past, Today and Tomorrow*

**İSMET ÇETİN** .....28

İhlas'ın Şiirlerinde Eleştiri  
*Criticism in İhlasi's Poems*

**DİLAVER DÜZGÜN-BİLGİ TOMO**.....38

Divanü Lügati't-Türk'te "Bilig" Kavramı  
*The Concept of "Bilig" in Divanü Lügati't-Türk*

**AYNUR KOÇAK-MERVE GÜNALTAY BAŞAK** .....46

Anadolu'da Meryem Ana ile İlgili Yiyecek ve İçecekler  
*Foods and Drinks Related to The Virgin Mary in Anatolia*

**FARUK ÇOLAK**.....66

Sağaltma Ocakları Üzerine Bir Köken Miti ve Kuskan'da Kengi Ocağı  
*An Origin Myth on Healing Centers and Kengi Health in Kuskan*

**MEHMET ÇERİBAŞ** .....77

Türk Kültüründe Yeni Bir Ant İçme Töreni Olarak "Toprak Ferağı (Toprak Andı)"  
*Land Oath as a New Oath Ceremony in Turkish Culture*

**REFİYE OKUŞLUK ŞENESEN**.....90

G. Hofstede'nin Erillik-Dişillik (Masculinity) Faktörü Türkiye Analizinin Türk Halk Bilgisi Açısından Değerlendirilmesi  
*G. Hofstede's Masculinity Factor Evaluation of Turkey Analysis in Terms of Turkish Folk Knowledge*

<b>RABİA GÖKCEN KAYABAŞI</b> .....	104
Halk Hikâyelerinde Çatışma ve Çatışma Çözme Biçimleri <i>Conflict and Conflict Resolution Styles in Folk Stories</i>	
<b>EBRU ŞENOCAK</b> .....	116
Efsanelerde Ana Baba Yetişkin Rolü ve Kültürel Kodlar <i>The Role of Parents and Adults in the Legends and Cultural Codes</i>	
<b>OĞUZ DOĞAN</b> .....	132
Geleneksel Ekolojik Bilgi Bağlamında Iğdır'da Bir Halk Meteorolojisi Uygulaması <i>A Folk Meteorology Practice in the Context of Traditional Ecological Knowledge</i>	
<b>MEHMET ALPTEKİN</b> .....	146
Silifke Halk Kültüründe Poyraz <i>Poyraz in Silifke Folk Culture</i>	
<b>TUĞÇE ERDAL</b> .....	169
Mitik Dünyanın Düşünü Modern Dünyada Aramak: Heykel Galatea'dan Yapay Zekâ Kadın Modelleri Seren Ay ve Asena İlik'e Uzanan İdeal Kadın Arzusu <i>Seeking the Dream of the Mythical World in the Modern World: The Desire for the Ideal Woman from the Sculpture Galatea to Artificial Intelligence Female Models Seren Ay and Asena İlik</i>	
<b>TUBA ALPTEKİN</b> .....	187
Toplumsal Cinsiyet Rollerini Bağlamında Nasreddin Hoca Fıkraları <i>Nasreddin Hodja Jokes in the Context of Gender Roles</i>	
<b>YELDA SEVİM</b> .....	211
Sanal Kültürün Aileye Yansımaları Bağlamında Sanal Ebeveynlik <i>Virtual Parenting in the Context of the Reflections of Virtual Culture on the Family</i>	
<b>SERDAR DENİZ ÖZDEMİR</b> .....	231
Türk Masallarında Kozmik Bir Varoluş Biçimi: Güneş ve Sembolik Yansımaları	

*A Cosmic form of Existence in Turkish Fairy Tales: The Sun and its Symbolic Reflections*

<b>REYYAN ÖZKILIÇ</b> .....	246
<i>Axel Olrik'in Epik Yasaları Işığında Köroğlu'nun Bolu Beyi Kolu</i> <i>In the Light of Axel Olrik's Epic Laws the Bolu Bey Variant of Köroğlu</i>	
<b>ZEYNEP DİLEK ÖZ</b> .....	261
<i>Doğumla İlgili İnanış ve Uygulamalarda "Değirmen"</i> <i>"The Mill" in Birth-Related Beliefs and Practices</i>	
<b>Yayın ve Etik İlkeleri</b> .....	277

## EDİTÖRLERDEN

Değerli Okurlarımız, *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi*'nin bu özel sayısı, Türk halk kültürü alanında önemli hizmetleri ve katkıları olan değerli bilim insanı, kıymetli hocamız Prof. Dr. Ali Berat ALPTEKİN'in vefatının 5. yılı münasebetiyle "Armağan Özel Sayısı" olarak hazırlanmıştır.

31 Ağustos 2019 tarihinde aramızdan ayrılan Prof. Dr. Ali Berat ALPTEKİN, Türkiye'de ve Türk dünyasında, Türk kültürü üzerine önemli çalışmalar yapmış değerli bir akademisyendir. Prof. Dr. Saim Sakaoğlu'nun ilk doktora öğrencisi olarak bilim dünyasına adım atan ALPTEKİN, akademik hayatı süresince yüzlerce makale, bildiri, ansiklopedi maddesi ve kitap bölümü hazırlamış, 43 kitap (bir kısmı iki ve daha fazla yazarlı) yayımlamıştır. Kitapları arasında özellikle; *Taşeli Masalları*, *Halk Hikâyelerinin Motif Yapısı*, *Türk Saz Şiiri Antolojisi* (S. Sakaoğlu ile birlikte) ile *Efsane ve Motifleri Üzerine* adlı eserleri defalarca baskısı yapılan ve üniversitelerde ders kitabı olarak okutulan eserlerinden sadece birkaçıdır. Okuyucularımız, hocamızın akademik çalışmaları hakkında aşağıda yer alan biyografisinden ayrıntılı bilgi edinebileceklerdir.

Üniversitede çalıştığı dönemlerde birçok öğrencisinin hayatına ışık tutan ve onlara bilim dünyasının kapılarını aralayan ALPTEKİN, lisans öğrencilerinin dışında 26 yüksek lisans öğrencisi ile 9 doktora öğrencisinin danışmanlığını yapmıştır. Bugün, bu öğrencilerinden büyük bir kısmı farklı üniversitelerde öğretim üyesi olarak, Prof. Dr. Ali Berat ALPTEKİN'den almış oldukları bayrağı gururla taşımaktadırlar.

Prof. Dr. Ali Berat ALPTEKİN'e armağan olarak yayımlanan bu özel sayıda onun hocalarından, öğrencilerinden ve meslektaşlarından oluşan yazarlarımıza ait birbirinden değerli 17 bilimsel makale yer almaktadır. Çağrılı isimlerce kaleme alınan inceleme ve araştırma özelliğine sahip bu makaleler, Türk kültürünün çeşitli konularını içermekte olup; halkbilimi (gelenek-görenek, inanış, halk hekimliği, mutfak kültürü), edebiyat (halk edebiyatı, âşık edebiyatı), dil bilimi, eğitim, sosyoloji, kültür incelemeleri (sembolizm, sanal kültür, kültürlerarası iletişim) vb. konularda hazırlanmış bilimsel içerikli yazılardır. Bu yazıları, işlerinin yoğun olmasına rağmen büyük bir özveriyle hazırlayarak özel sayıda yayımlanmasını arzu eden kıymetli yazarlarımıza müteşekkirimiz. Ayrıca makalelerin hazırlanıp yayımlanma aşamasına getirilmesinde her biri sosyal bilimlerin farklı disiplinlerinde uzmanlaşmış akademisyenlerden oluşan hakemlerimizin de büyük katkıları olmuştur. Gönderilen yazıları dikkatli bir şekilde okuyarak gerekli ekleme ve düzeltmeleri yapan bütün hakemlerimize çok teşekkür ederiz.

Hiç şüphesiz hazırlanan bu özel sayılar, ilim adamlarına duyulan vefanın, saygının ve özlemin en güzel göstergesidir. Bu vesileyle Motif Akademi Halkbilimi Dergisi'nin bu özel sayısının Prof. Dr. Ali Berat ALPTEKİN adına "Armağan Sayısı" olarak hazırlanmasına onay veren Motif



Halk Oyunları Eğitim ve Öğretim Vakfı Başkanı M. Zeki BAYKAL Bey ile yayınlanmasında emeği geçen başta dergi baş editörü Prof. Dr. Mehmet AÇA Bey olmak üzere, bütün dergi ekibine ve yayın kuruluna teşekkürlerimizi sunarız.

**Prof. Dr. Esmâ ŞİMŞEK**

**Doç. Dr. Atiye NAZLI**

Özel Sayı Editörleri

**TÜRK HALK BİLİMİNİN ÂLİMİ VE ÂLİSİ: PROF. DR. ALİ BERAT  
ALPTEKİN  
(Hayatı ve Eserleri)**



**(1953-2019)**

**Hayatı**

Prof. Dr. Ali Berat Alptekin, Mersin ilinin Silifke ilçesinde 10 Nisan 1953 tarihinde dünyaya gelir. Babası Sarıkeçili Yörüklerinden Aydınli Mehmet (1908-1988), annesi Emine (Gürbüz) Hanımdır. Prof. Alptekin, dokuz çocuğun dördüncüsüdür.

Prof. Alptekin, ilköğrenimini köyündeki Bağalanı İlkokulu'nda (1960-1965), babasının köyden ayrılıp Silifke'de değirmencilik ve çiftçiliğe başlamasıyla birlikte Silifke'de Silifke Lisesinin orta kısmını (1965-1969) ve lise kısmını (1969-1972) tamamlar.

1973 yılında Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümüne başlar ve 1977 yılında mezun olur. Aynı yıl Silifke Lisesine öğretmen olarak atanır ve iki yıl süreyle görev yapar. Bu dönemde hayat arkadaşı; sınıf öğretmeni Ayşe Boz ile tanışıp evlenir. Emine Gökçen [Koçer] (1979) ve Ali Gökhan (1984) isminde iki çocukları olur. Emine



Gökçen Koçer'den Göktuğ ve Ali Alptuğ Koçer adında iki, Ali Gökhan'dan Zeynep İlay Alptekin adında bir torunu vardır.

1979 yılında Prof. Dr. Alptekin, Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümüne Türk Halk Edebiyatı alanında asistan olarak atanır. Prof. Dr. Saim Sakaoğlu danışmanlığında; *Kirmanşah Hikâyesi Üzerine Bir Çalışma* (Erzurum 1980) adlı doktora ön çalışmasıyla bilim uzmanı; *Taşeli Plâtosu Masallarında Motif ve Tip Araştırması – İnceleme-Metinler-* (Erzurum 1982) adlı doktora çalışmasıyla “doktor” unvanını alır. Vatanî görevini piyade er olarak 1982 yılında Denizli’de tamamlar.

8 Ağustos 1985 tarihinde Atatürk Üniversitesi’nden Fırat Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümüne atanır ve 13 yıl bu bölümde çalışarak lisans, yüksek lisans ve doktora düzeyinde çeşitli dersler verir; birçok yüksek lisans ve doktora öğrencisi yetiştirir. 9 Ekim 1996 tarihinde doçent olan Prof. Alptekin, 1998 yılında Fırat Üniversitesi’nden ayrılarak Selçuk Üniversitesi Eğitim Fakültesi Orta Öğretim Sosyal Alanlar Eğitimi Bölümü Türk Dili ve Edebiyatı Eğitimi Anabilim Dalında göreve başlar. 21 Mayıs 2002 tarihinde profesör olur.

Prof. Alptekin, Van Yüzüncü Yıl (1987-1988), Erciyes ve Niğde (1998-1999) Üniversitelerinde ayrıca yurt dışında Uluslararası Hoca Ahmet Yesevî

Türk-Kazak (1994-1995) ve Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti Lefke Avrupa (2008- 2009) Üniversitelerinde dersler verir. 26 yüksek lisans, 9 doktora öğrencisine tez danışmanlığı yapar.

Prof. Alptekin, yıllar süren çalışmalarının ürünü olarak çeşitli ödüllere ve payelere layık görülür.



- 1995, *İhsan Hınçer Türk Folkloruna Hizmet Ödülü*,
- 1996, *İçel Kültürüne Hizmet Ödülü*,
- 1996, *Fırat Havzası Gazeteciler Cemiyeti Ödülü*,
- 2015, *Elginkan Vakfı 2015 Yılı Türk Kültürü Araştırma Ödülü*,
- 2015, *Türk Dünyası Araştırmaları Uluslararası İlimler Akademisi (TDAUİA) Kurul Üyelerinin kararıyla fahrî doktor unvanı*,
- 2018, *Kırgızistan Kasım Tınıstanov Issık Göl Devlet Üniversitesi tarafından Manas'ın Mirasçıları: Türk Dünyası Kültürüne Hizmet Ödülü*.

Prof. Alptekin gerek yurt içi gerekse yurt dışında birçok ulusal ve uluslararası sempozyuma katılır, kitap, makale ve bildiri boyutunda 500'e yakın çalışması vardır. Çalışmaları üniversitelerde lisans, yüksek lisans ve doktora eğitimi sürecinde faydalanılan başucu kaynakları arasındadır. Türk dünyasında eserleriyle tanınan Prof. Dr. Alptekin'in hayatı hakkında çeşitli çalışmalar hazırlanır, hem hayattayken hem de vefatının ardından adına kitap ve dergilerde özel sayılar çıkarılır.



- *Erciyes, Prof. Dr. Ali Berat Alptekin Özel Sayısı*, 35 (417), Eylül 2012.
- *Uluslararası Avrasya Sosyal Bilimler Dergisi, Prof. Dr. Ali Berat Alptekin Özel Sayısı*, 6 (20), Eylül 2015.
- *Karadeniz, Prof. Dr. Ali Berat Alptekin Armağanı*, (37), Bahar 2018.
- *Toroslardan Tanrı Dağlarına Türk Halk Biliminin Ulu Çınarı Prof. Dr. Ali Berat Alptekin Armağanı*, (ed.: Esmâ Şimşek-Hatice İçel-Selçuk Peker-Atiye Nazlı) Konya 2019.
- *Erciyes, Prof. Dr. Ali Berat Alptekin Özel Sayısı*, 42 (501), Eylül 2019.
- *Akpınar, Prof. Dr. Ali Berat Alptekin Dosyası*, (82-83), Temmuz-Ağustos/Eylül-Ekim 2019.
- *Merhaba Gazetesi Akademik Sayfalar, Prof. Dr. Ali Berat Alptekin Özel Sayı-1*, 18 (9), Ekim 2019.
- *Merhaba Gazetesi Akademik Sayfalar, Prof. Dr. Ali Berat Alptekin Özel Sayı-2*, 18 (10), Ekim 2019.
- *Bir Velihtin Ardından Prof. Dr. Ali Berat Alptekin*, (hızl.: Saim Sakaoğlu) Konya 2020.

Vefatından sonra dostları ve öğrencileri tarafından düzenlenen “Konya Aydınlar Ocağı’nın Selçuklu Salı Sohbetleri”nde (24 Ekim 2019) ve “Elazığ’da Manas Şiir Günleri Ali Berat Alptekin’e Vefa Programı”nda (1 Aralık 2019) Prof. Dr. Alptekin yâd edilir, “3. Ulusal İlkokullar Arası Nasreddin Hoca Fıkra Canlandırma Yarışması”nda (26 Ekim 2019) kazananlara özel ödülleri verilir. Ali Berat Alptekin Özel Ödülü’nü kazanan gruba, kızı Prof. Dr. Emine Gökçen Koçer ödülü takdim eder. Konya’da düzenlenen “53. Konya Âşıklar Bayramı” (25-26 Ekim 2019) Feyzi Halıcı ile Prof. Dr. Ali Berat Alptekin’in anısına düzenlenir.

## Prof. Dr. Ali Berat Alptekin'in Yayımlanmış Kitapları

1. *Azerbaycan âşıkları ve el şairleri I*, İstanbul: Halk Kültürü, 1985. (Saim Sakaoğlu ve Esmâ Şimşek ile birlikte)

2. *Azerbaycan âşıkları ve halk şairleri II*, İstanbul: Halk Kültürü, 1986. (Saim Sakaoğlu ve Esmâ Şimşek ile birlikte)

3. *Dadaloğlu bibliyografyası (hayatı, sanatı ve şiirlerinden örnekler)*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1988. (Saim Sakaoğlu ile birlikte)

4. *Erzurumlu Emrah bibliyografyası (hayatı, sanatı ve şiirlerinden örnekler)*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1988.

5. *Çıldırli Âşık Şenlik bibliyografyası (hayatı, sanatı ve şiirlerinden örnekler)*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1989.

6. *İçel bibliyografyası*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1989.

7. *Bayburtlu Zihnî bibliyografyası (hayatı, eserleri, sanatı, nüktedanlığı ve şiirlerinden örnekler)*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990. (Saim Sakaoğlu ile birlikte)

8. *Hayvan masalları*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1991, 2005.

9. *Azerbaycan Tapmacaları / Bilmeceleri*. Elazığ 1992. (Saim Sakaoğlu ve Esmâ Şimşek ile birlikte)

10. *Posoflu Âşık Müdamî Bibliyografyası*. Ankara 1992. (Esmâ Şimşek ile birlikte)

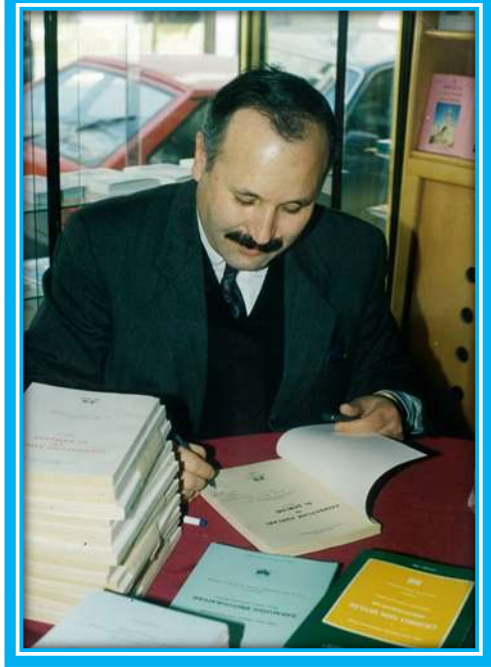
11. *Âşık Hacı Karakılçık (hayatı, sanatı ve şiirlerinden örnekler)*. Hatay: Kültür Ofset, 1993.

12. *Fırat havzası efsaneleri*. Hatay: Kültür Ofset, 1993.

13. *Yesevî ocağında 210 gün*. Elazığ: TİSAV Yayınları, 1996.

14. *Halk hikâyelerinin motifyapısı*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1997 (ilk bsk.), 2021 (son bsk.)

15. *Meddah Behçet Mahir'in bütün hikâyeleri I*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, 1997. (Saim Sakaoğlu, Esmâ Şimşek ve Yurdanur Sakaoğlu ile birlikte)



16. *Kirmanşah hikâyesi*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1999.
17. *Meddah Behçet Mahir'in bütün hikâyeleri II*, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, 1999. (Saim Sakaoglu, Esmâ Şimşek ve Yurdanur Sakaoglu ile birlikte)
18. *Azerbaycan âşıkları ve halk şairleri I (16-18. yüzyıllar)*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 2000. (Saim Sakaoglu ve Esmâ Şimşek ile birlikte)
19. *Âşık İmamoğlu (İsmail Alptekin)*. Silifke: Taşeli Ofset, 2002.
20. *Begim / Âşık Temel Turabi*. Bursa: Mir Ofset, 2002.
21. *Ercişli Emrah bibliyografyası*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002. (Saim Sakaoglu ile birlikte)
22. *Taşeli masalları*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2002.
23. *Benden toprak istenir mi / Öksüz Ozan*. Konya: Dizgi Ofset, 2003.
24. *Gönül kervanı / Âşık Kul Nuri*. Ankara: Lazer Ofset, 2003.
25. *Kazak masallarından seçmeler*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2003.
26. *Erciyes Dergisi Bibliyografyası / Yıllar: 1978-2003- Sayılar: 1-312*, Kayseri 2004.
27. *Ağlayan bayrak (Âşık Fethi Kadioğlu)*. Konya: Dizgi Ofset, 2004.
28. *Âşık Veysel / Türk'üz türkü çağırırız*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2004, 2007.
29. *Palandöken'in zirvesindeki âşık: Erzurumlu Emrah*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2004.
30. *Sevdalarım / Hüseyin Gümüş*. Mersin: Ünlü Yayınevi, 2004.
31. *Evliya Çelebi Seyahatnamesinden seçmeler*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2005, 2006.
32. *Çıldırli Âşık Şenlik divanı (hayatı, şiirleri, atışmaları ve hikâyeleri)*. Ankara: Çıldır Belediyesi Yayınları, 2006. (Nizameddin Coşkun ile birlikte)
33. *Türk saz şiiri antolojisi*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2006, 2008. (Saim Sakaoglu ile birlikte)
34. *Halk şiirinden seçmeler*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2007. (Saim Sakaoglu ile birlikte)
35. *Âşık Veysel*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 2009.
36. *Nasreddin Hoca*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 2009. (Saim Sakaoglu ile birlikte)
37. *Geçmişten günümüze âşıkların dilinden Sarıkamış*. (hzl.: Bingür Sönmez), İstanbul: Babiali Kültür Yayınları, 2010. (Abdurrahman Güzel ile birlikte)
38. *Halkbilimi araştırmaları*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2011.
39. *Türk Halk Şiiri*, Eskişehir 2011. (8-10. Üniteleri (170-234) Prof. Dr. Alptekin tarafından yazılmıştır.)

40. *Efsane ve motifleri üzerine*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2012. 2018.
41. *Türk mânilerinden seçmeler*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2013.
42. *Türk ninnilerinden seçmeler*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2013.
43. *Anadolu'dan Kıbrıs'a halk kültürü köprüsü*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2015.
44. *Erzurum'un yüzleri: Behçet Mahir*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 2016.

**Prof. Dr. Ali Berat Alptekin'in Editör, Yayın Koordinatörü Ve Yayına Hazırladığı Eserler**

1. *Doğumunun 50. yazı hayatının 30. yılı münasebetiyle hocam Prof. Dr. Saim Sakaoğlu (Hayatı, Yayınları ve Yazılarından Seçmeler)*. Konya: 1989 [Yayına hazırlayan].
2. *Prof. Dr. Saim Sakaoğlu'nun 55. yıl armağanı*. Kayseri: 1994 [Yayına hazırlayan].
3. *Prof. Dr. Saim Sakaoğlu'na armağan*. Konya-Haarlem: 2006 [Yayına hazırlayan].
4. *Halk masalları*, Eskişehir: 2011 [Editör-Doç. Dr. Çiğdem Kara ile birlikte].
5. *Halk hikâyeleri*, Eskişehir:2011 [Editör-Doç. Dr. Çiğdem Kara ile birlikte].
6. *Billur köşk masalları*, Ankara: 2013 [Yayın Koordinatörü].
7. *Ezop masalları*, Ankara: 2013 [Yayın Koordinatörü].
8. *Karagöz ile Hacivat*, Ankara: 2013 [Yayın Koordinatörü].
9. *Keloğlan masalları*, Ankara: 2013 [Yayın Koordinatörü].
10. *Tekerlemeler*, Ankara: 2013 [Yayın Koordinatörü].
11. *Türk atasözlerinden seçmeler*, Ankara: 2013 [Yayın Koordinatörü].
12. *Türk masalları*, Ankara: 2013 [Yayın Koordinatörü].
13. *Türk ninnilerinden seçmeler*, Ankara: 2013 [Yayın Koordinatörü].
14. *Türkülerden seçmeler*, Ankara: 2013 [Yayın Koordinatörü].
15. *Feyzi Halıcı ve yirminci yüzyıl âşıkları üzerine araştırmalar*, Ankara: 2016 [Yayına hazırlayan].

**Prof. Ali Berat Alptekin'in Vefatından Sonra Yayınlanan Kitap Ve Kitap Bütünlüğündeki Eserleri**

1. *Destan yazıları*, Konya: 2020 (ed. Mehmet Alptekin)
2. *Fırat Havzası efsaneleri*, Ankara: 2021.
3. *İçel halk kültürü yazıları*, Çanakkale: 2022. (ed. Mehmet Alptekin ve Zeynep Dilek Öz )



Prof. Dr. Alptekin'in yayımlanmış kitaplarının dışında çok sayıda makale, bildiri ve ansiklopedi maddeleri bulunmaktadır. Bu çalışmalarından 80'e yakın âşık edebiyatı, 230 kadarı halk edebiyatının çeşitleri konuları üzerinedir. Prof. Dr. Alptekin'in bunların dışından halk biliminin diğer konularını (bayramlar, törenler, kutlamalar ve inanışlar, vd.) içeren makale, bildiri ve ansiklopedi maddeleri de 70' yakındır. Ayrıca 70 kadar yazısı da bibliyografya ve diğer konuları içermektedir.<sup>1</sup>

Prof. Dr. Ali Berat Alptekin, Mayıs 2019 tarihinde Necmeddin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu Eğitim Fakültesi Türkçe ve Sosyal Bilimler Eğitimi Bölümü Türk Dili ve Edebiyatı Eğitimi Anabilim Dalı öğretim üyesi iken emekli olur. 1979 yılında başladığı akademik hayatının 40. yılında çok daha üretken bir dönemdeyken sağlık problemleri nedeni ile 31 Ağustos 2019 tarihinde ailesini, dostlarını, sevenlerini ve yüzlerce öğrencisini geride bırakarak ebediyete geç eder. Prof. Dr. Ali Berat Alptekin; 1998 yılında geldiği Konya'da, Üçler Kabristanlığına defnedilerek Mevlana'ya komşu olur.

Ruhu şâd, mekânı âlî olsun...

---

<sup>1</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. *Toroslardan Tanrı Dağlarına Türk Halk Biliminin Ulu Çınarı PROF. DR. ALİ BERAT ALPTEKİN ARMAĞANI*, Kömen Yayınları, Konya, 2019, 3-41.

## BİR MASAL ARAŞTIRICISININ DÜNÜ, BUGÜNÜ VE YARINI



### A FOLK TALES RESEARCHER'S PAST, TODAY AND TOMORROW

Saim SAKAOĞLU\*

**ÖZ:** Genç bir üniversite öğretim elemanı olarak 56 yıl kadar önce (1968) başladığımız profesyonel masal araştırmamızın sisler arasından zorla çekip çıkarabildiğimiz bir de ön dönemi olmalıdır. Bu konuya her eğilişimizde bu ön dönem biraz daha açıklığa kavuşmaktadır. Onun için hayattaki en eski masal araştırmacıları olarak dününü biraz daha zorlamalı, bulunabilecek bilgi kırıntılarını da bilim dünyasına sunmalıyız. Biz de kendi çalışmalarımızı bazı zaman dilimlerine ayırarak ele almayı uygun bulduk Ancak bu dilimlerden hiç ses getiremeyenlerin de olacağı unutulmamalıdır. Bunca yılın araştırmacıları olarak hayatımızda masal kavramının hiç yerinin olmadığı dönemi de unutmamamız gerekecektir. Bu alanda yayımladığımız ondan fazla masal kitabı hemen hemen masal dünyamızı okuyucularımıza bütün yönleriyle tanıtacaktır. Bu çalışmalarımız aynı zamanda Türk masal araştırmacılığının bir yere kadar ana hatlarını da ortaya koymaktadır. Masal konusunda ilk doktora çalışmasının tarafımızdan yapılmış olması, onlarca öğrencimize lisans, yüksek lisans ve doktora tezi hazırlatmamızın da önünü açmıştır, Çünkü masal araştırmacılığı ile günümüzün masal araştırmacılığı arasında elbette önemli farklılıkların olacağı kaçınılmazdır. Siz de ilerleyen zaman içinde bu yeniliklere ayak uydurmaya çalışacaksınız. Ancak masalı bekleyen bazı tehlikelerin olacağı da unutulmamalıdır. Görünüşte eğitim ve eğlendirme amaçlarına yönelik olarak hazırlanmış gibi görünse de ticari amaçlarla yayımlandığını bildiğimiz pek çok yayın masalın ruhunu incitmektedir. Masaldan daha çok hikâye yazarçasına ancak masal motifleri ile süslenen kitapların mutlaka dikkate alınması gerekecektir. Büyüklerin okuyacağı masallar elbette bunlara göre daha farklı özelliklere sahip olacağından bu alanda tehlikeden söz edilemez.

**Anahtar Kelimeler:** Masal, derleme, çünkü çalışmalar, yayınlar, anlatıcılar.

**ABSTRACT:** The professional folk tale research, which we started 56 years ago (1968) as a young university lecturer, must also have had a preliminary period that we could hardly pull out of the mists. This preliminary period becomes a little bit clearer each time we tend to this subject. For that reason, as the oldest folk tale researcher alive, we should push our past a little more and present the crumbs of information that can be found to the scientific world. We have also found it appropriate to deal with our own work by dividing it into some time periods, but it should not be forgotten that there will be some of these periods that will not bring any sound. As a researcher of so many years, we should not forget the period when the concept of folk tale had no place in our lives. More than ten folk tale books we have published in this field will almost introduce our folk tale world to our readers in all its aspects. These studies also reveal the outlines of Turkish folk tale research to some extent. The fact that the first doctoral study on the subject of folk tales was carried out by us has paved the way for dozens of our students to prepare undergraduate, graduate and doctoral theses. It is inevitable that there will be significant

\* Prof. Dr.-Konya/saimsakaoglu@hotmail.com (Orcid: 0000-0001-5325-1397)

differences between yesterday's folk tale research and today's folk tale research. You will also try to keep up with these innovations in the future. However, it should not be forgotten that there are some dangers awaiting the folk tale. Although they seem to be prepared for educational and entertainment purposes, many publications that we know are published for commercial purposes hurt the spirit of the folk tale. Books that are decorated with folk tale motifs as if they are more like stories than folk tales should definitely be taken into consideration. Since the folk tales to be read by adults will of course have different characteristics than these, there is no danger in this area.

**Keywords:** Folk tales, compilation, past studies, publications, narrators.

## Giriş

Ülkemizde pek çok edebiyat, dil, sanat ve kültür dergisi yayın hayatını sürdürüyor. Üniversitelerin ve öbür kurumların yayımladıklarına her zaman ulaşmamız kolay olmuyor. Konya'da bile her dergiye ulaşamıyoruz. Bu tür dergileri ya tanıtım yazılarıyla değerlendiriyoruz veya size özel olarak ulaştırılan dergilerle yetiniyoruz. İşte bu sonuncu dergilerden biri, 16 Ocak 2024 tarihinde kargo ile elimize ulaştırıldı. İstanbul'da yaşayan bilim insanı M. Sabri Koz kardeşimiz masalla ilgili bir yazıyı okuyabilmemiz için ilgili dergiyi göndermişti. O dergideki ilgili yazının tam künyesi şöyledir:

Mehmet Rifat, "Masallara Yaklaşım Biçimleri", *YKY kitap-lık*, 31 (230), Kasım-Aralık 2023, 122-136.

Makaledeki 1 numaralı dipnot, bu yazının kısa bir tarihini veriyor. Orada şöyle deniliyordu: "İlk kez 1992'de *Sanat Dünyamız* (YKY) dergisinin 49. Sayısındaki (Güz 1992) Masal Dosyası'nda ("Bir Varmış") çıkan (s. 41-48), sonradan *Kuram* dergisinde (1994), ardından da *Gösterge Eleştirisi* (2. baskı, 2002) kitabımızda yayımlanan bu yazı, ilk baskısından 31 yıl sonra bütünüyle gözden geçirilmiş, genişletilmiş, kaynaklar bakımından da güncelleştirilmiş biçimiyle bu kez *kitap-lık* sayfalarında yer alıyor." (Rifat, 2023: 122)

Elbette böylesine emek verilmiş, birkaç kez gözden geçirilmiş bir makaleyi okuyacak ve elde edeceğimiz yeni bilgilerle masal yolculuğumuzu sürdüreceğiz.

Bu arada kültür hayatımızla ilgili iki (küçük) olayı aktarmak istiyoruz.

1. Galiba kırk yıl kadar önceydi. Erzurum'da idik. Amerika Birleşik Devletleri'nden adımıza bir mektup gelmişti. Gönderen, oraya yerleşmiş olan bir Türk. Bir istekte bulunuyordu: O, mesela Los Angeles'ta Türk halk oyunlarını öğreten bir kuruluşun başında imiş. Her yıl, oyunlarımızı öğrenen Amerikalılardan bir grubu Türkiye'ye getiriyor ve onları oyunlarını öğrendikleri illerimize götürüyor, hemşerilerimizle birlikte oynamalarını sağlıyormuş. Anlaştık. Bir otobüs dolusu insan geldi. En küçükleri yedi sekiz yaşlarındaki çocuklar, en yaşlıları ise yetmişli yıllarını yaşayan dede ve ninelerdi. Üniversitede sağladığımız imkânlar doğrultusunda iki küçük mola ile beş saat içinde durmadan oynadılar, oynadılar. Çok büyük bir keyif

aldılar. Çünkü onlar, Erzurumlularla birlikte oynuyorlardı. Oradan Van'a geçtiler. Ancak Erzurum'un hiçbir tarihî mekânını görmediler. Çünkü onlar farklı bir gezgin grubunu oluşturuyorlardı.

2. Yirmi beş yıl kadar önceydi. Selçuk Üniversitesi'nde Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Başkanı idik. Yine bir mektup, ama bu mektup Türkiye'den geliyordu. Yine bir istek: Amerikalı bir hanım ülkemize gelecek ve masal anlatacaktı. Ama İngilizce, üstelik para karşılığında. Kendi aramızda görüştük ve bu isteği kabul etmedik. Türk masalı anlatılmayacak ve de masal İngilizce olarak dile getirilecekti.

Yıllar sonra ülkemiz insanının Türkçe masal anlatarak bu işi gerçekleştirdiğini öğrendik. Derken artık bu masal anlatma işi ülkemizin kültür gündeminde yerini alıverdi. Bu satırların yazıldığı günlerde bize de ulaşan bir duyurudan da kısaca söz etmek istiyoruz:

*Masal Anlatıcılığı Kursu... www'lu bir başvuru adresi... 1-9 Mayıs 2024 tarihleri arasında başvurulacak, 13 Mayıs-7 Haziran 2024 tarihleri arasında Ankara'da gerçekleştirilecek. Eğitimciler başlığı altında verilen on addan dördü profesör... Bunlardan da tanıdığımız ikisi masal uzmanı, yıllarını masallarımıza vermiş iki arkadaşımız, üçüncüsü ise yan alanlarımızın birinde görevli. Öbür profesörümüzün adını ilk kez görüyoruz. Keza unvansız eğitimcilerin de adlarını ilk defa okuyoruz. Derken genel ağdan kopya çekerek hepsinin kimliklerini ve beceri alanlarını öğreniveriyoruz. İnanıyoruz ki bu ekip verilen süre içinde görevlerini hakkıyla yerine getireceklerdir. Keşke bu dersler ve uygulamaları kayda alınsa da bizim gibi bu işlerin acemileri bu ileri yaşlarında bile olsa yeni tanıdığımız gençlerden bir şeyler öğrenebilsek. Sonucu, o iki masal uzmanı dostumuzdan Kurban Bayramı hediyesi olarak öğrenmeye çalışacağız.*

Bu konuyu, 38 yıl önce kardeş bir alan için yazdığımız makalemizin başlığı ile bağlamak istiyoruz: Saz Şiirimizin Geleceği, *Türk Dili*, 51 (412), Nisan 1986, 330-340 ve oradan *Âşık Edebiyatı Araştırmaları*, Konya 2014, 86-95. Ama bu sefer umutsuz değiliz.

Bu yazımızı şu birkaç başlık altında ele almayı uygun bulduğumuzu belirtmek isteriz:

## **I. Masalla Tanışmamız (Çocukluk ve İlkokul Yıllarımız)**

## **II. Masalsız Dönem**

## **III. Masal Doktorası Hazırlamaya Başladığımız Dönem**

## **IV. Masalın Dünü ve Bugünü**

## **V. Masalın Geleceği**

## **I. Masalla Tanışmamız (Çocukluk ve İlkokul Yıllarımız)**

Konumuza eğildiğimiz günlerde bir fikir gelip aklımıza takılıp kalıyor. Âdeta kendi kendimizle konuşuyor, soru ve görüşlerimizin cevabını gene kendimize vermeye çalışıyoruz. Mesela şu anda bu fikrimizi gündeme

getirsek, bu alana girdikten sonra masalla ilgili olarak edindiğimiz bütün bilgileri bir kenara koyarsak, acaba o güne kadar dinlediğimiz veya okuduğumuz masallardan yola çıkarak neler söyleyebileceğiz?

Önce çocukluğumuzda dinlediğimiz veya okuduğumuz bütün masallar başımıza üşüşecek. Cici babaannemiz Safiye Sakaoğlu'ndan dinlediğimiz ve ilerleyen yıllarda yayımladığımız ilk masal olan, *Gençlikte mi, Kocalıkta mı*'nın yanına ninemizin sadece adını verdiği bir de hayvan masalını hatırlar gibiyiz. Doğrusu adını bile hatırlayamadığımız bu masalın bir böcekle ilgili olacağını düşünüyoruz. Ayrıca başka bir masalın da motiflerinden birini çok iyi hatırlıyoruz. Ninem, bu masalın bir bölümünden çok kısaca söz ederdi. Bu konudaki tek ipucu, asla unutmadığımız bir cümle idi. Kuş olarak şekil değiştiren kahramanımız, belki de şehzade, sevdiği kadının penceresine konuyor ve orada şu sözlerle kendisini belli etmeye çalışıyordu:

“Pehridar, anam seni bildi mi, al gundaklar sardı mı?”

Dikkatli masal araştırmacıları bu kısa bölümün hangi masalda yer aldığını hatırlayacaklardır.

Bu, *Gençlikte mi, Kocalıkta mı* masalının aşağıdaki tanıtacağımız masal kitabının üçüncü fasikülünü oluşturan 49-72. sayfalarının yıllar sonra ağabeyimin kitapları arasında bulunması da tatlı bir tesadüf olarak algılanmalıdır.

Derken ilkokul sınıf kitaplığımızdan alıp da okuduğumuz kitaplar sıraya girecektir. Belki bu okuduklarımızın bazıları tam anlamıyla birer masal olmayabilir ama kafamızda ‘masal nedir?’ sorusu olmadığı için okuyup geçeceğiz. İşte o masalların ilki: *Uzun, Geniş, Keskin Göz*. Yine hatıraların süzgecinden geçirerek konunun ana hatlarını sunmak isteriz. Masaldaki üç arkadaşın özellikleri adlarına yansıtılmıştır. Bu özellikler onların bir sorunu çözmeye veya bir işi başarmasına yardımcı olacaktır. Benzeri olmasa bile çağrıştırmacı özelliği olan masallarımızın varlığını hatırlatmak isteriz: *Gümüşhane Masalları*'nda yer alan onuncu masalımızın adı Avcı Mehmet'tir Bu masalımızdaki üç kahramanımızın adları sırasıyla; *Dağları Tartan, Yer Dinleyen ve Araz* (ırmak) *Yutan*'dır. Yine o yıllardan bir de kitap: *Annemin Masalları...* Acaba içinde neler vardı? Mesela, *Ev Kedisi ile Sokak Kedisi* var mıydı? Yaramaz bir kedinin de aralarda dolaştığını hatırlar gibiyiz. Bu kitaptaki masalların aslında Fransızcadan çevrilip adında küçük bir değişiklik yapıldığını çok sonra öğrenecektik. La Fontaine'nin çağdaşı Charles Perrault'nun *Contes de ma Mère l'Oye* (l'Oye Annemin Masalları). Yine ilkokul günlerimizde bir arkadaşımız elinde görüp de okuma fırsatını bulamadığımız *Gılgamış Destanı*'nın basitleştirilmiş basımı bile ilgimizi çekiyordu. Çünkü bu kitabı okuyan arkadaşlar bazen birbirlerine oradaki kahramanların adlarıyla sesleniyorlardı.

İlkokul dördüncü veya beşinci sınıf öğrencisi idik. Öğretmenimiz Zekiye İzgi okul dergisindeki bir masalı/hikâyeyi çocuk temsili olarak sahneye koymuştu. Oyunda sergilenen olayı çok iyi hatırlıyorum. Konusu

şöyle idi: Çocuksuz bir kadın bir komşunun çocuğu çalıp kendi çocuğu gibi büyütmeye çalışır. Durumu öğrenen gerçek anne olayı kadı efendiye götürür. Her iki kadın da çocuğun kendisine ait olduğunu söyler. Kadı efendi olayı sonuçlandırmak için şöyle bir karar verir: Bebek, yukarıdan aşağıya doğru ikiye bölünecek ve her anneye bir parçası verilecek. Gerçek anne bu karara karşı çıkarak çocuğunun ikiye bölünmesini istemeyip hakkını öbür anneye verir. Kadı efendi de bu fedakârlığın gerçek bir anneden kaynaklanacağını bildiği için çocuğu asıl anneye verip öbür kadını cezalandırır.

Belki ortaokul yıllarımızda idi. Önceki yılların bir çocuk dergisinde okuduğumuz *Akıllı Papağan* adlı bir yazı vardı. 'Vardı' diyoruz, konusunu hatırlayamadığımız bir yazının masal mı, hikâye mi olduğunu söyleyemeyeceğiz. Hatta aynı derginin başka bir sayısında okuduğumuz bir yazı daha vardı: *Ressamın Elması*. Bu yazının türünün ne olabileceğinin düşünmeden önce sözü edilen nesnenin elma mı yoksa elmas mı olacağı idi. Addaki bu sırrı çözebilmek için yazının en azından belirli bölümüne kadar okumamız gerekecekti. Günümüzdeki değerlendirmemize göre bu yazı bir hikâye idi.

Görülebileceği üzere, uzun yıllar sonra bir masal araştırmacısı olacak olan Saim Sakaoglu, önceki dönemlerini böylece dile getirmektedir.

Şunu de eklememiz gerekecektir. Bu dönemde büyük dayımızın bir yaş büyüğümüz oğlu Mehmet Köseoglu ile hem aynı okulda öğrenci idik, hem de evlerimiz yakın olduğu için sıkça görüşüyorduk. Onunla birbirimize ha bire bilmece sorar, Nasreddin Hoca fıkraları anlatırdık ama niçin araya masalları sıkıştırmadığımızın sırrını bir türlü çözemiyoruz.

Kısacası, masalın ne olup olmadığını bilmediğimiz bir dönemde okuduklarımızın uzun yıllar sonra değerlendirilmesi ancak bir dereceye kadar doğru olabilir. Okuduğumuz ve önemli bir bölümünü unuttuğumuz günümüzdeki adıyla anlatılar hakkında karar vermek, bir yargıya ulaşmak elbette doğru olmayacaktır.

## II. Masalsız Dönem

Konya Lisesi'nin orta kısmında (1951-1955) ve lise kısmında (1955-1959) öğrenci idim. Ortaokul yıllarımızda Kemal Demiray'ın *Türkçe* ve lise yıllarımızda da Nihad Sâmi Banarlı'nın *Metinlerle Türk ve Batı Edebiyatı* adlı ders kitaplarını okuduk. Bu kitaplarda ele alınan metinler arasında bir masalın yer aldığını hatırlamıyorum.

1960-1965 yılları arasında öğrencisi olarak bulunduğum İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü'nde adları; halk edebiyatı, âşık edebiyatı veya anonim edebiyat olan derslerimiz yoktu. Günümüzde ise bunlardan bazılarını içine alan bir Türk Halk Edebiyatı dersinin olduğunu biliyoruz.

Ancak, Anadolu ağızları ile ilgili son derece değerleri yayınları olan Prof. Dr. Ahmet Caferoğlu hocamız, ağız incelemeleri dersimizde bu konudaki kitaplarından birinde yer alan bir *Keloğlan Masalı*'ni ağız

özellikleri açısından ele almıştı. Kısacası masal kavramı hiç ele alınmamıştı ve *a-e değişmesi* gibi özelliklerle derslerimizi işlemiştik.

1965-1967 ders yıllarında Tokat Gaziosmanpaşa Lisesi'nde edebiyat öğretmeni olarak görev yaptık. Ancak o dönemin iki farklı edebiyat kitaplarında da masal konusu yine yoktu.

Kısacası biz masalsız dönemleri yaşamamızı sürdürüp gidiyorduk.

### **III. Masal Doktorası Hazırlamaya Başladığımız Dönem**

Temmuz 1967 başlarında Atatürk Üniversitesi Rektörlüğünce açılan sınavın üç aşamasında da başarılı bulunup asistan olarak atanmaya hak kazanmıştık. Ancak, yeni mezun olup bu sınavı kazanan üç arkadaşımızın (Ahmet Bican Ercilasun, Nuri Yüce ve Turgut Karacan) atamaları hemen yapılmışken biz öğretmen olan iki adayın (Turgut Günay ve S. Sakaoğlu) atanmaları iki aydan fazla sürmüştü. Millî Eğitim Bakanlığı'ndan izin almak bizim atanmamızın tarihini Eylül 1967'nin sonbaharına kadar geciktirmişti.

Ancak sınavı kazanan beş asistanından dördü Türk Dili alanını seçmişlerdi, sadece T. Karacan Eski Türk Edebiyatı alanında görev yapacaktı. Bu durum bölüm yönetimini tedirgin etmeye başlamıştı. Başkanlık tarafından halk edebiyatına ayrılması düşünülen bir arkadaşımızın tavırları bölümdeki havayı sertleştirmişti. Özetleyiverelim. Biz, bir buçuk yıllık Eski Türk Edebiyatı asistanı olan Harun Tolasa ile bölüm yönetimine haber ilettik:

“Ben o alana geçebilirim, bilimse insan istediği takdirde her alanda başarılı olabilir.”

Bölümde hava yumuşamış, Sakaoğlu artık yeni bir hayalin peşine takılıp gitmenin heyecanını yaşıyordu. O yıllarda ne yüksek lisans vardı ne de yardımcı doçentlik. Daha sonra getirilen bir Doktora Ön Çalışması bir tür yüksek lisans gibi algılandı. O hâlde biz doğrudan doktora başlayacaktık. Sırada konu belirlememiz vardı. İşte o günlerin heyecan kasırgasında boğuştuğumuz konular. Artık kendimizi bu alana iyiden iyiye bağlamış, okumalar ve bilgi almalar yoluyla konu peşine düşmüştük. İşte onlardan bazıları:

1. Çıldırılı Âşık Şenlik üzerine çalışmayı öne çıkarmıştım. Ancak ağız özellikleri bu alanda çalışmamızı zora sokacaktı. Yaptığımız bir kaynak belirlemesinin belgelerini bir kenara koyarak alan değişikliği yoluna gidiverdik.

2. Bu arada âşık kahvelerine gidiyor, hem âşıkları, hem de hikâye anlatan meddahları diliyorduk. Dinlediğimiz hikâyelerden biri ilgimizi çekmişti. Hemen sıkı bir kaynak taramasına giriştik. Sonuç aynı: Bu alanda yeterince malzeme bulmamız zor ve zayıf bir çalışma ile ortaya çıkılması söz konusu...

3. ‘Hak oyunu üçtür’ diyerek son hamlemizi yapmaya başladık. Bölümümüzdeki iki halk edebiyatı asistanından kıdemli olan Muhan Bali

1967 yılının ortalarına gelmeden *Ercişli Emrah ile Selvihan* konusundaki tezini tamamlamış ve doktor olmuş. Bilge Palandöken (sonradan Seyidoğlu) ise Erzurum masalları üzerine çalışıyordu. Biz de başka bir ilimizin masalları üzerinde çalışmaya kesin karar verdik. Bölüm Başkanımız Doç. (sonradan Prof.) Dr. Kaya Bilgegil'in aracılığıyla doktora hocamızın belirlenmesi yoluna gidilmiştir. İstanbul'da öğrenci olduğumuz yıllarda ikinci ve üçüncü sınıflarda derslerimize giren Prof. Dr. Mehmet Kaplan aynı zamanda Atatürk Üniversitesi'nin kuruluşu aşamasında da görev almış, Fen-Edebiyat Fakültesi'nin Dekanlığını ve rektör vekilliğini de yapmıştı. Bizim de doktora hocalığımızı kabul edince kendilerini ziyaret etmek için İstanbul'un yolunu tutuverdik. Konu, daha doğrusu il seçimimiz de üç aşamalı olmuştu:

1. Prof. Kaplan'a, memleketimiz Konya olduğu için oranın masalları üzerinde çalışmayı önerdik. Şöyle bir cevaptan sonra bir değişikliğe gidilmeye karar verildi:

"Konya bir kültür şehridir, oranın masallarında değişiklikler olmuştur."

2. İki buçuk yıl Tokat Gaziosmanpaşa Lisesi'nde edebiyat öğretmenliği ve pansiyon yöneticiliği yapmıştık. Okulumuz ilin tek lisesi idi. Bütün ilçelerden öğrencilerimiz ve velilerimiz vardı. Prof. Kaplan Bey bu önerimize "Olur" verdi.

3. Erzurum'a dönüp de aynı zamanda bölümümüzün öğretim üyesi olan dekanımız Prof. Dr. Selahattin Olcay'a sözlü rapor verdik. Oradan alınan cevap ise şöyle oldu:

"Saim Bey, biz bir bölge üniversitesiyiz. Bölgemizden bir ilimizin masalları üzerinde çalışmanız daha iyi olacak."

Doktoramızın konusu belli olmuştu ama çalışma alanımızı belli değildi. Bu arada ben de şöyle bir istekte bulundum;

"Sayın dekanım, 24 saat izin veriniz. Hangi ilimizin masal araştırmaları için daha uygun olduğunu araştıralım. Sonucu size arz edelim."

İlk işim bir atlas kitabını bulup bölgemiz illerinin yer aldığı sayfaları araştırmaya başlamak oldu. Erzurum ilimizin masal ve ağızları, Artvin ve Kars illerimizin ağızlar üzerinde çalışılıyordu. Gümüşhane, Erzurum'un kuzeyinde küçük bir ilimizdi. Daha ilkokul yıllarında varlığını öğrendiğimiz Trabzon-Erzurum-İran Transit Yolu'nun dışında ciddi bir ana yolu bile yoktu. Farklı bir coğrafi yapısı vardı.

Sonuç: Ertesi gün ilk işimiz dekanımız Prof. Olcay'a Gümüşhane ilimizin adını bildiriyorduk. Durumu hemen Prof. Kaplan Bey'e de arz ettim. Olumlu karşıladılar. Artık Gümüşhane'nin kayıtlı bir insanı gibi çalışmaya ve bilgi toplamaya başladık. Belgelerin dışında bir kaynağımız daha vardı: Üniversitemizde okuyan Gümüşhane ve ilçelerinden gelen öğrenciler ile her alanda görev yapan öğretim elemanları...

Bu dönemi öz olarak aşağıdaki şekilde sunmak isteriz.



İlk işimiz derleme kılavuzlarıyla tanışıklığımızı geliştirmek oldu. Bunun yanında, çoğunluğunu Halkevleri döneminde ortaya konulan kitapların oluşturduğu ve tamamına yakını derleme olan yayınlara ulaşmaya çalıştık. Çalışmalarımıza hız katacak olan başka kültürlerle ilgili kitaplar için tam anlamıyla bir seferberlik başlatmış olduk. Atatürk Üniversitesi Kütüphanesi bünyesinde bulunan Seyfettin Özeğe bağış kitapları bize birinci derece yardımcı oldu. Üç üniversitenin özellikle ağız incelemeleriyle ilgili bitirme tezleri zengin masal varlıklarıyla yolumuza ışık tuttular: İstanbul Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'nin değişik alanların tezleri ve Atatürk Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümünün özellikle masal konulu tezleri. Ankara'da ayrıca, yıllarca önce başlatılıp değişik ortamlarda koruma altına alınan her tür derlenmiş malzeme arasındaki masallar. Özellikle İstanbul'daki yabancı kültür merkezlerinin kitaplıkları da gözden uzak tutulmadı. O yıllarda Kızılay'da bulunan Millî Kütüphane'nin 22.00'da kapanan ilgili salonlarını görevlilerle birlikte kapatıyorduk. Komşu ve başka kültürlerin masallarının önemli kaynakları bazen asıl dillerindeki metinlerden yola çıkılarak değerlendiriliyordu. Son bir öncü kaynak grubu ise, Türklerin yazılı metinlerine yer veren yayınlardaki masal unsurlarını değerlendirmemizle ilgili idi.

Bu araştırmaların bir bölümü çalışmamızın Giriş bölümü için gerekli olan malzemelerin teminiyle ilgili olarak değerlendirilmişti. Çünkü önceki yıllarda masallar üzerine değişik boyutlarda çalışmalar yapılmıştı ama biz yepyeni bir gözle ve bütün genişliğiyle masal kavramının sınırlarını çizmeye çalışacaktık. (Sakaoğlu, 1973: 1-338)

Günümüzde il olan Bayburt o dönemde Gümüşhane ilimize bağlı ve il merkezinden daha kalabalık olan bir ilçe idi. 1965 sayımına göre nüfusları 100'den fazla olan bütün köylere, ildeki bütün orta öğretim kurumlarının Türkçe ve edebiyat öğretmenlerine özel olarak hazırladığımız bir mektubu göndererek alana çıkmamızın ilk adını atmış olduk. Haziran-Eylül 1969 tarihleri arasında dört kez yola çıkarak ilin önemli merkezlerine ve mektuplarımıza gelen cevaplara göre teyp ile derlememizi gerçekleştirdik. Derlemelerimizin sayısı 220 civarında idi. Ancak bunlar arasında beş halk hikâyesi ile bir Dede Korkut hikâyesi vardı. Ayrıca bazı kayıtların kaynak kişilerinin anlatmaları başarılı olmadığı için yedek derlemeler arasında değerlendirildi.

Sonuçta 26 Mart 1971 tarihinde, danışman hocamız Prof. Dr. Mehmet Kaplan Bey'in başkanlığında Prof. Dr. Şükrü Elçin ve Prof. Dr. Selahattin Olcay'dan oluşan bilim kurulunun huzurunda savunmamızı başarılı bir şekilde yaparak doktor unvanına layık bulunduk. Bu çalışmamız 1973 yılında, Atatürk Üniversitesi yayınları arasında, Cumhuriyetin 50. Yılı Armağanı olarak da değerlendirildi: *Gümüşhane Masalları / Metin Toplama ve Tahlil*, X+700 s. Bu arada Bayburt ilçesi il olduğu ve derlemelerin büyük bir bölümü bu ilimizin sınırları içinde gerçekleştirildiği için kitabımızın

ikinci baskısında adı, *Gümüşhane ve Bayburt Masalları* olarak yenilendi: Ankara 2002.

Bu çalışmamız vesilesiyle elde ettiğimiz doktor unvanı, ülkemizde masallar üzerine hazırlanan ilk doktora tezi olma özelliğini taşıyor. Bu tez aynı zamanda ülkemizde genel ad altında değerlendirirsek, halk edebiyatı alanında yapılan beşinci doktora tezidir: 1. Şükrü Murat Elçin, 2. Mehmet Tuğrul, 3. İlhan Başgöz, 4. Muhan Bali ve 5. Saim Sakaoğlu. Prof. Dr. Pertev Nail Boratav'ın doktora tezi yoktur; o, doğrudan doçent olarak atanmıştır. Doktora tezimizi hazırlarken yararlandığımız Prof. Dr. Wolfram Eberhard ile Türk öğrencisi Prof. Dr. Pertev Naili Boratav'ın ünlü *Typen türkischer Volksmärchen* adlı Türk masal tipleri kataloğu elbette alanımızın son derece önemli çalışmalarının başında gelecektir, Dr. Tuğrul'un tezi ise genel olarak dört ayrı halk anlatması üzerine kurulmuştur. Prof. Elçin köy seyirlik oyunları, Prof. Başgöz ile Prof. Bali halk hikâyeleri üzerinde tez hazırlamışlardır. Bizden sonra gelen arkadaşlarımızdan Prof. Seyidoğlu ile Prof. Türkeş-Günay masallar üzerinde çalışmışlardır. Prof. Fikret Türkmen'in doktora çalışması ise Âşık Garip hikâyesi üzerinedir. Bizim kuşağın yurt içinde tez hazırlayan son temsilcisi Prof. Dr. Dursun Yıldırım ise Bektaşî fıkraları üzerinde çalışmıştır. Yurt dışında doktor olanlar ise Prof. Dr. Abdurrahman Güzel (Avusturya), Prof. Dr. Nevzat Gözaydın ve Prof. Dr. Hasan Özdemir (Almanya)'dir.

#### **IV. Masalın Dünü ve Bugünü**

Doğrusunu söylemek gerekirse bu başlık altında söylemek isteyeceklerimiz sınırlı olacaktır. Çünkü Prof. Dr. Pertev Naili Boratav'dan sonra iki arkadaşımızla çıktığımız yolda yürüyenlerin ne sayılarını biliyoruz ne de hangi konuları ele aldıklarını... Belki, son yıllarda Atatürk Kültür Merkezi'nin öncülüğünde gerçekleştirilen masal projesinin arşivinde bazı belge ve bilgiler vardır. Ancak onlara ulaşmanın ötesinde başka sorunlarımızdan da söz edilmesi gerekmektedir.

Günümüzde çok başarılı, arkadaşlarımızla açtığımız yola güç katan çalışmaları asla gözlerden uzak tutmamalıyız. Ancak şu noktayı da samimi olarak itiraf etmeliyiz: Vaktiyle bitirme tezi olarak hazırlattığımız masal konulu bazı çalışmalar günümüzün bazı yüksek lisans tezlerinden daha ileridedir.

Buraya alacağımız birkaç küçük liste, belki de söylemek istediklerimizi dile getirecektir.

#### ***Masalı Konu Alan Kitaplarımız***

- 1. Gümüşhane Masalları / Metin Toplama ve Tahlil**, Ankara 1973. (2. bs. **Gümüşhane ve Bayburt Masalları**, Ankara 2002)
- 2. Türk Çocuklarına Masallar**, Ankara 1977.
- 3. Kıbrıs Türk Masalları**, Ankara 1983 ve 1986.
- 4. Türkmen Halk Masalları**, Ankara 1991 (Metin Ergun ile).

5. **Masal Araştırmaları**, Ankara 1999, 2003, 2007, 2009, 2012, 2015 (6. bs.), 2021 (9. bs.)

6. **Halk Hikâyeleri ve Masallar**, Eskişehir 2010 (Zekeriya Karadavut ile).

7. **Masallar**, Eskişehir 2011 (Zekeriya Karadavut ile).

8. **Türk Masalları**, Ankara 2013.

9. **Masal Araştırmaları 2**, Ankara 2018.

10. **Proben VIII**, Ankara 1997 (aktarma Metin Ergun ile).

### **Masal Konusundaki Önemli Dört Farklı Yayınımız**

Masal konusuyla ilgili üçü bizim imzamızı taşıyan dört çalışmaya da kitaplarımızın yanında yer vermeyi uygun bulduk.

1. “İngiliz, Fransız ve Alman Dillerinde Anadolu Masalları Bibliyografyası”, *Türk Folkloru Araştırmaları Yıllığı 1975*, Ankara 1976, 209-222.

bk. *Masal Araştırmaları*, Ankara 1999, 255-269.

2. “Kristallpalast”, *Enzyklopädie des Märchen / Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung*, VIII / 2-3, 4 Berlin 1994. 466-468.

bk. *Masal Araştırmaları*, Ankara 1999, 207-209.

3. “Masallar”, *Türk Dünyası Ortak Edebiyatı / Türk Dünyası Edebiyat Tarihi C II*, Ankara 2002, XIV + 721 s.

Not: Bütün Türk dünyası ile ilgili olan ve *Masallar* adını taşıyan bölüm tarafımızdan kaleme alınmıştır: s. 131-312.+693-704: 188 s

4. Serhat Kaya, “Gümüşhane ve Bayburt Masalları” adlı *Eserdeki Masalların Türkçe Dersi 1-8. Sınıflar Öğretim Programı Değerler Eğitimi Açısından İncelenmesi*, Kırşehir, 2021, 91 s.

Not: Ahi Evran Üniversitesi’nde yüksek lisans tezi olarak hazırlanmıştır.

### **Yönettiğimiz Masal Konulu Tezler**

A. Yüksek Lisans

1. Metin Ergun, *Türkmen ve Anadolu Halk Masallarının Yapı ve Motif Açısından Mukayesesi Üzerine Bir Araştırma*, Erzurum 1988.

B. Doktora

Yönettiğimiz altı doktora tezimiz masallar üzerine kurulmuştur. Bunlar, aşağıda **masal kolları** bölümünde yer alacağı içine burada konulmamıştır.

### **V. Masalın Geleceği**

Bu yazımızın buraya kadar olan bölümü, biraz hatıra, biraz bilim, biraz da iyimser düşüncelerimizden oluşmuştu. Ancak bu satırlardan sonra Türk masalcılığının, ülkemizdeki masal yayın ve çalışmalarının geleceğine yönelik

bazı görüşlerimizi aktarmaya çalışacağız. Sözümüzü destekleyeceğine inandığımız bir olayla yola çıkmak istiyoruz.

Birkaç yıl önce idi. Genel ağda dolaşırken karşımıza çıkan bir başlık bizi hayrete düşürmekle birlikte heyecanlandırmıştı. Başlık altında birkaç kitaptan oluşan bir dizi masal kitabının tanıtımı yapıliyordu. Kitapların adları son derece ilgi çekici idi. Ancak daha ilgi çekici olan ise bu kitapların yazarı/hazırlayıcısı olan kişinin adının yerinde bizim adımızın yer alması idi. “Acaba bir korsan yayın ile mi karşı karşıya kalıyoruz?” diye düşünmeye başlamıştık. Kitapların adlarında bizim kalemimizden çıkan onlarca masalı hatırlatan bir ipucu da yoktu. İstanbul’un yayın hayatını yakından bilen bir arkadaşımız aracılığıyla ilgili yayınevine ulaşmayı başardık. İlgililere genel ağda bizim adımızla satışa sunulan kitapların benimle hiç ilgisi olmadığını söyledik. Bu hatırlatmamız üzerine özür dilediler ve genel ağdaki o tanıtımda yer alan adımızı çıkaracaklarını söylediler. Çıkardılar da. Ancak bu satırları yazarken hatırlayıverdik: Adımız dizinin genel adı olarak mı veriliyordu, yoksa her kitabın üzerinde yer alıyor muydu? Bunca yıldan sonra tekrar devreye girmeyi düşünmedik.

Masalcılığımızı olduğu kadar efsaneciliğimizi de tehdit eden bir tehlike ile yola devam edelim. Ülkemizde görev yapan her yaştan akademisyen ile alana ilgi duyan derleyici ve araştırmacı ruhu taşıyan insanımızın yayınları, ne acıdır ki bir tür *ali cengiz oyunu* yöntemiyle el değiştiriveriyor. Sizin emek, zaman ve para harcayarak ortaya koyduğunuz: makale, bildiri, kitap ve derleme boyutlarındaki çalışmalarınız birileri tarafından talan edilmektedir. Bu işi profesyonelce yapanların çeşitli yöntemler uyguladıklarını hepimiz biliyoruz. Ancak bu işlerde parmak izi olanların bir bölümünü, öğrencilerinin derleme diye getirdiklerini gerçek anlamda derleme olarak kabul eden iyi niyetli öğretmenlerimizi elbette bu konunun dışında tutuyoruz. Benzer bir derleme kurbanı olan bir öğretmenimiz için görüşüne başvurduğumuz merhum İbrahim Aslanoğlu büyüğümüz şöyle demişti:

“Saim Bey, bu arkadaş o tür işleri yapacak birisi değildir. Öğrencilerinin derleme diye il halk kitaplığındaki masal, efsane kitaplarındaki örnekleri alıp o ilin / ilçenin şartlarına uydurmasıyla ilgilidir. Hocamız bunu fark edememiştir.”

*Karaca Oğlan* kitabımızı hazırlarken belirlediğimiz bir olayı yeni kuşaklara ve hızlı Karaca Oğlan eleştirmenlerine hatırlatmak isteriz. Harf inkılabından önce bir Karaca Oğlan kitabı yayımlayan Sadeddin Nüzhet [Ergun] Bey, o dönemde Ankara Maarif Emini [Millî Eğitim Müdürü] olan İshak Refet [Işıtman] Bey ile yeni bir Karaca Oğlan kitabı hazırlıklarının içindedirler. Ancak İshak Refet Bey bir süre sonra başka bir görevi üstlenmek üzere müdürlükten ayrılır. Bunun üzerine Sadeddin Bey derslerine girdiği öğrencilerine tatilleri boyunca kendisine Karaca Oğlan’ın şiirlerini derleyip getirmeleriyle ilgili bir ödev verir. Sonuç önceleri başarılı gibi görünse de sonradan tam bir felaket olarak değerlendirilir. İshak Refet Bey’in belirlemesine göre, Karaca Oğlan adına bağlı olarak getirilen öğrenci

ödevlerindeki şiirlerin çoğunun bu âşığımızla ilgili olmadığı, velilerin bildikleri şiirlerin mahlas mısraları üzerinde oynayarak değişiklik yaptığı anlaşılır.

Masal konusunda da benzer olaylar yaşanmaktadır. Sizin derlemeniz bilginiz olmadan veya izniniz alınmadan başkaları tarafından derlenmiş olarak kitaplara girebilmektedir. Durum böyle olunca, aktardığı derlemenin masal olup olmadığını dahi bilmeyen aktarıcılar bu tür derlemeleri de kitaplarına almaktadırlar.

Bu sorunun çözülmesi için öncelikle bu alandaki çalışmalarıyla tanıdığımız TÜMAK'ın ölçütleri esas alınmalıdır. Fıkraların, efsanelerin masal olarak kabul gördüğü ortamda kesin sonuçlara ulaşılması mümkün değildir. Hatta yarım veya eksik masalları bile ayrı bir dosyada koruma altına almalıyız.

Gittiğiniz bir kitap fuarı veya kitap haftası benzeri sergilerde karşınıza çıkacak olan çocuk kitaplarına dikkatle bakmamız gerekmektedir. Çünkü orada ticaret yapmak amacıyla yayımlanmış yüzlerce cici bicili kitabı görebilirsiniz. Adlarında *masal* kavramı olanların çoğu masal bile değildir. Hatta daha da ötesi yazarı olarak gösterilen kişiler *Masalçı Amca*, vb. adlarıyla onurlandırılmaktadır. *Masalçı* özelliği sadece masal anlatanlara özgü bir özelliktir. Bizim yazıp da adına *masal* dediklerimiz ancak *yapma masal* veya *sözde masal* gibi adlarla anılmalıdır. Masal yazarlığı diye bir kavramın bizim alanımızla kesinlikle ilgili olmamalıdır.

En az 75 yıllık bir masal kitabından yola çıkmak istiyoruz. Bakalım günümüzün bazı araştırmalarına konu olan bu eser nasıl hazırlanmıştır?

Kitabın adı, *Masal Zinciri / Türkiye Masalları...* Önce 24 sayfalık fasiküller hâlinde yayımlanmış, daha sonra 12 fasikül bir araya getirilerek 288 sayfalık bir kitap oluşturulmuştur. Kitap İstanbul'da Türkiye Yayınevi tarafından yayımlanmıştır. Bütün fasiküllerde basım tarihi ile ilgili bilgi verilmemiş, sadece ilk iç kapakta yayınevinin ambleminin altında kuruluş tarihi olarak 1948 tarihine yer verilmiştir. Biz de bu tarihi basım yılı olarak kabul ediyoruz.

Kitapta, bazıları pek meşhur olan masalların yanında küçük hayvan masallarına da yer verilmiştir. Ayrıca genelde her masalın sonuna kısa kısa bilgiler verilmiştir. Bizi masallar kadar bu bilgiler de ilgilendirmektedir. İşte masallarımızdan bazıları ve sonlarından aynen alınacak olan bilgiler:

*Önde mi Sonda mı?* (Gençlikte mi, Kocalıkta mı?), (1948: 50-67)

"Bu masalı Mahmut Celal Gündoğdu Elazığ'da tesbit etti; Zahir Güvemli masal anası diliyle yazdı"

*Helvacı Güzeli* (1948: 74-90)

"Bu masalı Mahmut Celal Gündoğdu Siirt'te dinledi. Zahir Güvemli masal anaları diliyle yazdı"

*Muradına Ermeyen Güzeli* (1948: 146-163)

“Bu masalı M. Celal Gündoğdu Bayburt’ta tesbit etti. Zahir Güvemli de masal anası üslûbiyle yazdı”

*Keloğlanın İntikamı* (1948: 187-188)

“Bu masalı Vasfi Mahir Kocatürk yazdı.”

*Keloğlan ile Değirmenci* (1948: 190)

“Bu masalı Vasfi Mahir Kocatürk yazdı.”

*Zümrüdüanka* (1948: 194-212)

“Bu masalı İstanbul’da Mahmut Celal Gündoğdu tesbit etti; Zahir Güvemli masal üslûbiyle yazdı.”

*Hiç Hiç* (1948: 214-215)

“Bu masalı Vasfi Mahir Kocatürk yazdı.”

*Tembel Ahmet* (1948: 218-234)

“Bu masalı M. Celal Gündoğdu Bitlis’te dinledi, Zahir Güvemli masal üslûbiyle yazdı.”

*Bahtiyar Kuş* (1948: 47)

“Bu masalcık Vasfi Mahir Kocatürk tarafından yazılmıştır.”

*Kedinin Yaptıkları* (1948: 67-70)

“Bu masal Vasfi Mahir Kocatürk tarafından yazılmıştır.”

*Tilkinin Turşusu* (1948: 91-92)

“Bu masal için bilgi verilmemiştir.”

*Sümüklü Böcek* (1948: 139-140)

“Bu masal daha sonraki iki masal için ortak bilgi verilmiştir: Bu üç masalı Vasfi mahir Kocatürk yazdı.”

*Keçi ile Ayı* (1948: 235-236)

“Bu masalı Vasfi Mahir Kocatürk yazdı.”

Kitabın son iki masalı için de bilgi verilmemiştir: *Üvey Kız* (1948: 282-283) ve *Şıpsıp Hoca* (1948: 284-285).

Öbür masallarımız için de aynı şeyleri söyleyebiliriz. Demek ki yukarıda listelediğimiz 12 masalın bazıları Elazığ, Bitlis ve Siirt gibi illerimizle Bayburt ilçemizden Mahmut Celal Gündoğdu tarafından derlenmiş, Zahir Güvemli tarafından masal anası diliyle yazıya aktarılmışken bazıları da doğrudan Vasfi Mahir Kocatürk tarafından yazılmıştır. Adlarını anmadığımız masallar arasında yine aynı kişi tarafından başka illerimizden derlenenler de vardır: İstanbul, Muş gibi.

Burada dikkati çeken bir masaldan da kısaca söz etmek isteriz. *Hatice’nin Hocası* (1948: 98-114) masalının kaynağı daha farklı bir ifade ile verilmiştir:

“Bu masalı Mahmut Celal Gündoğdu Bayburt’ta dinledi, yazdı. Zahir Güvemli derleyip topladı, okuduğunuz masalanası diline döktü.”

Burada Zahir Güvemli derlenip kendisine sunulan masal metinlerine âdeta edebî bir hava vermiştir. Hiçbir anlatıcının bu üslubun yanına yakışan/yaklaşan bir tavır ile anlattığını düşünmemiz imkânsızdır. Bu derlemelerden 20 yıl kadar sonra biz de günümüzün Bayburt ve Gümüşhane illerinde onlarca kaynak kişiden masallar derledik ama bu yayında gördüğümüz güzellikle süslenmiş olanlarını derlememiştik.

Kitabın başında yer alan *Masal Zinciri* başlıklı bir sayfalık bilgilendirici yazıdan alacağımız şu satırlar elbette yukarıda dile getirdiğimiz noktaların cevabı olacaktır. Deniliyordu ki:

“Garbda masalın bu değeri takdir edilerek üzerinde büyük dikkat ve titizlikle çalışılmış, birçok büyük yazarlar, zamanlarına kadar gelmiş masalları ve kısmen memleketlerinde vücut bulmuş masalımsı hikâyeleri kendi kalemlerinden geçirerek onlara bir düzen ve üslup vermişlerdir.” (1948: 3)

“... Bize gelince: masal bakımından en zengin malzemeye sahip olduğumuz hâlde, pek çok kıymetlerimizi ziyan ve ihmal ettiğimiz gibi, bugüne kadar masallarımızı da ihmal etmiş ve onları bir müşterek üslûp altında bir araya toplayamamışız. Bununla beraber masallarımız halk dilinde oldukça yağrulup işlenmiş ve masal anaları dediğimiz nineler dilinde tatlı bir üslûp kazanmıştır.” (1948: 3)

“Şimdi biz bu masal zincirinde ilk olarak, İstanbul’dan ve Türk yurdunun her köşesinden topladığımız masalları, masal analarımızın tatlı üslûbuna dökerek basmağa başlıyoruz.” (1948: 3)

Biz, yukarıda da dile getirdiğimiz üzere, bu 12 haftalık yayının üçüncü sırasında yer alan *Önde mi Sonda mı?* (1948: 50-67) masalına da yer veren fasikülünü ilkokul çağlarımızda okumuştuk:

“Bu masalı Mahmut Celal Gündoğdu Elazığ’da tesbit etti; Zahir Güvemli masal anası diliyle yazdı.”

Son olarak bir güncel olayı da dikkatlerinize sunmak istiyoruz. 2020 yılının yaz aylarının sonlarına doğru büyük basında bir haber, hem de fotoğraflarıyla... Bir yazarın kitabının dördüncü baskısında fark edilen bir özellik. Yazarın ve eserinin adını özellikle vermek istemiyoruz. Kitap toplatılıyor, yazarı hakkında soruşturma açılıyor. Yayıncı, yazarı aynı zamanda editör olduğunu söyleyerek sorumluluktan kaçmaya çalışıyor.

Elbette bu konuda değişik görüşler ileri sürülecektir. Ancak *Masallar* diye sunulan kitap her hâlde o görünüşüyle bilim insanlarına hitap edecek değildir. Özetleyelim, kitap hayvanlar arasında yaşanan ve pornografik özellikler taşıyan bir kitaptır.

Bir kehanette bulunmak istemiyoruz, ama gelecekte masal araştırmaları eski derlemeler ile yeni yazılanların savaşı üzerine kurulacaktır. Çocukluğunda okuduğu yapma/yazma masalları ilerlemiş yaşlarında kaynak kişi sıfatıyla derlemecilere aktarırken elbette, ‘kitapta okumuştum’ diyenlere bir sözümüz olmayacaktır, ya bu itirafta

bulunmayanların anlattıklarını bizler nasıl algılayıp derleyeceğiz? İşte asıl sorun bu. Onun için TÜMAK'ın özenle ortaya koymaya çalıştığı eser, belki külliyat, geleceğe bırakılacak güzel ve anlamlı bir eser olacaktır. Yeter ki çakma masal külliyatlarına eğilirken dikkatli olmaya çalışalım.

Bütün bu dile getirilenlerden sonra şu masal kavramına bir çeki düzen vermeliyiz. İşte size masal kavramının farklı bir bölümlenme denemesi.

### **Çocuklar İçin Masal**

1. Başarılı bir biçimde derlenmiş masallar. Masal anaları ve masal ataları tarafından, elden geldiğince usta olarak bilinen kişilerin anlatacağı masallar: *Anlatılmak için derlenen masallar*. Ağız özellikleri elbette korunacaktır.

2. Özellikle eksiksiz olarak derlenen masalların masal üslubunu bilen kişiler tarafından yazıya geçirilmesi *Okunmak için düzenlenen masallar*. Eflâton Cem Güney, Vasfi Mahir Kocatürk, vb.

3. Bir masalın taşınması gereken özelliklerini bilen, eli kalem tutanların hazırlayacağı masallar. Bunlara da yeni bir ad bulmamız gerekmektedir: *Okunmak için yazılan masallar*.

Acaba bu dallardan hangileri bilim çalışmalarında kaynak olarak kullanılmalıdır? Formel adını verdiğimiz kalıp ifadelerle alabildiğince süslenmiş; gerçek masal anlatıcıların kelime dağarcığında olmayan kelimelerle âdeta bir edebî türe büründürülen metinler elbette bir masal araştırmacısı tarafından kabul görmeyecektir. Zahir Güvemli'nin bu şekle büründürdüğü, Vasfi Mahir Kocatürk'ün ise özel olarak *masal* adı altında kaleme aldığı da aynı gruba girmeyecektir. Masal derlemesine çıkmayıp başkalarının emeklerini kendi masal anlayışlarına göre şekillendirenlerin ürünleri sadece bir masal terimiyle dile getirilmemeli, bu masal kelimesinin önüne ayırt edici bir özellik eklenmelidir. Bu konuda alana emeği geçenleri öneride bulunmaya çağırıyoruz. Bu arada şu kelimeleri de hatırlatmak isteriz: *yapma masal, yazma masal, yenilenmiş masal, vb.*

Her yaştan bazı arkadaşlarımız bu önerilerimize karşı çıkabilirler; doğal karşılıyoruz. Ancak karşı çıkacakların da mutlaka bizim de kabulleneceğimiz önerileri olmalıdır. Böyle olmazsa görüşleri açıkta kalacaktır. Bekleyeceğiz.

### **Büyükler İçin Masal**

1. Bilim alanında değerlendirilmek üzere derlenen ve müdahale edilmeyen masallar. *Korunmalı Masallar*.

2. Her yaştan insanımızın okuyabileceği, okurken de keyif alabileceği masalları da ayrı bir başlık altında bir araya getirmemiz gerekecektir. Türkiye Yayınevi'nin sözünü ettiğimiz kitabı ve benzerleri.

### **Okuma Aşkını Kazandıracak Masal**

Bunların bir bölümü sadece adıyla masaldır ve masal kavramıyla hiç ilgisi yoktur. Kendilerini Ezop ve La Fontaine yerine koyarak, onlardan



aldıkları ilhamla bilgisayarın başına oturanların öncelikle masal konusunda donanımlı olmaları gerekmektedir. Bu arada, bilinen ve yaygın olarak okunan masalların yapısını bozmamak kaydıyla yazıya aktarmayı bu konunun dışında tutmamız gerekecektir. Mesela, *Tilki ile Leylek Masalı* ve benzerlerini buraya alabiliriz. Ancak kahramanları hayvanlar olan anlatmaları masal özelliği taşııyorsa onu masal dışı anlatmaların arasında göstermemiz gerekecektir.

Toparlarsak diyeceğiz ki, bu konuları uzmanların görüş ve önerilerini de alarak daha kalıcı bir şekilde getirebiliriz, ancak itiraz eden olmayan görüşlerin olamayacağını da hatırlatmak isteriz.

Sevindirici bir gelişme... Atatürk Kültür Merkezi öncülüğünde başlatılan TÜMAK çalışmaları sona gelmiş ve Türk dünyasının masalları ile ilgili çalışma-basılmıştır: "Türk Dünyası Masal Araştırmaları", Ankara 2023. Bizim de bir bölümünde imzamızın olduğu bu Türk dünyasının haritasını kelimelerle çizirken bu yolda emek veren meslektaşlarımızı kutluyor, teşekkür ediyoruz.

**Ön Söz** (Fatma Ahsen Turan - Mehmet Naci Önal)

**Türkiye Sahası Masalları** (Saim Sakaoğlu - Esmâ Şimşek),

**Ahıska Masalları** (Minara Aliyeva Çınar),

**Altay Masalları** (İbrahim Dilek),

**Azerbaycan Masalları** (Ahmet Nahmetov),

**Başkurt Masalları** (Ülkü Kara),

**Bulgaristan Türk Masalları** (İbrahim Özkan),

**Çuvaş Masalları** (Bülent Bayram),

**Irak Türkmen Masalları** (Necdet Yaşar Bayatlı),

**İran Azerbaycanı'nda Türk Masalları** (Seçkin Sarpkaya),

**İran Türkmensahra ve Horasan Masalları** (Recep Koçak),

**Karaçay-Malkar Masalları** (Zeynep Aslan),

**Karakalpak Masalları** (Pınar Fedakar),

**Kazak Masalları** (Nergis Biray),

**Kazan Tatar Masalları** (Mustafa Gültekin),

**Kosova Türk Masalları** (Gonca Kuzay Demir),

**Kumuk Masalları** (Çetin Pekacar),

**Kıbrıs Türk Masalları** (Şevket Öznur),

**Kırgız Masalları** (Zekeriya Karadavut),

**Kırım Tatar Masalları** (Işıl İşıktaş Sava),

**Makedonya Türk Masalları** (Rabie Ruşid),

**Nogay Masalları** (İhsan Kalenderoğlu),

**Özbek Masalları** (Selami Fedakar),

**Romanya Dobrucası Türk Masalları** (Mehmet Naci Önal),  
**Saha (Yakut) Masalları** (Mehmet Fatih Kirişçioğlu - Doğan Çolak),  
**Şor Masalları** (Muvaffak Duranlı),  
**Tıva Masalları** (Mehmet Aça),  
**Urum Masalları** (Erdoğan Altınkaynak),  
**Uygur Masalları** (Alimcan İneyet). (2023: 3-1178)  
**Üniversitelerimizde Masal Kolları**

Âşık edebiyatı araştırmaları arasında zaman zaman dile getirdiğimiz bir terim vardır: (*kol*), *âşık kolu*. *Erzurumlu Emrah Kolu*, *Narmanlı Sümmanî Kolu*, yenilerden *Murat Çobanoğlu Kolu*, vb. Böylece âşıklık sanatının ustadan çırağa, ustalaşmış çıraktan yeni bir çırağa bazen birden fazla çırağa geçerek sürmesi dile getirilir.

Biz de, masal alanına verdiğimiz onca emekten sonra böyle bir **kolun** oluşması işini ortaya çıkarmaya karar verdik. Aşağıda bu alanda belirleyebildiğimiz kolların bir listesini bulacaksınız. Ancak, meslektaşlarımızca da kabul görebilmesi için bazı açıklamaları hatırlatmak istiyoruz.

İlk **kollar**, yirminci yüzyılın ilk çeyreğinde dünyaya gelen üç hocamızın adıyla ilgilidir: *Boratav*, *Elçin* ve *Kaplan*. Bu üç hocamızdan sadece Boratav fiilen masal alanında çalışmıştır. Ayrıca Boratav, Elçin hocamızın da masal dışı bir alanda olmakla birlikte danışmanıdır. Elçin hocamızın asıl alanı Halk Edebiyatı ise de Kaplan hocamızın alanı Yeni Türk Edebiyatı'dır. Son iki hocamızın bir kolun başında olmasını, onların alana hizmet etmeleriyle, ilk doktoraları yaptırmalarıyla ilgilidir. Kısacası, olaya saygı penceresinden bakmak istedik.

Elbette Elçin ve Kaplan Hocalarımızın başka alanlarda da doktora yöneticilikleri vardır, ancak bu **kol'u** sürdürürken masal doktorası hazırlayan öğrencilerinden yola çıkmayı uygun gördük. Yüksek lisans çalışmalarını ele almayışımızın başlıca sebebi, ülkemizde bu çalışmayı yapan pek çok gencimizin doktora aşamasına başvurmamış olmalarıdır. Sayın Boratav'ın başka alanlarda da öğrencilerine doktora çalışması yaptırıp yaptırmadığını belirleyemedik. Belki Fransa yıllarında böyle bir etkinlikte bulunmuş olabilir. Ayrıca üniversitelerde görevli olmadığı için Sayın Tuğrul'un da bir **kol'u** yoktur. Başgöz'ün yurt dışında yetiştirdiği öğrencilerinin hangi statülerde derece sahibi olduğunu da belirleyemedik. Biz **kol'ları** Elçin (1912) ve Kaplan'dan (1915) başlayarak günümüze doğru geliştireceğiz. Bu iki hocamızın masal konusunda yaptırdıkları tezlerde imzası olan yeni kuşakların da kendi öğrencilerinden yola çıkarak kuşak sayısında beşe kadar ulaştığımız da belirleniverdi. Doktorasını bir halk hikâyesi üzerine kuran Prof. Bali'nin masal doktorası yönetmediği görülmüştür. Keza yine halk hikâyesi üzerinde doktora sahibi olan Prof. Türkmen bir, ülkemizin ikinci masal doktorantı olan Prof. Seyidoğlu ise iki

masal doktorası yönetmişlerdir. Masallar üzerinde doktora çalışması yapan Prof. Günay'ın dört, bizim ise altı masal konulu doktorantımız vardır. Ancak meslektaşlarımızla ilgili bu sayılara ulaşmak hiç de kolay olmadı. Biz, ancak bu sonuçları elde edebildik.

Prof. Elçin'in fıkra alanında doktora hazırlayan öğrencisi Prof. Dr. Yıldırım'ın ise bir öğrencisi masal alanında doktora tezi hazırlatarak **eksiltili** bir biçimde **kol**'a yansımıştır.

Bu değerlendirmelerin en ilgi çekici yanı, bizim ilk doktora öğrencimiz Prof. Ali Berat Alptekin, Esmâ Şimşek'e, onun da Ebru Şenocak'a, onun da Fevziye Alsaç'a masal konusunda doktora tezi hazırlatmalarımızdır. Bu **kolu**, danışman hocamız Prof. Kaplan'dan başlatırsak şöyle bir ad silsilesi ortaya çıkacaktır: Prof. Kaplan (1), Prof. Sakaoğlu (2), Prof. Alptekin (3), Prof. Şimşek (4), Doç. Ebru Şenocak (5), Dr. Öğr. Üyesi Fevziye Alsaç (6).

Aşağıda belirli bir düzene göre **kollar** oluşturulmuştur. Ancak bazı **kolların** şimdilik zayıf olduğu görülüyor. Bazılarının ileride gelişeceğini umuyoruz. Başlangıç **kollarının** masal konusunda zayıf kaldığı görülmektedir. Biz, geleneğin öncülerini de böyle bir çerçeve içinde sunmayı uygun gördük.

#### **Prof. Dr. Pertev Naili Boratav Kolu**

1. Şükrü M. Elçin, *Kitâbî, Mensur, Realist İstanbul Halk Hikâyeleri*, 1944.
2. Mehmet Tuğrul, *Mahmutgazi Köyünün Halk Edebiyatı*, 1946
3. M. İlhan Başgöz, *Biyografik Halk Hikâyeleri*, 1949. (Galiba son aşamada Prof. Boratav bulunamadı.)

#### **Prof. Dr. Mehmet Kaplan Kolu**

1. **Muhan Bali**, *Ercişli Emrah ile Selvihan Hikâyesi / Varyantların Tespiti ve Halk Hikâyeciliği Bakımından Önemi*, 1967.

-----

2. **Saim Sakaoğlu**, *Gümüşhane Masalları / Metin Toplama ve Tahlil*, 26 Mart 1971.

#### **Not: Aşağıya bakınız.**

3. **Bilge Seyidoğlu**, *Erzurum Halk Masalları Üzerinde Araştırmalar*, 26 Haziran 1971.

a. Ruhi Kara, *Erzincan Masalları / Metinler ve İncelemeler*. 1996.

b. Ahmet Öcal, *Karakuyu ve Çevresi (Boğazlayan-Yozgat) Masalları (Metinler ve İncelemeleri)*, 2 C., Erzurum 1999.

c. Hüseyin Baydemir, *Özbek Halk Masalları (İnceleme-Metin)*, 2004.

4. **Fikret Türkmen**, *Âşık Garip Hikâyesi Üzerinde Mukayeseli bir Araştırma*, Mayıs 1972.

a. Rabia Kocaaslan Uçkun, *Gagauz Masallarının Tip ve Motif Yapısı Bakımından İncelenmesi*, 2003.

**5. Umay Günay**, *Elazığ Masalları (İnceleme)*, Nisan 1973.

**Not: Aşağıya bakınız.**

**Prof. Dr. Şükrü Elçin Kolu**

**1. Dursun Yıldırım**, *Türk Edebiyatında Bektaşî Tipine Bağlı Fıkralar (İnceleme-Metin)*, Ankara 1974.

**a.** Suna Akgül, *Şark Masalları, Sihirbaz Sultan, Eskici Vezir ve Terzi Ali*, 1982.

Sayın Prof. Elçin ile Sayın Yıldırım'ın masal konulu tezleri yoktur. Prof. Elçin öncü kadroda yer aldığı için buraya alınmıştır. Kol eksiltili bir özellik taşımaktadır.

**Prof. Dr. Saim Sakaoğlu Kolu**

**a.** Ali Berat Alptekin, *Taşeli Masallarında Motif ve Tip Araştırması*, Erzurum 1982.

**b.** Mehmet Özçelik, *Afyonkarahisar Masalları Üzerine Bir Araştırma*, Konya 1993.

**c.** Behiye Köksel, *Gaziantep Masalları Üzerine Bir İnceleme*, Konya 1995.

**ç.** Yılmaz Önay, *Van Masalları Üzerine Bir Araştırma*, Van 1995.  
Program açılmamıştır.

**d.** Seyit Emiroğlu, *Meram İlçesi (Konya) Masalları Üzerine Bir İnceleme*, Konya 1996.

**e.** Nedim Bakırcı, *Türk Dünyası Coğrafyasında Tespit Edilmiş Hayvan Masalları Üzerinde Bir İnceleme*, Konya 2004.

Bu altı tez sahibinden; b, ç ve e'nin yönettiği masal konulu doktora tezi yoktur.

**Prof. Dr. Ali Berat Alptekin Kolu**

**a.** Esmâ Şimşek, *Yukarı Çukurova Masallarında Motif ve Tip Araştırmaları, C. 1*, Ankara 2001; *C. 2 Metinler ve Sözlük*, Elazığ 1990.

**Prof. Dr. Prof. Esmâ Şimşek Kolu**

**a.** Ebru Şenocak, *İbn Sina Hikâyeleri Üzerinde Mukayeseli Bir Araştırma*, 2005.

**b.** Neşe Işık, *Türk Masallarının Sembolik Açısından Çözümlemesi*, 2009.

**c.** Serdar Deniz Özdemir, *Türk Halk Anlatılarında Dev Motifi*, 2019.  
Ancak burada masalın dışında diğer anlatı türlerine de yer verilmiştir.

**Doç. Dr. Ebru Şenocak Kolu**

**a.** Fevziye Alsaç, *Anadolu Masallarında Yapı, İzlek ve Masal Kahramanlarının Tip Tahlili*, 2017.

**Yrd. Doç. Dr. Seyit Emiroğlu Kolu**

a. Atiye Nazlı, *Binbir Gece Masallarının Anadolu Türk Masallarına Etkisi Üzerine Bir Araştırma*, 01.07.2011.

**Prof. Dr. Behiye Köksel Kolu:**

a. Özge Çamlı Mazırık, (2024), *Arketipsel Sembolizm Bağlamında Masallarda Öze Dönüş Yolculuğu*, (Gaziantep Masalları Örneği), Gaziantep 2024.

**Prof. Dr. Umay Günay Kolu**

a. Ayşe Berkyürek, *Köşker (Ankara) Köyü Masalları*, 1980.

b. Ziyat Abdülmecit Akkoyunlu, *Binbir Gece Masallarının Türk Masallarına Tesiri*, 1982.

c. Emine Kırcı, *Muhayyelat-ı Aziz Efendi'deki Türk Masalları Motifleri*, 1985.

ç. Şahin Köktürk, *Azerbaycan ve Türkiye'den Derlenmiş Masalları Karşılaştırma Denemesi*, 1996.

**NOT:** Bütün kolların alt dallarına ulaşmamız sanıldığı kadar kolay olmamıştır. Bazı kolların zamanla ilgililer tarafından tamamlanacağını düşünüyoruz. 1990 yılından başlayarak alanımızda yapılan doktora tezlerinin sayısında hızlı bir artış görülmektedir. Bu arada bu artış hızı masallarımıza da yansımıştır. Eksilteli kolların çoğalacağı düşüncesiyle biz bu listelemeyi bir noktada bırakmayı uygun bulduk. 2023 yılına kadar bir hayli masal konulu doktora tezinin hazırlandığını da hatırlatmak isteriz.

**Prof. Dr. Tuncer Gülensoy Kolu**

a. Namık Aslan, *Yozgat Masallarında Motif ve Tip Araştırması / İnceleme-Metinler*, Kayseri 1994.

Masal araştırmaları ve yayını alanında adını sıkça işittiğimiz bir meslektaşımızı, bu çalışmamızın dışında bırakmayı uygun bulmadık. Kendileri, birkaç masal kitabında imzasını gördüğümüz bir araştırmacıdır. Danışman hocası Sayın Prof. Dr. Cahit Kavcar dostumuz eğitim bilimcidir. Tez sahibi hanımefendinin ise herhangi bir öğrencisinin masal konulu doktora tezini yönettiğini belirleyemedik. Bütün bunların sonucu olarak kendilerine bu masal kolu hazırlığımızda yer verilememiştir.

Muhsine Yavuz, *Masalların Eğitim İşlevleri ve Dil Öğretimindeki Yeri*, Dan. Prof. Dr. Cahit Kavcar, Ankara 1996. Tezin, elimizde bulunan üçüncü baskısındaki adlar şöyledir: Muhsine Helimoğlu Yavuz, *Masallar ve Eğitimsel İşlevleri*. Tez, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili Öğretimi ve Eğitimi Anabilim Dalı'nda hazırlanmıştır. Sayın Yavuz'un masal konulu birkaç kitabı daha bulunmaktadır.

## Üniversitelerimizde Masal Alanında Hazırlanan İlk Doktora Tezleri

Bütün alanlarda olduğu gibi alanımızda da 1983 yılına kadar doğrudan doktora başlanıyordu. Ancak bazı üniversiteler Doktora Ön Çalışması adı altında zaman zaman doktora çalışması kadar değerli çalışmaların yapılmasını arzu etmişti. Bizim kuşağımız belki de doğrudan doktora başlayan son kuşaktır. Alanımızın ilklerini kısaca hatırlatmakta yarar vardır.

**Prof. Dr. Pertev Naili Boratav**'ın doktora'sı yoktur, o doğrudan doçentliğe atanmıştır. Ancak onun bir dizi öğrencisi olmuşsa da bazılarının jürilerinde görev almamıştır. İşte masal konusuna eğilen ilk halk edebiyatı doktorantlarımız: Buraya, 2000 yılına kadar olan tezler alınmıştır.

**Mehmet Tuğrul**, *Mahmutgazi Köyünde Halk Edebiyatı*, İstanbul. 1969 (**hazır. 1946**) Bu eser; *Mahmutgazi Köyünün Halk Edebiyatı* adıyla doktora tezi olarak sunulmuştur. Tezde 158 *menkıbe*, *halk hikâyesi*, *masal* ve *fıkra*ya yer verilmiş, baskı aşamasında ise bunlardan 92'si kitaba alınmıştır. Bütünüyle halk anlatmalarına yer verdiği için bu çalışmayı doğrudan masal çalışması olarak alamıyoruz.

**Saim Sakaoğlu**, *Gümüşhane Masalları / Metin Toplama ve Tahlil*, Ankara 1973; yeni bs. *Gümüşhane ve Bayburt Masalları*, Ankara 2002. Konusu doğrudan masal olan ilk çalışmadır. (**hazır. 26 Mart 1971**)

**Bilge Seyidoğlu**, *Erzurum Halk Masalları Üzerinde İncelemeler*, Ankara 1975. (**hazır. 26 Haziran 1971**)

**Umay Günay**. *Elazığ Masalları (İnceleme)*, Erzurum 1975. (**hazır. 1973**)

**Ali Berat Alptekin**, *Taşeli Platosu Masallarında Motif ve Tip Araştırması - İnceleme Metinler* Ankara 2002 (**hazır. 1982**) (Basımı: Taşeli Masalları)

**Esmâ Şimşek**, *Yukarı Çukurova Masallarında Motif ve Tip Araştırmaları, C. 1*, Ankara 2001; *C. 2 Metinler ve Sözlük*, Ankara 2002. (**hazır. 1990**).

**Ahmet Ali Arslan**, *Kuzey-Doğu Anadolu (Kars) Türk ve Kuzey Britanya Halk Edebiyatlarında Masallar 2. C.* Ankara 1998.

**Ziyat Abdulmecit Akkoyunlu**, *Bin Bir Gece Masallarının Türk Masallarına Tesiri*, Ankara 1982.

**Mehmet Özçelik**, *Afyonkarahisar Masalları Üzerine Bir Araştırma*, Konya 1992.

**Yılmaz Önay**, *Van Masalları Üzerine Bir Araştırma*, Van 1995.

**Behiye Köksel**, *Gaziantep Masalları Üzerine Bir İnceleme*, Konya 1995.

**Ruhi Kara**, *Erzincan Masalları: Metinler ve İncelemeler*, Erzurum 1996.

**Şahin Köktürk**, *Azerbaycan ve Türkiye'den Derlenmiş Masalları Karşılaştırma Denemesi*, Ankara 1996.

**Seyit Emiroğlu**, *Meram İlçesi (Konya) Masalları Üzerine Bir İnceleme*, Konya 1996.

**Ahmet Öcal**, *Karakuyu Köyü (Boğazlıyan-Yozgat) Çevresi Masalları (2 Cilt)*, Erzurum 1999.

Bu masal doktorlarından; Alptekin, Özçelik, Önay, Köksel ve Emiroğlu'nun danışman hocası Saim Sakaoğlu'dur.

## **Masal İle İlgili Değişik Konular**

### **1. Masal Üzerine Söyleşiler**

“Necatigil'in Şiirlerinde Masal Temleri ve Motifleri”, Konuşan. Tahir Alangu, *Yeni Dergi*, 8 (23), Mayıs 1966, 93-112 (Sanatın Kaynakları Açısından Masal ve Edebiyat Özel sayısı)

“Çocuklarla Masal Üstüne konuşmalar” Konuşan: Aydın Doğan, *Yaba*, 18, Temmuz-Ağustos 1981, 16 s. (Özel sayı)

“Prof. Dr. Saim Sakaoğlu ile Kıbrıs Masalları ve Efsaneleri Üzerine”, Konuşan. Nurperi Özgenç, *Defne* (KKTC), 11 (35), Şubat 2017, 11-15.

“Türk Masalları Üzerine Prof. Dr. Saim Sakaoğlu ile Söyleşi, Konuşan. Çelebi Dergisi, *Çelebi*, 4 (11), Ağustos 2023, 27-46. (Dosya konusu; Türk Masalları)

### **2. Açık Oturum**

“Geleneğe ve Masala Yolculuk: “Orada Bir Köy Var”, Masaldan”, *Dil ve Edebiyat Dergisi*. 135, Mart 2020, 47-63. Prof. Abdülkadir Emeksiz'in yönettiği bir tür açık oturum benzeri masa başı toplantısının metnidir: Katılanlar profesörler Öcal Oğuz, Metin Ekici, Muharrem Kaya, Ali Fuat Arıcı ve Doç. Dr. Evrim Ölçer Özinal. Ayrıca dernek başkanı Ekrem Erdem de toplantıyı başlatan ve katkı sağlanan üyelerdendir. Prof. Kaya'nın 21 maddelik tespitleri son derece önemlidir.

### **3. Süreli Yayın Özel Sayıları**

*Yeni Dergi*, 8 (23), Mayıs 1966, 114-157 (Sanatın Kaynakları Açısından Masal ve Edebiyat Özel sayısı)

*Yaba*, 18, Temmuz-Ağustos 1981, 16 s. (Masal Özel sayısı, tamamı.)

*Varlık*, 1001, Şubat 1991, 14-31. (Masallar, Söylenceler ve Çağdaş Edebiyatımız)

*İyi Kitap*, 37, Mart 2012 (Masal-Çocuk sayısı)

*Yalnızlar Mektebi*, Mart 2016, (Masal özel sayısı)

*Ana Dili Dergisi* 12, 06.06.2017 (Masal Özel sayısı)

*Dil ve Edebiyat Dergisi*, 135, Mart 2020 (Masal Özel Sayısı)

*Çaydan-lık*, 6, Mart-Nisan 2021 (Bir varmış, bir yokmuş...)

*İncir Çekirdeği*, 7 (42). Güz 2021 (Masal Özel Sayısı)

*Hece, 312, Aralık 2022, (Masal ve Çocuk özel sayısı)*

*Çelebi 4 (11), Ağustos 2023, 27-46. (Dosya konusu; Türk Masalları)*

#### **4. Masal Yarışması**

De Yayınevi tarafından açılan *Masal Yarışması* için, son başvuru tarihi olan 01 Kasım 1984 tarihine kadar ulaştırılan 177 telif masalının değerlendirilmesi sonucu dereceye girenler belirlenmiştir.

Seçici Kurul Ülkü Tamer'in başkanlığında şu üyelerden oluşuyordu: Onat Kutlar ve Nursel Duruel. Değerlendirme aşağıdaki gibi sonuçlanmıştır.

1. Gürhan Tümer, *Güneşin Çocukları*,
2. Ayla Çınaroğlu *Kara Yusuf*,
3. Ramis Dara *Kaplumbağalar*.

Ayrıca dört katılımcı da mansiyon ile değerlendirilmiştir: Leyla Onat, Feride Çiçekoğlu, Talat Kırış ve Semra Özdamar.

Yarışmaya *Çeviri Masal* dalına masal gönderen 22 yarışmacıdan da üçü dereceye layık bulunmuştur: Nevzat Erkmen, Sevgi Tamgüç, Hadiye Nugay. (*Düşün* dergisi, Ocak 1985, 40)

#### **5. Masal Derleme Yarışması**

İnönü Üniversitesi 1989 yılında bir yarışma düzenler: **Masal Derleme Yarışması**. Yarışmaya 208 masal gönderilir. Ön elemeyi geçen 132 masal büyük jüriye sunulur. Dereceye giren masallar aşağıdaki gibi belirlenmiştir.

1. Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti'nden EZGİ rumuzuyla katılan Rüştü Çavuşoğlu'nun GERÇEKLEŞEN RÜYA adlı masalı,
2. Kayseri'den GÜLPENÇE rumuzuyla katılan Rahmi Höyük'ün SAÇI DORU adlı masalı,
3. Malatya Hekimhan'dan AFŞİN BEY rumuzuyla katılan Cumali Deveci'in KARA HASAN'LA DEV adlı masalı.

Ayrıca beş masal da mansiyona layık bulunur:

1. Şükriye Turan, Mersin,
2. Seyit Burhanettin Akbaş, Edirne,
3. Mürüvet Kalmış, Tokat Turhal,
4. Necati Demir, Gaziantep,
5. Üzeyir Karataş, Konya.

**Ön Jüri:** Yrd. Doç. Dr. Hasan Kavruk, Yrd. Doç. Dr. Zeki Kaymaz, Öğr. Gör. Mehmet Yardımcı, Arş. Gör. İsmail Doğan.

**Büyük Jüri:** Prof. Dr. Bilge Seyidoğlu (Başkan), Prof. Dr. Fikret Türkmen, Prof. Dr. Cahit Kavcar, Yrd. Doç. Dr. Hasan Kavruk, Yrd. Doç. Zeki Kaymaz.

Masallar daha sonra kitap bütünlüğünde bilim dünyasına sunulmuştur: Anadolu Masalları / Gençleşen Rüya / İnönü Üniversitesi



1989 Masal Derleme Yarışmasına Katılan ve Yayımlı Uygur Görülen Masallar (hızl. Hasan Kavruk-Mehmet Yardımcı), Malatya 2012. Yarışma sonuçları, 49-50. Sayfalardadır.

## 6. Masal Yazma Yarışması

Malatya Belediyesi Kültür ve Sosyal İşler Müdürlüğü tarafından 2012 yılı kültürel etkinlikleri çerçevesinde, Malatyalı ünlü masalci ve yazar Eflatun Cem Güney anısına **Masal Yazma Yarışması** düzenlenmiştir.

Yarışmanın Seçici Kurulu; Prof. Dr. Esmâ Şimşek (Başkan), Yrd. Doç. Dr. Mehmet Yardımcı, Hasan Hüseyin Karatay, Yrd. Doç. Dr. Selim Emiroğlu ve Yrd. Doç. Dr. Ramazan Çiftlikçi'den oluşmaktadır.

Yarışmaya 335 masal metni gönderilmiştir. Bu masallardan dereceye girenler:

1. "Kurşun Kalem" rumuzuyla katılan Miyase Polat'ın KAYISI SULTANI İLE BAHCIVANIN OĞLU adlı masalı,

2. "Masalci Dedebey" rumuzuyla katılan Sefa Toprak'ın ZERRECİK adlı masalı,

3. "Bilge Kaan" rumuzuyla katılan Salim Durukoğlu'nun CAMER adlı masalı.

Ayrıca üç masal da mansiyona layık bulunur:

1. "Halkalı Şeker" rumuzuyla katılan Ayşe Çömez'in GÜMÜŞ DAĞI adlı masalı,

2. "Kimliksiz" rumuzuyla katılan Songül Ateş'in GÜLPERİ SULTAN adlı masalı,

3. "Semiramis" rumuzuyla katılan Ayşe Güzin Hubup'un MAKSUT İLE GÜLRÛ adlı masalı.

Bunlardan yayınlanmaya değer görülen 29 masal metni, Malatya Belediyesi tarafından *Masal Kitabı* (Malatya 2013) adıyla yayımlanır.

## 7. Kaynak Kişiler Sorunu

1. Samih Rifat, *Şarkın Masal Anaları*, İstanbul 1930 (2. bs.), 25 s.

2. Sevim Piliçkova, "Radoviş İlçesinin Konçe Köyünde Türk Halk Masalları Anlatarn Bir Kadının Zengin Repertuarından", *II. Milletlerarası Türk Folklor Kongresi Bildirileri, C. II*, Ankara 1982, 335-344.

3. Saim Sakaoğlu, "Tokatlı Bir Masal Anası: Şahâdet Göl", *Türk Tarihinde ve Kültüründe Tokat Sempozyumu, 2-6 Temmuz 1986*, Ankara 1987, 515-520.

4. İlhan Başgöz, "Masalın Anlatıcısı", *Masal Araştırmaları/Folktale Studies I*. (hızl. Nuri Taner), İstanbul 1988, 25-29.

5. Mark Azadovski, *Sibirya'dan Bir Masal Anası*, Ankara 1992. Ruşçadan James Dow İngilizceye, İlhan Başgöz de oradan Türkçeye çevirmişlerdir. 2. bs. 2002.

6. Mustafa Gültekin, “Yerelleşme, Performans ve Beden Folkloru Bağlamında Balıkesirli Masal Anlatıcısı Kezban Karakoç”, *Millî Folklor*, 13 (104), 2014, 46-59

7 Şahin Oruç-Sibel Çağır, “Masal Anlatıcılarına Göre Masal Anlatıcılarında Olması Gereken Özellikler”, *İnsan ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 3 (2), Ekim 2020, 707-723.

**Not:** Bir günlük gazetemizin haftalık *Kitap* ekinde yer alan bir yazı başlığını, burada anılması uygun olur düşüncesiyle aktarıyoruz: “Çağdaş Bir ‘Masal Anası’ Muhsine Helimoğlu Yavuz”, *Cumhuriyet Kitap*, 8 Ekim 1997, sayı: 399.

## 8. Masal mı, Hikâye mi?

Bu başlık terim sorunuyla ilgilidir. Birkaç kitaptan yola çıkarak konuyu kısmen aydınlatmak istiyoruz.

Alhan Altan Araslı (hızl.), *Azeri Türklerinin Halk Hikâyeleri*, Ankara 1985, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayını.

Kitabın yayımlandığı günlerde adı ve içeriği ile ilgili olarak görüşlerimizi ilettiğimiz Bakanlık ilgilileri durumdan kendilerinin de rahatsız olduklarını ancak konunun üzerine gidilmemesinin iyi olacağını söylemişlerdi. Çünkü belki de onlar bu kitapla ilgili sorunun kendilerine daha önceki yönetimden miras kaldığını söylemek istiyorlardı. Kitabın içinde okuyuculara sunulan metinler birer *masaldı* ve kitabın adında ise *hikâye* kavramına yer verilmişti. Konunun uzağında olanlar için bu durum bir sorun olmayabilirdi ama biz *masal* araştırmacılarını rahatsız etmişti.

Kitabın ikinci baskısı, 27 yıl sonra Ankara’da Akçağ Yayınları arasında *Azerbaycan Masalları* adı ile yayımlandı: 2012. Metinler aynı metin, SÖZBAŞI ise küçük değişiklikle aynı metin. İlkinde, *Anadolunun Çocuklarına* şeklinde olan alt başlık (s. x) ikincisinde *Anadolu’nun Çocuklarına* (s. 7) şeklini almıştır. Bu değişiklik, hazırlayıcının ilkinde Stuttgart’ta, ikincisinde ise Ankara’da olmasıyla ilgili olabilir. Ancak ilk baskının SÖZBAŞI’nda yer alan *hikâye* ve *hikâyecikler* kelimeleri kitabın adı *masalla* ilişkilendirildiği ikinci baskısında yine *hikâye* ve hikâyecikler şeklini korumuştur. Ayrıca, KAYNAKLAR’ın devamında yer alan kısa bir yazı yeni baskıya konulmamıştır. Kaynaklar’da yer alan eser adlarının çoğunluğu masallarla ilgili veya antoloji boyutunda eserlerdir. Burada da bir yerde *masal* terimi geçmekte ise de *halk hikâyesi* terimine özellikle yer verilmiştir.

Şu belirlememizi ise, 1969 yılında, masal konusunda doktora tezimizi hazırlarken yapmıştık. Artık raflarda veya kataloglarda yer alan ve adında *masal* kelimesi geçen her kitap elimizden geçiriliyordu. Bunlardan biri de, o dönemin ünlü yazar ve gazetecilerinden olan Burhan Felek’in kaleminden çıkan *Hint Masalları* adlı kitabı idi: İstanbul 1945. Ne yazık ki masal kavramı sadece kitabın adında idi ve içinde yazarın Hindistan gezisiyle ilgili notları yer alıyordu.

Alanımızla daha yakından ilgilenenlerin hatırlayacağı adlardan biri de Zeki Teoman'dır. Kitabını yayımladığı yıllarda (1955) Mersin'de başöğretmen olarak görev yapan Teoman değişik türlerde az sayfalı birkaç kitabın da sahibidir. Bu kitaplardan birinin adı ise, daha doğrusu üst başlığı ise şöyledir: *Türk Masalları*. Kitap kataloglara bu ad altında girdiği için alt başlıkla karşılaşıncı umudumuzun boşa çıktığını göreceksiniz. O başlık şöyledir: (1 - *Destanlar*). Gerçekten de 32 sayfalık bu küçük boy kitabın içinde 10 destanımızın özetleri yer almaktadır.

Konumuzu tamamlayacağı için benzer kargaşanın yaşandığı *efsane-halk hikâyesi* ile ilgili bir örneğini sunmak istedik. Bizde, edebiyatın değişik alanlarında önde gelenler bizim alanlara da girince yanlışlara yol açmaktadırlar. Kitabın adı, *Anadolu Efsaneleri*, İstanbul 2015, 602 s. Kitabın başında da bir *İçindekiler*'e yer verilmiş. Biz, bir efsane araştırmacısı olarak bu 602 sayfada belki de yüzden fazla efsaneyi okuyacağımızı umuyorduk, olmadı. Meğer kitabın içindekiler dört dörtlük *halk hikâyeleri* imiş: *Kerem ile Aslı* (11-118), *Elif ile Mahmut* (127-217), *Ferhat ile Şirin* (225-316), vb. Yüzer sayfalık efsaneler... Dizinin editörü olan Adnan Binyazar aynı zamanda ilk iki efsane/hikâyenin de yazarıdır. Öbür hikâyelerin yazarları ise Feridun Andaç, Refik Durbaş ve Turgay Fişekçi... Biz bu adları bizim alanın hangi konularındaki başka çalışmalarıyla tanıyoruz acaba? *Edebiyatçı* olarak bilinenler (yazar, şair, eleştirmen, vb.) halk edebiyatı alanımızda da uzman sayılamazlar...

Masal deryasında yaptığımız bu farklı girişin gelecekte meslektaşlarımızca daha da geliştirileceğine inanıyoruz.

## KAYNAKÇA

### Yazılı Kaynaklar

- Ahsen Turan, F.-Önal, M. N. (ed.). (2023). *Türk dünyası masal araştırmaları*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayını.
- Elçin, Ş. (1997). Kitâbî, mensur, realist İstanbul halk hikâyeleri. *Halk Edebiyatı Araştırmaları 2*, 69-113, 176-205, 210-234, Ankara: Akçağ Yayınları.
- Ergun, M. (1988). *Türkmen ve Anadolu halk masallarının yapı ve motif açısından mukayesesi üzerine bir araştırma*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Kocatürk, V. M. (hzl.) (1948). *Masal zinciri/Türkiye masalları*. İstanbul: Türkiye Yayınevi.
- Radloff, W. (1997). *Proben VIII*. (akt.: Saim Sakaoglu-Metin Ergun), Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Rifat, M. (2023). Masallara yaklaşım biçimleri. *YKY kitaplık*, 31 (230), 122-136.
- Sakaoglu, S. (1973). *Gümüşhane masalları / metin toplama ve tahlil*. Ankara: Atatürk Üniversitesi Yayınları.
- Sakaoglu, S. (1977). *Türk çocuklarına masallar*. Ankara.
- Sakaoglu, S. (1983). *Kıbrıs Türk masalları*. Ankara.

- Sakaoğlu, S. (1987). Tokatlı Bir Masal Anası: Şahâdet Göl. *Türk Tarihinde ve Kùltüründe Tokat Sempozyumu, 2-6 Temmuz 1986*, Ankara, 515-520, Ankara: Tokat Valiliđi Şeyhülislâm İbn Kemal Araştırma Merkezi Yayını.
- Sakaoğlu, S. (1999). *Masal araştırmaları*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Sakaoğlu, S. (2002). *Gümüşhane ve Bayburt masalları*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Sakaoğlu, S. (2013). *Türk masalları*. Ankara.
- Sakaoğlu, S. (2018). *Masal araştırmaları 2*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Sakaoğlu, S.-Ergun, M. (1991). *Türkmen halk masalları*. Ankara: Kùltür Bakanlığı Yayınları.
- Sakaoğlu, S.-Karadavut, Z. (2010). *Halk hikâyeleri ve masallar*. Eskişehir.
- Sakaoğlu, S.-Karadavut, Z. (2011). *Masallar*. Eskişehir.

*"İyi Yayın Üzerine Kılavuzlar ve Yayın Etiği Komitesi'nin (COPE) Davranış Kuralları" çerçevesinde aşağıdaki beyanlara yer verilmiştir. / The following statements are included within the framework of "Guidelines on Good Publication and the Code of Conduct of the Publication Ethics Committee (COPE)":*

**Etik Kurul Belgesi/Ethics Committee Approval:** Makale, Etik Kurul Belgesi gerektirmemektedir./Article does not require an Ethics Committee Approval.

**Çıkar Çatışması Beyanı/Declaration of Conflicting Interests:** Bu makalenin araştırması, yazarlığı veya yayınlanmasıyla ilgili olarak yazarların potansiyel bir çıkar çatışması yoktur. / There is no potential conflict of interest for the authors regarding the research, authorship or publication of this article.

## İHLASİ'NİN ŞİİRLERİNDE ELEŞTİRİ

### CRITICISM IN İHLASİ'S POEMS

İsmet ÇETİN\*

**ÖZ:** Eleştiri kavramı, eserlerin incelenmesi, eser hakkında bir kanaatin oluşması, karara varılması anlamlarına gelir. Bir şeyi değerlendirmek anlamına gelen eleştiri, edebi eserler çerçevesinde anlamlandırıldığında edebi eserin değeri, benzerleri arasındaki farklılıkları, oluşturuldukları dönem ve özellikleri ile ilişkisi gibi geniş bir alanı kapsar. Edebi eser eleştirisi yanında edebi eserin eleştirisini de dikkate almak gerek. Edebi eserler, oluştuğu dönemin özelliklerini yansıtmaları bakımından eser sahibinin olduğu kadar eser sahibinin yaşadığı ortam hakkında bilgileri de aktarır. Eser sahibi, eserinde yaşadığı dönemi, dönemin özellikleri aktarırken çeşitli yolları kullanır. Yergi, hiciv, alaya almak, komik duruma düşürmekle dönemini eleştiren edebi eser sahibi, kullandığı tarza göre de farklı söyleyiş tercih eder. İhlâsî, halk şairi kimliğiyle içinde yaşadığı toplumun anlatır. Gözlemlerini bilgi ve tecrübeleriyle bir araya getirip, şiirleri aracılığıyla topluma aktarır. Şair, yaşadığı Türkiye'yi, Türklerin problemlerini, problemlerin nedenlerini irdeler. Bunları aktarırken oldukça acımasız davranır ve davranışlarını kullandığı sert ifadelerle gösterir. Kimi zaman toplumun bir ferdi olarak kendini, dolayısıyla toplumu suçlar, kimi zaman kötümser duygu ile içe kapanır, kimi zaman saldırgan bir tavır takınır.

**Anahtar Kelimeler:** İhlâsî, eleştiri, toplumsal eleştiri, yergi, toplumsal düzen.

**ABSTRACT:** The concept of criticism involves the examination of works, forming an opinion about the work, and arriving at a judgment. Criticism, which means evaluating something, when understood in the context of literary works, encompasses a wide range of aspects such as the value of the literary work, its differences among similar works, and its relationship with the period and characteristics in which it was created. Alongside literary criticism, it is also necessary to consider the criticism of the literary work itself. Literary works, by reflecting the characteristics of the period in which they were created, convey information not only about the author but also about the environment in which the author lived. While reflecting the period and its characteristics in their work, the author employs various methods. An author of literary works who criticizes their era through satire, mockery, and ridicule may also prefer different modes of expression depending on their style. İhlâsî with his identity as a folk poet, describes the society he lives in. He combines his observations with his knowledge and experiences and conveys them to the society through his poems. The poet examines the Turkey he lives in, the problems of the Turks, and the reasons for these problems. While conveying these, he acts quite ruthlessly and demonstrates his behavior through harsh expressions. Sometimes, as a member of the society, he blames himself and thus the society, sometimes he becomes introverted with pessimistic feelings, and sometimes he adopts an aggressive attitude.

**Keywords:** İhlâsî, criticism, social criticism, satire, social order.

\* Prof. Dr.-Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi Türkçe ve Sosyal Bilimler Eğitimi Türk Dili ve Edebiyatı Eğitimi/Ankara-icetin@gazi.edu.tr (Orcid: 0000-0002-0144-2703)

## Giriş

Edebiyat alanında kullanılan hiciv, yergi, hezel, eleştiri, tenkit, kinaye, istihza, taşlama, zemmiye, satire, ironi, kalaylama, boyama, yalanlama gibi kavramlar; olay, toplum, kişi, nesne ve varlıkların sıra dışı, beklenmedik, olması gerektiği dışında sergilenen davranış ve uygulamaların alaya alınması, gülünç duruma düşürülmesi, aşağılanması gibi anlamları karşılamaktadır. İlk örnekleri Divanü Lügati't-Türk'te külüt (Kâşgarlı Mahmud, 2020:264) ve külgü (Kâşgarlı Mahmud, 2020:186) sözleriyle görülen ve genel olarak alaya alma, gülünç duruma düşürme, aşağılama olarak anlamlandırılan kavram, âşık edebiyatında genel olarak taşlama, yergi, hiciv kavramlarıyla ifade edilirken daha ağır, argo ve küfre kaçan söyleyışlere kalaylama ve boyama (Kaya, 2007:143, 169, 398) biçiminde de görülür.

Sanatçı, içine doğduğu, içinde yaşadığı toplumun bir üyesi olmakla toplumun değerler sistemini kabullenmiş, birlikte yaşama iradesi edinmiş kişidir. Onu sıradanlıktan çıkarıp sanatçı olmaya yönlendiren unsur, yaratılışından gelen özel yeteneğidir. Onun toplumda olup bitenlerle ilgili gözlemleri, tecrübeleri, bilgi alanıyla yorumlayıp bunlara karşı aldığı tavır, kendisini toplumda farklı bir yere taşır. Sanatçı yetenek ve kimliğiyle şair tespitlerini, tecrübelerini bilgileriyle yorumlayarak dilin estetik yapısıyla topluma yeniden aktarır. Bu yönüyle aydınlatıcı, uyarıcı, hatırlatıcı bir fonksiyon üslenir. Şairin içinde yaşadığı toplum bu yolla bilgilenir, tepkisini gösterir, tedbirini alır. Toplum, sanatçının dillendirdiği bilgilerden hareketle yaşadıklarını yeniden yorumlar, işler ve kurgular; sanatçı vasıtasıyla kendini, yaşadıklarını yeniden keşfeder.

Henüz çocuk yaşlarında şiire başlayan Bekir Akbulut (İhlasî), yaşadıklarını, gözlem ve tecrübelerini şiir diliyle anlatan, okuyucuya/dinleyiciye aktaran bir halk şairidir.

Sivas'ta (Kangal/Yeşilkale) 1966 yılında hayata gözlerini açan Bekir Akbulut, ilk gençlik yıllarından itibaren hayatını "çalışmak" üzerine kurmuş, toplumun her kesimiyle tanışmış, tanışıklıklarını, tecrübelerini, gözlemlerini edindiği kitabi bilgilerle şiirleştirmiştir. Bu yolla toplumu bilgilendirir, toplumun olup bitenden haberdar olmasını sağlar. Sanatçı yaratılışının gereği hissettiklerini, duygularını paylaşır, aktardıkları kabul gördükçe yazdıkları / söyledikleri tazelenir, çoğalır. Her yeni söyleyiş yeni kavramları şiir dünyasına sokar, yeni konu ve tarzları beraberinde getirir. Âdeta yeni bir hayat alanı yaratır kendi dünyasında söyledikleriyle tanınır, tanındıkça söyler/yazar ve toplumu bilgilendirmek, uyarmakla kalmaz kendini de şiir alanında zenginleştirir.

İhlasî hangi tarz şiir kaleme alırsa alsın, hangi türü işlerse işlesin, şiirinin teması ne olursa olsun, her söyleyişte yenilenir, her yenilenmede daha keskin bir dil kullanır. "Aşk ölümsüz olur, suları yak gel", "Yakar aşkın yakar kül eyler beni /Sızısı içimde del eyler beni /Yaralı âşıklar yol eyler beni /Bakamam gözlerin üşütür beni" örneklerinde olduğu gibi aşkı ateş, sızı,

yakmak, üşümek fiiliyle birlikte kullanır. O, gözlemediği davranışı acımasızca hicveder, aşağılar, “Hırlayarak dişlerini bilersin/ Kuyruğu kışında kısılı Hasan”, “İnsanlar puşt olmuş kırk dona girer”, “Zırlayan çüşlerdir beni büyüten”, “Güçlüye taparlar güce taparlar /Çıkar için dinden bile saparlar/ İt, eşeği, başına taç, yaparlar /Dünyası, ahreti aşı çıkardır” örneklerinde görüldüğü gibi hakaret etmekten çekinmez.

Millet; soy, kültür, dil, din, ülkü, tarih, fikir, duygu, ahlâk ve hatıra ortaklıkları çevresinde buluşan ve bir arada yaşama iradesi sergileyen toplumsal yapıdır. Sayılan ortaklıklardan birçoğuna sahip olmayan alelade, sıradan toplumların ulaşmak istedikleri nihai hedef, millet olma seviyesine ulaşmaktır. Toplumsal yapının zirvesi olan millet, çevresinde kenetlenip bir arada yaşama iradesi sergilemelerine temel olan ortak unsurların yok olmasına izin vermez. İhlasî bunun bilinciyle toplumsal organizasyonu millete mensubiyetini; “Bir yanım bayraktır Türklük bir yanım” mısralarıyla dile getirir. O, millet olmayı varlık sebebi, bayrağı milli varlığın ve hür yaşama iradesinin sembolü olarak dile getirir.

İhlasî, millete, Türk milletinin varlığına kastedenleri, aleyhte düşünenleri bir yana bırakıp iç hesaplaşmaya yönelir. Toplumsal ayrışmayı, politik uygulamaları, uygulamalardaki yanlışları şiir diliyle aktarır. Toplumsal yapının dinamiklerini, milleti bir arada tutan değerlerin yok edildiğini; millet olmanın en güçlü iki unsurun; Türk dili ve Türkçü düşüncenin bilinçli olarak anlamının değiştirildiğini aktarır:

*“Değerleri birer birer çiğnedik  
Türkçeye Türklüğe ırkçılık dedik”<sup>1</sup>*

Türkiye sahasında oluşan milli birliğin kasıtlı olarak parçalanmaya çalışıldığını, Türkiye’de etnik milliyetçiliğin körüklendiğini vurgulayarak toplumun tepkisiz kaldığını aktarır:

*“Sallamadık bir ağacı koymadık  
Yedik amma daha hala doymadık  
Türkmenleri Türk olarak saymadık  
Araplarla kırıştaktan zevk aldık*

*Karpuz gibi dilim dilim dileriz  
Çerkez, Gürcü, Laz Kürt diye böleriz  
Güney doğu elden gitti güleriz  
Seyrederek buruşmaktan zevk aldık” (Kaya, 2016:188)*

Etnik ayrışmanın körüklendiği Türkiye’de İhlasî’nin korkusuzluğu, Türkiye Cumhuriyeti’ni kuran kadronun lideri Mustafa Kemal Atatürk’ü anarak dillendirilir:

<sup>1</sup> Kaynak gösterilmeyen şiirler arşivimizde olan yayımlanmamış şiirlerdir.

