

HALKBİLİM
FOLKLORE

ANTROPOLOJİ
ANTHROPOLOGY

DİL
LANGUAGE

DİL BİLİMİ
LINGUISTICS

EDEBİYAT
LITERATURE

folklor/edebiyat

folklore/literature

Uluslararası Hakemli Dergi Yılda Dört Sayı Çıkar

A Peer Reviewed Quarterly International Journal

ISSN 1300-7491 Cilt - Vol. 25, Sayı - No. 100 - 2019/4

İlhan Başgöz Özel Sayısı

100
sayı



folklor/edebiyat

folklore&literature

halkbilim • edebiyat • antropoloji • dil ve dilbilim dergisi

ULUSLARARASI HAKEMLİ DERGİ / YILDA DÖRT SAYI ÇIKAR
A Peer Reviewed Quarterly International Journal

ISSN 1300-7491 DOI:10.22559 CİLT: 25 SAYI: 100, 2019/4

Sahibi

ULUSLARARASI KIBRIS ÜNİVERSİTESİ adına

Prof. Dr. Halil Nadiri

(Rektör)



Yayın Yönetmeni

Prof. Dr. Metin Karadağ

(mkaradag@ciu.edu.tr)

Yayın Koordinatörü

Metin Turan (mturan@ciu.edu.tr)

Yönetim Yeri ve Yazışma Adresi

folkloredebiyat@ciu.edu.tr

Uluslararası Kıbrıs Üniversitesi, Haspolat-Lefkoşa

Tel: 0392 671 11 11 - (2601)

folklor/edebiyat'ta yayımlanan yazılar

ULAKBİM-Dergipark (Ulusal Akademik Ağ ve Bilgi Merkezi); TR-Dizin; Milli Kütüphane/Türkiye Makaleler Bibliyografyası, Scopus, DOAJ, MLA Folklore Bibliography; Turkologischer Anzeiger; ERIH PLUS (The European Reference Index for the Humanities and the Social Sciences); CEEOL (Central and Eastern European Online Library); ACLA (American Comparative Literature Association); SOBIAD (Sosyal Bilimler Atf Dizini); TEI (Türk Eğitim İndeksi; İdealonline Veritabanı; Universityjournals; Worldcat; Elektronische Zeitschriftenbibliothek; International Innovative Journal Impact Factor (IIJIF); Scientific Indexing Services (SIS); Academic Resource Index/ResearchBib; International Innovative Journal Impact Factor (IIJIF); Arastirmax -Scientific Publication Index; ISAM Türk Tarih, Edebiyat, Kültür ve Sanat Makaleleri Veri Tabanı; Index Copernicus; AcademicKeys; DRJI Journal Indexed in Directory of Research Journals Indexing; ISI International Scientific Indexing tarafından taranmaktadır.

Articles published in the Journal of **folklore & literature** are indexed in

ULAKBİM -Dergipark (National Academic Network And Information Center); TR-Dizin; National Library / Turkey Articles Bibliography; Scopus, DOAJ, MLA Folklore Bibliography; Turkologischer Anzeiger; ERIH PLUS (The European Reference Index for the Humanities and the Social Sciences); CEEOL (Central and Eastern European Online Library); ACLA (American Comparative Literature Association); SOBIAD Social Sciences Citation Index; TEI (Index of Turkish Education); IdealonlineDatabase; Universityjournals; Worldcat; Elektronische Zeitschriftenbibliothek; International Innovative Journal Impact Factor (IIJIF); Scientific Indexing Services (SIS). Academic Resource Index/ResearchBib; International Innovative Journal Impact Factor (IIJIF), Arastirmax -Scientific Publication Index; ISAM (Database for Articles on Turkish History, Literature, Culture and Art); Index Copernicus; AcademicKeys; DRJI Journal Indexed in Directory of Research Journals, ISI International Scientific Indexing.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.

Türkiye Satış ve Dağıtım: Uluslararası Eğitim Öğretim Ltd. Şti.

Konur Sk. No: 36/13 Kızılay-Ankara, Tel: 0.312. 425 39 20

Baskı ve cilt: Başkent Klîşe ve Matbaacılık, Bayındır Sokak 30/E, Kızılay-Ankara Tel: 431 54 90

folklor/edebiyat

ÜÇ AYLIK BİLİM VE KÜLTÜR ARAŞTIRMALARI DERGİSİ
YAYIN İLKELERİ

Kapsam

Uluslararası Kıbrıs Üniversitesi yayını olan *folklor/edebiyat* dergisi halkbilimi, edebiyat, antropoloji, dil ve dilbilim alanlarında inceleme ve araştırmaya dayalı, yöntembilimsel ölçütlere uygun;

1. Özgün kuramsal yazılar;
2. Özgün araştırma, inceleme yazıları;
3. Belgeler ve yorumlar;
4. Uygulamalar ya da uygulamaya dönük yazılar;
5. Eğitim çalışmaları, derlemeler, eleştiri ve değerlendirme yazıları;
6. Kitap eleştirilerine yer vermektedir.

Genel İlkeler

folklor/edebiyat dergisi yönetimi (Ön Denetim Kurulu-Danışma Kurulu ve editör) intihal (plagiarism) konusunda Turnitin/ iThenticate^(R) aracılığıyla ve diğer bilimsel denetimlerden sonra metin incelemelerine geçer. Makalelerin özgün, atıf alabilme olasılığı yüksek ve akademik ilkelere uygun olması, temel yayın koşullarıdır. DOI kayıtları ile yayınlanacak makalelerin bilimsel, etik ve yasal sorumlulukları yazarlarına aittir. Psikoloji alanında gönderilen özgün araştırmaların özellikle *insan katılımcı ve/veya hayvan deneklerle çalışma yapılmışsa*, etik kurulu onayı zorunludur. *folklor/edebiyat*'a gönderilen yazıların başka yerde yayınlanmamış olması ve genel yapısıyla aşağıdaki kurallara uyması gerekmektedir:

Makalelerin dili, Türkçe ve İngilizcedir. Bilimsel makaleler arasında 40.000, inceleme/tartışma/eleştiri yazıları 20.000, medya, kitap tanıtım/eleştiri yazıları da 5000 ile 9000 karakteri aşmamalıdır. Dergide yazısı yayınlanan yazarlara, bir adet dergi ve makalelerinin pdf dosyası gönderilir. Yazarlara herhangi bir telif ücreti ödenmez. Yayınlanmış yazılar, dergi künyesi belirtilmek koşuluyla başka bir kaynakta da yayınlanabilir.

Bilimsel-Akademik İlkeler

Bilimsel bir makalenin amacı, alanında uzman yazarların bilinen yöntemler kapsamında elde ettiği sonuçları daha geniş bilimsel kitlelere ulaştırmasıdır. Bilimsel etik, bir araştırmacının çıkış noktasıdır. TÜBA'nın bu konudaki yorumu "Etik, insanların ahlaki yaşamının temelleri üzerine akıl yordukları ve bu temellerden yola çıkarak doğru ve yanlış ayırt etmeye, doğru davranış biçimlerini bulmaya ve uygulamaya yarayabilecek kuramsal ve toplumsal araçları geliştirdikleri bir düşün alanıdır" biçimindedir. Bu bakış açısı *folklor/edebiyat* için makale kabulündeki temel ilkedir. Dergide TÜBA ve TÜBİTAK'ın yayın ilkelerine uygun makalelere yer verilir.

Dergide yer alması istenen akademik nitelikli bir makale; Giriş, Yöntem, Sonuç(lar), Tartışma bölümlerinden oluşur. Giriş kısmında açık ve anlaşılır bir biçimde makalenin ele aldığı sorunun genel yapısı hakkında bilgi sunulur. Yöntem bölümünde bu sorunun nasıl çözümlendiği ortaya konulurken tercih edilen bilimsel yöntem de açıkça belirtilir. Sonuç-Tartışma kısmında sorunun yöntembilimsel olarak incelenmesiyle varılan hususlar belirtilir; çalışmadan sonra yapılması ya da sürdürülmesi öngörülen araştırmalar ve geliştirici girişimler için önerilerde bulunulur.

Değerlendirme Süreci

Dergiye Makale Takip Sistemi ile gönderilen makaleler, UKÜ bünyesindeki Ön Denetim Kurulu'nca dergi ilkeleri ve kurallarına uygunlukları açısından denetlenir. Bu kurulun yetkisi dışındaki gerekli teknik ekleme /düzeltmeler için yazarlarla işbirliği yapılır. Yazı, Danışma Kurulu ve Editör'ün onayıyla alanda uzman iki hakeme gönderilir. Değerlendirme sürecinde, "kör hakem" işleyişi uygulanır. Hakem raporlarının çelişkili durumlarında yazı, üçüncü hakeme gönderilebilir veya Danışma Kurulu+editör görüşüyle karara varılır. Yazarlar, denetim süreçlerindeki uyarıları yerine getirirler; katılmadıkları hususlar varsa, gerekçeleriyle birlikte karşı görüşlerini iletirler. Kesin sonuç, Danışma Kurulunca alınır. Dergiye gönderilen yazılar, hiçbir durumda iade edilmez.

Yazım Kuralları

Yazılar, "Microsoft Word Document" formatında, metin ve sonuç kısımları "Times New Roman" yazı tipi ve "12 punto" büyüklüğünde olmalıdır. Yazılar 1,5 satır aralığı, kenar boşlukları her bir kenardan 2,5 cm. boşluk olacak şekilde ayarlanmalıdır. Satır sonlarında sözcükler kesinlikle hecelerine bölünmemelidir. Blok metin ortalanmış ve paragraflar arasında satır boşluğu bırakmadan, otomatik olarak altı nokta boşluk bırakılarak hazırlanmalıdır.

İlk sayfa düzeni:

1- Yazar adı (sağ köşe, sağa dayalı)

2- Makale başlığı (ortada)

3- Çeviri makaleler için çevirmen adı (sağa dayalı)

4- Türkçe özgün makaleler için 150-200 sözcük arasında İngilizce ve Türkçe özet, makale başlığının İngilizce çevirisi, daha sonra özet metin yerleştirilir. İngilizce makalelerde 200 sözcükten oluşan Türkçe özet verilir.

5- Önce makale dilinde, ardından özet dilinde en az 5, en fazla 10 sözcükten oluşan anahtar sözcükler verilir.

6- Sayfa altında verilecek bilgiler:

- Yazarla ilgili bilgi sayfa altında (*) işaretiyle
- Makale ile ilgili açıklama çeviri metinlerde kaynak metin ile ilgili açıklama (**) işareti ile,
- Çevirmenle ilgili açıklama (***) işaretiyle gösterilir.

Diğer Yazım ve Sunum Kuralları

Dipnot ve Kaynaklar APA 6 standartlarına uygun olarak verilir, ikinci kaynaktan yapılan alıntılarda, asıl kaynak da belirtilir. Metin içinde kaynak gösterme ve diğer teknik uygulamalar hakkında ayrıntılı bilgi için aşağıdaki kaynaktan yararlanılabilir:

<https://apastyle.apa.org/>

İletişim

Dergide yayınlanması istenen makaleler, <https://www.folkloredebiyat.org> sitesindeki Makale Takip Sistemine üye olunarak biri yazar bilgilerini kapsayan isimli ve diğeri isimsiz ayrı adlarla word formatında kaydedilmiş iki dosya halinde gönderilir.

Yazarlar, her türlü iletişim için aşağıdaki adres ve bilgileri kullanmalıdır:

UKÜ Fen-Edebiyat Fakültesi Dekanlığı

Haspolat Kavşağı- Lefkoşa KKTC

Telefon: (392) 671 11 11- 2600/2601

Belgegeçer: (392) 671 11 65

El-mek : folkloredebiyat@ciu.edu.tr • mkaradag@ciu.edu.tr

folklore / literature

QUARTERLY SCIENTIFIC CULTURAL JOURNAL

INSTRUCTIONS FOR AUTHORS

Scope

The Journal of *folklore & literature* is a Cyprus International University publication that publishes original work in the fields of folklore, literature, anthropology, language, history, sociology, and psychology that are based on analysis and research conducted in accordance with the scientific method. The scope of the journal includes a variety of different pieces that range from original theoretical works to original research and analyses; to documents and interpretations; to applications or application based works; to educational works, meta-analyses, critiques, evaluations, and book reviews.

General Principles

The Journal of *folklore & literature* Management (Preliminary Evaluation Committee, Advisory Board and Editor) checks all submissions for plagiarism by submitting articles to the Ithenticate® and Turnitin plagiarism detection site prior to evaluating any of the journal articles. Basic publication principles include article originality, high potential to receive citations, and suitability with academic standards. The scientific, ethical, and legal responsibilities belong to the article authors. Papers submitted in the field of psychology must have ethical committee approval, especially for articles being submitted as original research that contain human participants and/or animal subjects. It is imperative that articles sent to *folklore & literature* have not been published anywhere else and that they are structurally appropriate with the instructions indicated below.

Articles can be written in either in Turkish or English. Scientific articles should be no more than 40,000 characters (without space); analysis/discussion/critiques should be no more than 20,000 characters (without space); and media, book review/critiques should be no more than 5000-9000 characters (without space). Authors whose articles are accepted for publication will receive a hard copy of the journal and a pdf of their article. No royalties will be paid to the author. Published articles can be published elsewhere as long as it stated in the masthead.

Scientific - Academic Principles

The goal of a scientific article is to disseminate its findings acquired from research conducted by experienced field researchers, to the larger scientific community. Scientific ethics is the starting point of a study. TUBA (Turkey's Scientific Academy) defines ethics as "*the field of thought where people contemplate on the foundations of living a moral life and based on these foundations, they differentiate between right and wrong, search for accurate behaviors, and develop theoretical and scientific tools that can be applied*". This perspective is the basic principle underlying article acceptance for the Journal of *folklore & literature*. The journal publishes articles that are in accordance with TUBA and TUBITAK (The Scientific and Technological Research Council of Turkey)'s publication principles.

Articles with exceptional academic quality that are accepted to the journal should contain an Introduction, Methods, Results, and Discussion section. In the introduction, a clear and concise description of the problem the article is covering should be given. In the methods section, how the problem was approached should be described in detail and the choice of scientific method used should be explained and justified. In the results-discussion section, examination of the findings via the scientific method should be described and suggestions for future research as well developmental implications should be offered

Peer Review Process

Articles sent to the journal are initially examined and evaluated according to their appropriateness with the journal's publication principles and publication rules as determined by CIU's Preliminary Evaluation Committee. All other technical additions/changes that are beyond this Committee's jurisdiction are done in collaboration with the author(s). Upon receiving approval from the Advisory Board and Editor, the article is sent to two expert reviewers in the associated field. During the evaluation period, the article will go through a blind review process. In the event there is a conflict between reviewer's final reports, the article will either be sent to a third reviewer or a decision will be made by both the Advisory Board and Editor. Authors are required to make the suggested or necessary corrections during the evaluation process. In the event where authors disagree with the suggestions made, they need to indicate this with justifications. The final decision is made by the Advisory Board. Articles sent to the journal are not returned.

Instructions for Authors

Articles should be written in "Microsoft Word Document" format where "Times New Roman" font and "12" sizes are used. Spacing should be set at 1.5 cm and margins should be 2.5 cm all around. End of sentence words should not be separated according to their syllables. Text orientation should be justified without any indentations, no spacing between paragraphs; however, in the spacing section of MS Word, the "before" option should be set at 6.

First page design:

- 1- Author's name (right corner, aligned right)
- 2- Article title (centered)
- 3- For articles that are translated, the translator's name (aligned right)
- 4- For original Turkish articles, the abstract should be between 150-200 words in both English and Turkish. The English translation of the article's title is placed under the Turkish title, which is placed over the abstract. For articles in English, a Turkish abstract of at least 250 words should be prepared.
- 5- Five to six keywords in the article's original language, then in the abstract's language should be provided.
- 6- Information to be given as footnotes at the bottom of the page include:
 - Author information, denoted with a (*)
 - In translated texts, information about the translated source in association with the article, denoted with (**)
 - Information about the translator, denoted with (***)

Other Writing and Presentation Rules

Footnotes and Works Cited should be prepared according to the American Psychological Association's Publication Manual, 6. Primary sources must be indicated when secondary source citations are used. For in-text citations and other technical applications, please visit <http://www.apastyle.org/> for further details.

Contact Us

For articles you wish to have published in the Journal of folklore & literature, please send two files by mail to: <https://www.folkloredebiyat.org> one with detailed author information and one with no identifying names that have been saved as a MS Word document.

For all forms of communication, authors should use the following address and details:
CIU Faculty of Arts and Sciences Deanship
Haspolat Kavşacağı – Lefkosa, KKTC
Telephone : (392) 671 11 11- 2600/2601 • Fax: (392) 671 11 65
E-mail : folkloredebiyat@ciu.edu.tr • mkaradag@ciu.edu.tr

DANIŞMA KURULU / ADVISORY BOARD

Kubilay Aktulum (Hacettepe Üniversitesi, aktulum@hacettepe.edu.tr)

Ali Berat Alptekin (Konya Üniversitesi, aalptekin@konya.edu.tr)

Ingeborg Baldauf (Humboldt Universität, ingeborg.baldauf@rz.hu-berlin.de)

Mehmet İlhan Başgöz (Em. Öğr.Üyesi, turkish@indiana.edu)

M. Fuat Bozkurt (Akdeniz Üniversitesi, fbozkurt@akdeniz.edu.tr)

Bernt Brendemoen (Universitas Oslo, bernt.brendemoen@ikos.uio.no)

Özkuş Çobanoğlu (Hacettepe Üniversitesi, ozkul@hacettepe.edu.tr.)

Nurettin Demir (Hacettepe Üniversitesi, demir@hacettepe.edu.tr)

Ali Duymaz (Balıkesir Üniversitesi, aduymaz@balikesir.edu.tr)

Aysu Erden (Haliç Üniversitesi, aerden@halic.edu.tr)

Nevzat Gözaydın (Ankara Üniversitesi, ngozaydin@gmail.com)

Tuğrul İnal (Hacettepe Üniversitesi, tinal@hacettepe.edu.tr)

Kurtuluş Kayalı (Ankara Üniversitesi, k_kayali@yahoo.com)

Jaklin Komflit (Syracuse University, kornfilt@syr.edu)

Mustafa Muhtar Kutlu (Ankara Üniversitesi, mkutlu@ankara.edu.tr)

Eva Kincses Nagi (Szeged Universität, evakincsesnagy@gmail.com)

Eunkyung Oh (Dongduk Women's University, euphra33@hanmail.net)

Metin Özarslan (Hacettepe Üniversitesi, metino@hacettepe.edu.tr)

Jonathan Stuubs (Uluslararası Kıbrıs Üniversitesi, jstuubs@ciu.edu.tr)

Mária Ivanics (Szeged University, res13986@helka.iif.hu)

Editör Yardımcısı / Assistant Editor

Mihrican Aylanç (Uluslararası Kıbrıs Üniversitesi, maylanc@ciu.edu.tr)

Yayın - Medya Editörleri / Broadcast-Media editors

Serpil Aygün Cengiz (Ankara Üniversitesi, serpilayguncengiz@gmail.com)

Meryem Bulut (Ankara Üniversitesi, meryem.bulut@gmail.com)

Süheyla Sarıtaş (Balıkesir Üniversitesi, saritassuheyla@gmail.com)

İngilizce Editörleri / English editors

Manolya Çalışır (UKÜ / CIU mcalisir@ciu.edu.tr)

İlkyaz Ariz Yöndem (AHBV / AHBV ilkyazyondem@hbv.edu.tr)

Düzeltiler / Languages Editing Service

UKÜ / CIU

(UKÜ Yabancı Diller Yüksek Okulu/CIU School of Foreign Languages)

Kapak Fotoğrafi / Cover photo

K. Kerem Yılmaz

**BU SAYININ HAKEMLERİ/
REVIEWERS of THIS ISSUE**

Prof. Dr. Mehmet Aça	Prof. Dr. Mehmet Tekin
Prof. Dr. Işıl Altun	Prof. Dr. Alev Sınar Uğurlu
Prof. Dr. Serpil Aygün Cengiz	Prof. Dr. Tülay Uğuzman
Prof. Dr. Mehmet Ali Çevikel	Prof. Dr. Hatice Kübra Uygur
Prof. Dr. Özkul Çobanoğlu	Prof. Dr. Kemal Üçüncü
Prof. Dr. Salim Çonoğlu	Prof. Dr. Ali Yakıcı
Prof. Dr. Bayram Durbilmez	Prof. Dr. Halil İbrahim Yalın
Prof. Dr. Erdoğan Erbay	Prof. Dr. Mehmet Ali Yavuz
Prof. Dr. Ayla Sevim Erol	Prof. Dr. Derya Yaylı
Prof. Dr. Timur Gültekin	Doç. Dr. Nevin Akkaya
Prof. Dr. İdris Kaya Güven	Doç. Dr. Meryem Bulut
Prof. Dr. Hatice İçel	Doç. Dr. Suzan D. Canhasi
Prof. Dr. Zekir Kadri	Doç. Dr. Zafer Çelik
Prof. Dr. Rezan Karakaş	Doç. Dr. Dilek Çetindaş
Prof. Dr. Muharrem Kaya	Doç. Dr. Halil Çağlar Enneli
Prof. Dr. Muhtar Kutlu	Doç. Dr. Gürkan Gümüştam
Prof. Dr. F. Gülay Mirzaoğlu	Doç. Dr. Hatice Kayhan
Prof. Dr. Metin Özarslan	Doç. Dr. Alpaslan Okur
Prof. Dr. Mevlüt Ezben	Doç. Dr. Hülya Taş
Prof. Dr. İsmail Özer	Doç. Dr. Recep Tek
Prof. Dr. Süheyla Sarıtaş	Doç. Dr. Mehmet Ali Yolcu
Prof. Dr. Hikmet Seçim	Yrd. Doç. Dr. Mihrican Aylanc
Prof. Dr. Fatoş Silman	Yrd. Doç. Dr. İbrahim Gümüş
Prof. Dr. Oya Somer	Yrd. Doç. Dr. Bora Yılmaz
Prof. Dr. Recep Songün	Dr. Öğr. Üyesi İsmail Abalı
Prof. Dr. Yaşar Şenler	Dr. Öğr. Üyesi Bilge Esirgen
Prof. Dr. Esma Şimşek	Dr. Öğr. Üyesi Akın Konak
Prof. Dr. Bekir Şişman	Dr. Öğr. Gör. Gülden Sarı
Prof. Dr. Rahim Tarım	Dr. Öğr. Üyesi Fatih Şayhan
Prof. Dr. Songül Taş	

Bu sayıya gönderilmiş ve yayımlanmış/yayımlanmamış makaleler için değerli katkılarını esirgemeyen değerli bilim insanlarımıza teşekkürlerimizi sunuyoruz.

We would like to thank the valueable scientists for their precious time and contributions in evaluating the published and unpublished articles that were sent for this issue.

folklor/edebiyat

İÇİNDEKİLER

folklor / edebiyat'tan / Metin Karadağ	XV
İlhan Başgöz Gündüz Vassaf	XXI
Sivas, Sivas, Sivas... İlhan Başgöz	661
Prof. İlhan Başgöz'e Övgüyle... Dan Ben-Amos	671
İlhan Başgöz'le Sivas'ta İki Gün Tekin Şener	673
"Ne Develer Tellal idi, Ne Pireler Berber": Tebdili Şaşan Türkmen Cadoğlu Aşiretinden İlhan Başgöz'ün Temaşa-i Dünyası Gönül Pultar	683
İlhan Başgöz'le Yarınlara Haluk Şahin	693
İlhan Başgöz ve Türkiye'de Bilim ve Fikir Adamı Olmak Umay Türkeş Günay	699
Bir Ülke ve İnsan Sevdalısı Olarak İlhan Başgöz Hocamız İlter Turan	703
Sevgili İlham Hoca'ma . . . Ali Şevki Erek	707
"Söze Başlamak Daima Zordur" İlhan Başgöz'le Söyleşi Serpil Aygün Cengiz - Solmaz Karabaşa - Meryem Karagöz Aysun Ezgi Bülbül Yılmaz - Safiye Özkan	717
Prof. Dr. İlhan Başgöz'le Türk Folkloru Üzerine Söyleşi Mustafa Sever	735

Prof. Dr. İlhan Başgöz'ün Yayınlanmamış Bir Eseri [Türk Folkloruna Giriş] Üzerine For an Unpublished Work [Introduction to Turkish Folklore] of Prof. Dr. İlhan Başgöz Salahaddin Bekki	743
"Smuggling A Dangerous Cargo": Discovery of a Hidden Treasure Atalar Sözlərin Sözüne Baxan Pəşiman Olmaz! "He who pays attention to the words of ancestors (fathers) will never repent [his actions]" Shahyar Daneshgar	753
Taita Imbabura: Reverence and Mirth in Mountain Worship John McDowell	759
Dədə Qorqud kimdir? Who is Dede Qorqut? Kemal Abdulla	771
Sosyal Gösterim Modeli Üzerinden <i>Bağrıyanık Ömer</i> Adlı Romanı Okuma Denemesi An Attempt to Read the Novel Named <i>Bağrıyanık Ömer</i> Using Social Representation Model Tülin Arseven	775
Eğitim Sosyolojisi Açısından İlhan Başgöz'ün Kuramsal Yaklaşımı The Theoretic Approach of İlhan Başgöz in Terms of Sociology of Education Mehmet Devrim Topses	789
Functions of Minstrel Poetry under Occupation: A Case Study of Turkish Minstrels and Russian Occupation of Karseli İşgâl Altında Halk Şiirinin İşlevleri: Rus İşgâlindeki Karanlı Âşıklar Üzerinde Bir Araştırma Özkuş Çobanoğlu	797
Politik Popülizm, Dili Neden ve Nasıl Araçsallaştırır? Onur Bilge Kula	809
Türklerde Yaşam Tarzı Olarak Göç Olgusu 'Göç Yolda Düzelir' Fuat Bozkurt – Seyfi Özgüzel	815
Türkiye'de Yapılan Popüler Dede Korkut Kitabı Yayınları Popular Editions of the Book of Dede Korkut in Turkey Metin Özarslan – Ergün Veren	825
Reyhani: An Authentic Combination of Music and Dance in Mardin Reyhani: Mardin'de Müziğin ve Dansın Otantik Bileşimi İşıl Altun - Çiğdem Akyüz Öztokmak	839

Gurbet Türkülerinde İstanbul İmgesi: “Yârim İstanbul’u Mesken mi Tuttun”

Gurbet songs in Istanbul: “My lover made Istanbul a dwelling”

F. Gülay Mirzaoğlu849

Geleneksel Ekolojik Bilgi ve Folklor

Traditional Ecological Knowledge and Folklore

Mehmet Ali Yolcu – Mehmet Aça.....861

Turkish and American Female Sephardic Children among Turkish Children in the 1950s

1950’lerde Türk ve Amerikalı Kız Sefarad Çocuklar Türk Çocukların Arasında: Kız

Fazıla Derya Ağış.....873

Arnavutça Konuşma Dilinde Türkizmalar: Kosova Sözlü Tarihi Örneği

Turkisms in Spoken Albanian: Example of Oral History of Kosova

Zeqije Xhafçe.....883

The Impact of Turkish Poetics in Albanian Poetry and Folk Culture

Arnavut Şiirindeki Türk Şiir Sanatı İzleri ve onun Arnavut Halk Kültürüne Etkisi

Abdulla Rexhepi - Nuran Malta Muhaxheri899

Halk Çevreciliğinin Ürettiği Yeni Bir Şiir Türü: ‘Ekoaktivist’ Şiir

‘Ecoactivist’ Poetry in the Turkish Grassroots Environmentalism

Nejdet Özberk911

Efsanevî Bir Kadın Ermiş ve Acele Bacı Helvası Ritüeli

A Legendary Saint and the Ritual of Acele Bacı’s Halvah

Seval Kasımoğlu - Şule Berber.....941

Beslenme Antropolojisi Bağlamında Hatay Ovakent Özbek Türklerinde Pilav ve Kimliğin İnşası

Rice and Construction of Identity in Uzbek Turks in Ovakent Hatay within the Context of Food Anthropology

Alim Koray Cengiz - Hüseyin K. Türkan953

Geleneksellik - Gerçeklik İlişkisi Bağlamında Bilginin Niteliği ve Folklorde Yalan Haber - I

Qualification of the Knowledge in the context of the Relationship between Traditionality and Authenticity: Fake News and Folklore - I

Mustafa Duman971

Öteki, İktidar ve Erkeklik Ekseninde Murathan Mungan’ın “Binali İle Temir” ve “Dumrul İle Azrail” Öyküleri

Murathan Mungan’s Stories “Binali ile Temir” and “Dumrul ile Azrail” on the Axis of Other, Power and Masculinity

Ahmet Duran Arslan985

Türk Destanlarında “Ant İçme” Ritüeli Üzerine Bazı Tespitler

Some Determinations on “Take an Oath” Ritual in Turkic Epics

Abdulselem Arvas997

Sözlü Türk Kültürünün Yaşaması ve Aktarımında Hataylı Ozanların Rolü

The Role of Incidental Scenes in the Living and Transfer of Oral Turkish Culture

Ali Yakıcı – Berrin Sarıtuğ 1011

Mardin’de Kutsal Mekânlara Bağlı Efsaneler ve Evliya Menkıbelerinin Mitik Temellerinden Günümüz İşlevlerine

Mythical Roots and Current Functions of the Saint Stories and Legends Connected to Holy Places in Mardin

Şakire Balıkcı Çelik 1023

Yeni Derleme Alanları ve Dijital Ortamın Halkbilimcileri: Ekşisözlük Örneği

New Review Fields and the Folklorists of Digital Environment: The Case of Ekşisözlük

Azem Sevindik – Sinan Yaman 1041

Halkın Sesi Gazetesi Örneğinde Kimlik ve Ulusal Kimlik Oluşumunda Basının Rolü

The Role of Newspapers on Identity and Forming National Identity: The Example of *Halkın Sesi* Newspaper

Elif Asude Tunca 1057

Bozcaada’nın Yedigâr Tekstil Ürünleri Üzerine Bir Araştırma

A Research on Heirloom Textile Products of Bozcaada

Aylin Özcan 1071

Kültür ve Turizm Bakanlığı Personelinin Somut Olmayan Kültürel Mirasa İlişkin Değerlendirmeleri Üzerine Bir Çalışma

A Study on the Considerations of the Personnel of the Ministry of Culture and Tourism about the Intangible Cultural Heritage

Özlem Aydoğdu Atasoy 1091

Sedat Veyis Örnek’in Öykülerinde Kadının Görünümü

Descriptions of Women in Sedat Veyis Örnek’s Stories

Koray Üstün 1107

Atasözlerinde Eleştirel Düşünme Unsurları: Türkçe Ders Kitapları

Critical Thinking Elements in Proverbs: Turkish Textbooks

Zekerya Batur - Mehmet Soyuçok 1119

Karagöz-Hacivat Oyunlarında Doğa İkilemi

Contradiction of Nature in Karagöz-Hacivat Plays

Zümre Gizem Yılmaz Karahan 1133

Güre Folklor Yaz Okulu Dosyası (Haz.: Serpil Aygün Cengiz)

Güre Folklore Summer School File

Çok Derinlerde Yatan Kaplumbağaları Bulma Arayışı: İlhan Başgöz ve Güre Yaz Kursu

Serpil Aygün Cengiz 1145

Prof. Dr. İlhan Başgöz'ün Güre'de Halk Bilimi Yaz Okulu

Cengiz Bektaş 1159

1997 Folklor Yaz Okulu: İlhan Başgöz ve Alibey Kudar

Ali Abbas Çınar 1161

Uzun İnce Bir Yoldayım Gidiyorum Gündüz Gece

Joyce Deaton 1167

Güre Yaz Okuluna Dair

Selma Ergin Sol 1171

Yaz Okulu ve Dilimde Bir Türkü

Züleyha Durak Özen 1177

Bir Eğitim Çınarı İlhan Başgöz

K. Kerem Yılmaz 1181

'O Vakit' Güre'de

Selda Erdurak (Açıl) 1185

Güre Folklor Yaz Okulu

Aysun Ç. Davulcu 1187

folklor/edebiyat'tan

Sayın okurlar

Zamanın durak bilmeyen akışı içinde dergimiz 100. sayısına erişti. Türk bilim dünyasına, kültür evrenine hayırlı olmasını, daha nice sayılarla katkılarda bulunmasını diliyoruz. 58. sayıdan beri dergimizin tek desteği olan Uluslararası Kıbrıs Üniversitesi Mütevelli Heyeti Başkanı Sayın Mete Boyacı'ya, dergimizin sahibi rektörümüz Sayın Prof. Dr. Halil Nadiri'ye teşekkürlerimizi sunuyoruz.

Sevgili Metin Turan'ın 1994 yılında saygı duyulacak bir cesaretle atmış olduğu adım; özellikle folklor/edebiyat alanında açtığı kapı türlü zorluklar, yoksunluklar içinde güçlükleri aşarak bugüne kadar geldi. İlk adımların destekleyicisi olan değerli akademisyenleri içten teşekkürlerle, sınırsız saygılarla anımsıyor, katkıları için şükranlarımızı sunuyoruz. Bu vesileyle dergimizin yakın geçmişine ilişkin oluşumları kısaca anımsatmakta yarar görüyoruz.

58. sayıya kadar dergiyi tek başına çıkaran, gecesini gündüzüne katarak yılmadan, yakınmadan, o daim gülen gözlerinin ışığıyla yoklukları aşıp olağanüstü bir başarıyı gerçekleştiren sevgili Metin Turan'ın emeğini canlı tutabilmek için hazırladığımız **Metin Turan Özel Eki** ne denli az kalsa da, alanla bağlantılı / ilgili herkes bu kutlu çabanın ve eserin farkındadır. Zamanın ve ortamın giderek ağırlaşan baskıları, iş hayatının çetrefelli döngüsü *folklor/edebiyat*'in üzerinde kara bulutlar toplanıp Metin Turan için var olmak ya da noktalamak ikilemi ortaya çıktığında hiç tereddüt etmeden O, "her biçimde devam" kararını vermişti. Kendisine yapılan parlak tekliflere karşın derginin uzun yıllar mensubu olduğu Uluslararası Kıbrıs Üniversitesi (UKÜ) tarafından sahiplenmesini arzulayan M. Turan düşüncesini başta üniversitemizin Mütevelli Heyeti Başkanı Sayın Mete Boyacı olmak üzere zamanın rektörü ve bizlerle paylaşmıştı. Heyecan verici bu durum karşısında elimizden geldiğince derginin UKÜ çatısı altında kalmasına destek verdik. Her ne kadar formalite gereği dergiye adımız yazıldıysa da gene tüm işler, olanca yükler cümle ağırlığıyla Metin Turan'ın üzerindeydi. İş hayatının kaosu, başka bir derginin sorumluluğu, dernek çalışmalarını, Üniversite temsilciliği gibi hemen aklıma gelen meşguliyetlerinin yanı sıra sanatsal/edebî üretim hızını hiç kesmeyen Metin Turan yine rektörlükle görüşerek derginin giderek ağırlaşan yükünün paylaşımı konusunda girişimlerde bulunmuş; 89. sayıyla birlikte derginin akademik yönetim ve sorumluluğu, Rektörlüğümüzce tarafımıza tevdi edilmişti.

Derginin akademik kimlik kazanabilmesi yolunda başta Danışma Kurulu olmak üzere, makale yazım kuralları, hakem/yazar işlerliği, etik kurallar yeniden düzenlendi. Dergi internet sitesinin profesyonel anlayışla yeniden tasarımı ve Makale Takip Sistemi ile açık, hızlı bir süreç başlatıldı. Benzerlik oranları denetimlerini zorunlu

kıldık, dergi yayım süreçlerini sabitleştirerek aksamadan tüm sayıları hem basılı hem elektronik takvime uyararak yayımladık. DOI sistematığı getirilerek geçmiş sayıların çevrim içi arşivlenmesi sağlandı. Öte yandan akademik dergilerin kimlik ve konuları konusundaki en somut ölçütlerden bir olan ulusal ve uluslararası dizinlere girmek konusunda yoğun çalışmalar gerçekleştirerek çok sınırlı olan dizin sayımızı 40'lara çıkardık. Başta Dergipark, TR-Dizin'de ve diğer dizinlerde arşivlerimizi tamamladık; ProQuest, Scopus, DOAJ gibi evrensel saygın dizinlerde yer aldık. Bu konuda daha ileri düzeylerdeki gelişmeler için alt yapı ve teknik gereklilikleri tamamladık. Özellikle hakem, yabancı dil düzeltmenleri ve yazarlarımızın katkılarıyla bayrağı üst noktalara taşıyacağımıza inanıyoruz.

folklor/edebiyat 25 yılda biriktirdiği deneyim ve kazandığı bilimsel kimlikle layık olduğu yerlere elbette ulaşacaktır.

100. sayıya doğru yaklaştığımız günlerde “dalya demenin” anlamını yansıtacak girişimler üzerinde düşünme ve çalışmalarımızı sürdürürken değerli dostlarımız Metin Turan ve Yayın-Medya editörlerimizden (ve her zaman elini bize uzatan, katkı ve desteklerini esirgemeyen) sevgili Prof. Dr. Serpil Aygün Cengiz, UKÜ Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü öğretim elemanları ve değerli akademisyenlerimizle görüşüp tartışarak bu sayının alanımızın yaşayan en değerli mensubu olan Sayın Prof. Dr. İlhan Başgöz adına yayımlanmasında karar aldık. Dileğimizi kendisine ilettiğimizde içten destekleriyle yanımızda olan Sayın İlhan Başgöz'e teşekkür ediyor, daha nice sağlıklı, mutlu yıllar diliyoruz.

Alanımızın dergileri içinde daha önce de Prof. Dr. İlhan Başgöz için özel sayılar hazırlanmıştır. Öncelikle kendi dergimizin Haziran - Temmuz 1998 tarihli 14. sayısı İlhan Başgöz Özel Sayısında Metin Turan'ın *İlhan Başgöz'ü Okumak*; İlhan Başgöz'ün *Pertev Naili Boratav'ın Türk ve Dünya Folklor Araştırmalarındaki Yeri* başlıklı değerli makalesi; Vecihi Timuroğlu'nun *Önemli Bir Halkbilimci: Prof. Dr. İlhan Başgöz*; Dan Ben-Amos'un *Prof. Dr. İlhan Başgöz'e Övgü*; Yahya Aksoy'un *Başöğretmen İlhan Başgöz*; M. Öcal Oğuz'un *İlhan Başgöz veya Çin'deki Bilim* adlı makaleleri; Işık Gencer'in *İlhan Başgöz: "Aydın Yeni Bir Edebiyatla Ümit Vermelidir"* başlıklı söyleşisi yer almıştı. Bunlara ek olarak *İlhan Başgöz'ü Toplu Okumak* başlığı altında da hocamızın sekiz yazısıyla özel sayı tamamlamıştı. Bu yazılardan Dan Ben-Amos'un yazısını -özellikle genç kuşaklarımızın kaynağa ulaşabilmeleri konusunda güçlük çekebileceklerini düşündüğümüzden- tekrar yayımlamayı uygun gördük. Bu sayıda yer alan yazılar ve fotoğrafların alanımız için değerli belgeler olduğunu vurgulamak isterim.

Milli Folklor dergisinin 85. Sayısında da özel sayı olmamakla birlikte Evrim Ölçer Özünel'in *Prof. Dr. M. İlhan Başgöz'ün Özgeçmişi ve Yayınları*; yine Özünel'in Başgöz ile söyleşisi; Mustafa Kemal Mirzeler'in *İlhan Başgöz'le İngilizce Son Kitabı Hikâye, Turkish Folk Romance As Performance Art Üzerine Söyleşi* başlıklı ürünler bulunmaktadır.



Bu çalışmalara emek verenlere bir kez daha teşekkür ederken elinizde bulunan sayıyla bu konudaki en kapsamlı sayıyı sunmanın sevinci yanı sıra, Türk Halkbiliminin ulu çınarına aslında çok şey yapamamanın da burukluğunu yaşamaktayız. Bir asrı geçmiş yaşında doğduğu “arpa tarlalarının” esintileriyle anımsadıklarımı, çocukluğu boyunca atasından, ninesinden dinlediklerini kulağına küpe yaparken ilk gençlik yıllarında bağlamanın büyüğü tınlarında dinlediği âşıklardan aldıklarıyla da geleceğe köprüler atan sevgili hocamızın bu özel sayısında dostlarını, öğrencilerini, aynı yazgıyı paylaştıklarını; O’nu görüp ömür boyu etkisinde kalanları; hiç yüzünü görmemekle birlikte eserleriyle feyz alıp serpilenleri bir araya getirmenin mutluluğu içindeyiz.

Özel sayıyı hazırlık aşamasında Türkiye’deki tüm ilgili fakülte dekanlıklarına, ilgili birimlere genel; konuyla bağlantılarını bildiğimiz çoğu halkbilimi/ halk edebiyatı alanındaki pek çok akademisyen, araştırmacı ve yazara da doğrudan çağrı yaparak katkılarını diledik. Sıcak bir ilgi ve içten destekle karşılanan ricamız sonucunda gerek konuyla bağlantıları gerekse hakem süreçleri ve dergi beklentileri kapsamında bir araya getirdiğimiz ürünleri bilim, kültür dünyasında sunmaktayız. Anı, değerlendirme, yorum vb nitelikteki yazılarda dergimizin makalelere yönelik kurallarını aramadık.

Başgöz'le dostluğunun duygularını sınırsızca dizelerine taşıyan Gündüz Vassaf'la sayımızda “merhaba” derken, hocamızın hiç bir yerde yayımlanmamış ve sayın Tekin Şener'in bize ilettiği “Sivas, Sivas, Sivas...” bir gezi yazısı olmanın çok ötesinde folklorik bezemeler, yaşamda tadılmış halk edebiyatı lezzetleriyle bir söyleşi ziyafeti... Anadolu güzellikleri doğal görüntüleri ile yansıtılırken her yöre -özellikle genç Türkiye Cumhuriyeti'nin paydaşlığıyla- arz-ı endam etmede. Tarihsel anekdotlar, halk şiirinin görkemli dizeleriyle desteklenen görüşler, genç okurlara birer uygulamalı ders niteliğindedir. Bu yazının yoldaşı gibi duran Tekin Şener'in “Başgöz'le Sivas'ta İki Gün” başlıklı yazısı, “koca çınarı” irak diyarlardan Orta Anadolu bozkırına taşımakta. Fotoğraflarla da desteklenen yazı, Başgöz'deki memleket sevdasının başka bir yansıması...

Serpil Aygün Cengiz'le *Kardeşliğe Bin Selam* (Tetragon-2003) adlı nehir söyleşiye gerçekleştiren Gönül Pultar, Başgöz'ün hayat öyküsü olan *Gemerek Nire Bloomington Nire* adlı son kitabından yola çıkarak uzun yıllara dayanan dostluğun, tanışıklığın bir başka görüntüsünü sundu.

Başgöz'ün Indiana Üniversitesi'nden yakın arkadaşı olan Prof. Dr. Haluk Şahin'in 1968 yılında başlamış olan dostluğun anlatıldığı *İlhan Başgöz'le Yarınlar* başlıklı yazı, üzerinde önemle durulması gereken işlevlere sahip. O yıllarda 35 bin nüfuslu küçük bir kasaba görünümünde olan Bloomington'da altı yıl kalan Haluk Şahin, bu yılların en önemli mirası olarak İlhan Başgöz'le dostluğuna vurgu yaparak halk şiiri ve şairlerinin çağdaş yaşamdaki işlevlerini -doğal olarak uzmanlık alanı olan- iletişimsel açıdan irdeledi. Özellikle tüm halk edebiyatçılarının okumalarını önerdiğim bu yazı, halk şiiri çalışmalarına ufuk açacak niteliktedir. Bir başka değerli akademisyenimiz Prof. Dr. İlter Turan, 1960'lı yıllara dek inen bir tanışıklığın tarihsel süreç içindeki gelişimlerini aktarırken Başgöz'ün hem bir akademisyen hem de bir insan olarak örnek oluşturacak yanlarına vurgu yapar. Anadolu'dan başlayan dostluk, Amerika'da devam etmiş, Başgöz'ün Van 100. Yıl Üniversitesi'ndeki özveri görev yıllarında da devam eder.

Dergimize ve çalışmalarımıza her zaman destek vermiş olan hocam Prof. Dr. Umay Günay, *İlhan Başgöz ve Türkiye'de Bilim ve Fikir Adamı Olmak* başlıklı yazısında bilimsellik ve bilimsel etik konusunda bir ders daha vermektedir. Düşünsel-ideolojik açıdan koşturmadığı, ama bilimsel çalışmalarını takdir ettiği Başgöz'ü Hacettepe Üniversitesi'ne konferans vermek üzere davet ettiğini ve etkinlikten sonraki görüşmelerde fikir teatisinde bulduklarını vurgulayan Günay, Türkiye üniversitelerindeki görüş ve ideoloji farklılıklarından kaynaklanan cepheleşmenin bilimsel gelişmelere engel olacağını söylerken (kanımızca günümüzde halâ yaşanan) bu ilkel ve bağınaz tutumları şiddetle eleştirmekte; bilim adına yol göstericilik yapmaktadır.

Başgöz'le ortak hayat görüşü olmayanlardan biri de uzun yıllar Türkiye'de milletvekilliği, bakanlıklar yapmış olan Ali Şevki Ereğ'tir. Başgöz'ün ortaöğretimde

öğrencisi olan Ereğ, o yılların acı/tatlı olaylarını yansıtırken bir hocanın öğrencilerin gönlünde nasıl taht kurabileceğinin öyküsünü aktarmaktaydı.

Bu sayımızda daha önce yayımlanmamış Mustafa Sever ile Serpil Aygün Cengiz ve arkadaşlarının gerçekleştirmiş oldukları iki ayrı söyleşinin metinleri bulunmaktadır. Her biri bir amaca yönelik ustaca kurgulanmış sorulara Başgöz'ün cevapları genç kuşaklara birer meş'âle niteliğindedir.

Öte yandan yine Prof.Dr. S. A. Cengiz'in Balıkesir/Güre'de Başgöz tarafından başlatılıp sürdürülmüş olan yaz okullarının duyugulu, öğretici, belgesel yansımalarını sunuyoruz.

Prof. Dr. Salahaddin Bekki, Başgöz'ün yayımlanmamış ve adını O'nun koyduğu "*Türk Folkloruna Giriş*" adlı eserini tanıtmaktadır. Başgöz'ün Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi'nde görev yaptığı yıllarda, orada asistan olan Bekki, hocanın öğrencilere dağıttığı ders notlarını kendisinden alır; yıllar içinde düzenlenip tertip edilen bu notlar maalesef henüz basılmamış önemli bir kaynak halindedir. Bu makalenin yayımlanmasıyla umarız biri(leri), bu değerli yapıtı gün yüzüne çıkarma girişiminde bulunur.

Hocamızın Indiana Üniversitesi'nde doktora jürisinde bulunduğu Prof. Dr. Shahyar Danishger, Azerbaycan Milli İlimler Akademisi üyesi ve Azerbaycan Diller Üniversitesi Rektörü Prof. Dr. Kemal Abdulla ve yine hocamızın yakın dostu Prof. Dr. John McDowell (makalesi halkbilimcilerimizin özel ilgisini çekecektir) ilginç çalışmalarlarıyla sayımıza değer ve anlam kattılar, emekleri daim olsun.

Prof. Dr. Tülin Arseven, Prof. Dr. İlhan Başgöz'ün sosyal gösterim anlayışından yola çıkarak bir roman tahlili gerçekleştirirken, genç araştırmacı M. Devrim Topses, İlhan Başgöz'ün kuramsal yaklaşımını eğitim sosyolojisi açısından irdeledi.

Sayımızı tamamlayan diğer makalelerde özellikle alanımızın bilim insanları son çalışmalarlarıyla kayda değer, kalıcı, katkı sağlayıcı katkılarda bulundular, emekleri yüce olsun. Bu sayımıza yurt dışından da önemli katkılarda bulunan yazarlarımız oldu; emekleri var olsun; içten teşekkürlerimizi sunuyoruz.

Sözlerime nokta koymadan önce yıllar önce Necatibey Eğitim Fakültesi'nde çalışırken bir yurt dışı staj fırsatım olmuştu. İnternet vb. olanakların sınırlı olduğu o dönemde Indiana'da bulunan İlhan Başgöz hocama mektup yazarak orada staj almak istediğimi iletmıştim. Hocayla hiç yüz yüze gelmemiştik, beni tanıyıp tanımadığını da bilmiyordum. Aradan epey zaman geçince ben başka bir ülkeye gidiş için işlemleri tamamladığımda sevgili Başgöz hocamdan kalın bir zarfın içinde bir mektup aldım. Mektup ve eklerinde nereden, nasıl biletler alacağım, hangi saatlerde nerede bulunmamdan tutunuz, oradaki sağlık sigortam, staj dışı zamanlarda part-time çalışma olanaklarım, yerleşke içindeki yaşam alanları ve uygulamalar ve daha şu anda anımsamadığım tonla bilgi vardı. O büyük insan yüzünü bile görmediği gencecik bir akademisyen için Amerika'nın kapılarını açmıştı. Diğer ülkeye gidişle ilgili ku-

rul kararları, biletler vs. alındığından maalesef Indiana'ya gitmek nasip olmamış ve belki ömrümde çok farklı kapılar kapanmıştı. Kapılarına yanaşılmayan, kendilerine iki laf edilip tek soru sorulamayan nice anlı/şanlı, kalabalık ünvanlı hocalarımızın yanında İlhan Başgöz, mütevaziliği, destekleyici kişiliği, paylaşımcılığıyla örnek bir bilim insanıdır. İlerlemiş yaşına, elverişsiz sağlık koşullarına karşın Güre'lerde yaz okulları açması, merkezlerden dışarı adım atmamışların bolluğunda Van'a koşup heyecanla dersler vermesi, O'nun kişiliği, özverisi ve yurt sevgisi konusunda ibret alınacak yönlerdir.

Değerli okurlar;

Yüzyılı bulan bir ömrün bilime, kültüre, ülkesinin değerlerine, halk edebiyatına, yurttaşlarına duyduğu sevgiyi; bu sevgiye dayanan onlarca yılda kotarılmış emeklere dayanan eserlerin kaynağını bir kez daha gün yüzünde tutma amacından yola çıktık. El veren büyüklerimizin, destek olan meslektaşlarımızın, genç bilim insanlarının tümüne teşekkür ediyoruz. Onlar bu ülkenin yüz akı olmuş, dünyaca sayılmış, sevilmiş bir yüce gönül adamının anılmasında paydaş oldular. Her birine “arpa tarlalarından”, Akdeniz'in orta yerinden kucak dolusu teşekkürler, saygılar, sevgiler...

Prof. Dr. Metin Karadağ

Genel Yayın Yönetmeni

İLHAN BAŞGÖZ

Gündüz Vassaf

İlhan,
Topraktır, sudur, Anadolu'dur
Tok sesli
Latif sözlü
Âşıktır

İlhan,
Yoldur, sofradır, okuldur
Hazinesi kürsü
Kalemi tükenmez
Sohbeti coşkudur

İlhan,
Dili destan
Kalbi hak
Zalimin beldesinde
Sözü tacdır

Şiir, fıkra, bilmededir
İnsanı kucaklar
Aklı kutsar
Hoca Nasreddin yoldaşı
Bize ayna tutar

Kendisine göçmen kuş der
Üniversitelere yuva kurar
Devlet gölgesini
Görmezden gelir
Kitaplarını seferber eder.

Vay başıma gelenler der,
Devr-i alem keyfinin
Yeni Dünya meskeninde
Kültür eker, sevgi biçer
Gemerek türküleri söyler

İlhan,
Tecrübeleri kadar yaşlı
Rüyaları kadar genç
Güleryüzün ev sahibi
Heyy gidi, seni seni..

İstanbul
15 Ağustos, 2019



Sivas, Sivas, Sivas... *

İlhan Başgöz

Ankara'dan çıktım yola, selam verdim sağa sola, haydi benim bu dünyaya garip gelmiş hemşerim, yolun açık ola. Mevsim bahardı, havada kışla yazın ezeli kavgası vardı. Düştüğ Kırıkkale yoluna. Kırıkkale yolu lokanta dolu, lokantalar tıklım tıklım, kadın erkek müşteri dolu. Türk Hava Yolları'nın yeni Osmanlıcasını kullanırsak; baylar olmuş beyefendi, bayanlar olmuş hanımefendi. Konuşurken kolay ama yazarken beyefendiyi nasıl yazacağımı bilemiyorum. Bey efendi mi, beyefendi mi? Bitişik mi, ayrı mı? Beyle efendiyi ayırırsan da olur ayırmasan da. Pek fark etmez. Ama hanımefendi ne olacak? Hanımla, efendiyi ayırırsan mesele yok. Ama hanımla efendiyi birleştirirsen (bin kere haşa) ciddi sorun çıkar. Ben bilmem, Dil Kurumu bilir.

* İlhan Başgöz'ün ilk kez yayımlanan bu metni ve ata toprağında geçirdiği dört gün üzerine bir bilgi notu yazmak isterim. 2015'in Mayıs ayında İlhan Başgöz, doğduğu ve büyüdüğü topraklara geldi ve birkaç gün kaldı. 90'lı yaşlarını sürdüren bir kişi için zahmetli bir yolculuktu bu. Hem fiziksel zorlukları hem manevî zorlukları vardı. Karşılaştığı isimler, dokunduğu taşlar, rast geldiği binalar onu 80 yıl öncesine götürüyor, geçmiş zaman ile şimdi arasında keskin mukayeselere sürüklüyordu. DTCF'de Halkbilim kürsüsünü kuran meslektaşı ve hemşehrisi Sedat Veyis Örnek anısına düzenlenen programı vesile ederek Sivas ve Gemerek yollarına düşmüştü. TÜBİTAK'ın desteklediği *Sedat Veyis Örnek* Sözlü Tarih, Biyografi ve Belgelik Çalışması başlıklı bu projenin önemli bir aşaması Sivas'ta yapılıyordu ve Prof. Dr. Serpil Aygün Cengiz önderliğinde Sivas'a gelen kalabalık bir heyete İlhan Başgöz de katılarak programın onur konuğu olmuştu. "Sivas, Sivas, Sivas..." başlıklı bu metinde İlhan Başgöz, kendi kaleminden bu geziyi ve Sivas ellerinde geçirdiği dört günü anlatıyor. 2015'in Eylül ayında bana epostayla gönderdiği metni o gün bu gündür yayımlama imkânı bulamamıştım. *Hayat Ağacı* dergisinde yayımlanan ve aynı konuyu içeren benim metnimle birlikte broşür olarak yayımlamamı benden rica etmiş, hatta broşürün baskı masraflarını karşılamak istediğini belirten bir e-mektupla metni bana göndermişti. Burada bahsetmek istemediğim bazı aksilikler yüzünden yayımlayamadığım bu İlhan Başgöz metnini, Hoca için hazırlanan bir özel sayıda yayımlama imkânı doğunca hiç tereddüt etmedim. *folklor/edebiyat* dergisinin bu değerli anıt sayısına katkı vermenin ve Hoca'nın ülkesinde geçirdiği son aylarda çocukluğunun, ilk gençliğinin silinmez anılarıyla buluşmasını bu sayfalara taşımamın sevincini yaşıyorum. Burada, *Hayat Ağacı* dergisinin 28. sayısında yayımlanan, "İlhan Başgöz'le Sivas'ta İki Gün" başlıklı benim metnimi İlhan Başgöz imzasını taşıyan metinle birlikte, peş peşe okuma olanağı bulacaksınız. Aynı olayı konu alan iki metin arasında, birinci şahıs ve üçüncü şahıs anlatımından kaynaklanan farklar, keza gözlem, izlenim ve yorum farkları gayet doğaldır. Bu okuma deneyimi sırasında, aynı olguya iki ayrı pencereden bakan, iki ayrı şahsın cümlelerinden çok; birbirini devam ettiren ve tamamlayan iki metinle buluşacağınızı umuyorum (Tekin Şener).