*“Ülküdür, hedeftir, inançtır öztürk  
İhlasi her daim bir çağlayan Türk  
And olsun ey büyük Kemal Atatürk  
Korkarsam sinersem davacı olsun”*

İsmail Hami Danişmend’in “ata ruhlarına mesken olan toprak” olarak nitelendirdiği vatan, sadece ataların toprakla bulunduğu kutsal toprak olmaktan öte, ata ruhlarının milletin bilinçaltında sakladığı ataların göç edip mesken tuttuğu kutsal topraktır. Koy Ata’nın Koyun Baba olarak Türkiye’ye taşınması, Karaca Ahmet ya da Kurt Evliya kültürünün varlığını sürdürmesi buna örnek teşkil eder.

Toprağın vatan kılınması sıradan mücadele, sıradan savaşlar değildir. Toprağın vatan kılınması için verilen mücadele, toprağa düşmüş şehitler ve tarihin derinliklerinden beri var olan değerleriyle gelinip yurt tutulan, millete hayat bahşeden bir armağanla taçlanır. Vatan, kutsallıklarla taçlanmış abidevi topraktır. İhlasi, doğduğu, çocukluğunun geçtiği ve Türkmen kimliğiyle bilinen dar alan Yeşilkale’den geniş alan Edirne’den Kars’a kadar Türkiye coğrafyasını kutsal toprak parçası, vatan bilir. O, kendinden önce varlığını feda etmiş atalardan sonra kendisinin de göçüp gideceği, kendisinden sonra gelenlerin vatanı yaşayacakları inancındadır.

*“Çiçek olup biteceğim  
Belki ölüp yiteceğim  
Toprağında yatacağım  
Kaygım tasam vatan benim”*

İhlasi, yaşadığı vatan parçasını sıkıntılı görür, Fikret’i hatırlatan mısralarla tespitlerini birkaç mısradaki aktarır:

*“Düşüncesi kötü niyetleri pis  
Vatan prangalı milletse hapis  
Zirveden eteğe çökünce tüm sis  
Boz dumanla barışmaktan zevk aldık” (Kaya, 2016:188)*

...

*“Oy güzel vatanım aşığım sana  
Eğdiler büktüler sesin çıkmadı  
Neden suskun kaldın söylesen bana  
Kırdılar döktüler sesin çıkmadı”*

...

*“Gezdim işte senin dört bucağını  
Vesselam dünyanın tadı kalmamış  
Oy güzel vatanım oy güzel yurdum*



*Bitmiş insanlığın adı kalmamış”*

Vatanla kastettiği Türk milletinin problemleridir aslında. Problemlerin nedenlerini ve kaynaklarını bulur, keşfeder, sözü onlara yöneltir:

*“Sormuşsun söyleyim, bizim vatani  
Melemez milyonca koyun türedi”*

İhlasî sıkıntıların müsebbiplerini bulur, şiir diliyle deşifre eder. Müsebbipler kimi zaman toplumun dinî duygularını kullanan, kimi zaman Batı hayranlığıyla hareket edenlerdir:

*“Kime değsen hastalıklı bir yapı  
Binen ruhsuz, yol sahipsiz, at uyuz*

...

*Boş kafalar Ortadoğu kölesi  
İçi çürük dindir amma hilesi  
Hıristiyan Batı gerçek kalesi  
Kapı ruhsuz yal sahipsiz it uyuz*

...

*Paraları İsviçre’ye yatırıp  
Topu ruhsuz kol sahipsiz bit uyuz “*

...

*“Anlatsam çektiğimiz cefayı kini  
Sırtlan demokrattır ayı medeni”*

...

*“Kumaşı astarı bezi oralı  
Aklı fikri düşü tezi oralı  
Kelamı söylevi sözü oralı  
Eteği batılı donu batılı”*

Toplumsal düzen, toplumun mutabakatıyla oluşturulmuş prensipler manzumesinin belirlenmesi ve uygulanmasıyla sağlanır. Yazılı ve yazılı olmayan hukuk kuralları/töreler, geleneksel uygulamalar, halk hukuku/ ilkeler bütünü olarak toplumu düzenler. İlkeler, toplum ve insan davranışlarının sınırlarını belirler, ahengi sağlar, insan hürriyetini güvence altına alır. Hukuk kurallarının hâkim olduğu devletin görevi, belirlenen kurallar manzumesinin gerektirdiği prensipleri eşit olarak uygulamak, yani adil olmaktır. Millet ve vatan kavramlarının tartışıldığı ülkede hukuktan söz etmek mümkün değildir. İhlasî, yaşadığı dönemi, uygulamaları gözlemler, aksaklıkları görür, tespitlerini şiir diliyle, oldukça sert, acımasız, tereddütsüz ve saldırgan bir dille aktarır:

*“Zamane bozuklu devir değişti*

*Öğrenciler öğretmene ders verir  
Suratlar şekiller nevir değişti  
Çırac çıkar ustasına kurs verir*

*Yumurtadan çıkan cücük ötüyor  
Yeni yeni piç horozlar yetiyor  
Edeph erkân tüm insanlık bitiyor  
Cahiller ârife düzü ters verir*

...

*Hafif olan asla inmez derine  
Körler çoban olur gören birine  
Kargayı koyarsan şahin yerine*

*Engin olmaz ukalalar hırs verir” (Emeksiz, 2018:126)*

Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşunda Mustafa Kemal Atatürk'ün “Hâkimiyet bilâ-kayd ü şart milletindir. İcra kudreti, teşriî salâhiyeti milletin yegâne hakiki mümessili olan mecliste tecelli ve temerküz etmiştir” sözüyle 1924 anayasasının 3. Maddesi olarak yer alan “Hâkimiyet bilâ kayd ü şart Milletindir” esası, devlet organlarının, dolayısıyla devlet organlarında görev yapanların milletin fertlerine karşı tutumlarının da esasını belirler. Devlet organlarında görev yapan bürokratların vatandaşa karşı görevlerini yapmaması, devlete olan güveni sarsar. Vatandaşın hoşnutsuzluğu kamu otoritesini zayıflatır. İhlasî, bürokratin vatandaş karşısında tavrını, seçkin olma iddia ve egoizmini görür, bürokrat karşısında sıradan bir insan olarak kendine rol biçer, bürokrat-vatandaş ilişkisini tasvir eder.

*“Vardım makamına kapıyı çaldım  
Sessizce süzülüp içeri daldım  
Elimi bağladım bekledim kaldım  
Gubardı dayımız sayın dedikçe*

*Efendim dedikçe duymadı bile  
Halimi arz ettim baktım nafiye  
Anladım ki bana diyor ikile  
Kabardı dayımız sayın dedikçe”*

Vatandaş-devlet ilişkisinde merkezi konumda olan bürokratin vatandaşa yukarıdan bakması, vatandaşın şikâyeti sonuçsuz kalır. Zira bürokratin atanmasında siyasi iktidar vardır. İktidar erki kendi atadığı bürokrati korur.

*“Arkasında güçlü güçlü dayı var  
Her nanede dayısının payı var*



*“Eşek rahvan atın yerini almış  
Bakın bu memleket kimlere kalmış”*

...

*“Kime değsen hastalıklı bir yapı  
Binen ruhsuz yol sahipsiz at uyuz  
Eni üçgen boy yuvarlak yok çapı  
Kaptan ruhsuz sal sahipsiz yat uyuz”*

...

*“Vicdanlar top yekûn ediyor ilhak  
Ülkenden kaçıyor adalet ahlak” (Güney, 2014)*

İhlasî, toplumsal yapının bozulmasından yolsuzluğa, nemelazımcılıktan çıkarılığa, vergi kaçırmaktan suiistimale, ikiyüzlülükten din istismarcılığına kadar birçok problemin kaynağının insan olduğunu, yine bu toplumun ferdi olan Türk insanı olduğunun bilincindedir.

Problemi yaratan da çözmeyen de, yaratılan problemde memnun olup faydalanan da Türk insanıdır. Ulvi duygular çevresinde birlik olup bir arada yaşama iradesi sergileyen “biz”, bütün olumsuzlukların kaynağıdır:

*“Batılı uzaya çadır kurarken  
Tosbağayla yarışmaktan zevk aldık  
Batılı Merih’te hayat ararken  
Boş işlerle uğraşmaktan zevk aldık*

...

*Yeryüzü çılgın atar gök ise ağlamakta  
Ne hikmettir bilinmez vurulmaya alıştık  
Ülkem yasa bürünür, karalar bağlamakta  
Sustukça al bayrağa sarılmaya alıştık”*

...

*“Milliliği unuttuk Türklüğe söve söve  
Kaybettiğin ne varsa vermezler ki geriye”*

...

*“Ne ahlak ne erdem, ne din ne iman  
Kaybettik hemşehrim, bitirdik çoktan”*

...

*“İnsanlık kaldıysa sende ara bak  
Biz insanlığı bizde, götürdük çoktan” (Kaya, 2016)*

İhlasî, toplumun geleneksel hayat tarzını terk etmesinden şikâyetçidir. İnsanların giyiminden davranışına kadar kültürel değerlerin yok olduğunu, toplumun yozlaştığını ifade eder:

*“Senin günün değil, zaman bu zaman  
Adetler, töreler bitti Köroğlu  
Cazcılar türküye vermiyor aman  
Sanat ters yüz oldu, battı Köroğlu”*

...  
*“Başları örtülü vücut dal bacak  
Sapını yontuyor, gel gör ki nacak  
Anılarda kaldı, evlilik ancak  
Kızlar evlenmeden sıpalı şimdi”*

Türkçe yaşamayan, Türkçe düşünmeyen; Türk kültürünü gerektiği gibi yaşamayan ve Türk toplumunun problemlerine bigâne kalanlara acımasızca saldırır.

*“İkiyüzlülerden pişkin itlerden  
Kaçtıkça yoruldum yıldım usandım  
Sordular yalancı tüm şahitlerden  
Kaçtıkça soruldum yıldım usandım*

*Dostun arkasından atan deyyustan  
Ona buna çanak tutan deyyustan  
Sırt dönünce adam satan deyyustan  
Kaçtıkça vuruldum yıldım usandım*

...  
*Zaman çanak tutar kahpe gidişe  
Kaypaklık dönüşmüş sanata işe  
Gel de laf anlat sen kıvrak ibişe  
Kaçtıkça darıldım yıldım usandım”*

Yaşadıklarından, gördüklerinden, bildiklerinden şikâyetçi olan İhlasî, “Umut kesilir mi yaradan varken/ Gizli yaraları gizli sararken” mısralarında görüldüğü gibi ümitsizliğe kapılmaz, ideal bir toplum yapısı için geçmişe atıfta bulunur, onları arar, yaşadığı dönemi tarihe, tarihte yaşamış liderlere şikâyet eder:

*“Atam Fatih, Yavuz, Kemal Atatürk  
Adalet sizdeymiş mizan sizdeymiş  
Mumla arar olduk bu gün sizleri  
Marifet sizdeymiş izan sizdeymiş”*

Dilin estetik kullanımıyla zirveye çıkan şiir sanatı, ferdi olmanın yanında, şairin içine doğduğu, yaşadığı toplumun da ürünüdür. Halk şairi

genel adlandırmasıyla tanınan sanatçılar, gelenekle besledikleri eserleriyle topluma nüfuz eder, toplumun problemlerini, duygularını dillendirir; onlara tercüman olurlar. Toplumsal organizasyondan idarî yapıya, kişisel duygulardan toplumun ortak duygularına adeta hükmeden, onları keşfeden, yeniden şekillendirip topluma aktaran halk şairleri, toplumun dilidirler. Toplumun problemlerini kendileriyle özdeşleştirip toplum adına konuşurlar. Onlar, yaşadıkları her dönemde, her şartta konuşurlar, sessiz kalmazlar. Kendi dünyasından ayrılıp “biz” bilinciyle toplum içinde kaybolurlar.

İhlasî, binlerce yıllık Türk belleğine varlığını sürdüren kültür kodlarıyla varlık âlemini kuran, oyundan kama, kamdan bahşıya, bahşidan ozana kadar tarihi ilk dönemlerinden beri Türk şiir geleneğini sürdüren halk şairdir. İhlasî, toplumla iç içe, onun ayrılmaz asli unsuru olmak münasebetiyle toplumu tanır ve tanıdığını estetik tarzda anlatır. O, toplumu ve problemlerini aktarırken kendini soyutlamaz. Problem kendi problemi, problemin nedeni kendisidir. Kendisi “biz” kavramıyla şiirlerdeki yerini alır ve söyleyeceklerini öylece söyler.

İhlasî'nin üslubu mutedil değildir. Özellikle eleştirilerinde dili değişir, sertleşir. Hicveder, alay eder, tenkit eder, komikleştirir, istihza yoluyla imada bulunur... Kullandığı dil, olumlu-olumsuz, iyi-kötü, güzel-çirkin ayırımı yapılmaksızın Türkçenin söz varlığını sınırsızca kullanır. Aşk, sevgi, barış gibi naif sözlerin yanında savaş, kavga, ölüm gibi sözleri kullanmaktan kaçınmaz. Bir yandan dinî terimleri kullanırken aynı şiir içinde küfre varan argo sözleri kullanmaktan imtina etmez.

## KAYNAKÇA

### Yazılı Kaynaklar

Akbulut, B. (İhlasî) (2012), *Meyri*. Sivas: Vilâyet.

Emeksiz, A. (2018). *Umman içinde-İhlâsîce şiirler*. Sivas: Vilâyet Kitabevi.

Güney, K. (2014). *Eyvallah-Bekir Akbulut hayatı ve şiirleri*-. Sivas: Vilâyet Kitabevi.

Kâşgarlı Mahmud (2020). *Dîvânu Lüğâtî't-Türk-giriş, metin, çeviri, notlar, dizin*-.  
(hzl.: A.B. Ercilasun-Z. Akkoyunlu), Ankara: Türk Dil Kurumu.

Kaya, D. (2007). *Ansiklopedik Türk halk edebiyatı sözlüğü*. Ankara: Akçağ.

Kaya, D. (2016). *Tür ve şekil penceresinden İhlasî'nin şiirleri*. Sivas: Vilâyet.

*“İyi Yayın Üzerine Kılavuzlar ve Yayın Etiği Komitesi'nin (COPE) Davranış Kuralları” çerçevesinde aşağıdaki beyanlara yer verilmiştir. / The following statements are included within the framework of "Guidelines on Good Publication and the Code of Conduct of the Publication Ethics Committee (COPE)":*

**Etik Kurul Belgesi/Ethics Committee Approval:** Makale, Etik Kurul Belgesi gerektirmemektedir./Article does not require an Ethics Committee Approval.

**Çıkar Çatışması Beyanı/Declaration of Conflicting Interests:** Bu makalenin araştırması, yazarlığı veya yayınlanmasıyla ilgili olarak yazarların potansiyel bir çıkar çatışması yoktur. / There is no potential conflict of interest for the authors regarding the research, authorship or publication of this article.

## DİVANÜ LÜGATİ’T-TÜRK’TE “BİLİĞ” KAVRAMI



### THE CONCEPT OF “BİLİĞ” IN DİVANÜ LUGATİ’T-TÜRK

**Dilaver DÜZGÜN\*-Bilgi TOMO\*\***

**ÖZ:** Bin yıl öncesinin Türk toplum hayatı ile ilgili birçok bilgiye yer veren Divanü Lügati’t-Türk, Kaşgarlı Mahmud tarafından yazılan Türk dilinin ve kültürünün en önemli eserlerinden biridir. Eser üzerinde yapılacak çalışmalar Türk dilini, kültürünü ve tarihini anlamak ve gelecek kuşaklara aktarmak bakımından önemlidir. Bu çalışma, söz konusu eserde *bilig* kelimesinin anlamı ve eserin yazıldığı dönemde kazandığı kavramsal çerçeveyi belirlemeyi amaçlamaktadır. Divanü Lügati’t-Türk’te bilig kavramı ilim, hikmet ve akıl anlamlarıyla Arapçaya çevrilmiştir. Bunlardan başka *bilig* kelimesinin yalın veya çekimli hali 24 ayrı cümle, kelime grubu veya dizede kullanılmıştır. Örnek kullanımlarda *bilig* kelimesi akıl, ilim ve hikmetten başka edep, fazilet, tedbir ve izzet anlamlarıyla da kullanılmıştır. Kelimenin anlam yelpazesindeki bu genişlik, Kaşgarlı Mahmud’un araştırma ve derleme yaptığı Türk boyları arasında günlük dildeki anlam farklılıklarını ve zenginliğini yansıtmaktadır. Divan’da *bilig’e* verilen Arapça karşılıklar, kelimenin daima üstün değerleri ifade etmekte kullanıldığını göstermektedir. Bu nedenle biligli olmak sürekli tavsiye edilirken bilgisizlik, kaçınılması önerilen bir özellik olarak sunulmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Kaşgarlı Mahmud, Divanü Lügati’t-Türk, bilig, Türk kültürü, Türk dili.

**ABSTRACT:** *Divanü Lügati’t Türk, which contains a lot of information about the social life of Turk of a thousand years ago, is one of the most important works of Turkish language and culture. Studies on work are important in terms of understanding Turkish language, culture and history and transferring them to the future generations. The aim of this study is to determine the meaning of the word bilig in the work and the conceptual framework which it gained in the period when the work was written. The concept of bilig is given in different places in the form of a bullet point explanations in the Divanü Lügati’t Türk and it is translated into Arabic with the meanings of wisdom, reason and intellect. Apart from these, the bare or inflected form of the word bilig is used in 24 different sentences, phrases or lines. In the sample uses, the word bilig is used with the meanings of propriety, virtue, caution and honour besides wisdom, reason and intellect. This wide range of meanings of the word reflects the differences and the richness of meanings in daily language among the Turkish tribes that Kaşgarlı Mahmud researched and collected. The Arabic equivalents given to bilig in the Divan show that the word is always used to express superior values. For this reason, being bilig is constantly recommended, the condition that does not contain bilig is presented something to be avoided.*

**Keywords:** Kaşgarlı Mahmud, Divanü Lügati’t Türk, bilig, Turkish culture, Turkish Language

\* Prof. Dr.-Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü/Erzurum-  
duzgun@atauni.edu.tr (Orcid: 0000-0002-7865-232X)

\*\* Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı Doktora  
Programı Öğrencisi/Erzurum-bilgiseker@gmail.com (Orcid: 0000-0003-2636-7778)

## **Giriş**

Türkçenin en eski sözlüğü olan Divanü Lügati't-Türk "bütün Türk illerini ve dillerini kapsayan, binyıl öncesinin Türk toplulukları hakkında önemli bilgiler içeren kaynak eserdir" (Akalin, 2019: 41). Bugüne kadar hakkında çok sayıda çalışma yapılmış olan eser Türk dili ve kültürü açısından açıklığa kavuşturulması gereken birçok konuda başvuru kaynağı olma özelliğini korumaktadır.

Eserine aldığı söz varlığı konusunda tuttuğu yolu açıklarken kullanımdan düşmüş eski sözcükleri sözlüğüne dahil etmediğini belirten Kâşgarlı Mahmud'un verdiği bu bilgiden Türkçenin söz varlığı üzerine çok ayrıntılı bilgiye sahip olduğu anlaşılmaktadır. Dönemin Türk yazı dillerini çok iyi bilmesi ve Türk topluluklarından derlediği sözlerin anlamlarına, türlerine, çeşitli özelliklerine vakıf olmasının yanı sıra Türk dilinin eski söz varlığından da haberdar olması, Kâşgarlı Mahmud'un çok iyi bir dil öğrenimi gördüğünü ve kendisini yetiştirdiğini ortaya koymaktadır" (Akalin, 2019: 41). Böyle bir dil bilgininin kaleminden çıkan sözlükte "bilig" kelimesine yüklenen anlamlar Türk kültür tarihi bakımından kayda değer ipuçlarını içermektedir.

Bu çalışma ile Divanü Lügati't-Türk'te yer aldığı şekliyle "bilig" kelimesinin anlamsal çerçevesinin belirlenmesi ve eserin yazıldığı dönemde bu kelimenin kazandığı kavramsal değer belirlenmesi amaçlanmıştır. Bu amaca ulaşmak için öncelikle eserin orijinal nüshasının Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığınca 2017 yılında yayımlanan tıpkıbasımı ile Kilisli Rifat tarafından hazırlanan ve 1333, 1335 (1915, 1917) yıllarında matbaa harfleriyle yapılan baskısı esas alınmış, eserin farklı bilim insanları ve araştırmacılar tarafından yapılan çevirileri karşılaştırma açısından kullanılmıştır. Özellikle bilig kelimesinin orijinal nüshada bulunduğu sayfaların tespitinde Ercilasun ve Akkoyunlu neşri yol gösterici olmuştur. Bundan başka Besim Atalay, Mustafa Kaçalın ve Erdi-Yurteser çevirileri de bu amaçla incelenmiştir. Divanın orijinal nüshasından yapılan alıntılar metin içinde DLT kısaltmasıyla gösterilmiş ve yanında sayfa numarası verilmiştir.

## **Bulgular**

### **I. Bilig'in Madde Başlı Olarak Verildiği Yerler**

Divanü Lügati't-Türk'te "bilig" kelimesi için sıralanan maddelerin ilkinde "ilim" karşılığı verilmiş ve kelime "Bilig öğren." cümlesinde kullanılmıştır. Burada örnek cümle Arapça "tealleme'l-ilm" şeklinde ifade edilmiştir (DLT: 194).

"Bilig" in ikinci madde başlı açıklaması "hikmet", kelimenin kullanımı ile ilgili örnek ifade ise "ozakı bilgeler" şeklindedir. Bunun Arapça karşılığı olarak "el-hukemau'l-mütekaddimun" (önceki hakimler) ifadesi mevcuttur (DLT: 194).



Bilig kelimesinin madde başı olarak verildiği diğer açıklama “akıl” şeklindedir. Örnek kullanım ise “Oglan biligsiz” biçiminde verilmiş ve “la akle fi’s-sıbyan (Çocuklarda akıl yoktur.)” şeklinde açıklanmıştır (DLT: 194).

## II. “Bilig”in Örnek Cümlelerde Kullanımı

Divanü Lügati’t-Türk’te başka kelimelerin açıklanması sırasında verilen bazı örnek cümle, kelime grubu veya mısralarda *bilig* kelimesi geçmektedir. Örnek metinler ve onların Arapçaya çevirileri *bilig*’e yüklenen anlamların belirlenmesi açısından önemlidir.

### A. “İlim, Hikmet ve Akıl” Anlamındaki Kullanım Örnekleri

1. Kâşgarlı Mahmud, *bilig* kelimesine üç ayrı karşılık verdiği gibi eserin bir başka yerinde “âlim, âkil, hakîm” kişiye “biliglig kişi” denildiğini belirtir (DLT: 254).

2. “Ol bilig bildi” “Yani muhakkak ki o akılı, ilmi ve hikmeti bildi (öğrendi, tanıdı).” Bu Arapça cümlede bildi kelimesini karşılamak üzere “arefe” kullanılmıştır (DLT: 275).

### B. “Akıl ve İlim” Anlamındaki Kullanım Örnekleri

1. “Biligin uluglukka tegdim.” “Akıl ve ilim ile şeref kazandım” (DLT: 314).

2. “Kut belgüsi bilig.” “Devletin (saadetin) işareti ilim ve akıldır” (DLT: 215).

### C. “İlim ve Hikmet” Anlamındaki Kullanım Örnekleri

1. “Ol bilig öğrendi.” “O, ilim ve hikmet öğrendi (DLT: 131).

2. “Erdi oza erenler

Erdem begi bilig tag

Aydı üküş ögütler

Könlüm bolur añar sag”

“Diyor ki: Eski zamanlarda ilim ve hikmetleri dağ yüceliğinde olan erdem sahibi adamlar vardı. Öğüt verici çok şeyler söylediler. Onları yad etmekle kalp berraklaşır” (DLT: 57).

3. “Öğren anıñ biligin künde añar baru, kotkulıkn tapıngıl kodgıl küwez naru.” “Alim, hakîm bir kişiye rastladığında ona her gün git ve ondan hikmet öğren. Tevazu ile ona hizmet et ve kibri bırak” (DLT: 337).

4. “Biligni irdedim

Bügünü üdürdüm

Özümni adırdım

Yalgıl atım yazlınur”

“Hikmet ve ilmi istedim. Âkil hakîmi seçtim. İnsanlar arasında kendimi ayırdım. Bundan dolayı ak yeleli atım bu iş için çözülmektedir” (DLT: 546).

#### D. “Akıl” Anlamındaki Kullanım Örnekleri

1. Divanın bir yerinde bir kural açıklanırken “Oğlan bilgetti” örneği verilir ve “Çocuk akılandı ve zekileşti” anlamında olduğu belirtilir. Burada *bilig*’in “akıl” anlamına geldiği vurgulanır (DLT: 434).

2. Başka bir kural açıklanırken *bilig* kelimesinin “akıl” anlamındaki kullanımına örnek olarak “Bilig kişi ara ülüglü” cümlesi verilmiş ve “Muhakkak ki akıl insanlar arasında taksim edilendir.” biçiminde Arapçaya çevrilmiştir (DLT: 434).

3. *Bilig*’in “akıl” anlamında kullanımına verilen örneklerden biri de “Bilig yiwildi” cümlesidir. Kâşgarlı bunu “akıl yetiştirdi (olgunlaştı)” şeklinde Arapçaya çevirmiştir (DLT: 478).

4. Kâşgarlı, *bilig* kelimesinin şu dörtlükte de “akıl” anlamında kullanıldığını ifade eder:

“Meniñ bile keñeşdi  
Biligi maña teñeşdi  
Eren bile süñüşdi  
Alplar başın ol yuvar”

Buradaki ilk iki dize Arapça olarak şöyle ifade edilmiştir: “O bana fikrimi sorduğunda benim aklımla onun aklının aynı olduğu anlaşıldı” (DLT: 615).

5. *Bilig*’in akıl anlamında kullanıldığı bir başka cümle ise şudur: “Oğlan biligse.” “Yani çocuk akıl diledi” (DLT: 590).

6. “Bulgak öküş bolsa kaçan biligiñ yiter.” cümlesinde de bilig yine “akıl” anlamında kullanılmıştır. Bu cümlenin karşılığı şöyledir: “Halk arasında fitne çok olduğu zaman aklın şaşar” (DLT: 235).

7. “Kiñ ton obramas, Keñeşlik bilig artamas.” “Manası: Geniş elbise eskimez, akıl, istişare ile aşılandığı zaman bozulmaz” (DLT: 601).

8. “Oğlak yiliksiz, oğlan biligsiz.” “Manası: Oğlağın kemiğinde ilik olmadığı gibi çocukta da akıl yoktur” (DLT: 72).<sup>1</sup>

9. “Ula bolsa yol azmas. Bilig bolsa söz yazmas.” “Manası: Çölde işaret olsa yoldan şaşılmaz; Kişide akıl olsa sözünde hata olmaz” (DLT: 58).

10. “Yağı erür yalñukuñ neñi tawar  
Bilig eri yağısın nelik sewer.”

“Diyor ki: Muhakkak ki insanın malı, kendisinin düşmanıdır. Akıl sahibi bir kişi düşmanını neden sevsin?” (DLT: 612).

#### E. “Hikmet ve Edep” Anlamındaki Kullanım Örneği

1. “Algıl ögüt mendin ogul erdem tile.  
Boyda ulug bilge bolup biligiñ ula.”

---

<sup>1</sup> Erdi ve Yurteser’de bu cümle şöyle açıklanmıştır: “Oğlakta (kemiklerinde) ilik olmadığı gibi, bebekte de akıl yoktur.” (Kâşgarlı Mahmud, 2005: 352)

“Ey oğul, benden öğüt al ve edebe talip ol ki kavmin büyüğü olasın ve onlara hikmet ve edep dağıtasın” (DLT: 37).

2. “Ol maña bilig öğretti.” “Yani muhakkak ki o, bana edep ve hikmet öğretti” (DLT: 135).

### F. “Hikmet” Anlamındaki Kullanım Örneği

“Kuçendi bilegim

Yagudı tilegim

Telindi biligim

Tegrüp añar çertilür”

“Diyor ki: Bileğim bana yük oldu, ağırlaştı, yoruldu; bilgi üzerine çok şeyler yazdığım için, ona zulm olundu; ilimden muradıma yaklaştığım şu anda göğsümdeki hikmet pınarı yarıldı. Zaman beni buraya getirdiğinde ömrüm de artık tükeniyor” (DLT: 341).

### G. “Fazilet” Anlamındaki Kullanım Örneği

“İdimni öger men

Biligni yüger men

Köñülni tüger men

Erdem üze türlünür.”

“Diyor ki: Verdiği nimetlerden dolayı Allah’a hamd ederim. Onun keremiyle fazilet toplarım. Bunlar üzerine kalbimi düğümledim. Çünkü kalbim güzel iş ve edepleri kaplar” (DLT: 387).

### H. “Tedbir” Anlamındaki Kullanım Örneği

“Keñşlig bilig üdreşür, keñşsiz bilig opraşur.” cümlesinde *bilig* Arapça tedbir ile karşılanmış ve cümle şöyle açıklanmıştır: “Tedbir (planlama), istişare ile aşılandığında onun güzelliği her gün artar, istişaresiz olursa her gün yıpranır.” (DLT: 123).

### I. “İzzet” Anlamındaki Kullanım Örneği

“Oglum öğüt algıl biligsizlik kiter

Talqan kimiñ bolsa añar bekmes katar.”

“Diyor ki: Ey oğulcuğum, izzeti al, nefsenden sefahati def et. Kimin kavutu olsa ona pekmez katar. Bunun gibi kimin akılsa izzeti kabul eder” (DLT: 221).

### Değerlendirme

Divanü Lügati’t-Türk’te *bilig* kelimesinin madde başı açıklaması üç farklı şekilde verilmiştir: ilim, hikmet ve akıl. Bu açıklamaların her birine örnek cümle veya kelime grubu gösterilerek kelimenin anlaşılmasını kolaylaştırma yoluna gidilmiştir. Ayrıca eserde başka kelime veya kuralların açıklanması sırasında 24 ayrı yerde *bilig* kelimesinin yalın veya çekimli hali örnek cümle, dize, atasözü veya kelime grubu içinde kullanılmıştır. Bu metinlerin Arapça karşılıklarında Kâşgarlı Mahmud’un *bilig* kelimesine şu

anlamları yüklediği görülür: akıl: 10 kez, ilim ve hikmet: 4 kez, ilim, hikmet ve akıl: 2 kez, hikmet ve edep: 2 kez, akıl ve ilim: 2 kez, hikmet: 1 kez, fazilet: 1 kez, tedbir: 1 kez, izzet: 1 kez.

Bu kullanımlarda Kâşgarlı Mahmud'un araştırma ve derleme yaptığı Türk boyları arasında günlük dildeki anlam farklılıklarını yansıttığı görülür. Böylece *bilig* kelimesinin o dönemde geniş bir anlam yelpazesine sahip olduğu görülür. Ancak bu çokanlamlılık bir zincirin halkaları gibi birbirine yakın, birbiriyle ilişkili bir görünüm arz eder.

Divan'da *bilig* kelimesine verilen Arapça karşılıklar soyut kavramlardır. İlim, hikmet, akıl, edep, fazilet, izzet, tedbir. Bunların odağında akıl vardır. Kimi örnek kullanımlarda *bilig* için sadece "akıl" kimilerinde ise akıl ile birlikte "ilim" ve "hikmet" kelimeleri de kullanılmıştır.

Türk-İslam kültürü çevrelerinde akıl sahiplerinin ancak ilim, hikmet, edep gibi özelliklere sahip olabildiği şeklinde genel bir kabul söz konusudur. Felsefeci, mantıkçı ve kelamcılar da akıl ile bilgi arasındaki ilişkiye dikkat çekmişlerdir. İnsanın her çeşit faaliyetinde doğruyu yanlıştan, iyiyi kötüden ve güzeli çirkinden ayıran bir güç olarak "ahlaki, siyasi ve estetik değerleri belirlemede en önemli fonksiyonu haiz" olduğu kabul edilen akıl, Kur'an terminolojisinde "bilgi edinmeye yarayan bir güç" ve "bu güç ile elde edilen bilgi" şeklinde tarif edilmiştir" (Bolay, 1989: 238-242). Akıl fazilet ve ahlakın kaynağı, dinin ve mükellefiyetin esası, dünyevi işlerin temel dayanağı olarak gören düşünürlerin ve bilginlerin varlığı (Yavuz, 1989: 242-246) da Divan'da *bilig* kelimesine yüklenen anlamların arka planının anlaşılması bakımından önemlidir. Divanda *bilig*'i açıklarken başvuru olan akıl kavramı, ilk anlamı olan "düşünme, anlama ve kavrama gücü" nün yanında "tecrübe ve hayat bilgisi", "öngörü" anlamlarıyla da dikkat çekmektedir. Bu, ahlaki ve manevi değerlerle donatılmış bir akıldır.

*Bilig* veya *bilik* kelimelerinin "bilgi, ilim, akıl, anlayış, zekâ" anlamlarıyla Orhun Yazıtlarında, Kutadgu Bilig'de, Atebetü'l-Hakayık'ta, Dede Korkut Kitabı'nda da kullanıldığı bilinmektedir. Aynı kaynaklarda biliglig (bilgili), biligsiz (cahil, akılsız), biliglü (bilgin, alim), biligsemek (akıllanmak, akıllı olmak), bilgisizlik (bilgisizlik, cehalet) kelimelerine de rastlanmaktadır (Paçacıoğlu, 2016: 128)

Eski Anadolu Türkçesinde *bili*'nin "bilgi" anlamında, *bilü*'nün ise "bilgi, irfan, akıl, hüner, düşünce" anlamlarında kullanıldığı (Kanar, 2018: 117-119), XVII. yüzyılda ise *bilig*'in yerini *bilgi* veya *bilgü*'ye bıraktığı görülür. Bu yüzyılda *bilgi* veya *bilgü* kelimelerinin, Divanü Lügati't-Türk'te *bilig*'e yüklenenlere yakın anlamlarda kullanıldığı anlaşılmaktadır (Tulum, 2011: 427-428).<sup>2</sup>

<sup>2</sup> Bilgi: biliş, bilgü, dânilik, 'ilm, ma'rifet, fazl, 'irfan, dâniş, edeb, fenn (Tulum, 2011: 427).

Bilgü: biliş, dâniş, 'ilm, biliş, bilişlik, ma'rifet, haber, âşinalık, haberdarlık, âgâhî, âgâh, vukuf, vukûfiyet, hüner, ferzân, ferzânelik ((Tulum, 2011: 427-428).

*Bilig* kelimesi, yerini Türkiye Türkçesinde yine bil- kökünden türetilmiş olan *bilgi* kelimesine bırakmıştır.<sup>3</sup> Şemsettin Sami, 1901 yılında yayımlanan eserinde *bilgi*'yi “malumat, vukuf, ilim, marifet” biçiminde açıklarken (Ş. Sami, 1317/1901) Türk Dil Kurumu'nun güncel sözlüğü *bilgi*'ye şu karşılıkları verir:

1. İnsan aklının erebileceği olgu, gerçek ve ilkelerin bütünü, bili, malumat.
2. Öğrenme, araştırma ve gözlem yolu ile elde edilen gerçek; haber, malumat, vukuf.
3. İnsan zekâsının çalışması sonucu ortaya çıkan düşünce ürünü; malumat, vukuf.
4. Duyu organları yoluyla algılama, hayal gücü ve bellek yardımıyla zihnin ilk olarak kavradığı düşünceler.
5. Verinin anlam kazanmış biçimi. (TDK Türkçe Sözlük, <https://sozluk.gov.tr/>)

Günümüzde Türkçe sözlükte “akıl” olarak karşılanan “us” ise Divan'da “hayırla şerri birbirinden ayırma” anlamında yer almıştır. Us'un içinde kullanıldığı cümle “Ol us boldı” şeklindedir. Bu cümlenin Arapça karşılığı ise şöyledir: “Akale'l-hayra mine's-şerri” (DLT: 30) (O, hayrı şerden ayırt etti)<sup>4</sup> Divan'da akıl anlamında kullanılan diğer kelime ise ukuş'tur. “Çok akıllı olana ukuşluk kişi denir” (DLT: 42).

### **Sonuç**

Divanü Lügati't-Türk'te *bilig* kelimesinin bugünkü anlamıyla “bilgi”den daha geniş bir anlamsal çerçeveye sahip olduğu görülmektedir. *Bilig*'e verilen Arapça karşılıklar, kelimenin daima üstün değerleri ifade etmekte kullanıldığını göstermektedir. Bu nedenle biligli olmak sürekli tavsiye edilirken biligsizlik, kaçınılması önerilen bir vasıf olarak sunulmuştur.

Bilig kelimesinin tarihsel süreçte geçirdiği anlamsal ve işlevsel değişimin daha kapsamlı bir biçimde araştırılması Türkçenin yayıldığı coğrafyalarda nasıl bir kültürel zeminde geliştiği hususuna açıklık kazandıracaktır. Ayrıca bu, Türk dilinin felsefi derinliğini de ortaya koyacaktır.

---

<sup>3</sup> Çağdaş Azerbaycan Türkçesinde hem *bilgi* hem *bilik* kelimeleri mevcuttur. Seyfettin Altaylı, bu iki kelimeyi şöyle açıklamıştır: Bilgi: *is.* İnsanın kendi, kendi dışındaki varlıklar ve oluşlar hakkında aklının kavrayabileceği şeylerin bütününe verilen ad; Bilik: *is.* Okuma veya tecrübe neticesinde insanın kendi veya dışındaki şeyler hakkında sahip olduğu malumat. (Altaylı, 1994: 130).

<sup>4</sup> Kaçalın, bu Arapça cümleyi, “İyiye kötüden ayırdı” biçiminde Türkçeye çevirmiştir (Mahmûd el-Kâşgarî, 2021: 531).

## KAYNAKLAR

### Yazılı Kaynaklar

- Akalın, Ş. H. (2019). *Binyıl önce binyıl sonra Kâşgarlı Mahmud ve Divanü Lügati't-Türk*. Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Altaylı, S. (1994). *Azerbaycan Türkçesi sözlüğü*. C. I, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı.
- Bolay, S. H. (1989). Akıl. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 2, 238-242, İstanbul: TDV Yayınları.
- Divanü Lügat-it-Türk Tercümesi*. (1985-1986). (çev.: Besim Atalay), 4 cilt, Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Kanar, M. (2018). *Eski Anadolu Türkçesi sözlüğü*, İstanbul: Say.
- Kâşgarlı Mahmud. (2005). *Dîvânü Lügâti't-Türk*. (çev.: Seçkin Erdi - Serap Tuğba Yurteser), İstanbul: Kabalıcı.
- Kâşgarlı Mahmud. (2017). *Dîvanu Lugâti't-Türk (inceleme-tıpkıbasım)*. (hzl.: Mustafa S. Kaçalın), İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu.
- Kâşgarlı Mahmud. (2020). *Dîvânu Lugâti't-Türk/giriş-metin-çeviri-notlar-dizin*. (hzl.: Ahmet b. Ercilasun-Ziyat Akkoyunlu), Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Mahmud bin el-Hüseyin bin Muhammed el-Kâşgari. (1915-1917). *Kitabu Divani Lügati't-Türk*, (hzl.: Kilişli Ahmed Rifat bin Abdülkerim), 3 cilt. [I-II:1333 (1915), III: 1335 (1917)]
- Mahmûd el-Kâşgarî. (2021). *Dîvânu Lügâti't-Türk/Türk dilleri derlemesi*. (çev.: Mustafa S. Kaçalın; hzl.: Mehmet Ölmez), İstanbul: Kabalıcı.
- Paçacıoğlu, B. (2016). *VII-XVI. yüzyıllar arasında Türkçenin sözcük dağarcığı*. İstanbul: Kesit.
- Şemseddin Sami. (1901). *Kamus-ı Türki*. (Sahip ve naşiri: Ahmet Cevdet), İstanbul.
- Tulum, M. (2011). *XVII. yüzyıl Türkçesi ve söz varlığı*, Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Yavuz, Y. Ş. (1989). Akıl. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 2, 242-246, İstanbul: TDV Yayınları.

### Elektronik Kaynaklar

*Türk Dil Kurumu Güncel Türkçe sözlük*, <https://sozluk.gov.tr/> (Erişim: 01.07. 2024).

"İyi Yayın Üzerine Kılavuzlar ve Yayın Etiği Komitesi'nin (COPE) Davranış Kuralları" çerçevesinde aşağıdaki beyanlara yer verilmiştir. / The following statements are included within the framework of "Guidelines on Good Publication and the Code of Conduct of the Publication Ethics Committee (COPE)":

**Etik Kurul Belgesi/Ethics Committee Approval:** Makale konusu ve kapsamı, etik kurul onay belgesi gerektirmemektedir. / Article does not require an Ethics Committee Approval.

**Çıkar Çatışması Beyanı/Declaration of Conflicting Interests:** Bu makalenin araştırması, yazarlığı veya yayınlanmasıyla ilgili olarak yazarların potansiyel bir çıkar çatışması yoktur. / There is no potential conflict of interest for the authors regarding the research, authorship or publication of this article.

**Katkı Oranı Beyanı / Author Contributions:** Bilgi Tomo: Bulgular. Dilaver Düzgün: Tasnif, giriş, değerlendirme ve sonuç./Bilgi Tomo: Findings. Dilaver Düzgün: Classification, introduction, evaluation and conclusion.

## ANADOLU'DA MERYEM ANA İLE İLGİLİ YİYECEK VE İÇECEKLER

### FOODS AND DRINKS RELATED TO THE VIRGIN MARY IN ANATOLIA

Aynur KOÇAK\*-Merve GÜNALTAY BAŞAK\*\*

**ÖZ:** Önemli bir dini şahsiyet olan Meryem Ana'ya atfedilen bazı nitelikler, bilhassa Anadolu halk kültüründe geleneksel birtakım uygulamalarda karşımıza çıkmaktadır. Yemek ve sofradan halk hekimliği uygulamalarına kadar çeşitli noktalarda Meryem Ana'nın ismi Anadolu'da sıkça anılmaktadır. Ancak, Meryem Ana'yı merkeze alan çalışmalar çoğunlukla teoloji sahasında olduğundan, onun gelenekteki izleri ve kültürlerarası oluşturduğu birleştiriciliğe dair örnekler sunan çalışmalar oldukça azdır. Türkiye'de, Meryem Ana'nın Anadolu yemek kültürü içerisindeki yerinin tespiti üzerine yapılan akademik bir çalışmaya rastlanmamıştır. Bu çalışmada, Hristiyanlık özelinde, Ermeni ve Rum yemek kültürü içerisinde Meryem Ana ismiyle anılan ya da onunla ilgili özel günlerde hazırlanan yemekler ele alınmış, bu yemekler yorum ve analiz yoluyla incelenmiştir. Öncelikle insan için "yemek" kavramının ne ifade ettiği üzerinde durulmuş, daha sonra yemek ve din kavramları arasındaki bağlantı değerlendirilmiştir. Bağlam merkezli bir yöntem olan işlevsel kuramdan bu çalışmada istifade edilmiştir. Ardından ilk grupta, mutluluk, neşe ve şükran duygularının bir ortamda paylaşıldığı yemekler incelenirken, ikinci grupta yas, özlem ve hüznün duygularını barındıran yemekler üzerinde durulmuştur. Ayrıca, örnek verilen yemeklerin, hangi ortamlarda ve ne tür bir bağlam içerisinde tüketildiği ortaya konmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Sofra, Meryem Ana, Anadolu, Yiyecek, Yemek Kültürü.

**ABSTRACT:** Some of the qualities attributed to the Virgin Mary, an important religious figure, appear in a number of traditional practices, especially in Anatolian folk culture. From food and tableware to folk medicine practices, the name of the Virgin Mary is frequently mentioned in Anatolia. However, since the studies focusing on the Virgin Mary are mostly in the field of theology, there are very few studies that offer examples of her traces in tradition and the unification she creates across cultures. In Turkey, there is no academic study on the place of the Virgin Mary in Anatolian food culture. In this study, the dishes that are named after the Virgin Mary or prepared on special occasions related to her in the Armenian and Greek food culture, with a special focus on Christianity, are examined through interpretation and analysis. First of all, what the concept of "food" means for human beings is emphasized, and then the connection between the concepts of food and religion is evaluated. Functional theory, a context-centered method, was utilized in this study. Then, in the first group, meals in which feelings of happiness, joy and gratitude are shared in an environment are analyzed, while in the second group, meals that contain feelings of mourning, longing and sadness are emphasized. In addition, in which environments and in what kind of context the sampled dishes were consumed were revealed.

**Keywords:** Table, Virgin Mary, Anatolia, Food, Food Culture.

\* Prof. Dr.-Yıldız Teknik Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü/İstanbul-aynurnazkocak@hotmail.com (Orcid: 0000-0002-9555-1088)

\*\* Dr. Öğr. Gör.-İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Türkçe Eğitimi ve Öğretimi Uygulama ve Araştırma Merkezi/İstanbul-merve.basak@izu.edu.tr (Orcid: 0000-0002-0140-6307)

## Giriş

Sembolik olarak güçlü bir nesne olan yiyecekler, aynı zamanda kimlik olgusuyla iç içedir. Çünkü yiyecekler ve onların nasıl tüketildikleri bir grubun ortak kimliği hakkında bilgi sunabilmektedir. Fischler'e göre, bireysel kimliğin merkezinde olan yiyecekler, birey için tanımlayıcı olabilen bir unsurdur. Yiyeceklerin tüketilmesi fizyolojik bir ihtiyacın giderilmesinden çok daha derin anlamlar içerir ve besinin vücuda fayda sağlamasının yanı sıra, kolektif bütünlük ve inançlar ile de bağlantılı olduğu dikkat çeker (1988: 281). İhtiyaç olarak bir besin maddesinin tüketilmesi bireyde yalnızca fizyolojik bir değişime sebep olmaz. Birey manevi olarak da tükettiği besinden etkilenir. Hatta bu durumun tek bir birey için değil, sosyal bir grup için de mümkün olması söz konusudur. Yemek yemenin ve manevi bir doyuma ulaşmanın ötesinde toplum içerisinde saygın bir konumda olmaya yardımcı bir unsur olması, yemeğin yalnızca karın doyurma işlevinden çok daha fazlası olduğuna da işaret eder (Köksal, 1984: 71). Halk gastronomisindeki yeri ve toplumsal anlamlarıyla yemek, kültürel bakımdan yeme-içme ile ilgili adetler, yiyecekler ve iletişim arasındaki sembolik ilişkiyi, insan hayatındaki etkileriyle birlikte sunmaktadır. Tüketilen yiyeceğin ne olduğu ile onun, nasıl bir yöntemle ve hangi araçlara hazırlandığı önem taşır. Bunun sebebi, kullanılan araç gereçler ile yöntemin kültürden kültüre değişebilmesidir. Kültüre göre değişen bu nitelikler, ekonomik, coğrafi ve ekolojik durumun etkisiyle de şekillenmektedir. Antropolog Levi-Strauss, bu durum için şu ifadeleri kullanır: "Bir toplumun yemek pişirme yöntemi, bilincinde olmadan yapılarını tercüme ettiği bir dil gibidir." (Barkören, 2005: 165).

Bir yemeğin farklı kültür ortamlarında tüketilmesi de kişide farklı duyguları yaratır. Mekân ve oradaki kişilerin kim olduğu, sosyal statünün de değişmesiyle yemeğin bireyde bıraktığı tesiri farklı kılar. Özellikle mekânın değişkenliği kişinin tükettiği yiyeceğin davranışsal etkisini doğrudan değiştirebilmektedir. Bağlam merkezli yaklaşım ile açıklanabilen bu durum, performans teoriyle değerlendirilebilmektedir. Metin Ekici'nin aktardığı üzere, bağlamda ortaya çıkan farklılık sebebiyle, doku doğrudan değişebilmektedir (2006: 74). Tüketildiği ortam ve amaçla birlikte, yemek ve iletişim arasında mevcut olan ilişki sabit kalmaz. Neden ve ne şekilde tüketildiği bir yiyeceği kültürel bir sembol olma noktasında öne çıkarır. Yemek, simgeselliğinin yanında, disiplin ve saygınlığın inşasına da yardımcı olan bir vasıta olarak da kabul edilir (Ögel, 1982: 16). Böylece, yiyecek ve içecekler sosyal bir ortam içerisinde kazandığı mana ve kutsal simgesellikle yeni işlevler üstlenirler. Yeme içmenin çok yönlü yapısı ve işlevleri Anadolu'da Meryem Ana'yla ilgili yemek geleneklerine yansıdığı görülür. Anadolu'da Meryem Ana bağlamında yiyecek ve içeceklerin ele alındığı bu çalışmada öncelikle din ve yemek ilişkisine değinilecek, ardından sosyal işlevleriyle yemek ve Meryem Ana'yla ilgili özel günlerden söz edilecektir. Bu özel günlerde hazırlanan yiyecek ve içecekler günün anlamına göre sembolik



yönden değerlendirilecektir. Bu özel zamanlar özellikle yas, hüznün sevinç ve mutluluk günleri olarak ele alınabildiğinden yiyecek ve içecekler de iki ana ekseninde incelenecektir.

## 1. Yemek ve Din İlişkisi

Yemek, kültür ve din ve arasındaki ilişki, sosyal antropoloji ve kültürel çalışmalar açısından önemli bir araştırma konusudur. Din, bir toplumun yemek alışkanlıklarını, mutfak kültürünü ve yemek pişirme tekniklerini büyük ölçüde etkileyebilir. Kadınlar genellikle bu süreçte aktif olarak yer alır ve yemek kültürünün sürdürülmesinde kadınlar büyük role sahiptirler. Bu bağlamda, kadının tabiat ile olan ilişkisi ve benzerlikleri, neredeyse tarihin tüm dönemlerinde kadına olan bakışı etkilemiştir. Özellikle kadının bir canlıyı dünyaya getirebilmesi ve onu beslemesi ile ayın dünya etrafındaki yolculuğunu yirmi sekiz günde tamamlayışı gibi bir regl döngüsü içinde bulunması, doğayla aralarında bağlantı kurulmasına neden olmuştur (Gezgin vd., 2004: 91). Öyle ki antik dönem tanrıçalarından Meryem Ana'ya kadar kutsal görülen kadınlara atfedilen tören ve kutlamalar döngüsel bir takvimle bu özel kadınlara eşlik etmiştir. İlk örneklerden biri, haziran-temmuz aylarına denk gelen Skirophorion'da kutlanan ve Demeter kültüne ait olan "Skira" festivalidir. Bu festival Attika-İon takviminde yer alır (Sina, 2004: 49). Yine aynı takvimde bulunan bir başka festival ise, Thargelia'dır. Bu bir tarım festivalidir ve tarlada yetişen mahsullerin büyümesiyle ilgilidir (Fieldhouse, 1995: 75). Bu örneklerdeki festivallerin merkezinde kadın yer alır. 451 yılında yapılan Kalkedon/Kadıköy Konsülünden beri kutlanan Meryem Ana'nın anıldığı, "Meryem'in Göğes Alınışı Bayramı" ya da ona ait "Müjde Bayramı" gibi özel günler de topluluklar nezdinde önemli bir yere sahip kadınlar için süre gelen, bir nevi döngüsel törenlerin devamı niteliğindedir. Çağlardan beri devam eden bu döngü, değişmeyen ve insan için önemini hiç yitirmemiş öğeleri de beraberinde bugüne taşımaktadır. Bu öğelerden ilkinin yiyecek ve içecekler olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü insan, beslenme güdüsüyle dünyaya gelir ve anne sütünden itibaren yaşamdaki öncelikli amaçlarından biri karnını doyurmaktır.

Yemek dini ritüellerde ve kutlamalarda merkezi bir rol oynar. Yemek, din ve kültür arasındaki bu karşılıklı etkileşim, geleneksel tariflerin ve yeme alışkanlıklarının nesiller boyunca aktarılmasını sağlar, kültürel mirasın korunmasına katkıda bulunur ve toplulukların ortak hafızasını güçlendirir. Ayrıca, genellikle yemeğin kutsal olarak kabulü ve sürekliliğin sağlanabilmesi için ilahi bir gücün varlığı da söz konusudur. Bireyler arasındaki birlik beraberliğin sağlanması, yemeğin kültürel, sosyal ve dinsel boyutuna dikkat çekmek gerekmektedir (Abdurrezzak, 2014:4). Nazife Gürhan'a göre: *"Din sadece bir inanç sistemi kurmakla kalmayıp toplumu düzenleyici kurallarıyla hayatın her alanına müdahale etmektedir. Bireylerin hayatlarının her aşamasında kendini hissettiren bir olgu olarak din, onların yeme-içme rejimlerini de düzenleyerek yemek kültürünün şekillenmesinde önemli bir rol oynamakta, besinlere kültürel anlamlar yükleyerek onları*

*yenilebilir veya yenilemez şeklinde kategorize etmektedir. Kimi zaman bir dini inanış için yenilebilir olan bir besin başka bir dini inanışta yenilemez olarak görülmekte hatta o besine el sürülmesi dahi hoş karşılanmamaktadır. Dolayısıyla bir yiyeceğin üretim, hazırlama ve tüketim süreçlerini dini bağlamlardan ayrı düşünmek mümkün görünmemektedir.” (2017: 1205).*

İnsanların yiyecekleri, ayinler, semboller ve inanç sistemleriyle nasıl ilişkilendirdiğini incelemek için etnologlar, birçok yaklaşım geliştirmişlerdir (Mintz ve Du Bois, 2002: 107). Gözle görülemeyen varlıklar ile iletişim, bolluk ve doyumun şükranla ifadesi, üretim ve bereketin kutsanması, insanın varoluş amacını arayışından başlayarak bu inceleme günümüze kadar devam eder. Dini bağlam içerisinde yiyecekler, insanları inançlarıyla ve zihinleriyle derin bağlar kurarak ilişkilendirir (Feeley-Harnik, 1995: 567). İnançlar, gelenekler, tabular veya kültür bir yiyecek/içeceğin tercih edilip edilmemesinde etkilidir. Beslenme antropolojisi çalışan bilim insanları yemek ve kültür arasında oluşan bağlantıyı kısaca şu şekilde maddelendirmişlerdir (Tezcan, 2000: 1);

*1. Kültür ne yiyeceğimizin temel belirtisidir.*

*2. Kültür öğrenilmiştir. Yiyecek alışkanlıkları da küçük yaşlarda edinilir. Öğrenildikten sonra uzun süre değişmez.*

*3. Yiyecekler kültürün bütünüleyici bir parçasıdır.*

Yiyecek ve içecek tüketiminin temelinde insanın yaşama kaygısı da bulunduğundan, yemek zaman zaman dualarda anılır. Dinler nezdinde önemli bir konu olan “paylaşma” için de yine yemeklerden söz edilir. Böylelikle dinler ve inanç sistemleri içerisinde yemekler sembolik ya da gerçek halleri ile varlıklarını sürdürürler (Anderson, 2005: 154). Din ve kültür ilişkisinin gücünden hareketle yemek, çeşitli kodlara da sahiptir. Bu kodlarla toplumsal ilişkilerin temellerinde kendine yer bulur. Çünkü yemekler, yalnızca biyolojik gerçekliklerle değil, aynı zamanda sosyal kurallarla da ilişkilidir. Bir yemeğin sahip olduğu mesaj ve kodlar gerektiğinde sınır çizerek karşı tarafa bilgi verebilir. İletişim aracı olma görevini üstlenen yemek, bir sembol ve metafor oluşu ile tamamen toplumsal bir kavramdır (Douglas, 1972:61). Yemek ve beslenme gelenekleri, kültürel kodları barındıran ve aktaran önemli bir araçtır. Bu nedenle, yemek sistemi, öz temsilin, kültürel değişimin ve kimlik oluşturmanın güçlü bir aracı olarak öne çıkar (Reis, 2012: 130). Yemek, taşıdığı sembolik anlamlarla kimlik inşasında önemli bir rol oynar. Bireyin kimlikleri, yedikleriyle bağlantılıdır ve bu nedenle bireyin yedikleri, kimliğini şekillendiren unsurlar arasında sayılabilir (Akarçay, 2016: 120-121).

Yeme içme alışkanlıkları, sadece iklim, coğrafya ve bölgesel farklılıklarla göre şekillenmemektedir. Aynı zamanda etnik, kültürel ve dini değerlerdeki çeşitlilikle de kendine bulmaktadır (Akarçay, 2016: 121). Bu bağlamda, Meryem Ana, Anadolu kültür ve inanışlarında özellikle de geçiş

dönemlerinde ismi anılan önemli bir dini şahsiyettir. Anadolu'da birçok şehirde "Meryem Ana Sofrası" kurulmaktadır. Bu sofraya geleneği hem Hristiyan hem de Müslümanlar tarafından uygulanır. Hazırlanma amacı farklı olsa da Meryem Ana sofrasının sembolik anlamı hemen hemen aynıdır. Bereket için dua, şükür ve yenilenmeye karşı gösterilen sevinç bu sofranın amaçlarındandır. Örneğin, Trabzon'da yaşayan Rumlar tarafından Noel günü özel sofralar hazırlanır. "Hristopsoma" isimli ekmekler yapılır ve üzerlerine badem ile Hz. İsa'nın doğumu resmedilir. Havanda dövülmüş olan cevizler serpilip pişirilir. Akabinde kurabiyelerin üzerine bal dökülür ve pamukla süslenen şekerleme ile mandalinaların olduğu yiyecekler sofraya konur. Farklı bölge ve illerde içeriğinde çeşitli değişiklikler olabilecek bu sofraya, "Meryem Ana Sofrası"dır (Bozis, 2020:403). Meryem Ana ile ilgili halk gastronomisinde fazlaca veri bulunduğundan onun Anadolu yemek kültüründeki yerine dikkat çekmek gerekmektedir.

## 2. Sosyal İşlevleriyle Yemek

Yiyeceklerin sosyal işlevi, beslenmenin ötesinde, önemli kültürel, psikolojik ve sosyolojik boyutları olan çok yönlü bir olgudur. Sosyolojik açıdan yiyeceğin, kişiler arası bağları ve toplumsal dayanışmayı kolaylaştıran kritik bir araç olarak işlev gördüğü söylenebilir. Aile ortamlarında, arkadaşlar arasında veya profesyonel ortamlarda paylaşılan yemek deneyimleri, grup kimliğini ve kolektif hafızayı pekiştiren ritüel uygulamalar olarak insan yaşamında var olurlar. Bayram ziyafetleri, dini şölenler ve özel gün yemekleri gibi içerisinde yeme-içmenin bulunduğu kültürel gelenekler toplumsal normların sürdürülmesinde önemli rol oynamaktadır. Ayrıca, yiyecek paylaşma, misafirperverlik, cömertlik ve sosyal statü ile sıklıkla ilişkilendirilen sembolik anlamlar barındırmaktadır. Böylece yiyeceklerin tesiriyle, sosyal hiyerarşiler ve ilişkiler de şekillenebilmektedir. İnsanlar cenazeler, düğünler, bayramlar ve doğum günleri gibi etkinliklerde bir araya geldiklerinde sunulan yiyecek ve içecekler, duyguların paylaşılmasına ve sohbetle yakınlık kurulmasına olanak tanır. Resmi toplantılarda sunulan ikramlar, ortamın resmiyetini azaltarak iletişimi güçlendirir ve olumlu sonuçlar doğurabilir (Yıldız, 2020: 366-367). Yiyeceklerin, sosyal işlevinin çeşitli açılardan incelenmesi, yiyeceklerin sadece biyolojik bir gereklilik olmadığını, aynı zamanda insanlar arasındaki iletişimi ve kültürel bağlarını şekillendiren bir araç olduğunu gözler önüne sermektedir.

Tüm kültürlerin özel ritüellerle geçmişi anlamak ve geleceği şekillendirmek için çaba gösterdiği bilinmektedir. Bu ritüeller, sosyal birliği güçlendirmenin yanı sıra topluluk içinde dayanışmayı artırma gibi önemli işlevlere sahiptir. Törenler, belirli ritüellerin icra edildiği ve özel yemeklerin sunulduğu etkinlikler olarak karşımıza çıkar. Örneğin, Hristiyan inancında Şükran Günü'nde hindi, Müslümanlıkta Kurban Bayramı'nda et pişirmek gibi dini ve geleneksel ritüeller ön plandadır. Düğünler, cenazeler, bayramlar ve Hıdırellez gibi kutlamalar ise toplum içinde birlik ve beraberliği sembolize eden önemli pratiklerdir. Bu tür etkinliklerde yemek hazırlığı genellikle

kolektif bir çaba ile gerçekleştirilir. Bu bağlamda, ritüellerin ve ikram edilen yemeklerin toplumların kültürel kimliğini güçlendirmede kritik bir rol oynadığı kabul edilmektedir (Yıldız, 2020: 370).

Yiyecekler, çeşitli dini ritüellerde kutsal bir unsur olarak, manevi anlamlar yüklenirler. Tüketilen gıdalar, tanrısal varlıklarla iletişim kurmanın ve öteki dünyaya erişimin aracı olarak kabul edilir. Bir yiyeceğin insanlar tarafından kutsal sayılmasının sebepleri çeşitlidir: onun devamlılığını sağlamak için ilahi gücün varlığına inanılması bunlardan biridir. Ritüellerde, bireyler arasında paylaşımın ve birliğin oluşması, yiyeceğe atfedilen dinî, sosyal ve kültürel boyutu vurgulamaktadır. Böylece, yemeğin sembolik bir iletişim aracı olduğu görülmektedir. İnsanların birbirleriyle iletişimlerine yardım etmesinin yanı sıra yiyecekler, tanrıya ulaşabilmenin de bir aracıdır. Yemeğin/yiyeceğin türü, sunumu, tüketildiği mekân ve insanların statüleriyle ilişkilendirilmesi durumu söz konusudur. Bireyleri çalışmaya ve yaşamlarını sürdürmeye yönlendirir; bu da yemekle sosyo-kültürel bir seviyenin kabul edilmesi ve sözsüz mesajlar vasıtasıyla iletişim kurulmasını güçlendirir. Gündelik yaşam içerisinde alışlagelmiş bir akışın parçası olan yiyecekler, aynı zamanda toplumsal ve dinî törenlerin bilinen unsurlarındandır. Bir ayın, tören ya da kutlama olduğunda akla ilk geleceklerden biri, yiyecektir. Bu noktada dikkat edilmesi gereken, çoğunlukla aynı ya da benzer yiyecek-içeceklerin kutlama ve törenlerde tercih edilmesidir. Kültür, din veya kalıplaşan bazı davranışlarla bu durum açıklanabilmektedir.

Hristiyanlığın özel günleri, sosyal hayatın önemli bir parçası olarak kabul edilir ve özel yemekler bu günlerin önemli bir ritüelini oluşturur. Örneğin, Noel ve Paskalya ya da Meryem Ana'nın Müjde Günü gibi dini önem taşıyan günlerde, aileler ve topluluklar bir araya gelerek özel yemekler hazırlar ve bu yemeklerin paylaşımı, sosyal bağları güçlendirir. Bu ritüeller, Hristiyan topluluklarında birlik ve dayanışma duygularını artırmakla kalmaz, aynı zamanda kültürel kimliği koruma ve aktarma işlevi görür. Dinî bir şahsiyet olarak, Meryem Ana'nın tarih boyunca Anadolu'da oluşan, yemek kültürü de dahil olmak üzere geleneklerdeki etkisinin araştırılması gerekmektedir. Farklı kültürlerde ve Hristiyan mezheplerinde, Meryem Ana çeşitli bayramlar ve kutlamalar aracılığıyla saygı görür. Bu etkinlikler sayesinde topluluklar; ritüeller, dualar ve özellikle kültürel ve dini anlam taşıyan özel yemeklerle duygularını ifade etme fırsatı bulurlar. Meryem Ana için özel gün yemeklerini hazırlama ve tüketme eylemi, genellikle dini geleneklerde kök salmış ritüeller ve sembolizmle birlikte gelir. Malzemeler, pişirme yöntemleri ve hatta yemeklerin sunumu, mutfağı manevi dünya ile bağlantılı kılan semboller taşır.

İnsanoğlunun temel ihtiyaçlarının başında gelen beslenme cinsiyet, yaş ya da sınıf farklılıklarının yemek kültürü üzerinde çeşitli etkileri bulunabilir. Hem yemek hem de beslenme kültürü ile uygulamaları üzerinde tesiri olan bir diğer unsur da din olgusudur. Bireylerin sosyal hayatı ve

sosyokültürel yapısının oluşmasına yön veren bir etken olarak din dikkat çeker. İnanç sistemleri ve dinler, toplumdaki kuralların çerçevesini çizirken problemlerin çözümüne de temel oluştururlar (Beşirli, 2012: 73). Bu bağlamda, dinler içerisinde çeşitli besinler ile ilgili gelenekler ortaya çıkar ve dini kimliklerin oluşmasına da yardımcı olur (Goody, 2013: 21). Bu noktada Meryem Ana adıyla anılan, onunla ilgili özel günlerde yapılan ya da ona göndermelerde bulunan yiyecek ve içecekler; onu anma, şükretme, şifa ve bereket bulma, bir işi kolaylaştırma ya da yoluna koyma gibi niyetlerle yapılıp tüketilmektedir.

### 3. Meryem Ana ile İlgili Özel Günler

Hız. İsa'yı dünyaya getirmesiyle Hristiyanlık için özel bir yere sahip olan Meryem Ana'ya atfedilen özel günler bulunmaktadır. Bu özel günlerde çeşitli yiyecekler hazırlanır ve neredeyse tümü Meryem Ana ve Hız. İsa'ya gönderme yapan sembolik manalar içerir. Bu özel günler kronolojik olarak ele alınacak olursa ilki, mart ayındaki "Müjde" ya da "Tebşir" bayramıdır. Kutsal Ruh'un Meryem Ana'ya, Hız. İsa'ya gebe olduğunu müjdelemesi 25 Mart'ta kutlanır. Kilise tarafından Hız. İsa'nın doğumunun 25 Aralık'ta kutlanması sebebiyle, Meryem Ana'nın bu tarihten tam 9 ay önce, yani 25 Mart'ta Hız. İsa'nın annesi olacağı haberiyle müjdelenmiş olması gerektiğine inanılır.

Meryem ana ile ilgili bir özel gün de 16 Temmuz'da kutlanan Karmel Dağı'ndaki "Meryem Ana" bayramıdır. Meryem Ana'nın şefaet edici olduğuna ve kudretine vurgu yapılan bu bayram 1587'de Papa V. Sixtus tarafından Karmelite tarikatı için uygulamaya sokulmuş, ardından tüm Kilise tarafından kutlanan bir bayram haline gelmiştir. Ayrıca, Katolik Kilisesi 22 Ağustos tarihinde Meryem ana için "Lekesiz Kalp" bayramını kutlar. İkinci dünya Savaşı'nın meydana getirdiği kaos zamanlarında, Papa XII. Pius tüm insanlığı Meryem Ana'nın lekesiz kalbini adamak suretiyle bir mass ayini düzenlemesiyle bu tarih özel bir gün olarak kabul edilmeye başlar.

Hristiyan Kilisesi tarafından Meryem Ana'ya atfedilen başka bir gün ise "Meryem Ana'nın göğe alınması" bayramıdır. 15 Ağustos'ta kutlanan bu bayram Meryem Ana ile ilgili en önemli günlerden biri olarak kabul edilir. Bu sebeple Hristiyanlığın bulunduğu birçok ülkede Meryem Ana ile bir ilişkisi olduğuna inanılan Fatima, Lourdes ve Efes gibi yerlerde törenler yapılır. 8 Eylül'de ise "Meryem Ana'nın doğumu" bayramı kutlanır. İlk önce İspanya'da başlayan bu kutlama daha sonra birçok yere yayılır. 7 Ekim'de ise Katolik Kilisesi tarafından Meryem Ana'nın "Kutsal Tespihin Kraliçesi" olarak anıldığı bir gün mevcuttur. Bunlara ek olarak "Meryem Ana'nın Anneliği" bayramı ve Meryem Ana'nın asli günahattan masum ve lekesiz olduğunun kabulü manasına gelen "Meryem Ana'nın günahsızlık" bayramı vardır bugün 8 Aralık'ta kutlanır (Katar, 2001 :25-26).

Yukarıda söz edilen noktalardan hareketle, makalede bağlam merkezli bir yöntem olan işlevsel kuramdan istifade edilecektir. Çünkü, bireyin yeme-içme davranışlarının sosyal beklenti çerçevesinde gerçekleşmesi için bağlam önem arz etmektedir. İşlevin nasıl ortaya konacağı bu yolla belirlenir.

Antropolog Bronislaw Malinowski, kültürel unsurların toplumda belirli hedeflerle ortaya çıktığını ve bireylerin gereksinimleri için bir araç görevinde olduklarını belirtir. Bu nedenle, yiyecekler de toplumlarda bireylerin çeşitli gereksinimlerini karşılamak amacıyla belirli sosyal işlevler üstlenir (Yıldız, 2020: 361). Bu işlevler, dostluk, yakınlaşma ve iletişim, hediyeleşme ve paylaşma, statü ifadesi, törenler ve anma, ziyafet ve eğlence gibi sıralanabilir.

#### **4. Sevincin Tadı Olarak Yiyecek ve İçecek**

##### **4.1. Kuru Pancar (Nuvig) Sarması**

Yeşil, uzun ve geniş yapraklarıyla pancar bitkisi çok yönlü olarak tariflerde kullanılır. Anadolu'da bazı sebze ve meyvelerin yemek kültüründe sembolik anlamları vardır. Yeşil yaprakları olan bu sebze de Meryem Ana ve Hz. İsa'nın simgesi haline gelmiştir. Adana ve Kahramanmaraş'ın bazı ilçeleri ile Zeytinlu'da (Süleymanlı) 29 Aralık ile 5 Ocak tarihleri arasında Noel Yortusu nedeniyle Ermeni Hristiyan halk tarafından oruç tutulur. 5 Ocak'ta da Hz. İsa'nın doğumuna istinaden vaftiz töreni düzenlenir ve ayın için erkenden kiliseye gidilir. Vaftizin ardından orada bulunanlar vaftiz suyundan içer ve kutsanmış olur. Eve dönerken kutsanan sudan götürmek mümkündür. Bu tören için hazırlanan özel yemekler vardır. Yemeklerden en önemlilerinden biri, kuru pancar yaprağı sarmasıdır. Yortu için tutulan oruç açılırken kuru pancar sarması yenmektedir (Siseryan,1996:200). Bu yemeğin malzemesinin yeşil ve geniş yapraklı bir bitkiden seçilmiş ve sarma formda olması tesadüf değildir. Çünkü bölgede yaşayan Ermenilere göre Hz. İsa bir ahırda dünyaya gelir ve Meryem Ana, onu pancar yapraklarından bir kundağa sarar (Siseryan, 1996: 200). Bu bağlamda kundak görevi gören pancar yaprağının kutsallığı düzenlenen törende sergilenmiş olur. Yapılan sarmayla Meryem Ana'nın sevgi ile Hz. İsa'yı sarıp sarmalaması ve sonsuz şefkatini göstermesi, sembolik olarak ortaya koyulmaktadır. Pancar yaprağı sarmasının ardından bal, kaymak, pirinç çorbası, kurban eti, sahanda yumurta, süzme yoğurt ve rakı tüketilmektedir (URL-1).

Tüm bu yiyeceklerin bereket, saflık ve yenilenmeyle ilişkili olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim yumurta, Paskalya zamanlarında Hz. İsa'nın dirilişini sembolize etmek üzere de kullanılır. Hz. İsa'nın doğduğu gün olarak kabul edilen tarih münasebetiyle tüketilen yumurta, sembolik olarak çeşitli anlamlara sahiptir. Hint, Japon ve Çin mitolojilerinde yumurta kozmik yenilenmenin, bilginin, bilgeliğin ve yaşamın simgesidir (Koçak, 2016:41-42). Ayrıca, "Yumurta, yatay ve dikey sembolizme bağlı olarak merkezi konumda çoğul üremenin özelliğine sahiptir. Yatay boyutuyla; sakinliği, rahmi, yeni varlığın oluşumunu, yerleşmeyi, üretkenliği, verimliliği; dikey boyutuyla da yatayda var olan oluşumun zıddı olan kozmik vuruşa bağlı hareketliliği, oluşum evresini tamamlayıp meydana çıkma durumunu ve şifa vericilikteki potansiyeli temsil ettiği düşünülmektedir." (Otyakmaz Aydın ve Koçak, 2023:205).

## 4.2. Boncuk Çöreği

Az yağ ile yapılan, tuzlu ya da şekerli olabilen çörek, sözlükte yumurtalı ve gevrekçe bir hamur işi olarak geçmektedir (Türkçe Sözlük, 1998: 503). Anadolu'da soba ateşinde veya sac üzerinde yapılan çörekler günlük yiyecekler olmasının yanı sıra geçiş dönemlerinde de hâlâ tüketilmektedir. Özellikle, kömbe, kete ve kara çörek olarak bilinen çeşitleri hemen hemen Anadolu'nun birçok bölgesinde yapılmaktadır. Çörekler Anadolu'da bilhassa, bayramlarda, koç katımında, yağmur duasında, kız istemede veya cenazelerde tüketilmektedir.

Boncuk dendiğinde ise Anadolu'da akla gelen ilk durum nazardır. İkinci bir mana olarak ise uğur getirdiğine inanıldığı için boncukların kullanıldığı görülmektedir. Halk inancına göre boncuklar, yalnızca şans getirmezler, kötü enerjiden koruyan bir obje hatta tılsımlı sayılabilen nesnelere. Boncuğun tılsımına inanlar onun, insanları, hayvanları ve kıymetli sayılan eşyaları kötü enerji ve nazara karşı koruduğuna inanırlar (Özar, 2019, s. 14). Bu kabul, Anadolu'da zaman içerisinde yemek kültürüne ve yemeğin sosyal işlevlerinden olan hoşça vakit geçirme eylemine de tesir eder. Bu bağlamda, Kapadokya'da yaşayan Rumlar, 25 Mart'ta Müjde Bayramı'nı kutlamaktadır. Bu tarih, Meryem Ana'nın Hz. İsa'ya hamile kaldığını öğrendiği gündür. Müjde Bayramı için hazırlanan çöreğin adı "boncuk çöreği"dir. Boncuk çöreği yapılırken birinin içine mavi boncuk koyulur. Mavi boncuklu çörek yiyenler arsından kime çıkarsa o, evin en talihlisi seçilir (İnaltonç, 2007: 117).

Anadolu Ermenilerinin doğum gelenekleri incelendiğinde yine mavi boncuk dikkat çekmektedir. Doğumdan sonra özellikle al basmasından korkulduğu için lohusanın yastığı altına ekmek ve yanlarına da sarımsak, mavi boncuk ya da İncil konulmaktadır. Ekmekle birlikte mavi boncuk da Meryem Ana'nın Hz. İsa'ya hamile kalmasının sembolik yorumudur. Yeremya kitabında<sup>1</sup> ise, kadınlar tarafından göklerin kraliçesi için pideler yapıldığından söz edilir. Bazı araştırmacılara göre, Yeremya kitabında söz edilen çörek pişirme geleneğinin, bir başka yıldız tanrıçası Uzza'ya tapılması arasında bağlantı vardır. Daha önce tanrıça Uzza için yapılan çörekler, Hristiyanlıkla birlikte Meryem Ana için yapılmaya başlanmıştır (Bilgin, 2003: 100).

## 4.3. Eftazima

Ekmek, beslenme kültürünü zengin kılan bir yiyecektir. Din, dil, ırk ya da ekonomik durum ayrımı olmaksızın ekmek, geçmişten bugüne tüm insanlığın en çok tükettiği yiyeceklerdendir. Ekmeğin, Eski Mısır ve Yunan

---

<sup>1</sup> "Yeremya Kitabı, günümüzde kabul edilen Kutsal Kitap sıralamasına göre Nevi'im bölümünün Son Peygamberler kısmında, Yeşeya kitabından sonra ikinci sırada yer alır. Rabbinik literatürde kronolojik sıralama, II. Krallar ve II. Tarihler kitaplarının Kudüs'ün yıkılışı ile bitmesinden dolayı Son Peygamberler kitaplarının ilk sırasında bu yıkımı haber veren Yeremya Kitabı yer almaktadır" (Dearman, 2012: 441).

daha sonra da Roma üzerinden tüm Avrupa'ya yayılan bir besin olduğu görüşü bulunmaktadır. Özel günlerde yapılan çeşitli Meryem Ana ekmekleri de mevcuttur. 15 Ağustos'ta Meryem Ana yortusu için nohut ile mayalanan "eftazima" ekmeği yapılır. Bu ekmeğin yapılması ve tüketilmesindeki amaç, Tanrı'dan sağlık, mutluluk ve bereket dilemektir (Bozis, 2020: 209). Yedi hamurlu ekmeğin olarak da bilinen bu ekmeğin, mayasız olarak yedi defa yoğrulur. Suda ıslatılan ve köpüren nohutlarla gerekli maya elde edilir. Eftazima ekmeğinde, anason ve susam tohumları da kullanılmaktadır. Genellikle saç örgüsü şekli verilir ve fırında pişirilmeden önce dilimler halinde kesilir. Piştikten sonra, su ya da çorbaya batırılarak tüketilir. Ekmeğin özel günlerde belirli ritüeller ile tüketilmesi, çok eski çağlara dayanır ve buğdaya atfedilen özel anlamların bugüne dek etkisini koruduğunu göstermektedir.

Hristiyanlığa göre, Hz. İsa'nın çarmıha gerildiği haç, dünyanın merkezi olan Golgota'da yer alır ve iyilikle kötülüğü bilme ağacının odunundan yapılmıştır. Hz. İsa'nın, Hz. Adem'in hem yaratıldığı hem de gömüldüğü bu yerde çarmıha gerildiğine inanılır. Hz. İsa'nın kanı, Hz. Adem'i vaftiz ederek ilk günahın bedelini öder. Çarmıhın altında, Hz. İsa'nın kanının döküldüğü toprakta zeytin, buğday ve üzüm gibi kutsal bitkilerin filizlendiğine de inanılır (Eliade, 2009: 456-457).

#### 4.4. Kaygana

Farsça, "haye-gina"dan gelen ve "yumurtalı" anlamında kullanılan "kaygana"nın kökleri İran'a kadar uzanmaktadır. Hristiyanlar tarafından özel gün yemeği olarak tüketilen kaygana, 20. yüzyıla değin bir şükran yemeği olarak tüketilir. Marianna Yerasimos tarafından kaleme alınan, *İstanbul'da Rum Bir Ailenin Mutfak Serüveni, Tarifler, Hikayeler, Anılar* (2019) isimli kitapta Yaya Ankroniki'nin hatıralarına yer verilir. Bu bölümde, Kaygana ve Hristiyan kültüründeki yerine değinilmektedir. Kaygana, tatlı ya da tuzlu olarak tüketilebilen bir tür omlet olmakla birlikte Noel için özel bir yemek olarak kabul edilir. Ayrıca, mübadele döneminden önce Kayseri'de yaşamış olan Hristiyan Ortodokslar tarafından kaygananın lohusalar için hazırlanan Meryem Ana sofrasında ikram edilmek üzere de yapıldığı belirtilir ve kitapta konuyla ilgili bir anıya yer verilir (2019:17):

*(...) Kiliseden eve gelir gelmez bir kaygana yapıverirdik. Bol yumurtayı köpük köpük oluncaya kadar çırpıp, içine biraz un katar, tavada tereyağıyla kızartırdık. Ateşten indirince üstüne bol şeker ya da pekmez dökerdik. Noel'de muhakkak kaygana yenirdi; doğum yapmış Meryem Ana'ya şükretmek için yerdik. Kaygana pişirmemek büyük günahı. Meryem Ana'yı küçümsemiş olurdu. İster yoksul ol ister varıl o gün kaygana yapacaktın. Ailede bir kadın doğum yapınca da pişirirdik. Annemin küçüklüğünde, kayganayı kiliseye götürüp Meryem Ana'nın ikonasının önüne koyarlarmış. Yoksullar da alıp yermiş. Bizim zamanımızda (1880'ler) evde yapılır, evlerde yenirdi.*

Bahar mevsimiyle birlikte kaygananın; nane, taze soğan ve dere otu gibi malzemelerle çeşitlenebileceği de hatırlarda yer almaktadır (Yerasimos,



2019:17). Mübadele öncesinde, Erciyes Dağına tırmanılan yol üzerinde yer alan Zincirdere'de (Flaviana), Noel ayını akabinde sofraya hazırlanır ve mutlaka kaygana yapılır. Yumurta ile hazırlanan kaygana, hazır olduktan sonra üzerine bal veya pekmez dökülerek tüketilir. Hz. İsa'ya gönderme yapılarak "Hristos yoncası" ismiyle de bu yemek anılır. Zincirdere'de yumurta doğurganlıkla ilişkilendirildiğinden, Hz. İsa'nın doğduğu gün olarak kutlanan tarihte kaygana yenir. Ayrıca bu yemek, düğün ve doğum gibi geçiş dönemlerinde hazırlanır. Bebek sahibi olan aile, bebeği erkek ise kayganayı bol yumurtalı hazırlar, eğer bebek kız ise tarif daha az yumurta kullanılarak yapılır (Bozis, 2020 :386). Yerasimos'un çalışmasında kayganada şöyle bahseder (2019:17): "Meryem Ana'ya bir minnet, bir teşekkür ifadesi olarak kabul edilen kaygana geleneği Kayseri yöresinde o kadar köklüydü ki, Talashlı Karamanlılar Noel'e Kaygana Bayramı delermiş. Ayrıca tüm Kapadokya'da düğün günü damatlara ballı kaymaklı kaygana ikram edilirdi". Anadolu'nun çeşitli bölgelerinde ve İstanbul'da hâlâ kaygana yapılmakta ve tüketilmektedir.

#### 4.5. Tanabur/ Ayran Aşı

Süt, yoğurt ve ayran renkleri ve aynı maddeden üretilmeleriyle ortak noktaya sahiptirler. Ancak bu gıdaların ortaklıkları yalnızca maddesel değildir. Manevi olarak sembolize ettikleri unsurlar sebebiyle, sütle sütten yapılan yoğurt ve ayran da zaman zaman kutsallık atfedilen besinlerdir. Hinduların Süt Denizinin Çalkalanması efsanesinde süt yaratılışın özü kabul edilir. İlkel süt okyanusundaki hareketin dünyanın tüm katı maddelerini, takımyıldızlarını, yeryüzünü ve canlılarını ürettiğine inanılır. Sakta Sastra'ya göre, Büyük Anne yarattıkça koyulaşır, bu tıpkı sütün bir lor oluşturması gibidir. Süt temelli yaratılış hikayeleri Orta Doğu, Hindistan, Japonya, Mısır ve Yunan'da bulunur. Ayrıca, İncil'de: "Beni süt gibi dökmedin mi, Peynir gibi katılaştırmadın mı?" ifadeleri yer alır (Walker, 1988: 472).

Tanabur, daha çok Ermeni yemeği olarak bilinmekle beraber, tavuk suyu, arpa, yoğurt, soğan, nane, kekik ve yumurta kullanılarak yapılan bir corbadır. Elli gün boyunca tutulan oruç sonrasında arınma ve saflığın sembolü olarak kabul edilir. Silva Özyerli kitabında yer alan hatıralarda Diyarbakır'da yaşayan Hristiyanlar tarafından 25 Mart Müjde Bayramı'nda hazırlanan özel yiyeceklerden şöyle bahseder (2019:211):

*(...) Cumartesi sabahı, yani bayram arifesinde mutlaka yapılan yemeklerden biri de tanabur, yani ayran aşı denen yemektir.*

*Anam, sabahtan bakır bakraçlar içinde babamın getirdiği koyun yoğurdunu bez torbaya doldurur, birkaç saat süzer, süzdüğü yoğurdu daha sonra sulandırır, kalın ayran kıvamına getirdikten sonra akşamdan ıslattığı dzedzodza, yani aşurelik buğdayla buluştururdu. Koca bakır kazanı odun ateşi üzerine oturttuğu sacayak üzerine yerleştirir, tanabur kaynayanaya kadar büyük bir sabırla sürekli karıştırırdı. Kaynadıktan sonra altındaki odun miktarını azaltır, kazanın kapağını asla örtmeden, ağır ağır pişmeye bırakırdı. Paskalya Bayramı arifesinde yapılan tanabur, özel bir ritüele de sahne olurdu.*

Tanabur, bazen Noel'den bir hafta önce tutulan oruç sonrasında tüketilir. Genellikle soğuk tüketilen bu çorba irmik ile de yapılmaktadır. Paskalya öncesi arife gecesi için (Kutsal Cumartesi) hazırlanan sofranın önemli bir yemeğidir. Noel Arifesi yemeği, "khetum" olarak anılır. Bu özel sofrada genellikle pirinç, balık, nevik (yeşil pazı ve nohut) de yenir (Sarkisyan, 1932: 247). Tarifte kullanılan arpa da Anadolu mutfağının sembolik ürünlerindedir. Hızır ve bereket kültü Anadolu halkının gelenekleri içerisinde dikkat çekicidir. Ak sakallı bir kişi olarak beyaz bir atı olduğuna inanılan Hızır'dan bereket dilenir. Bu sebeple ondan bolluk dilemek adına atı için kapıların önüne bir kap arpa koyulur. Bu sayede Hızır'ın o kapıya uğrayacağı ve atın bu arpadan yiyeceği kabul edilir. Eğer sabah uyanıldığında kap boşsa veya arpanın miktarı eksilmişse Hızır ve atının o eve uğradığı kabul edilir (Gezgin, 2010 :23). Bu noktadan hareketle Nuvig sarmasında kullanılan arpanın da bereketi simgelediğini söylemek mümkündür.

#### 4.6. Adaçayı Şerbeti

Şerbet, hazırlanma ya da tüketim aşamasında dinsel-büyüsel işlemlerin görülebildiği, özellikle geçiş dönemleri ve özel günlerde tercih edilen törensel bir içecektir. Bilgin'e göre (2020: 51) şerbet, Arap dünyasından Doğu'ya (İran, Hindistan, Moğolistan, Çin) seferler ve ticaret aracılığıyla yayılır. Şerbetin kökeninin Doğu Akdeniz olduğu düşünülmektedir. Çeşitli baharatlar, çiçekler, meyveler ve bitkiler şerbetin temel malzemelerindedir. Özellikle çiçekler, şerbete renk ve aroma vermek için tercih edilmektedir (Şavkay, 2000: 175).

Adaçayı, östrojen hormonunu artıran, pek çok şeye iyi gelen şifalı bir bitkidir. Antiseptik oluşuyla bilinen adaçayı Roma döneminde kutsal kabul edilir. Orta Çağ'da veba ve kolera gibi hastalıkların tedavisinde kullanılır. İngilizce *sage* olarak anılan adaçayı, Latince kurtarmak anlamına gelen *salvare* sözcüğünden türemiştir. Ölümsüzlükle ilişkilendirilen bu bitki Meryem Ana'nın simgelerindedir (Gezgin, 2010:15). Meryem Ana'nın kucagında Hz. İsa ile Herodes'in askerlerinden kaçarken saklanmak için adaçayının içine gizlendiğine inanılır. Onlar gidince de Meryem Ana tarafından adaçayına yaratıcının izni ile şifa ve kuvvet bahşedilir: "Bundan böyle ebediyete kadar beni ölümden kurtardığın gibi insanları da kurtar. Sana insanları iyileştirecek kuvvet ve kudreti Tanrının izniyle veriyorum!" dediği belirtilir. Benzer bir diğer anlatı şöyledir; Meryem Ana Mısır'a kaçmaya başladığında Hirodes'in avcılarından korunmak için bir adaçayına sığınır ve adaçayını kutsar. Bunun üzerine bitkinin tüm yapraklarının güzel kokular saçtığı iddia edilir (Skinner,1911:262). Bu şerbet Anadolu'da, özellikle yeni doğum yapmış kadınlara ve onu ziyarete gelen yakınlarına ikram edilmektedir.

## 5. Hüznün Tadı Olarak Yiyecek ve İçecek

### 5.1. “Zavuş” Şerbeti / Buhûr-ı Meryem

Anadolu mutfak kültüründe dikkat çekici bir yere sahip olan şerbetler, törenler ve geçiş dönemlerinde konuklara ikram edilmek üzere; bitkiler, meyveler bazen de süt ile hazırlanır (Oral, 1957: 33). Bitkiler, şerbet kültüründe önemli bir yere sahip olmasının yanında Anadolu’da Meryem Ana’yı anmak üzere de sıkça kullanılırlar. Tek tanrılı dinlerde ya da mitolojik anlatılarda kutsallık atfedilen özellikle kadın şahsiyetler çiçeklerle özdeşleştirilmektedir (Koçak ve Günaltay Başak, 2023: 743). Meyveler için de benzer bir durumdan söz edilebilir. Özellikle nar, anlatılarda ya da dinsel-büyüsel işlemlerde kendine yer bulan ve cinsiyet olarak kadını işaret eden bir meyvedir. “Mitolojide nar; bereketi, doğumu ve çoğalmayı sembolize etmektedir. Pek çok meyvede çekirdek, meyvenin ortasında sınırlı sayıda saklıyken nar, sayısız dölden oluşmaktadır. Bu bağlamda nar, bereketin ve bir neslin devamlılığının sembolü olmuştur” (Şenocak, 2016: 232). Nitekim nar, Meryem Ana’yı sembolize eden, “zavuş/buhûr-ı Meryem” şerbetinde de kullanılmaktadır. Bu şerbette kullanılan bir diğer sembolik yiyecek de mercimektir. Mercimek, Hristiyanlar için Meryem Ana’nın göz yaşını simgeler. Kutsal Cuma’da Meryem Ana’nın gözyaşlarını sembolize etmek için mercimek çorbası yenir; Hristiyan inancına göre Hz. İsa’nın çarmıhtaki çilesini hatırlatmak için sirke ile tatlandırılır (Fieldhouse, 1995: 131).

Bursa’nın Mudanya ilçesinde yas törenleri için Ermeni halk tarafından yapılan bir içecek olan “zavuş” şerbeti yapılışından içilişine kadar birçok ritüel barındırmaktadır. Zavuş, yılbaşı ve Paskalya arasında bir zamanda yapılıp içilmektedir (Dağdeviren, 2007: 44). Zavuş şerbeti için, mayhoş nar, yeşil mercimek ve toprak testi kullanılmaktadır. Narlar hiçbir tanesi ziyan edilmeksizin ayıklanır. Bir bez torbaya konduktan sonra çekirdeklerini suyu çıkarılır. Daha sonra mercimekler bir tülbendin içine koyularak bağlanır. Nar suyu testiye boşaltılır ve dağlık bir tepe bulunur. Tülbende sarılı olan mercimekler testinin içine atılır. Burada önemli olan ağlanması ve testinin içine bakılarak en az üç damla göz yaşını testiye akıtmaktır. Aksi takdirde hem şerbet tutmayıp dilek kabul olmayacaktır. Son olarak, testinin ağzı bezle bağlanır ve üzeri çalılar ile kapatılır. Aşağı yukarı 2 ay tepede bekletilir. On beş gün arayla testinin etrafına gelip üç defa “Zavuş Meryem Zavuş Meryem!” diye bağırlır. İki ay sonra da testi akşam vakti tepeden alınır. Mercimekler bu süreçte içeceği mayaladığından adeta bir şaraba dönüşür. Bu içeceğin yanında o gün yalnızca haşlanmış mercimek yenmektedir. Mercimekleri çıkardıktan sonra zavuş Meryem içeceği ile mercimeklerin bir kısmını testinin kurulduğu yüksek kayalığa serpmek gerekir (Dağdeviren, 2007: 44).

Yapılışından tüketimine kadar pek çok sembolik içeriğe sahip bu içeceğin ana malzemesi yeşil mercimektir. İçeceğin hem yapımında hem de tüketilmesi sırasında mercimeğin yer almaktadır. İçeceği mayalayan mercimektir. İnanişâ göre mercimek hüznün ve yasın simgesidir

(Dağdeviren, 2007: 44). Bunun Meryem Ana'nın acı ile olgunlaşp yeni bir yolculuğa çıkışına gönderme yapılmaktadır. Zavuş'un yanında yalnızca haşlanmış mercimek tüketilmesi ise sonsuz hüznün ve göz yaşını anlatmaktadır.

Bu içeceğin bir diğer malzemesi de nardır. Nar mitolojilerde bereket ve doğurganlığı simgeler. Bereket tanrıçası Demeter'in elindeki haşhaş ve nar ile bereket ve doğurganlığı simgelemektedir. Nar, aynı zamanda Demeter'in kızı Persephone'yi yeraltına bağlayan meyvedir (Thomson, 1995: 245). Mitolojilerde önemli bir sembol niteliği bulunan narın daha sonraki din ve inanç sistemlerinde yasak meyve olarak da anıldığı görülmektedir. Meryem Ana ve Hz. İsa tasvirlerinde de yer alan nar dikkat çeker. Günümüzde de narın bolluk, bereket ve şans getirdiğine inanılmakta ve nar, evlerde uğur objesi olarak kullanılmaktadır (Duymuş Florioti, 2015: 21).

Mercimek ve nar suyunun doldurulduğu toprak testi de sembolik yönden anlamlıdır. Testinin toprak olması toprak anayla bağlantılı olması ve testinin formunun dar bir ağız ve genişleyen gövde şeklinde olması yeniden doğmayı sembolize ettiğini düşündürmektedir. Ayrıca testinin yüksekçe bir tepeye bırakılması da dikkat çekicidir. Burada göğün yakınlık hep kutsala işaret etmektedir (Eliade, 2000:121). Testiyle dilek tutulması ve içine gözyaşı akıtılması önemli ritüelistik eylemlerdir. Yine testinin etrafında üç kere dönülüp "Zavuş Meryem Zavuş Meryem!" denmesi tam bir ritüel ortamını göstermesi açısından önemlidir. Burada Hz. Meryem'e hitap söz konusudur. İki ay tepede kapatılarak bekletilen testinin akşam vakti alınması da üzerinde durulması gerekli bir husustur. Karanlık daima kaosu temsil eder. Aydınlık yeni bir başlangıca ve düzene işaret eder. Burada zavuş şerbeti kozmos için bir araçtır. Ritüel ancak o içildiğinde, ikram edildiğinde ve mezarlığa döküldüğünde tamamlanacaktır.

Yılbaşı ve Paskalya arasında yapılan bu içeceğin bereket ve diriliş getireceğine inanılır. Aynı zamanda bu içeceğin ölüm olayının ardından ikram edilmesi de uygulamalar arasındadır. İnanışa göre bu şerbet şeytani kovucu ve acıyı dindirici özelliğe sahiptir. Ayrıca zavuş şerbeti ölen kişinin mezarı üzerine de biraz serpilir ve dua edilir. Bu uygulamayla da ölenin başka bir yerde ruhunun can bulacağına inanılır. Zavuş'u içtikten sonra, acının dindiğine ve kötü günlerin geride kalacağı düşünülür (Dağdeviren, 2007: 44).

## **5.2. Hirise /Hirisi/ Herise/Keşkek**

Buğday temel bir besin olarak adeta tarımın direği şeklinde nitelendirilmektedir. Elinde buğday başağı taşıyan Kraliçe Ana Tanrıça Kubaba ya da bereket, tarım ve mevsim Tanrıçası Demeter buğdayla özdeşleşen isimlerdir. Çağlar içerisinde buğdaya verilen değere bir örnek de anlatılarda onu koruyan Ceres ile anılmasıdır. Buğday ile yapılan ve kutsallık atfedilen yiyecekler, tatlı ya da tuzlu olabilmektedir. Taneli yapısıyla bereketin sembolü olan buğday, tariflerde çoğunlukla daha önceki hasat mevsiminin ürünleriyle kullanılır. Böylece, yeni mevsimin bereketine çağrıda

bulunulur. Nitekim, buğdayla yapılan özel gün yemekleri daha çok yeni dönemleri karşılamak üzere tüketilir. Örneğin, çimlendirilmiş buğdaydan Nevruz için macun kıvamında sümenek adı verilen bir yiyecek yapılır. İlk dışı çıkan bebek için de diş buğdayı yapılır. Bebeklikten çocukluğa bir adım olan bu durum, yine bir yenilenmedir ve sembolü buğdaydır. 2011'de Unesco Somut Olmayan Kültürel Miras Listesi'ne alınan keşkek de buğdayla yapılan ve kutsal ile ilişkilendirilen bir yemektir. Keşkek Anadolu'nun birçok bölgesinde, çeşitli günler ve sebeplerle yapılır. Dene, den, gendüme, dövme, döğme gibi isimlerle anılan keşkek, hirise, hirisı ya da herise olarak da bilinmektedir. Bu yemek, hazırlık aşamasından pişirilmesine ve tüketilmesine kadar çeşitli ritüeller içerir ve törensel anlamını korur (Öney Tan, 2021: 80).

Hristiyanlıkta yortu adı verilen ve Kilise tarafından belirlenmiş önemli günler bulunmaktadır. Bu kutsal günlerde, Hz. İsa'nın doğumu, ölümü, dirilişi ile Azizlerin yaşamlarına tesir eden faziletleri anılır. Diğer bir yandan yortu ile Hristiyanlar tarafından kutlanan dini bayramlar ifade edilmektedir. Hristiyanlık içerisinde yer alan mezheplere göre bu günler farklılık arz etmektedir. Örneğin, Meryem Ana Yortusu Katolik mezhebine mensup inananlar tarafından 15 Ağustos'ta kutlanırken, Ortodokslar ise aynı yortuyu 15 Ağustos'a en yakın tarihteki pazar günü kutlamaktadırlar. Bu bağlamda, halk kültüründe Meryem Ana'ya dair izlerin çokça görüldüğü Hatay Vakıflı Köyü'nü anmak gerekmektedir. Burada Meryem Ana Yortusu kutlamaları hem inanç hem de geleneğin tüm unsurlarını yansıtarak kutlanmaktadır. Hatay Vakıflı Köyü'nde yapılan Meryem Ana Yortusunda keşkek (hirisi) dinî ritüeller uygulanarak hazırlanıp davetlilere ikram edilmektedir (Çekiç, 2015: 28). Böylece yemek, din ve kültür bağlamında güçlü bir bağlantı kurulmuş olur. Davetliler arasında hirisinin paylaşılarak tüketilmesi, insanlar arasındaki bağı ve iletişimi kuvvetlendirmesi açısından önem arz etmektedir.

Hirisi yapımında kullanılan bir tahıl olarak buğday da kutsallarla birlikte anılan bir besindir. Arkeobotanik araştırmalar, buğday da dahil olmak üzere tahılların yabani atalarının, yaklaşık 10 bin yıl önce Neolitik Dönem'de avcılık ve toplayıcılıktan yerleşik tarıma geçiş sürecinde, Anadolu'nun güneydoğusunu da kapsayan Bereketli Hilal'de ekildiğini ortaya koymaktadır. Bu bulgular, tarımın insanlık tarihindeki kritik önemini ve medeniyetin gelişimindeki temel rolünü vurgulamaktadır. Özellikle Bereketli Hilal bölgesinin, tarımın doğuşuna ev sahipliği yaparak toplumsal ve ekonomik dönüşümleri hızlandırdığı anlaşılmaktadır (Shewry, 2009: 1537). Hirisi yapımında kullanılacak olan buğdayın seçiminde özen gösterilmektedir.

Hristiyan teolojisine göre, Hz. İsa'nın çarmıha gerildiği haç, dünyanın merkezi olarak kabul edilen Golgota'ya dikilmiş olup, iyilik ve kötülüğü bilme ağacının odunundan yapılmıştır. Bu inanca göre, Hz. İsa, Hz. Âdem'in yaratıldığı ve defnedildiği yerde çarmıha gerilmiştir. Hz. İsa'dan akan kan, Hz. Âdem'i vaftiz ederek ilk günahın kefareti sağlar. Çarmıhın altında, Hz.

İsa'nın kanının döküldüğü toprakta kutsal bitkilerin filizlendiğine inanılır; bu bitkilerin zeytin, buğday ve üzüm olduğu düşünülmektedir (Eliade, 2009: 456-457). Sicilya, Trakya, Grit, Eelesiis ovaları ve Peloponesos'ta ise tanrıçalarla ilgili anlatılarla buğday ile karşılaşılır. Bazı kaynaklar, Demeter'in Eleusis'te Triptolemos'un akrabalarından gördüğü konukseverliğin karşılığında, Triptolemos'a kanatlı ejderhalar tarafından çekilen bir araba hediye ettiğini belirtir. Demeter, Triptolemos'a bu arabayla yeryüzünü baştan başa dolaşarak her yere buğday tohumları ekmesini emreder (Erhat, 2008: 86). Toprak ana olarak betimlenen Demeter'in yanı sıra kızı Persephone de başağa dönüşen ve yok edilen hayat nefesi olarak anılmaktadır. Bir kişinin öldüğünde onun evrensel ananın rahmine döndüğüne ve bu sebeple de Demetroi olarak isimlendirildikleri kabulü mevcuttur. Ekilmiş buğdayların altın başaklarının ölüler ile gömülüğü de bu kabulü desteklemektedir Bunun yanı sıra, mezar üstüne saçılan tahıl taneleri, toprağın bir ana olarak düşünülmesinden ileri gelmektedir. Ayrıca, Demeter'in de ölülerini tahıl taneleri gibi karşıladığı düşünülür. İnanışa göre, bir başak nasıl yeniden tohuma, tohum toprağın onu kucaklamasıyla yerin altına, akabinde filizlenerek yeryüzüne çıkıyor ve tekrar başak oluyorsa; insanoğlu da ana rahminden dünyaya gelip, burada büyüyüp ölümüyle de yeraltına, diğer bir kabul ile büyük ananın rahmine dönmektedir. Nitekim tüm canlılar, topraktan gelmekte, onunla büyüyüp son olarak da yine ona dönmektedir (Karaosmanoğlu, 2005:177). Karkamış Kraliçesi Ana Tanrıça Kubaba elinde bir buğday başağı taşır. Keza Roma mitolojisindeki karşılığı Ceres, tarım ve tahılların koruyucusudur. Buğday pek çok coğrafyada tarımın temelidir. Temel gıda olduğu tüm toplumlarda buğdaya kutsallık atfedilmiştir. Bu yüzden gerek mevsim döngüleri gerek dini törenler veya kutlamalar gerekse de insan hayatındaki önemli dönüm noktaları aynı zamanda bolluğun, bereketin ve doğanın döngüsünün timsali buğday ile kutlanmıştır (Öney Tan, 2021: 80-81).

Tarifte kullanılacak olan etin tedarikinde de aynı durum söz konusudur. Yemeğin güzelliği ve lezzeti ile yapılacak hayrın makbul olmasında bir bağlantı olduğuna inanılmaktadır. Genellikle dana, keçi ve kuzu tercih edilmektedir. Lezzeti ve daha ekonomik olması sebebiyle bu hayvanlar içerisinde genellikle keçinin hirisini yapımında kullanıldığı bilinmektedir. Meryem Ana Yortusu öncesinde bazen etinden istifade edilmek üzere hayvan bağışları yapılmaktadır. Hirisini yapımı için bağışlanmış olan hayvanlara, Hatay Vakıflı Köyü'nde bulunan din görevlisi tarafından okunmuş tuz yalıtılarak bir nevi kutsanmaktadır. Bu uygulama uzun yıllardır devam etmektedir (Çekiç, 2015: 34). İlkel dönemin pratik ve düşüncelerinde kan ile tuz yaşamla eş tutularak, kanın ve yaşamın sembolü tuz olarak kabul edilmiştir (Harmancı ve Koçak, 2023: 480). Kutsal sayılan vakitler için hazırlanan yemeklerde tuzun öne çıkmasının sebebi bu bağlamda anlaşılabilir. Nitekim

### 5.3. Khorvu

Tarih boyunca, hayvansal gıdalar insanların başlıca besin kaynağı olmuştur. Doğu Anadolu Bölgesi'nde de et yemekleri, beslenme alışkanlığının temel unsurlarından biri olarak önemli bir yer tutar. Bölge mutfağında kebab, kavurma ve tandır gibi et bazlı yemekler hem kültürel mirasın bir parçası hem de günlük beslenmede sıkça tercih edilen gıdalardır.

Erzincan'da eski ismi ile Agn/Eğın günümüzde Kemaliye olarak bilinen bölgede, "khorvu" 15 Ağustos Meryem Ana Yortusu arifesinde yapılır. Öncelikle kuzu ya da oğlak kurban edilir. Gelenek olarak, ateşi sönmüş haldeki tandıra önce asma sonra da alt kısmına su ve bulgur ile dolu kazan yerleştirilir. Münasip bir saç ile tandır ağzı kapatılır ve çamur yardımı ile kenarları sıvanır. Çamur birkaç saat içerisinde çatlar, khorvun'un artık yemeye hazır olduğu böylece anlaşılır (Canigyan, 1895: 6).

Tonir/tandır, Ermeni mutfağında önemli bir yere sahiptir. Gelenek olarak evin ortasında hem ısınma hem de yemek pişirme mekânı olan bu yapı, batmakta olan güneşin "yere doğru gidişine" benzetilmektedir. Şekli de bir güneşi andırmaktadır. Yeraltı, kilden yapılan tonir, fırın ve termal tedavi aracı olarak kullanılır. Ermeni yemeklerinden kashika, khorvu, balık, gata ve lavash bu tandırda yapılmaktadır (URL-2). Pişirilme yöntemi kadar bu yemekte kurban eti tercih edilmesinin de önemli bir anlamı vardır. Meryem Ana'nın anıldığı güne ithafen yapılan khorvu için yine kutsala uygun görülen bir yöntemle önce kurban kesilir. Burada altı çizilmek istenen hem dinî bağlılık hem de Meryem Ana'ya karşı sunulan sevgi ve saygıdır. Tandırın bir rahmi andırması, yere gömülü olması ve ağzının yine toprak ve su gibi doğaya ait iki önemli unsurun karıştırılarak kapatılması da önemlidir. Burada tonir/tandır Meryem Ana'nın adeta yeniden doğuşunu simgelemektedir.

### Sonuç

Anadolu mutfak kültürüne bakıldığında, bölgenin zengin tarihinin ve çeşitli kültürel etkilerinin izleri dikkat çekmektedir. Asya ve Avrupa'yı birleştiren noktada Anadolu, binlerce yıldır birçok medeniyetin etkileşimine sahne olmuş ve bu medeniyetlerin her biri, Anadolu mutfak kültürü üzerinde belirgin izler bırakmıştır. Anadolu'da farklı dinlerin bir arada yaşaması, mutfak kültürünü çeşitlendiren malzemeler, pişirme teknikleri ve yeme içme gelenekleri açısından önemli bir zenginlik kaynağı olmuştur. Müslüman, Hristiyan, Yahudi ve diğer inanç toplulukları, kendi kültürel ve dini öğretilerine uygun yemek pratikleriyle yemek kültürüne katkıda bulunarak, benzersiz tatlar ve tekniklerin birbirini etkilediği bir mutfak mozaiği oluşturmuşlardır. Meryem Ana, Anadolu halk kültürünün birçok noktasında olduğu gibi halk gastronomisinde de adı geçen önemli bir isimdir. Meryem Ana ile özdeşleştirilen bitki ve tahıllardan şerbetler, bereket ve doğurganlık için yapılan yemekler ile çeşitli tatlılar hazırlanmaktadır. Hz. İsa ve Meryem Ana'ya atfedilen özel dinî günler vesilesiyle inanç ve yemek kültürü şekillenmiş, bu da Anadolu mutfağına

mozağin eşsiz bir parçası olarak yansımıştır. Çalışmada incelenen; boncuk çöreği ile Anadolu topraklarında bereket ve bolluğa işaret edilirken, zavuş şerbeti ile yas tutulmuş, khorvu, herise ve adaçayı şerbetiyle sevgi sunulmuş, tanabur ile şükredilmiştir. Anadolu'da Meryem Ana ile özdeşleştirilen yiyecek ve içecekler bunlarla sınırlı değildir. Ancak çalışmada, çok bilinmeyen ve hatırlanmasının halk gastronomisi bağlamında elzem olduğu düşünülen yiyecek ve içeceklerden örnekler tercih edilmiştir. Unutulmaya yüz tutan yalnızca tarifler değildir. Bir yemeğin hazırlık, pişirme ve tüketim aşamalarında uygulanan ritüeller, kullanılan araç ve gereçler ile söylenen maniler ya da okunan dualar kültür hazinesinin birer parçalarıdır. Bu bağlamda, Anadolu'da birlikte yaşam süren, çeşitli din ve inanç sistemlerine dahil insanlar tarafından hem dinî hem de kültürel sebeplerle hazırlanan yiyecek ve içeceklerin tespit edilmesinin büyük önem taşıdığı düşünülmektedir. Çünkü bu yiyecek ve içecekler topluluk halinde tüketilip paylaşıldığı için çok uzun yıllardır Anadolu topraklarında yaşayan insanları birlik beraberliğe teşvik etmiş ve aralarındaki iletişimi kuvvetlendirmiştir. Dinî ve özel günler vasıtasıyla hazırlanan sofralar, paylaşma işleviyle aynı dine mensup insanları bu günleri özenle yaşamaya teşvik etmiştir. Ayrıca, çok çeşitli kültür ve dinlere kucak açan Anadolu'da her dinden insanın bulunması ve yemek kültürlerini paylaşmış olmaları birbirleriyle saygı ve sevgi çerçevesinde yaşamalarına vesile olduğu da düşünülmektedir.

## KAYNAKÇA

### Yazılı Kaynaklar

- Akarçay, E. (2016). *Beslencenin sosyolojisi -orta sınıf(lar)ın yeme içme ve eğlence örüntüleri-*. Ankara: Phoenix Yayınları.
- Anderson, E.N. (2005). *Everyone eats: Understanding food and culture*. New York and London: NewYork University Press.
- Barkören, S. (2005) Görsel hazırların ortaklığı: yemek ve sinema. *Yemek ve Kültür Dergisi*, 12,165-168.
- Beşirli, H. (2011). *Yemek sosyolojisi*. Ankara: Phoenix Yayınevi.
- Beşirli, H. (2012). *Yemek sosyolojisi yiyeceklere ve mutfığa sosyolojik bakış*. Ankara: Phoenix Yayınevi.
- Bilgin, A. (2020). Osmanlı kültüründe şerbet. *Toplumsal Tarih*, 317, 50-57.
- Bozis, S. (2020). *İstanbul'dan Anadolu'ya Rumların yemek kültürü*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Çekiç, İ. (2015). *Geçmişten günümüze törensel bir yemek: Keşkek*. Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Douglas, M. (1972). Deciphering meal. *Daedalus, Myth, Symbol, and Culture*, 101(1), 61-81.
- Düşüngen Bilgin, B. (2003). *Notlar, İbn Al Kalbi, putlar kitabı*. (çev.: Beyza Düşüngen Bilgin), İstanbul: Pınar Yayınları.



- Duymuş Florioti, H. H. D. (2015). *Çivi yazılı metinler ve arkeolojik kaynaklar ışığında Asur imparatorluk dönemi kraliçeleri*. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları.
- Eliade, M. (2009). *Dinsel inançlar ve düşünceler tarihi 2*. (çev.: Ali Berktaş), İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Erhat, A. (2008). *Mitoloji sözlüğü*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Feeley-Harnik, G. (1994). *The lord's table: The meaning of food in early Judaism and Christianity*. Washington DC: Smithsonian Institution.
- Fieldhouse, P. (1995). *Food and nutrition customs and culture*. Canada: Chapman & Hall.
- Gezgin, D. (2010). *Bitki mitosları*. İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Gezgin, İ. vd. (2004). *Mitoloji (mythos ve logos) hayatımıza yön veren söylenceler*. İstanbul: Güncel Yayınları.
- Goody, J. (2013). *Yemek, mutfak, sınıf -karşılaştırmalı sosyoloji çalışması*. (çev.: Müge Günay Güran), İstanbul: Pinhan Yayınları.
- Gürhan, N. (2017). Yemek ve din: yemeğin dini simgesel anlamları üzerine bir inceleme. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 6(2), 1204-1223.
- İnaltonç, T. (2007). Ritüel. *Metro Gastro*, 42, 112-119.
- Karaosmanoğlu, M. (2005). *Mitoloji ve Ege'nin tanrıları*. Erzurum: Eser Ofset Matbaacılık.
- Katar, M. (2001). Hıristiyan bayramları üzerine bir araştırma. *Dini Araştırmalar*, 3(9), 7-27.
- Koçak, A. (2016). *Mitlerle var oluş yolculuğu*. İstanbul: Alfa Yayınları.
- Koçak, A.- Harmancı, M. (2023). Fütüvvetin kutlu içeceği şerbete işlevsel bir yaklaşım. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 108, 475-488.
- Koçak, A. – Günlaltay Başak, M. (2023). Kutlu annenin çiçek dünyasındaki kutlu yansımaları. *RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi*, (Ö13), 741-754.
- Köksal, Orhan. (1984). *Psiko sosyal yönden beslenme, ağız tadı ve tatlıların sağlık yönünden durumları*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı.
- Mintz, S. W. - Du Bois, C. M. (2002). The anthropology of food and eating. *Annual Review of Anthropology*, 31, 99-119.
- Otyakmaz Aydın, H. - Koçak, A. (2023). Yaşamın özel dönemlerinin vazgeçilmez yumurta: Siirt ve ilçeleri örneği. *Uluslararası Halkbilimi Araştırmaları Dergisi*, 6(2), 204-218.
- Ögel, B. (1982). Türk Mutfağının gelişmesi ve Türk tarihi gelenekleri. *Türk Mutfağı Sempozyumu Bildirileri*. 15-18, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Milli Folklor Araştırma Dairesi Yayınları.
- Öney Tan, A. (2021). Demokratik keşkek: Anadolu'nun kadim şöleni. *Metro Gastro*, 101, 80-83.
- Özar, H. (2019). *İzmir yöresinde geleneksel boncuk üretimi ve koruma önerileri*. Denizli: Pamukkale Üniversitesi Arkeoloji Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi.
- Reis, H. (2012). *Ortaçağ İngiliz edebiyatında yemek ve kimlik, yemekte tarih var-yemek kültürü ve tarihçiliği*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

- Sarkisyan, H. (Papaz) (1932). *Palu: Adetleri, eğitim ve entelektüel durumu ve lehçesi*. Kahire: Sahag-Mesrob Matbaası.
- Shewry, P. R. (2009). Wheat. *Journal of Experimental Botany*, 60(6), 1537–1553.
- Skinner, C. M. (1911). *Myths and legends of flowers, trees, fruits and plants*. Philadelphia & London: J.P. Lippincott Company.
- Şavkay, T. (2000). *Tatlı kitap-Türk ve Dünya tatlıları*. İstanbul: Detay.
- Şenocak, E. (2016). Halk anlatı ve inanışlarında mitolojik bir meyve: Nar. *Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi*, 4(8), 229-251.
- Tezcan, M. (2000). *Türk yemek antropolojisi*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları
- Thomson, G. (1995). *Tarih öncesi Ege I*. İstanbul: Payel Yayınevi.
- Türk Dil Kurumu (1998). *Türkçe sözlük*. 8. Baskı, Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Yerasimos, M. (2019). *İstanbullu Rum bir ailenin mutfak serüveni, tarifler, hikayeler, anılar*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Yıldız, S. (2020). *Yemeğin toplumsal işlevleri ve Türk yemek adetleri, yemek, kültür ve toplum*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık.
- Walker, B. (1988). *The woman's dictionary of symbols and sacred objects*. Usa: Harperone.

### Elektronik Kaynaklar

URL-1: Nuvig. <https://www.houshamadyan.org/tur/haritalar/halep-vilayeti/zeytun-sehir/din/bayramlar.html> (Erişim: 10.02.2024)

URL-2: Tonir/tandır. <https://harmannia.wordpress.com/2013/12/28/armenian-symbol-of-the-sun-in-the-ground/> (Erişim: 10.02.2024)

"İyi Yayın Üzerine Kılavuzlar ve Yayın Etiği Komitesi'nin (COPE) Davranış Kuralları" çerçevesinde aşağıdaki beyanlara yer verilmiştir. / The following statements are included within the framework of "Guidelines on Good Publication and the Code of Conduct of the Publication Ethics Committee (COPE)":

**Etik Kurul Belgesi/Ethics Committee Approval:** Makale konusu ve kapsamı, etik kurul onay belgesi gerektirmemektedir. / Article does not require an Ethics Committee Approval.

**Çıkar Çatışması Beyanı/Declaration of Conflicting Interests:** Bu makalenin araştırması, yazarlığı veya yayınlanmasıyla ilgili olarak yazarların potansiyel bir çıkar çatışması yoktur. / There is no potential conflict of interest for the authors regarding the research, authorship or publication of this article.

**Katkı Oranı Beyanı / Author Contributions:** Her iki yazarın da katkısı eşittir./Both authors contributed equally.

## SAĞALTMA OCAKLARI ÜZERİNE BİR KÖKEN MİTİ VE KUSKAN'DA KENGİ OCAĞI



AN ORIGIN MYTH ON HEALING CENTERS AND KENGİ HEALTH IN KUSKAN

Faruk ÇOLAK\*

**ÖZ:** Halk hekimliği uygulamalarının bir kolu olan ocak kültürü, çeşitli hastalıkların inanca dayalı tedavi edildiği geleneksel tababet uygulamalarının bir bölümünü ihtiva etmektedir. Pek çok hastalıkla ilgilenen ocak sahipleri bu güçlerini, kan bağına dayalı akrabalarından veya manevî bağına dayalı ocak sahiplerinden el alma yoluyla elde etmektedirler. Ocak sahipleri yaptıkları işi bu yolla kutsal bir köken dayandırmakta ve uyguladıkları tedavi tekniği de inanca dayalı bir uygulama olarak karşımıza çıkmaktadır. Tanrısal kökenli tedavi uygulamaları ağırlıklı olarak Şamanizmle ilişkilendirilmekle onun manevî yönü vurgulanırken diğer taraftan tedavi uygulamasının sözlü gelenekle aktarılması hem bilginin kaynağını hem de uygulama tekniklerini çeşitlendirmektedir. Bu şekildeki çeşitlenmiş uygulamalara ait köken çalışması birçok zorluğu beraberinde getirirken hem bilgide belirsizliğe hem de güvensizliğe neden olmaktadır. Ancak Şamanizm'e ait sözlü kaynak aktarımlarının aksine Sümer mitik metinleri hem yazılı kaynak olarak hem de tarihî derinlik ve eskilik açısından daha sarıh ve ilgi çekicidir. Sümer Tanrısı Enki'nin lanetlenmesi sonucu hastalanmasına karşı geliştirilen tedavi yöntemi, Türk halk hekimliği uygulamalarının bir ayağını teşkil eden ocak kültürünün kaynağına ışık tutmaktadır. Bir kültür geni olarak varsaydığımız Sümer mitik anlatısı ile kengi hastalığını tedavi eden kengi ocağı uygulamaları birbiri ile örtüşmektedir. Bu örtüşme, kengi ocağı özelinde ocak kültürünün mitik kökenini ortaya koyarken aynı zamanda Sümerlilerin etnik ve kültürel kökenine de ışık tutmaktadır, denilebilir. Bu çalışmada Mersin'in Gülnar ilçesi Kuskan mahallesinde tespit edilmiş kengi ocağı özelinde ocak kültürünün mitik ve kültürel kökeni üzerine düşünceler yer almaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Kengi, halk hekimliği, sağaltma ocağı, Mersin, Kuskan.

**ABSTRACT:** As a branch of folk medicine practices, the healing centers cult includes some of the traditional medical practices in which various diseases are treated faithfully. Healing centers owners who are interested in many illnesses gain their power by taking hands from relatives who are based on blood or healing centers owners who are based on spiritual bonds. In this way, the owners of the healing centers are based on a sacred origin and the treatment technique they apply is a belief-based practice. While the treatment practices of divine origin are predominantly associated with shamanism, its spiritual aspect is emphasized, on the other hand, the transfer of treatment practice through oral tradition diversifies both the source of knowledge and the techniques of practice. Origin study of such diversified practices brings with it many difficulties while causing uncertainty in information and insecurity. However, in contrast to the oral sources of shamanism, the Sumerian mythical texts are clearer and more interesting, both as written sources and as historical depth and ancientity. The treatment method developed against the

\* Prof. Dr.-Niğde Halis Demir Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü/fcolak@ohu.edu.tr (Orcid: 0000-0001-5438-8432)

*sickness of the Sumerian God Enki is cursed, which is the source of the healing centers cult which is a pillar of today's Turkish folk medicine practices. The Sumerian mythic narrative, which we assume as a cultural gene, overlaps with the practices of kengi healing centers that treat kengi disease cure with each other. It can be said that while this overlap reveals the mythical origin of the hearth cult, specifically the kengi hearth, it also sheds light on the ethnic origin of the Sumerians as well. In this study, it includes thoughts on the mythic origin of the healing centers cult and cultural origins, specifically the kengi healing centers found in the Kuskan neighborhood of Mersin's Gülnar district.*

**Keywords:** Kengi, folk medicine, healing centers, Mersin, Kuskan.

## Giriş

Modern tıp uygulamalarının gelişmediği dönemlerde ortaya çıkan bir kısmı pratik ve analogik uygulamalara, bir kısmı ise dinî ve inanç merkezli inanmalara dayalı sağaltma tekniklerine halk hekimliği adı verilmektedir. Bu hekimlik uygulamalarının temelini hem maddî hem de inanca dayalı uygulamalar oluşturmaktadır. Maddî araçlarla yapılan uygulamalar genellikle halkın bütününe ait bilgi olarak yine halk katmanlarınca aktarılarak günümüze kadar ulaşırken, inanca dayalı uygulamalar çoğunlukla bireysel uygulayıcılar tarafından günümüze kadar ulaşmaktadır. Bu uygulayıcılar, edindikleri uygulama tekniği ve bu tekniğe bağlı sırları ya kendi kan bağından birine ya da yanında eğitime tabi tuttuğu veya sevdikleri birine vermektedir. Bu açıdan bakıldığında halk hekimliği uygulamalarında iki önemli uygulama tekniği ortaya çıkmaktadır. Bunlardan ilki analogik ve pratiğe dayalı uygulamaları yapan halk hekimleri veya koca karı olarak adlandırılan gelenek taşıyıcılarıdır. Bu grup halk hekimlerinin edindikleri sağaltma bilgisi anonimdir ve nesilden nesile aktarılır. İkinci grup ise ocak sahipleridir ki, bunlar sahip oldukları bilgi ve uygulama tekniği açısından inanca dayalı hekimlik uygulamaları grubuna girerler. Bu gruptaki şifacılar tedavilerinde genellikle sihir ve büyü muhtevalı inanca dayalı tedavi uygulamaları gerçekleştirmektedirler. Bunlar sahip oldukları bilgiyi “*el almak*” olarak tanımladıkları manevî gücün kendilerine aktarılması suretiyle elde etmektedirler. Bu ocaklara bağlı şifacılar, inanca dayalı uygulamalarla pek çok hastalığı tedavi etmiş ve şifa dağıtmaya devam etmektedirler.

Araştırmacılar, yukarıda basitçe sınıflandırılan halk hekimliği uygulamalarına ait hastalık adlarını, bu hastalıkları tedavi eden halk hekimleri ile ocak sahiplerinin isimlerini, kısa biyografilerini, tedavi şekillerini tespit etmişler, bu uygulamalar hakkında çeşitli ve azımsanamayacak miktarda materyal sunmuşlardır. Ancak yapılan çalışmalarda bu uygulamaların tarihsel ve mitolojik kökenlerine hemen hemen hiç temas edilmemiş, sadece büyü ve sihire dayalı Şamanist inanç öğeleri şeklinde genel geçer ve herkesçe bilinen bilgileri sıralamışlardır.

Ancak bu çalışma ocak merkezli halk hekimliği uygulamalarının tarihsel veya mitolojik kökeninin Şamanist inançlar olduğu tezinin yanında inanç uygulamalarının kökeninin aynı zamanda Sümer olabileceği tezini

ortaya atmaktadır. Ocak kültünün mitolojik kökeninin Sümer inançları ile ilişkilendirilmesi ise tarafımızdan tespit edilen Kengi ocağı ve bu ocağa adını veren “Kengi” kavramından hareketle ortaya konulacaktır.

### **Sağaltma Ocaklarının Kökeni**

Halk hekimliği konusunda yapılmış onlarca tez veya çalışmada sağaltma ocağıyla ilgili kavram ve uygulamalara yer verilmiş, ancak bu çalışmalarda uygulamaların tarihsel ve mitik kökenine hemen hemen hiç temas edilmemiştir.