Kırıkkale yolunun iki yanında çam ağaçları dikili, kavak dikili, iğde ağaçları dikili; uzun uzun, yeşil yeşil gülüşüp dururlar. Rahat uyu Bedri Reis. Sen gittin, yeşillerin çevremizde dolanıp durur. Senin yerine yeşile biz merhaba diyoruz: Merhaba Yeşil! “Yeşile de deli gönül hıncınan, başı boş bedava bir sevincinen, muhabbet bir ekin ekip yeşertmek, ister kâğıt kalem ister vincinen, yeşile de deli gönül merhaba, erikler vişneler, dutlar merhaba, muhabbet bir ekin ekip yeşertmek, sahipsiz yoncalar otlar merhaba.” İğdelerin eli kulağında, tomurcuklar ha patladı, ha patlayacak. Unutmayın sakın; iğde dalı gevrek olur, basmaya gelmez imanım, elin de kızı nazlı da olur, küsmeye gelmez imanım. Kızılırmak’ın sesi geldi uzaktan. Âşık Veysel’in sesidir bu, uzak değil yakından. Yaralı bir kuş gibi kanat çırpıp durur, bir sağdan, bir soldan: “Parça parça etsem seni, fabrikaya tutsam seni, Kızılırmak seni seni. Üzerine köprü kursam, seni cehenneme sürsem, Kızılırmak seni seni” Mezar taşların çınlasın Âşık Veysel, sevgili dost. Kızılırmak parça parça olmuş. Senin hayallemene gerek kalmamış, başına çelikten bir gem takmışlar. Adına köprü diyorlar. Uslu bir kedi gibi bir o yana, bir bu yana yuvarlanıp duruyor. Nerde uçan kuşu alan Kızılırmak, nerde allı pullu gelinleri alıp yiğitlerin belini büken Kızılırmak? Kızılırmak türküsü tarihin sayfalarında kalmış: Köprüye varınca köprü yıkıldı, yıkıldı, üç yüz atlı birden suya döküldü, nice yiğitlerin boynu büküldü, Kızılırmak nettin allı gelini. Nasıl yedin benim suna boylumu. Suna boylu gelinleri Kızılırmak yemiyor artık. Gözü kanlı kıskanç kocaların kurşunu yiyor. Yalnız kocalar değil, daha sesi kartlaşmamış oğlanlar, ellerinde tüfek, kolundaki bilezikleri almak için anasını yiyor, zehir yutma diyen babasını yiyor. Aç kurtlar gibi millet birbirini yiyor. Kalleş kurşunları, gaz bombaları, dal boylu, ceylan gözlü kızları yiyor, Arap taylar gibi başını dik tutan delikanlıları yiyor. Yiyor oğlu yiyor.

Kızılırmak’ın suları uslanmış, hangi bahçeye, hangi bostana, hangi tarlaya girse kızıl sular yeşile dönmüş. Yerlere halılar sermiş, üstüne bin bir renkli çiçek dokumuş, ağaçların köküne girmiş, ağaç çiçeğe, meyveye durmuş. Ne güzel! Bir çelik köprüden geçtik Kızılırmak’ı. Vardık Kırıkkale’ye, girdik Kırıkkale’ye, gördük Kırıkkale’yi. Nerde Kırıkkale yahu, nerde Kırıkkale’nin kerpiç damları, toz toprak içinde çember çeviren dal taşak çocukları, ellerinde helkeler su taşıyan yorgun kızlar, gelinler? Hepsi kaybolmuş, almış gitmişler başlarını. Yerlerini TOKİ’nin gökdelenleri almış. Bedava verseler oturmam 15. katında. Yunus diyeni; “benim ayım, yerden doğar”, ayaklarım toprağa dokunmalı benim. Biraz ileride bir güzel evler karşıladı bizi. Hepsi tatlı meyillere serpilmiş, iki katlı, kırmızı kiremitli, beyaz boyalı evler. Neredeyim ben? İsviçre’nin kartpostallar dünyasında mı? Yalanım yok hepsi yeşillikler içinde kaybolmuş. Kirecini karan ellere, kiremitini seren ellere, badanasını vuran ellere selam ederim. Hele hele kırmızı kiremiti yeşil çevreye yakıştıran eller dert görmesin: Yakışmazsa öldür beni, yeşil giyin al üstüne. Mutluluklar dilerim bu renk cümbüşü içinde yaşayan insanlara. Gökten iner, yerden biter gibi serildiler önüme, beni kurtardılar TOKİ’nin dikey kültüründen.

Kırıkkale’den vurduk Yozgat yoluna. Direksiyonda Cemil Kurt dostumun elleri, tıpkı Arhavalı İsmail’in dümen tutan elleri gibi sağlam, güvenli. Bakmayın soyadına, kuzu gibi yumuşak, tatlı bir insandır Cemil. Yozgat yolu toz duman içinde, çamurdan ve kuzey

rüzgârından değil. İki yanına asılmış yoldüzerler, taşkıranlar, kayadelenler. Toz duman değil gördüklerin, duydukların rüzgâr sesi değil. Onlardan gelen kaba ama düzenli makine korusunun sesidir. Dar yolu iki yandan kavramışlar, düzleyip genişletiyorlar. Eski yol arada dar bir kuşak gibi kalmış. İncecik, utangaç; otomobillere, kamyonlara, otobüslere göğsünü açamadığı için tedirgin, kıvranıp duruyor. Yozgat Anadolu'ya gelen Türkmenlerin ilk konak yerlerinden biridir. Görelim tarih ne diyor:

“Baraklar Horasan'dan uzun boylu yollara düştüler. Deve ve koyunları çoktu. Aç, susuz, perişan olarak Yozgat ve Sivas taraflarında Osmanlılarla birleştiler. Bu aşiret kalabalıktı, seksen bini aşiret, dört bini de Abdaldı. Dört bin ev Abdalın içinde Sarıhanoğullarından Dede-moğlu, hemen bozuk düzenli sazını eline aldı. Şu destanı söyledi:

Çıktık Horasan'dan eyledik sökün,

Düşürdüler bizi tozlu yollara (Birdoğan: 18).

Sivas'a gidiyoruz. Soğuk Çermik'ten geçtik, Sıcak Çermik'ten geçtik. Biz arada sırada çadır kiralar, kap kakak, yatak yorgan bir arabaya yükler, bu çermiklere gelirdik. 1930'lu yılların sonu olacak. Yarım yamalak kulaç atmayı ben bu çermiklerin havuzunda öğrendim. Havuzun bir kenarından ötekine kulaç atınca yüzme öğrendiğimi sanırdım. Şimdi çadırdan eser yok, güzel güzel evler, apartmanlar, konaklar yapılmış. Göçebe kültürü yok olmuş. Ne iyi, darısı köylü kültürün başına. Çermiklerden Sivas'a yaklaşırken yol kenarında büyük bir panoda Başbakanımız Davutoğlu'nu gördük. Diyor ki; “13 yılda 27 bin km asfalt yol yaptık.” Doğrudur yapmışlardır, pek de faydalı bir iş, Yurdun dört bucağını birleştiriyorlar. Ne güzel. Ama sakın mukayeseye kalkmasınlar, “onlar 50 yılda...” filan demesinler. Böyle bir karşılaştırma Cumhuriyet'e büyük haksızlık olur. Şundan, Falih Rıfki Atay, bana bir mektubunda diyordu ki; “ilk Cumhuriyet Hükümeti'nin bütçesi, Batıda büyük bir bakkal dükkânının bütçesi kadardı.” Sonradan baktım 56 milyon lira. Bu bütçenin zorunlu ödemeleri ve harcamaları vardı. Çiçeği burnunda yeni devlet Lozan'da Osmanlı borçlarının yüzde 62'sini ödemek zorunda bırakılmıştı. 1870'lerde başlayan bu borçlanmalar o kadar artmıştı ki, 1915'te koca İmparatorluk borcun faizini bile ödeyemez hâle düşmüştü. Osmanlı İmparatorluğu buna, yüz kızartıcı bir çare buldu. 4000 memur çalıştırarak, devlet içinde devlet haline gelen Yabancı Borçlar İdaresi'ne, İmparatorluğun aşar vergisini toplama hakkını verdi. Aşar vergisini her yıl bu yabancı idare topluyor, alacağını alıyor, artanını devlete veriyordu. Bu borçların ödenmesi, 1945 yılına kadar her yıl Cumhuriyet bütçesinin yüzde 16'sını götürmüştür. 1945 yılında Cumhuriyet'in, Düvel-i Muazzamaya (Büyük Devletlere) borcu ya kalmamıştı veya adı anılmayacak kadar küçülmüştü. Bu mini bütçenin yüzde 34'ü memur maaşlarına gidiyordu. Cumhuriyetin bu küçük bütçesinin yüzde 30'u silahlı kuvvetlere ayrılmıştı. Yeni devletin kuvvetli bir ordusu olmalıydı. İtalya diktatörü Mussolini cenapları, daha 1930'ların başında gözünün Antalya'da olduğunu saklamıyor, Antalya bizim olacak diye nutuklar atıyordu. Sevr Anlaşması ile elini kolunu sallayarak gelip işgal ettiği Antalya bölgesini çok sevmiş olacak. Halkımız, Mussolini'nin Antalya sevdasından vazgeçip, Habeşistan'a yönelmesini hoş bir fikra ile izah eder. Mussolini'nin Antalya'ya çıkmak niyetini öğrenince, Mustafa Kemal ma-

reşal üniformasını giymiş ve İtalyan elçisini Çankaya'ya çağırılmış. Elçi gelince emir erine; "Çocuk benim çizmelerimi getir" emrini vermiş. Çizmeler gelmiş. Mustafa Kemal, elçinin önünde çizmelerini bir çırpıda ayaklarına geçirmiş. İtalya çizme biçimindedir ya! Bununla demek istemiş ki: "Aklınızı başınıza toplayın, yoksa sizi de böyle ayağımın altına alırım." Doğru olup olmaması önemli değil. Halkın gerçeğidir bu. Hikâye öylesine tutmuştur ki, bugün bile söylenir. Sonra Genel Kurmay başkanına emir vermiş: "Bu adam delinin biridir, aklına eserse Antalya'ya çıkmaya kalkar. Çıkarsa ona iyi bir dayak atarız. Ama siz gene de güneye bir tümen kaydırın."

Benim hesabım iyi değildir. Bu harcamalardan sonra elinde ne kalmışsa Cumhuriyet onunla gerçekleştirmişti başarılarını. Bugün bütçemiz 450 milyar liradır. Dahası var. Cumhuriyet, memleketin en önemli gelir kaynaklarını, yabancı şirketlerin elinde bulmuştur. Demiryolları, limanlar, önemli tarım ve ticaret alanları, bayındırlık tesisleri, gümrük ve maliye gelirleri büyük Batılı şirketlerinin elindedir. Lozan'da kapitülasyonlar kaldırılmıştır ama bu kapitülasyonlardan faydalanarak kurulan yabancı şirketlere dokunulamamıştır. Türkiye Cumhuriyeti bu şirketleri birer birer satın almıştır. İzmir-Aydın demiryolu 2 milyon İngiliz lirasına satın alınınca, öğretmenimiz bize ödev vermişti, sevincimizi dile getirmeliydik. Benim ödevimin başlığı; "Demir yolumuz, bağımsızlık yolumuz" idi. İstanbul Rıhtımlar İdaresi 40 milyon Frank'a alınınca bayram etmiştik. Artık limanlarımıza et mi giriyor, dert mi giriyor bilecektik. Üstelik rıhtımların geliri de bizim olacaktı. Tütün rejisi 4 milyon Frank'a satın alınınca bu sefer ayıncacılar bayram etmişti. Ayıncacı, tütün kaçakçısı demektir. Köylümüz, yetiştirdiği tütünün denklelerini eşeğine yükletip, pazara indiremezdi, Tütün ille de bir yabancı tekele, bu tekelin biçtiği fiyattan satılacaktı. İndirse kaçakçı sayılıyor, ya hapse atılıyor veya tütün kolcuları ile çatışıyor ve vuruluyordu. Bir ayıncacı türküsü şöyle der:

*Hacılar köyüne bastığım oldu,
Tütünümlün dengi yastığım oldu,
Aman dostlar bakın benim çareme,
Tütünün tozunu basın yareme.*

Genç Cumhuriyet ekonomik bağımsızlık olmadan, gerçek bağımsızlık olmayacağını iyi biliyordu. Bunun için yabancı şirketleri, o vakit için büyük sayılacak paralar ödeyerek satın alıyordu.

Biz gene tarihi bırakalım ders alınsın diye. Eğer okuyan ve ders alan varsa.

1945 yılında sol bacağı kırık bir demokrasi kurmak uğruna İsmet İnönü yabancı devletlere borçlanma kapısını yeniden açmıştır. Bu sefer adı Truman Doktrini ve Marshall Yardımı idi. Amerika bize savaş artığı otomobilleri, işe yaramaz dağ toprakları ve Teksas katırlarını verdi. Bunların bir kısmı bedava, bir kısmı kredi ile veriliyordu. Kredi borçlanma demektir. 1950'de iktidara gelen Menderes hükümeti ve daha sonra gelenler bu yolu pek sevdiler. Eski hamam eski tas, yalnız bizi bir güzel terleten idarenin adı değişti. Borç veren idarenin adı şimdi IMF'dir. Ve biz yeniden boğazımıza kadar borca batmışızdır. Borcu devletin veya özel girişimin yapmış olması fark etmez. Biz ödeyeceğiz gene. Yani; alavere dalavere Kürt Memet nöbete.

Biz yolculuğumuza devam edelim. Yoğun Yokuş'un başına varınca göründü Sivas'ın bağları, vara vara vardık ki şalgam tarlaları denmiştir. Şalgam tarlaları yerini gökdelenlere ve fabrika bacalarına bırakmış. Ne iyi. Sivas'ta, Sedat Veyis Örnek için düzenlenen bir toplantının açılış konuşmasını yapacağım. Toplantıyı Serpil Aygün Cengiz ve arkadaşları düzenlemişler. Zor iştir bilirim, ellerine sağlık. Sivas'ta bizi Özel İdare'nin konukevine kondurdular. Beş katlı, tertemiz, bakımlı. Bana en üst katta bir oda vermişler. Penceresinden bakınca Sivas'ın yarısını görüyorsunuz. Odam pek güzel amma... Doğuda insanlar amma deyince; amma sözün çürüğüdür, nedir amma? diye sorarlar. Amması şu ki odamda ne telefon var ne zil var. Bir şişe su istemek için kırk ayak merdiveni iniyor, kırk ayak merdivenden çıkıyorsunuz. İşkence. Yakışmıyor Özel İdare'ye. Haberleri olsun, bir zil çekmek kolay ve ucuz iştir.

Ertesi sabah erkenden sokağa fırlıyorum memleketimin kokusunu almak için. Bir gürültü, bir kalabalık. Sabahın erinde otomobiller, bisikletler, sokak satıcıları, karıncalar gibi çalışıyorlar. Direksiyon tutan eller, pedal çeviren ayaklar, sahlebim kaymak diye Sivas'ın tatlı şivesi ile bağırın diller dert görmesin. Yollarda boş gezen bir tek can yok. Ne güzel! Acıkmışsınız. Bir kebabçıda yemek yiyoruz. Kebabçı dediysem küçük bir dükkân sanmayın. Çıkarken adımladım, boyu 20 adım. Benim boyumun 5'te 4 buçuğu bacaktır. Ona göre hesaplayın. İç içe odalar. Kocaman bir döner kebab makinesi. Eskisi gibi döneri bıçakla kesmiyorlar. Kes bir yağlı olmasın deyince döner makinesi koca göbeğini sallayarak dönüyor, kebabçının elinde tıraş makinesi gibi bir makine, basıyor düğmesine, başlıyor tıraş etmeye. Kebab yağı ile ıslanmış Sivas pidesi masanızdadır. Sonra Sivas köftesi mi istersin, kuzu şiş mi istersin; bir düğmeye bas yeter.

Soruyorum lokantacıya; "Hemşerim, kebabçınız Ramazan'da açık mıdır?" "Ayıp ettin beyim, yalnız bizim dükkân değil bütün lokantalar ve kahvehaneler Ramazan'da açıktır." Kulaklarıma inanmıyorum. Sivas'ta mıyım ben? Ben Sivas'ta mıyım ben?

Ertesi gün Cumhuriyet Üniversitesinde Sedat Veyis Örnek için hazırlanan bir toplantının açılış konuşmasını yapacağım. Rektör Bey araba göndermiş. Doluşuyoruz. Üniversite kampüsü kimi yerde ekili, kimi yerde dikili, kimi yerde asfalt dökülü. Sivas'ın killi toprağında şalgamdan ve Halil eriğinden başka şey yetişmez demişler, halt etmişler.

İnsan yetişiyor Cumhuriyet Üniversitesinde. Kırk bin öğrenci, kızlı erkekli. Gelincikler gibi serpilmişler kara toprağın üstüne, allı morlu, sarılı yeşilli. Efendim rektörleri YÖK seçiyormuş. Cumhurbaşkanı atıyormuş. Bunların hiç önemi yok. Önemli olan bu kırk bin canın çevreye saldırdığı kırk bin ışık. Işık giren yere yobazlık giremiyor, gerilik giremiyor, bağınazlık giremiyor. Gazete giriyor, dergi giriyor, kitap giriyor. Rektör Prof. Dr. Faruk Kocacık, yardımcısı Prof. Dr. Ali Erkul bizi bir yemekte ağırlıyorlar. Yüzleri de gönülleri gibi aydınlık insanlar. Yobazlık, bağınazlık, gerilik yanlarından geçmemiş. Çalışkan, dürüst, bilgili hocalar bunlar. Kendilerini öğrencilerine adamışlar, Kürt, Çerkes, kadın erkek demeden hepsini bağırlarına basmışlar. Bilim ve aydınlık ekiyorlar bu gencecik insanların gönlüne ve kafasına, ne iyi.

Ben ilkokul son sınıfı, ortaokul ve liseyi Sivas'ta okudum. 1932-1940 yıllarıdır. İlkokulumun adı; Hafız Recep Okulu idi. Sonra Recep Evi oldu, daha sonra da yıkıldı, yerine Ziya Gökalp Okulu yapıldı. Evimiz Ferhat Bostanı Mahallesi, Yağcı Sokağı'nda idi. Sabahın erin-

de okula giderken Çukurbostan'dan geçer, pürçüklü (havuç) ve şalgam çalardık. Ne Çukur var, ne bostan ne de havuç ve şalgam tarlaları. Evimi de bulamadım, önünde bir çeşme vardı. Suyu kesilmiş ama kurnası yerinde, sokağın başındaki mescit de duruyor. Sanki küçülmüş, babam bu mescitte Ramazan aylarında teravih kıldırırdı. 1936 filan. CHP'nin en güçlü, laikliğin en sert olduğu yıllar. Kimse karışmazdı. Ben de sıraya girer, ilahiler öğrenirdim. “Ya hennan ya mennan, evvel hu ahir hu, hu hu ya men hu.” Elbet bir şey anlamaz papağan gibi tekrar ederdim. Değerli dostum Tekin Şener benim Sivas maceramı benden güzel anlatmış. Kalemine sağlık. Ben onun anlattıklarını yeniden yazmayacağım. Ancak Hayat Ağacı'nda yayınlanan; İlhan Başgöz'le İki Gün adlı röportajda dokunulmayan bazı noktalara burada değineceğim.

Bir gün Şeyh Şemseddin-i Sivasi'nin türbesini ziyaret ettik. Bu türbenin bende bir anısı var. Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesinin giriş sınavındayım. Prof. Abdülbâki Gölpınarlı, Sivaslı olduğumu öğrenince soruyor: “Kimdir Şemseddin-i Sivasi?” “Hocam, ben liseye gidip gelirken onun türbesinin önünden geçerdim, ama kim olduğunu bilmiyorum.” Bâki Bey o gevrek kahkahalarından birini patlatıyor ve diyor ki; “Bunun hocaları da bilmez.” Bilmiyor olmalı ki, bize söylememişler. Sonra Şemseddin-i Sivasi'nin *Destan-ı Mürgan* (Kuşlar Destanı) adlı el yazması kitabını buldum, Kanuni Sultan Süleyman'a sunulmuş. Böylece Fakülteye kabul ediliyorum. Türbe yerinde, tek bir taşı düşmemiş. Zamana, yaza kışa direnmiş, tarihin derinliklerinden bize bakıp duruyor. Güvenli, kendinden emin.

Ertesi gün okuduğum liseyi görmek istiyorum. Üç yılım geçti bu lisede. Adı 4 Eylül Lisesi idi. Lisenin seçkin bir öğretim kadrosu vardı. Atatürk'ü bu lisenin 4 A sınıfında 45 dakika dinlemek mutluluğuna erdim. Bu lisede âşık oldum. İlk aşk. Babamı bu lisede kaybettim. 1940 yılında bu liseden mezun olan tek öğrenci bendim. Bu lisenin 4 A sınıfında soldan ikinci sıraya oturmak istedim. Bir arkadaş adımla çağıracaktı: “419 İlhan Başgöz.” “Burada” diyecektim. Tamirde imiş. Giremedim. Ama değerli Dr. Faruk Kocacık, kibarlık etmiş, tamirden evvel bu lisenin bana güzel bir maketini hazırlatmış. Şimdi evimin bir duvarını süslüyor. İnceliğine ne kadar teşekkür etsem azdır.

Lise yılları, bir akşam Belediye binasının karşısındaki parkın kapısından çıkıyoruz. Yanımda İbrahim Karababa var. Bir silah sesi. Önümüzde bir erkek, bir kadın vurulup düşüyor. Vuran bir asker. Doğuda hizmette iken duymuş ki eşi başkası ile konuşuyor, izin alıp gelmiş, gözetlemiş ve ikisini bir vurmuş.

Âşık Talibi Coşkun'la Sivas'ta tanışmıştım. Sivas Palas Oteli yeni açılmıştı. Talibi otele varmış, acayip bir oyun görmüş, yazıyor: “Sivas Palas'ında bir oyun gördüm, bilardo dediler adını sordum, biri vurur ötekisi gözetir, erkek culuk gibi boynun uzatır.”

Bir de genelev anım var Sivas'ta. Ben lise öğrencisi iken mahallemizde beklenmedik bir olay oldu. Mahallemizin evlerinden biri genelev oldu. Bu, valiliğin bir kararı ile mi oldu, kararsız mı oldu bilmiyorum. Bu evin arkası Çukurbostan denen boş bir tarlaya açılırdı. Yani evin ön kapısından giren kolayca arka kapısından kaçabilirdi. Süslü, püslü kadınların oturduğu bu eve faytonlarla müşteriler geldiler. Bu kadınlar müşterilere gittiler. Mahallede geceleri sarhoş naraları duyulur oldu. Hepimiz gece olsun, gündüz olsun bu evin kapısı önünden ge-

çerken tuhaf bir korku duyardık. Faytonlarla gelen sarhoşlardan korku. Sonra bu ev kapandı, mahalleli mi şikâyetçi oldu, yoksa idare mi kapattı bilmiyorum.

Bir de Udcu Zöhre hakkında bilgi toplamak istedim. Sivas'ta hatırlayan, bilen yok. Sosyal hayatta Sivaslı kadınlar pek görülmezdi. Ben ortaokula girince okul karma oldu, kızlarla aynı sınıfta oturmaya başladık. Ama gene de teneffüslerde kızlar bir yere toplanır, kendi aralarında konuşurlardı. Okul dışında kız erkek arkadaşlığı henüz yoktu.

Sivas'ta kadın erkek ayrımını bozan bir cesur kadını Udcu Zöhre. Hiçbir düğün onusuz olmazdı. Düğün sahibi bir fayton tutup gider, Udcu Zöhre'yi getirirdi. Koca göbekli, şişman bir kadındı. Çok iyi ud çalardı, uduna bülbüller konar, dinlermiş Zöhre'nin. Önünden rakısı hiç eksik olmazdı. Yanaklarına allıklar sürer, gözlerine sürme çeker, ud çalarken bir yandan rakısını içer, bir yandan şakır şakır sakız çiğnerdi. Udcu Zöhre pek saygı gören bir kadındı. Sonraları çok merak ettim. Kimdi bu kadın? Nerden ve nasıl öğrenmişti bu kadar güzel ud çalmayı, hangi çilelerden geçerek kendini bu erkek topluluğuna kabul ettirmişti? Bugün, Sivas'ta hatırlayan veya bilen, duyan kalmışsa bu yiğit kadın hakkında bilgi toplamak güzel bir çalışma olur.

Gemerek'te babamın öğretmenlik ettiği, benim okuduğum Cumhuriyet Okuluna gittik. Daha da büyümüş. Tazelenmiş. Okulun hemen bitişiğindeki büyük babam Ahmet Ağa'nın evine vardık. Ev gitmiş, öksüz bir bahçesi kalmış. Bu okulun alçak duvarlarından atlar, teneffüs aralarında büyükanem Fadime Bacı'ya koşardım, mahzeni açar, bana pürçüklü, ayva filan verirdi. Onları yiye yiye koşup derse yetişirdim. Doğduğum ve çocukluğumu geçirdiğim evi aradık. Bulduk. Ama bir harabe. Bahçesinden tanıdım. Bir fotoğrafçı satın almış. Oturulur gibi değil. Satın alıp bir müze yapmayı düşündüm. Fotoğrafçıyı bulamadık. Bulsak da kim bilir, bu fırsatı bulunca ne büyük paralar isteyecekti. Dönerken bir balkonda sohbet eden hanımlar çağırdılar. İçlerinde Erdal Gönen'in eşi de varmış. "İlhan Ağabey, buyur bir kahvemizi iç" dediler. Oturdum, meyvelerini yedim, kahvelerini içtim. 85 yıl evvelin anıları bırakmıyor insanın yakasını. Koşup toza dumana bulandığım küllükler bile yok artık. Eski hükümet konağına varıyoruz. Yanında bir kahve vardı. Gece oldu mu Gemerek'in kabadayılarını perdeleri kapatır, kumar oynardı. Naralar atılır, silahlar çekilir, yaralananlar olurdu. Kaymakam alay ederek; "Pek değişmedi bu güzel adet hocam" diyor. Güzelliği batsın. Hükümet binasının ikinci katında güzel bir kitaplık kurmuşlar, ben de kitaplarımı göndermişim. Soruyorum, acaba bir kitaplık kursam, nasıl olur? Meğer bu kitaplığa da pek uğrayan yokmuş. Demek bu güzel âdet de değişmemiş.

Gemerek'ten Karaözü köyüne gittim. Bu köyde bahar şenlikleri varmış. Dostum Kaya Aydoğan daveti getirdi. Bu köyü size tanıtmak zahmetine girmeyeceğim. Şu kadarını söyleyeyim: Bir Alevi köyü. Bu köyde Fazıl Say konser vermiş. Köyde bir Fikret Otyam Kültürevi var. Önünde de güzel bir Otyam heykeli. Bir de etnografya müzesi yaptırıp benim adımları vermek istiyorlar. Ne güzel. Meydanda oturup, acı bir rüzgâr önünde etli pilav yedik. Âşık Veysel, Ali İzzet, Âşık Veli ve Agahi Baba için anılarımı ve bildiklerimi anlattım. Cömert doğa ve gayretli insan eli birleşmiş, köyü ve çevresini cennete çevirmişler. Ayrılmadan evvel bana bir de kendi yetiştirdikleri baldan ikram ettiler. Katıksız, baldan tatlı idi. Söylemeyi

unutuyordum. Köye bir kadın muhtar seçmişler. AKP'den ama MHP'liler de CHP'liler de "Muhtarımızdan memnunuz" diyorlar. Hiç ayırım yapmaz. Kendisi de zaten "Ben bütün köyün muhtarıyım" diyor. Otyam'ın heykeli önünde şu resmi çektirip, o gün mutluluklar içinde ayrıldım. Bir başkadır benim memleketim.

Okulunda okuduğum, sokaklarında aşık oynadığım, harmanlarında düven sürdüğüm memleketime de veda ettim. Kim bilir bir daha görebilecek miyim? Gidip de gelmemek var, gelip de görmemek var denmiştir. Kayseri yoluna düştük, Beştepelere'yi aşınca yol kenarında Tatılı köyünün adını gördüm. On beş-yirmi haneli bir Türkmen köyü idi Tatılı. Şimdi çok büyümüş. Bu köyün bende unutamadığım bir anısı vardır. İlkokul öğrencisi idim. Tatılı'dan bir grup Gemerek'e gelin almaya geldiler. Aklımda bu düğünden bir türkü kalmış. Bu türküyü daha sonraki araştırmalarımda hiçbir yerde bulamadım. Duymadım. Eşsiz bir türkü. Türküden aklımda dörtlükler kalmış. Gelin almaya gelen gruptan bir kadın şu türküyü söylemeye başlamıştı:

*Şu kimin donu
Nişanlımın donu
Altın tepsi içinde
Ben yurum onu.*

*Şu kimin donu
Kaynanamın donu
Sıracalar getirsin
Ben yumam onu.*

Türkü bu içerikle devam ediyor. Gelinin yakınlarının ve sevilen akrabalarının altın tepsi içinde donları yunuyor, ötekilere sıracaya hastalığı layık görülüyordu.

Ankara'ya kadar Kızılırmak birkaç yerde yolumuza çıktı. Irmak değil sanırsın bir can suyu. Nereye sularını serse orası cennete dönmüş. Sivas'tan bu yana ırmağın iki geçesini 50 metre ölçün. Bu alan onun etki alanıdır. Bizim ırmak oraları özel çiftliği yapmış; arpa, yulaf, buğday, yonca ekmiş yemyeşil. İş yerleri kurmuş, bacası tütmeğe. Meyve ağaçları dikmiş. Kiminin dallarında hışırdım gibi meyve daha çiçekte. Kimi çiçeğe durmuş. Çalışkan ve becerikli halk tepeleri tıraş etmiş, üzüm asmaları asmış. Derelere değirmenler kurmuş, çarklı. Bu çarklar suyu alçaktan çekip yükseğe döküyor, un öğütüyor, bulgur taşları çeviriyor. Kırşehir'in önünden geçiyoruz. Dinek bağlarında bir bilmece çıkıyor karşıma: Anası yayvan kadın, babası büklüm koca, kızı güzellere güzel, oğlu meyhanelerde gezer. Üzüm asmasının yaprakları, kökü, meyvesi ve şarap. Dinek bağında gözümüzü üzüm asmalarından ayıramadık. Hacı Bektaş ilçesini geçtik. Yeniden Kırıkkale'deyiz. Bu sefer içine uğramadan kenarındaki yoldan geçip Ankara yolunu tuttuk. Ankara'ya dilimde bir şarkı ile girdim.

*Ankara Ankara güzel Ankara
Seni görmek ister her düşen dara
Senden yardım umar her düşen dara
Yetersin onlara güzel Ankara.*

*Yurduma göz diken dik başlar insin
Türk gücü orada her zoru yensin
Yoktan var edilmiş ilk şehir sensin
Var olsun toprağın taşın Ankara.*

Orta Doğu Teknik Üniversitesindeki lojmanıma girip yatağıma uzandım. Dört gün süren gezim beni yormuş değil. Güzel bir rüya görmüş gibiyim. Memleketim kanatlanmış, uçtu uçacak. Yolu yok bütün engellere karşın uçacak. Bu yükselme önlenemez. İnsanımız çalışmanın, kazanmanın, rahat yaşamanın, birliğin, dirliğin kardeşçe yaşamanın tadını almış. Çatışma ve gerginlik yukarılarda. Temel sağlam, ne çatışma var ne gerginlik ne aylaklık. Bu güzel gelişmeyi, Atatürk'ün dediği gibi önlemek isteyen “dâhili ve harici bedhahlar olacaktır.” Ama benim halka güvenim tam, kötü düzeni, kötü idareyi de peşine takıp uçuracaktır. Nereye mi, bilemem ya yemyeşil ufuklara yahut cehennemin dibine.

Bir başka güzeldir benim memleketim.

Eylül 2015



folklor/edebiyat, cilt: 25, sayı: 100, 2019/4

Prof. İlhan Başgöz'e Övgüyle...*

Dan Ben-Amos**

Türkçeyi hiç konuşmayı bilmeyen Amerikalı folklorcuların oluşan bir kuşağa, Türk folklorunu, Profesör İlhan Başgöz tanıttı. Bize hem geçmişimizin büyük folklor geleneğini, hem de çağdaş Türk toplumunda folklorun uğradığı değişimi bize Başgöz öğretti. Kahvehanelerinizdeki hikâyecileri, çocuklarınızın sorduğu bilmeceleeri, ihtiyarlarımızın söylediği atasözlerini, biz onun bilim adamı bakışından öğrendik. Hepimizin folklorlarda yeni kuramlar aradığımız bir dönemde, o bize, değerli araştırmaları ile yeni yaklaşımları üzerine kurmamız gereken temeli sundu. Yeni yaklaşımlar arayan ve kendilerine şaka yollu “Genç Türkler” denen bir Amerikalı folklorcular kuşağı arasında o, gerçek bir “Genç Türktü”. (İndiana Üniversitesi Folklor Bölümünün Başkanı olan Richard Dorson, çoğu öğrencisi olan ve içinde Dan Ben Amos’un, Alan Dundes’in, Richard Bauman’ın bulunduğu değerli folklorcular grubuna *Genç Türkler* adını takmıştı. (Bu deyim İngilizcede sadece gençliği değil bilimde, politikada ve başka alanlarda geleneğe ve kurulu düzene baş kaldıran insanları belirtmek için kullanılır ve Genç Osmanlılara Avrupa’da verilen “Jeune Turc” adından İngilizceye geçmiştir.)

Profesör Başgöz’ün “The Tale-Singer and His Audience” adlı makalesini ben yayımlamak onuruna eriştim. Bu makaleyi Prof. Kenneth Goldstein’le birlikte hazırladığımız “Folklore: Communication and Performance” adlı kitapta yayımladım. (Bu makale “Hikâye Anlatan Âşık ve Dinleyicisi” adı ile Türkçede yayınlanmıştır. Bak *Folklor Yazıları*; İlhan Başgöz, Adam Yayınları 1986, ss. 49-124).

* Bu yazı *folklor/edebiyat* dergisinin Haziran-Temmuz 1998-14. İlhan Başgöz Özel Sayısı’ndan alınmıştır.

** Prof.Dr., Pennsylvania Üniversitesi, The Department of Folklore and Folklife. (Asian and Middle Eastern Studies). dbamos@sas.upenn.edu



Başgöz, 1983'te organizasyonunu yaptığı 1. Türk Araştırmaları Konferansına katılanlarla birlikte...

İsrail'den Prof. Dimitri Segal, PTL adlı pek önemli bir derginin ilk sayısında (derginin adı "A Journal of Descriptive Poetics and Theory of Literature"dır) kitabımız için uzun bir değerlendirme yazısı yazdı. Bu yazıda o, Başgöz'ün makalesini kitabın en iyi makalesi olarak seçiyor ve şöyle diyordu: "Benim kanıma göre İlhan Başgöz'ün makalesi kitabın en iyi analitik araştırmasıdır. Bu makale büyük bir vukuf ve inceliklerine inerek, geleneksel hikâye anlatımında, dinleyicinin yapısının, hikâyenin yapısını nasıl etkilediğini incelemektedir."

Yalnız Prof. Segal'e değil, Prof. Başgöz hepimize folklorun böyle yeni bir boyutu olduğunu gösterdi. Bunu gerçekleştirdiği dönemlerde çoğumuz dinleyicinin anlatım üzerindeki etkisini, gösterimle (*performance*) düz gösteri (*demonstration*) arasındaki farkı, sözlü anlatımın gayret artırıcı, duyguları kamçılایıcı, sözcüklerle iletişim kurucu işlevlerini ve destanın yapısal bütünlüğünü açıklamak için, sadece, alan araştırmaları ile desteklenmeyen varsayımlar ileri sürüyorduk.

Kısaca söylemek gerekirse Prof. Başgöz'ün folklor araştırmaları çağdaş folklor çalışmalarının odağında yerini almıştır.



İlhan Başgöz'le Sivas'ta İki Gün*

Tekin Şener**

“Beni mutluluktan uçurdunuz çocuklar” dedi, 100'üne merdiven dayayan profesör. Yarım saat kadar Eğrice-Karaözü yolunu araya araya, Gemerek senin Yeni Çubuk benim dolaşıp duruyorduk. Sızır'dan ayrılan yolu nihayet bulduk ve yeşilin onlarca tonu ile bezenmiş, taze bahar kokusunun insanı çarptığı bir vadiye girdik. Hepimizi coğrafyanın güzelliği ve uzayıp giden yeşil yolun enginliği kavramıştı. İlhan Hoca'yı kuşatan daha keskin duyguların o an farkına varamadık. Yol boyunca türkülerle, şiirlerle dışa vurduğu neşeli fakat sakin hâli yerini coşkuya bırakmış; İlhan Hoca sevincini, heyecanını bir çocuk berraklığıyla yaşamaya başlamıştı. Bu toprağın buğusu her adımda damla damla varlığına karışıyor, Hoca'da hatıralarla karışık hayalleri, görüntüleri, türküleri çağırıyordu...

Bir gün önce Sivas'ta çocukluğundan ve ilk gençliğinden kalma mekânları gezdiğimizde ilk çağrı dalgası gelmiş, 80 yıl öncesinden anılar ve duygular sökün etmişti. Ethem Beyin Parkı, Öğretmen Okulu, Kabak Yazısı, Sivas Lisesi, Çukurbostan ve Yağcı Sokağı... Gemerek'ten gelip yerleştikleri, 1930'ların Sivas'ının üzerindeki yoğun sis tabakası her mekânda biraz daha aralanıyordu. Çukurbostan'ın dar sokaklarında, evinin izini sürerken; köşedeki çeşme kalıntısı, ilerideki ev harabesi, ötedeki kürün, berideki sokak tabelası 80 sene öncesinden tanış selamlarıyla karşılıyordu onu. Derken, 70 senedir Yağcı Sokaklı olan bir amcaya tesadüf ettik. Bize Sucu Bekir'in ve mahallenin diğer eskilerinin evlerini, şimdilerde yerinde betonarme bir cami olan ahşap mescidi, Hacı Zahit'e ve Yiğitler'e giden dar araları tarif etti. İlhan Başgöz'ün mahallesindeki geçmiş yolculuğuna rehberlik etti. “Babam buradaki mescitte müezzinlik yapardı. Ramazanlarda beni de teravihe götürürdü. Ya Hennan ya Mennan diye başlayan bir ilahî okurduk.” Gülümseyerek ilahîyi terennüm etti biraz. “80 sene öncesinin Sivas'ından bugüne kalan birkaç şeyden biri de o ilahîdir” demek istedim, fakat başka bir ayrıntıya dikkat kesildiğini görünce sustum.

* 22-23 Mayıs 2015'te halk biliminin duayeni Prof. Dr. İlhan Başgöz'le Sivas'ta ve Gemerek yöresinde geçirdiğimiz vakitlerin hikâyesidir. İşte bu kadardır ol hikâyet.

** Gazeteci - Yazar Yaşam Ağacı Dergisi Yayın Yönetmeni, tekinus@gmail.com



Çukurbostan'dan ayrıлып görmek istediği diğer mekânlara doğru hareket ettiğimizde, İlhan Başgöz'ün gözü arkada, akli ve ruhu birkaç çağ öncesindeydi. Ethembey Parkı'na varır varmaz, gözleri bir gölet aradı. Bugün yaşayan Sivaslıların belki yüzde doksanının bilmediği bir manzarayı sordu. Onun Sivas'ında, Ethembey Barajı denen ve Sivaslıların yüzdüğü, kayıkla gezdiği bir gölet vardı çünkü. 80 sene sonra ise büyükçe bir semt parkı... Oraya dair yaşayan tek şey Ethembey ismi, ona da şükür... Kabakyazısı'nda ise tanıdık iki bina kalmış sadece; şimdilerde Arkeoloji Müzesi olan Sanayi Mektebi Demirhanesi ve Öğretmen Okulu. Asfaltın ve betonun örttüğü Kabakya-zısı, tikiş tikiş ve boğucu bir kentsel alan olmuştu

artık. Orada fazla oyalanmadık, bir iki hatıra fotoğrafından sonra ver elini Sivas Lisesi.

“Liseye gidince sınıfıma çıkacağım, sırama oturacağım, siz numaramı söyleyeceksiniz, ben de ‘burada’ diye karşılık vereceğim” diye heyecanla anlatıyordu. “Bina kapalı, restore ediliyor, belki bu Eylül’e açılır, ama şimdi girmemiz mümkün olmayabilir” dedikse de bizi duymazdan geldi. Ağır işittiğinden değil bu sefer duymak istemediğinden duymadı. Bekçiye doğru öyle kararlı adımlarla ilerledi ki bize takip etmekten başka bir seçenek kalmadı. “Bey, ben bu okuldan 1939’da mezun oldum” diye başladı meramını anlatmaya ve şantiye alanına girdik. Ancak arkadaki cümle kapsamında durdurulduk, bundan sonrasının tehlikeli olduğu söylendi. İlhan Hoca da bize sınıfının penceresini gösterdi. Duvarlara dokundu, zamanı aşan bakışlarla Sivas Lisesi’nin seyrine daldı. Neler gördü, neler hatırladı, neler hissetti... O birkaç saniyeye ne hikâyeler, ne anılar, ne duygular sığdı...

“Bize Sivashlı derler”

O gün öğleden sonra Cumhuriyet Üniversitesi’nde geçti. Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi’nde Halkbilim kürsüsünün (ikinci) kurucusu olan Prof. Dr. Sedat Veyis Örnek anısına düzenlenen toplantıya onur konuğu olarak davet edilen İlhan Başgöz’le birlikte kampüse doğru yola çıktığımızda, Kızılırmak’tan geçerken, Hoca için tanıdık bir mekânı, tarihî Eğriköprü’yü de görmüş olduk. Öğle yemeğinde C. Ü. yöneticileri, *Hayat Ağacı* dergisi yazarları ve Ankara’dan bu toplantı için gelen çoğu DTCF’li hoca ve öğrencilerle buluştuk. Merkezî amfiyi dolduran Cumhuriyet Üniversitesi öğrencileri o gün, Türkiye’de halkbiliminin iki şahikasından Sedat Veyis Örnek’i yokluğunda tanıma ve anlama, İlhan Başgöz’ü de canlı canlı dinleme ve bol bol fotoğraf çekme fırsatı buldular. TÜBİTAK desteğiyle yürütülen ve 16 aydır devam eden *Sedat Veyis Örnek Sözlü Tarih, Biyografi ve Belgelik Çalışması* başlıklı proje kapsamında, *Folklor/Edebiyat* dergisinin (dvd ekli) 820 sayfalık özel sayısının tanıtımını amaçlayan bu toplantının açış konuşmalarını proje direktörü Doç. Dr. Serpil Aygün Cengiz ve Cumhuriyet Üniversitesi Rektörü Prof. Dr. Faruk Kocacık yaptılar. Sıra İlhan Başgöz’e geldiğinde, salon sessizliğe gömüldü.



Kendisine Cumhuriyet Üniversitesi adına rektör beyin takdim ettiği ödülü şu iltifatla kabul etti: “Yurt dışından ve yurt içinden epey ödül aldım, ama onların arasında en kıymetli olanı Cumhuriyet Üniversitesi’nin bana verdiği ödüldür; çünkü ben Sivaslıyım.” Sonra şöyle devam etti:

Size saygılarımı sunarak sözlerime başlamak istemiyorum, onu politikacılara bırakıyorum. Ben size saygı duymasam bu yaşında bu kadar yol gelip Sivas’ta karşınıza çıkar mıydım?” diye hitabına başladı ve devam etti: “Sivas toprağında yetişmiş, Sivas Lisesi’nde okuyan değerli bilim adamı Sedat Veyis Hocam için benden bir açış konuşması yap-

mam istendi. Eserlerini severek beğenerek, yeni şeyler öğrenerek okuduğum Veyis Örnek’in renkli bir kişiliği var: Şair, oyun yazarı, gazeteci, benim gibi folklorcu. Genç arkadaşlarımız onu anlatan konuşmalar yaptılar, yapacaklar. Ben şu kadarını söylemekle yetineceğim: Sedat Veyis Örnek de ben de Sivas Lisesi’nde okuduk daha önemlisi ikimiz de Sivaslıyız. Sivaslı olmak önemli bir özelliği içerir, bunu türküden öğreneceksiniz: ‘Bahçelerde bal eruk / Dallarını eğeruk / Bize Sivaslı derler / Biz güzeli severuk.’¹

Bu selamlama cümleleri alkışlarla karşılandı. İlhan Hoca daha sonra bu toplantı için bahar bayramı- Nevruz konulu bir konuşma hazırladığını fakat sonradan bu metni bastırıp dağıtmayı uygun gördüğünü, burada Sivas’tan ve Sivas Lisesi’nde geçen günlerinden bahsetmek istediğini söyledi:

Gemerek’te arpalar biçilirken doğmuşum. Doğum tarihim kimliğimde 1923 yazar ama 1921 olmalı. Bu karışıklık Amerika’da başıma tuhaf işler açtı... Neyse babam Muallim Hasan Efendi kulağıma ezan okumuş ve “adını Mehmet İlhan koydum, yaşını Tanrı versin” demiş. İri siyah gözlerim varmış; annem aş ererken manda yavrusuna bakmış da ondan öyle olmuş! Ailenin 7 kız çocuğundan sonra doğan tek erkek evlat olduğum için kundağıma bir mavi boncuk bir de iğde parçası dikmişler... İlkokul 4’e kadar Gemerek’te okudum. Babam 1932 yılında emekli oldu, biz de ‘ver elini Sivas’ diyerek yola çıktık. Sivas’ta dededen kalma bir evimiz vardı, Hamurkesen Mahallesi Yağcı Sokağı’nda. (...) Gemerek’ten Sivas’a, yaylı denilen atlı arabayla gelirken Hanlı İstasyonu yakınlarında acayip bir yağmur başladı. Orada gördüğümüz bir değirmene sığındık ama değirmen de suyla dolmaya başladı. Köylüler uzaktan, ‘domuzcuğu açın’ diye bağırdılar. Biz önce anlamadık, sonra suyun tahliye olması için hazırlanmış düzeneği kast ettiklerini anladık, irice bir taşı yerinden çıkardık, su boşalmaya başladı, biz de kurtulduk. Ertesi sabah Yoğunyokuş’tan yaylımız aşağı inmeye başlayınca, ‘göründü Sivas’ın bağları’... Benim aklımda Sivas’a dair ilk çizgi, yan yana duran servilerin yeşil çizgisi. Tür-

küde söylenmiştir biliyorsunuz: 'Allah sana boy vermiş Sivas servisi gibi' derler. O servileri gördüm ilkin. Sonra evimize yerleştik, ben liseyi bitirene kadar Sivas'taki günlerim o evde geçti. Hafız Recep İlkokulu'nun 5. sınıfına kaydoldum. Adı sonradan Recebevi oldu, daha sonra yıkıldı yerine Ziya Gökalp İlkokulu yapıldı. Okulların, ticarethanelerin, sokakların adları çalışma konusu yapılmalıdır.

İlhan Başgöz sözü sonra çocukluğuna ve ilk gençliğine getirdi. Kişiliğinin oluşmasında büyük rol oynayan aile, okul ve kent ortamına ışık tutan anekdotlar anlattı. 1930'ların Sivas'ından, okul ve mahalle hayatından, kız-erkek öğrenci ve öğretmen ilişkilerinden bahisler açtı. Hatıralarıyla bir şehrin, bir devrin tablosunu çizdi:

Evden ortaokula ve liseye giderken yolumuz Çukurbostan'dan geçerdik. Çukurbostan'ın havuç ve şalgam tarlaları meşhurdur, havuca o vakit 'pürçüklü' derdik. Sabah erken buradan geçerken birkaç pürçüklü, birkaç şalgam koparmadan edemezdik. Mor renkli havuçların tadı şeker gibiydi. Şimdi orada ne çukur kalmış, ne bostan ne de tatlı havuçlar... Hafız Recep Okulu'ndan biraz ileride, Mısmırlmak'ın hemen yanında Kız Muallim Mektebi vardı. Biz okuldan çıkar çıkmaz soluğu kızların çıkış kapısında alır ve bir türkü tuttururduk: 'Kız muallim ovalara yayılır / Hafız Recep hayran olur bayılır'. (Hoca bu dizeyi terennümle okudu ve salonu şöyle bir sallayıp bıraktı) Ben ortaokula girdiğim yıl bu muallim mektebi karma oldu, yani kızlarla beraber okumaya başladık. Kızlarla bir araya gelince biz dut yutmuş bülbüle döndük. Hayran olmak şöyle dursun, yüzlerine bakamaz, iki kelime konuşamaz olduk. Bahri adlı bir arkadaşımız vardı, sınıflarından bir kıza âşık olmuş, okuldan sonra evlerine kadar takip edermiş. Bir gün Galiba Pulur Mahallesi'nde kabadayılar önünü kesmiş, 'burada erkek tilki var, mahallemizin kızlarının namusu...' demişler, kavgaya başlamışlar, Bahri bıçağı çekip birini yaralamış. Mahkemede, savunması sağlam olduğu için ceza almadı Bahri. Ben ortaokuldayken elektrik yoktu. Ben lambanın önüne oturur, masa yerine kul-



landığım sandığın üzerine kitaplarımı açar ama ders çalışmaz, hayallere daldım: Bir sevgilim oluyordu, haramiler onu kaçıyordu, Kahraman İlhan da kızı kurtarıyordu... Babam, sınıfta kalırsam beni, kalaycı çırağı yaparım diye korkuturdu. Yıl sonunda karnemi aldım, ibka yani sınıfta kaldın diyordu. Karneyle beraber Meydan Camisi'nin karşısında bir kahvede oturan babama gittim. Babam bana bir çay ismarladı, 'bundan sonra daha iyi çalışır sınıfını geçersin' dedi. Bu beni o kadar etkiledi ki bundan sonra liseyi bitirene kadar sınıfın en iyilerinden oldum. Dersler ezbere dayandığı için çok çalışmazdım, hafızam kuvvetliydi, dikkatli dinlersem evde çalışmama gerek kalmazdı.

Lise 1. sınıfta, Suzan adlı bir kıza âşık oldum, aynı sırada yan yana otururduk. Çoban ağının kızına âşık olmuş da demişler ki, 'ulan kızın haberi var mı?' o da, 'sezdirir miyim, enayi miyim ben?' Ben de tabii Suzan'a sezdirmedim âşık olduğumu ancak yaman bir mektup yazdım. Mektup hülâsa şöyleydi: 'Sizi seviyorum, sizinle mes'ut bir yuva kurmak emelindeyim. Bu yuvanın temelini şimdiden atmak istiyorum, bana müsaade eder misiniz?' Kimbilir hangi romanda okumuşum! Mektubu veremedim, Hacı Zahit'te oturlardı, kâğıdı elime alıp yanından geçerken gösterir gösterir çekerdim, ama cesaret edip veremedim. O yıl babam öldü, benim de bu büyük aşkım bitti. Romans vardı o yıllarda sevgilerde, biz konuşamazdık, ama sevgimizi sembollerle anlatırdık. Cebinde kırmızı mendil gösterirsen, 'aşkımdan yanıyorum' demektir. Sarı mendil, 'senin için sarardım soldum' demektir. Beyaz mendil, 'aşkım tertemizdir' demektir. Önünüzdeki kız mendilini düşürüp eğilir alırsa, 'beni takip et' demiş oluyordu. Şimdiki gençlere acıyorum; daha tanışır tanışmaz, 'şapur şupur Allah'a çok şükür...

Bu son söz salonda genç bir kahkaha tufanına ve kuvvetli alkışa sebep oldu. İlhan Başgöz, bir zaman yolcusuydu, sanki ve üç çeyrek asır geçmişten gelip bir devir anlatıyordu. Şehir kültürüyle ilgilenenler için bu tanıklıkların belgesel değeri büyüktü. Hayat Ağacı'nda yıllardır yaptığımız yayına şahitlik eden bir zaman aşırı haberci gibiydi İlhan Başgöz. İki gün boyunca birlikte olduğumuz Sivas seyahatinde ve bilhassa bu konuşmada Sivas'ın artık hepten unutulmuş ya da metinlere sıkışmış zamanlarından pek çok işareti, ipucunu, sözü ve bilgiyi hafızasının derinlerinden çıkarıp bizimle paylaştı. Son ve unutulmaz bir hatırayı naklederek konuşmasını sona erdirdi. Yıl 1937, Atatürk, Sivas Lisesi'nin 4A sınıfına girer... Hikâyeyi İlhan Hoca'dan nakledeyim:

Lisemizde her sabah kılık kıyafet yoklaması yapılırdı. Sabah erken toplandık, bize dediler ki, 'Mustafa Kemal Atatürk Sivas'a geliyor.' Gidip kendisini İstasyon'da karşılayacaktık. Dehşetli heyecanlandık; kurtuluşun temel taşlarından biri, 4 Eylül'de Sivas Kongresi'nde konmuştu ve biz bu lisede okuyorduk; Mustafa Kemal'in yattığı oda da müze olarak saklanıyordu. İstasyon'un önündeki küçük meydana yerlerimizi aldık. Bütün Sivas ayakta idi. Biz sevinçten ve heyecandan tir tir titriyoruz. Özel tren geldi, Atatürk yanında tanımadığımız insanlarla bindi. İstasyon binası ile cadde arasına kırmızı halı döşenmişti. Atatürk halının üzerinden değil taşların üzerinden yürüdü. Biz buna dedik ki, 'görüyor musunuz Atatürk mürayilikten hoşlanmıyor'. 'Yaşa, varol!' sesleri arasında otomobiline bindi, biz de okulumuza döndük. Dersimiz matematikti, müdürümüz Ömer Bego'nun dersi. Sınıfın kapısı açıldı, içeriye de golf pantolonlu ve spor ceketli iki kişi girdi: Atatürk ve Sabiha Gökçen. Sabiha Gökçen'i resimlerinden tanıyorduk, ilk kadın pilot. Hepimiz derhâl ayağa kalktık, Atatürk'e saygılarımızı gösterdik. Onun adı etrafında oluşan efsanenin etkisi altındaydık: Gözleri o kadar güçlüymiş ki bakanlar çarpılır gibi olmuş. Çarpılmaktan korkarak evvela usuldan, kaçamak baktık Atatürk'ün gözlerine. Çarpılmadığımızı anlayınca ders boyu doya doya seyrettik. Dersimizin ne olduğunu sordu, 'hendese' dedik. En ön sırada oturan, dışının kızı Saadet'i tahtaya kaldırdı. Saadet kısa boyluydu ve sınıfın en soğukkanlı talebesiydi. Siyah önlüğü ve beyaz yakasıyla temiz bir görünüşü vardı. Atatürk geçen derste ne işlediğimizi sordu, iki üçgen hangi koşullarda eşit olur diye bir konu görmüştük.



Tahtaya iki üçgen çizdirdi Atatürk, Saadet de ilk üçgenin kenarlarına alfa, beta, gama; ikinci üçgenin kenarlarında da alfa beta ve gama yazdı. Nedense o vakit bu Yunan harfleri kullanılırdı hendese dersinde. Atatürk birden ciddileşti ve Saadet'e sordu: 'Neden Yunan harflerini kullanıyorsunuz kızım'. Saadet gayet soğukkanlı, 'Paşam bunları öğretmenimiz Ömer Bego kullandı, biz de onun için kullanıyoruz' dedi. Ömer Bey sıvıftaydı, hemen önce çıktı, Atatürk aynı soruyu ona da sordu. O da topu Mili Eğitim Bakanlığı'na attı. Bize öyle geldi ki biz Ömer Bey'in karşısında nasıl tir tir titriyorsak, Ömer Bey de Atatürk'ün karşısında öyle titriyordu. Ömer Bey şunları söyledi: 'Paşam bize henüz matematik kitabı gelmedi, formalar halinde

gönderiyorlar. O formalarda da bu harfler kullanılıyordu. Atatürk o formayı istedi, sayfayı buldu ve yırttı, tahtaya gidip o üçgenlerin kenarındaki harfleri parmağıyla silerek a, b, c yazdı. Sonra bize döndü, 'çocuklar siz şanslı bir kuşaksınız. Biz bu üçgenler, müselles-i mütesavi's sakayn derdik. Siz eşkenar üçgen diyorsunuz. Çocuklar devrimlerinizin kıymetini bilin, onları koruyun. Atatürk sınıftan çıktıktan sonra müze olarak saklanan odaya gitmiş. Odada ne var; bir demir karyola, bir tahta masa, tahta sandalye. Karyolayı sallamış ve demiş ki; 'Kongre günlerinde bu karyola ben döndükçe gıcır gıcır gıcırdar beni uyutmazdı. O an sallayınca karyola yine gıcırdamış. Meğer Milli Eğitim Bakanı da sıvıftaymış. Kitap yırtıldıktan bir hafta sonra yeni matematik kitabı geldi. O kitapta alfa, beta, gama çıkarılmış a, b, c konmuştu. Lise ile ilgili anılarımı uzatmayacağım. Yalnız övünmek gibi olmasın, ama bir şey söyleyeceğim: 1940 döneminde lise bitirme imtihanında 9 kişi başarılı oldu. O vakit bir de olgunluk imtihanı vardı, ona 9 kişi girdik, bir ben kazandım. Soru da şuydu: 'Hayatta en hakiki mürşit ilimdir' sözünün izahını yapınız. O vakit nereden aklıma gelecek ki ben Ankara'ya gideceğim ve alnında bu sözün yazılı olduğu Dil Tarih Fakültesi'nde okuyacağım. Köylünün biri Ankara'ya gelmiş, sormuşlar 'yav hangi binaları beğendin', 'vallaha bir mürşitin apartmanı var onu çok sevdim ben'. Ben burslu imtihanını da kazanarak Dil Tarih'e kayıt yaptırmaya hak kazanmıştım, fakat kayıt için başvuruda iki ay geç kalmıştım. Okulun dekanına gittim, dekanın adı Saffet Korkut; dağ gibi bir hanımdı, İngilizce hocası. Sordu bana; evladım kimsin, nerelisin, ne iş yaparsın, baban ne iş yapar, kaç kardeşin var falan... Ben de anlattım. 'Evladım biz senin gibi halk çocuklarını okutmayacağız da kimi okutacağız. Git herhangi bir doktordan iki aylık sağlık raporu al, senin iki aylık bursunu da vereceğim' dedi. Benim yolumu çizen Saffet Korkut Hanım oldu.

İlhan Başgöz'ün Cumhuriyet Üniversitesi Merkezî Amfi'deki konuşmasının sonuna gelmiştik artık. Bir uzay zaman koridorundan geçmişçesine karşımıza çıkan bu aksakallı ihtiyar, bize kendi hikâyesinden bahisler açmadı sadece. Sivas'ın ve Türkiye'nin geçmişte kalan bir çağından haberler ilettiler. Veda cümleleri de öyle sıcak, öyle, tanıdık ve öyle maziye aitti:

Uzatmayalım hikâyeti / Koparmayalım kıyameti / Dinleyicilerimize vermeyelim zahmeti. 'Karagöz oyunu biterken Karagöz, o koca patavatsız adam, Hacivat'ı bir güzel patakladıktan sonra seyircilere dönerek der ki, 'her ne kadar sürç-ü lisan ettikse affola, bir dahaki oyuna yakınız elime geçerse vaaaay halinize vay.' Ben de diyorum ki, 'her ne kadar sürç-ü lisan ettikse affola, bir dahaki konuşmamda yakınız elime geçerse vaaaay halinize vay.'

“Sıvaz uşağı olduğunuz belli”

İlhan Başgöz kendisini dikkatle dinleyen yüzlerce kişi tarafından uzun süre alkışlandı. *Folklor/Edebiyat* dergisinin Sedat Veyis Örnek özel sayısı için düzenlenen toplantı daha iki saat devam etti. Örnek'in arkadaşları ve akrabaları, onun kurduğu kürsüden yetişen bilim adamları söz aldı. İlhan Hoca hepsini dikkatle dinledi. Artık yorulduğunu ve dinlenmesi gerektiğini fark edince, akşam yemeğinde buluşmak üzere kaldığı misafirhaneye uğurladık. *Hayat Ağacı* dergisinin ofisinin de bulunduğu Osmanağa Konağı'nda verdiğimiz akşam yemeğinde, TÜBİTAK destekli *Sedat Veyis Örnek Sözlü Tarih, Biyografi ve Belgelik Çalışması* başlıklı projenin ekibi, *Hayat Ağacı* dergisi yazarları, İlhan Başgöz ve ona eşlik eden Cemil Kurt Bey'le akşam yemeğinde buluştuk. İlhan Hoca'nın da hatırlayacağı Sivas'a özgü yemekleri ikram etmeye özen gösterdik. Özellikle tatlı olarak gelen hurma İlhan Hoca'nın çocukluğundan ve annesinin mutfağından gelen bir tat olarak çok makbule geçti. O günün sabahı evimizde yaptığımız kahvaltıda ikram ettiğimiz kete de aynı etkiyi uyandırmış, İlhan Hoca, “annem bunu yapardı, hamurun içine un kavurur koyardı” demiş, hoşnutluğunu göstermişti. Akşam yemeğindeki bir noksanı da, “Eke tekesakalı yok mu?” sözünü işaret etti. Çok hayıflandık ama madımak için vakit çok geçti artık... Yemek boyunca okuduğu şiirlerle, naklettiği hatıra ve malumatla, nüktelerle soframızı ışıldattı. “Ben halk edebiyatçısıyım, ama divan edebiyatını da okurum ve bilirim” cümlesini; Nedim'den, Necatî'den, Bâkî'den beyitler ve kıt'alarla süsledi. Abdülbaki Gölpınarlı'dan, 1946 DTCF tasfiyesinden bahsetti. Onunla yakın olunca, koca bir kütüphaneyi zihninde ve hafızasında taşıdığına farkına vardık. Cilt cilt kitaplardan birini kapatıp diğerini açtığına, sayfalar arasında dolaştıkça, insanı ve hayatı okumanın ne demek olduğunu anladık.

Akşam, karşıdaki Abdîağa Konağı'nda sohbete devam ettik. Geniş odaları, ferah sofaları, oymalı tavanları ile gönül açıcı bir Sivas konağı olan bu ahşap yapıda, İlhan Başgöz'ün bir müddet daha yakınında olma fırsatı bulduk. Önce bizi dinledi, fikirlerimizi ve duygularımızı nezaketle onayladı, iltifatlarla mukabele etti. Ne var ki, ertesi sabah erkenden Gemerek'e ve Karaözü'ne doğru yola çıkacaktık ve Hoca'yı bekleyen akrabaları vardı. Bu yüzden erken kalkmak zorundaydı. Gitmeden teşekkür ve veda mahiyetinde, aşağıda tamamını sunacağım konuşmayı yaptı:

Daha uzun kalmak istiyordum aslında fakat kaldığım yerde emmimin oğlu ve onun kızı beni bekliyor. Şunu söylemek istiyorum: Şeyh uçmaz müritler onu uçurur. Benim için güzel şeyler söylediniz, çok duygulandım, gerçi yarısını işitmedim, ama çok güzel sözler söylediniz. Bizde, doğuda aşıklar der ki, 'o kadar sevindim ki



sevencimden kalbim kızıl gül oldu açıldı. 'Benim de hakikaten duyduklarımın kalbim kızıl gül oldu açıldı. Hepinizi çok seviyorum, hepinize başarılar diliyorum. Aslında bu akşam ben size şiirler de okuyacaktım, fakat bekleyeni var. Hepinize çok çok sevgiler, saygılar, selamlar... Sivas uşağı olduğunuz belli; kalbiniz sıcak, duyularınız tatlı...Hepinize sevgilerimi saygılarımı sunuyorum, sağ olun, var olun.

Ayrılmadan önce, Halûk Çağdaş'ın ricası üzerine okuduğu şiirle sözlerini taçlandırdı. Nazım Hikmet'in, "Köprüden Emanetçi Nuri Efendi'ye verip / Bir selvi sandık yollasa memleketim İstanbul / Bir ceviz sandığı..." şiirini pırl pırl hafızasından okudu hoşça kal niyetine.

İlhan Başgöz'le kısa yol arkadaşlığımız

Sivas'taki ikinci günün sabahında şehirden ayrılıp, cenub istikametinde yola revan olduk. Menzimizde, İlhan Başgöz'ün doğduğu ve baba evinin bulunduğu kasaba olan Gemerek ve yıllar önce gittiği ve hiç unutamadığı Karaözü köyü vardı. İlhan Başgöz'ün Ankara'dan beraber geldiği dostu, refiki Cemil Kurt'un emektar Volvo'sunda gidiyorduk. Hoca ön koltukta oturuyor, coğrafyanın sunduğu bahar manzarasını hiçbir detayı kaçırmadan gözleriyle okşuyordu. Kızılırmak'tan geçerken bir türkü tutturdu: "Köprüye varınca köprü yıkıldı / Üç yüz atlı birden suya döküldü / Nice yiğitlerin beli büküldü / Nettin Kızılırmak allı gelini / Gelini gelini benim yârimi..." Hanlı ilk durağımız oldu. İlhan Hoca burada durmak ve çocukluğunun silinmez karelerinden olan hanı ve yakındaki değirmeni görmek istedi. Değirmen yeni ana yola uzak düştüğü için onu göremedik fakat çevre İlhan Hoca'ya çok tanıdık geldi. Yeşile bürünmüş arazide bir müddet dolaştık. Biraz ileride otlayan büyük sığır sürüsünü güden genç çobanla hoş beş ettik. Bu engin yeşil deniz birkaç ay sonra sararacak, daha sonra da bozarıp kalacak. Toprağın, toprağımızın yeşil gelinliğini biraz daha seyrettik ve tekrar yola düştük. Şarkışla'ya kadar yol Cemil Bey ve İlhan Hoca'nın karşılıklı okuduğu şiirler ve bizim de eşlik ettiğimiz türkülerle geçti. Şarkışla'da Âşık Veysel'in adını taşıyan mekânlara uğradık. Kültür merkezi hafta sonunda kapalıydı, parkta bulunan anıtın önünde fotoğraf ve video çekimi yaptık. İlhan Başgöz, heykelinin önünde Âşık Veysel'e dair anılarını anlattı:

Veysel'le 1940 yılından itibaren dost olmuştuk. Arada bir Ankara'ya gelirdi. Ben Dil Tarih'te öğrenciydim. Kaldığı Kırşehir Hanı'ndan onu alır fakülteye götürürdüm. Veysel bir yürüdüğü yerden bir daha yürürse yardıma ihtiyaç duymazdı. Hanın merdivenlerinden iniyoruz, ben koluna girdim. 'İlhan Beğ ne goluma giriyon yav, ben kor müyüm?' dedi. Tatlı bir insandı. 1972 yılında onu köyünde ziyaret ettim. 20 senedir görüşmemişiz. Kapıyı açtı, 'merhaba Veysel' dedim, 'merhaba İlhan Beğ yav, sen nereden çıktın' dedi. 20 sene sonra sesimden tanıdı beni. Veysel'in duvarında bir Şarkışla kilimi vardı, çok güzel bir kilim. Kızı dokumuş, kenarında da kızının adı var, zekine (Sakine). Böyle bakıyorum kilime. Kızı dedi ki, 'baba İlhan Bey kilime çok bakıyor. Veysel de niye baktığımı sordu, çok sevdiğimi söyledim. 'O zaman al götür senin olsun' dedi. Ben de, 'Veysel yav ben senin duvarından kilim götürür müyüm?' dedim, 'biz yine yaptırırız' dedi. 'Parasını da benden alır mısın?' diye sordum, 'alırız' dedi. 1200 lira verip kilimi aldım. O kilim hâlâ Amerika'daki evimin duvarındadır. O günden sonra da Âşık Veysel'i görmedim...

Şarkışla'dan çıktıktan sonra Gemerek'e doğru, Veysel türkülerini çığırarak yola koyulduk. Hoca o an aklına düşen dizeleri terennüm ediyor, biz de ona eşlik ediyorduk. Volvo gidiyor, yol gidiyor; İlhan Başgöz, her şeyin başladığı yere giderek yaklaşıyordu. Ne var ki Gemerek'te durup doğduğu evi görmeye vaktimiz yoktu. İlhan Başgöz, kaymakamlığın davetlisi olarak ertesi gün Gemerek merkezine gidecek; evini, ocağını görecekti. Neyse biz o an Emlek yöresinde olduğumuzu, yörenin şairlerini ve şiir örneklerini İlhan Hoca'dan öğreniyorduk. Yaklaştıkça enerjisi artıyor, kendini daha çok dışa vuruyordu. Karaöz'ü yoluna girdiğimizde, içine düştüğümüz manzara hepimizi kuşatmıştı. Bu yol hikâyesini unutulmaz kılan yolun ve yol arkadaşlarımızın güzelliği ve sıra dışılığı idi. Duygularını şiire ve türküyeye döken İlhan Hoca'nın, yarı yaşından küçük refiki ve dostu Cemil Bey mısraları tamamlıyor, İlhan Başgöz'ün özde de sözde de yakını olduğunu hissettiriyordu. "Biz Hoca'yla kahvaltılarımızda böyle karşılıklı şiirler okuruz" diye anlatmaya başladı. Divan edebiyatındaki halk şiiri söyleyişlerinin, bilhassa Necati ve Şeyhülislam Yahya'da sıkça rastlanan söyleyişlerin üzerinde durduklarından; o meşhur Eğin türküsünün bilinmeyen üçüncü kıtasını, Amerika'da İlhan Başgöz'den öğrenip saza döktüğünden bahsetti. O kıta şöyle imiş: "Fırat kenarının ince dumanı / Yayılır dağlara seher zamanı / Ben yârımdan kestim artık gümanı..."

Karaöz'ü İlhan Başgöz'ü bekliyordu. Bahar şenliğinde, gurbetten ve çevreden gelen binden fazla insan toplanmış; dost ahbap, konu komşu bir araya gelmiş; kazanlar kaynıyor, yemekler yeniyordu. Daha önce bu kadar güzel, bu kadar bakımlı, bu kadar gelişmiş bir köy anlatsalar, doğrusu inanmazdık. Anadolu'nun ortasında, hayallerini emekleriyle birleştiren insanların gerçeğe dönüşen bir rüyası olmuş Karaöz'ü. Bir adı da Maariföz'ü imiş ve bu isim köyün yakın tarihinde tam olarak karşılığını bulmuş. 1929'da ilkokul, 1957'de ortaokul, 1978'de ise lise köylülerce el birliğiyle yapılmış. Köy enstitülerinden mezun olan Karaözülülerin sayısı da altmışın üzerindeymiş. Ünlü gazeteci Fikret Otyam'ın yarım asır önce keşfettiği ve tüm Türkiye'ye tanıttığı Karaöz'ü, ondan sonra pek çok kişinin dikkatini çekmiş. İlhan Başgöz de onlardan biri. Köyde Fikret Otyam'ın adını taşıyan bir de küçücük şahanecik kültür evi var. Taşın ve ahşabın zarif bir mimariyle bulunduğu bu yapıda İlhan Başgöz bol bol kitap imzaladı. Tanışları ve okurlarıyla görüştü. Geçtiğimiz yıl, Fazıl Say'ın Serenat Bağcan'la bir açık hava konseri verdiği Karaöz'ü, bu yıl İlhan Başgöz'ü, bağlama virtüöz'ü Erdal Erzincan'ı ve ünlü fotoğraf sanatçısı İsa Çelik'i ağırlıyordu. Fikret Otyam ise ağır rahatsızlığı sebebiyle bu



yıl gelememişti. Türkiye’de bazı sanatçıların ve yazarların ilgi odaklarından Karaözü ile bizi tanıştıran İlhan Başgöz oldu. Bizi hoşça karşılayan, şenliklerine katıldığımız, sofralarına oturduğumuz Karaözülü erenler; “sahipsizlik, çaresizlik” edebiyatına, “devlet bize baksın” kolaycılığımıza saplanmadan, baba yurtlarını şenlendirmiş, harika bir yaşama alanına çevirmiş. Yüzlerine söylemeye fırsat bulamadığımız takdirlerimizi bu sayfalardan sunuyoruz.

Tören alanına kurulan kürsüde, “Karaözü’nün kara gözlü insanları” diye başlayan bir de konuşma yapan İlhan Başgöz’ü, orada toplananlar gâh alkışlayarak, gâh kahkahalar atarak, gâh pürdikkat kesilerek dinlediler. Âşık Veysel’e dair, Alevi kültürü ile ilgili araştırmalarıyla tanınan İrene Melikof’a dair anekdotlar nakletti. Saha araştırmaları esnasında karşılaştığı ilginç olayları anlattı. Dinleyicileri selamladıktan sonra, “Sakın ha yaşlanmayın, bakın

ben yaşlandım gayet zor oluyor” öğüdünü verdi ki, bu nükteye; sevgi, takdir ve sahiplenme ifade eden alkışlarla karşılık aldı.

Akşamla birlikte Karaözü’den ayrılmaya vaktimiz de yaklaşıyordu. İlhan Hoca’yla vedalaşırken, tez zamanda tekrar bir araya gelme dilek ve temennilerimizi sunduk. Gemerek’te kendisini bekleyen hemşehrileriyle buluşacağı için bizimle tekrar Sivas’a dönmedi, o akşamı ve geceyi Karaözü’de geçirmek istedi. Onunla geçirdiğimiz iki günden aklımızda, pek çok özel görüntü, duygu gelgitleri ve sözler kaldı. En çok da, bütün anlamları ve çağrışımlarıyla “Sıvaz uşağı” kelimesi yer etti. Bir insan tipini işaret ediyordu bu söz; hak bilir, fedakâr, cömert, duyarlı ve dürüst bir karakter resmediyordu. Bizim biraz tanıdığımız, biraz da tahayyül ettiğimiz ve çokça özlediğimiz bu resmi hatırlattığı ve gösterdiği için İlhan Başgöz’e şükran borçluyuz. Dünya gözüyle bir daha ne zaman görüşürüz bilemiyorum. Şunu söyleyebiliyorum ancak; kendisi, hatıralar defterimizin en mutena sayfasında yerini aldı.

Öyleyse biz de; uzatmayalım hikâyeti, koparmayalım kıyameti, okuyucumuza vermeyelim zahmeti...

Notlar

- 1 İlhan Başgöz’ün TÜBİTAK destekli *Sedat Veyis Örnek Sözlü Tarih, Biyografi ve Belgelik Çalışması* başlıklı proje kapsamında hazırlanan *Folklor/Edebiyat Dergisi Sedat Veyis Örnek Özel Sayısı* için Sivas’ta düzenlenen etkinlikteki bu konuşması <https://www.youtube.com/watch?v=OMJTUSqhHmg> adresinden izlenebilmektedir.



“Ne Develer Tellal idi, Ne Pireler Berber”: Tebdili Şaşan Türkmen Cadoğlu Aşiretinden İlhan Başgöz’ün Temaşa-i Dünyası

Gönül Pultar*

ABD’nin Boston kentinde, koyda “denizle içiçe” şık bir lokantadayız.¹ Harvard Üniversitesi’nde profesör bir doktor kadın ile, dünyaca önemli bir hukuk şirketinin ortağı olan avukat ikiz kızkardeşi, babalarını ağırlıyorlar. Babalarına en iyi balıkları, en iyi şarapları ikram etmek için yarış ediyorlar. Baba, iki kızıyla da gurur duymaktadır. İkisinin apayrı, birbirinden parlak meslek yaşamlarını aklından geçirir. O arada, “bir motor, denizi yarıp geç”er. Baba dalar, düşüncelerinde uzaklara gider. Orhan Veli’nin “Deniz yırtılır kimi zaman / bilmezsiniz kim diker / Ben dikerim” dizelerini anımsar. Şarabından bir yudum alır, kendi kendine, ben de denizi dikiyorum. Sonra Nazım Hikmet’in şiiri geliyor aklıma:

“Mutluluğun resmini yapabilir misin Abidin?” Sağ olsaydı “Abidin” derdim, “bizim resmimizi yapabilirsin, bu mutluluğun resmidir” (s. 3²) der. Bu baba, folklor ve Türk halk edebiyatı uzmanı, Indiana Üniversitesi *emeritus* profesörü, 1923 doğumlu İlhan Başgöz’dür. Kaleme aldığı anıları, *Gemerek Nire, Bloomington Nire: Hayat Hikâyesi* (2017) böyle başlar. Ve daha ilk başından, şiirlerden ve türkülerden yaptığı alıntılardan, okurun ne tür bir eserle karşı karşıya olduğu sezilir. Cumhuriyet’in ilan edildiği yıl Anadolu’da, Sivas’ın dışındaki Gemerek köyünde, İdadi mezunu, Arapça Farsça bilen bir köy öğretmeninin oğlu olarak doğan³ ve adı Ziya Gökalp’ın bir şiirinden alınan (s. 5), okuma yazması olmayan ama halk hikâyeleri koleksiyonuna sahip büyükannesinin okuttuğu Âşık Garip’i dinleyerek büyüyen bilim adamının yaşam çizgisi, gerçekten de “nereden ... nereye ...” dedirtecek cinsten bir “cevelân”dır!

* Dr., Bilkent Üniversitesi, gpultar@kulturad.org

“İlhan Hoca”nın yaşam öyküsünü aktardığı, 476 sayfa tutan anılarında dört özellik öne çıkıyor: Bir bilge edasıyla yazdığı öğütler ve uyarılar taşıması, Atatürk sevgisi, Erken Cumhuriyet doğumlu solcu aydın kuşağına özgü dramatik yazgının aktarılışı ve metnin halk dilinde kaleme alınışı. Aşağıda bunların ilk ikisi üzerinde kısaca durduktan sonra, diğer ikisini daha ayrıntılı inceleyeceğim.

Bilgece uyarılar

Eser, herşeyden önce uzun bir “açık ders” niteliğinde: Bizlere, onu bütün okuyacıklara iletmek istediklerini kaleme almış. Kimi öğretim üyelerinin yarıyıl sonunda son derste verdikleri öğütler ya da altını çizdikleri, hatırlattıkları bilgiler ile “ömür boyu ödev”ler vermesi kabilinden, iletmeyi kendine görev bildiği düşünce ve dileklerini aktarmış. Bu açıdan, bir tür manevi vasiyetini yazmış hoca. Bu yanıla artık her türlü rekabetten, mücadeleden, çekişmeden, husumetten uzak bir bilge olarak ortaya çıkıyor. Türkiye’de gidişatın bilincinde ama gelişmelere uzun bir ömrün bahşettiği karşılaştırma ve yerli yerine oturtabilme yetisiyle bakabilen bir bilge. Eleştiriyor, uyarılarda bulunuyor.

1923-1940 arası ülkede var olmuş olan sosyal güvenlik düzenine değiniyor (ss. 54-55); 1950’lerden itibaren zaman içinde bunun yok olmasını eleştiriyor. Cumhuriyet’in kuruluş ilkelerini anımsatıyor: “Cumhuriyet laiklik ilkesini uygulamakta titizdi.” Hatta, bu ilkeyi Hristiyanların misyoner okullarında da uygulattığını, buna uymayanları kapattığını belirtiyor: “Cumhuriyet ilkeli ve güçlü bir devlettir. [...] Laiklik çağdaş bir ilkeydi.” Okuduğu ilkökula öğretmen olarak gelen bir hafızın namaz ve başka dualar öğretmeye başlaması üzerine öğretmenlikten çıkarıldığını anlatıyor. “Cumhuriyet devlet okullarında din dersi verilmesini laiklik ilkesine aykırı buluyordu” (s. 15).

Atatürk sevgisi

İkinci olarak, kitap boyunca bu Cumhuriyet’le yaşıt delikanlının, yansıtmaya (kendi sözleriyle) “özen göstermiş” olduğu “Cumhuriyet değerleri ve Mustafa Kemal sevgisi” (bu satırların yazarına e-posta iletisi, 14 Eylül 2017) hissediliyor. Zaten Başgöz’ün okuduğu Sivas Lisesi,⁴ Sivas Kongresi’nin (4 Eylül 1919’da) toplandığı, “bellek mekânı”na dönüşmüş bir anıttır; o okuduğu sırada “Mustafa Kemal’in yattığı oda, küçük tahta masası, demir yayla karyolası ile müze olarak saklanıyordu” (s. 68). Böylesi tarihi bir emanetin bulunduğu binada okumak, Milli Mücadele ruhunun ve Cumhuriyetin getirdiklerinin bilincinde olarak yetişmek demektir. İlaveten Başgöz, Atatürk’le bizzat karşılaşmış talihli insanlardan biridir; aralarından, bugün de hayatta olan ender kişilerden biri. Sivas Lisesi 4-A sınıfında okurken, Atatürk’ün, sınıfına hendese (geometri) dersi sırasında gelmesi, daha sonra kendisinin betimlemesiyle, “Atatürk’le 45 Dakika Yüz Yüze” olması,⁵ lise hayatının unutamadığı olaydır.

Sınıfta bulunduğu sırada Atatürk’ün tutumu başlıbaşına bir ders niteliğindedir: Daha girmeden kapıda, “kadına saygısını göstermek üzere” yana çekilir, heyetinde olan Sabiha Gökçen’in önden geçmesini bekler. Gökçen’in varlığıyla birlikte Cumhuriyetin getirdiği yeniliklerin çağrışımları da içeri girmiştir. Ancak, dahası vardır: Derse kaldırılan öğrenci, “alfa, beta, gamma” deyince Atatürk kızar, “Çocuklar, Türk alfabesi matematik terimlerini de ifadeye yeterlidir” der. Sınıftaki öğrencilere kendi okul anılarından (kullandıkları çetrefil Arapça terimlerden) söz eder, dilde Türkçeleşmenin zorunluluğunu anlatır.⁶

Bu olayın arkasından bir hafta ya geçer, ya geçmez, okula yeni matematik kitapları gelecektir (ss. 68-71).⁷ 4-A sınıfı öğrencileri, Erken Cumhuriyet'te eğitimin gelişme süreci evrelerinin birinde, bir sahnenin hem tanığı hem yardımcı oyuncu ile figüranları olmuşlardır.

Solcu aydının yazgısı

Başgöz'ün anılarının üçüncü bir özelliği, yaşamının dramatik olaylarının Cumhuriyet tarihinin de dramatik evrelerini yansıtıyor oluşu. Sadece politik gelişmeleri kastetmiyorum. Doğduğu köye ilk defa trenin gelişini (s. 84) aktarışı, özel anı çerçevesinde, bir kilometre taşı, Anadolu'nun toplumsal tarihinin bir evresini kaydediyor: “Bu sadece bir demiryolu olayı değildi; bir köhne anlayış yıkılıyordu” (s. 21). Makine yapımı bıçakların ya da hazır giyimin getirdiği “sosyal değişim”e işaret eder (ss. 79-81). Babasının emekli olması üzerine taşındıkları Sivas'ta gittiği Hafız Recep Okulu'nun binası yıkılıp arsasında daha büyük bir bina yapıldığı zaman okul Ziya Gökalp adını alır. Okuyucunun ad değişimini önemsememe, anlamını idrak etmeme olasılığı karşısında da altını çizer: “Okul adlarındaki, yer adlarındaki [...] değişimler [...] sosyal değişimin aynasıdır” (s. 55). Bir başka gelişme, okulların karma oluşudur (ss. 56-58); Sivas Lisesi bu konuda “pilot okul” seçilenlerden olmuştur. Bu oluşum, ailesini de yakından ilgilendirir: Babası bu durumda kızkardeşlerini okuldan çekmiştir.

Başgöz'ün birçok deneyimi, daha orta eğitimden başlayarak Atatürkçü Cumhuriyet aydınının ömürlerindeki olaylara koşut cereyan eder: Kendi ifadesiyle, “Cumhuriyet, Anadolu'da güçlü kültür merkezleri kurmak istemiş, bu kültür yuvaları liselerin etrafında oluşacaktı. Bunun için bazı liselere çok değerli öğretim elemanları göndermişler.” Sivas Lisesi bunlardan biridir. Başgöz bu kurumlarda ders veren, aralarında daha sonra ülke çapında ün yapacak, önemli görevlere gelecek olanları sayar (s. 67).⁸ Nitekim, bu okullardan yetişen öğrenciler, tıpkı Başgöz gibi uluslararası çapta aydın ya da yüksek bürokrat, beyaz yakalı profesyonel olurlar.⁹

Sıra yüksek eğitime gelince, Başgöz subay olmak için Ankara'ya gidip Harp Okulu'na başvurur, ama sağlık muayenesi sonucu kulağında bir arıza bulunması, ona bu yolu kapatır (92-93). Bunun üzerine, aynı kentte çeşitli kurumların, özellikle burslu ve yatılı okulların sınavlarına girer. Hukuk ve “Dil-Tarih” fakülteleri ile Şeker fabrikalarının sınavını kazanır. Sonuncuyu seçer: Burslu olarak Almanya'da okuyacak ve (ziraat) mühendis(i) olacaktır. Ancak önce iki ay bir şeker fabrikasında (ona Turhal düşer) staj zorunluluğu vardır. Gider, staja başlar; burada Erken Cumhuriyet'te devletin sosyal politikasını yakından görür. Gelgelim, o sırada herhangi bir eğitim kurumuna kayıtlı öğrenci durumunda olmadığı için askere sevk edilmeye karşı karşıya kalınca, soluğu Ankara'da alır; kayıt dönemini kaçırdığı “Dil-Tarih”te, anlayışlı bir yönetici ve aile dostlarından tedarik edilen geriye dönmüş sağlık raporu sayesinde Türk Dili ve Edebiyatı bölümüne kapağı atar (ss. 93-96). Yeni bir dünya kurulmaktadır; dönem gençler için arayışlar, fırsatları kollayışlar dönemidir. Bu tür zigzaglar olağandır.¹⁰

Girdiği fakültede dört dörtlük bir öğretim kadrosu vardır: Nazi Almanya'sından gelen bugün efsaneleşmiş yabancı hocaların yanı sıra, ABD'de Harvard, Columbia, Chicago üniversitelerinden mezun ya da bu üniversitelerde yüksek lisans ve/veya doktora yapmış, ya da Avrupa üniversitelerinde bulunmuş, bugün aynı şekilde efsaneleşmiş, bomba gibi öğretim üyeleri... Böylesine donanımlı bir öğretim üyesi grubu bir arada bugün (yirmi birinci yüzyılın

ikinci onyılıının sonunda) en iddialı özel üniversitemizde bile yoktur. Genç İlhan'ın ufkunu açar, ona toplumsal perspektif kazandırır. Ne var ki “kurulu düzen”e “fazla” gelirler. İş, “kürsülerinin tahsisatı” kesilmekle (s. 134), yani işlerine son verilmekle kalmaz; aynı bölümde doktora yapacak kadar alanını benimsemiş öğrenci İlhan Başgöz, göz açıp kapayana kadar, hocalarının yargılandığı mahkemelerde tanıklık etmeye zorunlu olur. Onlar birer birer ülke dışına ya da akademik dünya ötesine saçılırken,¹¹ doktorası bitince o da “menfa”ya yollanır: Tokat'ta lise öğretmenliğine atanmıştır.¹² Başgöz, ayrıntılardaki farklılıkların ötesinde, nice solcu aydınının yazgısını paylaşacaktır.

“Solcu” ya da eş anlamlı kullanılan “komünist”yaftası, yakasını bir daha bırakmaz. En olumlu müfettiş raporlarına rağmen asaleten öğretmen yapılmasına engel olur; Demokrat Parti'nin ünlü “komünist tevkifatı”na dahil olmasına yol açar; 27 Mayıs (1960) ertesinde, o gün radyoda okunan marşın söz yazarı olmasına¹³ rağmen, bırak doktoralı Türkoloğun akademik kariyer yapmak üzere bir üniversiteye girebilmesini, en ufak belde de öğretmen olmasına bile izin vermez. Başgöz bu arada evlenmiş ve ikiz kız çocuğu sahibi olmuştur: “İşsizim, [...] ekmek tavşan olmuş ben tazi, yakalamak için ardından koşup duruyorum” (s. 260). Sahafliktan reklamcılığa, çeşitli işlere girip çıkar.

Sonuçta, nice solcu aydın gibi, çıkışı, “kapağı dışarıya atma”da bulur. Kendisine yapılan bir öneriyi değerlendirir: Ford Vakfı yetkilisi bir Amerikalı, bir eğitim komisyonu başkanı olarak geldiği Türkiye’de, gezdiği her okulda Atatürk köşesi görerek şaşırmıştır. Atatürk’ün ülkede eğitime yaptığını düşündüğü etkiyi olağanüstü bulur, incelemeye değer görür ve bu iş için özel olarak iki yıllığına ABD’ye gelecek bir Türk bilim adamıyla bu konuda kitap yazmayı tasarlar. Howard Wilson’un (1901-1966) danıştığı, söz konusu komisyonun üyelerinden Türk edebiyatı profesörü Fahir İz (1911-2004) ve Talim Terbiye Kurulu üyesi Ekrem Üçyiğit bu iş için Başgöz’ü önerirler. O sırada, Başgöz’ün daha önce İstanbul’da bilmeceler konusunda görüşmüş olduğu Andreas Tietze (1914-2003), Prof. Wilson ile zaten aynı üniversitededir (Los Angeles’teki Kaliforniya Üniversitesi); Dil-Tarih’ten hocası Wolfram Eberhard (1909-1989) ise, bir süredir aynı üniversitenin bir başka (Berkeley) yerleşkesinde bulunmaktadır. İkinin yolladığı referans mektupları, Wilson’un Başgöz’ü seçmesini sağlar (ss. 253-55).

Tabii, 27 Mayıs’a kadar, arandığı için saklanmış olan (ss. 248-49), Milli Emniyet’in “yurt dışına çıkması tehlikelidir” diye rapor yazdığı “sakıncalı” Başgöz’ün ve ailesinin pasaport alabilmesi başlıbaşına bir serüven olacaktır (260-65). Çok özetle, yakın arkadaşı Fikret Otyam’ın (1926-2015) onu götürdüğü Milli Birlik Komitesi üyesi Sami Küçük’ün (1916-2011) konuya iyi niyetle yaklaşarak yardım etmesi sayesinde gerçekleşecektir (261-65).¹⁴ Bu olay, iki erkek, Başgöz ile Küçük arasında, ömür boyu sürecek bir dostluğun başlangıcı olur.

“İlhan Hoca”nın Yeni Dünya’ya demir atmasına yarayan tasarı, gerçekte ilgi alanıyla çakışmayan bir projedir, olsun.¹⁵ Bu arada, hazır Los Angeles’teyken Tietze ile birlikte başka bir kitap üzerine de çalışacak,¹⁶ iki yılın sonunda ise başka bir kentte, Berkeley’de Türkçe okutmanlığı bularak ayrılacaktır. Böylelikle Başgöz ailesi ABD’ye yerleşme yolundadır.

Anıların ABD faslı ayrı bir anlatıdır. Yalancı tanıklık yapmadığından ötürü önünün kesilmesi (ss. 135, 165),¹⁷ aranma, saklanma, tutuklanma, yargılanma ... gibi eylemlerin söz konusu olmadığı, ama bambaşka kaygıların taşındığı, yepyeni sorunların belirdiği, yine de çabaların meyva verdiği, mutlulukların süslediği bir öykü. ABD’li bir öğretim üyesi olarak

dünyanın dört bir yanını gezişini de kapsayan, uzun vadeli bir başarı öyküsü. (Bu arada, nadir gelişlerinde Türkiye’de bozuk plak gibi aynı terane okunmaya devam eder [ss. 297-300], ama o kadarı da artık nazar boncuğu olsun!)

Uzun lafın kisası, Türkiye’deki “burjuva,” Başgöz’ün, kimse zorlamadığı (örneğin, sınav ya da dönem ödevi amacıyla üzerine eğilmesi, ya da terfi için bir jüriye sunulacak çalışma yapması gerekmediği) halde *halk* edebiyatıyla ilgilenişini art niyetli bularak, daha önce de yazdığım gibi,¹⁸ “komünist”liğinin belirtisi sayıyordu; Amerikan akademik çevreleri, aynı uğraşı özgün bilimsel araştırma olarak gördü ve ciddiye aldı, takdire şayan buldu. ABD’de Başgöz’ün Türkiye’deyken bir türlü başlayamayan akademik kariyerinin önü açıldı, sonuçta Indiana Üniversitesi’nde profesör oldu ve “Türk Bilimleri” (*Turkish Studies*) alanında birçok çalışma yaptığı gibi, yapılmasını ve yayımlanmasını sağladı. Sanırım, II. Dünya Savaşı sonrasında ABD’nin, kendisi dışındaki dünyayı hiç bilmediğini farkederek “*area studies*”e (yöre araştırmalarına) önem verişinin yarattığı hava da lehine olmuştur.

ABD faslının benim *Gemerek Nire*’de en hoşuma giden kısmı, bir ev alımı dolayısıyla aktardığı, Amerikalıların çevreye, yeşile verdikleri önemin anlatıldığı kısım (ss. 347-50) olmuştur. Keşki bu kısım bütün “kentsel dönüşüm” yetkililerine ve kolladıkları müteahhitlere okuma ödevi olarak verilse.

Başgöz’ün önce Türkiye’de, daha sonra ABD’de yaşamı birlikte alınırsa, (eşsiz mahkeme tanıklığı [132-36] ve bir o kadar eşsiz, 28 günü hücrede [s. 208] geçen cezaevi anıları [192-214] dışında) en büyük özelliğinin, kendisiyle yolları kesişen sayısız isimden söz edişi olduğu görünmektedir. Edebiyat dünyasından olduğu kadar halkbilim ve insan bilimleri ile toplum bilimleri alanlarında kim varsa neredeyse hemen hepsinden söz ediyor. 1930’lardan yirmi birinci yüzyılın ikinci onyıllı ortalarına kadar geçen zaman diliminde, Türk, Amerikalı ya da başka ülkelerden şair, yazar, fikir adamı, öğretim üyesi, yüksek bürokrat sayısız şahsiyet satırlardan fıkkırıyor. Kimler yok ki... Bu inanılmaz zenginlikteki alacalı dünyayı “seyr eylemek,” deneyimlemek için eseri yavaş yavaş, tadına vara vara okumak gerek.

“Sabrınız zamanınız bol olsun”

Eseri yavaş yavaş, tadına vara vara okumak için bir neden daha var: Bu da, Başgöz’ün otobiyografisinin dördüncü özelliği olan, halk edebiyatı uzmanı yazarının, halk edebiyatı öğelerini, halk deyişlerini, yaygın atasözleri, yazdığı metinde kullanmış olması: “[...] Size İlhan Başgöz’ün bu uzun yolculuğunu hikâye edeceğim. Dilerim gamınız kederiniz az olsun, sabrınız zamanınız bol olsun, [...]. Zaman evvel zaman değil idi. Ne develer tellal idi, ne pireler berber idi” (4) diye başladığı öyküyü, tüm yapıt boyunca arı, duru, saf Anadolu diliyle beziyor. Sanıyorum, bu yanı *Gemerek Nire*’yi, son yıllarda gittikçe sayıları artan, yayımlanan diğer anı kitaplarından ayırıyor.

Başgöz, bir otobiyografi kaleme almanın ötesinde, çok ötesinde bir yapıt ortaya koymuş. Metinde oraya buraya serpiştirilmiş ifadelerden, uzun yıllar üzerinde çalışmış, olgunlaştırmış olduğu belli. Bir kere, büyük bir zevk alarak yazmış. Üslubuna özen göstermiş. Bu üslup, Anadolu insanına özgü ifadelerin kullanımı ve hemen her vesileyle bir özdeyiş, bir

tekerleme, bir mani, bir hoyrat, bir dörtlük, ya da birkaç paragrafta bir, bir türkünün sözlerinin derpiştirilmesi, arkasından türkünün “yakılması”na yol açan gerçek olayların aktarılması gibi ögelerden oluşuyor. Bu da, bilinçli bir özel çalışma yapılmış olduğunu gösteriyor, yaşam öyküsü aktarmanın ötesinde yaratıcılık hissettiriyor. Dolayısıyla, sadece bir anı kitabı karşısında değil, bir yazınsal yapıt karşısındayız.

Bilindiği gibi, *Gemerek Nire*, Başgöz’ün yaşam öyküsünü aktaran ilk kitap değil. 2000’li yılların başında, o tarihte henüz doktora öğrencisi olan, günümüz Dil-Tarih ve Coğrafya Fakültesi öğretim üyesi, halkbilim profesörü Serpil Aygün Cengiz ile bu satırların yazarının, kendisiyle yaptığı, bir dergi için planlanan ama kapsamı karşısında kitaba dönüşen nehir-söyleşi, *Kardeşliğe Bin Selâm* (İstanbul: Tetragon), 2003’te yayımlandı. Kendisiyle söyleşiyi yaptığımız sırada, İlhan Hoca’nın yaşam öyküsünü daha önce “ölümünden sonra yayımlanmak üzere” Tarih Vakfı’na anlatmış olduğunu biliyorduk. Dolayısıyla, bir kez “içini dökmüş” olduğundan, ikinci kez fazla açılma gereksinmesi duymayabilirdi. Ayrıca, ne de olsa Osmanlı terbiyesiyle yetiştirilmiş insanım, Hoca’yı hiç sıkıştırmadık, onu rahatsız edebilecek sorular sormadık.¹⁹ Verdiği cevaplarla yetindik. Zaten Hoca sorduğumuz bütün sorulara gayet güzel, tatmin edici, doyurucu cevaplar verdi. İlginç bilgiler aktardı. Bunların çevriyazımı yapılarak düzenlenip yayıma hazırlanmasıyla ortaya çıkan yapıt, her bakımdan sıra dışı olan bir ömür sergileyen, aldığım duymalara göre büyük zevkle okunan, çok yararlı kaynak işlevi gören bir eser oldu; Serpil Hoca da ben de övgüler aldık. Nitekim İlhan Hoca da kullanmış, Sami Küçük’ün anılarını oradan almış. Ancak, *Gemerek Nire*’yi okuyunca, İlhan Hoca’nın bizlere verdiği doğru düzgün cevapların ne denli *dümdüz* cevaplar olduğunun farkına vardım.

Bir kere, yapıt boyunca doğma büyüme kentlinin sözcük dağarcığında var olmayan sözler var: “sabahın eri” (s. 248), “bir leğene koyup yudular” (s. 5), “yalınayak, başı kabak, dal taşak” (s. 12), “gadan alayım” (s. 422), “ertesi sabah [...] beni dua ile yola vurdu” (s. 430), “öteki evlere baka daha büyük bir ev” (s. 429), “odunu budağından, dilberi dudağından” (s. 215), “avcı ne kadar al bilirse, ayı o kadar yol biliyordu” (s. 113), “[bir olaya, bir] türkü yakmak” (s. 428), “atışan âşıklara ayaklar verdim” (s. 400), “yaylaların yoğurdu, seni kimler doğurdu” (s. 12), sadece birkaç örnek. Bu son örnekle ilgili olarak Anadolu’da yaylanın özel yerine değinir: “Yayla halk kültüründe bağımsızlığın, hükümet korkusundan uzak kalmanın ve göçebeliğin sembolüdür.” Ve hemen Dadaloğlu’ndan alıntı ekler: “Ferman padişahın, dağlar bizimdir” (s. 12).

Zaten Anadolu’nun dili ötesinde, Anadolu sevgisi adeta bütün metni kaplamış durumdadır: “Baharda Anadolu toprağı şöyle bir silkinir, kış uykusundan uyanır. O vakit Anadolu toprağının tadına ve kokusuna doyum olmaz. Açıklı, koyulu yeşilin her çeşidi sizi cömertçe kucaklar” (s. 418). Anadolu sevgisini ise, en güzel, Osmanlı Ermenisi bir aileden gelen, Indiana’dan meslektaş Amerikalı felsefe profesörü George Nakhnikian (1920-2012) yoluyla anlatır.

Babası Şebinkarahisar’da öldürülmüş bu kişi, az çok Türkçe bilir, “Kadifeden Kesesi” türküsünü çok güzel okumuş. Annesinin “gitme, Türkler seni öldürürler” sözüne rağmen, içinde taşıdığı sevgi-nefret duygusuyla, dayanamayıp 1976 yılında Başgöz’le birlikte Türkiye’ye geliyor. İlk başta gayet tedirgindir, hatta korkmaktadır. Ancak karşılaştığı konukseverlik, yakınlık, içtenlik ve ilgi sonunda, hele hele kendi ailesinde gördüğü

davranışların, duyduğu sözlerin aynısını karşısında bulunca öylesine duygulanır ki kendisini tutamaz, hüngür hüngür ağlar. “Bu güzel insanlarla bizim aramıza kan girmemeliymiş” der arkadaşı İlhan’a. “Ben artık ne Amerikalıyım, ne Ermeniyim, Anadoluluyum” diyerek ayrılır (ss.418-23) Türkiye’den. Hiçbir okurun bu kısmı gözleri nemlenmeden okuyabileceğini sanmıyorum.

Başgöz *Gemerek Nire*’de “Anadolulu”yu, diliyle, huyuyla suyuyla, “kokusu”yla, “masal anası” Gül Nene’den (44-45) Toros Usta’ya (423), adını andığı, yaşamına girip çıkmış nice “karakter” yoluyla, neredeyse her tür videodan daha “canlı,” kapsamlı bir fresk içinde resmediyor, dillendiriyor.

Son söz

Hâlen Boston’da yaşamakta olan kızlarının yanında, onların üzerine titredikleri 1923 doğumlu İlhan Başgöz’ün yaşam öyküsü, özgül ayrıntıların ötesinde, Türkiye Cumhuriyetinin de öyküsüdür. Bir bireyin sıra dışı yazgısı olduğu kadar, Cumhuriyetin ilk yüzyılıının tarihçesidir. Anlattıklarıyla, acı-tatlı kendi deneyimlerini aktardığı kadar, Cumhuriyetin kuruluş yıllarının idealleri ve gayretleri yanı sıra yaşanan çalkantılı dönemleri yansıtmaktadır. Ve de günümüzdeki kimi olayları geniş perspektiften bakmamızı sağlamaktadır: 1940’larda üniversite öğretim üyelerinin uğradığı kovuşturma ve yargılamadan tut, 1950’lerde kendisinin on bir ay cezaevinde yatmasına mal olan ünlü “komünist” tutuklamasına kadar, olaylar öylesine yakın geçmiştekilere benziyor ki... Sadece sıfatlar, suçlamalar, damgalamalar ad değiştiriyor, o kadar. Onun yüz yıla yaklaşan, direnç dolu yaşamı bizlere cesaret veriyor, umut aşıyor, dayanma gücü sağlıyor.

Gemerek Nire Cumhuriyetin yetiştirdiği bu ulu çınarı yakından tanımak, okurken de aynı zamanda düşünmek isteyenlere ideal bir kitap.²⁰

Notlar

- 1 Bu metin, “İlhan Başgöz’ün Otobiyografisi” adıyla 20 Temmuz 2017’de *Cumhuriyet Kitap Eki*’nde yayımlanan yazımın genişletilmiş halidir.
- 2 İlhan Başgöz, *Gemerek Nire, Bloomington Nire: Hayat hikâyem* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017). Bu yapıttan yapılan alıntılarda sadece sayfa numarası verilecektir.
- 3 Annesi “Zeycan Hanım, Cadoğlu Türkmenlerinden Ahmet Ağa’nın ve Fadime Bacı’nın kızı”dır (s. 4). Başgöz açıklar: “Dadaloğlu’nun bir şiirinde geçer: ‘Ali Beyim her attığım düşürdü, Cadoğlu’nun tebdilini şaşırıldı.’ Tebdili şaşan bu Türkmen aşireti Çukurova’dan göçüp, [...] Gemerek’e yerleşiyor” (s. 408).
- 4 Sivas Lisesi 1887 yılında açılmış, daha sonra Sivas Kongresi’ne de evsahipliği yapacak binada öğretime 1894’te başlanmıştır. Okul Osmanlı döneminde “sultani” (Fransız modeli lise) iken Atatürk’ün talimatıyla Sivas Lisesi adını almıştır (“Sivas Lisesi Tarihçesi,” T.C. Millî Eğitim Bakanlığı Sivas/Merkez – Sivas Lisesi).
- 5 Başgöz, 2010’da (ders vermekte olduğu) ODTÜ’de 10 Kasım günü yaptığı konuşmada, “Atatürk’le 45 Dakika Yüz Yüze” altbaşlığıyla bu olaya değinmiştir (“Atatürk, Doğa ve İnsan – Atatürk’le 45 Dakika Yüz Yüze,” Türkiye Bilimler Akademisi).
- 6 Başgöz’ün aktardığı ve 13 Kasım 1937 günü yer alan olay tarihi niteliktedir; ulusun milli eğitim tarihçesinde yeri olduğu gibi, sınıftaki bütün öğrencileri etkilemiştir. Bir başka öğrenci, Ömer L. Örnekol, “Tarihsel Bir Anı” başlığıyla TÜBİTAK’ın çıkardığı *Bilim ve Teknik* dergisinde aktarmıştır (Cilt 15, Kasım 1981, Sayı 180: s. 16. Bu son yazı, Sivas Lisesi’nin web sitesinde de, “Atatürk ve Sivas Lisesi” maddesi altında, Tarihsel bir Anı” başlığı altında yer almaktadır [http://sivaslisesi.meb.k12.tr/meb_iys_dosyalar/58/01/966462/icerikler/aturturk-ve-sivas-lisesi_894023.html?CHK=ea04e6ace0cc52755a2086804a48f782], erişim 13 Temmuz 2019]).

Daha başka bir öğrencinin oğlu [Boğaziçi Üniversitesi Bilgisayar Bilimleri profesörü] Cem Say da olayı, “Buna üçgen denir” başlıklı yazısında, babası Cemil Say’ın “anlattıklarından hatırladığı kadarını aktar”mıştır (*Herkes Bilim Teknoloji* 13 Nisan 2016). Dikkat çekici bir nokta, okununca görüleceği üzere, üç anlatının ayrıntılarda birbirinden değişik bilgi veriyor olmasıdır. Bu da sanırım olayın efsaneleşmeye başladığını göstermektedir.