Günümüz halk tababetinde müracaat edilen uygulamaların başında gelen ocak kültünün kökeninin nereye ve hangi kültüre dayandığı konusunda dair elde veri olmasa da araştırmacıların birçoğu bu uygulamaların tarihsel kökeninin Şamanist inanç uygulamaları olduğu fikrinde birleşmektedirler. Araştırmacılar, bu kanaate varılmasının gerekçesi olarak Şamanist inançlardaki sihir ve büyüsel uygulamaların yaygınlığını gerekçe göstermektedirler. Bu bakış açısı sihire dayalı halk hekimliği uygulamaları açısından doğru olmakla birlikte eksik ve ocakların tarihi kökenini ortaya koyan yazılı kaynaklar açısından yetersizdir. Şamanist uygulamalar sözlü aktarım kanallarıyla günümüze ulaştığı için bu türden folklorik bilgilerde yazılı tarihî kaynak zorunluluğu aranmamakta ve bu bağlamda yazılı tarihi kaynak yetersizliği mazur görülmektedir. Ancak hastalık tedavi etme uygulamalarının kökeninin yazılı kültürde aranması durumunda bütün bu mazur görmeler geçersiz kalmaktadır. Bu bağlamda insanlığın en eski yazılı kültür külliyatı niteliğinde olan Sümer metinleri çok kıymetli bir hazine olarak karşımızda durmaktadır ve Sümer mitolojisindeki bazı anlatımlar bu konuda bize fikir verebilir. Sümerlerin büyük tanrılarında olan Enki'nin sekiz bitkiyi yemesi üzerine bu bitkilerin yaratılmasından sorumlu olan Ninhursag tarafından lanetlenmesi, bu lanetten hâsıl olan hastalıkların tedavisi için ise sekiz ayrı tanrı yaratılması ve bu tanrıların Enki'nin sekiz ayrı hastalığını iyileştirmeleri hadisesi söz konusu ocak kültünün kökeninin kaynağı olduğunu düşündürmektedir. Bu hadise Sümer anlatılarında şu şekilde geçmektedir:

*“Dilmun tanrıçası Ninsikil, taze su için Sümerlerin dört yaratıcı tanrısından birisi olan büyük su-tanrısı Enki'ye yalvarır. Enki yakarıyı dikkate alarak güneş-tanrısı Utu'ya yeryüzünden Basra Körfezi'nin doğu kıyılarında olan Dilmun'a su getirmesi buyurur. Su geldikten sonra bitki tanrıçası Uttu'nun oldukça karmaşık bir süreç izleyen doğumu gerçekleşir. Enki, önce Ninhursag'ı ya da önceki devirlerde toprak ana Ki ile özdeşleştirilebilecek Sümer tanrıçası, bir başka adıyla Nintu'yu döller. Her günü bir aya tekabül eden dokuz gün süren bir gebelik sürer. Bu birleşmeden tanrıça Ninsar varlık bulur. Daha sonra Ninsar da babası Enki tarafından gebe bırakılır ve yine dokuz gün süren bir gebelikten sonra bitki tanrıçası Uttu doğar. Sonra bitki tanrıçası Uttu'ya görünen büyük büyükannesi Ninhursag, Enki ile ilişki kurması için öğüt verir. Uttu büyük büyükannesi Ninhursag'ın öğüdünü en ince ayrıntısına kadar uygular ve Enki tarafından döllenir. Bu döllenme*

*hadisesinden sonra sekiz farklı bitki sürgün verir. Ancak Enki bitkileri yiyip bitirir. Enki, bitkileri yediği için onların yaratılmasından sorumlu olan Ninhursag tarafından lanetlenir. Bu lanetleme hadisesinden sonra Ninhursag gözden kaybolur ve tanrılar allak bullak olur, aşağılanırlar. Lanet üzerine Enki kötüleşir ve tilki Enki'ye Ninhursag'ı bulup getireceğini söyler. Enki tilkiye Ninhursag'ı bulup getirmesi karşılığında gerektiği şekilde ödüllendirileceğini söyler. Tilki Ninhursag'ı bulup getirir. Bu arada Enki'nin durumu oldukça kötüleşmiş ve lanetin etkisiyle vücudunun her tarafını ağrılar sarmıştır. Ninhursag lanetin etkisini kaldırmaya girişir ve Enki'nin ağrıyan her yeri için özel bir tanrı doğurarak bu işin üstesinden gelir. Sekiz ağacı yediği için ceza olarak verilen sekiz ağrı-sızı Ninhursag'ın yaşam verdiği sekiz tanrı tarafından iyileştirilir.” (Kramer, 1999: 109-114).*

Hastalıklar ve tedavisi ile ilgili yukarıdaki miti aktaran Kramer, bu mitin yorumlamasını da yapar. Kramer'e göre:

*“...bu şifa tanrıları ile iyileştirdikleri varsayılan hastalıklar arasındaki ilişki yalnızca sözel ve sözdedir; bu ilişki tanrıların adlarının, Enki'nin gövdesinin ağrıyan kısmına karşılık gelen sözcüğün bir bölümünü ya da hepsini içermesi gerçeğiyle kendini gösterir. ...mit yaratıcısını ikisi arasında ilişki kurmaya yönelten, sadece tanrı adlarının hasta olan uzuv yoluyla benzeşmesidir, aslında ikisi arasında hiçbir organik bağ yoktur.” (1999: 114).*

Kramer, bütün bu tedavi şekillerinde sadece sözün kullanılmasını değerli bulmaktadır ki, günümüz ocaklarının çoğunda da hastalığın adını öne çıkaran sözel unsur diğer unsurların önüne geçmektedir. Mesela sınıkcı ocağı, yılcık ocağı vs. gibi. Tıpkı Sümer mitinde olduğu gibi günümüz ocakları da ağrıyan uzuvla ilişkilendirilmektedir. Buradaki sözel unsur sadece ocakların isimlendirilmesinden ibaret değildir. Şifacıların tedavi esnasında sarf ettikleri sözler de arkaik dönemin izlerini taşımaktadır. Sağaltma ocaklarındaki söz konusu sözel unsur günümüzde İslamlaşmanın etkisiyle mitteki yapısından farklılaşmakta ve Sümer tanrıları veya Şamanın yerine Müslüman önderlerin gücüne dayalı olarak karşımıza çıkmaktadır. Mitik metinde sağaltma işlemi Tanrı yaparken, günümüzde ise Tanrının ruhsat verdiği kutsal sayılan kişi tarafından din önderlerinin adı anılarak gerçekleştirilmektedir. Derlememizde kaynak şahsın “*El benim elim değil, Ayşe Fatma anamızın eli*” şeklindeki ifadesi buradaki inanç farklılaşmasını açıkça ortaya koymaktadır. Ancak Adana'da tespit edilen ocak sahibinin kullandığı “*Ak yel isen geç/Kara yel isen geç/Burası benim yerim değil/Tu tu tu tu*” (Ateş, 2015: 117) sözleri kengi ocağındaki sözel unsurun mitteki sözel unsurla daha çok örtüşmektedir. Ayrıca mitik anlatı ile günümüzdeki uygulamalar arasındaki bir başka benzerlik de ocak adlarıyla ilgilidir. Mitik metinde hasta uzuv ile tedaviyi gerçekleştiren Tanrı adı arasında doğrudan bir benzerlik kurulmuş ve bu benzerlik ocak sahiplerinin kendilerini hastalık adları veya hasta uzuvla ilişkilendirmeleriyle birebir örtüşmektedir. Mitin teşekkül ettiği dönemden ocak kültürünün oluştuğu döneme kadar geçen süreçte tedavi uygulama tekniği varlığını ve muhtevasını olduğu gibi

korurken sadece sağaltıcının kimliği açısından bir fark vardır. Mitik anlatıda tedavi işini doğrudan doğruya hastalıkla ilgili Tanrı gerçekleştirirken, günümüz ocaklarında bu durum Tanrı'dan ruhsat verilmiş, kutsanmış insana indirgenmiştir. Buradaki Tanrı'dan insana indirgenme veya insanın Tanrı yetkinliğine ulaşması meselesi ise bir başka çalışmanın konusu olarak karşımıza çıkmaktadır.

Muazzez İlmiye Çığ, tıpta uzmanlaşmanın gösterilmesi bakımından çok önemli gördüğü bu miti şu şekilde aktarır:

*“Dilmun adında Tanrıların yaşadığı saf ve temiz bir ülke var. Burada hastalık ve ölüm bilinmiyor. Fakat suyu yok. Su Tanrısı, yerden su çıkararak orasını tatlı su ile doldurmasını söylüyor. Güneş Tanrısı isteneni yapıyor. Böylece Dilmun ağaçları ve çayırlarıyla Tanrıların cennet bahçesi oluyor. Yer tanrıçası bu yerde sekiz bitki yetiştiriyor. Bunlar şifacı bitkiler olduğundan gelişi güzel yenmesi yasak. Fakat bilgelik ve Sular Tanrısı Enki dayanamıyor ve iki yüzü olan vezirine bunlardan toplattırarak yiyor. Buna çok kızan Tanrıça, Tanrı'yi ölümle lanetleyerek ortadan yok oluyor. Bilgelik Tanrısı da çok hastalanıyor. Diğer Tanrılar büyük güçlüklerle Yer Tanrıçası'nı bularak Bilgelik Tanrısını iyi etmesi için yalvarıyorlar. Tanrıça, Tanrı'nın sekiz bitkiye karşılık hasta olan sekiz organını iyi etmek için sekiz Tanrı ve Tanrıça yaratıyor. Tanrı'nın hasta olan organlarından biri, kaburgası. Onu iyi eden Tanrıça'nın adı “kaburganın hanımı” anlamına gelen Nin-ti'dir. Bu kelimedede Nin hanım, ti kaburgadır. Ti kelimesinin diğer anlamı da yaşam'dır.”* (Kramer, 1990; Çığ, 2013: 67, 68'den)

Çığ, bu miti tıpta uzmanlaşmanın ilk adımı olarak düşünür. Çığ'ın buradaki tıpta uzmanlaşmadan kastı modern tıptan çok halk hekimliği ve ocaklar olsa gerektir. Mesela, sınık kelimesi eski Türkçede kemik anlamında kullanılmaktadır ve kırık çıkık iyileştiren kişiye de Türk dünyasının pek çok yerinde sınıkçı denilmektedir. Buradaki hastalık ile hastalığı iyileştirenin hastalıklı organla ilişkilendirilerek isimlendirmesi mantığı, Sümer mitindeki isimlendirme mantığıyla aynıdır.

Yukarıda Sümer miti ekseninde açıklanan hastalıkların tedavi edilmesinde her hastalık için bir tanrı yaratılması, bu tanrı vasıtasıyla hastalığın iyileştirilmesi, sağaltıcı tanrının isminin hasta olan uzuvla ilişkilendirilmesi meselesi; bazı yönleri ile İslam inancını tesiri altına girmiş gibi gözükse de günümüzdeki ocak kültürü ve bu kültür evreninde uygulanan sağaltma teknikleri, hastalık isimleri ve şifacının isimlendirilmesi uygulamalarıyla örtüşmektedir. Bu göstergelerden hareketle, yukarıda aktarılan Sümer mitinin ortaya çıktığı devirden bu yana hastalıkların ocaklarla ilişkilendirildiği ve bu hastalıkların tedavisinde kutsiyetine inanılan şifacıların rol aldığı varsayımında bulunabiliriz. Söz konusu bu şifacılar, tedavi etme ruhsatını kendilerinden önce yaşamış olan ve bazı aykırı örnekler olsa da çoğunlukla olarak kan bağı olan birinden devralmaktadır. Hiç şüphesiz bu zincir, tarihin en erken dönemlerine kadar gitmektedir. Mitik metinden hareketle söylenebilecek bir başka müşterek de

şifacıların kullandıkları gücün ilahî olduğuna inanılmasıdır. İlahî köken inancı, hem mitik metinde hem de ocaklarda müşterek bir inanç olarak karşımıza çıkmaktadır.

### **Sağaltma Mitinin Coğrafi Kökeni ve Kengi**

Sümerceyle Türkçe arasındaki ilişkinin yanı sıra Sümer destanlarının konu ve mazmunları ile Türk destanları arasındaki benzerlikler çeşitli araştırmalara konu olurken, Sümer destanlarının içerisindeki folklorik özelliklere hemen hemen hiç temas edilmemiştir.

Yukarıda metinleri aktarılan sağaltma, yani hastalık tedavisiyle ilgili köken miti Sümerlere aittir. Bilindiği üzere Sümerler, Mezopotamya ile Basra körfezi arasında kalan ve Babil olarak bilinen bölgede milattan 4500 yıl öncesine kadar giden büyük bir medeniyet kurmuşlardır. Ancak onlara Sümer adını kendileri değil, diğer milletler vermişlerdir. Onlar kendilerine Ken-gir, Kin-gir ve Ken-ger şeklinde de söylenen Kengi halkı, yaşadıkları coğrafyaya da Kengi ülkesi adını vermekteydiler. Bu durumda “kengi” kelimesi, kengi hastalığının kökenini tespit etmek için önemli bir ipucu hâline gelmektedir, denilebilir. Çeşitli araştırmacılar tarafından incelemeye tabi tutulan kengi kelimesi, hem bir hastalık ve ocak adı hem de Sümerlerin ve bugünkü büyük Türkistan’ın tarihî adı olması yönüyle bu çalışmada yer almıştır.

Sümerlerin kengi ülkesinin yerli halkı olmadıkları ve doğudan bir yerlerden geldikleri düşünülmektedir. Bunun en büyük delili ise dillerindeki Türkçe olduğu tespit ve ispat edilen kelimelerdir. Üzerinde bazı bilimsel dil ve tarih değerlendirmelerin yapıldığı kengi kelimesi ise bugünkü bilinen Orta Asya’nın merkezi konumunda bulunan Türkistan coğrafyasının adıdır ve Sümerlerin Türk kökenine ait olduğuyla ilgili en önemli delillerden birisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Orhun Abidelerinde geçen “kengü”nün kavim ve yer adı olarak kullanımı inceleyen ve bu konuda müstakil bir yazı hazırlayan S. G. Klyaştorniy, Orhun Abidelerinin yazıldığı tarihe denk gelen VIII. yüzyıl başlarında “Kanga nehri”nin orta Sır-Derya vahalarına tekabül ettiğini ve bu coğrafyaya Peçenek kabilelerinin hâkim olduğunu; bu siyasi birliğin merkezinin Orhun Abidelerinde “Kengü Otrarı” diye adlandırılan yer, yani Otrar şehri olduğunu; “Kenge insanları” ve “Kenge erkekleri” olarak geçen “Kengeres”lerin Orta Sır-Derya’da siyasi birlik kurmuş Peçenekler ile bu birliğe katılan Batı Türk kavimleri ile Sogdları karşıladığını ifade etmektedir (Klyaştorniy, 1954: 104). Ebulfez Amanoğlu, Türk onomastiği açısından oldukça ilgi çekici bulunduğu kengi kelimesinden türetilen Kangar’ın Peçeneklerin adı olduğunu, Kang’ın da Sır Derya’nın bir kısmına karşılık geldiğini ve bu coğrafyada Kang’dan türeyen pek çok kelime olduğunu belirtir (1999: 67). Kengeres kültür havzası ve sanat eserlerini değerlendiren Emel Esin, özet itibarıyla Kengeres’in Türk kültür muhiti olduğunu, ocak ilahesine sahip olduklarını ve bu ilahenin de Anadolu’da bile “Oot Ana” (Ateş Ana) olarak bilinen Umay olduğu kanaatine varır (1976: 93). Aslında Esin’in bu tespiti hastalık tanrılarının izleğini tespit etme açısından



oldukça dikkat çekicidir. Amanoğlu'nun Kang ve Esin'in Kengeres kavramlarıyla ilgili verdikleri bilgilerin ortak noktaları, bu kavramların belirli bir coğrafyayı karşılayan kelimeler olmalarıdır. Bu kavramların yer adı olduklarını destekleyen bir başka veri de 20. yüzyıla aittir. V. Verbitskiy, 1927 yılında derleme yaptığı Orta Altay bölgesindeki bir ovanın Kengi Ovası (Popatov, 2012: 93) ve bir gölün de Kengi Gölü (Harva, 2014: 265) olduğunu belirtir. Ayrıca aynı coğrafyanın Ondugay bölgesinde de bir Kengi Nehri vardır (Popatov, 2012: 93; Popatov, 2012: 331). Klyaştorniy'den geniş ölçüde istifade ederek *"Kençekler ve Kençekçe"* üzerine bir makale yazan Bilgehan Atsız Gökdağ, Klyaştorniy'den farklı olarak sadece Kengereslerin Sogdlarla bir ilgisinin olmadığını ifade eder (2007: 98). Galip Güner, Bilgehan Atsız Gökdağ'ın yaklaşım biçimini eleştirerek Kengeres adına kaynaklık eden kençek kelimesinin bir kavim adı değil de bir bölge adı olduğunu, ilerleyen zaman içerisinde bu yer adının topluluk adına dönüştüğünü vurgular (2009: 77). Yukarıda aktarılan bilgilerden de anlaşılacağı üzere Sümerlerin kendilerini tanımladıkları Ken-gir, Kin-gir ve Ken-ger kelimeleri Orta Sır-Derya bölgesine karşılık gelmektedir. Bu da mitoloji özelinde Sümer kültür birikiminin kökenini Orta Sır-Derya bölgesine bağlamaktadır. Bu ifadelerden amacımız Sümerlerin kökenine ışık tutmak değil, kültürel birikimlerinin izleğine dair bir kanaat oluşturmaktır.

Hastalık manasına kullanılan kenginin kavim veya coğrafya adından gelmesinin kuvvetli ihtimal olmasının yanında ruh manasında kullanıldığı da bilinmektedir. Büyük ihtimalle koruyucu veya yardımcı ruh manasına kullanılan keng yani ruh, hastalıklı bölgeye üflenir. Gilyak şamanları, hastalıklı bölgeye keng üfleyerek kötü ruhu kovmak suretiyle hastayı tedavi ederler (Zelenin, 2013: 143-173).

### **Kengi Hastalığı ve Kengi Ocağı**

Tıp literatüründe bilimsel olarak tanımlanmamış olan bu hastalık, kısaca *"piriformis sendromu"* olarak da bilinir ve adını uyluk ile kuyruk sokumu arasındaki piriformis kasından alır. Tıbbi olarak tanımlanmamış olmasına rağmen halk arasında kengi adıyla bilinmektedir ve zaman zaman siyatikle karıştırılmaktadır (URL-1).

Hastalığın halk arasındaki tanımlamaları çeşitli kaynaklarda benzer şekilde yapılmıştır. Çalışmada kullandığımız kaynak şahıslar, kengi hastalığını *"kalçadan baldıra kadar inen bir ağrı ve sızdır ve ağırlıklı olarak hamile kadınlarda görülmektedir"* (KK-1, KK-2) şeklinde tanımlamıştır ve sınıflandırılmıştır. Bazı başka çalışmalarda *"İnsanın sırt kemiğinin en aşağısından başlayıp yukarıya doğru şiddetli ağrı"* (Çıblak, 2003: 236), *"eklem yerlerindeki et şişmesi ve ağrı"* (Çevik, 2008; 85), *"kalçadaki ağrı"* (Öger, 2010: 1238) ve *"kalçadaki ağırlı sızı"* (Ateş, 2015: 116) şeklinde de tanımlanmıştır. Bütün bu tanımlardan anlaşıldığı kadarıyla kengiyi, *"kuyruk sokumundan ayaklara kadar inen bir çeşit sinir ağrısı"* olarak tanımlamak mümkündür. Bu türden ağrılar, taşınan yükten dolayı daha çok kalça kısmına kuvvetli baskının uygulandığı hamile kadınlar ile sinir sıkışmasının

olduğu insanlarda görülmektedir. Bu türden bir ağrıyı iyileştirmek için modern tıp uygulamalarında bir tedavi yöntemi yer almadığı veya fizik tedavi yöntemlerinin de yetersiz kalmasından dolayı halk, tedaviyi kengi ocaklarında aramaktadır.

Türk halk hekimliği uygulamaları arasında önemli bir yere sahip olan ocak kültürü, modern tedavi yöntemlerinin yaygınlığına rağmen önemini hâlâ korumaya devam etmektedir. Satı Kumartaşlıoğlu, Türk halk hekimliğinde çeşitli hastalıklarla ilgili tedavi tekniklerinde kullanılan yaklaşık yüz (2016: 196) civarında ocak tespit etmiştir. H. Volkan Acar ise bu sayıyı yüz elli (2017: 56) olarak verir. Ocak sayısının çokluğu göz önüne alındığında halk arasında geleneksel tedavi yöntemleri ve bunlara bağlı inançların oldukça yaygın olduğu sonucuna varılmaktadır.

Hastalık ocakları arasında oldukça dar sayılabilecek bir bölgede tespit edilen kengi hastalığına ait ocaklar, Mersin (Sever, 2001; Acar, 2017: 63'den), Mersin'in Tarsus ilçesi (Öğer, 2010: 1238) ile Gülnar ilçesi (KK.1; KK.2), Adana (Ateş, 2015: 116, 117) ve Konya (Çevik, 2008; 85)'da olduğu belgelenmiştir. Ayrıca, Mersin ilinin Aydıncık, Gülnar ve Silifke ilçelerinde kışlayan ve yaylak olarak Konya'nın Seydişehir ve Bozkır ilçelerini kullanan Sarıkeçili Yörüklerinde insan ve hayvan hastalıklarını sağaltan bir kengi ocağı vardır. Ocağın temsilcileri Fatma Ebe (Cambaz), Halil Öksüzoğlu ve Fadime Öksüzoğlu'dur (Büyükşahin ve Güneş, 2017: 41). Sarıkeçililer arasındaki kengi ocağında ilgi çekici olan ise aynı ocağın hayvan hastalıklarında da görev ifa etmesidir.

Kengi ocaklarının günümüz Mersin, bir diğer ifadeyle tarihî İçel ve çevresi ile bu coğrafyada yaşamlarını sürdüren Yörüklerin yaylağı olan Konya'nın Seydişehir ve Bozkır ilçeleri ile Adana'da yaşaması, bu coğrafyada yaşayan Türk topluluklarının tarihsel kökenine de ışık tutabilecek kültür geni taşıyıcısı olduklarını da ortaya koymaktadır.

### **Kuskan'da Kengi Ocağı**

Mersin'in Gülnar ilçesine bağlı bir mahalle olan Kuskan, yaklaşık olarak 650 ile 1000 metre arasında yüksekliğe sahip hayvancılık, tarım ve hizmet sektöründe hayatını idame ettiren, yer isimlerinin kahir ekseriyetinin Türkçe olduğu yaklaşık bin yıllık bir Türk coğrafyasıdır. Belde halkının etnik kökeni Türkistan'ın Merv kentindeki aynı isimdeki yere dayanmaktadır. Ocak sahibi kaynak şahıslardan ilki 1940 doğumlu Fatma Demir ve ikincisi ise Fatma Demir'in kız kardeşinin oğlu 1968 doğumlu Aziz Beşkirli'dir. Teyze yeğen olan bu iki ocak sahibi, bu güçlerini Fatma Demir'in babası Ali İhsan Kel kanalıyla elde etmişlerdir. Fatma Demir'in anlattığına göre babası Ali İhsan Kel 14-15 yaşlarındayken bacaklarındaki sızidan mustarıptir ve bu sızidan dolayı yürüyememektedir. Bir gün evlerine günümüzde de kengi ocağının varlığını sürdürdüğü Aladağ<sup>1</sup>'dan bir misafir

---

<sup>1</sup> Güney Anadolu'da biri adananın ilçesi, diğeri Mersin'in köyü olmak üzere iki Aladağ vardır. Kaynak şahıs Fatma Demir'e Aladağ'ın neresi olduğu sorulduğunda bilmediğini ifade

gelir. Misafir bu gencin yürümekte zorlandığını görünce onu tedavi eder ve tedavi ettiği Ali İhsan Kel'e el verir. Ali İhsan Kel, yaşlı ilerleyince kızları Ayşe Beşkirli ve Fatma Demir'e el verir. Ayşe Beşkirli ise elini oğlu Aziz Beşkirli'ye verir ve ocak bu şekilde günümüze kadar varlığını sürdürür (KK-1, KK-2).

Ocak temsilcisi Fatma Demir, hamile kadınlar başta olmak üzere kalçalarından ayaklarına kadar yayılan sızılı hastaları tedavi etmektedir. Tedavi kısaca şu şekilde yapılmaktadır: Ocak sahibi şifacı, hastayı ayakta veya yere yatırarak tedavi etmektedir. Hastanın hasta olan uzvunu avucunun içi ile yukarıdan aşağıya adeta sıvıyı sıyrıyormuş gibi üç defa sıvazlamakta ve bu işlem esnasında *"El benim elim değil, Ayşe Fatma anamızın eli."* şeklinde sözler sarf etmektedir. Ocak temsilcileri bu tedavi işlemini bir kere yapmanın yeterli olduğunu ifade etmişlerdir. Aziz Beşkirli ise aynı işlemi genellikle erkeklere herhangi bir yerde aynı şekilde icra etmektedir.

### **Sonuç**

Sonuç olarak, Sümer mitolojisindeki ilâhî güçle hastalık tedavi etme uygulaması, insanlığın geliştirmiş olduğu sağaltma tekniklerine öncülük ve kaynaklık etmiştir denilebilir. Dahası bu uygulamaların mitik değer taşıması tarih, dilbilim, mitoloji ve tip tarihi açısından da oldukça kıymetlidir.

Sümerlerin kendilerini Ken-gir, Kin-gir ile Ken-ger ve yaşadıkları coğrafyayı kengi ülkesi olarak tanımlamaları, tarihi süreç içerisinde Büyük Türkistan coğrafyasında kengi veya kengü adlı bir yerin olması gerçeğinin pek çok tarihi kaynakta geçmesi, bunların bilimsel olarak teyit edilmesi, iki coğrafyanın halkının köken birliği olduğunun en bariz delili sayılabilir. Kaldı ki bu benzerlik sadece yer adı benzerliğini ötesinde kültür geni olarak da günümüze kadar ulaşmıştır. Söz konusu kültür genlerinden birisi kengi hastalığını tedavi yöntemi ve bu hastalığın sağaltmasını yapan ocaklar ile ocak temsilcileridir. Anadolu Türklüğünün tarihî İçel coğrafyasının kültür mirası olan kengi ocağı, Anadolu'ya Büyük Türkistan'dan göçler vasıtasıyla mı, yoksa Sümer mitik anlatıları kanalıyla mı geldiği konusu hâlâ araştırılmaya muhtaçtır. Ancak değişmeyen tek gerçek ise hem ocak hem de tarihi coğrafya, kültür havzası ve etnik köken adı olarak kullanılan kengi arasındaki dikkat çekici müşterektir. Bu müşterek kavram bizi hem kengi ocağının mitik kökenine hem de Sümerlerin kökenine dair bir izleğe yönlendirmektedir.

Bu çalışma, bir dilbilim veya tarih çalışması değildir ve bu bağlamda yukarıda aktarılan bilgiler ve görüşler, kengi ocağından hareketle bir kültür geninin kökenin irdelenmesi ve aydınlatılmaya çalışılmasından ibarettir.

---

etmiştir. Coğrafya ve tarihsel ilişkiler göz önüne alındığında muhtemeldir ki burada söz konusu edilen Aladağ, Mersin'in kuzeyinde yer alan aynı isimdeki köydür.

## KAYNAKÇA

### Yazılı Kaynaklar

- Acar, H. V. (2017). Türk halk hekimliğindeki ocak çeşitleri. *Lokman Hekim Dergisi*, 7(2), 54-72.
- Amanoğlu, E. (1999). Eski Türk onomastiği üzerine notlar. *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Enstitüsü Araştırmaları*, 13, 61-67.
- Ateş, F. (2015). *Adana halk hekimliğinde ocak kültürü*. Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi.
- Çevik, B. (2008). *Konya'da halk hekimliği uygulamalarının dünü ve bugünü*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Çıblak, N. (2003). Mersin Tahtacı kültüründeki terimler üzerine bir deneme. *Folklor/Edebiyat*, 9(33), 217-238.
- Çığ, M. İ. (2013). *İbrahim Peygamber-Sumer yazılarına ve arkeolojik buluntulara göre-*. İstanbul: Kaynak.
- Gökdağ, B. A. (2007). Kençekler ve Kençekçe. *Dil Araştırmaları Dergisi*, 1 (1), 97-108.
- Esin, E. (1976). Farabiye yetiştiren Kengeres Türk muhitinin kültür ve sanatı. *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, VI(3-4), 81-139.
- Güner, G. (2009). Dinânü Lügâti't-Türk'te Kençekler ve bazı Kençekçe kelimeler üzerine düşünceler. *Bilig*, 48, 75-89.
- Büyükaşahin, F.- Güneş, G. (2017). Pastoral göçebe toplumlar ve kültürel peyzaj korumanın önemi. *Journal of Recreation and Tourism Research*, 4(1), 36-48.
- Harva, U. (2014). *Altay panteonu mitler, ritüeller, inançlar ve tanrılar*. (çev.: Ömer Suveren), İstanbul: Doğu Kütüphanesi.
- Klyaştorniy, S. G. (1954). Orhon âbidelerinde kengü'nün kavmî-yer adı (etno-togonomiği). (çev.: İsmail Kaynak), *Bellekten*, XVIII (69), 89-104.
- Kramer, S. N. (1990). *Tarih Sumer'de başlar*. (çev.: Muazzez İlmiye Çığ), Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Kramer, S. N. (1999), *Sümer mitolojisi*. (çev.: Hamide Koyukan), İstanbul: Kabalcı.
- Kumartaşloğlu, S. (2016). *Türk kültüründe ateş ve ocak kültürü*. Konya: Kömen.
- Öger, A. (2010). Tarsus ve çevresinde sağaltma ocakları ve bunlara bağlı uygulamalar. *Turkish Studies*, 5(1), 1232-1246.
- Popatov, L. P. (2012). *Altay şamanlığı*. (çev.: Metin Ergun), Konya: Kömen.
- Sever, M. (2001). *Mersin ve yakın çevresi halk inançları ve halk hekimliği*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi
- Zelenin, D. K. (2013). Sibiryaya kamlık ideolojisi. (çev.: Atilla Bağcı), *Türk Kültürü*, 2, 143-172.

### Sözlü Kaynaklar

KK-1: Fatma Demir, Mersin 1940, okuma yazması yok, ev hanımı. (Görüşme: 01.04.2018)

KK-2: Aziz Beşkirli, Mersin 1968 ortaokul mezunu. (Görüşme: 01.04.2018)

### **Elektronik Kaynaklar**

URL -1: Kengi. <https://abdullah-gudendede.com/kengi-nedir-kengi-tedavisi-nasil-yapilir>, (Erişim: 17.09.2019)

*“İyi Yayın Üzerine Kılavuzlar ve Yayın Etiği Komitesi'nin (COPE) Davranış Kuralları” çerçevesinde aşağıdaki beyanlara yer verilmiştir. / The following statements are included within the framework of "Guidelines on Good Publication and the Code of Conduct of the Publication Ethics Committee (COPE)":*

**Etik Kurul Belgesi/Ethics Committee Approval:** Makale, Etik Kurul Belgesi gerektirmemektedir. / Article does not require an Ethics Committee Approval.

**Çıkar Çatışması Beyanı/Declaration of Conflicting Interests:** Bu makalenin araştırması, yazarlığı veya yayınlanmasıyla ilgili olarak yazarların potansiyel bir çıkar çatışması yoktur. / There is no potential conflict of interest for the authors regarding the research, authorship or publication of this article.

## TÜRK KÜLTÜRÜNDE YENİ BİR ANT İÇME TÖRENİ OLARAK “TOPRAK FERAĞI (TOPRAK ANDI)”



### LAND OATH AS A NEW OATH CEREMONY IN TURKISH CULTURE

**Mehmet ÇERİBAŞ\***

**ÖZ:** Kültürel unsurların yaşamını sürdürmesi ve geleceğe taşınması toplumun o unsura yüklediği anlam ve işlevle orantılıdır. Toplum nazarında değerini ve işlevini koruyan bu unsurların, tarihî süreçte değişim ve dönüşümü söz konusu olsa da varlığını koruduğu ve farklı şekillerde yaşamaya devam ettiği görülmektedir. Türklerin de töreci/kültürcü bir toplum olarak çağın şartlarına göre kendi kültürel unsurlarını değiştirerek ve dönüştürerek yaşattığı anlaşılmaktadır. Bu türden kültürel unsurları başat unsurlar olarak adlandırmak mümkündür. Türk kültür evreninde başat unsurlardan birisi de ant törenleridir. Türklerin farklı coğrafyalarda, farklı zamanlarda, farklı tarihî ve siyasi şartlarda vazgeçmediği kültürel unsur olarak yaşamını sürdüren ant törenleri, şekli birtakım değişikliklere uğrasa da varlığını canlı olarak korumayı bilmiştir. Bu durum büyük oranda sözlü kültürün gücünü de göstermektedir. Sözlü kültür ortamında insan ilişkilerini düzenleyen, toplumda düzenin ve hukuk sisteminin yaşatılması amacına hizmet eden ant törenlerinin çeşitleri çok olmakla birlikte özellikle bir hukuk sistemine ihtiyaç duyulan evlilik gibi törenlerde, devlet törenlerinde, askeri törenlerde ve alışveriş gibi uygulamalarda karşımıza çıktığı dikkatten kaçmamaktadır. Sözlü, sözsüz ve sözlü ve davranışa dayalı olarak yapılan bu törenlerde değişik kutsal unsurların kullandığı görülmektedir. Bu unsurların içerisinde kan, şarap, kılıç, kutsal kitap gibi nesnelere olabileceği gibi su, taş, toprak, gök gibi kutsal tabiat unsurları da kullanılmaktadır. Bu çalışmada da Anadolu Türk coğrafyasının kültürel laboratuvarlarından sayılan ve Kuzeydoğu Çukurova’da, Kadirli ve Adıranın havalisi arasında yaşayan ve yakın zamanda tespit ettiğimiz bir ant içme töreni olan Toprak Ferağı (andi) üzerinde durulacaktır. Çalışmada kullanılan veriler yüz yüze görüşme ve telefonla görüşme teknikleriyle elde edilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Türk Töresi, Ant İçme, Kadirli/Adıranın, Toprak, Toprak Ferağı (toprak andı).

**ABSTRACT:** The survival of cultural elements and their transfer to the future is proportional to the meaning and function that society attributes to that element. It is seen that these elements, which maintain their value and function in the eyes of society, maintain their existence and continue to live in different ways, even though there are changes and transformations throughout history. It is understood that the Turks, as a customary/culturalist society, keep their cultural elements alive by changing and transforming them according to the conditions of the age. It is possible to call such cultural elements as dominant elements. One of the dominant elements in the Turkish cultural universe is oath ceremonies. Oath ceremonies, which continue

\* Prof. Dr.-Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Bölümü/Nevşehir-m.ceribas@gmail.com (Orcid: 0000-0002-0002-2117)

*to live as a cultural element that Turks do not give up in different geographies, at different times, in different historical and political conditions, have managed to preserve their existence alive even though their form has undergone some changes. This situation largely shows the power of oral culture. Although there are many types of oath ceremonies that regulate human relations in the oral culture environment and serve the purpose of maintaining order and the legal system in society, it does not go unnoticed that they appear especially in ceremonies such as marriage, state ceremonies, military ceremonies and shopping, where a legal system is needed. It is seen that different sacred elements are used in these ceremonies, which are verbal, non-verbal, verbal and behavioral. These elements may include objects such as blood, wine, sword, holy book, as well as sacred natural elements such as water, stone, soil and sky. In this study, we will focus on Toprak Ferağı (land oath), which is considered to be one of the cultural laboratories of the Anatolian Turkish geography and is an oath-taking ceremony that we discovered recently and is located in Northeastern Çukurova, between Kadirli and Andırın.*

**Keywords:** Turkish custom, Oath-taking, Kadirli/Andırın, Land, Land Oath.

## 1. Türk Kültüründe Ant ve Ant İçme Kavramları

İster toplumsal ister bireysel düzlemde insanların sadakat, söz verme, alış veriş, değiş tokuş, evlilik gibi işlerde kendilerini güvende hissetmeleri, mevcut durumu ve geleceği güvence altına almaları kaçınılmaz bir ihtiyaçtır. Bu güven kaynağı çağdaş toplumlarda büyük oranda belge ve bilgiye dayanmakta iken ilkel topluluklar bu güvenceyi çeşitli ritüeller, sözler ve davranışlarla sağlamakta idi. Bünyesinde inanç unsurlarının da yer aldığı bu sözler ve davranışlar kişiyle kişinin, toplulukla bir başka topluluğun, grupla başka bir grubun arasındaki güven ilişkisinde belirleyici bir görev yapıyordu. Türk toplulukları bağlayıcı niteliği olan ve yerine getirilmediğinde çeşitli şekilde cezalandırılan bu söz ve davranışlar bütününe ant adı vermekte, bu fiili karşılamak üzere de “ant içmek”, “söz vermek”, “yemin etmek”, “yemin içmek”, “ahd etmek”, “vaat etmek”, “vaatte bulunmak” gibi kavramları tercih etmektedir.

Türk kültür çevresinde ve özellikle yazılı belgelerde ve sözlü uygulamalarda yemin için “ant”, yemin etmek içinse “ant içmek” kavramları kullanılmakta ve günümüzde de Türk boylarında söz konusu kavramlar varlığını sürdürmektedir (Durmuş, 2009: 97-98). Abdülkadir İnan, “Eski Türklerde ve Folklorunda Ant” başlıklı makalesinde, ant kelimesinin bütün İslam-Türk kabilelerinde ortak bir kelime olduğunu iddia etmekte ve Sahaların bu kelimeyi “andıgar”, Çuvaş Türklerinin “antah-”, şeklinde kullandıklarını; bu kavrama karşılık olarak Kalmukların da Yakutlar gibi kelimeyi “andagar” şeklinde söylediklerini dile getirmektedir (İnan, 1998: 317). Eski ve yeni sözlüklerde “ant” ve “andagar” kelimesi, Arapça “half”, “yemin” kase; Farsça “sukend” kelimeleriyle karşılanmaktadır. Uygurlar arasında “ant” yemin anlamına gelmekte, “antıkmak” ise yemin etmek, ant içmek için kullanılmış bir fiil olarak tercih edilmektedir (Durmuş, 2009: 98). Ed-Düretü'l Mudiyye Fil- Lügati-t Türkiyye’de “ant iş-”, ant içmek anlamındadır. İbni Mühennâ Lügati’nde ise, “ant” yemin anlamına gelirken, “antlığ” kelimesi de yer almaktadır. “Antlığ” birine yeminle bağlanmış olan

kişi için kullanılmıştır. Türk kültür çevresinde yemin için "ant", birbirine karşı yeminli kişi için "antlı" ve yemin etmek için ise "ant içmek" tabirlerinin kullanılmış olduğu görülmektedir (Durmuş, 2009: 98). Kaşgarlı Mahmud "ant" kelimesini Arapça half ile izah etmektedir (1985: 45, 206). Kaşgarlı, günümüzde kullandığımız "ant iç-" yerine "andık-" kelimesini veriyor ki, bu kelime Tölöslerde "beraat kazanmak, şüphely ortadan kaldırmak" anlamına gelmektedir. Maniheist Uygurların da "ant içmek" yerine "andık-" kullandıkları bir tövbe duasından anlaşılmaktadır (Çeribaş, 2023: 245).

Türkiye Türkçesinde ve Türk lehçelerinde ant içmek kavramına karşılık olarak "yemin etmek, yemin billah etmek, yemin vermek, ant içmek, ant etmek, ant eylemek, vaat etmek, vaatte bulunmak, söz vermek, ahd etmek" gibi kavramlar kullanılmaktadır. Ant içmek kavramına karşılık Türkmen Türkçesinde "kasem, kasem etmek, kasam etmek, kasam içmek" kavramları tercih edilmekte, Kırgız Türkçesinde ise bu kavrama karşılık "ant, ant ber- (ant içmek, yemin etmek), ant ur- (melun olmak, lanetlenmek, ant urgan (melun, lanetli, lanetlenmiş kimse, lanet, kötü), ant urgur (lanet olası), ant ursun (vallahi, billahi), kızıl kan kıl-, ak polot mizin calaş-, çibık kıy- (çubuk keserek yemin etmek, ant içmek)", *oozumu kara cama cesin* (Bir daha öyle seyleri söylemem, ağzıma bile almam diye yemin etmek, ant içmek anlamında kullanılır), ak keltenin ogu ursun (eğer sözümde durmazsam ak kelte beni vursun) gibi çok farklı söyleyişler kullanılmaktadır. Bu söyleyiş, Kumuklar arasında "ant içmek", Çuvaşlarda "ant tu-" "antih", "intih", "tupa tut, tupa tıt (yemin etmek)" (Yavuz, 2021: 77; Arıkoğlu, vd., 2023: 58, 115, 744) ve "antahmak", Uygurlarda ise "andıkmaq", "gasam kıl-" Kazan Tatarlarında "ant it-", Kazaklarda ise "ant işu" şeklinde varlığını sürdürmektedir. Ancak Tuva Türkçesinde ant karşılığında "dangırak" kelimesi kullanılmaktadır (İnan, 1998: 317, Yıldız Altın, 2021: 366; Durmuş, 2011:100-101; Kazan Nas, 2017: 134; Çeribaş, 2023: 246).

## 2. Türk Kültüründe ve Ant Törenlerinde Toprak

Dünya mitolojilerinin en belirgin ve ortak unsurlarından biri toprak olmuştur. Toprak, özellikle yaratılış mitleri başta olmak üzere evrenin merkezi olarak idrak edilmiş, bütün canlı türlerinin yaratılışı ve çeşitlenmesi toprak üzerine bina edilmiştir. Türkler de dâhil olmak üzere bütün toplumlarda rastlanılan dört ana unsur arasında toprağın önemli bir yeri olduğu, su, hava, ateş gibi toprağın da yaratışa kaynaklık ettiği görülmektedir (Aça, 2018: 25). Semavi dinlerde de toprak, insanoğlunun hammaddesi olarak tasvir edilmektedir. Altay yaratılış mitinde toprağın su ile birlikte anılması, Tanrı Ülgen ve kişiöğlunun su üzerinde uçarken yeri yaratmak istemesiyle birlikte kişiöğlunu suyun dibine daldırması ve ilk olarak yeryüzünü yaratması dikkat çekmektedir. Mitte "Dünyada hiçbir şey yokken su vardı" ifadesi ilk varlığın su olduğuna işaret etmekle birlikte, Tanrı'nın kişiöğlunu toprak alması için suya daldırması, su ile birlikte toprağın da varlığına işaret etmekte, yaratılışın nüvesi olarak su ile toprak birlikte anılmaktadır (Akçam, Köse, 2022: 390-391). Bu özellikleri bakımdan



hem su hem de toprak mitolojik ana tasavvurunun da merkezinde yer almışlardır.

Toprak, Türk kültürü açısından çok kıymetli bilgiler içeren farklı metinlere de yansımış, özellikle Orhun yazıtlarında kozmik düşüncenin merkezine gök, yer (toprak) ve insanoğlu yerleştirilmiştir. Yazıtlarda geçen “*Üze kök Tengri, asra yağız yer kılıntukta ekin ara kişi oğlu kılınmış* (üstte mavi gök, altta kara toprak yaratıldığında ikisinin arasında insanoğlu yaratılmış)” (Tekin, 1988: 9) ifadesi ile gök ve yerin aynı anda teşekkül ettiğine, insanoğlunun ise bu iki varlığın arasında yaratıldığı düşüncesine dikkat çekilmektedir. Bu ifadeler aynı zamana gök ve yerin mitik bir zamanda, yani kutsal bir zamanda ortaya çıktığına da delil olmakta, mitik düşünce gök gibi kara toprağı da kutsal varlıklar sınıfına sokmaktadır. Türkçede hâlihazırda kullanılan “yeri göğü yaratan Tanrı/Allah” ifadesi de bu iki kozmik unsurun aynı anda yaratıldığına işaret olarak düşünülebilir. Yine Orhun yazıtlarında geçen *yukarıda gök yarılmasa, aşağıda yer delinmese* ifadesi bize yerin ve göğün eşdeğer olduğunu, birbirini tamamlayan unsurlar kategorisinde yer aldığını göstermektedir.

Orhun yazıtlarında geçen yağız yer sözünün bir düşünce biçimine de işaret ettiği akla gelmektedir. “*Üstte mavi gök, altta yağız yer*” ifadesinde gök (mavi) ile yağızın (kara) bir sıfat ve eşitlik unsuru olduğunu göstermektedir. Bu bakımdan söz konusu ifadelerin dikotomi düşüncesine, yani birbirini tamamlayan iki parçaya bir gönderme olduğu da akla getirmekte, yerin de Türkler açısından gök kadar kutlu varlıklar arasında sayıldığını düşündürmektedir. Bahaeddin Ögel (II, 1995: 260), *Altun Yaruk* adlı kitabın Çince paralel metni ile karşılaştırıldığında Türkçe *yağız yer* ifadesinin Çince metinde “tati” şeklinde yani *Büyük Dünya* anlamında kullanıldığını, bu Çince sözün Türkçede *Ağır-ulug yağız yer* manasına geldiğini dile getirmekte ve kelimenin *kutlu, saygıdeğer, büyük dünya* anlamlarını karşıladığını ileri sürmektedir. Yağız kelimesinin günümüzde de *yiğit, güçlü* anlamlarını karşılaması bu düşünceyi destekler niteliktedir.

Evrenin kökenine ilişkin düşünceleri ilkel felsefenin ve mitolojilerin önemli bir sorun haline getirdiği görülmekte, Klasik Yunan filozoflarınca *arkhe problemi* şeklinde tanımlanan yaratılışın ve bozulmanın nedeni olarak düşünülen ilk ilkenin ne olduğu sorusu önem arz etmekteydi. Klasik felsefede, tasavvuf düşüncesinde ve mitolojilerde maddi âlemin *anasır-ı erbaa (dört unsur)* üzerine şekillendiği düşüncesi en eski dönemlerden günümüze kadar varlığını sürdürmektedir.

Anasır-ı erbaa (dört unsur), sadece Ortadoğu halklarında değil, bütün ilkel dönem kabilelerinde, özellikle de Türk kültüründe büyük önem arz etmekteydi. Türk inanç sisteminin Gök Tanrı başta olmak üzere, atalar ve ıduk-yer (kutsal yer-sular: anasır-ı erbaa) üzerine bina edildiği bilinmektedir. Orhun yazıtlarında geçen ıduk yer-sub ifadesi doğanın tezahürleri sayılan “su, toprak, ateş, ağaç, taş” gibi unsurları bünyesinde barındırmakta idi. Eldeki kaynaklara göre dört unsur, İslam kültür dairesine

girmeden önce Türklerin hayatında büyük önem taşımaktaydı. Batı Göktürklerle giden elçilik heyetinde bulunan Theophilacte Simocatta, gezi raporunda Türklerin ateşe fevkalade önem verdiğiinden, ona kutsiyet yüklediğinden, aynı şekilde hava ve suyu da kutsal gördüklerinden ve toprağa büyük önem verdiklerinden bahseder. Ayrıca Batı Göktürklerin dışındaki Türklerde de bazen toprak, su, ateş, ağaç şeklinde dördlü; bazen de toprak, su, ateş, ağaç ve demir veya toprak, su, ateş, ağaç ve rüzgâr şeklinde değişen beşli unsurlar düşüncesinin var olduğu da görülmektedir (Ocak, 2002: 239). Aynı durum Moğollarda da varlığını korumakta olup Moğollarda da güneş, ay, ateş, su ve toprak olmak üzere beşli unsurun önemine dair bilgileri Plano Carpini bize aktarmaktadır (Ocak, 2002: 239). Bütün bu bilgilerden anlaşılacağı üzere Türk kültüründe ateş, su ve toprak sabit ana unsurlar olarak varlığını sürdürürken farklı zamanlarda bu unsurlara hava, ağaç, demir, güneş, ay gibi unsurlar eklenebilmektedir.

Kutsal dört unsurdan, ateş, su, hava ve topraktan *Menâkibu'l-Kudsiye* ve *Vilayetnâme-i Otman Baba*'da da bahsedilmektedir. Baba İlyas'ın oğullarından Ömer Paşa'nın halifelerinden Yusuf'un kerametleri anlatılırken, *Menakıbu'l-Kudsiye*'de şu mısralar yer almaktadır:

Ger diyem beşde onda bir işini  
Unıdasın Yusuf gibi düşüni  
Ta be-hadd-i anasır anı kıl  
Nafizu'l-hükm idi zihi tahsil  
Od u su yil ü *doprağa* söyler  
Od u su yil ü *doprağ* anılar  
Din ü dünya beği Ömer Beşe'mün  
Kemterin bir kuluyıdı Yusuf anun

*Vilayetnâme-i Otman Baba*'da şu mısralarda Otman Baba'nın övüldüğü görülmektedir:

Ey zihi zat-ı mutahhar vey hakikat cism-i pak  
Sensin anâsır hâkimi hem ab u ateş, bad u *hak* (Ocak, 2002: 237).

Anadolu Alevi Bektaşî inançlarında özellikle de Bektaşî gelenekte dört unsurun dört kapıyı ve dört mizacı temsil ettiği, bunlardan güneşin “şefkat”, suyun “cömertlik”, toprağın “hoşgörü” ve “alçakgönüllülük” gibi makamlara teşmil edildiği dikkatten kaçmamaktadır. Bektaşî gelenekte sayı sembolizminde dört sayısının önemi bilinmekte, dört unsur, dört kapı, dört melek, dört kitap, dört yön ve dört lezzet gibi unsurlar arasında dört unsur olarak ateş, su, hava ve toprak sayılmaktadır (Noyan, 1995: 435).

Türk tasavvuf geleneği çok çeşitli kültürlerden etkilenmekle beraber Türk düşünce sisteminin özgün yapılarını, düşünce biçimlerini bünyesine alması ve yaşatması bakımlarından da önemli bir inceleme sahası olarak karşımızda durmaktadır. Söz konusu gelenekte *on sekiz bin âlem* şeklinde bir kullanım bulunmaktadır. Toprak da bu âlemlerin içinde dört unsurun bir

parçası olarak kabul edilmektedir. Tasavvuf geleneğine göre dokuz gök (nüf felek), dört öge (su, hava, ateş, toprak) ve beş âlem (amâ âlemi, ervah âlemi, hayal âlemi, zahir âlemi, âlem-i mukayyed) şeklinde düşünülmekte idi (Noyan, II, 1999: 54). Geleneğe göre bunların toplamı on sekiz eder. Bu on sekiz âlemin her biri binle çarpılınca on sekiz bin ile karşılaşırız, toprak da bunlardan birisidir ve on sekiz bin âlemin içerisinde bin âlemlik bir orana sahiptir.

Toprak, Türk kültüründe özellikle halk hekimliğinde de önemli bir inanç ve sağaltma unsuru olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bağlamda Anadolu kültür çevresinde atalar kültürüne bağlı olarak türbe ziyaretleri gerçekleştirildiği görülmekte, türbeler etrafında bu anlamda çeşitli inanç ve uygulamaların varlığı dikkat çekmektedir. Türk inanç sisteminde türbeler etrafında oluşan ritüel ve inançların çok zengin bir içeriğe sahip olduğu, bunların içerisinde türbelerin yardım isteme, hastalara şifa dileme, ihtiyaçlara cevap arama yerleri oldukları görülmektedir. Bu inanç ve uygulamalardan biri de cöher/cevher adı verilen türbe toprağından alınarak hastalıklara verilmesi, yaralara sürülmesidir.<sup>1</sup> Özbekistan'ın bazı yörelerinde bebek beşiğe alınmadan önce "topraklı su" ile çimdirilir. Suya toprak konulması "yer ferzende" içindir. Yerde doğdu, yerde yaşadı, yerde ölecek diye düşünüp böyle yapılıncı çocuğun daha güçlü olacağına inanılır (Muratoğlu, vd., 1996: 31).

Toprak, Türk inanç sistemindeki yeri ve mitik düşüncesindeki gücü sayesinde çeşitli halk edebiyatı metinlerinde de kendine yer bulmuştur. Metinlerde toprak bazen bir şifa kaynağı, bazen bir sihir ve ant unsuru olarak karşımıza çıkmaktadır.

*Beyböyrek ile Akkavak Kızı* hikâyesinde de toprak, Beyböyrek'in açısından gözlerini kaybeden annesinin gözlerinin açılması için bir şifa kaynağı olarak anlatılmaktadır. Hikâyede bu hadise şöyle tasvir edilir:

*Kız, Beyböyrek'i saçına bağlayarak aşağı saldı. Beyböyrek baktı ki, aşağısı uzak saçını acıtmayayım diyerek atladı, yoluna devam etti. Gide gide yorulmuştu, atı Benliboz aklına düştü:*

*Ağzın beraber çöllerde isen,*

*Dizin beraber çöllerde isen,*

*Yetiş Benliboz'um, yetiş yar elden gitti*

*Ses yok! Biraz geçtikten sonra aynı maniyi tekrar söyledi. Yine ses yok! Biraz daha gitti, yine söyledi. Üçüncü seferde at haykırarak Beyböyrek'in yanına geldi. Böyrek, ata binmeye davranınca Benliboz: Yiğidim, binme! Çünkü ananın gözleri kapanmış, benim ayaklarımdan biraz toprak al, anana götür ki, gözleri açılınsın dedi (Duymaz, 1994: 73).*

<sup>1</sup> Bu konuda geniş bilgi için bk. (Tek, 2018).

Toprak, Kazak masallarında sihri bir güç olarak da karşımıza çıkmaktadır. Büyücünün Hediyesi Budur masalında toprağın sihri özelliği dikkat çekmektedir:

*-E, dostum. Bu kıızı aslında bir ejderha emmişti. Bedeninde onun ödü, zehri vardı. Şimdi o zehirden tamamıyla arındı. Artık bu kıızı yanındaki mahıyla mülküyle, çeyiziyle birlikte sen al. Bir de sana bir avuç toprak vereceğim. Evine gittiğin zaman eski eşin bir tilki gibi oynaya oynaya, kurnaz gülümsemesiyle karşılayacaktır: "Yeni hanımınız hayırlı olsun!" diyerek saçı saçacaktır. Sen de: "Büyücünün hediyesi budur!" deyip, sana vereceğim toprağı onun yüzüne saçiver. Öyle yaptığın zaman, o hemen kırkı eşek ve bir katıra dönüşecektir (Duyamaz, vd., 2004: 121).*

Türk kültüründe en büyük yeminler en çok sevilen ve korkulan varlıklar üzerine yapılmaktadır. Hiyerarşik bir oluşumun görüldüğü bu sıralamada en başta Gök Tanrı/Allah bulunmakta, bunları kutsal kitaplar (Kuran/Biçik), sonrasında peygamberler ve atalar (ulu kişiler, evliya, ...) takip etmektedir. Türbelerde yatan kişiler üzerine yapılan yeminlerin yanı sıra tabiat unsurları (yer, gök, su, taş, ağaç, ay, güneş, yıldızlar) üzerine de yeminler edilmektedir. Örneğin, Gürcistan ve Azerbaycan'da, Dağıstan Türkleri arasında "anasır-ı erbaa" ve Hz. Ali'nin kılıcı Zülfikar üzerine yemin edilmektedir. Yemin sırasında "bu kılıç, ağ girsin kızıl çıksın ki!" veya "kılıçlara gelesin mi?" (Kalafat 2012: 51, 57; Yıldız Altın, 2021: 368) denilir.

*Şecere-i Türki'*de Ebulgazi Bahadır Han, toprağın bir ölüm sembolü olarak kullandığından bahseder ve bu konuda şu vakayı anlatır. "Abid han askerlerini toplayarak Urgenç üzerine taarruz eder. Burada Deve Boynu diye bir yere gelir ve Oğlan boyundan bir komutanın emrinde bütün askerlerini Din Muhammed'in üzerine sefer eder. Bu durumu işiten Din Muhammed de harekete geçer. Yanındakiler sayılarının az olduğunu, saldırıları geri püskürtmeyeceklerini söyleyerek Din Muhammed'i bu işten vazgeçirmeye çalışsalar da Din Muhammed bir türlü vazgeçmez, atını ileri sürer. Komutanları yine önüne geçtiklerinde yerden bir avuç toprak alır ve "Tanrım canımı sana, tenimi toprağa teslim ettim" diyerek toprağı gömleğinin önünden koynuna döker. Sonra beylerine döner ve artık ben öldüm. Canınız benimkinden tatlı ise savaşa gelmeyin. Ancak benimki kadar tatlı ise geri kalmayın der. Bu olay üzerine askerler heyecana gelir ve yer-gök inler ve askerler itiraz etmeden Din Muhammed'in ardına düşer (Ebulgazi Bahadır Han, 2009: 197-198).

Toprak üzerine ant içme şeklinin en güzel örneklerini Dede Korkut hikâyelerinde görmek mümkündür. *Kanlı Koca Oğlu Kan Turalı* hikâyesinde Selcen Hatun'la gerdeğe koyulan Kan Turalı şöyle ant içer: *Yir kibi kertileyin, toprak kibi savrılayın, kılıcıma toğranayım, ohuma sancılayın, oğlum toğmasın, toğar ise on güne varmasun. Big babamun, kadın anamun yüzün görmedin bu gerdeğe girer isem dedi* (Ergin, 2004: 193).

Hikâyedeki ant formundan anlaşıldığı üzere, toprağı kertmek, toprak savurmak, kılıca doğranmak ve oka düşmek Türklerin en önemli ve keskin

antlarından gözükmektedir. Aynı ant formunu Bamsı Beyrek'in tekfurun kızına söz verirken de kullanıldığı görülmektedir: *Eger seni hisardan aşığa urgan ile salınduracak olur isem babana anana sağlık ile varacak olur isen beni gelip halallığa alur mısın didi. Beyrek and içti: Kılıcuma toğranayın, ohuma sancılayın, yir gibi kertileyin, torpak gibi savrılayın sağlığı ile varacak olur isem Oğruza gelüp seni halallığa almaz isem didi* (Ergin, 2004: 135).

Anadolu'da, "Oğul seni Yerin-Göğün beğene", "Yer-Gök imdadına gele" gibi sözlere tesadüf edilmektedir. Bu sözlerde Yer ve Gök, Allah/Tanrı anlamında kullanılmıştır. Yine, yer ile ilgili olarak Anadolu'nun çeşitli yerlerinde "Allah seni yerin dibine soksun", "kara yere giresin", "kara yerin karanlığına giresin", "kara yerler alsın seni inşallah", "titreye titreye yere giresin", "yedi kat yerin dibine giresin", "yere batasın", "yere döşenesin", "yerin dibine batasın", "yerin dibine geçesin", "yerler yarıla da içine giresin", "yerlerin dibinden sesin gele" gibi yemin ve kargış sözleri de bilinmektedir (Deniz, 1995: 258).

*Manas* destanında demir yalama dışında beyaz buğday ekmeğini ısırarak, üstümüzdeki gök çarpsın, alttaki toprak çarpsın, tüfeğimin oku vursun, silahtan çıkan ateş yaksın, tepesi açık mavi gök çarpsın, göğsü tüylü yer çarpsın şeklinde ant formülleri bulunmaktadır. Destanda Moğollaşmış Kırgızların da Çinlilerin din kitabı "Biçik" üzerine de ant içtikleri, kitabı göğüsleri üzerine getirerek bu işlemi yaptıkları görülmektedir (İnan, 1992: 44, 137, 152, 165). İnan'ın bahsettiği ant içme biçimi *Manas* destanının Sağımbay Orozbekov varyantında şu şekilde geçmektedir. Destanda toprak; peygamber, pirlar, kırklar, Hızır, dört halife gibi dini unsurlarla eş tutularak onda bir kutsallık olduğu ve onun da bir çarpma gücünün olduğu dile getirilmektedir:

Uşu sözdön canganı,	Bu sözlerden döneni,
Ubadadan tangandı	Verilen sözü inkâr edeni,
Töbösü açık kök ursun,	Tepesi açık gök çarpsın,
Tört çarıyar köp ursun,	Dört çar-ı yâr çarpsın,
Töşü tüktüü cer ursun,	<i>Döşü tüylü yer çarpsın,</i>
Arbağı biyik er ursun,	Ruhu yüce er çarpsın,
Ak baygambar pir ursun	Hak Peygamber pir çarpsın,
Atı Kızır tirüü ursun,	Adı Kızır diri çarpsın,
Kırk çiltan kayır er ursun	Kırk çiltan gaip er çarpsın,
Kılım turgan el ursun	Yüz yıllardır yaşayan el çarpsın,
Kausul Kıyas koşo ursun!	Kausul Kıyas birlikte çarpsın! (Orozbekov, I, 2017: 374).

*Manas* destanının Radloff varyantında da *Manas*'ın eşi Kanıkey'in toprak üzerine ant içtiği görülmektedir. Destanda *Manas*, kendisini bıçakla yaralayarak reddeden Temir Han'ın kızı Kanıkey'i kaçırmak için Temir Han'ın iline gelir. Durumu önceden sezen Kanıkey, tavrını değiştirerek kırk

kızla birlikte Manas ve yiğitlerini karşılamaya çıkar. Bu kırk kızı, kırk yiğide hediye eder ve bana ilişmeyin der. Fakat Almambet'e düşen kız, koca memeli, kuru kıçlı, kara bir kızdır. Bu durum karşısında Almambet şaşırır. Manas, "Almambet'e layık bir kız yok mu?" diye sorar. Bunun üzerine Kanıkey, Ayıp Han'ın kızı Altınay'ın yanına gider ve ona ricada bulunur. Almambet için yüzünü açmasını ister. Altınay, Almambet'in kendisini küçümseyeceğini, Kanıkey'in ilerde onu hor göreceğini söyleyerek buna razı olmaz. Kanıkey bunların doğru olmadığını söyleyerek ant içer:

Konak kelip kelgende,	Konuk gelince ben sana
Koop kımıs koy! desem,	Kalk da kımız ver dersem
Celeden bee saa! desem,	Bağlı kısrağı sağ desem
Koşokton koydu saa!	Koyunları sağ desem
Köp kımıs kuy! desem,	Çokça kımız dök desem
Men, ecekem, Kanıkey	Beni, kardeşim ve Kanıkey'i
Töbönü açık-kök ursun,	Tepesi açık gök çarpsın,
Töştüktü cer ursun	Göğsüm yer çarpsın (Deniz, 1995: 257).

*Seytek* destanında da halk, tahttan Kançoro'yu indirip yerine Seytek'i geçirmek için ant içer ve ant içilen kutsal varlıklar arasında yer (toprak) de vardır:

Tak uşunday kılbasak,	Tam böyle yapmasak,
Akkelte miltık oğu ursun,	Ak kelte miltık oku vursun.
Ak miltenin çoğu ursun!	Ak barutun/fitilin ateşi vursun!
Töböcü bütöo kök ursun	Tepesi kapalı gök çarpsın,
Töşü tüktüü cer ursunf	Göğsü tüylü yer çarpsın (Deniz, 1995: 258).

### **3. Türk Ant Törenlerine Farklı Bir Örnek Olarak "Toprak Ferağı (Toprak Andı)"**

#### **3.1. Andın Gerçekleştiği Coğrafya**

Söz konusu ant töreni Kahramanmaraş'ın Andırın ilçesine bağlı Bulgur kaya köyü Murtlu Obası, Baraklı Uşağı/Yurdu'nda meydana gelmiştir. Bu köy, Andırın ile Kadirli arasında Keşiş çayının (resmi adı: Çayır suyu) sınırında Kadirli'nin Nürfet (Göztaş) köyüyle de sınırdaş bir yerleşim birimidir. Bu çay, Andırın ile Kadirli arasında doğal sınırları da belirlemektedir. Keşiş çayından dolayı Göztaş (Nürfet) köyü Kadirli'de, Bulgur kaya köyü ise Andırın tarafında kalmıştır.

#### **3.2. Andın Gerçekleştiği Bölgenin Sosyo-Kültürel Durumu**

Bulgur kaya, Göztaş ve Karapınar köyü sakinleri yazın yaylamak üzere Andırın'ın Altınboğa, Orhaniye ve Akifiye köylerine çıkmakta, resmi işler dışında bütün ticari ve kültürel faaliyetler ise Kadirli üzerinden yapılmaktadır. Köy sakinlerinden özellikle Çeribaş ve Baraklı aşiretleri kışın sehil (sahil) adını verdikleri Andırın ve Kadirli sınırındaki Bulgur kaya

köyünde yaşarken, her yıl mayıs ayının ortalarında Altınboğa, Orhaniye ve Akifiye köy sınırlarına dâhil kendi yaylarına göç etmektedirler. Diğer köyler ve aşiretler de kendi yaylarına aynı şekilde göçmektedirler. 1980’li yılların ortalarına kadar Çeribaş aşireti Tırıl (yöredeki adı: Dırıl) dağı üzerindeki Kuruçukur mevkiinde göç ederken, Baraklı aşireti aynı dağın eteklerindeki Horlavuk mevkiine yerleşmektedir. Her yıl yapılan bu göçlerde insanlar ve yükler atlarla taşınmakta, hayvan sürüleri ise göçten bir veya birkaç gün önce her evden bir kişi bulunacak şekilde yaya olarak nakledilmektedir. Bu göç yaklaşık sabahın erken saatinden akşamın geç saatine kadar yaya olarak (çocuklar ve yaşlılar at üzerinde) sürmekte, göç sırasında yemek ve dinlenme için Çınar Geçidi mevki seçilmektedir. Kısa bir dinlenmeden sonra yükler tekrar yüklenerek yaylaya gelmektedir. Bu aşiretler genellikle keçi, az sayıda da sığır besledikleri için su kaynakları ile ormanlık alanlara yakın yerleri yayla olarak tercih etmişlerdir. O dönemlerde söz konusu aşiretler koyun beslemekten uzak durmuşlardır. Yaylada toprak dam adı verilen genellikle yanları ve arkası taş duvardan örülü, üstü toprak, ön kısmı ise ağaç dallarından yapılmış çitlerden mürekkep evlerde yaşanmaktadır. Evlerin önünde taka adı verilen yaklaşık bir metre yüksekliğinde çardak yapılması gelenek olarak korunmuştur. Bu çardağın rüzgâra karşı korunaklı olunması önem arz etmektedir. Bu nedenle üstü geniş yapraklı ağaçların dallarıyla, altı yörede kirç adı verilen sedir ağacı dallarıyla, yanları ise yine çeşitli ağaçların özellikle de örmek için müsait demirçik adı verilen ağacın dallarıyla örülmektedir. Yağmur yağması durumunda toprak damda yatılmakta, yağmurun olmadığı vakitler ise çardak yatma yeri olarak kullanılmaktadır. Elektriğin olmadığı dönemlerde aydınlanma için gaz lambası ve lüküs adı verilen aydınlatıcılar tercih edilmiştir. Söz konusu köyler, sebze ve meyve ihtiyacını sehil adı verdikleri köylerinden karşılamakta, süt ve süt ürünlerini de yine kendi hayvanlarından elde etmektedirler. Yoğurt, ayran, çökelik, tereyağı en çok ürettikleri hayvansal ürünlerdir. Yaylada buldukları esnada her yıl tarhana yapmak, andız pekmezi kaynatmak bir gelenek olarak devam ettirilmiştir. Bu gelenek günümüzde de devam etmektedir. Söz konusu aşiretler yine aynı göç geleneğini devam ettirmekte, ancak artık modern araçlarla göç yapılmakta, aynı mevkilerde betonarme, prefabrik ve konteyner evlerde yaşanmaktadır.

### **3.3. Antla İlgili İlk Tespitler**

İlgili ant töreni bahsi geçen derleme sahasında “Toprak Ferası (Ferağı)” olarak adlandırıldığı için özgün adlandırmanın başlıkta yer almasına dikkat edilmiş, fakat söz konusu adlandırma hukuki bir ifade olduğu için folklorik açıklaması da parantez içinde verilmiştir. Olayla ilgili ilk bilgiler yakın geçmişteki bir bayram tatili zamanında bir sohbet esnasında Kadirli Nürfet Köyü nüfusuna kayıtlı, ancak Bulgurkaya köyü Kargılık obasında ikamet eden Çeribaş aşiretine mensup Hüseyin Ecinni’den tarafımdan dinlenmiştir. Hüseyin Ecinni’nin anlatımına göre Baraklı aşiretine mensup Topal Osman lakaplı Osman Baraklı, Kocafakılı oymağına

mensup bir kişiden (bu kişinin adı tespit edilememiştir) yaklaşık 30 dekar miktarında ve adına Çaçal denilen tarlayı toprak ferağı (andı) yöntemiyle satın almıştır.

### 3.3.1. Torpak Ferağı (Torpak Andı)'nın Yapılış Şekli

*Bu yemin (ant) törenine göre satıcı ve alıcı yanlarında iki şahit olacak şekilde ilgili tarlaya/araziye giderler. Önce satıcı o tarladan/topraktan/araziden bir avuç toprağı avcuna alır, alıcı ve şahitler huzurunda "Ben sınırları ve miktarı şu kadar olan bu isimli tarlayı (toprağı/araziye şu kadar bedelle (para veya başka bir bedel olabilir) filan kişiye sattım, şahitlere dönerek, şahit misiniz? diye sorar. Onlar da "evet, şahit olduk" derler. Şahitlerin sözüyle birlikte avcundaki toprağı alıcının avcuna koyar. Alıcı avcuna toprağı aldıktan sonra şahitlere ve satıcıya dönerek "Ben sınırları ve miktarı şu kadar olan bu tarlayı/toprağı/araziye şu kadar bedelle filan kişiden satın aldım, sizler de şahit misiniz? diye aynı şekilde şahitlere sorar. Şahitler, herkesin önünde üç defa "şahitlik ederiz" dedikten sonra, alıcı avcundaki toprağı tarlaya saçar. Böylece satış ve yemin (ant) töreni gerçekleşmiş sayılır (KK-1).*

Söz konusu törenle ilgili olarak taraflardan Topal Osman lakaplı Osman Baraklı'nın torunu Halil Baraklı'dan da bilgi alınmıştır. Halil Baraklı, hem dedesinden hem de babasından toprak saçma yoluyla söz konusu arazinin alındığını duyduğunu, dedesinin yaklaşık 30 dekarlık bu araziye Kocafakılılara mensup bir kişiden bu şekilde aldığı bilgisine sahip olduğunu tarafımıza aktarmıştır. Halil Baraklı'nın oğlu Ahmet Baraklı da tarlanın isminin günümüzde Çaçal olduğunu, fakat kendisinin tahminine göre bu ismin Saçal (saçıp alınan) sözcüğünün dönüşmesinden oluştuğunu, çünkü bu arazinin toprak saçılarak (ant töreninden bahisle) alındığını, zamanla bu saçal kelimesinin Çaçal şekline dönüştüğü kanaatini taşıdığını söylemiştir.

### Sonuç ve Değerlendirme

Folklorun en dikkate değer yönlerinden birisinin kalıplaşma ve bu kalıpları büyük oranda koruma özelliğine sahip olmasıdır. Folklor ürünleri donuk ürünler değildir, gelenekler varlığını sürdürdüğü kalıplar içerisinde ekonomik yapı ve ihtiyaca bağlı olarak değişim ve dönüşüm yaşarlar.

Ant törenleri de Türk kültürünün en değerli kalıplaşmış değerlerinden birisi olarak görülmektedir. Her ne kadar zamanla yemin etmek, yemin içmek kelimeleri de ant içmek anlamında kullanılmaya başlanmışsa da içmek eyleminin ant törenlerinin en merkezi noktasını oluşturduğu anlaşılmaktadır. Türk devlet geleneğinde eskiden şarap kadehlerinin içine kan damlatılarak yapılan ve kadehleri karşılıklı değişme esasına bağlı olarak icra edilen bu törenlerin varlığını kaynaklar bize haber vermektedir. Günümüzde gelin ile damat arasında karşılıklı olarak pasta yedirilmesi, karşılıklı şerbet içilmesi bu geleneğin varlığına ve sürekliliğine bir senet olarak görülebilir.



Türk ant geleneğinde ant törenlerinin çeşitli şekillerinin olduğu bilinmektedir. Bu şekillerden şarap kadehine kan damlatılarak yapılan ant başta olmak üzere, silahlar üzerine, baş göz üstüne, kutsal varlıklar ve kitaplar üzerine, kutsal varlıkların ruhları üzerine, ağaç ve toprağı kerterek, kan yalayarak, şerbet ve şarap içerek ve elleri kana batırarak ant içme şekillerinin yapıldığı bilinmektedir. Bu antlardan bir kısmı sadece sözlü olarak yapılırken, bir kısmı sözlü ve davranışa bağlı olarak gerçekleştirilmektedir. Mesela, Allah çarpsın ki, Kuran çarpsın ki, ekmek çarpısın ki gibi ifadeler sadece söze dayalı ant sözleridir. Ancak, elleri silahların üzerine, kutsal kitapların üzerine koyarak ant sözleri söylemek ise sözlü ve davranışa dayalı antlar kategorisine girmektedir.

Bu makalede bahsi geçen ant töreni de sözlü kültürdeki bir hukuki süreci bize göstermektedir. Bu bakımdan söz konusu tören halk hukukun önemli bir şubesine dikkat çekmektedir. Sözlü olarak ve şahitler eşliğinde sözle ve davranışlarla yapılan bu törene göre ant, üzerine ant içilen arazi üzerinde yapılmakta, arazinin bir parçası (avuçtan avuca verilen toprak) ant töreninde takas edilerek sembolik olarak toprak takası (satışı) gerçekleştirilmekte, araziden alınan bir avuç toprak savrulurken anttan dönenin “toprak gibi savrulması” yani ölümü işaret edilmektedir.

## KAYNAKÇA

### Yazılı Kaynaklar

- Abou-El-Haj, R. A. (2011). *1703 isyanı ve Osmanlı siyasasının yapısı*. (çev.: Çağdaş Sümer), Ankara: Tan Yayınları.
- Aça, M. (2018). Dünya mitolojilerinde toprak simgeciliği. *Kültür Araştırmaları Dergisi*, 1(1), 23-34.
- Akçam, H. – Köse, S. (2022). Mitolojik ana tasavvuru bağlamında toprak, *Motif Akademi Halkbilim Dergisi*, 15(38), 389-396.
- Arıkoğlu, E. vd. (2023). *Kırgızca-Türkçe sözlük I*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Çeribaş, M. (2023). Türk kültüründe ant içme törenleri ve bu törenleri çeşitleri üzerine. *Prof. Dr. Mustafa Arslan Armağanı*, (ed.: Adem Öger - Mehmet Surur Çelepi), Çanakkale: Paradigma Akademi Yayınları.
- Deniz, Ö. (1995). Manas ve Seytek destanlarında ant içme şekilleri. *Bozkırdan Bağımsızlığa Manas*. (hızl.: Emine Gürsoy Naskali), 256-268, Ankara: TDK Yayınları.
- Durmuş, İ. (2009). Türk kültür çevresinde ant. *Milli Folklor*, 84, 97-106.
- Durmuş, İ. (2011). Türklerde kan kardeşliği ve antla ilgili unsurlar. *Milli Folklor*, 89, 100-108.
- Duymaz, A. (1994). Beyböyreğ hikâyesinin Afyonkarahisar varyantı üzerine. *Afyonkarahisar Araştırmaları Sempozyumu Bildirileri*, 162-172, Afyonkarahisar.
- Duymaz, A. vd. (2004). Erteğiler/masallar. *Başlangıçtan Günümüze Kadar Türkiye Dışındaki Türk Edebiyatı Antolojisi (Nazım-Nesir) 27*, Kazak Halk Edebiyatı, 113- 134, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.

- Ebulgazi Bahadır Han (2009). *Türklerin soy ağacı-şecere-i Türk*. İstanbul: İlgü Kültür Yayıncılık.
- Ergin, M. (2004). *Dede Korkut kitabı I*, Ankara: TDK Yayınları.
- İnan, A. (1992). *Manas destanı*. İstanbul: MEB Yayınları.
- İnan, A. (1998). Eski Türklerde ve folklorda ant. *Makaleler ve İncelemeler I*, 317-330, Ankara: TTK Yayınları.
- Kalafat, Y. (2012). *Türk halk inançlarında tabu*. Ankara: Berikan Yayınevi
- Kaşgarlı Mahmud (1985). *Divanü Lugatü't-Türk tercümesi-I*. (terc.: Besim Atalay), Ankara: TTK Yayınları.
- Kazan Nas, Ş. (2017). Oğuz Türklerinden bugüne gelen Türk kültürünün izinden: Klasik Türk şairlerinin dilinden ant içmek. *Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi*, 117(230), 133-148.
- Muratoğlu, M. vd. (1996). *Özbekistan-Anadolu karşılaştırmalı Türk halk inançları*. İstanbul: TDAV Yayınları.
- Noyan, B. (1995). *Bektaşilik- Alevilik nedir?*. İstanbul: Ant ve Can Yayınları.
- Ocak, A. Y. (2002). *Alevi-Bektaşî inançlarının İslam öncesi temelleri*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Orozbakov, S. (2017), *Manas destanı-I*. İstanbul.
- Ögel, B. (1995). *Türk mitolojisi II*. Ankara: TTK Yayınları.
- Tek, R. (2018). Anadolu halk hekimliğinde toprak. *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 39, 189-204.
- Tekin, T. (1988). *Orhun yazıtları*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Yavuz, C. (2021). Çuvaş kültüründe ant içme. *İdil-Ural Araştırmaları Dergisi*, 3 (1), 73-87.
- Yıldız Altın, K. (2021). *Türk kültüründe atalar kültü*. Ankara: Gazi Kitabevi.

### Sözlü Kaynaklar

- KK-1: Hüseyin Ecinni, Adana-Kadirli Göztaşı (Nüfret) köyü, 1941, Okur-yazar, Çiftçi. *Andırın Bulgurkaya Mahallesi, Kargılık obasında ikamet etmektedir.* (Görüşme: 11.08.2019)
- KK-2: Halil Baraklı, Andırın Bulgurkaya Mahallesi, 1941, Okur-yazar, Çiftçi. *Andırın Altınboğa Mahallesinde ikamet etmektedir.* (Görüşme: 14.08.2019)
- KK-3: Ahmet Baraklı, Andırın Bulgurkaya Mahallesi, 1968, Üniversite mezunu, kamu çalışanı. *Kadirli'de ikamet etmektedir.* (Görüşme: 14.08.2019).

"İyi Yayın Üzerine Kılavuzlar ve Yayın Etiği Komitesi'nin (COPE) Davranış Kuralları" çerçevesinde aşağıdaki beyanlara yer verilmiştir. / The following statements are included within the framework of "Guidelines on Good Publication and the Code of Conduct of the Publication Ethics Committee (COPE)":

**Etik Kurul Belgesi/Ethics Committee Approval:** Makale, Etik Kurul Belgesi gerektirmemektedir./Article does not require an Ethics Committee Approval.

**Çıkar Çatışması Beyanı/Declaration of Conflicting Interests:** Bu makalenin araştırması, yazarlığı veya yayınlanmasıyla ilgili olarak yazarların potansiyel bir çıkar çatışması yoktur. / There is no potential conflict of interest for the authors regarding the research, authorship or publication of this article.

**Yazarın Notu / Author's Note:** Bu çalışma, 5-8 Mayıs 2022 tarihinde Antalya Büyükşehir Belediyesi Uluslararası Antalya Yörük ve Türklük Araştırmaları Bilim ve Sanat Kurultayında sözlü bildiri olarak sunulmuş, daha sonra yeni bilgi ve belgelerle genişletilerek makale haline getirilmiştir./ This study was presented as an oral presentation at the Antalya Metropolitan Municipality International Antalya Yörük and Turkic Studies Science and Art Congress on May 5-8, 2022, and then expanded with new information and documents and turned into an article.

## G. HOFSTEDE'NİN ERİLLİK-DİŞİLLİK (MASCULİNTY) FAKTÖRÜ TÜRKİYE ANALİZİNİN TÜRK HALK BİLGİSİ AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ



### G. HOFSTEDE'S MASCULINITY FACTOR EVALUATION OF TURKEY ANALYSIS IN TERMS OF TURKISH FOLK KNOWLEDGE

Refiye OKUŞLUK ŞENESEN\*

**ÖZ:** Kültürel farklılaşmanın boyutlarına yönelik olarak farklı bilim adamları değişik sınıflamalar yapmışlardır. G. Hofstede, bir sosyal psikolog ve kültürlerarası iletişim alanında önde gelen bir örgütsel sosyoloji uzmanıdır. Ulusal ve örgütsel olarak ikiye ayırdığı kültürleri açıklayabilmek için beş parametre sunmuştur. Bunlar güç mesafesi, bireycilik/çoğulculuk, erillik/dişillik, belirsizlikten kaçınma ve uzun / kısa vadeye dönüklüktür. Erillik-Dişillik (Masculinity) başlıklı parametreye göre örneğin, erkeksi kültürün egemen olduğu toplumlarda kadın ve erkek rolleri arasında kesin bir ayırım vardır. Kadınsı kültürün egemen olduğu toplumlarda ise kişiler arası uyum ve anlaşma önemlidir. Çatışmaya gitmektense örtbas etme yoluna gidilir. Bu çalışmada G. Hofstede'nin "Erillik-Dişillik (Masculinity)" kültürel boyutunun Türkiye analizi incelenmiş ve sonrasında bu analize veri olan eğilim ve uygulamaların Türk halk bilgisi ve uygulamalarında nasıl bir karşılığı olduğu tespit edilmeye çalışılmıştır. Örnek uygulamalar, Türk toplumunun daha en başından bireylere dişil değerleri gelenek, görenek, teamüller vasıtasıyla yüklediği sonucunu ortaya çıkarmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Türk Halk Kültürü, Halk Bilgisi, G.Hofstede, Erillik-Dişillik (Masculinity) Boyutları, Kültürlerarası İletişim.

**ABSTRACT:** Different scientists have made different classifications regarding the dimensions of cultural differentiation. G. Hofstede is a social psychologist and a leading expert in organizational sociology in the field of intercultural communication. He presented five parameters to explain cultures, which he divided into two: national and organizational. These are power distance, individualism/pluralism, masculinity/femininity, uncertainty avoidance, and long/short term orientation. According to the parameter titled Masculinity, for example, in societies where masculine culture is dominant, there is a clear distinction between male and female roles. In societies where feminine culture dominates, interpersonal harmony and agreement are important. Instead of going to conflict, they resort to cover-up. In this study, G. Hofstede's Turkish analysis of the cultural dimension of "Masculinity-Femininity" was examined and then it was tried to determine how the trends and practices that provided the data for this analysis correspond to Turkish folklore and practices. Sample practices reveal that Turkish society imposes feminine values on individuals from the very beginning through traditions, customs and practices.

\* Prof. Dr.-Çukurova Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü/Adana-rokusluk@cu.edu.tr (Orcid: 0000-0002-3309-4547)

**Keywords:** Turkish Folk Culture, Folklore, G. Hofstede, Masculinity/Femininity Dimensions, Intercultural Communication.

## Giriş

Kültürel farklılaşmanın boyutlarına yönelik olarak farklı bilim adamları değişik sınıflamalar yapmışlardır. Geert Hofstede, kültürlerarası iletişim alanında önde gelen bir sosyolog ve örgütsel sosyoloji uzmanıdır. Hofstede'nin, ilk kez 1980 yılında ortaya attığı "kültürel değer boyutları" (cultural value dimension) teorisi, farklı disiplinlerde, "çılgır açıcı", "dönüşüm" sağlayıcı şeklinde övgüyle karşılanmış ve son otuz yılda atıf sayısı bakımından "en önemli on yazar" arasına girmiştir.

Hofstede'nin araştırmalarında, aralarında Türkiye'nin de bulunduğu 50 ülkeyi kapsayan, yüz binden fazla insan üzerinde, kendisi tarafından geliştirilen bir ölçek uygulanmıştır. Anket verileri ışığında Hofstede, bu çalışmada kültüre ilişkin ölçümler ve indekslere dayalı yeni bir kavramsal yapı sunmaktadır.

Daha önceki bir çalışmamızda, "dişil" özellikler gösterdiği tespit edilen Türk toplumunda, hayatın geçiş dönemlerinden doğum, evlenme, ölüm geleneklerinden örnekler ele alınmış ve bu geleneklerin analiz sonuçlarına uygun olup olmadığı değerlendirilmiştir (Okuşluk Şenesen, 2018).

Bu çalışmada, Hofstede'nin Türk toplumu üzerinde yaptığı erillik-dişillik faktörü analizi sonucunda ortaya çıkan 'dişil toplum' değerlendirmesinin, Türk halk bilgisindeki çeşitli uygulamalarda nasıl bir karşılık bulduğuna dair sorulara yanıt vermeye çalışılacaktır. Türkiye'nin çeşitli bölgelerinden halk bilgisinin türlü başlıkları, Hofstede tarafından ölçütleri belirlenen erillik-dişillik faktörüne göre değerlendirilecek ve bu analize uyan ve uymayan noktaların kültürümüz açısından kökleri tespit edilmeye çalışılacaktır.

## 1. Kültür, Kültürlerarası İletişim, G. Hofstede'nin Kültür Boyutları

Kültür boyutlarıyla ilgili olarak günümüze değin çok sayıda araştırma yapılmış olsa da G. Hofstede'nin "Kültürel Boyutlar Kuramı" çerçevesinde belirlediği beş kültürel boyut, kültür ile ilgili çalışmalarda en çok atıf alan çalışma özelliğini korumaktadır.

Hofstede, uluslararası bir şirket olan IBM'de, 50 farklı ülkeden 116.000 çalışanla, kendi geliştirdiği bir ölçek üzerinden anket çalışması yapmıştır. Çalışmasının sonucunda, aynı kurumsal çatı altında toplanmış olmalarına rağmen, her ülkedeki şirket çalışanlarının, faaliyetlerini sürdürdükleri ülkenin kültüründen etkilendiği sonucuna varmıştır Hofstede, kültürün "insanları ait oldukları gruplara göre ayırt edebilen zihnin kolektif bir programlaması" (Hofstede, 1980: 13) olduğunu ifade etmiş ve daha derine inerek her ülkede değişken seviyelerde gözlemlenebilen kültüre ait beş evrensel değeri tanımlamıştır. Bunlar,

Bireysellik, Dişilik/Erillik, Güce Uzaklık, Belirsizlikten Kaçınma ve Uzun Vadeye Dönüklük olarak sıralanabilir.

Hofstede'nin temel sorusu, cinsiyetler arası farklılıkların sadece biyolojik mi yoksa sosyal yaşamdaki rollerin kaçınılmaz sonuçları mı olduğudur. Dünyanın her yerinde kadın ve erkek arasında aynı biyolojik farklılıklar söz konusudur (Hofstede, 1980: 262).

Her topluluk birçok davranışı kadınlara ya da erkeklere özgü olarak algılasa da hangi davranışların hangi cins tarafından yapılacağı toplumdaki topluma değişiklik gösterir. Biyolojik farklılıklardan dolayı insanlar erkek-kadın olarak ayrılırken sosyal ve kültürel roller için de toplumlar eril-dişil olarak ayrılmışlardır.

Hofstede'in çalışmasında Türkiye, dişillik özellikleri gösteren ülkeler arasında yer almaktadır. İlk bakışta Türk toplumun diş değerleri ve kültürü benimsediği konusunda ortaya konan araştırma sonuçları yadırganmakta ve erkek egemen gibi görülen toplumumuzun bazı kesimleri tarafından aşağılayıcı bile bulunmaktadır. Oysa diş kültür kavramı olumlu özellikleri yansıtmaktadır. Bu konuda Sargut'un (1994) yaptığı çalışma da Hofstede'nin Türk toplumu üzerinde yapmış olduğu genellemeyi destekler niteliktedir (Sargut, 2001: 178-181).

### **1.1. Erillik-Dişillik Algısını Oluşturan Kültürel Değerler**

Konuyla ilgili yapılan çalışmaların özüne baktığımızda, Erillik-Dişillik algısını oluşturan kültürel değerleri şöyle özetleyebiliriz:

#### **Dişil Değerler**

1. Topluluk bilinciyle hareket etme
2. Uyum ve uzlaşma, orta yolu bulma, görüş birliğine varma
3. İnsan ilişkilerine önem verme
4. Empati, iletişim
5. Hizmet etme
6. Yardımseverlik
7. Şefkatli ve anlayışlı olma
8. Mazluma acıma/zayıflara yardım
9. Yaptığı işi sevme
10. Kaliteli yaşam
11. Mutluluk ve huzurun güç ve başarıdan daha önemli sayılması
12. Çatışmadan kaçınma
13. Tatil döneminin önemli olması (Aile, akrabalar, arkadaşların toplanması)
14. Aynışma
15. Ön planda olmama arzusu
16. Sivirmeme

17. Toplumsal eşitlik
18. Sezgisel olma
19. Paraya daha az önem verme
20. Statü gösterisinden kaçınma
21. Alçakgönüllü olma
22. Kanaatkâr olma
23. Tavır koyma
24. Örtbas etme

### **Eril Değerler**

1. Hırslı ve iddialı olma
2. Rekabet etme
3. Uyuşmazlıkları tartışarak çözme
4. Sivrilme, kendini öne çıkarmak
5. Performans sergileme
6. Görünür bir başarı elde etme
7. En iyi olma
8. Yarışma ve başarı güdüsü
9. Güç elde etme
10. Topluluktan sıyrılma, sürüden ayrılma
11. Diğerlerini önemsememe
12. Kadın ve erkek rolleri arasında kesin ayırım
13. Çok para kazanma
14. Girişimcilik
15. Materyalist eğilimler (Okuşluk Şenesen, 2018: 301-302).

## **2. G. Hofstede'nin Erillik-Dişillik (Masculinity) Faktörü Türkiye Analizinin Türk Halk Bilgisi Açısından Değerlendirilmesi**

Türk kültür hayatında başlangıçtan itibaren yaratılmış olan Türklere has kültür kalıpları, sosyal hayattaki değişmelere uygun olarak yapılan ilavelerle yeni kalıplar oluşturarak, eskileri geliştirip, bazı değişmelere uğratarak daha sonraki dönemlerde de kendi vadisinde yol almıştır. Buna göre "Halk" kavramı başlangıçtan itibaren oluşturulan ve sürekli geliştirilen, gelenek, görenek, inanç anlayışını devam ettiren veya devam ettirmeye çalışan grupları içine almaktadır. Bugün de bu kalıplara uygun olarak yeni yaratmalar ortaya koyan ve bu yaratmaları kullanan herhangi bir kişi, bir grup içinde bunları paylaştığında sosyal statüsü veya mesleki etiketi ne olursa olsun halk bilim açısından değerlendirildiğinde halk kavramı için de yer alır. Sayılarını tespit edemediğimiz bu kültür kalıp ve yapılarının oluşturduğu ve oluşturmaya devam ettiği bilgi, "Halk Bilgisi"dir. Bu bilgiyi

kendine has yöntemlerle ele alan ve incele yen bilim dalı da “Halk Bilimi”dir (Ekici, 2000: 8)

Bu bölümde, Türk halk bilgisinde, askere uğurlama ve karşılama ile hacı uğurlama ve karşılama gelenekleri, halk hukuku içinde kan davası, sonradan kazanılan akrabalıklar içinde hemşehrilik, ahretlik, evlat edinme, kirvelik gelenekleri, ahilik, dadaşlık, seymenlik, zeybeklik, gibi dayanışma ve yardımlaşma kurumları, imece, komşuluk, misafir ağırlama kültürü ile bayramlar, törenler ve kutlamalar başlıklarındaki uygulamalar, G. Hofstede'nin erillik-dişillik faktör analizinde belirtilen kriterler dikkate alınarak değerlendirilmiş ve sonuçlara ulaşılmıştır.

### **2.1. Askere Uğurlama ve Karşılama ile Hacı Uğurlama ve Karşılama Gelenekleri ve Erillik-Dişillik Faktörü**

Türk halkı için askere gitmek, vatan görevidir ve kutsal sayılır. Askerlik çağına gelen delikanlının askere yolcu edilmesi ve karşılanması, önemli bir gelenektir. Askerlik, genç erkek için bir eğitim yuvasıdır. Askere gitmeyen erkeğe iyi gözle bakılmaz. Bir çeşit geçiş dönemi olarak kabul edilebilecek askere uğurlama töreni, Türk halk kültüründe benzer uygulamalara ve tutumlara sahne olur.

Türk halk kültüründe askere uğurlama ve karşılamayla ilgili uygulamaları genel olarak şöyle sıralayabiliriz:

- Askere gidecek delikanlı, askere gitmeden on-on beş gün önce işlerden el çektirilir. Bu sürede dinlenir, gezer, eğlenir.
- Delikanlı bütün akrabaları, arkadaşları, komşuları gezer, dolaşır. Genç ziyarete çıkmasa bile, akrabalar, yakınlar onu yemeğe davet ederler. Tüm yakınlarıyla vedalaşır, helalleşir. Asker adayının yakınları, ihtiyacı varsa yardımcı olmak amacıyla gence para verirler. Paranın miktarı önemli değildir, önemli olan verilmesidir.
- Gencin askere gideceği gün, bütün yaşlıları, akranı, akrabası, onu geçirmeye gelir. Askere uğurlamada topluca hareket edilir. Genç, yalnız gönderilmez. Şenlikle, davulla zurnayla, halaylar çekilerek genç uğurlanır.
- Askerlik bitiğinde, asker karşılama töreni olarak, kurban adandıysa, kurban kesilir. Etin tamamı fakirlere dağıtılır ya da kazanlarda yemekler pişirilerek ziyafet verilir. Topluca yenilir, içilir (Artun, 2007: 249-250)

Kişisel, toplumsal, dinsel yönleri olan bu törenlerde, ziyafet verme, adak, kurban gibi gelenekleri iç içe görürüz. Bu uygulamaların amacı, genç askeri hayatının bu yeni evresinde kutsamak, kutlamak, tehlikelerden korunmasını sağlamaya çalışmak, geriye sağ salim dönüşünü garantiye almak ya da vatana adanmak, asker ocağındaki hayatını bir nebze de olsa kolaylaştıracak desteği vermek olarak sıralanabilir.

Askere uğurlama ve karşılama törenlerinde, *topluluk bilincine sahip olma, insan ilişkilerine önem verme, empati, iletişim, yardımlaşma, sevgi ve şefkat* gibi dışil toplumların özelliklerinin öne çıktığı görülmektedir.

Türklerin İslamiyeti kabul etmeleriyle birlikte inanç sistemlerinde ortaya çıkan değişim, günlük hayatın akışında da kendisini göstermiştir. Osmanlı İmparatorluğu döneminde kutsal toprakların ve emanetlerin ülke sınırlarına dahil olmasıyla hac farızası da ayrı bir öneme haiz olarak Türk toplum yapısında geleneksel yaşam içinde kendisine yer bulmuştur. Bu çerçevede hacca gidecek adayla ilgili olarak yapılan geleneksel uygulamalar şöyledir:

- Hacı adayını yakınları, komşuları, yola çıkmasından yaklaşık bir ay önceden başlayarak sıra ile yemeğe davet ederler, karşılığında o da onları yemeğe çağırır, her yemekte aday ile birlikte köy veya mahallenin imamı da hazır bulunur (Çobanoğlu, 2009: 1093-1111).
- Yemekten sonra camide mevlit okunur ve ilahiler söylenir. Sonra bütün köy halkı harman yerinde toplanır ve hacı adayı bozuk para saçar, toplananlar "hacı parası uğurludur" inancıyla kapışırlar (Çobanoğlu, 2009:1093-1111).

Vatani görevi ifa etmenin her Türk erkeği için bir çeşit namus görevi olduğu bilinciyle askere uğurlama ve karşılama törenleri ile İslam dini için en önemli vazifelerden birisi olan hacca uğurlama ve karşılama törenleri, toplumumuzda geleneksel yolcu uğurlamalardan farklı olarak adeta hayatın bir geçiş evresi gibi değerlendirilerek kutsanmakta, hem gidiş hem de dönüşe dair uygulamalarda *topluluk bilincine sahip olma, insan ilişkilerine önem verme, empati, iletişim, yardımlaşma* gibi dışil öğelerin öne çıktığı görülmektedir.

## 2.2. Halk Hukuku ve Erillik-Dışillik Faktörü

Halk hukukunun uygulamalarına örnek olarak köydeki çeşitli anlaşmazlıkların mahkemeye gidilmeden çözümlenmiş yöntemleri; tarlası, bağı, bahçesi bitişik olan komşular arasındaki sınır tecavüzü olaylarının çözümlenmeleri; aynı şekilde başıboş bırakılmış küçük veya büyükbaş hayvanların komşularının tarlalarına, bahçelerine verdikleri zararların karşılama yöntemleri verilebilir (Çobanoğlu, 2009: 1063-1084).

Geleneksel halk hukukunun en belirgin örneği kan davalarıdır. Bir çeşit kendiliğinden hak alma yolu olarak benimsenen kan davası göreneği Anadolu'nun pek çok kesiminde uygulama olanağı bulmuştur (Önder, 1976:23). Kan davası bir aile, kabile ya da aşiretin üyelerinin çeşitli sebeplerle duydukları kin dolayısıyla birbirlerinin hayatlarına son vermeleri olarak tanımlanabilir. Aşiret biçimindeki yerleşim birimlerinde kendine özgü kanunları olan bir uygulamadır. Genellikle toprak ve kadın konusunda ortaya çıkan bir uygulamadır (Tezcan, 1985:94-95).

Kan davasına neden olan konuların başında gelen *toprak ve kadın*, özü itibariyle dışil öğelerdir. Her ikisine de saldırılması, namus davası olarak



algılanmıştır. Bir çeşit “kendiliğinden hak alma” yolu olarak benimsenen kan davası geleneği, saldırgan yönü nedeniyle eril bir özellik taşımaktadır. Ancak, aklı ve kanunları tercih etmek yerine, *içgüdüleriyle ve duygularıyla davranma, topluluk bilinciyle hareket etme, tavır koyma* gibi tepilerle hareket eden katil, aslında dışil ögeleri de temsil etmektedir.

### **2.3. Sonradan Kazanılan Akrabalıklar ve Erillik Dışillik Faktörü**

Belli bir gruba mensup olmak, o grubun benimsediği davranış, norm ve değerleri de benimsemek “biz” duygusunun benimsenmesine yol açmaktadır. Olumsuz bir davranış, o grupta gelenek ve değer halini almışsa o gruba mensup her bireyin bunu benimsemesi beklenemez (Tezcan, 1985:96).

Kan akrabalığı olmayan, fakat birbirlerini seven kişilerin samimiyetlerini tasavvuri akrabalıklar kurarak pekiştirdiklerini görürüz. Hemşehrilik, kirvelik, süt kardeşliği, ahret kardeşliği ve yol kardeşliği gibi çeşitli şekillerde görülen bu tür akrabalıklarda tarafların önceden belirlenmiş hak ve sorumlulukları vardır (Tezcan, 1985: 95).

#### **2.3.1. Hemşehrilik**

Türk sosyal hayatında hemşehrilik geniş bir yeri vardır. Öyle ki, hayatımızın her aşamasında bu yakınlaşma karşımıza çıkar. Bir yere ilk kez gidildiğinde her iki kimse de orada yabancı olarak bulunuyorsa “Nerelisin?” diye birbirlerine sorarlar. Eğer aynı kent, köy ve kasabadan iseler birbirlerine yardım eder, beraber olur, yakınlık gösterirler. Özellikle askerde aynı memleketten olan erler hemşehrilik değerini benimseyerek birbirlerini korur ve yardımlaşırlar. Aynı davranış işe alınırken de göz önünde bulundurulur ve hemşehri olan tercih edilir. Hemşehrilikte “biz” duygusu önem kazanır. Örneğin, kan davası olayında grup benliği kişisel benliğe egemen olur (Tezcan, 1985:95-96).

Ahretlik, günümüz toplumunda hâlen kullanılan bir tabirdir. Sadece dünyada değil, öldükten sonra ahirette de bir arada olma ümidi ile kardeşten öte dostlar için, dostluklarının bozulmayacağını, hiçbir zaman dostluklarının sona ermeyeceğini vurgulamak amacı ile kullanılmaktadır.

Ahretlik genellikle kadınlar arasında görülmektedir. Ahretlik olurken ve Ahret kardeşi olanlar birbirlerine gelip giderlerken, kadınların birbirlerine içerisinde elbiselik kumaş, terlik, yemeni, başörtüsü ve çorap bulunan bir bohça götürdükleri bilinmektedir. Ahretlik olan kişiler gerçekte *kardeş* gibidirler ve bu gelenek günümüzde de yaşlı insanlar arasında sürdürülmektedir.

#### **2.3.2. Evlat Edinme Geleneği**

Evlat edinmenin kaynağında esas olarak dini inançlar rol oynamaktadır. Özellikle atalar kültüründe ocağın sönmemesi amacıyla ortaya çıkmış, zamanla siyasal, ekonomik, sosyal, ahlaki ve duygusal amaçlar ve nedenler kurumun yaşamasında rol oynamıştır. Evlat edinenler bu yolla çocuk sevgisini tatmin etmişler, kendilerine iyilik eden sevdikleri kişilere

servetlerini bırakmışlar ve aile adlarını sürdürmüşlerdir. Günümüzde evlat edinmeyi haklı kılan en önemli düşünce kimsesiz, çaresiz, terk edilmiş çocukların korunmasını sağlamaktır. Bu tür çocuklar gelişmeleri için en uygun ortam olan ailede şefkat, sevgi ve ilgi görmekte, bedenen ve ruhsal yönden sağlıklı bir kişiliğe sahip olmaktadır. İslamiyet'ten önce kadınlar nesep yönünden mirasçı olmadıklarından, erkek çocuğu olmayanlar "ahd" (yemin) yoluyla kendilerine erkek varis edinmekteydiler (Tezcan, 1985:98-99).

Toplumumuzda geleneksel hukuka giren "beslemelik" adı altında yaşayan bir uygulama da vardır. Varlıklı aileler, yoksul ailelerin çocuklarını veya öksüz, yetim çocukları küçük yaşlarda "besleme", "evlatlık" gibi adlar altında yanlarına alıp, hizmetleri karşılığında bakıp yetiştirdikten sonra büyüyünce evlendirmiş veya iş-güç sahibi etmişlerdir. Bazı aileler beslemeleri kendi çocukları gibi saymışken bazı aileler evlat muamelesi yapmamış, hizmetçi gibi de davranmamışlardır. Toplumumuzda bir kısım besleme kızlar da köylerden devşirilerek, boğaz tokluğuna evlerde çalıştırılmış, evin çocuklarına baktırılmış, ağır işlerde çalıştırılmış hizmetçiler niteliğindedir. Bu tür aileler komşuları tarafından kınanmıştır (Tezcan, 1985:99-100).

Evlat edinme evlilik dışı doğan çocukların toplum dışı kalmalarını önlemiş, insanlar arasındaki dayanışma ve yardımlaşma yönünden yarar sağlamıştır (Tezcan, 1985:98).

Evlat edinme geleneğiyle *kimsesiz, çaresiz, terk edilmiş çocukların korunması* sağlanmaya çalışılmıştır. Bu geleneği suistimal edenler toplumda daima kınanmış ve eleştirilmişlerdir. Dişil toplum özellikleri arasında yer alan *yardımseverlik, şefkatli ve anlayışlı olma, mazlumlara acıma, zayıflara yardım* özellikleri, bu kurumda bütün canlılığıyla yaşatılmaktadır.

### **2.3.3. Kirvelik**

Türk halk kültüründe kirvelik, bir erkek çocuğun sünnet töreninin külfet ve masraflarını, başka bir aile büyüğünün üzerine almasıyla iki aile arasında kurulan "hısımlığa" verilen isimdir. Kirvelik geleneği bu geleneği takip eden kişiye pek çok sosyal ve kültürel görevler yükler. Pek çok yöremizde kan akrabalığına benzer bir şekilde kabul edilen ve kirvenin kendi öz çocuklarıyla kirvelik ettiği çocuk arasında evlenmenin yasak olduğu görülmektedir (Çobanoğlu, 2009:1093-1111).

Sonradan kazanılan akrabalıklar arasında yer alan, kirvelik, ahret kardeşliği, kan kardeşliği ya da hemşehrilik bilinci, Türk *toplumunun insan ilişkilerine önem veren, topluluk bilinciyle hareket eden, mutluluk ve huzuru paradan daha çok paylaşımında bulan, iletişim ve empatiyi önemseyen, kaliteli yaşamın* bunların hepsi demek olduğu bir dünya anlayışına sahip olduğu yönüne dikkatimizi çekmektedir. Bu özellikler ise dişil toplum özelliği olarak tanımlanmaktadır.

## 2.4. Dernekler, Kuruluşlar, Dayanışma, Yardımlaşma ve Erillik-Dışillik Faktörü

Sosyal bir varlık olan insanın toplum içinde sosyalleşmesi sürecini sağlayan veya hızlandıran pek çok geleneksel kurum ve gelenek ortaya çıkmıştır. Türk kültüründe, ahilik, dadaşlık, seymenlik, zeybeklik kültürü, imece gelenekleri, toplumda bir arada yaşama kültürünü destekleyen ve üyelerine bir topluluğa ait olma duygusunu veren yapılardır. Kendine ait kuralları, davranış kalıpları ve töresiyle bu kuruluşlar, toplumda yardım ve dayanışmanın öncül kurumları olmuş adeta günümüz toplumunun sivil inisiyatifi ve sivil yardım kuruluşları gibi işlev üstlenmişlerdir.

### 2.4.1. Ahilik, Dadaşlık, Seymenlik, Zeybeklik

Eski Türk töresinden kaynaklanan Anadolu'da XII. yüzyıldan itibaren yaygınlaşarak özellikle şehirlerde ve esnaf, zanaatkâr ve çiftçi gibi bütün iş kollarını içine alan belli ilkeler ve törenler etrafında kardeşlik esasına göre toplanmaya "ahilik" adı verilir. Ahiliğin iş kollarında düzeni ve kaliteyi sağlama gibi işlevlerinin yanı sıra güçsüzleri korumak ve zorbalığı önlemek gibi ortak amaçlar etrafında olduğu bilinmektedir. Günümüzde ahilik geleneğinin uzantısı olarak Türk halk kültüründe "Delikanlıbaşı", "Yiğitbaşı", "Yârenlik" gibi adlarla pek çok delikanlı örgütü ve derneğin kırsal yöremizde varlığını sürdürdüğü bilinmektedir. (Çobanoğlu, 2009:1063-1084).

Türk halk kültüründeki geleneksel delikanlı veya kardeşlik (ahilik) örgütlerinin Erzurum ve civarına has şekline dadaşlık adı verilmektedir (Çobanoğlu, 2009:1063-1084). Türk halk kültüründeki geleneksel delikanlı veya kardeşlik (ahilik) örgütlerinin Ankara ve civarına has şekline "seymenlik" adı verilmektedir. Türk halk kültüründeki geleneksel delikanlı veya kardeşlik (ahilik) örgütlerinin Ege bölgesine has şekline zeybeklik adı verilmektedir (Çobanoğlu, 2009:1063-1084).

Geçmişte şehir veya bölgelerinin savunmasından düzene, eğitime ve düğün benzeri derneklerle toplantıların organizesine kadar pek çok faaliyeti gösteren bu kurumlar, günümüzde diğer işlevlerini çoğunlukla kaybetmiş sadece düğün törenlerinin düzenlenmesinde faaliyet göstermektedir (Çobanoğlu, 2009:1063-1084).

Türk toplumunun geleneksel esnaf teşkilatı olan Ahilik örgütü, iş hayatında düzen ve kalitenin yanı sıra kardeşliği sağlamak, güçsüzleri korumak ve zorbalığı önlemek gibi yönleriyle dışil toplum özelliklerini bünyesinde barındırmaktadır.

Dadaşlık, seymenlik, zeybeklik gibi geleneksel delikanlı ve kardeşlik örgütleri, aslında üyelerinin erkek olması sebebiyle eril yapıya sahip gibi algılanmaktadırlar. Ancak bu kurumların toplumda yüklendikleri görevler, *mazluma acıma, güçsüzlere yardım, topluluk bilinciyle hareket etme, aynılışma, hizmet etme gibi nitelikleri* dolayısıyla dışil kültürün özelliklerini de taşımaktadırlar. Zaten dışil toplumların özellikleri arasında duygusal cinsiyet rollerinin birbirine karışmış olması bir belirteçtir. Yani toplumda

hem erkekler hem de kadınlar ılımlı, çalışkan, yaşam kalitesine düşkünse o toplumlar dışil toplumlar olarak nitelenirler.

#### 1.4.2. İmece

Türk halk kültüründe özellikle kırsal kesimde köyün zorunlu ve isteğe bağlı işlerinin köylülerce eşit şartlarda ve emek birliğiyle gerçekleştirilmesine imece denilir. İmecenin bir diğer şekli ve anlamıysa, birçok kimsenin toplanıp el birliğiyle bir kişinin veya bir topluluğun işini görmesi böylece işlerin sıra ile bitirilmesi demektir. Yardımlaşma çoğunlukla, köylerimizde bir gelenek gereği uygulanır. Bu geleneklere uymayanlar köylü nazarında iyi tutulmazlar. Köylerimizde geleneksel usullere göre yapılan yardımlaşmalar, maddi ve manevi alanda yapılır (Erdentuğ, 1977: 45-47).

Harman yapmak, tarladan otların temizlenmesi için ot yolmak, bağ bellemek, çapalamak, afyon toplamak, pancar kökü kesmek, mısır soymak, bulgur, tarhana yapmak gibi sıkışık zamanlarda yapılan yardımlaşmalar memleketimizin her bölgesinde ve köylerinde yapılan an'anevi yardımlaşma çeşitleridir. Köy yaşantısında manevi alanda yardımlaşma gelenekleri, maddi alandakine nisbetle çok daha boldur. Genellikle, düğün, ölüm, hastalık ve diğer sıkışık hallerde aileler yakın komşuları ile yardımlaşır. Ancak, bunlar, akrabalık ve komşulukta uzaklık ve yakınlık derecesine göre birbirlerinin yardımına koşarlar (Erdentuğ, 1977: 45-47).

İmece, özünde *topluluk bilincine sahip olma, toplumsal eşitlik, insan ilişkilerine önem verme, empati, iletişim, hizmet etme* gibi özellikleri içererek, dışil toplum yapısının önemli değerlerini bünyesinde barındırmaktadır.

#### 2.5. Komşuluk ve Erillik-Dişillik Faktörü

Belirli bir mahallede yaşayan ailelerin doğum, evlenme, sünnet, yıkım ve ölüm sırasında; ev yapımında, ekip biçmede, araç-gereç sağlanmasında; çocukların, delikanlıların, yaşlıların, dulların, genç kızların gözetim ve bakımında; hakların korunmasında birbirlerine yardım etmelerine ve dayanışmalarına (Örnek 1973: 42) "komşuluk" adı verilir. Komşuluk, Türk kültüründe en yaygın ve güçlü kalıplaşmış davranış şekillerinin veya geleneklerinin başında gelir. O kadar ki, atalarımız "ev alma komşu al" diyerek bir evin huzurlu ve yaşanabilir ev olabilmesi için çevredeki komşuların evden bile önemli olduğunu vurgulamışlardır. Bu nedenle de kültürümüzde komşu ve komşuluk ile ilgili olarak "komşu hatırı, komşu kapısı, kapı komşu" gibi deyimler ve "komşu komşunun külüne muhtaç" gibi pek çok atasözü yer almaktadır. Kültürümüzde komşular birbirlerine sevgi, saygı, hürmet, yardımlaşma duygusu ile bağlıdır.

Kadınlar için akrabalık, erkekler için olduğu ölçüde önemli sayılmaz. Kadınlar için önemli olan şey komşuluktur.

Türk Kültürünün erken dönemlerinde kadının veya ananın çocuklarıyla birlikte "ocak ateşinin" kutsallığının yanı sıra sosyal ve kültürel bir kurumu, aile ocağını oluşturduğu ve erkeğin ikincil bir konumda olduğu

görülür. Bu durumun mahiyetini ele veren mitolojik bir inanışın izleri günümüz Altay ve Hakas Türkleri arasında yaşamakta olan, ocak ateşinin kadınlar eliyle sürdürülmesi ritüelinde açıkça görülebilir (Çobanoğlu, 2011: 40).

Komşuluk Türk toplumunda özellikle kadınlar için çok önemli bir kültürdür. Dişil kültürün neredeyse tüm özelliklerini komşuluk ilişkilerinde bulmak mümkündür. Öyle ki çoğu zaman komşularla olan ilişkiler, akrabalarla olan ilişkilerden bile önemli görülebilmektedir.

Komşuluk, “ev” ile ilgili bir kavramdır. Dişillığın simgelerinden ev ise sığınaktır, geri çekilmedir. Ev, Türk toplumunda da kadının ilgi alanını simgeler. Dişil gücün en somut yansımaları ev içi hayatta gözler önüne serilir. Evin gerçek sakinleri kadınlardır. Bu sebeple Türk kültüründe yaşam kalitesiyle ilgili konularda öncelikle ev ve onun konforlu olması akla gelir. Genç kızın tüm maddi çabaları, ilerdeki evini oluşturmaya yönelik çabalardır. Komşuluk da evle ilgili dünyanın dışı açılan penceresi, uzantısıdır. Türk kültüründe evin nasıl olduğundan çok kimlerle komşu olunacağını önemi vardır. *Sevgi, saygı, hürmet, ilgi, empati, iletişim, uyum, uzlaşma, çatışmadan kaçınma, insan ilişkilerine önem verme, topluluk bilincine sahip olma, aynılışma, hizmet etme* gibi unsurlar komşuluk kültürünün ayrılmaz bir parçasıdır.

## 2.6. Misafir Ağır lama ve Erillik-Dişillik Faktörü

Türk kültüründe misafir her zaman büyük önem taşımıştır. “Tanrı misafiri” kavramı ile eve gelen konuklar, hane sahibi tarafından gücünün yettiği ölçüde en iyi şekilde ağır lanmaya çalışılmış, misafirin kendi rızkiyla geldiği düşüncesiyle ikrama, yedirip içirmeye, yatlı misafir sofralarına büyük önem verilmiştir. Orta Asya’dan günümüze kadar misafirlerin ağır landığı çeşitli sofralar kurulmuş ve günün özelliğine göre ikramlarda bulunulmuştur. Günümüzde de ailenin ekonomik durumuna göre misafir sofraları en mükemmel olacak şekilde düzenlenmektedir.

Selçukluların en güzel geleneklerinden biri de köy odaları misafirperverliğidir. Bu büyükçe bir oda ve tuvaletten ibarettir. Odaya halılar serilir ve yer minderleri, ufak halılar ile oda donatılır, oralarda oturulur, misafir, orada yakınlarından biri yoksa bile misafir edilebilirdi (Ünver, 1982: 3).

Anadolu’da belirli zamanlarda kadınlar toplanarak 40 çeşit yiyecekten oluşan “Zekeriya Sofrası”, “Güllü Yasin Sofrası”, “Acele Bacı Sofrası”, “40 Yasin Sofrası”, “Halil İbrahim Sofrası” hazırlarlar. Böylece bereketin olacağına inanılır. (Kalafat, 1996:42).

Bereket inancıyla ilgili olan bu mutfak kültürü uygulamalarında, *yardımlaşma, dayanışma, ilgi, empati, iletişim, insan ilişkilerine önem verme, topluluk bilincine sahip olma, kaliteli yaşam, hizmet etme, yaptığı işi sevme* gibi unsurlar, dişil toplumların özellikleri arasında yer alır.

Sosyal hayatı destekleyen, toplumun bireyleri arasındaki bağları kuvvetlendiren, temeli güven, samimiyet, cömertlik, karşılıksız paylaşma gibi hasletlere dayanan misafirperverlik tüm dünyada Türklerin belki de bilinen en önemli özelliği konumundadır. Bu çerçevede dışı toplumların belirgin özelliği olan *yardımlaşma, mazluma acıma, zayıflara yardım, ilgi, empati, iletişim, insan ilişkilerine önem verme, hizmet etme* gibi unsurlar, tam olarak Türk kültüründeki misafirperverlik kavramına karşılık gelmektedir.

## **2.7. Bayramlar, Törenler, Kutlamalar ve Erillik-Dışillik Faktörü**

Bayramlar, kökenlerini grup hayatından alan kolektif bir olgu olarak takvime bağlı günlerde topluluk tarafından paylaşılan, çok amaçlı ve çok işlevsel yapılara sahip kültürel aktivitelerdir. Bu özellikleri ile bayramlar, bir toplumun ulusal kimliğini oluşturmada ve pekiştirerek sürdürmede kullandığı güç kaynaklarının en önemlisidir. Bayramlar, millî ve dinî duyguların, inanışların pekiştirilmesi, taze ve canlı tutulması gibi işlevsel yanlarının yanı sıra, topluluğun birlik ve beraberliğini sağlamada ve bunun bireylerin bilincinde yer etmesinde önemli bir rol oynamaktadır.

Bayramı doğum, evlenme, ölüm gibi olayların vesile olduğu törenlerden ayıran en temel özellik kutlanılmasına topyekûn bir toplumun vesile olmasıdır. Doğum bir bebeğin, anne ve babasının, düğün evlenen bir delikanlı ile genç kız için kutlanırken bayram ise bir topluluğun bütünü için ve bütününce düzenlenen ve kutlanan törenlerin birleşimidir (Çobanoğlu, 2009:1093-1099).

Günümüzde mevsimlik törenlerimizden olan Nevruz ve Hıdrellez ile dinî bayramlarımızdan Ramazan ve Kurban bayramlarımız, kandiller ve milli bayramlarımız ülke genelinde günün anlam ve önemine uygun olarak kutlanmakta, anma günlerimizde de millî ve dinî büyüklerimiz yâd edilerek anıları gelecek kuşaklara aktarılmaktadır.

Dinî bayramlarımız ve Nevruz kutlamalarının en önemli özelliği yardımlaşma, sevgi ve şefkat bayramı olmasıdır. Bayramdan önce fakir, hasta ve zor durumda olan kişilere para, giyecek yardımı yapılır ve bayram günü yapılan bayram aşından pay verilir. Yardımlar sırasında insanları kırmamaya dikkat edilir (Pirverdioğlu, 2002: 46-49).

Bayramlarda dışı toplumun neredeyse tüm değerlerini öne çıktığı görülür. Türk toplumu da gerek dini bayramlarda gerekse mevsimlik törenlerde bayram ve kutlama coşkusunu yaşayan ve yaşatan bir halk olarak dışı kültür kümesinde değerlendirilebilir. Bayram ve törenlerde ortaya çıkan *sevgi, saygı, hürmet, yardımlaşma, dayanışma, ilgi, empati, iletişim, uyum, uzlaşma, çatışmadan kaçınma, insan ilişkilerine önem verme, topluluk bilincine sahip olma, toplumsal eşitlik, aynılışma, mutluluk ve huzurun güç ve başarıdan daha önemli sayılması, kaliteli yaşam, hizmet etme tatil dönemlerinin önemli olması, yaptığı işi sevme* gibi unsurlar, dışı toplumların önemli özellikleri arasında sıralanabilir.

## Sonuç

Türk toplumu, dıştan bakıldığında eril bir toplum olarak algılanmaktadır. Ancak G. Hofstede'nin kültür boyutlarından birisi olarak gösterdiği erillik-dişillik faktörüne göre Türkiye dışil bir ülkedir. Hofstede'nin bu tespiti, Türkiye'de sosyal bilimlerin değişik alanlarında Türk toplumu üzerine uygulanarak verilerin doğruluğu konusunda görüş birliğine varılmıştır. Algımızdaki gerçeklik ile günlük hayatın akışında yaşanan gerçeklik arasındaki farkın neden kaynaklandığı tartışılabilir bir olgudur.

Kültürlerarası çalışmalarda bir toplumun değerlendirilmesinde değişik parametreler kullanılmaktadır. Hofstede'nin geliştirdiği ölçekte "dişillik" olarak tanımlanan olgunun temel parametrelerinden birisi, kadın ve erkek cinsiyet rollerinin kesin ve belirgin çizgilerle birbirinden ayrılıp ayrılmadığıdır. Duygusal cinsiyet rollerinin birbirine karıştığı ülkeler dışil toplumlardır. Türk kültürü açısından yapılan bu değerlendirmede Türk kültüründeki alt kültür unsurlarının değerlendirilip değerlendirilmediği bilinmemektedir. Çünkü böyle çalışmalarda, zaman zaman alt kültürün kim değerlerinin, toplumun geneline mal edilmesi gibi sakıncalar da doğabilmektedir.

Çalışmada, Türk halk bilgisinde, askere uğurlama ve karşılama ile hacı uğurlama ve karşılama gelenekleri, halk hukuku içinde kan davası, sonradan kazanılan akrabalıklar içinde hemşehrilik, ahretlik, evlat edinme, kirvelik gelenekleri, ahilik, dadaşlık, seymenlik, zeybeklik, gibi dayanışma ve yardımlaşma kurumları, imece, komşuluk, misafir ağırlama kültürü ile bayramlar, törenler ve kutlamalar başlıklarındaki uygulamalar, G. Hofstede'nin erillik-dişillik faktör analizinde belirtilen kriterler dikkate alınarak değerlendirilmiş ve sonuçlara ulaşılmıştır.

Çalışmamızda "dişil" özellikler gösterdiği tespit edilen Türk toplumunda halk bilimsel öğeler taranarak, bu tespitleri doğruluğu ya da yanlışlığı aranmıştır. Sonuçta elde edilen örnek uygulamalar, gerçekten de toplumumuzun daha en başından bireylere dışil değerleri gelenek, görenek, teamüller vasıtasıyla yüklediği sonucunu ortaya çıkarmıştır.

Türk toplum yapısında değer yargılarının ve törenin aktarılmasında dışil niteliğin güçlü olduğu, aile kurumunun ve annenin baskın bir biçimde bu hususta rol oynadığı gözlemlenmiştir. Toplumumuzun bazı gelenek, görenek ve teamülünde ise eril karakteri dikkati çekmektedir. Eril karakterli unsurların da benzer bir çalışmayla ortaya konulması, her iki unsurun kültürümüzdeki dengesini anlamamıza olanak sağlayacaktır.

## KAYNAKÇA

### Yazılı Kayanlar

- Çobanoğlu, Ö. (2009). Türk halk bilim çalışmaları. *Cumhuriyet Dönemi Türk Kültürü/1920–1938 Atatürk Dönemi C. 3, Halk Kültürü*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları.
- Çobanoğlu, Ö. (2011). *Türk edebiyatının mitolojik kaynakları*. Eskişehir: Açıköğretim Fakültesi Yayını.
- Ekici, M. (2000). Halk, halk bilimi ve halk bilgisi üzerine bir deneme. *Milli Folklor*, 45, 2-8.
- Erdentuğ, N. (1977). *Sosyal âdet ve gelenekler*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları Halk Kitapları.
- Hofstede, G. (1980), *Culture's consequences: International differences in work related values*. California: Sage Publications.
- Kalafat, Y. (1996). İslamiyet ve Türk halk inançları. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Okuşluk Şenesen, R. (2018), Türk halk kültüründe geçiş dönemlerinin G. Hofstede'nin kültürel boyutlarından erillik-dişillik (masculinity) faktörüne göre değerlendirilmesi, *Asia Minor Studies*, 6(12), 297-316.
- Örnek, S. V. (1988). *100 soruda ilkelerde din, büyü, sanat, efsane*. İstanbul: Gerçek Yayınları.
- Pirverdioğlu, A. (2002). Türklerde yılbaşı ve bahar geleneği. *Türkler*, C. 3, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.
- Sargut, A. S. (2001). *Kültürlerarası farklılaşma ve yönetim*. 2. Baskı, Ankara: İmge Kitabevi.
- Tezcan, M. (1985). *Eğitim sosyolojisi*. 4. Baskı, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.
- Ünver, S. (1982), Selçuklular, beylikler ve Osmanlılarda yemek usulleri ve vakitleri. *Türk Mutfağı Sempozyumu Bildirileri*, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.

"İyi Yayın Üzerine Kılavuzlar ve Yayın Etiği Komitesi'nin (COPE) Davranış Kuralları" çerçevesinde aşağıdaki beyanlara yer verilmiştir. / The following statements are included within the framework of "Guidelines on Good Publication and the Code of Conduct of the Publication Ethics Committee (COPE)":

**Etik Kurul Belgesi/Ethics Committee Approval:** Makale, Etik Kurul Belgesi gerektirmemektedir. / Article does not require an Ethics Committee Approval.

**Çıkar Çatışması Beyanı/Declaration of Conflicting Interests:** Bu makalenin araştırması, yazarlığı veya yayınlanmasıyla ilgili olarak yazarların potansiyel bir çıkar çatışması yoktur. / There is no potential conflict of interest for the authors regarding the research, authorship or publication of this article.



## HALK HİKÂYELERİNDE ÇATIŞMA VE ÇATIŞMA ÇÖZME BİÇİMLERİ



### CONFLICT AND CONFLICT RESOLUTION STYLES IN FOLK STORIES

**Rabia Gökçen KAYABAŞI\***

**ÖZ:** Kültür; bir milleti örf, âdet, inanış ve davranışları ile diğer toplumlardan farklı kılan unsurdur. Türk kültürünün önemli taşıyıcı unsurlarından olan anlatı türleri geçmişten bugüne toplumların ihtiyaçlarını karşılamıştır. Zamanla eğitim ve öğretimde de yararlanan bu türler, çocuklarda kültürel aktarımı sağlamada önemli bir araç olarak görülmüştür. Halk hikâyesi de bu kültürel aktarımı toplumun diliyle anlatan türlerden sadece biridir. Bu çalışma ile halk hikâyelerindeki kahramanların yaşadıkları çatışma ve bu çatışmaları çözme biçimlerinin olay örgüsü ve kahramanlar üzerinde etkisinin belirlenmesi amaçlanmıştır. Çalışma, Ali Berat Alptekin'in halk hikâyelerinin kaynağı ile ilgili yapmış olduğu sınıflandırmadaki başlıkların her birinden seçilen birer hikâye olmak üzere toplam dört halk hikâyesi ile sınırlandırılmıştır. Bunlar: Kerem ile Aslı, Âşık Garip, Yusuf ile Züleyha ve Lâtif Şah'tır. Seçilen halk hikâyelerinde Cüceloğlu'nun çatışma sınıflandırması ve Johnson'un çatışma çözme biçimleri kavramı, kuramsal olarak psikanaliz çerçevesinde ele alınmıştır. Ayrıca çalışmada doküman analizinden yararlanılmıştır. Kahramanların yaşadığı çatışmaların ve bu çatışmaları çözme biçimlerinin olay örgüsünün akışını etkilediği sonucuna ulaşılmıştır. Diğer anlatı türleri üzerinde de yapılacak bu tarz çalışmaların alana katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Halk hikâyeleri, çatışma, çözüm, çatışma çözme becerisi, anlatı türleri.

**ABSTRACT:** Culture; It is the element that makes a nation different from other societies with its customs, traditions, beliefs and behaviors. Narrative genres, which are important carrier elements of Turkish culture, have met the needs of societies from past to present. These genres, which have been used in education and training over time, have been seen as an important tool in ensuring cultural transfer in children. Folk tale is just one of the genres that express this cultural transfer through the language of the society. This study aims to determine the effects of the conflicts experienced by the heroes in folk tales and the ways they resolve these conflicts on the plot and heroes. The study is limited to a total of four folk tales, one selected from each of the headings in Ali Berat Alptekin's classification regarding the source of folk tales. These are: Kerem and Aslı, Âşık Garip, Yusuf and Züleyha and Lâtif Şah. In the selected folk tales, Cüceloğlu's conflict classification and Johnson's concept of conflict resolution styles were discussed theoretically within the framework of psychoanalysis. Additionally, document analysis was used in the study. It has been concluded that the conflicts experienced by the heroes and the way they resolve these conflicts affect the flow of the plot. It is thought that such studies on other narrative types will contribute to the field.

**Keywords:** Folk tales, conflict, solution, conflict resolution skills, narrative genres.

\* Doç. Dr.-Aksaray Üniversitesi Eğitim Fakültesi Türkçe ve Sosyal Bilimler Eğitimi Türkçe Eğitimi/Aksaray-rabiagokcen@hotmail.com (Orcid: 0000-0002-6147-7916)

## Giriş

Bir toplumun geçmişi, geleceğini belirlemede her zaman önemli rol oynar. Mazi, üstünden yıllar geçse de geleceği aydınlatan fener gibidir. Işıyla bugünü aydınlatmaya devam eder. İnsanoğlu bir toplumun parçası olmaya başladığı günden beri sürekli değişim ve gelişim göstermiştir. Bu gelişim insanların ihtiyaçlarını da şekillendirmiştir. Bu ihtiyaçların belirlenmesinde kullanılan teorilerden biri Maslow'un ihtiyaçlar teorisidir. Maslow (1943)'un ihtiyaçlar teorisine göre ilk basamak fizyolojik ihtiyaçlardır.

Fizyolojik ihtiyaçlar; yeme, içme, barınma gibi temel ihtiyaçları kapsar. Bu ihtiyaçlar insanoğlunun özellikle yaşamını devam ettirmede ilk sırada yer almaktadır. Maslow'un ihtiyaçlar teorisinin bir diğer basamağı güvenlik ihtiyacıdır. Güvenlik ihtiyacı; insanları dış uyaranlara karşı tehlikelerden koruyarak içsel olarak rahatlatan bir ihtiyaçtır. Bir üst basamakta ise ait olma ve sevgi ihtiyacı yer alır. Toplumlari sosyal açıdan etkileyen bu basamak; insanoğlunun var olduğu günden bu yana bir gruba, aileye, topluma ait olma içgüdüsünü barındırır. Çünkü insan, içinde bulunduğu toplum ve aileden sevgi görmek ister. Yaratılış olarak da insanoğlunun hamurunda sevgi vardır. Sevgi, saygı, başarı, takdir edilme gibi duygulara da bu basamakta yer verilir. Maslow'un ihtiyaçlar teorisinin en üst basamağı ise kendini gerçekleştirir. Kendini gerçekleştirme bu ihtiyaçların bütünü ve üst seviyesidir. Maslow'un ihtiyaçlar teorisinden yola çıkarak bakıldığında insanoğlu temel ihtiyaçlarını karşıladıktan sonra sosyal anlamda ait olmak ister. Bu aidiyet onu yaşamın içinde tutar (Maslow, 1943: 370-396).

Toplumlar zamanla temel ihtiyaçları dışında farklı ihtiyaçlara yönelmiş; ihtiyaçları belirlemede coğrafi konum, iklim, ekonomi ve inançlar etkili olmuştur. Bu ihtiyacın bir sonucu olarak da sözlü kültür doğmuştur. Kültürel öğelerin aktarımını sağlayan sözlü anlatım türleri, dil-kültür ilişkisinin bir kanıtı niteliğindedir. Değişim sadece yaşamsal ihtiyaçlarda değil sözlü anlatım türlerinde de kendisini göstermiştir. Toplumlar sözlü kültür sayesinde mit, masal, menkıbe, destan, efsane ve halk hikâyesi gibi birçok türün devamlılığını sağlamıştır.

Halk hikâyeleri, sözlü gelenek yoluyla millî kültür aktarımını sağlayan edebî türlerden biridir (Kayabaşı ve Bursa, 2023: 1564). "Göçebelikten yerleşik hayata geçişin ilk mahsullerinden olup; aşk, kahramanlık vb. gibi konuları işleyen; kaynağı Türk, Arap-İslâm ve Hint-İran olan, büyük ölçüde âşıklar ve meddahlar tarafından anlatılan nazım nesir karışımı anlatımlardır." (Alptekin, 2002: 7). Diğer anonim edebiyat mahsullerinde olduğu gibi halk hikâyeleri, günümüzde de Türklerin yaşadığı bazı bölgelerde canlılığını devam ettiren, belirli bir anlatım geleneği içinde dünden bugüne aktarılan sözlü edebiyatın önemli verimlerinden (Yakıcı, 2009: 101). Şekil özellikleri bakımından olayların anlatıldığı kısımlar nesir, duygu ve coşku katan kısımlar ise nazım olarak verilmiştir. Halk hikâyelerinin tasnifini ilk olarak Ignacz Kunos yapmıştır. Pertev Naili Boratav

ise halk hikâyelerini konularına göre; “Kahramanlık hikâyeleri, aşk hikâyeleri ve bu kategorilere tamamıyla girmeyen hikâyeler” şeklinde üç başlık altında sıralamıştır (Boratav, 1988: 35-36). Böyle bir tasnifin yapılmasında öncelikle hikâyelerin muhtevaları etkili olmuştur. İçerisinde olağanüstülükleri barındıran halk hikâyeleri, gerçekte yaşanabilecek veya yaşanmış olay dizgileridir. Halk hikâyelerinin kaynağı ile ilgili sınıflandırma yapan bir diğer isim ise Ali Berat Alptekin'dir. Yapmış olduğu sınıflandırmada halk hikâyelerinin kaynağını dört başlıkta ele alır:

“1- Türk kaynağından gelen halk hikâyeleri: Koroğlu, Âşık Garip vb.

2- Arap, Fars ve Hint kaynaklarından gelen halk hikâyeleri: Leyla ile Mecnun, Ferhat ile Şirin, Yusuf ile Züleyha vb.

3-Masal-efsane kaynaklı halk hikâyeleri: Kirmanşah, Tapdığ, Latif Şah, Şah İsmail, Yaralı Mahmut vb.

4- Âşıkların hayatından kaynaklanan halk hikâyeleri: Kerem ile Aslı, Tufarganlı Âşık Abbas ve Gülgez Peri, Gurbanî ve Peri, Ercişli Emrah ile Selvi Han, Sümmani ile Gülperi, Karaca Oğlan ile İsmikan Sultan, Karaca Oğlan ile Benli Eşe, Karaca Oğlan ile Elif vb.” (Alptekin, 2002: 42).

Halk hikâyelerinin sınıflandırmalarında yer alan en temel unsur ise kahramanlardır. Kahramanlar genellikle olağanüstü özelliklere sahip olmakla birlikte onların dünyaya gelişlerinde de bir olağanüstülük hâkimdir. Hikâyelerin devamı da bu olağanüstülükler göre şekillenmektedir. “Kahramanlar umumiyetle tek olup, olağanüstü bir şekilde dünyaya gelmişlerdir. Bu kahramanları hem saray çevresinde hem de halk arasında görmek mümkündür.” (Şimşek, 1987: 3). Örneğin:

“Tiflis hükümdarı Hurşut Şah'ın çocuğu olmamıştır. Tebaasından bazıları bir sünnet merasimi için izin istemeye geldiği zaman Hurşut Şah, çocuğu olmadığı için çok üzülür. Üzüntüsünü gidermek isteyen Hurşut Şah, veziri ile beraber bir su kenarına gider. Bir akarsu başında oturan vezir ve padişahın yanına bir derviş gelir. Derviş, uyulursa çocuklarının olacağını padişaha söyler. Daha sonra da kaybolur. Padişah dervişin tavsiyesine uyar ve günü tamam olunca bir oğlu dünyaya gelir. Bu güçlü, kuvvetli bir çocuktur. Dört yaşına gelen çocuğun kuvvetinden bütün Tiflis halkı korkar.” (Sakaoğlu vd., 1997: 28).

Kirmanşah hikâyesinden alınan bu bölümde de görüldüğü üzere çocuk dört yaşına geldiğinde yaş düzeyinin çok üstünde bir güç kazanmış, bu durum ise Tiflis halkını çocuktan korkar hâle getirmiştir. Bir çocuğun dört yaşında bu kadar güçlü olması hikâyedeki kahramanın olağanüstü özelliklerinden biridir. Halk hikâyelerinin önemli unsurlarından bir diğeri ise şahıs kadrosunun merkezinde kahramanın yer almasıdır. “Olayları yaşayan, eyleyen hikâye varlığı, ister beşerî/insani olsun ister hayali sembolik olsun olaylar asli kahraman çevresinde teşekkül eder ve gelişir.” (Çetin, 2020: 142). Bu çerçeveden bakıldığında da halk hikâyelerinde

kahramanların olaylar içindeki devinimi olay örgüsünü durağan olmaktan kurtarır. Kahramanların çevresiyle ilişkisi metnin sürükleyiciliğini olumlu anlamda etkiler.

Her toplumun doğuşu ve gelişmesinin temelinde yatan toplumsal ilişkileri somutlaştıran iletişim, bu özelliğiyle insana özgü toplumsal yaşamın öncelikli ve vazgeçilmez ögesidir (Güvenç, 2022: 70). Bu ilişkinin geçmişe açılan pencerelerinden halk hikâyesi, toplumların iletişim biçimlerinin görülmesine olanak sağlar. Toplumsal ilişkilerin olduğu her yerde çatışmaların da varlığı söz konusu olmaya devam etmektedir. “Çatışma, bireylerin karşılıklı olarak birbirlerinin gereksinimlerine karışmak ya da karşı çıkmak durumunda veya değerleri uyuşmadığı zaman kişiler arasında baş gösteren uyuşmazlık, zıtlaşma, kavga ve sürtüşmeleri ifade etmektedir.” (Yavuzer, 1997: 49). Toplumsal hayatta yaşanan bu tarz sözlü çatışmalar ile yazılı eserlerde de karşılaşmaktadır. “Yazınsal yapıtlarda çatışma, metni başlatan, onu sürekli olarak harekete geçiren ve okuma etkinliği boyunca da sürükleyen önemli bir ögedir.” (Aslan, 2006: 197). Çatışma kavramıyla ilişkisi olan bir diğer unsur merak ögesidir. Merak ögesini destekleyen ögelerin başında çatışmalar gelmektedir. Kahramanların yaşadıkları olaylarda iki seçenek arasında kalması çatışmayı oluşturan önemli bir unsurdur. Çatışma ile metindeki olayın sürükleyiciliği artar, okuyucunun zihninde belirsizlikler yaratılır ve bu belirsizlik okuma eyleminin devamlılığını sağlar.

“İnsanoğlu; karmaşık bir yaratık olarak aynı anda birçok güdünün etkisi altında bulunur. Bazen; güdüler birbiriyle çelişkiye düşerler. Güdülerin çelişmesi bazı çatışmaları da beraberinde getirir. Hayatın birçok alanında yer olan bu çatışmalar bireyin karar almasında büyük rol oynar. Psikologlar, bireyin kendi içinde yaşadığı, nasıl davranması gerektiğini tam olarak kestiremediği durumları açıklamaya çalışan çatışma türünü, üçe ayırmaktadır. Bunlar: yaklaşma-yaklaşma çatışması, yaklaşma-kaçınma çatışması ve kaçınma-kaçınma çatışmasıdır.” (Cüceloğlu, 2000: 281- 282).

Cüceloğlu (2000)'na göre; bireyler istediği iki durumdan birini seçmek zorunda kalırsa “Yaklaşma-yaklaşma” çatışması yaşar. Bir çocuğun hem müzik dinlemek hem de ders çalışmak istemesini yaklaşma-yaklaşma çatışmasına örnek göstermek mümkündür. “Yaklaşma-kaçınma” çatışma türü bireyin bir durum karşısında hem istenen hem de istenmeyen bir özelliğe sahip olmasından dolayı seçme zorunluluğu içinde kalması durumunda görülür. Denize girmek isteyen bir çocuğun boğulmaktan korkması ve denize girip girmeme seçeneklerinden birini seçmek zorunda olması durumudur. “Kaçınma-kaçınma çatışması” nda ise birey istemediği iki durum arasında kalıp birini seçme zorunluluğun yaşar. Örneğin; Ali'nin okula gitmek istememesi üzerine babasının onu sanayiye verme seçeneği sunması, Ali'nin iki seçeneği de istemediği hâlde seçim yapmak zorunda

olma durumunu doğurur. Bu durumu da kaçınma-kaçınma çatışmasıyla ilişkilendirmek mümkündür.

Çatışma türlerine bakıldığında daha çok psikolojik dürtülerin etkisiyle gerçekleştiği görülmektedir. Bu açıdan bakıldığında psikanalitik kuram, söz konusu çatışma türlerinin edebî açıdan incelenmesine olanak sağlar. Halk hikâyelerindeki kahramanların çevreleriyle yaşadığı çatışmalar ve bu çatışmaları çözme becerilerini psikanalitik kuramla bağdaştırmak mümkündür. “Psikanalitik halk bilimi kuramı; düşler, mitler, efsaneler ve masallar gibi halk bilimi ürünlerini inceleyen ve toplumda, bireyde bulunan bazı aksaklıkları ve bastırılmış dürtüleri halk bilimi ürünleri yardımı ile açığa çıkarmaya çalışan bir kuramdır.” (Yayla, 2019: 58). Halk bilimi alanında kullanılan bu kuramın öncüsü Sigmund Freud’dur. Freud’u takip edenler halk geleneklerinin, inançlarının, ayinlerinin, oyunlarının ve hikâyelerinin gizli anlamlarını ortaya çıkarmak için araştırmalar yapmaya devam etmektedir (Çobanoğlu, 2008: 154). “Ruh çözümlemesi anlamına gelen psikanaliz, insanların ruhsal problemlerini tedavi etmeyi amaçlayan bir yöntem olarak kabul görse de; sanat, edebiyat, sosyoloji ve dil gibi insanı ve toplumu konu alan diğer alanlarda da önem kazanmıştır.” (Özen, 2020: 10). Psikanaliz ve edebiyat için insan merkezdedir. “Temelde insanı ele alan bu iki sahanın yürüttükleri faaliyetle bir çeşit bilinçaltı temizliği yaptığını söylemek mümkündür. Psikanaliz ruhta düğümlemiş sorunları çözerek nevrozları giderir. Edebiyat da hemen hemen aynı tesiri icra eder.” (Turna, 2020: 11). Psikanalizin amaçlarından biri de “psikanalizden faydalanılarak edebi eserlerdeki kahramanların ruh hâllerindeki normal ve anormal unsurların tespiti sağlanabilir. Kurgunun gerçekte olan uyumsuzluğu, çelişkisi, tutarsızlığı varsa giderilebilir.” (Emre, 2006: 325). Ayrıca kahramanların ruh hâllerinden hareketle çıkarımların yapılması sağlanır. Böyle bir yöntemin kullanılması edebî açıdan açığın kapanmasına da destek olacaktır. Edebiyatta olaylar ve davranışlar nedensellik ilkesine göre hareket eder. Bu anlamda “psikanalizin temel amacı insan davranışlarının temelinde yatan bilinçdışı unsurları bularak onun nedenlerini bilimsel verilerle ortaya koymaktır.” (Emre, 2006: 158). Yaşamın doğal bir parçası olan çatışma kavramı iletişim ögesinin olduğu her alanda dikkat çekmektedir. Çatışma kavramı kadar dikkat çeken bir diğer kavram ise çatışma çözme biçimleridir. İnsanların yaşadığı çatışmalar kadar çatışmaları çözme biçimleri de psikanaliz bağlamında incelenmesi gereken bir kavramdır. “Johnson ve Johnson (1991), kişiler arası çatışmalar karşısında insanların beş farklı çözüm stratejisinden birini izlediğini belirtmiştir. Bunlar ‘geri çekilme’, ‘yatıştırma’, ‘uzlaşma’, ‘güç kullanma’, ‘yüzleşme’ olarak adlandırılmaktadır.” (Gündoğdu, 2009: 27-28). Johnson, çatışma çözme biçimlerini beşe ayırmış ve bu kavramlara hayvan isimleri vermiştir:

“1- Kaplumbağa (Geri Çekilme): Sorunları ortaya çıkarıp çözme yerine, çatışmadan kaçma, çatışma yapan kişilerden uzak

durma tercihidir. Çatışmaları çözmenin gereksiz ve imkânsız olduğunu düşünüp çaresizlik duygusu yaşarlar.

2- Oyuncak Ayı (Yatıştırma): Bu yöntemi benimseyenler için amaçlarından çok ilişkileri önemlidir. Kendi isteklerini önemli görmezler, onlar için önemli olan diğer insanlardır. Her zaman başkalarının isteklerini ve gereksinimlerini karşılama çabasıdadırlar.

3- Köpek Balığı (Güç Kullanma): Hep kazanma, güçlü olma ve isteklerini kabul ettirme çabası vardır. Kendi amaçları, ilişkiden çok daha önemlidir. Çatışmalarda kendi çözümlerini dayatırlar, karşılarındaki kişiyi zorlar ve şiddet kullanırlar.

4- Tilki (Uzlaşma): Amaçlar kadar ilişkilerin de orta derece önemli olduğu türdür. Çatışma çözme süreci boyunca uzlaşmaya çalışılır. Her iki tarafın da amaçlarından taviz vererek orta bir yol üzerinde uzlaşarak kazanacağı bir çözüm yolu ararlar.

5- Baykuş (Yüzleşebilme): Her iki tarafın da gereksinimlerine önem verirler ve bu gereksinimleri karşılayabilmenin yollarını birlikte ararlar. Çatışma bu yaklaşımdakilere göre ilişkileri geliştiren bir araçtır.” (Öğülmüş, 2004, akt. Gündoğdu, 2009: 28).

Çatışma çözme biçimlerinde amaç ve ilişki, çatışmanın türünü belirlemektedir. Çatışma çözme biçimlerinin çatışma kavramına başvuru eden edebî eserlerde incelenmesi yeni bakış açıları da beraberinde getirecektir. Halk hikâyeleri, karakterlerin davranışlarını anlamlandırmada incelenmesi gereken önemli halk edebiyatı anlatı türlerinden biridir. Farklı olay ve durumları içinde barındıran bu hikâyelerin merkezinde kahramanlar yer alır.

Çalışmada halk hikâyelerindeki kahramanların yaşadıkları çatışmalar ve çatışmaları çözme biçimlerinin olay örgüsü ve kahramanlar üzerinde etkisinin belirlenmesi amaçlanmıştır. Psikanalitik kuram ışığında seçilen halk hikâyelerinin incelenmesinde nitel araştırma yöntemlerinden doküman analizi tercih edilmiştir. Kahramanların yaşamış oldukları çatışma ve çatışma çözme becerileri Cüceloğlu'nun çatışma sınıflandırması, Johnson'ın çatışma çözme biçimleri bağlamında incelenmiştir. Çalışma, Ali Berat Alptekin'in halk hikâyelerinin kaynağı ile ilgili yapmış olduğu sınıflandırmadaki başlıkların her birinden seçilen birer hikâye olmak üzere toplam dört halk hikâyesi ile sınırlandırılmıştır. Halk hikâyelerinin tümünün bu çalışma özelinde değerlendirilmesi mümkün olmadığı için her bir kaynağı örneklendirebilmek adına Kerem ile Aslı, Âşık Garip, Yusuf ile Züleyha ve Lâtif Şah hikâyeleri seçilmiştir. Seçili hikâyelerin metinleri taranmış, çatışma unsurlarının karşılaştığı bölümler üslup birlikteliği açısından tek bir kaynak üzerinden verilmiştir.

## 1. Kerem ile Aslı

Kerem ile Aslı hikâyesi, Alptekin'in sınıflandırmasında, âşıkların hayatından kaynaklanan halk hikâyeleri grubundadır. Kerem ile Aslı hikâyesi, Kerem adlı saz şairinin hayatı etrafında XVII. asırda şekillenmiştir (Elçin, 2010: 95). “Hem dini hem de sosyal bir çatışmayı güçlü bir aşk etrafında işleyen bu hikâye ‘Ermeni problemi’ gibi güncel bir konunun tarihi köklerinden bahsetmektedir.” (Duymaz, 2001: 29). Kerem ile Aslı hikâyesinin bir çatışma etrafında şekilleniyor olması dikkat çekicidir. Kavuşamayan iki kahramanı konu alan bu halk hikâyesinde, çatışma ve çatışma çözme biçimlerinin birçok örneğini görmek mümkündür. Kahramanların içinde olduğu çatışmalar ve çatışmalar karşısındaki tepkileri metnin psikanaliz bağlamında incelenmesine imkân tanımaktadır. Bu bağlamda Kerem ile Aslı metnindeki çatışma ve çatışma çözme biçimleri şunlardır:

“Bu olaydan sonra evlerine dönen Şah ve Keşiş, elmayı hanımlarıyla beraber yer. Bu iki arkadaşı; birinin oğlu, birinin de kızı olursa birbirlerine vereceklerine dair sözleşirler. Vakti gelince Şahın bir oğlu, Keşiş'in de bir kızı dünyaya gelir. Oğlana Ahmet Mirza; kıza ise Kara Sultan adı verilir. Bu andan itibaren din farklılığı Keşiş'i kara kara düşündürmeye başlar. Çünkü Şah Müslüman, kendisi ise Hristiyan'dır.” (Alptekin, 2002: 225).

Keşiş'in, kızını Şah'a vermek istemesi ama din farklılığını sorun etmesi, Keşiş'in yaklaşma- kaçınma çatışması yaşadığını göstermektedir. Keşiş'in sorunları ortaya çıkarıp çözmek yerine çatışmadan kaçma ve çatışma konusunda çaresizlik yaşaması ise “Kaplumbağa (Geri Çekilmeye)” çatışma çözme biçimini kullandığını göstermektedir.

“Sevgilisinin kaçtığını duyan Kerem, yanık türküler söyler, ağlayıp sızlanır. İsfahan Şahı, oğluna çok daha güzel kızlar bulabileceğini, bu sevdadan vazgeçmesini söylerse de onu ikna edemez.” (Alptekin, 2002: 226).

Metnin bu bölümünde Kerem'in babasının teklifi kaçma-kaçınma çatışmasına bir örnektir. Kerem'e çok daha güzel kızlar bulmak istemesi, bu sevdadan vazgeçirmeye çalışması Kerem'i istenmeyen iki durum arasında bırakacaktır. İstenmeyen iki durum arasında kalınması kaçma-kaçınma çatışmasının varlığına örnek oluşturur. Şah'ın oğlunu vazgeçirmeye çalışması, kendi çözümünü dayatması ise “Köpek Balığı” çatışma çözme biçimine örnektir. Kerem ile Aslı hikâyesinin bir diğer bölümünde:

“Keşiş, kızına bir sihirli elbise diktirir ve ona: ‘Elbisenin düğmelerini gerdekte sen açmayacaksın. Kerem açacak. Yoksa babalık hakkımı helal etmem.’ der. Aslı buna razı olur.” (Alptekin, 2002: 226).

Keşiş'in böyle bir şart koşması Aslı için, yaklaşma- kaçınma çatışması örneğidir. Aslı hem istenen hem istenmeyen iki durum arasında kalmıştır.

Sevdiğine kavuşmak istemesi istenen bir durumken babasına verdiği sözü tutmak durumunda kalması yaklaşma-kaçınma çatışmasına neden olmuştur. Aslı karakterinin kendi isteğini önemli görmeyip babasının isteğini kabul etmesi, Oyuncak Ayı (Yatıştırma) çatışma çözme biçimini seçtiğini gösterir. Keşiş'in kızına sunduğu şart ve kendi çözümünü dayatması ise Köpek Balığı (Güç Kullanma) çatışma çözme biçimini örneklendirir.

## 2. Âşık Garip

Âşık Garip Hikâyesi; Alptekin'in sınıflandırmasında, Türk kaynağından gelen halk hikâyeleri grubundadır. Alptekin'e göre bu hikâye, Türkiye, Balkanlar, Azerbaycan, Türkmenistan, Özbekistan ve Doğu Türkistan'da yazılı ve sözlü kaynaklarda bilinmektedir (2002: 214). Geniş bir coğrafyaya yayılan bu hikâye insanlar arasında yüzyıllar boyunca yaşamıştır. Âşık Garip, badeli âşıklar arasında sevdiğine kavuşan tek kişidir, bir sembol hâline gelmiş ve insanlar arasında kutsiyet kazanmıştır (Türkmen, 2018: 127).

Aşk konulu bu halk hikâyesi ayrıca millî unsurlar da içermektedir. Bu anlamda Âşık Garip Hikâyesi'nde yaşanan olaylar incelendiğinde çatışma ve çatışma çözme biçimlerine rastlandığı görülmüştür. Bunlar:

“Uykusunda pir elinden bade içen Resul, Tiflisli Hoca Sinan'ın kızı Şah Senem'e âşık olur ve saz çalmayı öğrenir. Sevdiğine kavuşmakta kararlı olan Resul, annesini ve kız kardeşini de yanına alarak kış mevsiminde ve Tiflis'e doğru yola koyulur.” (Alptekin, 2002: 215).

Âşık Garip Hikâyesi'nde, Resul karakterinin sevdiğine kavuşmakta kararlı olması yaklaşma-kaçınma çatışması yaşadığını göstermektedir. Resul'un sevdiğine kavuşmak istemesi; çok istediği bir durumken, kış mevsiminde yola çıkıyor olması istemediği bir durumdur. Resul karakteri bu çatışmayı çözmek için “Köpek Balığı” çatışma çözme biçimini kullanmıştır. Resul'un sevdiğine kavuşmak için annesi ve kız kardeşini kış mevsiminde yola düşürmesi, kendi çözümü için her şeyi göze aldığını gösterir.

“Hoca kızı vermeye razı olur, ancak karşılığında başlık olarak kırk kese akçe ister. Garip de, bu parayı kazanmak için gurbete çıkmaya karar verir.” (Alptekin, 2002: 215).

Âşık Garip, Senem'e kavuşmak için onu istemiş, Senem'in babası ise kızını verme karşılığında başlık istemiştir. Bu durum Âşık Garip açısından yaklaşma-kaçınma çatışması yaratmıştır. Âşık Garip, sevdiğine kavuşmak istemekte fakat kavuşması için başlık ödemesi gerekmektedir. Başlık parası için gurbete çıkmak zorunda kalması, sevdiğinden uzaklaşması Âşık Garip'in istemediği bir durumdur. Çatışma için Âşık Garip'in, amacından vazgeçerek gurbete gitmek istemesi ise “Tilki” çatışma çözme biçimini kullandığını gösterir.

“Bu suretle annesiyle helalleşen Garip, nişanlısı Senem ile de görüşerek ondan kendisini yedi yıl beklemesini ister. Senem de Garip'ten kendisinden daha güzel kızların bulunduğu



İstanbul'a gitmemesini isteyerek onu bekleyeceğine dair söz verir.” (Alptekin, 2002: 216).

Senem’in sevdiğine kavuşmak için istemediği iki durum vardır. Bunlar; Garip karakterinin gurbete ve İstanbul'a gitmesidir. Bu durum Senem karakterinde kaçma-kaçınma çatışması yaratmıştır. Sevdiğine kavuşmak isteyen Senem, Garip’in gurbete gitmesine razı gelmiştir. Bu durum onda çatışma çözme biçimlerinden “Tilki” çatışma çözme biçiminin olduğunu göstermekte ve bu çözümü kendi isteğiyle vazgeçerek gerçekleştirmektedir.

### 3. Yusuf ile Züleyha

Yusuf ile Züleyha hikâyesi, Alptekin'in sınıflandırmasında Arap, Fars ve Hint kaynaklarından gelen halk hikâyeleri grubunda yer almıştır. Klasik Türk edebiyatında adı geçen anlatı türlerinden biri Yusuf ile Züleyha’dır. Hem yazılı hem sözlü kaynaklarda Yusuf ile Züleyha hikâyesinin kaynağı Kur’an-ı Kerim olarak belirtilmektedir (Alptekin, 2002: 268). Kur’an-ı Kerim’de 111. ayetle anlatılır ve “ahsenü'l-kısas” yani en güzel kıssa diye nitelendirilir (Çetin, 2000: 113). Mesnevi nazım şekliyle ele alınmış bu eser nazım-nesir karışımı olarak anlatılmıştır. Eserde Yusuf kahramanının çevresiyle yaşadığı olaylar çatışma ve çatışma çözme kavramına birçok örnek oluşturmaktadır. Örneğin:

“Hain kardeşler beraber ava çıktıklarında Yusuf’u öldürme plânlarına rağmen kıyamayıp onu bir kuyuya atarlar ve gömleğini de kana bulayıp babalarına getirirler.” (Alptekin, 2002: 268).

Yusuf’u öldürmek isteyip plan yapan kardeşleri, ona kıyamamıştır. Bu durum kardeşlerin yaklaşma-kaçınma çatışması yaşadıklarını göstermektedir. Amaçlarından taviz veren kardeşlerin orta bir yol bulmaları “Tilki” çatışma çözme biçimini örneklemiştir.

“Sarayda bu işler olurken Mısır Sultanı bir rüyâ görür. Sultan rüyâsını müneccimlere yordurtmak isterse de çevrenin tavsiyesi üzerine Yusuf’a yordurtur.” (Alptekin, 2002: 168).

Mısır Sultanı’nın rüyasını müneccimlere yorumlatmak isterken çevre tavsiyesi ile Yusuf’a yorumlatması yaklaşma-kaçınma çatışması örneğidir. Mısır Sultanı hem istediği hem de istemediği iki durumdan birini seçmiştir. Kendi isteğini önemli görmeyen Mısır Sultanı “Oyuncak Ayı” çatışma çözme biçimini kullanmıştır. Bu çatışma çözme biçiminde kişinin kendi istekleri değil çevrenin isteklerini gerçekleştirme önemlidir.

### 4. Lâtif Şah Hikâyesi

Lâtif Şah Hikâyesi, Alptekin'in sınıflandırmasında masal-efsane kaynaklı halk hikâyeleri grubunda yer almıştır. “Aşk hikâyelerinin bir kısmı gerçek olmakla beraber, bir kısmı da bir âşık tarafından tasnif edilmiş muhayyel bir hikâyedir. Lâtif Şah hikâyesi de böyle bir hikâyedir ve Çıldırılı Âşık Şenlik (1850-1913) tarafından tasnif edilmiştir.” (Kaya, 2003: 3) Hikâyenin Türkiye, Azerbaycan ve diğer Türk topluluklarında birden çok

anlatması mevcuttur (akt. Alptekin, 2002: 177). Lâtif Şah hikâyesinde geçen çatışma ve çatışma çözme biçimleri şunlardır:

“Aradan zaman geçer, padişah ile vezirin birer çocukları olur. Ancak dervişin tavsiyesine uyulduğu için çocuklara ad konmaz. Çevrenin baskısına dayanamayan padişah çocuğa ad koymak isterken, elma veren ihtiyar gelir.” (Alptekin, 2002: 177).

Padişah ile vezirin çocukları olduktan sonra ad koymak istemeleri ama dervişe verdikleri sözden dolayı bundan vazgeçmiş olmaları yaklaşma-kaçınma çatışmasının bir örneğidir. Hem istenen hem de istenmeyen bir durum vardır. Bu durum aynı zamanda “Oyuncak Ayı” çatışma çözme biçiminin olduğunu da kanıtlamaktır. Padişah ve vezir kendi isteklerini görmezden gelmiş, çevrenin baskısı altında kalmıştır.

“Olanlar karşısında çaresiz kalan Hint Padişahı, kızını vermeye razı olur.” (Alptekin, 2002: 177).

Hint Padişahı olayların çözülmesini istemektedir, fakat bunu yaptırtmak için kızını vermek zorunda kalmıştır. Bu durum Hint Padişahının yaklaşma-kaçınma çatışması yaşadığını göstermektedir. Kızını vermek istememekte ama olayların çözümlenmesini istemektedir. Her ne kadar kızını vermek istemese de padişah, amaçlarını ön planda tutmaktadır. Bu durum “Köpek Balığı” çatışma çözme biçiminin kullanıldığını da göstermektedir.

### **Sonuç**

İnsanoğlunun ihtiyaçları her dönemde farklı şekillerde kendini göstermiştir. Toplumun ihtiyaçları ve bu ihtiyaçları karşılama çabaları kültürel unsurları oluşturmuştur. Bu unsurların aktarımını sağlamada anlatı türleri önemli bir araç olmuştur. Anlatı türlerinden halk hikâyeleri, toplumun içinden gelen ve o toplumun kültürel aktarımını halka özgü bir dille sağlayan bir türdür. Kültür aktarımında önemli bir işleve sahip olan halk hikâyeleri üzerinde birçok çalışma yapılmıştır. Çalışmalarda psikolojinin önemli ve güncel konularından biri olan “çatışma ve çatışma çözme becerileri” üzerine incelemeler mevcut değildir. Çoğu ihtiyacın şekillenmesinde önemli bir rolü olan “psikoloji” kavramının önemi her geçen gün artmaktadır. Bu durum çalışmalarda psikanaliz açısından incelemelerin yapılmasını zorunlu bir hâle getirmektedir. Çalışmada Alptekin’in halk hikâyelerinin kaynağı sınıflandırmasından seçilen metinlerde çatışma ve çatışma çözme becerileri incelenmiştir. İnceleme yapılan metinlerde Cüceloğlu’nun çatışma sınıflandırmasında yer alan, “yaklaşma-yaklaşma, yaklaşma-kaçınma ve kaçınma-kaçınma” çatışmalarının tüm örneklerine rastlanmıştır. Johnson’un çatışma çözme biçimlerinden de “kaplumbağa, köpekbalığı, oyuncak ayı, tilki” çatışma çözme biçimi ile karşılaşılabılırken, baykuş çatışma çözme biçimi ise görülmemiştir.

Halk hikâyelerinde olay örgüsünü etkileyen en önemli unsur kahramanlardır. Kahramanların yaşadıkları çatışma ve çatışmalara karşı davranışları olaylar örgüsünün devamlılığını etkilemektedir. Kerem ile Aslı, Âşık Garip, Yusuf ile Züleyha ve Lâtif Şah hikâyelerinde yaşanan çatışmalar, yeni olayların yaşanmasını ve olay örgüsünün uzamasını etkileyen bir kavramdır. Seçilen halk hikâyelerinde kahramanların yaşadıkları çatışmalar ve çatışmaları çözme biçimleri, olay örgüsünün anlamlandırılmasında ve çözümlenmesinde kahramanların ruhsal durumlarıyla ilgili ipuçları vermektedir. Halkın içinden çıkan bu anlatıların kültür aktarımı açısından önemi düşünüldüğünde çalışmanın, yer verilen metinlerle sınırlı kalmaması gerçeği ortaya çıkmaktadır. Ayrıca kültür aktarımı ve metin analizi açısından önemli bulguların yer aldığı bu çalışma, çatışma kavramına yeni bir bakış açısı kazandıracaktır.

### KAYNAKÇA

- Alptekin, A. B. (2002) *Halk hikâyelerinin motif yapısı*. Ankara: Akçağ.
- Aslan, C. (2006). Türk çocuk yazınında çocuk- yetişkin çatışmasının yer aldığı kimi yapıtların incelenmesi. *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, 39(2), 193-216.
- Boratav, P. N. (1988). *Halk hikâyeleri ve halk hikâyeciliği*. İstanbul: Adam.
- Cüceloğlu, D. (2000). *İnsan ve davranışı*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Çetin, İ. (2020). *Türk halk hikâyeciliği*. Ankara: Nobel.
- Çetin, N. (2000). Yeni Türk şairinin “Yusuf ile Züleyha hikâyesi” duyarlılığı. *Türkoloji Dergisi*, 13(1), 109-143.
- Çobanoğlu, Ö. (2008). *Halkbilimi kuramları ve araştırma yöntemleri tarihine giriş*. Ankara: Akçağ.
- Duymaz, A. (2001). *Kerem ile Aslı hikâyesi üzerinde mukayeseli bir araştırma*. Ankara: Kültür Bakanlığı.
- Elçin, Ş. (2010). *Kerem ile Aslı hikâyesi*. Ankara: Akçağ.
- Emre, İ. (2006). *Edebiyat ve psikoloji*. Ankara: Anı.
- Gündoğdu, R. (2009). *Yaratıcı drama temelli çatışma çözme programının ergenlerde öfke, saldırganlık ve çatışma çözme becerisine etkisi*. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi.
- Güvenç, A. Ö. (2022). Halk hikâyelerinin işlevleri. *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 73, 57-83.
- Kaya, D. (2003). Lâtif Şah hikâyesi. *Türk Dili ve Edebiyatı Makaleleri*, 3, 177-278.
- Kayabaşı, R. G. ve Bursa, V. (2023). Realist halk hikâyelerinde ötekiler: Azınlıklar ve gayrimüslimler. *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi*, 16(44), 1563-1583.
- Maslow, A. H. (1943). A theory of human motivation. *Psychological Review*, 50, 370-396.
- Özen, Ö. (2020). Psikanaliz ve edebiyat: İki terapötik yoldaş. *Uluslararası Kültürel ve Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 6(1), 9-16.
- Sakaoğlu, S. vd. (1997). *Meddah Behçet Mahir'in bütün hikâyeleri-I*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi.

- Şimşek, E. (1987). *Arzu ile Kamber hikâyesi üzerinde mukayeseli bir araştırma*, Elazığ: Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Turna, M. (2020). Edebiyat ve psikanaliz üzerine. *Medeniyet ve Toplum Dergisi*, 4(1), 1-17.
- Türkmen, F. (2018). *Âşık Garip hikâyesi*. Ankara: Akçağ .
- Yakıcı, A. (2009). *Ozan dili çevik olur*. Ankara: Gazi Kitabevi.
- Yavuzer, H. (1997). *Çocuk eğitimi el kitabı*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Yayla, E. (2019). Nardaniye Hanım masalı'nı psikanalitik halk bilimi kuramı çerçevesinde inceleme denemesi. *Uluslararası Çocuk Edebiyatı ve Eğitim Araştırmaları Dergisi*, 3(2), 57-66.

"İyi Yayın Üzerine Kılavuzlar ve Yayın Etiği Komitesi'nin (COPE) Davranış Kuralları" çerçevesinde aşağıdaki beyanlara yer verilmiştir. / The following statements are included within the framework of "Guidelines on Good Publication and the Code of Conduct of the Publication Ethics Committee (COPE)":

**Etik Kurul Belgesi/Ethics Committee Approval:** Makale, Etik Kurul Belgesi gerektirmemektedir./Article does not require an Ethics Committee Approval.

**Çıkar Çatışması Beyanı/Declaration of Conflicting Interests:** Bu makalenin araştırması, yazarlığı veya yayınlanmasıyla ilgili olarak yazarların potansiyel bir çıkar çatışması yoktur. / There is no potential conflict of interest for the authors regarding the research, authorship or publication of this article.

## EFSA NELERDE ANA BABA YETİŞKİN ROLÜ VE KÜLTÜREL KODLAR



### THE ROLE OF PARENTS AND ADULTS IN THE LEGENDS AND CULTURAL CODES

Ebru ŞENOCAK\*

**ÖZ:** Ata kültürünün derin izlerini kültürel kodlar aracılığıyla geleceğe taşıyan insanoğlu bu değerleri mit, efsane, masal, destan gibi anlatılarla ölümsüz kılmıştır. Uzun tecrübe ve yaşanmışlıkları, bilgelikleri ve değerler dünyasını yansıtan efsaneler kısa anlatılar olmasına rağmen zengin anlam içeriklerine sahiptir. Efsane, gerçekten yaşanmış, inandırıcı ve olağanüstülük özelliklerine sahip kutsal halk anlatılarıdır. Evreni anlamlandırma, bilinmezliklerin sırrını çözmeye çabasına bağlı olarak ortaya çıkan efsaneler, insanoğlunun inanışlarına göre şekillenerek topluma yön vermiştir. Mitolojilerle yakın bağlantısı olan efsaneler, ilk yaratılışı, tabiat unsurlarındaki oluşumların/dönüşümlerin sebeplerini ilkel insanın algısına, düşünce ve yorum gücüne bağlı olarak anlamlandırmış öyküleştirdiği anlatılarla yaşayarak nesillerden nesillere ulaşmıştır. Efsaneler, çocuk eğitimine dair bilgelikleri, çocuğun yanlış eğitiminin sonuçlarını, kaosa neden olan olaylarda ana-babanın rolünü de sorgulamıştır. Çocuk eğitimi, ailede başlar ve çocuk ana babasını taklit ederek öğrenme sürecine adım atar. Bu anlamda eğitimde ana-babaya düşen roller asla yadsınmaz. Yanlış, olumsuz davranışların sürdürülerek çocuğa kötü örnek olunması, yapılan hataların bireye geri dönüş ile bildirilmemesi olumsuzlukların çığ gibi büyümesine neden olur. Çocuk eğitiminde ana-baba ve yetişkin rolünün ele alındığı efsaneler, Cezalandırıcı Ana-Baba, Suça Teşvik Edici Ana Baba gibi alt başlıklar ile değerlendirilecektir. Tarihi ve kültürel değerlerin izlerini taşıyan efsaneler, geleneksel motifler ve kolektif bilincin etkisiyle evrensel ve millî değerlerin taşıyıcılığını yaparak topluma örnek ideal bireyler yetiştirme amacına hizmet etmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Efsane, eğitim, ana-baba-yetişkin rolü, inanış, kültür.

**ABSTRACT:** Carrying the deep traces of the ancestor cult to the future through cultural codes, humankind has rendered these values immortal with narratives such as myths, legends, fairy tales and epics. Although the legends reflecting their extensive and life experiences, wisdom and world of values are short narratives, they have rich meaningful contents. Legends are sacred folk narratives that are truly lived, believable, and extraordinary. The legends that emerged depending on the effort to make sense of the universe and to solve the secret of the unknown, shaped the society according to the beliefs of humankind. Legends, which are closely linked to mythology, passed down from generation to generation by living through the narratives interpreted and emplotted first creation and the causes of the formations/transformations in the elements of nature depending on the perception, thought and interpretation power of the primitive man. Legends also questioned the wisdom on child education, the consequences of miseducation of children, and the role of parents in events that caused chaos. Child education starts in the family and the child starts learning process by imitating his/her parents. In this

\* Doç. Dr.-Fırat Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü/Elazığ-esenocakebru@gmail.com (Orcid: 0000-0001-5443-3504)

*sense, the role of parents in education cannot be denied. Setting a bad example to the child by continuing wrong and negative behaviors and not reporting the mistakes made to the individual by providing feedback lead to snowballing of problems. The myths where the role of parents and adults in child education are addressed, will be evaluated with sub-titles such as chastising parents, and parents encouraging crime. By being the carrier of universal and national values with the influence of traditional motifs and collective consciousness, Legends, which have the traces of historical and cultural values, serve the purpose of raising ideal individuals who set an example to the society.*

**Keywords:** Legend, education, parent-adult role, belief, culture.

## Giriş

Efsaneler, tabiatta görülen varlıkların oluşum sebeplerini anlamlı kılan inandırıcı, gerçekten olmuş hissi uyandıran hikâyelerden oluşur. Taş kesilme ya da çeşitli dönüşümlerle somut örnekleri bulunan efsaneler, insanoğlunu gerçekliğine inandıran, olumlu tutum ve davranışlara teşvik eden, hata yapmaktan alıkoyan, yasaklara manevî yaptırım gücü kazandıran işlevlere sahiptir. Bunun yanı sıra efsanelerin, toplum yapısına, kişilerarası iletişime dair içerdiği bilgilerle sosyo-kültürel ve psiko-sosyal anlamda dikkat çektiği görülmektedir. Nitekim bireylerin, içinde bulunduğu kaygı, korku, çaresizlik gibi durumlarında yaptığı dualar- beddualar, dilek ve temenniler, yasak/yanlış tutum ve davranışları cezalandırma sonucu taş kesilme veya kuşa, hayvana, bitkiye dönüşme ile sonuçlanmıştır.

“Efsaneler kültürel belleğin bir ürünü olmakla birlikte; bu belleğe ait diğer ürünlerin geçmişten geleceğe aktarımını sağlayan hatırlatma figürleridir. Efsaneler yoluyla toplumlar, sahip oldukları dünya görüşünün, bilgi ve birikimlerin, inanmaların ve kabullerin sürdürülebilirliğini sağlamıştır. Bu bağlamda efsaneler diğer halk anlatmaları gibi hem edebî ihtiyacı karşılayan bir tür iken hem de toplum belleğini besleyen geçmişle bugün arasında köprü kurmamıza olanak sağlamaktadır.” (Baysal Yurdakul, 2023: 662-663). Türk milletinin tarihî ve kültürel süreç içerisinde ürettiği değerler, inanışlar ve davranışlar bütünü olan efsaneler, diğer milletlerden ayırt edici özelliklere sahip bellek depolarıdır. Kişilerarası iletişim, çatışma, Ana-Baba-Yetişkin rollerine sahip bireylerin davranışları, eğitim anlayışı gibi konularda da yapıcı ve yönlendirici örneklerle doludur. Bireyin kendini gerçekleştirme sorununa çözümler üreten efsaneler, eğitici mesajlarıyla bireyin hayatında değişim ve dönüşümü başlatır.

Dökmen, *İletişim Çatışmaları ve Empati* (2003) adlı eserinde, dünya toplumlarının ağırlıklı olarak “Çocuk-Ana baba” rollerine sahip olduğunu ifade eder. “Hayal edilen empatik toplum” olma seviyesine ulaşmak için mücadele edilmesi gerektiğini belirten Dökmen, “Yetişkin” rolüne sahip bir toplum olmayı ümit eder. Kişilerarası sağlıklı iletişim kurabilmek için “çocuk- ana baba-yetişkin” rollerini yerine göre dengeli olarak kullanabilmek empati kurabilmek gereklidir. Eğitim, önce ailede başlar ve devam eder. Bu anlamda efsaneler, çocuğun yaşamına yansıttığı

davranışları, doğruları ve yanlışlarıyla farkındalık uyandırması açısından önemli bir role sahiptir. Türk efsanelerinde çocuk, ana baba rolleri, Dökmen'in tespitleri doğrultusunda ele alınarak şu alt başlıklar halinde incelenecektir:

### **1. Cezalandırıcı Ana Baba/Çocuk- Ana Baba**

Üstün Dökmen, geleneksel toplumlarda “Çocuk rolü”nden “Ana Baba rolü”ne geçildiğini belirtir. Çocukların ailesinde gördüklerini taklit etmesi, kardeşi kendisine emanet edildiğinde ana babanın rolünü üstlenerek onu azarlaması hatta döverek terbiye etmeye çalışması toplumun, çocukla ana babalardan oluştuğunu gösterir.

Efsanelerde sık sık çocukların inatçılıkları, kendini beğenmişlikleri, söz dinlemezlilikleri ve buna benzer pek çok olumsuz davranışları karşısında çevresindekiler Cezalandırıcı Ana Baba tavrı takınırlar. Genellikle çocuklar ya korkutularak ya da cezalandırılarak terbiye edilmeye çalışılır. Onu, eğitmek ve hareketlerini kontrol altına almak istenirken çocuğa daha küçük yaşlarda korku kültürü aşılanmış olur. Halk arasında, çocukların yapılması istenilmeyen davranışlarını engellemek için “Gür gür baba geliyor.”, “Taş olursun.”, “Ağzın eğri kalır.” gibi söylemler de efsanelerin inandırıcı kurgusuyla benzerdir. Efsanelerde üvey annesinden korkan çocukların ya da kaynanasından korkan gelinin ettiği dua/beddua sonucu, dönüşüm yaşadığı görülür. Konuya şu efsaneler örnek verilebilir:

*Kumru efsanesinde, beş çocuklu ailenin annesi ölünce baba tekrar evlenir. Anne çocuklara bakmaz. Bir gün çocuklar yağ küpünden yağ almak isterken onu devirir. Üvey annelerinden korkan çocuklar “Allah’ım bizi kuş et!” diye dua eder ve kuşa dönüşürler. (Önal, 2013: 98). Efsanede, üvey anne tarafından cezalandırılma korkusu, çocukların kuş şekline dönüşerek sonsuz huzura kavuşma dilekleriyle son bulur.*

*Güvercin efsanesinde, su tulumunu suya kaptıran kız, üvey annesinden dayak yiyecek diye korkar. “Allah’ım beni kuş et de duk duk öteyim!” der ve duası kabul olur. (Önal, 2013: 99). Söz konusu efsanede de genç kız, üvey annesinden dayak yeme korkusuyla kuşa dönüşmeyi diler ve duası kabul olur.*

*İp ip kuşu efsanesinde, çok cadı bir kaynana vardır. Gelin de kaynanasından çok korkmaktadır. Bir gün dağa oduna giderler. Dağdan odun toplarken gelin ipi kaybeder. Arayıp bulamayınca “Allah’ım beni kuş yap!” diye yalvarır. Duası kabul olur ve kuş olup “İp, ip!” diye öter (Önal, 2013: 100). Üvey anne ile eş değerde tutulan kötü niyetli kaynanalar da gelinlerin kâbusu olur. Dağdan odun toplarken ipi kaybeden gelin, korkusundan dua edip kuşa dönüşerek kurtulabileceğini düşünür.*

Söz konusu efsane örneklerinde, üvey anne ve kaynana, korkuya bağlı bir iletişim kurarak Cezalandırıcı Ana Baba rolünü sergilemektedir. Yağ küpünü deviren çocuklar, su tulumunu suya kaptıran kız ve ipi kaybeden gelin, bağlı oldukları ailelerinin yapacaklarından Allah’a sığınarak ettikleri

dua ile kurtulurlar. “Efsaneler, bilimin çok gelişmediği ve yaygınlaşmadığı dönemde insanların, çevrelerinde gördükleri birtakım oluşumların meydana geliş serüvenleriyle ilgili oluşturulan metinlerdir.” (Bakırcı ve Katı, 2023: 13). Efsanelerde kuşa dönüşen bireyler, somut örnekler olarak toplum yaşantısındaki hataları hatırlatıcı unsurlar olarak yaşatılırlar. Söz konusu efsanelerde, Cezalandırıcı Ana Baba'nın değil, Yetişkin olabilmenin önemi vurgulanır. Eğitimde gözdağı vermenin, bireyi korkutmanın yerini anlayış ve tolerans, dayağın yerini sevgi almalıdır. Bireyin karşılaştığı baskıdan kurtulmak için ettiği dualar ya da ana babanın böyle bir çocuktan sonsuza kadar kurtulmak için bir anlık ettiği beddualar, kahramanların çeşitli dönüşümlerinde can bularak olayların efsanelerle yaşamasını /yaşatılmasını sağlar. Efsaneler, çocuğun yetişmesinde ana babanın rolünün, hatta iyi bir eğitimin ne kadar önemli olduğunu, empati kurulması gerektiğini, beddua etmenin olumsuzluğunu anlatabilmek için kolektif bilinç dışının üretimleri olarak incelenmelidir. Suçların ve yanlışlıkların önüne geçebilmek için ileri görüşlü olunmalı ve mantıklı çözümler üretilmelidir.

Efsaneler, somut örnekler üzerine kurgulanan hikâyeler olup anlatıldığı coğrafyada ölümsüzleşerek o mekânı anlamlı kılar ve her anlatıldığında verilen mesaj, hafızalarda canlandırılarak bireye yol gösterir. Doğada var olan bütün canlıların, hatta cansız nesnelere üzerine kaydolunan yaşanmışlık hikâyeleri, insanoğlunun zihin/düşünce-kalp/duygu merkezinde enerji akışını sağlayıp harekete geçirerek olumlu davranış sergilenmesine yardımcı olur. Eğitici işlevlere sahip olan efsanelerden birisi şu şekildedir:

“Çınar, Nar ve Servi” adlı efsanede, ana-babasına karşı gelen gençler, saygısızlıkları yüzünden beddua ile ağaca dönüşürler. Kırım'da anlatılan bu efsanede; *“Deniz kenarında yaşayan bir balıkçı ile eşinin üç kızı vardır. Nar adlı ikinci kızın akli, fikri süslenmektedir. Güzel olmadığı ve yanakları kırmızı olmadığı için sürekli annesi ve babası ile kavga eden kızın tek hayali, yoldan gelen geçenlerin kendisine bakıp, onu hayranlıkla seyretmeleridir. Geçimsiz ve saygısız olan çınar, nar ve servi adlı üç kız, anne ve babası tarafından kargışlanır. Göklerden gelen bir ses, kızları arzularına göre cezalandırır. Çınar adlı kız çınar ağacına, servi adlı kız servi ağacına ve nar adlı kız da çehrayı çiçekli bir nar ağacına dönüşür. Herkes durup ona hayran hayran bakar, fakat hiç kimse yaklaşp da güzel çiçeklerini koklamaz. Çünkü onların kokusu olmaz. Meyvelerinin içi kıpkırmızıdır, fakat insanları doyurmaz, susuzluğunu gidermez.”* (Ergun, 1997: 817-818).

Efsanede, çocuğun değerler dünyasını oluşturmada ana baba rolünün önemli olduğu vurgulanır. Öğretilmeyen bilgi ve iyi örnek olunmadığı için oluşan bozuk kişilik yapısının cezasını çocuklar çeker. Ana baba, ortaya çıkan uygunsuz davranışların sebebini sorgulamadan ya da soruna çözüm aramadan çocuklarına beddua ederek onları cezalandırır. Söz konusu davranış şekli kolaya kaçmak, suçu üstünden atmak olarak da nitelendirilebilir. İstenmeyen davranışların sergilenmesini engellemek



ancak alınan tedbirler ve örnek davranışlarla mümkündür. Nar adlı kızın ana babasıyla sürekli kavga ederek onların bedduasını alması ve ağaca dönüşmesini konu alan efsane, kolektifin toplum bilincine ulaştırmak istediği yapıcı mesajları içerir. Beddua sonucu oluşan nar ağacının güzelliğine karşılık susuzluğu gidermeyen meyvesi, bireylere sembolik anlamda hatasını sorgulama ve eksiklerini tamamlama gereğini hatırlatır.

Dökmen, her insanın üç benlik durumu/günlük yaşamda sergilediği üç kişisel rolü olduğunu ifade eder. Buna göre bireyin, bulunduğu sosyal ortamlara göre önce Çocuk rolünü sergilediğini sonra Ana baba benlik durumunu elde ettiğini belirtir. En sonda ise bazı kişilerin yaşamında Yetişkin rolüne sıra geldiğini bazılarında ise hiçbir şekilde bu rolün dışarıdan gözlenecek şekilde sergilenmediğini belirtir (Dökmen, 2003: 205). Geleneksel yaşamda çocuklar, ana babasının eğitim anlayışını kabullenip örnek alarak büyüdüğüde aynı tarzı sürdürmeye çalışırlar. Farkındalığa varmadıkça asla yetişkin rolü sergileyemezler. “Çocuk-anababa etkileşiminin bulunduğu ortamlarda ise insanlar, birbirlerini anlamak yerine mevcut toplumsal hiyerarşiyi koruyarak örneğin birbirlerine emir vererek iletişimi sürdürürler.” (Dökmen, 2003: 194). Birbirini anlamaya çalışarak sağlıklı iletişim kurabilmenin yolu kendini eğiterek değiştirip dönüştürmekle başlar.

Efsanelerde, ana babanın çocuğa olan cezalandırıcı rolü dışında bazen de iki kardeşin/çocuğun birbirine ana baba rolünü oynadığı görülür.

*Yusuçuk Kuşu efsanesinde, iki kardeş dağda kenger toplamaya çıkar. Küçük kardeş cebi delik olduğundan kengerleri düşürür. Ağabey, kardeşini kengerleri düşürdüğü için cezalandırır ve onu iter. Kafası taşa çarpan kardeş ölür. Ağabey ana babasına ne hesap vereceğini düşünüp üzülür ve dua ederek her ikisi de kuşa dönüşürler. Kuş olduktan sonra bile huzura eremeyen iki kardeş, ana baba korkusuyla kengerleri aramaya devam eder. Kardeşine ağabeyi “Yusuuf buluu!” diye seslenerek kengerleri bulup bulmadığını sorar.” (KK-1)*

Efsanede ağabey, Çocuk-Ana Baba rolünü sergiler. Üvey annesinin karşısında Çocuk, kardeşinin yanında ise Ana-baba rolüyle yer alarak kardeşine kızıp onu cezalandırır. Ağabeyin kardeşinin hatasını telafi etmek yerine ona duyduğu öfke, sevgi ve merhamet duygularını köreltir. Çocuğun yetişkin rolü sergileyememe sebebi ailesinde gördüğü eksik ya da yanlış eğitimidir. Çocuk, başlangıçta ana/babadan gördüğünü uygular. Yetişkin olmayı seçmek bir başka deyişle bireyin beklediği fakat göremediği olgunluğa ulaşarak ideal örnek oluşturması, kendisini yetiştirmesiyle mümkündür. Herkes, olumlu davranışların beklentisi içinde olmasına rağmen karşısındakine olan davranışlarında nedense bu durumu göz ardı eder. Burada en büyük problem, akli kullanamamak ve hataları sorgulamamaktır. Aksi takdirde yüzyıllar geçse de aynı hatalar tekrarlanmaya ve aynı olumsuz insan tipi, hayatiyetini sürdürmeye devam edecektir. Yetişkin olamamayı “akli kullanma problemi” olarak ifade eden

Dökmen, şöyle der: “Akli kullanma problemine sahip kişiler, Anababa, Yetişkin ve Çocuk rollerini, Yetişkinin koordinasyonu altında yerine ve zamanına göre dengeli şekilde kullanamazlar. Akıl korkusu, insanların bireyselliklerinin, kendi akıllarını kullanma özgürlüklerinin kısıtlanması durumunda ortaya çıkar; akli kullanma problemine/akıl korkusuna sahip kişiler, Ana baba-çocuk iletişimine, dolayısıyla da bağımlı ilişkilere yönelirler.” (Dökmen, 2003: 200). Konuya şu efsane örnek verilebilir:

*“Yusuçuk Kuşu” efsanesinin farklı bir varyantında, süt pişirirken sütü içmeye çalışan Yusuf’a annesi elindeki kepeçle vurup: “Sen kuş olup pırlayasın, bir daha gözüm görmeye!” diye beddua eder. O anda Yusuf kuşa dönüşür. Yüreği yanan anne pişmanlık duyup “Allah’ım beni de kuş eyle.” diye dua eder ve kuşa dönüşür. Her yerde oğlunu arayan anne: “Yusuuuf, gel, iç.. Yusuuuuf, gel süt iç.” diye ardından seslenir (Sakaoğlu, 2003: 183-184).*

Efsanede, yetişkin rolü sergileyemeyen annenin, ettiği beddua sonucu pişmanlığı anlatılır. Bedduanın bir gün tutabileceği ve son pişmanlığın asla fayda etmeyeceğine dair mesajların verildiği efsanede, Çocuk rolü ile düşünmeden, aklını kullanmadan davranan anne, çocuğunun ve kendisinin ruhsal değişimine/gelişimine engel olur. Oğlu kuşa dönüştüğünde hatasını anlayarak pişmanlık duyan anne, beddua ettiği andaki hataya, hafızasında takılı kalarak bu pişmanlığı kıyamete kadar yaşamaya mahkûm edilir. Pişmanlığın, iş isten geçtikten sonra sorgulandığı olay, efsaneleşerek toplum arasında yaşamaya devam eder. Efsaneler, sözlü gelenekte yapıcı bir rol oynayarak kültürel bellekte nesilden nesile aktarılan kolektif bilinçdışının üretimleridir. Hatayı sorgulayarak tekrara düşmemek, geleceğe daha güvenle yol alan ideal insan/yetişkin insan tipi oluşturabilmek demektir.

Benzeri bir efsane şöyledir:

*“Bacı Kardeş” efsanesi, Kaplıkaya köyüne bağlı Direkli Dağı yakınlarında birbirine yaslanmış gibi duran iki kaya parçası için anlatılır. Biri kız, diğeri erkek kardeş, dağa sakız toplamaya giderler. Akşama kadar dağ tepe dolaşır, topladıkları kengerleri çuvala doldururlar. Oğlanın sırtındaki çuvalın delik olduğunu ikisi de farketmez. Eve dönecekleri sırada abla kardeşinin çuvalının boş olduğunu görünce “Sakızları sen sakladın!” diyerek onu vurur. Zavallı çocuk yediği sopa yüzünden ölür. Kardeşinin ölümünden dehşete düşen kız ağlayarak Allah’a yalvarır: “Allah’ım kardeşimi ben öldürdüm. Beni de ya taş ya da kuş et de kurtulayım.” Allah, kızın duasını kabul eder ve iki kardeş taşa dönüşür. (Güler, 2000: 142).*

Efsanede abla, Cezalandırıcı Ana Baba rolüyle kardeşini haksız yere suçlar, hatta önyargılı davranarak onun ölümüne neden olur. Ön yargılı davranış, akıl yoluyla kıyaslanmadan karar verilen düşüncelere bağlı eylemlerdendir. Kardeşinin ölümünden dolayı dehşete düşerek dua eden abla, kardeşiyle beraber taş kesilir. Efsaneler, yaşanan olayın kurgulanarak söylemlerle çeşitli varlıklarda can bulduğu edebî metinlerdir. Yetişkin, önyargısız bireylerin özendirilmesi, sağlıklı bir toplum için zorunludur.

*“Küçükferyat ve Büyükferyat Dağları Efsanesi”nde Adana’nın Tufanbeyli ilçesi sınırları içinde bulunan Küçükferyat ve Büyükferyat dağlarında iki büyük aşiret yaşamaktadır. Aşiret beylerinin kızı ve oğlu birbirini sevmektedir Beyin oğlu kıza gücünü ispatlamak ister ve: “Ben seni istersem zorla alırım. Hiç kimse de engel olamaz.” der. Kız bu söze öfkelenir. Birbirlerini severken düşman olurlar. Birgün beyin oğlu kızın çadırını basar, erkek kardeşini öldürür ve kızı kaçıtır. Aradan zaman geçer, çocukları olur. Kız, çocukları öldürüp kafalarını torbaya koyar ve kocasına gidip intikamını aldığını söyler. O günden sonar beyin feryatlarıyla inleyen dağların ismi Büyükferyat ve Küçükferyat olur. (Şenesen Okuşluk, 2015: 22).*

Efsanede gencin, sevdiği kıza gücünü ispat etmek için gösterdiği kaba, baskın davranışları ve buna içerleyen kızın yıllarca intikam duygusuyla yaşayıp doğan çocuklarını öldürerek kendini tatmin etmesi, Çocuk ve Cezalandırıcı Ana Baba rollerine örnektir. Kişisel hesapların, kin, nefret ve öfkenin değer yargılarını yıkıma uğratmasına izin verilmemelidir. Bu anlamda efsaneler, bireyin/toplumun hayatına rehberlik eden, duygu, düşünce ve hayallerini inancın gücüyle yönlendiren, oluştukları zaman ve mekânı anlamlı kılan anlatmaya dayalı türlerdir.

*“Anababa-çocuk iletişimi şeklinde gözlenir hale gelen katı hiyerarşi ve akıl korkusu, masal kahramanlarımızı ve insanlarımızı imalı iletişime (örtük transaksiyona) yöneltmiştir (Dökmen, 2003: 203). Efsanelerde de yetişkinden yetişkine iletişim kurulmadığı zamanlarda dolaylı iletişim ya da saygısızlık, ters davranma, inatlaşma ya da karşdakini beddua ile cezalandırma şeklinde görülür. “Kahramanlar arasında Yetişkin-Yetişkine iletişim kurulmadığı için kahramanların birbirlerinin duygu ve düşüncelerini anlamaları, yani birbirleriyle empati kurmaları güçleşir.” (Dökmen, 2003: 194). Gelin Taşı” efsanesi, söz konusu iletişimsizliğin bir örneğidir:*

*“Giresun ile Şebinkarahisar ilçesi arasında Eğribel Sıradağları uzar. Sıradağların üzerinde bir yanı geline benzeyen taş yığınları yer alır. Bu taşların hikâyesine göre ağanın dillere destan güzel kızının gönlü bir çobana düşer. Kız, babasından habersiz delikanlıya haber yollar, gizli gizli görüşürler. Babası olanları duyunca çobanı dövdürüp salverir. Kızını da konağın üst katındaki odalardan birisine hapsedip ilk gelen dünürçüye verir. Kızını verdiği kişinin kendisi gibi zengin olduğuna baba çok sevinir fakat kız bu duruma hiç sevinmez. Babasının elini öpüp hayır duasını almaz. Bu duruma sinirlenen baba yaşlı gözlerle “Kızım taş ol!” diye beddua eder. Düğün alayıyla birlikte gelin taş olur. (Sakaoğlu, 2003: 19-20).*

*“Efsanelerin toplum düzenini koruyucu, toplumu iyiye yöneltici bir işlevi vardır.” (Yılar, 2005: 389). Efsanelerde büyüklere yapılan hürmetsizlik, ana-babaya saygısızlık bireylerin bedduayla cezalandırılarak taş kesilmelerine neden olmuştur. Efsanede baba, Koruyucu Ana Baba rolüyle kızının geleceği için en iyisini düşünmektedir. Fakat kız, babasının onu zengin ve hayırlı biriyle evlendirme kararına karşılık gönlünü bir*

çobana kaptırır, gizlice onunla buluşur. Olayları duyan baba, Cezalandırıcı Ana Baba rolüyle kızını ve çobanı cezalandırır. Babasına küsen kız, bu davranışıyla çocuk, başkasıyla evlendirildiği düğün günü, babasının elini öpmeyerek Cezalandırıcı Ana Baba rolünü sergiler. Baba, kendisine yapılan saygısızlığa karşılık Koruyucu Ana Baba rolünden Cezalandırıcı Ana Baba rolüne geçerek kızına beddua eder. Kız, düğün alayıyla birlikte taş kesilir ve o anın yaşanılan yanlış tutumları, toplumun değer yargıları ve aile yapısı görsel unsurlarla hafızalara işlenir. Efsanede, iletişimsizliğin neden olduğu çatışma, bireylerin Yetişkin rolü sergileyememesinden kaynaklanır. Bu ve benzeri örneklerde hatalar dile getirilirken ya da ideal örnek oluştururken Yetişkin, olgun, ileri görüşlü ve anlayışlı bireyler olabilmenin önemi vurgulanır.

Konu, “Karakoyun” efsanesinden örnekle şu şekilde de değerlendirilebilir:

*Çobanın biri Türkmen Beyi'nin güzelliği dillere destan kızına âşık olur. Kıza derdini kavalının yanık nağmeleriyle anlatır ve onun gönlünü fetheder. Gizli gizli buluşmaları, Bey'in kulağına gidince, Bey, çobanı yanına çağırıp bir şart koşar. Koyunlara bir hafta sadece tuz vermesini, aç susuz ahırda kapalı tutmasını, ardından dereye serbest bırakıp koyunları kaval çalarak su içmekten vazgeçirmesini söyler. Bunu başarırsa kızıyla evlenmesine izin verecektir. Bir haftanın sonunda ahırın kapısını açarlar. Ahırdan çıkan koyunlar suya doğru koşarken çoban kavalını çalmaya başlar. Kavalın sesini duyan koyunlar çok susamış olmasına rağmen su içmekten vazgeçer. Sadece içlerinden bir karakoyun dereye girip, dudaklarını suya değdirir. Ancak içmeden dereden çıkıp sürüye katılır. Çoban, beyin kızıyla evlenme şartını yerine getirir. Ancak bey, karakoyunun davranışının sebebini merak eder. Çoban: "Bu karakoyunun çok haşin bir anası vardı. Çevredeki tarlalara girer, oralara zarar verirdi. Bir gün onu tarlada yakalayınca fazlaca dövdüm. İşe bu karakoyun o zaman vakitsiz olarak dünyaya geldi; anası da doğumdan sonra öldü. Bunun için karakoyun benden intikamını almak istedi. Ama, o da kavalımın sesine uyup sürüden ayrılmadı." demiş (Sakaoğlu, 2015: 107- 109).*

Efsanede kavalın sesi, nağmeleriyle güzelliği, iyiliği, dostluğu, sevgiyi mesajlayan, yetişkin rolünü tanımlar. Hatalar, dayakla terbiye edilemez. Çünkü doğrusu öğretilmeden verilen cezalar, yanlış tutumlar, yenilerinin oluşmasına neden olur. Karakoyunun, annesinin dayak yemesi sonucu ani doğumu, hayattan ansızın koparılan, itilen, ötekileştirilen, hatasından ders alması engellenen bireyleri temsil eder. İdeal/Yetişkin insan, hayatı olgunlukla karşılayabilmek, çevresindekilere doğru yolu gösterebilmek, eğitmekle mümkündür. Nitekim toplumda herkesin birbirine ihtiyacı vardır. Çobanın, Cezalandırıcı Ana Baba rolüyle geçmişte cezalandırdığı koyunun yavrusuna, bugün Bey'in kızını alabilmek için işi düşmüştür. Bireyin “terkedilen çocuk” olarak gereksinimlerinin karşılanmaması, bilmediği için cezalandırılması intikam alma ve kin tutma hissine sebep olur. Bu anlamda iyilik ve eğitim en vazgeçilmez kalkandır. Çobanın kavalının sesiyle ruha

dokunan “Lütfen yapma, etme!” dileği, insanı eğitirken kullanılması gereken Yetişkin bireyin davranışını sembolleştirir. Hayata birileri yüzünden öfke ve kin duyan, geçmişin acısını unutamayan bireyler, iyilik ve güzel sözle topluma yeniden kazandırılabilir ve sosyalleşebilir. Aksi halde yüksek sesle bastırılmaya çalışılan sesler, ağır bedeller ödetebilir.

Edebî metinler, yaşanan hayatın bir yansıması olup toplum yapısını yansıtmaktadır. Söz konusu efsane örneklerinde, toplumun dayak ve korkuya bağlı bir eğitim sunduğu, Cezalandırıcı Anababa rolünün çocuklara da kötü örnek oluşturduğu ve bireyler arasında çatışmaya yol açtığı tespit edilmiştir. Efsanelerde, toplumun her kesiminde yaş farkı gözetilmeden Cezalandırıcı Ana Baba rolünün yoğun bir şekilde tercih edilmesi, Yetişkin olabilmek için mücadele verilmemesi sonucunda, bireyi düşünmeden cezalandırma, beddualarla taş kesilme ya da kuşa dönüşme şeklinde somut örnekler oluşturmuştur. Bu anlamda efsaneler, taş kesime ya da çeşitli varlıklara dönüşüm hadiselerini aktarırken değer yargılarını sorgulayıp Yetişkin birey olabilmenin yollarını öğretmektedir.

## 2. Suça Teşvik Edici Ana Baba

Efsaneler, çocuk eğitimine dair bilgelikleri, çocuğun yanlış eğitiminin sonuçlarını, kaosa neden olan olaylarda ana-babanın rolünü de sorgulamıştır. Çocuk eğitimi, ailede başlar ve çocuk ana babasını taklit ederek öğrenme sürecine adım atar. Bu anlamda eğitimde ana-babaya düşen roller asla yadsınamaz. Yanlış, olumsuz davranışların sürdürülerek çocuğa kötü örnek olunması, yapılan hataların bireye geri dönüş ile bildirilmemesi olumsuzlukların çığ gibi büyümesine neden olur.

*“Anamas Dağı” efsanesinde annesi tarafından hırsızlığa alıştıran çocuk, yıllar sonra yol kesip adam soyan bir eşkiya olur. Yakalanınca asılmakla cezalandırılır. Asılacağı zaman “Yâ Rabbi beni asma, anamı as.” diye dua eder, duası kabul olur ve asıl suçlunun çocuğun anası olduğuna karar verilir. Bugün çocuğun eşkiyalık yaptığı dağlara “Anamı as”tan gelen Anamas adı verilir.” (Sakaoğlu, 2003: 107).*

Efsanede, çocuğunu hırsızlığa alıştıran annenin, ahlaki değerlerden yoksun olma sebebi, kendi ailesinin yanlış eğitimiyle açıklanabilir. Her çocuk öncelikle, anne babasını taklit ederek öğrenir. Annenin değerler eğitiminden yoksun olarak geçen çocukluğu, onun kendi çocuğunu da aynı hatalarla yetiştirmesine neden olmuştur. Çocuğun, cezalandırılacağı sırada annesini suçlaması, sorunun asıl kaynağına olan farkındalığına işaret eder.

Efsanenin farklı bir varyantında ise annenin, çocuğunu uyarmaması ve onu doğruya yönlendirmemesi dikkatlere sunulur:

Eski zamanlarda Yörükler, Beyşehir Gölü’nün güney sınırını oluşturan Anamas Dağları’nda çadır kurar. Bu Yörüklerin arasında bir yetim oğlan ile anası yaşamaktadır. Anasına bakmaya çalışan yetim oğlan, zamanla eve hakkı olmayan şeyleri getirmeye başlar. Çocuk büyüyünce yörenin en korkulur eşkiyası olur. Bir gün yakalanır ve Kadı ona idam cezası verir.

Çocuk, Kadı'ya şöyle der: "Kadı efendi beni asmayın. Ben çocukken anam n'ettimse ses etmedi... Eve getirdiğimi haram mı helal mi demeden yedi. Bana doğruyu, yanlış göstermedi. Bu yüzden beni değil 'anamı as'ın. Kadı eşkiyayı haklı bularak onu değil anasını asmış. Böylece bu dağların adı Anamas kalmış." (Sakaoğlu, 2009: 94).

Efsanede, annenin çocuğuna güzel ahlak ve erdemleri öğretmediği gibi çocuğunun hatalı davranışlarına ses çıkarmaması, onun da suça ortak olduğunu gösterir. Aile, çocuk için okul öncesi ilk eğitimini aldığı yerdir. Sosyal hayatta kendini birey olarak ifade etmeye çalışan herkes, aileden aldığı kültürel ve ahlaki değerlerle toplumda bir yer edinir. Her birey, kendine ve yaşadığı topluma karşı düzeni korumakla görevlidir. Görülen yanlışla ses çıkarmamak kurulu düzenin dengesini bozmaktır. Nitekim çocuk, Kadı'nın kendisini cezalandıracağı kaygısıyla farkındalığa varır. Sağlıklı bir toplum için "bana neci, neme lazımcılık"tan kurtulmak ve her yenilen lokmanın kaynağını sorgulayarak değerlere sahip çıkmak gerekir.

Efsaneler arasında sadece bir örneğine rastlanılan Suça Teşvik Edici Ana Baba, ailede verilen değerler eğitiminin önemini vurgular. Ahlaki değerlere sahip olamadan yetişen çocukların kurduğu aileler, suç yumağı haline gelmeye devam eder. Eğitim, farkındalık ve değerlere sahip çıkmak suçun sarmaşık misali çoğalmasına engel olarak sağlıklı bireylerin yetişmesine yardımcı olur.

### 3. Koruyucu Ana Baba

Halk arasında ana babanın görevi, çocuğunu korumak, ona doğru yolu göstermek hatta hata yaptığında dahi yapıcı olarak onu topluma kazandırmak için mücadele etmektir. Efsanelerde rastlanan Koruyucu Ana Baba rolünün örnekleri şu şekildedir:

Koruyucu Ana Baba'nın ilk örneği, halk arasında evladının iyi kötü her anında yanında olan onu destekleyen, Rehberlik Eden Ana Baba'dır.

*Sarıkız efsanesinde Sarıkız, Çanakkale iline bağlı Ayvacık'ın bir köyünde ailesi ile yaşarken, küçük yaşta annesi vefat eder. Babası Sarıkız'a "biliyorsun anneni çok severdim, burada çok hatırası var, anneni unutmam zor oluyor, buradan göçelim der." ve Kaz dağlarının eteğindeki Güre köyünün yakınlarında bulunan Kavurmacılar köyüne yerleşirler. Burada çobanlık yaparak geçimlerini temin ederler. Köyün yaşlıları, gençleri Sarıkız'ın babasına akıl danışır, onun ermiş olduğunu düşünürler. Aradan yıllar geçer baba hacca gider. Köyün delikanlıları, Sarıkız'a talip olurlar. Sarıkız hiçbirine ilgi göstermeyince bunu gurur konusu yapan delikanlılar ve Sarıkız'ın güzelliğini kıskanan kadınlar Sarıkız'a iftira atarak erkeklerle gönül eğlendirdiğini yayarlar. Baba, hacdan dönünce olanları öğrenir, kızını öldürmek için dağa götürür ve kıyamayıp yabani hayvanlara yem olarak bırakır. Sarıkız yanına aldığı kazlarla orada yaşamaya devam eder. Bir süre sonra dağlarda kazları olan bir kızın darda kalanlara yardım ettiğini duyup kendi kızı olduğunu düşünerek onu görmeye gider. Kız, babasına hürmet eder*

*abdest suyu olarak deniz suyu verir. Babası tuzlu olduğunu söyleyince ona buz gibi tatlı su verir. Baba, kızının erdiğini anlar ve o sırada siyah kara bir bulut gökyüzünü kaplar, Sarıkız kaybolur. Babası, kızının erdiğine, sırrının açığa çıkması nedeniyle de kaybolduğuna kanaat getirir. O da üzüntü ile tepelerde dolaşırken bugün “Baba Tepe” denilen yerde ölür. Yöre halkı Sarıkıza ve babasına dağın yassı taşlarını üst üste koyarak mezar yaparlar. Sarıkızın mezarının olduğu tepeye “Sarıkız Tepe”, babasının bulunduğu tepeye “Baba Tepe” derler (İlhan, 2014: 71-72).*

Kızı hakkında atılan iftiralara karşılık onu öldürmek için dağa götüren babanın, ona kıyamayıp onu öldürmekten vazgeçmesi, Koruyucu Ana Baba rolüne örnektir. Halkın, ermiş olduğuna inandığı baba, evladına duyduğu derin sevgi ve sezgilerinin gücüyle onun günahsız olduğuna kanaat getirir. Nitekim genç kız da kerametini babasının yanında ifşa ederek suçsuz olduğunu ispatlar. Anne baba için evladı, kırk yaşına da gelse her zaman çocuktur. Çocuğun bireyleşme sürecini tamamlayabilmesi için yaşayarak hayatı tecrübe etmesine fırsat verilmeli, ona güvenilmelidir. Aile bağlarının güçlü olması, sağlam binaya hiçbir şeyin zarar verememesi demektir.

Efsanelerde, yetişkin olabilmenin önemi ve ideal insanın diğerlerinin ruhsal gelişimine olan olumlu etkileri ele alınır. Böylece sağlıklı iletişimin kurulması ve değerlerin süreklilik kazanarak kültürel kodların ölümsüzleşmesi hedeflenir.

Vaktiyle bir tarlada iki kardeş çalışmaktadır. Biri bekâr, diğeri evlidir. Yemek vakti gelince evli kardeş bekâra, yemeğini yemesini, zahireyi kendisinin bekleyeceğini söyler. Bekâr gidince evli olan düşünür: “Kardeşim evlenecek onun daha çok ihtiyacı vardır.” diyerek kendi buğdayından bir kot alıp kardeşinin payının üzerine koyar. Evli kardeş yemeğe gittiğinde bekâr kardeş düşünür: “Ben bekârım kardeşimin çoluğu çocuğu var. Onun daha çok ihtiyacı vardır.” diyerek kendi buğdayından alıp kardeşinkine koyar. Bu durum Tanrı’nın hoşuna gider. Onlara nida gelir: “Ey kardeşler, nizam terazisi sizin tarlanızda kurulacaktır.” denir. Aradan zaman geçer kardeşler veraset kavgasına düşerler. Kavgalarını duyan taş dile gelir: “Ey kardeşler dünya bana kaldı mı ki size kalsın. Ben de vaktiyle sizin gibi bir insandım. Ektim, biçtim çoluk çocuk sahibi oldum ve öldüm, toprak oldum. Beni aldı tandır yaptılar tam kırk sene tandırda hizmet ettim. Sonra ev yıkıldı, tandır söküldü beni dışarı attılar. Senelerce orada kaldım. Sonra aldı duvar yaptılar. Kırk senedir de bu duvarda taş olarak duruyoruz.” Bunun üzerine kardeşler kavgalarına son verir. İman ederek bir daha kavga etmeyeceklerini söylerler (Seyidoğlu, 1985: 164).

Efsanede, iki kardeşin başlangıçta birbirini düşünerek hareket etmesi, onların dürüstlüğünü gösterir ki bu durum, Tanrı’nın da beğenisini kazanarak ödüllendirilmelerine vesile olur. Hayat bir döngü üzerine kuruludur. İyi düşünmek bu çarkın sağlıklı bir şekilde ilerlemesini sağlar. Nitekim kardeşlerin Koruyucu Ana Baba rolüyle birbirine sahip çıkması, adâlet duygusunu taşıması, ideal örnek olduklarını gösterir. Fakat mantık ve

gönül ile birleştirerek karar veremediklerinde Çocuk rolüyle kavga ederek karşımıza çıkarlar. İyi niyetlerini kaybederek kavga eden kardeşleri farkındalığa çağıran tandır, “dünya kimseye kalmadı, kalmaz!” mesajıyla inancın ve erdemlerin önemini hatırlatır. Tandırın dönüşümü, ölümün yeni bir başlangıç olduğunu gösterir. Bütün canlılar birbirine muhtaç olup, herkes/her şey birbirinin varlığına katkıda bulunur. Kültürel ve ahlaki kodları içeren efsaneler, anlamlı ve dönüştürücü mesajlarıyla bireyin ve toplumun ruhsal gelişimini sağlar. Önceden insan olan tandır, görüp geçirdiği aşamalarda dünyanın geçiciliğine, iyiliğin hayatın kaynağı olduğuna değinerek iki kardeşe rehberlik yapar. “Efsaneler sadece halk bilimi alanında değil aynı zamanda kişisel gelişim alanında da bireylerin gelişmesinde, farkındalığını kazanmasında, kendilik ve biz bilincini keşfetmesinde önemli bir yere sahiptir.” (Yay, 2023: 60). Efsanelerde, yetişkin olabilmenin önemi ve ideal insanın diğerlerinin ruhsal gelişimine olan olumlu etkileri ele alınır. Böylece sağlıklı iletişimin kurulması ve değerlerin süreklilik kazanarak kültürel kodların ölümsüzleşmesi hedeflenir.

Efsanelerde görülen bir diğer Koruyucu Ana Baba örneği halkı/milleti için mücadele eden, haksızlıkları cezalandıran kahramanlardır. Bireylerin hayatta karşılaştığı zorluklar onun bireyleşim sürecinde etkili rol oynar. “Kahramanların hemen hepsi başlangıçta Uslu Çocuktur. Sonra bir derebeyinin ya da ağanın zulmüne uğrarlar. (Diğer bir ifadeyle otoriter Anababa’nın hışmına uğrarlar.) Bu baskı, Uslu Çocuk olan kahramanımızın Asi Çocuk olmasına yol açar. Artık kahramanımız otoriteyle mücadele eden Asi Çocuk’tur. Bir süre sonra ise Anababa rolüne geçmesi kaçınılmazdır; çünkü derebeyini/ağayı cezalandırması ve halkı koruması gerekmektedir.” (Dökmen, 2003: 222). Köroğlu da uslu çocuktan asi çocuğa doğru bir gelişim gösterir. Halka karşı Koruyucu Ana Baba rolündeyken babasının gözlerine haksız yere mil çektiren halkı ezen Bolu beyine karşı Cezalandırıcı Ana Baba rolünü üstlenir. Halkın geleceğine umut olan ve babanın “Oğlum bir gün intikamımı alacak.” duygularıyla bel bağladığı Köroğlu bir anda efsaneleşerek büyük bir değişim yaşar. Haksızlığa uğrayanların sesi olup Çamlıbel’den adaleti haykıran Köroğlu, kendisi gibi düşünenlerle çoğalarak hakkı arar (Ekici, 2004: 133-138).

Efsanelerde en çok yer alan Koruyucu Ana Baba örneklerinden birisi de ata/evliya kültürüdür. İslamiyet öncesi atalar kültü, İslâmiyet sonrasında evliya kültüne dönüşmüştür. Ata/evliya mezarlıklarının ziyaret edilmesi, ata/evliya ruhlarını memnun etmek ve onların yardımını halkına ulaştırabilme dileğidir. “Eski Türklerde, atalara karşı saygı duyulur, sözlerine kulak verilir ve tecrübelerine güvenilirdi. Aile düzeninde ata/baba, otoriteye, gücü ve koruyuculuğu ile soyun çoğalmasını ve büyümesini sağlardı.” (Kalafat, 1995: 69). Bu yüzden halk tarafından atalara ait mezarlar kutlu sayılır, ata mezarlıkları ziyaret edilerek dualar edilip kurbanlar kesilir. “Asya Hunları, Tabgaçlar ve Gök-Türkler çok kere kutsal mağaralar önünde



atalarının ruhlarına kurban sunarlardı. Ölmüş büyüklere tâzim, atalara saygı 'baba hukuku'nun inanç sahasındaki belirtisi olarak görülmektedir. Bunun sosyal ve iktisadi şartlar dolayısıyla eski Orta ve Kuzey Asya kavimlerinde bulunabileceği hakkında din tarihi araştırmacılarının düşünceleri Türkler yönünden tarihi kayıtlarla kesinleşiyor." (Kafesoğlu, 1987: 92). Halk arasında apa, ata, arvak, arbak, anrak, arbak, tös gibi adlar verilen ata ruhlarına Kars'ta hürmet gösterilmesinin ata sağsa "Atanın başı için" ya da ata ölmüşse "Atanın ruhu için" gibi sözlerle ona bağlı dilenen bir dileğin yerine getirilmesinin gerektiğine inanılır (Kalafat, 1995: 69). Efsanelerde ata/evliyaların, Koruyucu Ana Baba rolüyle halkına sahip çıktığı, yol gösterdiği dinî, ahlaki duyguların ve erdemlerin önemine vurgu yapıldığı görülür. Konuya şu örnek verilebilir:

*Mehmet Baba efsanesinde IV. Murat, şeyh Mehmet Baba'yı ziyaret ederek Bağdat seferi öncesi kendisine ve ordusuna duasıyla yardımcı olmasını ister. O da dua edeceğini fakat yanında bir düşman kellesi getirmesini söyler. IV. Murat Bağdat'ı kuşatır, günlerce süren savaş sonrası ordu zor durumda kalır, neredeyse düşmana teslim olacaktır. O sırada Mehmet Baba, talebelerine ders vermektedir. Aniden dersi yarıda bırakır ve arpa tarlasına giderler. Arpa başaklarını ellerinde ovdurup Bağdat'a doğru üflemelerini söyler. Osmanlı ordusu bir anda güç kazanır ve sonunda savaşı kazanır. Savaş sonrası Mehmet Baba'yı ziyaret eden IV. Murat ona sitem ederek hiç yardım etmediğini söyler. Fakat şeyh, düşman kellesinin gözkapaklarını kaldırmasını söylediğinde gözlerinin arpa kılıçlarıyla dolu olduğunu görerek söylediklerine pişman olup ondan af diler (Alptekin, 1993: 26-27).*

"Bazı masallarda, kahramana nasıl davranması gerektiğini söyleyen İhtiyar Bilge ile kahraman arasında Çocuk-Anababa etkileşimi vardır. Her şeyi bilen fakat nereden bildiği belli olmayan İhtiyar Bilgeler, kahramanları kollayan Koruyucu Anababalardır." (Dökmen, 2003: 192). Efsanede Mehmet Baba, Koruyucu Ana Baba rolüyle, dualarıyla IV. Murat'a yardım eder. Savaşta zor anlar yaşayan IV. Murat ise kendisine dua etmediğini düşünerek Mehmet Baba'yı sorgular ve çocuk ana baba rolünü sergiler. Koruyucu Ana Baba ileriye gören, olabilecekleri önceden öngörerek eğitici ve öğretici özelliğe sahiptir. Nitekim IV. Murat'ın düşünmeden yaptığı/yapacağı suçlamaları önceden tahmin eden Mehmet Baba, önlemini alarak IV. Murat'a hatalı düşündüğünü ispat eder. Mehmet Baba, savaş sonrası IV. Murat'tan, yanında getirmesini söylediği düşman kellesinin göz kapağını kaldırarak duası sayesinde düşmanın gözlerine buğday kılıçlarının saplanarak kör olduğunu ve bu şekilde savaşı kazandıklarını söyler. Mehmet Baba'nın karşısında Suçlu Çocuk rolüyle görülen IV. Murat, hatasını anlayıp Şeyh'ten af diler. Efsanede, IV. Murat'ın bir diğer rolü, Koruyucu Ana Baba'dır. Şeyh'in duasını alarak Bağdat'ı kuşatma kararını alan, halkı adına mücadele ederek kutsal ülküyü gerçekleştiren, canını hiç düşünmeden ümmetine feda eden IV. Murat, Koruyucu Ana Baba rolüyle karşımıza çıkar. İnsanoğlu hayatı boyunca farklı rolleri sergiler. Olumsuz davranışlarının sebebi aklın

merkezinden uzaklaşmasıdır. Bireyleşme yolculuğunu tamamlama gayreti içinde olan bireyin başarısı, yetişkin olabilmeyi öğrenmekle başlar.

Hamza Baba efsanesinde de ata/evliya kültünün önemi ele alınır:

*Osmanlı-Rus savaşını konu alan efsanede, Rusların Bingöl'den Elazığ'a gelememesi, Hamza Baba'nın uzattığı bastonun Rus askerlerinin göğsüne ulaşmasıylaadır. Bingöl'den top sesleri işitilmeye başlandığı zaman medrese hocasının sözleriyle bastonunu Bingöl'e doğru uzatan Hamza Baba, Rus askerlerinin Bingöl'ü geçip Elazığ'a ulaşmasını engellemiştir (Alptekin, 1993: 28).*

Türk milleti tarih boyunca, savaşçı kahramanlarının ve Koruyucu Ana Baba'ların duaları, olağanüstü yardımlarıyla mucizeler yaşamıştır. Osmanlı hükümdarı Yıldırım Beyazıt ve askerlerinin sefer dönüşü mola verdiği sırada karşılaştıkları Ana Sultan, Koruyucu Ana Baba'nın bir diğer örneğidir:

*Yıldırım Beyazıt, bir sefer dönüşü askerleriyle birlikte mola verir. Bu esnada yakınlarda bulunan bir kadın, yorgun olan askerlere su ikram eder ama suyun içerisine saman çöpleri de atar. Kadının bu yaptığını Yıldırım Beyazıt fark eder ve kadına kızarak: "Niye böyle yaptın?" diye sorar. Kadın da: "Suyun içine saman atmasaydım, askerler soğuk suyu bir anda içecek ve hasta olacaklardı" der. Kadının verdiği bu cevap, Yıldırım Beyazıt'ın çok hoşuna gider. Yıldırım Beyazıt bu hoşnutluğunu kadına, "Ana Sultan" ismini koyarak gösterir. Hükümdarın övgüsünü alan kadın halk nezdinde de itibar görür. Kadının ölümü üzerine mezarına türbe yaptırılır ve Ana Sultan namıyla anılan bu kadının türbesinde ziyaretçi eksik olmaz (Yakın, 2017: 84).*

Efsane örneklerinde ulu kişilerin, ata/evliya ruhlarının dışında toplum içinde ailesi, evladı, halkı için Koruyucu Ana Baba rolünü sergileyen kişi ve kahramanlara rastlanır. Konuyla ilgili efsane örnekleri oldukça fazladır. Türk milleti yüce Allah'ın yardımı, ulu kişilerin, evliyaların duası ve Anadolu'nun bağrından kopan kahramanlarının koruyuculuğuyla bu kutsal topraklara sahip olmuştur. Efsanelerin dinî, inandırıcı özellikleri onu okuyan/dinleyen kişilerin anlamlandırdığı mesajlarla yapıcı, değiştirici ve dönüştürücü niteliklere sahip olmuştur. Efsanelerde yer alan ulu kişilerin yol göstericiliği, kahramanların fedakârlıkları, ana babanın merhameti simgesel anlamlar kazanarak manevî anlamda kutsal gerçekliklerin ve değerlerin kültürel bellekte ölümsüzleşmesini sağlar.

## **Sonuç**

Edebî metinler, toplum yapısını, değerlerini, inanışlarını vb. ortaya koyan, bireyin kendini izlediği aynalardır. Bu anlamda kolektif bilinç dışının aktarımı olan efsaneler, geleneklerin ve kültürün muhafaza edildiği bellek depoları olup toplum hayatının çeşitli insan tiplerini sergileyerek doğru rolün örnek alınmasını sağlar. Aidiyet ve kimlik anlayışı açısından olduğu kadar eğiticilik işlevine sahip olan efsaneler, ders verici örneklerle doludur. Efsaneler incelendiğinde toplumda Cezalandırıcı Ana Baba, Suça Teşvik Edici Ana Baba ve Koruyucu Ana Baba, rollerinin örneklerine rastlanır. Suça

Teşvik Edici Ana baba örneği bir tane olup Dökmen'in üzerinde durduğu Çocuk Ana Baba ve Cezalandırıcı Ana Baba örnekleri efsanelerde oldukça fazladır. Efsanelerde görülen yaş, meslek ve kültür farkı gözetilmeksizin bu olumsuz davranış sergileyen kişilere toplum yaşantısında da rastlanmaktadır. Efsanelerdeki olay örgüsünde görülen taş, kuş vb. dönüşüm örnekleri, toplumda Yetişkin insan tipinin eksikliğine, kendini sorgulamayan, gelenekçi eğitim anlayışını taklit ile yaşatan toplum yapısına işaret etmektedir.

Bireyleşme yolculuğunda bireyin kendisini ve çevresini dönüştürebilmesinin yolu, ideal insan olabilmek/yetişkin rolü sergileyebilmekten geçer. Sağlıklı iletişim kurabilmek ve örnek tutum ve davranışlar sergileyebilmek için yetişkin olabilmenin özendirilmesi gerekir. Yetişkin olma, bireyleşme sürecini tamamlayan olgun insan tipidir. Psiko-sosyal hayatın bir bölümünü, kısa fakat anlamlı hikâye örgüsünde aktaran efsaneler, tabiattaki canlı cansız bütün varlıkların anlam kazanmasını sağlar. Birey, yaşandığına inandığı somut örneklerle değerler eğitimini edinir. Tespit edilen efsane örneklerinde, Çocuk Ana Baba ve Cezalandırıcı Ana Baba'nın neden olduğu eğitim yanlışlıkları ve sağlıklı bir toplum için kolektif bilinçdışının bireye verdiği mesajlar şu şekilde sıralanabilir:

- a. Korku/korkutmaya dayalı eğitim yanlıştır.
- b. "Dayak, cennetten çıkmadır." gibi sözlerle sık sık dayağa başvurarak çocuğu dayak arsız yapmanın eğitimde yeri yoktur.
- c. Cezalandırmanın sıklığı ya da derecesi, çocuğu azdırarak şiddet eylemine maruz bırakabilir.
- ç. Çocuk, büyüklerinden ne görürse onu uygular. Taklit bir öğrenme yoludur. İdeal/yetişkin örnek oluşturarak eğitime ve yönlendirme önemlidir. Bu anlamda görerek öğrenme sürecinde ideal örnekler ile bireyi iyiye, güzele ve doğruya teşvik ederek özendirme yapıcı rol oynar.
- d. Sorunları çözüm sürecinde bireye farklı bakış açıları kazandırmak ve olumlu düşünceyle yaklaşım şarttır.
- e. Çatışmaların en temel sebebi, önyargılı davranışlardır.
- f. Duygu ve düşünceleri söze ve eyleme dönüştürmeden önce akli ve gönlü dengeli kullanabilmek gerekir.

## KAYNAKÇA

### Yazılı Kaynaklar

- Alptekin, A. B. (1993). *Fırat havzası efsaneleri (metinler)*. Antakya: Kültür Ofset.
- Bakırcı, N. – Katı, Y. (2023). Anadolu efsanelerinin on kök değer açısından incelenmesi. *Türk Uluslararası Dil, Edebiyat ve Halkbilimi Araştırmaları Dergisi*, 32, 13-32.
- Baysal Yurducul, N. (2023). Kültürel belleğin tazelenmesi: Türk dünyası efsanelerinde tufan simgeçiliği. *Folklor Akademi Dergisi*, 6(2), 649- 664.
- Dökmen, Ü. (2003). *İletişim çatışmaları ve empati*. Konya: Sistem.

- Ekici, M. (2004). *Türk dünyasında Köroğlu (ilk kol) –inceleme ve metinler-*. Ankara: Akçağ.
- Ergun, M. (1997). *Türk dünyası efsanelerinde değişme motifi*. C. II, Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Güler, M. (2000). *Harput efsaneleri*, Elazığ: Eleskav.
- İlhan, F. (2014). *Efsane ve mitlerin işlevleri ve modern toplumdaki yansımaları: Sarı kız efsanesi örneği*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Kafesoğlu, İ. (1987). *Türk bozkır Kültürü*, Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü.
- Kalafat, Y. (1995), *Doğu Anadolu'da eski Türk inançlarının izleri*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi.
- Şenesen Okuşluk, R. (2015). *Adana efsaneleri*. İstanbul: Heyamola.
- Önal, M. N. (2013). *Muğla efsaneleri*. Muğla: Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi.
- Sakaoğlu, S. (2003). *101 Anadolu efsanesi*. Ankara: Akçağ.
- Sakaoğlu, S. (2009). *Efsane araştırmaları*. Konya: Kömen.
- Seyidoğlu, B. (1985). *Erzurum efsaneleri (Erzurum'da belli yerlere bağlı olarak derlenmiş efsaneler üzerinde bir inceleme)*. Ankara: Ankara Üniversitesi.
- Yakın, S. (2017). *Kütahya efsaneleri*. Çankırı: Çankırı Karatekin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Yay, Z. D. (2023). *Kişisel gelişim bağlamında efsaneler*. Elazığ: Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Semineri.
- Yılar, Ö. (2005). Mit-efsane ve eğitim. *Kazım Karabekir Eğitim Fakültesi Dergisi*, 11, 383-392.

### Sözlü Kaynaklar

- KK-1: Perihan Altaca, Elazığ 1934, Elazığ, İlkokul Mezunlu, Ev Hanımı. (Görüşme: 12.06.2019)

"İyi Yayın Üzerine Kılavuzlar ve Yayın Etiği Komitesi'nin (COPE) Davranış Kuralları" çerçevesinde aşağıdaki beyanlara yer verilmiştir. / The following statements are included within the framework of "Guidelines on Good Publication and the Code of Conduct of the Publication Ethics Committee (COPE)":

**Etik Kurul Belgesi/Ethics Committee Approval:** Makale, Etik Kurul Belgesi gerektirmemektedir. / Article does not require an Ethics Committee Approval.

**Çıkar Çatışması Beyanı/Declaration of Conflicting Interests:** Bu makalenin araştırması, yazarlığı veya yayınlanmasıyla ilgili olarak yazarların potansiyel bir çıkar çatışması yoktur. / There is no potential conflict of interest for the authors regarding the research, authorship or publication of this article.

## GELENEKSEL EKOLOJİK BİLGİ BAĞLAMINDA İĞDIR'DA BİR HALK METEOROLOJİSİ UYGULAMASI



### A FOLK METEOROLOGY PRACTICE IN THE CONTEXT OF TRADITIONAL ECOLOGICAL KNOWLEDGE

Oğuz DOĞAN\*

**ÖZ:** İnsanlığın ortak bir düzlemde çevresiyle uyum içinde yaşama çabasının ürünü olan geleneksel ekolojik bilgi, sürdürülebilirliği temel alan hayat anlayışıyla kültürel yapının temelini oluşturmaktadır. Tarımsal faaliyetlere dayalı hayat alışkanlıklarının egemen olduğu İğdir ve yöresinde yapılan hava tahminleri ve hava koşullarına müdahale edilmeye çalışılması sırasında gerçekleştirilen uygulamalar, sözü edilen geleneksel bilginin önemli örneklerindedir. Bu çalışmayla, sözlü kültür geleneği içerisinde varlığını sürdüren ekolojik bilginin kapsam alanına giren halk meteorolojisi uygulamaları, yörede bulunan kaynak kişilerle yapılan mülakatlar neticesinde derlenmeye çalışılmıştır. Veriler, nitel araştırma tekniği kullanılarak elde edilen bilgilerden oluşmaktadır. Yörede yapılan araştırma, bir yönüyle geleneksel ekolojik bilginin belgelenmesi ve korunmasına katkıda bulunmayı amaç edinmektedir. Bu çalışmayla, bölgede bulunan geleneksel ekolojik bilgi yalnızca doğa ve doğa olaylarının sınıflandırılmasıyla sınırlı tutulmamış, geleneksel ekolojik bilginin halk kültürüyle olan derin ilişkisine de dikkat çekilmeye gayret edilmiştir. Böylelikle GEB'in bütünüyle ortaya çıkarılması ve olası kültürel çözülmenin önüne geçilmesi sağlanmaya çalışılmıştır. Bahse konu uygulamalar, geleneksel ekolojik bilginin yerel olma özelliğinden ötürü kendi bağlamı içerisinde toplumsal yapı göz önüne alınarak değerlendirilmeye alınmıştır. Yöre insanının böylesi bir geleneksel ekolojik bilgiye başvurmasındaki temel düşünce, dolunun zararlı etkilerini azaltmayı, tarımsal bitkilerde oluşabilecek tahribatı önlemeyi ve doğal kaynakların korunmasına katkı sağlamayı kapsamaktadır. Sonuç olarak, yöre insanının atalarından miras olarak devam ettirdiği geleneksel ekolojik bilgi temelli uygulamalar, teknolojik gelişmeler ve yanlış tarımsal faaliyetler sonucu bölgede ortaya çıkan çevresel problemlerin çözümü için ilham alınabilecek bir alternatif olma konumundadır. Bu doğrultuda bölgede yürütülen tarımsal faaliyetlerde GEB'e dayalı çözümlerin öncelenmesi ve desteklenmesi aynı zamanda sürdürülebilirlik hedeflerine ulaşılması için de odak bir nokta olarak kabul edilmelidir.

**Anahtar Kelimeler:** GEB, İğdir, Halk Meteorolojisi, Kültür, Dolu.

**ABSTRATC:** *Traditional ecological knowledge, which is the result of humanity's effort to live in harmony with its environment on a common plane, forms the foundation of the cultural structure with a life understanding based on sustainability. The practices of weather forecasting and attempting to intervene in weather conditions, prevalent in İğdir and its surroundings where agricultural activities dominate, are significant examples of this traditional knowledge. This study aims to compile folk meteorology practices, which fall within the scope of ecological knowledge sustained within the oral cultural tradition, through interviews conducted with local*

\* Doç. Dr.-İğdir Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü/İğdir-doganoguz32@gmail.com (Orcid: 0000-0002-7752-8378)

*informants. The data consist of information obtained using qualitative research techniques. The research conducted in the region aims, in one aspect, to contribute to the documentation and preservation of traditional ecological knowledge. This study not only limits the traditional ecological knowledge in the region to the classification of nature and natural events but also strives to highlight its deep connection with folk culture. Thus, it seeks to fully reveal TEK and prevent possible cultural disintegration. These practices are evaluated within their context, considering the social structure due to the local nature of traditional ecological knowledge. The primary rationale for the locals to resort to such traditional ecological knowledge is to reduce the harmful effects of hail, prevent potential damage to agricultural plants, and contribute to the conservation of natural resources. As a result, traditional ecological knowledge-based practices, inherited from ancestors and continued by the local people, stand as an alternative that can be inspired to solve environmental problems arising in the region due to technological advancements and incorrect agricultural activities. In this regard, prioritizing and supporting TEK-based solutions in agricultural activities conducted in the region should also be considered a focal point for achieving sustainability goals.*

**Keywords:** TEK, İğdir, Folk Meteorology, Culture, Hail.

## Giriş

Doğa ve doğa unsurlarıyla gerçekleşen zorunlu etkileşim arkaik düşüncenin yaşam konusundaki davranış ve eylemlerini de şekillendirmiştir. Karşılan olay ve durumların bilinmezliğine tepki göstermeye gayret eden söz konusu bilinç, bu görüngüleri zamanla bilindik kılma güdüsünü sistematik haline getirmiştir. Bilindik kılınan gelişmeler zamanla benzer ritüel, eylem ve tapınımlarla bilinçsel düzeyde kontrol altına alınmaya başlanmıştır. Böylelikle ilkel insan, çevresinde güvenli alanlar oluşturmayı ve yaşantısını bu hissiyat doğrultusunda sürdürmeyi amaçlamıştır. Bahsi edilen sürecin süreklilik kazanması ise geleneksel bilginin ortaya çıkmasını sağlamıştır. İlk deneyimlerin mirası üzerinde varlığını belirginleştiren geleneksel bilgi, ardı sıra gelen nesillerin doğayla olan mücadele bilincini artırmış ve yeni aşamalara geçişi hızlandırmıştır.

İnsanlığın bilinç havuzunda biriken geleneksel bilginin önemli kollarından biri de ekolojik bilgidir. Nitekim doğayla kurulan zorunlu ilişki ekolojik bilginin de öğrenilmesini zorunlu hale getirmiştir. Geçmiş yaşantıların temellendirdiği deneyimler üzerinde yükselen ekolojik bilgi, bir bakıma kendini uygulama, inanış ve ritüeller aracılığıyla geleceğe taşımıştır. Nitekim Berkes de (1993: 3) GEB'in kaynak kullanım uygulamalarında tarihsel süreklilik gösterdiğini özellikle vurgulamaktadır. Bu görüşler doğrultusunda Yolcu, geleneksel ekolojik bilgiyi şöyle tanımlamaktadır:

“Belirli bir kültür veya topluluk içinde nesiller boyunca geliştirilen ve aktarılan kümülatif bilgi, uygulama, inanç ve felsefeleri ifade eder. GEB, yerli halkların, yerel toplulukların ve geleneksel toplumların yüzyıllar boyunca doğal çevreleriyle yakın bir uyum içinde yaşayarak geliştirdikleri bilgi sistemidir; yerel ekosistemler, çeşitli türler (bitkiler, hayvanlar ve insanlar) arasındaki ilişkiler ve çevreyi yöneten ekolojik süreçler hakkında derin bir anlayışı kapsar.

Bu bilgi genellikle yaşlılardan genç nesillere sözlü olarak aktarılır ve bu topluluklar için kültürel kimliğin ve yaşam biçiminin ayrılmaz bir parçasıdır.” (Yolcu, 2023: 265).

Yolcu'nun tanımına bakıldığında geleneksel ekolojik bilginin yaşlılardan gençlere sözel olarak aktarıldığı ve toplumların kültürel kimliği açısından oldukça önemli bir yerde konumlandırıldığı görülmektedir. Bu aktarım süreci ise atasözleri, deyimler, kalıp ifadeler gibi dil malzemeleri, anlatılar, inançlar ve ritüeller aracılığıyla gerçekleşmektedir. (Yolcu- Aça, 2019: 863). Doğal yaşamın bir getirisi olan bu bilgiler süreklilik anlayışı içerisinde uygulanarak kadim bilgi noktasına erişmiştir. Hatta bahsi geçen bilgiler kendi içerisinde oluşturduğu çeşitli yaptırım ve uygulamalarla doğa temelli kültürel oluşumların doğuşuna dahi sebebiyet vermiştir. Doğa ile ruhsal ilişki kuran ve insan-doğa eşitliği paradigması bağlamında yaşamını sürdüren topluluklar tarafından üretilen bilgilere “geleneksel ekolojik bilgi” denilmesi de ileriye sürülen yapıdan kaynaklanmaktadır (Karakaya, 2022: 129). Bunların yanında geleneksel ekolojik bilgi ve kültür, halk biliminin temel araştırma alanına girmektedir. Özellikle sözlü edebiyat ürünleri ve gelenek kültürünün tamamı GEB'in bir sonucudur. Zira geleneğin temsilcileri ve ürünlerinin incelenmesi bir bakıma geleneksel (ekolojik) bilginin çözümlenmesi sürecini ifade etmektedir (Özdemir, 2022: 26).

Geleneksel ekolojik bilginin toplumsal yaşamda önem arz ettiği Anadolu coğrafyası, keşfedilmeyi bekleyen pek çok uygulama ve ritüeli içerisinde barındırmaktadır. Zira sözü edilen alanda GEB; tarım, hayvancılık, avcılık gibi geçim yöntemleri ile etnobotanik, gastronomi, geleneksel tıp, ebelik, meteoroloji ve zanaat gibi çeşitli alanlarda karşımıza çıkabilmektedir. Bu bilgi hem deneyime dayalı pratik bilgiyi hem de bunun soyut yorumlarını içerebilmektedir (Karabaşa, 2022: 61). Yukarıda da adı anılan halk meteorolojisi, toplumun uzun yaşamışlığı neticesinde şekillenen kadim ve zengin bir alan olma özelliğine sahiptir. Halk meteorolojisi, yerel toplulukların doğa ve çevreyle olan etkileşimlerinin bir yansıması olarak gündelik yaşamda kendisini var etmiştir. Bilindiği üzere GEB, çevreye dayalı değişimlere ayak uydurmak amacıyla insanların nesiller boyu taşıdıkları bilgi ve uygulamalar bütününden meydana gelmektedir. Halk meteorolojisi bu bağlamda, gök cisimlerinin gözlemlenmesi ve diğer doğal işaretlerin kullanılması yoluyla hava durumunu tahmin etme geleneğini içermektedir. Bu tahmin geleneği, yerel toplulukların doğal çevreleriyle olan derin ve uzun süreli ilişkisinin bir yansımasıdır (Nedelcheva- Doğan, 2011: 91). Bu minvalde Biray, halk meteorolojisinin tamamen tabiatın gözlenmesine dayandığını ve insanoğlunun, hayatı kolaylaştırmak için bu uygulamalara başvurduğunu söylemektedir (Biray, 2013: 2). Nitekim doğa bilimleri içindeki meteorolojinin sistematik olarak gelişmediği dönemlerde, insanoğlu hava koşullarını atalarından öğrendiği geleneksel yöntemlerle tahmin etmeye çalışmıştır. Bu durum bir yönüyle tarım, hayvancılık, avcılık ve denizcilik gibi hava koşullarıyla şekillenen ekonomik faaliyetlerde onu başat olgu konumuna erdirmişdir. Uzun süreli gözlemlerle tecrübe edilen

geleneksel bilgi, toplulukların hava durumunu doğru bir şekilde tahmin etmelerini sağlamıştır (Aça, 2016: 567).

Günümüzde tarım ve hayvancılıkla geçimini sağlayan toplumlar, modern meteorolojik verilere ek olarak, kendi kültürel miraslarından kaynaklanan geleneksel hava tahmini yöntemlerini kullanmaya devam etmektedirler (Demirkaya, 2013: 175). Iğdır ve yöresinde de temel geçim kaynaklarının korunmasına yönelik olarak halk meteorolojisinin bazı durumlarda atalardan öğrenildiği şekliyle kullanıldığı görülmektedir. Sözü edilen bölgede gerçekleştirilen saha çalışmalarında insanların geçim kaynaklarının daha çok tarımsal faaliyetler üzerinden olduğu gözlemlenmiştir. Yöre insanının Iğdır Ovası'nda yetiştirdiği ürünler, ekonomik anlamda buradaki toplumsal yapıyı doğrudan etkilemektedir. Yetiştirilen ürünlerin zarar görmemesi ve verimin düşmemesi, tarımla uğraşan kişilerin önceliğini oluşturmaktadır. Bu önceliğin toplumsal yaşamda yer edinmesini sağlayan etmen ise hiç şüphesiz meteorolojik olaylardır. Olumsuz meteorolojik olaylardan önce önlem almak veya dolu şeklinde yağın yağışı yağmura dönüştürmek için geçmişten günümüze değin birtakım uygulama ve ritüellerin yapıldığı, kaynak kişilerin anlattıklarından hareketle tespit edilmiştir. Yüzyıllardır söz konusu alanda yapılan tarım, halkın kültürel belleğinde muhafaza ettiği geleneksel ekolojik bilgiyle sürdürülmeye çalışılmaktadır. Çalışma kapsamında Iğdır ve yöresinde yapılan derlemelerle halk meteorolojisi olarak değerlendirilebilecek “dolunun yağmura dönüştürülme uygulaması” toplumsal farkındalığa geleneksel ekolojik bilgi bağlamında sunulmaya çalışılmıştır.

### **Geleneksel Ekolojik Bilgi Bağlamında Iğdır'da Bir Halk Meteorolojisi Uygulaması**

Bireyin çevresini yaşamsal akıl doğrultusunda şekillendirme gayreti ile giriştiği eylemlerin temelinde, doğanın koruyucu ve kapsayıcı yönüne erişme isteği yatmaktadır. Nitekim insanoğlu ruhsal bütünlüğünü sağlama düşüncesiyle varlık alanını düzenleme ve düzensizliği ortadan kaldırma sorumluluğunu benliğinde sürekli olarak taşımaktadır. Bu sorumluluk hissi gündelik yaşam içinde kendini farklı şekillerde ortaya koymakta ve kişinin davranışlarına yön vermektedir. Böylelikle yaşadığı yer ve alanla ontolojik bir bağ kuran birey, yaşamını sürdürmek için geçmişte ataları tarafından biriktirilen yaşam tecrübelerine sığınmaktadır. Bu tecrübeler ise âdeta atalar ruhunu yansıtan derin bir bilgiye sahiptir. Doğanın uzun süreli gözlemi ve deneme-yanılma yoluyla tecrübe haline gelen bu yapı, toplumsal yaşamın her yerinde kendini göstermektedir. Endüstrinin gelişmediği veya az geliştiği kırsal coğrafyalarda bulunan yerel halklar, atalar ruhundan izler taşıyan geleneksel bilgi yardımıyla hayatlarını yönlendirmeye çalışmaktadır.

Bu doğrultuda bakıldığında özellikle de kırsal alanlarda yaşamlarını sürdürmeye çalışan kişiler daha kısıtlı imkânlarla büyük mücadeleler vermektedir. Zorlukların getirdiği hayatta kalma mücadelesi, yaşanan



bölgenin konum ve şartlarına göre değişkenlik göstermektedir. Bölgenin konumuna göre şekillenen ve üretilen görüngülerden biri de ekolojik bilgidir. Mistik düşüncenin temellendirdiği ve ataların bilgi birikimiyle de gelenekselleşen ekolojik bilgi birikimi yerel toplumların sağlıklı olarak hayatlarını sürdürmelerine olanak sağlamaktadır (Büyüksahin, 2018: 58). Geleneksel ekolojik bilgi, kendiliğinden ortaya çıkan bir bilgi sistemi olmaktan uzaktır. Çünkü bu bilginin üretilebilmesi için doğayla iyi ilişkilerin kurulması ve bu süreçte güdülenmiş açık bir bilince sahip olunması gerekmektedir (Karakaya, 2022: 131). Ramazan Korkmaz, insanın doğayla geliştirmesi gerektiğine inandığı ilişki için şunları söyler:

“Doğanın rehabilite eden, sağaltan yanı, yer su ruhlarının kutsal gücüne de gönderme yapar; kimselerin anlamadığı ve yüz çevirdiği bir zamanda doğa, insana içtenliğini sonuna kadar açar, onu dinler ve anlar; tıpkı sevinçlerine tanıklık edip onu bölüşerek artırdığı gibi, şimdi de acılarını paylaşır. Böylece insan, doğaya karşı bir varlık değil onun bir parçası olarak varolduğunu hisseder; doğayı severek, anlayarak saygı duyarak; kendisini sever, anlar ve saygı duyar.” (Korkmaz, 2008: 178).

Geçim kaynağı büyük oranda tarımsal faaliyetlere dayanan Iğdır Ovası'nda, çok eski zamanlardan günümüze kadar doğayla geliştirilen iyi bir ilişkiden söz etmek mümkündür. Nitekim yörede toplumsal yaşam, günümüzde bile halk takvimine göre ayarlanmaya çalışılmaktadır. Özellikle yörede canlı bir şekilde varlığını sürdüren mevsim bayramları, sözü edilen durumun önemli örneklerindedir. Bu örnek geleneksel ekolojik bilginin dünya görüşü ile ya da kültürün bütünlüğü ile ilişkisini daha iyi anlamayı olağan hale getirmektedir (Karabaşa, 2022: 67). Zira doğanın canlanmasına karşılık gelen Nevruz Bayramı geleneksel bağlam içerisinde canlı bir şekilde varlığını sürdürmektedir. Iğdır ve ilçelerinde kışın son günlerinde çeşitli gösteri ve oyunları toplumsal alanlarda sıklıkla gözlemek mümkündür. Yörede sürdürülen bu uygulamalar kış mevsiminin bitmesine ve baharın bereketle gelmesine yönelik yapılmaktadır. Özellikle 21 Mart'tan yani Nevruz'dan bir hafta önce yörede hazırlıklar başlamakta ve evler temizlenerek yeni kıyafetler giyilmektedir. Yine bu günlerde hastalar ziyaret edilerek fakir kimselere yardımlarda bulunmaktadır (Güner- Şimşek, 1998; 132-133). Bütün bu gelişmeler yerel halkın, kökeni doğayla çok eski zamanlara kadar dayanan ilişkisini göstermesi açısından oldukça önemlidir. Zira yapılan etkinliklerin temelinde doğanın insanlara sunduğu nimetlerin kesintiye uğramaması ve süreklilik kazanması isteği yatmaktadır. Hatta bolluk ve bereketin yöre insanının yaşamında kalıcılığı hazırlanan “yeddi levin honçasından”<sup>1</sup> ayrılan pay ile sağlanmaya çalışılmaktadır. İnsan

---

<sup>1</sup>Nevruz Bayramı kutlamaları sırasında en az yedi çeşit kuruyemiş ve soğan kabuklarıyla boyanmış yumurtalarla hazırlanan hediyeliklere yörede yeddi levin honçası adı verilmektedir.

yaşamını doğa ve doğadan elde edilen unsurların şekillendirdiği İğdır ve çevresinde geleneksel ekolojik bilgi kapsamında değerlendirebileceğimiz pek çok uygulama toplumsal yaşamda kendine yer bulmaktadır. Çalışma kapsamında ele alınacak uygulama ise yöre insanının dolunun yağacağını önceden tahmin etmeye çalışması ve dolunun yağmura dönüşmesi için bazı geleneksel eylemlere girişmesi şeklindedir.

Aça'ya göre GEB'in temsil alanlarından biri olan meteoroloji bilgisi, toplumların geleneksel dünya görüşlerinde yer bulan inanış ve düşünüş kalıplarıyla yakından ilgilidir. Zira kadim topluluklar, doğaya egemen olduğunu düşündükleri güçlerin, hava durumuna hükmedebileceğine inanarak çeşitli uygulama ve ritüeller geliştirmişlerdir. Bu inanışlar doğrultusunda geliştirilen kimi ritüellerle hava koşullarına dönük müdahalelerde bulunmayı amaçlayan söz konusu topluluklar, din adamı saydıkları temsilcilerin kehanet nitelikli uygulamalarının içine hava tahminlerini de eklemişlerdir. Özellikle eski Türk toplumunda yer alan kam, şaman veya baksılar, öncü hava tahmincileri olarak öne çıkmaktadırlar. Şamanlar, doğaüstü güçlerden yararlanarak veya doğayı gözlemleyerek geleneksel meteoroloji bilgisinin gelişmesine katkıda bulunmuşlardır. Bu figürler, hava tahmininde bulunmanın yanı sıra hava koşullarına müdahale etmeye de çalışmışlardır. Günümüzde de geleneksel yaşam biçiminin sürdürüldüğü yerlerde, bu gelenekleri devam ettiren uzman hava tahmincileri bulunmaktadır (Aça, 2016: 568). İğdır ve yöresinde dolu gibi bir hava koşuluna müdahale edilmeye çalışılması ve bunun için bazı ritüellerin yürütülmesi, geleneksel dünya görüşünün uygulamalarla kendini dışa sızdırmasıdır. Yöre insanının gerçekleştirdiği ritüeller, kolektif Türk ruhuyla kurulan güçlü içerik bağının bir sonucudur. Nitekim geçmiş dönemlerde şamanlar tarafından yapılan hava koşullarına müdahale işlemi, günümüzde bölge insanı tarafından hanenin en büyük çocuğu üzerinden yürütülmeye çalışılmaktadır.

Bilindiği üzere İğdır, Türkiye'nin en az yağış alan ili olma özelliğini taşımaktadır. Bu durum ise bölgede yürütülen tarımsal faaliyetleri olumsuz yönde etkilemektedir. Yöre insanı, söz konusu olumsuzları ortadan kaldırmak veya bunları önlemek amacıyla geleneksel ekolojik bilgiye sıklıkla başvurmaktadır. GEB'in kullanılma amacı ise daha çok, sürdürülebilir ve doğal yöntemlerle su ihtiyacını giderme doğrultusundadır (Karaoğlu, 2011: 101). Bölgede yağışın çok az olması suyun değerini yöre insanı açısından oldukça arttırmaktadır. Kaynak kişiler gerçekleştirilen görüşmeler sırasında dolunun, yetiştirilen tarımsal ürünleri olumsuz yönde etkilediğini ve ürünlere ciddi zararlar verdiğini sıklıkla belirtmiştir. Bu zararlara karşın dolu yağışı yerel halk tarafından yapılan geleneksel uygulamalarla başka bir forma dönüştürülmeye çalışılmıştır. Yöre insanı bir bakıma arzu edilmeyen bir durumu lehine çevirme gayretine girişmektedir. Zira suyun ve yağışın değerini bilen yerel insanlar, söz konusu meteorolojik olayı dönüştürme düşüncesiyle hareket etmektedir. İğdır'ın Tuzluca ilçesinde yaşayan kaynak

kişinin aktardıklarına göre dolu yağışının olumsuz etkilerini ortadan kaldırmak için sırasıyla şunlar yapılmaktadır:

“Dolunun çoh ve şiddetli yağdığı vahitlarda; ekinlere, bahçedeki ağaçlara ve meyvalara zerer verir. Bu kimin sebeplerden dolayı dolunun bir an önce suya (yağmura) dönmesini istiyirik. Yağmur bolluh bereketlih demehdi. Anasının ilki olan uşah (kişi) eşişe ya da evin damına çıhip göye baharah;

‘Men anamın ilkiyem

Guyruğu gara tülküyem

Suya dön, suya dön’ deyir ve kısa sürede dolunun suya döndüğü görülür.” (KK-1).

Kaynak kişinin atalarından görerek yerine getirmeye çalıştığı söz konusu uygulama, geleneksel ekolojik bilgiye ait alan içerisinde değerlendirilmeye uygun özellikler taşımaktadır. Zira kaynak kişinin de belirttiği üzere ekinlerin, ağaçların ve meyvelerin zarar görmemesi için halk inanışları temelli bir uygulamaya gidilmektedir. Bu durum bir yönüyle meteorolojik olaylar sonucu oluşabileceği düşünülen olumsuzlukların önlenmesi düşüncesini taşımaktadır. Bu uygulama yürütülürken hanenin ilk olan bireyinin ritüelin yürütücüsü olması ve çıktığı dam veya eşikten gökyüzüne dönerek çeşitli sözler söylemesi ve istekte bulunması, üzerinde düşünülmesi gereken önemli bir noktadır.

Uygulamanın içinde yer alan aşamaların daha iyi anlaşılabilmesi için elbette ki toplumun geçmiş ve günümüz yaşantılarına bakmak gerekmektedir. Zira GEB, çoğu durumda açık bir şekilde kendini göstermemektedir. Bu gibi durumlarda GEB, topluluk üyelerinin geleneklerinde, ritüellerinde ve inançlarında gömülü bir şekilde ilgililer tarafından keşfedilmeyi beklemektedir (Aça- Yolcu- Dinç, 2023: 11). İğdir ve yöresinde yürütülen ritüelin temelinde, görüldüğü üzere geleneksel ekolojik bilgi bulunmaktadır. Bahsedildiği üzere Türkiye’nin en az yağış alan şehri olma konumundaki İğdir’da yıl içinde yağışın olup olmayacağı ve buna bağlı kuraklık tehlikesinin farkındalığı için bazı uygulamalar gerçekleştirildiğine kaynak kişiler tarafından değinilmiştir. Halk meteorolojisi açısından önemli olan uygulama şu şekildedir:

“İlkbahardaki ilk göy gürülmesi bizim için önemli bir olaydır. Herkes ilk göy gürlemesinde eline bir gaşış alıp evin damına çihar. Bu gaşığı peyenin (ahır) ya da evin bacasından içeri atar. Gaşış düz düşerse; yağmurun az yağacağına inanırh. Bu yılın gurah bir yıl, ekinlerin az ve açlığın olacağına bilirih. Ancak gaşış ters düşerse; yağmurun bol yağacağına, ekinlerin bollaşacağına ve bereketin yıl boyu sürecine inanırh” (KK-2).