- 7 Bilindiği gibi, Atatürk geometri konusuyla özel olarak ilgileniyordu ve bizzat kendisi bir geometri kitabı yazmıştı (yazar adı olmaksızın, *Geometri* [İstanbul: Kültür Bakanlığı, 1937]); bu kitapta kullandığı Türkçe matematik terimlerinin büyük çoğunluğu, hâlen olduğu gibi kullanılmaktadır. Agop Dilâçar’ın (1895-1979) aktardığına göre, Atatürk “Üçüncü Türk Dil Kurultayı (24-31 Ağustos 1936)’ından hemen sonra,” Fransızca geometri kitaplarını inceleyerek, “1936-1937 yılı kış aylarında Dolmabahçe Sarayı’nda kendi eliyle bir geometri kitabı” kaleme almıştır (“Önsöz,” *Geometri*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayını, 1971, s. v. 44 sayfalık kitap, ilk kez 1937 yılında, yazar adı belirtilmeksizin, dış kapağında “Geometri öğretmenlerle bu konuda kitap yazacaklara kılavuz olarak Kültür Bakanlığı’nca [dönemin Milli Eğitim Bakanlığı] neşredilmiştir” ibaresiyle yayımlanmıştır Kültür Bakanı Saffet Arıkan, 15 Ekim 1937 tarihinde yazılı olarak, 1937-1938 öğretim yılında ilkokulların dördüncü ve beşinci sınıflarında okutulacak Hendese (Geometri) ve Hesap (Matematik) kitaplarıyla ilgili olarak, “Atatürk tarafından yazılan eser asıl olmak üzere, buna uyan herhangi kitaptan (Hesap+Hendese) okutulması” emrini vermiştir. Bir başka deyişle, Atatürk’ün “hendese” dersine girmesi tesadüf değildi; yeni terimlerin kullanılıp kullanılmadığını anlamak istiyordu (Atatürk’ün “terim devrimi” çabalarının ayrıntıları için, dil devrimi konusunda yazılmış sayısız eserin yanı sıra, bkz. Vecihe Hatiboğlu, “Atatürk ve Terim Devrimi,” *Türk Dili*, 25. cilt, Kasım 1971, S. 242, ss. 88-91).
- 8 Kendi lisesinden ise, Atatürk’ün dersine girişi dolayısıyla isim yapan, o sırada müdür olan matematikçi Ömer Beygo; kendisine çok iyi Fransızca öğrettiğini belirttiği Şahap Şımay; Erzurum Lisesi ve İstanbul’da Haydarpaşa Lisesi müdürlüklerinde bulunacak, İstanbul Maarif Müdürlüğü yapacak ve Sivas’ı temsilen TBMM üyeliğine seçilecek fizikçi Bahattin Örnekol; daha sonra bir ara İsviçre bölgesi “(talebe) müfettişi” ve kültür ataşesi, ayrıca İstanbul Kabataş Lisesi müdürü olacak, sonra da Ata Koleji’ni kurarak müdürlüğünü yapacak felsefeci Faik Dranz (1909-1984); Hacettepe Üniversitesi’nde Türk Dili ve Edebiyatı bölümünü kuracak, halk edebiyatı uzmanı Türkoloji profesörü Şükrü Elçin (1912-2008); (Türkçülüğüyle tanınan) Necdet Sancar (Sançar, 1910-1975) saydıkları (ss. 67, 73-77) arasındadır.
- 9 O dönemde Anadolu’da sadece liseleri güçlendirmekle kalmamışlar, öğretmen okullarına da büyük önem vermişlerdi. Dolayısıyla bu iki tür okullardan Başgöz gibi kalburüstü mezunlar çıktı. Örneğin, tarihçi Halil İnalçık (1916-2016) Balıkesir Muallim Mektebi’ni bitirmiş, Türkog Ahmet Temir (1912-2003) Trabzon Muallim Mektebi’nde okumuştur.
- 10 Örneğin, daha sonra sırasıyla İngiliz Dili ve Edebiyatı ile Amerikan Kültür ve Edebiyatı profesörleri olacak Vahit Turhan (1913-1984) ve İrfan Şahinbaş (1912-1990) da maden mühendisliği okumaya kaydolmuşken, burs olanağı üzerine İngiltere’ye Cambridge Üniversitesi’nde okumaya giderler.
- 11 Aralarından Muzaffer Şerif Başoğlu (1906-1988), arkasından gittiği ABD’de, (Muzafer Sherif adıyla) Sosyal Psikoloji’nin kurucularından biri olacaktır.
- 12 İki yıl sürecek lise edebiyat öğretmenliği sırasında öğrencileri arasında siyasetçi Ali Şevki Erek, ODTÜ emekli profesörü Duran Taraklı, yazar/yayıncı Erdal Öz (1935-2006) bulunur.

Başgöz Tokat’tan ayrıldıktan sonra kendisiyle haberleşmeyi sürdüren öğrencilerden biri olan Erek, 1970’lerin başından 1990’ların sonuna kadar sırasıyla AP ve DYP’de önemli konumlarda bulunmuş, defalarca bu iki partiden milletvekili seçilmiş, birkaç kez çeşitli sürelerle bakan olmuştur. Bu yazının ilerleyen satırlarında anlattığım gibi, 2002’de Serpil Aygün Cengiz ile birlikte yaptığımız nehir-söyleşi için kendisiyle irtibata geçtiğimiz Erek’in bizlere lütfettiği, Başgöz’den kendisine gelen bir mektubu, hazırladığımız yapıtta, *Kardesliğe Bin Selâm: İlhan Başgöz ile Söyleşi* (yay. haz. Gönül Pultar [İstanbul: Tetragon Yayınları, 2003]) kitabında yayımladık (ss. 96-97). Bundan bir süre önce telefonda görüştüğüm Erek’in eski hocasına saygı ve sevgisi aynen devam ediyor.

“Yazlık’tan komşum Taraklı, Başgöz için, “Bizim çok fevkimizdeydi. [...] Bana çok şey verdi. [...]. Makaleler okuttu. Ben o zamana kadar [...] makale hiç okumamıştım; bu tür metnin varlığından haberim bile yoktu. Okuttuklarıyla çok ufku açtı, beni fikrî olarak zenginleştirdi” demiştir (Pultar ve Cengiz, s. 85).

Generek Nire’de Başgöz derste Bedri Rahmi Eyüboğlu’dan (1911-1975) şiir okuttuğunu, bir şiirin anlamı konusunda sınıfta anlaşmazlık çıkınca, öğrencileri doğrudan şaire mektup yazmaya teşvik ettiğini anlatır. Bedri Rahmi’den cevap gelmesi, bu öğrencilerin dünyalarını değiştirir: “Çocuklarda böylece şiire, edebiyata bir ilgi uyandı. Bunları okumaya başladılar. İçlerinden şiir ve hikâye yazarlar çıktı. Erdal Öz bunlardan biridir” diye yazar (s. 170); arkasında, “Erdal, beni konu edinen hikâye de yazdı. ‘Bir Kuşu Tanımak’ adlı hikâyenin kahramanı İlhan Bey benim. [...] Erdal’ın *Sular Ne Güzelse* kitabında yayımlandı” diye ekler (191). Söyleşi

metnini yayıma hazırlarken temasa geçtiğim Öz, bana hikâyesini yolladı, ben de metne ekledim (bkz. Pultar ve Cengiz, ss. 98-112).

- 13 Bestesi de zaten kayınbiraderi, o sırada Konservatuar'da öğretim görevlisi Hikmet Şimşek'indir (1924-2001).
- 14 Yukarıda bir notta belirttiğim gibi, Serpil Aygün Cengiz ile birlikte İlhan Hoca'yla yaptığımız söyleşi dolayısıyla Eylül 2002'de Sami Küçük'le görüşmeye, evine gittim (bkz. "Sami Küçük'ün Anlatıkları," Pultar ve Cengiz, ss. 165-69). Küçük'ün o görüşmede anlattıklarının bir kısmını İlhan Hoca *Gemerek Nire*'ye almış (261-63).
- 15 Wilson'la birlikte hazırladıkları kitap, 1968 yılında ikisinin imzasıyla, ilk yazar Başgöz olarak, *Educational Problems in Turkey 1920-1940* (Bloomington: Indiana University Uralic and Altaic Series Publications) adıyla yayımlanacak; aynı yıl Ankara'da Dost Yayınları tarafından yine ikisinin imzasıyla ama bu kez ilk yazar Wilson olmak üzere, *Türkiye Cumhuriyetinde Milli Eğitim ve Atatürk* adıyla Türkçe çıkacaktır. Başgöz 1995 yılında (tek başına) *Türkiye'nin Eğitim Çıkması ve Atatürk: Sorunlar, Çözüm Aramaları, Uygulamalar*'ı (Ankara: Kültür Bakanlığı) yayımlayacak; bu son eser, kısaca *Türkiye'nin Eğitim Çıkması ve Atatürk* adıyla 2005'te yeniden basılacaktır (İstanbul: Pan Yayıncılık).
- 16 Kitap, İlhan Başgöz ve Andrea Tietze, *Bilmece: A Corpus of Turkish Riddles* (Berkeley: University of California Publications, Folklore Studies: 22, 1973) olarak yayımlanacak; daha sonra Türkçe olarak *Türk Halkının Bilmeceleeri* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1999) adıyla çıkacaktır.
- 17 "Bu mahkemede tanıklık bir sicil yerine geçti" (s. 135).
- 18 Bkz. Gönül Pultar, "Giriş," Pultar ve Cengiz, 14-15.
- 19 Örneğin, İlhan Hoca'nın kendisinden önce tutuklanacak kadar sıkı solcu olan bir nişanlısı olmuş olduğundan, *Kardeşliğe Bin Selâm'a* yazdığım Girişte söz ediyorum (bkz. Pultar ve Cengiz, s. 3). Ama o kadar. Bilmem nasıl, ya da hangi konuşma sonucu, hatırlamıyorum, daha sonra ayrılmış olduğu bu nişanlının Sıdka Su (1923-2006) olduğunu anladım; Ruhi Su (1912-1985) için İlhan Hoca'yı terk etmiş olmalıydı. Ama İlhan Hoca'nın kendisi istemediği için söyleşi boyunca bu konuda hiç soru sormadım; tıpkı boşanmayla biten evliliği konusunda da sormadığım gibi. Kendisi de, *Gemerek Nire*'de örneğin ilk aşkıdan (ss. 60-61) ya da evlenişinden söz ediyorsa da bu konuya hiç değinmiyor. Sadece Ruhi Su'dan söz ederken, "Kişisel bir meseleden [...] dargındım, görüşmedim" diye yazıyor (s. 259). Anlaşılan bazı yaralar öylece bir ömür boyu kanamaya devam ediyor, insan kaç yaşına gelirse gelsin sarılamıyor...
- 20 Ancak yayımlanışıyla ilgili işaret etmek istediğim noktalar var. Bir kere, çeşitli yerlerde düpedüz daktilo hataları var. Bir "son okuma" yapılmadı mı? Ayrıca, en azından iki açıdan doğru dürüst editör elinden geçmediği ortada: Bir, yazar "Anılarımın sonuna bu hikâyeyi de alacağım" diye yazdığı (s. 191) halde, söz konusu anılar *Gemerek Nire* ise, adı geçen metin (Erdal Öz'ün yukarıda bir notta değindiğim "Bir Kuşu Tanımak" hikâyesi), kitabın sonunda bulunmuyor. İki, bu kadar uzun bir zaman diliminde aktarılan bu kadar çok sayıda olay ve kişi anısı, 500 sayfaya yakın bir kitapta, birbirini izleyen koyu yazılmış altbaşlıkların dışında hiçbir biçimde bölümlere ayrılmamış. Yazar bir raddeden sonra temelde kronolojik olan anlatımını bırakıyor, anılarını çeşitli öbekler altında sıralıyor. Bir örnek vermek gerekirse, 434. sayfada ortalanmış olarak yazılan "Hocalarım ve tanıdıklarım" başlığının, başka türde bir anının devamı görünümünde, aynı sayfada olması; hemen altında olan ve solda bulunan "Öğretmen Osman Korkut" altbaşlığından, yazılış açısından da font boyu açısından da değişik olmamasını gösterebilirim. Hem yeni bir sayfada başlamayı, hem fontunun altbaşlıktan değişik boyda olmayışı açıkça kusur. Sonuçta, 500 sayfaya yakın kitap, başı sonu olmayan bir metinden oluşmuşu benziyor. Oysa, örneğin yazarın doğumunu ve doğduğu köyü anlattığı bölüm (ss. 1-33) belli ki 33. sayfanın sonunda bitiyor. Bu, tek başına bir bölüm olabilir, kitabın kalan kısmı da aynı anlayışla bölümlere ayrılabilir. Kitapta çoğu yerde alıntılara kaynak gösterilmeyişi, İlhan Hoca'nın yapıtını aydınlardan çok halk adamına, sokaktaki insana hedeflediğini gösteriyor. Yine de, iyi bir editör ikisi ortasını bulur, entelektüel olmayan okuru tedirgin etmeyecek, yormayan, zorlamayan isabetli bölümlemelerle anıları bir çerçeveye oturtur, anlatımlara perspektif kazandırır.

Kaynaklar

- Atatürk, M.K. (1937) [Yazar adı bulunmaksızın] *Geometri*. İstanbul: Kültür Bakanlığı.
- Mustafa Kemal Atatürk adıyla ve Agop Dilâçar'ın önsüz'üyle: Ankara: Türk Dil Kurumu, 1971.
- Başgöz, İ. (1995). *Türkiye'nin eğitim çıkmazı ve Atatürk: Sorunlar, çözüm aramaları, uygulamalar*. Ankara: Kültür Bakanlığı, (2005). *Türkiye'nin eğitim çıkmazı ve Atatürk*. İstanbul:Pan.
- Başgöz, İ. (2017). *Gemerek nire, Bloomington nire: Hayat hikâyem*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür.
- Başgöz, İ. and Howard, E. Wilson. (1968). *Educational problems in Turkey 1920-1940*. Bloomington: Indiana University.
- Başgöz, İ. and Andrea, T. (1999). *Bilmeceler: A corpus of Turkish riddles*. Berkeley: University of California Publications: 22, 1973); *Türk halkının bilmeceleri*. Ankara: Kültür Bakanlığı.
- Dilâçar, A. (1971). *Geometri*. Mustafa Kemal Atatürk. Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Hatiboğlu, V. (1971). Atatürk ve terim devrimi. *Türk Dili*. Cilt 25, S. 242, ss. 88-91.
- Pultar, G. ve Aygün Cengiz, S. (2004). *Kardeşliğe Bin Selâm: İlhan Başgöz ile Söyleşi*. Gönül Pultar ve Serpil Aygün Cengiz (G. Pultar, Haz.). (ss. 1-19). İstanbul: Tetragon
- Pultar, G. (2017). İlhan Başgöz'ün Otobiyografisi. *Cumhuriyet Kitap Eki*. 20 Temmuz, ss.19.
- Pultar, Gönül ve Aygün Cengiz, S. (2003). *Kardeşliğe Bin Selâm: İlhan Başgöz ile Söyleşi*. (G. Pultar,Haz) İstanbul: Tetragon.
- Say, C. (2016). Buna üçgen denir. *Herkese Bilim Teknoloji*, 13 Nisan.
- Wilson, Howard E. ve Başgöz, İ. (1968). *Türkiye Cumhuriyetinde milli eğitim ve Atatürk*. Ankara: Dost.

Elektronik kaynaklar

- “Atatürk, Doğa ve İnsan – Atatürk’le 45 Dakika Yüz Yüze.” Türkiye Bilimler Akademisi. <<http://eski.tuba.gov.tr/tr/haberler/bilim-dunyasindan-haberler/565-Ataturk-Doga-Ve-Insan--Ataturkle-45-Dakika-Yuz-Yuze-452.html>>. Erişim 16 Temmuz 2019.
- Başgöz, İ. “Atatürk, Doğa ve İnsan - Atatürk’le 45 Dakika Yüz Yüze.” 10 Kasım 2010. Türkiye Bilimler Akademisi. <<http://eski.tuba.gov.tr/tr/haberler/bilim-dunyasindan-haberler/565-Ataturk-Doga-Ve-Insan--Ataturkle-45-Dakika-Yuz-Yuze-452.html>>. Erişim 16 Temmuz 2019.
- Başgöz, İ. Yazara e-posta iletisi, 14 Eylül 2017.
- Örnekol, Ö. L. “Tarihsel Bir Anı.” *Bilim ve Teknik*. Cilt 15 (Kasım 1981) sayı 180. s. 16. Sanal ortamda: “Tarihsel Bir Anı.” Atatürk ve Sivas Lisesi. <http://sivaslisesi.meb.k12.tr/meb_iys_dosyalar/58/01/966462/icerikler/ataturk-ve-sivas-lisesi_894023.html?CHK=ea04e6ace0cc52755a2086804a48f782>. Erişim 13 Temmuz 2019.
- “Sivas Lisesi Tarihçesi.” T.C. Millî Eğitim Bakanlığı Sivas/Merkez – Sivas Lisesi. <http://sivaslisesi.meb.k12.tr/icerikler/sivas-lisesi-tarihcesi_388096.html> Erişim 13 Temmuz 2019.



İlhan Başgöz'le Yarınlar

Haluk Şahin*

Bu özel sayının kahramanı İlhan Başgöz ile 1968 yılında ABD'nin Indiana eyaletinin Bloomington kasabasında tanıştım. Amerika'nın ve bazı alanlarda dünyanın önde gelen yüksek öğretim kurumları arasında adı geçen Indiana Üniversitesi'nin ana yerleşkesinin bulunduğu yeri Bloomington. “Mısır tarlalarının ortasında Tanrı'nın unuttuğu yer” diye alay edenleri de olurdu ama, dünyanın en mükemmel üniversite “kampüs”ünün bulunduğu yerler sıralamasında en başlarda yer alacağı da söylenirdi. Bu iddianın boş laftan ibaret olmadığını yaşayarak gördük. Ben Bloomington'da altı yıl yaşadım, Kitle İletişimi üzerine doktora yaptım. Önce ağabeyim ve dostum, sonra da doktora komitesi üyem olan Prof. Dr. İlhan Başgöz ise orayı gurbetteki sırası yaptı ve hiçbir zaman tam olarak terketmedi.

O zaman 35 bin dolayında olan nüfusunun 25 bini öğrenci, 5 bini üniversite çalışanı, geri kalan 5 bini ise normal kasabalıydı. Bu sonuncuların da çoğu dolaydaki taş ocaklarında çalıştıkları için onlara “stonies” (taşçılar ya da taş devri adamları) denirdi. Kasabalılar ile üniversiteliler arasındaki çekişmeyi ve o dönemdeki Bloomington'u merak edenlere çok ödüllü Breaking Away adlı filmi tavsiye edebilirim.

Bloomington'un kasaba tarafı çok “yerli ve milli”, üniversite tarafı ise çok evrensel ve kozmopolit idi. Örneğin, Indiana koskoca Amerika'da Türk dilinin okutulduğu bir kaç üniversiteden biriydi, çünkü Ural-Altay Dilleri diye bir bölümü vardı. Bir Türk folkloru arşivi de vardı üstelik, çünkü Prof. Dr. İlhan Başgöz burada ders veriyordu. O İlhan Başgöz ki, Türkiye'de halkbilimi ya da folklorun duayeni Pertev Naili Boratav'ın öğrencisiydi. Bu alanda nice araştırmalar yapmış, yazılar yayınlamıştı. Onun sayesinde Indiana Üniversitesi Türk halkbilimi çalışmalarının önde gelen merkezleri arasına girmişti.

20 kadar Türk öğrencinin bulunduğu üniversitede İlhan Hoca ile yollarımızın kesişmesi çok zaman almadı. Ben bir UNESCO bursu ile iletişim üzerine Yüksek Lisans yapmak üzere gelmiştim ve daha sonra doktora yapmak için kalacaktım. Türkiye'de çeşitli edebiyat dergi-

* E. Prof.Dr., Bilgi Üniversitesi. haluk.sahin@bilgi.edu.tr

lerinde yazılarım çıkıyordu ve İlhan Başgöz'ü isim olarak biliyordum. Hatta, gelmeden önce Türk halk şiiri üzerine hazırladığı bir antolojiyi almış ve çok beğenmiştim. Çok farklı ortamlardan çıkıp gelmiştik ama Türkiye'ye bakış açısından ortak ilgilerimiz ve duyarlıklarımız vardı. Onu merak ediyordum.

Bir öğrenci toplantısında tanıştık. On yıldır ABD'de olduğu için ben daha Amerikalılaştırmış birini bekliyordum, oysa karşımda duruşu, bakışı, gülüşü ile tam bir Anadolu insanı vardı. Hani bazı çiçek ve ağaçlardan filanca yere "endemik" diye söz edilir ya, İlhan Hoca tam "endemik Anadolu" idi. Konuşmaya, hele şiir okumaya başlayınca daha dün Sivas'tan çıkmış sanıyordunuz. Amerika'nın muhafazakâr ve sofusu Ortabatı'nda, omuzunda saz olmasa da, bir "âşık"!

Fakat, biraz yakından tanıyınca, onun çok daha fazlası olduğunu keşfediyordunuz. Çok iyi bir voleybol oyuncusuydu. Kafamıza indiği kütlerin haddi hesabı yoktur! Ping pong'da çok iddialı maçlar yaptık, çok daha genç olmama rağmen onu bir kez bile yenemedim. Fevkalade bir belleğe sahipti. Uzun şiirleri ezberden okurdu. Çalışkan ve girişkendi. Amerikan akademiasının üretkenlik yöntemlerini ve etik değerlerini benimsemişti. "Memleket"i ve dünyayı yakından izliyordu.



Ortak konumuz tabii ki Türkiye idi. Anlatacağı çok şeyler vardı: saçma sapan nedenlerle çok çektirmişler, süründürmüşler ama yıkamamışlardı! Onun Anadolu kültürünün derinliklerine ilişkin gözlemlerini, derleme ve araştırma yolculukları sırasında görüp yaşadıklarına ilişkin hikâyelerini ve punduna getirip okuduğu şiirleri dinlemeye bayılırdık.

Pir Sultan Abdal, Dadaloğlu, Âşık Ömer... Repertuarı çok genişti ama özellikle Karacaoğlan'ı sevmemizde bu okumaların etkisi çoktur. İlhan Hoca onu daha farklı bir sesle, daha bir keyifle okuyor gibi gelirdi. Öyle sanıyorum ki, o dönemde kendi kimliğine ve hayata bakışına en yakın bulduğu saz şairi oydu. Diğer şiirlerde bulduğumuz ve hayran olduğumuz yalın Anadolu bilgeliğinin ötesinde, Karacaoğlan'ın koşmalarından taşan doğa ve yaşam sevgisi ve

uçarılıktan övgüyle söz ederdi. Nitekim, bir gelenek olarak gördüğü Karacaoğlan'ın en güzel şiirlerinden oluşan bir güldeste de yayınladı.

İyi bir rastlantı sonucu Anadolu Homeros'un destanlarıyla tanışmış ve edebiyat öğretmeninden "Homeros'tan Türk halk şiirine giden yeraltı ırmakları olduğunu duymuş" şanslı bir genç yazar olarak Amerika'nın mısır tarlalarının ortasında İlhan Hoca'ya rastlamam da aynı şansın devamı mıydı diye düşünmüşümdür. Halk şiirimizin duru pınar suyu, Türkçe şiir yazmak isteyen herkes gibi bana da iyi gelmiştir. Bu kaynağı bulup işleyip geliştirip bize ulaştıranlara bu arada İlhan Hoca'ya minnet borcumuz büyüktür.

Az önce değindiğim gibi, aslında bu pınarın suyunun tadını almamda Bursa Erkek Lisesi'ndeki edebiyat öğretmenimin yanı sıra Dr. Başgöz'ün 10 yıl kadar önce yayınladığı bir kitabın da payı vardı. Adı "İzahlı Türk Halk Edebiyatı Antolojisi" olan bu kitap 1956 yılında İstanbul'da yayınlanmıştı. Başında halk şiiri konusunda son derece özlü bir tanıtım yazısı vardı, Tıka basa bilgi ve hatta analiz doluydu. Beni asıl etkileyen seçtiği şiirler olmuştu. Yunus Emre'den Âşık Veysel'e 800 yıllık bir birikimin en güzel örneklerini 200 sayfaya sığdırmayı başarmıştı. Karşıma çıkan zenginlik ve çeşitlilik gözlerimi kamaştırmıştı. Bazı şiirlerdeki toplumsal eleştiri ve cüretkâr mizah beni şaşırtmıştı. Bu seçki Dr. Başgöz'ün şiir beğenisi konusunda da bir fikir veriyordu.

Bu güldenstenin aşıldığını sanmıyorum.

Bu yazıyı fırsat bilerek, Hoca'nın o zaman pek dikkatimi çekmeyen bir gözlemine kısaca değinmek istiyorum, bu konuda şimdi ne diyeceğini merak ediyorum. Güzel şiirlerle tıklım tıklım dolu olan antolojinin tanıtım yazısında halk şiirinin devrini tamamladığını ilan ediyordu. Ona göre "tekniğe ve demokrasi hareketine" dayanan yeni toplumsal koşullarda öyle bir şiirin yaşaması olanaksızdı. Bu saptamayı, o birikimin değerini en iyi bilen birinin özneliğinden beklenecek bir ağıt havası içinde değil, nesnel bir analiz serinkanlılığı ile yapıyordu. Dr. Başgöz'ün bilim adamı yanı "âşık" yanının önüne geçmişti.

Şöyle diyordu:

"(Yeni) .. toplum düzeni içinde yaşamaya her gün biraz daha yaklaşan memleketimizde de saz şairinin yaşamakta devam edeceğini sanmak yanlış olur. Sazını besleyen şartlar her gün biraz daha kaybolmaktadır. Kısa bir zaman sonra halk şairi de, onun temsil ettiği halk şiiri de kültür tarihimizin malı olacaklardır. Bunları korumak veya yaşatabilmek için ne kadar büyük gayretler sarfedilirse edilsin, bu zaruri gidişi önleyemeyecektir (...) Tekniğin akıl almaz imkânlarıyla donanan modern sanatın önünde , omuzunda sazı ile halk şairinin dayanıp duracağını sanmak hayalcilik olur." (s. 21)

Hoca bunları 1950'lerin ortasında, henüz televizyon Türkiye'ye gelmemişken, ülkenin önemli bir bölümü devlet radyosunu bile doğru dürüst dinleyemezken, ulaştırma zorlukları ve okuryazarlığın sınırlılığı nedeniyle gazete tirajları "az gelişmiş" ülkeler düzeyindeyken söylüyordu.

Çünkü, " diyordu, "halk radyonun düğmesini çevirmek, bir gramafonun kulağını bükmek, bir gazeteyi, bir kitabı açmakla sanatçısını kolayca ayağına getirmeye başladı." (s.21)

Bu öngörünün o zaman ne kadar tartışıldığını bilemem. Bazıları tarafından radikal ve erkenci bulunmuş olabilir. Ancak, çeşitli iletişim araçlarının zaman içinde devrini tamamlamasıyla ilgili tartışmaları yakından izlemiş bir iletişimbilimci olarak söylediklerinin bana aşına geldiğini söyleyebilirim. Başgöz erkenci olabilirdi ama haksız değildi: Gerçekten alametler belirmişti!

Peki, ne olacaktı? Halk şiirine bir iletişim mecrası olarak bakacak olursak süreç nasıl ilerleyecekti? Tamamen silinip gidcek miydi?

Ve tabii, elinizdeki yazı 2019'da yazıldığına göre, 60 yıl önce yapılmış bu öngörü hangi ölçüde gerçekleşti?

Madem halk şiirine bir iletişim mecrası olarak bakacağız, o halde önce iletişim araçlarındaki değişim deneyimlerinden türetilmiş genel modele bir göz atalım:

Tarihin herhangi bir noktasından başlayabiliriz: Kitlelerin iletişim ihtiyaçları belirli yöntem ve mecralarla karşılanmakta ve bu denge sürüp gitmektedir. Derken, bir gün yeni bir iletişim aracı çıkar gelir; eski araç, mecra ya da yöntemin yerine talip olur. Beğenilirse çabucak yayılır, çünkü asal bir iletişim ihtiyacını eskisinden daha iyi (kolay, hızlı, ucuz vb) yerine getirmektedir. Tıpkı müzik dinleme konusunda verilen örnekteki radyo ve gramofonun sordurduğu türen sorular sorulmaya başlanır: Kahvelerde saz çalarak mesajını ileten âşık şimdi ne yapacaktır?

Yeni bir iletişim aracının toplumsal bünyeye girmesinden ve yaşama karışmasından tüm kültürel kurum ve süreçler etkilenir. Elbette saz şairi de etkilenir. Zamanla benimsenip başat hale gelen yeni araç hem iletişim ortamında hem de toplumsal yaşamda farkedilen ya da farkedilmeyen çeşitli dönüşümlere yol açar. Tüm iletişim düzeni ona göre yeniden hizaya girer. Yeni bir denge oluşur...

Ancak zamanla o iletişim ihtiyacını ondan daha bile iyi (kolay, hızlı, ucuz vb.) karşılayan daha yeni bir araç belirir. Aynı süreç, benzer evrelerle bir kez daha yaşanır. Gramofon ve radyoya televizyonu ve internetin eklenmesi gibi... Haber ihtiyacının karşılanmasında da gazete-radyo-televizyon-internet sürecinde olduğu gibi...

Kültürel iletişim mecraları olarak da inceleyebileceğimiz, kitlelere hitap eden edebi ve müziksel türler için de benzer bir süreç söz konusudur. Halk hikâyesinden romana, oradan sinemaya ve televizyon dizilerine giden yol bu çerçevede açıklanabilir. Halk şiiri gibi caz müziği ve alaturka musiki de buna benzer yollardan bugüne gelmişlerdir.

Ancak, bu süreçte genellikle gözden kaçan çok önemli bir noktayı unutamayız: Genellikle eski mecra ya da araç derhal ve kolayca ölmez, direnir, aranır, kendisine yeni işlevler bulmaya çalışır. Bir iletişim ihtiyacını karşıladığı sürece bunu başarır da. Evin oturma odasındaki ayrıcalıklı yerini kaybeden radyo, portatifleşir, küçülür, uzmanlaşır, otomobile ya da internete sığınır. Değişerek, farklılaşarak, küçülerek, antikalaşarak da olsa varlığını bir şekilde sürdürür. “Varlığının bir kısmını sürdürür” de diyebiliriz. Eski mecra ve araçlar mutlaka ve bir bütün halinde kültürel mezarlığa ya da müzeye gitmez, bazen yan rafa ya da arkadaki fırına da gider.

Öyle sanıyorum ki, bir iletişim mecrası olarak derin bir geçmişi olan halk şiiri ve müziğinde de öyle olmuştur diyebiliriz. O neydi ve neler değişmiştir olmuştur sorusunu cevabını, iletişim sürecinin ana öğelerine bakarak inceleyebiliriz. Örneğin, en yaygın ve basit iletişim modeli sayılan Laswell modelini bu amaçla kullanabiliriz.

“Sözel iletişim modeli” de denen bu modele göre tüm iletişim etkinlikleriyle ilgili sorular şu genel soruya cevap aranarak ele alınabilir:

“Kim, neyi, hangi mecrayı kullanarak, kime, nasıl bir etkiyle söylüyor?”

Halk şiirinde bu sorulara nasıl bir cevap verildiğini Başgöz’ün andığım kitabının önsözünden çıkarabiliriz:

KİM: İletişim kaynağı durumundaki âşıklar ve saz şairleri genellikle köylerden ve yoksul yörelerden çıkmış gezgin “profesyonel”lerdir. Saz çalıp şiir söylerler ve gezerler.

NEYİ: Başgöz'ün antolojisini okuyunca görüyoruz ki saz şairinin mesaj yelpazesi çok geniştir, hayatın hemen tüm kıvrımlarını içerir. En başta sevgi ve gurbet ile ilgili iletiler gelse de, inançlar ve ideolojik tutumlar da sık sık dile getirilir. Halk şairi toplumsal yorum ve eleştirilerin yanı sıra verdiği haberlerle modern dönemin gazetecilerinininkine benzeyen bir işlev de üstlenebilir:

“ ... halk şairi çevresinde karşılaştığı, kendine dokunan, canını sikan olayları iğneler, traşlar, alaya alır. Buğdayını eksik tartan dükkâncı, şaire iyi kabul göstermeyen köylü, bahşişini dolgun vermeyen ağa... vazifesini yoluyla yapmayan memur, rüşvet yiyen kadı, dini diyaneti terkeden hoca, halkı soyan mültezim, zaptiye tahsildar ... bozuk düzenin kötü temsilcilerinin yaptıkları...”

MECRA: Başlıca aracı sazı ve sözüdür, şiiridir. Açık ve yalın bir Türkçesi ve bağlama çalmaktaki ustalığı iletisinin kitlelere ulaşmasını kolaylaştırır.

KİME: Köy ve kasaba kahvelerinde, düğünlerde, toplantılarda öğrenimi olmayan insanlara, daha çok köylülere seslenir. Bazı durumlarda başlıca izleyicisi yarışmaya girdiği diğer âşıklar olur. Ama genellikle, hedefi öğrenimsiz, “cahil” halk kitleleridir.

ETKİ: Halk şiiri yüzlerce yıl boyunca belirli ideolojik öğelerin, inançların aktarılmasına, Türk dilinin korunması ve aktarılmasına, toplumsal bilincin oluşmasına, kültürel mirasın kuşaktan kuşağa aktarılmasına katkıda bulunmuştur. Halkın şiir, müzik, raks gibi öğelerle özlemini çektiği eğlence ihtiyacına da cevap verdiği söylenebilir. Bu etkinin aydın kesimlerin uzağında ve etki alanı dışında alanlarda yoğunlaşması kültürel erişim ve süreklilik açısından önemini arttırmıştır. Dünyaya kapalı kitleler onunla nefes aldı denebilir. Eskinin kapanık kitleleri yeni teknik ve olanaklarla dünyaya açıldıklarında halk şiiri elbette etkilenecektir.

Dr. Başgöz daha 1950'lerde, köyden kente göçün yeni yeni hızlanmakta olduğu dönemde, âşık edebiyatını ayakta tutan düzenin artık çökmekte olduğunu görüyor, bu edebiyatın iletişim açısından işlevsizleştiğini fark ediyor ve daha önce değindiğimiz saptamayı yapıyor:

Bu mecra artık gününü doldurmuştur !

Ama, bizim 60 yıl sonrasında bakarak bildiğimiz üzere, bu durum onun tamamen silineceği anlamına gelmiyor(muş). Şunu iletişim teknolojileri tarihinden biliyoruz: Eğer bir mecra'nın doyurduğu bir iletişim ihtiyacı devam ediyor ve başka mecralar tarafından tam olarak karşılanamıyorsa, ortaya, şimdi olduğu gibi yeni mutasyonlar, filizler, uzantılar, uyarlamalar çıkar. Hatta, yeni teknolojilerin sağladığı olanaklar onun eskisinden daha geniş kitlelere, daha yüksek sesle ulaşmasını sağlar. Gene biliyoruz ki, yeni teknolojiler eski kültürel uygulamalara farklı bir canlılık kazandırabilir. Kültürler kökleri çok derinlerde olan alışkanlık ve uygulamalardan kolay kolay vazgeçemiyorlar.

Başgöz'ün 60 küsur yıl önce yaptığı saptamaya bu gözle bakacak olursak halk şiirinin eski mekân ve alanlarının bir kısmını yitirmekle birlikte, modern hatta post-modern kültüre bir çok noktadan kaynak yaptığını görebiliriz. Yani, koşullar çok değişse de, bir “ört ki ölem” durumu söz konusu olmamıştır. Halk şiirinin yüksek düzeyde bir uyarlanabilirlik kabiliyeti olduğu ortaya çıkmıştır. Hatta, yeni iletişim tekniklerinden yararlanarak kentli kültür üzerindeki etkisi nedeniyle bir çeşit güçlenme ve yeniden doğuştan bile söz edilebilir.

Bu çerçevede kültürel mecranın uzandığı yeni alanlardan biri olarak, geleneksel gurbet temasının bir devamı sayabileceğimiz “Alamancı” âşık edebiyatından söz edebiliriz. Anadolu bozkırının çalgısı üç telli bağlama, org sesine alışkın Bavyera ovalarında da tınısını yitirmemiştir. Genişleme ve yaygınlaşmanın bir diğer yararlananı sol siyasal akımlardan etkilenmiş kitleler olmuştur. Geçen onca zamana rağmen, bir enstrüman olarak sazın Alevi kesimler üzerindeki sihirinin ve etkisinin kaybolmadığı açık seçik görülmüştür. 1960’lardan sonra bir çeşit “protest” müziğinden söz edilecek olursa, onun ana damarının halk şiirinden geldiği görülecektir. Ruhi Su gibi bir opera sanatçısının saz çalarak ve halk şiirinin büyük ustalarının şiirlerini seslendirerek ulaştığı ün ve etkililik o damarın ne kadar güçlü ve attığını göstermiştir. Pop müziğinin en büyük isimlerinin de aynı damara çok şeyler borçlu oldukları ortadadır: “yıldız”laşan Barış Manço, Cem Karaca, Edip Akbayram, Selda Bağcan’ın kökleri nerededir? Hatta, günümüzde, Amerikan zencilerinden esinlenmiş “rap” tarzı şiirle içlerini dökmeye çalışan garip giysili gençlerin de o kaynağa bir şeyler borçlu oldukları söylenemez mi?

Kültürümüzü halâ beslemekte olan bu bereketli kaynağın özenle işlenerek yeni kuşaklara aktarılmasında büyük emekleri olan İlhan Başgöz gibi bilim insanlarına ne kadar teşekkür etsek azdır.



folklor/edebiyat, cilt: 25, sayı: 100, 2019/4

İlhan Başgöz ve Türkiye’de Bilim ve Fikir Adamı Olmak

Umay Türkeş Günay*

Türkiye’de folklor çalışmalarının tarihini okursanız 1913 yılında zamanın Ziya Gökalp, Fuad Köprülü, Rıza Tevfik gibi önemli aydınları tarafından başlatılan çalışmaların Cumhuriyet’ten sonra Konservatuar, Halk Evleri ve Türk Ocaklarında sürdürüldüğünü, 1935 yılında Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi’nin kuruluşundan sonra Pertev Naili Boratav’ın girişimi ile kurulan “Halk Edebiyatı Kürsüsü” adı altında akademik çalışma alanı olarak faaliyete geçtiğini öğrenirsiniz. Siyasi yaklaşımlarla 1948 yılında bu kürsünün lağv edilmesiyle 1958 yılında Erzurum Atatürk Üniversitesi kuruluncaya kadar geçen sürede akademik çalışmalar durmuştur. Üniversite dışında amatör araştırmacıların kurduğu dernekler ve yayımladıkları dergilerle derleme ve araştırma faaliyetleri yürütülmüştür.

DTCF, Türk Dili ve Edebiyatı bölümü öğretim üyesi, daha sonra Türk Halk Edebiyatı kürsü başkanı olan Pertev Naili Boratav, asistanı ve doktora öğrencisi İlhan Başgöz lağv edilen kürsünün kadrosu kalmadığı gerekçesiyle Fakülte’deki işlerini kaybetmişlerdir. Komünizmle ilgili faaliyette buldukları iddiasıyla yargılanmışlar ve beraat etmişlerdir. Ancak Halk Edebiyatı kürsüsü lağvedildiği için tekrar göreve dönmelerine izin verilmemiştir. 1944 İrkçılık ve Turancılık davası ve bu dönemde Komünizmle ilgili davalarla Türk bilim ve fikir hayatına zarar verilmiştir. Osmanlı döneminden itibaren politikacıların özellikle iktidarların kendileri gibi düşünmeyenleri etkisizleştirmek için suç icat ederek aydınları ve sanatçıları yargı yoluyla susturma girişimleri Türk fikir, bilim ve sanat hayatının gelişmelerini duraksatmış ve özgür düşünme alışkanlığını engellemiştir. Bilim, fikir ve kültür hayatımız kuraklaşmıştır. Yargılananlar yargıda aklansalar bile onlar için hazırlanmış yaftalardan kurtulamamışlar ve eski statülerine dönememişler, verimli ve üretken ortamlar yaratamamışlardır.

* Prof.Dr., Girne Amerikan Üniversitesi, umaygunay9@yahoo.com

Başgöz'ün anlattığına göre Samanpazarı'nda yaşadığı evin alt katında oturan komşusu sabaha kadar o zamanın teknolojisiyle imal edilmiş “tak tuk” ses çıkaran daktilo ile doktora tezini yazdığı için Başgöz'ü karakola komünist bildiri yazıyor diye şikâyet etmiş. Sabaha kadar daktilo ile ancak suç işleneceğini düşünen komşunun çağırdığı polisler gelince Başgöz'ün doktora tezi yazdığını görmüşler. Bilim adamı, fikir sahibi, aydın olmak için hep ben suç işlemiyorum savunması gerektiren ortamda verimli olmak mümkün mü?

Bugünün gençleri “fikir adamı” kavramını tanımamaktadırlar. “Efkâr” kelimesinin fikrin çoğulu “fikirler” anlamına da yabancıdırlar. Halk, “efkâr” kelimesini sıkıntı diye kullansa da aslında fikri olan ve fikir geliştirenlerin düşünceli ve bir konuya odaklandıkları için dalgın oldukları gerçeği geçmişte kalmıştır. Fikir adamlarımız ve fikir iklimimiz mahkemelerle, darbelerle öldürülmeseydi yurdumuz çocukları, FETÖ örgütüne çalınmaz ve 15 Temmuz dramı yaşanmazdı. Bence Fetö örgütünün ülkemize verdiği en büyük zarar, emek ve yetenekle, eğitim ve öğretimde ilerleme ve yükselme; kazanılan birikim ve liyâkatla sorumlu makamların gereğini yerine getirme olgusunu ve inancını ortadan kaldırmasıdır. Gençlerden emek ve yetenekle başarmak gerçeği ve inancı çalınmıştır. Emek ve yetenekle kazanılan özgüven yerine birilerine borçlu ve çalıntı sınavlarla çalışkan ve yeteneklilerin hakkının yenmesini içine sindiren dejenerasyon sosyal psikolojinin önemli araştırma alanı olmalıdır. Aynı zamanda vicdan, ahlâk ve karakter kavramlarının da sorgulanmasını beraberinde getirir. Yetenek ve emeklerine rağmen kaybedenlerin hayal kırıklığı büyük olmakla beraber Pertev Nâili Boratav ve İlhan Başgöz'de görüldüğü üzere bilgi ve beceri başka coğrafyalarda üretme imkânı bulacaktır. Makamlar kişilere ait değildir ama bilgi ve yetenek kişiye aittir. Er veya geç bilgi, beceri ve yetenek takdir edilecektir.

Halk bilimi çalışmalarını bilimsel zemine oturtan ve Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesinde çalıştıkları kısa sürede bugün hepimizin takdirle değerlendirdiği ve yararlandığı derleme, arşiv ve inceleme çalışmaları yapan Prof. Boratav ve Prof. Başgöz Türkiye'de çalışma imkânı bulamadıkları için yurt dışına gitmişlerdir. Prof. Boratav tamamı Türk kültürüne ait birbirinden değerli bilimsel çalışmalarını Fransa'nın kendisine verdiği imkânlarla hazırlamıştır. Prof. Dr. İlhan Başgöz, ABD'de Türk Halk Edebiyatı ve Folkloru alanında ufuk açıcı çalışmalar yapmıştır.

Başgöz, *Turkish Folk Stories About The Lives of Minstrels, Journal of American Folklore Studies*, Cilt 65, Ekim-Aralık 1952, Nu. 258.; *Dream Motif in Turkish Folk Stories and Shamanistic Initiation, Asian Folklore Studies*, Cilt 16-1, Tokyo, 1967.; *Turkish Hikâye-Telling Tradition in Azerbaijan, İran, Journal of American Folklore*, Cilt 83, Ekim-Aralık 1970, No. 330.; *The Tale Singer and His Audience, Folklore Performance and Communication*, Hazırlayanlar: Dan Ben Amos ve Kenneth S. Goldein, Paris 1975; *The Structure of the Turkish Romances*, Folklor Today 1976 (Indiana University).

Başgöz'ün yukarıda künyeleri verilen çalışmaları; Fuad Köprülü'nün İkdâm Gazetesinde ve Edebiyat Araştırmaları'nda yayımlanan “Âşık Tarzının Menşe ve Tekâmülü” başlıklı seri makalelerinde ortaya koyduğu tespit ve görüşleri geliştirerek örneklerle zenginleştiren dikkat çekici çalışmalardır. Benim “Türkiye'de Âşıklık Geleneği ve Rüya Motifi” adlı doçentlik tezim Köprülü ve Başgöz'ün çalışma ve hipotezlerinin devamında ortaya çıkmış bilimsel bir sonuçtur. Âşık Edebiyatında geldiğimiz bu nokta bilimde sürekliliğin önemini göstermek açısından da çok kıymetlidir. Köprülü'nün “ilmi nesiller tamamlar.” sözünün de somut göstergesidir.

Bu tabii ki Köprülü, Başgöz ve ben birbirimizin bütün görüşlerine ve yaklaşımlarına bütünüyle katılıyoruz anlamını taşımamaktadır. Köprülü kendi çağının verilerinden hareketle bazı sonuçlara ulaşırken Başgöz'ün ve benim ulaştığımız özellikle sözlü kaynaklar bazı hükümlerde düzeltmelere ve yeni yorumlara ve sonuçlara ulaşmamıza yardımcı olmuştur.

Başgöz'ün *Karacaoğlan*, İstanbul 1984; *Yozgatlı Karacaoğlan*, Cumhuriyet Gaz. 30 Ağustos, 1990; da yayımlanan *Karacaoğlan*'la bazı değerlendirme ve yaklaşımları ile ilgili hemfikir olmadığımı zamanında kendisiyle paylaşmışım. Başgöz de bazı konularda benimle aynı görüşte değildir. Bilimsel çalışmaların temeli eleştiriye dayanır. Eleştiri bilimsel üslup ve akademik terbiye ile yapıldığında bilimde gelişme sağlanır.

Prof. Başgöz'ü önce yayınlarından tanıdım. O yıllarda biz, Boratav ve Başgöz'ün öncü ve bilimsel niteliği yüksek çalışmalarını üniversitede okutmakla beraber Türkiye'yi yöneten güç onların sempozyum, kongre gibi bilimsel toplantılara katılmalarını engelliyordu.

Şimdi tam tarihini hatırlamakla beraber 1990'lı yılların başlarında Ankara'ya geldiğini duyduğum Başgöz'ü Hacettepe Üniversitesi'ne konferansa davet ettim. Komünist oldukları için üniversiteden atıldıkları iddia edilen Boratav ve Başgöz'ü zamanında yargılanıp beraat etmelerine rağmen kendilerine yakın akademisyenler bile onları o tarihe kadar üniversitelere davet edememişlerdi. Başgöz, kendi topraklarında, kendi diliyle, Türk öğrenci ve akademisyenlere konferans vermekten hem heyecan hem de büyük bir memnuniyet duymuştu. Freudcu yaklaşımla ele aldığı Nasrettin Hoca konulu bu konferans bittikten sonra, Bölüm Başkanlığı odasında sohbet ederken bana: “Beni davet etmek için nasıl izin alabildiniz?” diye sordu. Ben de “Kimseden izin istemedim. Değerli bir hocayı öğrencilerimle buluşturmak görevim diye düşündüm” dedim. Sohbetimiz sırasında bana: “Umay Hanım, siz nasıl ve nerede bu kadar aydın, hoşgörülü, ileri görüşlü yetiştiniz?” diye sordu. Ben de: “Sizin faşist dediğiniz Türkes'in ocağında” diyince, yaftalarımıza içimiz acıyarak güldük. Daha sonra Türkiye'deki üniversitelerin kapıları Başgöz'e açıldı. Boğaziçi, ODTÜ, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi'nde dersler verdi.

1940'lı yıllarda başlayan bugün de devam eden öğretim üyelerini yaklaşımlarından ve tercihlerinden dolayı üniversiteden çıkarmak uygulamasının hem bilim hayatımıza hem de fikir, sanat ve kültür hayatımıza zarar verdiğini düşünenlerdenim. İhsan Doğramacı'nın kurduğu Hacettepe ve Bilkent Üniversitesi'nde bilimsel niteliği yüksek, siyaseti ve tercihlerini sınıfa taşımayan öğretim üyelerine hizmet etme imkânı tanınmış ve özlük hakları ellerinden alınmamıştır. 12 Eylül darbesi sonrası Edebiyat Fakültesi Dekanı Prof. Dr. Emel Doğramacı'nın bu objektif yaklaşımı ile ben akademik hayatıma devam ettiğimin hep bilincinde oldum. Diğer devlet üniversitelerinde olsam mensubiyetim sebebiyle işime anında son verirlerdi. 1980 sonrasında YÖK yasası değiştiğinde profesör olmak için üniversite değiştirmek zorunluymuştu. Ben de Elâzığ Fırat Üniversitesine müracaat etmişim. Üniversite bana cevap vermeyerek kibarca beni reddetmişti.

Boratav ve Başgöz yabancı coğrafyalarda var olabilmiş iki akademisyen olarak Türk bilim hayatına katkıda bulunabilmişlerdir. Kendi tercihleri doğrultusunda Türkiye'yi terk etmeyen Nihal Atsız, Süleymaniye Kütüphanesi'nin arka odasında izole bir hayat sürmüştür. Nihal Atsız, romanları ve şiirleriyle Türk Edebiyatı alanında kendine ait orijinal bir kulvar yaratmış değerli bir düşünür, yazar ve şâir olarak hayatını tamamlamıştır. Nihal Atsız, üniversiteden

çıkarılmamış olsaydı veya o da yurtdışında akademik hayatına devam edebilseydi “ Türk Edebiyatı Tarihi” (2015), “ Tevarih-i Cedid-i Mirat-ı Cihan” (2015), “Oruç Bey Tarihi” (2015) gibi nice bilimsel inceleme nitelikli çalışmalarla Türk bilim hayatını zenginleştirecekti.

Görünürde böyle değerli kişileri cezalandırdığını düşünen siyasetçiler ve toplum aslında Türk milletini cezalandırarak bilimde, sanatta, ve düşünce hayatımızda bizi telafisi mümkün olmayan yoksunluklara mahkûm ettiklerini artık fark etmelidirler. Siyaset de bilgiye dayalı üretildiği takdirde ülkeye ve insanlığa yarar getirir. Her fikir eyleme dönüşmediği gibi her eyleme dönüşen fikir de zararlı olmayabilir. Mademki o fikirdesin suç örgütü kurabilirsin gibi niyet okuma ve atfetme insan haklarına da aykırıdır.

Değişik ideolojilerin temsilcisi olan veya kişisel yaklaşımlarına yakın bulan fikir adamı, sanatçı, bilim adamı ve politikacıların tercih ve yaklaşımlarından dolayı yargı yoluyla cezalandırılmaları, yargı ceza vermiyorsa siyâsi erkle dışlayarak özlük haklarından mahrum etmeleri, fısıltı gazetesi vasıtasıyla yalnızlaştırılmaları, akademik faaliyetlere dâhil edilmemeleri Türk bilim, sanat, kültür ve fikir hayatını durma noktasına getirmiştir. Bilim, sanat ve yaratıcılık kendine güven ve cesaretle gelişir.

Keşifler aykırı düşüncelerden doğar. Hitler’in insanlık adına onaylanması mümkün olmayan uygulamalarından insanlığa özellikle tedavi alanında çok önemli olan genetik çalışma alanı doğmuştur. DNA’nın ve kök hücrenin keşfi de Almanya’da yaşanan dramın içinden ayrıştırılan iyiliğe dönüşümdür. Siyasi iktidarlar, felakete dönüşme çizgisi konusunda hassas olmadıkları takdirde fikir ve ilim hayatında bizdeki kuraklığı doğuracaklarını bilmelidirler. Bataklık mı çöl mü ikilemi yerine münbit toprakları tercih etmelidirler.

İdeolojik olarak farklı yaklaşımlarımız Başgöz’le benim birbirimize saygı, sevgi ve takdir duymamıza mâni olmamıştır. Çünkü vatanperverlik ve bilimde objektiflik gibi iki temel ortak noktamız ikimiz için de çok kıymetlidir. Prof. Dr. Başgöz’e Türk Halk Edebiyatı alanına yaptığı katkılardan ötürü teşekkür ediyorum ve sağlıklı ömürler diliyorum.

Kaynaklar

Bölükbaşı, R. T. (1913). Folklor-Folk Lore. *Peyam Edebi İlâve*. ss. 20.

Gökalp, Z. (1913). Halkiyat. *Halka Doğru Dergisi*.

Günay, Türkeş. U. (2018). *Türkiye’de âşıklık geleneği ve rüya motifi*. Ankara.

Köprülü, F. (1914). Halkiyat. *İkdam Gazetesi*.

Köprülü, F. (2012). *Edebiyat araştırmaları*. Ankara.



Bir Ülke ve İnsan Sevdalısı Olarak İlhan Başgöz Hocamız

İlter Turan*

İlhan Hocamızı ilk ne zaman tanıdığımı hatırlamaya çalışıyorum. 1960 yılların ortalarında olmalı. Yanılmıyorsam, Ankara’da bir toplantıdaydı. O yıllarda ülkemizdeki üniversite sayısı mahduttu. Akademik kadroları bilahare rakip düşünce kamplarına ayrıştıran süreçler de pek başlamamıştı. Arada sırada bir üniversitenin veya bir derneğin düzenlediği bilimsel içerikli toplantılara yaygın katılım olur, toplantılara disiplinlerarası bir çok boyutluluk ve zenginlik hakim olurdu. Hocamı da, bir ihtimal (emin olamıyorum) Hacettepe Üniversitesi’nde düzenlenen bir toplantıda tanıdım. Dilimize İngilizce’den gelmiş “ilk bakışta aşk” (Love at first sight) diye aktarılan bir deyim var. Diğer birçok dostunun da yaşadığından emin olduğum bu duygu beni de sardı. Hocamın bilgisinin derinliği, toplumsal değişme ile kültürel değişmeyi birbiriyle ilişkilendirerek yorumlaması, gerek bilimsel gerek kişisel tevazuu, herkesi sabırla dinlemesi ve cevaplaması, bütün bunları yaparken nezaketini ve gülyüzünü hiç kaybetmemesi beni etkilemişti. Tanışmamız zaman içinde dostluğa dönüştü. Hem Türkiye’de hem Amerika’da muhtelif defalar bir araya geldik. Aynı toplantılarda tebliğler sunduk, konuşmalar yaptık, beni Indiana Üniversitesinde hem bir akademisyen olarak hem evinde bir dostu olarak ağırladı. Kızlarından Aslı’nın İstanbul’a yerleşmesi ile de kendisinden haber almak için yeni bir köprü oluştu. Aslı ile muhtelif vesilelerle oldukça sık karşılaşıyor ve her defasında ilk olarak Hocamızı soruyorum.

Meslek hayatına ülkemizde başlayıp, bilahare muhtelif sebeplerden dolayı kariyerini ülke dışında sürdüren insanlarımızın bir bölümü ülkemizle bağlarını kopartırlar. Özellikle ülkemizden ayrılmaları bir takım nahoş gelişmelerin sonucu ise, bu kişilerin bir bölümü köklerinden iyice uzaklaşırlar. Müsaade ederseniz ismini vermeyeyim, Türkiye’deki kariyerini bırakmak mecburiyetinde kalarak Amerika’ya yerleşen ve bilahare kendi bilim

* Prof.Dr., Bilgi Üniversitesi Uluslararası İlişkiler Bölümü, ilter.turan@bilgi.edu.tr

dalında dünya çapında üne kavuşan bir bilim adamımız, yaşadığı kırgınlığın neticesi olarak hiç Türkçe konuşmaz ve Amerika'da bulunan ve kendisiyle temas kurmak isteyen Türklerle görüşmekten hoşlanmazmış. Buna karşılık, diğer ülkelere giden insanlarımızdan bazıları da, ülkeleriyle bağlarını hiç koparmayıp, gittikleri ülkelerde Türkiye'nin temsilcisi ve savunucusu olmayı sürdürürler. Kendileri ülkeyi pek de mutlu olmayan ortamlarda ve gerekçelerle geride bırakmış olsalar dahi, belki de kusuru bütün ülkeye ve ülke halkına mal etmedikleri için, yaşadıkları onların ülkeye olan gönül bağlarını zedelemesini. Başlarına gelenlerin tüm ülkeye dönük olumsuz bir tavra yol açmasına izin vermezler. Sık sık ülkemize gelirler; aile bağlarını, dostluklarını devam ettirir, yeni dostlar kazanırlar.