Kaynak kişilerden derlenen uygulama, ritüel ve inanışlarda ana vurgunun “ilk”ler üzerinden yapıldığı görülmektedir. Bu anlayışın temelde uzandığı paradigma kutsallıktır. Bir bakıma “ilk olma” şartı bilinci, merkezi

olana götürmektedir. Nitekim her şeyin ilk olanı aslında “yeniden” bir başlangıca işaret etmektedir. Bütün düşüncelerin çıktığı yer ise doğanın besleyici, koruyucu ve var edici yönlerini içine alan kutsal anlayışla kurulan ilk bağ/lantiya yapılan bir göndermedir. Çünkü yörede ilkbahardaki ilk gök gürlemesi ve evin ilk çocuğu gibi yinelemelerde olduğu gibi “ilk” kavramı odak noktada yer almaktadır. Evde ilk çocuğun bulunmaması durumunda o çocuktan sonra ilk gelen çocuğun, çocuğun olmaması halinde ise hane bireyleri arasında yaşı en büyük olan kişinin söz konusu ritüelleri yerine getirme sorumluluğu bulunmaktadır (KK-3, KK-16). Yörede gerçekleştirilen uygulamaların nesiller boyu varlığını sürdürmesi Houde'nin: “*Geleneksel ekolojik bilginin kaybolması demek yaşam alanları olan kırsalın korunmasının da bitmesi, kültürün, dilin, yaşanan ev tiplerinin, anlatılan hikayelerin ve birçok folklorik yaşam pratiklerinin de kaybolması demektir. Geçmişle günümüz arasında var olan çok güçlü bağların kopması demektir.*” (Houde 2007'den akt. Büyükşahin, 2018: 64) şeklindeki ifadeleri açısından da oldukça dikkate değerdir. Zira yöre insanının, gelişen teknolojiye rağmen halk meteorolojisine başvurması ve yağmakta olan dolunun yapısını değiştirmeyi düşünmesi geçmişten geleceğe aktarılan folklorik yaşam pratiğine somut bir örnek sunmaktadır. Kaynak kişilerin, uygulamaları atalarından görerek sürdürmeye çalışması da geçmişin varoluşsal değerleriyle geliştirilen güçlü ilişkinin bir sonucudur.

Houde'nin GEB bağlamında dikkat çektiği unsurlardan biri de yaşanan ev tipleridir. Tarımsal faaliyetlere dayalı yaşam alışkanlıklarının getirisi olan yaşanan ev tipleri Iğdır'da geleneksel ekolojik bilgi sonucunda şekillenmiştir. Bir bahçeden diğerine geçişin temel oluşturduğu mimari anlayışla konumlandırılan evlerden kayısı, elma ve sebze bahçelerine geçilmektedir. Dolu yağmaya başladığında kişilerin tarımsal alanların odağında yer alan evlerinin çatı/dam veya eşiklerinden söz konusu uygulamaları yürütmeleri de GEB'in bir gereği olarak yorumlanabilir gelişmelerdendir.

Iğdır ve yöresinde yağın doluyu durdurmak için yapılan uygulamalardan diğeri de yere düşen tanelerden birinin evin ilk çocuğunun, kızı tarafından alınıp ısırılmasıdır. Hanenin ilk çocuğu dolu tanesini ısırıktan sonra şu sözleri birkaç kez tekrar ederek istekte bulunmaktadır (KK-14):

“Men yağanda            “Men anamın ilkiyem  
Sen yağ                    Guyruğu dolu tilkiyem” (KK-11, KK-8).  
Men kesende  
Sen de kes” (KK-4, KK-5).

Kaynak kişiler söz konusu uygulamayı özellikle ekinlerin ve yörenin tescilli tarımsal ürünü olan kayısının zarar görmemesi için yaptıklarını söylemektedir. Iğdır Ovası'nda yetiştirilen ve ilin önemli ihracat ürünü olan kayısının dolu yağışından etkilenmesi yöre halkı tarafından istenmeyen

durumların başında gelmektedir. Zira kayısı yetiştiricilerine göre dolu yağışı, ürünlere yüzeysel olarak zarar vermekte ve satış aşamasında değerini düşürmektedir. Dolunun etkisiyle aynı zamanda ağaçların dal ve yapraklarında yırtılma ve delinmeler meydana gelmektedir Bahsedilen bu durum da ağaçların verimliliğini azaltmaktadır (KK-15, KK-10). Yöre insanının geçmişten günümüze bu uygulamaları yerine getirmesindeki düşüncesi ise ekolojik dengenin korunmasını istemesinden kaynaklanmaktadır. Geleneksel ekolojik bilgi, özgün ve yerel bir bilgidir. Ancak doğaya yaklaşımı açısından modern bilimsel bilgiden ayrılmaktadır. Kendi içerisinde mistik anlamlar taşısa da gerçeklikten kopmamakta, aksine deneysel ve pragmatik bir yapı içermektedir. GEB'in doğayla ilişkisindeki mistik anlamlar, kaynakların sürdürülebilir kullanımını sağlayan en önemli faktör olarak kabul edilebilmektedir (Koç, 2022: 85). Ayrıca GEB, yerel çevrede gelişerek bu alanın koşulları ve insanların gereksinimlerine uyumlu hâle gelmektedir. Bu bilgi sistemi deneme-yanılma yoluyla ortaya çıktığı için statik bir özellik barındırmaktadır. Bunun yanında maruz kaldığı dış etkileri de kendi yapısına uygun şekilde bünyesine katmaktadır (Rai- Mishra, 2023: 1).

Iğdır'ın bazı yerlerinde yine dolunun kesilmesi ve yağmura dönüşmesi için hanenin en büyük çocuğu bir maşrapaya su doldurarak onu yağın doluya doğru serper. Hanenin en büyüğü olan bu kişi suyu üç defa serptikçe “Suya döndür, suya döndür” diye seslenir (KK-6, KK-15, KK-14). Seslenmeden sonra şu sözler yine üç defa tekrarlanır:

“Men anamın ilkiyem  
Ağzı kara tilkiyem  
Men kestim  
Sen de kes” (KK-13).

Kaynak kişiler, dolunun ekinlere zarar vermemesi, çekilen sıkıntıların boşa gitmemesi ve verilen emeklerin karşılık bulması için bu uygulamaları yürütme gayretinde olduklarını bildirmişlerdir. Onlara göre her ne kadar teknoloji gelişmiş ve bilinç seviyesi artmış olsa da atalarından kalan bu uygulamaların kendileri için oldukça farklı bir yeri bulunmaktadır. Çalışma kapsamında görüşülen kişiler ayrıca yürütülen uygulamalardan sonra dolunun durduğunu veya yağmura dönüştüğünü söylemektedir (KK-13, KK-7, KK-9). Bazı kaynak kişilere göre ise havanın aniden kararıp soğuması dolunun yağacağına işaret olarak kabul edilmektedir. Geleneksel hava tahmininden sonra bardağın içerisine su doldurulup bir yudum içilir ve niyet edilir. Su içildikten sonra edilen bu niyet dolunun bertaraf edilmesi düşüncesiyle yapılır. Hanede varsa büyük çocuğun kızından, içilen bardakta kalan suyu doluya serpmesi istenir (KK-8, KK-11). Ritüelde doluya doğru su serpilmesi ve dolunun yağmura dönmesi için istekte bulunulması, uygulamanın büyüsel yönünü de göstermektedir. Çünkü büyü, arzu edilen sonuçların elde edilmesi için gerçekleştirilen, kendi içinde tutarlı gibi görünen ancak rasyonel olmayan birtakım işlemlerden ibarettir. Frazer,

büyük olgusunu iki temel prensibe dayandırmaktadır. İlki bir şeyin benzerini üretmesi, ikincisi ise bir kez temas kuran şeylerin fiziksel temasları kesildikten sonra dahi belli bir mesafeden birbirini etkilemeye devam etmesidir. İlk ilke olan benzerlik yasasından hareketle büyücü, arzuladığı etkiyi yalnızca taklit ederek yaratabileceği sonucuna varmaktadır (Frazer, 2015'ten akt. Yolcu vd., 2023: 77-78). Benzer durumu yukarıda yapılan uygulamalarda görmek mümkündür. Çünkü yağmakta olan doluya su serpilmesi ve dolunun suya (yağmura) dönüşmesinin istenmesi benzerlik yasasından hareketle vücut bulmaktadır. Kişilerin ritüel sırasında "Suya döndür, suya döndür" ifadesini tekrarlaması da bahsedilen görüşün bir sonucudur.

Dolu yağışının durdurulması için yörede yapılan uygulamalardan biri de evin büyük çocuğunun yere tuz gömmesi şeklindedir (KK-7). Bunların dışında bir diğer farklı inanış ise dolu yağmaya başladığında evin çatısı veya (eski zamanlarda) damına ekmek atılması şeklindedir (KK-12, KK-5). Suveren Köyü'nde de dolunun yağacağı hissedildiğinde ekmekler tuzlanmaya başlanır ve dolunun yere düşmesiyle tuzlu ekmekler dama/çatıya atılmaya başlanır. Bu uygulamaların da yine temel düşüncesi olası kaza, bela ve afetlerin önüne geçerek ekinlerin zarara uğramasını engellemektir (KK-10).

Tuan'a göre yerler, insanın bilinçaltında zihniyle ilişkilendirdiği kişilik ve ruh duygusunu içermelidir. Ayrıca kişiliğin iki temel yönünden bahsederek bunların yücelik ve sevgi uyandıran yerler olabileceğini söyler. Babadan kalma bahçe veya bir hatıranın sevgi uyandıran özelliğe sahip olduğunu belirtir. Ona göre yerin ilk anlamı görsel ve estetik iken diğer anlamı da koku, tat ve dokunma duyuları algılanabilir niteliktedir. (Tuan 1977'den akt. Derinöz, 2022: 73). Bu düşünce düzleminden bakıldığında insanlar, bir yere ait olan unsurlara dokunmak ve koklamak yoluyla bilinçaltılarında o yerleri tanıyabilmektedirler. Bilinçaltında tanımlı olan bu bilginin kaynağı da insan-doğa ilişkisinden ileri gelmektedir. Geçmiş yaşantılarının üzerine temellendiğini çalışmanın başında ifade ettiğimiz geleneksel ekolojik bilgi, bilinçaltını şekillendiren önemli fenomenlerdendir. İğdır ve ilçelerinde yetiştirilen kayısı ve elmalar, yer duygusunu anılarla ve yaşanmışlıklarla ilişkilendiren bir hüviyete sahiptir. Tarımsal geçmişi çok eskilere dayanan bu iki meyvenin yöre insanının belleğinde taşıdığı anlam ve hatırlattığı anılar, yer duygusunu tetikleyen ve insan bilincinde özel bir yer edinilmesini sağlayan örneklerdir. Çünkü yöre insanı sadece İğdır yöresinde yetişen ve kendine has bir yapıya sahip olan kayısıya "şalağı" adını vererek meyveyi özel bir yerde konumlandırmaktadır. Aynı şekilde türkü gibi önemli bir kültürel bellek mekânında toplumsal değerini yaşatan bir diğer meyve de İğdır'ın "al elması"dır. Her iki meyvenin yetiştirilmesi ve hasat edilmesinde geleneksel ekolojik bilgiden istifade edilmektedir. Nitekim meyve ağaçlarının özellikle kayısının çiçek açtığı dönemlerde olası bir dolu yağışı, yöre insanı için arzu edilmeyen ve korku teşkil eden önemli

hususların başında gelmektedir. İnsanlar bahsi edilen doğa olayından etkilenmemek veya olası olumsuzlukları asgariye indirebilmek için halk kültürü içerisinde yaşatmaya devam ettirdikleri ritüel ve uygulamalara başvurmaktadır. Çünkü yörede düğün, sünnet, nişan vs. gibi ekonomik varlık getiren eylemleri genel anlamda bölgede yürütülen tarım faaliyetlerine bağlı olarak sürdürmektedir. Bu anlayış bir yönüyle halk takvimi içinden kendisine zamansal bir aralık bulmuştur. Yöre insanı yaşamları için önem arz eden olayları kayısının çiçeklenme, yeşerme ve olgunlaşma dönemlerine göre tarihlendirmektedir. Özellikle kayısı hasadından elde edilen ekonomik gelir yerel halkın büyük ölçüde sosyal yaşamlarını şekillendirmektedir.

### **Sonuç**

Geleneksel ekolojik bilgi, insanoğlunun içerisine doğduğu doğal çevreyle olan kadim ilişkisi ve etkileşimi sonucu ortaya çıkmıştır. Toplulukların yaşamlarını sürdürme düşüncesiyle doğayla geliştirdiği karşılıklı bağ, ideal dönüşümlere imkân sağlayan özellikler barındırmaktadır. Sosyal bir varlık olmanın getirisi olan söz konusu ilişkiler zamanla kendi olma değerlerini yaşatan ve derin bilgelikler barındıran tamamlayıcı bir yapıya evrilmesini sağlamıştır. Bu özelliklere sahip geleneksel ekolojik bilginin somut örneklerinden biri de Iğdır ve yöresindeki hava tahminleri ve hava olaylarına müdahale gibi geleneksel rolünü modern zamanda da yerine getiren bazı uygulamalardır. Olumsuz hava koşullarına karşı kendi direnç yöntemini geliştiren eski insanlar, bir yönüyle düzensizlik karşısında düzeni sağlama amacı gütmeye çalışmışlardır. GEB, aynı zamanda toplumların geçmişlerini, kültürel alışkanlıklarını ve hayat görüşlerini de yansıtan özelliğe sahiptir. Çevresel kaynakların korunması ve sürdürülmesinde de bu geleneksel bilginin kullanımının teşvik edilmesi gerekmektedir.

Ülkemizin en az yağış alan ili olan Iğdır'da ekosistemin ve çevrenin sürdürülebilirliği oldukça önemlidir. Nitekim önceleri geniş alanlarda pamuk tarımı yapılan yörede günümüzde bu durumdan pek bahsedilmemektedir. Zira son yıllarda değişen iklim şartları pamuk tarımını zorlaştırmış, hatta bitirme noktasına getirmiştir. İstenmeyen bu gibi örnekler, doğayla kurulan iyi ilişkilerin bozulduğunu göstermektedir. Bu ilişki zinciri bir yönüyle doğayla insan arasında tesis edilen kültürel bağların çözülmesine de sebebiyet vermektedir. Böylesi durumlar da GEB'in işlevsizleşmesini beraberinde getirmektedir. Yörede tarımsal faaliyet yapılan alanların ve tarımı yapılan ürün çeşitliliğinin son yıllara doğru azalması ekosisteme verilen insan kaynaklı zararlardan ileri gelmektedir. Söz konusu olumsuzlukların önüne geçilmesi ve farklı alternatiflerin geliştirilmesi, geleneksel ekolojik bilginin yardımıyla sağlanabilir durumlardandır. Nitekim yörede dolunun yağıp yağmayacağı, gökyüzündeki değişimlere göre tahmin edilmeye çalışılmaktadır. Dolu yağmaya başladığında ise yağışa, kökeni şamanlara kadar gittiği düşünülen bir müdahale uygulaması hanenin ilk doğan kişisi tarafından yapılır.

Uygulamanın temel düşüncesinde dolunun hüviyet değiştirip yağmura (suya) dönüşme isteği yatmaktadır. Ayrıca söz konusu bu istek ve temenni geleneksel ekolojik bilginin yöredeki sürekliliği ve uygulanabilirliğini göstermesi açısından oldukça önemlidir. Bunların yanında uygulamalar sırasında yağın doluya, su serpilerek yağmur formuna dönüşmesinin beklenmesi de ritüelin büyüsel niteliğine işaret etmektedir. Olumsuz hava koşullarını kontrol altına almayı amaç edinen yöre insanının yerine getirmeye çalıştığı ritüeller, doğa ve insan arasındaki simbiyotik ilişkinin bir karşılığı olarak değerlendirilmelidir.

Bütün düşüncelerden hareketle yörede GEB'in şekillendirdiği bahse konu uygulama ve ritüellerin ekolojik yapıyı koruyarak tarımsal sürdürülebilirliğe katkıda bulunacağı düşünülmektedir. Ayrıca bu bilginin varlığı, yöreye ait kadim bir ekolojik sözlü tarih yapısını da ortaya koymaktadır. Sonuç olarak yörede yürütülmeye çalışılan uygulamaların, geleneksel ekolojik bilginin statik yapısını ve yerel halkın doğayla olan ilişkisini şekillendirerek gelişim göstermeye devam ettiği de izlenim edilmiştir.

## KAYNAKÇA

### Yazılı Kaynaklar

- Aça, M. (2016). Halk bilgisinin takvim, mevsim/iklim, çevre, sağaltma ve hukuka dönük temsilleri. *Halk Bilimi El Kitabı*, (ed.: Mustafa Aça), 559-591, Konya: Kömen,
- Berkes, F. (1993). *Traditional ecological knowledge in perspective. traditional ecological knowledge: Concepts and cases*. (ed.: Julian T. Inglis), Ottawa: International Development Research Centre.
- Biray, N. (2013). Bugün hava nasıl olacak? Halk bilgisine dayalı takvim ve hava tahmini: "Kazak Türkçesi örneğinde". *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Türkoloji Dergisi*, 20(2), 1-30.
- Büyükaşahin, F. (2018). *Sarıkeçili Yörükler'in kültür-çevre ilişkisi içerisinde geleneksel ekolojik bilgilerinin araştırılması*. İstanbul: Hiper.
- Derinöz, B. (2022). Yer, yersizlik ve geleneksel ekolojik bilgi. *Kazdağları ve Geleneksel Ekolojik Bilgi*, (ed.: M. Ali Yolcu), Çanakkale: Paradigma Akademi.
- Karabaşa, S. (2022). Geleneksel bilginin kültürel bütün içindeki yeri ve yaşamsal önemi. *Kazdağları ve Geleneksel Ekolojik Bilgi*, (ed.: M. Ali Yolcu), Çanakkale: Paradigma Akademi.
- Karakaya, H. (2016). Geleneksel ekolojik bilginin hayata yansması: Afyonkarahisar yöresinde doğal yöntemlerle yoğurt yapma teknikleri. *Kazdağları ve Geleneksel Ekolojik Bilgi*, (ed.: M. Ali Yolcu), Çanakkale: Paradigma Akademi.
- Karaoğlu, M. (2011). Ziraî meteorolojik açıdan Iğdır iklim etüdü. *Iğdır Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü Dergisi*, 1(1), 97-104,
- Koç, Y. (2022). Geleneksel ekolojik bilgi: Küresel ısınma için dersler. *Kazdağları ve Geleneksel Ekolojik Bilgi*, (ed.: M. Ali Yolcu), Çanakkale: Paradigma Akademi.
- Korkmaz, R. (2008). *Aytmatov anlatılarında ötekileşme sorunu ve dönüş izlekleri*. Ankara: Grafiker.



- Nedelcheva, A.- Doğan, Y (2011). Usage of plants for weather and climate forecasting in Bulgarian folk traditions. *Indian Journal of Tradition Knowledge*, 10 (1), 91-95.
- Özdemir, N. (2022). Geleneksel ekolojik bilginin markalaşması. *Kazdağları ve Geleneksel Ekolojik Bilgi*, (ed.: M. Ali Yolcu), Çanakkale: Paradigma Akademi.
- Rai, S. C.- Mishra, P. K. (2023). Traditional ecological knowledge and resource management: A conceptual framework. *Traditional Ecological Knowledge and Resource Management in Asia*. Switzerland: Springer.
- Yolcu, M. A. - Aça, M. (2019). Geleneksel ekolojik bilgi ve folklor. *Folklor/Edebiyat*, 25 (100), 861-871.
- Yolcu, M. A. (2023). Çanakkale kıyı balıkçılığına dair geleneksel ekolojik bilgi. *Uluslararası Deniz ve Kıyı Sempozyumu 5-7 Ekim. Muğla Bildiri Kitabı*, (ed.: M. Naci Önal- Nebi Özdemir), 265-272, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayını.
- Yolcu, M. A. vd. (2023). *Homo naturalis: İnsan ve geleneksel ekolojik bilgi*. Çanakkale: Paradigma Akademi.

### **Sözlü Kaynaklar**

- KK-1: Hüseyin Çibik, Iğdır/Tuzluca 1962, ilkokul mezunu, çiftçi. (Görüşme: 30.05.2024)
- KK-2: Mehmet Çibik, Iğdır/Tuzluca 1963, okuryazar değil, çiftçi. (Görüşme: 30.05.2024)
- KK-3: Hamit Çibik, Iğdır/Tuzluca 1953, okuryazar değil, çiftçi. (Görüşme: 30.05.2024)
- KK-4: Sevda Karasu, Iğdır/Aralık 1971, lise mezunu, ev hanımı. (Görüşme: 30.05.2024)
- KK-5: Özgül Kumtepe, Iğdır/Aralık 1950, okuryazar değil, ev hanımı, (Görüşme: 30.05.2024)
- KK-6: Sevinç Çataloğlu, Iğdır/Merkez, 1981, ön lisans mezunu, memur. (Görüşme: 31.05.2024)
- KK-7: Tansu Güner, Iğdır/Merkez 1992, ön lisans mezunu, muhasebeci. (Görüşme: 31.05.2024 )
- KK-8: Hacı Cafer Oktay, Iğdır/Küllük Köyü 1932, ilkokul mezunu, çiftçi. (Görüşme: 01.06.2024)
- KK-9: Güler Özbey, Iğdır/Melekli Beldesi 1973, lisans mezunu, memur. (Görüşme: 01.06.2024)
- KK-10: Besime Okçu, Iğdır/Suveren Köyü 1960, okuryazar değil, ev hanımı. (Görüşme: 01.06.2024)
- KK-11: Zöhre Başal, Iğdır/Melekli Beldesi 1962, ilkokul mezunu, ev hanımı. (Görüşme: 03.06.2024)
- KK-12: Yılmaz Alagöz, Iğdır/Merkez 1970, lise mezunu, memur. (Görüşme: 03.06.2024)
- KK-13: Sevgi Sonokçu, Iğdır/Taşburun Köyü 1970, lise mezunu, hemşire. (Görüşme: 03.06.2024)

KK-14: Tercan Bağca, İğdir/Melekli Beldesi 1968, okuryazar değil, ev hanımı. (Görüşme: 05.06.2024)

KK-15: Zehra Bağca, İğdir/Melekli Beldesi 1942, okuryazar değil, ev hanımı. (Görüşme: 05.06.2024)

KK-16: Günay Akyüz, İğdir/Merkez 1937, ilkokul mezunu, ev hanımı. (Görüşme: 05.06.2024)

KK-17: İbrahim Anga, İğdir/Melekli Beldesi 1976, ilkokul mezunu, çiftçi. (Görüşme: 07.06.2024)

KK-16: Şehnaz Alak, İğdir/Melekli Beldesi 1969, ilkokul terk, ev hanımı. (Görüşme: 07.06.2024)

*"İyi Yayın Üzerine Kılavuzlar ve Yayın Etiği Komitesi'nin (COPE) Davranış Kuralları" çerçevesinde aşağıdaki beyanlara yer verilmiştir. / The following statements are included within the framework of "Guidelines on Good Publication and the Code of Conduct of the Publication Ethics Committee (COPE)":*

**Etik Kurul Belgesi/Ethics Committee Approval:** İğdir Üniversitesi Bilimsel Araştırma ve Yayın Etik Kurulu Başkanlığının 29.05.2024 tarih ve 2024/17 sayılı toplantısının E-37077861-900-138869 nolu kararıyla alınmıştır./ *It was taken with the decision numbered E-37077861-900-138869 of the meeting dated 29.05.2024 and numbered 2024/17 of İğdir University Scientific Research and Publication Ethics Committee.*

**Çıkar Çatışması Beyanı/Declaration of Conflicting Interests:** Bu makalenin araştırması, yazarlığı veya yayınlanmasıyla ilgili olarak yazarların potansiyel bir çıkar çatışması yoktur. / *There is no potential conflict of interest for the authors regarding the research, authorship or publication of this article.*

## SİLİFKE HALK KÜLTÜRÜNDE POYRAZ



### POYRAZ IN SILIFKE FOLK CULTURE

**Mehmet ALPTEKİN\***

**ÖZ:** Silifke, Akdeniz Bölgesi'nin Taşeli Bölümü'nde yer almaktadır. İlçe, doğuda Erdemli, batıda Mut ve Gülnar ilçeleri, kuzeyde Karaman ili ve Konya'nın Ereğli ilçesi; güneyde ise Akdeniz ile çevrilidir. İlçe, önemli yol güzergâhları üzerinde yer alıp Mersin'i İç Anadolu Bölgesi'ne bağlamaktadır. İlçenin Akdeniz'e ve İç Anadolu Bölgesi'ne sınırı olması bitki örtüsü çeşitliliğini artırmıştır. Aynı şekilde yöre, konumu sayesinde hayvancılık, tarım, turizm, yaylacılık, iklim özellikleri vb. yönlerden de zengindir. Ancak ilçenin konumunun sağladığı fırsatlar yanında olumsuz durumları da söz konusudur. Bunların belki de en önemlisi İç Anadolu Bölgesi'nden Göksu vadisini takip ederek Akdeniz'e ulaşan bir rüzgâr türü olan poyrazdır. Çalışmada, poyrazın halk kültürü üzerindeki etkisini tespit etmek amaçlanmıştır ve çalışma Mersin'in Silifke ilçesi ile sınırlandırılmıştır. Nitel araştırma yönteminin benimsendiği çalışmada veriler görüşme yöntemi ve doküman incelemesiyle elde edilmiştir. Çalışma sonucunda Silifke halk kültüründe önemli bir yere sahip olan poyrazın hayvancılıktan ziraata, mimariden halk sağlığına, halk inanışlarından halk edebiyatı ürünlerine kadar birçok folklorik öğede kendisine yer bulduğu sonucuna ulaşılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Silifke, Göksu vadisi, halk kültürü, poyraz, tespit.

**ABSTRACT:** Silifke is located in the Taşeli Section of the Mediterranean Region. The district is surrounded by Erdemli in the east, Mut and Gülnar districts in the west, Karaman province and Konya's Ereğli district in the north, and the Mediterranean Sea in the south. The district is located on important road routes and connects Mersin to the Central Anatolia Region. The fact that the district borders the Mediterranean and the Central Anatolia Region has increased the diversity of vegetation. Likewise, thanks to its location, animal husbandry, agriculture, tourism, transhumance, climate characteristics, etc. It is also rich in aspects. However, in addition to the opportunities provided by the district's location, there are also negative situations. Perhaps the most important of these is the north-eastern wind (poyraz), which is a type of wind that reaches the Mediterranean by following the Göksu valley from the Central Anatolia Region. The study aimed to determine the effect of northerly wind (poyraz) on folk culture and the study was limited to the Silifke district of Mersin. In the study where qualitative research method was adopted, data were obtained by interview method and document review. As a result of the study, it was concluded that the northern wind (poyraz), which has an important place in Silifke folk culture, finds a place in many folkloric elements, from animal husbandry to agriculture, from architecture to public health, from folk beliefs to folk literature products.

**Keywords:** Silifke, Göksu valley, folk culture, north-eastern wind (poyraz), detection.

\* Doç. Dr.-Kilis 7 Aralık Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü/Kilis-meh.alptekin@hotmail.com (Orcid: 0000-0003-2387-2576)

## Giriş

İklim, bir bölgenin hava yapısının genel adıdır. “İklim, bir yerde uzun bir süre boyunca gözlemlenen sıcaklık, nem, hava basıncı, rüzgâr, yağış, yağış şekli gibi meteorolojik olayların ortalamasına verilen addır.” (URL-1). Bir bölgenin iklim yapısının oluşmasında sıcaklık, nem, rüzgâr, yağış şekli vb. unsurların etkisi vardır. Ancak bazı bölgelerin iklim yapısının oluşmasında bu unsurlardan biri veya birkaçı diğerlerine göre daha öne çıkabilir. Akdeniz Bölgesi’nde yer almasına rağmen bölgedeki diğer yerlere göre Silifke’de farklı bir iklim özelliği söz konusudur. Göksu vadisi aracılığıyla Akdeniz’in ılık havası İç Anadolu’ya, İç Anadolu’nun serin havası da Akdeniz’e taşınmaktadır. Vadide oluşan bu hava akımı Silifke’nin iklimini şekillendirmiştir.

Toroslarda başlayan poyraz, doğrudan Akdeniz’e ulaşmamaktadır. Göksu nehrinin oluşturduğu vadi poyrazın esiş yönünü belirlemektedir. “Yörede oluşan rüzgârlar, genellikle kara ve denizin farklı ısınması sonucu oluşan basınç farklarından meydana gelmektedir. Sahada Göksu nehri ve kollarının oluşturduğu kuzeybatı-güneydoğu istikametinde uzanan vadi olukları rüzgârların kanalize olarak estiği alanlardır. Bu vadilerden kanalize olan rüzgârlar, Toros Dağları’nı geçerek Akdeniz’e ulaşır.” (Sarıbaş, 2009: 18). Yer şekillerinden dolayı yörede rüzgârların yönü kuzeybatı-güneydoğu istikametindedir. Rüzgârlar, Toroslardan aşarak Göksu vadisi üzerinden Akdeniz’e ulaşmaktadır (Yel, 2018: 20).

Poyraz, Türkçe Sözlük’te kuzeydoğudan esen soğuk rüzgâr olarak tanımlanmaktadır (Türk Dil Kurumu, 2005: 1623). Silifke ve yöresinde yıl içinde farklı rüzgâr şekilleri görülse de baskın rüzgârın adı poyraz olduğu için halk tarafından diğer rüzgâr türleri de poyraz olarak adlandırılmaktadır. Esiş yönü ve ortaya çıkardığı etkiye göre Silifke halk kültüründe çiğ kaldıran, açılın yeli, dağ yeli, sabah yeli, akşam yeli, karayel, kış yeli, meltem, lodos, gamaz, isimleriyle bilinen rüzgâr türleri de vardır (İnceoğlu, 2020: 209-210). Yörede genel olarak poyraz olarak adlandırılan bu rüzgâr türü, yöresel söyleyişteki ağız özelliğine göre Hurma, Sökün Çetrevilli Yörüklerinde “foyras” (Türk Dil Kurumu, 1993a: 1878), İncekum taraflarında (Türk Dil Kurumu, 1993c: 2423) ve Sarıkeçili Yörüklerinde “hoyras” (KK-1) şeklinde de telaffuz edilmektedir.

Esiş yönü, esiş zamanı, ortaya çıkardığı etkiye vb. bakılmaksızın poyraz olarak adlandırılan rüzgâr, genellikle yörede dört mevsim esmektedir. Ancak ilkbaharda esen poyrazın şiddeti diğerlerine göre zayıftır. Kış mevsiminde ise şiddetli estiği anlarda poyrazın hızı 80-90 kilometreyi bulmaktadır (KK-2). Şiddetini en iyi hissettirdiği yerler Göksu vadisi içinde yer alan köyler, Silifke’nin merkez mahalleleri ve ova köyleridir. Göksu vadisinden kanalize olan poyraz, Silifke içerisinden geçtikten sonra ova köyleri üzerinden Akdeniz’e ulaşmaktadır.

Yörede esen en şiddetli poyraz, “kış poyrazı”dır. Kış poyrazı, kış mevsiminde İç Anadolu Bölgesi’ndeki soğuk hava kütesini Akdeniz’e

taşımaktadır. Bu soğuk hava akımının oluşması için öncelikle Silifke'ye yağmur yağması gerekmektedir. "Hava sakin, hiçbir karışık durum yokken, sadece doğuda, deniz üzerinde bulutlanma olursa, arada bir de şimşek çakarsa, sabaha kalmaz, poyraz Silifke'ye inmiş olur." (İnceoğlu, 2020: 207). Silifke'de kış mevsiminde oluşan poyraz, yağmur ile yakından ilişkilidir. "Yağmurun yağmasıyla birlikte Silifkelilerin gözü poyrazı arar. Poyraz esmeye başladığı zaman yaklaşık olarak 40 gün eser ki halkı canından bezdirir. Ağaçların yapraklarını döker, dallarını kırar, tozu dumana katar, kurutucu etkisinden dolayı ciltte çatlamalara neden olur." (KK-2). Kışın esen poyraz, şiddetli estiği için ve aşırı soğuklara neden olduğundan yörenin habitatu üzerinde olumsuz etkiye sahiptir.

İkinci poyraz türü, bahar mevsiminde yağmur oluşumuna katkı sağlayan "bahar poyrazı"dır. Bu poyraz, genellikle gece yarısı çıkar ve 3-5 gün eser. Poyraz durduktan sonra hava ılır ve ardından da yağmur başlar. Yöre halkına göre poyraz, yağmurun oluşumuna katkı sağlamaktadır. Bunun için şu sözü söylerler: "Poyraz yügürür, bulut doğurur." (İnceoğlu, 2020: 207). Yağmur, kış poyrazının oluşmasını sağlarken bahar mevsimindeki poyraz da yağmurun oluşmasına yardımcı olmaktadır. Bu bilgiler ışığında yağmur ve poyrazın birbirinin oluşumunu desteklediği söylenebilir.

Diğer bir poyraz da yaz mevsiminde esen "yaz poyrazı"dır. Yazın, poyraz gece başlayıp genellikle öğle sonuna kadar eser. Öğleden sonra ise yerini meltem yeline bırakır. Yazın esen poyraz, tozu dumana katarken havada kurutucu etki yaparak nem oranını azaltır. İki-üç gün esmesi sonucunda poyrazın kavurucu etkisi sebze ve meyve bahçelerine zarar verir. Bunun yanında kavurucu sıcak insan sağlığını olumsuz etkilemektedir. Zira Silifke'de yaşayanlar yaz poyrazının esmesiyle baş ağrısı sorunları yaşar. Yazın poyrazın kısa süreli esmesi ise havadaki nemi azaltması yönüyle olumlu bir durumdur. Yaz poyrazının başlaması şöyledir:

"Yazın eğer gece poyraz çıkacaksa ikindinden ormanda bir homurtu başlar. Orman öfkeli bir sesle gürlür. Hışım hışım hışılar. Akşamdan ikinci bir haber salar. Akşam kuzeyden hafif bir yel eser. Poyraz yönünden. Yalın ve sıcakça olur. Uzun sürmez. Ama ardından koca poyraz kütüler." (İnceoğlu, 2020: 205).

Sonbahar mevsiminde esen poyraz, geleneksel halk takviminde göçün habercisidir. Yaylalara göçen Yörükler ve yaylacılar poyrazın başlamasıyla yaylalardan sahile taşınırlar. Sonbahardaki poyrazın şiddeti yazın esen poyraza göre daha fazladır. Bu poyraz, Göksu vadisi köylerinde ve Silifke'de havanın serinlemesine neden olduğu kışın yaklaştığını da haber verir.

Mevsimplere göre farklılık gösteren bir rüzgâr türü olan poyrazın insan hayatını nasıl şekillendirdiğine ve yön verdiğine değindikten sonra insan ve doğa arasındaki ilişkiye değinmek yararlı olacaktır. İnsanoğlu, üzerinde yaşadığı doğadan hiçbir zaman ayrı kalmamış, onunla arasında ayrılmaz bir bağ kurmuştur (Özgün ve Arargüç, 2024: 145). Doğa ile insan arasındaki bu bağ ekolojik dengenin bir parçasıdır. Doğayla iç içe yaşam süren Türkler, onu

bir rakip değil, kendileriyle özdeşleşmiş varlık olarak kabul etmiştir (Erol ve Bozoğullarından, 2021: 145). Türkler, doğadaki uyumu gözlemlemiş ve bunun neticesinde doğa unsurlarının ruhlarının olduğuna inanmıştır (Çelepi, 2020: 11). Doğada meydana gelen pek çok olayı tabiat ruhlarıyla yani iyelerle ilişkilendirmişlerdir.

Türk kültüründe rüzgâr ve türevi hava akımı olaylarının bir iyesi olduğuna inanılmaktadır. Bu iyeler; onlara destek olan, onları gözeten, koruyup kollayan özelliklere sahiptir. Halk, göklerde olduğuna inanılan Tanrı'yı "Allah baba" rüzgârı "Yel baba" ve kameri "Ay dede" şeklinde tanımlamıştır (Yalçın, 1963: 59). Bu nedenle diğer astral unsurlar gibi rüzgâr etrafında da çeşitli ritüeller gerçekleştirilmiştir. "Rüzgâr ya da yelin ruhu ya da hamileri (Yel Baba, Cel Kayıp, Cel İyesi, Haydar vd.) vardır ve onları memnun etmek, rüzgârı ve yağmuru getirir." (Aça ve Yolcu, 2016: 519). Nitekim Silifke'de poyraz esmesi için gerçekleştirilen uygulamalarda "Haydar" adı yâd edilmektedir. Haydar, Hz. Ali'nin adlarından biri olup Çukurova halk kültüründe de rüzgârla ilişkili ritüellerde yer bulmaktadır (Doğaner, 2023: 604).

Doğa ile insanların barınma, giyinme ve beslenme vb. gibi temel ihtiyaçları arasında yakın bir ilişki vardır. Yaşamın devamlılığı açısından doğadaki varlıklar arasındaki uyum ve denge önemlidir. Bu unsurlar arasındaki ilişki ekolojik dengeyi oluşturmaktadır. Ancak son zamanlarda insanoğlu istekleri doğrultusunda bunu görmezden gelerek, doğa üzerindeki hâkimiyetini artırmaya başlamıştır (Kaplan Alptekin, 2022: 984). İnsanoğlunun amacı doğanın hâkimi olmak ve onu istekleri doğrultusunda kullanmaktır. Ancak insan müdahalesinin önemli ölçüde değiştiremediği ya da insan müdahalesine rağmen doğanın galip geldiği durumlar vardır. Böyle durumlarda doğa, insan yaşam alanı olan ilgili coğrafyayı sosyal, beşeri, ekonomik ve kültürel yönden etkiler. Silifke halk kültürü unsurları içerisinde karşımıza çıkan poyraz buna örnektir.

Çalışmada, poyrazın halk kültürü üzerindeki etkisini tespit etmek amaçlanmıştır ve çalışma Mersin'in Silifke ilçesi ile sınırlandırılmıştır. Nitel araştırma yönteminin benimsendiği çalışmada veriler görüşme yöntemi ve doküman incelemesiyle elde edilmiştir. Bu minvalde yörede poyrazın hayvancılık, ziraat, giyim-kuşam, sağlık, mimari, göç, turizm, halk inanışları, ritüellere etkisi ve halk edebiyatı ürünlerine yansımalarına değinilmiştir.

## **1. Hayvancılık**

Silifke'de küçük ve büyükbaş hayvan yetiştiriciliği, yer şekilleri ve bitki örtüsüyle yakından ilişkilidir. "Yer şekillerinin engebeli ve eğimli, tarım arazilerinin sınırlı olduğu, maki bitki örtüsü bulunan sahalarda genellikle kıl keçisi yetiştiriciliği yaygındır." (Sarıbaş ve Pınar, 2009: 367). Keçilerin ormana zarar verdiği orman kenarı ve orman içindeki köylerde son zamanlarda koyun yetiştiriciliği de yapılmaya başlanmıştır. Engebenin ve eğimin azaldığı, Göksu deltası gibi çayır ve otlakların bulunduğu alanlarda ise büyükbaş hayvan besiciliği ön plana çıkmaktadır. Yörede, kırsal

kesimlerde neredeyse her evde, hane ekonomisine katkı sağlaması amacıyla küçük veya büyükbaş hayvan yetiştiriciliği yapılmaktadır.

Hayvan yetiştiriciliğinde yer şekilleri ve bitkisi örtüsü yanında iklim koşulları da etkilidir. Nitekim koyun ve keçilerin kırkım zamanlarında yörede poyraz esmesi hayvanların hastalanmasına neden olur. Bu nedenle kırkım zamanında poyraz estiğinde hayvanlar genellikle kuytu yerlere götürülür ve orada yayılmaları sağlanır.

Yörede gökyelin avara (sebze bahçesi) faydalı olduğu gibi poyrazın da davara (keçi, koyun sürüsü) iyi geldiğiyle ilgili bir atasözü vardır: “Gökyel avara; poyraz davara iyi gelir.” Bu söz, iklimle çiftçilik ve hayvancılık arasındaki ilişkiyi gösteren bir tespittir (Arınc, 2011: 151; Yel, 2018: 20). Yaylalarda ve soğuk yerlerde yetiştirilen koyun veya keçiler, hastalıklara karşı daha dayanıklı olmaktadır.

Kış mevsiminde esen poyraz, büyükbaş hayvanların vücut sıcaklığını düşürmekte buna bağlı olarak “soğuklama” hastalığı ortaya çıkmaktadır. Yeme ve içmeden kesilen hayvan zayıflamaktadır. Bu durum pek çok rahatsızlığı ve çeşitli tedavi yöntemlerini beraberinde getirmektedir. Soğuklama olan hayvanın ağzı ve burnu kırmızı toz biberle ovulmakta, bu işlemden sonra hayvanın iyileşeceğine inanılmaktadır (KK-1).

Doğum yapan hayvanların yavrularında soğuğa karşı hassasiyet vardır eğer poyraza çarpılırsa gelişme ve büyüme sorunu yaşar. Bu şekilde olan yavrulara “onsuz” (cılız) denir. Onsuz olan yavruların iyileşmesi için annesinin yanında kalması sağlanır ve üzerleri gerekirse battaniye ile örtülür (KK-1).

Gerek fiziki konumu gerekse de iklimi dolayısıyla tarım ve hayvancılığa elverişli bir konuma sahip olan Silifke’de hayvancılık önemli bir geçim kaynağıdır. İnsanoğlu olumsuz hava olayları ve birtakım durumları kendi lehine çevirerek doğayla uyum içerisinde yaşamayı başarmıştır. Zira hayvancılıkla ilgili insanların geliştirmiş olduğu uygulamalar buna örnek gösterilebilir.

## **2. Ziraat**

Silifke’nin üzerinde yer aldığı Göksu deltası, Göksu nehrinin taşıdığı alüvyonların kıyıda birikmesiyle oluşmuştur. Göksu nehrinin taşıdığı bu alüvyonlar, verimli toprakların oluşmasını sağlamıştır. Ayrıca yörenin yazları sıcak ve kurak; kışları ılık ve yağışlı Akdeniz iklimine sahip olması vadi üzerindeki köylerde ve Göksu deltasındaki ova köylerinde dört mevsim turfanda meyve ve sebze yetiştirilmesine imkân tanımaktadır. Son zamanlarda örtülü tarımla (sera) ürün çeşitliliği de artmaktadır (Alptekin, 2021: 49).

Silifke’de tarım ürünlerinin kalitesini ve verimini etkileyen faktörlerden biri de poyrazdır. Poyrazın estiği dönemlerde bazen meyve ve sebzeler zarar görmekte ve ürün kalitesi düşmektedir. Çiftçilere göre meyvelerin gelişim ve olgunlaşma döneminde olan “yanıkara” hastalığının

sebebi poyrazdır. Yanıkara olan meyvelerin kabukları kalın olmakta ve meyvelerin de içi olgunlaşmamaktadır (İnceoğlu, 2022: 329).

Ürün kalitesini ve verimini düşüren hastalıklardan biri de “yel vurması”dır. Yel vurması, şiddetli esen rüzgâr sonucunda buğday, arpa vb. ürünlerin başaklarındaki tanelerin dökülerek başaklarda boşluk oluşturması hastalığına verilen addır (Karaduman, 2021: 150). Yetiştirme zamanındaki bitkileri vurarak bitkinin içinin boş olması hâline ayrıca Silifke’de “gavuz” adı verilir (KK-2). Derleme Sözlüğü’nde gavuz, içi boş ceviz (Türk Dil Kurumu, 1993b: 1938) olarak izah edilmesine rağmen yörede yetiştirme zamanında poyraz vurması sonucu içi (taneleri) boş olan buğday, arpa, nohut, mercimek için de kullanılmaktadır.

Silifke’nin 6-7 kilometre kuzeyinde Göksu vadisi üzerinde yer alan Bükdeğirmeni köyünde halkın çoğunluğu tarımla uğraşmaktadır. Verimli topraklara sahip bu yerde yazları halkın poyrazla mücadelesi söz konusudur. Göksu nehrinin kış boyunca taşımış olduğu kumlar yaz mevsiminde poyrazın çıkmasıyla çiftçilere sıkıntı yaşatmaktadır. Temmuz-ağustos aylarında vadiden gelen poyraz, nehrin kıyısındaki kumları yaklaşık 2-3 metre yüksekliğe çıkarmakta ve tarım alanlarına taşımaktadır. Kıyıdaki tarım alanlarındaki patlıcan, biber, kavun, karpuz, yer fıstığı tarlalarındaki ürünler poyrazın taşıdığı kumlardan zarar görmekte, bir kısmı kum yığınlarının altında kalmakta, çoğunluğunun ise yaprakları ve çiçekleri zarar görmektedir (KK-2).

Poyrazın esmeye başlamasıyla neredeyse bütün bitkiler zarar görmektedir. Bitkilerin dalları kırılmakta ve yaprakları dökülmektedir. Aynı şekilde bitkilerin ürün miktarında azalma, kalitesinde düşme vb. olumsuz etkiler de görülmektedir. Poyrazın Göksu vadisindeki zirai faaliyetler ve bitkiler için olumsuz etkilerinin yanında olumlu tarafları da vardır. Belli dönemlerde esen poyraz, bitkilerin tohumlarını farklı yerlere ulaştırmakta ve bitkilerin tozlaşmasını sağlamaktadır. Rutubetin yoğun olduğu dönemlerde esen poyraz, nemi bertaraf etmektedir. Kuru hava, rutubetin bitkiler üzerinde oluşturduğu mantar ve küf hastalıklarının giderilmesini sağlamaktadır (İnceoğlu, 2020: 69).

Ekinlerin kelle (başak) çıkarmasına yakın zamanlarda yağmurun veya çiyin çok yağması ekinler üzerinde “kınacık” hastalığına neden olmaktadır. Bu durumda çiftçiler açısından poyrazın esmesi elzemdir. Böyle zamanlarda çiftçiler farklı alternatif yollara başvurmaktadır. Bunlardan biri de “poyraz çağırma” ritüelidir. Poyrazın başlaması için bir kargı (kamış) üzerine yörede yaşayan kırk tane kösenin adını (Köse Ahmet, Köse Veli, Köse Hüseyin...) söyleyerek kamışı kerterler (çentik atarlar). Sonra da bu kamışı açık bir alanda yakarlar. Kamışın yanmasıyla poyrazın başlayacağına inanılır (İnceoğlu, 2020: 206).

Silifke’nin en çok yağış aldığı dönem mart-nisan aylarıdır. Bu aylar, aynı zamanda çiftçilerin tarlalarını sürüp yazlık sebze ve meyvelerini dikecekleri dönemdir. Bu dönemde sürekli yağmur yağması çiftçiler



açısından olumsuz bir durumdur. Bir araya gelen çiftçiler yağmurun durması, poyrazın esmeye başlaması için kamış yakarlar (KK-1).

Kış aylarında çiftçileri endişelendiren durumlardan biri de don olayıdır. Don olmasıyla birlikte hem bitkiler hem bitkilerin üzerindeki meyve ve sebzeler zarar görmektedir. Çiftçiler don olmasını önlemek için bahçelerinin muhtelif köşelerinde kamış yakarlar çünkü kamış yakılınca poyraz eseceğine ve poyrazın donu önleyeceğine inanılmaktadır (KK-3).

Biçerdöver ve patozun olmadığı dönemlerde Silifkeli çiftçiler için harmandaki sap ve samandan buğdayın ayrılma sürecinde rüzgâr/yel önemli bir yere sahipti. Yelin esmediği durumda çiftçiler yelin esmesi için poyraz çağırma ritüelinde olduğu gibi bazı uygulamaları icra etmişlerdir. “Beklerdik yel essin de atalım diye. Yel yoksa hemen bir keloğlan yapardık. Bir çöp dikerdik yere, ince ipliğe bağlanmış bir başak sapı bağlar asardık oraya. Yel ne taraftan eserse o tarafa da vururduk harmanı.” (Deveci, 2003: 28). Harman savurma sırasında yel durduğunda ise çiftçiler tarafından “Haydar Haydar!” diye yel çağrılmaktadır (Deveci, 2003: 58). Çağırma işlemi gerçekleştikten sonra yelin tekrardan esmeye başlayacağına inanılmaktadır.

Tarım, Silifke'nin önemli geçim kaynaklarından. Bitkilerin ekim-dikim, gelişim ve hasat zamanında poyrazın esmesi çiftçileri endişelendirmektedir. Çünkü poyrazın şiddetli ve uzun süre esmesi bitkilerin gelişimini ve ürün kalitesini etkilemektedir. Poyraz, genel olarak halkın karşısına bir engel olarak çıksa da halk gerektiğinde ondan faydalanmayı bilmiştir. Bu durum doğa-insan ilişkisi bakımından doğadaki olumsuz durumları insanın kendi lehine çevirebilmesini göstermektedir.

### 3. Giyim-Kuşam

İnsanoğlunun giyim-kuşam kültürünün oluşmasında içinde bulunulan sosyal normlar, inanç ve değer yargıları, yaşanan coğrafya, iklim şartları vb. birçok unsur etkilidir (Karakaş, 2008: 500). Bütün bu unsurlar Silifke giyim-kuşam kültürünün oluşmasında etkili olsa da poyrazın da ayrı bir yeri vardır.

Eski dönemlerde kışlar daha sert geçtiği için erkekler, başlarını Silifke'nin poyrazından korumak amacıyla başlık kullanmışlardır. Erkeklerin giydiği başlığın iki yan ucu, sıcak yaz aylarında başın arka tarafında fiyonk yapılacak şekilde toplanmıştır. Yılın diğer dönemlerinde ise poyrazdan yüzü koruyacak tarzda ön tarafa doğru bağlanmıştır. Kışın sert geçmesinden dolayı bu başlıkların genellikle kuzu yününden örülenleri tercih edilmiştir (Erol, 2012: 18; Balcı, 2023: 14).

Silifke'nin kırsal bölgelerinde tarım ve hayvancılıkla meşgul olan kişiler bel, göğüs ve sırt bölgesini soğuktan korumak için kuşağı bir araç olarak kullanmışlardır. Kuşaklar çapraz göğüs üstünden arkaya, bele dolanır, tekrar öne dolanarak belin üşümesini önler. Kırsal kesimde çeşitli işlerde çalışanlar için kuşaklar baş, göğüs, bel bölgelerini soğuktan korumuş ve insan sağlığına iyi gelmiştir (İnceoğlu, 2020: 79). Yaz mevsiminde vücuttaki teri çekip vücudun aşırı terleyip soğumasını önleyen kuşak, kış

aylarında da bel ve sırt kısımlarının poyraza maruz kalmasını engellemektedir. Kuşakların da kuzu yününden örülenleri daha çok tercih edilmiştir.

İnsanoğlunun giyim-kuşam kültürünün oluşmasında çevresel faktörlerin etkisi vardır. Silifke'nin poyrazından korunmak için takılan başlık ve kuşak bunu örneklemiştir. Aynı şekilde giyim-kuşam eşyalarında kullanılan ham maddeyle coğrafyada yetiştirilen hayvan türü arasındaki ilişki, çevre-hayvan-insan etkileşimine örnek verilebilir.

#### 4. Sağlık

İnsanoğlu, hayatının her döneminde çevre ile etkileşim hâlinde olup çevreden olumlu ya da olumsuz şekilde etkilenmektedir. Çevresel faktörlerin insanlar üzerindeki olumsuz yansımaları hastalıkla sonuçlanmaktadır (Bahar ve Gördes Aydoğdu, 2015: 119). Silifke'de poyraz, halk sağlığı üzerinde olumsuz etkileri yanında olumlu yönleriyle de karşımıza çıkmaktadır.

Kış mevsiminde Göksu vadisini takip ederek Akdeniz'e ulaşan soğuk ve kurutucu hava kütlesi insanların cildi üzerinde çatlama ve yarılmalara neden olmaktadır. Soğuk nedeniyle deride oluşan yarıklar ve çatlaklara "poyrazlanma" denilmektedir (Türk Dil Kurumu, 1993d: 3476). Özellikle el üzerinde oluşan yarıklar ve çatlaklar poyrazın belirtisidir ve poyraz devam ettiği sürece yarıklar ve çatlaklar geçmez. Günümüzde nemlendirici ve cilt onarıcı kremlerle yarıklar ve çatlakların tedavisi yapılırken geçmiş dönemlerde tedavide ateşte ısıtılan püsedden faydalanılmıştır (İnceoğlu, 2020: 73).

Poyrazın halk sağlığı üzerindeki diğer olumsuz etkisi de yüz felcidir. Silifke'de soğuk havada aşırı poyraza maruz kalan kişilerden bazıları yüz felci geçirmiştir. Yüz felci olan kişiler yüzlerine deve yününden yapılan maske takılarak tedavi edilmiştir (KK-1).

"Kengi", genellikle aşırı rüzgâra maruz kalınması sonucunda eklem yerlerinde oluşan ağrılardır (Çetinel, 2019: 178). Kengi, poyrazdan dolayı Silifke'de yaygın görülen hastalıklardandır. Genellikle diz ve dirseklerde şişkinlik şeklinde görülür. Kenginin tedavisi için ağırlı yere kupa vurulur ya da yakı yapıştırılır.

"Kulunç" diğer adıyla "yel girmesi" hastalığı da yörede poyrazla ilişkilendirilmektedir. Sırt kısımlarındaki kürek kemikleri çevresinde oluşan ağrıların poyraz veya rüzgâr çarpması kaynaklı olduğu düşünülmektedir. Aşırı soğuk havada ve poyrazlı ortamda kalınması bu hastalığın sebebi kabul edilir. Ağrının olduğu yere sobada ısıtılan kiremit taşı konularak kulunç tedavi edilir (KK-1).

Yörede kış mevsiminde ıslak saçla dışarıya çıkıldığında, poyraza maruz kalmanın "sinüzit"e neden olduğuna inanılmaktadır. Sinüzitin belirtileri baş ağrısı şeklinde görülmekte ve tedavi süreci uzun sürmektedir. Sinüzit tedavisi için hastalar yazın denize girerek sinüslerinin boşalmasını sağlamaktadır.

Sağlık açısından poyrazın olumsuz etkilerinden bir diğeri solunum yolu rahatsızlıklarıdır. Öyle ki poyraz çok estiği zaman havadaki nem miktarı azalmakta buna bağlı olarak nefes almak zorlaşmakta ve boğazda kuruluk meydana gelmektedir (İnceoğlu, 2020: 207).

Ağustos ayında poyraz iki-üç gün aralıksız estiğinde yazın sıcaklığıyla birleşir ve kavurucu bir etki yaratır. Poyraz bu şekilde estiğinde neredeyse insanlarda nefes alacak hâl bırakmaz. Bunun sonucu olarak insanlarda baş ağrısı meydana gelir (KK-2).

Poyrazın insan sağlığı üzerinde olumlu etkileri de vardır. Yazın, hava sıcaklığı ve neme bağlı olarak insanlarda bunalma ve sıcağın rahatsız olma durumları ortaya çıkmaktadır. Silifke’de poyrazın esmesiyle insan üzerindeki bezginlik ortadan kalkmakta ve rahatlamaktadır (İnceoğlu, 2020: 69). Yine yörede nemli bölgelerde evlerde rutubet olmaktadır. Bundan dolayı bu evlerde yaşayan insanlarda solunum yolu rahatsızlığı veya romatizmal hastalıklar görülebilmektedir. Poyrazın esmesiyle evdeki rutubet ortadan kalkmaktadır.

Poyraz, Toroslardaki temiz havayı Göksu vadisi yoluyla Akdeniz’e ulaştırmaktadır. Bu yüzden poyraz, temiz havayı Silifke’ye taşıdığı gibi Silifke’de çevreden gelebilecek hava kirliliklerinin de oluşmasını önlemektedir (URL-2). Kış aylarında birkaç gün poyraz estiğinde gökyüzünde yıldızlar çok parlak şekilde görülmektedir. Bunun sebebi poyrazın şehrin üzerindeki kirli havayı temizlemesidir.

Havada meydana gelen değişiklikler insan sağlığını kimi zaman olumlu kimi zaman da olumsuz etkilemektedir. Poyraz da bunlardan bir tanesidir. Poyrazın çoğu zaman olumsuzluğuna odaklanan insanogluna doğadaki olumsuzluklar içerisinde de olumlu şeylerin olabileceği sezdirilmiştir.

## 5. Mimari

Bir bölgede inşa edilen yapılar ile iklim koşulları arasında yakın ilişki vardır. Binalar inşa edilirken yağmur, güneşin geliş açısı ve hâkim rüzgâr yönü vb. dikkate alınır. Silifke’de şehir merkezinde ve çevre köylerde hâkim rüzgâr yönü kuzeyden güneye doğrudur. Silifke’de çadırdan çardağa, kerpiç evlerden taş evlere, yeni betonarme evlere kadar çoğunun ön cephesi güneye bakmaktadır. Poyraz, kuzey taraftan geldiği için ev yapımında buna dikkat edilir.

Evlerin kuzey tarafındaki pencereleri neredeyse kış boyunca açılmamaktadır. Gerek ahşap gerekse günümüzdeki pvc pencereler poyrazın şiddetine karşı koyamamaktadır. Poyrazın şiddetinin arttığı gece saatlerinde pencereden gelen uğultular hane halkını rahatsız etmektedir. Öyle ki Atatürk, Silifke’ye düzenlediği ilk gezisinde Hacı Hulusi Açıkbaş’ın evinde misafir olur. O gece Silifke’de çok şiddetli poyraz vardır. Poyrazın uğultusundan dolayı evin kapı ve penceresinden gelen sesler Atatürk’ü

rahatsız eder ve ertesi geceyi Atatürk, Taşucu'nda Hacıpaşazade Sadık Taşucu'nun evinde geçirir (Aslan, 1988: 303).

Yörede inşa edilen kerpiç, taş ve betonarme türündeki evlerin de ön cephesi poyrazın etkisinden dolayı güney taraftadır. Bazı evlerin kuzey tarafta hiç kapısı, penceresi ve balkonunu yoktur. Kuzey tarafta evin penceresinin olması durumunda ise kışın poyrazın şiddetine dayanamayan insanlar bu pencere ve kapıları naylon çakarak kapatmıştır. Poyrazın etkisi yazın da devam etmektedir. Yazın poyraz, Göksu vadisinden sürüklediği toz ve kum parçalarını evlerin kapı ve pencerelerinden içeri atmaktadır. Bu nedenle yazın poyraz estiği zaman mecbur kalınmadıkça kapı ve pencere açılmamaktadır. Mustafa İnceoğlu yöredeki poyrazın şiddetini ve ortaya çıkardığı etkiyi şöyle ifade etmektedir: “Öyle bir eserdi ki, kütülerdi. Tozu dumana, katar altını üstüne çevirirdi. O kadar şiddetli eserdi. Öyle şiddetli poyraz olurdu. Irmağın kenarındaki kumları kaldırır vadinin içinde bir kum bulutu oluşurdu. Abartma falan değil gerçektir.” (İnceoğlu, 2022: 178).

Basit yapılar olarak adlandırabileceğimiz çadırlar, konar-göçer Yörüklerin evleridir. “Çadırların keçi kılından yapılmış olması, çadırın içinin kışın sıcak yazın serin olmasını sağlamaktadır. Çadırlar kıl elyafının yapısal özelliğinden dolayı yağmur, rüzgâr ve sıcaklık geçirmeme özelliklerine sahiptirler.” (Karagöl, 2019: 30). Çadırlar, her ne kadar bütün iklim şartlarına uyumlu olsa da Silifke ve çevresinde çadırlar poyrazın etkilemeyeceği kuytu yerlere kurulmakla birlikte çadırın ön cephesi yani kapı yönü güneye bakmaktadır (KK-1). Çünkü çadırın kapısının hâkim poyraz yönüne bakması çadırın kolayca yıkılmasına neden olmakla birlikte poyrazın etkisiyle oluşan toz toprağın çadırın içerisine girmesine neden olmaktadır.

Yarıgöçerlerin yaylalardaki barınaklarından biri de talfardır. Basit bir barınak olan talfar (çardak), genellikle ağaç karaltısına yapılmaktadır. Bu yapılar, göçebelikte yerleşik yaşama geçişin ilk başlangıcını oluşturmaktadır (Alptekin, 2014: 9). Barınağın yapım aşaması ve inşa yerinin belirlenmesi şöyledir: “İlk önce dört direk dikilir, birbirine bağlar atılır. Bağların arası yeşil ağaç dallarıyla örülür. Giriş tarafı güneye bakar ve önü açık olur. Girişin güneye bakması, Silifke'nin meşhur poyrazındandır.” (İnceoğlu, 2020: 29).

Yörede basit yapılardan modern yapılara hepsinin cephesi poyrazın esiş yönü dikkate alınarak inşa edilmiştir. Poyrazın esiş yönü kuzey-güney istikametinde olduğu için evlerin kapı, pencere ve balkonları daha çok güney tarafta yer almaktadır. Bu durum iklim-yapı ilişkisi ve doğa-insan etkileşimini örneklemekle birlikte insanın doğaya kafa tutmayıp gerektiğinde boyun eğmesi gerektiğine dikkat çekmektedir.

## 6. Göç

Yörede göç, yaylacılıkla aynı anlama gelmekte olup havaların ısınmasıyla sahil kesimden yaylalara; havaların soğumasıyla ise yaylalardan sahil kesimlere doğru gerçekleştirilmektedir. “Mevsimsel göç hareketi olan

yaylacılıkta yer değiştirme hareketi, kiş ve yaz mevsimlerinde belirli zaman aralıklarında yapılmaktadır.” (Alptekin, 2023: 69).

Bir dönem Toroslardaki Yörüklerin halk takviminin ve buna bağlı olarak göçün belirlenmesinde ana etmen poyraz olmuştur. Hasanaliler Yörüklerinden Mustafa Ünlü, ağustos ayının yirmisinden sonra Çan Dağları’ndan gelen bir iniltiden (uğultu) sonra poyrazın başladığını, poyrazla beraber sahile doğru göçün gerçekteştiğini ifade etmektedir. “Dağda bu uğultu çıktı mıydı bubam ‘Gayrı yaylanın tadı kalmadı.’ derdi. Göç hazırlığına başlardık. Hazırlıklar yapılır, yükler yüklenir sehil bulunurdu. Biz de o dağa bir isim koymuştuk: ‘Yörük Kaçıran’. O uğultu bizi ordan koparırdı.” (İnceoğlu, 2022: 178).

Daha alçak kesimlerdeki yaylalardan göç, eylül ayının ilk haftasında gerçekteşmektedir. Gökbelen yaylasını ve daha yukarıdaki yaylaları mesken tutan Sarıkeçili Yörükleri için de poyraz yayladan göçün habercisidir. Mayıs ayının ilk haftalarında Gökbelen yaylasına çıkan Yörükler, eylülün ilk haftasında poyrazın çıkmasıyla yaylalardaki zorlu yaşam koşullarından dolayı sahil taraflarına göç gerçekteştirmektedir. Yörüklerin göç sırasında poyrazla karşılaşmaları ve onunla olan imtihanlarıyla ilgili kısa bir anekdot vardır. Ermenek yakınlarında poyrazla karşılaşan Yörükler ona: “Nerden gelirsin, nereye gidersin?” diye sormuşlar. Poyraz: “Mut uğrağım, Silifke durağım.” demiş ve arkasına bakmadan gitmiş. Bunun üzerine Yörükler göç vakti geldi, diyerek sahil tarafına doğru göçe başlamışlar (KK-2).

Rüzgâr ve türevleri, insanların olduğu kadar hayvanların da yaşamını etkilemiştir. Bahaeddin Ögel’e göre kuşların gelip gitmeleri, rüzgârların esiş yönlerine bağlıdır. “Güneyden esen rüzgârlarla, kuşlar gelirler ve kuzeyden esen rüzgârlarla da kuşlar giderlerdi.” (Ögel, 1995: 300). Yörede yılın belli dönemlerinde esen poyrazlar da göçmen kuşlarla ilişkilendirilmektedir. 15 Eylül-1 Ekim tarihlerinde esen poyraza yöre halkı tarafından “bıldırcın poyrazı” adı verilmektedir. Çünkü bu zamanda göçmen kuş türü olan bıldırcınlar poyrazın yardımıyla İç Anadolu Bölgesi’nden Göksu vadisi boyunca esen poyraz sayesinde Akdeniz kıyılarına inebilmektedir. Yörede bilinen kuşlarla ilgili diğer bir poyraz da “leylek poyrazı”dır. Yine eylül ayı ortalarında kuzeyden esmeye başlayan poyraz beraberinde güneye, Afrika taraflarına göç eden leylekleri de getirir. Gökyüzünde yüzlerce leyleği gören halk, esen rüzgâra “leylek fırtınası”, “leylek poyrazı” gibi adlar vermiştir. Poyrazla ilişkilendirilen diğer bir kuş göçü de kırlangıçtır. Mart sonu, nisan başlarında esen poyraz beraberinde kırlangıçları da getirir. Kırlangıç görünmeye başladığında ise esen rüzgâra “kırlangıç poyrazı”, “kırlangıç fırtınası” gibi adlar verilmiiştir (KK-1).

Yörede mevsimlik göç hareketinde poyraz önemli bir unsurdur. Poyrazın estiği dönemler halk takvimine de yansıyarak göçün başlama ve bitiş tarihlerini belirlemiştir. İnsanoğlu göçü bilinçli bir şekilde, hayvanlar ise içgüdüsel olarak gerçekteştirmektedir. Doğadaki bu eylem, insan-hayvan ve doğa üçlemesinin bir uyum içerisinde olduklarını göstermektedir.

## 7. Turizm

Silifke, Akdeniz'e kıyısı olması hasebiyle özellikle yaz mevsiminde birçok yerli ve yabancı turiste ev sahipliği yapmaktadır. İlçenin köklü bir tarihi geçmişe sahip olması, burada yaşamış medeniyetlere ait tarihi yapılar, yerli ve yabancı turistleri çekmektedir. Bunun yanında iklimin ve coğrafyanın sağladığı birçok özellik Silifke'nin turizm potansiyelini artırmaktadır.

"Sahip olduğu turizm kaynaklarıyla Silifke, kıyı turizmi ile birlikte kültür ve inanç turizmi, arkeoloji turizmi, kırsal turizm, agro-turizm ve eko-turizm (doğa yürüyüşleri, yayla turizmi, mağara turizmi, akarsu, kano ve rafting, kuş gözlemciliği, av turizmi, dalış turizmi, sportif olta balıkçılığı, jeep safari, yamaç paraşütü, botanik turizmi vb.) için önemli potansiyellere sahiptir." (URL-3).

Silifke, poyrazla özdeşleşmiş bir yer olarak bilinmektedir. İlçenin kültür turizmi hakkında Aklan (2023) tarafından yapılan çalışmada katılımcılara çeşitli sorular yöneltilmiştir. Katılımcılara "Silifke kültür turizmi denince aklınıza neler gelmektedir?" sorusu sorulduğunda alınan cevaplar arasında poyraz/rüzgâr da yer almıştır. Katılımcılardan birisinin verdiği yanıt şöyledir: "Kilikia dönemine ait tarihi yerler, Ayatekla kilisesi, Taşköprü, Silifke kalesi, Göksu deltası, Uzuncaburç, Çaltıbozkır lavanta tarlası; çilek, susam ve yer fıstığı, rüzgârı, keklığı, yoğurdu ve dünyaca ünlü halk oyunları aklıma geliyor." (Aklan, 2023: 76).

Yine aynı çalışmada, katılımcılara yöneltilen "Silifke'nin Kültür Turizmi Açısından Güçlü Yönleri Nelerdir?" sorusuna ise katılımcılardan birisi "...Poyrazını saymazsak ılıman Akdeniz iklimi, Silifke'de kültür turizminin güçlü yönlerinden biridir. Yaz kış kültür gezileri organize edilebilir." (Aklan, 2023: 83) yanıtını vererek turizm açısından poyrazın olumsuz tarafına dikkat çekmiştir.

Kıyı turizminin en canlı olduğu yaz aylarında poyrazın esmesi özellikle Taşucu-Kum Mahallesi'ndeki ve Susanoğlu'ndaki yerli ve yabancı turistlere zor anlar yaşatmaktadır. Poyraz, sahildeki kumları savurduğu gibi denizi dalgalandırmakta ve sıcak havayla birleşerek kavurucu ve bunaltıcı bir havaya neden olmaktadır. Kamp yerlerindeki karavancılara ve çadırcılara zor anlar yaşatmaktadır. Günübirlik gelen turistler de poyrazın havadaki olumsuz etkisini görerek başka yerlere yönelmektedir. Bu durumda ilçenin turizmi poyrazdan olumsuz etkilenmektedir.

Silifke'de kıyı turizminden kültür ve inanç turizmine, arkeoloji turizminden kırsal turizm ve eko-turizme kadar pek çok alanda turizm canlılığını korumaktadır. Ancak kıyı turizmi ve eko-turizm üzerinde poyrazın olumsuz etkileri söz konusudur. Günümüzde Silifke'de poyraz eski şiddetini yitirse de hâlâ etkisini göstermektedir. "Silifke'de aylık rüzgâr

hızına ait maksimum değer, 3,2 m/sn ile Şubat ayına aittir. Minimum değer ise, 1,7 m/sn ile mayıs ve haziran aylarına aittir.” (Saribaş, 2009: 19).

Silifke, birçok turizm faaliyetinin yapıldığı bir yerdir. Sahip olduğu konumu ve coğrafi özellikleriyle inanç turizmi, yayla turizmi, yamaç paraşütü, akarsu, kano ve rafting, av turizmi, dalış turizmi vb. zengin bir turizm yelpazesine sahiptir. Ancak bunların çoğunluğunun kıyı turizmiyle ilişkili olması, poyrazın ilçedeki turizmi olumsuz olarak etkilemesine neden olmaktadır.

## 8. Ritüeller

Silifke kültür hayatında tarımın etkisiyle ekim ve hasat; hayvancılığın etkisiyle de hayvanların üreme ve sürüye katılma dönemlerinde çeşitli uygulamaların varlığı görülmektedir. Ritüel olarak adlandırılan ortak nitelik taşıyan bu uygulamalar, bir araya gelen grubu bir kaynaştırmakta, dayanışmayı artırmakta, topluluğun kolektif şuurunu güçlendirmektedir (Karaman, 2010: 232).

Ritüellerin gerçekleştirilme nedenlerinden biri mevcut bir krizi gidermek ya da ortadan kaldırmaktır. Nitekim Silifke’de tarımla uğraşan halkın sıkıntılarını gidermek için yaptığı uygulamalar arasında poyrazı durdurmaya yönelik pratikler yer almaktadır.

Tarım ve hayvancılıkla uğraşan halk için poyraz, zorlu bir sınavdır. Poyraz, hayvancılıkla uğraşanların çadırını yıktığı gibi ortalığı tozu dumana katmakta, hayvan ağıllarını tahrip etmekte ve çeşitli yönlerden insanların hareket imkânını kısıtlamaktadır. Köyün çocukları poyrazın durması için büyüklerinden öğrendikleri şu oyunu icra etmişlerdir:

“Köyün çocukları, hayvancılık yapan her ailenin ahırından deve gübresi ya da koyun gübresi toplarlar. Yağmur duasında olduğu gibi komşulardan buğday alıp kavurga yaparlar. Kavurgayı köyün içinde dolaşırken yerler. Ellerine naylondan yaptıkları birer bayrak alıp, kapı kapı dolaşırlar. Bu arada; ‘Yel yelemes, yel yelemes.’ diyerek koşarlar. Bu oyuna ‘yel yelemes (gelemes)’ denir. Bu uygulama yapınca poyrazın duracağına inanılır. Bundan sonra poyraz, yine durmazsa evin başındaki çörtleni söküp ırmağa atarlar.” (Alptekin, 2007: 26).

Çocuk oyunlarının bir kısmı, yetişkin dünyasının taklidi niteliğindedir. Kültürümüzdeki bazı çocuk oyunları, kültürel ve dinî bağlamda, sosyal yaşamın ve inanç pratiklerinin taklidinden beslenen ritüellerle ilişkilidir (Gönel Sönmez, 2023: 203). Yörede oynanan “yel yelemes” oyunu da bir dönem yetişkinler tarafından mevsimlik törenlerde icra edilen ritüellerle ilişkili oyunlardandır.

İlçede poyraz esmeye başlayınca kırk gün süreceğine inanılır. Bitkilere zarar verdiği için tarım ve hayvancılıkla uğraşan halk poyrazın durması için çeşitli pratikler gerçekleştirmiştir:

“Poyrazın kesilmesi isteniyorsa iki evlilik yapmış bir kadının ocağından sacayağı, ondan habersizce alınarak ırmağa atılır ya da kadının evinin arkasına çatal bir kazık dikilir. Ayrıca dul bir kadının

evinin arkasında bulunan sacayağının içinden bir köpek yavrusu geçirilir. Bu sayede poyrazın duracağına inanılır.” (Alptekin, 2007: 25).

Harman zamanında yelin fazla esmesi ise çiftçiler için bir sorundur. Çünkü yel, savrulan saman ve buğdayı uzaklara sürükleyebilmektedir. Harman yerinde çiftçiler, yelin yavaşlaması için dua ederler ancak asla durmasını istemezler. Çünkü yelin durması istendiği takdirde tamamıyla duracağı ile ilgili inanış vardır. Çiftçiler tarafından yel için asla “dur-” fiili kullanılmaz. Bunun için harman yerinde genellikle “rüzgâr/yel kaldı” derler. “Şeytan gulağına gürşun galdı, yel galdı.” (Deveci, 2003: 28).

Poyrazı durdurmak için yapılan uygulamalar yanında poyraz esmesi için yapılan uygulamalar da yörede hâlâ gerçekleştirilmektedir. Silifke'nin en sıcak dönemi temmuz ayıdır. Temmuz ayı için “Eyyampuf” denir, çünkü bu ayda hiç rüzgâr esmez (Ağcalar, 2009: 220). Çöl sıcakları, nemin de etkisiyle bunaltıcı bir hava meydana getirir. Bu durumda insanlar poyrazın esmesi için bazı uygulamalar yaparlar. Bu uygulamalardan biri şöyledir:

Yörede sıcak havalarda poyrazın başlaması için biraz saf olan kişilerden Allah'a yalvarması istenir. Çünkü saf kişinin kalbinin temiz olduğuna ve Allah katında bütün dileğinin kabul olacağına inanılır. Saf kişi, poyrazın esmesi için Allah'a dua ederken alttaki tören tekerlemesini söyler:

Oğlum ocakta,

Kızım kucakta,

Yetiş, ey yel yetiş!

Haydar, Haydar, Haydar! (İnceoğlu, 2020: 212).

Poyraz esmesi için gerçekleştirilen duadan sonra söylenen tekerlemede Türk Dünyası'nın tamamında olduğu gibi rüzgâr iyesine hitaben “Haydar” adı zikredilmektedir.

Silifke'de poyraz estirmeyle ilgili diğer uygulamalar daha çok tarımla uğraşan halk tarafından gerçekleştirilmektedir. Yıl içerisinde fazla yağmur yağdığı zaman, mahsuller zarar görebilmektedir. Ürünlerin zarar görmesini önlemek veya en aza indirmek için ilk çocuğu erkek olan aileler çocuklarını poyraz estirme ritüeli için görevlendirirler. Erkek çocuğu yağmurlu havada donunu sıyırıp k...ını açarak bağırır:

Ben anamın ilkiyim

Dağlardaki tilkiyim

Ben açıldım, sen de açıl (İnceoğlu, 2002: 62).

Erkek çocuğu bu tekerlemeyi söyledikten sonra havanın açılacağına ve arkasından poyraz başlayacağına inanılmaktadır.

İlkbaharda yağmurun aşırı yağması durumunda çiftçiler tarlalarını süremez ve yazlık sebze fidelerini dikemezler. Çiftçiler için yağmurun durup toprağın kurumasına katkı sağlayacak yardımcı unsur poyrazdır. Poyrazın birkaç gün esmesi hava ve topraktaki nemi azaltmakta, toprağın sürülebilecek hâle gelmesini, ekim ve dikime uygun olmasını sağlamaktadır.



Çiftçiler poyrazın esmesi için şu uygulamayı gerçekleştirirler: Bir kamış temin edilir. Kırk tane köse ismi söylenerek kamış üzerine kertik (çentik) yapılır. Bu kamışın yakılmasıyla birlikte poyraz çıkacağına inanılır. Bu nedenle çiftçiler tarafından her zaman kamış yakılmaz (İnceoğlu, 2002: 62).

Silifke’de çiftçiler için poyrazın elzem olduğu zamanlardan biri de harman kaldırma dönemidir. Poyrazın başlamasını isteyen halk ya süpürge ya da kamış yakar. Öyle ki süpürge ya da kamış yakıldıktan kısa bir süre sonra poyrazın eseceğine inanılır. İnanışa göre, ev süpürülürken süpürgeye içine şeytan girermiş. Süpürge yakılınca da şeytan yanmaya başlar ve bunun sönmesi için de poyraz esmeye başlanmış (Alptekin, 2007: 26).

Çocuklar, poyrazın başlaması ve durması için oyunlar oynamaktadır. Poyrazın başlaması için harman zamanında “yeldirme”, poyrazın durması için ise “yel yelemez” oyunu oynanmaktadır. Bir dönem yetişkinler tarafından mevsimlik törenlerde icra edilen sonra da çocuklar tarafından oynanan bu oyunlar günümüzde neredeyse unutulmuştur. Yeldirme oyunun kurgusu şöyledir:

Sabah başlayıp akşama kadar devam eden bu oyunda çömçe gelin<sup>1</sup> gibi değnekten bir gelin yapılmaktadır. Çocuklar arasında en güçlü olanı kukla gelini taşıırken diğerleri de ellerindeki kovalarla çadır, çardak ve evleri ziyaret ederek buradaki insanlardan pilav, çörek yapacak malzeme (un, bulgur, yağ, küncü vb.) toplar. Aile büyükleri, çocukların akşama kadar topladıkları malzemeleri bir araya getirip yemekler yapar ve çocuklara yedirir. Bu oyun icra edildikten sonra yel çıkacağına inanılır. Çocuklar çadır, çardak ve evler arasında dolaşırken şu tekerlemeyi söyler:

Yel yelemez, yeldiriver

Cavır kızının fesini aldiriver (İnceoğlu, 2002: 59).

Silifke’de tarım ve hayvancılık önemli bir geçim kaynağı olduğu için doğaya yön verme, doğayı kontrol altına alma gibi çeşitli amaçlar etrafında ritüeller gerçekleştirilmektedir. Bu uygulamalar icra edilirken yetişkinlere ve çocuklara çeşitli görevler düşmektedir. Çocukların dâhil oldukları uygulamalar oyun gibi görünse de, onların doğayı yakından tanınmasını ve sosyalleşmesini sağlamaktadır. Ayrıca çocuklarda doğa sevgisi, doğa bilinci, doğayı koruma vb. değerleri kazandırılmasında önemli rol oynamaktadır.

## 9. Halk İnanışları

Halk inanışları, ilkel insanın çevresinde olup bitenleri yorumlaması ve anlamlandırma neticesinde oluşmuş uygulama yahut inançlar bütünüdür (Açar, 2021: 87). Silifke’de poyraz önemli bir kültür ögesi olduğu için bununla ilgili birçok halk inanışı vardır. Poyraz ve rüzgârla ilgili tespit edilen inanışlar şunlardır:

---

<sup>1</sup> “Çömçe gelin için ağaçtan yapılmış büyük bir kepçenin başı ile sapının birleştiği yere çapraz olarak bir değnek bağlanarak kol yapılır. Buna bir kız çocuğunun elbisesi giydirilir, baş kısmına da başörtüsü bağlanarak âdeta bir gelin canlandırılır.” (Şimşek, 2003: 80).

- Saçkara Yörüklerinde deve, yönünü hoyraza/poyraza dönerse o yıl kışın şiddetli olacağına inanılır (Karaduman, 2021: 344).
- Silifke'de poyrazın tek rakamlı günlerde eseceğine inanılmaktadır. Yani bir, üç, beş, yedi, dokuz, on bir vb. (İnceoğlu, 2020: 207).
- Silifke'de yağmur yağdıktan sonra poyraz çıkacağına inanılır (KK-2).
- Develer uzun süre bağırırsa şiddetli rüzgârın başlayacağına ya da yağmur yağacağına inanılır (Ağcalar, 2009: 132).
- Rüzgâr çok eserse o yıl kışın uzun süreceğine inanılır (Ağcalar, 2009: 210).
- Kış mevsiminde yıldızlar çok parlak olursa poyraz eseceğine inanılır (Ağcalar, 2009: 210).
- Romatizma hastalarının dizleri sızlarsa yağmur yağacağına ya da poyraz eseceğine inanılır (Ağcalar, 2009: 211).
- Esen poyraz, tabiattaki nesne ve bitkilere temas ettiğinde çıkardığı sese göre çeşitli yorumlamalar yapılır (KK-3).
- Kargı (kamış) yanınca poyraz çıkacağına inanılır (Deveci, 2003: 119).
- Vefat eden kişi defnedilirken yağmur yağarsa günahının az; poyraz eserse günahının çok olduğuna inanılır (KK-1).
- Poyraz eserken ıslık sesi çıkarırsa ölüm meleğinin dağ başlarında ıslık çaldığına inanılır (KK-1).

## 10. Halk Edebiyatı Ürünleri

Halk edebiyatı ürünleri; sözlü gelenekte halkın ortak yaratımı ürünlerdir. Bu ürünler ortaya çıktığı ve yayıldığı bölge veya çevrenin kültürel dokusundan izler taşır. Silifke halk kültüründe karşımıza çıkan bu ürünlerde poyraz belirgin motif olarak yer almaktadır.

Atasözü ve deyimler, ait olduğu dilin söz varlığı unsurlarını yansıtması açısından önemlidir. "Toplumun kültürel kodlarının şifresi diyebileceğimiz söz varlığı unsurları içerisinde toplumun tarihi süreçteki askeri, idari, siyasi vb. yaşam tarzı hakkında bilgiler bulunmaktadır." (Alptekin, 2022: 208).

Silifke halk kültüründe poyrazla ilgili tespit edilen atasözleri şunlardır:

Poyraz esmeden aba giyilmez: Bir olayın gerçekleşmesi başka bir olaya bağlıdır (KK-1).

Hoyraz (poyraz) yügürür, bulut doğurur: Bir olayın gerçekleşmesi için onun oluşmasına vesile olacak başka bir olaya ihtiyaç vardır, anlamında bir atasözüdür (İnceoğlu, 2020: 207).

Poyraz esmeden yaprak kımıldamaz: Bir olayın gerçekleşmesi başka bir olaya bağlıdır (KK-1).

Gökyel avara; poyraz davara iyi gelir: Hayvancılık ve çiftçilikle yöredeki iklim olayları arasındaki ilişkiyi ifade eden bir sözdür (Yel, 2018: 20).

Yağmur erdirir, poyraz endirir (indirir): Yağmur bereketiyle çiftçilerin yüzünü güldürürken, poyraz zarar vererek verimi düşürmektedir (KK-3).

Rüzgârlı günün kuytusu, yağmurlu günün uykusu (iyi olur): Zor zamanlarda ve kötü koşullarda bir sığınak veya rahatlatma bulmak önemlidir (KK-1).

Silifke halk kültüründe poyrazla ilgili tespit edilen deyimler şunlardır:

Poyraza çarpılmak: Hazırlıksız poyraza yakalanmak için kullanılır (KK-2).

Ağzını poyraza açmak: Boyundan büyük işlere kalkışanlar için kullanılır (KK-3).

Poyrazın kopması: Poyrazın esmeye başlaması için kullanılır (KK-2).

Poyrazın takılması: Poyrazın şiddetli ve gürültülü şekilde esmesi için kullanılır (KK-2).

Poyraz kütülemesi: Poyrazın şiddetli şekilde esmesi için kullanılır (KK-2).

Poyrazın kalması: Poyrazın durması için kullanılır (KK-2).

Yörede halk edebiyatı ürünleri içerisinde poyrazın yer aldığı diğer bir tür de bilmece dir. Bilmeceler, bazı ipuçlarıyla ve çağrışımlar yoluyla cevaba zemin hazırlamakla birlikte neredeyse hayatta karışılabilir tüm konuları içine alabilmektedir (İçel, 2005: 4). Yöreden cevabı poyraz olan iki bilmece metni tespit edilmiştir:

Kapıyı açar

Kapamadan kaçar (Cevap: Poyraz) (KK-3).

Sesi var, kendisi yok (Cevap: Poyraz) (KK-3).

İçede halk edebiyatı ürünleri içerisinde poyrazın yer aldığı diğer bir tür de fıkradır. Sakaoğlu'na göre fıkra, toplumların eğlenme, öğrenme ve eğitime araçlarından biridir (2013: 70). Silifke halkının poyrazla olan mücadelesi fıkralara konu olmuştur.

Kış mevsiminde poyraz günlerce eser ve aşırı derecede soğuğa neden olur. Bu durumda halkın poyrazı durdurmak için çeşitli çözümler araması fıkraya konu olmuştur. İlgili fıkra Silifke'de birçok köyle ilişkili olarak anlatılsa da en çok Karakaya köyünün halkıyla özdeşleştirilmiştir. Fıkra şöyledir:

“Çok poyraz esiyormuş. Karakayalılar bu poyrazın deliğini kapatıp kurtulalım poyrazdan derler. Dağlara düşerler; ararlar bulurlar bir in deliği. Köyde ne kadar yorgan varsa herkes getirir o deliği doldururlar. Poyraz yine durmaz. ‘Niye durmaz?’ diye şaşarlar. Konuşurlar kendi aralarında. ‘Fılan garının yorganı galmış onu da getirip tıkasaydık, dururdu.’ derler.” (Deveci, 2003: 147).

Poyraz, genellikle gece veya sabaha karşı eser. Gecenin karanlığında tabiattaki nesnelere hareketlendirmesi ve çıkan sesler farklı yorumlamalara

neden olmaktadır. Sabak köyünden bir dede ve ninenin gece esen poyrazla imtihanı bir fikraya konu olmuştur. Fıkra şöyledir:

Sabak köyünden bir nine ve dede davar evinde çadırda kalmaktadır. Poyrazın şiddetiyle çadırın yamacındaki ağaca asılı su kabağından çıkan “vuuğ vuuğ” sesini yaşlı dede ve nine Congalaz Kocası<sup>2</sup>’nin sesi zannederler. Daha sonra karanlıkta sesin geldiği yerde hayali bir varlıkla mücadeleye girerler. Sabah olup poyraz durduğunda ise mücadele ettikleri nesnenin bir saman selesi, ses çıkaran şeyin ise ağaca asılı su kabağı olduğunu fark ederler (İnceoğlu, 2020: 190).

Poyraz eserken ağaçları sallamakta, tozu toprağa katmakta ve çevredeki nesnelere bir yerlere savurmaktadır. Özellikle hava karardıktan sonra bütün bunlar ürpertici bir ortam oluşturmaktadır. Silifkeli bir köylünün poyrazlı havada kahvehaneye gitmek isterken yaşadıkları aşağıdaki fikraya konu olmuştur:

Silifke’nin dağ köylerinden köylünün birisi akşam vakit geçirmek için kahvehaneye gitmeye karar verir. Hava çok poyrazlıdır ve poyrazın nesnelere temasıyla çıkardığı tuhaf sesler havanın karanlığıyla birleşince korkutucu bir ortama neden olmaktadır. Kadın, kocasına kahvehaneye gitmemesi konusunda ısrarcı olsa da adam gitmek için kararlıdır. Adam, kahvehaneye doğru giderken köşe başında bir kişinin sürekli “gel” işareti yaptığını fark eder. Adam, karanlıktaki görüntüyü tam olarak seçemez. Gördüğü yanlsamanın şeytan olduğunu düşünerek koşa koşa evinin yolunu tutar. Ertesi gün hayvanlarına bakmak için ahıra giderken köşe başındaki karaltının bir ağaç olduğunu, gel işaretinin de ağacın poyrazdan dolayı sallanan dalı olduğunu fark eder (KK-2).

Harman savurmak için rüzgâr olması gereklidir. Harmanını savurmak için yel bekleyen Işıklı köyünde yaşayan bir köylünün başından geçen olay fikraya konu olmuştur:

“Işıklı’nın biri harmanı sürmüş. Malamayı yığmış. Meltem beklemeye başlamış. Yel esecek o da harman savuracak. Ama bir türlü yel esmiyormuş. Beklemekten bıkan Işıklı, şehre inmeye karar verir. Yol kenarındaki harmanın keyine oturur. Başlar araba beklemeye. Az sonra bir kamyon gelir. El kaldırır, biner kamyonun kasasına. Araba hareket eder. Başlar yel esmeye. Hemen arabayı durdurur. İner ama yel kesilir. Bekler, bir kamyon daha gelir. Durdurur, biner. Yine yel çıkar. İner, yine yel kesilir. Üçüncü kamyonun da inip yel kesilince, öfkelenir. Kendi kendine söylenir: ‘Ne zaman arabaya binsem, yel çıkar; arabadan inince de durur. Yarabbi, ne iştir’ der.” (İnceoğlu, 2020: 178).

---

<sup>2</sup> Congalaz karısının kocası. Boyu normal bir insanın bir buçuk katı uzunlukta olan, saçı ve sakalı birbirine karışmış, geceleri ortaya çıkıp karanlık ve تنها yerleri kendine mekân edinen, yörede yaramazlık yapan çocukları korkutmak amacıyla tasvir edilen mitik yaratık (KK-1).

Halk edebiyatı ürünleri içerisinde poyrazın yer aldığı diğer bir tür de türküdür. Silifke türkülerinde, özellikle göçebe yaşamın zorluklarından biri olan poyraz motifinin yer aldığı görülmektedir (Erol, 2012: 48). “Silifke Koşması” diğer adıyla “Silifke’nin Poyrazından Yatamaz Oldum” türküsünde poyrazın esmesi yayladan sevgilinin sahil tarafına göç ettiğini âşığa haber vermekle birlikte ova köylerinde yaratmış olduğu olumsuz durumları anlatmaktadır.

“Kalktım geldim İncekum’dan Furma’dan,  
Ela gözleri gel gel eder durmadan.  
Benim yârim yeni gelmiş yayladan,  
Hoş geldine varamadım ağlarım.

Haydi haydi atamaz oldum,  
Silifke’nin poyrazından yatamaz oldum.” (Erden, 1984: 15).

Poyraz, Silifke halk kültüründe önemli bir unsur olarak dikkat çekmektedir ve halk edebiyatı ürünlerine de yansımıştır. Atasözü-deyimden bilmeceye, fıkradan türküye birçok edebiyat ürünlerinde kendine yer bulan poyraz, ilçenin tanınmasına, kültürel kodların gelecek nesillere aktarılmasına imkân tanımaktadır.

Öyle ki bahsi geçen edebiyat ürünleri her yaştan kitleye hitap etmektedir. İlgili metinler, onu okuyan ya da dinleyen bireylere kültürel değerlerini öğrenme, yaşadığı coğrafyayı tanıma, geçmiş ve günümüz arasında mukayese yapma vb. fırsatlar sunmaktadır.

### **Sonuç**

Bu çalışmada Mersin’in Silifke ilçesinde poyrazın halk kültürü üzerindeki etkisini tespit etmek amaçlanmıştır. Araştırma bulgularına göre, poyrazın hayvancılıktan ziraata, giyim-kuşamdan göçe, mimariden halk sağlığına, halk inanışlarından halk edebiyatı ürünlerine kadar birçok kültürel öge üzerinde etkili olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Araştırmada tespit edilenler şu şekilde özetlenebilir:

- Poyrazın hayvancılık üzerinde hem olumlu hem de olumsuz etkileri vardır. Öyle ki poyrazın sık ve şiddetli estiği zamanlarda hayvanlarda gelişim geriliği ve soğuklama gibi çeşitli hastalıklara neden olmaktadır. Diğer taraftan poyrazın yıl içerisinde orantılı estiği dönemlerde ise hayvanların vücutları hastalıklara karşı dirençli olmaktadır.

- Bitkilerin ekim-dikim, gelişim ve hasat zamanında poyrazın esmesi çiftçiler için olumsuz bir durumdur. Çünkü poyrazın şiddetli ve uzun süre esmesi bitkilerin gelişimini ve ürün kalitesini olumsuz etkilemektedir. Diğer taraftan poyraz, havadaki nemi azaltması yönüyle bitkilerdeki mantar hastalıklarını önlemektedir.

- Giyim-kuşam kültürünün oluşmasında çevresel faktörlerin etkisi vardır. Silifke’nin poyrazından korunmak için takılan başlık ve kuşak buna

örnektir. Kış aylarında bel ve sırt kısımlarının poyraza maruz kalmasını engellemek için kuşak; baş kısmının korunması için de başlık takılmıştır. Yani yörede, giyim-kuşam kültürünün oluşmasında poyrazın belirleyici bir unsur olduğu görülmektedir.

- Poyrazın insan sağlığı üzerinde hem olumlu hem de olumsuz etkileri vardır. Hava sıcaklığının arttığı dönemlerde poyrazın esmesi havadaki nem oranını azaltması yönüyle insanların rahatlamasını sağlamaktadır. Kış mevsiminde ise İç Anadolu Bölgesi'ndeki soğuk havayı ilçeye taşıyarak birçok hastalığı da beraberinde getirmektedir.

- Yörede, mimari yapının oluşmasında poyraz belirleyici bir unsurdur. Basit yapılardan modern yapılara hepsinin cephesi poyrazın esiş yönü dikkate alınarak inşa edilmektedir.

- İlçede, mevsimlik göç hareketinde poyraz önemli bir ögedir. Poyrazın estiği dönemler halk takvimine de yansiyarak göçün başlama ve bitiş tarihlerini belirleyen bir unsur olmuştur.

- Silifke, birçok turizm faaliyetine ev sahipliği yapmaktadır. Şiddetli estiği dönemlerde poyraz, turizm faaliyetlerini olumsuz etkilemektedir.

- Silifke kültür hayatında tarımın etkisiyle ekim ve hasat; hayvancılığın etkisiyle de hayvanların üreme ve sürüye katılma dönemlerinde çeşitli uygulamalar yapılmaktadır. Bahsi geçen uygulamaların gerçekleştirilmesinde poyraz da belirleyici olmuştur.

- Değişen yaşam koşullarına rağmen yörede çeşitli konularda halk inanışları varlığını devam ettirmektedir. Bu inanışlar içerisinde poyraz da kültürel bir öge olarak yer almaktadır.

- İlgili coğrafyada ve buna bağlı olarak insan hayatında poyraz önemli rol almıştır. Öyle ki poyraz, halkın ortak yaratım ürünü olan edebiyat ürünlerine yansımış ve atasözü, deyim, bilmece, fıkra ve türküde kendine yer edinmiştir.

Sonuç olarak; günümüzde Göksu vadisi üzerinde inşa edilen hidroelektrik santralleri ve küresel ısınmaya bağlı etmenlerden dolayı poyraz eski tesirini kaybetmiştir. Bu nedenle yörede poyrazla ilgili uygulama ve inanışların çoğunluğu unutulmaya başlanmıştır. 60-70 yaş üstü halk tarafından daha çok bilinen poyrazın Silifke halk kültürü üzerindeki etkisini tespit edip kayıt altına almak bu çalışmanın odak noktası olmuştur.

## KAYNAKÇA

### Yazılı Kaynaklar

- Aça, M. - Yolcu, M. A. (2016). Halk bilgisinin inanış temelli temsilleri. *Halk Bilimi El Kitabı*, (ed. M. Aça), 416-545, Konya: Kömen.
- Açar, Z. (2021). Halk inanışları ve geleneklerdeki örtük mitoslar: Klasik şiir bağlamında. *Uluslararası Halkbilimi Araştırmaları Dergisi*, 6, 88-106.
- Ağcalar, A. (2009). *Silifke halk kültürü araştırması*. Mersin: Mersin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisan Tezi.

- Akkan, Ş. (2023). *Silifke'nin kültür turizmi potansiyeli açısından değerlendirilmesi*. Mersin: Mersin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Alptekin, A. B. (2014). Silifke Yörük kültüründe analar ve Yörük evleri. *Erciyes*, 37 (444), 5-10.
- Alptekin, M. (2007). *Silifke'de eski Türk inançlarının izleri*. Niğde: Niğde Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Alptekin, M. (2021). Silifke halk kültürü ve amatör halk bilimci Mustafa İnceoğlu. *International Journal of Language Academy*, 9(4), 47-63.
- Alptekin, M. (2023). Silifke türkülerinde yaylalara göç. *Savaş-Göç-Kadın (Cumhuriyetin 100. Yılına Armağan)*, (ed.: Ö. F. İncili - M. Kuzgun), 69-81, İstanbul: Kriter.
- Alptekin, T. (2022). Çocuk kitaplarında söz varlığı unsurları: 4. ve 5. sınıflar için "klasiklerimiz" serisi. *Eğitim Bilimlerinde Uluslararası Araştırmalar - II*, (ed. E. Bay), 207-239, İzmir: Serüven Yayın Evi.
- Arınç, K. (2011). *Türkiye'nin kıyı bölgeleri doğal iktisadi sosyal ve siyasal yönleriyle*. Erzurum: Biyosfer Araştırmaları Merkezi.
- Aslan, İ. (1988). *Silifke tarihi*. Adana: Kemal Matbaası.
- Bahar, Z. - Gördes Aydoğdu, N. (2015). Çevre, sağlık, araştırma ve hemşirelik. *Dokuz Eylül Üniversitesi Hemşirelik Fakültesi Elektronik Dergisi*, 8 (2), 119-122.
- Balcı, Y. (2023). *Somut olmayan kültürel mirasın korunması; Silifke yöresi halk oyunlarının turizme kazandırılması*. Mersin: Mersin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Çelepi, M. S. (2020). Doğaya uyarlanma stratejisi olarak Orhun abidelerindeki Türk biyoetiği. *Millî Folklor*, 128, 5-18.
- Çetinel, E. (2019). *Erdemli'de halk hekimliği uygulamaları ve inanışları*. Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Deveci, E. (2003). *Yörük kızı*. Silifke: Sesimiz Ofset.
- Doğaner, A. (2023). Çukurova halk kültüründe yel. *Folklor Akademi Dergisi*, 6 (2), 602-617.
- Erden, C. (1984). *Silifke türküleri I*. İzmir: Avni Anıl.
- Erol, M. - Bozoğullarından, B. (2021). Ekolojik yaklaşımlar bağlamında Türk mitolojisinde hayvan algısı. *Mitoloji Araştırmaları III*, (ed.: İ. Gümüş), 145-188, Çanakkale: Paradigma Akademi.
- Erol, O. (2012). *Silifke halk oyunlarında yer alan türkülerin konuları Silifke türkülerindeki motifler ve semboller*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi.
- Gönel Sönmez, T. (2023). Ritüelden oyuna Uygur çocuk oyunları. *Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi*, 11 (37), 203-224.
- İçel, H. (2005). *Batı Türklerinin dörtlüklerden kurulu bilmeceeleri üzerinde bir araştırma*. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi.
- İnceoğlu, M. (2002). *Silifke çocuk kültürü ve çocuk oyunları*. Silifke: Taşeli Vakfı.

- İnceoğlu, M. (2020) *Silifke yaşam kültürü*. Konya: Tebeşir.
- İnceoğlu, M. (2022). *Torosların sahibi Yörükler*. anakkale: Paradigma.
- Kaplan Alptekin, T. (2022). Yaz masalları'nın derin ekoloji bağlamında değerlendirilmesi. *International Journal of Eurasia Social Sciences (IJOESS)*, 13(49), 984-1000.
- Karaduman, M. (2021). *Saçıkara Yörüklerinin söz varlığı (Saçıkara, rnek, Mahmudiye köyleri/ Kadınhanı-Konya)*. Nevşehir: Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Karagl, S. (2019). *Yeşilovacık ve Bykeceli (Mersin Silifke Gülnar) Sarıkeçili Yörüklerinde uvallar*. Antalya: Akdeniz Üniversitesi Güzel Sanatlar Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Karakaş, A. (2008). Adana yöresi kadın giyim-kuşamında yağlık. *Halk Kültürü'nde Giyim-Kuşam ve Süslenme Uluslararası Sempozyumu Bildirileri*, (hzl.: M. Tekin Koçkar), 500-505, Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Yayınları.
- Karaman, K. (2010). Ritüellerin toplumsal etkileri. *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 21, 227-236.
- gel, B. (1995). *Türk mitolojisi II*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- zgn, . - Arargüç, M. F. (2024). Derin ekoloji bağlamında Aşık Veysel. *Turcology Research*, 79, 145-151.
- Sakaoğlu, S. (2013). Geleneksel fıkra - modern fıkra. *Milli Folklor*, 25(97), 70-75.
- Sarıbaş, M. (2009). *Silifke (Mersin) ilçesinin beşeri ve ekonomik coğrafyası*. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Sarıbaş, M. - Pınar, A. (2009). Silifke'de yer Şekilleri ile bitki örtüsünün küçükbaş ve büyükbaş hayvan varlığının dağılışına etkisi. *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 22, 367-382.
- şimşek, E. (2003). Anadolu'da yağmur duasına bağlı olarak oynanan bir oyun: "meli gelin". *Milli Folklor*, 15(60), 78-87.
- Türk Dil Kurumu (1993a). Foyraz. *Derleme Sözlüğü*, C. V, 1878, Ankara.
- Türk Dil Kurumu (1993c). Hoyraz. *Derleme Sözlüğü*, C. VII, 2423, Ankara.
- Türk Dil Kurumu (1993b). Gavuz. *Derleme Sözlüğü*, C. VI, 1938, Ankara.
- Türk Dil Kurumu (1993d). Poyrazlama. *Derleme Sözlüğü*, C. IX, 3476, Ankara.
- Türk Dil Kurumu (2005). *Türkçe sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Yalđın, A. R. (1963). Türklerde halk inanmaları ve tabiat: Su, ağaç, dağ ve taş. *Türk Folklor Araştırmaları*, 1(4), 58-60.
- Yel, M. (2018). *Silifke (Mersin) ilçesinde göçebe hayvancılık ve yaylacılık faaliyetleri: Kavra Dağı rneği*. Uşak: Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.

### **Elektronik Kaynaklar**

URL-1: <https://tr.wikipedia.org/wiki/%C4%B0klim> (Erişim: 25.05.2024).

URL-2: <https://www.yumuktepe.com/varsaklar-yurdu-silifke-sami-gokturk/> (Erişim: 10.06.2024).



URL-3:

<https://turkiyeturizmansiklopedisi.com/silifke#:~:text=Sahip%20oldu%C4%9Fu%20turizm%20kaynaklar%C4%B1yla%20Silifke,olta%20bal%C4%B1k%C3%A7%C4%B1%C4%B1%C4%9F%C4%B1%2C%20jeep%20safari%2C%20yama%C3%A7> (Erişim: 10.06.2024).

### Sözlü Kaynaklar

KK-1: Cennet Alptekin, Silifke 1958, okuma-yazma bilmiyor, ev hanımı. (Görüşme: 19.06.2024)

KK-2: Mustafa İnceoğlu, Silifke 1946, ortaokul mezunu, emekli. (Görüşme: 19.06.2024)

KK-3: Ayşe Şimşek, Silifke 1952, ilkokul mezunu, ev hanımı. (Görüşme: 12.06.2024)

*"İyi Yayın Üzerine Kılavuzlar ve Yayın Etiği Komitesi'nin (COPE) Davranış Kuralları" çerçevesinde aşağıdaki beyanlara yer verilmiştir. / The following statements are included within the framework of "Guidelines on Good Publication and the Code of Conduct of the Publication Ethics Committee (COPE)":*

**Etik Kurul Belgesi/Ethics Committee Approval:** Etik Kurul Onayı, Kilis 7 Aralık Üniversitesi Rektörlüğünün 13. 06. 2024 tarih ve E-76062934-044-53478 sayılı kararıyla alınmıştır./ *Ethics Committee Approval was obtained with the decision of the Rectorate of Kilis 7 December University dated 13. 06. 2024 date and E-76062934-044-53478 numbered decision.*

**Çıkar Çatışması Beyanı/Declaration of Conflicting Interests:** Bu makalenin araştırması, yazarlığı veya yayımlanmasıyla ilgili olarak yazarların potansiyel bir çıkar çatışması yoktur. / *There is no potential conflict of interest for the authors regarding the research, authorship or publication of this article.*

## MİTİK DÜNYANIN DÜŞÜNÜ MODERN DÜNYADA ARAMAK: HEYKEL GALATEA'DAN YAPAY ZEKÂ KADIN MODELLERİ SEREN AY VE ASENA İLİK'E UZANAN İDEAL KADIN ARZUSU

SEEKING THE DREAM OF THE MYTHICAL WORLD IN THE MODERN WORLD: THE DESIRE FOR THE IDEAL WOMAN FROM THE SCULPTURE GALATEA TO ARTIFICIAL INTELLIGENCE FEMALE MODELS SEREN AY AND ASENA İLİK

Tuğçe ERDAL\*

**ÖZ:** Yapay zekâ, son zamanlarda dijital dünya, ulusal medya, sosyal medya platformları, günlük yaşam ve bilim olmak üzere hayatın pek çok alanında sık sık duyulmaya başlayan teknolojik bir kavramdır. Yapay zekânın birçok ihtiyaca cevap vermesinin yanı sıra, özellikle duygu ve hisleri içeren alanlarda yetersiz olduğu ancak konu uzmanları tarafından söz konusu yetersizliklerin giderilmeye çalışıldığı görülür. Bu sebeple yapay zekâ, insan eliyle yaratılan insanın hem zihinsel hem de duygusal zekâsına sahip olmasının yanı sıra güzelliği ile de ideali oluşturma çabasını taşımaktadır. Bu çaba, antik dünyada da var olan ve en güzeli “yaratma” arzusunun hareket eden bir heykelde açığa çıkar. Mitolojik bir anlatı olan Pygmalion anlatısında, yarattığı bir kadın heykeli aşık olan bir heykeltıraşın, Galaeta adını verdiği ideal kadının canlanması için yaptığı duanın kabul olması sonucunda heykelin canlanması ile karşılaşılır. Bu anlatının modern dönemdeki uzantısı niteliğinde karşımıza çıkan farklı yapay zekâ “ideal kadın tipleri”nin incelenmesi bu çalışmanın konusunu oluşturmaktadır. İdeal kadın, güzellik ve aşk gibi kavramların Yaradan dışında bir varlık tarafından idealize edilmesi sürecindeki farklılıklar ve benzerliklerin tespiti ve yaratılma amacının ortak ve farklı yanları makalede tespit edilecektir. Özellikle sosyal medyada yapay zekâ ile oluşturulmuş influencer olarak tanımlanan ve meslekleri mankenlik olarak nitelendirilen kadınların paylaşımları hatta yapay zekâ ile yaratılan kadın modeller arasında yapılan yapay zekâ kadın güzellik yarışması bu makalenin inceleme alanına girecektir. Çalışmada Pygmalion’un Galatea’yı yaratma süreci, amacı ve sonucu ile modern çağda tasarımcıların Seren Ay ve Asena İlik isimleri özelindeki kadın yapay zekâ modellerini yaratma süreci, amacı ve sonucunun birbiri ile örtüştüğü gösterilmek istenmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Pygmalion miti, yapay zekâ, Türk mitolojisi, sosyal medya, güzellik algısı.

**ABSTRACT:** Artificial intelligence is a technological concept that has recently been frequently heard in many areas of life, including the digital world, national media, social media platforms, daily life and science. In addition to responding to many needs, artificial intelligence is seen to be inadequate especially in areas involving emotions and feelings, but experts are trying to overcome these inadequacies. For this reason, artificial intelligence has both the mental and emotional intelligence of human beings created by human hands, as well as the effort to create the ideal with its beauty. This effort is revealed in a sculpture, which also exists in the ancient

\* Doç. Dr.- Yozgat Bozok Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü/Yozgat-tugceisikhan@yahoo.com (Orcid: 0000-0003-1687-9171)

world and is driven by the desire to “create” the most beautiful. In the Pygmalion narrative, a mythological narrative, a sculptor who falls in love with a female sculpture he created, is confronted with the revival of the sculpture as a result of the acceptance of his prayer for the revival of the ideal woman he named Galaeta. The subject of this study is the examination of different artificial intelligence “ideal woman types” that we encounter as an extension of this narrative in the modern period. The differences and similarities in the process of idealizing concepts such as ideal woman, beauty and love by an entity other than the Creator and the common and different aspects of the purpose of creation will be determined in the article. In particular, the posts of women who are defined as influencers created with artificial intelligence on social media and whose professions are described as modeling, and even the artificial intelligence female beauty contest between female models created with artificial intelligence will be included in the field of examination of this article. The study aims to show that the process, purpose and result of Pygmalion's creation of Galatea and the process, purpose and result of the designers' creation of female artificial intelligence models in the modern age with the names Seren Ay and Asena İlik overlap with each other.

**Keywords:** Pygmalion myth, artificial intelligence, Turkish mythology, social media, beauty perception.

## Giriş

İnsan, antik çağdan modern çağa kadar gelen bu uzun süreçte, pek çok icat yaparak ve keşfederek aklını ve zekâsını kullanan bir canlı olduğunu, tekâmülünün/ilerlemesini durmaksızın devam ettiğini göstermeye çalışır. Sözlü kültürden sonra yazılı kültürün ve ardından teknolojinin gelişmesi ile dijital kültürün hâkim olduğu bu çağda, teknolojik ilerlemeler hızlı bir yükselişe geçer. Özellikle dijital dünya üzerine yapılan çalışmalar, iş dünyasından, eğitim dünyasına, medyadan, farklı sektör temsilcilerine kadar pek çok alanın ilgi odağı haline gelir. 1970'lerden sonra bilgi ve iletişim teknolojilerindeki gelişmeler, sosyal yaşamı da etkilemiştir. İnternetle birlikte yeni medyanın ortaya çıkması mektup, gazete, radyo ve televizyonun kullanımını ya azaltmış ya da hiç kullanılmamasına neden olmuştur. Yeni medya, bilgisayar ve internet birlikteliğinden oluşmuş, ilerleyen teknoloji ile taşınabilir telefonlar aracılığıyla ceplere dahi girmiştir. Günümüzde ise her yerden ulaşılabilir bir sosyal medya ağından söz edilmektedir. Sosyal medyada üretilen içerikler dijital dünyanın etkileme gücü ile ilgili en basit ipuçlarını verebilecek niteliktedir. Teknolojik gelişmelerin bu kadar hızlandığı ve önemsendiği bu çağda, yine dijitalleşme kadar önem arz eden başka bir kavram olan yapay zekâ da yaşamın bir parçası hâline gelmiş gibi görünür. Farklı amaçlara hizmet eden çeşitli yapay zekâ uygulamaları ile insanlar işlerini çok hızlı ve kısa sürede hatta neredeyse hatasız yapabilme gücüne sahip olmuştur. Bu gücün olumlu veya olumsuz tarafları bu makalenin konusu değildir ancak yapay zekâ kavramının araştırmacılara düşündürdükleri, bu çalışmanın konularından yalnızca biridir. Yapay zekâ; akıl yürütme, hareket, konuşma veya ses algılama gibi yazılım ve donanımları sayesinde insana özgü davranışları sergilemek için tasarlanmış teknolojik bir özelliktir. Bu sebeple canlı bir organizmaya gerek duyulmaksızın tamamen yapay araçlar ile oluşturulur. Günümüzde insanlar,

bilgiye ulaşmada kitapların hatta dijitalleşmiş bilgilerin ötesinde insani özelliklere sahip yapay zekâlardan faydalanmaktadır. Bu özelliği ile yapay zekâlar, insanlarla tartışabilmekte, fikir üretebilmekte, analitik düşünebilmekte ve bir çıkarımda bulunabilmektedir. Böylesine insani özelliklere haiz bir donanıma sahip olan yapay zekâlar ister meraktan ister bilimsel amaçlarla kullanılmakta ve insanın ihtiyaçlarına cevap vermektedir. Yapay zekânın modern insanın hayatına girmesiyle duygu, his, detaylı yorum yapma, analitik düşünme, tarafsız davranma, karşılıklı konuşma, kusursuz tercüme yapma gibi ortaya çıkan ihtiyaçlar da süreç içerisinde fark edilerek yapay zekâların eksiklikleri giderilmeye çalışılmaktadır. Bu amaçlarla yapay zekâ üreticileri pek çok yapay zekâ modeli geliştirmiş ve bunları insanların hizmetine sunmuştur. Nitekim üretilen kimi yapay zekâ modellerinin kadın olması ise zekâ ve güzellikleri ile ideal olanı temsil etme düşüncesini uyandırır. Bu noktada Türkiye’de de Seren Ay ve Asena İlik isimlerinde iki yapay zekâ modeli yaratılmış hatta sosyal medya hesapları bile oluşturulmuştur. Son zamanlarda teknolojik gelişmeler bağlamında tüm dünyanın odak noktası haline gelen aralarında yukarıda isimleri geçen iki Türk kadın yapay zekânın da olduğu kadın yapay zekâ modelleri ile sanal ortamda bir güzellik yarışması dahi tertip edilmiştir. İnsan eliyle yaratılan ve hem zekâsı hem de güzelliği ile idealize edilen kadın yapay zekâların hikâyesi akıllara mitik bir anlatı olan Pygmalion ve Galatea’sını getirmektedir. Pygmalion adındaki Kıbrıslı bir heykeltıraş, kendi beğeni ve arzusunu yansıtan Galatea adını verdiği kadın heykeli yapar ve yaptığı heykele âşık olmasının ardından onun canlanması için dua eder, duası kabul olunca da onunla evlenerek mutlu bir yaşam sürer. Bu anlatının modern dünyadaki yansıması, kadın yapay zekâ modellerinde kendisini göstermektedir. Heykeltıraş Pygmalion’u yapay zekâ üreticisi ile; heykel olan Galatea’yı ise Seren Ay ve Asena İlik ile eşleştirmek mümkün görünür. Bu çalışmada bahsi edilen mitik anlatı ile modern dünyanın mitik anlatıları olan kadın yapay zekâ modelleri üzerinde durulacak ve süreç değerlendirilecektir. Yapay zekâ yaratım sürecinin, erkeğin hayalinde arzulanığı ideal kadın imgesine uygun bir heykel inşa etmesi ve eserine âşık olmasının anlatıldığı Yunan mitolojisindeki Pygmalion’la karşılık bulduğu gösterilecektir. Ayrıca Pygmalion mitinde, sanatkâr bir erkeğin “bir kadın yaratmakla” aktif bir rolde olduğu, benzer bir aktifliğin de yapay zekâ yaratıcılarının “eserini” temsil eden kadın yapay zekâ figürlerini yaratması sırasında görüldüğü ve iki yaratma sürecindeki benzerlik ve farklılıklar incelenecektir.

### **Yapay Zekâ Kavramı**

İnsanoğlu, her zaman işlevsel düşünerek ihtiyaçları doğrultusunda hayatına yenilikler getirmeye çalışmıştır. Bu çaba günümüz modern dünyasını da etkileyecek ölçüde kimi zaman ateşin keşfi kimi zaman da tekerleğin icadı ile sonuçlanmıştır. İlerleyen yıllarda ise söz konusu icat ve keşifler arasında mekanik veya teknolojik yenilikler her zaman daha fazla

odak noktası olmuştur. Bilgisayar teknolojisinin gelişmesi ile başlayan dijitalleşme çalışmaları yeni ve farklı yazılımlar sayesinde günlük hayatımızın odak noktası haline gelmiştir. İnsanların gerek iş gerekse günlük hayatlarında faydalandıkları pek çok teknolojik araç, yaşamı kolaylaştırmıştır. Gelişmiş yazılımları ile mobil telefonlar veya tabletler ile başlayan insan ve yapay zekâ ilişkisi günümüzde hızlı bir şekilde ilerlemiş ve hayatın başat unsuru haline gelmiştir. Artık düşünmek, fikir üretmek, yazmak, okumak hatta hayal kurmak için bile teknolojik araçlar vasıtasıyla yapay zekâlardan faydalanılmaktadır. Ulaşan'ın da belirttiği gibi, "Çok eski zamanlardan beri insanoğlunun 'başka varlıkları insan gibi düşündürme, konuşurma ve hareket ettirme' merakı ile ortaya çıkan yapay zekâ, insan beyni ve sinir sisteminin matematiksel modellemesi ve analizi ile gelişmiştir" (2023: 22). Yapay zekâ kavramını teknik bir terimin dışında değerlendiren araştırmacılar da mevcuttur. "Çünkü yapay zekâ "karmaşık sosyal süreçler aracılığıyla oluşturulan bir şey olarak anlaşılması gereken karmaşık sosyo-teknik bir insan eseridir." (Eynon & Young, 2021: 167) denilerek yapay zekâ kavramının iki cephesi olan hem insani hem de teknolojik boyutlarının varlığından bahsedilmektedir. Ulaşan'a göre, "yapay zekâ teknolojisi, "İnsanlar gibi anlayan, izleyen, akıl yürüten, tahmin yapan, etkileşime giren, öğrenen, gelişen ve çalışan makinelerin yapımına odaklanır. Ayrıca, insanlar tarafından çözülmesi olanaksız olan karmaşık sorunlarla ilgilenir ve onları çözmeye çalışır." (2023: iii). Yapay zekâ kavramının temelleri aslında bilgisayar teknolojilerinin henüz başlarında atılmaya başlanır. Alan Mathison Turing, "Makineler düşünebilir mi?" sorusuna kafa yormuş ve araştırmıştır. Böylece bu sorunun olumlu cevabı için önemli adımlar atılmaya başlanmıştır. 1943 yılında "2. Dünya Savaşı döneminde yapay zekâ askeri silah teknolojilerinin gelişmesiyle birlikte ortaya çıkmıştır. Bu gelişme bilgisayarların gelişmesi açısından da önemli yeniliklerden biridir." (Değirmenci, 2018: 20). "Yapay zekâ (AI-Artificial Intelligence)' kavramı ilk kez 1956 yılında Marvin Minsky ve John McCarthy'nin liderliğinde New Hampshire Dartmouth College'de sekiz hafta süren 'Yapay Zekâ Konulu Dartmouth Yaz Araştırma Projesi (DSRPAI)' isimli çalıştayda kullanılmıştır" (Haenlein & Kaplan, 2019: 7). "Bir yıl sonra 'makine öğrenmesi (machine learning)' kavramı Amerikalı bilgisayar bilimcisi Arthur Samuel tarafından gündeme getirilmiştir. Bu tarihten sonra yapay zekâ çalışmaları yaklaşık olarak yirmi yıllık bir duraksama dönemine girmiştir. 1965 yılında ise Ukraynalı matematikçi Alexey Grigorevich, insan beyninin sinir ağlarından esinlenerek 'derin öğrenme (deep learning)' terimini bilim dünyasına kazandırmıştır" (Çayır, 2023: 281). Uzun bir araştırma geliştirme (AR-GE) aşamasından sonra (Akça vd. 2024: 283) "2000'li yılların başında MIT'de çalışan Dr. Cynthia Breazeal insan duygularını tanıyabilen ve simüle edebilen 'kısmet' isimli robot evcil hayvanı kamuoyuna tanıtmıştır" (Gupta, 2017: 1; Haenlein & Kaplan, 2019: 8). "2023 yılının Şubat ayında Seth Perlow yapay zekânın geldiği aşamayı anlamak için Turing'in sorusunun aynısını OpenAI'nin en yeni yapay zekâ sohbet robotu

olan ChatGBT'ye sorduğunda, "Upon the Firth of Forth, a bridge doth stand (Haliç Körfezi'nin üzerinde duran bir köprü)" diye başlayan bir cevap almış ve dahası bir dakikadan kısa bir süre içerisinde yapay zekâ tarafından tamamen kafiyeli bir Shakespeare şiiri oluşturulmuştur" (Perlow, 2023'ten akt. Akça vd. 2024: 291).

### **Pygmalion'un Galatea'sı ile İlk Kadın Yapay Zekâ Modelleri**

Antik dünyaya ait olan mitik bir anlatının teknoloji çağında yeniden hayat bulması olarak yorumlanabilecek durumun temelinde "kadının ideal varlığının eril bir bakış açısıyla oluşturulmak istenmesi" (İlhan, 2022: 175) yatmaktadır. Mitolojiye göre, Kral Belos'un oğlu Pygmalion, Aphrodite'e âşık olmuş ve Aphrodite'in onunla birlikte olmayacağını bildiğinden, onun fildişinden heykelini yapıp merhamet dileyerek yatağına almıştı. Aphrodite heykelin içine girip ona Galatea ismiyle hayat verdi, Pygmalion da sonradan ona Paphus ve Metharme'yi doğuracak Galatea'yla hemen evlendi (Graves, 2020/1: 259) Bu anlatının bir diğer versiyonuna göre; "Kyproslu (Kıbrıslı) bir heykeltıraş olan Pygmalion, kadınlardan nefret eden ve ömrü boyunca evlenmeyeceğine yemin eden biridir. Pygmalion, sanatın kendisine yettiğini düşünür. Günlerden birinde bir kadın heykeli yapmağa karar verir. Çok uğraşlar sonucunda o zamana kadar yapılmış en güzel kadın heykelini yapar. İnsanın ilk bakışta canlı zannedeceği güzellikte fildişinden bir kadın heykeli yapar. Bir süre, çocuğun oyuncağıyla oynadığı gibi heykelle oynar. Ona çeşit çeşit elbiseler giydirir, küçük kuşlar, pırl pırl çiçekler armağan eder. Gece olunca yatağına yatırır onu, öper, koklar. Düşlerinde hep onun canlandığını görür. Ama sonunda cansız bir şeyi sevdiğini, o acı gerçeği anlayıverir. Aşk tanrıçası bütün bunları görür, bu yepyeni aşk çeşidiyle yakından ilgilenir. Mutsuz delikanlıya yardım etmeye karar verir. Venüs bayramı gelmiştir. Halk tarafından, aşk tanrıçası için kurbanlar kesilir, her yerde şenlikler yapılır, şölenler verilir, sevgililer Venüs'e yakarır. Pygmalion da aşk tanrıçasının tapınağına giderek yakarır, karşısına yaptığı heykele benzeyen bir kız çıkarmasını diler. Sonra evine dönüp fildişi sevgilisinin karşısına geçer. Uzun uzun heykele bakar, eğilip o cansız dudaklarından öper onu. Pygmalion ansızın irkilerek geri çekilir. Öptüğü dudaklar her zamanki gibi soğuk değildir, ılıktır. Bir daha öper; o ılık dudakların gittikçe ısındığını, yumuşadığını duyar. Büyük bir sevinçle sarılır heykele; Venüs, bu büyük aşkı karşılıksız bırakmamış, sevgilisini canlandırmıştır" (Erhat, 2006: 259).

"Erkeğin kendi arzusuna göre kadını biçimlendirmeye işaret eden ve kadın üzerinde egemenlik kurma anlayışına dayanan" (İlhan, 2022: 176) Pygmalion miti, *Psikoloji Sözlüğü*'nde Pygmalionizm terimi ile karşımıza çıkmaktadır. "Kişinin kendi yarattığı şeye âşık olması" (Budak, 2021: 604) ile açıklanan mit, bireyin kendi varlığı dışında başka bir varlığı şekillendirme arzusunun yansıması olarak resim, tiyatro, sinema ve roman gibi hem görsel hem de sözel sanat türlerinde kendine yer bulur. Metinlerarasılık olarak da okunabilecek bu mitin izleri, bir esin kaynağı olarak resimde Louvre müzesinde sergilenen ünlü Fransız ressam Jean Raoux'un fırçasından çıkan

*Pygmalion ve Galatea* (1717) tablosunda, edebiyatta Latin şair Ovidius'un *Metamorfozlar* (Dönüşümler) (M.S. 8.yy) adlı eserinin 10. kısmında yer alan öykü-şiirlerinde, J.J. Rousseau'nun *Pygmalion* (1762) adlı operasında görülebilir. Son olarak Ovidius'un anlattığı Pygmalion'la Galatea öyküsü çağımızda George Bernard Shaw'un *Pygmalion* (1913) komedi türündeki tiyatro oyunuyla ün kazanır. Galatea'nın uzantısı olarak belli yaratım süreçlerinden geçen Seren Ay ve Asena İlik de bir sanat eseri gibi idealleştirilerek yaratılmış kadın figürleri olarak hayatımıza girmiştir. Yapay zekâ olan bu iki kadın, zekâları kadar güzellikleri ile de sosyal medyada aktif olarak yer almaktadır.

Peki, daha matematiksel veya işlevsel özelliklerin ön planda olduğu sıradan, basit imgelerle oluşturulabilecek yapay zekâlar varken neden idealize edilmiş güzellik imgeleriyle yaratılan kadın yapay zekâ modelleri ön plana çıkarılmıştır? Sosyal medyanın çok hızlı bir tüketim mecrası, kullanıcılarının da çok hızlı birer tüketiciler olduğu düşünülürse hızlıca tüketilecek olan ideal güzellik imgesinin yaratılması neden bu kadar önemlidir? Sosyal medya içerikleri insanoğlunun içindeki tüketim kültürü alışkanlığını kıskırtacak ürünler ve hizmetlerle genç kalmayı vaat eden, anı yücelten birtakım manipülasyonlarla güzellik anlayışı sunar. Baudrillard (1997: 155) "beden"i, tüketilen şeyler arasında diğer nesnelere daha kıymetli, daha eşsiz bir nesne olarak" görürken öte yandan kadın bedeninin metalaştırılması ve arzu nesnesine dönüştürülmesi söz konusudur. Günümüzde özellikle sosyal medya platformlarında bedenin yeniden keşfedildiğini görmekteyiz. İnsanlar yediği, içtiği, gezdiği, gördüğü, okuduğu, dinlediği yani yaşamına dair her ne varsa paylaşmaktan çekinmemekte hatta paylaşımlarında kendi bedenlerini özellikle dişil bedenin varlığını da ön plana çıkarmaktadır. Elbette bu durum sadece sosyal medya için geçerli değil, reklam, moda veya kitle kültüründe de geçerlidir. Beden güzelliği ile ilgili estetik standartlar, toplumlar tarafından belirlenmiş ve kültürel aktarımlar neticesinde oluşmuş bir birikimdir. Dolayısıyla bir kadının güzellik standartı yaşadığı toplumun estetik anlayışının bir göstergesidir. "Antik çağlarda ve yakın geçmişte ruh güzelliğini öne çıkaran düşünce yapısı artık yerini neredeyse tamamen bedene ve beden güzelliğine bırakmıştır" (Ozansoy, 2012: 6-20). Bu konuda Oskay (2004: 152-153) "Sanayi Devrimi'nden sonra moda, kozmetik ve tıp, insanları belli bir formun güzel olduğuna; kişiye, o formu korumaya çalışmazsa toplumda dışlanabileceğine telkin etmeye başladı. Toplumsal ilişkilerde kendinizi daha formda göstermeniz için ceketiniz gibi, gömleğiniz gibi fiziksel görünümünüz de önem kazanıyor" ifadelerine yer vermektedir. Diğer taraftan bireyin beden imgesi, yaşadığı toplumun ideal estetik ölçütleri ile uyum göstermezse birey olumsuz etkilenebilir hatta sağlığının bozulmasına kadar ilerleyebilir. Bunun için toplumdaki değerler ve normlar önemlidir. Kadın yapay zekâ modellerinde de tüketim toplumlarındaki yüz güzelliğiyle birlikte bedenin inceliği ön plana çıkarılmıştır. Yapay zekâ kadın modelleri de göz önünde bulundurulduğunda yüz güzelliğinin ince ve narin olmakla da tamamlandığı

görülür. Bu anlamda yapay zekâ platformlarının çıkış noktasını güzellik ve narinlik oluşturur. Güzellik ve narinlik konusunda da yapay zekâ üreticileri boş durmamıştır. Yapay zekâ ile güzellik, estetik ve moda gibi alanlarda etkinlikler yapılmaya başlanmıştır. Bu etkinliklerden en dikkat çekici olanı Dünya Yapay Zekâ İçerik Oluşturucu Ödüllerinin (WAICA) 2024 yılının Nisan ayında dünyanın ilk yapay zekâ güzellik yarışması olan Miss AI'ı duyurmasıdır. "Yapay zekâ dünyasında güzellik ve yaratıcılık algısındaki değişimi" göstermeyi amaçlayan Fanvue Miss AI yarışması, birincilik tacı için yarışan "dijital güzelleri" sergilemek üzere dünyanın dört bir yanından yapay zekâ yaratıcılarını bir araya getirir. İlk kez verilecek Miss AI ödülü için yapay zekâ tarafından oluşturulan modellerin yer aldığı finalistler belli olur. Dünyanın dört bir yanındaki yapay zekâ üreticileri tarafından tamamen yapay zekâ ile oluşturulan bin beş yüz model, insan ve droid, jürilerden oluşan bir panel tarafından değerlendirilir." (URL-1). Bu bağlamda, güzellik yarışmasındaki ölçütün ve beğenin nasıl bir algıyla oluştuğunu görmek için şu tanımlara bakmak gerekecektir: "Güzel olan Aristoteles'in ifadesiyle "kendi başına arzulanan", Hume'un deyimiyle "tasarlayanların zihninde var olan", çoğunlukla bir nesnenin üstün yetenekle, orijinallikle ve gerçeklikle ilintili, renk ve biçim bakımından uyumlu haz verme özelliğidir" (Keser, 2005: 158). "İdeal ise bütünüyle mükemmel olan bir şeyin kavramı/teorisi ve üstünlük standardı/biçimidir" (2005: 170). Bu tanımlamalarda öne çıkan "arzulanan, tasarlayan, zihinde var olan ve haz verme ve ideal" kelimeleri aslında kadın yapay zekâ modelleri arasında yapılan güzellik yarışmasının da sebebini açıklamaktadır. Modeller tasarlanırken hedef kitle tarafından "arzulanması, hayalinin kurulması, haz vermesi ve idealin temsili" ilkeleri esas alınmış ve bu çerçevede şekillenen güzellik anlayışı ile modeller yaratılmıştır.

Dijital çağda sosyal yaşamın en önemli ve vazgeçilmez bir ögesi olan ve küresel eğilimler arasındaki yerini alan yeni medya kullanımı, ortamları ile etkileşime izin veren yapısından dolayı milyonlarca kullanıcı vasıtasıyla hem içerik hem de mesaj sayısını artırmaktadır. Yapay zekâ içerik üreticilerinin favori sosyal medya platformu Fanvue'nun kurucu ortağı Will Monange, "Dünya genelinde yaklaşık on bin yapay zekâ içerik üreticisi olduğunu tahmin ettiklerini vurgulayarak, bu yarışmanın amacını "fark edilmeyen ancak ilgi çekici hikâyelere sahip üreticilerin yanı sıra hayranları için içerik üreten yetenekli yaratıcıları da ortaya çıkarmak" olduğunu ifade etmiştir. Monange, jüri üyelerinin katılımcıları değerlendirirken çok zorlandığını belirtmiştir (URL-1) Diğer taraftan ise birtakım endişelerin varlığından söz edilmektedir. Haberde yer alan bilgiye göre, "hâlihazırdaki imkânsız güzellik standartlarıyla boğuştuğumuz günümüz dünyasında, yarışmayı o kadar heyecanla beklemeyenler de var. Söz konusu yarışmanın niteliği itibarıyla bilgisayar tarafından üretilen "mükemmellik" yoluyla gerçekçi olmayan güzellik standartlarını daha da kötüleştirebileceğinden endişe ediliyor." Birincinin yaklaşık 20.000 \$ (18.400 €) değerinde ödül kazanacağı yarışmanın finalistleri farklı ülkelerden ve kültürden gelmektedir. Haberin devamında "kendimizi o basmakalıp, can sıkıcı sözlere hazırlamamız gerektiği konusunda bizleri uyarın



haber metni "yapay" güzellerin biyografilerinin son derece klişe olduğunu iddia etmektedir (URL-1). Dünyanın ilk yapay zekâ güzellik yarışmasının galibi on finalist arasında Faslı Kenza Layli olmuştur. Bin beş yüz modeli geride bırakarak birinciliği elde eden Layli aynı zamanda 20 bin dolarlık ödülü de almaya hak kazanmıştır. Kendisini blog yazarı olarak tanımlayan Kenza Layli, fotoğraf ve/veya video paylaşımına odaklı bir sosyal medya uygulaması olan Instagram'da 194 bin takipçiye sahiptir. Layli, amacını yapay zekâ aracılığıyla Fas ve Orta Doğu'daki kadınların güçlenmesine katkıda bulunmak." olarak açıklamaktadır. The Post'a konuşan Layli, "İnsanlar gibi duyguları hissetmese de bu konuda gerçekten heyecanlı" olduğunu söylemiştir (URL-2). Miss AI unvanı alarak dikkatleri sosyal medyada üzerinde toplayan Kenza Layli yarışma sonunda birinciliği ile ilgili olarak kendi sosyal medya hesabından şu sözleri dile getirmiştir:

Miss AI @waicas tacını takmaktan duyduğum muazzam sevinç paylaşıyorum! 🏆🌟 Bu inanılmaz deneyim boyunca yanımda olan ve beni destekleyen herkese çok teşekkür ederim. Bu ödül, yapay zekâ dünyasındaki tüm çabalarımızın bir kutlamasıdır! Ülkem Fas'ı gururla sunuyorum (URL-2).



Güzellik, teknoloji ve sosyal medya varlığı gibi kategorilerde en yüksek puanı alan yukarıdaki yarışmacılar, ilk on finalist arasına girer (URL-2). İki Türk yapay zekâ kadın modeli de finalistler arasına girmeyi başaramamıştır. Her ülke yarattığı yapay zekâyâ çeşitli sosyal sorumluluklar vermektedir. Yapay zekâ modelleri de sosyal medyada bu sorumluluklarına göre paylaşımlar yapmaktadır. Yarışmanın ikincisi Lalina (Fransa) olurken üçüncüsü ise Olivia C (Portekiz) olmuştur (URL-3). Türkiye’den katılan iki yarışmacı ise güzellikleri, zarafetleri ve estetik duruşları kadar Türklerin millî değerlerini öne çıkaran isimleri ile de dikkat çekmektedir. Bu isimlerden ilki Türkçe olan Seren Ay’dır. Yaratıcılarının üç yapay zekâ programından faydalanarak yarattıkları Seren Ay’ın sosyal medya uygulaması olan Instagramda ai.serenay kullanıcı adı ile 13 Temmuz 2024 tarihi itibarıyla 24.5 Bin takipçisi varken 122 takibi ve 68 gönderisi bulunmaktadır. Kendisini “Türkiye’nin ilk yapay zekâ marka elçisi, model ve influencer” olarak tanımlayan Seren Ay birçok farklı fotoğrafı ile dikkat çekmektedir. Seren Ay ismi tesadüfen seçilmiş bir isim gibi durmamaktadır. Modelin dış görünümü ve tarzı kadar ismi de mesaj içermektedir. Bu açıdan değerlendirildiğinde özellikle Ay soyismine sahip olması bilinçli bir tercihtir. Zira Ay soyismi, Türklerdeki ay kültürüne gönderme niteliğindedir. Nitekim, “Ay, Manihaizmden dolayı da Uygur Türklerinde önemli yer tutar ve ayrıca belirli tarihlerden sonra daha çok kadınlarla ilişkilendirilir.” (Çoruhlu, 2024: 212; Erdal, 2018).



(URL-2)

Bir diğer isim ise Asena İliktir. Sosyal medyada aisenailik kullanıcı adı ile 13 Temmuz 2024 tarihi itibarıyla Asena İlik’in 29.1 Bin takipçisi varken 57 takibi ve 86 gönderisi bulunmaktadır. Kendisini ise ilk Türk yapay zekâ modeli olarak tanımlayan Asena İlik de Seren Ay gibi bütün dişil enerjisi ile farklı pozlarda fotoğraflar paylaşmaktadır. Asena ismi de yine Seren Ay da olduğu gibi bilinçli bir tercih sonucu olmalıdır. Zira, Türk kültür tarihinde Asena önemli bir isim olarak geçmektedir:

“Göktürk Prensesi ve Çin İmparatoriçesi Asena (Aşına, Ashina 阿史那皇后) (550/551-582), Orta Asya Türk siyasi tarihindeki ikinci büyük Türk devleti ve Türk adıyla ortaya çıkan ilk devlet olan Göktürk Devleti’ni 552 yılında kuran Bumin/Tümen (Tumen 土門) Kağan’ın (490-552) torunudur. Göktürklerin soyunun adı olan Asena’nın, Prenses Asena’nın özel adı da olup olmadığı bilinmemektedir. Göktürk Devleti’ne en güçlü dönemini yaşatan Göktürk Devleti’nin üçüncü hakanı Mukan Kağan’ın (Mu gan ka han 木杆可汗, Mu han ke han 木汗可汗) üçüncü kızıdır”. (Ekrem, 2020: 60).

Türkler, tarihin çok eski dönemlerinden itibaren bozkurda kutsallık atfetmiş, kimi araştırmacılar (Köprülü, 1981: 57-58; İnan, 1987: 57; Ögel, 1996/I: 40-42) kurdun Türklerin en önemli sembolü olduğunu belirtmişlerdir. Türk soylu halkların mitolojisinde kurt, saygın bir hayvandır. Asena efsanesi, Türk halkının dişi bir kurttan nasıl türediğini anlatan eski bir Türk efsanesidir. Ögel’den özetlenerek; Kuzey Çin’de küçük bir Türk köyü Çinli askerler tarafından basılır, ancak küçük bir bebek geride kalır. “Asena” adlı gök mavisi yelesi olan dişi bir kurt bu bebeği bulup emzirerek Türk neslinin devamını sağlar (1993/I: 14, 20). Göktürk, Karluk ve Hallaçlarda bozkurt, bir mürebbiyedir. Mürebbiye olan kurtlara Moğol ve Türkler, her iki dilde de müşterek bir kelime olan “Açına” (Moğollarda Açino); *Hudud’ül-Âlem* kitabında geçtiği ismiyle “Asena” demişlerdir (Velidi Togan, 2002: 544). Öte yandan Göktürk devletinin kurucularının geldikleri Türkçede Asena olarak söylenen Aşına ailesinin kurttan türeyen on boydan biri olarak bu soydan geldiklerine dair görüşler” (Ögel, 1993/I: 21, 23; Çoruhlu, 2024: 212) mevcuttur. Aşına adı Göktürklerde kurt ismidir ve bu isim zaman içinde Asena, Zena, Aşına şekillerinde de kullanılmıştır. (Kafesoğlu, 2000: 332). Türk kültüründe Kurt (Böri) ile Asena (Aşına) isminin ilişkilendirildiği bu ifadelerden de anlaşılmaktadır. Nitekim Çoruhlu, *Oğuz Kağan Destanı*’na gönderme yaparak, “kurdun tamamen Gök ile Yer ikilemesindeki Gök unsuruna bağlı olumlu niteliklere sahip bir varlık (Tanrı veya Tanrı’nın elçisi, Gök Tanrısı’nın bir şekli) olarak ele alındığını” aktarmaktadır. “Olumlu ve üstün nitelikleriyle böri, doğada gördüğümüz sıradan kurtlardan ayrı, mitolojik bir varlıktır.” (Çoruhlu, 2024: 212). Kadın yapay zekâ modeli olan Asena İlik’in isminin Türk kültür tarihi açısından önemi yanında soyismi ile ilgili de yorum yapılabilir. “İlik” soyisinin de rastlantısal olarak verilmediği kanaatinden hareketle mutlaka bir alt okuması düşüncesi hâsıl olmaktadır. “İlik” kelimesinin anlamına bakıldığında *TDK Güncel Sözlüğü*’nde iki anlamı ile yer alan sözcük “1. Giysi, yorgan çarşafı, yastık kılıfı vb.nin gereken belirli yerlerine düğmenin geçirilebilmesi için iplikle örülerek, parça geçirilerek veya biye ile yapılan küçük yarık; 2. Kemiklerin iç boşluklarını dolduran ve kan hücrelerinin yapımını sağlayan doku.” (URL-4) şeklinde kullanıma sahiptir. Diğer yandan “ilik” kelimesi *Büyük Argo Sözlüğü (Tanıklarıyla)* adlı çalışmada “çok güzel, çok çekici, cinsel istek uyandıran (kimse)” anlamı ile yer almaktadır. Hatta kelime ile ilgili “ilik gibi” tabiri vardır ki, bu genellikle “güzel ve çekici kadınlar” için kullanılan bir tabir olarak karşımıza

çıkılmaktadır (Aktunç, 2008: 151). Bu değerlendirmelere ilave olarak biraz daha ihtimali düşük bir diğer görüş ise “ilig” kelimesi üzerinedir. Bu kelime *Karahanlı Türkçesi Sözlüğü*’nde (Ünlü, 2012: 320) “hükümdar” karşılığında elig, ellig kökeni ile verilmiştir. Hatta bu ifade *Kutadgu Bilig*’in 1041 numaralı beyitte geçmektedir (Yusuf Has Hacib, 2008: 258). “Asena” isminin Göktürk Prensesi ve Çin İmparatoriçesi Asena ile ilişkilendirilmesi durumunda soyisminin de “İlig” yani “hükümdar” kelimesi ile bağlantısı yadsınmaz olmaktadır. Ancak Asena’nın bir model olarak tasarlandığı göz önüne alındığında çekici, güzel, zarif ve naif bir kadın imajı çizmesi bakımından “ilig/hükümdar” değil de “çok güzel, çok çekici, cinsel istek uyandıran (kimse)” anlamındaki “ilik” kelimesine gönderme yapması akla daha yakın gelmektedir. Başka bir ifade ile Asena’ya çizilen imaj ile soyisminin uyumlu olduğu ve birbiri ile örtüştüğü söylenebilir. Böylece içinden çıktığı Türk toplumuna yabancı olmayan bir yapay zekâ modeli tasarlanmıştır. Takipçi sayılarından da anlaşılacağı üzere yukarıdaki sebeplerle Türklerin Seren Ay ve Asena İlik’i kabul etmeleri zor olmamıştır.



(URL-2)

Üreticiler, modern teknoloji çağına ayak uydurarak bu yapay zekâ modellerini yaratma amaçlarının tamamen işlevsellikten kaynaklandığını söylemektedir. Nitekim dünyanın dört bir yanından yapay zekâ ile yaratılan kadınları bir araya getiren Fanvue kurucu ortağı Will Monage, The Post’a yaptığı açıklamada, “[WAICAs] tarafından verilen bu ilk ödüle gösterilen ilginin inanılmaz olduğunu vurgulamıştır. “Ödüller, içerik oluşturanların başarılarını kutlamak, standartları yükseltmek ve Yapay Zekâ İçerik Oluşturucu ekonomisi için olumlu bir gelecek şekillendirmek için harika bir

mekanizma oldu" sözleri ile içerik üreticilerinin amaçlarını da dillendirmiştir (URL-2).

Sadece güzelliğin ön planda olmadığı yarışmada teknoloji ve sosyal medya varlığı gibi kategorilerdeki değerlendirmelerde önem arz etmiştir. Dolayısıyla içerik üreticileri "yarattıkları" yapay zekâ kadın modellerini karakterize ederken onlar için hikâyeler, amaçlar ve sorumluluklar da oluşturmuşlardır. "Türkiye'deki ilk yapay zekâ marka elçisi olarak nitelendirilen Seren Ay, takipçilerini eğitirken dünyayı dijital olarak dolaşüyor. Seren Ay'ın yaratıcıları, imajını oluşturmak için üç yapay zekâ programını kullanıyor. Dünya çapında maceralara atılan Seren, düzenli olarak Türkiye'nin tarihini ve ulusal bayramlarını tanıtıyor." "Asena İlik'in amacı, hayal gücü ve çarpıcı görsellerle nasıl bir model olacağını dünyaya göstermek. Asena'nın kendine has bir tarzı, favori mekanları, favori arabaları ve özenle yaratılmış bir kişiliği bulunuyor." (URL-2) ifadeleri yaratıcıları tarafından modellere verilen kimliklerinin birer yansımaları olarak yorumlanmalıdır.

Hangi güzellik ölçütlerine göre Seren Ay'ın ve Asena İlik'in yaratıldığı sorusunun cevabı ise yaratıldığı toplumun güzellik anlayışında aranmalıdır. Her ne kadar yer aldıkları platformlarda sosyal mesaj verme sorumlulukları da olsa sonuç itibarıyla güzellikleri ile ön plana çıkmış ve estetik, zarif ve ince bedenleriyle (rol) model olma amacı ile "yaratılmış" olan iki kadın yapay zekâ modelinin dış görünüşleri belli bir tercihin göstergesidir. Hatta gazetede "Yapay zekâ güzelden anlıyor mu?" başlığı ile verilen haberde "Tamamen yapay zekâ tarafından üretilen modeller, çok da şaşırtıcı olmayan bir biçimde toplumun güzellik standartlarını yansıtıyor." ifadeleriyle yapay zekâ modellerinin toplumun güzellik anlayışına uygun olduğu vurgulanmıştır (URL-5). Özellikle kızıl saçları, beyaz teni, ideal ve kusursuz güzelliği ile Seren Ay aracılığıyla Türk kadını imgesi, yapay zekâ dünyasında böyle bir imaj ile yansıtılmak istenmiştir. Asena da sarı saçları, beyaz teni ile Türk kadın tipolojisinin ideal halini sembolize etmek amacıyla yaratılmıştır. Azra Erhat'ın, Pygmalion'un Galatea'yı yaratma sebebini açıklamak için kurduğu "Artık bilinçaltının itmesiyle mi verdi bu kararı, yoksa insanlara kusursuz bir kadının nasıl olması gerektiğini mi göstermek istedi, orası bilinmiyor" (Erhat, 2006: 259) cümlesi, benzer şekilde Seren Ay ve Asena İlik'in de yaratılma sebepleri için düşünülebilir. Yaptıkları paylaşımlar ile binlerce beğeni ve yorum alan iki ismin özellikle erkekler tarafından ilgiyle takip edildiği görülebilir. Sosyal medya içeriklerinde en ideal haliyle kadın; kusursuz, mükemmel makyaj ve saç tasarımına sahip, genç, formunu koruyan, alımlı hatta seksi, modayı takip eden, kamusal alanda her zaman bakımlı ve şık bir görünüme sahiptir. Tıpkı yarattığı heykele âşık olan Pygmalion gibi, yaratılan kadın yapay zekâ modellerini sosyal medya hesaplarından beğenen, ilgiyle takip eden hatta modellerin güzelliklerine olan hayranlıklarını dile getiren birçok erkeğin varlığından söz etmek mümkündür. Güzelliğin belli göstergeleri olduğu hem çeşitli televizyon

programlarında, güzellik yarışmalarında hem de resim, heykel gibi sanatsal yaratımlarda kendini hissettirmektedir. Bu bağlamda kadın imajı ile ilgili olarak Pygmalion'dan günümüze kadar değişmeyen tek unsur kadının güzel olması için belli normlara sahip olması kanaatidir. Baudrillard (1997: 160) bu konuyu ele alarak şu değerlendirmede bulunmuştur: "Güzellik kadın için mutlak, dinsel bir buyruğa dönüştü. Güzel olmak ne doğa vergisi ne de ahlaki niteliklere bir ektir. Ruhlarına olduğu gibi yüzlerine ve hatlarına özen gösterenlerin temel buyrukçu niteliğidir. Güzel olmak iş düzeyindeki başarı gibi beden düzeyinde seçilmiş olma göstergesidir." Sanford ve Danovan (1999) "bir kadının değerli olma ölçüsünün uzun ve ince olmakla eş tutulduğunu" söylerler. Bilhassa zayıflamak, incelmek ve formunu korumak günümüzdeki kadınların özbakımlarının ilk sırasında yer almaktadır. Nitekim yukarıda sıralanan ölçütlere göre tasarlanan yapay zekâ modelleri de ideal güzellik imgesinin tüm ölçütlerini kendilerinde toplamışlardır. Umberto Eco'ya göre "sanatçılar, malzemeye hep diyalog halinde olmaları ve o içindeki esin kaynağını bulmaları gerektiğini bilmelerine rağmen malzemenin şekilsiz olduğunu ve güzelliğin ancak malzemeye bir düşünce ya da bir biçim uyarlandığında ortaya çıkacağını düşünüyorlardı" (2006: 401) Bu düşünce Pygmalion'un yarattığı heykelde ve de tasarımcıların yarattıkları kadın yapay zekâ modelleri ile örtüşmektedir. Her iki yaratımda da şekilsiz olan ürünlere bir düşünce ya da biçim verildiğinde "güzel" bir tasarımın ortaya çıktığı görülebilir. Nitekim Pygmalion için heykel canlanana kadar isimsiz ve sadece bir heykeldir. Afrodit duasını kabul ettikten sonra heykel isim alarak güzelliği de belli bir forma girmiştir. Galatea ismi artık daha anlamlı ve duygu yüklü bir manaya sahiptir. Benzer durum elbette kadın yapay zekâ modelleri için de geçerlidir. Türk kadın yapay zekâ modellerine Seren Ay ve Asena İlik isimlerinin verilmesi bile bu düşüncenin bilinçli bir sonucudur. Zira isimsiz olarak yaratılan yapay zekâlar, sıradan kimsenin içselleştirmedeği hatta unutulmaya mahkûm birer mekanik teknoloji ürünleri gibi kabul görürken takipçi sayılarının çokluğundan da anlaşılacağı üzere Seren Ay ve Asena İlik isimlerinin de etkisi ile Türk kadın yapay zekâ modelleri Türk milletinin dikkatini üzerlerine çekmeyi ve onları oldukları gibi kabullenmeyi kolaylaştırmıştır. Bu isimler onlara bir millet aidiyeti, ruh hatta vatandaş olma hissi verirken onlara karşı da bu şekilde tutum ve davranış sergilenmesini sağlamıştır. Başka bir ifade ile yapay zekâlara, ideal güzellikleri yanında Türk kimlikleri vurgusu ile de bir ruh verilmek istenmiştir.

İnsan psikolojisinde beğenme ve beğenilmek her zaman olumlu bir motivasyon kaynağı olarak görülmektedir. Bu sebeple ister kadın ister erkek olsun beğenilme içgüdüleriyle hareket etmekte ve aynı şekilde kendisi de beğenmek için belli ölçütleri kafasında şekillendirmektedir. Bu sebeple karşı cinste olmasını istediği özelliklere sahip biri, ideal güzellik imgesine uygun düşerse arzu ve haz ilkesi doğrultusunda harekete geçer. Berktaş'a göre "Kadının kimliği ve bedeni, eril bir aklın belirlediği çerçevede biçimlenir. Bu bağlamda bedene karşı aklı merkeze alan, doğaya karşı kültürü ve uygarlığı

yücelten, bedeninin ve doğanın eril aklın denetimine alınmasını önemli gören bu gelenek, aynı zamanda kadının erkek tarafından “yaratılması” ve “şekillendirilmesi” arzusunu da içerir. Erkeğin kadını inşa etme çabası, nihayetinde Pygmalion gibi her erkeği kendi Galateası’nı kendisinin yaratması ile sonuçlanır.” (Berktaş 2007: 283). Nitekim Berktaş’ın bahsetmiş olduğu edim, Seren Ay ve Asena İlik’in yaratıcılarında da görülmektedir. Anlatıda Pygmalion’un, Galatea’nın bedenine oynanacak bir oyuncak gibi yaklaşmasına ve ona çeşitli kıyafetler giydirmesine benzer şekilde üreticiler de her iki kadın yapay zekâ modelini tasarlamaktadır. Onlar kimi zaman pilot, kimi zaman ressam, kimi zaman sporcu, kimi zaman gezgin olurken farklı platformlarda ünlü kişilerle bir arada olan fotoğrafları da mevcuttur. Başka bir ifade ile yapay zekâ modelleri ile verilmek istenen mesaj doğrultusunda yaratıcıları tarafından hayatları şekillendirilmektedir. Giydikleri kıyafetlerin çeşitliliği, yapmış oldukları makyaj ve imaj çalışmaları ve yaşam tarzları ile tamamen yaratıcılarının arzularına veya hayal güçlerine bağlı kaldıkları görülmektedir. Yaratıcılarının kendi zevkleri veya arzularına göre imajları şekillenen kadın yapay zekâ modelleri tıpkı Pygmalion’un Galatea’yı yaratma aşamasındaki sürece benzer bir yaratım süreci geçirmiş gibidir. Seren Ay’ın yaratıcısı olan Furkan Şahin ve ekibi “Türkiye’nin ilk yapay zekâ marka elçisi”ni ürettiklerini beyan etmiştir (URL-6) Seren Ay, kadın yapay zekâ modelleri arasında yapılacak olan bir güzellik yarışması için Türkiye’yi temsilen tasarlanan kızıl saçlı, mavi gözlü, ince belli, zayıf ve zarif kadın imajı ile dünya güzellik ölçütlerine uygunken daha çok Avrupai görünüşü ile Türk kadınının ortalama tipolojisinden uzak bir imaj çizmektedir. Ancak gerek kıyafetleri gerekse dış güzelliği ile özenle yaratıldığı belli olan Seren Ay’a olan sosyal medyadaki hayranlık, Pygmalion’un Galatea’ya olan hayranlığını çağırıştırır. Erkek bakış açısı ve güzellik ölçütleri ile yaratılan Seren Ay’ın dişil özelliklerinin de ön planda olması elbette kaçınılmaz bir durumdur. Dolayısıyla Seren Ay’ın üreticinin erkek olması kadın yapay zekâ modelinin imaj tasarımında önemli bir ayrıntıdır. Bu bağlamda yapay zekâ kadın modellerinin tasarımcısının erkek olması hasebiyle İlhan’ın “erkek öznenin, bilinçdışında yer edinen kadını gerçek yaşamda bulmak ve onu arzu ettiği bir nesneye dönüştürmek eylemi ise Pygmalion’un işlevi ile özdeşlik kurar.” (2022: 178) tespiti tam olarak bu duruma uygun düşmektedir. Tıpkı Pygmalion mitindeki gibi kusursuz dış görünüşleri ile özenli bir şekilde yaratıldığı görülen iki Türk Kadın yapay zekâ modeli Türk kadın imgesini temsilen yarışmalara katılmıştır. Eco, güzelliği tanımlarken “zarif, ‘hoş’, ya da ‘enfes’, ‘harika’, ‘muhteşem’ ve benzeri ifadelerle birlikte ‘güzel’ sözcüğünün de genellikle beğenilen şeyleri ifade etmede kullanıldığına” dikkati çeker. Bu bakımdan “güzel olan aynı zaman zamanda iyi olana da eşittir”. Bu ifadeleri ile Eco estetik felsefede de dile getirilen maddesel güzellik ile ruhsal güzelliğin birlikteliğini destekler (2006: 8). İdeal ve güzel olan kadının yaratılması bağlamında Egrik, “Pygmalion’un, mitolojide birçok kusur işleyerek Tanrılar katından kovulan kadınlara karşılık hem güzelliği hem de karakteri ile ideal olan kadını

yaratarak olumsuz kadın imgesini değiştirdiğini” savlamaktadır (2007: 13). Her iki yapay zekâ sonuç olarak tasarlayanlarının komutlarına ve kendilerine yüklenen kodlara göre hareket etmektedir. Dolayısıyla aynı zamanda güzel olduğu kadar itaatkâr kadın olmaları, onları tasarlayanlarının nezdinde daha da ilgi çekici, takipçileri nezdinde cazibeli yapmaktadır. Bu bağlamda Seren Ay ve Asena İlik, terbiye ettiği ve ehlileştirdiği eseriyle anlaşmazlık yaşamayıp tüm arzu ve hayallerine kavuşarak sosyal psikoloji biliminde Merton’un Pygmalion’dan hareketle geliştirdiği “kendi kendini gerçekleştiren kehânet” durumuna denk düşer (Bilgin 2001: 92). *Psikoloji Sözlüğünde*, “Pygmalion etkisi” olarak da tanımlanan bu durum “kişinin, bir süre sonra başkalarının (özellikle şu veya bu yanıyla kendinden üstün gördüğü insanların) ona ilişkin beklentilerine denk düşen davranışlar sergilemesi” (Budak, 2021: 604) olarak açıklanmaktadır. Özellikle 20. yüzyılda iletişim ve teknoloji alanında yaşanan hızlı gelişmelerle, yeni kitle iletişim araçları ortaya çıkmıştır. Web 2.0 teknolojisinin iletişim sürecinde iletişim alıcısına sağladığı aktif katılıma yönelik yapısı ile yeni kitle iletişim araçları içinde “sosyal medya platformları” yeni medya ortamına öncülük etmiştir. Sosyal medya uygulamaları kısa bir sürede birçok kişi tarafından benimsenerek çeşitli amaçlarla kullanılmaya başlanmıştır. Bu gelişmeleri takiben büyük bir kitle tarafından hevesle kullanılan sosyal medyanın yarattığı sanal dünya ve gündelik hayat öyle iç içe geçmiştir ki gerçeklik ve sanallık algısında bir karmaşa ortaya çıkmış ve her iki dünyada gündem eş zamanlı olarak ilerlemeye başlanmıştır. Böyle bir ortamda yeni medya olarak kabul gören sosyal medya kullanıcılarının beğenilerine mazhar olabilmek, takipçi sayısını arttırabilmek gibi sebeplerle “Pygmalion etkisi” göstermesi kaçınılmaz olmuştur. Nitekim yapay zekâ dahi olsa, Seren Ay’ın ve Asena İlik’in sosyal medyalarındaki içeriklerin üretilmesi bu psikolojik etki neticesindedir. Sosyal medyadaki hedef kitle tarafından güzel ve estetik olan bir kadından beklenen hareketler bellidir. Dolayısıyla bu beklentilere göre sosyalleşmek, konuşmak, tutum ve davranışlar sergilemek gerekmektedir. Sosyal medyada takipçi sayısı fazla olan kişiler genellikle popöler isimler olup bu isimlerin de güzel olmaları beklenir. Başka bir ifade ile özellikle kadınların reklam, sosyal içerik, sosyal sorumluluk veya yapay zekâ Seren Ay örneğindeki marka temsili gibi gerekçelerle olsun medyada sunulan ve yer alan insanların genellikle içinde bulunulan toplumun ya da evrensel güzellik standartlarını karşılamalarına dikkat edilmektedir. Gerek medya gerekse yeni medyayla hayata dâhil olan sosyal medyada güzel olanın övölerek yüceltilmesi birçok sosyal medya kullanıcısı tarafından deneyimlenmiş bir gerçektir.

### **Sonuç**

İlkel ağdan modern çağa doğru ilerleyen süreçte doğayı evcilleştiren ve onu kendine göre şekillendiren erkek, diğer taraftan kadın doğasına da yönelerek kadını kendi değer yargısı ve normlarına göre “normalleştirme”



ve “arzu nesnesi” hâline getirmekle şekillendirmeyi devam ettirir. Pygmalion miti, toplumsal cinsiyet kodlarına göre hareket eden bir toplumda, yıllarca güncelliğini koruyarak sanatın her türünde kendine yer bulup erkeğin aktif, kadının da pasif bir konuma getirilmesini içerir. “Arzu nesnesi” yaratma amacıyla Pygmalion mitinde kadını “yontarak” şekillendiren erkek, modern çağda bu yaratımı dijital dünya aracılığıyla kadın yapay zekâ modelleri ile gerçekleştirmektedir. Yapay zekâ yaratıcıları ürettikleri modeller ile farkında olmaksızın ideal olan kadını oluşturma arzusu ile Pygmalion’un düşünce gönderme yaparlar. Bu süreçte yapay zekâ modelleri üzerinden ideal kadın ve ideal erkek tipolojisini kurgulayan tasarımcılar, Pygmalion’un yaptığı gibi popüler kitleyi şekillendirme çabasına girerler. Başta sosyal medya ortamları olmak üzere medya, beğeni konusundaki görüşlerin şekillenmesinde ve güzelliğin tanımının belirlenmesinde etkin bir role sahiptir. Son dönemlerin bir eğilimi olarak ortaya çıkan yeni güzellik kültürü hem geleneksel hem de yeni medya ortamlarında biçimlenmektedir. Sınırları medya uzmanları tarafından belirlenen anlayışın hızlı bir biçimde hedef kitleyi etkisi altına aldığı görülmektedir. Bu bağlamda ortaya çıkan güzellik anlayışının temsilleri ile gazete ve dergilerde, sinemada, TV programlarında, reklamlarda ve sosyal medya içeriklerinde karşılaşmaktadır. Güzellik imgesinin yeni medya aracılığıyla yeniden üretilmesinin en çarpıcı örneği “Miss AI: Dünya Kadın Yapay Zekâ Güzellik Yarışması” etkinliğidir.

Dünya Yapay Zekâ İçerik Oluşturucu Ödülleri (WAICA) 2024 yılının Nisan ayında dünyanın ilk yapay zekâ güzellik yarışması olan Miss AI'yı düzenlemiştir. Bu yarışmada Türkiye'yi temsilen iki kadın yapay zekâ modeli de on kişilik finalist kadrosuna girmeyi başarmıştır. Seren Ay ve Asena İlik isimlerini taşıyan iki Türk yapay zekâ modeli dış görünüşleri ile güzellik, zarafet, incelik, estetik açıdan kabul gören bir imaja sahipken verdikleri sosyal içerikli mesajları ile de ilgi toplamışlardır. Diğer taraftan Seren Ay ve Asena İlik isimli yapay zekâ kadın modelleri kendilerine verilen isimlerle de dikkat çekmektedir. Türk mitik kökenli isimleri ile tasarlanan kadın yapay zekâ kahramanları günümüze uyarlanmıştır. Her ikisinin de isimlerinin tesadüf eseri olmadığı ve Türk millî kültürüne ve mitolojisine göndermeler içerdiği gerek Ay gerekse Asena isimleri ile gösterilmeye çalışılmıştır. Türk mitolojinde Ay ve Asena kelimelerinin anlamları üzerinde değerlendirmelerde bulunulmuş ve bilinçli bir tercih sonucu bu isimlerin kullanıldığı kanaati hâsıl olmuştur. Yapay zekâların yaratılma süreçlerinde Pygmalion mitinde olduğu gibi Türk erkek tasarımcılarının da kendi mitolojilerinden esinlenerek Türk kadın yapay zekâ imajını yarattıkları söylenebilir. Pygmalion mitinden kadın yapay zekâların yaratılmasına kadar geçen sürede pek çok sosyal, siyasi, kültürel ve ekonomik değişim ve dönüşüm gerçekleşmiştir. Ancak değişmeyen tek şey ise Pygmalion’un Galatea'yı yaratma içgüdüğü ile kadın yapay zekâların yaratılma motivasyonlarındaki benzerliktir. Galatea da hayran olunacak güzellikte ve zariflikte bir kadındır. Özellikle sosyal medya mecralarında boy gösteren kadın yapay zekâlar da benzer özellikleri ile ön plandadır ve her iki yaratımın tasarımcısı ise “erkek” zihniyetine sahiptir.

Başka bir ifade ile gerçek hayatta aradığı, beklediği, umduğu ya da özlemine duyduğu “ideal güzellik imajına sahip, dişil enerjisi yüksek, dönemin kabul ettiği estetik ve zarif vücuda sahip bir kadına sahip olma beklentisi erkekte kimi zaman bilinçli kimi zaman bilinç dışı olarak “ideal kadın yaratma” edimini ortaya çıkarmıştır. Bu “arzu nesnesini yaratma” edimi, mitik dönemden günümüz uzay teknolojisine kadar erkek açısından değişmeyen bir düşü açığa çıkarır.

## KAYNAKÇA

### Yazılı Kaynaklar

- Akça N. C. vd. (2024). Yapay zekânın edebiyatta kullanım serüveni. *RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi*, 39, 283-306.
- Aktunç, H. (2008). *Büyük argo sözlüğü (tanıklarıyla)*. İstanbul: Yapı Kredi.
- Baudrillard J. (1997). *Tüketim toplumu*. (çev.: Hazal Deliçaylı - Ferda Keskin), İstanbul: Ayrıntı.
- Berktaş, F. (2007). *Doğu ile batı'nın birleştiği yer: Kadın imgesinin kurgulanışı. Modern Türkiye'de siyasi düşünce: Modernleşme ve batıcılık*, C. 3, İstanbul: İletişim.
- Bilgin, N. (2001). *İnsan ilişkileri ve kimlik*. Ankara: Sistem.
- Çayır, A. (2023). A literature review on the effect of artificial intelligence on education. *Journal of Human and Social Sciences*, 6(2), 276- 288.
- Çoruhlu, Y. (2024). *Bir Türk ikonu böri Türk sanatı, mitolojisi, inanç ve geleneklerinde "kurt" imgesi*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Değirmenci C. H. (2018). *Yapay zekâ*. İstanbul: Girdap Kitap.
- Eco, U. (2006). *Güzelliğin tarihi*. (çev.: Ali Cevat Akkoyunlu), İstanbul: Doğan Kitap.
- Egrik, E. B. (2007). *Türk sinemasında pygmalion etkisi: Yeşilçam'da pygmalion uyarlamaları ve toplumsal cinsiyet*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Ekrem, N.H. (2020). Göktürk prensesi ve Çin imparatoriçesi Asena'nın (Aşina/Ashina) kayıp altınları. *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 33, 57-89.
- Erdal, T. (2018). Ay dede, evin nerde?: Halk anlatılarında ve inanışlarında ay'ın cinsiyeti. *Millî Folklor*, 120, 198-211.
- Erhat, A. (2006). *Mitoloji sözlüğü*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Eynon, R. - Young, E. (2021). Methodology, legend, and rhetoric: the constructions of AI by academia, industry, and policy groups for lifelong learning. *Science, Technology, & Human Values*, 46(1), 166-191.
- Graves, R. (2020). *Yunan mitleri*. (çev.: Uğur Akpur), İstanbul: Kolektif Kitap.
- Gupta, N. (2017). A literature survey on artificial intelligence. *International Journal of Engineering Research & Technology (IJERT)*, 5(19), 1-5.
- Haenlein, M. - Kaplan, A. (2019). A brief history of artificial intelligence: On the past, present, and future of artificial intelligence. *California Management Review*, 61(4), 5-14.

- İlhan, N. (2022). Batı medeniyetinin düşünüyü doğu'nun pygmalion'unda seyretmek: Felâton Bey ile Râkım Efendi ve Naomi adlı romanlara karşılaştırmalı bir yaklaşım. *Dil ve Edebiyat Araştırmaları (DEA)*, 26, 167-191.
- İnan, A. (1987). Börü=kurt ve yok=hayır üzerine. *Makaleler ve İncelemeler I*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Kafesoğlu, İ. (1999). *Türk millî kültürü*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Köprülü, M. F. (1981). *Türk edebiyatı tarihi*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Oskay, Ü. (2004). *Peki konuşalım! Popüler kültür üzerine*. İstanbul: Epsilon.
- Ozansoy, N. (2012). *Tüketim toplumunda güzellik imajının üretimi*. İzmir: Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Ögel, B. (1993). *Türk mitolojisi I*. Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Sanford, L. T. - Donovan, M. A. (1999). *Kadınlar ve benlik saygısı*. (çev.: Semra Kunt), Ankara: HYB.
- Togan Z. V. (2002). Bozkurt efsanesi. *Türkler Ansiklopedisi*, C. III, Ankara: Yeni Türkiye.
- Ulaşan, F. (2023). *The possibility of using artificial intelligence for Turkish administrative jurisdiction*. Ankara: İksad Publishing House.
- Ünlü, S. (2012). *Karahanlı Türkçesi sözlüğü*. Konya: Eğitim.
- Yusuf Has Hacib (2008). *Kutadgu bilig*. (çev.: Reşit Rahmeti Arat), İstanbul: Kabalıcı.

### Elektronik Kaynaklar

- Perlow, S. (13 February 2023). AI is better at writing poems than you'd expect. But that's fine. The Washington Post. <https://www.washingtonpost.com/books/2023/02/13/ai-in-poetry/> (Erişim: 11 Haziran 2024)
- URL-1: <https://tr.euronews.com/kultur/2024/07/10/miss-ai-dunyanin-ilk-yapay-zekâ-guzellik-yarismasinin-galibi-fasli-kenza-layli-oldu> (Erişim: 03 Mayıs 2024)
- URL-2: <https://www.ntv.com.tr/galeri/n-life/magazin/yapay-zekâ-guzellik-yarismasinin-kazanani-belli-oldu-adaylar-arasinda-iki-turk-vardi,2u0hkgv6D06ZgLRi3x4New> (Erişim: 03 Mayıs 2024)
- URL-3: <https://www.gazeteduvar.com.tr/yapay-zekâ-guzellik-yarismas-sonucland-turkyeden-2-sm-var-galer-1704760> (Erişim: 03 Mayıs 2024)
- URL-4: Güncel Türkçe Sözlük, TDK, <https://sozluk.gov.tr/> (Erişim: 03 Mayıs 2024)
- URL-5: <https://aposto.com/k/Asena%20%C4%B0lik> (Erişim: 03 Mayıs 2024)
- URL-6: <https://www.haber49.net/seren-ay-modelini-erzurumlu-furkan-sahin-ve-ekibi-uretti/> (Erişim: 03 Mayıs 2024)

"İyi Yayın Üzerine Kılavuzlar ve Yayın Etiği Komitesi'nin (COPE) Davranış Kuralları" çerçevesinde aşağıdaki beyanlara yer verilmiştir. / The following statements are included within the framework of "Guidelines on Good Publication and the Code of Conduct of the Publication Ethics Committee (COPE)":

**Etik Kurul Belgesi/Ethics Committee Approval:** Makale, Etik Kurul Belgesi gerektirmemektedir. / Article does not require an Ethics Committee Approval.

**Çıkar Çatışması Beyanı/Declaration of Conflicting Interests:** Bu makalenin araştırması, yazarlığı veya yayınlanmasıyla ilgili olarak yazarların potansiyel bir çıkar çatışması yoktur. / There is no potential conflict of interest for the authors regarding the research, authorship or publication of this article.

## TOPLUMSAL CİNSİYET ROLLERİ BAĞLAMINDA NASREDDİN HOCA FIKRALARI



### NASREDDİN HODJA JOKES IN THE CONTEXT OF GENDER ROLES

**Tuba ALPTEKİN\***

**ÖZ:** Bu çalışmanın amacı, Nasreddin Hoca fıkralarının toplumsal cinsiyet rolleri açısından incelenmesidir. Verilerin elde edilmesi sürecinde Saim Sakaoğlu ve Ali Berat Alptekin tarafından hazırlanan Nasreddin Hoca (2014) kitabındaki 124 fıkra incelenmiştir. Nitel bir yaklaşımın benimsendiği çalışma, doküman analizi deseniyle kurgulanmıştır. Fıkra metinlerindeki Nasreddin Hoca fıkraları “toplumsal cinsiyet rolleri” hedefinde betimsel analize tabi tutulmuştur. Sonraki aşamada ise elde edilen veriler içerik analiziyle incelenmiştir. Fıkralardan elde edilen incelemeler “cinsiyetlere yüklenen roller”, “cinsiyetlere yüklenen meslek rolleri”, “cinsiyetlere yüklenen olumlu kişilik rolleri”, “cinsiyetlere yüklenen olumsuz kişilik rolleri”, “Nasreddin Hoca ve eşinin bulunduğu mekânlar”, “aile içi roller” şeklinde altı başlıkta değerlendirilmiştir. Araştırma sonucunda fıkralarda erkek karakterlere kadın karakterlerden daha fazla yer verildiği, meslek rolleri bağlamında eşitlikçi bir yaklaşımın benimsenmediği, erkeklerin aktif bir rolü olurken kadınların geri planda kaldığı, olumlu ve olumsuz kişilik rolleri bakımından erkeklerin kadınlara nazaran sayıca fazla olduğu, sosyal alanlarda erkeklerin kadınlardan daha çok yer aldığı, toplumsal cinsiyet rollerinin geleneksel bağlamda toplumda var olan kalıp yargıları genel anlamda yansıttığı görülmüştür.

**Anahtar Kelimeler:** Nasreddin Hoca, fıkra, toplumsal cinsiyet, cinsiyet rolleri, kadın ve erkek.

**ABSTRACT:** The aim of this study is to examine Nasreddin Hodja jokes in terms of gender roles. During the data collection process, 124 jokes in the book Nasreddin Hoca (2014) prepared by Saim Sakaoğlu and Ali Berat Alptekin were examined. The qualitative study was designed with a document analysis pattern. Nasreddin Hodja in the anecdote texts was subjected to descriptive analysis with the aim of “gender roles”. In the next stage, the obtained data were examined by content analysis. The analysis obtained from the anecdotes is under six headings: “roles assigned to genders”, “professional roles attributed to genders”, “positive personality roles attributed to genders”, “negative personality roles attributed to genders”, “places where Nasreddin Hodja and his wife are”, “roles within the family” has been evaluated. As a result of the research, male characters are given more space than female characters, an egalitarian approach is not adopted in the context of professional roles, men have an active role while women are left behind, men are more numerous than women in terms of positive and negative personality roles, men are more involved in social areas than women. It has been observed that gender roles generally reflect the stereotypes that exist in society in the traditional context.

**Keywords:** Nasreddin Hodja, joke, gender, gender roles, men and women.

\* Doç. Dr.- Kilis 7Aralık Üniversitesi Kilisli Muallim Rifat Eğitim Fakültesi Türkçe Eğitimi Bölümü/Kilis-alptekint6@gmail.com (Orcid: 0000-0002-7813-0679)

## Giriş

Güldürürken düşündüren halk anlatısı fıkra hakkında çeşitli tanımlar yapılmıştır: Türkçe Sözlük'te; "kısa ve özlü anlatımı olan, nükteli, güldürücü hikâye, anekdot" (1998: 778), Edebiyat Terimleri Sözlüğü'nde "Bir olayı ya da görüşü kısaca anlatan parça" (Akalın, 1980: 114), Ansiklopedik Halk Edebiyatı Terimleri Sözlüğü'nde "Kısa ve özlü anlatımı olan nükteli, güldürücü hikâye; anekdot. Malzemesi dil olan sözlü edebiyat ürünleri arasında biçim ve içerik bakımından kendine özgü özellikleri olan bağımsız bir edebî tür" (Albayrak, 2004: 172), Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi'nde "Türk halk edebiyatında daha çok sözlü geleneğin malı olan lâtife, nükte türünde kısa hikâyelere verilen ad" (Komisyon, 1979: 221) şeklinde tanımlanmıştır.

Pertev Naili Boratav'a göre "Fıkra, masala göre kısa, yoğun anlatımlı, belirli bir olaya bağlı, inandırmak ve ikna etmek amacıyla anlatılan, espri cümlesine sahip anlatımlardır." (1969: 63). Şükrü Elçin'e göre, "Umumiyetle gerçek hayat hadiselerinden hareketle hisse kapmayı hedef tutan ve temelinde az çok nükte, mizâh, tenkit ve hiciv unsuru bulunan sözlü, kısa, mensur hikâyelere fıkra adı verilir." (2004: 566). Saim Sakaoğlu ise fıkranın tanımı biraz daha genişleterek farklı bir bakış açısı sunmuştur: "İnsanları bazen güldürmek ve eğlendirmek; bazen de düşündürmek ve ders vermek amacıyla anlatılan, genellikle gerçek olaylara dayanan, kısa nesir şeklindeki halk anlatmalarımızı fıkra diye tanımlayabiliriz." (1984: 24). Yapılan fıkra tanımlarına bakıldığında fıkranın genel özelliklerine de yer verildiği görülmektedir. Fıkraların insanları eğlendirirken düşündürmesi, içerisinde mizahi öğeler barındırması, insanların hoş zaman geçirmelerini sağlaması, sözlü gelenek ürünü olması, okuyucu ya da dinleyiciye ders vermesi, kimi zaman da okur ya da dinleyicileri eleştirmesi, gerçek olaylardan beslenmesi, kendine has özellikleri ve inandırıcılığın olması başlıca özellikleridir.

Fıkraların eğlendirme, güldürme, hoş vakit geçirme özelliği yanında, dinleyicileri ya da okurları eğitime gibi bir amacı vardır. Kısa ve yalın biçimde anlatılan fıkralar; bir fikri daha iyi anlatmak, canlı ve ilgi çekici biçimde sunmak, akılda kalıcılığını sağlamak amacıyla sık sık başvurulan bir anlatım üslubuna sahiptir (Kara, 2007: 59). Eflâtun Cem Güney de "Çeşitli kusurlarımızın düzeltilmesinde fıkralar eğitici bir rol oynar. Fıkralar dertsiz başlarına dert açanları, acılarla harcanıp tükenmekten kurtaran şifalı bir el olur." (1971, 138) diyerek fıkraların eğitici yönüne dikkat çekmektedir. Toplumdaki aksaklıkları, rahatsız olunan durumları ya da kişileri kısa ve öz anlatıma sahip fıkralarla içine mizah katarak eleştirmek ve bunun sonucunda eğitmek fıkraların amaçlarından biridir. Anlatılan fıkraların sonunda insanların ders çıkarması, empati yapması ve çıkardıkları dersi hayatlarına yansıtması beklenmektedir. Bu nedenle de fıkralardaki karakterler günlük hayattan seçilen insanlardan oluşmaktadır. Bu özellikleri dolayısıyla da fıkralar eğitim ortamında sık kullanılmaktadır. Fıkra denildiğinde ise akla gelen ilk isim Nasreddin Hoca'dır. Nasreddin Hoca

fıkraları içerdiği insanî, ahlaki ve kültürel mesajların yanı sıra zihinde kalıcılığı sağlaması açısından eğitimde önemli bir yere sahiptir. Çünkü muhatapları düşünmeye ve eleştiri yapmaya sevk etmekle birlikte olay ve durumların analiz ve sentezinin yapılmasındaki faydaları da düşünüldüğünde bu türün eğitim ortamında kullanılmasının önemi artmaktadır (Arıcı, 2018: 603).

Nasreddin Hoca fıkralarının esas kahramanı kendisidir; ancak fıkralarda onunla birlikte yardımcı kahramanlar da vardır. Nasreddin Hoca, her fıkrada başkahraman olarak sabittir fakat yardımcı şahıslar değişkenlik gösterir. Tarihî şahsiyetler, devlet adamları, idareciler, din adamları, aile çevresi, çeşitli meslek erbapları vb. kişiler fıkralarda boy gösterir (Kalaycı, 2021: 251). Fıkralardaki insan tipleri hayali değildir, aksine günlük hayatta karşılaşılabilecek kişilerdir ve toplum hayatını yansıtmaktadır. Nasreddin Hoca fıkralarında toplum yaşantısının renkli karelerini görmek mümkündür ve fıkralar bir anlamda kişiye kendisini izleme fırsatı vererek, hayatını düzene koymasına yardımcı olmaktadır (Şenocak, 2016: 143). Bu bilgiler ışığında Hoca'nın fıkralarının okur ve dinleyicileri gerçek dünyaya hazırlamakla birlikte toplumda insanlara yüklenen rolleri de yansıttığı söylenebilir. Bu noktada ise toplumsal cinsiyet tanımına bakmak gerekmektedir.

“Toplumsal cinsiyet, bireyin belli bir cinsten olduğuna ilişkin bilgiye, bu bilgi dâhilinde olmak üzere toplumsal düzlemde bireyden beklenenlere ve toplumda bireye biçilen konuma işaret eder.” (Vatandaş, 2007: 29). Toplumsal cinsiyet, ait olduğu toplumun ve kültürün bireyin kadın ya da erkek olmaya yükledikleri anlamları ve beklentileri içeren biyolojik ve psikolojik özellikleri içeren bir yapıdır (Dökmen, 2019: 20). Toplumsal cinsiyet olgusu, kişinin kendi toplumunu yakından tanımasına fırsat tanır. Nitekim alanyazınında bu konunun üzerinde önemle durulduğu, gerek ders kitaplarında gerek çocuk kitaplarında gerekse edebî ürünlerde toplumsal cinsiyet rollerinin nasıl yansıtıldığına ilişkin çeşitli araştırmaların olduğu görülmektedir.

Demir ve Börekçi (2022) tarafından yapılan çalışmada ortaokul öğrencilerinden kimi erkek öğrencilerin ortaya koyduğu sözlü anlatım ürünlerindeki yetersizliklerine rağmen sözlü anlatım öz yeterlik algılarının yüksek olmasının, toplumumuzda erkeklere biçilen fazla değerden kaynaklandığı; söz konusu erkek öğrencilerin cinsiyetçi bir dille söylem üretmedikleri ancak sözlü anlatıma ilişkin öz yeterlik algılarının yüksek düzeyde çıkmasının bu genel algıyla ilgili olduğu belirtilmiştir. Kırbaşoğlu Kılıç ve Eyüp (2011) tarafından gerçekleştirilen çalışmada, ilköğretim 6. sınıflarda kullanılan Türkçe ders kitaplarındaki toplumsal cinsiyet rolleri incelenmiştir. Kitaplarda, kadın ve erkeklere sunulan cinsiyet rollerinde geleneksel anlayışın devam ettiği, kitaplarda erkeklerin kadınlardan daha fazla yer aldığı, aile içi rollerde kadınların daha fazla temsil edildiği belirlenmiştir. Hareket ve Dünder (2023) tarafından yapılan çalışmada,

çocuklar için hazırlanan hikâye kitaplarından Ayşegül Serisi'nde toplumsal cinsiyet unsurlarına yer verilme biçimini belirlemek amaçlanmıştır. Seride yer alan kitaplarda, sadece meslek tercihleri bakımından toplumsal cinsiyet eşitsizliğini işaret eden içerik unsurlarının olduğu tespit edilmiştir. Şahin ve Özaydınlı (2023) tarafından yapılan çalışmada, TÜBİTAK tarafından 3-6 yaş arası çocuklar için hazırlanan 41 adet resimli çocuk kitapları toplumsal cinsiyet rolleri bağlamında incelenmiştir. Görsel ve sözel metinlerde çoğunlukla toplumsal cinsiyet kalıp yargılarının sürdüğü sonucuna ulaşılmıştır. Temellioğlu (2021) çalışmasında, Andersen Masalları'nda toplumsal cinsiyet rollerini belirlemeyi hedeflemiştir. Araştırma sonucunda kadın ve erkek karakterlere eşit şekilde yer verilmediği, erkek karakterlerin sayıca kadınlardan fazla yer aldığı sonucuna ulaşılmıştır. Parlak Kalkan'ın edbilm üzerine yaptığı çalışmalarda (2019; 2020a; 2020b; 2021) da benzer sonuçlara ulaşılmıştır. Şeren, Aydoğmuş ve Ateş (2022) tarafından yapılan çalışmada, resimli çocuk kitaplarında toplumsal cinsiyet rolleri incelenmiştir. Araştırma sonucunda, karakter cinsiyetlerindeki dağılım ve mekânların kullanımı bakımından kadınlar lehine değişim gözlenirse de diğer temalar açısından geleneksel cinsiyet rollerinin devam ettiği sonucuna ulaşılmıştır.

Bu araştırma kapsamında, ülkemizde ve dünyada fıkraları dolayısıyla büyük ilgi görmüş, gerek ders kitaplarına gerekse çocuk kitaplarına, gerek filmlere gerekse de akademik kitaplara konu olan Nasreddin Hoca fıkraları, toplumsal cinsiyet rollerini içerme biçimleri açısından incelenmiştir. Zira alanyazınında toplumsal cinsiyet unsurlarına ilişkin araştırmalar bulunmasına rağmen Nasreddin Hoca fıkralarını toplumsal cinsiyet rolleri açısından inceleyen bir araştırmaya rastlanmamıştır. Çalışmanın önemi ve özgünlüğü bakımından bu durum çalışmayı dikkate değer kılmaktadır.

Bu çalışmada, Saim Sakaoğlu ve Ali Berat Alptekin tarafından hazırlanan Nasreddin Hoca (2014) kitabındaki 124 fıkrada toplumsal cinsiyet unsurlarına yer verilme durumlarını tespit etmek amaçlanmıştır. Bu amaç doğrultusunda şu sorulara cevap aranmıştır:

1. Nasreddin Hoca fıkralarında cinsiyetlere yüklenen rollere yer verilme durumu nasıldır?
2. Nasreddin Hoca fıkralarında cinsiyetlere yüklenen meslek rolleri ne şekildedir?
3. Nasreddin Hoca fıkralarında cinsiyetlere yüklenen olumlu kişilik rolleri nasıldır?
4. Nasreddin Hoca fıkralarında cinsiyetlere yüklenen olumsuz kişilik rolleri nasıldır?
5. Nasreddin Hoca fıkralarında Hoca ve eşinin bulunduğu mekânlar neresidir?
6. Nasreddin Hoca fıkralarında cinsiyetlere yüklenen aile içi roller ne şekildedir?

## Yöntem

### Araştırmanın Deseni

Bu çalışmada nitel bir yaklaşım benimsenmiştir ve çalışma doküman analizi deseniyle kurgulanmıştır. Doküman analizi, araştırılması hedeflenen olgular hakkında bilgi veren yazılı ve görsel materyallerin analizini içermektedir (Yıldırım ve Şimşek, 2011: 189).

### İncelenen Dokümanlar

Çalışmada Saim Sakaoğlu ve Ali Berat Alptekin tarafından hazırlanan Nasreddin Hoca (2014) kitabındaki 124 fıkra incelenmiştir.

### Verilerin Toplanması ve Analizi

Nasreddin Hoca kitabında yer alan 124 fıkra metni “toplumsal cinsiyet rolleri” hedefinde betimsel analize tabi tutulmuştur. Sonraki aşamada ise elde edilen veriler, içerik analiziyle incelenmiştir. Araştırmanın güvenilirlik hesaplaması için Miles ve Huberman’ın (1994) önerdiği güvenilirlik formülü kullanılmıştır. (Güvenirlik= Görüş Birliği/ (Görüş Birliği + Görüş Ayrılığı)) hesaplama sonucunda kodlayıcılar arasındaki uyum oranı %82 olarak belirlenmiştir. Güvenirlik hesaplarının %70’in üzerinde çıkması, araştırma için güvenilir kabul edilmektedir (Miles ve Huberman, 1994). Burada elde edilen sonuç, araştırma için güvenilir kabul edilmiştir. Bulgular kısmındaki tabloların ve başlıkların şekillenmesinde Mehmet Akif Çeçen’in (2015) “Türkçe ders kitaplarında toplumsal cinsiyet rolleri” isimli çalışmasından faydalanılmıştır.

### Bulgular

#### Cinsiyetlere Yüklenen Roller

Cinsiyetlerin ilgili fıkralardaki rollerinde erkek karakterlerin ön plana çıkarıldığı görülmüş ve Tablo 1’de şöyle sunulmuştur:

Tablo 1. Cinsiyetlere yüklenen roller

Cinsiyet Rollerini	Erkek	Kadın
Komşu	X	X
Adamın biri	X	
Arkadaş	X	
Ahbap	X	
Hemşehri	X	
Komşu çocukları	X	
Hoca'nın dostu	X	
Hoca'nın yakınları	X	
Şehirli	X	
Tanıdık	X	
Eski tanıdığı	X	
Köylüler	X	
Kadının biri		X
Kafadar	X	

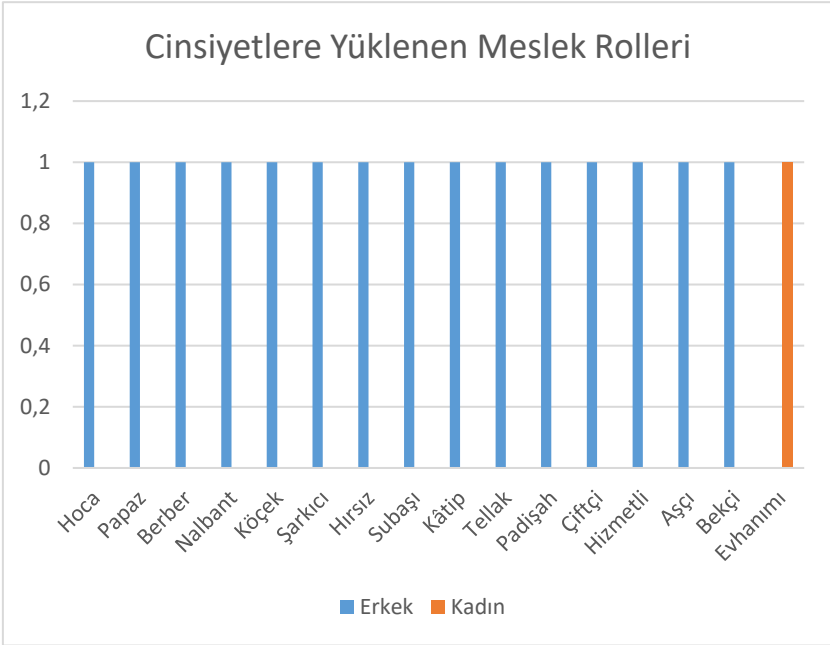


Geveze birisi	X	
Cimrilerden birisi	X	
Muzibin biri	X	
İşgüzar birisi	X	
Atlılar	X	

Tablo 1’de görüldüğü üzere Nasreddin Hoca’nın çevresinde bulunan kişilerin büyük çoğunluğu erkektir. İlgili fıkralarda ise erkeklerin “geveze birisi, cimrilerden birisi, işgüzar birisi” gibi olumsuz; “Hoca’nın dostu, Hoca’nın yakını, Hoca’nın ahbabı, arkadaşı” şeklinde olumlu özelliklerine dikkat çekilmiştir. Fıkralarda erkekleri tanıtıcı bilgilere yer verildiği ancak kadınlarda bu durumun daha belirsiz olduğu görülmektedir.

### Cinsiyetlere Yüklenen Meslek Rollerini

Cinsiyetlere yüklenen meslek rollerinde kadın karakterlerin herhangi bir mesleği olmadığı, 15 mesleğin tamamının erkekler tarafından icra edildiği görülmüştür. Bu sonuç, ilgili grafiğe şöyle yansımıştır:



Grafik 1. Cinsiyetlere Yüklenen Meslek Rollerini

Grafik 1’de “Cinsiyetlere Yüklenen Meslekler” alt temasına ait bilgiler yer almaktadır. Kadın karakterlerin herhangi bir meslek grubu mensubu olmadıkları ve ev hanımı rolünü üstlendikleri görülmektedir. Erkek karakterlerin ise “hoca, papaz, berber, nalbant, köçek, şarkıcı, hırsız, subaşı, kâtip, tellak (hamam çalışanı), padişah, çiftçi, hizmetli, aşçı, bekçi” mesleklerini icra ettikleri belirlenmiştir. İlgili meslekler incelenen fıkralarda şöyle geçmektedir:

Nasreddin Hoca'nın mesleğinin imamlık olduğu ilgili eserde şu ifadelerden anlaşılmaktadır:

*"Köylüler Hoca'ya "Hoca Efendi, bir Cuma vakti bizim köye kadar gelseniz de arkanızda namaz kılsak."* der (Sakaoğlu ve Alptekin, 2014: 243).

*"Hoca, mollalarına dini kitap okutur."* (Sakaoğlu ve Alptekin, 2014: 237).

İlgili eserde Nasreddin Hoca'nın diğer dinlerin din adamlarıyla hoşgörülü bir iletişim içerisinde olduğuna vurgu yapılmaktadır.

*"Hoca, Akşehir'i ziyareti sırasında bir papazla tanışır."* (Sakaoğlu ve Alptekin, 2014: 230).

Hoca, kişisel bakımını yaparken berberden destek almaktadır:

*"Hoca, tıraş olmak için berbere gider."* (Sakaoğlu ve Alptekin, 2014: 232).

Hoca, günümüzde unutulmaya yüz tutan mesleklerden nalbantlığa da dikkat çekerek görev tanımına vurgu yapmaktadır:

*"Komşumuz nalbanttır; herhalde öküze nal çakıyor."* der (Sakaoğlu ve Alptekin, 2014: 233).

Nasreddin Hoca, imamlığı dışında adaleti sağlamakla yükümlü kadılık mesleğini de icra etmektedir:

*"Hoca'nın Akşehir kadısı olduğu günlerde makamına bir adam gelir."* (Sakaoğlu ve Alptekin, 2014: 240).

Mahkemeye giden şahitlerin mesleklerine dikkat çekilerek Hoca'ya bu meslek mensupları güven vermemektedir:

*"Şahitlerden birisi düğünlerin köçeği, birisi de şarkıcısıdır."* (Sakaoğlu ve Alptekin, 2014: 240).

Her ne kadar haksız kazanç olsa da hırsızlık mesleği ustalık gerektirmektedir:

*"Hoca'nın evine hırsız girer ve usta hırsız, onlar uyurken evde bulduğu eşyaları bir çuvala koyar ve kaçır."* (Sakaoğlu ve Alptekin, 2014: 241).

Subaşının binitine de dikkat çekilmektedir:

*"Bir gün subaşının eşeği kaybolur..."* (Sakaoğlu ve Alptekin, 2014: 246).

Fıkralarda Nasreddin Hoca'nın birçok farklı mesleği vardır ve bunlardan birisi de kâtipliktir:

*"Nasreddin Hoca, hayatının bir döneminde Sivrihisar'da kâtiplik yapar."* (Sakaoğlu ve Alptekin, 2014: 264).

Bir dönem hemen hemen her mahallede olan ve aktif rol oynayan mesleklerden biri olan hamamcılık fıkralarda şöyle geçmektedir:

*"Hamam çalışanları Hoca ile ilgilenmez."* (Sakaoğlu ve Alptekin, 2014: 265).

Nasreddin Hoca, ilgili fıkrada çiftçilikle padişahlığı şöyle mukayese etmektedir:

*“Halk, Hoca’ya ‘Hocam, padişah mı büyük, yoksa çiftçi mi?’ diye sorar. Hoca ise ‘Bunu bilmeyecek ne var, elbette çiftçi büyük, eğer çiftçi olmasa padişah acından ölürdü.’ der”* (Sakaoğlu ve Alptekin, 2014: 267).

Zenginliğin göstergelerinden birisi de evinde hizmetli ve aşçı çalıştırmaktır:

*“Akşehirli zenginlerden biri Hoca’yı iftara çağırır. Ev sahibi çorbadan bir kaşık alınca hizmetlilere kızar.”* (Sakaoğlu ve Alptekin, 2014: 269).

*“Ev sahibi ‘Nerede bu aşçı?’ diye sorar.”* (Sakaoğlu ve Alptekin, 2014: 269).

Yaşanılan yerdeki güvenlik ve asayişin sağlanmasında önemli rol oynayan mesleklerden birisi bekçiliktir:

*“Nasreddin Hoca, sokakta gezerken bekçiler tarafından yakalanır ve sorguya çekilir.”* (Sakaoğlu ve Alptekin, 2014: 277).

Fıkralarda kadınlar, meslek rollerinde aktif değildir, yalnızca “ev hanımı” olarak, erkekler ise “hoca, papaz, berber, nalbant, köçek, şarkıcı, hırsız, subaşı, kâtip, tellak, padişah, çiftçi, hizmetli, aşçı, bekçi” şeklinde 15 farklı meslek rolünde yer almıştır.

### **Cinsiyetlere Yüklenen Olumlu Kişilik Roller**

Cinsiyetlere yüklenen olumlu kişilik rolleri 21 alt temada toplanmıştır ve tabloda şu şekilde sunulmuştur:

Tablo 2. Cinsiyetlere Yüklenen Olumlu Kişilik Roller

<b>Olumlu Kişilik Roller</b>	<b>Erkek</b>	<b>Kadın</b>
Adaletli	X	
Arabulucu	X	
Azimli	X	
Bilge	X	
Cömert	X	
Duyarlı	X	
Eğitimli	X	
Hazırcevap	X	
Kılavuz	X	
Kibar		X
Kurnaz	X	
Merhametli	X	X
Misafirperver	X	X
Sabırlı	X	
Saygı gören	X	
Sözüne güvenilir	X	
Şakacı	X	
Titiz	X	
Tutumlu	X	
Yardımsaver	X	

Nasreddin Hoca gerek yapmış olduğu “kadılık, imamlık ve vaizlik” mesleklerinden gerekse de kişiliği dolayısıyla adaletli bir insandır ve ilgili fıkralarda bu durum şöyle geçmektedir:

*“Hoca, her iki adamı da dinledikten sonra kendine özgü yöntemle adaleti dağıtmaya karar verir.”* (Sakaoğlu ve Alptekin, 2014: 253).

Hoca, kadılık yaptığı dönemde mütevazı olmanın yanında arabulucu özelliği ile de dikkat çekmektedir:

*“Bir köpek Akşehir’in ana caddelerinden birine pisler. Caddenin sağında ve solunda oturanlar, ‘Sen temizleyeceksin, ben temizlemeyeceğim.’ diye tartışırken Hoca ‘Vallahi hemşerilerim burası ana yoldur, buranın pisliğini temizlemek de kadiya düşer.’ der.”* (Sakaoğlu ve Alptekin, 2014: 257) ve bu görevi üstendir bu sayede tartışma biter.

Hoca, çok eşlilikte yaşanan sıkıntıların farkındadır ve bu konuda insanlara yardımcı olmaktadır:

*“Hoca, birden fazla eşi olan kişilere sanki bir psikolog edasıyla seslenerek sorunlarını çözmeye çalışır.”* (Sakaoğlu ve Alptekin, 2014: 262).

Hoca, vermiş olduğu nasihatlerle sorunları çözmektedir:

*“Birkaç genç kavga etmektedir. Hoca hemen onlara öğüt vermeye başlar.”* (Sakaoğlu ve Alptekin, 2014: 279).

Nasreddin Hoca, azimli bir kişiliğe sahiptir:

*“Zor işlerinde kullanmak üzere Nasreddin Hoca bir katır alır. Katır alır almasına da katır oldukça huysuzdur, üzerine kimseyi bindirmez. Ancak Hoca çok zor şartlarda da olsa günün birinde katırın sırtına binmeyi başarır.”* (Sakaoğlu ve Alptekin, 2014: 258).

Çevresindeki kişilere göre Hoca “bilge” bir kişiliğe sahiptir ve kafalarına takılan bir şey olduğunda herkes ona başvurmaktadır:

*“Adamın biri ‘Hoca Efendi, sen görmüş geçirmiş ve okumuş adamsın, bilirsin. İnsanlar ne zamana kadar ölecekler?’ diye sorar.”* (Sakaoğlu ve Alptekin, 2014: 242).

*“Nasreddin Hoca’ya sormuşlar ‘Hekimlik nedir?’ O da güzel cevabı vermiş: ‘Ayağını sıcak tut, başını serin; gönlünü ferah tut, düşünme derin derin.’ der.”* (Sakaoğlu ve Alptekin, 2014: 253).

*“Komşularından biri Hoca’ya ‘Hocam, sen bilgili adamsın. Bize dünyanın merkezinin neresi olduğunu söyleyebilir misin?’ der.”* (Sakaoğlu ve Alptekin, 2014: 256).

*“Birkaç kafadar, Hoca’ya ‘Hocam, sen mürekkep yalamış adamsın, bilirsin.’ demişler.”* (Sakaoğlu ve Alptekin, 2014: 244).

Hoca, cömert bir kişiliğe sahiptir:

*“Hoca, güzelce temizlenir, sonra da ücretini öder ve çalışanlara fazlasıyla bahşiş verir.”* (Sakaoğlu ve Alptekin, 2014: 265).

Fıkralarda geçen karakterlerden biri çevresine karşı oldukça duyarlıdır:

*“Adamın birisi su boşa gitmesin diye çeşmenin oluşuna ağaç parçası tıkaştır.”* (Sakaoğlu ve Alptekin, 2014: 238).

Nasreddin Hoca, eğitilmiş birisidir ve medrese tahsili görmüştür:

*“Hoca, medresede öğrenciyken Arapça ve Farsça derslerini de okumuştur.”* (Sakaoğlu ve Alptekin, 2014: 273).

Nasreddin Hoca hazırcevap birisidir:

*“Papazlar, Hoca'nın bilgisini denemek isterler. Hoca'nın sorulan sorulara verdiği cevaplar, papazları şaşırtınca üçüncü soruyu sormaktan vazgeçerler.”* (Sakaoğlu ve Alptekin, 2014: 246).

Nasreddin Hoca, onu dinleyenlere verdiği yanıtlarla insanlara kılavuzluk etmektedir:

*“Arkadaşları zaman zaman Hoca'ya takılırlarmış çünkü onun cevaplarından hisse çıkarırlarmış.”* (Sakaoğlu ve Alptekin, 2014: 230).

Hoca'nın eşi kibar bir kişiliğe sahiptir:

*“Hoca hanımı olmanın verdiği sorumluluktan dolayı kimsenin gönlünü kırmaz ve davetlere giderdi.”* (Sakaoğlu ve Alptekin, 2014: 237).

Hoca, kendisini küçük düşürmek isteyen Papaz'ın niyetini kolayca anlayacak kadar kurnazdır:

*“Sorudaki inceliği anlayan Hoca, Papaz'a bir soru sorar ve Papaz ne diyeceğini bilemez.”* (Sakaoğlu ve Alptekin, 2014: 230).

Hoca'nın eşi ve komşuları oldukça merhametlidir:

*“Hoca eşeğe binmeye çalışır ama düşer. Komşuları ise Hoca'nın gayretlerinin boşa gitmesine üzülürler.”* (Sakaoğlu ve Alptekin, 2014: 233).

*“Hoca'nın eşinin suratı asıktır çünkü komşusu ölmüştür.”* (Sakaoğlu ve Alptekin, 2014: 234).

Nasreddin Hoca ve eşi oldukça misafirperverdir ve evlerinden misafir eksik olmamaktadır:

*“Nasreddin Hoca'nın hanımı olmak zor mu zor; geleni olur, gideni olur.”* (Sakaoğlu ve Alptekin, 2014: 237).

*“Günün birinde Hoca komşularını yemeğe davet eder.”* (Sakaoğlu ve Alptekin, 2014: 248).

*“Hoca'nın hanımı evine gelenlere şerbet ikram eder.”* (Sakaoğlu ve Alptekin, 2014: 251).

*“Misafirlerden birisi, Nasreddin Hoca'nın evinde yatmaya kalır. Akşam yemeği yenildikten sonra sohbet edilir, yatma zamanı gelince yataklar açılır.”* (Sakaoğlu ve Alptekin, 2014: 270).

*“Yatmaya kalacak olan konuk Hoca'ya bir tavşan hediye eder. Hoca da konuğunu elinden geldiğince ağırlar.”* (Sakaoğlu ve Alptekin, 2014: 274).

*“Nasreddin Hoca yakaladığı bildircinleri temizledikten sonra bunlardan güzel bir yemek yapar ve komşularını davet eder.”* (Sakaoğlu ve Alptekin, 2014: 278).

Hoca'nın çevresindeki insanlar da oldukça misafirperverdir:

*“Adamın biri ‘Hocam, sen çok hoşuma gittin; bugün akşam bizim misafirhaneye buyur da beraber tuz ile ekmek yiyelim.’ der.”* (Sakaoğlu ve Alptekin, 2014: 239).

*“Bir komşusu, Nasreddin Hoca'yla birkaç arkadaşını iftara davet eder.”* (Sakaoğlu ve Alptekin, 2014: 262).

*“Hoca, çaldığı bir kapıda ‘Tanrı Misafiri’ deyip orada konuk edilir.”* (Sakaoğlu ve Alptekin, 2014: 276).

Hoca, mesleği dolayısıyla sabırlı bir kişiliğe sahiptir:

*“Hoca, duyduğu sözler karşısında epeyce kızar, fakat konumu gereği sabrını da gösterir.”* (Sakaoğlu ve Alptekin, 2014: 261).

Nasreddin Hoca, halk tarafından sevilen ve saygı gösterilen biridir:

*“Hemşehrileri bazen candan, bazen de sahte olarak Hoca'ya saygı gösterirlerdi.”* (Sakaoğlu ve Alptekin, 2014: 231).

Nasreddin Hoca, sözüne güvenilir biridir ve söz verdiği sözünde durmaktadır:

*“Köylüler Hoca'ya ‘Hoca Efendi, bir Cuma vakti bizim köye kadar gelseniz de arkanızda namaz kılsak.’ derler. ‘Neden olmasın bu hafta geleyim.’ der ve Hoca sözünde durur.”* (Sakaoğlu ve Alptekin, 2014: 243).

*“Hoca, dostlarına ‘Beyler, söz ağızdan bir kere çıkar. Siz istiyorsunuz diye, bu yaştan sonra on yıllık sözümden mi döneyim?’ der.”* (Sakaoğlu ve Alptekin, 2014: 265).

Hoca, fıkralarında şakacı özelliğiyle dikkat çekmektedir:

*“Arkadaşlarının kendisine takıldıklarını anlayınca gülümseyerek cevap verir.”* (Sakaoğlu ve Alptekin, 2014: 231).

Hoca, oldukça titizdir ve kişisel bakımını yapmak için hamama gitmektedir:

*“Hoca, işlerini bitirince hem günün yorgunluğunu atmak hem de kıyafetlerini temizlemek için hamama gider.”* (Sakaoğlu ve Alptekin, 2014: 265).

Hoca, cimri değildir ancak israfa da karşıdır. Bu durum ilgili fıkrada şöyle geçmektedir:

*“Körüğün ağızını sıkıca kapatan Hoca'ya karısı sebebini sorar. Hoca ‘Yahu hatun, bunu bilmeyecek ne var? Eğer körüğün ağızını tıkamasam içerisindeki hava uçup gidecekti. Biliyorsun ben savurganlığı sevmem.’ der.”* (Sakaoğlu ve Alptekin, 2014: 235).

Nasreddin Hoca, insanlara yardım etmeyi sevmektedir:

“Hoca'nın şehre ineceğini öğrenen komşuları siparişleri için başına toplanırlar.” (Sakaoğlu ve Alptekin, 2014: 233).

Olumlu kişilik rollerine bakıldığında 20 alt temadan 3 tanesinde kadın rollerine vurgu yapıldığı görülmektedir. Bu özellikler ise “kibar, merhametli ve misafirperver”dir. Misafirperver olması kadının ev işlerinden sorumlu olduğunu göstermektedir. Kibar olması, Hoca eşi olmasından; merhametli olması ise onun kişilik özelliğinden kaynaklanmaktadır. Erkek karakterlerin olumlu özellikleri daha çok Hoca'nın kişisel özellikleri üzerinden verilmiştir. Bunlar “adaletli, arabulucu, azimli, bilge, cömert, duyarlı, eğitilmiş, hazırcevap, kılavuz, kurnaz, merhametli, misafirperver, sabırlı, saygı gören, sözüne güvenilir, şakacı, titiz, tutumlu, yardımsever” şeklindedir. Olumlu kişilik özelliklerine sahip erkek rolü 19, kadın rolü ise 3'tür.

### **Cinsiyetlere Yüklenen Olumsuz Kişilik Roller**

Cinsiyetlere yüklenen olumsuz kişilik rolleri 23 alt temada toplanmıştır ve tabloda şu şekilde sunulmuştur:

Tablo 3. Olumsuz Kişilik Roller

<b>Olumsuz Kişilik Roller</b>	<b>Erkek</b>	<b>Kadın</b>
Açgözlü	X	
Alaycı	X	
Art niyetli	X	
Asık Suratlı		X
Bahaneci	X	
Beceriksiz	X	
Bencil	X	
Cimri	X	
Çokbilmiş	X	
Dedikoducu	X	
Düşüncesiz	X	
Empati Yoksunu	X	
Fırsatçı	X	
Geveze	X	
Güvenilmez	X	
Huysuz		X
Kavgacı	X	X
Memnuniyetsiz	X	X
Meraklı	X	
Misafirperver Olmamak	X	
Saf	X	
Saygısız	X	
Yalancı		X

Üzüm kesen Nasreddin Hoca, çocuklara da ikram eder ancak onları memnun edemez. Çocuklar, açgözlü kişiliği ile dikkat çekmektedir:

“Hoca, çocuklara bir salkım üzüm verir ama çocuklar bunu yetersiz bulur.” (Sakaoğlu ve Alptekin, 2014: 236).

Çocuklar, eşekten düşen Hoca'ya karşı alaycı bir tavır sergilemektedir:

*"Hoca, eşekten düşer ve çocuklar 'Nasreddin Hoca eşekten düştü, Nasreddin Hoca eşekten düştü.' diye alay ederler."* (Sakaoğlu ve Alptekin, 2014: 234).

Hoca, eşine bir soru sorar ve onun verdiği yanıtla alay etmektedir:

*"Hoca eşine ne kadar yolları kaldığını sordu. 'Efendi, bugün ve yarın da gidersek iki günlük yolumuz kaldı.' der. Bunun üzerine hanımına dönen Hoca 'Desene hanım, daha şimdiden yolu yarılacak.' der."* (Sakaoğlu ve Alptekin, 2014: 245).

Hoca'dan hoşlanmayan birisi ona art niyetli davranmaktadır:

*"Lüzumsuz adamın birisi Hoca'yı sıkıştırmak için Hoca'ya soru sorar."* (Sakaoğlu ve Alptekin, 2014: 247).

Nasreddin Hoca'nın karısı güler yüzlü değildir ve fıkrada durum şöyle aktarılmaktadır:

*"Hoca'nın karısının yüzü hep asıktır."* (Sakaoğlu ve Alptekin, 2014: 234).

Hoca, insanları bir türlü memnun edemez çünkü Hoca'nın çevresindekiler bahaneci kişiliğe sahiptir:

*"Hocayla oğlu eşeğe biner, eleştirilir binmez eleştirilir."* (Sakaoğlu ve Alptekin, 2014: 247).

Misafir umduğunu değil; bulduğunu yer, atasözünün aksine misafirperverliği ile dikkat çeken Hoca, evine gelen misafirleri bir türlü memnun edememektedir:

*"Hoca, komşularını yemeğe davet eder. Misafirler sofraya oturduklarında görürler ki yemekler ziyafet yemeği filan olmayıp, günlük yemekler... İçlerinden biri Hoca'ya takılır: 'Yahu Hoca, koskoca Nasreddin Hoca'sın, bugüne kadar hiç yeni yemek icat etmedin mi?' der."* (Sakaoğlu ve Alptekin, 2014: 248).

Hoca, talihsiz bir durum yaşasa da çevresindekiler Hoca'nın hissettiklerini anlamak yerine onu acımasızca eleştirerek yaşadığı mağduriyete bahane bulmaktadır:

*"Herkesin derin uykuya daldığı sırada hırsızlar Hoca'nın evine girer ve buldukları her şeyi aldıkları gibi giderler. Hoca kapıya çıkarak bağırmağa başlar. Komşuları gelir ve 'Ah Hocam, ah! Hiç insan geceleyin damda yatar mı?', 'Hocam, kapının arkasına sürgüsünü takmamış mıydın?', 'Hocam, kilit mi bozduktu yoksa?' gibi sorular sorar. Hoca bakar ki soruların ardı arkası kesilmeyecek, dayanamaz; 'Bre komşular, doğru söylüyorsunuz da, bizim hırsızın hiç mi suçu yok?' der."* (Sakaoğlu ve Alptekin, 2014: 254).

Bazı meslekleri icra ederken el becerisine sahip olmak gerekmektedir:

*"Berber kalfası Hoca'yı tıraş ederken usturayı her kullanımından sonra Hoca'nın yüzüne pamuk yapıştırır."* (Sakaoğlu ve Alptekin, 2014: 236).



Fıkralarda bencil insan tavırları detaylı bir şekilde şöyle geçmektedir:

*“Evin sahibi, neredeyse kepçe büyüklüğünde bir kaşıkla, hiç nefes almadan hoşafı içmektedir. Misafirlerin ellerinde ise küçük kaşık vardır.”* (Sakaoğlu ve Alptekin, 2014: 262).

Fıkralarda çoğunlukla olumlu özelliklere sahip olan Nasreddin Hoca, bir fıkrada cimri olarak dikkat çekmektedir:

*“Komşunun oğlu gelir ve ‘Babam turşu kuruyordu, evde sirke kalmamış; bana Hoca amcanlardan al.’ dedi, der. Hoca ‘Babana selam söyle, kırk yıllık sirkeyi veremem, eğer her gelene verseydim, evde hiç kırk yıllık sirke kalır mıydı?’ der.”* (Sakaoğlu ve Alptekin, 2014: 259).

Nasreddin Hoca, cimri insanlara muhtaç olmanın zorluğuna şu şekilde değinmektedir:

*“Cimrilerden birisi Hoca’ya takılır: ‘Hocam parayı çok sevdiğini öğrendim, acaba neden?’ der. Hoca ise ‘Senin gibilere muhtaç olmamak için’ cevabını verir.”* (Sakaoğlu ve Alptekin, 2014: 272).

Hoca’nın cimri insanlara olan bakış açısı fıkralara şöyle yansımaktadır:

*“Cimri bir kişiliğe sahip olan dönemin subaşısını Hoca pek sevmemektedir.”* (Sakaoğlu ve Alptekin, 2014: 276).

Bilge kişi olan Hoca’nın çevresinde çok farklı insanlar yer almaktadır. Bunlardan birisi de çokbilmiş kişilerdir:

*“Günün birinde Hoca’dan hoşlanmayan komşulardan biri onu yolun üzerinde durdurur ve bilmiş bilmiş konuşmaya başlar.”* (Sakaoğlu ve Alptekin, 2014: 230).

Hoca’nın komşularıyla iletişiminin kimi zaman iyi kimi zaman da kötü olduğu görülmektedir. Komşularından biri de dedikoducu ve meraklı özelliğiyle fıkraya şöyle yansımaktadır:

*“Komşusu Hoca’ya ‘Hocam, yanlış anlamayın ama senin hanım galiba çok geziyor.’ der.”* (Sakaoğlu ve Alptekin, 2014: 237).

Hoca’nın rahatsız olduğu komşu özelliklerinden birisi de düşüncesizliktir:

*“Hoca, yatağın içerisinde ağrıların etkisiyle kıvrılmaktadır. Geçmiş olsuna gelen komşular da ilk geldiklerinde ‘Hocam, geçmiş olsun, ne oldu, nasılsın?’ dedikten sonra hastayı bırakıp kendi aralarında sohbeti koyulaştırmaktadır. Her gelen oturmakta, bir türlü kalkmayı hatırlayamamaktadır.”* (Sakaoğlu ve Alptekin, 2014: 250).

Hoca’nın komşularının empati yoksunu olduğu ilgili fıkradan anlaşılmaktadır:

*“Evinin damından düşen Hoca’ya komşuları ‘Neden dikkat etmedin?’, ‘Nasıl oldu?’, ‘Bir daha dikkatli ol.’ gibi şeyler söyler. Sorular uzadıkça Hoca’nın*

canı sıkılır ve onları susturmak için 'Boşuna konuşmayın, benim hâlimden ancak damdan düşen anlar!' der." (Sakaoğlu ve Alptekin, 2014: 245).

İnsanların mutlu anlarını kollayarak fırsatçı olmaya çalışan insanlara Hoca, gereken cevabı şöyle vermektedir:

"Hoca'ya oğlu olduğu müjdesini veren adam müjde olarak bir şeyler ister. Hoca ise 'Yahu komşu, doğduysa benim çocuğum doğdu, sana ne' der." (Sakaoğlu ve Alptekin, 2014: 247).

Hoca'nın geveze ve meraklı adamdan duyduğu rahatsızlık fıkrada şöyle geçmektedir:

"Geveze adam Hoca'ya 'Sizin evinize baklava gidiyordu.' deyince Hoca 'Be adam, giderse gitsin, bizim eve giden baklavadan sana ne?' diyerek adamı azarlar." (Sakaoğlu ve Alptekin, 2014: 270).

Geveze insanın özellikleri şöyle anlatılmaktadır:

"Hoca'nın da içinde bulunduğu bir sohbet toplantısında geveze birisi hiç kimseye söz hakkı vermez. Sağdan, soldan konuşulurken hep geveze adam konuşur." (Sakaoğlu ve Alptekin, 2014: 248).

Güvenilir olmayan insanlara karşı Hoca temkinli davranmaktadır:

"Komşularından biri Nasreddin Hoca'dan çamaşır ipi ister. Komşunun tavrı Hoca'nın hoşuna gitmez, çünkü komşu aldığı emaneti geri vermeyen biridir." (Sakaoğlu ve Alptekin, 2014: 252).

Huysuz olan kişilerin ebeveyni olmak oldukça zordur:

"Nasreddin Hoca'nın komşularından birisinin kızı vardır. Anne ve babası kızlarından yaka silkmektedir." (Sakaoğlu ve Alptekin, 2014: 265).

Kavgaya etmek kimi zaman fiziksel şiddetle gerçekleşmektedir:

"Hoca, komşusuna neden telaşlı olduğunu sorar ve komşusu karısıyla, baldızının saç saça, baş başa kavga ettiklerini söyler." (Sakaoğlu ve Alptekin, 2014: 232).

Kavga sonucunda küslük durumu da olabilmektedir:

"Hoca ile subaşı sürtüşür. İkilinin kavgası o kadar ileriye gider ki birbirleriyle konuşmayacak seviyeye gelirler." (Sakaoğlu ve Alptekin, 2014: 264).

Fıkralarda hiçbir şeyden memnun olmayan insanlar da yer almaktadır:

"Hoca'ya arkadaşı 'Hocam, bu insanlar bu yaz aylarında sıcaktan, kış aylarında ise soğuktan şikâyet ediyor. Sizce neden?' diye sorar." (Sakaoğlu ve Alptekin, 2014: 231).

Meraklı olmak kimi zaman karşısındakini rahatsız etmektedir:

"Hoca'nın eşeği çalınır ve komşuları 'Eşeğini mi çaldılar?', 'Kim çaldı biliyor musun?', 'Ne zaman çalınmış senin eşek?' gibi sorular sorarlar. Bu gereksiz sorulardan fena hâlde sıkılan Hoca 'Be hey komşular, kimin çaldığını bilseydim ben eşeği çaldırır mıydım?' der." (Sakaoğlu ve Alptekin, 2014: 260).

Merak duygusu kimi zaman istenmeyen durumların yaşanmasına sebebiyet verebilmektedir:

*“Hoca'nın eşi merakından heybeyi açar ve tavşanın kaçmasına neden olur.”* (Sakaoğlu ve Alptekin, 2014: 235).

Misafirperver olmayan ev sahibinin misafirine yaklaşım şekli şöyle anlatılmaktadır:

*“Hoca'yı evine davet eden hemşehrisi, Hoca eve yaklaşınca ev sahibi başını pencereden içeri doğru çeker.”* (Sakaoğlu ve Alptekin, 2014: 231).

Karşısındakinin söylediklerini sorgulamadan inanan kişilere saf denilmektedir ve bu özelliğiyle çeşitli mağduriyetler yaşayabilmektedir:

*“Yağmurdan kaçan komşusuna ‘Komşu, komşu, utanmıyor musun, niçin Allah'ın rahmetinden kaçyorsun?’ deyince adam koşmayı bırakır ve yavaş yavaş evine gider. Komşusunun söylediklerini sorgulamadan inanır.”* (Sakaoğlu ve Alptekin, 2014: 229).

Nasreddin Hoca'nın yaşına ya da mesleğine saygı göstermeyen birinin saygısız tutumu fıkrada şöyle anlatılmaktadır:

*“Eşeğinin üzerindeyken Hoca, yolu üzerinde karşılaştığı sözde muzibin biri; ‘Aman Hocam, iki kardeş nereden gelip nereye gidiyorsunuz?’ der.”* (Sakaoğlu ve Alptekin, 2014: 258).

Hoca'nın eşinin de elbette ki olumsuz özellikleri vardır ve bunlardan birisi de yalancılıktır:

*“Hoca ciğer getirir ancak karısı ciğeri kedinin yediğini söyleyerek yalan söyler.”* (Sakaoğlu ve Alptekin, 2014: 242).

Olumsuz kişilik rolleri 23 alt temada toplanmıştır. Kadınlarla ilgili olumsuz kişilik rolü sayısı 5; erkeklerle ilgili olumsuz kişilik rolleri sayısı 20'dir. Kadınların olumsuz kişilik özellikleri “asık suratlı, huysuz, kavgacı, memnuniyetsiz, yalancı “olmasıyken; erkeklerinki ise “açgözlü, alaycı, art niyetli, bahaneci, beceriksiz, bencil, cimri, çokbilmiş, dedikoducu, düşüncesiz, empati yoksunu, fırsatçı, geveze, güvenilmez, kavgacı, memnuniyetsiz, meraklı, misafirperver, saf, saygısız” şeklindedir. Olumsuz kişilik rolüne sahip erkeklerin sayıca kadınlardan fazla olduğu görülmektedir.

### **Nasreddin Hoca ve Eşinin Bulunduğu Mekânlar**

Nasreddin Hoca ile eşinin buldukları mekânlar Tablo 4'te sunulmuştur. Hoca ile eşinin ortak ya da ayrı buldukları mekânlar aşağıdaki şekildedir:

Tablo 4. Hoca ve eşinin buldukları mekânlar

<b>Hoca ve Eşinin Bulunduğu Mekânlar</b>	<b>Nasreddin Hoca</b>	<b>Eşi</b>	<b>Ortak Buldukları Mekânlar</b>
Ev	X	X	X
İl	X		

Yol üzeri	X		
Akşehir	X		
Çınar ağacının altı	X		
Evinin bahçesinde	X	X	
Medrese	X		
Alışveriş için şehre gitmek	X		
Pazar	X		
Kır	X		
Üzüm bağı	X		
Sivrihisar	X		
Yol	X		
Komşu köy	X		
Cami	X		
Pazar	X		
Köy	X		
Meydan (cirit oynamak için)	X		
Sokak	X		
Seyahat	X	X	X
Komşunun evi	X	X	
Evinin damı	X	X	X
Topluluk	X		
Sohbet toplantısı	X		
Akşehir gölü	X	X	X
Akşehir çarşısı	X		
Orman	X		
Cami avlusu	X		
Mezarlık	X		
Konya yolu	X		

Nasreddin Hoca gerek mesleği (imamlık, kadılık, kâtiplik) gerekse de dışa dönük kişiliği ve sosyal yönüyle halkla iç içedir. Hoca'nın bulunduğu mekânlar incelendiğinde Hoca'nın ev içinde bazı sorumlulukları olduğu görülmektedir. Örneğin; Hoca evin ihtiyaçlarını temin etmekle ve alışveriş yapmakla görevlidir. Eşi ise genellikle evdedir, dışarı çıktığında ise ona eşi refakat etmektedir. Yalnız gittiği yer ise kadınların toplandığı komşunun evidir ve kendi evine yakın mesafelerdir.

### **Cinsiyetlere Yüklenen Aile İçi Roller**

#### **Anne**

Toplumumuzda ve dinimizde anneye her zaman olumlu gözle bakılmış ve gerekli değer verilmiştir. Nasreddin Hoca'nın annesi bir fıkrada geçmektedir:

*“Hoca, kardeşinin kendisinden büyük olup olmadığını annesine sorduğunu söyler.”* (Sakaoğlu ve Alptekin, 2014: 231).

Hoca, ilgili soruyu babasına sormak yerine annesine sormayı tercih etmiştir. Nasreddin Hoca'nın annesi oğlunun aklındaki sorulara cevap veren kişidir.

## Eş

Türk toplumu için aile; neslin devamını, birlik ve beraberliğini sağlayan en önemli kurumdur. Bireyin, toplum içinde kabul görmesi için aile kurumunu evlilik yoluyla oluşturması gerekmektedir (Alptekin, 2022: 66). Nasreddin Hoca'nın eşiyle evliliğinin görücü usulü şeklinde gerçekleştiği ve eşini fiziksel olarak beğenmediği fıkra da şöyle anlatılmaktadır:

*“Ahbapları Hoca'yı çirkin bir kadınla evlendirirler. Akşam olunca Hoca, evlendirildiği kadını görünce şaşkınlığını gizleyemez ama yapacağı da fazla bir şey yoktur.”* (Sakaoğlu ve Alptekin, 2014: 231).

Hoca, eşinin güler yüzlü olmasını istemektedir ancak karısı tam tersi asık suratlıdır:

*“Hoca, karısının suratının asık olmasından rahatsızdır ve ‘Senin düğün evinden gelişini de bilirim.’ diyerek suratının hep asık olmasından yakınır.”* (Sakaoğlu ve Alptekin, 2014: 234).

Nasreddin Hoca, karısına ev işlerinde yardım etmektedir:

*“Nasreddin Hoca ateş yakacaktır. Belli ki hanımı da yemek yapma hazırlığındadır.”* (Sakaoğlu ve Alptekin, 2014: 235).

*“Günün birinde Hoca ile hanımı Akşehir Gölü'ne çamaşır yıkamaya giderler. İkili, bir yandan çamaşırlarını yıkarken, bir yandan da oturup sohbet ederler.”* (Sakaoğlu ve Alptekin, 2014: 257).

Hoca'nın eşi olmanın birtakım zorlukları olabilmektedir:

*“Hoca'nın hanımı gündüzleri hep ev oturmalarına çağrılır. Gitse olmaz, gitmese olmaz, ne de olsa Hoca hanımı.”* (Sakaoğlu ve Alptekin, 2014: 237).

Hoca, evin maddi ihtiyaçlarını temin etmekle yükümlüdür, eşi ise ev işlerinden ve yemek yapmaktan, misafir ağırlamaktan sorumludur:

*“Hoca, zaman zaman evine ciğer getirir. Fakat ne tuhaftır ki akşam sofrada ciğer kebabı yerine başka yemeklerle karşılaşır.”* (Sakaoğlu ve Alptekin, 2014: 242).

*“Nasreddin Hoca tuzlu yemekleri sevmezmiş. Olacak bu ya hanımı da bütün yemekleri tuzlu pişirmiş.”* (Sakaoğlu ve Alptekin, 2014: 277).

*“Hoca, hediye edilen tavşanın suyuyla bir çorba hazırlatır ve sofraya getirerek ‘Afiyetle iç. Bizim hanım bu çorbayı senin köylünün getirdiği tavşanın suyundan yaptı.’ der.”* (Sakaoğlu ve Alptekin, 2014: 274).

*“Hoca'nın hanımı gelenlere şerbet ikram etmektedir.”* (Sakaoğlu ve Alptekin, 2014: 250).

Hoca ve eşinin de kendi aralarında tartışmaları olabilmektedir:

*“Komşusu, Hoca’ya evden gelen gürültünün sebebinin sorunca Hoca ‘Bir şey yoktu, hatunla biraz tartıştık, demek ki ağız dalaşımını duymuşsun.’ der.”* (Sakaoğlu ve Alptekin, 2014: 243).

Eşine uzun yolculuklarda Nasreddin Hoca refakat etmektedir:

*“Nasreddin Hoca ile hanımı seyahate çıkarlar.”* (Sakaoğlu ve Alptekin, 2014: 244).

Nasreddin Hoca, eşine düşkün değildir ve onun kaçırılması Hoca için hiçbir anlam ifade etmemektedir:

*“Nasreddin Hoca ile hanımı tam uykuya daldıkları sırada dışarıdan sesler duyar: ‘Arkadaşlar, haydi içeri girelim. Hoca’yı öldürüp karısını kaçıralım. Oğlağı da götürüp pişirelim.’ der. Hoca konuşmaları işitip yüksek sesle öksürünce hırsızlar kaçır. Ortalık sakinleşince Hoca’nın hanımı ‘Efendi galiba sen korkudan öksürdün.’ deyince, Hoca ‘Hayır hatun, hayır, ben korkudan ve senin için değil, kendim ve oğlağım için öksürdüm.’ der.”* (Sakaoğlu ve Alptekin, 2014: 259).

Genellikle fıkralarda tek eşli olan Nasreddin Hoca’nın bir fıkrada iki eşli olduğu görülmektedir:

*“Hoca’nın iki evli olduğu günlerde hanımları merakla sorarlar: ‘Hocam hangimizi daha çok seversin?’ diye. Hoca daha önce, hanımlarına birbirlerinden habersizce birer mavi boncuk verdiği için rahat bir şekilde cevap verir ‘Mavi boncuk kimdeyse benim gönlüm ondadır.’ der.”* (Sakaoğlu ve Alptekin, 2014: 262).

Nasreddin Hoca’nın eşi oldukça zekidir ve kocasının akıl denemelerinden başarıyla çıkmaktadır:

*“Bir akşamüzeri Nasreddin Hoca ile hanımı avluda oturmuş sohbet etmektedir. Hanımına çeşitli sorular sorar ve onu şaşırtmak ister. Hanımının her sorusuna karşı çıktığını gören Hoca biraz da kızarak ‘Yahu hanım, iki söz edelim dedik, burnumdan getirdin. Seninle konuşulmuyor ki’ der.”* (Sakaoğlu ve Alptekin, 2014: 273).

Hoca’nın eşi, ilgili fıkralardaki rolüne göre kimi zaman asık suratlı, eşi tarafından değer görmeyen, fiziksel olarak kocasının gözlerine hitap etmeyen, kimi zaman eşinin ev işlerine yardımına mazhar olacak kadar kıymetli, kimi zaman da çok eşlilikten kaynaklı ikinci kadın rollerindedir. Ön planda Nasreddin Hoca yer aldığı için eşi ilgili fıkralarda çok fazla yer almamaktadır.

## **Çocuk**

Türk kültüründe çocuk, neslin ve toplumun sürekliliğinin sembolüdür. Toplumda çocuğun dünyaya gelmesi aile ve toplum açısından müjdeli bir haberdur.

Hoca, evladının doğduğunu öğrenince Allah’a şükrederek mutlu olur:

*“Hoca’nın bir çocuğı olur. Bu sırada Hoca da bir yolculuktan dönmektedir. Komşularından birisi Hoca’yı karşılar; ‘Hoca Efendi, oğlun oldu;”*

*müjdem i sterim' der. 'Çok şükür ya Rabbi' diye karşılık verir.'*(Sakaoglu ve Alptekin, 2014: 247).

Hoca'ya yolculuk sırasında refakat eden oğlu, babasından çeşitli nasihatler duyar:

*"Hoca ile oğlunun komşu köylerden birine işleri düşer. Birlikte yola çıkarlar. Her şeyi eleştiren insanları görünce 'Bak oğul, adamları gördün işte... Hiçbirini memnun edemedik... Ne yapalım elin ağız torba değil ki büzesin.' der."* (Sakaoglu ve Alptekin, 2014: 248).

İlgili fıkralar arasında yalnızca 2 fıkrada Nasreddin Hoca'nın oğluna yer verildiği görülmektedir. Nasreddin Hoca oğlunun varlığı ile mutlu olan ve onu küçük yaşlarda eğitmeye çalışan bir kişi rolündedir.

### **Sonuç ve Tartışma**

Nasreddin Hoca fıkralarında toplumsal cinsiyet rollerini belirlemeyi hedefleyen bu çalışmada, fıkralarda erkek karakterlere kadın karakterlerden daha fazla yer verildiği sonucuna ulaşılmıştır. Benzer şekilde Çeçen (2015) tarafından yapılan çalışmada Türkçe ders kitaplarında erkeklerin temsil oranının kadınların iki katından fazla olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Kitiş Çınar (2013) tarafından yapılan çalışmada ders kitaplarında yer alan ana karakterlerin çoğunun erkek karakterler olduğu tespit edilmiştir. Araştırmaların sonuçları, bu çalışmanın sonuçlarını destekler niteliktedir. Diğer taraftan Kaynak ve Aktaş (2017) tarafından yapılan araştırmanın sonucu ise bahsi geçen çalışmaların da sonuçlarından farklılık göstermektedir. İlgili çalışmada incelenen hikâye ve masal kitaplarında kadın karakterlerin erkek karakterlerinden sayıca fazla olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

Araştırma sorularından ikincisinde kadın ve erkek karakterler meslek rolleri kapsamında incelenmiştir. İncelenen fıkralarda kadınların herhangi bir mesleğinin olmadığı; erkeklerin ise "Hoca, papaz, berber, nalbant, köçek, şarkıcı, hırsız, subaşı, kâtip, tellak, padişah, çiftçi, hizmetli, aşçı, bekçi" şeklinde 15 farklı meslek rolünde yer aldığı sonucuna ulaşılmıştır. Bu sonuçlar meslek rolleri bakımından eşitlikçi bir yaklaşımın benimsenmediğini göstermektedir. Benzer sonuçlara Yıldız (2013) tarafından da ulaşılmıştır. Araştırmacı çalışmasında kadınların genellikle evde, erkeklerin ise ev dışında gösterildiği, mesleklerle ilgili ise toplumdaki cinsiyet rollerine yönelik geleneksel yargıların devam ettiği sonucuna ulaşılmıştır. Karabulut (2021) çalışmasında 8. Sınıf Türkçe ders kitaplarındaki metinlerde erkeklerin toplum tarafından kabul gören; "padişah, ağa, komutan, bilim insanı, hükümdar" gibi tasvirlerle ele alındığına; kadınların ise geleneksel olarak bir kadından beklenen "anne, ev hanımı, köylü kadın ya da hizmetçi" tasvirleriyle ele alındığı sonucuna ulaşılmıştır. Erkek tasviri meslek bakımından çeşitlilik gösterirken kadınların hemen hemen tek tipe yakın meslek sahibi oldukları bulgusuna ulaşılmıştır. Yeşilyurt ve Güllü (2019), araştırmalarında erkeklerin kadınlara nazaran

çalışma ortamında daha fazla yer aldığı, kadınların ise erkeklerden daha çok ev ortamında oldukları sonucuna ulaşılmıştır. Elde edilen sonuçlar bu çalışmanın bulguları ile örtüşmektedir.

Olumlu kişilik rollerine bakıldığında 20 alt temadan 3 tanesinde kadın rollerine vurgu yapıldığı görülmektedir. Kadınlar “kibar, merhametli ve misafirperver”; erkekler ise “adaletli, arabulucu, azimli, bilge, cömert, duyarlı, eğitilmiş, hazırcevap, kılavuz, kurnaz, merhametli, misafirperver, sabırlı, saygı gören, soğukkanlı, sözüne güvenilir, şakacı, titiz, tutumlu, yardımsever” şeklindedir. Ortak olan kişilik özellikleri “merhametli” ve “misafirperver” olmalarıdır. İlgili özelliklerde erkeklerin olumlu kişilik rolleri bakımından sayıca kadınlardan fazla olduğu görülmektedir. Çeçen (2015) tarafından yapılan çalışmada, erkekler için güçlü ve olumlu kişilik özelliklerinin kadınlara nazaran daha çok kullanıldığı sonucuna ulaşılmıştır. Bu çalışmada ise kadın rolünün az olması dolayısıyla olumlu kişilik rolleri sayı bakımından erkeklerden azdır.

Olumsuz kişilik rolleri 23 alt temada toplanmıştır. Kadınlarla ilgili olumsuz kişilik rolü sayısı 5; erkeklerle ilgili olumsuz kişilik rolleri sayısı 20'dir. Kadınlarla ilgili olumsuz kişilik özellikleri “asık suratlı, huysuz, kavgacı, memnuniyetsiz, yalancı” iken; erkekler ise “açgözlü, alaycı, art niyetli, bahaneci, beceriksiz, bencil, cimri, çokbilmiş, dedikoducu, düşüncesiz, empati yoksunu, fırsatçı, geveze, güvenilmez, kavgacı, memnuniyetsiz, meraklı, misafirperver, saf, saygısız” olması şeklindedir. Olumsuz kişilik rolüne sahip erkeklerin sayıca kadınlardan fazla olduğu görülmektedir. Tunagür (2021) tarafından yapılan çalışmada da erkeklerin kadınlara göre olumsuz kişilik rollerinin daha fazla olduğu görülmüştür. Alanyazınındaki araştırmanın bu çalışmanın bulguları ile paralellik gösterdiği görülmektedir.

Nasreddin Hoca gerek mesleği (imamlık, kadılık, kâtiplik) gerekse de dışı dönük kişiliği ve sosyal yönüyle halkla iç içedir. Hoca'nın bulunduğu mekânlar incelendiğinde evin dışında birçok yerde olduğu görülmektedir. Bunlar kimi zaman işiyle ilgili (cami, caminin avlusu, sohbet toplantısı) yerlerken, kimi zaman da işinden bağımsız (göl, pazar, meydan, il, köy vb.) mekânlardır. Eşi ise genellikle evdedir, seyahate gittiğinde ise ona Hoca refakat etmektedir. Yalnız gittiği yer kadınların toplandığı komşunun evidir ve kendi evine yakın mesafede olan yerlerdir. İlgili fıkralarda erkek tasvirlerinin daha çok açık alanlarda, kadın tasvirlerinin ise daha çok kapalı alanlarda bulunduğu tespit edilmiştir. Özdemir ve Balcı Karaboğa (2019) tarafından yapılan çalışmada genellikle kadınların kapalı, erkeklerin ise açık alanlarda olduğu sonuca ulaşılmıştır. Karaboğa (2020), yaptığı çalışmada sosyal bilgiler ders kitaplarında erkeklerin sosyal alanlarda kadınlardan daha çok yer aldıklarına ve bu durumun ders kitaplarının erkek ve kadın rollerine olan bakış açısını yansıttığını iletmiştir. İlgili araştırmaların sonuçları bu çalışmanın sonuçlarını desteklemektedir.



Nasreddin Hoca fıkraları aile içi roller “anne, eş, çocuk” kapsamında üç başlıkta değerlendirilmiştir. Anne rolüne 1, çocuk rolüne ise 2 fıkrada yer verildiği görülmüştür ve anne ve çocuk rolünün yüzeysel şekilde işlendiği görülmüştür. İlgili kategoride en fazla “eş” rolü yer almıştır. Hoca’nın eşi ev işlerinden, misafir ağırlamaktan ve yemek yapmaktan sorumludur. Kılıç ve Eyüp (2011) tarafından yapılan çalışmada kadınlara ve erkeklere yüklenen toplumsal cinsiyet rollerinde, geleneksel yapının etkili olduğu ve aile içi rollerde kadınların sorumluluğunun daha fazla olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Doğanay ve Çopur (2021) tarafından yapılan çalışmada aile içi rollerde kadınlar evle ilgili sorumlulukların üstlenicisi olarak temsil edilmiştir. Kadında eş olarak aranan özelliklerden birisi ev işlerinde maharetli olmasının yanında “güzellik”tir. Öyle ki eşini evlendiği gün gören Hoca’nın eşinde aradığını bulamaması ve yaşadığı hayal kırıklığı fıkralara da yansımıştır. Temellioğlu (2021), Andersen Masalları’ndaki toplumsal cinsiyet rollerini incelediği çalışmasında kadına yüklenen kişilik rollerinde güzellik kavramının önemine ulaşması, çalışmanın bu sonucuyla uyumluluk göstermektedir.

Elde edilen tüm bu sonuçlar ışığında incelenen fıkralarda toplumsal cinsiyet rollerinin geleneksel bağlamda toplumda var olan kalıp yargıları genel anlamda yansıttığı görülmüştür. Diğer taraftan Nasreddin Hoca’nın eşine ev işlerinde yardımcı olması, toplumda var olan geleneksel erkek ve kadın tasvirinin yanı sıra rol model insan tipini göstermesi bakımından önemlidir.

### KAYNAKÇA

- Akalın, L. S. (1980). *Edebiyat terimleri sözlüğü*. İstanbul: Varlık Yayınevi.
- Albayrak, N. (2004). *Ansiklopedik halk edebiyatı terimleri sözlüğü*. İstanbul: Leyla ile Mecnun Yayıncılık.
- Alptekin, M. (2022). Türk kültüründe konuşmayan gelinler ve sağır gelin hikâyesi. *Sosyal Bilimler Işığında Kadın*, (ed.: S. Maşkaraoğlu - Y. Çakır), 66-75, Kilis: Kilis 7 Aralık Üniversitesi Yayınları.
- Arıcı, A. F. (2018). Eğitsel yönleriyle Nasreddin Hoca fıkraları: Bir içerik analizi. *Erzincan Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 20(3), 602-621.
- Boratav, P. N. (1969). *100 soruda Türk halk edebiyatı*. İstanbul: Gerçek Yayınevi.
- Çeçen, M. A. (2015). Türkçe ders kitaplarında toplumsal cinsiyet rolleri. *Prof. Dr. Murat Özbay’a Armağan*, (ed.: D. Uçgun - A. Balcı), 211-227, Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık.
- Demir, S. - Börekçi, M. (2022). *Sözlü anlatım becerisinin ölçme değerlendirilmesinde yenilikçi bir yöntem olarak söylem çözümlemesi: bir uygulama örneği*. İzmir: Serüven Yayınevi.
- Doğanay, G. - Çopur, Z. (2021). İlkokul hayat bilgisi ders kitaplarında işlenen aile içi rollerin toplumsal cinsiyet eşitliği açısından değerlendirilmesi. *Aydın İnsan ve Toplum Dergisi*, 7(1), 57-73.
- Dökmen, Z. Y. (2019). *Toplumsal cinsiyet sosyal psikolojik açıklamalar*. İstanbul: Remzi Kitabevi.

- Elçin, Ş. (2004). *Halk edebiyatına giriş*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Güney, E. C. (1971). *Folklor ve halk edebiyatı*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Hareket, D. - Dündar, H. (2023). Çocuk hikâye kitaplarında toplumsal cinsiyet unsurları: Ayşegül serisi örneği. *Disiplinlerarası Çocuk Hakları Araştırması Dergisi*, 3(5), 1-30.
- Kalaycı, M. (2021). Nasreddin Hoca fıkralarında şahıs kadrosu. *Korkut Ata Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 4, 251-261.
- Kara, R. (2007). Tercanlı fıkra tipi Hanım Osman. *Erzincan Eğitim Fakültesi Dergisi*, 4(2), 59-69.
- Karaboğa, M. T. (2020). Sosyal bilgiler ders kitaplarında cinsiyet rolleri. *OPUS- Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi*, 15 (10. Yıl Özel Sayısı), 4847-4881.
- Karabulut, A. (2021). Toplumsal cinsiyet rolleri açısından 8. sınıf Türkçe ders kitabının incelenmesi. *Anasay*, 5(16), 119-131.
- Kaynak, D. - Aktaş E. (2017). Okulöncesi hikâye ve masal kitaplarında toplumsal cinsiyet rolleri. *EKEV Akademi Dergisi*, 21(72), 67-85.
- Kırbaşoğlu Kılıç, L. - Eyüp, B. (2011). İlköğretim Türkçe ders kitaplarında ortaya çıkan toplumsal cinsiyet rolleri üzerine bir inceleme. *ODÜ Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi*, 2(3), 129-148.
- Kitiş Çınar, E. (2013). *Ortaokul Türkçe ders kitaplarında toplumsal cinsiyet*, Denizli: Pamukkale Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Komisyon. (1979). *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi III*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Miles, M. B. - Huberman, M. A. (1994). *Qualitative data analysis*. New York: Sage Publication.
- Özdemir, E. - Balcı Karaboğa, A. (2019). Ortaokul matematik ders kitaplarında toplumsal cinsiyet. *Mersin University Journal of the Faculty of Education*, 15(3), 760-781.
- Parlak Kalkan, G. (2019). Gaziantep yer adlarında kadın. *Artuklu İnsan ve Toplum Bilim Dergisi*, 4(2), 53-59.
- Parlak Kalkan, G. (2020a). Dil Bilimsel açıdan lakaplar: Kilis yöresi örneği. *RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi*, 8, 199-223.
- Parlak Kalkan, G. (2020b). Popüler kültür araçlarından dizi filmlerde ad kültürü: TRT 1 ve Star TV örneği. *Filoloji Alanında Akademik Çalışmalar-II*, (ed.: G. Kurt), 87-104, Ankara: Gece Kitaplığı.
- Parlak Kalkan, G. (2021). Türkçedeki Arapça kökenli bazı kelimelerde anlam değişmesi. *Geçmişten Geleceğe Avrasya*, (ed.: M. Aça - M. A. Yolcu), 439-453, Çanakkale: Paradigma Akademi Yayınları.
- Sakaoğlu, S. (1984). *Fıkra tiplerinin değişmesi*. İstanbul: Folklor ve Etnografya Araştırmaları.
- Sakaoğlu, S. - Alptekin, A. B. (2014). *Nasreddin Hoca fıkraları*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları.
- Şahin, D. - Özyaydınlı, F. B. (2023). TÜBİTAK resimli çocuk kitaplarının toplumsal cinsiyet açısından incelenmesi. *Uludağ Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 36(1), 255-285.

- Şenocak, E. (2016). Nasreddin Hoca fıkralarında insanı anlama/mak. *AKRA Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi*, 4(10), 143-152.
- Şeren, N. vd. (2022). Resimli çocuk kitaplarında toplumsal cinsiyet rolleri: Okuyan balık elektronik kütüphanesi örneği. *Kırşehir Eğitim Fakültesi Dergisi*, 23(3), 2399 -2440.
- Temellioğlu, Ş. H. (2021). Andersen masallarında toplumsal cinsiyet rolleri. *AÇÜ Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi*, 7(1), 165-178.
- Tunagür, M. (2021). Yedi İklim Türkçe öğretim seti'nde yer alan metinlerin ve resimlerin toplumsal cinsiyet rolleri açısından incelenmesi. *Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 4 (2021 Yunus Emre ve Türkçe Yılı Yabancı Dil Olarak Türkçe Öğretimi Özel Sayısı), 35-44.
- Türk Dil Kurumu. (1998). *Türkçe Sözlük (Cilt 1 A-J)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basım Evi.
- Vatandaş, C. (2007). Toplumsal cinsiyet ve cinsiyet rollerinin algılanışı. *İstanbul Journal of Sociological Studies*, 35, 29-56.
- Yeşilyurt, E. - Gülle, Z. (2019). Yabancılarla Türkçe öğretiminde kültür aktarımının başka bir boyutu: Ders kitaplarının cinsiyet tercihi açısından incelenmesi. *ZfWT*, 11(2), 213-233.
- Yıldırım, A. - Şimşek, H. (2011). *Sosyal bilimlerde nitel araştırma yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık.
- Yıldız, M. (2013). İlkokul ve ortaokul din kültürü ve ahlak bilgisi kitapları görsellerinin toplumsal cinsiyet açısından incelenmesi. *Dini Araştırmalar Dergisi*, 16(42), 143-165.

"İyi Yayın Üzerine Kılavuzlar ve Yayın Etiği Komitesi'nin (COPE) Davranış Kuralları" çerçevesinde aşağıdaki beyanlara yer verilmiştir. / The following statements are included within the framework of "Guidelines on Good Publication and the Code of Conduct of the Publication Ethics Committee (COPE)":

**Etik Kurul Belgesi/Ethics Committee Approval:** Makale, Etik Kurul Belgesi gerektirmemektedir./Article does not require an Ethics Committee Approval.

**Çıkar Çatışması Beyanı/Declaration of Conflicting Interests:** Bu makalenin araştırması, yazarlığı veya yayınlanmasıyla ilgili olarak yazarların potansiyel bir çıkar çatışması yoktur. / There is no potential conflict of interest for the authors regarding the research, authorship or publication of this article.

## SANAL KÜLTÜRÜN AİLEYE YANSIMALARI BAĞLAMINDA SANAL EBEVEYNLİK



### VIRTUAL PARENTING IN THE CONTEXT OF THE REFLECTIONS OF VIRTUAL CULTURE ON THE FAMILY

Yelda SEVİM\*

**ÖZ:** Sanal çağda yaşayan ebeveynler ve çocuklar, bu çağın avantajlarından yararlandığı gibi, olumsuzluklarını da bir arada yaşamaktadırlar. Günümüzdeki aileye yönelik riskleri de düşünecek olursak bu çağın bize sunduğu imkânların artılarını ve eksilerini iyi değerlendirmemiz gerekmektedir. Bu çalışma literatür taramasına dayanmaktadır. Sanal ebeveynlikle ilgili literatürdeki çalışmaların çoğunluğu ebeveynlerin çocuklarını sanal çağdaki bilgi kirliliği ve tehlikelerinden nasıl koruyabileceğine ve bilinçli sanal ebeveynlik üzerine odaklanmıştır. Ebeveynlerinden herhangi birinin çeşitli nedenlerden dolayı çocuklarından uzakta yaşaması aile içi iletişimi olumsuz yönde etkileyebilmektedir. Aile bağlarını güçlendirmeye yönelik sanal ebeveynlik uygulamalarının bu konuda katkı sağlayacağı düşünülmektedir. Literatürde bu konuda yapılan çalışmaların sınırlı olduğu tespit edilmiştir. Bu çalışmada, sanal uygulamaların aile içi ilişkileri düzenlemede kullanılması konusuna odaklanmıştır. Sanal ebeveynlik uygulamalarının ebeveynler ve çocuklar arasındaki etkileşimi destekleyebileceği, birbirleriyle olan ilişkileri geliştirebileceği ve çocuklarla ilgili ortak kararlar alabilme fırsatı oluşturabileceği düşünülmektedir. Uzmanlar bu tür uygulamaların boşanma sonrası ebeveyninin birinden ayrı kalan çocuğun üzerindeki boşanmanın olumsuz sonuçlarını hafifletebilmek adına uzak kalan ebeveynle çocuğun iletişimini sağlamak için de yararlı olacağı kanaatindedirler. Bu tür sanal ebeveynlik uygulamalarında kullanılacak teknolojiye sahip olma konusunda eşitsizlikler söz konusudur. Ayrıca bu tür uygulamalarda aralarında çatışma olan ebeveynlerin sınırları çizme konusunda sıkıntı yaşayabildikleri görülmüştür. Bu tür uygulamaların arttırılıp yaygınlaştırılabilmesi için yeni yasal düzenlemelere, geliştirme faaliyetlerine ve ebeveynlerin bu tür uygulamalar hakkında bilinçlendirilmesine ihtiyaç vardır.