İlhan Hocamız ülkesiyle bağlarını her zaman sürdürmüş, Amerika'da da her zaman Türkiye'nin iyi temsil edilmesi, daha iyi tanınması için gayret göstermiş; Türkiye'de yetiştiği kurumda ve ülkenin düşünce ortamında yaşanan sıkıntıların ülkesine olan bağımlı ve bağılılığını zedelemesine müsaade etmemiştir. Biraz da tesadüfler sonucu, tek parti döneminde öğrenci siyasal faaliyeti üzerinde yaptığım araştırmada, siyasal müdahalelerin Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi üzerindeki sarsıcı etkilerini öğrenme imkânım olmuştu. Keza, özellikle Milli Eğitim alanında tek parti döneminin sonunda başlayan ve siyasal rekabet döneminde de süregelen düşünce sınırlamalarıyla da, dönemin tarihini mesleki bakımdan zaten bilmem gerektiğinden aşınaydım. Kısacası, Hocamızın ülkesine güvenmesi için yeterli neden olduğunu biliyordum. Ne mutlu ki, Hocamızın insan sevgisi, kamu otoritesinin eylemleriyle toplumun, ülkenin tümüne mal etmemesi sayesinde kendisini tanımak şansını elde ettik.

Giriş paragrafında Hocamızın toplumsal, iktisadi ve sosyal değişimle kültürü, bu çerçevede halk edebiyatını ilişkilendirmesi hepimiz için ufuk açıcı olmuştur. Özellikle öğrencilerinin onun ders anlatımından büyülediklerini biliyorum. İlk bakışta kuru ve sıkıcı gibi görünen dersler ve konular, onun analizine ve anlatımına bırakıldığı zaman, heyecan uyandıran, düşüncüyü tahrik eden bir takdime dönüşüyordu. Bu özelliği eserlerinde de bulabilirsiniz. Ben öğrencisi olmadım ama yazdıklarından bazılarını okudum ve keşke ben de öğrencisi olsaydım diye hayıflandım.

Hocamız bilgisini ve birikimini her zaman cömertçe paylaşmaya hazır olmuştur. Bu çerçevede ülkemizde mukim birçok akademisyenin yapmaya nazlanacağı bir göreve talip oldu. Yeni kurulmuş ve ülkenin metropol merkezlerinden uzak Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi'nde konuk öğretim üyesi olmaya koşarak gitti. Kendisini fedakâr ve cefakâr rektör, dostum Yücel Aşkın'ın ikna ettiğinden kuşkum yok. Ancak, hocamızın da bu daveti kendisinin de ufuklarını açacak bir deneyim getireceği düşüncesiyle, ülkesine duyduğu sevginin derinliğinden kaynaklanan bir heyecanla ve eğitim meşalesini ülkenin her yanına taşımaya duyduğu inançtan dolayı kabul ettiğinden eminim. Öğrencileri ise mutlaka bu efsane hocadan ders görmeyen mutluluğunu yaşamışlardır.

Benim konuk öğretim üyesi olarak Amerika'ya sık gittiğim yıllarda her zaman bir görüşme fırsatı bulurduk. Özellikle 1981-1984 yılları arasında süren uzunca konukluk dönemimin Atatürk'ün de yüzüncü doğum yılına tesadüf etmesi vesilesiyle sıkça düzenlenen toplantılarda bir araya geldik. Hatta bu toplantıların bazılarında yaptığımız sunumlar bilahare dergilerde makale veya kitaplarda bölüm olarak yayımlandı. Daha sonraki yıllarda da muhtelif

vesilelerle her zaman görüştük. Türkiye'ye geldiğinde Hocamız fırsat buldukça beni de haberdar etti, buluştuk, sohbet ettik, yemek yedik, hasret giderdik. Sanıyorum dostane ve sıcak ilişkinin en güvenilir göstergelerinden biri, görüşmeler arasına uzun süreler girse bile, kişilerin karşılaştıkları zaman aradan hiç zaman geçmemiş gibi sıcak bir sohbeta dalmalarıdır. Benim de hocam ile karşılaşmalarım hep böyle oldu.

Kendimi İlhan Hocayı tanımış olmaktan, onun dostluğunu kazanmış olmaktan dolayı şanslı hissediyorum. Kendisi için özel yayın hazırlayan meslektaşlarının kadirşinaslığı sayesinde ben de birkaç satırla hocama muhabbetimi ve hayranlığımı ifade etme fırsatı buldum. Kendilerine çok teşekkür ediyor, Hocama sağlıklı yıllar diliyorum.



Sevgili İlhan Hoca'ma...

Ali Şevki Ereğ*

Lise dönemimde bende iz bırakan ve unutamayacağım İlhan Başgöz Hoca'mı size anlatmalıyım...

1951 yılına lise birde (Gaziosmanpaşa Lisesi) edebiyat derslerimize o zaman işte bu genç hocamızla başladık... Uzun boylu, kalın kaşları, iri gözleri, kavruk olmayan esmer bir ten, zayıf, dik ve canlı bir beden ve klasik kara bıyıklar... Sivas Gemerekli... Hoca'nın öğrencilerine bir bakışı var sevgi dolu... Hepimiz o gözlerin sıcaklığına uyum sağlıyoruz..

O bizi sevdi.. Biz de onu...

Orhan Veli, Bedri Rahmi ağırlıklı tartışmalar sınıfta eksik olmuyor..

Bir gün Orhan Veli'nin (bana göre şaheseri) şiirini önümüze koydu...

*Ağlasam sesimizi duyar mısınız,
Mısralarımda;
Dokunabilir misiniz,
Gözyaşlarıma ellerinizle?
Bilmezdim şarkuların bu kadar güzel
Kelimelerinse kıfayetsiz olduğunu,
Bu derde düşmeden önce*

“Hadi konuşun” dedi... “Ne düşünüyorsunuz?”

Ben diyorum ki; “Anlatamadığını anlatmak, bu kadar güzel olur... Esasında Orhan Veli anlatamıyorum demiş ama ‘*anlatmanın*’ şaheserini sergilemiş.. Anlatamamak ancak bu kadar güzel anlatılır... Bizim Necmettin de [Karaerkek]: “Hocam şairin kendi ikrar ediyor anlatamadığını... İyi bir şair olsa anlatmak istediğini anlatır, eee bu anlatamamış... Ben bunun neresini beğeneyim?!” Aradan yarım asırdan daha uzun bir süre geçtikten sonra, 2019’da, şu anda ben bu yazıyı yazarken dünyanın en büyük şiir portalları arasında bulunan *Lyrikline*’ın dünyanın en çok okunan ikinci şiirinin Orhan Veli’nin “Anlatamıyorum” başlıklı şiiri olduğunu açıklaması beni çok duygulandırdı...

* Eski Gençlik ve Spor Bakanı.

Düşünebiliyor musunuz? Yıl 1951. Tokat Gaziosmanpaşa Lisesi 4/B’de bir edebiyat der-
si.. Hocam bunu *Gemerek Nire Bloomington Nire-Hayat Hikâye*¹ isimli kitabında çok güzel
anlatmış... İple çekerdik İlhan Hoca’mızın derslerini... Çok tatlı bir süreç geçiriyoruz... ve
daha da tatlı edebiyat dersleri... Tabii “mimar”ı İlhan Başgöz Hoca’m..

Bir diğer günde masalarımızda Bedri Rahmi’nin “Paramparça”sı..

*Ağaç bütün
Işık bütün
Meyve bütün
Benim dünyam paramparça*

*Büyük bir ayna kırılmış
Kırılıp yere dökülmüş
Kainat içine düşmüş
Düşmüş amma paramparça*

*Yaprak yaprak yapıştırdım
Diyar diyar dolaştırdım
Bir alevdir tutuşturdum
Yandım amma paramparça*

Herkes kendi kafasına göre “Paramparça”yı parçalıyor.. Hoca baktı ki ortak noktayı
bulmak zor.. “Şevki! Bedri Rahmi’ye mektup yaz... Durumu anlat ve sor kendisine... Bu
‘Paramparça’da neyi amaçlamış?”

Büyük ve ağır görev... Şimdi bile gururlanıyorum. Hoca’mın beni seçmesine...

Rahmetli Bedri Rahmi’nin adresini buldum... Evet... Evet... 1951’in Tokat’ında buldum.
El yazımla güzel bir mektup döşendim... Allah şahit cevap geleceğinden de ümitli değil-
dim... Ama bir süre sonra 25.03.1951 tarihli “Kardeşim 279”la başlayan bir daktilo sayfası,
benim için paha biçilmez mektubunu aldım.. (“279” benim ortaokul ve lise numaram... Bu
numarayı adresimde belirtmişim.)

İlhan Hoca’mın sebep olduğu bu mektubu sizinle paylaşmalıyım...

“25-3-1951

İstanbul

Kardeşim 279

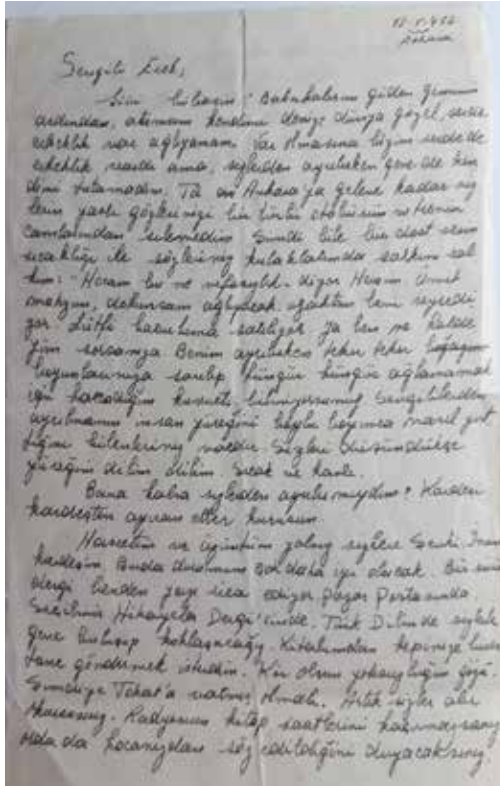
*Mektubuna hemen cevap veremeyişimin işlerimin çokluğundan değil hakikatan
çok değişik ve paramparça olmasındandır.*

*Bir sanatkarın kendi eseri üzerinde konuşması, onu açıklamağa çalışması güç ol-
duğu kadar da sevimsiz bir şey. Eğer ‘Paramparça’ daha ustaca yazılmış olsaydı
hiçbir münakaşaya yol açmadan kendini kabul ettirecekti. Şurası muhakkak ki bu
şiiiri açıklamak için söylenecek sözler şiiiri değil de şairi daha yakından tanımağa
yayar. Bu iş de dünyanın her tarafında şairler tarafından değil münakkidler tara-
fından yapılır. Gel gör ki bizim en büyük talihsizliğimiz ötedenberi tenkidi meslek
edinmiş edebiyatçılarımızın yetmişmiş olmasındır. Eğer memleketimizde yetişen şair-
ler çapında münakkidlerimiz de olsaydı şiiirimiz çok daha iyi gelişecek ve çoktan
dünya ölçüsünde bir değer kazanacaktı.*

Şimdi sana biraz da 'Paramparça' dan bahsedeyim: Her gönülde bir aslan yatar dersler, aslan mıdır kaplan mıdır bilmem amma her gönülde çok çeşitli imkanların, kabiliyetlerin yattığına inanıyorum. Bir yandan tabiat ana, bir yandan etrafımız içimizde uyuyan bu çeşitli imkanlardan bazılarının uyanmasına, serpilip gelişmesine yardım ediyor. Bazan da tam aksi oluyor. Mesela hayat şartları beni ikiye böldü. Bir gözüüm edebiyata kaldı öteki resimde. Bu kadarla kalsa 'Paramparça' değil sadece iki parça olacaktım. Fakat bak daha neler oldu. Hem resmin hemde edebiyatın çok değişik kollarına merak saldım. Edebiyatta şiirle roman, hikaye ile bir tiyatro piyesi arasında ne kadar mühim farklar varsa resim sanatında da bir o kadar zengin çalışma yolları var. Bütün bunları bazen zaman zaman bazen de aynı anda benimsemek istedim. İşte 'Paramparça' şiiri öyle bir anda geldi. Senin param parça olmamanı diler gözlerinden öperim.

Bedri Rahmi

Mektubun yanına el yazısıyla da ilave etmiş: Öğretmenine selam ve sevgiler... B. Rahmi...



Tabii sınıfta artık, ben Bedri Rahmi'nin mektup yazdığı "Şevki"yim...

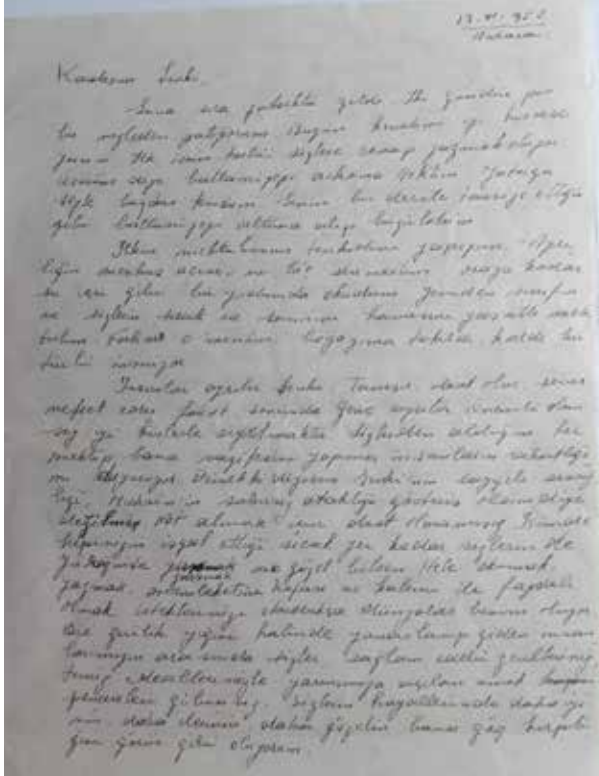
Bir üst rütbe değil mi?

Okuduk. Hoca'm "Şiir Şevki'nin açıklamalarına yakınmış çocuklar" diyerek kimseyi kırmadan beni taltif eylemeyi de ihmal etmedi...

Hem hoca, hem ağabey, hem arkadaş..

Lise ikiye geçtik.. Gaziosmanpaşa 5/B... Yıl 1952...

Sınıftayız... Ders edebiyat... Hocamızın kapıdan girmesini bekliyoruz... Allah Allah... Hiç vâki değil, üç, dört, beş, on dakika .. Hoca yok! Şimdi gelir, şimdi gelir... Zil çaldı... Biz boşaldık... Kimi diyor ki “Hoca askere alınmış”, kimi “Hoca’nın asaleti onanmamış ve öğretmenliğine son verilmiş”... Sonraları gerçek ortaya çıktı ki sevgili hocamız meşhur “1952



Tevkifatının” müstakbel kurbanı..

Hocamızla ayrılışımızla çok acıklı ve gözyaşlı oldu...

Ona o sıkıntılı döneminde iki mektup yazdım... İkisini de o şartlarda cevapladı...

İlk yazdığım mektubun kopyası yok.. 13 Mayıs 1952 tarihli Hoca'mın cevap mektubu fotokopisini tıpkıbasım olarak buraya alıyorum ve okuma güçlüğü ihtimaline binaen tekrarlıyorum.

13.V.1952

Ankara

Sevgili Erek,

Şiiri bilirsin: “Bakakalırım giden geminin ardından, atamam kendimi denize; dün-

ya güzel, serde erkeklik var ağlayamam.” Var olmasına bizim serde de erkeklik vardı ama, sizlerden ayrılırken gene de kendimi tutamadım. Ta Ankara’ya gelene kadar sizlerin yaşlı gözlerinizi bir türlü otobüsün ve trenin camlarından silemedim. Şimdi bile bir dost sesin sıcaklığı ile sözleriniz kulaklarımda salkım salkım: “Hocam bu ne vefasızlık” diyor Haşim. Ümit mahzun, dokunsam ağlayacak, uzaktan beni seyrediyor. Lütfi sarılıyor. Ya ben ne haldeyim sorsanıza. Benim ayrılırken teker teker boyunlarınıza sarılıp hüüngür hüüngür ağlamamak için harcadığım kuvveti bilmiyorsunuz. Sevgililerden ayrılmanın insan yüreğini boylu boyunca nasıl yırttığını bilenleriniz vardır. Sizleri düşündükçe yüreğim dilim dilim. Sıcak ve havlı. Bana kalsa sizlerden ayrılır mıydım? Kardeşi kardeşten ayıran eller kurusun. Hasretim ve üzüntüm yalnız sizlere Şevki. İnan kardeşim. Bur da durumum çok daha iyi olacak. Bir sürü dergi benden yazı rica ediyor. Pazar Postası’nda, Seçilmiş Hikayeler Dergisi’nde, Türk Dili’nde sizlerle gene buluşup koklaşacağız. Kitabımdan hepimize birer tane göndermek isterdim. Kör olsun yoksuzluğun gözü. Şimdiye Tokat’a varmış olmalı. Artık sizler alır okursunuz. Radyonun kitap saatlerini kaçırmazsanız orda da hocanızdan söz edildiğini duyacaksınız. Şiir ve hikaye yazan arkadaşlar muhakkak bana yollayın. Bir dergide basılmış olarak görürsünüz. Sözü uzatıp başınızı ağrıtmayım. Sınıfınızın 43 kişiye de selâm eder, sevgiyle kucaklarım. İlhan adaşım nasıl? Çifte Muhsinler, Günbatılı, Çubukçu, Sanver, İkizler Muzaffer, bir türlü anlaşılmadığımız Şükrü, hepsini hepsini çok özledim. Senin de gözlerinden öper, başarılar dilerim. Yeni hocanız eğer Nuran hanımsa ona da hürmetlerimi söylerdin. Mektubumu arkadaşlarına da okuyuver.

İlhan Başgöz

Hoca’mın bu mektubunu sınıfta okudum...

Gönül Pultar ile Serpil Aygün Cengiz’in hazırladığı *Kardeşliğe Bin Selâm -İlhan Başgöz ile Söyleşi** kitabında Hoca şöyle diyor (2003: 93) : “Bir ara Doğruyol Partisi Genel Sekreteri olan Ali Şevki Ereğ öğrencimdi. Mektuplaştık. Yazdığım mektubu sınıfta okumuş. “Ölüm sessizliği ile dinledi arkadaşlar, Hoca’m” diye yazdı.

Benim Hoca’ma 1952 Mayıs’ında yazdığım ve kopyasını bulduğum ikinci mektubumu da buraya alıyorum:

Mayıs 1952

Tokat

Çok Sevgili Hocam,

Mektubunuzun, beni ve diğer arkadaşlarımı ne kadar sevindirdiğini tahmin edemezsiniz. Sanki otobüs durağında sizi yolcu ettikten sonra hangimiz ağlamayacak durundaydık. Ya sizin yaşlı gözleriniz... Hepimiz caddede yavaş yavaş dağılırken bir görseydiniz. Bütün yüzlerde bir hüznün vardı. Sıkıntudan laf söyleyemiyorduk. İşte en sevdiğimiz hocayı yani sizi bu şekilde gönderdik. Elden ne gelir hocam, kaderimiz böyleymiş. Canınız sağ olsun yoksa.. İnşallah bir gün yine karşılaşırız. Fakat bu karşılaşma gününe kadar ne sizin bizi ne de bizim sizi unutabileceğimiz

*mevzu bahis değildir. Sevgili Hocam yukarıdaki kelimelerle ayrılığımızın menhus acısını anlatamadım.. anlatamam da... Sizin sevgili kardeş sesiniz, insanlığınız da-
ima bizlerin içinde yaşayacaktır. Buna inanınız. Mektubunuzu sınıfta okurken sıra-
nın etrafına toplanmış arkadaşlarım kulak kesilmişler. Yaramaz Şükrü muhakkak
en sevdiği hocasının Ankara'dan gelen sesini dikkatle dinliyor. Yalnız Şükrü değil
41 kişi..*

*Hocam, Edebiyat dersimize Nuran hanım geliyor. Sizin dersinizdeki zevkin % 1'i
yok. Sınıfa geliyor, masaya oturuyor, o kadar. Bu halde ders geçiyor. Bu sözlerimle
O'nu kesmiyorum hocam. Hâl bu şekilde.. Fakat gayet iyi bir kızcağız.. Hepimiz
memnunuz.. Yalnız ders boyunca masanın başında oturması olmasa çok daha iyi
olacak.*

*Mektep birkaç gün sonra tatil olacak.. İnşallah sınıfı geçeceğim. "Daha da mı
geçmeyeceksin artık" desene Hocam.. Tercüme ettiğiniz kitap gelmişti. Ben ve ar-
kadaşlarım aldık. Nuran hanım da ayrıca tavsiye etmişti...*

*Bugün biraz fazla yazdım Hocam. Avare ettiysem kusuruma bakmayın.. Hepimiz
saygı ve sevgiyle ellerinizden öperiz, sevgili Hocamız sizi çok pek çok özledik..*

Ş. EREK

Bu mektubum üzerine Hocam'ın 13.6.1952 Ankara'dan gönderilen mektubunu aldım. Mektubun fotokopisini tıpkıbasım olarak buraya alıyorum ve okuma güçlüğü ihtimaline bi-naen tekrarlıyorum:

"13.VI. 952

Ankara

Kardeşim Şevki,

*Sana sıra yataкта geldi. 2 gündür pis bir nezleden yatıyorum. Bugün kendimi iyi
hissediyorum. İlk işim tabii sizlere cevap yazmak oluyor. Üşürüm diye battaniyeyi
arkama çektim. Yatağa şöyle bağdaş kurdum. Senin bir derste tavsiye ettiğin gibi
battaniyeye altına alıp büzüldüm.*

*İlkin mektubunun tenkidini yaptım. "Ayrılığın menhus acısı" nı hiç sevmem.
Oraya kadar su içer gibi bir yudumda okudum. Yeniden sınıfın ve sizlerin sıcak ve
samimi havasını yaşattı mektubun. Fakat "o menhus" boğazıma takıldı, kaldı. Bir
tür türlü inmiyor.*

*İnsanlar ayrılır Şevki. Tanıştır, dost olur, sever, nefret eder ve sonunda gene ayrılır.
Önemli olan şey iyi hislerle ayrılmaktır. Sizlerden aldığım her mektup bana vazife-
sini yapmış insanların rahatlığını duyuruyor. Demek ki diyorum; Şevki'nin saygılı
sessizliği, Muhsin'in sabırsız ataklığı gösteriş olsun diye değilmiş. Not almak için
dost olmamız. İçimde hepimizin işgal ettiği sıcak yer kadar sizlerin de yüreğinde
yaşamak ne güzel bilsen. Hele okumak, yazmak, memleketine kafası ve kalem ile
 faydalı olmak isteklerinizi okudukça dünyalar benim oluyor.*

Bir.....(okunamadı)...yığını halinde yuvarlanıp giden insanlarımızın arasında sizler; sağlam ebedi zevkleriniz, temiz ideallerinizle yarınımıza açılan ümit pencere-leri gibisiniz. Sizlerin hayallerinde daha iyinin, daha ilerinin, daha güzelin bana göz kırptığını görür gibi oluyorum.

Geçen sene sınıfta kalışın bir kâzâ idi. Onun için bu geçişine hiç şaşırmadım. Sevindim sadece. Dört ay boşum. Hikayelerini beklerim artık. İster benim adresime, ister “Seçilmiş Hikayeler Dergisi”ne yolla. Oraya gelenleri de görürüm. O dergi çıkacak sayısını “M.Ş.E”ye ayırdı. Memduh Şevket’in ölümüne herhalde üzüldünüz değil mi? Duydunuz mu demiyorum. Çünkü artık edebiyat aleminde olup bitenleri takip ettiğinizi biliyorum. Hiç olmazsa Varlık’ta çıkan mülakatımı okumuşsundur.

Doğan’ın mektup yazmayışına alındım. Yoksa o da mı dedikodulara inandı? Hadiseleri ilim zihniyeti içinde ele almayı öğretebilmek için az mı çırpındım? Bir yanda dedikodu ve savsata, bir yanda aklı seminiz, gözünüz ve kulağınız, ikincilerin galip gelmesini arzu ediyorsam emin olsunlar kendim için değil. Uzun yollarımız var. Gene görüşeceğiz. Gene beraber güneşe gülüp gene akarsuyun, esen yelin heyecanını paylaşacağız. O vakte kadar hoşçakal kardeşim. Gözlerinden öper; sorup sual edenlere selâm ederim.

İlhan Başgöz

Bu mektupları arkadaşlarıma hep okudum. Hoca’nın anılarının 186. sayfasından (Pultar ve Aygün Cengiz, 2003) öğreniyorum ki arkadaşım Muhsin İzmir; “*Sevgili Hocam, Şevki Ereğ’e göndermiş olduğunuz mektup dün sınıfta okundu. Bütün arkadaşlar ölüm matemini andıran bir sessizlik içinde dinledik. Kendimi tutmasam çocuk gibi ağlayacaktım. Siz gittiniz gideli yaptığımız edebiyat dersleri bana çok sıkıntı veriyor*” şeklindeki satırlarıyla her şeyi teyid etmiş.

Hocam 1953 başında tutuklandı ve ip koşturdu. Tahmin ediyorduk ama her şeyi anılarında acılarıyla okuduk...

Çekmediği çile kalmadı. ABD’ye gitti... Dünya çapında, halk edebiyatımızın profesörü oldu... Ben siyasete daldım. Hocam Indiana Üniversitesi’nde halk kültürümüzün emsalsiz meyvelerini veren bir muhteşem kaynak, bir muhteşem otorite...

18 Mayıs 1995 tarihli mektubunda; Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi’nin açılışı (1992) vesilesiyle beni kutluyor ve her zamanki gibi yararlı olabilmenin programlarını ayrıntılarıyla anlatıyor. Bu mektubun birinci sayfasının tıpkıbasımını aynen buraya almakla yetineceğim..

Birlikte Tokat’a gidecektik olmadı. Kendilerinin de mazereti ve benim o günkü görevimin ağırlığı (Ulaştırma Bakanlığı) müsait müşterek bir tarihi engelledi. Ama irtibatımız devam etti.

Sonra 19 Haziran 2002 tarihli Türkiye Cumhuriyeti Emekli Sandığı Genel Müdürlüğüne yazdığı, emeklilik işlemiyle ilgili yazıyı gönderdi bana. Altına da el yazısıyla; “Şevki bir bakıver, ortada kalmasın ama sana da sıkıntı olmasın...” meâlinde bir not düşmüş... Söylemeye gerek var mı? Anında işlemi tamamlattım... Hem de muhalefetteyken! Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi’nde, Bilkent Üniversitesi’nde ders verdiği dönemlerde irtibatımız ve sohbetlerimiz devam etti.

İkinci Dünya Savaşı sonrası Avrupa’da, Asya’da inen “*demir perde*”leri biliyorum. Bu madalyonun bir yüzü... Bir de madalyonun diğer tarafı var ki bu duyguların ve etkilerin “pompanması”na yönelik ve de evlere şenlik...

20 Mart 2011 tarihli *Hürriyet*’in *Pazar* ekinde Soner Yalçın’ın yazısına bakıyorum; tekel deposunun badanasının “kızıl” olmasına takmışız, kıyameti koparmışız. Lisede okuduğumuz astronomi ders kitabında meteor taşları ortasında Stalin ve Lenin’in güyâ resimlerini tespit etmişiz, ortalığı birbirine katmışız. “Stalin’den başka Allah yoktur” (haşa) haberleri bizi çıldırtmaya yetmiş... İyi mi ? Ortam bu!

Bunların hiçbiri ve bıraktığı algı “solcu” olan Hoca’mızın çektiği çileyi, ızdırabı, maddi manevi işkenceyi haklı kılmıyor...

Yetmiş yıl sonra binbir tecrübelerin içinde bile, bir arada olmayı, asgari müşterekte buluşmayı becerbiliyor muyuz? Becerdiğimiz şey kendimize ters gelen fikri de, kişiyi de “*yerle bir etmek*” en büyük marifetlerimizden biri olmuyor mu?

Hoca’mı benim, konum ve durumumuza ve birbirimize olan sevgi ve saygımıza bir bakın. Hem de 1950, 1951 ve 1952’lerden gelen bu bağın sağlamlığına...

Ne onun solculuğu, ne benim Adalet Partililiğim, Doğru Yolcu’luğum bu güzel insanî ilişkiyi koparmadı, bilakis kavilendirdi.

Hocamın akıl, şuur, mantık çizgisi, gerçeği görme ve söyleme huyu, ülke yararı ile bezenmiş. Bu sebeble anılarındaki 1977 yılı Sovyetler Birliği gezisinden birkaç satır aktarmadan geçemem. Çünkü bu satırlarda “Kim ne der?” demeden hocamın içtenliğini, hak ve adalet yüklü vicdanının sesini duyuyoruz.

Hoca anlatıyor anılarında:

... her şeyin tıkr tıkr planlandığı Amerika’dan alışmışım. Bu dağınıklığı bu başıbozukluğu aklım almıyor... (Pultar ile Aygün Cengiz, 2003: 360).

... Sovyet rejimi hakkında daha ilk adımda dehşetli bir hayal kırıklığı yaratıyor bende. Gerçi öğrencilik yıllarımda hayalci sosyalisti değilim ama gene de daha iyisini bekliyorum... (Pultar ile Aygün Cengiz, 2003: 361)

... Rusya ile kültür ilişkileri bakımından Türkiye çok değişmiş. Şimdi sendi-ka liderleri, yazarlar, tiyatrocular Rusya’yı ziyaret ediyorlar. Ecevit bana “..İlhan bey, gidip görsünler de bizim sosyalistler biraz gerçekçi olsunlar. Oranın hayal ettikleri memleket olmadığını anlasınlar... diyor (Pultar ile Aygün Cengiz, 2003: 367).

... Sovyetler Birliğinden çelişkili duygularla ve çok şey öğrenerek döndüm. Türkiye’ye döndükten sonra eski dostlara Sovyetler Birliğinde gördüklerimi anlattım. Bana “Amerika’da uzun zaman yaşadığın için sen de kapitalist olmuşsun” dediler. Güldüm (Pultar ile Aygün Cengiz, 2003: 385).

Ben de 1976’larda Sovyetler’in o zaman ki Gençlik Spor Bakanının daveti üzerine tam sekiz gün Sovyet Rusya’nın konuğu oldum... (Demirel’in 1965’lerde başlattığı, o günlerin şartlarına rağmen, çok ciddi ve yararlı ekonomik, kültürel ilişkilerin sonucu olarak)... Meğer Hocam’la “tam mutabakat” sağlamışız...

Ancak belirtmeliyim ki, spor eğitiminde aramızda önemli ve çok yönlü bir mesafenin olduğu da kesindi...

İnsanlık görevini ve Türkiye Cumhuriyeti vatandaşı olmanın gereğini, ülkesinin kendine harcadığı emeği kat kat ödeyen Ulu Çınar İlhan Başgöz Hoca'mı sağlık ve mutluluk dileklerle, sevgi ve saygılarımla selamlıyorum...

Ve yazımı onun Âşık Garip'in türküsüne benzetme yaptığı ve Tokat'tan ayrılırken mırıldandığı şu dörtlükle noktalıyorum (Pultar ile Aygün Cengiz, 2003: 184):

*İşte geldim gidiyorum
Şen kalasın Tokat şehri
Çok nân ü nimetin yedim
Helâl eyle Tokat şehri*

Bin kere helâl olsun Sevgili Hoca'm...

1 Temmuz 2019



folklor/edebiyat, cilt: 25, sayı: 100, 2019/4

“Söze Başlamak Daima Zordur” İlhan Başgöz’le Söyleşi*

Serpil Aygün Cengiz
Solmaz Karabaşa
Meryem Karagöz
Aysun Ezgi Bülbül Yılmaz
Safiye Özkan

İlhan Başgöz: Söze başlamak daima zordur. Bunun için bizim hikâyeciler sözlü bir giriş yaparlar tekerleme gibi. Müdami şöyle diyordu: “Kaz kazınan baz bazınan / Alaca tavuk çil horozunan / Delikanlı genç kızınan / Kaş oynatır göz inen.” Gene Âşık Müdami “Meydana çıkmış sazınan / Sohbet eder hep fazınan / Cümlelerin müsaadesiyle başlıyoruz, efendim”. Bu onun başlama formülü. Ben de cümlelerin müsaadesiyle başlıyorum. Şimdi soracağımız varsa sorun, yani yol açın bana. Siz soruyordunuz kitap hakkında tekrar sorun.

Solmaz Karabaşa: Duyduğum kadarıyla kendi hayatınızı yazıyordunuz, Hoca’m. Ne aşamada? Dört gözle bekliyoruz.

İlhan Başgöz: Hayatımın hikâyesi bitti. Geçen hafta tamamladım. Onun sonu nasıl bi-
tiyor size söyleyeyim. Yahya Kemal’in bir dörtlüğü vardır: “Bir merhaleden güneş ve derya
görünür, / Bir merhaleden her iki dünya görünür, / Son merhale bir faslı hazandır ki sürer,
/ Geçmiş gelecek cümlesi rüya görünür.” Bana henüz rüya görünmüyor. Ama son merha-
leye yaklaştığımı hissediyorum. Onun için Yunus’un bir dörtlüğü ile bitirdim: “Biz dünya-
dan gider olduk / Kalanlara selam olsun / Bizim için hayır dua / Kılanlara selan olsun.” İş

* Prof. Dr. İlhan Başgöz’le kendi hayatını konu edinen bu söyleşi *TÜBİTAK SOBAG 114K576 Sedat Veyis Örnek Sözlü Tarih, Biyografi ve Belgelik Çalışması* başlıklı proje kapsamında 28 Şubat 2015’te Ankara’da Orta Doğu Teknik Üniversitesi’ndeki lojmanlardaki evinde Serpil Aygün Cengiz, Solmaz Karabaşa, Meryem Karagöz, Aysun Ezgi Bülbül Yılmaz ve Safiye Özkan tarafından gerçekleştirilmiştir. Söyleşinin deşifresini Gamze Merve Erarslan yaptı. Söyleşinin kamera kaydı proje kapsamında açılan YouTube Kulaklı Orman Baykuşu kanalında izlenebilmektedir(<https://www.youtube.com/watch?v=Yol95EVobkk>, <https://www.youtube.com/watch?v=fE4o6mLpap4>).

Bankası'na gönderiyorum. Ne vakit basılır, o onların bileceği şey; çünkü bütün kitaplarımı yeniden basıyor İş Bankası. Yayımlanmış bütün kitaplarımı basıyorlar. Bekleyeceğiz. Efendim ben görür müyüm, görmez miyim basılmasını?!

Serpil Aygün Cengiz: O zaman buradan en başa dönebilir miyiz, Hoca'm, doğumunuza, Sivas'a, Gemerek'e?

İlhan Başgöz: Ben Gemerek'te arpaların içinde doğmuşum. Bu arpaların içinde iki tarih var benim doğumunda: 1921, 1923. Çünkü nüfus seçkiyemde aslı 1921, düzeltilmiş 1923 yazıyor. Amerika'ya gidince benden kimlik istediler, tabii verdim. Bir uzmana göndermişler. Uzman demiş ki "Bu 1923'tür." Halbuki aslı 1921'dir. Karıştırmış onlar. Böylece Amerika'daki bütün kayıtlarda 1923 geçer, ama ayı yok tabii. Berkley'de ilk defa bölüme gittim. Bölüm sekreteri sordu bana "Doğum tarihiniz ayı, günü, saati?". Çünkü ona göre emekli maaşı bağlarlar, ona göre muamele yaparlar filan. Ben de tabii "Arpaların içinde büyümüşüm" diyemedim. Dedim ki, "1923." Aradan birkaç ay geçti, tekrar sordu: "İlhan Bey doğum tarihiniz?" Ben de dedim ki "Ağustos 1923." Unutmuşum çünkü. Sekreter de dedi ki: "İlhan Bey insan anasından bir defa doğar. Ben sizin yerinizde olsam ne vakit doğduğuma bir karar veririm." [Gülüsmeler] Ben de "15 Ağustos 1923" dedim. Onda ısrar ettim. Şimdi Amerika'daki bütün kayıtlarda 15 Ağustos 1923'tür. Onun yüzü gözü hürmetine ben tam 1997'ye kadar görevde kaldım. Çünkü 1995'te filan, 1995'e kadar öğretim üyeleri 60-70 yaşına basınca emekli edilirdi. Zorunluydu bu. Değişince tarihi uzadı benim emekliliğimin, dört beş sene çalıştım. Şimdi bu kanun değişti. Şimdi bir öğretim üyesi; sağlığı müsaade ettikçe ve kendi istedikçe öğretim üyeliğine, ders vermeye devam eder. Tabii bizim YÖK hazretleri şimdi 65'te emekli ediyor. Devam edemiyorsunuz artık değil mi? 65 mi 67 mi?



Serpil Aygün Cengiz: 67 galiba.

İlhan Başgöz: Bu yaş, üniversite hocalarının en olgun yaşı. Yaş ortalaması da dehşetli yükseldi şimdi. Bir yandan yeni öğretim üyesi arıyorlar, üniversite açıyorlar. Bir yandan genç yaşta emekli ediyorlar. Ben doksamı geçtim, hâlâ ders veriyorum. Yani demek ki yapılabilir bu.

Serpil Aygün Cengiz: Sivas'ta doğdunuz, Hoca'm, sonra, eğitiminiz? Babanız öğretmen?

İlhan Başgöz: Evet, babam Gemerek İlkokulu'nda öğretmendi. Ben okula altı yaşında filan yahut beş yaşında başladım; çünkü babam öğretmen olduğu için bende yaş haddini beklemediler, [yoksa] yedi yaşında öğrenci olurdunuz. Okula başladım. Ben ta küçük yaştan beri şiir okumayı seviyormuşum. Öğretmenler beni odalarına çağırıyordu: "Gel gel, bize bir şiir oku." Ben de nerden aklımda kaldı bilmiyorum, herhalde bir müsamereden kalmış, işte bir çocuk ilaç dolabını açmış, dinlememiş annesini babasını, bir zehirli ilaç içmiş, "Kıyım kıyım kıvyanıyor" diye ben okurdum ve dehşetli gülerlerdi bana: "Hadi bir daha anlat, hadi bir daha anlat." Sonra o yaşlarda yani yirmi yedi, yirmi sekiz filan ben öğrencilere katılırdım. Millî bayramlarda giderdik Hükümet Meydanına şarkılar söyleyerek, ben de katılırdım. Benim şarkılarım şöyleydi aklımda kaldığına göre: "İsmet Paşa Kemal Paşa nallandı, Anadolu baştan başa sallandı." Sonra

çok düşündüm tabii böyle bir marş olmaz. Herhalde şöyle bir şey bu: “İsmet Paşa Kemal Paşa namlandı, Anadolu baştan başa şanlandı.” Sonra bir şarkı daha vardı, o da etli sulu bir şey: “Etli cumhuriyeti de siz sulu Türk milleti, payıdar etsin cihanda Hak bu devleti” Bunu biliyorum ne olduğunu: “Etti cumhuriyeti, siz ulu Türk milleti” öyle bir şey olacak. Ama benim aklımda hep şey kaldı, etli sulu cumhuriyetle, nallanan İsmet Paşa ile Kemal Paşa. Sonra bir müsamerede rol aldım ben. İlkokulun 4. sınıfında filandı. “Turan” diye bir müsamer, oyun. Ben de Erkan-ı Harp yüzbaşısı oluyorum. Cepheden anneme mektup yazıyorum. Annem de Gülbeyaz isminde bir Ermeni kız. Benim sınıfımda iki tane Ermeni vardı, biri Gülbeyaz, biri Karos’tu. Annem mektubu alıyor, yüzüne gözüne sürüyor: “Turan’ım yavrum, mektubun da güller gibi kokuyor...” filan böyle bir şey söylüyor. Sonra Remzi diye bir arkadaşımız vardı, o da oturdu bir şarkı söyledi oyunda. Sesi güzeldi Remzi’nin. “Ey mavi dağ rastladın mı babama? Söyle bana şimdi gelsin o babam. Ey akarsu deren yakar kalbimi, babam senden bir yudum su içti mi? Saklıyorlar niçin benden babamı...”, o da böyle bir türkü. Güzel bir türküydü. Sonra şeyle tanıştım. Bu Turan oyununu yazan Rasim Çeliker isminde, Sivas’ta Mal Müdürü olan birisiymiş. Bu Rasim Çeliker, benim babamın öğrencisiymiş, sonradan tanıştım. Bana onun başka bir yardımı oldu. Ben Dil [ve] Tarih[-Coğrafya] Fakültesi’ne girerken iki ay geç kalmıştım; çünkü liseyi bitirince Harp Okulu’na başvurduğum, subay olmak istiyordum. Çünkü babam ölmüştü o sene, kalabalık bir ailem var, hemen bir maaşa konayım diyordum. Başvurdum Harp Okulu’na. Kulaklarımda bir arıza çıkardılar. *Sıkatis* varmış, yani yara. Çocukluğumda geçirdiğim bir kulak iltihabından kalmış. Beni almadılar Harp Okulu’na, çok üzüldüm. İl Sağlık Bölümü’nün Başkanı [bir] orgeneral vardı. Ben gideyim, ona bir rica edeyim dedim. Orgenerale gittim, evraklarımı gösterdim, ben dedim “Subay olmak istiyorum.” Baktı notlarıma filan gayet iyi. “Bak evladım,” dedi, “Ben sana yardım etmeyeceğim, sonra sen bana çok dua edeceksin.” dedi. Hakikaten çok dua ettim sonra ben bu generale. Ondan sonra Dil Tarih’e başvurduğum. İki ay geç kalmışım. Saffet Korkut diye dağ gibi bir kadın vardı. Dil Tarih’in müdürü. Düşünün 1939-1940’ta Dil Tarih’in müdürü bir kadın, o kadın İngiltere’de okumuş, çok iyi İngilizce biliyor. Gittim. Ben ona işte “Dil Tarih’e girmek istiyorum.” “Neredeydin iki ay, evladım?” dedi. Ben de anlattım böyle böyle, tuttu bana sorular sordu. Kimsin, baban ne iş yapıyor, ailen kimdir, nasıl geçiniyorsunuz anlattım. “Evladım,” dedi. “Biz sizin gibi halk çocuklarını almayaacağız, kimi alacağız bu okula?” dedi. İdari burs imtihanını kazanmıştım. “Ben sana iki aylık bursunu da verdiririm. Yalnız git herhangi bir doktordan bir rapor al, sen iki ay hastaydın.” Ben de Rasim Bey’e yazdım Sivas’ta. O bir doktordan bana iki aydır hasta olduğuma dair rapor aldı ve ben Dil Tarih’e böylece girdim. Bu Rasim Bey sonradan hastalandı, Ankara’ya geldi. Yürüyemiyordu, çok yorgundu. Evimizin böyle merdivenleri vardı, onu sırtıma almak suretiyle merdivenlerden çıkardım. “İlhan Bey,” dedi, “Bana borcunu ödedin sen.” dedi. Ondan sonra Dil Tarih’te Türk Dili ve Edebiyatı Bölümüne girdim.

Serpil Aygün Cengiz: Hoca’m, bu kaydı özellikle Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Halkbilim [Bölümü] öğrencileri için çekiyoruz. O nedenle Dil ve Tarih - Coğrafya Fakültesi dönemini böyle uzun uzun bize anlatsanız, kimler vardı, kimler hocalarınızdandı?

İlhan Başgöz: Dil Tarih ile halkbilimi ilgilendiren neler vardı? Tamam. Dil Tarih’te de çok iyi hocalarda okudum. Abdülbaki Gölpınarlı Divan edebiyatı hocamdı. Pertev Naili Boratav halk edebiyatı hocamdı. Ferit Kam diye çok tatlı yaşlı bir adam, bize metin şerhi okuttu. Ben ilkten Türk Dili okumak istiyordum. 1943’te Pertev Bey geldi. Pertev Bey ilk derse gir-

di. Ben fikrimi değiştirdim, dedim ki “Ben halk edebiyatı çalışacağım.” çünkü Pertev Bey’in söylediği Şeylerin içinde yaşamışım ben. Masaldı, ocuk oyunlarıydı, halk oyunlarıydı filan. “Tamam” dedim, “Ben Pertev Bey’den doktora yapacağım.” Ders bitti, doktora tezim o yılda ben ilmi yardımcı oldum. O yıllar Dil Tarih’in çok siyasi bakımdan karma karışık yılları. Şimdi de galiba Dil Tarih yle. Ne oluyor sizde? Sizde lenler filan olmuş?

Serpil Aygün Cengiz: Yok, Hoca’m, yaralanmış bir güvenlik görevlisi.

İlhan Başgöz: Silah filan kullanılmış.

Serpil Aygün Cengiz: Olmuş Hoca’m, evet.

İlhan Başgöz: O vakit bu hale daha sonra geldim. Pertev Bey’den ben doktoramı yaptım. Pertev Bey’i, Behice Boran’ı ve Niyazi Berkes’i, niversitelerarası kurula, niversite senatosuna götürdüler. Senato bunların işine son verdi, görevine. Ancak bunun kesinleşmesi için İstanbul niversitesi senatosunun onaylaması lazımdı. Bakan da Reşat Őemsettin Siner oldu. Almanya’da Talebe Müfettişi. Aynaya baksa “Bir komünist gördüm!” diye bağıran bir adam. Taktı hocalara. İsmet Paşa da kendi elleriyle kurduğu Köy Enstitülerini terketti. İsmail Hakkı Tonguç mahkemeye verildi, müdahale etmedi. Yani 1940 il 1945 arasındaki politikası İsmet Paşa’nın tam tersine döndü. Bu arada niversitelerarası kurul toplandı, kararı onaylamak için. Fakat gelenler gürültüye pabuç bırakacak insanlar değil. Sıddık Sami Onar, Hukuk Fakültesi’nin Başkanı. brlerinin ismini Şimdi hatırlamıyorum. Bir general Tıp Fakültesi’nin başında, Ekonomi Fakültesi’nin başında öyle gayet güçlü adamlar. Onları toplamışlar. Bakan da gelmiş. Demiş ki: “Siz herhalde karar verdiniz de, kanunları nasıl uyduracağız diye düşünüyorsunuz.” Sıddık Sami demiş ki: “Biz buraya vicdanımızın sesini dinlemeye geldik, bir Şeylere bakacağız. Vesikalara, olayları inceleyeceğiz, vicdanımıza göre bir karar vereceğiz.” Besim Ömer Paşa, Tıp Fakültesi’nin başında. O da buna benzer bir Şeyler söylemiş. Milli Eğitim Bakanı demiş ki: “Moskova radyosu gibi konuşuyorsunuz.” Onun zerine mer Paşa demiş ki: “Bana bak, benimle böyle konuşamazsın. Sen daha ananın kuşağında bebeyken ben Rus cephesinde kurşun atıyordum.” Tuttular kaldırdılar hocaların kararını. İşlemden döndü. Pertev Hoca ilk derse giriyor. Biz de Enver Gökçe ile bir tutturduk: “Tuna Nehri akmam diyor, etrafımı yıkamam diyor. Şanı büyük Pertev hoca, Dil Tarih’ten çıkmam diyor.” Bunun için bizi mahkemeye



verdiler, hemen de sorguya çektiler. Bir Şey çıkmadı tabii. Böylece, kurulla atamayınca mahkemeye verdiler hocaları. Biliyorlardı ki mahkemeden de bir Şey ıkmayacak. Mahkeme uzun sürdü, uzun oluyor. Tanıklar gitti, tanıklar geldi. Ben de tanıklık ettim. Efendim, Zeynep diye bir hanım öğrencimiz vardı. O da benim gibi ilmi yardımcı. Soyadını söylemedim, hâlâ sanırım etkin, tanıyor musunuz?

Serpil Aygün Cengiz: Tanıyoruz, Hoca’m.

İlhan Başgöz: Zeynep Hanım mahkemede tanıklık yaptı. Pertev Hoca bize bir sömestr Tanzimat edebiyatı okutmuştu. Hüseyin Rahmi’nin romanlarını inceliyoruz. Bize bir anahtar verdi. İşte roman kahramanlarını tanıtınız, romanı özetleyiniz, kahramanların fikirleri, kendi

fikirleri, Hüseyin Rahmi'nin fikirlerini filan. Böyle bir beş maddelik anahtar. Zeynep mahkemeye geldi. Adını söylemeyeceğim. "Pertev Bey bize bir anahtar verdi. Ben ona göre ödev yaptım. Hüseyin Rahmi için. Hüseyin Rahmi'nin beş romanı için. Sonra bu ödevi götürdüm *Ülkü Dergisi*'ne verdim. Burada komünistlik var diye basmadılar" dedi. Hakim, Pertev Bey'e sordu: "Ne diyorsunuz Pertev Bey?" diye. Pertev Bey dedi ki: "Ben karıştırdım bir dakika. Ödevi Zeynep Hanım yapmış. Konu Hüseyin Rahmi'nin beş romanı. Ancak ben bir anahtar vermişim. Acaba ben mi komünistim, Hüseyin Rahmi mi komünist, Zeynep Hanım mı komünist?" Herkes gülmüşü böyle, kendini tutamadı. Ben de bir ödevi yaptım. Ben de götürdüm *Ülkü Dergisi*'ne verdim, benimkini yayımladılar. Sonra bu ifadeler yüzünden beni Dil Tarih'te tutmadılar. Zeynep asistan olarak kaldı Dil Tarih'te. Beni Tokat Lisesi'ne Edebiyat öğretmeni olarak sürdürdüler. Sonra biliyorsunuz, Pertev Bey Paris'e gitti. Sonra orada hocalık yaptı. Sonra, Fransa'nın en büyük araştırma ödülünü aldı. Sonra üç dört yıl evvel, ben burada değildim, Pertev Bey ilk defa İstanbul'a gelmiş. Çünkü bir folklor kongresi oldu. Anlatayım, ilgilendirir sizi. Toplantıya gelmiş. Çıkmış dinleyicilerin karşısında. Ona daha evvel ödül veren Truva Kültür Turizm Cemiyeti, çıkmış Pertev Hoca: "Merhaba yoldaşlar" demiş. Katıldım gülmekten yani. "Ben komünistim ancak böyle selamlarımı sizi filan değil mi?" Pertev Bey bir zaman gelmedi Türkiye'ye. Çünkü, 1967'de zannediyorum, tarihi iyi hatırlamıyorum, bir folklor kongresi oldu.

Serpil Aygün Cengiz: 1975.



İlhan Başgöz: 1975 mi? Olabilir. Tarihleri aklımda tutamıyorum. Pertev Bey'i davet ettiler. Beni davet ettiler Amerika'dan. Gelen delegelerin büyük kısmı Balkanlardan, komünist memleketlerden, Rusya'dan var. Ben bildirimim özetini yolladım. Pertev Bey yollamış. Bastılar bunu bir kitap halinde. Bana davetiye geldi, "Filan gün Bakanın kokteyline buyurun, filan otelde kalacaksınız, filan davette bildirimizi vereceksiniz." Kalktım geldim ben de. İstanbul'da komitenin toplanacağı otele gittim. Otelin önünde bir masa kurmuşlar böyle. Gelenin adını soruyorlar. Benim adımlı sordular, söyledim. "Sizin adınız bu listede yok" dediler. "Allah Allah, nasıl benim adım yok?!" "Bak işte, bu Bakanın mektubu, şu kokteyl daveti, şu kalacağım otelin adı." Fıs fıs fistan sonra biri dedi ki,

"Sizin adınızı listeden çıkardık." "Ee niye?" "Yol paramız yoktu çünkü." Ben tuttum, bizim Bölümün Başkanına, Indiana Üniversitesi'nde, adı Denis Sinor'du, bir telgraf çektim. "Böyle böyle" dedim. Öyle konuşmuştum onunla. Korutürk'e bir telgraf, "İlhan Başgöz orada yalnız kendisini değil, Bölümümüzü ve Indiana Üniversitesi'ni temsil ediyor. Konuşma hakkı elinden alınmış, lütfen müdahale ediniz." Korutürk de bunu Dışişleri Bakanlığı'na yollamış. Dışişleri Bakanlığı'nda bir Genel Müdür var. Kültür Dairesi Genel Müdürü adını birazdan hatırlarım. O çağırıldı, "İlhan Bey" dedi. "Bunlar biliyorsunuz söz dinlemiyorlar, arsız adamlar. Bizim sözümüzü de dinlemediler, [sizi] Paris'e gönderelim, bizim hesabımıza on beş gün gezin." Önce bir "Teşekkür ederim, Paris'e filan gitmiyorum. Ancak bana vereceğiniz parayı bizim Bölüme

yollayın.” Onlar her yıl, üç sene [boyunca] 2500 dolar para yolladılar Indiana Üniversitesi’ne. Biz o parayla yayın serimizi kurduk. Üniversitemiz[de], yirmi tane filan İngilizce kitap yayımladık biz. Sonra devam etti o seri. Böylece, ondan sonra Ecevit davet etti beni rahmetli, “İlhan Bey, bunları biliyorsunuz siz” dedi, “Ben hiç bir şey söyleyemiyorum.” Bana eliyle çay ikram etti filan. Tanışıklığımız orada başladı Ecevit’le, sonra devam etti. Daha sonra kongre toplanmış ertesi gün. Kıyametler kopmuş: “Neden Türk folklorunu temsil eden iki değerli insan çıkarıldı?” Bir kısım tebliğini geri çekmiş. Cengiz Bektaş’ın bir sergisi vardı, sergiyi kapatmış. Böylece gazetelerde ertesi gün başlık: “Kongrede Skandal. İlhan Başgöz’le Pertev Naili Boratav kongreye alınmadılar.” Müthiş bir yayın yapıldı. Sonra bir tarihte Hükümet değişti. Demirel iktidara geldi. Ondandır evvel Bozkurt Güvenç Kültür Genel Müdürü, müdür nedir öyle bir şey, beraber hazırladık Amerika’dan kimlerin davet edileceğini. İyi ilişkilerimiz vardı Bozkurt Güvenç ile. Değişince Hükümet, Dil Tarih’te bir doçent vardı, Emin Bilgiç, bizi Dil Tarih’in koridorunda görse öbür tarafa gider yani, çok kötü aramız. O Genel Müdür olmuş. O emir vermiş “Çıkarın bunların isimlerini” diye. Sonra da beni mahkemeye verdi. Kazandım, yol paramı ödemeye mahkum ettiler. Hem de adını zikrederek. Fakat ödemedi, otoritesini kullandı Hükümetin, alamadım. Böylece fasıl kapandı. Pertev Bey bu yüzden alındı, üzüldü, gelmedi bir zaman, ta 1960’lı yılların sonuna kadar Türkiye’ye gelmedi. İlk defa Emre Kongar Kültür Müsteşarı olunca Pertev Bey’e bir ödül verdi, bana bir ödül verdi. Ondandır sonra. Ben zaten darılmadım Türkiye’ye, gittim geldim. Bakanlıkta işim olmadı, ama gidip geliyordum. Böylece Pertev Bey’in kırgınlığı da son buldu bu davetle. Dil Tarih’te mahkemede Pertev Bey’in lehine şahitlik edenler sürüldü. Beni Tokat Lisesi’ne edebiyat hocası sürdürdüler. Orada iki yıl hocalık yaptım. Sonra, ne tuhaf isimleri hatırlamıyorum, yeni bir Milli Eğitim Bakanı geldi. Hatırlayacağımız, 1948-50 arasında...



Serpil Aygün Cengiz: Amerika’ya gitme maceranız o sırada gelişti değil mi?

İlhan Başgöz: O çok daha sonra. O beni işten çıkardı. Bir zaman askere gittim filan. Ondandır sonra 1959’da, Ankara’da oturuyorum, işsizim, askerliğim bitmiş. Bir gün kapı çalındı. Ekrem Üçyiğit diye bir arkadaşım vardı. Ekrem Üçyiğit, biz Pertev Bey ile Kars’ta araştırmaya gidince Lise Müdürüydü. Onun lisesinde misafir edildik biz de. Her akşam Ekrem Bey ile çıkardık, Kars çayı boyunca tartışırdık. Efe bir adamdı, kabadayı bir adam, hep yeni fikirlerle tartışmak isterdi. Tabii sosyalizmi tartıştık. Ben tartıştım, Pertev Bey katılmadı öyle şeylere. O halk edebiyatından başka bir şey konuşmazdı. Onunla bir ahbablığımız var.

Ankara’da oturuyorum, bir gün kapı çalındı, Ekrem Bey. “Hayrola, Ekrem Bey?” dedim. İçeriye geldi. O Ankara Koleji’ne Müdür olmuştu, gidip gelirken bize uğrardı, annem mantı yapardı. “İlhan’cığım” dedi, “Amerika’ya gitmek ister misin?” “Şaka mı yapıyorsun?” dedim. Hani ben o vakit rüyamda görsem Amerika’ya gittiğimi, herhalde beni tevkif edecekler filan diye yorumlardım. Olay şuymuş: Tevfik İleri Bakan. Bir eğitim reformu yapmak istemiş.

Amerika'dan da Ford Vakfı'na denmiş ki, "Bize lütfen bir uzman gönderin." Amerika tabii kendi uzmanını gönderince kesenin ağzını açar. Kaliforniya Üniversitesi'nin Eğitim Fakültesinin Dekanı, Howard Wilson diye bir adamı göndermiş. Wilson dolaşmış Türkiye'yi. Hangi okula gitse köşede bir Atatürk var, Atatürk köşesi. Adam Türkiye'yi bilmez, Türkçe bilmez. "Herhalde" demiş, "Atatürk'ün Türk eğitimi üzerinde çok büyük etkisi var. Bize bir *scholar* gönderin de, bir bilim adamı Atatürk ve eğitim hakkında kitap yazalım." Tutmuşlar, Ekrem Bey ve bir de Fahir Bey, onu da tanıyorum, iki isim teklif etmişler. Ford'un Ankara'daki temsilcisine. Bu iki ismi Kaliforniya'daki Eğitim Fakültesi Dekanına bildirmiş, birini seçin diye. Ben şanslıydım. Kaliforniya Üniversitesi'nde Tietze var, Andreas Tietze. İstanbul'dan tanıyorum. Andreas Tietze dünyanın tek değerli dil bilgini bana göre. Almanca, Fransızca, Latince, İngilizce, Türkçe, Türkçe'nin tüm lehçelerini gayet iyi bilen bir adam. Ona yazdım. Ben İstanbul'da işsizken bir defa benim evime kadar gelmişti, çünkü İstanbul Üniversitesi'nde adamcağıza bir hocalık bile vermediler yani. Geldi bana yardım etti bilmeceler üzerinde, oradan tanıyorum. Ona bir mektup yazdım. Emel Hak da orada Dil Tarih'te. [Wolfram] Eberhard benim folklor hocam. Orada Sosyoloji Bölümünün Başkanıydı. Ona da yazdım. İkisi de beni tavsiye etmişlerdi Wilson'a. Wilson beni seçti. Anlatayım mı teferruatını?

Serpil Aygün Cengiz: Tabii, Hoca'm.

İlhan Başgöz: Bana bir aylık bursum geldi, 450 dolar. O vakit 450 dolar, 1959'da büyük para. Sonra biletim geldi. Bekliyoruz, gideceğiz. Emniyet Genel Müdürlüğü'ne başvurdum. Pasaport alacağım. Cevap gelmez. On beş gün geçer, cevap gelmez. Bir ay geçer, cevap gelmez. İki ay geçer cevap gelmez. Bir gün gittim hükümet binasına sordum. Sordum, "Orada kimler var? Ben pasaporta başvurdum." "Al" dedi, "Cevabı geldi" dedi. Benim elime bir zarf verdi. Zarfın arkasında üç ay var, kırmızı ay, bu "Kimseye verilmez" demektir. Fahri Bey'e verilecek, bana verdi bunu, ben de merak ettim. Çıktım hükümetin bahçesine, oturdum bir banka. Açtım, eyvah! "İlhan Başgöz'ün yurt dışına çıkması tehlikelidir, pasaport verilemez. Nedenleri: 1) İlhan Başgöz, komünist olarak tanınmış Ruhi Su ile çeşitli şekillerde temas etmektedir, 2) Paris'e giden, giden de değil, Paris'e kaçan komünist Pertev Boratav, İlhan Başgöz'e bir mektup yazmıştır. Demiştir ki: 'Şimdi Türkiye'de durum müsait görünüyor. Bundan gayemiz için istifade edelim.' 3) İlhan Başgöz komünist Yaşar Kemal'e bir telgraf çekmiştir. Şunu demiştir: 'Bu şifreyi çözemedik.'"

İç yüzünü anlattım bunların size, gayet komik. Fikret Otyam'la Çukurova'da geziyoruz biz. Bir geziye çıktık. Nereye gitsek işte, ormandır, sudur, ağaçtır hep Yaşar'ı hatırlatıyor, Yaşar Kemal'i. O vakit *İnce Memed* bir ödül kazanmıştı. Tuttuk Yaşar'a bir telgraf çektik. Çukurova'da nereye gitsek sesin kulaklarımızda çın çın ötüyor: "Bu şifreyi çözemedik."

İkincisi, Pertev Bey'den hakikaten bir mektup geldi bana, diyor ki: "İlhan'cığım, 1960 devrimi olmuş. Şimdi Türkiye'de durum müsait görünüyor. Lütfen Ahmet Hamdi Tanpınar'a git. O sana bir asistanlık verebilir." Ben de kalktım, Ahmet Hamdi Tanpınar'a gittim hakikaten. Tanpınar dedi ki: "Ben hocanı buraya aldırmadım üniversiteye, sen başvurunu yap, sana bir asistanlık veririm." Adamcağız bir hafta sonra vefat etti. Hani "gayemiz" denmişti, "Gayemiz için istifade edelim, vaziyeti müsait görüyorum"un iç yüzü de bu.

Ruhi Su'ya gelince. Ruhi Su ile özel bir meseleden dargındım, görüşmüyordum. Bir gün bana bir haber geldi, dediler ki, İhsan İpekçi adlı bir film yapan varmış, filmci. O bir Köroğlu

filmi yaptırmak istemiş. Türkülerini de Ruhi Su okusun istemiş. Ruhi de demiş ki “İlhan Başgöz’den, Doğu Anadolu’dan toplanan Koroğlu türküleri vardır. Onları getirsin dinleyeyim, birkaçını seçeyim, siz satın alın onları.” Ben de ses makinamı aldım; *Grundig* bir ses makinasi, zebellâ gibi bir şey, ağır. Türküleri götürdüm, Ruhi dinledi, seçti ve o seçtiği türküler için de bana İhsan İpekçi 2500 lira para verdi. Çok para. Bir de anlaşma yaptık. İşte film çevrilip gösterilirken türkülerin İlhan Başgöz’den alındığı belirtilecektir. Ruhi Su ile görüşmemiz bizde bu. O vakit 1960 askeri darbesi olmuş. Ben ona devrim diyorum, çünkü, getirdiklerine bakarsanız 1960’ın, yeni bir senato getirdi, İşçi Partisi kuruldu, yeni bir anayasa getirdi; Türkiye’nin en liberal, en özgürlükçü anayasası, sonra basın serbest oldu filan bir sürü şey. Fikret Otyam’a gittim. “Otyam, böyle böyle, ben gidemiyorum, ne yapayım?” “Ben seni Sami Küçük’e götüreyim.” dedi. Sami Küçük albay burada ve sosyal komitenin başkanı. Beni Sami Küçük’e götürdü. Sami Küçük böyle kupkuru bir odada oturuyor. Masa çıplak filan, gayet sade bir oda. [19]61, efendim. Ben unuttum neler anlattığımı. Sonra Sami Küçük ile yedi sekiz yıl sonra Ankara’da karşılaştık. Ona hatırlattım. “Ben anlatayım” dedi ne olduğunu. “Uzun boylu bir adam girdi” dedi, “Kitaplarını masamın üstüne attı, ‘Bunları ben yazdım’ dedi ve ağlamaya başladı...” Ağladığımı hatırlamıyorum, ama o hatırlıyor. “Otur” dedi, bir şeye oturtmuş beni. Bir çay ısmarlamış. “Ne oldu? Niye sen?” “Böyle böyle bana davet geldi, param geldi, biletim de geldi. Bana pasaport vermiyorlar.” “Niye vermiyorlar?” “Ben 1952 senesinde tevkif edildim. Onun için.” “Peki.” demiş. “Otur yaz şuraya olanları.” Ben yazmışım. Almış yanına Suphi Gürsoy’u, o da askeri komitenin üyesi. İçişleri Bakanı’na gitmişler. “Bakın bakalım.” demiş, “İlhan Başgöz’ün dosyasını getirin ne var?” Dosyayı getirmişler. İşte bir şey var. 1952 tebligatında tevkif edilmiş çıkmış. “Peki şimdi nerede bu arkadaşlar?” demiş: “Vallahi bilmiyoruz.” “Bilmiyorsanız öğrenin, bakın bu adam buraya geldi. Amerika’ya davet edilmiş. Şöyle şöyle olmuş. Aradan geçmiş on seneye yakın zaman. Bu adam işinde gücünde. Siz onun pasaportunu verin.” “Olur” demişler. Bana haber geldi. Telefon geldi, benim telefonum yok ama üst katta Hikmet Şimşek oturuyor. Hikmet Şimşek benim kayınbiraderimdir. Ona telefon etmişler: “İlhan gitsin pasaportunu alsın.” Koşa koşa almaya gittim pasaportu. İçeri girdim Emniyet Genel Müdürlüğü, bir ihtiyar böyle bir masanın başına oturmuş, çok yaşlı bir adam. Önünde kutular var şöyle şöyle. Kutularda da küçük küçük fişler var. Kim olduğumu söyleyince o fişleri karıştırdı, karıştırdı, birisini aldı, müdürün odasına girdi. Ne söylediğini hatırlamıyorum. Adam herhalde alçak sesle konuşuyordu. Yalnız müdür şunu dedi: “Beyefendiye hiç bir şey sormayacaksınız, pasaportunu vereceksiniz.” Hayda, benden resim filan istediler, sağladım. Pasaportumu aldım, ayaklarım kıcıma değe değe eve geldim. Evliyim, evi boşalttık. Eşyaları dağıttık, efendim. Bavullarımızı hazırladık. Ertesi gün uçağa bineceğiz. Akşam bir arkadaşım, Kemal Güçan diye bir arkadaşım. Vali oldu sonradan, çok akıllı çocuk o. Koşa koşa geldi. “İlhan’cığım” dedi. “Benim Emniyette bir tanıdığım var, yüzbaşı. O dedi ki, ‘İlhan Başgöz gideceğini zannediyor, ama yarın onu uçaktan indireceğiz.’ ‘İnsana şey gelir, ne dersiniz ona? İnme iner yani insana. Eyvah! Ne yapayım? Çıktım yukarıya. Bu Sami Küçük rahmetlik. Bana telefon numarasını vermişti, ‘Bir şey olursa telefon et’ diye. Telefon ettim, ‘Böyle böyle’ dedim, ‘Beni indireceklermiş.’ ‘İlhan Bey’ dedi, ‘Seni uçaktan indirecek Türkiye Cumhuriyeti’nde hiçbir kuvvet yoktur. Rahat ol, yolun açık olsun.’ Hakikaten ertesi gün gittik. Uçağa bindik. Uçak İstanbul’dan normal inişini yapıyor. Biz de sanıyoruz ki eyvah bizi indirecekler. Oradan Londra’ya gittik.

Gidiş o gidiş. Ondan sonra Kaliforniya Üniversitesi'nin Rektörüne buradan mektuplar gidiyor, "Siz bir komünisti niye götürdünüz?" Üç beş tane mektup, kimler yolluyorsa? Ne acap bir memleket ya! Çekmiş gitmişim. Ha bir de Sami Küçük'e demişim ki "Madem ben tehlikeliyim, yurt dışına çıkmam tehlikeli, ne ala! Bıraksınlar, tehlikeden kurtulsunlar, Amerika düşünsün. Ben oraya gidiyorum. Amerika beni çağırıyor, davet ediyor." Ondan sonra Rektör, Kaliforniya Üniversitesi'nin Rektörü presidente gitmiş. President Eisenhower, o vakit askerlikten sonra bir ara Rektörlük yaptı. Mektupları göstermiş, "Ne yapayım ben?" demiş. Demiş ki: "Bu adam Stanford için vize aldı mı? "Aldı." "Yırt at sen bu mektupları" demiş. Böylece ben Kaliforniya'ya yerleştim. Vize almak da uzun iş, ama uzatmayayım isterseniz. Ona gereği varsa, Londra'da anlatayım neler olduğunu.

Serpil Aygün Cengiz: Hoca'm biz bu Amerika'daki, Türkiye'deki düzenlediğiniz ilk halkbilim yaz okulunda hatırlarsınız, anlatmıştınız bize uzun uzun Amerika'daki halkbilim teorileriyle nasıl tanıştığınızı, alan çalışmanızı ve teorileri.

İlhan Başgöz: Anlatayım. Ben Amerika'ya gittim. Tabii Pertev Hoca'dan okuduk, ama kütüphanemizde bir tane yabancı kitap yoktu. Bir Fransızca kitap vardı. Ben ondan bir makale okumuşum, bir de "Düğün Türküleri mi Ağıt mı?" diye Türkçe makale yazmışım. Başka bir şey yok. Türk folkloru okumuşuz. Orada Kaliforniya Üniversitesi'nde Berkeley'de hem Türkçe öğretiyorum; hem Türk folkloru dersi veriyorum. İlk derse girdim. Aaa öğrencilerin birinin yanında köpek, birinin elinde sandviç, birinin sırtında bebek! "Korkunç hakarettir bu bana!" dedim. Arkadaşlara söyledim, "Yok" dediler, "Bize de öyle oluyor, o senin için değil, hepsi öyledir." Hakikaten köpek de oraya oturdu, hiç sesini çıkarmadı, bebek de ağlamadı. Böyle başladım. Yalnız folklorlarda yeni gelişmeler nelerdir, yeni teoriler nelerdir, hiçbirisinden haberim yok. Zaten İngilizce'm çok az. Zor okuyorum, zor anlıyorum. Yalnız folklor kongrelerine her yıl katılıyorum. Gidiyorum, dinliyorum. Kendimce bir şeyler anlamaya çalışıyorum. Yavaş yavaş da İngilizce'm ilerledi. Böyle anlıyorum konuşulanı, yazılanları anlıyorum. Buradan çok büyük bir arşiv götürdüm. Bugün size bıraktığım, Dil Tarih'e verdiğim arşiv. Yani o kadar büyük malzeme götürmüşüm ki akıl durur. Halk hikâyeleri, bütün Karagöz oyunları, on bin bilmece filan. Ben nereye elimi atsam müthiş malzeme var. Fakat bunu bir şeye oturtmak lazım, teorik temele, onu bilmiyorum. Sonra yavaş yavaş onları da öğrenmeye başladım. Öğrendikçe bu arşivin ne büyük bir hazine olduğunu gördüm. Mesele masal teorileri kuruyorlar. Beş tane masal okuyan çok akıllı bir Amerikalı, masal teorisi atıyor ortaya. Efendim, destanları inceliyor Albert Lord. Hemen bir teori, sözlü formüller teorisi filan. Ben bakıyorum, sözlü formüller teorisi Albert Lord'a göre manzum destanlarda var. Bizim halk hikâyelerine bakıyorum aynen var. Tekrar ediliyor klişeler. Bunları yazmaya başladım yavaş yavaş. Yazınca birdenbire ilgi başladı, çünkü kimse Türk Folkloru okumuyor, okutmuyor orada. Bir tek ben varım. Indiana Üniversitesi'ne de geçmişim. Çok önemli bir üniversite, Folklor Bölümü Amerika'nın en iyi folklor bölümü. Bütün iyi folklorcular oradan mezun. Alan Dundes, Robert George, bütün tanınmışlar, onlara *young Türk* diyorlardı, genç Türk diyorlardı. Sonra Alan Dundes bir yazı yazdı benim hakkımda. Diyor ki: "Aramızda gerçek bir *young Türk* var." *Young Türk* genç Türk'tür ya. "Biz ondan öğrendik" filan. Yavaş yavaş yazılarımı yayımlamaya başladılar. Sonra bir yıl ben Türkiye'ye geldim. Oradan şeye gittim, ta Posof'a kadar. Müdami'nin bütün hikâyelerini teybe aldım. Bir hikâyeyi evvela kahvede anlattırdım. Sonra Öğretmenler Birliği'nde anlattırdım. İkisini de kaydettim. Öğret-

men Birliği'nde anlatılan hikâye, öbüründen bir buçuk saat kısa. Bunu yazdım ben. Neden kısa? Dinleyiciler anlamıyor, bırakıp gidiyorlar, Müdami anlatırken. Yahut sevmedikleri bir konu, çoğu işitmemiş hikâyeyi. Bunu yazdım. Bir folklor kongresinde okudum. Dinleyici nasıl etkiliyor hikâye anlatımını?

Dinleyicilerin arasında bir böyle değerli çehreli, sakallı, elli beş yaşlarında, beyaz yüz-lü bir adam kalktı. İşte, “Basgöz” dedi -“Başgöz” diyemiyorlar-, “Ne kadar önemli bir iş yaptığınızın farkında mısınız?” Ben de herhalde farkındayım ki ta gitmişim Posof’a kadar, tek bildiğim şey. Meğer bu adam Alain Lomax’mış. Lomax büyük bir antropoloji bilgini. Elinde büyük bir Enstitü var, muazzam para var. Halk müziği uzmanı. İlk halk türkülerini Amerika’da o derlemiş. Bana dedi ki, “Sizinle bir kahve içelim, konuşmadan sonra.” Gittim, kahve içtik. Herkes meğer onun yanına gitmek için fırsat arıyormuş, Lomax bizimle konuşsa diye. Benim kahve içtiğim işitilince oo birdenbire ben çok meşhur oldum. Derginin editörü geldi bana dedi ki, “Sizin bu konuşmanızı yayımlayalım.” Ancak hikâyenin metni de eklendi buna. Bir kitapta da yayımlandı. Yüz yirmi sayfalık bir metin ve makale. Sonra Kanada’da çıkan bir dergi. Bu kitapta Linda Dégh’in makalesi var, Alan Dundes’in var, benim var. Bütün Amerika’nın folklorcuların makaleleri var. Kanada’da bir dergi tanınmış bir dergi, dedi ki: “Bu kitapta en iyi makale, İlhan Başgöz’ün makalesi.” Bu benim çok işime yaradı. Çünkü küçük bir maaşla başlamıştım ben Indiana Üniversitesi’nde. Her yıl bir zam veriyorlar, ama işte enflasyon zammı, küçük bir zam. Herkesten geldi. Bu yazıyı aldım gittim okulun Dekana-na “Böyle böyle” dedim. Bak benim için “Böyle” diyorlar. Bana büyük bir zam verdiler.

Ondan sonra ne yazdımsa artık hakikaten basmaya başladılar ve [19]87’de de galiba... Amerikan Folklor Cemiyeti’nin her yıl iki tane şeref üyesi seçerler... Onun adı, aşağıda benim odamda bir şey var duvarda, getirirsen gösteririm. Yan duvarda girer girmez küçük bir belge. Kapatın gelince açarız... Hangi seneymiş bu? Okuyabilir misin bunu? 1983. Anlatayım. Size göstereceğim. Nashville’de *American Folklore Society*’nin yıllık toplantısı yapılıyor. Her yıl, iki kişiyi *fellow* seçerler. *Fellow* bir nevi şeref üyesidir. Üç bin kişilik bir Amerikan Folklor Cemiyeti, yılda iki *fellow* seçerler ve genel toplantıda açıklanır bu *fellow* ödülü. Genel toplantıya gittik. Efendim, sekreter çıktı dedi ki, “Bu yıl iki *fellow* seçemedik, bulamadık iki kişi. Bir *fellow* seçtik.” Evvela çalışmalarını anlatılır, “Şunu yaptı, bunu yaptı” diye. Bu yeni fenomen çalışmalarını anlatacağım ama bileceksiniz, çünkü ondan başka bu konuda çalışan yok. O sene İlhan Başgöz’ü *fellow* seçtik.” Ben oturuyorum kenarda bekle-medeyim. Yanımda da Yıldray diye bir öğrenci var.

Serpil Aygün Cengiz: Yıldray Erdener mi Hoca’m?

İlhan Başgöz: Evet. Bir alkış koptu. Ben tabii ağladım, gözlerim yaşardı. Beklemediğim bir şey. Böylece beni *fellow* seçtiler. Bu da işte verilen *fellow*, Amerika Folklor Cemiyeti’nin *fellow* seçildiğime dair belgedir. Yani atmıyorum kafadan. Ondan sonra artık, Tanrı, “Yürü kulum” dedi. En önemli toplantıya davet ettiler. Ben hepsine gittim. İyi bir konuşma yaptım. Sonra yayımladılar. Yayın listem sizde var mı?

Serpil Aygün Cengiz: Gönül Pultar’la yaptığınız söyleşi kitabının arkasında yayın listemiz var.

İlhan Başgöz: Tamamı var şimdi. Ondan sonra da çıkan bazı makaleler var. Ben onu size *e-mail* ile göndereyim. İsterseniz kullanırsınız.

Serpil Aygün Cengiz: Olur Hoca'm tabii, çok seviniriz.

İlhan Başgöz: Kitaplar, dergiler var, yazılar filan. Sonra, Sovyetler Birliği'ne davet ettiler beni. Toplantı için. O uzun bir hikâye. Norveç'e gittik, Norveç'te bir toplantıya katıldık. Alan Dundes da burada. Bir resim çektirdik Alan Dundes ile. Ben sonra o resmi kendisine yolladım. Arkasına yazdım. "Alan" dedim, "Benimle resim çektiğin için sen de artık meşhur oldun." Çok gülmüş. Çok tatlı bir adamdı Alan, fevkalade akıllı. Genç yaşta gitti maalesef. Ondan sonra her yıl yazdığım yazı bayağı ses getirdi. Şeylerle ilgili bir makale yolladım, daha geniştir. Yani konudan sapmalar, bir masal bir hikâye anlatılırken, hikâyeci başlıyor bir yerde kendi hakkında konuşmaya. "Efendim" diyor, geçmiş zamanı anlatıyor. "O vakit" diyor, "Esnaf teşkilatları vardı, loncalar vardı. İşte şöyle iyiydi, böyle iyiydi, bilmem ne, şeyhi vardı onun, geleceği bilirdi. Bir gün dedi ki, bir kuru kafa kelle kebabı beş liraya satılacak." Şimdi bak geçti beş lira elden geçti, biliyordu. Bu tip şeyler katıyor.

Birisinde turistlerden bahsetti hikâye anlatan. Kesti hikâyeyi şimdi dedi, "Bir akli evveller var" dedi, "Türkiye'ye turist gelmesin diyorlar" dedi. "Niye gelmeyecekmiş? Çünkü bizim ahlakımız bozulmuş." dedi. "Ulan ne ahlakın var ki ne bozulsun senin! Turist geliyor, ne yapıyor? Paslı anahtar alıyor, eski bir kilit alıyor. Bunları toplayıp dünya kadar para bırakıyor bize. Bırakın gelsin, bırakın gelsin, aptallık etmeyin" dedi. Bu tip şeyler var. Bunlar çok önemli bir şey, kimse tespit etmemiş. Yani masalı tespit ederken, hikâyeyi tespit ederken bunu da geçmişler. Olur mu? Önemli. Yani, tarihi hikâyeyi, geçmişini anlatan hikâyeyi, bunlar bugünün sosyal çevresine getirip oturtuyor. Hikâye böylece bugünün hikâyesi oluyor. Yahut, kahvehanenin hikâyesi oluyor. Sonra en ayıp, en müstehcen şeyleri buralarda söylüyor hikâyeciler. Bir kızdan mı bahsediyor, tamam, "Allah" diyor, "Bir kirpik vardı işte, bir meme vardı" falan. Dinleyici de çok hoşlanıyor, "Yaşa, devam et" filan. Erkek dinleyici çünkü, kadınlar yok. Bu seviye mutlaka tespit edilmeli, çünkü yepyeni bilgiler veriyor bize. Müdami kendinden bahsederken "O da benim gibi şaşkınım biriyim" derdi. "Hastanın biriyim" derdi. Hastaydı, çünkü şeker hastalığı vardı. Onlar bize hikâyecinin kişiliğini tanıtıyor. Çünkü folklor denen olay; bir anlatan, bir dinleyen, bir de geleneksel metinden oluşuyor. Bunların hiçbiri değişmez değil. Anlatan, hikâyeyi anlatan, dinleyicinin neler istediğini daima böyle kolluyor. Eğer bir şeyden hoşlanmazlarsa onu es geçiyor. Yok, çok hoşlandılar mı onu uzatıyor. Yani her istediğini de söyleyemiyor, çünkü hoşlanılmayabilir. Sarıkamışlı bir âşık vardır. O bir gün âşıkların hikâyesini anlatıyor Erzurum'da. Fukara bir âşık, zengin bir kızla -Şahsenem'le sonunda evleniyor. O kadar ısrar ediyor ki fukaralık ve zenginlik üzerinden. Dinleyiciler kızıyor: "Ulan defol buradan! Gelip seni döveceğiz, sosyalist propagandası yapıyorsun sen" diyorlar. Bir denge kurmak zorunda. Dinleyici etkiliyor anlatanı. Şimdi diyorsunuz ki, Kerem'in meşhur hikâyesini çok anlattın. Kerem, Kerem ile Aslı hikâyesinin sonunda yanarak ölür, çünkü Aslı bir Ermeni kızdır. Kerem bir Müslüman Şah'ın oğludur. Rüyada birbirlerine âşık olurlar. Ermeni kaçırır kızını, vermek istemez. Kerem, bunu arar yedi sene. Yedi sene sonra Halep'te buluşurlar. Yalnız Ermeni keşiş kızına bir entari giydirmiştir kırk düğmeli. Kerem sabaha kadar bu düğmeleri çözmeye uğraşır. Otuz dokuzunu çözüncü tekrar otomatik olarak düğmeler kapanır. Zavallı Kerem sabaha kadar uğraşır. Sabaha karşı bir bakar ki Tan yıldızı doğuyor. "Aaah" der. Ağzından bir ateş çıkar, Kerem yanar, külleri dağılır etrafa. Aslı da tam o vakit Kerem'e âşık olur. Külün başında kırk gün bekler. Fakat kırk birinci gün küller artık darma-dağınık olmuş, Aslı saçını süpürge yapar. Külleri toplayıp bir araya getirirken bir tane çingı

kalmış küllerin içinde. Aslı da saçlarından tutuşur, yanar. O da ölür, külleri kavuşur, öbür dünyada işte düğünleri olacak. Anlatıcı bir âşık, tam burayı anlatırken Kerem'in yanacağı yere gelmiş, dinleyicilerin arasından birisi fırlıyor. Tabancayı çekiyor. "Ulan" diyor, "Sen Kerem'i öldürürsen ben de seni öldürürüm." Ne yapsın anlatan tabii, "Yok yok" diyor, "Birazdan Hızır gelecek merak etme" diyor. Hızır'ı getiriyor. Kerem ile Aslı'yı tekrar canlandırıyor ve düğünlerini yapıyor. Bu âşığa, "Kerem'i yakmayan âşık" derlermiş. Yüz elli sene evvel olmuş. Başka bir hikâyede de yine aynı noktaya gelince zengin bir adam: "Âşığa söyleyin" demiş, "Öldürürse eğer ben onun canına okuyacağım, döveceğim. Öldürmezse de yüz altın vereceğim." Tabii âşık yüz altını tercih etmiş, böylece Kerem yaşamış. Bu etki biliniyor. Benim Müdami ile yaptığım araştırmada o kadar açık meydana çıktı ki bu. Hikâyede türküler değişmez. Müdami türküleri de değiştirdi öğretmenlere anlatırken, hani onlar yenilik dili seviyor filan ya. Bir türkü var hikâyede. "Ben bir güzel hanımı gördüm bilmem nerde..." filan. Öğretmenler Birliği'nde anlatırken: "Ben bir güzel bayan gördüm" diyor. Ben bunları tek tek tespit ettim. Sonra unuttum bir yerde. Sordum Müdami'ye: "Unutursam ne olur? Tuhaf olmaz mı?" "İlhan Bey" dedi, "Unutursan" dedi, "Aynı kafiyeye dörtlük yazar oraya korsun dedi. Eğer ki seninki onunki kadar güzel olursa, herkes birşey demez, ama güzel olmazsa hoşlanmazlar" dedi. Bir gün [Âşık] Seyrani bir hikâye anlatıyor Kars'ta. Köroğlu hikâyesi, pardon yaralı Mahmut hikâyesi anlatıyor. Yaralı Mahmut hikâyesi uzun bir hikâyedir. Fakat bu, bir akşamda bitiriyor. Dinleyicilerin arasında bir Azerbaycanlı var, hikâyeyi çok iyi biliyor. Hikâye bitince diyor ki: "Evladım, sen bunu anlattın ama bu yaralı Mahmut, galiba sizin köyde bir Mahmut varmış, o yaralanmış onun hikâyesini anlattın. Bu hikâye bir haftada bitmez." diyor. Bunun üzerine çok fena oluyor anlatan, Seyrani. Hemen bırakıyor, çıkıyor, hastalandım diye, çok mahcup oluyor. Gidiyor, Müdami'yi buluyor. Müdami'nin yanında on beş gün, yirmi gün, yahut daha fazla dolaşiyor. Hikâyenin doğrusunu öğreniyor. Ondan sonra anlatmaya başlıyor. Yani dinleyici bir yerde böyle kontrol ediyor anlatanı. Tabii hikâye de değişiyor; dinleyiciye göre. Yazılı değil ki, hikâye değişiyor, anlatan değişiyor, dinleyici değişiyor. Bu üçünün arasında ancak bir denge olduysa iyi bir performans oluyor. Onu öyle diyorlar.

Serpil Aygün Cengiz: Hoca'm, bugün Türkiye'de halkbilim alanında ne çalışılmalı, sizce öncelikli konular nelerdir, bugün 2015'te?

İlhan Başgöz: Bir zaman Köprülü kontrol etti bütün halk edebiyatı çalışmalarını, Fuat Köprülü. Herkes şamanlıktan buluyordu kaynağını filan. Şimdi değişik bir yol seçildi. İki dergi çıkıyor. Ben *Folklor/Edebiyat* dergisinin son sayısını gördüm. Genç arkadaşlar gayet iyi. Yani lisan bilenler takip ediyorlar yeni yayınları. İşte halk edebiyatı ile sosyal çevrenin ilişkileri, halk edebiyatı-sosyoloji, halk edebiyatı-etnoloji. Bu konular üzerinde gerçekten çok iyi makaleler okudum ben. Onun için çok ümitliyim yeni nesilden... Teker teker hatırlamıyorum hangi konuları işlediklerini. Ama artık klasik metni tetkik ediyor, âştığın şiirlerini alıyor, yanına da bir biyografi katıyor, işte sana bir kitap oluyor. Artık bu devir bu iş.

Serpil Aygün Cengiz: Hoca'm, halk edebiyatı ile halkbilimini özdeş mi görüyorsunuz, yoksa bir alt dalı mı?

İlhan Başgöz: Halkbilimini "folklor" karşılığında kullanıyorum. Biliyorsun; halkbilimi, folklorun sözlü olan, sözle anlatılan kısmıdır, masaldır, hikâyedir, bilmececi, atasözüdür. Folklor daha geniş. İnanışları içine alır, törenleri içine alır, biliyorsunuz siz bunları. Onun için "halkbilimi" deyince halkbilimi ve halk edebiyatını katmak icap ediyor. Yahut "halkbilimi" deyince

okuyucu anlıyorsa eğer “Bunun içinde halk edebiyatı da var,” sorun yok. Ama bazen böyle bir karışma oluyor, bunun için tüm üniversitelerde halkbilimi-halk edebiyatı programları var şimdi.

Serpil Aygün Cengiz: Amerika’daki bu ayırım nasıldı?

İlhan Başgöz: Amerika’da “folklor” derler genellikle. Hem folklorun acemisi adına hem de folklor çalışanları için *folklore studies* diyorlar, yahut *Folklore Institute* diyorlar. Edebiyata da *folk literature* diyorlar, ama bu İngilizce’de *literature*, “yazılı” demek, “litera”dan geliyor, Latince.

Hâlbuki folklorun sözlü olan tarafı da var, “yazılı yazılı edebiyat” oluyor. Onun için şimdi değiştiriyorlar. *Verbal art* diye, “sözlü sanat” diye bir şey teklif ettiler. Pek tutmadı ama. Yani “folklore” devam ediyor. Yalnız folklor araştırmaları folkloristik [*folkloristics*] de diyorlar şimdi. Öyle bir şey var, ben pek tutmadım. Türkiye’de Türkçe’ye de sokmadım. Yeteri kadar yabancı şey var yani. Bir de “folkloristik” katmayalım dedim.

Serpil Aygün Cengiz: Indiana Üniversitesi’nde antropoloji-etnoloji çalışanlar ile folklor çalışanların iletişimi nasıldı?

İlhan Başgöz: Folklor çalışanların bir kısmı antropolojik bir yaklaşımla çalışıyorlar, sosyolojik bir yaklaşımla çalışıyorlar, sosyolojik bir yaklaşımla çalışıyorlar. Onun için bunları birbirinden ayırmak zor ama, antropoloji bölümü de var, sosyoloji bölümü de var. Folklorcu bunlardan birisini seçebiliyor, yalnız metin üzerinde çalışmak, talim yapmak pek tutulmuyor. Ancak linguistik analizler yapıyorlar. Efendim işte, kafiye şurada, halk şiiri diye bir şey geliyor, yani halkın şiir anlayışı nedir? Etno-müzikoloji, o etno-linguistik filan. Eğer bir metnin içinde halkın kafiyeli gördüğü yahut şiir saydığı bir şey varsa onu şiir sayma şeyi var. Daha çok linguistik ağırlıklı şeyler. Ama ben hep sosyolojik analizler yaptım, bu var, tüm çalışmalarda var. Ama gittikçe daha soyut bir hale geliyor, folklor araştırmaları.

Serpil Aygün Cengiz: Nasıl?

İlhan Başgöz: İyi folklorcular Bölüme gelmiyorlar artık. Eskiden iş bulmak kolaydı Amerika’da, folklorcular 1960’larda kolayca iş buluyordu. Şimdi çok zor. Yani işsiz folklorcular grubu ortaya çıkıyor. Müzecilik var şimdi, *folk museum*, müzeler var. Ama yakında onlar da dolacak. Onun için iyi beyinler folklorla gelmiyorlar. Tıbbı gidiyor, mühendisliğe gidiyor, kimya’ya gidiyor filan. Genellikle yalnız folklorlarda değil, sosyal bilimlerde bir çöküntü var. Büyük büyük şeyler gelmiyorlar. Sonra Avrupa’ya göçtü yani bu tip araştırmalar. Şimdi Viyana’ya filan orada filan yapılıyor, Viyana’da kalmadı. Ben alıyorum *Folklore* de rgisini, hiçbir dişe dokunur makale bulamıyorum.

Serpil Aygün Cengiz: Amerika’dan emekli olduktan sonra, Türkiye’de hem Bilkent’te hem Van’da Yüzüncü Yıl Üniversitesi’nde çalıştınız.

İlhan Başgöz: Amerika’dan emekli olunca doğrudan doğruya Bilkent’e geldim ben. Talât Halman davet etti. O da rahmetli oldu. Sonra bazı olaylar çıktı. Devlet beni bir konuşmaya davet etti. Gittim. O meydanda bir grup gelmiş beni karşılamaya. Kim olduklarını söylemişler, ben iştmiyorum. Bir kısmının profesör olduğunu iştmişim. Hemen yanımda bir adam var. Gayet sakin konuşuyor filan. Kendi halinde. Biraz gittikten sonra “Siz kimsiniz?” dedim. “Ben Rektörüm.” dedi. Çok mahcup oldum. Orada tam 2009’a kadar çalıştım. Yani dokuz, on yıl çalıştım. Sonra değişmeler oldu, yeni rektörler geldi, üniversitenin havası değişti. Ben de bu büyük zelzeleden bir ay evvel, “Şark hizmetim bitti” diye Ankara’ya geldim. Ondan

sonra bir kere ODTÜ'ye gelmeye başladım, yılda bir sömestr, yine devam ediyorum, her yıl bir sömestr geliyorum. Bir sömestr Amerika'ya gidip çalışmalarına orada devam ediyorum.

Serpil Aygün Cengiz: Hoca'm, seneye baharda yine ODTÜ'ye gelme planınız var değil mi? Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'nde de, bize de ders verseniz?

İlhan Başgöz: Kuzum, şimdi ben...

Serpil Aygün Cengiz: Kayda geçiyor, Hoca'm! (Gülüşmeler)

İlhan Başgöz: Bu yıl bu sömestr bir Eğitim Fakültesinde ders veriyorum, bir de orada ODTÜ'de. Gelecek sene baharda neden olmasın? Olur ama seminer gibi bir şey olsa hani.

Serpil Aygün Cengiz: Siz nasıl arzu ederseniz.

İlhan Başgöz: Her gün, haftada üç dört gün ders değil; bir gün iki saatliğine bir seminer yapalım.

Serpil Aygün Cengiz: On beş günde bir de olabilir belki.

İlhan Başgöz: On beş gün değil, bir seminer olur, çünkü yoruluyorum artık. Bayağı yoruluyorum.

Serpil Aygün Cengiz: Bunu Hoca'm biz sizden söz aldık diye kabul ediyoruz, olur mu?

İlhan Başgöz: Andım olsun. Yalnız kaydedin bunu. Ben unutmuyayım. Unutturmayın bana e-mail atın, "Hoca'm probleminizi bildirmeniz lazım, önsözünüzü göndermeniz lazım" deyin.

Biz bir dernek kurduk, İlhan Başgöz Halkbilim Derneği diye. Bu kanunı sınırlar içinde kurulmuş üniversiteyle alakası olmayan bir dernek. Bütün halk edebiyatıyla ilgili arkadaşlar üye olabilirler. Küçük bir aidat var, senede elli lira mıdır nedir? Öyle bir şey. Şimdi de sitemiz oluyor, İnternet sitemiz. Bütün çalışmalarımı ben o siteye koyuyorum. Orada üye olan her arkadaş bunu rahatça okuyacak ücretsiz, parasız. Hepinizden rica ediyorum, katılın. Sonra toplantılar tertip edeceğiz, seminerler tertipleyeceğiz, yayınlar yapacağız inşallah. Böylece bir araya gelelim istedik. Ben pek yaşlandım, ama çok faal kurucu meclis üyeleri var, onlar götürcekler bu işi. Benim de orada dediğim gibi heykel gibi tutacaklar, Onursal Başkan filan diye. İlerleyen haftalarda sonlanabilir. Oraya ben bir şey koyacağım ki sizi çok ilgilendirir. E-book [e-kitap] diye şimdi bir book modası var. Amerika'da bir adam böyle bir üniversite kurmuş. Benden *syllabus* [ders içeriği] istedi. Bütün folklor konularını kapsayan *syllabus*. Onun bir formu var: 1) Bu tür nedir? 2) Nasıl izah edersiniz?

3) Buradaki yayınlar hangileridir filan. Ben ona etraflıca bir *syllabus* hazırladım. Türk folklorunun bütün konularını içine alan ve ona çok iyi para verdim onun için. Onu siteye koyacağız, bizim derneğin sitesine. Yani benim sizin dersinizde söyleyeceğim konuların çok büyük bir kısmı orada İngilizce. Siz zaten İngilizce biliyorsunuz, faydalanacaksınız. İnşallah o hafta benim kitabım da çıkar, *Türk Folkloruna Giriş* diye hazırladım ben. Onun da eli kulağında bitti bitecek. Onu da İş Bankası basacak. Yani siteye muhtaç olmaya lüzum kalmadan kitaplarımızı görebilir: *Türk Folkloruna Giriş 1 -Halk Edebiyatı*. İkincisi de öbür konular olacak, ama onları pek yazmaya vaktim olmayacak galiba. Pek istekli değilim.

Serpil Aygün Cengiz: Hoca'm, biz bugünkü görüşmemizin de kurgusunu yaptıktan sonra size görüntüyü, videoyu veririz. Belki onu da siteye koyarsınız.

İlhan Başgöz: Tabii tabii koyarız. Site senindir. (Gülüşmeler)

Serpil Aygün Cengiz: Öğrencilere adresi veririz, böylece siteye de girerler.

İlhan Başgöz: Güre [Folklor Yaz Okulu] devam edecek o vakit, derneğe devredilecek.

Solmaz Karabaşa: İnşallah, çok istiyorum ben.

İlhan Başgöz: İstiyorum artık, sizler iteleyin beni.

Serpil Aygün Cengiz: İlk [folklor] yaz okulu çok güzeldi, Hoca'm, Halil İnalçık gelmişti, Jennifer Petzen vardı.

Meryem Karagöz: Evrim Hanım'ın sitesi var, Hoca'm, orada fotoğraf koymuş. O, oraya ait galiba.

Serpil Aygün Cengiz: O ilki değildi.

İlhan Başgöz: Kimdi o? Kültür Bakanlığı'ndan bir arkadaş gelmişti. Sonra o hâlâ Kültür Bakanlığı'nda çalışıyor.

Serpil Aygün Cengiz: Birkaç kişi vardı Hoca'm, Kültür Bakanlığı'ndan. Öcal Oğuz Hoca uğramıştı kursa, hatırlıyorsunuz değil mi?

İlhan Başgöz: Evet, Öcal Oğuz oradaydı. İlk derslerde onların hepsi gelmişti.

Serpil Aygün Cengiz: Cengiz Bektaş.

İlhan Başgöz: Üç beş ders sonra onlar dediler ki "Hoca'm, siz çok yerli bir hocaymışsınız!" (*Gülüşmeler*) Ne bekliyorlarsa artık...

Serpil Aygün Cengiz: Çok güzeldi. Henry Glassie, hocamız olmuştu, Cengiz Bektaş, o gelmişti.

İlhan Başgöz: Halil İnalçık gelmişti. Halil Bey çok hasta artık, yürüyemiyor...

Solmaz Karabaşa: Hoca'm, ben bir şeyi merak ediyorum. Şimdilerde çok duyulur oldu. UNESCO'nun bir sözleşmesi var, *Somut Olmayan Kültürel Miras'ın Korunması* diye. Nasıl buluyorsunuz ve değerlendiriyorsunuz bunu?

Serpil Aygün Cengiz: *Somut Olmayan Kültürel Miras'ın Korunması*, SOKÜM çalışmalarını takip edebiliyor musunuz?

İlhan Başgöz: Bu iyi bir girişim, yani çok iyi bir girişim.

Solmaz Karabaşa: UNESCO'nun bir sözleşmesi biliyorsunuz, peki sözleşmedeki perspektifi nasıl değerlendiriyorsunuz merak ediyorum

İlhan Başgöz: Bu perspektifi hazırlayanlar kuracak etraflıca. Yani maddi kültür nedir, mezar taşları vardır, duvar yazıları vardır, mezar taşlarının yazıları vardır, sonra halk sanatı vardır. Boyalardan tutun da, Karagöz'ü de içine sokmuşlar bunun. İyi, hiç fena değil. Yalnız bir yanlışlık yapmışlardı. Ben düzelttim onu, şey diyorlar... Karagöz'ün suretleri neden yapılır?

Solmaz Karabaşa: Deriden.

İlhan Başgöz: Hayır, "Deri" demiyorlar.

Solmaz Karabaşa: A yok!

İlhan Başgöz: "Kartondan yapılır" diyorlar herhalde, emin değilim. Ertuğrul Günay'ın, Bakanın yanına gittim, dedim ki "Bunu düzeltin, böyle bir şey yok." Sonra bazı Karagözcülerin isimlerini galiba yanlış kaydetmişler filan, onları düzelttim. Amerika'da vardır onun bir merkezi. Bize yakın bir üniversitede, UNESCO'nun, onlarla temas ettim.

Karagöz Müzesi'ni kapatıyorlarmış...

Solmaz Karabaşa: Bursa'da?

İlhan Başgöz: Öyle bir haber çıktı. Ben alarm oldum hemen, oraya bildirdim, Amerika'daki merkeze. Onlar derhal yayın yapmaya başladılar. Yani bütün dünyada "Aa bu kapatılmaz, bu kültür mirasıdır" filan. Meğer kapatılmıyormuş, yalnızca yeri değiştiriliyormuş, bir yerden başka bir yere değiştiriliyormuş, onu yanlış anlamışlar. Adamlar bizden daha çok uğraştılar, o müze kapatılmaz diye. Ben biliyorsunuz, Hayali Küçük Ali'nin bütün oyunlarını görüntüledim. Sonra onu şey yayımladı, Görsel Sanatlar Birliği filan diye öyle bir şey var, orası...

Serpil Aygün Cengiz: Hoca'm, son olarak, Atatürk'ün siz öğrenciyken Sivas Lisesi'ni ziyaretini sizin ağzınızdan kayda almamız için bize bu olayı da anlatır mısınız?

İlhan Başgöz: Sivas Lisesi'nin 4-A sınıfında öğrenciyim. 1937 olacak. Atatürk'ün ölümünden bir yıl evvel, dersimiz bir yıl evvel[di]. Bize dediler ki, "Atatürk geliyor Sivas'a." Hadiii hepimiz toplandık, Sivas istasyonuna yığıldık. Halk da birikmiş, bir kıyamet istasyonunun önünde, küçük bir meydan vardı, orası. Tren geldi. Atatürk istasyonun kapısından çıktı. Halı sermişler, meydandan İstasyon Caddesine kadar. Atatürk halının üzerinden yürümedi. Taşların üzerinden yürüdü. Biz de dedik ki "Görüyor musun? Yüzlerine vurdu Atatürk, taşın üstünde yürüdü." Sonra biz döndük okula. Atatürk, Kültür Merkezi binasına gitmiş, orada görüşmeleri yapmış. Dönerken dediler ki "Atatürk lisemize uğrayabilir." Çünkü lisede Sivas Kongresi toplanınca, onun yattığı odayı müze olarak saklıyorlar hâlâ Sivas Lisesi'nde.

Hocamız, Ömer Bey, matematik hocamız, dersimiz de matematik. Biz ona şey deriz, *Değnekli Ömer* yahut da *Rezil Ömer*. (*Gülüşmeler*) O vakit Sivas Lisesi yeni açılmış, bıyıklı bıyıklı böyle yirmi beş, otuz yaşında öğrenciler var, *dayı* derler onlara Sivas'ta. Tıpkı Erzurumluların dadaşı gibi dayılar var. Ömer Bey, müdür, lisede bastonunu çeker, akşamları kahvelere gider. Öğrencinin kahveye gitmesi yasak. Katar önüne öğrencileri, bastonla mukavemet edeni döve döve götürür, evine bırakır Ömer Bey. Aileler çok memnun, değnekliliği buradan kaldı, *Değnekli Ömer* deriz. Rezilliği de başka bir yerden. (*Gülüşmeler*) Sivas'a bir tiyatro kumpanyası geldi. Bize dediler ki "Öğrencilere yüzde elli tenzilat yapacaklar biletle." Biz de tiyatro kumpanyası görmemişiz, Sivas'a gelmez öyle şeyler. Hadi toplandık gittik. Tiyatro binası lisenin karşısındadır. Ömer Bey de bekar, lisede bir odada yatar. Toplandık biz de öğrenciler. Eee biletlerin hepsi satılmış tam fiyatla. Kapı kilitli bizi almıyorlar. Gürültü ediyoruz "Böyle şey olur mu ya, nedir? Nerede idareci?" filan. Ömer Bey görmüş, koşa koşa geldi. Golf pantolon giyerdi elinde baston, "Ne var çocuklar?" dedi. "Hoca'mi böyle böyle bize söz verdiler, yarım fiyatla bilet verecekler." O da sordu soruşturdu, "Yok mu kimse filan, niçin böyle yapıyorlar, kimse yok?" Parmaklıkları geniş kapı var. "Yüklenin çocuklar kapıya" dedi. Kapıya yüklendik, kapı açıldı. Biz bedava girdik içeri. Yer yok tabii, ayakta seyrettik ama bedava seyrettik. Tiyatrodan benim aklımda kalan göbekli göbekli hanımlar, dudakları çok boyalı göbek attılar. Yalnız onu hatırlıyorum. Başka bir şey hatırlamıyorum. Rezilliği de buradan gelir. (*Gülüşmeler*)

Dersimiz Ömer Bey'in dersi, Rezil Ömer'in, çok da döver, müthiş döver öğrenciyi. Kapı açıldı. Evvela Sabiha Gökçen girdi içeri, resimlerinden tanıyoruz onu. Arkasından Atatürk. Arkasından bir sürü milletvekili, bakan filan sınıfı doldurdular. Hepimiz heyecandan böyle titriyoruz. Derlerdi ki "Atatürk'ün gözüne bakamazsın, insanı çarpar." (*Gülüşmeler*) Evvela kor-

ka korka yavaş yavaş baktık böyle. Gördük ki çarpılmıyoruz. Rahat rahat baktık. (*Gülüşmeler*)

“Dersiniz ne?” dedi. “Hendese.” Ömer Bey, Rezil Ömer’in dersi. Bir öğrenci el kaldırdı. Sınıfın en soğukkanlı kızı, adı Saadet. Nereden hatırlıyorum Saadet’i? Şeyi öğrenmişiz, Bethooven’in 9. senfonisinin bir korosu var. (*İlhan Başgöz şarkıyı söyleyerek*) “Bu yol bizi Saadet’in kucağına götürür. Gözyaşları eridi hayat neşe verdi.” (*Gülüşmeler*) Kızcağızı nerede görsek karşısına geçeriz. Sırta sırta “Bu yol bizi Saadet’in kucağına götürür.” Onun için hiç unutmuyorum Saadet’in adını. Kaldırdı tahtaya. “Geçen ders ne okudunuz? İki üçgen nasıl eşit olur? Çiz iki tane üçgen.” dedi. İki üçgen çizdi kız. Kenarları *alfa-beta-gama*, *alfa1-beta1-gama1* yazdı. “Ne onlar kızım?” dedi Atatürk. “Alfa, beta, gama.” dedi. “Peki Türk alfabesi, Türk harfleri kâfi gelmiyor mu?” dedi. “Niye Yunan harflerini kullanıyorsun?” Kız şaşaladı, “Hocamız öyle gösterdi” dedi. Ömer Bey’i çağırdı, Ömer Bey dikildi karşısına. Bize öyle geldi ki biz onun önünde nasıl titriyorsak, Ömer Bey de öyle titriyor. (*Gülüşmeler*) Ömer Bey’e sordu: “Neden Yunan harflerini kullanıyorsunuz?” Ama bak o ne yaptı, dedi ki: “Bakanlık bize bir kitap gönderdi. Orada alfa, beta, gama yazıyor. Biz onun için yazıyoruz.” “Getir kitabı” dedi. Kitap geldi. Hakikaten alfa, beta, gama. O sayfayı yırttı Atatürk, kitabı yere attı. Gitti parmaklarıyla alfa, beta, gamayı sildi, *abc* yazdı, *a1-b1-c1* yazdı. Sonra anlattı, “Çocuklar” dedi, “Siz şanslı bir kuşaksınız. Bak biz bunlara ‘Müselles-i Mütessaviyüssakeyn’ derdik, ‘eşit kenarlı üçgen’. Siz ‘üçgen’ diyorsunuz, ne iyi” dedi. “Bugünlerin kıymetini bilin” filan dedi. Sonra çıktı, müze olan odasına gitmiş. Bir demir karyola, bir tahta masa gayet basit. Karyolayı sallamış. “Ben burada yatarken gıcır gıcır ediyordu, sağa sola dönemiyordum.” demiş. Yine gıcırdamış o şey, karyola. (*Gülüşmeler*) Ondan sonra yolcu ettik. Bir yıl sonra da, voleybol oynuyorduk bahçede, haber geldi ki Mustafa Kemal Atatürk ölmüş. Ne kadar ağladık, ne kadar ağladık... Ve böylece Atatürk’ün benim anılarımda çok önemli bir yeri var Sivas Lisesi’nde.