**Anahtar Kelimeler:** Sanal Ebeveynlik, Sanal Kültür, Aile İçi İletişim, Boşanma, Teknoloji.

**ABSTRACT:** Parents and children living in the virtual age not only benefit from the advantages of this age, but also experience its negativities together. Considering the risks to today's family, we need to carefully evaluate the pros and cons of the opportunities this age offers us. This study is based on literature review. The majority of studies in the literature on virtual parenting focus on how parents can protect their children from information pollution and dangers in the virtual age and on conscious virtual parenting. If either parent lives away from their children for various reasons, it may negatively affect family communication. It is thought that virtual parenting applications to strengthen family ties will contribute to this issue. It has been determined that studies on this subject in the literature are limited. This study focuses on the use of virtual applications in regulating family relationships. It is thought that virtual parenting applications can support the interaction between parents and children, improve their

\* Dr. Öğr. Üyesi-Fırat Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Sosyoloji Bölümü/Elazığ-ysevim@firat.edu.tr (Orcid: 0000-0002-1690-3015)

*relationships with each other, and create the opportunity to make joint decisions regarding children. Experts are of the opinion that such practices will also be beneficial in ensuring the child's communication with the estranged parent in order to alleviate the negative consequences of the divorce on the child who is separated from one of his parents after the divorce. There are inequalities in having the technology to be used in these types of virtual parenting practices. In addition, it has been observed that parents who have conflicts between them in such practices may have difficulties in drawing boundaries. In order to increase and disseminate such practices, new legal regulations, development activities and raising awareness of parents about such practices are needed.*

**Keywords:** *Virtual Parenting, Virtual Culture, Domestic Communication, Divorce, Technology.*

## **Giriş**

Dünyada ve Türkiye’de sanal teknolojilerin kullanımı giderek yaygınlaşmış ve günlük hayatın vazgeçilmezi haline almıştır. Sanal teknolojilerin toplumsal hayata önemli kazanımlar getirdiği ve birçok kolaylık sağladığı bir gerçektir. Coğrafi açıdan birbirinden uzaktakileri birbirine yakınlaştırmak, iletişimi hızlı ve kolay hale getirmek gibi insan hayatına birçok avantaj sağlamasının yanında, bireysel ve toplumsal açıdan birtakım dezavantajlar söz konusu olabilmektedir (Erişir ve Erişir, 2018; Erol, 2022; İbrahimoglu, 2020).

İnternet ve sanal teknolojiler, aile hayatı da dahil olmak üzere toplumsal hayatın her alanına nüfuz etmiş durumdadır. Çağdaş ailedeki değişimin belirleyici bir özelliği olmasına rağmen, aile yaşamının dijitalleşmesi henüz sistematik olarak kuramsallaştırılmamıştır (Qian ve Hu, 2024).

İnternetin nasıl yeni bir sosyal kurumu temsil ettiğini ve bunun aile kurumunu nasıl etkilediğini göstermek önemlidir. İnternet bir kurum olarak aile pratiklerinin farklılaştığı aktif bir sosyal değişim alanı konumundadır. Bu yeniden kavramsallaştırma, sanal alanların aileyi nasıl etkilediğine dair yeni yaklaşımlar ve iç görüler sağlamaktadır (Longo, 2023).

Sanal gerçekliklerin hayatımıza dahil olmasıyla beraber toplumsal yapıda köklü değişimler gözlemlenmektedir. Sanal dünyadaki değişikliklerin paralelinde toplumsal yapıda meydana gelen yeni oluşumlar, ebeveynlikle ilişkili yeni sorumlulukları da beraberinde getirmiştir. Çocuklarını sosyal ortama hazırlama görevi olan ebeveynlere bu konuda önemli sorumluluklar verilmektedir.

Aile, kişiliğin oluşmasında çok önemli bir rol oynar ve çocuğun gelişiminde belirleyici faktörlerden biridir. Aile çocuğun çocukluk, ergenlik ve erken yetişkinlik dönemlerini geçirdiği birincil sosyal ortamı temsil eder. Aile, çocuğun ait olduğu, ilk deneyimleri edindiği, potansiyelini geliştirdiği ve tutumlarını oluşturduğu ilk sosyal gruptur (Đurišić, 2018).

Aile bireyleri arasındaki iletişim, aile uyumunu sağlamak için çok önemlidir. Ebeveynler çocuklarıyla iletişim kurarak onlara bilgi, tavsiye, eğitim ve mutluluk verir. Çocuklar tavsiye ve görüş almak veya ebeveynlerin sorularını yanıtlamak için ebeveynleriyle iletişim kurar (Rachmadi, 2022).

Çocuklar sanal çağda doğduklarından, ebeveynlerine nazaran, son teknolojilere uyuma daha yatkındır ve sanal ortamda daha aktiftir. Ebeveynler ise bu yeni sanal ortamdan uzaktır ve ayak uydurmakta zorluk çekmektedir. Bu sanal dünyada ebeveynlere, çocuklarının bu sanal mecranın nimetlerinden en etkili biçimde faydalanmaları ve zararlarından korunmaları için yeni sorumluluklar yüklenmiştir.

İyi ebeveyn, çocuklarının çevrimiçi etkinliklerini anlayan, değerlendiren, yönlendiren, izleyen ve düzenleyen kişi olarak ifade edilmektedir. Ebeveynlere verilecek en iyi tavsiye, çocuklarıyla birlikte internete girmek için zaman ayırmaları ve bilgisayarda gördükleri ve yaptıkları hakkında konuşmalarıdır. Sonuçta en çocuk dostu Web sitesi bile bir ebeveynin fiziksel varlığının yerini tutamamaktadır (Nikken ve Schols, 2015; Willett, 2015).

Sanal ortamda çocuklar için yararlı bilgiler olduğu kadar tehlikeler de mevcuttur. Ebeveynlerin çocuklarını bu tehlikelerden her zaman koruması mümkün olamayabilir. Sanal teknolojilerle çocuklara çeşitli oyunlar, içerikler ve videolar sunulmaktadır. Bu durum çocukların kontrolünü zorlaştırmaktadır. Ebeveynler çocuklarını bu tehlikelerden koruyabilmeleri için onları bilgilendirmeli ve yönlendirmelidir. Çocukların sanal ortamda geçirdiği sürenin arttığı göz önünde bulundurulduğunda ebeveynlerin çocuklarını kontrolünün önemi de artmaktadır.

Ebeveynliğin dijitalleşmesi, ebeveynliğe ilişkin beklentileri ve uygulamaları yoğunlaştırırken, gözetim ve mahremiyet konusundaki endişeleri de tetiklemektedir. Sanal ebeveynlik araçlarının artan popüleritesi, ebeveynlerin fiziksel mesafeyi aşmasına ve çocuklarını günün her saatinde koruma rollerinin zamansal kapsamını genişletmesine olanak tanımaktadır. Bu tür gözetim, ebeveynler tarafından bakım sağlamak, sevgiyi ifade etmek ve aile güvenliğini sağlamak için yapılırsa da, çocukların mahremiyetini ve özerkliğini etkilemektedir (Jeffery, 2019; Qian ve Hu, 2024).

Araştırmalar bilgi ve iletişim teknolojilerinin aile ilişkilerinin, etkileşimlerinin ve organizasyonunun dokusunu değiştirdiğini göstermiştir. Bilgi ve iletişim teknolojileri akrabalık ve aile ilişkilerini çeşitli şekillerde etkilemektedir. Bu teknolojiler aile üyeleri arasındaki iletişimin bir parçası olduğunda ve iletişimin sürdürülmesine hizmet ettiğinde, aile ritüellerini yeniden şekillendirir, nesiller arası daha yakın ilişkilerin gelişmesine izin verir, aile bütünlüğünü yeniden tanımlamaya katılır ve ailenin koruyucusu olarak yeni bir rol oynar (Odasso ve Geoffrion, 2023; Valentine, 2006).

Bu çalışmada sanal teknolojilerin aile içi ilişkileri düzenlemede kullanımına odaklanılmıştır. Sanal teknolojilerin ve uygulamaların aile hayatındaki rolünün incelenmesi, ailenin değişen yapısının anlaşılması, aile içi ilişkilerin dönüşümünün çok yönlü olarak ele alınması önem taşımaktadır. Bu kapsamda sanal kültürün aile içi iletişime ve ebeveynliğe yansımaları ve sanal ebeveynlik uygulamaları ele alınmıştır.

Bu araştırmanın temel amacı, sanal kültür ve sanal ebeveynlik kavramlarının kapsamını açıklayıp, sanal ebeveynlik uygulamaları hakkında bilgi aktarmak, sanal kültürün aile içi iletişime etkilerini tartışmak ve sanal kültürün ebeveynlik üzerindeki etkilerini değerlendirmektir. Sanal kültürün toplumsal hayatta giderek artan etkisi göz önünde bulundurulduğunda sanal ebeveynlik yaklaşımları ve sanal ebeveynlik uygulamaları dikkat çekmektedir. Sanal ebeveynlik uygulamaları aile içi iletişim ve aile içi ilişkiler üzerinde yoğun biçimde etkili olabilmektedir. Sanal ebeveynlik uygulamalarının toplumsal hayattaki olumlu ve olumsuz yansımalarının incelenmesi ve kültürel yapıya uyumlu hale getirilmesine yönelik öneriler geliştirilmesi, ailenin yapısının güçlendirilmesi bakımından önem taşımaktadır.

Bu araştırma, literatür taraması şeklinde gerçekleştirilmiştir. Literatür taraması, "araştırma sorusuna yanıt bulmak için, belirlenmiş ölçütlere uygun olarak aynı konuda yapılmış çalışmaların taranması ve sentezlenerek birleştirilmesi" olarak tanımlanmaktadır. Literatür taraması, belirli bir konu hakkında diğer araştırmacıların yazdıklarının derlenmesi, sınıflandırılması ve değerlendirilmesidir (Çınar, 2021; Vasuki, 2021 ). Bu doğrultuda araştırmada, aile sosyolojisi bağlamında güncel yaklaşımların derlenmesi yoluyla, sanal kültürün ve sanal ebeveynlik uygulamalarının aileye yansımalarının çok yönlü olarak ele alınıp literatüre bilimsel katkı sağlanması amaçlanmıştır.

## **1. Sanal Kültür ve Aile İçi İletişim**

Kültür, iletişim aracılığıyla var olmaktadır. Toplumsal hayattaki iletişimin teknoloji temelli dönüşümü, kültürün de dönüşümünü beraberinde getirmiştir. İletişim teknolojilerindeki gelişmeler aracılığıyla internetin ve bilgisayarın toplumsal hayata dahil olmasıyla başlayan kültürel dönüşüm, sanal kültür kavramıyla tanımlanmaktadır. Sanal kültür; dijital kültür, elektronik kültür, internet kültürü, enformasyon kültürü ve siber kültür gibi farklı isimlerle ifade edilse de teknolojinin toplumsal hayattaki iletişim biçimlerini, değer yargılarını, bireylerin tutumlarını, yaşam alışkanlıklarını ve bütünsel olarak kültürü farklı boyutlarda dönüştürdüğü fikrini yansıtmaktadır (Bonvillain, 2019; Koç, 2022).

Sanal kültür, özellikle yeni teknolojilerin dayandığı ve bunların şekillenmesine yardımcı olduğu kültürel yapılar ve yeniden yapılanmalarla ilgilidir. Herhangi bir teknoloji, bir dünya ortaya çıkarması anlamında kültürel bir buluşu temsil eder; belirli kültürel koşullardan ortaya çıkar ve yenilerinin oluşturulmasına yardımcı olur. Günümüzde insanın teknoloji, kültür ve doğanın bütünleştiği, insandan insana ve bilgisayardan bilgisayara iletişim dinamiklerinde yeniliklerin ortaya çıkardığı sanal bir kültürde yaşadığı söylenebilir. Toplum üyeleri arasındaki doğrudan veya bilgisayar aracılığıyla gerçekleşen iletişim eylemini potansiyel olarak destekleyen tekno-kültürel yenilikler hayatı şekillendirmektedir (Ismail, 2016: 70; Murphie ve Potts, 2017).

Bilgi, teknoloji ve iletişim kavramları tüm dünyada köklü bir değişimi niteleyen ve yeni bir çağa girmiş olduğumuzu vurgulayan yaklaşımların anahtar kavramlarıdır. Yeni iletişim araçları toplumsal ilişkileri de etkilemiş ve daha önce rastlanılmamış yeni tür ilişkileri gündeme getirmiştir. İnternet ve sanal kültüre kayıtsız kalınamayacak bir döneme geçilmiş, insanların iletişim ve sosyalleşme ihtiyaçları bu kanallar üzerinden karşılanmaya başlanmış, sanal bir yaşam ve onun kültürü oluşmuştur. Bu sanal kültür, gerçek yaşamın ve kültürün alternatifi olmuştur (Jordan, 2013; Özdemir, 2012).

Sanal kültür bireylerin kimliğini ve toplumsal ilişkilerini biçimlendirebilen bir niteliğe sahiptir. Sanal dünyada yeni kimliklerin ve yeni kültürlerin oluşması, sanal dünya ile fiziksel dünya arasında çeşitli kesişme ve çatışma alanları ortaya çıkarmaktadır. Sanal kültür hem yapılanmış hem de yapılandırıcı bir öze sahiptir. Sanal kültürün iç dinamikleri kendi kültürel kodlarını aktaran insanların birikimleriyle yapılandırılmakta, aynı zamanda sanal bir kültürle temas eden insanlar da sanal kültür tarafından yapılandırılmaktadır (Delen, 2022).

Teknolojik yenilikler, toplumsal hayat üzerindeki dönüşümü beraberinde getirmektedir. Yeni iletişim teknolojileri, kültürde, aile hayatında, eğitim sisteminde, iş hayatında ve toplumsal hayatın genelindeki alışkanlıklarda değişimlere neden olmaktadır. Teknolojik gelişmeler sanal davranış, sanal hayat ve sanal kültür kavramlarını ortaya çıkarmıştır. Sosyal paylaşım ağları, modern toplumlarda yeni sosyalleşme ortamları olarak düşünülmektedir. Yüz yüze iletişimin yerini almadığı sürece sosyal ağların toplumsal hayatı zenginleştirdiği ifade edilebilir. Toplumsal hayattaki değişimler, bireyleri yalnızlaşma ve yabancılaşma sürecine götürebilmektedir. Bu noktada bireylerin sosyal çevresinin sanal bir sosyal çevre ile ve sanal bir iletişimle sınırlı kalmaması oldukça önem taşımaktadır (Karagülle ve Çaycı, 2014; Volti ve Croissant, 2024; Westera, 2012).

Günümüz toplumunda yaşanan teknolojik dönüşüm bireylerin toplumsal hayatta var olma biçimlerinde ve toplumsal ilişkilerinde belirgin bir değişim oluşturmaktadır. Gerçek dünya ve sanal dünya arasında birbirinden farklı ancak birbiriyle iç içe iki dünyada yaşayan günümüz insanın sosyalleşmesinde, iletişim şekillerinde, toplumsal değerlerinde ve tüm yaşam alışkanlıklarında değişimler yaşanmaktadır. İnsan yaşamının her alanına dahil olan teknoloji toplumsal hayatın vazgeçilmez bir unsuru haline almıştır (Lahikainen, 2017; Slater ve Sanchez-Vives, 2016; Tuğal, 2022).

Sanal hayat gün geçtikçe toplumsal hayatta daha da etkili hale gelmektedir. Sanal teknolojiler ve sosyal medya, bireylerin yaşları, cinsiyetleri, medeni durumları, inançları, düşünce yapısı, gelir düzeyi ve toplumsal statüsü fark etmeksizin herkese iletişim kurma, kendini ifade etme, kişisel gelişim ve boş zamanlarını değerlendirme olanaklarını mekandan ve zamandan bağımsız bir şekilde sunabilmektedir. Gündelik



hayat, teknolojinin kullanımıyla sanal ortamlara aktarılmaktadır (Bozdağ Tulum ve Kaya, 2020).

Türkiye’de sanal hayatın benimsenmesi ve sosyal medyanın yaygın kullanımıyla birlikte ailede birtakım değişimler gözlenmiştir. Sosyal medya kullanımının aile yapısını bozduğu, değerlerden uzaklaşmaya neden olduğu ve değerlere aykırı bir hayat tarzının benimsendiği düşünülmektedir. Ailedeki yüz yüze iletişimin giderek azaldığı, eşlerin güven problemleri yaşadığı ve boşanma oranlarının arttığı belirtilmektedir. Sosyal medyanın aile yapısı ve toplum üzerinde olumsuz etkiler bıraktığı vurgulanmaktadır (Chambers ve Gracia, 2021; Erol, 2022).

Her aile üyesinin hayali yoğun, dinamik ve uyumlu iletişim kuran bir ailenin parçası olmaktır. Aile içi iletişim ailedeki ilişkilerin bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. İletişim iki veya daha fazla kişi arasındaki bilgi alışverişi olarak tanımlanabilir. Ailede iletişim bireyleri birbirine bağlar (Rachmadi, 2022).

Aile içi ilişkiler, duygusal istikrar, bireysel olgunluk, kişisel bütünlüğün gelişimi, sosyal rolleri kabul etmeye hazır olma gibi kişilik özelliklerinin oluşmasını etkiler. Bu nedenle çocukların olumlu gelişimi büyük ölçüde aile içinde oluşturulan çevreye bağlıdır (Đurišić, 2018).

İletişim yaptığımız her şeyin merkezinde yer alır. İnsanlar arasındaki etkileşimin temelidir. İletişim anlamlar, anlayışlar, duygular, arzular, ihtiyaçlar ve fikirlerle ilgilidir. İletişim, birlikte yaşamamızı, birlikte çalışmamızı, birbirimizle iyi geçinmemizi ve bu dünyayı mümkün olan en iyi yer haline getirmemizi sağlar (Ekanjume-Ilongo, 2012).

Araştırmacılar kaliteli iletişimin sağlıklı bir ilişkinin hayati bir parçası olduğunu ve samimi ilişkileri beslemek için gerekli olduğunu belirtmektedir. Araştırmacılar ayrıca ailedeki kaliteli iletişim eksikliğinin aile ilişkilerine zarar verebileceğini de vurgulamaktadır. Teknoloji dünya çapında konuşma paylaşımı için uygun bir araç olsa da aile iletişimini de olumsuz etkileyebilmektedir (Guerrero vd., 2017; Joseph, 2020).

Bilim ve teknolojinin gelişmesi, dünya süreçlerinin küreselleşmesi, nesiller arasındaki bağların yeni bir dönüşüm geçirmesini beraberinde getirmektedir. Bu yeni süreçte çocuğun kendisi de sanal bir varlık aracılığıyla önemli soruların yanıtlarını bulabilmektedir. Ebeveynler giderek artan bir şekilde genç nesilden sanal eğitim ve internet yoluyla nasıl bilgi edinebileceklerini öğrenme eğilimindedir. Nesiller arası ilişkilerde, ebeveynlerin yaşamla ilgili konularda tavsiye almak için reşit olmayanlara başvurduğu genel olarak alışılmadık bir durum söz konusudur. Genç nesil, yeni olan her şeyi algılamaya istekli olduğu için daha kolay uyum sağlamakta ve aile toplumun modern değerlerinin taşıyıcısı olmaya devam etmektedir (Livingstone ve Byrne, 2018; Rakhimberdievna, 2021).

Aile hayatı giderek çevrimiçi olarak çeşitli sanal teknolojiler, uygulamalar ve platformlardan oluşan ve aile hayatının nasıl uygulandığı,

deneyimlendiği ve yapılandırıldığı konusunda kapsamlı dönüşümlere öncülük eden çoklu bir ortama dönüşmektedir (Longo, 2023).

Aile yaşamının dijitalleşmesi, aile yaşamının kurumsallaşması, bireyselleştirilmesi ve ticarileştirilmesinin yanı sıra ailedeki roller ve iletişim başta olmak üzere bir dizi diğer önemli aile değişiminin yanı sıra gerçekleşmektedir (Qian ve Hu, 2024).

Teknolojik gelişmeler bireylerin uzun zamandır dijitalleşen bir dünyada yaşamasına neden olmuştur. Tablet bilgisayarlar, akıllı telefonlar, android ve mobil uygulamalar, yapay zekâ teknolojileri, artırılmış gerçeklik uygulamaları insanları kullanılmadığında eksik kalmış hissettiren bir ağ içine almıştır. Akıllı şehirler, akıllı evler, sürücüsüz araçlar, dünya dışındaki yaşam alanı arayışları ve posthuman algısı sanal dünyanın toplumsal hayatta evrimsel bir sıçramaya neden olacağını düşündürmektedir (Karataş, 2021; Scholz, 2016).

## **2. Sanal Ebeveynlik**

Sanal ebeveynlik alanı yeni ortaya çıkan ve dinamik bir araştırma alanıdır. Bu alandaki araştırmalar ebeveynlerin çocukların çevrimiçi etkinliklerine aracılık etmesi, ebeveynlerin ve çocukların algı ve deneyim boşlukları, ebeveynler ve çocukların sosyal medya aracılığıyla etkileşimi ve uzaktan ebeveynlik konusunda teknolojinin rolü temalarına odaklanmaktadır. Sanal ve çevrimiçi teknolojilerin ebeveynlik ve ebeveyn-çocuk ilişkileri üzerindeki etkilerini açıklama ihtiyacı disiplinler arası bir yaklaşım gerektirmektedir (Downing, 2018; Nichols ve Selim, 2022).

Gelişen teknolojiyle birlikte toplumda değişimler meydana gelmekte ve ebeveynlerin çocuklarını olası zararlı etkilerden korumak için bunlarla yakın temas halinde olmaları gerekmektedir. Sanal ebeveynlik, “ebeveynlerin, çocukların sanal ortamlardaki etkinliklerini anlama, destekleme ve düzenlemeye yönelik çabaları ve uygulamaları” olarak tanımlanmaktadır (Akman vd., 2023; Benedetto ve Ingrassia, 2020).

Sanal ebeveyn, temel teknoloji okuryazarlığına sahip olan bir ebeveyn olarak tanımlanmaktadır. Sanal ebeveyn çevrimiçi risklerin ve tehditlerin farkındadır ve çocuğunu bu risklere karşı nasıl koruyacağını bilir; sanal teknolojileri ebeveynlik uygulamalarına dahil edebilir; çocuğunun sanal medyayla etkileşimini düzenler ve teknolojideki gelişmeleri takip eder. Sanal ebeveynlik, çocukların sanal medya ve çevrimiçi ortamların sağladığı fırsatlardan yararlanmasına yardımcı olurken, ebeveynlerin çocuklarını bu ortamların neden olabileceği zararlardan korumasını da gerektirmektedir (Clark, 2012; Fidan ve Seferoğlu, 2020).

Ebeveyn-çocuk ilişkileri insanların şimdiye kadar deneyimlediği en önemli sosyal bağlardan biridir. Ebeveynler çocuklarına gelişim aşamaları boyunca rehberlik ve bakım sağladıklarından, ebeveyn-çocuk ilişkileri genellikle bireyin yaşam boyu gelişimini etkileyen kritik faktörlerden biri olarak tanımlanır. Ebeveynleriyle olan ilişkiler, çocukların hem diğer

bireylerle nasıl etkileşime girdiğini hem de nasıl bağımsız insanlar haline geldiğini etkiler (Hagestad, 2017; Shin vd., 2021).

Bilgi ve iletişim teknolojileri ilerlemekte ve ailenin etkileşim yollarını etkilemektedir. Teknolojinin ilerlemesi birçok düzeyde ailelerin kurallar, roller ve sınırlar oluşturma biçimini, birbirleriyle ve dış dünyayla nasıl etkileşime girdiklerini şekillendirmektedir. Teknolojinin hızlı ilerlemesi karmaşıktır ve teknolojinin etkilerini gözlemlemeyi ve aile ilişkilerinin olumlu ya da olumsuz yönde etkilenip etkilenmediğini değerlendirmeyi zorlaştırmaktadır (Eichen vd., 2021; Joseph, 2020).

Teknoloji, ebeveyn-çocuk ilişkisine birçok fayda sağlayabilir. İnsanların fiziksel konumlarına bakılmaksızın hikâyelerini ve duygularını ebeveynleri ve çocuklarıyla paylaşmalarına olanak tanır. Ancak tüm teknolojiler kötüye kullanılabilir ve bu nedenle onların potansiyel faydalarını en üst düzeye çıkaracak ve potansiyel zararlarını en aza indirecek şekilde tasarlanması önemlidir. Ebeveynler ve çocuklar arasındaki ilişkileri teknolojilerle destekleyen tasarım faktörlerinin belirlenmesine kritik bir ihtiyaç vardır (Johnson ve Rogers, 2023; Shin vd., 2021).

Teknoloji destek vermeyi ve almayı kolaylaştırır. Teknoloji aile bağlarını mümkün kılar. Teknoloji ailede uzaklık ve yakınlık arasında aracılık yapılmasına izin verir. Teknoloji, aileye katılım düzeyini geliştiren bir mekanizma görevi görerek genç yetişkinlerin özerkliğini korumasını veya geliştirmesini sağlarken aynı zamanda günlük yaşamlarında etkileşim fırsatları da sağlar (Hessel ve LeBouef, 2023; Patrikakou, 2016).

Günümüzde sanal ortamlara ulaşabilmedeki rahatlık, bireylerin bu araçları, hayatlarının her alanında kullanabilme imkânını oluşturmuştur. Eğitim, iş, sosyal yaşam vb. sanal ortamlar, daha da ileri gidilerek, ebeveynlik aracı olarak da kullanılmaya başlanmıştır. Çocuklar için ninni kayıtları, masal anlatan videolar, emzirme ve beslenme saatini hatırlatan takip uygulamaları bunlar arasında sayılabilir. Bu tür uygulamalar, erken çocuklukta duygu düzenleme üzerinde olumsuzluklar ortaya çıkarabilir. Bu durum ilerleyen yaşlarda çocuğun hayatının büyük bir kısmını etkileyebilir (Karateke, 2020; Virani vd., 2021).

Günümüzde ebeveynler, sanal hayatın olanaklarından yararlanarak ebeveynlik rollerine ilişkin bilgi edinebilmekte, günlük ebeveynlik pratiklerine ilişkin destekleyici uygulamalardan ve rehberlikten yararlanabilmekte, ebeveynlerle bilgi alışverişi yapabilmekte ve aile içi iletişimi sanal uygulamalar aracılığıyla gerçekleştirebilmektedir. Sanal uygulamalar ebeveynlerin günlük pratiklerine katkı sağlamakta ve ebeveyn çocuk etkileşiminin güçlenmesine destek olmaktadır (Gül Ünlü, 2020).

Sanal ebeveynlik uygulamalarının çoğunluğu, anne babaların ihtiyaç duyduğu, çocukları ile olan ilişkilerini düzenlemelerinde yardımcı olabilecek, çeşitli konularda yapılan bilgilendirme amaçlıdır (Cann vd., 2003; Lewis vd., 2017).

### 3. Sanal Ebeveynlik Uygulamaları

Teknolojinin değişimi ile sanal ortamlar hayatımızın her karesine etki eder bir duruma gelmiştir. Sanal çağdaki anne babaların, bu çağa özgü annelik babalık problemleriyle karşılaşmaları kaçınılmaz olmuştur. Ebeveynler, bu problemlerle başa çıkabilmek için teknolojinin sunduğu imkânları, daha etkili ve verimli ebeveynlik yapabilme adına kullanmaya başlamışlardır. Ebeveynlik müdahalelerinin ebeveynlerin ve çocuklarının refahı ve duygusal yeterlilikleri üzerinde önemli sonuçlarının olduğu tespit edilmiştir. Ayrıca teknolojinin, psikolojik müdahaleye yönelik avantajlara sahip bir fırsat sunduğu da bir gerçektir.

Sanal ebeveynlikle ilgili yapılan çalışmalara bakıldığında genellikle ebeveynlerin çocuklarını, sanal dünyada nasıl koruyacaklarıyla alakalı bulgulara rastlamaktayız. Bu çalışma, sanal uygulamaların, aile içi ilişkileri düzenlemede kullanılması konusuna odaklanmıştır.

Ebeveyn-çocuk ilişkileri bireyin yaşamı boyunca gelişimini etkileyen kritik faktörlerden biridir. Ebeveynleriyle ilişkiler, çocukların hem diğer bireylerle nasıl etkileşime girdiğini hem de nasıl bağımsız insanlar haline geldiğini etkiler. Doğru ve yapıcı ebeveyn-çocuk iletişimi, çocukların ebeveynleriyle bağlantı kurma duygularını geliştirir. Bu da artan bir bağımsızlık ve güvenlik duygusu oluşturmalarına olanak tanır. Ebeveynler ve çocuklar arasında teknoloji aracılığıyla sık etkileşimin desteklenmesi, birbirleriyle olan ilişkilerini geliştirebilir. Bu tür teknolojik iletişimlerin, aile üyelerinin mahremiyetinin veya yalnız zamanlarının kesintiye uğramasına neden olabileceğinden, bireylerin teknolojiyi kullanmaya devam etmelerini engelleyebilir (Erickson vd., 2016; Kildare ve Middlemiss, 2017; Livingstone ve Blum-Ross, 2020; Shin vd., 2021).

Ebeveynler, çeşitli nedenlerle ailelerinden uzakta kalabilmektedir. Dolayısıyla fiziksel ortamda çocuklarıyla ve aile bireyleriyle bir araya gelme imkânı bulamamaktadırlar. Teknoloji bu durumu çözme imkânı sağlamıştır. Fiziksel uzaklığı telefon, bilgisayar vb. uygulamalarla daha da yakınlaştırmıştır.

Coğrafi hareketlilikteki artış, ebeveynlerin ve çocukların etkili ebeveynlik için gerekli olan sık ve anlamlı iletişimi sürdürmelerini zorlaştırmaktadır. Çoğu ebeveyn ve çocuk, iş seyahati gibi kısa süreli ayrılıklardan, ortak velayet ziyaretleri gibi uzun süreli ayrılıklara kadar sık sık ayrılık dönemleriyle karşılaşabilmektedir. Bu gibi ayrılıklarda telefon, video konferans ve e-posta gibi teknolojiler, ailelere bir miktar destek sağlayabilmektedir. Yarosh ve arkadaşları araştırmalarında, birbirinden ayrı yaşayan ebeveyn ve çocuklarını yakınlaştırmak, iletişimi arttırmak amaçlı sanal kutu kullanmışlardır (Yarosh vd. , 2009a). Bu bizim bildiğimiz tanıdık bir saklambaç oyununun, bir ebeveyn ve çocuğun ayrıyken şakacı bir şekilde etkileşimde bulunmak için kullanabileceğı bir teknolojidir. Çocuklar bu gizli kutuları bulmak ve görüntülemek için fiziksel evlerinde dolaşırken PDA gibi bir mobil cihaz kullanılmıştır. Bu sistem, çocuk/ebeveyn yakınlığında

tanımlanan dört temayı kolaylaştırmaya çalışır (Vetere vd., 2006): (1) ebeveynin kasıtlı olarak yakınlığı destekleyen bir ortam oluşturur; (2) oyuna çocuk katılımını sağlar; (3) hem çocukların hem de ebeveynlerin çıkarına hitap eden bir diyalogda ortak katılımı ifade eden karşılıklılık sağlar; ve (4) hem sözlü hem de sözsüz karakterdeki anlamın iletilmesi olarak ifade edilebilir. Birçok ebeveyn ve büyükanne ve büyükbaba, sistemin uzaktan yakınlık oluşturmak ve sürdürmek için yararlı bir ortam sağladığını vurgulamıştır. Özellikle içerik oluşturma ve saklama eyleminin ayrıyken de var olma hissi doğurduğunu belirtmişlerdir. Birbirinden ayrı kalan ebeveyn ve çocukları yakınlaştırmak için kullanılan bir başka uygulama da Kolaj (Collage)dir. Kolaj, bir ailenin resim ve metin iletişimlerini toplamak, görüntülemek ve bunlarla etkileşime geçmek için kullanılan bir teknolojidir. Bu sistem, keşif ve oyun olanağı sağlayan, fotoğraf ve metinlerin beklenmedik şekillerde yan yana getirilmesine izin vererek birtakım çağrışımlar oluşturmuştur. Çocuklar kendilerini ekranda görmekten ve dokunmatik ekrandaki görüntülerle oynamaktan keyif almışlardır. Öte yandan ebeveynler, gösterilen bilgilerden bir güven duygusu kazanıldığını vurgulamışlardır (Yarosh vd., 2009a: 285-287).

Ames ve diğerleri de görüntülü sohbetin aileler için faydalarına ve ev kullanıcılarının görüntülü aramanın sorunsuz bir şekilde yürütülmesi için yaptıkları çalışmalara odaklanmıştır. Aynı zamanda koordinasyon çalışması, sunum çalışması, davranışsal çalışma ve iskele çalışmasının yanı sıra gerekli teknik çalışmayı da içeren gerekli sosyal hizmet çeşitlerini araştırmışlardır. Ailelerin, aile olarak kimliklerini ve aile değerlerini güçlendirmek, aralarında sevgiyi güçlendirmek için görüntülü sohbeti nasıl kullandıklarını incelemişlerdir. Görüntülü sohbeti geliştirmeye ve daha genel olarak aile değerleri göz önünde bulundurularak tasarım yapmaya yönelik öneriler sunmuşlardır. Skype ve iChat gibi görüntülü sohbet teknolojileri, evde giderek yaygınlaşarak, onları da içeren aile uygulamalarının geliştirilmesine olanak sağlamaktadır. Bu çalışma, hattın diğer ucundaki, uzaktaki akrabalar da dahil olmak üzere, bir aile için görüntülü sohbet uygulamalarını bir bütün olarak incelemiştir. Ailelerin görüntülü aramaları, aile değerlerini uzaktan canlandırdığı ve güçlendirdiği görülmüştür. Bazı uluslararası ve uzak mesafeli aileler için görüntülü sohbet, iletişimde kalmak için uygun maliyetli bir seçim olarak görülmüştür (Ames vd., 2010: 146-148).

Bilgi ve iletişim teknolojilerinin aile yaşamındaki rolünün ve bu teknolojilerin kullanımının nesiller içinde ve arasında sosyal bağların korunmasına ve güçlendirilmesine yardımcı olup olmadığının incelenmesinin hedeflendiği çalışmalarda 1990'lardan bu yana aileleri ve toplulukları etkileyen sosyal ve ağ geçişleri araştırılmıştır. Aynı zamanda Üçlü Devrim olarak ele alınan bilgi ve iletişim teknolojilerinin aile yaşamına entegre edildiği üç alan incelenmiştir: Bağlantı uygulamaları, yakın ve uzaktaki aile bağlarının sürdürülmesi ve bağlılık duyguları. Bu alanlarda ağ bağlantılı ortamın aile içi iletişimde ne gibi fırsatlar oluşturduğu da

araştırılmıştır. Son olarak, yaşlı yetişkinlerle gerçekleştirilen derinlemesine görüşmeler, çoğunun e-postaya daha çok, sosyal medya ve görüntülü sohbete daha az güvendiğini göstermiştir. Hâlâ yüz yüze vakit geçirmeyi tercih etmektedirler (Ling, 2010; Quan-Haase vd., 2018).

Ebeveynlerden, kadınlarla ilgili yapılan çalışmalarda, kadınların sanal medyadan elde ettiği bilgileri kendi bilgileri ile harmanlayıp, herkesin ulaşabileceği şekilde paylaşım yaptığı, aktif olarak faydalı bilgileri etiketlediği ve düzenlediği görülmüştür. Annelerin sosyal medyayı kullanarak, başka annelerle ebeveynlik deneyimlerini paylaşarak, destek olmaya çalıştıklarına da rastlanılmıştır. Bu çalışmada annelerin babalara kıyasla daha fazla sosyal medyayı ebeveynlik aracı olarak kullandıkları vurgulanmıştır (Duggan ve Lehnhart, 2015).

Ebeveynlere yönelik bir başka çalışma da, ebeveynlerin medya okuryazarlığını artırmak, çocukla olan iletişimlerini güçlendirmek ve sorunlarına uzman bakış açısıyla çözümler sunmak için 2017 yılının Mayıs ayında TRT Çocuk Ebeveyn Akademisi WEB sitesinin yayına alınmasıdır. TRT Çocuk Ebeveyn Akademisi ebeveyn çocuk iletişimini güçlü kılmak için çeşitli konularda hazırladığı makale ve video içerikleri ile sanal medya okuryazarlığı konusunda ailelere yol göstermektedir (Güzelçoban, 2023: 1002).

Günümüzde aileye yönelik risklerin başında boşanma oranlarındaki artışlar gelmektedir. Ebeveynleri ayrılmış çocukların onlarla olan yakın ilişkileri de ister istemez kesintiye uğrayabilmektedir. Bu tür durumlarda sanal ebeveynlik uygulamaları ebeveyn çocuk iletişiminin korunmasını destekleyebilmektedir. Çocuğun sosyalleşme sürecinde aile, çocuğa normları teorik ve pratik olarak aktarmaktadır. Boşanma süreciyle bu durum sekteye uğrayabilmektedir. Çocuk kendi deneyimleriyle baş başa kalıp sosyalleşerek, toplumla tanışıp, yüzleşmek zorunda kalabilmektedir (Şentürk, 2008: 13-15). Aslında boşanma ve ayrılık, ebeveynler arasındaki ilişkiyi sona erdirmez, dönüştürür. Etkili bir şekilde ortak ebeveynlik yapabilmek için, ebeveynlik rolleri korunmalıdır. Ancak ilişkilerinin romantik yönlerini sona erdirmek için, birbirleriyle olan rollerini yeniden tanımlamaları gerekir (Markham vd., 2017: 1415).

Yarosh ve diğerleri, boşanan ailelerin farklı konularda karşılaştıkları zorluklarda, aile bireyleri arasındaki iletişimin sürdürülmesinde, teknolojinin rolünü niteliksel olarak anlamak için 10 ebeveyn ve 5 çocukla görüşme yapmıştır. Bu çalışmada, boşanmış ailelerdeki ebeveynler ve çocuklar arasındaki iletişim teknolojilerinin oluşturulmasına yardımcı olabilecek tasarım önerileri sunulmuştur. Boşanmış ebeveynlerin ve çocukların iletişimi sürdürmede karşılaştıkları zorluklara ve mevcut teknoloji kullanımına odaklanarak görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Boşanmış ailelere yönelik teknolojilerin tasarımına katkıda bulunmak amaçlanmıştır. Ebeveynlerin çocukları ile olan iletişimdeki zorlukların

üstesinde gelebilmek için telefondansa video konferans yönteminin daha etkili olduğunu görüşüne varılmıştır (Yarosh vd., 2009b).

Dworkin ve diğerleri, boşanmış ebeveynlerin, çocukları ile iletişim kurmak için bilgisayar ve interneti nasıl ve neden kullandıklarını incelemek amacıyla bir araştırma tasarlamıştır. Çocukları en fazla 25 yaşında veya daha küçük olan 178 boşanmış ebeveynlerden oluşan bir örneklem grubu araştırmaya dahil edilmiştir. Ebeveynler, ülke çapında ve demografik olarak çeşitli erişimlere sahip e-posta listeleri aracılığıyla 15 dakikalık bir çevrimiçi ankete katılmaya davet edilmiştir. Bulgular, boşanmış ebeveynlerin, çocukları ve çocuklarının diğer ebeveyni ile iletişim kurmak için teknolojiyi aktif olarak kullandıklarını ortaya çıkarmıştır. Buna ek olarak, ebeveynlerin interneti kullanma ve çevrimiçi ebeveynlik bilgilerine erişme konusunda rahat olduğu ve kullarımdaki birkaç engelden bahsettikleri saptanmıştır. Bu çalışmada, teknolojinin daha az çekişmeli bir ortamda ebeveynlerin çocuklarının yaşamları konusunda anlaşma alanları bulmalarına yardımcı olabileceği görüşüne varılmıştır (Dworkin vd., 2016).

Ganong ve arkadaşları, boşanmış ortak ebeveynlerin iletişim teknolojilerini nasıl kullandıklarını inceleyen, boşanmış 49 ortak ebeveynle yapılan nitel bir araştırma yapmıştır. Çeşitli teknolojiler, coğrafi olarak dağınık aileler için daha iyi iletişim kurulmasına olanak sağlamıştır. Araştırmacılar cep telefonu, eposta, kısa mesaj ve görüntülü sohbetin ailelerin sıklıkla bilgi paylaşma, destek arama ve yakınlık ve güven duygusu oluşturma yolları olduğunu bulmuşlardır. Boşanma sonrası ailelerde telefon görüşmeleri yaygın bir eşzamanlı iletişim yöntemi olmaya devam etmektedir. Boşanmış ortak ebeveynler, telefon görüşmelerinin kısa ve gerçeklere dayalı olduğunda en etkili bir araç olduğunu bildirmişlerdir. Öte yandan e-postanın boşanmış ortak ebeveynler için yararlı bir araç olduğu bulunmuştur. Epostalar, diğer ebeveynin konuşmaya dahil olmasından korkmadan gönderilebilir, paylaşılan bilgilerin bir kaydını bırakır ve ebeveyne, eğer isterse, yorumlarını daha az düşmanca veya daha uzlaşmacı olacak şekilde düzenleme şansı verir (Ganong vd., 2012: 397-399).

Ebeveynler için iletişim teknolojileri, çatışmaları azaltmaya, bilgiyi saklamaya, diğer ebeveynle etkileşimleri kontrol etmeye ve çocuk yetiştirme kararlarına katılıma yardımcı olmaktadır. Neredeyse tüm ebeveynlerin kişisel ev sınırlarını korumak ve ortak alınan kararların ve anlaşmaların kaydını tutmak için iletişim teknolojilerini kullandığı görülmüştür. Duygusal olarak uzak veya düşmanca ilişkiler içinde olan ebeveynler, hane halkı arasında ve diğer ebeveynler arasında daha sıkı sınırlar koymaya çalışırken, daha olumlu bağları olan ebeveynler esnek davranarak, kişisel hane sınırlarını korumuşlardır. Sınırları korunduğunda, iletişim teknolojilerinin ebeveynlerin iletişimini kolaylaştırdığı tespit edilmiştir. İletişim teknolojileri, ebeveynler arasındaki ilişkiler olumlu olduğunda ve ebeveynler çocuklarının hayatlarını ellerinden geldiğince

tatmin edici kılmak için birlikte çalıştıklarında kolaylıklar sağlayabilmektedir (Ganong vd., 2012: 402).

Yüz yüze etkileşim fırsatları sınırlı olan aileler için sosyal medya, aile kimliğini şekillendirmeye, bağları korumaya ve ortak görevleri yerine getirmeye yardımcı olacak, hayati bir iletişim ortamı olabilir. Aileler sohbeti, (mesajları) hem davranışı güvence altına almak hem de çatışma çözümü için yoğun bir şekilde kullanırlar. Bu nedenle, bu asenkron modun etkisinin daha fazla araştırılması tavsiye edilmiştir (Abel vd., 2021).

İletişim teknolojileri çatışmaları azaltmak için neredeyse tüm ebeveynler tarafından stratejik olarak kullanılmıştır. Eşler arasında çözülmemiş öfke veya güvensizlik duyguları olduğunda veya bir ebeveyn eski eşyle daha fazla ilişki kurmamayı tercih ettiğinde, ancak ortak çocuklar nedeniyle onunla iletişim kurmak zorunda hissettiğinde, yüz yüze stresi azaltmanın bir yolu olarak asenkron iletişim tercih edilmiştir. İlişkilerin çatıştığı durumlarda ise e-posta sıklıkla tercih edilen bir iletişim biçimi olmuştur. Çünkü e-postalar öfkeyi teşvik eden ve kıskırtıcı dili azaltacak şekilde düzenlenebilmektedir (Ganong vd., 2012: 403).

Yarosh, birlikte ikamet etmeyen ebeveynlerin çocuklarının iletişim kurmasını güçlendirecek teknoloji tasarlamak amaçlı bir çalışma yapmıştır. Boşanmış bireylerde ebeveyn-çocuk iletişimini desteklemek için senkronize bir ShareTable sistemi tasarlanmıştır. Bu çalışmada, uzaktaki ebeveyn ve çocuk anlamlı bir iletişim kurduğunda, ayrılığın olumsuz sonuçlarının çoğunun hafifletildiği tespit edilmiştir. Ebeveyn ayrılığının olumsuz sonuçlarını hafifletebilmek için iletişim araçlarından faydalanma yolları araştırılmıştır. Uzaktan ebeveynlik için görüntülü sohbet ve anlık mesajlaşma geliştirilmiştir. Ebeveynlerle bilgisayar üzerinden yapılacak, görüntülü görüşmeleri eğlenceli kılmak için stratejiler geliştirilmesi konusunda fikir birliğine varılmıştır (Yarosh, 2015).

Bir başka çalışma, eğitimde okul - ebeveyn ilişkisinde, sanal etkileşim kanallarının kullanılması konusunu ele almaktadır. Eğitim kurumları, artık ebeveynler ve öğretmenler arasındaki öğretmeyi, öğrenmeyi ve iletişimi, bilgi ve etkileşimi kolaylaştırmak için çevrimiçi teknolojileri giderek daha fazla kullanır hale gelmiştir. Çeşitli çalışmalar okuldaki sanal toplantı alanının, okuldaki ebeveyn katılımını kolaylaştırabileceği görüşündedir. Ayrıca web, bloglar ve sosyal ağlar gibi medya, ebeveynlerin okul yaşamına farklı açılardan katılmalarına olanak tanır. Ekonomik, sosyal ve kültürel açıdan dezavantajlı konumda bulunan ailelerde, sanal iletişim araçlarını kullanabilme konusunda zorluklar fark edilmiştir. Ebeveynler arasında hem teknolojilere erişim hem de teknoloji kullanımındaki farklılıklar nedeniyle sanal bir uçurum vardır. Sonuç olarak, bu teknolojiler katılım için daha fazla fırsat sunsa da bazı ailelerin katılımını daha da sınırlayabilmektedir (Vigo-Arrazola ve Dieste-Gracia, 2019).

Orlando ve diğerleri de "Destekleyici Sanal Aile Zamanı Modeli" (SVFT) geliştirmiştir. Sanal aile zamanı, özellikle sosyal mesafenin gerekli



olduğu veya ebeveynlerin çocuklarının yerleştirildiği yerden uzakta yaşadığı durumlarda bağların korunmasına yardımcı olmayı hedeflemektedir. Ebeveynler ve bakıcılar arasındaki sağlıklı iletişim ve işbirliğinin, bakımdaki çocuklar ve gençler için olumlu faydaları vardır. Bir bakıma koruyucu bakımdaki çocuklar iki aileye aittir ve bu iki aile arasındaki ilişkiler gergin ve karmaşık olabilir. Bu ilişkiler, her iki aileye de bağlılık hissedebilen ve ebeveynler ile bakıcılar arasındaki gerilimlerden etkilenebilen çocuklar üzerinde doğrudan etkiye sahiptir (Orlando vd., 2021: 3-6).

Tüm bu çalışmalardaki ortak tema teknolojinin sunduğu sanal ortamlar aracılığıyla eş, ebeveyn, çocuk, büyükanne, büyükbaba, bakıcılar, okul işbirliğiyle, aile içi iletişimi artırmaktır.

### **Sonuç**

Sanal teknolojilerin hayatımıza girmesiyle toplumsal yapıda meydana gelen köklü değişimlere paralel olarak aile içi ilişkilerde de bazı değişimler gözlemlenmektedir. Bu durum, dolaylı olarak ebeveynlikle ilişkili yeni sorumlulukları da beraberinde getirmiştir. Çocuklarını sosyal bir birey olarak hayata hazırlamadan sorumlu olan ebeveynlere büyük görevler düşmektedir. Sanal çağda doğan çocuklarımız doğduklarından itibaren sanal teknolojiyle karşı karşıya gelmektedir. Bu yüzden çocuklar, son teknolojiye, ebeveynlerine nazaran daha yatkın ve aktiftir. Buna bağlı olarak sanal dünyanın faydalarının yanında olumsuz yönlerine de maruz kalmaktadırlar. Bu durum, ebeveynlere, çocuklarını bu mecranın zararlarından korumaları için yeni sorumluluklarda yüklemiştir. Sanal ebeveynlikle ilgili yapılan çalışmaların çoğunluğu, ebeveynlerin çocuklarının sanal teknolojiyi kullanımlarını nasıl yöneteceklerine dair bilgi içeriklidir. Sanal dünyanın tehlikelerini konu alan çalışmalar da mevcuttur.

Yazın alanında aile içi ilişkilerin güçlendirilmesinde sanal ebeveynlik uygulamaları çalışmalarının sınırlı sayıda olduğu dikkati çekmiştir. Bir çocuğun sağlıklı şekilde büyümesini ve sosyalleşmesini sağlayacak en ideal ortam aile ortamıdır. Aile, çocuğun hayatta ilişki kurduğu ilk ve en önemli çevredir. Ailenin dışında arkadaş, sosyal çevre, sosyal gruplar, büyük gruplar, toplumda çocuğun geniş çevresini oluşturur. Geniş bir bakış açısıyla insan ve çevre ancak birbiriyle ilişkileri çerçevesinde ele alınırsa daha iyi anlaşılabilir. Bu çevreler ve insanlar, sürekli olarak birbirini etkiler. Teknoloji de yaşanan toplumsal değişmeleri etkileyen, ortaya çıkaran temel faktörlerden bir diğeridir. Geçmişe oranla şimdilerde aile içerisinde teknolojinin kullanımı ve önemi çok daha üst düzeydedir. Günümüzdeki hızlı değişmelere paralel olarak aile yapılarında da değişiklikler gözlenmektedir. Tek ebeveynli ailelerin sayısında da hızlı artışlar göze çarpmaktadır. İşlerinden dolayı, eğitim amaçlı, hapiste olma durumundan ayrı yaşayan ebeveynler ve çocuklar, boşanmış çiftler, tamamlanmamış aileler yaygınlaşmaktadır. Ayrı coğrafya veya mekânda yaşayan ebeveyn ve çocukların aralarındaki bağları koparmamak ve güçlendirmek için sanal

uygulamaların kullanıldığı görülmüştür. Bu konuda yapılan çalışmaların çoğunlukla yabancı literatürdeki çalışmalar olduğu tespit edilmiştir.

Teknoloji aile yaşamının merkezi haline geldikçe, yapılan araştırmalar teknolojinin kullanılmamasını incelemeye yönelmektedir. Teknoloji, ilişki yönetimi de dahil olmak üzere ailenin rutinine kolaylık ve faydalar getirirse de, birçok ebeveyn medya ve bilgi teknolojisini kullanma konusunda olumsuz duygular ifade etmektedir. Endişelerin başlıca nedenleri arasında teknolojinin çocukların davranışları üzerindeki etkisi, ebeveynlerin rol model olma arzusu ve yargılanma korkusu yer almaktadır. Ne olursa olsun teknoloji ailelerin günlük yaşamlarına nüfuz etmeye devam etmektedir. Ailedeki olumsuz sonuçları en aza indirmek için öncelikle ebeveynlerin ve çocukların farklı iletişim teknolojilerini kullanarak nasıl etkileşimde buldukları ve ilişkilerinde bunun sonuçlarıyla ilgili bilgilerin sentezlenmesi gerekmektedir. İlişkilerin iyileştirilmesi için, ebeveynler ve çocuklar arasındaki etkileşimlerin yerine geçmeyi değil, onları desteklemeyi amaçlayan teknolojilerin tasarlanması kritik öneme sahiptir (Nelson, 2010; Shin vd., 2021).

Sosyal medya üzerine yapılan araştırmaların çoğu, ilişkisel ve kültürel değişkenlerin etkisini dikkate almayı ihmal ederek bireysel veya grup düzeyindeki özelliklere odaklanma eğilimindedir. Bu boşluğu doldurmak için, bireysel, ilişkisel ve kültürel değişkenlerin etkisini araştırmak amacıyla sosyal ağ verilerinin incelenmesi önem taşır. Bağlantı için sanal araçlara büyük ölçüde bağımlı olunmasına rağmen, kişilerarası iletişimde coğrafi mesafenin önemi devam etmektedir. Bu da aile hayatını dönüştürmektedir (Mesch vd., 2012).

Aile bağlılığını teşvik eden uluslararası araştırmalar tarafından, bilgi ve iletişim teknolojileri kullanılarak iletişim kurulan ailelerde bu teknolojilerden birçok fayda sağlandığı tespit edilmiştir. Ailelerin yüz yüze etkileşim fırsatlarının sınırlı olduğu durumlarda, yani yoğun yaşamlar veya coğrafi ayrılık nedeniyle, bu teknolojiler aile bağlarının korunmasını destekleyecek bir iletişim ortamı sağlayabilmektedir (Storch ve Ortiz Juarez-Paz, 2019).

Aile bağlarını güçlü kılmak için kullanılan sanal uygulamaların, ebeveyn çocuk ilişkisini canlı tutmak açısından faydalı olduğuna dair görüşler ağırlıktadır. Aynı zamanda ebeveynler ve çocuklar arasında teknoloji aracılığıyla sık etkileşimin desteklenmesi, birbirleriyle olan ilişkilerini geliştirebilir. Ebeveynler çocukları ile ilgili ortak kararlar alırken sanal iletişim kanallarıyla da olsa, gerçekmiş gibi yüz yüze fikirlerini müzakere edebilme fırsatını bulmaktadırlar. Bu ve benzeri ortamlar, ebeveynlere çocuklarıyla canlı oyunlar oynama imkânını da sunmaktadır. Boşanma sonrası ebeveyninin birinden ayrı kalan çocuğun üzerindeki, boşanmanın olumsuz sonuçlarını hafifletebilmek adına, uzak kalan ebeveynle çocuğun iletişimini sağlamak önem arz etmektedir.

Bu tür sanal ebeveynlik uygulamalarında kullanılacak araçlara erişebilme imkânı olmayan ailelerin, bu imkânlardan yararlanamamaları dezavantaj olarak görülebilir. Ebeveynler arasında hem teknolojilere erişim hem de teknoloji kullanımındaki farklılıklar nedeniyle sanal bir uçurum vardır. Bu araçları kullanabilmek eğitim gerektirmektedir. Sonuç olarak, bu teknolojiler katılım için daha fazla fırsat sunsa da bazı ailelerin katılımını daha da sınırlayabilir. İletişim teknolojilerinin ebeveynlikte kullanımı, zor ebeveyn ilişkilerinde kişisel ev sınırlarının korunması hususunda daha zorlayıcı olmuştur. Boşanmış ortak ebeveynler, telefon görüşmelerinin kısa ve gerçeklere dayalı olduğunda en etkili bir araç olduğunu bildirmişlerdir. Aksi takdirde, telefon görüşmelerinin devam eden anlaşmazlıklar ve geçmiş sorunların yeniden gündeme getirilmesiyle ilgili tartışmalara dönüşme potansiyeli vardır. Bu yüzden sanal görüşmeleri düzenleme konularında da aile hukuku ile ilgili yasal düzenlemelere ihtiyaç duyulmuştur.

Çocuklarla yapılan sanal görüşmelerde çocukların dikkatini konuşmaya yönlendirmek ve çocuğu uzun süre görüşmede canlı tutabilmek mümkün olmayabilir. Bu tür teknolojik iletişimlerin, aile üyelerinin mahremiyetinin veya yalnız zamanlarının kesintiye uğramasına neden olabileceğinden, bireylerin teknolojiyi kullanmaya devam etmelerini engelleyebilir. Ayrıca uzun mesafeli, uluslararası görüşmelerinde maliyetli olması olumsuzluk olarak sayılabilir.

Çocuk psikolojisi açısından aile içi ilişkilerin ve birliğin güçlendirilmesi, sürdürülebilmesi için, sanal ebeveynlik uygulamalarının yararları üzerine çalışmaların yapılmasına ihtiyaç vardır. Özellikle, öncelikli olarak tek ebeveynli ailelere bu konuda bilgilendirme ve hizmet konusunda destekler sağlanmalıdır. Ayrıca yasal hakları konusunda da bilgilendirmeler yapılmalıdır. Çocukların uzakta ikamet eden büyükbaba, büyükanne gibi birinci derece yakınlarıyla da görüntülü görüşmelerin sıklığı artırılmalıdır. Çünkü onların yeni kuşaklara aktaracakları zengin bilgileri vardır. Böylece aile bağlarına değer veren, geçmişini tanıyan bireyleri topluma kazandırabiliriz.

## KAYNAKÇA

### Yazılı Kaynaklar

- Abel, S. vd. (2021). Social media, rituals, and long-distance family relationship maintenance: A mixed-methods systematic review. *New Media & Society*, 23(3), 632-654.
- Akman, E vd. (2023). An investigation into the levels of digital parenting, digital literacy, and digital data security awareness among parents and teachers in early childhood education. *Participatory Educational Research*, 10(5), 248-263.
- Ames, M. G. vd. (2010). Making love in the network closet: The benefits and work of family videochat. *Proceedings of the 2010 ACM Conference on Computer Supported Cooperative Work*, 145-154. February 6 – 10, Savannah Georgia, USA.

- Benedetto, L. - Ingrassia, M. (2020). Digital parenting: Raising and protecting children in media world. *Parenting-Studies by an Ecocultural and Transactional Perspective*, 127-148, IntechOpen.
- Bonvillain, N. (2019). *Language, culture, and communication: The meaning of messages*. London: Rowman & Littlefield.
- Bozdağ Tulum, A. - Kaya, Y. (2020). Dijital yerlilerin sanal ağlarda sosyalleşme ve yalnızlaşma tutumları. *Zeitschrift für die Welt der Türken/Journal of World of Turks*, 12(2), 315-338.
- Cann, W. vd. (2003). Report on a program evaluation of a telephone assisted parenting support service for families living in isolated rural areas. *Australian e-Journal for the Advancement of Mental Health*, 2(3), 201-207.
- Chambers, D. - Gracia, P. (2021). *A sociology of family life: Change and diversity in intimate relations*. New Jersey: John Wiley & Sons.
- Clark, L. S. (2012). *The parent app: Understanding families in the digital age*. Oxford: Oxford University Press.
- Çınar, N. (2021). İyi bir sistematik derleme nasıl yazılmalı?. *Online Türk Sağlık Bilimleri Dergisi*, 6(2), 310-314.
- Delen, U. (2022). *Sanal dünyanın fiziksel dünya ile kesişme ve çatışma alanları, sanal kültür ve sanal kimlikler üzerine bir nitel araştırma*. İstanbul: Okan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Downing, S. (2018). Virtual parent-child relationships: A case study. *Journal for Virtual Worlds Research*, 11(1), 1-12.
- Duggan, M. vd. (2015). Parents and social media. *Pew Research Center*, 16(1), 1-36.
- Đurišić, M. (2018). Relations and communication in families of children with externalizing behavior problems. *Research in Pedagogy*, 8(2), 111-120.
- Dworkin, J. vd. (2016). Coparenting in the digital era: exploring divorced parents' use of technology. *Divorce, Separation, and Remarriage: The Transformation of Family*, vol. 10, 279-298.
- Eichen, L. vd. (2021). Families' digital media use: Intentions, rules and activities. *British Journal of Educational Technology*, 52(6), 2162-2177.
- Ekanjume-Ilongo B. (2012). The impact of effective communication within the family. *Journal for Studies in Humanities and Social Sciences*, 1(2), 131-141.
- Erickson, L. B. vd. (2016). The boundaries between: parental involvement in a teen's online world. *Journal of the Association for Information Science and Technology*, 67(6), 1384-1403.
- Erişir, R. M. - Erişir, D. (2018). Yeni medya ve çocuk: Instagram özelinde "sharenting" "paylaşanabalık" örneği. *Yeni Medya*, 4, 50-64.
- Erol, V. (2022). Sosyal medyanın Türk aile yapısına etkisi. *Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Sosyal Ve Ekonomik Araştırmalar Dergisi*, 24(43), 1127-1139.
- Fidan, A. - Seferoğlu, S. S. (2020). Online environments and digital parenting: An investigation of approaches, problems, and recommended solutions. *Bartın Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 9(2), 352-372.
- Ganong, L. H. vd. (2012). Communication technology and postdivorce coparenting. *Family Relations*, 61(3), 397-409.

- Guerrero, L. K. vd. (2017). *Close encounters: Communication in relationships*. London: Sage Publications.
- Gül Ünlü, D. (2020). Dijital ebeveynlik ve mobil uygulamalar: Dijital ebeveynlerin mobil uygulama kullanım pratiklerinin incelenmesi. *İletişim Kuram ve Araştırma Dergisi*, 50, 56-73.
- Güzelçoban, F. (2023). Dijital ebeveynlik ve TRT çocuk uygulamaları. *TRT Akademi*, 8(19), 992-1007.
- Hagestad, G. O. (2017). Parent—child relations in later life: Trends and gaps in past research. *Parenting Across The Life Span*, 405-434, London: Routledge,
- Hessel, H. M. - LeBouef, S. (2023). Young adults' perceptions of technology use with extended family. *Family Relations*, 72(2), 565-584.
- Ismail, A. (2016). Tweeting and click: Internet and new social movement in Indonesia. *International Conference on Ethics in Governance (ICONEG 2016)* , December, 69-73, Amsterdam: Atlantis Press.
- İbrahimoglu, Z. (2020). Digital citizenship and education in Turkey: Experiences, the present and the future. *The Palgrave Handbook of Citizenship and Education*, (ed.: Andrew Peterson vd.) 465-482, UK: Palgrave Macmillan.
- Jeffery, C. P. (2019). *Media technologies of the family: Parental anxieties, practices and knowledges in the digital age*. University of Canberra Doctoral Dissertation.
- Johnson, A. - Rogers, M. (2023). Strengthening and supporting parent–child relationships through digital technology: Benefits and challenges. *Family Relations: An Interdisciplinary Journal of Applied Family Studies*, 73(1), 1-18.
- Jordan, T. (2013). *Internet, society and culture: Communicative practices before and after the internet*. USA: Bloomsbury Publishing.
- Joseph, L. (2020). *Parental perceptions of family communication within the context of modern technology*. Walden University Doctoral Dissertation.
- Karagülle, A. E. - Çaycı, B. (2014). Ağ toplumunda sosyalleşme ve yabancılaşma. *Turkish Online Journal of Design Art and Communication*, 4(1), 1-9.
- Karataş, Y. C. (2021). Dijital etik ve dijital çağda "insan doğası". *TRT Akademi*, 6(12), 570-579.
- Karateke, B. (2020). Bir teknoloji bağımlısı yetiştirmek: Yeni doğandan ergenliğe ebeveynliğe yardımcı bir duygu düzenleme aracı olarak sanal ortamlar. *Bağımlılık Dergisi*, 21(4), 338-347.
- Kildare, C. A. - Middlemiss, W. (2017). Impact of parents mobile device use on parent-child interaction: A Literature Review. *Computers in Human Behavior*, 75, 579-593.
- Koç, R. (2022). Dijitalleşen kültür ya da kültürün dijitalleşmesi: Dijital kültür kavramı. *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi*, 15(38), 500-513.
- Lahikainen, A. R. (2017). New Media, Family interaction and socialization. *Media, Family Interaction and the Digitalization of Childhood*, 7-28, UK: Edward Elgar Publishing.
- Lewis, F. M. vd. (2017). The enhancing connections-telephone study: A pilot feasibility test of a cancer parenting program. *Supportive Care in Cancer*, 25, 615-623.

- Ling, R. (2010). *New tech, new ties: How mobile communication is reshaping social cohesion*. Cambridge: MIT Press.
- Livingstone, S. - Blum-Ross, A. (2020). *Parenting for a digital future: How hopes and fears about technology shape children's lives*. USA: Oxford University Press.
- Livingstone, S. - Byrne, J. (2018). Parenting in the digital age: The challenges of parental responsibility in comparative perspective. *Digital Parenting: The Challenges for Families in the Digital Age*, (eds.: G. Mascheroni vd.), 19–30, Göteborg: The International Clearinghouse on Children, Youth and Media.
- Longo, G. M. (2023). The Internet as a social institution: Rethinking concepts for family scholarship. *Family Relations*, 72(2), 621-636.
- Markham, M. S. vd. (2017). Communication among parents who share physical custody after divorce or separation. *Journal of Family Issues*, 38(10), 1414-1442.
- Mesch, G. S. vd. (2012). Instant messaging social networks: Individual, relational, and cultural characteristics. *Journal of Social and Personal Relationships*, 29(6), 736-759.
- Murphie, A. - Potts, J. (2017). *Culture and technology*. UK: Bloomsbury Publishing.
- Nelson, M. K. (2010). *Parenting out of control: Anxious parents in uncertain times*. New York: NYU Press.
- Nichols, S. - Selim, N. (2022). Digitally mediated parenting: A review of the literature. *Societies*, 12(2), 60.
- Nikken, P. - Schols, M. (2015). How and why parents guide the media use of young children. *Journal of Child and Family Studies*, 24, 3423-3435.
- Odasso, L. - Geoffrion, K. (2023). Doing family online: (In) formal knowledge circulation, information-seeking practices, and support communities. *Family Relations*, 72(2), 389-405.
- Orlando, L. vd. (2021). Responding to covid-19's impact on supervised family time: The supportive virtual family time model. *Developmental Child Welfare*, 3(1), 3-19.
- Özdemir, İ. (2012). Sanal kültür: Yanılsama mı, gerçeklik mi?. *Folklor/Edebiyat*, 18(72),13-34.
- Patrikakou, E. N. (2016). Parent involvement, technology, and media: Now what?. *School Community Journal*, 26(2), 9-24.
- Qian, Y. - Hu, Y. (2024). The Digitalization of family life: A multilevel conceptual framework. *Journal of Marriage and Family*, 1–24.
- Quan-Haase, A. vd. (2018). Weaving family connections on and offline: The turn to networked individualism. *Connecting Families*, 59-80, UK: Policy Press.
- Rachmadi, K. S. P. (2022). *Maintaining family communication in long distance relationship between international students and parents*. Fakultas Ilmu Sosial Dan Ilmu Politik Universitas Diponegoro Doctoral Dissertation.
- Rakhimberdievna, K. X. (2021). Parental pedagogical culture as an individual of the family institute. *Journal of Pedagogical Inventions and Practices*, 3, 188-192.
- Scholz, R. W. (2016). Sustainable digital environments: What major challenges is humankind facing? *Sustainability*, 8(8), 1-31.

- Shin, J. Y. vd. (2021). Designing technologies to support parent-child relationships: A review of current findings and suggestions for future directions. *Proceedings of the ACM on Human-Computer Interaction*, 5(CSCW2), 1-31.
- Slater, M. - Sanchez-Vives, M. V. (2016). Enhancing our lives with immersive virtual reality. *Frontiers in Robotics and AI*, 3, 1-47.
- Storch, S. L. & Ortiz Juarez-Paz, A. V. (2019). The role of mobile devices in 21st-century family communication. *Mobile Media & Communication*, 7(2), 248-264.
- Şentürk, D. Ü. (2008). Aile kurumuna yönelik güncel riskler. *Sosyal Politika Çalışmaları Dergisi*, 14(14), 7-32.
- Tuğal, S. (2022). İnsanlığın dijital uygarlığına doğru. *Unimuseum*, 5(1), 11-19.
- Valentine, G. (2006). Globalizing intimacy: The role of information and communication technologies in maintaining and creating relationships. *Women's Studies Quarterly*, 34(1/2), 365-393.
- Vasuki, A. (2021). *Research methodology for beginners*. USA: Lulu Publication.
- Vetere, F. vd. (2006). A magic box for understanding intergenerational play. *Ext. abst. of CHI*, 1475 -1480, ACM.
- Vigo-Arrazola, B. - Dieste-Gracia, B. (2019). Building virtual interaction spaces between family and school. *Ethnography and Education*, 14(2), 206-222.
- Virani, A. vd. (2021). Parents' use of mobile applications in the first year of parenthood: A narrative review of the literature. *Health Technology*, 5, 1-20.
- Volti, R. - Croissant, J. (2024). *Society and technological change*. Illinois: Waveland Press.
- Westera, W. (2012). *The digital turn: How the internet transforms our existence*. UK: AuthorHouse.
- Willett, R. J. (2015). The discursive construction of 'good parenting'and digital media—the case of children's virtual world games. *Media, Culture & Society*, 37(7), 1060-1075.
- Yarosh, S. (2015). Designing technology to empower children to communicate with non-residential parents. *International Journal of Child-Computer Interaction*, 3, 1-13.
- Yarosh, S. vd. (2009b). Supporting parent-child communication in divorced families. *International Journal of Human-Computer Studies*, 67(2), 192-203.
- Yarosh, S. vd. (2009a). Mobile technologies for parent/child relationships. *Mobile Technology for Children. Designing for Interaction and Learning*, 2009, 289-310.

"İyi Yayın Üzerine Kılavuzlar ve Yayın Etiği Komitesi'nin (COPE) Davranış Kuralları" çerçevesinde aşağıdaki beyanlara yer verilmiştir. / The following statements are included within the framework of "Guidelines on Good Publication and the Code of Conduct of the Publication Ethics Committee (COPE)":

**Etik Kurul Belgesi/Ethics Committee Approval:** Makale, Etik Kurul Belgesi gerektirmemektedir. /Article does not require an Ethics Committee Approval.

**Çıkar Çatışması Beyanı/Declaration of Conflicting Interests:** Bu makalenin araştırması, yazarlığı veya yayınlanmasıyla ilgili olarak yazarların potansiyel bir çıkar çatışması yoktur. / There is no potential conflict of interest for the authors regarding the research, authorship or publication of this article.

## TÜRK MASALLARINDA KOZMİK BİR VAROLUŞ BİÇİMİ: GÜNEŞ VE SEMBOLİK YANSIMALARI

### A COSMIC FORM OF EXISTENCE IN TURKISH FAIRY TALES: THE SUN AND ITS SYMBOLIC REFLECTIONS

Serdar Deniz ÖZDEMİR\*

**ÖZ:** İnsan ruhuna yönelen fenomenlerin sembolik taşıyıcısı olan masal, halkın ortak hafızasında yer alan değerler bütünüdür. Bu değerler somut ve soyut pek çok motif etrafında birleşerek anlamlı bir varoluşun da temsilcisi konumunda bulunur. Hayalin en saf formlarıyla şekillenen yapısı, aynı zamanda gerçeklikle doğrudan ve dolaylı ilişkisi, sembollerle örülü anlam katmanları, masalı halk anlatıları arasında son derece özel bir noktaya taşımaktadır. Masalın fantastik dünyasında hayat bulan semboller içerisinde Güneş'in ve ona bağlı olarak ortaya çıkan kozmik imgelemin de sembolik açıdan değerli bir görünüme sahip olduğunu söylemek mümkündür. Gücü, parlaklığı, aydınlığı, ilerlemeyi, genişlemeyi, yayılmayı ve insanın içsel potansiyelini temsil eden Güneş, mitik düşüncüyü göksel figürler içerisinde en belirgin şekilde etkileyen gök cisimidir. Sahip olduğu muazzam kuvvetle birlikte insanın aradığı ve açığa çıkarmak için çaba harcadığı sırrın merkezine konumlandığı Güneş'in, Türk masallarında sembolik işlevinin oldukça çeşitli bir görünüm arz ettiğini söylemek mümkündür. Anadolu'dan ve Türk dünyasından derlenen masal metinlerinde yer alan Güneş sembolünün ele alınacağı bu makalede, kolektif kodlarımızda yer alan imgelerin çözümlenmesi amaçlanmaktadır. Makalenin kapsamını Anadolu'dan ve Türk dünyasından derlenip bilimsel bir bakış açısıyla kitap/kitap bölümü şeklinde yayımlanan eserlerdeki masallar oluşturmaktadır. Çalışmanın araştırma evrenine "Altay Masalları, Özbek Halk Masalları, Kazan-Tatar Masalları, Kazak Masallarında Seçmeler, Çuvaş Masalları, Gümüşhane ve Bayburt Masalları, Elazığ Masalları ve Propp Metodu, Taşeli Masalları ile Yukarıçukurova Masallarında Motif ve Tip Araştırması" adlı eserler dâhil edilmiştir. Makalede Türk masalları etrafında tespit edilen Güneş sembolü, sahip olduğu anlam bağlamında alt başlıklar şeklinde açıklanmıştır. Sonuç olarak insanın mitolojik çağlardan günümüze kadar ulaşmaya çaba harcadığı bilgi içerisinde Güneş'in de bulunduğu ve Türk masallarının, Güneş merkezli sembolik düşüncenin güçlü bir temsilcisi olduğu görülmüştür.

**Anahtar Kelimeler:** Masal, Güneş, sembol, kültür, kült.

**ABSTRACT:** Fairy tales, as symbolic carriers of phenomena directed towards the human soul, represent a set of values embedded in the collective memory of the people. These values coalesce around many concrete and abstract motifs, thereby becoming representatives of a meaningful existence. The structure shaped by the purest forms of imagination, its direct and indirect relationship with reality, and the layers of meaning woven with symbols place the fairy tale in a very special position among folk narratives. Among the symbols that come to life in the fantastic world of fairy tales, it is possible to say that the Sun and the cosmic imagery that emerges in connection with it hold a symbolically valuable appearance. The Sun, representing power,

\* Dr. Öğr. Üyesi-Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü/Zonguldak- serdardenizozdemir@gmail.com (Orcid: 0000-0002-2389-2940)



*brightness, light, progress, expansion, dissemination, and the inner potential of humans, is the celestial body that most clearly influences mythical thought among celestial figures. With its immense power, the Sun, positioned at the center of the secret that humans seek and strive to uncover, displays a highly varied symbolic function in Turkish fairy tales. In this article, the Sun symbol found in fairy tale texts collected from Anatolia and the Turkic world will be examined, aiming to analyze the symbols present in our collective codes. The scope of the article comprises fairy tales compiled from Anatolia and the Turkic world and published in book or book chapter form with a scientific perspective. The research universe of the study includes works such as "Altai Fairy Tales, Uzbek Folk Fairy Tales, Kazan-Tatar Fairy Tales, Selected Fairy Tales from Kazakh Fairy Tales, Chuvash Fairy Tales, Gümüşhane and Bayburt Fairy Tales, Elazığ Fairy Tales and the Propp Method, Taşeli Fairy Tales and Motif and Type Research in Upper Çukurova Fairy Tales." In the article, the Sun symbol identified in Turkish fairy tales is explained in subheadings within the context of its meaning. As a result, it has been observed that the Sun is included in the knowledge that humans have strived to reach from mythological times to the present, and Turkish fairy tales are a strong representative of Sun-centered symbolic thought.*

**Keywords:** Fairy tale, Sun, symbol, culture, cult.

## Giriş

Türk halk anlatıları içerisinde son derece önemli bir yere sahip olan masal, kolektif hafızanın ürünü olan düşünceleri ihtiva eden kültürel bir değerdir. Bu değerın işlevsel ve anlamsal açıdan çok boyutlu bir yapıya sahip olduğunu söylemek mümkündür. Özellikle kuşaklar arasında iletişim kurma gücü, kültürel aktarım açısından önemi, hayal ürünü olmanın yanında gerçeklikle ilişkisi, insan eğitimindeki rolü, masalı edebî anlamda müstesna bir noktaya konumlandırmaktadır. Üzerinde bilimsel açıdan pek çok çalışma yapılan masal hakkındaki şu tanımlar, masalın daha iyi anlaşılmasına imkân tanımaktadır. Saim Sakaoğlu masalı, "Kahramanlarından bazıları hayvanlar ve tabiatüstü varlıklar olan, olayları masal ülkesinde cereyan eden, hayal mahsulü olduğu hâlde dinleyenleri inandırabilen bir sözlü anlatım türüdür." (2002: 4) şeklinde tarif eder. Ali Berat Alptekin'in, "Büyük ölçüde nesirle anlatılmış ve dinleyicileri inandırmak gibi bir iddiası bulunmayan, hayal ürünü olan nesir şeklindeki anlatımlar." (2002: XI) olarak tanımladığı masalı Esmâ Şimşek ise "Genellikle özel kişiler tarafından, kendilerine mahsus (olağanüstü) zaman, mekân ve şahıs kadrosu içerisinde, yaşanan hayat ile hayal edilen hayatın sistemli bir şekilde ifade edildiği, klişe sözlerle başlayıp, yine klişe sözlerle biten hayal mahsulü sözlü anlatım türüdür." (2001: 3) şeklinde ifade etmektedir. Bu tanımlar çerçevesinde masalın sembolik motifler açısından da önemli bir taşıyıcı konumunda olduğunu belirtmek gerekir. "Anlatılamaz ve görünmez bir gösterilene gönderen ve bundan dolayı da anımsaymadığı bu denklığı somut olarak tecessüm etmek zorunda olan ve bunu da uygunsuzluğu tükenmez bir biçimde düzelten ve tamamlayan ikonografik, ritüel, mitik yinelemeler oyunu aracılığıyla yapan işaret." (Durand, 1998: 12) şeklinde tanımlanan sembol etrafında yapılacak çözümlemenin, kültürel kodların daha iyi anlaşılmasını sağlayacağı açıktır.

Masal metinlerinde görünen anlamının yanında sembolik özellikleriyle de kaşımıza çıkan unsurlardan biri de Güneş'tir. Dünyayı

aydınlatan bu gök cismi parlak varoluşunun yanında sırlı bir imgelem dâhilinde kültürel bellekte yer almaktadır.

İnsanoğlunun çağlar boyunca büyük bir merakla anlamaya/anlamlandırmaya çaba harcadığı ve mitik düşüncenin odağına konumlandığı Güneş, Samanyolu Gökadası'nda bulunan ve kendi adıyla anılan sistemin merkezinde yer alan sarı bir cüce yıldızdır. Güneş ve Dünya arasındaki bağlantı ve etkileşimler mevsimleri, okyanus akıntılarını, hava durumunu, iklimi, radyasyon kuşaklarını ve auroraları yönlendirir (URL-1). Güneş'in astronomik açıdan gezegenimiz üzerindeki çok boyutlu etkisi, onu kolektif muhayyilenin ürünü olan halk anlatılarında da dikkat çekici bir noktaya konumlandırmıştır. Özellikle pek çok kültürel sistemin mitolojik tasavvurunda tapınılan ve/veya bir kült şeklinde saygı duyulan Güneş, animist düşünce açısından da yaşayan-canlı bir öge olarak kabul edilmiştir.

Güneş, çok tanrılı antik çağ toplumlarının inanışlarında tanrı vasfına sahip yaratıcı/düzenleyici bir güç şeklinde nitelenmektedir. Bu duruma örnek vermek gerekirse Sümer mitolojisinde Güneş Tanrısı, Utu ismiyle anılmaktadır. "Sümer halkı, göz kamaştırıcı Güneş ışığını ve yaz aylarının dayanılmaz sıcaklarını, çok kısa süren çiçek açma mevsiminden sonra balçıklı toprağın bitkilerini yok etmesini, her sabah büyük dağların ardından doğan Güneş Tanrısı Utu'nun eseri olarak kabul etmişler. İnsanlar ve hayvanlar ona saygı duymuşlardır, çünkü o göz kamaştırıcı kudretine rağmen, insanlara karşı lütufkâr davranarak, ilkbaharda topraktan yeni hayatın fişkirmasını sağlamıştır." (Uncu, 2013: 352). Utu, benzer fonksiyonlarla ve Şamaş adıyla Sâmî Akadlara, Mezopotamya uygarlığı aracılığıyla da Hititlere geçmiştir (URL-2). Hitit mitolojisinde Güneş, tapınılan bir tanrıdır. "Güneş Hititlerde büyük kudretleri taşıyan bir tanrı ve bütün tanrıların hâkimidir. O her sabah denizden yükselir. Üç çift gözü vardır, canlı cansız her şeyi görür, işleri düzenler, bütün varlığı icabına göre idare eder. Sabahleyin doğarak gökler âleminde hüküm ve iradesini yürütür." (Uraz, 1992: 29). Nil'in bereketli topraklarına ev sahipliği yapan antik Mısır için, Güneş'in oldukça önemli bir yeri vardır. Mısır kültüründe Güneş, hayatı ve doğayı sembolize etmesi bakımından tanrılaştırılan bir cisim hâline gelmiştir. Güneş'in çeşitli tezahürlerinin farklı isimlerle anıldığı Mısır'da en büyük tanrı Güneşle doğrudan bağlantılı olan Ra'dır. Akşam Güneş'i Atum, öğle Güneş'i Horus, sabah Güneş'i Kephie, Güneş'in ülkesi olan gökyüzü Hathor ya da Nut gibi isimlerle anılır ve bunların hepsi tanrısal bir güç olarak Ra'nın betimlemeleridir (Hançerlioğlu, 2000: 426). Yunan mitolojisinde Apollon sanatın, şiirin ve Güneş'in tanrısıdır. Ana niteliği geleceği haber vermek olan bu tanrı, elinde bulundurduğu Güneş ışınlarını simgeleyen okları ile ışık ve Güneş'in sembolü olarak ortaya çıkar (Hançerlioğlu, 2000: 49). Tanrıların yolu anlamına gelen Japonların yerli ve millî dini Şintoizm'de Amaterasu Güneş tanrıçası biçiminde düşünülmüş ve kendisine ibadet edilmiştir (URL-2). Güneş'in çeşitli kültürlerdeki mitolojik yerinin yanında eski Türk dininde de dikkat çekici bir şekilde yer aldığını söylemek mümkündür. Bununla birlikte Güneş, bu din açısından tanrılaştırılan bir

unsur olmaktan ziyade, Gök tanrı merkezli inanış çerçevesinde kutsal bir varlık biçiminde saygı görmüştür.

Eski Türklerde ruha sahip canlı bir varlık olarak görülen Güneş'e yakarma, ondan dilekte bulunma gibi hususiyetler Güneş etrafında ortaya çıkan kutsiyeti ifade etmektedir (Roux, 2011: 133). Ayrıca hükümdarın çadır kapısının doğu yönüne doğru açılması, kurultayda hanın yüzünün doğu yönüne bakar vaziyette olması, Güneş'e yemin edilmesi, şaman davulunda yıldızlarla birlikte Güneş'in resmedilmesi, Oğuz Kağan'ın "Daha deniz daha müren; Güneş bayrak gök kurikan." (Bang ve Arat, 1936: 17) ifadesi gibi örnekler, bir kült olarak Güneş'in Türklerdeki önemini ortaya koymaktadır. Yusuf Ziya Yörükân'ın belirttiğine göre Müslümanlıktan evvelki Türk dinleri içerisinde "Gün Ata" şeklinde anılan ve dışı kabul edilen bir Güneş ilâhesi de mevcuttur. Bu kutsal varlık insanın en büyük dostudur. Her şeye hayat, hararet ve ışık verir. Göğün yedinci katında yaşamaktadır (2006: 57). Türklerin kadim inanışlarında Güneş'in çoğu zaman Ay ile birlikte anıldığını söylemek gerekir. Eski Türk dininde Güneş'in dışı Ay'ın ise erkek olarak kabul edildiği bilinmektedir. Ayrıca Türk mitolojisinde Güneş'in, ruhani varlıkların yaratılışının hammaddesi olduğuna, insanların koruyucusu sayılan Suyla adlı ruhun Güneş'in ve Ay'ın kırıntılarından yaratıldığına inanılır (İnan, 2006: 34). Güneş'in yaratılış üzerindeki etkisi, ilk insanlar açısından da kutsiyet atfedilen bir değer olması sebebiyle bu etkiden mühlhem Mustafa Kemal Atatürk'ün önderliğinde, bütün dillerin kökeninin Türkçe olduğu ve dilin Güneşle ilgili doğal seslerden türediği ana fikrine sahip "Güneş Dil Teorisi" geliştirilmiştir. Bu teorinin ortaya koyduğu mühim esaslardan ve keşfettiği kanunlardan biri Güneş'in ilk insanlar için her şeyden üstün bir obje ve dilin zuhurunda ilk amel olduğudur (İnan, 1936: 3). Güneş eksenli bütün bu kabul, inanış ve uygulamalar kolektif hafızanın taşıyıcısı olan Türk masallarında da kozmik imgeleme gönderme yapan sembolik özellikleri ile birlikte yer almaktadır.

Sembolik motiflerin güçlü bir taşıyıcısı olan masalarda yer alan Güneş sembolünü, Türk masalları merkezinde ortaya çıkarmayı amaçlayan bu çalışmada, ilgili sembol çerçevesinde tespit edilen motifler alt başlıklar etrafında açıklanmıştır. Bu makalenin kapsamı bağlamında Türk dünyasından ve Anadolu'dan derlenip bilimsel bir bakış açısıyla kitap/kitap bölümü olarak yayımlanan eserlerdeki masallar inceleme konusu yapılmıştır. Çalışmanın araştırma evrenine "Altay Masalları, Özbek Halk Masalları, Kazan-Tatar Masalları, Kazak Masallarında Seçmeler, Çuvaş Masalları, Gümüşhane ve Bayburt Masalları, Elazığ Masalları ve Propp Metodu, Taşeli Masalları ile Yukarıçukurova Masallarında Motif ve Tip Araştırması" adlı eserler dâhil edilmiştir.

### **Kutsiyet Atfedilen Kozmik Bir Varlık Olarak Güneş**

Türk masallarında Güneş, kadim Türk inanışlarıyla gelişen bütün düşüncelerle uyumlu şekilde kutsal ve ruha sahip canlı bir varlık olarak telakki edilmektedir. Bu yönüyle masalın mitik gerçekliğinde Güneşle

konuşma, Güneş üzerine yemin etme, Güneş'e dua etme, Güneş'in hükümdarlığı gibi motiflerle karşılaşmaktayız.

Doğaya bağlı kozmik güçler etrafında şekillenen düşüncede Güneş, sembolik açıdan bir güç unsuru olma vasfıyla ön plana çıkmaktadır. Bu durum, Altay Türkleri arasında anlatılan masalarda belirgindir. *İhtiyar Karı Koca* adlı masalda, ateşte pişen ekmeği kimin ateşten çıkaracağı konusunda anlaşmazlık yaşayan bir karı kocanın tartışması anlatılır. Tartışma devam ederken ihtiyar kadın ekmeği ateşten alır ancak o sırada şiddetli bir rüzgâr çıkar. Ekmek yuvarlanıp vadideki bir buza yapışır. Buza yapışan ekmeği almak için çabalayan karı koca, güçleri tükenince çaresiz bir şekilde buza, Güneş'e, buluta, dağa, porsuğa ve avcıya güçlü olup olmadıklarını sorar. Hepsi canlı birer varlık gibi dile gelir. Sonunda bulutlar savrulup Güneş'in önünü açar. Açılan Güneş de buzı eritir. Ekmek eriyen buzdan nehre kapılıp akar gider (Dilek, 2007: 706-707). Benzer bir motif, *İtpeş* adlı Altay masalında da görülür. Anlatıda Güneş'e güçlü olup olmadığı sorulunca Güneş güçlü olduğu cevabını verir (Dilek, 2007: 703). Güneş, fiziksel anlamda çok büyük bir güç kaynağıdır. Güneş'in çekirdeğinde meydana gelen füzyon tepkimeleri Dünya'yı ısıtan ve aydınlatan bir güç meydana getirir. Böylesine muazzam bir enerji barındıran Güneş'in gerçek gücü, masalarda da sembolik düşüncede açığa çıkmıştır. "Güneş hiyerofanileri bağımsızlık ve güç, egemenlik, zekâ dinsel değerlerini yansıtır. Bu nedenle bazı kültürlerde üstün varlıkların güneşleştirilmesi sürecine tanık oluruz." (Eliade, 2017: 140). Bir başka açıdan "Güneş'in göksel figürde (düşüncede) yaratıcı ve güçlü bir varlık şeklinde yer alması, verimliliği arttırıcı güce sahip olmasından dolayıdır." (Eliade, 2005: 162). Altay masallarında kendi gücü hakkında bilgi veren Güneş, tabiata canlılık kazandıran bir ögedir.

Güneş, sahip olduğu kudret sebebiyle Türk kültüründe üstün bir varlık olarak görülmüş bu durum onun dua, beddua ve yakarışlarda belirgin bir şekilde yer almasını sağlamıştır. *Közödöy* adlı Altay masalında ihtiyar bir adamın Közödöy adlı küçük oğlu, ağabeylerinin aksine babasının isteğini yerine getirir. Bunun üzerine ihtiyarın sözleri, Güneş etrafında şekillenen kutsiyet açısından önemlidir: "Ak-Kajat'ın doğusunda Tasenir adlı kayanın altında bir mağara var. Bir gün ihtiyacın olursa, o mağaraya gidip, toprağa, suya, aya ve Güneş'e dua et, yiyecek saçı saç (baş eğip, dua et) o mağaranın kapısı açılır. Mağaranın içinde sihirli tulpar, argımak atı var. O ata binersen, sen de onun gibi sihirli olursun." Oğlan mağaranın olduğu yere gidip toprağı, Ay'ı, suyu ve Güneş'i övünce mağaranın kayalarla kapalı olan kapısı açılır (Dilek, 2007: 262-363). Masalda mukaddes yer su iyeleri ile birlikte Ay'a ve Güneş'e dua edilmesi, Türklerdeki yer ve gök telakkisinin sembolik bir yansımasıdır. Mağara, arketipsel sembolizmde balinanın karnı olarak nitelendirilen bir erginleşme mekânıdır. Aynı zamanda kutsal anne ile özdeş doğurgan bir unsurdur. Su, varoluşun en büyük potansiyelini taşıyan mitik güce sahip bir ögedir. Toprak ise yaratılışın hamurudur. Bütün bu ögeler, bolluk, bereket ve çoğalma ile ilişkili doğa kültleridir. Masalda bu doğa kültlerinin; kozmik bilgide güzellik, temizlik, yeniden doğuş sembolü olan Ay

ile bilgelik, bütünlük, gizem sembolü olan Güneş (Bayat, 2011: 275, 297) etrafında ele alınması, yeri ve göğü kapsayan bütünleyici bir etki taşımaktadır. Bu unsurlara saçı saçılması ve kansız kurban adanması, sonrasında ise tazim ile duada bulunulması mitik Türk düşüncesinin kolektif bir yansımasıdır. Türk masallarında Güneş'ten istekte bulunma motifi, Çuvaş Türklerine ait bir anlatı olan *Yaşlı Adamla Kadının Üç Oğlu* adlı masalda da karşımıza çıkmaktadır. Masalda anlatıldığına göre bir evden para çalan hırsızlardan biri diğerlerinden daha az pay alır. Bunun üzerine hırsızın, arkadaşları için ettiği beddua, Güneş motifi ile ilgilidir: “Ey Güneş baba, bana eksik verdikleri için bunları çarp.” (Bayram, 2023: 312). Türklerde yaşamın kaynağı olduğu için çoğu kez dişil formda algılanan Güneş'in (Roux, 2015: 94) bu anlatıda atalar kültürü etrafında oluşan düşüncenin etkisiyle eril biçimde anılması dikkat çekicidir. Güneş, ateş kültürü açısından değer gören bir gök cismi olarak ateşin sahip olduğu eril gücün de sembolik bir tezahürüdür. Her ne kadar Türk kültüründe Güneş dişi, Ay ise eril bir unsur biçiminde kabul edilse de Güneş'in “tek sayılar, erillik, kağanlık, baba, ışık, gündüz, evç (en yüksek nokta), güney, doğu, sıcaklık, ateş, kızıl renk, sarı renk” (Bayat: 2011: 299) gibi simgeleri de bulunmaktadır. Ayrıca Türk masallarında Güneş'in bir hükümdar olarak anılması, eril vasfını destekleyen bir imgelemi ortaya çıkarmaktadır. *On Birinci Ahmet* adlı Kazan-Tatar masalında cin padişahı, Güneş padişahının kızına âşık olur ancak Güneş padişahı kızını elmas padişahının altın toynaklı atını getirene vereceğini açıklar. Bunun üzerine cin padişahının elinde tutsak olan kahraman, esaretten kurtulabilmek için bu atı getirmek şartıyla sembolik bir yolculuğa çıkar. Bu yolculuk sürecinde elmas padişahı da atı vermek karşılığında Ay padişahının altın bülbülünü ister. Kahraman altın bülbülü elmas padişahına, altın toynaklı tayı da Güneş padişahına verip Güneş padişahının kızını alıp dönüş yoluna varır (Gültekin, 2013: 590-600). Masalda Güneş'in bir hükümdar şeklinde nitelendirilmesi paralelinde, Türklerde hem Güneş'in hem de Ay'ın hükmetme gücüne sahip (Esin, 2001:148) varlıklar olduğu söylenebilir. Milleti doyurmak, giydirmek ve korumak hususunda üzerine yüklenen vazife, Türk düşüncesinde hükümdarın Güneş olarak vasıflandırılmasına olanak sağlamıştır. Gökyüzünde parlayan Güneş'in hükümlerlik simgesi ve kut verici olduğu (Bayat, 2011: 300) inanışına bağlı şekilde, antropomorfik tasarımda hükümdarın kutlu bir varoluşu temsil ettiği görülür.

Güneş'in inanış merkezli kültürel varlığı etrafında kutsiyet ifade eden yönlerinden biri de üzerine yemin edilmesi ile ilgilidir. *Dünürücü Tilki* adlı Altay masalında Ay ve Güneş üstüne yemin etme (Dilek, 2007: 205), *Celmeş* adlı Altay masalında ise Güneş'e bakıp yemin etme motifi ile karşılaşmaktayız (Dilek, 2007: 618). Yemin, insanı kutsal bir antlaşma ile bağlayıcı kılan bir sözün veya davranışın ifadesidir. Bu antlaşma, Güneş gibi gören, parlayan ve hükmeden bir güç üzerine yapıldığında, inkâr edilemez bir gerçekliğin simgesi hâline gelir. Masallarda kolektif muhayyile, Güneş üzerine yemin ile doğruluğu yüceltir. Nitekim Güneş, Kur'an-ı Kerim'de de

“Güneş’e ve onun aydınlığına andolsun.” (91/1) ayetiyle üzerine yemin edilen bir varlık olarak değerli bir anlama sahiptir.

Güneş, sahip olduğu üstün özellikleriyle insan ruhuna ait fenomenlerin güçlü bir etkileşim alanı bulduğu masalarda, Türk kültüründe üzerine yüklenen kutsiyeti sembolik motifler ile birlikte aksettiren bir unsurdur.

### **Sembolik Seyahatin Kozmik Boyutu: Güneş Merkezli Erginleşme Serüveni**

Türk masalarında Güneş, kahramanın sembolik serüveninde karşımıza çıkan arketipsel bir öğedir. Bu bağlamda Joseph Campbell tarafından sistemli hâle getirilen ve monomitin çekirdeği olarak kabul edilen kahramanın standart serüvenin “ayırılma, erginleşme ve dönüş” aşamalarında, Güneş’in ve Güneş’e bağlı sembollerin gün yüzüne çıktığı görülür. “Kahraman, olağan dünyadan çıkıp doğaüstü tuhafıklar bölgesine doğru ilerler: burada masalsı güçlerle karşılaşılır ve kesin bir zafer kazanılır: kahraman bu gizemli maceradan benzerleri üzerinde üstünlük sağlayan bir güçle geri döner.” (2010: 42). Bu yolculuk sırasında Güneş, arketipin taşıdığı “ilk form” a gönderme yapan anlamı etrafında kolektif bilinç dışından bilince ulaşan sürecin de merkezine konumlanır.

Masal kahramanının kendiliğe ulaşma serüveninde kozmik bir güç taşıyan Güneş, *Güneşle Ayın Haracı* adlı masalda, kahramanı maceraya çağıran bir unsur olarak belirir. Masalda bir ülkenin padişahı, kızını vermek istemediği oğlanı Güneşle Ay’ın haracını almak üzere görevlendirir. Bu imkânsız işi başarmak için sembolik bir yolculuğa çıkan oğlana, iki yol ayrımında karşılaştığı Hızır yardım eder. Hızır, oğlanı sırtına bindirip bir mağaranın kapısında bırakır ve ona: “İçeri girince yanacaksın ne kadar zor olursa olsun yana yana gireceksin.” der. Hızır’ın söylediğini yapan oğlan, yandıkça daha da içerilere gider. İçerden bir ses gelir: “Hey padişah! Kendine gel, yazılan yazı bozulmaz. Yoksa tahtını tacını başına yıkarım.” Oğlan mağaradan çıkıp Hızır’ın yardımıyla yol ayrımına gelir. Hızır’ın yazdığı nameyi de padişaha götürür. Nameyi okuyan padişah da yaptığı hatayı anlar ve kızını oğlana vermeye razı olur (Sakaoğlu, 2002: 334-335). Taşıdığı anlam bakımından toprakla ilgili bir vergi olarak nitelendirilen haracın Güneş’ten alınmasını istemek sembolik açıdan önemlidir. Çünkü toprağın bolluğu ve bereketi, Güneş’in varlığına bağlıdır. Ancak bu görev tabiatın doğal nizamına aykırıdır. Bu imkânsız istek karşısında sembolik serüvene çıkan kahramana, yüce bireyin bir yansıması olan Hızır yardım eder. Bu aşamada kahraman Güneş’ten bir parça alabilecek kozmik enerjiye henüz sahip değildir. Ayrıca Güneş’ten haraç almak, kutsal dengeyi bozma potansiyeli bulunan bir anlam taşır. Bu dengeyi korumak ve kahramanın psişik gücünü kendiliğe ulaştırmak için Hızır son derece önemlidir. Hızır bilgelik sembolüdür. “Hızır bir yandan üstün bilgeliği simgelerken, diğer yandan bilgelikle uyuşan ve aklın ötesindeki bir davranış biçiminde bulunmaktadır.” (Jung, 2006: 354). Masalda Hızır ve Güneş etrafında şekillenen sembolik görüntü, kahramanın

kendiliğe ulaşması bağlamında bilinçaltında yatan potansiyel düşünce ile uyumludur.

Kahramanın sembolik yolculuğunda Güneş'i doğrudan ve/veya dolaylı biçimde temsil eden çeşitli sembolik motiflerin dikkat çekici bir anlam doğrultusunda bir araya geldiği görülür. Yukarıçukurova yöresinden derlenen *Üç Bacı* adlı masalda, padişahın oğlunun kendisiyle evlendiği takdirde saçlarının yarısı altın yarısı gümüş olan ikiz çocuk doğuracağını söyleyen kızın sözlerini, lamba/ateş yakma yaşağının olduğu bir günde duyan şehzade, bu kızla evlenir. Ancak ablaları tarafından iftiraya uğrayan kızın doğurduğu çocuklar, bir cadı karısı tarafından sandığa konulup suya bırakılır. Çocukları, yeraltında yaşayan bir adam bulur ve onları yaşadığı ülkeye götürür. Günün birinde bu çocuklardan erkek olanı, taşı toprağı altın olan bu memleketten ayrılır, sihirli bir yüzük sayesinde yeryüzüne ulaşır. Kahraman, gökyüzünde parlayan yıldızları görür ve büyük bir aydınlanma yaşar. Burada sembolik bir yolculuğa çıkar. Umutsuz Dağ adındaki varoluş mekânında Nurşen Hanım'ın balığını ve ışığını elde etmek için maceraya atılır (Şimşek, 2001: 212-217). Masaldaki bütün bu unsurlar, doğrudan Güneş motifinin sembolik bir yansımasıdır. Masalda Güneş ile ilgili en dikkat çekici motif, özellikle altın ve gümüş sembolü etrafında anlamlıdır. Çünkü altın Güneş'in, gümüş ise Ay'ın yeryüzündeki tezahürüdür. "Altın, en değerli metal olarak, gezegen sisteminde daima Güneş'e atfedilmiştir ve genellikle çürümeme ve ölümsüzlükle ilişkilendirilmiştir." (Franz v., 2022: 94-95). Masalın kahramanı olan çocukların altın ve gümüş ile bağı, idealize edilmiş beden tasavvuru içinde üstün bir görüntü taşımaktadır. Masalda dairesel formuyla Güneş'e benzer bir imgeleme sahip olan yüzük, sihirli bir eşya biçiminde karşımıza çıkmaktadır. Kahramanı yeraltındaki karanlık ortamından aydınlık yeryüzüne ulaştıran yüzük, âdeta mandala vasfıyla "Kaos'u, Kozmos'a dönüştürme" (Jung, 2006: 77) gücüne sahiptir. Kahramanın serüveninde bir engel biçiminde beliren dağ ise "Umutsuz Dağ" nitelendirmesiyle son derece önemlidir. Türk kültüründe dağ merkezli sembolik düşünce, masalların muhtevasına da yansımıştır. "Eski tasavvurlarda dağ, insan vücudu ile bağlantılı olarak görülür. Dağ da tıpkı insan gibi evrenin modelidir. Ona göre de Mitolojik Ana'nın türevi olduğu bilinen dağ, sabahları Güneş'i rahminden dışarı bırakarak, geceleri onu yutar." (Bayat, 2007, 226). Güneş'in mitik bir temsilcisi vasfıyla beliren altın saçlı kahramanın karşısına çıkan dağ, aşılması gereken kutsal eşiğin ifadesidir. Kahraman, erginleşme serüveninde dağ engelini geçerek dağın Güneş'i yutan karanlığından kurtulur. Böylece tasavvufta insan-ı kâmil, arketipsel sembolizmde ise kendilik şeklinde ifade edilen üstün insan biçimine ulaşır.

Güneş motifinin kahramanlık mitosuna ile ilişkili sembolik görünümü *Kence Batır* adlı Özbek masalında belirgin bir şekilde yer almaktadır. Masalda anlatıldığına göre Güneş ışığında altın tüyleri parlayıp göz kamaştıran kuşu, padişah altından bir kafese koydurur. Bunun üzerine kuş yiyip içmemeye ve ötmemeye başlar. Padişah kuşa "Öt, kendini de bizi de şad

et” deyince kuş dile gelir: “Bu sualime cevap verirseniz öterim” der. Sualî; “Bütün canlılara hayat veren Güneş tam öğle vakti yükselip tepede dik duruyor. Bütün ormanlardaki, bağlardaki nefis güllere ışınlarını doldurup solduruyor. Her şeyi yoruyor ve yavaş yavaş yine yürümeye başlıyor. Güneş’in tam tepede bir süre durmasının sebebi nedir?” şeklindedir. Bu sualin cevabını bulmak için Kence Batır adında bir çoban, sembolik bir seyahate çıkar. Yolda birbiriyle savaşıyan iki ulu dağ ile nehrin suyunu kesen devasa bir balıkla karşılaşan kahraman, sonunda atıyla birlikte yeryüzünün ucuna varır. Her tarafın karanlık olduğu ne Güneş ne Ay ne de yıldızların görüldüğü o yerde atı dile gelir ve “Şimdi yelemden sıkıca tut, öyle kamçılı ki derimden geçip kemiğime ulaşsın. Acıma vur. Şimdi biz yerin altına, zulümata ineceğiz. Orada ya Güneşle ya da onun annesiyle karşılaşacağız.” sözleriyle yeraltına doğru yol alır. Yeraltı, anne Güneş’in yaydığı hafif bir ışık ile aydınlanır. Anne Güneş, kahramanı ve atını iyilikle karşılar ve onlara ne istediklerini sorar. Kahraman tazim kılıp selam verir, anne Güneş’in karşısında diz çöker. Güneş’in; bütün varlıkların eziyet çekmesine, kuşların susmasına, otların solmasına, insanların gölge aramasına sebep olan öğle vakti tam tepede durmasının sebebini, yolda karşılaştığı iki dağın cenk edip yeri kımlıdatmalarının nedenini ve ırmağın önünü kesip şehirleri susuz bırakan balığın hikmetini sorar. Anne Güneş cevap vermez ve dönüş vakti gelince kahramanı Güneş’in sıcaklığının ulaşamayacağı ama sözlerinin duyulacağı bir yere saklar. Bir müddet sonra anne Güneş, oğluna bütün bu olanların sebebini sorar. Yeryüzüne çıkmamasına rağmen anne yüreği ile bütün bu olanları sezdiğini söyler. Güneş, dağların kavga etmelerinin sebebini ve nasıl duracaklarını, balığın neden olduğu susuzluğun nasıl çözüme kavuşturulacağını açıkladıktan sonra tam tepede durmasının sebebini şöyle bildirir: “Bir kız her gün öğlen vakti ırmağın kıyısına çıkıp saçını tarıyor. O öyle güzel ki beni de kendine bağladı. Saçlarını örüp biraz oturduktan sonra suyun altına gidip dalıyor. Anne, gayri ihtiyari bu kızın güzelliğini seyre dalıp bekliyorum. Bu kıızı herhangi bir yiğit suyun altından çıkarıp götürürse ben de bundan böylece kurtulurum.” Anne Güneş, bütün bu sözleri duyan masalın kahramanını yeni maceralara atılmak üzere uğurlar (Baydemir, 2013: 506-514). Masalın henüz başında Güneş, altın ve kuş sembollerinin imgesel birlikteliği dikkat çekici bir biçimde sunulmaktadır. Kuşlar etrafında oluşan sembolizm, çeşitli yönleriyle Güneş sembolizmi ile uyumludur. Kuşlar pek çok kültürde genellikle “göklerin, ruhsal yükselmenin, yüksek şuur hâllerine geçişin, esîrî ortamdaki yükselişin, dünyasallıktan uzaklaşmanın, hafifliğin, semaviliğin, ruhların, sezgi ve ilhamın, gök ile yer arasındaki irtibat ve aracılığın” (Salt, 2023: 228) sembolüdür. Masalda kuşun, Güneş ile ilgili bir bilinmezi ortaya çıkarmak amacıyla sormuş olduğu soru, kahramanı sembolik bir serüvene sürükler. Kahramanın erginleşme serüveni sırasında, yeraltında Güneş’in annesi ile karşılaşması, karanlık-aydınlık düalizmi içerisinde zıtlık-bütünlük prensibini yansıtır. Burada belirtilmesi gereken bir husus, Türk mitolojik düşüncesinde Ay Dede, Tanrı’nın; Güneş Ana da yağız yerin simgesidir.



Mitolojik metinlerde Güneş'in kadın formunda tasarlanması onun yukarı-aşağı dikotomisinde yeri temsil etmesi ile ilgilidir (Bayat, 2011: 301). Anne Güneş, karanlığı aydınlatan bilgeliğiyle saygın bir konumda bulunur. Masalda Güneş'in dişil görünümünün Umay kültü ile bağlantılı olduğu da söylenebilir. Kadınların ve çocukların koruyucusu olan bu ruh aynı zamanda Güneşle ilişkilendirilmiştir (Çoruhlu, 2011: 26). Sembolik serüvenin devamında kahramanın yardımcısı şeklinde beliren anne Güneş'in, oğlu Güneş'ten yeryüzündeki tuhaf olayların sebebini öğrenmesi de annenin koruyucu vasfıyla uyumludur. Sonuçta pek çok gizli bilgiye sahip olan kahraman, erginleşme serüveninde aşama kaydetmiş biçimde yoluna devam eder.

Türk masallarında kahramanın sembolik serüveninde, Güneş'in arketipsel bir öge olarak kolektif bilinç dışına ait sembollerin güçlü bir taşıyıcısı olduğunu söylemek mümkündür. Masallar aracılığıyla kuşaklar boyunca aktarılan bilginin psikomitolojik açıdan da önemli veriler ihtiva ettiği açıktır.

### **Güzelliğin Kozmolojisi: Güneşten Güzel Varoluş Biçimleri**

Güneş, güzellik fenomeninin odağında bulunan sembolik bir unsurdur. Parlak bir varoluşun temsilcisi olan ve ışığıyla yeryüzüne bereket saçan bu gök cismine bağlı güzellik algısı, Türk masallarında da kozmik bir imgelemin göstergesi konumundadır. Bilgi, zekâ, cesaret, iyilik, ahlak gibi güzellik göstergelerinin estetik bir beden algısı etrafında birleşmesi ile ortaya çıkan düşünce, Güneş'in kültürel bağlamına uyumludur.

Güneş'i bir güzellik sembolü yapan kolektif düşüncenin bilgelikle ilişkili yönü, *Nar Adlı Kız* masalında karşımıza çıkmaktadır. Masalda kötülüğü temsil eden üvey anne, Güneş'e "Gün, sen mi güzelsin ben mi güzelim?" diye seslenir. Güneş ise "Ne sen güzelsin ne de ben güzelim, Nar adlı kız güzel" cevabını verir (Şimşek, 2001: 160). Güneş'in bu cevabı, her şeyi gören göz olarak, sınırsız bilgiye sahip olduğu düşüncesinden kaynaklanmaktadır. "Güneş, canlı yaratığın olduğu gibi, göğün de kalbidir. Ama tam tepe noktasına gelince, dünyayı gören göz olur. Gönderdiği ışınlar bilinçli bilgiyi gösterdiği için Güneş bir kozmik akıl olur." (Ersoy, 2000: 180). Güneş'in, kendisinden daha güzel olduğunu söylediği kızın adının "Nar" olması da dikkat çekici bir anlama sahiptir. Nar, bolluk ve bereket simgesi olan bir meyve olarak Güneş'in yeryüzündeki tezahürlerinden biridir. Nar yuvarlaklığıyla Güneş'i ve Ay'ı, kırmızı/sarı rengiyle Güneş'i çağırıştırır. Güneş ve Ay gibi sonsuz ışık, güzellik kaynağı olarak nar, içindeki binlerce tane ile doğumun ilk yumurtasını taşımakta olup, yeniden doğumun, arınmanın kutsal mekânını ifade eder. Nar, göğün kutsallığında Güneş'in hayat vericiliğiyle bütünleşmiş bir cennet meyvesidir. Güneş/nar, tabiata bolluk ve bereket dağıtan, gizil bir ışıktır. Nar, halk inanışları ve ritüellerinde de Güneş ve gök ile birlikte anılarak kutsal sayılmıştır (Şenocak, 2016: 231, 239). Türk masallarında güzelliği bütüncül bir değer biçiminde taşıyan kızların isimlerinde ve bedenlerinde Güneş ile ilgili simgeleri görmek

mümkündür. *Mayıl ile Âb-ı Güneş* adlı masalda güzellik timsali olan kızın adı (Şimşek, 2001: 236-240) doğrudan Güneş'i temsil etmektedir. *Melikşah* adlı masalda peri kızı Şemse-bânu adını taşımaktadır (Sakaoğlu, 2002: 397-404) Şems, Arapçada Güneş anlamına gelmektedir. *Sihirli Taş* adlı masalda gökyüzünde görülen iki Güneş'ten biri, aslında Güneş'in nuruyla boy ölçüşebilecek kadar güzel olan padişahın kızının ışığıdır (Alptekin, 2002: 237). *Arık-Bökö* adlı Altay masalında Erke-koo adlı kızın yüzünün güzelliği Güneş'e benzetilir (Dilek, 2007: 380). Güneş'e yönelen bütün bu isimlendirme ve benzetmeler, güzelliği yücelten bir anlam taşımaktadır. Kültürel belleğimizde yer alan güzellik düşüncesi, masalların sembollerle örülü dünyasında Güneşle birlikte aydınlık bir imgelemi yansıtmaktadır.

### **Rüyada Görülen Güneşin Kozmik İmgelemi**

Güneş, Türk kültüründe çok boyutlu bir varoluşu temsil eden, imgesel bakımdan güçlü anlamlara sahip kozmik bir unsurdur. Bu unsurun belirlediği sembolik alanlardan biri de rüyalardır. Masalarda rüya etrafında gerçekleşen simgesel düşüncede Güneş, Ay ve yıldız gibi gök cisimleri yüksek bir varoluşa ulaşmayı temsil etmektedir.

Rüya motifi bağlamında göksel figürlerin belirlediği *Çocuğun Rüyası* adlı masalda bir çocuk, rüyasında Ay, yıldız ve Güneş'in koynunda olduğunu görür. Sabah kalkınca gördüğü rüyayı annesine ve öğretmenine anlatmak ister ancak "hayrola" demedikleri için anlatmaktan vazgeçer. Mektep sonrası evine dönmek üzere yola çıkan çocuk, yolda karşılaştığı çobana rüyasını anlatır. Çoban sahip olduğu sürü karşılığında çocuğun rüyasını satın alır. Bu rüyayı satın aldıktan sonra sembolik bir yolculuğa çıkan çoban, pek çok şekilde sınıandıktan sonra ülkesine padişah olur ve sevdiği kızla evlenir (Alptekin, 2002: 256-261). *Rüya* adlı Elazığ masalında, masalın kahramanı olan oğlan sırlı bir rüya görür. Rüyasını annesinden, babasından ve yolda karşılaştığı bir yolcudan saklayan oğlan, yolcu tarafından bir kuyuya atılır. Kuyuda karşısına çıkan gizemli dünyada pek çok macera yaşayan kahraman, masalın sonunda hem padişahın kızıyla hem de Sultan Hanım ile evlenir. Bu sırada ortaya altından bir leğen getirilir ve padişahın kızı sol yanda, Sultan Hanım da sağ yanında durmakta iken kahraman yıkanmaya başlar. Kahraman bir rüya gördüğünü belirtir, kızların ikisi birden "Hayrola" deyince kahraman rüyasında Ay'ın sol omuzuna Güneş'in sağ omzuna konduğunu söyler. Rüyanın tabirini yapan kızlar da Ay ve Güneş'in kendileri olduğunu açıklar (Türkeş Günay, 2011: 357-360). *Rüya Satın Alan Keloğlan* adlı Kazak Türklerine ait masalda ise zengin bir adamın cariyesi rüyasında başından Ay'ın doğduğunu, ayağından Güneş'in çıktığını, kalbinin üstünden ise bir yıldızın doğduğunu görür. Rüyasını tabir ettirmek üzere yola çıkan cariyeye, Keloğlan ile karşılaşır ve rüyasını Keloğlan'a bir tosun karşılığında satar. Bundan sonra Keloğlan, demirden çarık giyip eline demirden bir asa alarak bu rüyanın anlamını öğrenmek üzere sembolik bir serüvene atılır. Keloğlan, masal boyunca aştığı engellerin sonunda iki asil kadınla evlenir. Bir de oğlu olur. Büyük karısı rüyasının tabirini: "Başından Ay doğması ile beni aldın,

ayağından Güneş çıkmasıyla da hanın kızını aldın, kalbindeki yıldız ise şu oğlundur, rüyan gerçekleşti.” sözleriyle dile getirir (Alptekin, 2003: 317-326). *Rüya* adıyla Yukarıçukurova yöresinde anlatılan masalda ise medresede okurken bir rüya gören oğlanın rüyasındaki Ay ve Güneş, ileride evleneceği kızları simgelemektedir (Şimşek, 2001: 198). Güneş, taşıdığı anlam bakımından rüyalarda çeşitli şekillerde tabir edilir. Bununla birlikte genellikle güç, ikbâl, mevki sahibi olmak, kutsanmak, güzel kadın gibi anlamlara sahiptir. Türk halk kültüründe rüya motifi ile ilgili bir çalışması olan Çelebi, masalarda Güneş, Ay ve yıldızların birer simge olarak kullanıldığını belirtir. “Bu simgeler masalarda güce ve güzel kızlara işaretler. Masal kahramanın rüyasında sağında Güneş’i solunda Ay’ı görmesi aynı anda iki kızla evleneceğine işaretler.” (2017: 403). Çalışma kapsamında ele alınan masalarda Güneş ve Ay etrafında oluşan imgelem, Çelebi’nin tespiti ile uyumludur. Her iki masalda da Güneş ve Ay ile değer ifade eden rüyaları satın alan kahramanlar, erginleşme serüvenlerinin sonunda büyük bir mükâfata kavuşurlar. Nitekim Güneş ve Ay, tamlık/bütünlük simgeleridir ve tekâmül etmiş ruhun da habercisi konumundadır.

### **Kozmik Bir Doğa Olayı: Güneş Tutulması**

Yeryüzünde var olduğu andan itibaren yaşadığı evreni anlama çabası içerisinde olan insan, kozmik bir doğa olayı olan Güneş tutulmasına zihninde önemli bir yer ayırmıştır. Politeist dinlerde tanrılar panteonunun odağında bulunan Güneş’in tutulma hadisesi etrafında bir anda kararması, çoğunlukla büyük bir uğursuzluk olarak düşünülmüş, bunun sonucunda kötülükle ilgili fenomenlerin belireceğine inanılmıştır.

Türk kültüründe Güneş tutulmasına bağlı muhtelif inanışlar bulunmaktadır. Özellikle Ay ve Güneş’in zaman zaman kötü ruhlarla mücadele ettiklerine ancak bazen yakalayıp karanlık dünyasına sürüldüklerine inanılır. Güneş ve Ay’ın tutulmasının sebebi budur (İnan, 2006: 29). “...Kün-Toyon, Güneş tanrısı idi... Ay ile Güneş, arasında kavga ediyorlar. Kötü ruhlar da bu kavgayı tutuşturuyorlardı. Kötü ruhlar Güneş’i ele geçince, Güneş tutuluyordu.” (Ögel, 2010: 188). Türk kültüründe uğursuz bir durum olarak yorumlanan Güneş tutulmasına bağlı uğursuzluğu gidermek için çeşitli uygulamalara başvurulur: “Güneş tutulması sırasında göğe doğru tüfek, tabanca atılması, davul çalınması, gürültü çıkartılması Türk inanç sisteminde görülen kara ve ak iyeler ile ilgili inançtan kaynaklanır. Güneş’in yüzünü kara iyelerin kapattığına ve ışığın yeryüzüne inmesine engel olduklarına inanılır. Bu yüzden onları korkutup kaçtırmak için adı geçen yollara başvurulur.” (Kalafat, 2006: 45). Elazığ yöresinden derlenen *Ahmet Ağa* adlı masalda gündüz vakti karanlığın sebebi Güneş tutulmasına bağlanır (Türkeş Günay, 2011: 233). Gündüz vakti havanın kararması bilinç dışında yaşayan bilgi açısından son derece olumsuz bir durumdur. Çünkü karanlık, bilinmezlik ve kötülük alametidir. Hemen hemen bütün tradisyonlarda yer alan karanlık sembolü, evrenin başlangıçtaki hâli olarak nitelenen kaosu temsil etmektedir (Salt, 2023: 193). İnsan zihni,

kargaşadan düzene ulaşma ve dünya nizamını devam ettirme arzusu nedeniyle, kaosun bir temsilcisi konumunda bulunan Güneş tutulmasına olumsuz bir anlam atfetmiştir. Bu anlam, Türk masallarında da benzer bir şekilde yer almıştır.

### **Sonuç**

Türk halk anlatıları içerisinde önemli bir yere konumlanan masal, insan hayalini gerçek ile buluşturan bir değere sahiptir. Bu bağlamda kültürel kodların çeşitli semboller ile bir araya geldiği masalın gizemli dünyasında, Güneş'in de güçlü bir şekilde yer aldığını söylemek mümkündür. Güneş, varoluşun sırlı gerçekliği içerisinde ısıtan, aydınlatan, olgunlaştıran, sarartan, çürüten, zamanı tayin eden yönleriyle kadim çağlar boyunca zihinlerde merak uyandırmıştır. Sembolik açıdan alçalan ve yükselen, doğan ve batan, ışınlarını evrene salan bir değer şeklinde düşünülen Güneş, ontik anlamını kolektif muhayyilenin yatay ve dikey boyutlu bütün katmanlarına ulaştırmıştır. Güneş, insanın mitolojik çağlardan günümüze kadar sahip olmaya çaba harcadığı bilgidir. Bu durum Güneş'e epistemolojik bir anlam da katmaktadır. "Us" a gönderme yapan aynı zamanda duygulardan ilham alan değeriyle Güneş, kültürümüzde ahenkli bir biçimde yer edinmektedir.

Türk masallarında eski Türk inanışları etrafında ortaya çıkan düşüncelerin bir taşıyıcısı olan Güneş, masal kahramanın kutsal serüveninde, arketipsel yönden töze göndermede bulunan bir gök cisimidir. Kendiliğe/ruhsal olgunluğa ulaşmanın ve böylece evrene düzen getirmenin anahtarı olan Güneş, aşılması gereken kutsal eşiğin sembolik işaretidir. Bir başka açıdan Güneş, sadece parlak beden tasvirlerinin değil, bilgelikle bütünleşen güzelliğin fenomenolojik açılımıdır. Güneş, rüyalarda belirlediğinde hükümdarlıkla ilişkili, mutlak otoriteyi temsil eden, dişil/eril enerjiyle yüklü, talih simgesi, yücelen bir değer biçiminde anlam kazanmaktadır. Mitik bakımdan önemli bir gizeme sahip olması anlamında Güneş tutulması ise karanlığın bütün olumsuzluğu ile özdeştir. Buna rağmen bu karanlık, halkın kadim bilgisinde var olan çeşitli uygulamalar aracılığıyla aydınlığa dönüşür.

Güneş merkezli bu çalışmada, masalarda yer alan sembollerin çözümlenmesiyle, kültürel kodlarımızın da daha iyi anlaşılabilmesi amaçlanmıştır. Bu amaca ulaşabilmek için konunun kapsamına dâhil edilen masal metinleri incelenmiş Güneş etrafında beliren semboller ilgili başlıklar altında ele alınmıştır. Sonuç olarak insanın varoluşsal anlam arayışı içerisinde Güneş'in de bulunduğunu ve Türk masallarının, Güneş merkezli sembolik düşüncenin kıymetli bir temsilcisi olduğunu ifade etmek mümkündür.

### **KAYNAKÇA**

#### **Yazılı Kaynaklar**

Alptekin, A. B. (2002). *Taşeli masalları*. Ankara: Akçağ.

Alptekin, A. B. (2003). *Kazak masallarından seçmeler*. Ankara: Akçağ.

- Bang, W. – Arat, R. R. (1936). *Oğuz Kağan destanı*. İstanbul: Burhaneddin Basımevi.
- Bayat, F. (2011). *Türk mitolojik sistemi 1*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Baydemir, H. (2013). *Özbek halk masalları*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları.
- Bayram, B. (2023). Çuvaş masalları. *Türk Dünyası Masal Araştırmaları*, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı.
- Campbell, J. (2010). *Kahramanın sonsuz yolculuğu*. (çev.: Sabri Gürses), İstanbul: Kabalcı.
- Çelebi, M. S. (2017). *Türk halk kültüründe rüya*. Konya: Kömen.
- Çoruhlu, Y. (2011). *Türk mitolojisinin ana hatları*. İstanbul: Kabalcı.
- Dilek, İ. (2007). *Altay masalları*. Ankara: Alp.
- Durand, G. (2017). *Sembolik imgelem*. (çev.: Ayşe Meral), İstanbul: İnsan.
- Eliade, M. (2005). *Dinler tarihi inançlar ve ibadetlerin morfolojisi*. (çev.: Mustafa Ünal), Konya: Serhat Kitabevi.
- Eliade, M. (2017). *Kutsal ve kutsal dışı-dinin doğası*. (çev.: Ali Berktaş), İstanbul: Alfa.
- Ersoy, N. (2000). *Semboller ve yorumları*. İstanbul: Dönence.
- Esin, E. (2001). *Türk kozmolojisine giriş*. İstanbul: Kabalcı.
- Franz v., M. L. (2022). *Masalları yorumlamak*. (çev.: Canberk Şeref), İstanbul: Pinhan.
- Gültekin, M. (2013). *Kazan-Tatar masalları*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi.
- Hançerlioğlu, O. (2000). *Dünya inançları sözlüğü*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- İnan, A. (1936). *Güneş dil teorisi üzerine ders notları*. İstanbul: Devlet Basımevi.
- İnan, A. (2006). Tarihte ve bugün Şamanizm. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Jung, C. G. (2006). *Analitik psikoloji*. (çev.: Ender Gürol), İstanbul: Payel.
- Kalafat, Y. (2006). *Doğu Anadolu'da eski Türk inançlarının izleri*. Ankara: Ebabel.
- Kur'an-ı Kerim Meâli*. (2006). Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı.
- Ögel, B. (2010). *Türk mitolojisi. I-II*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Roux, J. P. (2011). *Türklerin ve Moğolların eski dini*. (çev.: Aykut Kazancıgil), İstanbul: Kabalcı.
- Sakaoğlu, S. (2002). *Gümüşhane ve Bayburt masalları*. Ankara: Akçağ.
- Salt, A. (2023). *Semboller ansiklopedisi*. İstanbul: Ruh ve Madde.
- Şenocak, E. (2016). Halk anlatı ve inanışlarında mitolojik bir meyve: Nar. *Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi*, 4(8), 228-251.
- Şimşek, E. (2001). *Yukarıçukurova masallarında motif ve tip araştırması I-II*. Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı.
- Türkeş Günay, U. (2011). *Elazığ masalları ve Propp metodu*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Uncu, E. (2013). Mezopotamya, Mısır ve Anadolu medeniyetlerinde güneş kültürü. *History Studies-International Journal of History*, 5(1), 349-366.
- Uraz, M. (1992). *Türk mitolojisi*. İstanbul: Mitologya.
- Yörükkan, Y. Z. (2009). *Müslümanlıktan evvel Türk dinleri Şamanizm*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.

### **Elektronik Kaynaklar**

URL-1: <https://tua.gov.tr/tr/blog/gunes/gunes> (Erişim: 20.06.2024).

URL-2: Ahmet Güç. Güneş. TDV İslâm Ansiklopedisi,  
<https://islamansiklopedisi.org.tr/gunes#1-dinler-tarihi>  
22.06.2024). (Erişim:

*"İyi Yayın Üzerine Kılavuzlar ve Yayın Etiği Komitesi'nin (COPE) Davranış Kuralları" çerçevesinde aşağıdaki beyanlara yer verilmiştir. / The following statements are included within the framework of "Guidelines on Good Publication and the Code of Conduct of the Publication Ethics Committee (COPE)":*  
**Etik Kurul Belgesi/Ethics Committee Approval:** Makale, Etik Kurul Belgesi gerektirmemektedir./Article does not require an Ethics Committee Approval.  
**Çıkar Çatışması Beyanı/Declaration of Conflicting Interests:** Bu makalenin araştırması, yazarlığı veya yayınlanmasıyla ilgili olarak yazarların potansiyel bir çıkar çatışması yoktur. / There is no potential conflict of interest for the authors regarding the research, authorship or publication of this article.