Notlar

- 1 İlhan Başgöz’ün sözünü ettiği kitabı *Gemerek Nire Bloomington Nire – Hayat Hikâyesi* Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları’ndan 2017’de çıktı.



Prof. Dr. İlhan Başgöz'le Türk Folkloru Üzerine*

Mustafa Sever**

Sever- Hocam, burada (Güre'de) kurs açmak, yaz okulu düzenlemek nereden aklınıza geldi? Böyle bir yaz okulu açmanızdaki temel amaçlarınız hakkında bilgi verir misiniz?

Başgöz- Bakın size anlatayım. Güre'de kurs açmak fikri, geçen yıl aklıma geldi. Geçtiğimiz Temmuz ayında mimar-şair Cengiz Bektaş'ı burada, Güre'de ziyaret ettim. Daha evinin avlu kapısından girer girmez onun kurduğu yapı beni sardı, çok sevdim. Sanki Anadolu evlerinin havası vardı. Burada Cengiz'in mimarlara ders verdiğini, her yıl 10-15 mimarın burada kursa geldiğini öğrendim. Cengiz'in evinin yanında da satılık bir arsa vardı, şu inşaatı devam eden yer, yanı başımızdaki, biliyorsun. "Derhal" dedim, "Cengiz, ben de burada bir yapı yaptıracağım ve ben de bir kurs açacağım." dedim. "Niçin kurs?" dedi. "Valla" dedim, "Bu kursta ben genç folklorcu arkadaşlarla yüz yüze gelmek istiyorum, onlarla karşılıklı

* Prof. Dr. İlhan Başgöz Hoca'yla bu görüşmeyi 6 Ağustos 1997'de Balıkesir/Edremit'in Güre köyünde mimar Cengiz Bektaş'ın evindeki bir sabah kahvaltısında yaptım. 1997'nin 14 Temmuz-15 Ağustos tarihleri arasında Güre'de (Balıkesir/Edremit) Indiana Üniversitesi ile Muğla Üniversitesi'nin işbirliğiyle Prof. Dr. İlhan Başgöz yönetiminde bir folklor yaz okulu açıldı. Folklor-tarih ilişkisi, günümüz folklor kuram ve yöntemleri ve genel İngilizce bilgisi gibi derslerin yapıldığı bir yaz okulu... Şair-mimar Cengiz Bektaş'ın Güre'deki evinde yapılan derslerde Prof. Dr. İlhan Başgöz, Prof. Dr. Halil İncalcık, Prof. Dr. Henri Glassie, Cengiz Bektaş, Jennifer Petzen ders verdiler. Yaz okuluna Indiana Üniversitesi'nden, Muğla Üniversitesi'nden, Ankara Üniversitesi'nden, Hacettepe Üniversitesi'nden, Gazi Üniversitesi'nden, Adnan Menderes Üniversitesi'nden, Mersin Üniversitesi'nden, Ege Üniversitesi'nden, Ondokuzmayıs Üniversitesi'nden, Uludağ Üniversitesi'nden, Kültür Bakanlığı'ndan araştırmacılar katıldı. Bir ay boyunca yapılan derslerde belli konular konuşulup tartışıldı. Ders dışı zamanlarda Güre çevresindeki tarihî ve turistik yerler gezildi... Bu kursa katılmış biri olarak İlhan Başgöz Hoca'nın hemen hemen her sabah kahvaltısına eşlik ettim. Kahvaltı sonrasında da kısa yürüyüşler yaptığımız Prof. Dr. İlhan Başgöz Hoca'yla sohbetlerimiz oldu. Bu sohbetlerimizden birinde İlhan Başgöz Hoca, "Buradaki yaz okulunu tanıtan, hakkında bilgi veren bir haber yazsan, herhangi bir gazetede de yayımlansa iyi olmaz mı?" dedi. Bunun üzerine İlhan Başgöz Hoca'yla bir röportaj yapıp bir gazetede yayımlamak istedim. Edremit'te gördüğüm ulusal bir gazetenin muhabinine metni verdim. Ancak yayımlanmadı. Daha sonra bir folklor dergisine verdim, orada da yayımlanmadı. Aradan geçen zamanda yazının yayımlanması yönünde başka bir girişimim olmadı. Sn. Metin Turan'la sohbet ederken konu İlhan Başgöz Hoca'ya gelince yaptığım röportajdan bahsettim. Metin Bey, yayımlanabileceğini söyledi. Bu söz üzerine yirmi yıl önce deşifre edip bir deftere yazdığım sohbeti/röportajı elektronik ortama aktardım. İlhan Başgöz Hoca'nın günümüzde de geçerli ve ilgililerine faydalı olacağına inandığım sözleri böylelikle belgelenmiş oluyor.

** Prof. Dr., Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Güzel Sanatlar Fakültesi, sever.mustafa@hbv.edu.tr

bilgi alış-verişinde bulunmak istiyorum.” Bu bir tasarıydı ve hemen olup olmayacağını da bilmiyordum. Fakat arsayı aldım ve evi yaptırmaya başladık. Bu arada, tabii bizim memleketimizde büyük bürokratik engeller var. Acaba olur mu olmaz mı düşüncesiyle Muğla Üniversitesi Rektörüyle temas ettim. Sayın Rektör Prof. Dr. Ethem Ruhi Fırlalı, gayet açık düşünceli, bilime hizmet bakımından hiçbir fedakârlıktan çekinmeyen bir insan. Kendisini ben Antalya’da bir hoşgörü konferansında tanımıştım iki yıl önce. Projeyi ona açtım. “Bunu ortak program olarak yapabiliriz.” dedi. Böylece hem bürokrasi engeli kalmadı hem de bina başlamış oldu. Bu işin altyapısı hazırlandı; fakat benim aklımda uzun zamandan beri olan bir şey vardı: Genç araştırmacı arkadaşlarımızın burada kütüphane olanakları yok, yurtdışıyla temas olanakları yok, çoğunun yabancı dilbilgisi yeterli değil. Bu yüzden folklor çalışmalarında yeni gelişimleri izleyemiyorlar, yurtdışında çıkan yayınlardan haberleri olmuyor. Böyle bir kurs yaparsak bu alanda belki faydalı olabiliriz.

Türkiye’de şimdiye kadar pek çok folklor malzemesi derlendi; arşivlerde var, özel kişilerin elinde var. Milli Folklor Enstitüsü’nde var. Ta 1923’ten beri malzeme derlendi; fakat artık bunların tarafsız bir bilim adamının gözüyle yorumlanması lâzım. Malzeme toplama devrini çoktan aştık. Bunun için yeni yaklaşımlar bulmak gerekiyor ve artık Orta Asya-Türkiye eksenini gibi tarihi-coğrafi Fin metodunun ileri sürdüğü orijin aramak devresini de aşmak lâzım. Bunun için dedim ilk planda ben yeni yöntemleri arkadaşlara izah edeyim, biliyorsunuz örneklerini de verdim bunun. İkinci planda da sözlü anlatım türlerinden bazıları üzerinde duralım. Şimdi bunu yapıyoruz gördüğünüz gibi. Bildiğiniz gibi çeşitli üniversitelerden, on iki üniversiteden genç ya doçent ya yardımcı doçent yahut öğretim görevlisi arkadaşlar var; Kültür Bakanlığı araştırmacılarından var. Böylece çalışmamız devam ediyor.



İlhan Başgöz ve Mustafa Sever

Sever- Hocam, şimdi aslında buradaki amacınızı sorunca, Türkiye’deki folklor yaklaşımlarına, uygulamalarına yönelik birtakım eleştirilerinizi de öğrenmiş olduk. Bunları biraz daha açmanızı istiyorum. Yani şöyle ki Türkiye’deki folklor çalışmalarının artıları eksileri neler sizce?

Başgöz- Bakın, Türkiye’de son yirmi yıl içinde büyük bir çeviri çalışması var. Mesela Propp’un kitabı, Dorson’un makalesi, Freud’un bütün kitapları, yani folklor çalışmalarına kaynaklık edecek psikoloji ve sosyal bilimlerdeki eserler çevrilmeye başlandı; artık bunlarla arkadaşlarımızın temas etmesi ve yorumlarını bunlardan birine oturtmaları lâzım.

Halbuki, şimdiye kadar ortaya çıkan çalışmalarda yeni yorumlara yaklaşma çok az. Değerli çalışmalar yok değil, var; fakat bir yandan eğitimden gelen bir sınırlama (kendi eğitimlerinden), bir yandan yurtdışındaki yayınları iyi tanımama yüzünden sınırlı kalıyor ve bunların çalışmalarının çoğunun yurtdışında bilim âlemine sunulması mümkün olmuyor. Sunulsa dahi pek kabul görececeklerini zannetmiyorum. Yani teker teker örnek

vermeyeyim. Hâlâ malzemeyi gayet biçimsel olarak değerlendiren çalışmalar var. Şeyin dışına çıkan, yani dar ulusçu görüşün dışına çıkan çalışmalar çok az. Bunun için açılmak lâzım. Yani folklorun maksadı bir yandan insanı, bir yandan toplumu tanımaktır. Bunu sadece bir çevreyle, bir bölgeyle sınırlı yapmak çıkar yol değil.

Sever-Türkiye’deki folklor çalışmalarındaki eksiklikler, “dar bir milliyetçilik anlayışından kaynaklanıyor.” diyorsunuz. Pekiyi hocam, sizce folklor çalışmalarında öncelikle yapılması gereken şeyler nelerdir, neler olmalı ve nasıl yapılmalı?

Başgöz-Bakın şimdi, büyük malzemeler toplandı ve malzemenin artık değerlendirilmesi, tasnifi, yorumu söz konusu. Bu yorumda bizim elimizdeki ölçü objektif olmak olacak. Yani, elimizdeki malzemeyi yorumlarken yorumcunun kafasında bulunan bir ideolojik çerçeve öncelik almayacak; çünkü bilim tarafsızdır. Her malzemenin yorumunda bizi başka açılara, başka yönlerle sevk edecek yanlar var. Sadece bir ulusun geçmişini değil, bizim temas ettiğimiz bütün uygarlık dairelerinin insanlarını, koşullarını, onun da dışına çıkarak bütün insanları kavrayan ögeler, yapılar ve belirtiler var folklorun mahsullerinde. Bunların bir kısmını ihmal etmek, sırf kendi zihin çerçevemize uymadığı için öbürlerini öne çıkarmak eksikli bir davranış. Bunun örneğini şeyde gördük, biliyorsunuz, Nasrettin Hoca hikâyelerinde. Hikâyelerin bir kısmını atıyorlar; çünkü o hikâyeler şu veya bu şekilde. Bu hikâyeleri atanın ideolojisine, eğitimine, hayat görüşüne uymuyor. Aslında bu ayırmayı yaparken bilim adamı kendi zihniyetini zorluyor. Yani, tehlikeli olan bu. Şimdi, *Tarih ve Toplum*’da benim çok uzun bir yazım çıktı; orada belirttim bunları birer birer. Edepsiz olan, müstehcen olan hikâyeler Hoca’nın değildir. Hoca’nın hikâyelerinde Hoca zengin olarak gösterilmişse, bunlar hocanın değildir. Bunlar gayet sübjektif. Araştırmacının kendi kafasına kurduğu, kendi ideolojisine bağlı yorumlar. Elimize geçen her Nasrettin Hoca hikâyesi, Nasrettin Hoca’nındır; çünkü bunların hiçbirisinin Nasrettin Hoca’nın ağzından çıktığına dair elimizde hiçbir işaret yok. Hatta bunların hiç birisini Nasrettin Hoca’nın Arapçadan aldığına dair bir işaret yok. Olay şu: Nasrettin Hoca bir hikâye anlatıcısı. Halk, halkın içinden çeşitli zümreler; din zümreleri, politika zümreleri, sosyal sınıftan adamlar bazı sevdikleri hikâyeleri Hoca’ya izafe etmişler. Bütün hikâyelerin oluşumu böyle. Şu gruptan gelen hikâyeler Hoca’nın değil, bu gruptan gelen hikâyeler Hoca’nın. “Şu şekildeki hikâyeler Hoca’nın, bu şekildeki Hoca’nın” demek yanlış. Hepsi Hoca’nın; ama onların ne vakit, hangi yollarla, hangi sosyal katmanlardan Hoca’ya izafe edildiği araştırılabilir. Ama yapacağınız tek şey, ilk şey, bunların hepsinin Nasrettin Hoca hikâyesi olduğunu kabul etmektir. Kendi görüşümüz, değerlerimiz, ahlâk kurallarımız, ideolojimiz ne olursa olsun gerçeğe bakmak gerekir.

Sever- Yaklaşım metodları konusunda, Amerika’daki ve dünyadaki çalışmaların dilimize çevrildiğini görüyoruz ve çeşitli metodları da bu yolla öğreniyoruz. Amerika’dan, Indiana’dan Türkiye’deki yaklaşımlara, metotlara baktığımız zaman gördükleriniz, Amerika ile Türkiye’deki folklorik gelişmeleri karşılaştırdığımızda gördükleriniz neler olabilir?

Başgöz- Bir karşılaştırma zor; çünkü Amerika’daki yöntemler her 10-15 yılda bir değişiyor. Bizde ta Ziya Gökalp ile kurulan ve Gökalp’in Herder’den etkilenerek kurduğu araştırma metodu, buna “romantik-ulusçu metot” diyebiliriz; bunun dışında kalan Boratav’ın yaklaşımı idi ve neler geldi adamcağzın başına. Sırf böyle bir yaklaşım sergilediği için. Ama bugün artık en dar çerçevede düşünen insanların dahi çerçeveyi kırdıklarını ve bu romantik-ulusçu

yaklaşımın yanlış olduğunu gördükleri, yeni yeni yaklaşımlar aradıkları belli. Henüz neden ve nasıl izleyecekleri o kadar açık değil; ama bu ihtiyacı duyuyorlar. Artık hiç kimse kendi zihnine yerleşen, kendi çerçevesi içinde kalmak istemiyor. Bunların verimsizliğini hepsi görüyor. Onun için ben çalışmaların geleceğinden ümitliyim.

Sever- Hocam, yorumlamada araştırmacıların biraz daha hür olması gerektiğini mi söylüyorsunuz?

Başgöz- Açık olması, yani yeni görüşlere açık olması, felsefede, sosyolojide, iletişim bilimlerinde ortaya çıkan gelişmeleri izlemeleri lâzım. Hazır çerçeveyi, hazır kalıpları kırmak gerek. Bunları kırmadıkça yeni yaklaşımlara ulaşılmıyor. Bu da şeyden doğmuyor, büyük ölçüde bilinmiyor; çünkü üniversitemiz eğitimde kapalı, üniversitemizin olanakları az, kitaplıkları yeterli değil. Yurtdışına yollanan bilim adamları folklordan pek az seçiliyor. Burslar daha çok teknik alanlara kayıyor. Bu yüzden hiçbir Türk folklorcusunun önemli bir çalışması Batı'da tanınmıyor, çevrilmiyor. Çevrilse bile romantik çerçevede kaldıkça değerli sayılmıyor. Batı, Batı'daki folklor bilimi bu romantik çerçeveyi çoktan aştı.

Sever- Pekiyi hocam, Batı'nın tavrını nasıl değerlendirirsiniz?

Başgöz- Batı, şu bakımdan doğru davranıyor. Eğer, araştırmacının zihni bazı kalıplara bağlı kalırsa, Batı bunu değerli bir araştırma saymıyor. Yani, her şeyden evvel hür düşünceli insanların araştırmalarını değerlendiriyor. Çünkü o vakit orijinalite kalmıyor çalışmalarda. Batı'nın folklor alanında bilim dalı açık. Dünyanın ne taraftan gelirse gelsin iyi eserleri kabulleniyorlar. Çevirileri yapıyor. Yani bir önyargıları yok, peşin hükümleri yok. Mesela, Pertev Hoca ile Eberhard'ın kitabı ¹ gayet iyi karşılandı; çünkü çok değişik ve Batı'da kabul edilen bir yöntemle ortaya kondu.

Sever- Hocam, konuyu biraz değiştirmek istiyorum. Folklor mahsullerinin ferdiliği, anonimliği konusunda ne düşünüyorsunuz?



Güre'de Folklor Yaz Okulu çalışmaları (Foto: M. Sever)

Başgöz- Folklor ürünlerinin anonimliği şu demek: Folklor ürünleri en başında, teorik olarak kim tarafından ilk defa söylenmiş, yaratılmışsa, yani folklor ürünlerinde bir yaratıcı var. Folklor ürünleri sözlü yayıldığı için bu ilk yaratıcının, söyleyicinin ürüne vurduğu damga daha kendi ağzından çıktıktan sonra değişmeye başlıyor; çünkü, ürün sözlü aktarılıyor. Ağızdan ağıza, kulaktan kulağa aktarılırken değişime uğruyor. İlk söyleyenden pek az şey kalıyor veya hiçbir şey kalmıyor. Bu, folklor ürünü hangi zamanlardan,

hangi çevrelerden, hangi insanlardan geçmişse hepsinden küçük küçük parçalar alıyor. Böylece yaratı kişisel olmaktan çıkıp sosyal yahut toplumun yaratması hâline geliyor. Yoksa, yaratıcı bir adam yok demek değil. Bu yaratma, toplum bunu benimsemeye devam ettikçe yaşıyor. Bunu şu veya bu nedenle değişen sosyal, ekonomik, psikolojik, çevresel nedenlerle

eğer bu toplum bu türü artık tutmuyorsa, devam etmiyor. Bu yaratı, toplumun beğenilerine, değerlerine, isteklerine cevap verir ölçüde sürüyor. Yaratının anonim olması, kişinin yaratıya vurduğu damga yavaş yavaş kayboluyor ve toplumun damgası ortaya çıkıyor. Toplumun damgasını da tek bir şekil olarak görmek zor. Yaratı her insanın dilinde değişiyor. Her anlatı böylece bir varyant, yeni bir yaratı oluyor. Tabii bu değişimin içinde iki önemli unsur daha var. Birisi dinleyen diğeri de anlatıcı. Bunlar anlatımda birbirini etkiliyor.

Halk edebiyatı, folklor ürünlerini yorumlamada, değerlendirmede bütün metotları bilmek lâzım. Taa Fin metodundan tutun, en son etno-poetik düşünceye kadar her yaklaşımda iyi yapılan araştırma iyi araştırmadır. Ama, bütün bunları evvela iyi bilmek gerekiyor; çünkü, bunları bilmeden malzeme toplamaya, araştırmaya kalkışırsanız...Mesela, Azadovski'den evvel hikâyeyi anlatanın önemi bilinmiyordu. Ben, gayet kısa biyografiler alıyordum, hikâyeler üzerinde çalışırken. Sonra birdenbire Azadovski'yi ve başka araştırmaları görünce anladım ki hikâyeyi anlatanın hayatı çok önemli. Benim, hikâye anlatanlarımdan birisi ağlıyor, "İşte yavrum diye ana çocuğunu bağrına bastı, ağlamaya başladı." diyor, kendi de ağlıyor. Ben hiç farkına varmamışım. Sonra anladım ki kendisi de beş yaşında yetim kalmış ve diyordu ki "Ah diyordum, beni de annem bağrına bassa da bir annem olsa da yavrum diye koklasaydı." Hikâye, bu motifin açılmasıyla adamın açıkça hayatından bazı katmanları içeriyor. Kendi duygularına göre hikâyeyi genişletiyor, küçültüyor, bazı yerlerde önemle duruyor; çünkü kendinden bir şeyler var orda. Kendinden bir şeyler katıyor, yani hikâyeye anlatanı bütün hayatından şu veya bu şekilde anlattığı katkılar yapıyor. Bunu görmek için anlatıcının hayatını bilmek zorundayız.

Sever- Efendim, ben biyografi türü çalışmalara gelmek istiyorum. Yayımlanan biyografilerde "Hayatı-Sanatı-Eserleri" şeklinde bir yapı görüyoruz. Biraz önceki sözlerinizden hareketle şöyle bir varsayımda bulunsak "Karac'oğlan der ki" diye başlayan bir şiirde, -üzerinden asırlar geçmiş her söyleyen kendi hayatına paralel eklemeler, çıkarmalar yapmış olarak- Karac'oğlan'ı aramak, Karac'oğlan'ın karakterini, yaşadığı durumları, olayları araştırmak sizce gerekli mi?

Başgöz- Ben *Karac'oğlan* adlı kitabımda yazdım bunu. Karac'oğlan gibi çok tanınan, çok sevilen, çok geniş bir coğrafi bölgede yayılan âşıkların şiirlerinin hepsinin Karac'oğlan şiirinden çıktığını, yaşadığını söyledim. Buna ben "Kara'çoğlan Geleneği" dedim. Karac'oğlan belli bir dille, belli bir görüşle, belli bir konar-göçer çevresiyle bir şiir yaratıyor. O kadar güçlü ki bu yaratım, ki ondan sonra gelen herkes bir bakıma Karac'oğlan'ın dilinden konuşmaya başlıyor. Beş, altı adam var ki kendisine Karac'oğlan diyor. 16. yüzyılda bir Karac'oğlan var. 17. yüzyılda, 19. yüzyılda yaşamış Karac'oğlan var. Bunların hepsi Karac'oğlan diyor kendisine. Üslup farkları var, yok değil; fakat değişmeler o kadar büyük ki hiç birisini Karac'oğlan'ın dilinden çıkmış şiir olarak kabul etmenin imkânı yok. Güneyde "Karacalama" diyorlarmış; türkü söyleyenler, yani *Karac'oğlan'a benzer türkü*. Buna, bir gelenek, bir *Karac'oğlan okulu* demek mümkün. Eğer biz, âşıklarımızın yazdığı bütün şiirlerin bir indeksini yapabilseydik ve onları birbiriyle karşılaştırsaydık görecektik ki belli ölçülerde alıp vermeler var bir yandan, bir yandan da aynı türkünün diyelim on tane varyantı var ortada. Eğer bir edebiyat tarihçisi gözüyle bakarsanız, bunun en iyisini seçersiniz. Ama en iyisinin hangisi olduğuna karar vermek için elimizde yazılı bilgiler yok. Eğer olsaydı, edebiyat tarihçisi olarak elimizde yazılı bir divân olsaydı Karac'oğlan'ın kaleminden çıkan, o vakit derdik ki "Karac'oğlan'ın şiirleri bunlardır, öbürleri bozulmuştur." Onlardaki bozuklukları ayıkla-

maya çalışırdık en orijinal şekli bulmak için. Edebiyat tarihçileri bunu yapar. En eski divânı alır, onu çeşitli yazmalarla karşılaştırır; der ki “Bunların en orijinalleri, Fuzûlî’ye ait olanları şunlardır.” Edebiyat tarihçisi bunu yapar. Biz yapamıyoruz bunu; çünkü bizim malzememiz sürekli değişiyor, değişme esasına dayalı malzeme.

Sever- Edebiyat tarihçisi bakışı folklorcularda da yok mudur? Sözgelimi siz Köroğlu’ndan söz ederken birtakım belgeler gösterdiniz, illa bu gerekli miydi? “Köroğlu şu asırda yaşamıştır, şu belgede görülüyor” demek gerekli miydi?

Başgöz- Belge göstermemin sebebi şuydu, 1580’lerde yaşamış, isyan etmiş bir asî Celâlî Köroğlu var. Köroğlu hikâyeleri bunun adı etrafında toplanmış. Bu, demek değil ki Köroğlu hikâyeleri bize bu tarihî Köroğlu’nun maceralarını anlatıyor; öyle bir şey yok. Fakat biz bilirsek Köroğlu’nun, yani hikâyeye kahraman olan adamın kişiliğini, o vakit hikâyelerdeki kişiliği ile kolayca karşılaştırırız. Sonra da lokali belli bir zamana bağlamak mümkün oluyor. Köroğlu hikâyelerinin hikâye olarak ortaya çıkışını, bu adam 1580’lerde yaşamışsa, ki o kesin, onun adına bağlanan hikâyeler daha evvel ortaya çıkmış olamaz, hikâye olarak daha teknik olarak. Daha sonra ortaya çıkmış olur. Bu bakımdan adamın hayatı önemli, yani kişiliği önemli. Yoksa tarihsel Köroğlu ile hikâyelerdeki Köroğlu’nun kişilikleri arasında hiçbir şey yok, bağ yok; pek az bağ var. Birisi bir eşkiya, öteki bir halk kahramanı. Çünkü halk muhayyilesinde öyledir, halk öyle düşünüyor, öyle istiyor. Öyle âdil, fakiri fukarayı tutan, kervanlardan, paşalardan, beylerden intikam alan ve düzenin yukarıda oturanlarınca korkulan, aşağıda kalanlara yardımcı olan bir Köroğlu düşünün. Bu halkın hayallemesi, böyle bir tip yaratıyor halk.



Güre Folklor Yaz Okulu seminerlerinden...(Foto: M. Sever)

Sever- Jirmunski, Manas destanı üzerine bir çalışmasında “Yer, zaman, şahıs isimleri önemli değildir. Eski olaylar, eski destanlar izlerini devam ettirir; yeni bir olay, yeni bir durum, yeni bir yer ve yeni bir zaman, eski olayın, durumun üzerine binâ edilir. Dolayısıyla da yer, zaman, şahıs isimleri eski yerin, zamanın, kişinin isimleri yerine konur, yerleşir” demektedir.

Başgöz- Doğru, fakat bizim Köroğlu hikâyelerinde, bütün hikâyeler Köroğlu yahut Köroğlu’nun adları,

delilerinin etrafında toplanır. Bu bakımdan destanı ortaya çıkaran isim Köroğlu denen bir isimdir. Bu demek değildir ki Köroğlu hikâyelerinin içine Jirmunski’nin dediği gibi bir sürü eski unsurlar, bir sürü yeni yer adları, bir sürü masal motifi, bir sürü destan motifi girmiştir, girer. Fakat bizim Köroğlu’nun kişiliğini bilmemizin hiçbir zararı yok. Taa ki biz her şeyi Köroğlu’nun adına bağlamayalım. Köroğlu hikâyesinde de çok eski unsurlar var. Köroğlu hikâyesinde de Köroğlu’nun zamanına bağlanamayan bir hayli şey var. Köroğlu’nun etrafında, isyan eden delilerin adına bağlanmış hikâyeler var. Kiziroğlu Mustafa Bey filan Köroğlu’nun etrafında isyan eden deliler. Bunları bilmemiz bize hikâyelerin belli bir tarih dilimi içinde ortaya çıktığını göstermesi bakımından önemli ve o hikâyelerdeki vak’aların

karacterinin Celâli hareketinin karakterine uyduğunu göstermek bakımından önemli. Onun dışında, mesela Dede Korkut'ta tartıştık, Dede Korkut'un kişiliğinde eskiden başlayarak ye-diye kadar üç ayrı devrin izini buluyoruz: Şamanlık devrinin izi var, hanlık devrinin izi var, Müslümanlığın izi var. Bunların üçü de var. Dede Korkut böyle üç uygarlık çağını birleştiren bir tip olarak karşımıza çıkıyor. Bir efsane kahramanı, şaman, bir Müslüman aziz. Bunların üçünü birleştiriyor.

Sever- Türk folklorunda şu an yapılması gereken, Türk folklorcularının yapması gereken nelerdir? Yayınlanmasında öncelikli olan temel eserler nelerdir? Bunu Kültür Bakanlığı ve Milli Eğitim Bakanlığı temelinde de düşünebilir miyiz?

Başgöz- Bakın, Türk bilmeceleri için ana bir kitap² hazırlandı. Gayet dikkatli, kaynakları veren, sonunda indeksli bir kitap. Bu tip çalışmalar, destanlar için de, hikâyeler için de yapılmalı. O kadar ki artık bunlar üzerinde çalışan bir folklorcu, yeniden kendisi nerede malzeme çıkmış, nerede bulurum, nerede bulamam, nereden toplanım endişesine kapılmasın. Bunların gayet sistemli olarak, yani gerekli notlarla kimler tarafından toplanmışsa onlardan alınan etraflı malumatlarla diziler halinde yayınlanması lâzım. Destanlar için, masallar için (masallar için böyle bir çalışma, indeks yapıldı.) atasözleri için böyle çalışmalar yapılması lâzım. Atasözü külliyatları var, fakat bunların belli bir sisteme göre tasnifi yapılmalı. Türküler için böyle sistemli bir külliyat lâzım. Artık bunları yapacak durumdayız ve ondan sonra araştırmacılar bunların üzerinde kendi teorilerini kuracaklar, kendi yorumlarını yapacaklar. Yani sağlam malzeme, dikkatli toplanmış, notlarla desteklenmiş, bir araştırmacının aradığı her şeyi bulacağı şeyleri içine alan malzeme önemli. Bu malzemeyi her yaklaşımcı kullanır. Metodu ne olursa olsun, bundan istediği sonuçları çıkarır. Henry Glassie diyor ki “En önemli, en çok tutulan bir teorinin hayatı 10-15 yıldır. Ondan sonra yeni teoriler onun yerini alacaktır.” Tamam. Sistemli olarak toplanmış, yayınlanmış malzeme her zaman önemini muhafaza edecektir; çünkü hangi teoriyi kullanırsa kullansın, hangi yaklaşımın, yöntemin adamı olursa olsun, araştırmacı sağlam derlenmiş malzemeye gereksinim duyacaktır. Bu bakımdan mutlaka iyi notlarla beslenmiş, araştırmacının bilmek istediği her şeyi içine alan yayınların olması lâzım. Kültür Bakanlığı'na fazla ümit bağlamamak lâzım, çünkü politikası çok sık değişiyor. Bakıyorsunuz bir bakan geliyor, şu veya bu kültür anlayışını hedefliyor, arkasından bir bakan geliyor, tamamen tersini yapıyor. Onun için yukarıda söylediğim çalışmaları üniversitelerin, bağımsız folklor enstitülerinin yapması lâzım.

Sever- Hocam burada bir tavsiyede mi bulunuyorsunuz, “Folklor Enstitüsü kurulmalı” mı diyorsunuz?

Başgöz- Evet doğru, fakat çok önceleri yazmıştım. Diyorlar ki “Kurulursa para bulamaz” diyor folklorcularımız. “Mutlaka” diyorlar “Devletten destek gelmesi lâzım.” Devlet de bizde sağlam, tutarlı, sürekli bir kültür anlayışına sahip olmadığı için, politik eğilimler etkili olur. Milli Folklor Enstitüsü dünya kadar malzeme topladı. Ben o malzemelerden yüz kadarının kopyasını aldım. Simdi bizim arşivimizde, Indiana Üniversitesi arşivinde duruyor, ama buradakiler nerede bilmiyorum. Kayboldu mu, bozuldu mu? Ne oldu?

Sever- Buradan yakında Azerbaycan'a gidiyorsunuz. Türk dünyasına bakışınız nasıl?

Başgöz- Bizim, Türk dünyasıyla kültür ilişkilerine girmemiz çok önemli. Yani bu, özellikle folklor bilimi bakımından önemli. Çünkü biz Sovyetler Birliği çökene kadar onlarla kültürel ilişkilere giremedik. Bununla şunu kastediyorum: Artık hiç kimse politik bir Türk birliğinden bahsetmiyor; çünkü bunun bir hayal olduğunu geçmişte de gördük, bugün de

görüyoruz. Ama bu demek değil ki aynı kültürü şu veya bu nedenle, şu veya bu lehçeyle paylaşan insanların ilişkileri olmasın. Kaldı ki bütün dünyayla ilişkili olmamız lâzım, yalnız onlarla değil. Onlarla daha kolaylıkla anlaşabiliyoruz. Tamamıyla anlamasak da, mesela Azerleri anlıyoruz da Kazakları anlayamıyoruz. Gençlerimiz oraya gider, oradan bize gelenler olur. Kültürlerimizin birbirlerine yaklaşması önemli. Bu gün görüyoruz ki ekonomi alanında güçlü olan kendi kültürünü daha iyi tanıtıyor. Türkiye'nin yaklaşımı da şimdi zaten ticarî, mal alıyoruz, mal satıyoruz. Buna ticarî Türkçülük diyebiliriz [burada Başgöz Hoca gülümsüyor] Bu ilişki artabilir, maceraya koşmamak şartıyla. Ortak kültür değerlerimizi ön plana çıkarmak gerekir diyorum. Fazla hayale de kapılmamak gerekir.

Sever- Bizle Türk dünyasındaki folklor zenginliğini mukayese eder misiniz?

Başgöz- Folklor ürünleri, daha gelişmiş, efendim endüstri çağına girmiş, iletişimde modern tekniği kabul etmiş uluslarda daha zayıftır. Bunları kabul etmemiş toplumlarda daha kuvvetlidir; çünkü bir yandan okul eğitimi bir yandan tv'nin, radyonun yaydığı kültür folklorun aleyhine çalışıyor. Hiç kimse bu gün gidip bir halk hikâyesi anlatanı dinlemek istemiyor; çünkü akşam evinde televizyon var. Folklordaki zenginlik ile endüstride gelişmişlik ters orantılı. Onun için folklor, orada daha canlı. Bu da onların daha ferdî yaratım çağına girememiş olduğunu gösteriyor yahut modern iletişim araçlarının daha geri olduğunu, okul eğitiminin daha her tarafa yayılmamış olduğunu gösteriyor. Bir ikincisi de biliyorsunuz folklor, kendi kültürü başka bir kültürün işgali altında bulunan memleketlerde ulusal kimliği korumak için bir vasıta hâlini alıyor. Finlilerin Kalevela'sını düşünün. Bir ulusun kültür bağımsızlığını kazanmasında folklor mahsulleri önemli.

Sever-Peki Hoca'm, biraz da size dönelim: Gelecek için plânlarınız?

Başgöz- Valla gelecek için plânlarıma gelince... Şimdi, Nasrettin Hoca'yla ilgili bir kitap bitti. Hem Türkiye'de hem Amerika'da basılacak. Bu kitapta Nasrettin Hoca'nın en eski yazmalarından üç tanesi yer alacak. Bizim "çirkin yasası"na çarpar mı çarpmaz mı bilemiyorum; ama Pertev Hoca'nın kitap çarpmadığına göre, herhalde bizimki de çarpmaz. Ondan sonra benim şimdiye kadar İngilizce ve Fransızca yayımladığım makalelerim bir kitapta bir araya geldi. Onu da zannediyorum, yıl sonundan evvel yayımlayacağız. Onun dışında benim halk hikâyeleriyle ilgili bir çalışmam var; onları bir gösterim olarak inceleyen bir kitap, büyük ölçüde hazır, ama ne vakit bitirebilirim? Biraz da fizik kuvvete bağlı. Ne vakte kadar bunamadan gidersem o vakit bitecek. Onun dışında isimler ile ilgili bir proje var, insan isimleriyle ilgili. Onun da malzemesi hazır. Bakalım yazacak vakit bulabilecek miyim? Bütün bunların yanında yaz kursu var. Bursa'da bir Karagöz Müzesi projesi var. Haziran ayında Bursa'da belediye başkanı Karagöz için bir yer aldıklarını, buraya müze yapmak istediklerini söyledi. Biz Amerika'da bir Karagöz sergisi düzenledik, bazı şehirlere dolaştı. Ben, belediye başkanına işbirliği yapabileceğimizi söyledim. Çok memnun oldu, onunla uğraşacağız. Benim yaşımdaki bir adama bunlar yeter de artar bile. Bu kursun gelecek yıl ikinci kısmını yapacağız. Bakalım ayine-i devrân ne sûret gösterecek...

Sever- Teşekkürler, Hoca'm.

Başgöz- Rica ederim.

Notlar

¹ *Typen Türkischer Volksmärchen*, Wolfram Eberhard-Pertev Naili Boratav.

² *Türk Bilmeceleri*, 1993, İlhan Başgöz, Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları.



DOI: 10.22559/folklor.991

folklor/edebiyat, cilt: 25, sayı: 100, 2019/4

Prof. Dr. İlhan Başgöz'ün Yayımlanmamış Bir Eseri [Türk Folkloruna Giriş] Üzerine

On an Unpublished Work [Introduction to Turkish Folklore] of
Prof. Dr. İlhan Başgöz

Salahaddin Bekki*

Öz

“T.C. Kültür Bakanlığı, Türk Kültürüne Üstün Hizmet Ödülü”ne layık görülen Prof. Dr. İlhan Başgöz, 1921 veya 1923'te Gemerek/Sivas'ta dünyaya gelir. 1945'te Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesinden mezun olur. “Türk Folkloru ve Halk Edebiyatı” dalında Türkiye’de doktor unvanını alan ilklerden olur (1949). Bir süre edebiyat öğretmenliği yapan Başgöz, 1960'ta Amerika'ya gider. Orada değişik üniversitelerde çalışır ve 1976'da profesör olur. Amerikan Folklor Derneği onur üyeliğine de seçilen Başgöz, emekliye ayrıldığı 1997 yılına kadar Amerika'da kalır. Bu tarihten sonra Bilkent ve Yüzüncü Yıl Üniversitelerinde konuk öğretim üyesi olarak çalışır.

Prof. Dr. İlhan Başgöz'ün, Karac'oğlan (1978), Folklor Yazıları (1986), Âşık Ali İzzet Özkan (1979), Yunus Emre (1990), Türk Halkının Bilmeceleleri [Andreas Tietze ile] (1999), Türkiye'nin Eğitim Çıkmazı ve Atatürk (2005), Geçmişten Günümüze Nasreddin Hoca (2005), Türkü (2008), Türkülü Aşk Hikâyeleri (2012) gibi çalışmaları yayımlanır. Başgöz'ün “Yıl 2010. Temmuz ayının 10'ncu günü. 89 yaşındayım.” cümleleriyle başlayıp hayat hikâyesini bir belgesel tadında anlattığı

* Prof. Dr., Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü. sbekki@gmail.com. ORCID ID: 0000-0002-6188-954X.

“Gemerek Nire Bloomington Nire” adlı kitabı, 2017 yılında ilk baskısını yapar.

Bu çalışmada Sayın Başgöz’ün hazırladığı ancak henüz yayımlanmamış olan ve kendisinin “*Türk Folkloruna Giriş*” adını verdiği eseri tanıtılmıştır.

Anahtar Sözcükler: Prof. Dr. İlhan Başgöz, *Türk folkloruna giriş, destan, halk hikâyesi, bilmece*

Abstract

Prof Dr. İlhan Başgöz who is found appropriate for “Reward of Superior Care to Turkish Culture” by Culture Ministry of Turkey Republic, borns in 1921 or 1293 in Gemerek/Sivas. He graduates from Ankara University Language and History-Geography Faculty in 1945. He becomes one of the firsts that takes Doctor degrees of “Turkish Folklore and Folk Literature” discipline (1949). For a while he works as a literature teacher, and then Mr. Başgöz goes to America in 1960. He works there in different universities and he becomes professor in 1976. Mr. Başgöz who is choosen a honorary member by American Folklore Society mains in America till he becomes retired. After that he works in Bilkent and Yüzüncü Yıl Universities as a guest lecturer.

The works of Prof. Dr. İlhan Başgöz like “Karac’oğlan (1978)”, “Folklore Writings (1986)”, “Âşık Ali İzzet Özkan (1979)”, “Yunus Emre (1990)”, “Twister of Turkish Public (with Andreas Tietze) (1999)”, “Education Predicament of Türkiye an Atatürk (2005)”, “Nasreddin Hodja From Past to Present (2005)”, “Folk Song (2008)”, “Folk Love Stories (2012)” were published. The book ‘Gemerek Nire Bloomington Nire’, which begins with the words of Başgöz “year 2010, ten july and i am 89 years old” and tells the story of life in the form of a documentary, makes its first edition in 2017.

In this work, an unpublished work of Mr. Başgöz that he names “Introduction to Turkish Folklore” have presented.

Keywords: Prof. Dr. İlhan Başgöz, *introduction to Turkish folklore, epic, folk tale, twister*

Türk folklor araştırmaları tarihinde çok önemli bir yere sahip olan Prof. Dr. İlhan Başgöz’ün biyografisi, eserleri ve kendisiyle halk biliminin genel durumu üzerine yapılan iki söyleşiyile zenginleştirilen Milli Folklor Dergisinin Prof. Dr. İlhan Başgöz’e armağan ettiği sayısının (Sayı 85 / Bahar 2010) yayımlanması üzerinden yaklaşık on yıl geçmiş. Cumhuriyetle yaşıt olan Sayın Başgöz’e Folklor/Edebiyat Dergisinin 100. sayısının armağan olarak hazırlanması/sunulması da Türkiye’de folklor çalışmalarının yaşayan tarihi ve bizler için son derece kıymetli bir hediye olacaktır.

Bu anıt sayının sayfalarında Sayın Başgöz’ün yayımlanmış eserlerine dair değerlendirmeler ile ona dair hatıralar yerini almıştır. Ben bu yazıda Sayın Başgöz’ün henüz yayımlanmamış olan ve kendisinin, “*Türk Folkloruna Giriş*” adını verdiği kitap hacmindeki bir

çalışmasını tanıtmak istiyorum. Çalışmayı tanıtmaya geçmeden önce bu eserin elime nasıl geçtiği konusunda oluşabilecek olan merakı gidermek isterim. Temmuz 2001’de Erzurum’da doktoramı tamamlayıp kendi üniversitem Yüzüncü Yıl’a döndüm. Erzurum’da altı yıl kalmış ve oraya ısınmış olmanın burukluğu içindeydim. Doktorasını tamamlayan her araştırma görevlisi gibi Yardımcı Doçent (şimdi Doktor Öğretim Üyesi) kadrosuna atanma umudunu taşıyor; öğrenciliğimin geçtiği, yıllarca gözetmenlik yaptığım sınıflarda hoca sıfatıyla ders vereceğim günleri hayal ediyordum. O dönemde (Temmuz 2001-Mayıs 2002) ne umduğumu buldum ne de hayallerim gerçekleşti. Kadro bekleyen tüm akademisyenlerin takdir edeceği üzere fena halde canım sıkılıyordu. Bu hâletiruhiye içerisindeyken iki isim karşıma çıktı ve bir anda kendimi “post doktora” yapar konumda buldum. Beni “meslektaşım” hitabıyla ilk karşılayan Prof. Dr. Sulayman Turduyevič Kayıpov¹ oldu. Bana Prof. Dr. İlhan Başgöz’ün çok yakında üniversitemize geleceğini ve bir dönem halk edebiyatı derslerini yürüteceğini müjdeledi. Daha önce adını duyduğum ve birkaç kitabından haberdar olduğum Sayın Başgöz’le tanışacağım günü sabırsızlıkla bekledim. Şubat 2002’de Sayın Başgöz, söylendiği gibi Van’a geldi. Kendi deyimiyle Cumhuriyetimizle yaşıt olan Hoca’yla –aynı zamanda hemşehrim- tanışma mutluluğuna eriştim. Çok kısa sayılabilecek (4 ay) bir süre beraber olduk. Bugün kendisinden aldığım bilgi ve çalışma aşkının yanında hafızamda hâlâ tatlı bir şekilde yankılanan “kuzum” ve “Mekki” hitaplarına mazhar oldum. Türkçe’deki b>m ses değişimi olayını soyadıma (Bekki) bağlı olarak yaşadım. Hoca, “*Türk Halkının Bilmeceleri*” adlı kitabını “Meslektaşım Dr. Selahattin Mekki”ye şeklinde imzalamıştı. 2008’de yayımlanan “*Türkü*” kitabında da “*Baş Yastıkta Göz Yolda Sivas Türküleri*” adlı çalışmamızı kaynak gösterirken soyadıma “Mekki” olarak yazmış.²

Sayın Başgöz, 2001-2002 Eğitim-Öğretim yılı bahar döneminde Yüzüncü Yıl Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü 3. sınıf öğrencilerinin “Halk Edebiyatı” derslerine girmeye başladı. Ben o zaman bölümde Dr. Araştırma Görevlisi olarak bulunuyordum. Dersler başladıktan bir-iki hafta sonra Hoca, elinde bir bilgisayar disketi ile geldi ve çıktı alması gerektiğini söyledi. Aşağıda tanıtacağımız çalışmasından bazı bölümlerin çıktısını alıp öğrencilere ders notu olarak dağıttı. Hoca, bu çıktıları öğrencilere ders notu olarak dağıtınca ben de kendisinden tümünü alıp alamayacağımı sordum. Hiç tereddüt etmeden “tabi kuzum” dedi. Sayın Başgöz’ün “*Türk Folkloruna Giriş*” adını verdiği çalışması böylelikle elime geçmiş oldu.

Prof. Dr. İlhan Başgöz’ün çalışması, bilgisayar ortamında tek dosya halindedir. Dosyanın orijinal sayfa ölçüleri; üst: 2.54, alt: 2.54, sol: 3.17, sağ: 3.17 cm’dir. Metin iki yana yaslı, tek satır aralığıyla yazılmış olup toplam 219 sayfadır. Eserin “İçindekiler” kısmı dikkate alındığında sayfa sayısının 339’dan fazla olması gerekiyor. Sayfa sayısının uyuşmazlığı Sayın Başgöz’ün kullandığı bilgisayar (Macintosh) ile bizim kullandığımız (IMB PC) bilgisayar / bilgisayarlar arasındaki uyumsuzluktan kaynaklanmış olabilir. Sayın Başgöz, çalışmasının “İçindekiler” ve “Kaynaklar” kısmını oluşturmuş fakat –son şeklini vermemiş olsa gerek– “Ön söz” yazmamıştır.

Başgöz, çalışmasını bölümlere ayırıp bölüm başlıkları koymamıştır ama içindekiler incelendiğinde konu ve tür bütünlüğüne dikkat ettiği görülmektedir. Çalışmamızda Başgöz’ün oluşturduğu içindekiler tablosundaki başlıklar takip edilecektir.

Başgöz, çalışmasının girişinde “*Folk-lore: Halk kültürü, halk bilimi, tarif ve çalışma alanı*”³ başlığı altında bir bilim olarak “folklor”u tanımlamayla işe başlar. Yabancı araştırmacılarca ortaya konan sekiz adet folklor tanımını iktibas eder ve folklor ürünlerinin, “*Anonim olmak, yani yaratıcısı bilinmemek*”, “*Sözlü olmak*” ve “*Geleneksel olmak*” özelliklerini kültürümüze ait iki bilmece, iki atasözü, iki mani, bir türkü ve bir kadı fıkrasını örnek vererek açıklar. Devamında “*Okuma ve Tartışma*” başlığı altında Alan Dundes’in “*Folklor Nedir?*” adlı yazısını özetler.⁴ Alan Dundes’in yazısında folklorun kapsadığı alan ile ilgili seçtiği konulardan bazılarının Türk folklorunda bulunmadığını söyler ve Pertev Naili Boratav’ın bu konuda yapmış olduğu konu tasnifini verir.

“*Batı’da Folklor Çalışmalarının Kısa Tarihçesi*” başlığı altında, daha önce Mark Azadovski’nin “*Sibirya’dan Bir Masal Anası*” adlı kitabına yazdığı “Giriş” bölümünü özetleyerek verir.⁵

“*Türk Folklor Çalışmalarının Tarihçesi*” başlığı altında ise “*Folklor bir bilim dalı olarak ortaya çıkmadan evvel de, memleketimizde folklor konuları üzerinde değerli bilgiler toplandı.*” der ve Evliya Çelebi, İbni Batuta ve Levni’nin eserlerindeki folklorik malzemeyi değerlendirir. Daha sonra 1839’da başlayan Tanzimat reformlarının edebiyatta işlevsel bir değişimin kapısını araladığını söyler. Dönemin ünlü simalarından Namık Kemal, Ali Suavi, Ahmet Midhat Efendi, Şinasi ve Ziya Paşa’nın edebiyatımıza ve dilimize yerli bir kaynak arayışı sonucu halk edebiyatını keşfettiklerini ancak halk biliminin ve halk edebiyatının değerini kavrayamadıklarını belirtir. Devamla, “*Türk milliyetçiliğinin kurucusu olan Ziya Gökalp (1876-1924) görüşlerini böyle bir zamanda ortaya koydu. Pek uygun bir zamanda sistemleştirilen Gökalp’in öğretisi, çökmekte olan İmparatorluğun kalıntılarından bir ulus şuurunu yaratmak için birleştirici bir çağrı oldu.*” diyen Başgöz, Ziya Gökalp’in folklorla yaklaşımının, Avrupa romantik folklorcularından Johan Gottfried von Herder (1744-1803) ile örtüştüğüne vurgu yapar.

Başgöz, devamla ülkemizde folklor alanındaki bilimsel çalışmaların Fuat Köprülü başkanlığında İstanbul Üniversitesi bünyesinde başlatıldığını söyler. Daha sonra 1927’de kurulan “Halk Bilgisi Derneği”nin folklorla ilgili çalışmalarını değerlendirir. 1932 yılında Cumhuriyet Halk Partisi tarafından kurulan “Halkevleri”nin folklor çalışmaları tarihindeki yerini irdeleyen Başgöz, özellikle halkevleri tarafından çıkarılan dergilerin folklor çalışmalarındaki katkısını över.

1938’de Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Türkoloji Enstitüsü’nün programına –sözlü edebiyatla sınırlı olmak üzere- folklorun da konulmasını; 1947’den itibaren Pertev N. Boratav tarafından folklorun tüm konularını içine alacak ve inceleyecek bağımsız bir kürsünün oluşturulmasını kısaca anlatan Başgöz, burada ayrıca Pertev N. Boratav’ın folklorla yaklaşımını da ele alır. 1948’de çıkarılan bir kanunla Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi bünyesindeki “Folklor” ve “Sosyoloji” kürsüleri kapatılır. Bir süre sonra da (8 Ağustos 1951) Halkevlerinin kapatılması, Başgöz tarafından folklor çalışmalarına vurulan bir darbe olarak değerlendirilir. Başgöz, 1959’dan sonra kurulan üniversitelerde Türk Dili ve Edebiyatı Bölümleri içinde Halk Edebiyatı ana bilim dallarının kurulmasıyla folklorun yeniden üniversite programlarına katıldığını söyleyerek Türkiye’deki folklor çalışmaları tarihini 1959’da bırakmıştır.

Başgöz, bu kısma ek olarak “Okuma-Tartışma: (İki değişik görüş)” başlığı altında, memleketimizden ilk defa bilimsel yöntemlerle folklor ve halk edebiyatı örnekleri toplayan Macar folklor bilgini Ignaz Kunos’un, 1885’te, İstanbul’da ilk önce Şeyh Süleyman Efendi ve daha sonra da Ahmet Vefik Paşa ile folklor üzerine yaptıkları sohbeti aktarır. Hoca, bu kısmı “Kaynaklar”la tamamlar.

“Halk Edebiyatında Türler” ana başlığı altında “Anlatım Türleri: A. Destan (Epic)” başlığı yer almaktadır. Başgöz, H. Munro Chadwick, N. Kershaw Chadwick, W.P. Ker, W. Wunsch ve Pertev Naili Boratav’ın destan tanımlarını verir ve M. M. Bakhtin’den alıntı yaparak destanın üç önemli özelliği (1-Ulusal bir destan geçmişi; 2. Ulusal gelenek; 3. Mutlak bir destan mesafesi) üzerinde durur. Türk destanları üzerine yapılan çalışmalara kısaca değinen Başgöz, V. Titof tarafından 1847’de derlenen ve 1946’da İngilizce yayımlanan “Altun Han” destanının özetini verir.

Daha sonra Dede Korkut’a geçen yazar, “Destana adını veren Dede Korkut kimdi?”, “Dede Korkut Boyları”, “Dede Korkut’ta Akrabalık İlişkileri” ve “Dede Korkut Destanı’nda Eпитetler”⁶ başlıkları altında bu destanı inceler.

Devamla “Orta Asya Türk Destanları” başlığını açan Başgöz, W. Radloff’un destan derleme ve incelemelerindeki önemine vurgu yapar. Okuma ve tartışma başlığı altında V. M. Zimunski’nin destancı-şaman ilişkisini inceleyen çalışmasının “Destan Söyleyene Gökten Çağrı” başlığıyla tercümesini verir. Başgöz, “destan-tarih ilişkisi” ve “destanın dinleyicisi” hakkında kısa bilgiler verdikten sonra “hazır söz kalıpları veya klişe sözler teorisi” diye kısaca tanımladığı destanın oluşumunu açıklamaya çalışan “sözlü formüller teorisi”ni Albert Lord’dan alıntılar yaparak açıklar. Okuma ve tartışma başlığını açan Başgöz, “İlhan Başgöz. Türk halk hikâyelerinde söz kalıpları. Benim makaleyi özetle.” diye bir not düşer. “Destan Şiirinin Kaybolması” başlığı altında destan geleneğinin çöküşünü izaha çalışır. Okuma başlığı altında L. Krader’in “Peoples of Central Asia” adlı kitabının “Orta Asya Türk Toplumunun Yapısı”ni inceleyen bölümünü özetler. Bu özetin sonuna şu notları düşmüştür: “(Burada Halil Beyin kitabından s.144 -166 özet ver)

(Bu bilgin ışığında Dede Korkut kitabındaki Oğuz toplumunun yapısını tartışma konusu yap) Faruk Sumerden 391- 407 yi xeroxla.)”

Destancı-şaman ilişkisine tekrar dönen Başgöz, “Şamanlık üzerine genel bilgiler” başlığını açar ve sırasıyla; “Şamanlık gücünü kazanma”, “Şamanlık ve patolojik ruh hali”, “Şaman elbiselerinde ve davullarındaki semboller”, “Şamanın davulu”, “Kuzey ve Orta Asya’da Şamanizm: Göklere çıkma ve yeraltına inme”, “Ak şaman, kara şaman” ve “Altaylarda şaman töreni nasıl yapılır?” konularında bilgiler verir.

“Koroğlu: Bir İmparatorluk Destanı” başlığı ile Koroğlu adı etrafında bir destan zincirinin oluştuğunu söyleyen Başgöz, “Eşkîya Koroğlu” tipi üzerinde durur. Bu kısmı okuma-tartışma başlığı altında, daha önce yayımlamış olduğu, “Koroğlu Düzeni” adlı yazıyla tamamlar.⁷

“Halk hikâyesi, Türkülü hikâye (romance, chant-fable)” başlığı altında genel olarak halk hikâyelerinin konularını, kahramanlarını ve dinleyicilerini ele alan Başgöz, halk hikâyelerinin anlatıcısı ve yaratıcısı olan “âşik”ı ayrıntılı olarak inceler. Daha sonra sözlü anlatım türlerinin de biçimsel yapı araştırmalarının öncülerinden Claude Levy-Strauss ve Vladimir Propp’un

çalışmaları hakkında bilgi veren Başgöz, yapısalcı yaklaşımla kendi derlediği dokuz halk hikâyesini inceler⁸. Halk hikâyelerini yapısalcı yaklaşımla değerlendirmeye devam eden Başgöz, halk hikâyelerindeki konu sapmalarını, “*Sözlü Anlatım Türlerinde Konudan Sapmalar (Digression)*”⁹ başlığı altında ele alır. Başgöz, divan şiirindeki soyut sevgili tipi ile halk hikâyelerindeki somut sevgili tipini karşılaştırdığı, “*Hikâyelerde iki aşk anlayışı*” başlığıyla halk hikâyeleri konusunu tamamlamış olur.