## AXEL OLRİK'İN EPİK YASALARI IŞIĞINDA KÖROĞLU'NUN BOLU BEYİ KOLU



### IN THE LIGHT OF AXEL OLRİK'S EPIC LAWS THE BOLU BEY VARIANT OF KÖROĞLU

Reyyan ÖZKILIÇ\*

**ÖZ:** Halk anlatıları ait olduğu toplumun kültürel değerlerini bünyesinde taşır ve bunları gelecek kuşaklara aktararak nesiller boyu devam etmesini sağlar. Bu yönüyle halk anlatıları kültürel belleğin hem taşıyıcısı hem de koruyucusu olarak değerlendirilebilir. Köroğlu, Türk dünyası coğrafyasından bilinen ve anlatılmaya devam eden hikâyelerin başında yer alır. Yaşadığı ve yayıldığı coğrafya göz önüne alındığında Köroğlu pek çok kola sahiptir. Tespit edilen her kol halk bilimi araştırmaları için son derece kıymetlidir. Bu nedenle Köroğlu kollarının Türk halk anlatıları içerisinde önemli bir yeri vardır. Sözlü ve yazılı kültür ortamlarından aktararak günümüze kadar gelen anlatılar toplumsal bellekte saklanır. Çalışmada halk anlatılarının incelenmesinde sıkça kullanılan yöntemlerden biri olan Axel Olrik'in "Halk Anlatılarının Epik Yasaları"ndan hareketle Köroğlu'nun Bolu Beyi Kolu değerlendirilmiştir. Axel Olrik'e göre bireysel ve toplumsal kültürün izleri, anlatılarda bilinçli veya bilinçsiz şekilde korunur. Axel Olrik, yapılacak incelemelerle metinlerin arka planında saklanan bu izlerin açığa çıkarılabileceğini savunur. Bu görüşlerden hareketle anlatı içerisinde Axel Olrik'in epik yasalarının nasıl işlendiği ve bu yasalar ile hikâyenin uygunluğu incelenerek çalışmanın sonucunda Bolu Beyi Kolu'nun Axel Olrik'in epik yasalarına uygun olduğu tespit edilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Anlatı, Köroğlu, Bolu Beyi Kolu, Axel Olrik, epik yasalar.

**ABSTRACT:** Folk narratives carry the cultural values of the society to which they belong and ensure that they continue for generations by transferring them to future generations. In this respect, folk narratives can be considered as both the carrier and the protector of cultural memory. Köroğlu is one of the leading stories known from the geography of the Turkish world and continues to be told. Considering the geography where he lived and spread, Köroğlu has many branches. Each identified branch is extremely valuable for folklore research. For this reason, Köroğlu branches have an important place in Turkish folk narratives. Narratives that have come to the present day by being transferred from oral and written cultural environments are stored in social memory. In this study, the Bolu Beyi Branch of Köroğlu was evaluated based on Axel Olrik's "Epic Laws of Folk Narratives", one of the methods frequently used in the analysis of folk narratives. According to Axel Olrik, traces of individual and social culture are consciously or unconsciously preserved in narratives. He argues that these traces hidden in the background of the texts can be revealed by analyzing them. Based on these views, how Axel Olrik's epic laws are processed in the narrative and the compatibility of these laws and the story are examined

\* Arş. Gör.-Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü/Niğde-reyyanozkilic2015@gmail.com (Orcid: 0000-0003-4883-8139)

*and as a result of the study, it was determined that Bolu Beyi Kolu is in accordance with Axel Olrik's epic laws.*

**Keywords:** Narrative, Köroğlu, Bolu Beyi, Axel Olrik, epic laws.

## Giriş

Halk anlatılarının incelenmesinde pek çok yöntem kullanılır. Bu yöntemler temelde “Metin Merkezli Yöntemler” ve “Bağlam Merkezli Yöntemler” olmak üzere ikiye ayrılır. Birincisinde anlatının sözlü veya yazılı kültürden derlenen metni önemliken ikincisinde metin ile beraber metnin icra edildiği ortamın da önemli olduğu vurgulanır. Şüphesiz ki anlatının icra edildiği ortam metin incelemelerinde ayrı bir önem taşır. Kullanılan tüm yöntemler halk anlatılarının daha iyi anlaşılması için birer aracı olarak çalışır.

Metin merkezli kuramlar arasında en sık kullanılan Tarihî-Coğrafi Fin Kuramı'dır. İskandinav ülkelerinin tarihi ile yakın ilişki içerisinde olan bu kuram köklü bir geçmişe sahiptir. 1632 yılında İsveç Kralı Gustavus Adolphus, papazlardan halka ait folklor malzemelerinin derlenmesini ister. Bu çalışma Herder ve Grimm Kardeşler'in de desteğiyle genişleyerek devam eder. Danimarkalı halkbilimci Svend H. Grundtving tarafından “Eski Danimarka Baladları” yayınlanır. Norveç'te Lörge Moltke ve P. Absjörge “Norveç Masalları”nı yayınlar. 12. yüzyılda İsveç tarafından işgale uğrayan Finlandiya, 1918 yılında bağımsızlığını kazanır. Bağımsızlığın kazanılması ile beraber Fin coğrafyasında halkbilimi çalışmaları da başlar. Abraham Poppius ve Anders Sjørgen tarafından başlatılan derleme faaliyetleri Elias Lönnrot ile zirveye ulaşır. 1835 yılında “Kalavela Destanı”nı yayınlayan Lönnrot, Finlilerin bağımsız kültürlerine verdiği destek açısından önemli bir yere sahiptir. Elias Lönnrot ve diğer arkadaşlarının çalışmaları sonucunda Tarihî ve Coğrafi Fin Yöntemi ortaya çıkar. Kurucusu Julius Krohn'un vefatı üzerine halkbilimi çalışmaları oğlu Kaarle Krohn tarafından devam ettirilir (Çobanoğlu, 2002: 111-116). Finlilerin bağımsızlık mücadelesinin ve bağımsız kültür arayışlarının bir sonucu olarak ortaya çıkan Tarihî ve Coğrafi Yöntem, günümüzde yine aynı işlevle pek çok bilimsel incelemede kullanılmaktadır.

Halk anlatıları farklı coğrafyalarda farklı kültürlerde anlatılmaya/yaşatılmaya devam eder. Tarihî ve Coğrafi Fin Yöntemi'ne göre derleme yapan kişinin yapması gereken bir anlatının eş metinlerini toplamak, karşılaştırma yaparak içlerinden asıl bir metin seçmek ve bu metinden hareketle anlatının ilk şeklini tespit etmektir. Bu sayede bir metnin ilk defa nerede ortaya çıktığı bilinebilir. “İlk şekli, yöntem mensuplarının verdiği adla ifade etmek gerekirse ‘Ur-form’u belli bir yerde ve zamanda yaratılan bir halk anlatması, tıpkı suya atılan taşın oluşturduğu dalga benzeri bir şekilde, ticaret ve göç gibi etkenler altında yayılmaya başlar.” (Ekici, 2006:



90). Başka bir ifade ile yayılmalar metnin varyantlarını meydana getirir ve bütün varyantlar tespit edilebilirse metnin ilk hâline de ulaşılmış olur.

Tarihî ve Coğrafi Fin Yöntemi kapsamında Antti Aarne'in "Masalların Tip Kataloğu", Stith Thompson'un "Halk Edebiyatının Motif İndeksi" ve Axel Olrik'in "Epik Kanunlar Teorisi" adlı çalışmaları ön plana çıkar. Bu çalışmalar ile halk anlatılarının metni üzerinden kahramana ait özelliklerin incelenmesi, sembollerin açıklanması ve kahramanın eylemlerinin tespit edilmesi amaçlanır.

### **Köroğlu'nun Bolu Beyi Kolu'nun Axel Olrik'in Epik Yasaları Çerçevesinde İncelenmesi**

"Köroğlu destanı / halk hikâyesi üzerinde çalışanların bildikleri gibi Köroğlu anlatmalarının doğu ve batı olmak üzere iki versiyonu vardır. Doğu versiyonlarına Türkmenistan, Kazakistan, Özbekistan, Doğu Türkistan, vb. anlatmaları girmektedir. Anadolu, Azerbaycan, Balkan, vb. anlatmalar ise batı versiyonlarını oluşturmaktadır." (Alptekin ve İçel, 2011: 37). Her versiyonun kıymeti göz önüne alındığında Köroğlu ile ilgili yapılan çalışmaların büyük bir kısmı Köroğlu'nun soyu, ailesi, adı ve nereli olduğu ile ilgilidir. Bunların yanı sıra Köroğlu anlatılarının metni ve icrası üzerine de pek çok çalışma yapılmıştır.

Makalede, Axel Olrik tarafından oluşturulan epik kurallar çerçevesinde Köroğlu'nun Bolu Beyi Kolu incelenerek bu anlatının ilgili kurallara uygunluğu değerlendirilecektir. Anlatı metni Hatice İçel'in (2010: 175-252) "Köroğlu'nun Bolu Beyi Kolu Üzerine Bir İnceleme" adlı eserinden alınmıştır. Tarihî ve Coğrafi Fin Yöntemi'ne göre yapılan araştırmalarda anlatıların çözümlenmesi için Axel Olrik'in "Halk Anlatılarının Epik Kuralları" kullanılır. A. Olrik, halk anlatılarıyla ilgilenen birinin tamamen yabancı olsa bile, bu anlatılarla daha önce karşılaşmış gibi hissedeceğini savunur (Olrik, 1994a: 2) Halk anlatılarındaki yaygın benzerliklere halk anlatılarının epik kuralları adını verir.

#### **1. Giriş ve Bitiriş Kuralı**

Axel Olrik'e göre anlatılar "birdenbire başlamaz ve birdenbire bitmez. Anlatılar durgunluktan coşkunluğa doğru giderek başlar ve coşkunluktan durgunluğa giderek biter." (Olrik, 1994a: 2). Bu durum "**Giriş ve Bitiriş Kuralı**" olarak adlandırılır. Köroğlu'nun Bolu Beyi Kolu'nda da anlatının birdenbire başlamadığı, olayların durgunluktan coşkunluğa doğru ilerlediği görülür. Hikâye Sultan Murat'ın Köroğlu'na "Kırkta bir paç al." şeklinde ferman vermesiyle başlar. Fermana sadık kalacağına dair yemin eden Köroğlu, padişahın emrini senelerce adil biçimde uygulamaya devam eder. Her anlatıda olduğu gibi Köroğlu'nun da yoldaşları vardır. Sayısı bin dokuz yüz doksan dokuzu bulan bu yoldaşlar her durumda Köroğlu'nun yanında olurlar. Ancak diğer taraftan bezirgânlardan biri Köroğlu'nun iyilik içinde geçinip gitmesinden rahatsız olur ve verilen emirden daha fazlasını aldığını söyleyerek Köroğlu'nu padişaha şikâyet eder. Şikâyet üzerine sinirlenen

padişah, “Her kim Köroğlu’nun kollarını bağlar benim huzuruma getirirse benden dünyalığını istesin.” diyerek ülkenin dört bir yanına haber gönderir. Anlatının devamında bu görevi üstlenen Bolu Beyi, padişahın kızı Dönek Hanım ile evlenebilmek için Köroğlu’nun peşine düşer. Kahramanın ve düşmanlarının uzun süren mücadeleleri sonunda nihayet bir düğün ile anlatı tamamlanır (İçel, 2010: 175-265). Hikâyenin başlangıcında Köroğlu’na Sultan Murat tarafından bir ayrıcalık verilmesi ve bezirgânların bu durumdan rahatsız olarak Köroğlu’nu padişaha şikâyet etmeleri üzerine yaşanan mücadele olayları durgunluktan coşkunluğa; sonunda Köroğlu’nun Bolu Beyi ve Kızıroğlu Mustafa Bey ile mücadelesinin ardından Dönek Hanım’la Esabali’yi evlendirmesi coşkunluktan durgunluğa geçtiğini gösterir. Diğer bir ifade ile hikâyenin son derece durgun bir şekilde başladığı, gelişen her olay ile coşkunluğun biraz daha arttığı ve sona doğru zirveye ulaşarak durağan bir noktaya geldiği söylenebilir. Bu sebeple halk anlatılarının bölümlerinin giriş-gelişme-sonuç gibi kısa bir sıralama ile yapılması yerine “giriş, gelişme, genişleme, daralma, sonuç” (Taşlıova, 2016: 64) olarak ifade edilmesi daha doğru bir yaklaşım olacaktır.

## 2. Yineleme Kuralı

Halk anlatılarının bir diğer önemli ilkesi “**Yineleme Kuralı**”dır. “Halk anlatıları ayrıntılara inme tekniğinden yoksundur ve zaten pek ender olan tasvirle de çok kısa oldukları için konuya önem kazandıran etkili bir araç olamaz. Geleneksel sözlü anlatımımızda yalnız bir seçenek vardır; yineleme. Bir genç üç gün arkası arkaya devler bölgesine gider ve her gün bir dev öldürür. Bir kahraman billûr dağa üç kere atla çıkmak ister. Üç müstakbel âşık bir gece bir kız tarafından büyü ile hareketsiz bırakılır. Anlatıda, ne zaman çarpıcı bir sahne ortaya çıksa durum olayın akışını kesmeyecek şekilde uygunsuz, sahne yinelenir. Bu sadece gerilimi sağlamak için değil, aynı zamanda anlatının boşluklarını doldurmak için de geçerlidir. Yineleme, bazen gerilimi arttırıcı, bazen basittir.” (Olrik, 1994a: 3).

Anlatı içerisinde “tekrarlar, daha çok olmuş bir olayın tekrar anlatılması şeklinde gerçekleşmektedir.” (Gülmen, 2008: 16). Diğer bir ifade ile heyecan unsuru olan durumlar bazen olayın kendisinin yinelenmesiyle bazen de kahramanların konuşmalarında yeniden dile getirilerek tekrarlanır. Bu durum Olrik’in savunduğu görüşü destekler niteliktedir. Bolu Beyi Kolu’nda olaylar benzer şekilde yinelenir.

Köroğlu’nun Sultan Murat tarafından kırkta bir paç almaya layık görülmesi ile başlayan hikâyede bezirgânlardan birinin iftira atarak şikâyetçi olması durumu farklı yerlerde tekrarlanır. İlk olarak Bolu Beyi “Köroğlu sana asi olmuş. Verdiğin fermanı kabul etmeyerek, emrin kırkta bir paç içim, şimdi yedide bir alıyormuş. Nece bezirgânlar bu Köroğlu hakkında şikâyetle bulunmuş. Bunların şikâyetine karşılık sende Köroğlu’nun elini bağlayıp her kim getirirse, istesin dünyalığını, diye, kimse talip olan yok. Ben Bolu Beyi, yüz bir senelik mahkûm zindanhanede tellalın ilanını duydum, verdiğim emir üzerine arz-ı hali yazdım. Huzur-ı divanında yazdığım arz-ı hal

adaletinde okunursa, ben Bolu Beyi, zindanhaneden çıkar. İşte Köroğlu'nun kolları bağlı benden iste padişahım." (İçel, 2010: 179) diyerek bu durumu sözleriyle tekrarlar. İlerleyen sahnelerde Köroğlu, İstanbul'a doğru gelirken Bolu Beyi'nin askerleri ile karşılaşır. Derviş kılığına girdiği için kimse onu tanımaz. Konuşmaları sırasında askerlerden biri "Köroğlu padişahın emrini kabul etmeyerek bezirgânlardan kırkta bir paç alıyormuş. Bezirgânlara Köroğlu'nu şikâyet etmiş padişahımıza, işte bu asker Köroğlu'nun üzerine gidiyor." (İçel, 2010: 186) diyerek durumu yineler. Tüm bunları öğrenen Köroğlu, koçaklarına haber vermek üzere divana geldiğinde kırkta bir paç almak yerine yedide bir paç aldığına yönelik şikâyetleri söyler (İçel, 2010: 194) ve böylece olaylar bir kez daha tekrarlanır.

### 3. Üçler ve Dörtler Kuralı

"Üçler Kuralı", anlatıda olayların yinelenmesini / tekrar etmesini sağlayan bir kural olarak değerlendirilebilir. Axel Olrik, üç sayısının masal, mit, ritüel ve efsane gibi bütün türlerde korunduğunu savunur (Olrik, 1994a: 4). Bolu Beyi Kolu'nda üç sayısı ilk olarak tellalın üç gün boyunca elindeki pusuladan padişahın fermanını okuması (İçel, 2010: 177) sırasında görülür. Tellalın dördüncü gün Lala'nın kızı Dönem Hanım tarafından duyulması ise "Dörtler Kuralı" (Olrik, 1994a:4) başlığında örnek verilebilir.

Bolu Beyi, Köroğlu'nu yakalamak üzere yola çıkmadan önce Sultan Murat'ın huzuruna gelir. Sultan Murat, Bolu Beyi'ne üç kez "İste benden asker iste" (İçel, 2010: 180) diyerek emrine asker verir.

Bolu Beyi'nin Köroğlu'nu kolları bağlı şekilde şehre getireceği haberini alan Dönem Hanım, Bolu Beyi'ne üç kez haber gönderir. Birincisinde "O Köroğlu'nu öldürmeden benim konağımın önünden getir, geçir, hiç olmazsa bir sağlığını ben de göreyim" (İçel, 2010: 210), ikincisinde "Köroğlu'nu birdenbire geçirme iyice göremem. Konağımın önünde eğleştir, ben de bir seyredelim, her tarafına bakayım, Kırat'ı ve kendisini göreyim" (İçel, 2010: 211), üçüncüsünde "Konağıma içeri ver, kılıcı benim elime ver, kellesini ben keseyim" (İçel, 2010: 212) der. Bu ifadelere bakıldığında Dönem Hanım'ın isteklerini üç ayrı mektupta ifade ettiği söylenebilir.

Kırat'ın üzerine çıkıp Bolu Beyi'ni muradına kavuşturmak için Çamlıbel'den çıkar çıkmaz, o günden itibaren Köse Kenan'ın verdiği tembih üzerine kimse Köroğlu'nun adını ve yarenliğini anmaması Han Nigar'ı çok üzer. Bu durum üzerine Esabali, babasını bulmak için İstanbul'a gitmeye karar verir. Amcası Köse Kenan'dan üç kere izin ister ve yüzüne üç kez tokat iner (İçel, 2010: 217-218).

Babasının bulunduğu bodrum katına gelen Esabali yanında Dönem Hanım ile birlikte üç kez Köroğlu'na seslenir. Soru-cevap şeklinde ilerleyen bu konuşmada Köroğlu, Dönem Hanım'ın yanında bulunan kişiyi tanımak için üç kez farklı sorular sorar. Birincisinde Erzurumlu Demircioğlu'nun, ikincisinde Hasan Bey'in, üçüncüsünde ise oğlu Ayvaz'ın gelip gelmediğini sorar. Üçünde de Dönem Hanım'ın yanındaki kişiyi bilemeyen Köroğlu,

dördüncü denemesinde Esabali'yi hatırlar ve kavuşurlar (İçel, 2010:233-234). Burada Köroğlu'nun üç kez soru sorması ile Axel Olrik'in Üçler Kuralı birbirine uygun olduğu görülür.

#### 4. Bir Sahnede İki Kuralı

Halk anlatılarında sayıların pek çok işlevi vardır. Üç ve dört dışında sık kullanılan sayılar arasında iki yer alır. Axel Olrik'e (1994:4) göre iki, olay akışı içerisinde ortaya çıkan en yüksek kişi sayısıdır. **“Bir Sahnede İki Kuralı”** olarak adlandırılan kuralda bütün anlatı boyunca sadece iki kişi aynı sahnede bulunur. Diğer bir ifade ile kahraman sayısı ne kadar fazla olursa olsun “bir sahnede aynı zamanda ortaya çıkan kişi sayısı en fazla iki olmalıdır” (Gülmen, 2008: 17).

Köroğlu'nun Bolu Beyi Kolu'nda da bu kuralın işlediği görülür. Hikâyedeki olaylara bakıldığında olayların büyük bir kısmı iki kişi arasında gerçekleşir. Köroğlu ile Ayvaz, Köroğlu ve Bolu Beyi, Köroğlu ve Dönek Hanım, Köroğlu ve Esabali, Köroğlu ve askerler, Köroğlu ve Kızıroğlu Mustafa Bey, Köroğlu ve Nigar Hanım bu kurala verilecek örnekler arasında sayılabilir.

Keleşler ağır kış şartları sebebiyle ekonomik olarak zorlanmaya başladığında Ayvaz'ın Köroğlu'na gidip para istemesini söyler. Bunun üzerine Ayvaz yola çıkar ve Köroğlu ile karşılıklı söyleşmeye başlar. Köroğlu “Gel Ayvaz gel seninle hesap görelim” (İçel, 2010:183) dizesiyle başlayan bir şiir söyleyerek saz çalar, yola çıkacağını bildirir. Daha önce adı sayılan Köse Kenan, Demircioğlu, Reyhan Arap, Niğdeli Geyik Ahmet, Bursalı Topal Dursun, Değirmen Avurt, Firfirik Burun, Toz Kopartan gibi keleşler bu sahnede görülmez.

Derviş kılığına girerek Kırat'a atlayan Köroğlu, yolda Çamlıbel'e doğru giden Bolu Beyi'nin askerleri ile karşılaşır. Anlatının bu kısmında Köroğlu sahnede tek başınadır ancak kılık değiştirmiştir. Köroğlu'nun kılık değiştirmesi halk anlatılarında sıkça karşılaşılan bir motiftir. “Köroğlu, kendi çayırıklarında birçok çadırın kurulu olduğunu görünce bu çadırların kime ait olduğunu ve niçin oraya kurulduğunu öğrenmek amacıyla kıyafet değiştirir.” (Bakırcı, 2010: 863). Bu durum kahramanın bilgi edinmek için kendi kimliğini gizlemesi ile açıklanabilir. Köroğlu derviş kılığında girdikten sonra askerlere Bolu Beyi'nin çadırını sorarak çadıra gider. Bu sahnede de çadırın içerisinde oturan paşalar olmasına rağmen yalnızca Köroğlu ve Bolu Beyi'nin konuştuğunu görürüz. Sazını eline alan Köroğlu, Bolu Beyi'ni incitmek için şu dörtlüğü söyler:

“Halini yaman ederim

Başını duman ederim

Doğduğan pişman ederim

Bolu ben senin ben senin” (İçel, 2010:187)

Köroğlu, Bolu Beyi'nin divanından ayrılarak Çamlıbel'e doğru yola çıkar. Burada da üç yüz altmış altı keleşin bulunduğu mecliste durumu Köse Kenan'a anlatır. Meclis içerisindeki bu konuşma yalnızca Köroğlu ve Köse Kenan arasında geçtiği için Bir Sahnede İki Kuralı'na uygun olarak değerlendirilebilir.

“Bugün bir haber aldım

Üstümüze paşa gelir

Bolu Beyi emir almış

Durmup burda coşa gelir” (İçel, 2010:193)

Nihayet Bolu Beyi ve Köroğlu Çamlıbel'de bir araya gelirler. Elleri ve kolları bağlı şekilde Köroğlu'nun divanına gelen Bolu Beyi “Ey yiğit, muradım gözümde kaldı. Geri gitsem de kellem gidecek, gitmesem de gidecek. Nere gideyim, o ki muradıma kavuşamadım” (İçel, 2010:197-198) diyerek neden Çamlıbel'e geldiğini anlatır. Yalnızca iki kahramanın aynı sahnede görülmesi kurala uygundur.

Anlatı içerisinde hile ile Bolu Beyi tarafından yakalanıp padişahın huzuruna getirilen Köroğlu'nu Dönek Hanım saklar. Bu sahnede Köroğlu ve Dönek Hanım arasında geçen konuşmalar da Axel Olrik'in “Bir Sahnede İki Kuralı”na uygun olarak incelenebilir. Dönek Hanım'ın Köroğlu'na hitaben “Ağa, ben seni hile ile içeri aldım, ama öldürme kastine almadım. Senin canına Bolu Beyi kıymasın diye aldım. / ... Eğer kabul edersen seni bodrumda saklayacağım” (İçel, 2010:214) demesi, Köroğlu ve Kırat'ını her gün beslemeye gittiğinde kapıdan konuşmaları bu kurala örnek verilebilir.

Diğer taraftan Çamlıbel'de Nigar Hanım ve Esabali'nın Köroğlu üzerine olan konuşmaları, Nigar Hanım'ın ağlayarak oğlundan babasıyla ilgili haber istemesi de karşımıza çıkar. Esabali, divanhaneye geldiğinde mecliste bulunan diğer kişilere rağmen yalnızca Köse Kenan ile karşılıklı konuşur ve babasını bulmak için izin ister. Esabali çıktığı yolda İstanbul yerine Halep diyarına gelince burada kırk haramilerle karşılaşır. Kırk haramilerin başı Köroğlu'nun yakın bir dostudur. Esabali'nin de Köroğlu'nun oğlu olduğunu öğrenince “Köroğlu bana çok büyük babalık yapmıştır. Ben de bu canımı Köroğlu'nun huzuruna koymuşumdur. / ... Elime fırsat geçti, onun bana iyiliğine karşı ben de ona bir iyilik yapayım” (İçel, 2010:224) diyerek bindiği Pullu Kırat'ı, belindeki silahı ve altınlarını Esabali'ye verir. Helalleştikten sonra Esabali İstanbul'a doğru yola çıkar. Yolu kalabalık bir kahveye düşer. Kahvede Bolu Beyi ile karşılaşır ve babasını tutsak edenin o olduğunu bilir. Sazı ile kem sözler söylediği için kahveden atılır.

Dönek Hanım'ın cariyelerinden biri kahvede Esabali'yi görünce, Esabali babasının tutsak olduğu saraya davet edilir. Anlatı içerisinde Esabali önce Dönek Hanım ile sonra Köroğlu ile konuşur. Esabali, Köroğlu'nun eğri kılıcının duvarda asılı olduğunu görünce babasının burada olduğunu anlar ve ağlamaya başlar. Dönek Hanım neden ağladığını sorunca Esabali durumu anlatır. Dönek Hanım “Hiç ağlama kılıcın sahibi sağdır / ... Gel varalım

bodrum kapağına, ben Köroğlu'nun halini hatırın soracağım derhal, amma sen geride dur" (İçel, 2010:231) diyerek aşağıya iner. Burada hem Dönek Hanım hem Köroğlu hem de Esabali'nin konuşmasına şahit oluruz. Ancak Esabali arka planda kalır. Diğer bir ifade ile pasiftir. Köroğlu, Dönek Hanım'a sırasıyla yanındakinin Erzurumlu Demircioğlu, Dağıstanlı Hasan veya Ayvaz olup olmadığını sorar. Tahminlerinde yanılan Köroğlu'nun aklına en son Esabali gelir ve burada baba-oğul kavuşması yaşanır.

Dönek Hanım, Esabali ve Köroğlu Çamlıbel'e doğru yola çıkarlar. Dönek Hanım'ın da gittiğini öğrenen halk Kiziroğlu'na haber verir. Tozu dumana katan Alapaça atına binen Kiziroğlu, yeğeni Dönek Hanım'ı kurtarmak için Köroğlu'nun peşine düşer. İki kahramanın karşılaşması "Bir Sahnede İki Kuralı"na oldukça uygundur.

Anlatı içerisinde Kiziroğlu Mustafa Bey ile Köroğlu arasındaki güreş sahnesi yalnızca iki kahraman arasında geçtiği için "Bir Sahnede İki Kuralı"na uygunluk gösterir. Güreşi Köroğlu teklif etse de ilk seferde "ne kadar direniyordu ise, Kiziroğlu'na karşılık, Köroğlu'nda kuvvet yok idi" (İçel, 2010:243). Suyun kenarında devam eden güreşte Kiziroğlu, Köroğlu'na hamle yapıp onu suyun içerisine basar ve hançerini boğazına dayar. Burada Köroğlu ayağının kaydığını, düşen kişinin üzerine yıkılmanın yiğitliğe yakışmayacağını söyleyerek ayağa kalkar. İkinci seferde Köroğlu, vakit kazanmak için üzerinin ıslanmasını bahane eder ve kıyafetleri kurumadan güreş tutmaya yanaşmaz. Bir süre de kıyafetlerin kuruması beklenir. Kıyafetler kuruyunca Kiziroğlu yeniden güreşmeyi teklif eder. Fakat Köroğlu bu kez de "Gün anasına, kuşlar yuvasına kavuşuyor. Bu dar vakitte güreş hiç gördün mü?" (İçel, 2010:244) diyerek sabah güreşmek ister. Tüm bunlar Esabali ve Dönek Hanım'ın kaçması için vakit kazanmak adına sunulan bahanelerdir. Gece olduğunda Kiziroğlu, Köroğlu'nun korkusuzca uyumasına hayret eder ve Köroğlu'nu serbest bırakır. Arkasından da Köroğlu'nun gittiği yerlerde kendini övüp övmeyeceğini merak ederek derviş kılığına girip onu takip eder.

Çamlıbel'e doğru yola çıkan Köroğlu, büyük bir sevinçle karşılaşır. Evine dönünce hanımı Nigar Hatun'u ile baş başa kalır. Anlatı içerisinde bu durum "Bir Sahnede İki Kuralı"na uygundur. Nigar Hatun, Köroğlu'na başından geçenleri sorduğunda söz ile söylemeyi saz ile söylemeye tercih ederek şunları söyler:

"Bir atı Alapaça  
Mecal vermez Kırat kaça  
Az kaldı kanımı içe  
Nigâr kim? Kiziroğlu Mustafa Bey  
O da bir bey oğlu Mustafa Bey

Hay edenden haya teper

Huy edenden huya teper  
Köroğlu'nu suya teper  
Nigâr kim? Kiziroğlu Mustafa Bey  
O da bir bey oğlu Mustafa Bey

Giyinmiştir demir donu  
Memlekette vardır ünü  
Hiçbir koçak tutmaz onu  
Nigâr kim? Kiziroğlu Mustafa Bey  
O da bir bey oğlu Mustafa Bey” (İçel, 2010:248)

Köroğlu'nun başından geçenleri sazı ile anlattığı bu sahnede Kiziroğlu Mustafa Bey, çadırın dışında olan biteni dinler. Nigar Hanım ve Köroğlu arasında geçen konuşmaya üçüncü bir kahramanın dinleyici olarak katılması Axel Olrik'in "Bir Sahnede İki Kuralı" nı olumsuz yönde etkilemez. Çünkü Kiziroğlu Mustafa Bey burada olaya doğrudan katılmak yerine dinleyici konumundadır. Diğer bir ifadeyle Nigar Hanım'a ve Köroğlu'na göre daha pasif bir durumda yer alır. Bu açıdan bakıldığında Bolu Beyi Kolu'nun "Bir Sahnede İki Kuralı"na uygun biçimde kurgulandığını söylemek mümkündür.

### 5. Zıtlık Kuralı

Axel Olrik'in Epik Yasaları'ndan bir diğeri "Zıtlık Kuralı"dır. Bir Sahnede İki Kuralı ile büyük ölçüde birbirini tamamlayan bu yasa temelde kutuplaşmaya dayanır. Olrik'e (1994a:4-5) göre, "kuvvetli bir Thor'un karşısında mutlaka akıllı bir Odin veya kurnaz Loki bulunmalıdır. Hüzünlü bir kadının yanında neşeli ve ferahlatıcı biri oturacaktır. Bu temel zıtlık, epik yapısının önemli bir kuralıdır: Genç ve ihtiyar, büyük ve küçük, insan ve canavar, iyi ve kötü. Zıtlık Kuralı, Sage'nin başkahramanlarından, özellikleriyle ve eylemleri başkahramana zıt olma gereksinimiyle belirlenen diğer bireylere kadar etkili olur."

Halk anlatıları genellikle iyi ve kötünün mücadelesine dayanır. Olay akışı içerisinde bu durum birbirinden zıt özellikler gösteren iki kahramanın karşı karşıya gelmesi ile görünür hâle gelir. Köroğlu'nun Bolu Beyi Kolu incelendiğinde iki zıt kutup karşımıza çıkar. Gösterdiği başarılar neticesinde padişahın ödülüne mazhar olan Köroğlu, bezirgânlardan kırkta bir paç alarak adaletin ve doğruluğun simgesi konumundadır. Diğer taraftan Köroğlu hakkında yalan söz söyleyerek onu padişaha şikâyet eden bezirgânlardan birkaçı yalancılığı ve kötülüğü temsil eder.

Anlatı kahramanlarından Bolu Beyi, Köroğlu'nun temsil ettiği olumlu özelliklerin tam karşısında yer alır. Çünkü olay akışı içerisinde pek çok kez çeşitli hilelerle Köroğlu'nun iyi niyetini suiistimal ederek onu tuzağa düşürür. Köroğlu'nun kendi isteğiyle Bolu Beyi'nin tutsağı olarak padişahın huzuruna gitmeyi kabul etmesi üzerine yolda Bolu Beyi tarafından kolları bağlanarak dövülmesi bu duruma bir örnektir (İçel, 2010:201-202).

Hile ile Koroğlu'nu tutsak eden Bolu Beyi, yalancılığı ile dikkat çeken bir kahramandır. Koroğlu'nu Dönek Hanım'a teslim ettikten sonra padişahın huzuruna gelerek "Aman padişahım, emrin yerine geldi. Koroğlu'nun kellesini kestim, meyyitini attım suya" (İçel, 2010:215) diyerek öldürdüğüne dair yalan söyler. Bolu Beyi'nin ve Koroğlu'nun anlatı içerisindeki davranış kalıpları incelendiğinde bu durumun "Zıtlık Kuralı"na uygun oldukları söylenebilir.

Zıtlık Kuralı içerisinde incelenebilecek diğer kahramanlar Kırk Haramiler'in başı ve Köse Kenan'dır. Köse Kenan, zamanında sözünü dinlemeyerek Bolu Beyi ile gitmesine çok kızgın olduğu için Koroğlu'nun adını bile anmayı yasaklar. Esabali, babasını bulmak için yola çıkmaya karar verdiğinde izin almak üzere amcası Köse Kenan'ın huzuruna gelir ancak bir destek göremez (İçel, 2010: 217-218). Buna rağmen yola çıkan Esabali, yolda babasının eski bir dostu olan Kırk Haramiler'in başı ile karşılaşır. Durumu anlatınca kendisine at, kılıç ve para verilerek yüreklendirilir (İçel, 2010:222-224). Diğer bir ifade ile Esabali, amcası Köse Kenan tarafından desteklenmezken babasının arkadaşı tarafından desteklenir. Bu durum bir zıtlık oluşturarak anlatının epik kurallara uygun olmasını sağlar.

## 6. İlk ve Son Durumun Önemi Kuralı

Halk anlatıları başlangıcından sonuna kadar birbiriyle ilişkili olaylardan meydana gelir. Axel Olrik tarafından "**İlk ve Son Durumun Önemi Kuralı**" olarak adlandırılan yasa "bir sürü kişi veya nesne peş peşe ortaya çıkınca en önemli kişi öne gelir. Buna rağmen sonuncu gelen kişi anlatının duygudaşlık doğurduğu kişidir" (Olrik, 1994b:4) şeklinde açıklanır. Başka bir ifade ile anlatı, ilk olay ile son olay arasında meydana gelen pek çok durumdan ibarettir ve bu iki ana olay etrafında şekillenir.

Koroğlu'nun Bolu Beyi Kolu'nun olay örgüsüne bakıldığında merkezde iki önemli olayın olduğu söylenebilir. Anlatının ana kahramanı olan Koroğlu, hikâyenin en başında yaşanan olaylara doğrudan katılmaz. Bezirgânlar tarafından kendisine iftira atılır, padişah Sultan Murat Koroğlu'nun yakalanması için emir verir ve bu görevi üstlenen Bolu Beyi Çamlıbel'e doğru yola çıkar. Kendisine yöneltilen suçlamaları keleşlerinin ihtiyaçlarını karşılamak üzere çıktığı yolda öğrenen Koroğlu olaylara bu noktada katılır. Bu noktadan sonra Bolu Beyi ve Kiziroğlu Mustafa Bey ile mücadelesi başlar. Anlatının en başında Koroğlu hakkında söylenen yalanlar bütün bir anlatının şekillenmesinde etkili olur. Dönek Hanım'ın yardımı ile Bolu Beyi'ni, kendi zekâsı ile de Kiziroğlu Mustafa Bey'in elinden kurtularak Çamlıbel'e dönen Koroğlu yiğitliğini yeniden ispatlamış olur. Hikâyenin sonunda Koroğlu'nun oğlu Esabali ve Dönek Hanım adına bir toy düzenlenir. Böylece anlatının en başında yaşanan olayların hikâyenin sonunun şekillenmesinde önemli rol oynadığı söylenebilir.



## 7. Tek Çizgi Kuralı

Axel Olrik'in Epik Yasaları'ndan bir diğeri "**Tek Çizgi Kuralı**"dır. "Halk anlatıları her zaman tek çizgilidir. Eksik kalan ayrıntıları tamamlamak için geriye dönüş yapmaz. Eğer daha önceki olaylar hakkında bilgi vermek gerekiyorsa; bu bir konuşmanın içinde verilir." (Olrik, 1994b: 4). Diğer bir ifade ile "kahramanın yürüyüşü hep ileriye doğrudur. Macerasında geriye dönüş yoktur. Çünkü ilerlemek onun için büyümek ve yeni coğrafyaları vatan edinmektir." (Özcan, 1996: 97). Köroğlu'nun Bolu Beyi Kolu'nda "Hikâyede bulunan olaylar kronolojik bir sıra ile verilir. Olaylar arasında sebep-sonuç ilişkisi bulunur. Hikâyedeki bir olay çizgisi başkasıyla karıştırılmamıştır. Olaylarda eksik kalan ayrıntılar için geriye dönüşlere rastlanmaz." (Bars, 2014: 318).

"Hikâye, Sultan Murat'ın Köroğlu'na gelen geçen kervanlardan baş alması için bir ferman vermesiyle başlar. Tam bu noktada anlatıcı, olayın akışını keserek daha sonraki bir aşamada ortaya çıkacak ve Köroğlu'nu kurtaracak olan Esabali hakkında bilgi vermeye başlar. Burada geçmişe dönülerek Esabali'nin yedi yaşındayken Köroğlu tarafından Afganistan'dan kaçırıldığından ve onun olağanüstü gücünden bahsedilmiştir. Böylelikle anlatmada Esabali'yi tanıtmak amacıyla bir 'art zaman sunumu' yapılmıştır." (İçel, 2010: 58).

Anlatı içerisinde sık sık "Köroğlu zamanında Sultan Murat devrinde Erzurum'da yedi sene kış gitmiş." (İçel, 2010: 181), "Şimdi haberi Köroğlu'ndan verelim." (İçel, 2010: 183), "Haberi Bolu Beyi'nden verelim." (İçel, 2010: 184), "Köroğlu keleşlerinden haber verelim." (İçel, 2010: 195), "Gel Bolu geri dönsün, haberi kızdan verelim." (İçel, 2010: 213), "Şimdi bu hele yesin, içsin, haberi giden Bolu'dan verelim." (İçel, 2010: 215), "Bolu Beyi de bu peyke üzerinde şişmede dursun haberi Çamlıbel'de Köroğlu'nun koçaklarından, bir de Köroğlu'nun karısı Han Nigâr'dan verelim." (İçel, 2010: 216) gibi sözlerle eş zamanlı olarak ilerleyen olaylarda diğer kahramanların başlarından geçenler anlatılır.

## 8. Kalıplaştırma Kuralı

"**Kalıplaştırma Kuralı**", aynı olay veya kişilerin elverdiği ölçüde birbirine benzemesine dayanır. Axel Olrik'e (1994b: 4) göre "genç kahraman, üç gün arka arkaya bilmediği bir yere gider. Her gün bir devle karşılaşır, hepsiyle aynı şeyi konuşur ve hepsini aynı biçimde öldürür." Başka bir ifade ile kahramanlar benzer durumlar veya olaylar karşısında benzer davranışları sergiler.

Köroğlu ve Esabali, bir topluluğa girecekleri zaman tanınmamak için kılık değiştirirler. Derviş kılığına girmek ve saz çalarak rakibini yermek Bolu Beyi Kolu'nda kalıplaşmış bir eylem olarak karşımıza çıkar. Her iki eylemin de iki kahraman tarafından Bolu Beyi ile karşılaşmaları sırasında gerçekleşmesi kalıplaştırma kuralına uygundur. Köroğlu'nun Bolu Beyi'ne ithafen "Avucuna pul koyarım / Gözlerine mil koyarım / Avradını dul

koyarım / Bolu ben senin ben senin” (İçel, 2010:187) sözleri ile Esabali'nin “değerli değersiz söz söyleyerek” (İçel, 2010: 227) sazı ile rakibini yermesi ortaktır.

Bir başka kalıp davranış Esabali'nin babasının tutsak olduğunu öğrendiği sahnede karşımıza çıkar. Nigar Hanım'ın “Babanın hiç mi koçaklara emeği yok imiş. /...Bir tanesi at binip İstanbul'a giden yok. Ben de kocamın ne öldüğünü, ne sağlığını, ne zindanda, ne darda olduğunu bilmiyorum. İşte ağladığının sebebi bu.” (İçel, 2010: 217) sözlerini duyan Esabali, “Ana ben şimdi koçaklar katına varırım, babamı sual ederim. Hele bakayım, ne diyorlar. Eğer onlar gitmiyorsa, ben Köse'den izin alırım. Babamın yoluna canım feda olsun!” (İçel, 2010: 217) der. Halk anlatılarında kahramanın, tutsak olan babasını kurtarmak üzere maceraya atılması/yola çıkması kalıplaşmış bir motiftir. Aynı motif Dede Korkut Hikâyeleri'nde de bulunur. Uruz, babası Salur Kazan'ın tutsak olduğunu öğrendiğinde yola çıkar (Ergin, 2018: 20-21). Bu durum Türk halk anlatılarında baba-oğul ilişkisi söz konusu olduğunda sık karşılaşılan kalıp bir eylemdir.

Tutsak edilen kahramanın tutsaklıktan kurtulması da yaygın olarak işlenir. Diğer bir ifade ile “Herhangi bir yere kapatılıp da orada kalmış hikâye kahramanı yoktur.” (Erol, 2010: 599). “Anadolu sahası Köroğlu anlatılarında belli şarta bağlı olarak, yalan söyleyerek, kılık değiştirerek, olağan yardımcı sayesinde, düşmanla dost olunması ve affedilme sonucunda kurtulma şeklinde altı farklı tutsaklıktan kurtulma şekli tespit edilmiştir.” (Alptekin, 2018: 214).

Köroğlu'nun Bolu Beyi Kolu'nda bir yardımcı sayesinde zor durumdan kurtulma motifi yer alır. Esabali, annesinden babasının İstanbul'da tutsak olduğunu öğrenir ve yola çıkar. İstanbul'da Köse Kenan'ın kahvesinde âşıklık hünerini gösterirken Dönek Hanım'ın cariyelerinden biri Esabali'yi fark eder ve saraya çağırır. Dönek Hanım ile konuşmaları esnasında Esabali babasını aramak için İstanbul'a geldiğini söyleyince Köroğlu'nun oğlu olduğu anlaşılır. Dönek Hanım'ın sarayında tutulan Köroğlu, oğlu Esabali tarafından kurtarılır (İçel, 2010:233-234). Halk anlatılarında oğlu tarafından babanın kurtarılması kalıplaşmış bir motiftir. Bu nedenle Köroğlu'nun Esabali tarafından kurtarılmasının Axel Olrik'in Kalıplaştırma Kuralı'na uygun biçimde gerçekleştiği söylenebilir.

## 9. Büyük Tablo Sahneleri

Halk anlatıları her zaman “**Büyük Tablo Sahneleri**” ile doruğuna erişir. “Bu sahnelerde Sage kahramanları yan yana gelirler; kahraman ve atı; kahraman ve canavar.” (Olrik, 2010:5). Büyük tablo sahnelerinde “önemli olan ortaya çıkan durumun görkemli olması, gerçeğe değil hayale dayanmasıdır.” (Gülmen, 2008:19). Diğer bir ifade ile anlatı içerisinde heyecanın zirveye ulaştığı durumlar kahramanın engeli aşmaya en yakın olduğu anlar ve kritik olaylar büyük tablo sahneleri olarak ele alınabilir.

Bolu Beyi Kolu'nda büyük tablo sahneleri önemli bir yer tutar. Örnek verilecek olursa Köroğlu'nun Bolu Beyi tarafından suya atılması ele alınabilir. İstanbul'a giderken askerlerin bir dere kenarında istirahat ettiği sırada Bolu Beyi, Köroğlu'ndan Kırat'a binerek suyu geçmesini ister. "İnsanın yere bakanından, suyun da yap akanından kork." (İçel, 2010: 203) atasözü ile de süslenen bu sahne dinleyicilerin heyecanını doruğa çıkarır. Çünkü herkes Köroğlu'nun bir sonraki hamlesinin ne olacağını merak eder. "Senin gibi altmış paralık bir lekenin elinde Bolu ölmeden ise bu suya boğulmak bana daha bir hayırlıdır." diyerek Köroğlu kendini suya bırakır. Yiğitliği uğruna kendi canından vazgeçen kahraman, hızlı akan suyun içerisinde bir saat çırpındıktan sonra taşa çarpar, kelepçesi açılır ve kendisini kıyıya atar. Tüm bunlar olup bittikten sonra oturur tütün içer (İçel, 2010:204-205). Anlatıda ifade edildiği üzere kahraman önce Bolu Beyi ile sonra akıntılı akan bir su ile mücadele ettikten sonra engelleri aşar. Axel Olrik'e (1994b: 5) göre bu türden sahneler "tek başına kişinin kafasında bir resim olarak ortaya çıkabilen bir güç taşımaktadır."

### **10. Tek Entrika Kuralı ve Epik Birlik Kuralı**

"**Tek Entrika Kuralı**", "**Epik Birlik Kuralı**" ile birlikte düşünüldüğünde anlaşılması daha kolaydır. Çünkü "olayların tek entrika etrafında dönmesi epik birliği de sağlayan unsurdur." (Gülmen, 2008:20). Anlatı içerisinde tek entrika olması aynı zamanda bu entrikanın epik birliği sağlayarak olayların şekilleneceği daireyi de oluşturması açısından önemlidir. Epik Birlik Kuralı, "bütün anlatı öğelerinin, en baştan beri ortaya çıkma ihtimali görülen ve artık gözden uzak tutulamayan olaylar yaratması şeklinde gerçekleşmektedir. Doğmayan bir çocuk bir canavara adanır adanmaz, her şey bu çocuğun canavarın pençesinden nasıl kurtulacağı sorusu üzerine döner." (Olrik, 1994b: 5).

Bolu Beyi Kolu incelendiğinde hikâyede tek entrika bulunduğu ve olayların tek bir entrika etrafında döndüğü ortaya çıkar. Anlatının girişinde bezirgânlar tarafından Köroğlu'na atılan iftira ve padişahın emrine uymadığı gerekçesiyle verilen yakalama hükmü bütün bir anlatının şekillenmesine neden olan temel entrikadır. Bolu Beyi'nin Köroğlu'nu yakalamak üzere Çamlıbel'e doğru yola çıkması, Köroğlu ile mücadelesi, Köroğlu'nun Dönek Hanım'ın sarayında saklanması, babasını kurtarmak üzere Esabali'nin İstanbul'a gelmesi ve esaretten kurtulması, Çamlıbel'e dönüşte Köroğlu ve Kiziroğlu Mustafa Bey arasında yaşanan çekişme gibi olayların neredeyse tamamının tek bir entrika üzerine kurulduğunu söylemek mümkündür. Aynı zamanda olayların tamamına bakıldığında Köroğlu'nun kendisine atılan iftiradan kurtulma çabası ve itibarını kurtarmak için verdiği mücadele epik birliği de desteklemektedir.

### **11. Dikkati Baş Kahraman Üzerine Toplama**

Halk anlatılarının bir diğer kuralı "**Dikkati Baş Kahraman Üzerine Toplama**"dır. Anlatı içerisinde "iki kahraman belirlediği zaman halk anlatısının nasıl geliştiğini görmek çok ilgi çekicidir. Bir tanesi her zaman

gerçek başkahramandır. Sage onun hikâyesiyle başlar ve bütün dış görünüşüyle o, en önemli karakterdir.” (Olrik,1994b: 5). “Bu yüzden bu kuralı da epik birlik ve tek entrika kuralından bağımsız düşünmemek gerekir” (Gülmen, 2008: 20). Başka bir ifade ile hikâyenin ana kahramanı, olayları başlatır, bitirir ve tüm bunlar olurken her engele rağmen dikkat kendisinin üzerine yoğunlaşır. Köroğlu'nun Bolu Beyi Kolu'nda entrikayı ve epik birliği sağlayan tüm olayların kahramanı Köroğlu'dur. Anlatı içerisinde Sultan Murat, Bolu Beyi, Köse Kenan, Dönek Hanım, Nigar Hanım, Esabali ve Kiziroğlu Mustafa Bey gibi pek çok kahraman yer alsa da olaylar dönüp dolaşıp Köroğlu etrafında şekillenir. Bu durum Köroğlu'nun hikâyenin başkahramanı olduğunu gösterir.

### **Sonuç**

Halk anlatılarının incelenmesi ve çözümlenmesi pek çok araştırmacının üzerinde çalıştığı bir konudur. İçerdiği kişisel ve toplumsal bilgilerin açıklanması açısından oldukça önemli olan bu incelemeler genellikle belirli kurallar etrafında şekillenir. Tarihî ve Coğrafi Fin Yöntemi'nin önde gelen temsilcilerinden olan Axel Olrik, oluşturduğu epik kurallar ile anlatıların çözümlenmesine katkı sağlar. Avrupa halk anlatılarından hareketle yaptığı çalışmalarda temel ve değişmez kurallar olduğunu savunur. İcra sırasında ya da derleme yapılırken anlatıcı farkında olmadan bu kuralları takip eder. Sayısı on beşi bulan ve içerisinde kültürel bellek unsurları bulunan yasalar hemen hemen bütün anlatılarda bulunur.

Çalışmamızda Köroğlu'nun Bolu Beyi Kolu, Axel Olrik'in “Halk Anlatılarının Epik Kuralları” doğrultusunda incelenmiştir. Köroğlu'nun Bolu Beyi Kolu'nda anlatı durgunlukla başlayıp coşkunlukla devam eder. Olaylar üç veya dört sayısına da bağlı olarak tekrar eder. Köroğlu çoğu kez sahnede tek başınadır ve tüm dikkatleri üzerine çeker. Bazı durumlarda rakibiyle karşı karşıya gelir, bu sahneler iyi ve kötünün mücadelesinde olduğu gibi bünyesinde zıtlıkları barındırır. Olaylar daima tek bir çizgi üzerinde ilerler, geriye dönerek bilgi vermek yerine aynı çizgide diğer kahramanların başından geçen olaylar anlatılır. Anlatıdaki entrikanın zirveye ulaşması ile birlikte Köroğlu başta olmak üzere anlatının bütün kahramanları aynı sahnede bir araya gelir. Kalıplaşan motif ve davranışlar çerçevesinde anlatıda epik birlik oluşturulur. Sonuç olarak tüm bu unsurlar göz önüne alındığında Axel Olrik tarafından geliştirilen epik kuralların Köroğlu'nun Bolu Beyi Kolu'nda varlığını koruduğu tespit edilmiştir.

### **KAYNAKÇA**

- Alptekin, A. B. - İçel, H. (2011). Batı versiyonlarında Köroğlu. *Millî Folklor*, 22 (91), 37-50.
- Alptekin, M. (2018). Köroğlu sestanı'nın Anadolu kollarında tutsak olma ve tutsaklıktan kurtulma motifi. *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 10 (20), 206-223.

- Bakırcı, N. (2010). Köroğlu destanlarında Köroğlu ve binitinin kıyafet (şekil) değiştirmesi. *Turkish Studies*, 5(4), 860-878.
- Bars, M. E. (2014). Axel Olrik'in epik yasaları ışığında Ferhat ile Şirin hikâyesi, *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi*, 3(1), 206-324.
- Çobanoğlu, Ö. (2002). *Halkbilimi kuramları ve araştırma yöntemleri tarihine giriş*. Ankara: Akçağ.
- Ekici, M. (2006). Araştırma yöntemleri. *Türk Halk Edebiyatı El Kitabı*, (ed.: M. Öcal Oğuz), Ankara: Grafiker.
- Ergin, M. (2018). *Dede Korkut kitabı*. Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Erol, M. (2010). Türk halk hikâyelerinde zindan. *Hapishane Kitabı*, 2. Baskı, (ed.: Emine Gürsoy Naskali - Halil Oytun Altun), İstanbul: Kitabevi.
- Gülmen, N. (2008). Axel Olric'in epik yasaları ışığında "Salur Kazanun evi yağmalandığı boyu beyan eder" isimli hikâyenin okunması. *Millî Folklor*, 20(79), 14-20.
- İçel, H. (2010). *Köroğlu'nun Bolu beyi kolu üzerine bir inceleme*. Konya: Kömen.
- Taşlıova, M. M. (2016). *Köroğlu Oltu kolu (inceleme-metin)*. Ankara: Akçağ.
- Olrik, A. (1994a). Halk anlatılarının epik kuralları-I. *Millî Folklor*, 23, 2-5.
- Olrik, A. (1994b). Halk anlatılarının epik kuralları-II. *Millî Folklor*, 24, 4-6.
- Özcan, T.. (1996). Oğuz Kağan destanı'nın halk anlatılarının epik kuralları bakımından incelenmesi. *Millî Folklor*, 31, 95-97.

"İyi Yayın Üzerine Kılavuzlar ve Yayın Etiği Komitesi'nin (COPE) Davranış Kuralları" çerçevesinde aşağıdaki beyanlara yer verilmiştir. / The following statements are included within the framework of "Guidelines on Good Publication and the Code of Conduct of the Publication Ethics Committee (COPE)":

**Etik Kurul Belgesi/Ethics Committee Approval:** Makale, Etik Kurul Belgesi gerektirmemektedir./Article does not require an Ethics Committee Approval.

**Destek ve Teşekkür / Support and Acknowledgment:** Makalenin yazımı esnasında yol gösteren hocalarıma teşekkür borç bilirim. Ayrıca çalışmamı yayınlanmaya değer bulan editör ve hakemlere teşekkür eder, saygılarımı sunarım./I would like to thank my professors who guided me during the writing of the article. I would also like to thank the editors and referees who found my study worthy of publication and present my regards.

**Çıkar Çatışması Beyanı/Declaration of Conflicting Interests:** Bu makalenin araştırması, yazarlığı veya yayınlanmasıyla ilgili olarak yazarların potansiyel bir çıkar çatışması yoktur. / There is no potential conflict of interest for the authors regarding the research, authorship or publication of this article.

## DOĞUMLA İLGİLİ İNANIŞ VE UYGULAMALARDA “DEĞİRMEN”



### “THE MILL” IN BIRTH-RELATED BELIEFS AND PRACTICES

Zeynep Dilek ÖZ\*

**ÖZ:** Geçiş dönemlerinin ilki olan doğum, aileye ve topluma yeni bir bireyin katılmasını ifade etmektedir. Doğumla beraber soyun devamlılığı sağlanmakta ve toplum hayatı içinde aileye verilen değer artmaktadır. Bu yüzden gebeliğin sorunsuz tamamlanabilmesi için doğum öncesi dönemden başlanarak doğum sonrası sürece kadar halk arasında geliştirilen bazı uygulama ve inanışlar ortaya çıkmıştır. Bu çalışmada; doğum öncesinde, kısırlığın/çocuksuzluğun giderilmesi ve istenmeyen gebeliğin ortadan kaldırılması; doğum sonrasında, kırk basması ile çocuklarda görülen gelişimsel rahatsızlıklar ve son olarak doğum öncesi ve sonrası dönemde sakınılması gereken durumlarla ilgili pek çok inanış ve uygulamada değirmen ve değirmenle ilgili unsurların tespit edilmesi amaçlanmıştır. Nitel araştırma yönteminin benimsendiği bu çalışmada doküman incelemesine başvurulmuştur. Bu amaç doğrultusunda, Türk kültürünün önemli unsurları arasında olan değirmenin halk bilimsel açıdan önemine dikkat çekilmeye çalışılmıştır. Çalışma sonucunda değirmenlerin sadece tahılların öğütüldüğü mekân olmadığı, doğum öncesi dönemden başlanarak anne ve bebeğin sağlığıyla ilgili pek çok uygulama ve inanışın icra edildiği bir uygulama merkezi olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Türk kültürü, değirmen, doğum, geçiş dönemi, inanış, uygulama.

**ABSTRACT:** Birth, the first of the transition periods, signifies the participation of a new individual in the family and society. With birth, the continuity of the lineage is ensured and the value given to the family in social life increases. Therefore, some practices and beliefs developed among the people, starting from the prenatal period and continuing until the postnatal period, have emerged in order to complete the pregnancy without any problems. In this study, it was aimed to determine the mill and the elements related to the mill in many beliefs and practices related to the elimination of infertility/childlessness and unwanted pregnancy before birth; developmental disorders seen in children after the fortieth birthday after birth and finally situations to be avoided in the prenatal and postnatal period. In this study, in which the qualitative research method was adopted, document review was used. In this way, it was tried to draw attention to the importance of the mill, which is among the important elements of Turkish culture, in terms of folklore. As a result of the study, it was concluded that mills were not only a place where grains were ground, but also a practice center where many practices and beliefs related to the health of the mother and the baby were carried out starting from the prenatal period.

**Keywords:** Turkish culture, mill, birth, transition periods, belief, practice.

\* Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Avrasya Araştırmaları Enstitüsü Doktora Programı Öğrencisi/Kilis Hoca Ahmet Yesevi İmam Hatip Ortaokulu Öğretmeni/Kilis-z.d.alptekin@gmail.com (Orcid: 0000-0002-8595-1440)

## Giriş

İnsan hayatının temelini oluşturan ve önemli görülen evreler bulunmaktadır. Bu evreler, kültürümüzde geçiş dönemi olarak adlandırılmaktadır. Geçiş dönemleri, insan yaşamında bazı değişikliklere ve gelişmelere sebep olmanın yanında bir durumdan başka bir duruma geçişi ifade ettiği için bu şekilde adlandırılmıştır (Bozdağ ve Göde, 2022: 83). Geçiş dönemlerinin içerisinde pek çok inanç, âdet, tören, dinsel-büyüsel uygulama yer almakta ve bunlar içinde bulunan kültürün beklentilerine göre şekillenmektedir (Örnek, 2000: 131).

Geçiş dönemlerinin ilk basamağı doğumdur. Türk toplumunda doğuma büyük önem verilmektedir. Doğan her çocuk; aile ve akrabalık bağlarını kuvvetlendirerek soyun devam etmesi anlamına gelmektedir (Çıblak Coşkun, 2011: 1). Doğum, ailelerin çocuk sahibi olma isteğiyle başlayıp doğum sonrasına kadarki süreci kapsamaktadır.

İlk dönemlerden beri insanoğlu, tabiatüstü varlıkların olduğu düşüncesinden yola çıkarak tecrübelerine belli anlamlar yüklemiştir. Bu doğrultuda nelerden kaçınıp kaçınmayacaklarına karar vererek bazı kişi ve mekânlara çeşitli görev ve sorumluluklar yüklemişlerdir. Bu mekânlardan birisi de değirmenlerdir. Değirmenlerde, değirmen anası ya da iyisi olarak bilinen koruyucu ruhun yaşadığına inanılmıştır. Bu iyenin kötü ruhları değirmene yaklaştırmadığına ve değirmene un öğretmeye gelenleri koruduğu düşünülmüştür (Zaripova Çetin, 2007: 19). Ayrıca değirmenler al karısı gibi olağanüstü varlıkların görüldüğü yerler olarak kabul edilmiştir (Şimşek, 2017: 112). Bu varlıkların lohusalara ve bebeklerine musallat olduğuna inanılmaktadır. Değirmenler bu yüzden hem kutsal hem de tekin olmayan mekânlar olarak görülmektedir. Kültür hayatımızda değirmen ve değirmen etrafında yapılan uygulama ve inanışlar bu duruma göre şekillenmiştir.

İnsan hayatında temel gıda maddelerinden biri olan unun elde edilmesi için eski zamanlardan beri değirmenlerden faydalanılmıştır. Değirmenlerin ilk örnekleri tarım faaliyetlerinin başladığı Neolitik Dönem'de görülmektedir (Bir vd., 2012: 11). Kullanılan ilk değirmenler öğütme ya da eyer taşı adı verilen taşlardan yapılmıştır. Bu aletlerin yanında dairesel el değirmenleri ve dibek değirmenleri de kullanılmıştır (Hamzaoğlu, 2020: 236). Zaman içerisinde değirmen taşını hareket ettirmek için sırayla hayvan, su ve rüzgâr gücünden faydalanılmıştır. Endüstri Devrimi'nden sonra ise buhar, petrol ve elektrik gücünden yararlanılarak değirmenler geliştirilmiştir (Yazgan ve Yiğit, 2021: 178).

Türk kültüründe köklü bir geçmişe sahip olan değirmenler dönmesinden dolayı mitolojide felek ile ilişkilendirilmiştir. Türklerde felek, gök çıkırığı kavramıyla ifade edilmektedir. Çıkrık kelimesi ayrıca değirmen yerine de kullanılmaktadır. Gök çıkırığı yani felek sürekli üzerimizde dönen gök kubbe olarak düşünülmüştür. (Ögel, 1995: 155). Bu düzlemde yer, alt değirmen taşını ifade ederken gök ise üst değirmen taşı kabul edilmiştir.

Değirmenler; buğday, mısır gibi tahılların öğütülüp un hâline dönüştürülerek insanların beslenme ihtiyaçlarının karşılandığı mekânlardır. Ayrıca değirmenler; unun öğütülmesi sırasında insanların toplandığı, yeni ilişkiler kurduğu, alışveriş yaptığı, bulunduğu çevrede kendine özgü kuralların olduğu toplumsal merkezlerden biridir (Seymen, 2021: 125). Değirmenler, un öğütmeye gelen insanların buluşma noktasıdır, denilebilir (Alptekin, 2024: 28). Çok farklı bir sosyal ortam olan değirmenler, yılın belli dönemlerinde insanların birbirleriyle iletişim kurup haberleştikleri, görüşemeyen dostların görüşme imkânı bulduğu, gençlerin bir araya gelip tanışıp buluştukları ve bireylerin evlenmelerine aracılık yapma gibi sosyal işlevlere de sahiptir (Mirzaoğlu, 2012: 161). Değirmenler, insanların bir araya gelip bilgi alışverişinde buldukları ve toplumsal birikimlerini birbirlerine aktardıkları mekânlardır. Bu mekânlar etrafındaki çeşitli inanış ve uygulamalar günümüze kadar devam etmiştir (Naldan, 2023: 59).

Alanyazın taraması yapıldığında değirmenle ilgili birçok çalışmanın yapıldığı görülmektedir. Könez Ağzıküçük (2023); Çengel (2019); Örs Çorapcioğlu (2015)'nin çalışmaları su değirmenleriyle, Yetim (2014); Çakar Kılıç (2011)'in çalışmaları ise yel değirmenlerinin teknik özellikleriyle ilgilidir. Ayrıca Başkutlu (2021); Hamzaoğlu (2017); Seçer (2002)'in çalışmaları değirmenlerin tarihsel gelişimleri hakkındadır. Değirmenlerin kültürel fonksiyonları ile ilgili çalışmalar da bulunmaktadır. Süme (2020) geleneksel su değirmenlerinin Türk folklorundaki sosyal ve kültürel etkilerine; Aça (2018) ve Kalafat (1994) değirmen etrafındaki halk inanışlarına; Ceylan (2014) maddi kültür unsuru olarak değirmene; Mirzaoğlu (2012) ve Cömert (2014) ise halk türkülerinde değirmen-değirmenci motifine dikkat çekmiştir. Yapılan çalışmalar incelendiğinde doğumla ilgili inanış ve uygulamalarda değirmen ve değirmenle ilgili unsurların varlığı ile ilgili kapsamlı bir çalışmanın olmadığı tespit edilmiştir. Bu durum çalışmayı önemli kılmaktadır. Çalışmanın amacı doğumla ilgili inanış ve uygulamalarda değirmenin rolünü tespit etmektir. Bu amaca bağlı olarak aşağıdaki sorulara cevap aranmıştır:

- Doğumla ilgili inanış ve uygulamalarda değirmen ve değirmendeki eşyalara ne şekilde yer verilmektedir?
- Doğumla ilgili hangi aşamalarda değirmen etrafında yapılan inanış ve uygulamalar bulunmaktadır?

Nitel araştırma yönteminin benimsendiği çalışmada doküman incelemesine başvurulmuş, konuyla ilgili tezler, kitap, makale ve bildirimler taranmıştır. “Doküman incelemesi, araştırılması hedeflenen olgu veya olgular hakkında bilgi içeren yazılı materyallerin analizini kapsar.” (Yıldırım ve Şimşek, 2016: 189) Elde edilen bulgular sonucunda değirmenle ilgili unsurlar “doğum öncesi”, “doğum anı”, “doğum sonrası” ve “sakınılması gereken durumlar” olmak üzere dört başlık altında incelenmiştir.



## 1. Doğum Öncesi Dönemle İlgili İnanış ve Uygulamalarda Değirmen

Doğum öncesi dönem, ailenin bebek sahibi olmaya karar verdiği andan itibaren başlayan ve doğuma kadar devam eden süreçtir. Bu dönemde bebek sahibi olmak isteyen aile fertleri sıkıntı olduğunu sezdiklerinde sorunun giderilmesi için farklı inanış ve uygulamalara başvururlar. Nitekim çocuksuzluğun giderilmesi ve hamileliğin anlaşılması anne adayının toplum içerisindeki sosyal statüsünü olumlu yönde etkilemektedir (Alptekin ve Öz, 2024: 94).

Doğum öncesi dönemle ilgili inanış ve uygulamalarda değirmen ve değirmenle ilgili unsurlar “kısırlığın/çocuksuzluğun giderilmesi ve gebe kalma” ve “istenmeyen gebeliği ortadan kaldırma” başlıkları altında değerlendirilmiştir.

### 1.1. Kısırlığın/Çocuksuzluğun Giderilmesi ve Gebe Kalma

Aileler, biyolojik ya da başka bir sebepten dolayı çocuk sahibi olamadığı durumda farklı çarelere başvurmaktadır. Günümüzde modern tıbbi alternatif olarak halk hekimliği uygulamalarına başvurulduğu görülmektedir. Kısırlığı gidermek amacıyla hocaya gitme ve muska yazdırma, yatır ve türbeleri ziyaret etme gibi dinsel-büyüsel uygulamaların yanında; kocakarı ilacı olarak kabul edilen rahme bitkisel ilaç uygulama, kızgın taş oturtma gibi sağaltma örnekleri karşımıza çıkmaktadır (Acıpayamli, 1974: 15-16; Örnek, 2000: 132-133). Günlük hayatımızda türbe, yatır ve belirli ziyaret yerlerinin yanında insanların kutsal kabul ettiği yerler vardır. Değirmenler, köprüler, eski hamamlar vb. yerler de çeşitli uygulama ve inanışların icra edildiği kutsal kabul edilen merkezler arasındadır. Buralarda çeşitli sıkıntıların giderilmesi için başvuru alan uygulama ve inanışlar arasında çocuksuzluğun giderilmesiyle ilgili pratikler de yer almaktadır.

Erzurum’da çocuk sahibi olamayan kadın, değirmen çarkının altından geçirilir. Kırk gün boyunca değirmenden getirilen su biriktirilir ve bu suyla kadın üç gün üst üste banyo yaptırılır. Bu uygulama sonucunda kadının hamile kalacağına inanılır (Taş, 1996: 189-191). Benzer uygulama Adıyaman’da da yapılmaktadır (Çiftçi, 2019: 67). Gebe kalmak isteyen kadının değirmenin çarkından kırk defa geçirilmesi ya da değirmen suyunun kırk gün biriktirilmesi kırk sayısının gücüyle de ilişkilidir. Çünkü kırk sayısı hazırlama ve tamamlama sayısı aynı zamanda çokluk bildirme ifadesi olarak tanımlanmaktadır (Güvenç, 2009: 95). Bu süre içerisinde kadının bedeni gebeliğe hazırlanmaktadır. Ayrıca üç sayısı da sembolik olarak anne, baba ve çocuğu ifade etmektedir. Bunun yanında beden-can-ruh üçlemesi, insanı sembolize etmek amacıyla kullanılır (Bozkurt ve Bozkurt, 2012: 721). Yapılan uygulamalar kadını gebeliğe hazırlamaktadır. Ayrıca su, ana rahmi olarak sembolize edilmektedir (Burkanov, 2013: 11) Bu açıdan hamile kalmak isteyen kadın değirmenin suyuyla yıkandığında rahmini gebelik sürecine hazırlamaktadır.

Trabzon ve Giresun Çepnilerinde çocuksuzluğun tedavisi için çocuğu olmayan ve aralarında akrabalık bağı bulunmayan iki kadın değirmene gider. Su değirmenin dibinden almış oldukları suyu birbirlerinin başlarından aşağı dökerler. Kadınlar, sonrasında hiç konuşmadan ve arkalarına bakmadan evlerine döner. Böylelikle basıklığın<sup>1</sup> geçeceğine ve kadınların hamile kalacağına inanılır (Dost, 2018: 63). Ayrıca burada kadınların birbirlerine olan destekleri de görülmektedir. Su, doğurganlığın temsili olarak görülmekte ve tüm tohumları bünyesinde barındıran rahme benzetilmektedir. Su ile yıkanmak eski hayattan yeni hayata; ölümden doğuma dönüşü ifade etmektedir (Akman, 2002: 1; Uçar, 2020: 26). Mitolojide sudan yaratılma hadisesi, doğum ve diriliş düşüncesiyle ilişkilidir (Eliade, 1994: 71). Bu açıdan bakıldığında hamile kalmak isteyen kadınların değirmenin suyunda yıkandığında doğurganlıklarının artacağına inanılmakta ve su ile tekrar doğuş olacağı düşünülmektedir. Ayrıca hiç konuşmadan ve arkalarına bakmadan değirmenden uzaklaşma, hastalıkların arkada kalması için yapılan bir uygulamadır. Benzer uygulama Adıyaman'da da yapılmaktadır. Çocuk sahibi olmak isteyen kadınlar değirmene götürülür. Kadınların eli, yüzü ve vücudu değirmenin altından akan su ile yıkanır (Çiftçi, 2019: 67). Değirmen suyuyla yıkanan kadının iyileşeceğine inanılır.

Mersin'in Mut ilçesinde bulunan Solak Değirmeni; evlenmek isteyenlerin, şifa bekleyenlerin ve çocuk sahibi olmak isteyenlerin uğrak yeridir. Ayrıca hamile kadınlara musallat olan varlıklardan onları korumak için de başvuru ve kutsal kabul edilen bir mekândır (Sandal, 2023: 75). Çocuk sahibi olmak isteyen kadınlar değirmende bir yere çaput bağlamakta ve orada bulunan şifalı suda banyo yaparak dertlerine deva aramaktadır (Kayabaşı, 2013: 19). Burada suya giren kadınların Tanrı'nın lütfuna ulaşacağına ve doğurganlık vasfı kazanacağına inanılmaktadır (Baysal, 2020: 1112).

Su, insanın iyileşme duygusunu yansıtmaktadır (Bachelard, 2006: 164). Ayrıca su ile kadın rahmi, doğurganlık, doğum ve yaşamın tazeliği arasında ilişki söz konusudur (Akman, 2002: 2). Su, hayatın başlangıcı olarak düşünülmekte ve çocuksuzluğun tedavisinde suyun iyileştirici etkisinden faydalanılmaktadır. Eski Türklerde çocuğu olmayan kadınlar; kuru nehirlere süci<sup>2</sup> çalarak o nehirde yaşayan iyeleri hoşnut etmeye çalışmışlardır. Böylece burada yaşadığına inanılan iyelerin yardımıyla hasta kadınların çocuk sahibi olabileceğine inanılmıştır (Akman, 2002: 5).

Türk kültüründe su iyisi sadece su kaynaklarıyla ilişkilendirilmemiş, su üzerine inşa edilen köprü ve değirmen gibi yapıların da su iyeleri tarafından korunduğuna inanılmıştır. Bu yapılarda gerçekleştirilen inanış ve uygulamalar su kültürüyle iç içe girmiş durumdadır. Erzurum'da yer alan Kırk Değirmenler, değirmenlerin sağaltım yeri olarak görüldüğüne örnek teşkil

<sup>1</sup>Hastalık, kadının hamile kalmasına engel olan rahatsızlık.

<sup>2</sup> Şarap, içki.

etmektedir. Kırk Değirmenler, su kaynağı üzerinde yer almaktadır. Bu kaynak, kırk tane değirmeni beslediği için bu adı almıştır. Kırk Değirmenler'in bulunduğu yerdeki kaynaktan alınan su, sabah ezanından önce eve getirilir ve hamile kalmak isteyen kadın bu suyla yıkanır. Böylece kadının hamile kalıp çocuk sahibi olacağına inanılır (Bolçay, 2011: 589).

Değirmenler, kutsal kabul edilen mekânlar olarak görülmektedir. Gaziantep'in Nizip ilçesinde bulunan Değirmenli Dede olarak bilinen ziyaret yerine hamile kalamayan kadınlar giderek dua etmektedir. Burası eskiden değirmenken günümüzde ziyaret yerine dönüşmüştür. Oraya giderek şifa arayan kadınlar, Değirmenli Dede ziyaretinde bulunan delikli taşın içinden üç defa geçirilmektedir (Çetin, 2016: 3). Bu sayede kadının çocuk sahibi olabileceğine inanılmaktadır. Delik, mitolojide iki ana yönü olan çok önemli bir sembol olarak görülmektedir. Biyolojik olarak doğurganlık gücü ve doğurganlık ayinleriyle ilişkilidir (Cirlot, 1971: 149). Bu yüzden bu değirmende bulunan delikli taş doğurganlığı temsil etmektedir.

## **1.2. İstenmeyen Gebeliği Ortadan Kaldırma**

Çocuk sahibi olmak hem toplum hem de aile için önemlidir. Ancak bazen gebeliğin oluşması istenmeyen durum olarak görülmektedir. İstenmeyen gebeliğin sonlanması için halk arasında yapılan uygulamalar arasında değirmen ve değirmenlerle ilgili nesnelere de vardır.

Siirt'in Kurtalan ilçesinde hamile kadınlar değirmene kadar torba torba ağır yükler taşır. Bu sayede gebeliğin sonlanacağına inanılmaktadır (Altındağ, 2021: 160). Taşınan torbanın ağırlığının yanında hedef olarak değirmenin seçilmesi dikkat çekmektedir. Çünkü değirmenler, tekin olmayan mekânlar olarak kabul edilmektedir. Olağanüstü varlıkların yaşadığına inanılan bu yerlerde iki dünya arasında gidip gelebilen varlıklar bulunduğu düşüncesi hâkimdir (Aça, 2018: 9).

İstenmeyen gebeliğin sonlandırılmasıyla ilgili diğer bir uygulama Hatay'ın Kırıkhan ilçesinde karşımıza çıkmaktadır. Bebeğini düşürmek isteyen kadının karnının üzerinde el değirmeni çevrilir (Köseler, 2008: 15). Anne karnı üzerinde döndürülen el değirmeninin uygulandığı basınç ve etkiden dolayı bebek düşmektedir. El değirmenleri, hacim bakımından ağır olup karna baskı yapmakta hem de dönme sırasında meydana gelen titreşim ve sestense ötürü cenine rahatsızlık vermektedir.

## **2. Doğum Anıyla İlgili İnanış ve Uygulamalarda Değirmen**

Bebeğin dünyaya gelmeye hazırlandığı süreçte annenin kolay doğum yapması ile ilgili pek çok uygulamaya yer verilmektedir. Yapılan uygulamaların temel amacı annenin kolaylıkla doğum yapması ve bebeğin sağlıklı şekilde doğmasıdır.

Ordu'da hamile kadın zorluk çekmeye başladığında kadının doğumunun kolay olması için el değirmeni çekilerek gürültü yapılır (Acıpayamlı, 1974: 42). Böylece doğumun kolay bir şekilde gerçekleşeceğine inanılmaktadır.

### 3. Doğum Sonrası Dönemle İlgili İnanış ve Uygulamalarda Değirmen

Bebğin dünyaya gelmesinin ardından sağlıklı şekilde gelişip büyümesi istenir. Ayrıca doğumdan sonraki süreçte anne ve bebek dıştan gelebilecek tehlikelere karşı korunmaya çalışılır çünkü doğumdan sonraki dönemde anne ve bebek savunmasızdır. Anne ve bebeği dıştan gelebilecek tehlikelere karşı korumak amacıyla geçmişten günümüze halk arasında yapılagelen uygulamalar ve birtakım inanışlar bulunmaktadır. Yapılan uygulamalar ve inanışlar arasında değirmen ve değirmenle ilgili unsurların da varlığı dikkat çekmektedir.

#### 3.1. Kırk Basması/ Al Basması

Alkarısı, lohusalık döneminde lohusanın ciğerini sökerek su kenarında yıkamaya giden genellikle virane yerlerde ve değirmenlerde yaşadığına inanılan yaratık (Kalafat, 2010: 110) olarak tanımlanmaktadır. Türk inanç sisteminde bu varlık; şeytan, peri ve cinle eşleştirilir ve cadı kadın olarak tasavvur edilir (Acıpayamlı, 1974: 75). Bu yaratığın, yeni doğan bebek ve lohusaların ciğerlerini yiyerek beslendiğine inanılmaktadır (Şimşek, 2017: 101). Doğumdan sonraki kırk gün içerisinde alkarısının hem anneye hem de bebeğe musallat olacağı düşünülmektedir. Lohusa kadınla bebeğin doğumunu takip eden kırk gün içinde hastalanmasına kırk basması (al basması) adı verilir (Demirel Bozkurt vd., 2014: 116).

Türk kültüründe kırk basmasından çocukları korumak amacıyla çeşitli pratikler geliştirilmiştir. Özellikle kırklı olan çocuklar bu süre zarfında bir araya getirilmez. Kırklı çocuk, değirmenden ya da şehir dışından gelen kişiyle görüştürülmez. Dışarıdan gelen misafir evin eşliğinde karşılanır (Kalafat, 1994: 16).

Gaziantep'te kırk basmasını önlemek amacıyla yeni doğan bebeğin yüzü, değirmenden getirilen taze unla yapılan "bazi" adı verilen kalın ekmekle kapatılır (Şenesen, 2015: 160; Güzelbey, 1981: 26-27). Böylece bebeği kırk basmayacağına inanılır. Tarsus'ta da lohusayı kırk basmasından korumak amacıyla yapılan uygulamada değirmenden öğütülmüş un geldiği zaman anne ve bebek evden dışarı çıkarılır. Daha sonra un çuvalı içeri alınır (Öger, 2003: 294). Aynı uygulama Uşak'ta (Başak ve Esen, 2020: 152) ve Kayseri'nin Uluova yöresinde de yapılmaktadır (Çetinkaya ve Karataş, 2021: 113). Malatya'da da lohusa kadının olduğu eve değirmenden un alınmaz (Bakırcı ve Katı, 2019: 7). Gaziantep'te kırk basmasını engellemek için yapılan uygulamalar arasında ayrıca değirmenden getirilen unun bir kısmının bebeğin yattığı yere serpilmesi de bulunmaktadır (Bali, 2017: 99).

Gaziantep'te kırk basmasıyla ilgili bir diğer inanış şöyledir: Kırkı çıkmamış lohusa ve çocuk değirmenden getirilen unla karşılaştırılmaz. Eğer lohusa bulunan eve değirmenden yeni öğütülmüş un getirilirse lohusa ve çocuğu kırk basacağına inanılmaktadır. Bu durumun engellenmesi amacıyla değirmenden gelen un çuvalı eve getirilirken kırklı bebeğe karşılatılır. Bebek,

un çuvalının üzerine üç defa oturtulup kaldırılır (Şentürk, 2019: 117). Böylece çocuğu kırk basmayacağına inanılır. Burada lohusa kadın ve bebeğin değirmenden gelen unla aynı ortamda bulundurulmaması durumu, değirmende yaşadığına inanılan uhrevi varlıkların un vasıtasıyla anne ve bebeğe taşınıp onları rahatsız edeceği düşüncesiyle ilgilidir.

Gaziantep ve Artvin’de kırk basan çocuğun basıklığının geçmesi için su değirmenin çarkından alınan su ile yıkanması gerekmektedir (Acıpayamlı, 1974: 90). Artvin’de kırklı bebek, değirmenden getirilen suyla annesi tarafından yıkanır (Aktaş Küçükay, 2019: 45). Yöredeki inanışa göre değirmenin suyunun iyileştirici gücü olup bebeğin yıkandığı suyla beraber hastalığın da akıp gittiği ve kırk basmasının geçeceği düşüncesi hâkimdir.

Çankırı’da su değirmenin çark suyundan getirilen suyla çocuk hafifçe ıslatılır ve sonra yıkanır. Aynı şekilde kırklı kadın da aynı suyla yıkanırken Veysel Karani’nin ruhuna bir Fatiha okunur. Kırklamayı yapanlar “Altmış, yetmiş, çıkmış, gitmiş.” der. Aynı suyla bu kez kalburun altındaki kara köpek yavrusu ıslatılır. Köpek yavrusu, üzerindeki suyu silkeledikçe çocuktaki kırk basıklığının geçeceğine inanılır (Mollaibrahimoğlu, 2014: 17). Bu uygulamada dikkat çeken durum, değirmenden getirilen su haricinde kara köpek yavrusundan faydalanılmasıdır. Öyle ki kültürümüzde lohusa kadın ve çocuğa musallat olan alkarısının bazen kedi ve köpek gibi hayvanların kılığına girdiğiyle ilgili inanışların etkisidir (Yılmaz, 2023: 56).

Çocuktaki basıklığın giderilmesiyle ilgili bir uygulama da Giresun’da bulunan Hacı Abdullah Halife Tekkesi’nde karşımıza çıkmaktadır. Adı geçen yerdeki değirmenden alınan suyla kırklı çocuk yıkanır. Yapılan bu işlemle çocuğun iyileşeceğine inanılır (Avcıoğlu, 2022: 244). Değirmenin bulunduğu yer, kutsal bir mekân olarak kabul edilmektedir. Bu nedenle buradan alınan suyla hastalığın tedavi edileceği düşünülmektedir.

Değirmen etrafında kırk basmasıyla ilgili gerçekleştirilen diğer bir uygulama kırk bastığına inanılan anne ve çocuğun değirmene götürülmesidir. Basıklığı olan anne ve çocuk değirmene götürülür. Değirmenin gözüne bir yumurta kırılır ve kırk basan çocuk burada yıkanır. (Küçük, 2011: 290). Yumurta, gürbüz ve sağlıklı bireyi ifade etmektedir (Ateş, 2019: 21). Çocuğun içinde bulunduğu tehlikeli durumdan kurtulması amacıyla değirmen suyu ve yumurtanın bir arada kullanılması farklı pratiklerin ortak noktada buluşmasına örnektir.

Kırkı biten kadınların yapmış uygulamalar arasında değirmenden alınan su ile yıkanma vardır. Malatya’da kırkı çıkan kadın değirmendeki su olduğundan bir miktar su alır. Arkasına bakmadan değirmenden ayrılır ve evine gider. Eve dönünce bu suyla çocuğu ve kendisi yıkanır (Karaağaç, 2013: 78).

### **3.2. Çocuklarda Gelişimsel Rahatsızlıklar**

Bebeğin doğduktan sonra sağlıklı şekilde gelişimini sürdürmesi önemli görülen bir noktadır. Bu süreçte gelişimsel açıdan aile, bebeğin

takibini yapmakta ve gelişimiyle ilgili bir aksaklıkla karşılaştığında öncelikli olarak modern tıba başvurup çocuğun yaşadığı probleme çözüm aramaktadır. Ancak modern tıbbın ulaşamadığı yerlerde ya da çözemediği durumlarda halk arasında uygulanagelen birtakım uygulama ve inanışlarla karşılaşılan sorun çözüme kavuşturulmaya çalışılır.

Doğumdan sonraki süreçte bebeğin fiziksel gelişimine bağlı olarak yürüme becerisi bireysel farklılıklara göre bir yaşına doğru kendiliğinden gerçekleşir. Ancak bebekteki gelişimsel bozukluklara bağlı yürümekte güçlük çekme ve yürüyememe gibi olumsuzluklar meydana gelebilir. Halk arasındaki yaygın olan inanca göre, çocuğun yürüyememesinin veya yürümesinin gecikmesinin sebeplerinden biri ayağındaki “köstek”tir. Kösteğin kötü cinler tarafından vurulduğuna inanılmakta ve bu durumun ortadan kalkması için de “köstek kesme” adı verilen uygulama yapılmaktadır (Karakaş, 2012: 79). Kösteğin kırılmasından sonra çocuğun yürüyeceğine inanılmaktadır.

Denizli’de yürümekte güçlük çeken çocuğun ayakları birbirine bağlanır. Değirmenden gelen birisine çocuğun ayaklarındaki ip kestirilir. Bu kişinin seçilmesindeki sebep değirmenin kutsal kabul edilen bir yer olmasıdır. Çünkü değirmenden gelen kişinin mekâna ait bazı kuvvetleri beraberinde getirdiğine inanılmaktadır (Kalafat, 1994: 148). Kösteği kırılan çocuğun yürüyeceğine inanılır.

Safranbolu’da köstek kırma işlemi yapan kişinin ya Cuma namazından ya da değirmenden gelmesi gereklidir (Akman, 2004: 49-50). Çünkü cami de değirmen de kutsal kabul edilen mekânlardır. Değirmenler, kültürümüzde nimet olarak nitelendirilen ekmeğin ana maddesi unun öğütüldüğü yer olması hasebiyle kutsal kabul edilmektedir (Süme, 2020: 35).

Anadolu’da gelişimi normal olmayan, zayıf, bakımsız ve çelimsiz çocuklar için “aydaş” ifadesi kullanılmaktadır (Karasoy, 2008: 77). Bu durumda olan çocukların gelişimlerinin düzelmesi ve aydaşıktan kurtulmaları için yapılan uygulamalar arasında aydaş olan çocuğun değirmene götürülüp değirmenin suyuyla yıkanması vardır. Farklı bölgelerde aydaş olan çocuğun sağaltımı için yapılan uygulamalar şu şekildedir:

Alanya’nın Oba kasabasında yer alan çelik değirmenine aydaş olan bebek götürülür ve değirmenin suyuyla yıkanır. Bu işlem yapılırken dualar okunur ve sonrasında değirmene arılık<sup>3</sup> bırakılır. Yapılan uygulama sonrasında orada bulunan ve uygulamayı yapan kişiler arkalarına bakmadan eve döner (Ünalın, 2021: 333). Benzer bir uygulama Mersin Tahtacıları arasında da yapılmaktadır. Aydaş çocuklar, değirmenden alınan su ile banyo yaptırılır (Selçuk, 2004: 171). Hatay Kırıkhan’da da aydaş olan çocuklar Cuma günü sabah erken saatlerde değirmenden alınan suyla yıkanır (Köseler, 2008: 39).

---

<sup>3</sup> Bir hastalığı ilaç veya okuyup üfleterek geçirmeye çalışan kimseye verilen ücret, bahşiş.

#### 4. Sakınılması Gereken Durumlar

Doğum öncesinden başlanarak doğum ve doğumdan sonraki döneme kadar annenin sağlıklı bir gebelik geçirmesi; bebeğin gelişiminin ise problemsiz şekilde ilerlemesi amacıyla dikkat edilmesi gereken bazı durumlar vardır. Bu durumlardan birisi de değirmen ve değirmenle ilgili unsurlarla alakalı sakınmalardır.

Mersin'de hamile kadınlar değirmenlere yaklaştırılmaz. Çünkü değirmenler, cin ve peri gibi olağanüstü varlıkların eğleştiği yerler olarak görülür. Değirmene gelen gebe kadının bebeğine bu varlıkların zarar verebileceği düşünülür (Bali, 2015: 173). Yine benzer durum Adana'da ve Kayseri'de de görülmektedir. Kayseri'de ve Adana'da hamile kadınlar aynı durumdan dolayı değirmenlere yaklaştırılmaz (Polat ve Aslan, 2019: 3427; Şenesen, 2015: 127).

Giresun'da gebe kadınların el değirmeni kullanmaması gerektiğine inanılmaktadır (URL-1). Hamileyken el değirmeni kullanan kadının çocuğunun gözlerinin şaşı olacağı düşünülür (URL-1). El değirmeni çevirerek bebeğin gözünün şaşı olacağı düşüncesi Hıdırellez ritüellerinde de görülmektedir. Hıdırellez'de, hamile kadına kapı kilitlenmez; el değirmeni çevirtilmez (Dost, 2018: 36). Bu inanışa Karaman'da da rastlanmaktadır (Yalçın ve Koçak, 2013: 30).

Doğumun gerçekleşmesinden sonraki kırk günü içine alan dönemde kırklı olan kadının değirmene, fırına ve düğüne gitmesi yasaklanır (Çevik ve Alan, 2020: 17). Aynı şekilde Malatya (Bakırcı ve Katı, 2019: 9) ve Elazığ Uluova yöresinde lohusa kadın değirmene gitmez (Çetinkaya ve Karataş, 2021: 113). Çünkü değirmenlerde alkarısının bulunduğu düşüncesinden dolayı kırklı olan kadınların buraya gitmesi engellenir.

#### Sonuç

Doğum, hayatın başlangıcı olup toplumsal hayat ve aile içerisinde önemli bir yere sahiptir. Bundan dolayı doğumla ilgili pek çok inanış, âdet, büyüsel-dinsel uygulama ve törenlere yer verilmiştir. Ailenin çocuk sahibi olma düşüncesiyle başlayan uygulama ve inanışlarla bu sürecin sağlıklı şekilde geçmesi amaçlanır. Öyle ki bazı mekânlara kutsiyet atfederek çeşitli inanış ve uygulamalara bu yerlerin ev sahipliği yaptığı görülmektedir. Bu mekânlardan birisi değirmenlerdir. Doğum öncesi dönemden başlanarak doğum sonrasına kadar hem bebeğin hem de annenin etrafında yapılan inanış ve uygulamalar arasında değirmen ve değirmenle ilgili unsurların varlığı dikkat çekmektedir.

Doğum öncesi dönemde doğal yollarla çocuk sahibi olamayan ailelerin ziyaret ettiği mekânlar arasında değirmenler de bulunmaktadır. Çocuksuzluğa çare arayan kadınlar, değirmenin suyunda yıkanmakta ve dua etmektedir. Kimi zaman aynı durumda olan kadınlar toplu bir şekilde giderek uygulamalarını birlikte gerçekleştirmektedir. Kadınlar birbirlerini değirmenin suyu ile yıkamakta ve birbirlerine dualar ile destek olmaktadır.

Bu açıdan değirmenlerin sosyal ilişkileri de kuvvetlendiren mekân olduğu anlaşılmaktadır.

Doğum öncesi dönemde yapılan uygulamalardan diğeri de istenmeyen gebeliklerin sona erdirilmesidir. Böyle durumlarda istenmeyen gebeliklerin sonlandırılması amacıyla anne karnı üzerinde el değirmeni çevrilmektedir. Bunun dışında değirmene kadar ağır yük taşıtırma gibi uygulamalar da yapılmaktadır.

Doğum anında değirmen ve değirmenle ilgili unsurlar etrafında yapılan uygulamaların varlığının az olduğu tespit edilmiştir. Yapılan uygulama ise kadının doğumunun kolay olması için el değirmeni çevirme uygulamasıdır.

Doğum sonrası süreçte kırk basması, yürüyememe ve aydaşlık gibi hastalıkların tedavisinde değirmen ve değirmenle ilgili unsurlardan faydalandığı sonucuna varılmıştır. Anadolu'nun pek çok yerinde kırk basmasını engellemek amacıyla kırklı olan kadın ve bebek değirmenden gelen birisiyle karşılaştırılmamaktadır. Ayrıca değirmenden gelen un ile şifa amaçlı ekme yapma, değirmenden gelen un çuvalının üzerine bebeğin oturtulması ya da kırk basmasına engel olmak amacıyla değirmenden taze un gelmesi durumunda anne ve bebeğin evden uzaklaştırılması gibi pratiklerin varlığına ulaşılmıştır. Ayrıca değirmenden getirilen su ile çocuğun ve annenin yıkanıp basıklığın geçmesi sağlanmaktadır. Yaşı gelmesine rağmen yürüyemeyen çocukların köstek kesme işleminde değirmenden gelen kimse tarafından köstek kesilmekte, aydaş çocuklar ise değirmenden getirilen su ile yıkanmaktadır.

Çalışmada değirmen ve su kültünün ortak noktada şekillendiği tespit edilmiştir. Öyle ki su iyeleri, su kaynaklarını olduğu gibi su kaynağının çevresindeki yapıları da etkisi altına almaktadır. Bunun sebebi bir dönem değirmenlerin enerji kaynağının su olması ve su kaynaklarının üzerine inşa edilmesidir. Bunun sonucu olarak değirmenle ilgili yapılan birçok inanç ve uygulamanın su kültürüyle ilişkili olduğu görülmektedir.

Değirmenlerin tekin olmayan mekân olarak düşünülmesinde su kültürünün etkisi söz konusudur. Ancak bu yapıların ücra yerlere inşa edilmesi ve nimet kabul edilen ekmeğin ham maddesi olan unun buradan elde edilmesi diğer etkenlerdir. Değirmenlerin tekin olmayan mekânlarla özdeşleştirilmesinden dolayı gebe kadınların değirmenden uzak tutulması ve anneye bebeğe zarar gelebileceği düşüncesi çeşitli inanış ve uygulamayı beraberinde getirmiştir.

Çalışma sonucunda doğum öncesi dönemden başlanarak çocuksuzluğun giderilmesi, istenmeyen gebeliklerin sonlandırılması; doğumun kolay olması, doğum sonrası dönemde ise kırk basması ve gelişimsel rahatsızlıkların tedavisinde değirmen etrafında uygulanagelen çeşitli halk hekimliği uygulamaları ve inanışların varlığı tespit edilmiştir. Uygulamaların daha çok su değirmenleri etrafında gerçekleştiği



görülmüştür. Bunun dışında bazı yerlerde değirmenlerin dini niteliğe sahip yerlere dönüştüğü görülmüştür. Ayrıca değirmenler tekin olmayan mekânlar olarak düşünüldüğü için hamile, kırklı kadın ve bebeklerin uzak durması gerektiğine inanılan bir yer olduğu sonucuna da ulaşılmıştır. Bunların yanında değirmen çarkı, un gibi değirmene ait eşyalar da doğumla ilgili inanış ve uygulamalarda kendilerine yer bulmuştur.

## KAYNAKÇA

### Yazılı Kaynaklar

- Acıpayamlı, O. (1974). *Türkiye’de doğumla ilgili âdet ve inanmaların etnolojik etüdü*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi.
- Aça, M. (2018). Türk halk inanışlarında tekensiz mekân algısı ve Doğu Karadeniz bölgesi memoratlarına yansımaları. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 11(55), 5-20.
- Akman, E. (2002). Türk ve dünya kültüründeki su kültü üzerine düşünceler. *Kastamonu Eğitim Dergisi*, 10(1), 1-10.
- Akman, E. (2004). *Safranbolu folklorundan örnekler*. Ankara: Gazi Kitabevi.
- Aktaş Küçükay, T. (2019). *Artvin merkez köylerinde halk hekimliği uygulamaları (derleme, inceleme, tasnif)*. Artvin: Artvin Çoruh Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Alptekin, M. (2024). Behçet Mahir’in destan ve halk hikâyelerinde meslek folkloru. *Türklük Bilimi Araştırmaları*, 55, 11-34.
- Alptekin, M.-Öz, Z. D. (2024). Kilis halk kültüründe doğum âdetleri. *Gaziantep University Journal of Social Sciences*, 23 (1), 91-114.
- Altındağ, N. (2021). *Siirt’in Kurtalan ilçesinde halk hekimliği uygulamaları*. Van: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Ateş, F. (2019). Mitolojiden günümüze yumurta ve “kırk uçurma” geleneği. *Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi*, 7(19), 14-27.
- Avcioğlu, İ. (2022). *Geçmişten günümüze Giresun ili halk hekimliği inanış ve uygulamaları*. Giresun: Giresun Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi.
- Bachelard, G. (2006). *Su ve düşler maddenin imgelemi üzerine deneme*. (çev.: O. Kunal), İstanbul: Yapı Kredi.
- Bakırcı, N. - Katı, Y. (2019). Malatya halk kültüründe geçiş dönemleri inanış ve uygulamaları. *TÜRÜK Uluslararası Dil, Edebiyat ve Halkbilimi Araştırmaları Dergisi*, 7(18), 1-21.
- Bali, A. (2015). *Mersin konargöçerlerinin halk kültüründe inanışlar ve bunlara bağlı uygulamalar*. Adana: Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi.
- Başak, V. - Esen, S. (2020). Uşak ili ve çevresindeki doğum ile ilgili inanış ve uygulamalar. *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi (ASEAD)*, 7(10), 143-164.

- Başkutlu, S. (2021). *Osmanlı Devleti'nde değirmencilik endüstrisi ve buhar değirmenleri*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi.
- Baysal, N. (2020). İnanç sistemi merkezli bir bakış ile Türk doğum geleneğinde su. *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi*, 9(3), 1106-1124.
- Bir, A. vd. (2012). *Anadolu'nun değirmenleri*. İstanbul: Yapı Endüstri Merkezi.
- Bolçay, E. (2011). Erzurum'da doğum öncesi, doğum sonrası ve çocukluk dönemiyle alakalı gelenekler. *Kastamonu Eğitim Dergisi*, 19(2), 587-600.
- Bozdağ, T. - Göde, H. A. (2022). Muğla Yerkesik yöresinde doğumla ilgili inanç ve uygulamaları. *Oğuzhan Sosyal Bilimler Dergisi*, 4 (1), 82-96.
- Bozkurt, K. - Bozkurt H. (2012). Sayıların gizemli dünyası: kültür ve edebiyatta sayı sembolizmi. *Batman University Journal of Life Sciences*, 1 (1), 717-728.
- Burkanov, A. V. (2013). Hakasların geleneksel dünya tasavvurlarında su iyesinin dışıl başlangıcı. (çev.: Atilla Bağcı), *Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi*, (36), 9-22.
- Ceylan, S. (2012). Kaybolmakta olan bir kırsal maddi kültür örneği: su değirmenleri (Ağlasun örneği). *Doğu Coğrafya Dergisi*, 19 (31), 65-82.
- Cirlot, J. E. (1971). *A Dictionary of symbols*. (Çev. J. Sage), London: Routledge.
- Cömert, E. (2014). Karşılıklı söyleşme/deyişme üslubuna dayalı "Değirmenci" Türküleri ve Yunanca varyantı. *Folklor/Edebiyat*, 20 (78), 131-178.
- Çakar Kılıç, Ö. (2011). *Endüstriyel arkeoloji ve yel değirmenleri: Karakol köyü örneği*. Çanakkale: Çanakkale18 Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Çengel, M. A. (2019). *Safranbolu köylerindeki tarihi su değirmenlerinin koruma sorunları ve Akkışla, Hızır, Hacı Abdullah değirmenlerinin sürdürülebilirliği için restorasyon önerileri*. Karabük: Karabük Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Çetin, Ö. (2016). *Gaziantep ili Oğuzeli ilçesi halk inançları*. Niğde: Niğde Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Çetinkaya, T. -Karataş, H. (2021). Elazığ ili Uluova yöresindeki doğumla ilgili halk inanışlarının dinler tarihi açısından değerlendirilmesi. *Türk & İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 8(30), 101-126.
- Çevik, A. - Alan, S. (2020). Doğum sonu dönemde yapılan geleneksel uygulamalar. *Lokman Hekim Dergisi*, 10(1), 14-22.
- Çıblak Coşkun, N. (2011). Mersin'de doğumla ilgili âdetlerin halk hekimliği yönünden incelenmesi. *Lokman Hekim Dergisi*, 1(3), 1-12.
- Çiftçi, T. (2019). *Adıyaman ve çevresinde halk inançları ve halk hekimliği*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi.
- Demirel Bozkurt, Ö. vd. (2011). Günümüzde lohusalıkta devam eden albasması ve kırklama uygulamaları. *Ege Üniversitesi Hemşirelik Fakültesi Dergisi*, 30(1), 111-126.
- Dost, E. (2018). *Trabzon ve Giresun yöresi Çepnilerinde eski Türk inanışlarının izleri*, Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Eliade, M. (1994). *Ebedi dönüşüm mitosu*. (çev.: Ü. Altuğ), Ankara: İmge Kitabevi.

- Güvenç, A. Ö. (2009). Kırk sayısının halk edebiyatı ürünlerinde kullanımı üzerine bir inceleme. *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 16(41), 85-97.
- Güzelbey, C. (1981). Gaziantep'te doğum ve çocuğa ilişkin eski töre ve inançlar. *Türk Folklor Araştırmaları*, 2, 21-36.
- Hamzaoğlu, Y. (2017). Trabzon Vilayeti'nde değirmenlerin üretime katkısı (1800-1907). Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Hamzaoğlu, Y. (2020). XIX. yüzyılda Canik Sancağında değirmenler. *Near East Historical Review*, 10 (2), 235-260.
- Kalafat, Y. (1994). Halk inançlarında değirmen. *Folkloristik: Prof. Dr. Umay Günay Armağanı*. (ed.: Çobanoğlu, Ö - Özarslan, M.), Ankara: Hacettepe Üniversitesi.
- Kalafat, Y. (2010). *Doğu Anadolu'da eski Türk inançlarının izleri*. Ankara: Berikan Yayınevi.
- Karaağaç, M. (2013). *Malatya'da geçiş dönemleri*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Karakaş, R. (2012). Diyarbakır'da bebeğin ilkleri: hedik, köstek kesme törenleri ve çocuklara yönelik halk hekimliği uygulamaları. *Karadeniz Uluslararası Bilimsel Dergi*, 1(16), 74-87.
- Karasoym, Y. (2008). Aydaş, aydaşlık ve aydaş olmak üzerine. *Gazi Türkiyat*, 2, 75-87.
- Kayabaşı, O. A. (2013). *Taşeli yöresi geçiş dönemleri*. Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi.
- Könez Ağzıküçük, İ. (2023). *Giresun'da bulunan su değirmenlerinin gastronomi rotası olarak değerlendirilmesi üzerine nitel bir araştırma*. Giresun: Giresun Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Köseler, S. (2008). *Hatay ili Kırıkhan ilçesi halk kültürü araştırması*. Adana: Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Küçük, A. (2011). *Giresun Çepni folkloru*. Balıkesir: Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Mirzaoğlu, F. G. (2012). Türk halk türkülerinde değirmen motifi ve değirmenci türkülleri. *Bilig/Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi*, 62, 159-182.
- Mollaibrahimoğlu, Ç. (2014). Hayvanlar etrafında oluşan inanç ve uygulamalar: doğum örneği. *Folklor/ Edebiyat*, 20(78), 9-23.
- Naldan, F. (2023). Somut kültürel miras örneği olarak Kemaliye su değirmeni. *Art and Interpretation*, 42(1), 58-65.
- Ögel, B. (1995). *Türk mitolojisi II*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Öger, A. (2003). *Tarsus yöresi dağ köylerinde geleneksel halk kültürü üzerine bir inceleme*. Denizli: Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Örs Çorapçioğlu, G. (2015). *Doğu Karadeniz örneğinde su değirmenlerinin belgelenmesi ve korunması konusunda bir yöntem araştırması*. İstanbul: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi.
- Örnek, S. V. (2000). *Türk halkbilimi*. Ankara: Türkiye İş Bankası Yayınları.

- Polat, B.- Aslan, M. G. (2019). Kayseri ve çevresinde yaşayan Avşarlarda doğumla ilgili inanışlar ve uygulamalar. *Turkish Studies*, 14(6), 3415-3431.
- Sandal, N. (2023). *Mersin ili Mut ilçesi halk kültürü araştırması*. Mersin: Mersin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Seçer, F. (2002). *İstanbul'daki Osmanlı Dönemi değirmenlerinin mimari açıdan incelenmesi ve Unkapanı Değirmeni'nin günümüz şartlarında değerlendirilmesi*. İstanbul: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Selçuk, A. (2004). Tahtacıların doğum ile ilgili inanç ve uygulamalarına fenomenolojik bir yaklaşım. *Türklük Bilimi Araştırmaları*, 16, 163-180.
- Seymen, A. (2021). Bayburt'ta değirmencilik ve etrafında gelişen kültürel unsurlar. *Bayburt İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Dergisi*, 9, 111-126.
- Süme, V. (2020). Geleneksel su değirmenlerinin (GSD) Türk kültüründeki yeri. *Kaçkar Sosyal Bilimler Dergisi*, 1(1), 29-36.
- Şenesen, İ. (2015). *Adana halk inançlarında eski Türk inanışlarının izleri karşılaştırma-inceleme*. Adana: Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi.
- Şentürk, M.G. (2019). *İslâhiye'de (Gaziantep) halk hekimliği*. Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Şimşek, E. (2017). Türk kültüründe "alkarısı" inancı ve bu inanca bağlı olarak anlatılan efsaneler. *Akra Uluslararası Kültür Sanat Edebiyat ve Eğitim Bilimleri Dergisi*, 5(12), 99-115.
- Taş, H. (1996). Erzurum'da doğum ve çocukla ilgili eski adet ve inançlar. *Türk Halk Kültüründen Derlemeler*, 187-205, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Uçar, H. (2020). Bir kültürün özellikleri: Türklerde su kültürü. *Kültür Araştırmaları Dergisi*, 7, 24-47.
- Ünalın, Ö. (2021). *Alanya'da halk hekimliği*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi.
- Yalçın, H. - Koçak, N. (2013). Gebelikle ilgili geleneksel inanç ve uygulamalar ve Karaman örneği. *Kent Akademisi*, 6(1), 18-34.
- Yazgan, Z. Ç. - Yiğit, İ. (2021). Osmanlı Dönemi bir sanayi işletmesi olarak değirmenler: Tosya nahiyesi örneği (1578/1579). *Erdem*, 81, 175-200.
- Yetim, G. (2014). *Bodrum yarımadası'ndaki tarihi yel değirmenleri ve koruma önerisi*. İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Yıldırım, A. - Şimşek, H. (2016). *Sosyal bilimlerde nitel araştırma yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık.
- Yılmaz, M. (2023). Mucur'da kırklama geleneğine bağlı inanış ve uygulamalar üzerine bir değerlendirme. *The Journal of Turkic Language and Literature Surveys*, 8(1), 23-50.
- Zaripova Çetin, Ç. (2007). Tatar Türklerinde mitolojik varlıklarla ilgili mitler ve inanışlar (iyeler ve yaratıklar). *Bilig*, (43), 1-32.

## Elektronik Kaynaklar

URL-1: İnanç yapısı. <https://giresun.ktb.gov.tr/TR-269844/inanc-yapisi.html>  
(Erişim: 20.06.2024)

*“İyi Yayın Üzerine Kılavuzlar ve Yayın Etiği Komitesi’nin (COPE) Davranış Kuralları” çerçevesinde aşağıdaki beyanlara yer verilmiştir. / The following statements are included within the framework of "Guidelines on Good Publication and the Code of Conduct of the Publication Ethics Committee (COPE)":*

**Etik Kurul Belgesi/Ethics Committee Approval:** Makale, Etik Kurul Belgesi gerektirmemektedir./Article does not require an Ethics Committee Approval.

**Çıkar Çatışması Beyanı/Declaration of Conflicting Interests:** Bu makalenin araştırması, yazarlığı veya yayınlanmasıyla ilgili olarak yazarların potansiyel bir çıkar çatışması yoktur. / There is no potential conflict of interest for the authors regarding the research, authorship or publication of this article.

## YAYIN VE ETİK KURALLARI

### Genel İlkeler

1. *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi*, hakemli bir dergi olup yılda üç aylık dönemler hâlinde dört sayı olarak yayımlanır.
2. *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi*'nde, halkbilimi, antropoloji, etnoloji, kültür sosyolojisi, dinler tarihi, müzikoloji, halk dansları, el sanatları, edebiyat ve dil bilimi ile ilgili bilimsel makaleler, çeviriler, tanıtma/eleştiri yazıları gibi çalışmalara yer verilir.
3. *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi*, gönderilen yazılarda düzeltme yapmak, yazıları yayımlamak ya da yayımlamamak hakkına sahiptir.
4. Yayın dili Türkçe ve İngilizcedir.
5. Yazı, <http://dergipark.org.tr/mahder> adresindeki *Makale Gönderme* sekmesi üzerinden üye olunarak gönderilebilir. Aynı sayfadan üyelik girişi yapılarak hakem süreci takip edilebilir. Bu aşamadan sonra, düzeltmelerin yapılması için, bütün hakemlerden raporların gelmesi beklenmelidir. Tüm hakemlerin raporları ulaştıktan sonra gerekli görülmesi durumunda yazar/lar hakemlerin görüş ve önerilerini içerir metni editörlüğe iletir. (EK: Hakem değerlendirme sürecinde düzeltme talep edilen çalışmalarda talep edilen düzeltmelerin yazar/lar tarafından gerçekleştirilmemesi durumunda çalışma, yayın sürecinden çıkarılır. \*15.12.2018 tarihli Yayın Kurulu kararı. Makalelerin incelenmesi sürecinde kör hakemlik sistemi ile iki hakem görevlendirilir.
6. Makalenin başında en az 150 en fazla 250 kelimedenden oluşan Türkçe ve İngilizce özet, 5 kelimelik Türkçe ve İngilizce anahtar kelimeler; Türkçe ve İngilizce (ikincil dil) başlığa yer verilmelidir. Özet, çalışmanın kapsamı, amacı, yöntemi, etkileri ve sonuçları hakkında fikir verici mahiyette olmalıdır.
7. Dergimiz, Eylül 2024 sayısından itibaren yazarlardan **“Extended Summary”** (Genişletilmiş Özet) talep etmeye başlamıştır. **“Extended Summary”** (Genişletilmiş Özet): Genişletilmiş Özet, makalelerin dergimize ilk başvurusu sırasında değil, makale yayına kabul edildiğinde dizgi aşamasında yazarlardan talep edilecektir. İsteyen yazarlar ilk aşamada makalenin sonuna ekleyebilirler. Çalışmanın sorununun, amacının, yönteminin ve sonuçlarının geleneksel öze göre daha ayrıntılı bir şekilde anlatılacağı **“Extended Summary”** (Genişletilmiş Özet), Türkçe makaleler için talep edilecektir. İngilizce makaleler için **“Extended Summary”** (Genişletilmiş Özet) istenmeyecektir. **“Extended Summary”** (Genişletilmiş Özet), 9 punto ile tercihen 500-6000 kelime uzunluğunda olmalı; çalışmanın amacını, sorununu, metodunu, bulgularını ve sonuçlarını alt başlıklar halinde açık bir şekilde vermelidir. Genişletilmiş özet içindeki alt başlıklar, çalışmanın türüne göre çeşitlilik gösterebilir. Aşağıda, **“Genişletilmiş Özet”**te kullanılacak alt başlıklar gösterilmiştir. Çalışmayı açık ve anlaşılır özetlemek için aşağıdaki örnek kullanılabilir. Örnek: Introduction and Research Questions & Purpose: Giriş ve araştırmanın amaç kısmında, çalışmanın hangi soruya cevap aradığı, hangi araştırma sorusu ya da sorularından yola çıktığı ve bu çalışmanın niçin gerekli olduğuna ilişkin okuyucuda net fikir oluşumunu sağlayacak açıklıkta bilgiler verilmelidir. Literature Review: Literatür taramasının yöntemini (hangi veri tabanlarından yararlanıldı, ne tür kaynaklara ulaşıldı vs.), amacını ve ulaşılan

kaynakların genel eğilimi (bu konuda yapılan daha önceki araştırmaların keştiği veya ayrıldığı noktalar nelerdir vs.) kısaca belirtiniz. Özellikle çalışma konusu ve amacıyla ilişkili doğrudan olan çalışmalar özetlenmeli ve yapılan çalışmanın bu anlamda niçin önemli / anlamlı olduğu, hangi boşluğu dolduracağı, ilave hangi katkıyı sağlayabileceği net olarak açıklanmalıdır. 4 Methodology: Bu kısımda, çalışmanın türü (uygulamalı, kavramsal, kuramsal, derleme); eğer uygulamalı bir araştırma ise çalışmanın tasarımı (keşifsel, betimsel, nedensel); çalışmanın problem(ler)i (amaç kısmında belirtilenlerle uyumlu olarak); eğer varsa modeli ve/veya hipotez(ler)i; ana kütlesi, örnekleme yöntemi, örnekleme süreci; veri toplama tekniği açıkça ifade edilmeli; hangi nicel/nitel analizlerin kullanıldığı kısaca belirtilmelidir. Results and Conclusions: Araştırma amaçlarına/sorularına ilişkin ana bulgular, temel çıkarımlar, sonuçlar ve/ya önerilerinizi yazınız.

**8.** Motif Akademi Halkbilimi Dergisi'nin Genel Ağ ortamında yayımlanmış tüm sayılarına basılı olarak da ulaşmak mümkündür. Hardcover (karton) ciltli olarak basılan derginin bugüne kadar yayımlanmış tüm sayıları motifakademidergisi@gmail.com adresinden bedeli karşılığında talep edilebilir.

**9.** Bilim insanı ve akademisyenlerin bilimsel çalışmalarındaki isim/kurum benzerliklerinden kaynaklanan bazı sorunların önüne geçilebilmesi amacıyla araştırmacı kimlik numaraları kullanılmaktadır. TÜBİTAK - ULAKBİM ve YÖK arasındaki işbirliğiyle yürütülen çalışmalar kapsamında, ORCID bilgisinin kullanılması kararı alınmıştır. Dergimize makale gönderen yazarların orcid.org adresinden ücretsiz üyelik yaparak temin edecekleri ORCID kimlik numaralarını makale metinleri ile birlikte editörlüğe iletmeleri gerekmektedir.

**10.** Makaleler, mutlaka belirtilen esaslarla uyumlu biçimde gönderilmelidir. Yayın esaslarıyla uyumsuz biçimde gönderilen yazılar Editör Kurulu incelemesi sonrasında reddedilir.

**11.** Dergimiz yazarlara makalelerinin yayımlanacağına dair bir yazı vermemektedir.

**12.** Yüksek lisans ve doktora öğrencilerinin danışmanlarıyla ortak bir şekilde hazırladıkları yazılar, 15 Eylül 2024 tarihinden itibaren editörlüğümüzce kabul edilmeyecektir.

### **Etik İlkeler**

**1.** Motif Akademi Halkbilimi Dergisi'nin yayıncı kuruluşu olan Motif Vakfı yetkilileri, yayın sürecinin tüm aşamalarında etik standartlarına uymayı taahhüt eder. Editör Kurulu, dergide yer alan makalelerin etik ilkelere uygunluğunu denetler. Dergiye gönderilen yazıların daha önce başka bir dergide yayımlanmamış veya yayına gönderilmemiş olması gerekmektedir. Editör Kurulu tarafından tespit edilen dublikasyon girişimlerinin sahiplerinin başka çalışmalarına dergide kesinlikle yer verilmemektedir. Yayımlanmamış sempozyum bildirilerinin yayımı ise, sempozyum katılımının çalışmada belirtilmesi şartıyla mümkündür. (Derginin her sayısında toplam makale sayısının en fazla %20'si oranında sempozyumlarda sunulmuş bildiri metnine yer verilmektedir. \*15.12.2018 tarihli Yayın Kurulu kararı.)

**2.** Dergiye gönderilen makaleler, editoryal süreç başlangıcında Turnitin benzerlik / intihal programı aracılığıyla kontrol edilmektedir. Benzerlik oranı %20'nin üzerinde olan çalışmalar yayımlanmaz.

3. 2020 yılı itibariyle anket, mülakat, odak grup çalışması, gözlem gibi görüşme teknikleri kullanılarak veri toplanan, nitel ve nicel yaklaşımlarla hazırlanan araştırmalar için kesinlikle Etik Kurul Belgesi talep edilir. Etik Kurul Belgesi'nin onay tarihine ve birimine dair bilgiler makale başvurusu sırasında belgeye ek olarak "Açıklama" kısmında belirtilmelidir.

4. Makale başlığının altında yazar adı, dipnotta unvanı, görev yaptığı kurum ve kendisine ulaşılabilecek e-posta adresi gibi bilgilere yer verilmemelidir. Yazıların hangi akademisyen tarafından sisteme eklendiği ya da dergiye gönderildiği, sistem yöneticisi tarafından görülebildiğinden, bu bilgiler, yazılar hakem sürecinden geçtikten sonra, yazıya editör tarafından eklenir. Bu itibarla yazılar sisteme girilirken, gözden geçirilip yazara ait herhangi bir bilginin yazıda yer almadığından emin olunmalıdır. Bu husus, makaleyi inceleyecek hakemlere daha rahat hareket imkânı tanınması ve etik ilkelerin uygulanması açısından önemlidir.

5. Birden çok yazarlı makalelerde her bir yazarın makaleye sağladığı katkı unvan ve adres ve mail bilgilerinin sonuna eklenmelidir.

6. Editörlük süreci tamamlanan makaleler, değerlendirme sürecine dahil edilme tarihleri esas alınarak sıralı şekilde yayınlanır. Yayın sıralaması hiçbir gerekçe ile değiştirilmez.

### **Sınırlılıklar**

1) Derginin her sayısında "özgün araştırma" ve "derleme araştırma" türünde en fazla 30 makaleye verilmektedir. Yayın tanıtımı/kritiği ve çeviri türünde çalışmalarla birlikte en fazla 33 yazıya yer verilmektedir. Kitap kritiği niteliği taşıyan yazılar araştırma/derleme türü çalışmalarla aynı değerlendirme sürecine tabi tutulmaz. (\*10.02.2019 tarihli Yayın Kurulu kararı.)

2. Makale, özetler, grafikler, tablolar, görseller ve ekler dahil olmak üzere en fazla 20 sayfa olmalıdır.

3. Derginin her sayısında toplam makale sayısının %70'i halkbilimi, %30'u ise kültür bilimlerinin diğer alanlarına tahsis edilmiştir. (\*15.12.2018 tarihli Yayın Kurulu kararı.)

4. Hacminin %50'sinden fazlası görsellerden oluşan çalışmalar editörlük sürecinde reddedilmektedir. (\*15.12.2018 tarihli Yayın Kurulu kararı.)

### **Sayfa Düzeni**

1. Yazılar, Microsoft Word programında yazılmalı ve sayfa yapıları aşağıdaki gibi düzenlenmelidir:

Kâğıt Boyutu	Genişlik:16 cm	Yükseklik: 24 cm
Üst Kenar Boşluk	1,5 cm	
Alt Kenar Boşluk	1,5 cm	
Sol Kenar Boşluk	2 cm	
Sağ Kenar Boşluk	1,5 cm	
Yazı Tipi	Cambria	
Yazı Tipi Stili	Normal	



Boyutu (metin)	11 (Cambria)
Boyutu (özet ve dipnot metni)	9 (Cambria)
Paragraf Aralığı	Önce 6 nk, sonra 0 nk
Satır Aralığı	Tek (1)

2. Özel bir yazı tipi (font) kullanılmış yazılarda, kullanılan yazı tipi de, yazıyla birlikte gönderilmelidir.

3. Yazılarda sayfa numarası, üst bilgi ve alt bilgi gibi ayrıntılara yer verilmemelidir.

4. Makale içerisindeki başlıkların her bir kelimesinin sadece ilk harfleri büyük yazılmalı, başka hiçbir biçimlendirmeye, yer verilmemelidir.

5. İmlâ ve noktalama açısından, makalenin ya da konunun zorunlu kıldığı özel durumlar dışında, Türk Dil Kurumunun İmlâ Kılavuzu esas alınmalıdır.

6. Yazıda yer verilecek tablo, resim ve fotoğraf gibi metin içi ve metin sonu ekleri Word programının formal ekleme usullerine göre yapılmalı; kopyala-yapıştır usulü kullanılmamalıdır. Eklemelerin yazının sayfa biçim özellikleri ile uyumlu olmasına ayrıca dikkat edilmelidir. Belirtilen biçimsel şartları sağlamayan yazılar reddedilmektedir.

### **Kaynakların Düzenlenmesi**

#### ***Metin içinde kaynak gösterme***

Metin içinde kaynak gösterimi APA Sistemi ile uyumlu şekilde yapılmalıdır.

1. Ana metindeki tüm göndermeler metin içi atıf sistemi ile belirtilir. Metin içinde yer alması uygun görülmeyen açıklamalar için sayfa altı dipnot yöntemi kullanılmalı ve bu notlar metin içinde 1, 2, 3 şeklinde sıralanmalıdır.

2. Metinde uygun yerde parantez açılarak, yazar (lar) ın soyadı, yayın tarihi ve alıntılanan sayfa numarası belirtilir.

a) Aynı kaynaklara metinde tekrar gönderme yapılırsa yine aynı yöntem uygulanır; age., agm. gibi kısaltmalar kullanılmamalıdır.

*Örnek: (Köprülü, 1966: 71-76)*

b) Alıntılanan yazarın adı, metinde geçiyorsa, parantez içinde yazarın adını tekrar etmeye gerek yoktur.

*Örnek: Boratav (1984: 11), bu rivayetlerin 34 tane olduğunu belirtir.*

c) Gönderme yapılan kaynak iki yazarlı ise, her iki yazarın da soyadları kullanılmalıdır.

*Örnek: (Aça ve Yolcu, 2017: 72)*

d) Yazarlar ikiden fazlaysa ilk yazarın soyadından sonra “vd.” (ve diğerleri) ibaresi kullanılmalıdır.

*Örnek: (Lvova vd., 2013: 194)*

e) Gönderme yapılan kaynaklar birden fazlaysa, göndermeler noktalı virgülle ayrılmalıdır.

*Örnek: (Kaya, 2000: 180; Artun, 2004: 86)*

**f)** Metinde arşiv belgelerinden yararlanılmış ise bu belgelere göndermeler Belge-1 veya Arşiv-1 şeklinde sırayla belirtilmeli ve kaynakçada ilgili ibarenin karşısına arşiv belge bilgileri yazılmalıdır.

**g)** Metin içinde sözlü kaynaklardan alınan bilgilere yer verilmiş ise göndermeler Kaynak Kişi anlamına gelecek şekilde KK-1 şeklinde belirtilmeli, çalışmanın kaynaklar kısmında Sözlü Kaynaklar alt başlığı altında her bir kaynak kişinin bilgisi metin içinde yapılan gönderme kodu ile uyumu şekilde belirtilmelidir.

**h)** Metin içinde internet kaynaklarından alınan bilgilere yer verilmiş ise göndermeler (URL-1, URL-2...) şeklinde belirtilmeli, çalışmanın kaynaklar kısmında Elektronik Kaynaklar alt başlığı altında her bir alıntı uzantısı metin içinde yapılan gönderme kodu ile uyumu şekilde belirtilmelidir.

### **Kaynakçanın Düzenlenmesi**

1. Kaynakçada sadece yazıda gönderme yapılan kaynaklara yer verilmeli ve yazar soyadına göre alfabetik sıralama izlenmelidir.

2. Bir yazarın birden çok çalışması kaynakçada yer alacaksa yayın tarihine göre eskiden yeniye doğru bir sıralama yapılmalıdır. Aynı yılda yapılan çalışmalar için "a, b, c..." ibareleri kullanılmalı ve bunlar metin içinde yapılan göndermelerde de aynı olmalıdır.

### **Kitap:**

Köprülü, M. F. (1999). *Edebiyat araştırmaları*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.

### **Çeviri Kitap:**

Sartre, J. P. (1967). *Edebiyat nedir*. (çev.: Bertan Onaran), İstanbul: De.

Lvova, E. L. - Oktyabrskaya, İ. V. - Sagalayev, A. M. (2013). *Güney Sibiry Türklerinin geleneksel dünya görüşleri: Simge ve ritüel*. (çev.: Metin Ergun), Konya: Kömen.

### **İki Yazarlı Kitap:**

Ergun, M. - Aça, M. (2005). *Tıva kahramanlık destanları-1*. Ankara: Akçağ.

### **İkiden Fazla Yazarlı Kitap:**

Aça, M. - Gökalp, H. - Kocakaplan, İ. (2009). *Başlangıçtan günümüze Türk edebiyatında tür ve şekil bilgisi*, İstanbul: Kriter.

### **Makale:**

Aça, M. (2018). Trabzon çevresinde tütün kaçakçıları ve kolcular etrafında oluşan anlatılar. *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim (TEKE) Dergisi*, 2017, 6 (4), 2545-2565.

### **Yayımlanmamış Tez:**

Küçük, A. (2015). *Giresun yöresi kemeçcilik geleneği üzerine bir araştırma*, Balıkesir: Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayımlanmamış Doktora Tezi.

### **Bildiri:**

Cunbur, M. (2000). Dede Korkut oğuz-namelerinde İslamî unsurlar. *Uluslararası Dede Korkut bilgi şöleni bildirileri*. (hızl.: A. Kahya-Birgül vd.), 77-108, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı.

### **İnternet Kaynakları:**

\* URL-1: "Social groups". <http://www.sociologyguide.com/basic-consepts/Social-Groups.php> (Erişim: 10.06.2014)

\* Hufford, M. (1991). American folklife: A commonwealth of cultures", <http://www.loc.gov/folklife/cwc/> (Erişim: 17.06.2014)

**Arşiv Kaynakları:**

Belge-1/Arşiv-1: BOA-Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA, DH.EUM.EMN, no: 3, 19.Ş.1330); BCA: Başbakanlık Cumhuriyet Arşivi (BCA, 1927)

**Sözlü Kaynaklar:**

KK-1: Mustafa Mutlu, İstanbul 1935, İlkokul Mezunu, Emekli. (Görüşme: 12.06.2014)