Başgöz, “*Masallar ve Benzeri Türler*” başlığı altında verdiği bilgileri, Pertev Naili Boratav’ın “*Zaman Zaman İçinde*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1958, s. 14-21”den aldığını belirtir.

Başgöz’ün ele aldığı sözlü ürünlerden biri de “fıkralar”dır. Sayın Başgöz, sayısı binleri aşan fıkraların çeşitli açılardan kümelenebileceği üzerinde durur. Fıkraları iki ana başlık altında toplar:

1. *Bazı insanların veya toplulukların adına bağlanan fıkralar.*

Başgöz, burada “bazı insanlar”la belirli bir fıkra tipini kasteder ve şöyle bir açıklama getirir: “*Nasreddin Hoca, İncili Çavuş, Bekri Mustafa bu kişilerdir. Bunlardan İncili Çavuş Saray meddahlarını, Bekri ise sarhoşları simgelenmektedir. Bu gruba daha az tanınmış ve bir zaman gerçekten yaşamış olan Koca Ragıp Paşa, Fitnat Hanım, Şair Haşmet gibi isimler üzerinde söylenen fıkraları da ekleyebiliriz.*” Bir topluluk veya bir sosyal grup başlığı altında ise, “*Bektaşî, Tahtacı, Yörük, Karatepeli; derviş ve kadılar ile azınlık (Yahudi, Kürt, Rum, Acem, Arnavut vb.)*” tipleri üzerinde durur.

2. *Belirli bir tipe bağlanmayan, güldürücü fıkralar, özellikle müstehcen, kaba saba fıkralar.*

Başgöz, fıkraları tasnif ettikten sonra ferdi tiplerden Nasreddin Hoca ile bir topluluk veya sosyal grubu temsil yeteneği kazanan “Bektaşî” tipine bağlı fıkralar üzerinde ayrıca durur.

Bilmeceler de Sayın Başgöz’ün çalışmasında yer alan konulardandır. Başgöz, burada, daha önce Andreas Tietze ile birlikte yayımladığı “*Türk Halkının Bilmeceleri*” adlı kitabının inceleme kısmını çok ufak değişikliklerle tekrar eder.¹⁰ Bölümün sonunda bilmece kaynakçası bulunmaktadır.

Başgöz’ün çalışmasında yer alan konulardan biri de “atasözleri”dir. Başgöz’ün burada verdiği bilgilere, “*Atasözleri Hakkında Atasözleri ya da Atasözlerinin Toplumsal Anlamı*” başlığıyla Nurdan Tuhfe Toçoğlu, tarafından çevrilen makalesinden ulaşılabılır.¹¹

Başgöz, “Halk Tiyatrosu” hakkında, “*Türk folklorunda halk tiyatrosu deyimi ile gelenekleşmiş bazı gösterimleri anlıyoruz. Bunlar bir gölge oyunu olan Karagöz, canlı oyuncularla meydana oynanan Orta oyunu, kukla oyunları, köylülerin geleneksel seyirlik oyunları ve Meddah hikâyecileridir. Meddah oyunundan çok bir hikâye anlatımıdır; tiyatro grubuna girmemesi gerekir. Meddah tıpkı halk hikâyesi veya Köroğlu gibi destanı anlatan tek kişilik bir gösterimdir.*” dedikten sonra bu türleri tek tek ele alır ve inceler. Bu bölümde ağırlıklı olarak Pertev Naili Boratav’ın “*100 Soruda Türk Halk Edebiyatı*, İstanbul, 1969” adlı eserinden istifade etmiştir.

Başgöz, folklor, halk edebiyatına kaynaklık iddiasını taşıyan çalışmalarda yer almayan dolmuş, otobüs, otomobil ve at arabası yazılarını, “*Taşıt Folkloru*” başlığı altında ele alır. 1950’li yıllardan itibaren baş gösteren iç göç olgusu ve bu olguya bağlı olarak taşıt sayısında-

ki patlamanın bir sonucu olarak bu yazıların ortaya çıktığını söyler. Başgöz, “*Taşıt yazıları, elbet sözlü değildir. Folklor ürünlerinin bu özelliği onlarda görünmez. Ancak bunlar tek kişinin yaratısı da değildir. Bu yazıyı seçen, beğenen ve arabasına yazdıran elbet sürücüdür. Ancak bunlar tümünden sürücünün yaratısı değildir. Bunları yazan, arabalara yapıştırılacak hale koyan ve şoföre satan küçük bir şirket var. Şirkette çalışanlara sorarsanız, onlar da diyor ki, biz bunları kendimiz seçmüyoruz. Şoför bize geliyor, nasıl bir yazı istediğini söylüyor, biz de onun beğenisine uyacak bir yazı sunuyoruz. Yani sürücünün yaratma gücü, şirket ürünleri ile sınırlı, şirketin seçenekleri de şoförün beğenisine uymak zorunda. Bu iki öge dengeli bir uyum içinde araç yazılarını hazırlıyor. Yani araç yazılarının bilinen tek bir yaratıcısı yok.*” açıklamasını getirerek bu ürünlerin de folklor disiplini içerisinde incelenmesi gerektiğini savunur. Başgöz’ün taşıt folkloru üzerine burada söyledikleri, “*Türk(eye) Kültürleri*, Ankara, 2005, s. 39-64”te daha önce yayımlanmıştır.¹²

Başgöz, efsaneleri ele aldığı bölümde, teorik yaklaşımını William Bascom’un, efsaneyi, mit ve masal gibi anlatı türleriyle karşılaştırmalı olarak ele aldığı çalışmasına dayandırır.¹³ Efsane-nin bir halk edebiyatı türü olarak özelliklerini belirtmek için de ağırlıklı olarak Muhsine Helimoğlu Yavuz’un “*Diyarbakır Efsaneleri*, Ankara, 1993” adlı çalışmasındaki metinleri kullanır.

Başgöz, efsanelerden sonra, ayrı bir başlık altında “*Menkabeler: Velilerin, (Azizlerin) hayatı üzerine anlatılan efsaneler*” üzerinde durur. Menkabeyi, “*Din ulularının olağanüstü kişiliklerini ve kerametlerini belirten efsaneler*” olarak tanımlar. Başgöz, menkabelerimizde yer alan motiflerin hemen hepsinin Asya ve Orta Doğu kültürlerinin ve eski Anadolu uyarlıklarının aziz menkabelerinde, pagan ruhlarının maceralarında, mitlerde ve destanlarda ufak tefek farklarla tekrar edildiğini söyler. Menakıbnamelerden örnekler vererek bunları, diğer kültürlerdeki benzerleriyle karşılaştırır. Başgöz’ün buradaki yaklaşımının Ahmet Yaşar Ocak’la örtüşüğünü söyleyebiliriz.¹⁴

Başgöz’ün çalışmasında yer alan konulardan biri de “*Halk Türküsü*”dür. Bu bölüm, 2008’de yayımladığı “*Türkü*” adlı çalışmasının prototipi sayılabilir.

Başgöz, halk edebiyatımızın en yaygın şiir biçimlerinden biri olan manileri ele aldığı kısımda, önce bunların şekil yapısı üzerinde durur. Manileri konularına göre kümelen-dirmenin çok zor olduğunu söyleyen Başgöz, manilerin söylendikleri ortamlara göre işlevlerinin çeşitlendiğini örneklerle açıklar.

Başgöz, manilerden sonra, “*Türkü yalnız onların metinleri göz önünde tutularak araştırılmaz. Müzik türkünün ayrılmaz bir parçasıdır. Bu kitabın yazarı müzik konusunda pek az şey bilir. Onun için Ahmet Adnan Saygun’un müzikle ilgili bir makalesini veriyorum.*” der ve “*Türkü ve Kilim*” başlığı altında Ahmet Adnan Saygun’un “*Geçmişten Geleceğe Türk Musikisi*, (hzl. Gülper Refiğ), Ankara, 1991.” adlı kitabından alıntılar yapar.

Başgöz, çalışmasında “*Töreler ve Törenler*” diye başlık açar ancak bu başlık altında sadece Hıdrellez törenlerinin incelemesini yapar.

Başgöz’ün çalışmasını, “Folklor Kuramları (Teorileri)”nı ele alarak tamamlamak arzusunda olduğunu anlıyoruz. Bu bölümün tamamlanamadığı ana ve ara başlıklarının tekrar edilmesinden ve yer yer düşülen notlardan anlaşılmaktadır. Biraz karışık olan bu bölümde sırasıyla şu başlıklar yer almaktadır:

“Freud, Psikanaliz

Electra Kompleksi

Folkloru Sosyal Çevre İçinde Yorumlama: Sosyal Çevreci Yaklaşımlar

Durkheim Sosyolojisi

Herder'in Romantik Ulusçuluğu

İşlevci (functional) yorum ve yöntem.

Yapısal Araştırma Yöntemi veya Yapısalcılık. (Structuralism)

Bıçimsel Yapı (Morphological structure) Analizi

Gösterimci Analiz Kuramı (Performance oriented analysis)

Duvar Yazıları: (Graffiti)

Folklore Kuramları (Teorileri)

Fin Araştırma Yöntemi: (Karşılaştırmalı araştırma veya Tarih-Cografya Yöntemi)

Zigmund Freud'un (1856- 1939) Ruhsal Analiz Kuramı

Folkloru Sosyal Çevre İçinde Yorumlama. Sosyal Çevreci

Durkheim Sosyolojisi

Herder'in Romantik Ulusçuluğu

İşlevci (functional) yorum ve yöntem

İletişim Kuramı:

Gösterimci Analiz Kuramı (Performance oriented analysis)”

Başgöz'ün folklor kuramlarını ele aldığı fakat tamamlamadığı bu bölümde “*Duvar Yazıları (Graffiti)*” başlığı dikkatimizi çekmektedir. Başgöz, burada dünyanın değişik bölgelelerinde tespit ettiği yazılardan örnekler verir ve birtakım sosyal problemlerin bu şekilde ifade edildiğini söyler.

Başgöz'ün elimizdeki çalışması, “folklor kuramları kaynakçası” ile sona ermektedir.

Prof. Dr. İlhan Başgöz'ün henüz yayımlanmamış olan bu eseri, onun uzun yıllara dayanan birikim ve engin tecrübesinin en olgun meyvesi sayılabilir. Başgöz'ün çalışmasında ele aldığı konularından bir kısmının daha önce müstakil çalışmalar halinde yayımlanmış olması bir eksiklik değil, aksine devamlı üzerinde durulan / düşünülen konuların mükemmele yakın bir şekilde okuyucuya sunulma çabası olarak görülmelidir.

Başgöz, sadece metinlerden yola çıkarak bir folklor ürününün tam anlamıyla anlaşılamayacağı kanaatinde. Bu kanaatinin oluşmasında hocası Pertev Naili Boratav ile Amerika'daki Indiana Üniversitesi'nin folklor alanındaki öncüleri etkili olmuştur. Ona göre sözlü anlatım; içerisinde anlatıcı, anlatı, dinleyici ve bunları çevreleyen politik rejim, mekân, medya ve zaman gibi unsurların bir arada yer aldığı bir “sosyal gösterim”dir. Sayın Başgöz, hemen tüm çalışmalarında sözlü folklor ürünlerini bu bağlamda ele almış ve incelemiştir¹⁵. Bu yaklaşımı, tanıtmaya çalıştığımız eseri için de geçerlidir.

Başgöz'ün, tanıtmaya çalıştığımız eserin bu haliyle -yukarıda gösterdiğimiz gibi bazı kısımları ikmal edilmemiştir- yayımlanması, Türkiye'deki folklor araştırmalarına büyük katkı sağlayacaktır. Son söz olarak, Tanrım, hocamıza uzun ömürler versin. Dedem Korkut dilince, “Üç otuz on yaşını doldursun.”. Amin...

Notlar

- 1 Bir dönem Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi rektörlüğü de yapan Prof. Dr. Sulayman Turduyevîç Kayı-pov on yılı aşkın bir süre Van'da bulunmuştur. Türkiye Türkçesi ile birçok çalışması yayımlanan Kayı-pov'un en önemli eseri, "*Başlangıcından Günümüze Kadar Türkiye Dışındaki Türk Edebiyatları Antolojisi, Kırgız Edebiyatı (Cilt: 31-32)*"dır.
- 2 Başgöz, İ. (2008). *Türkü*, İstanbul: Pan, 137.
- 3 Başgöz'ün çalışmasından yaptığımız alıntılar, tırnak içinde ve italik olarak gösterilmiş; Hoca'nın kullandığı bilgisayar programından kaynaklı harf düzeyindeki hatalar düzeltilerek verilmiştir.
- 4 Alan Dundes'in bu çalışması, F. Gülay Mirzaoğlu tarafından Türkçe'ye çevrilmiş ve *Milli Folklor* dergisinin 36. sayısında aynı başlıkla yayımlanmıştır.
- 5 Başgöz'ün yazmış olduğu "*Giriş*" kısmı 46 sayfadır. Bk.: Mark Azadovski, *Sibiryadan Bir Masal Anası*, (Giriş Yazan ve İngilizceden Çeviren: İlhan Başgöz), Genişletilmiş 2. Baskı, Kültür Bakanlığı, Ankara, 2002.
- 6 Başgöz'ün bu çalışması, Nebi Özdemir tarafından Türkçe'ye çevrilmiş ve aynı başlıkla *Milli Folklor* dergisinin 37. sayısında yayımlanmıştır.
- 7 Başgöz, İ. (1986). *Folklor Yazıları*, ss.176-180. İstanbul: Adam.
- 8 İlhan Başgöz'ün 1976'da İngilizce yayımlanan bu çalışması, Serpil Cengiz tarafından Türkçe'ye çevrilerek *Folklor/Edebiyat* dergisinin 14. sayısında "*Türk Halk Hikâyelerinin Yapısı*" başlığıyla yayımlanmıştır.
- 9 İlhan Başgöz'ün bu çalışması, Metin Ekici tarafından Türkçe'ye çevrilmiş ve *Milli Folklor* dergisinin 50. sayısında "*Sözlü Anlatımda Ara Söz: Türk Hikâye Anlatıcılarının Şahsi Değerlendirmelerine Ait Bir Durum İncelemesi*" başlığıyla yayımlanmıştır.
- 10 *Türk Halkının Bilmeceleri*'nin 2. baskısı Kültür Bakanlığı tarafından 1999'da yapılmıştır.
- 11 *Milli Folklor*, 70, 85-91.
- 12 Başgöz, İ. (2005). "Ömür Biter Yol Bitmez: Bir İletişim Olayı Olarak Taşıt Yazıları", *Türk(iye) Kültürleri* (G. Pultar ve T. Erman, Haz.). Ankara: Tetragon, 39-64.
- 13 William R. Bascom'un söz konusu çalışması, "*Folklorun Biçimleri: Nesir Anlatılar*" başlığıyla Türkçe'ye çevrilmiş olup "*Halkbiliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar 1* (M. Ö. Oğuz vd. Haz.) Geleneksel, Ankara, 2006, s. 171-202"de yayımlanmıştır.
- 14 Ocak, A.Y. (1997). *Kültür tarihi kaynağı olarak menâkıbnâmeler metodolojik bir yaklaşım*, Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- 15 Öztürk, S. (2006). İletişim bilimi ile halkbilimini buluşturan bir bilim insanı: İlhan Başgöz, *Folklor/Edebiyat*, S.48, ss.45-59.



DOI: 10.22559/folklor.1088

folklor/edebiyat, cilt: 25, sayı: 100, 2019/4

“Smuggling a Dangerous Cargo” Discovery of a Hidden Treasure

Atalar Sözlərin Sözüne Baxan Pəşiman Olmaz!

**“He who pays attention to the words of ancestors (fathers)
will never repent [his actions]”**

Shahyar Daneshgar*

For those who have made the study of the folklore of the Turkish and Turkic world their focus, the name Professor İlhan Başgöz is not unfamiliar. Professor Başgöz is among the best-known scholars of Turkish folklore. He has devoted his entire life to the study of folklore internationally and Turkish folkloric materials specifically.² Professor Başgöz was among the handful of scholars who, while residing in America, could go to the Soviet Union in the 1960s during the cold war to carry out research on Turkic oral literature materials. Indeed, folklore scholars and researchers outside Başgöz’s country of his birth, Turkey, were aware of his work, especially those in Azerbaijan and the Turkic speaking world. His works have been published in the *Journal of American Folklore* and by the Turkish Studies Publication at Indiana University. Professor Başgöz’s *Turkish Folklore Reader* (1971)³ is a classic work for students of Turkish and international folklore.

I was fortunate when I came to Indiana University (IU) to pursue a degree in Turkic studies in the Department of Central Eurasian Studies, then called Department of Uralic and Altaic Studies, where Professor Başgöz was one of the main faculty. I had the opportunity to study with Professor Başgöz and took several courses on Turkish language and culture. He encouraged me to take courses on folklore studies to familiarize myself with this field

* Prof.Dr., Indiana University Department of Central Eurasian Studies School of Global and International Studies, sdaneshg@indiana.edu

of humanities. Later, Professor Başgöz served on my M.A. Thesis and Ph.D. Dissertation committees. In my first year of studies at the department, Professor Başgöz mentioned the existence of a large collection of Azerbaijani proverbs which he had in his possession. Because of my language skills both in Azerbaijani and Persian, he suggested that I look at the collection and assist him in making it available to readers of English. At first, the idea did not interest me. Then I began looking for a topic for my dissertation that would cover some aspects of the culture of Azerbaijani people in Iran and the Republic of Azerbaijan. As a language student and enthusiast, the idea of devoting my thesis to the collection of proverbs became more appealing, because it would allow me to study various aspects of the culture, while also pursuing my linguistic interests.



Talk at the Archive of Traditional Music

While the study of the compendium of the proverbs has merit, the provenance of this collection is even more fascinating and significant. This collection sheds light on many aspects of the social history and life of the minority groups in a multi-ethnic society such as Iran. While researching my thesis, I could not help but think of the amount of work and difficulties that Azerbaijani writers and intellectuals living in Iran must have experienced while collecting the oral literature of their people.

Undoubtedly, these collectors/researchers were not seeking self-glorification and recognition. Rather, they aimed to safe-guard and preserve part of their disappearing culture and prevent it from being forgotten or intentionally destroyed on the pretext that it constituted “Subversive Activities.” At times individuals who published materials in Azerbaijani were accused of “being a threat to the existence of the ‘State’” and subjected to security harassment and investigations. Some individuals, like Samad Behrangi,⁴ a social activist and author, who championed the rights of mother tongue education for Azerbaijani children and other minority groups, were under the radars of Savak, the secret police of the Iranian Pahlavi regime based on unfounded accusations. At times, books by authors like Salam-allah Javid were confiscated and destroyed by the police.⁵ (see p. 25 of dis.). Aside from the intimidating tactics by the government, individuals such as Salam-allah Javid continued to work despite personal economic challenges. Indeed, the fact that this collection of proverbs ever came into existence is due to the heroic actions of many dedicated Azerbaijani researchers and laymen like the ones mentioned above and many more. The seriousness of their dedication was best summarized by Professor Başgöz: “...Whatever political developments may come in the future [in Iran] they [Azerbaijani intellectuals] will doubtlessly continue in their efforts to collect and study Azeri folklore, as an important means of cultural and ethnic survival within a dominant Iranian [culture]”⁶

The Origin and Significance of this Collection: The collection contains some eight thousand items consisting of proverbs, proverbial and idiomatic expressions, similes, weather proverbs, dialogue and anecdotal proverbs, and riddle proverbs which were presented to Professor Başgöz during a research trip that he undertook to Iran in 1972. In one of my

conversations with Prof. Başıöz, he related to me that due to the fear of the confiscation of this collection by Savak, the Iranian secret police, he smuggled this collection out of Iran. Furthermore, he stated that this “dangerous cargo” could only be carried out of Iran after he succeeded in establishing a bond of mutual trust between himself and the Azerbaijani writers and intellectuals. The following story related to me by him in one of the interviews sheds light on the existence of the origin of this “dangerous cargo”, and how he came to possess this collection of proverbs: “One day, Sahand Qarachurlu, [a famous Azeri poet] informed me that Mahammad Ali Farzaneh, another famous Azeri intellectual, had collected 8000 proverbs and proverbial expressions which were hidden for the fear of confiscation and destruction by the secret police.” He continued narrating: “it was only on my last night stay in Tehran, the capital of Iran, prior to my departure that Sahand Qarachorlu received a collection of proverbs, consisting of hundreds of hand-written pages, which was collected by Mahammad Ali Farzaneh. That night, despite Sahand Qarachorlu’s heart condition, he and several Azerbaijanis stayed up the night, reading and dictating the entire collection while recording them on cassette tapes. A few hours prior to my ride to Tehran airport, the cassette tapes, not the transcription of the words, labeled “Iranian Songs” reached me, and I smuggled this dangerous cargo out of Iran (Başıöz,1985).”⁷ After the safe arrival of the collection in Bloomington, Indiana, prior to my examination of the proverbs, two individuals worked on the collection. After listening to the cassette tapes, the two collaborators wrote down each proverb on index cards.⁸

When I began working on this collection, I encountered numerous challenges understanding many of the proverbs. The reason was that many of the words & phrases on the index cards, prepared by the previous individuals, were not comprehensible. The problem arose from not including and adding the diacritic marks during the transfer of the sound recordings from the cassette-tapes on the index-cards. Furthermore, it should be noted that the collaborators did not provide English translations of the proverbs which could have made the understanding of the proverbs easier.⁹ Since these proverbs or proverb-looking or sounding items were valuable for linguistic work for future studies, it was necessary for me to re-examine the entire proverb collection by going through each tape for clarification. Therefore, I listened to the entire set of tapes of 8000 proverbs to figure out their accuracy and facilitate a way for presenting them in an organized system. However, the re-examination of the proverbs turned out to be challenging as well, because of imperfect quality of the sound recordings, which were made during the fieldwork in 1973. Hence, I myself, like the previous collaborators could not decipher many of the items in this collection.

The classification and organization of the collection: Before being able to examine the proverbs, I needed to come up with a classification system for organizing the proverbs. of the 8000 proverbs which I investigated, only 2835 seemed to qualify as real proverbs. The rest were mostly sayings and maxims and idiomatic expressions. An organizational system was necessary so that the future readers or researchers could easily locate the proverbs they were interested in. Two methods seemed to be viable for the organization of the collection: a) thematic and b) alphabetic methods. After consulting with several international proverb collections and dictionaries, I realized that the thematic system would be problematic because some proverbs could be classified/ listed under numerous subject headings. However, with the alphabetical system, one could simply organize the proverbs according to which each proverb begins in the Azerbaijani language, as in a dictionary. By doing this, any individual

familiar with the Azerbaijani language could easily find the desired proverb. After organizing the collection in alphabetical order, to make the proverbs easily available to non-speakers of the language, I also decided to list them thematically under keyword topics in English at the end of the dissertation. Finally, each keyword was given a reference number that would take a researcher to a specific proverb where s/he could read the English translation and commentary about the meaning and message of the proverb.

Style, Forms and Content of the Proverbs: In the fourth chapter of the dissertation, I discuss the style, forms, linguistic and structural features of the proverbs. Poetic devices, especially versification, are a distinctive feature of the Azerbaijani proverbs. The use of devices such as rhyme, rhythm, alliteration, and meter have a practical function besides being euphonious. In this collection several of proverbs or idiomatic expressions come in the form of quatrains. In such cases, the rhymes used in the proverbs or idioms help the users to recall the proverbs easier.

Significance of this collection for the study of proverbs: One of the major contributions of this collection is the light it sheds on Azerbaijani culture and society within the Turkic and Middle Eastern belief system and culture. As such, this collection can be used as an ethnographic source for the study of Azerbaijani culture. Anthropologists and folklorists maintain that the culture of a society is reflected in its verbal art. Since the Azerbaijanis in Iran __ due to the restriction of the use of the mother tongue __ produced insignificant written literature, their proverbs are our best choice for understanding that society's worldview or 'Weltanschauung'. Indeed, their proverbs function as oral literature and verbal art. Donald Simmons maintains that folklore may be an important source of ethnographic data on a culture.¹⁰ If we agree that proverbs as a genre of folklore can reflect certain aspects of a culture, then the proverbs in this collection will help us understand the philosophy and *Weltanschauung* of the Azerbaijani people. Their proverbs reveal their beliefs and attitudes concerning religion, family relationships, men, women, superstition, mythology, other ethnic groups, the relationship between nature and man, the role of humans in preserving or challenging the norms and values of their society, etc. Several of the proverbs also reveal the nomadic traits of many of the Turkic people who migrated from Central Asia to present day of Iran, Azerbaijan, Turkey and Iraq. (See proverbs 389-407 and many more in the dissertation).¹¹

The content and the functionality of the proverbs: By studying the content of the proverbs, we can learn about the social norms and how the society works. Sometimes, people use proverbs to give advice, especially when they don't want to hurt or insult the individual they are addressing. This advice-giving function is evident in several of the proverbs in the collection. In the Turkic languages the words used for "proverb" are *Atalar Sözü* (words of the forefathers/ancestors). Indeed, several of the proverbs begin with the opening statement *Ata babalar demişkən* – "as the ancestors have said (advised)." In terms of content, many of these proverbs demonstrate the important role that God plays in everyday matters in Azerbaijani society. Beliefs and attitudes concerning religion, the creator, faith and predestination abound. According to the proverbs, or maxims which are encapsulated in these proverbs, a Muslim individual's destination/ faith is determined without his or her will. Hence, *Allah Yazanı, bəndə pozamaz* 'That which has been written (ordained) by God, cannot be destroyed (changed) by a man.' The collection contains sixty proverbs just dealing with the word "God." Other themes/ topics in the collection refer to domesticated animals and husbandry, a reminder

of the Azerbaijani people's nomadic and pastoral lifestyles. In many of the proverbs, dogs, camels, wolves, donkeys are used to convey a message of advice or warning to humans about certain actions or behavior (See the following examples in the dissertation: camels, nos. 1021-1047; dogs: nos. 1915-1956; wolves: nos. 1575-1600). Not surprisingly, "man/human" is also a recurring theme. There are close to two hundred proverbs talking about personal characteristics. (See nos. 11-60 & 1869-1883 in the dissertation). Other themes used in the collection deal with human body parts; names of cities (Baghdad; Mecca), nature, the weather, friendship and animosity, generosity, stinginess, kindness and evil acts, the attitudes towards women, children & their education, neighborliness and the treatment of other ethnic groups. In short, the proverbs in this collection cover almost every aspect of life. Besides offering us a glimpse of Azerbaijani society, this collection is also significant from a linguistic point of view. For instance, linguists can conduct comparative linguistics in Turkic languages. The collection can also provide great examples for studying different dialects of Azerbaijani spoken in Iran, the Republic of Azerbaijan, Turkey and Iraq. In addition, the collection will enable a researcher to do comparative research on international proverb studies and help us to find the origins of many of the proverbs in the Turkic, Middle Eastern and international collections, some of which can go back centuries. Such a comparison can only be achieved after careful comparative proverb studies are carried out first among the Turkic cultures. Once that task is achieved, the next step would be to locate the existence of some of them in other Middle Eastern sources and other societies which shared the same living space, or they came in contact via trades, wars, or religious contacts. The last phase of the comparison would be to search for the existence of the proverbs in the world culture. Finally, after thorough comparative study, we should be able to identify the origins of many of these proverbs.

To my surprise, after the completion of my dissertation, in 2014 on one of my visits to Berlin, Germany, I discovered that Mahammad Ali Farzaneh, who had collected the 8000 proverbial collection, managed to publish his proverb collection in its entirety as a book in Europe, after moving to Sweden. Considering the period that these proverbs were collected and had to be hidden for the sake of preservation and in a time when the Azerbaijani intellectuals and oral literature collectors had to endure tremendous pressure for safe-guarding this "valuable cargo," it is ironic that today one can easily study or find Azerbaijani proverbs on social media. There are several Wikis for Azerbaijani proverbial studies, one of which is hosted on The Full Wiki, titled *Azerbaijani Proverbs: Wikis*. A second site on internet is *A-dan Z-yə Atalar Sözü* 'Proverbs from A to Z'. There are even proverb entertainers and actors who put on their work on YouTube to help the public understand the content of many proverbs which would be hard to comprehend.

As we can discern from the above short narrative, Professor Başgöz's action led to the discovery and preservation of this voluminous collection of proverbs which otherwise could have been either destroyed or lost. Fortunately, thanks to his undercover activity, the Archives of Traditional Music Library at Indiana University now has this collection, and it can be studied and shared worldwide. I personally benefitted from the availability of this treasure and hope that the research on this collection will shed some light on the social and cultural history of the Azerbaijani people living in Iran and the throughout the word. Finally, even though all the individuals who were active in the preservation of this collection are not physically present with us today, they would be happy to know that social media has

made the study and collecting of endangered collective sources of human societies easier to preserve. They would be happy to know that if they had access to the unlimited opportunities that internet and social media provide to us today, they could have easily shared the fruits of their labors with the entire world without the fear of being harassed by anyone anywhere. This remind us of a fine Turkish tune telling us in repeated refrains in the song, assuring the listeners ‘Folksongs will never be silent (die), Folksongs smile, Folksongs run freer than the running water and the fly freer than the flying birds. The same can be said about this proverb collection in that no one can silence the voices of the proverbs (“*Atalar Sözü*”) i.e. its collectors *and those who strive to keep them alive.*

***Türküler susmaz, türküler güler,
Akan sularдан daha özgür, türküler.
Türküler susmaz, türküler güler,
Uçan kuşlardan, daha özgürler.***

Bloomington Indiana, U.S.A., October 2019.

Notes

- 1 Professor İlhan Başgöz is the author of some 17 books and numerous articles published in various folklore and literary journals and magazines.
- 2 Başgöz, I. (1971). *Turkish Folklore Reader*. Uralic and Altaic Series. v.120. Bloomington, Indiana University.
- 3 Samad Behrangi was a schoolteacher who moved from one village to another “schools” to schools to teach the children of peasants in small villages. He studied at the Teacher-training College in Tabriz, capital of the Iranian Azerbaijan in 1940 and wrote several books. “The Little Black Fish” is one of his most famous one, which has been translated into many languages.
- 4 See page 25 of the dissertation for the quotation.
- 5 Başgöz, İlhan. 1984. Proverbs, Folklore and Ethnic Identity in Iranian Azerbaijan. Introduction to *Azerbaijani Proverbs* by Ali Asghar Mujtehed. Middle East Series, no.5. Piedmont (California): Jahan Book Co.
- 6 Professor Başgöz himself related this anecdote to me in 1985 and repeated the same story in 1989.
- 7 The collection in its entirety were voice-recorded on cassette tapes first in 1972. Later, between 20002-2005, the cassette tapes were transferred onto CD and became part of the Archive of the Traditional Music’s deposition at Indiana University.
- 8 When working with the Turkic materials written in Perso-Arabic script, the inclusion of the diacritic marks become important in better comprehending the materials. The reason is that the Turkic languages are rich in vowels (Azerbaijani has 9 vowels). The Perso-Arabic script is use only 6 characters to show the short and long vowels. Hence the Person-Arabic script proves to be insufficient to represent some of the short and rounded vowels like Ö, Ü, I, unless extra special diacritic marks would be added to the words. Uyghur Turks have incorporated extra signs to show the true representations of their vowels in their language.
- 9 Simmons, C. Donald. 1961. Analysis of Cultural Reflections in Efik Folktales. *Journal of American Folklore* (74: 126-141).
- 10 Daneshgar, Shahyar. *Azerbaijani proverbs: Collection and Analysis (Formal and Thematic)*. 1995. Indiana University. PhD dissertation. The numbers refer to the index numbers in the dissertation. The dissertation is available at Indiana University H. B. Wells Library and at the University of Michigan online Library.



DOI: 10.22559/folklor.1081

folklor/edebiyat, cilt: 25, sayı: 100, 2019/4

Taita Imbabura: Reverence and Mirth in Mountain Worship

John McDowell*



John McDowell, with Professor Basgoz, at a discussion of his work at Indiana University

Dedication

I dedicate this essay to my good friend and longtime colleague at Indiana University, Ilhan Basgoz. I have learned much from Ilhan, an astute student of culture, in particular, of narratives and the ways they shape people's understandings of the world. I believe that the theme I develop in this essay, having to do with stories and systems of belief in an Andean society where I had the privilege to do ethnographic research, owes much to Ilhan's influence on my thinking and scholarship.

* Prof.Dr., Indiana University, mcdowell@indiana.edu

Preface



Turquoise Lake, in the Mission Mountains of Montana, one of my favorite hiking destinations

With family roots in the Rocky Mountains of Montana, I have always sought the fresh air and vistas of the high places, and this quest led me, eventually, to the high Andes Mountains on the South American continent. In the Andes region of South America, for many a century people have followed the rivers to their highland sources and walked to the edge of the glaciers, to carry out rituals connecting themselves and their communities to the sources of spiritual power. Tied to these

beliefs and practices is a rich Andean mythology of mountain spirits. In this paper, I venture into the Andean highlands to explore mythic narratives tied to beliefs and practices associated with Volcán Imbabura, an imposing volcano of northern Ecuador rising to an elevation of 4,630 meters above sea level and towering over the populated corridor running from Ibarra at the north to Otavalo at the south. The purpose of this venture is to explore apparently contradictory tendencies in mountain worship, and by extension, to further complicate facile notions of spiritual or religious experience.

Taita Imbabura



Taita Imbabura, the volcano, arises above the town of Ilumán, near Otavalo Ecuador

I address here a curious juxtaposition of mirth and reverence in beliefs and practices associated with Taita Imbabura, Father or Lord Imbabura, a mountain deity of consequence for the Otavalo Runa of northern Ecuador. The Otavalo Runa are a collectivity of Quichua-speaking communities residing in the city of Otavalo and in the many indigenous towns and villages on its perimeter, numbering some 70,000 people in all, though many of these are scattered about in an Otavalan Runa diaspora that includes South Korea, a

number of countries in Europe, the United States, Canada, Brazil, and Mexico, among other sites, In Turkey – I encountered a troop of Otavalo musicians when I was in Istanbul in 2012. Most Otavalo Runa settlements – towns, villages, and a few small cities such as Peguche and Ilumán – lie on the flank of Volcán Imbabura, a massive volcanic peak towering over Otavalo – these people have their homes on the mountain, plant their crops on its shoulders, and conceive of the mountain's spirit as a living influence in their daily lives.



Alonso enjoys a sip of maize beer

I first became aware of the routine presence of Taita Imbabura in Otavalo Runa thought when my friend and companion Alonso Díaz Pichamba blamed a spate of bad weather on the intrusion of new farming higher up the slopes of the mountain. “*No le gusta, el Taita,*” he told me; “he doesn’t like it, the Lord.”

Alonso chimed in that the taita doesn’t like it when lots of people go up him, and he will send down rain or snow and force them to turn back. Also, when people go to the upper slopes and start burning to open

fields, taita gets angry and sends storms down on them. Further evidence of a tendency to personalize the mountains. (From my field notes)

It was striking to me, not only that Alonso held an active belief in the existence of this mountain spirit, but also, that he felt a certain personal intimacy with this spirit, such that he could profess knowledge of its sentiments. As my acquaintance with the region deepened, I found that Alonso’s attitude was typical and that people living in the shadow of the volcano routinely intuited the feelings of the mountain spirit and projected features of their own experiences onto it. Taita Imbabura, it seemed, was a constant companion, a familiar presence, almost a confidant, of the indigenous people residing in its vicinity.



Maruja, a wise woman of the Andes

In this vein, Maruja, the senior woman in my extended family in Ilumán, one of the Runa communities on the slope of Taita Imbabura, felt inspired and protected by her personal relationship with the Taita:

When walking about or crossing lonely spaces, she prays to Diosito and calls on the aid of urqu taita, Imbabura mountain father. And she has been fortunate in this way, rarely falling under the influence of evil spirits. She even offers herself as a curer for Michael,

should he need another cleansing, as she is strong enough that the evil will not lodge in her. (From my field notes; “a curer for Michael” refers to the evening she performed a curing ceremony on my son, who had been affected by the spirit of the mountain.)



Maruja cures our son Michael, who was hit with spirit sickness on the mountain

But this personal connection, I soon learned, was part of a larger system of religious belief and practice that infuses the curing ceremonies and other rituals vital to the Otavalo Runa. These range from the most public of events, for example, the annual purification of the community at the *pukyu* San Juan, to informal curing sessions in private homes. The gathering of *yachaks*, native healers, at the San Juan *pukyu* – *pukyus* are sites of spiritual activity, usually associated with water – is an important assembly of the communities:

The water that emerges at Pukyu San Juan is pure and Maruja's grandparents taught her that it comes from deep within Taita Imbabura. The yachaks go there at the start of the corn harvest to initiate a year's round of sacred activities. They carry the corn stalk into the water to thank the gods for this year's crop. They bring a pot with burning coal, fragrant wood, and fragrant plants, as "una adoración al sol, al viento, al la temporada de la cosecha" ("to revere the sun, the wind, at the season of the harvest"). (From my field notes)



The yachaks conduct a ritual cleansing at pukyu San Juan

These and other public ceremonies include prayers that are released to the mountain deity during the annual carnival season and at other key ritualized moments in the Otavalo Runa cosmology. Michelle Wibbelsman (2005: 178) argues that these events have gained a new significance with the movement of the people away from home in search of economic activity:

“As Otavaleños travel outwardly, the geographical, technological, and social dislocations they experience seem to produce a new awareness of their cultural and mythical heritage, leading them back through ritual and memory to an understanding of centralizing concepts that define their sense of commonality.”

In all of these settings, from the most private to the most public, speakers invoke the presence and the power of Taita Imbabura to overcome the evil influences that can invade the person or the body politic. In these prayers and ritual speeches, Taita Imbabura appears as a primary figure, in many cases, the primary figure, in a broader constellation of powers that features both Christian and indigenous elements. The strong Catholic faith that predominates in these communities provides Jesus Christ, the Virgin Mary, and a collection of saints, some of them folk saints, as powers whose beneficence can be solicited. Taita Imbabura is primary among another set of powers – deities, forces, and spirits associated with the natural landscape.

Reverence

Before turning to the mythology tied to Taita Imbabura, we will do well to visit a typical curing ceremony in order to inspect the most typical context in which Taita Imbabura is invoked. When a child has a persisting cough, when a friend or neighbor has come down with a fever, when a person has suffered an accident or had their property stolen or damaged – these are occasions that merit a curing ceremony. If the matter is serious, a ritual specialist will be brought into the home, or visited; if it is a lesser matter, a ranking adult in the immediate or extended family will draw upon widely shared medicinal practices to perform the cure.

The cure begins with an invocation of Taita Imbabura; I was told by my Otavalo Runa compadre, Luis Alberto Yamberla, that “before starting the cure, one must solicit the help of the mountain, because the power comes from there.” Luis Alberto continues: “For the indigenous person, Lord Imbabura is truly powerful: in these curing ceremonies, he provides the power, the energy.”

Here are the words spoken, or intoned, in Quichua, to invoke *el taita*, along with the other spiritual helpers:

Imbabura taitico urcu mamita, yacu mamita yanapawangui rosas pukyú kindi pukyú sanjuan pukyú yanapawangui

Dear Lord Imbabura, Mother Mountain, Mother Water, please help me. Rosas spirit, Hummingbird spirit, San Juan spirit, please help me.

Kinchi mamita, baños mamita, lajas mamita Señor de las angustias taitico, de buena esperanza taitico Carmen mamitagu mundu taitico ayudawangui

Virgin of Kinchi, Virgin of Baños, Virgin of Las Lajas, Our Lord of the Anguish, Dear Father, of Good Hope, Dear Father, Dear Sweet Virgin Carmen, Dear Lord of the World, come to my help.

The first set of references here is to the nature spirits found in the most important pukyus in the region; the second set invokes apparitions of the Virgin Mary and prominent Catholic shrines in the region.

Then the curing begins, and these words are spoken, chanted, and sung:

Anchuri

Go away!

Llugshi mapa

Get out, filth

<i>Kai wawata waglichikungui</i>	You are harming my child
<i>Llugshi carajo</i>	Get out, dammit!
<i>Alichingapa kaipi irquita</i>	Cure him of this sickness.

This verbal component is part of a larger web of activities going into the curing process, including, prominently, these elements:

1. The candle: Candles play an important role in diagnosing the person who is sick; by concentrating and meditating, the doctor can find images in the flame that will offer clues about the illness. For example, Luis Alberto explained: “In the candle, with clarity, a foot appears, my foot, they have done a little harm to me, they have grabbed my footprints, they get them, they throw in salt, needles, and one gets sick; ‘there it is, look,’ and I saw it.”

2. Alcohol and tobacco. These are used as cleansers, taking away the bad spirits that can afflict and actually inhabit the person. Luis Alberto explains that they “take away the filth, of the bad spirits; the evil hour, in the creek-beds; if that gets to you, for certain you arrive home without energy, because the bad wind hit you.” Luis Alberto uses the Quichua term *wayrashka*, which is built on the noun, “waira,” meaning “wind” or “spirit,” with the past participle, *-shka*, tacked on, to signify “cursed” or “bewitched.” I like to translate this key term as “struck by spirit sickness.”

3. A rubbing with egg, or with a small coin. Luis Alberto says: “For this process, it is not necessary to be a native doctor, all the indigenous people have this, it’s part of our culture, the indigenous medicine.”

4. Blowing with spittle, known as *fukui* in Quichua. Luis Alberto describes this as follows: “The patient with arms extended, blowing from the feet to the head, and from behind, the same thing; once you do the blowing, you quickly have to rub the patient.”

5. Fragrance. The antidote for salt is cinnamon, and sweet-smelling items are used to counteract the harsh effects of salt.

6. Spirit stones of the volcano, known as *urcu rumi* in Quichua. These are stones found on the slopes of Taita Imbabura; according to Luis Alberto, this is what gives them their power. He says: “they are very smooth and black, just black; they don’t appear to just anybody, to anyone’s eyes; only to those who have connections to the native doctors.” Luis Alberto continues: “Blowing on them, if they sweat like with a color, yes, it is a mountain stone.”

7. The nettle (a plant that stings). Luis Alberto calls this *wagratsini* or *llamastini* (based on the words for “cow” and “llama,” respectively) and he notes: “with this you cleanse them; rubbing with both hands, and singing a song from the ancestors.”

8. Flowers such as the rose and the carnation. He tells me: “you chew up the carnation, and you have to give it a blowing over the body”).

Luis Alberto concluded my lesson on Otavalo Runa curing methods with these words: “The person must not bathe for three days, nor should they shake hands with anyone; and they cannot eat grease – the flesh of the pig is prohibited. And after three days, you bathe yourself in medicinal water containing plants from our own community.”

We see from this account of the curing techniques used by specialists, and also, to

some extent by all competent Otavalo Runa adults, that Taita Imbabura is an object of deep reverence, the primary source of spiritual power that is used to turn away spiritual sickness. His name and presence are invoked at the outset of curing ceremonies, his slopes are the source of the powerful *urcu rumi*, spirit stones of the volcano, and the waters of the pukyus, sacred mountain shrines, emerge from his body. Taita Imbabura is first among equals in a set of spiritual agents that includes both Catholic figures and natural forces and figures populating the Ecuadorian landscape.

Reverence is established; what about mirth?

Mirth

To get at the mirth factor, we will delve into mythology of the Otavalo Runa. This mythology features tales of nature deities, principally mountains and lakes, in a region of spectacular natural beauty. There are many mythic narratives with reverential qualities, but the stories with Taita Imbabura as protagonist tend toward the comical, often with the Taita as the butt of the joke. These are stories that are widely known and relished when people sit together and share the wisdom of their ancestors.

My Otavalo Runa friends, Luis Alberto and Maruja, stressed to me in conversation the importance they attach to this oral tradition. Maruja, in these words she shared with me, emphasizes the importance of carrying the mythic narratives forward through the generations, as these stories, in her sight, are precious resources for thinking about who we are:

Like this, spoken in this way, so that everyone, all of us would know it, some of our grandparents would speak in this way, they would speak like this and we are also speaking in this way. I have spoken like this and I speak like this, because it is useless to make things up, like this everyone comes to tell these stories, they are coming to an understanding.

Perhaps some families have been careless, and they don't know this history, you know? But people who are responsible to their children, one day they grow up, they get married, and they tell their children about what happened in the past. These things come from the ancient times, from old times into the present.

For me, they talked like this, and I would listen. My dear grandmother would say to me: "My child, and all of you, pay attention, all of you, be careful, you will see, one day, you will not be little any more, you will grow, you will get married, and you will tell these stories to your little ones," that's how she would advise us.

So I have these stories that they told me. And these are for us to reflect on, to gain understanding.

With this framing of the genre's important functions, it will come as a surprise that the best-known stories about Taita Imbabura are playful in tone, or even slightly demeaning. Let's inspect three examples.

Story1: "Taita Imbabura"

First, I offer the text of a story, as documented in Quichua by anthropologist Ruth Moya, and accompanied by my English translation, of Taita Imbabura as a young man entering into a relationship with a woman mountain, Cotacachi, across the valley: ¹



Mama Cotacachi, seen from slopes of Taita Imbabura

This mountain still being a child, he lived, they say, getting along well with the other mountains.

Playing with them, he walked all over, living happily in that way.

One day he began to get acquainted with a woman mountain, and that mountain is called Cotacachi.

Getting acquainted like that, the two of them walked all over, they say.

Just walking about like that, one day

Imbabura mountain said to that mountain:

“I say I want you to become my wife.”

And again the woman mountain just the same:

“I want you to become my husband,” she said.

Then like that, already just the two of them were always going about together.

With that the two of them carried snow.

When the two of them lived together, in the lake of the woman mountain a young mountain came out, and that was Black mountain.

He was, they say, the son of Imbabura mountain.

With that Taita Imbabura, getting older, could no longer walk about, so much his head, his head, began to hurt, at times his head remains shrouded.

Striking in this story is the tone of ordinary familiarity – Lord or Father Imbabura is portrayed as an average young fellow, who carries on with a woman in his vicinity, produces with her a son, and then begins to feel the pains of old age. This would seem to be a story told about a friendly uncle rather than about a powerful spiritual presence.



Wando Rumi, the rock sent across the valley by Mama Cotacachi

Story 2: “Wando Rumi”

Continuing the theme of mountains as lovers, there is a story I heard repeatedly from my Otavalo Runa friends about the souring of the relationship between Taita Imbabura and Mama Cotacachi. I convey here the gist of this tale, compiled from many tellings:

Taita Imbabura and Mama Cotacachi were lovers, and they came together to produce Black Mountain, their off-spring. But later they began to quarrel. Maybe the Taita was seeing another woman, or maybe he wasn't paying enough attention to Mama Cotacachi. In any case, she'd had enough of him, and one day, in a fit of anger, she flung a large rock across the

valley, hoping to bean him on the head. But she was not strong enough to land the rock on his head – it only made it to his shoulder. And today, way up the flank of the mountain, you can see that rock, the one Mama Cotacachi threw at the Taita when she was angry with him. And indeed, if you walk up the slope of Imbabura a couple of hours above the town of Ilumán, you will come across a massive rock, in reality, a pair of enormous boulders, alone on the flank of the mountain. But once again, I am struck with the tone of this narrative, depicting a lover’s quarrel and an act of jealous rage, between these powerful spiritual forces in the Otavalo Runa cosmology.



Jon and Pat McDowell with Ilhan Basgoz

Story 3: “Taita Imbabura as *Puñu Shiki* (Lazy Ass)”

The comical and familiar tendencies in this repertoire come out most clearly in the story of Taita Imbabura as a “lazy ass.” Again, I summarize the tale from the many tellings I witnessed:

At the dawn of time, when the land was just taking shape, all the mountains were invited to go out looking for water to place on their slopes and in the valleys. Mama Cotacachi was one of the first ones to go out looking for water, and she found a fine lake, Cuicocha, to take back home with her. For this reason, there is always water to be found on Mama Cotacachi. But Taita Imbabura was lazy – he did not feel like going out looking for water. Finally, when he got around to looking for water, there was none left. Consequently, Taita Imbabura is dry – he has nothing in the way of lakes and rivers like the other mountains. He turned out to be a *puñu shiki*, a lazy ass.

Here we move further away from reverence, through familiarity to approach contempt. Taita Imbabura is portrayed as a slacker who missed out on the opportunity to provide himself with water at an early juncture in cosmic history when water was available to those who would seek it. The term “lazy ass” is used in Quichua to poke fun at people who do not show the proper initiative in life. I have heard it mostly in a mood of friendly criticism, and that seems to be the tenor of this popular narrative.

Conclusion

The evidence from Ecuador’s Otavalo Runa presents a difficulty to any simplistic notions about the quality of spiritual experience. This combination of reverence and mirth in beliefs, tales, and practices associated with Taita Imbabura, appears to be, on the face of things, a contradiction in terms – how can one simultaneously revere the power of a deity and mock this very same deity? I believe that the answer to this puzzle lies in the peculiar qualities of the personal relationship the Otavalo Runa establish with this deity, this mountain lord on whose very slopes they live and whose soil nourishes their families. The possibility of a personal relationship entails the attribution of character traits to the deity, traits that enable a sentiment of intimacy of the sort familiar in relationships between human beings.

In closing, I’d like to present this data and my discussion of it as a contribution to understanding the complexities of the religious experience. In an earlier contribution (McDowell 2002), I drew on the work of Philip Wheelwright, an American literary scholar of the mid-twentieth century, to access some dimensions of belief in the sacred as manifested in the phrases and sentences of mythic narrative. Specifically, Wheelwright offers the argument that “the genuinely religious believer is one who gives full commitment, not to the sentences in their literal meanings...but to some half-guessed, half-hidden truth which the sentences symbolize” (1965: 166). This analysis lays bare an essential continuum running from literal and abstract belief in religious phenomenon.

The Otavalo Runa attitudes toward Taita Imbabura, the mountain deity associated with the mountain that embraces and nurtures them, opens up a perspective on another continuum that will prove vital, I believe, in defining the range of religious experiences. This continuum runs between the well-known pole of reverence, with its connotations of awe, solemnity, and worship, and the less-recognized pole of mirth, born of familiarity, even intimacy, in the relationship between the deity and the person. As the options along these sets of variables make clear, there is no one, single way to approach the sacred, and mythic narrative, the stories people tell about the figures they hold to be sacred, may range in tone from the reverential to the mirthful, from worshipful to hilarious, from the solemn to the comical.

We have dealt here with a case study from the Andean region of Ecuador, but clearly this ambivalence in religious discourse is widespread in the world’s cultures. The American folklorist Barre Toelken (19xx) helped us appreciate coyote, the Navajo trickster figure, as both a powerful mythical presence and an often amusing character. Likewise, we could include in this category the Turkish trickster figure Nasreddin Hoja, who, as Ilhan Basgoz (1998) instructs in his valuable accounts of Turkish folklore, possesses both saintly and comical attributes.

Works cited

- Basgöz, I. (1998). *Turkish folklore and oral literature: Selected essays of İlhan Basgöz*. Edited by K. Silay. Bloomington: Indiana University Turkish Studies.
- Hymes, D. (1981). *In vain I tried to tell you: Essays in Native American Ethnopoetics*. Philadelphia: University of Pennsylvania.
- McDowell, J. (2002). From expressive language to mythemes: Meaning in mythic narratives. In *Myth, A New Symposium*. (G. Schrempf and W. Hansen, ed.) Bloomington: Indiana University.
- Moya, R. (1987). *Taruca: Ecuador Quichuacunapac Rimashca Rimaicuna - La Venada: Literatura oral Quichua del Ecuador*. Fausto Jara, storyteller, Ruth Moya, translator. Quito: CEDIME.
- Toelken, B. (1969). The 'Pretty languages' of Yellowman: Genre, mode, and texture in navaho coyote narratives. *Genre* 2, pp. 211-235.
- Wheelwright, P. (1965). The semantic approach to myth. In *Myth, A Symposium*, edited by A. Sebeok, T. 154-68. Bloomington: Indiana University.
- Wibbelsman, M. (2005). Otavalos at the crossroads: Physical and metaphysical coordinates of an indigenous world. *Journal of Latin American Anthropology*. No.10, pp. 151-185.



DOI: 10.22559/folklor.1092

folklor/edebiyat, cilt: 25, sayı: 100, 2019/4

Dədə Qorqud kimdir?

Kemal Abdulla*

Azərbaycan ədəbiyyatı “Kitabi-Dədə Qorqud”da (KDQ) olan qədər müəllifin hərəkətdə olduğu digər mətn tanımır. Əsər boyu Dədə Qorqud həm müəllif, həm də personaj kimi özünü göstərir. Bu iki anlayışın – müəllif və personajın hər biri öz daxilində daha kiçik funksiyalara parçalanır. Görkəmli fizik Nils Borun belə vəziyyətlə bağlı maraqlı fikri var. O, başqa görkəmli fizik Hayzenberqlə keçirdiyi görüşlərin birində Hayzenberqin təsvir etdiyi kimi deyirmiş ki, “əgər kimsə həyatda harmoniya axtarırsa, yaddan çıxarmaq olmaz ki, həyat adlı bu oyunda biz eyni zamanda həm tamaşaçı, həm də iştirakçıyıq.”¹

Bu fikri KDQ müstəvisinə və oradakı Dədə Qorqud personasının üzərinə aparsaq, belə deməli olarıq ki, KDQ-də Dədə Qorqudun ikiləşməsi, hətta üçləşməsi bütövlükdə mətnin harmoniyasından və təbii ki, qədim bədiipoetik əhvalından xəbər verir.

Dədə Qorqud KDQ boyu həm **nağılçı** (müəllif), həm **elçi** (Təpəgözün və Dəli Qarcarın yanına getməyi onu bu “ranqa” da qaldırır), həm köhnə **kahin** funksiyalarını hələ də itirməmiş inisiyasiya aparıcısı (adqoymaları yada salaq), həm də **müəllimdir** (onun boyların sonunda və Müqəddimədə izhar etdiyi kəlamlar əsl həyat dərsləridir!).

Dədə Qorqudun KDQ-dəki müxtəlif funksiyalarını ayrı-ayrılıqda bu şəkildə qeyd etmək olar.

Müəllif Dədə Qorqud faktiki olaraq KDQ-də özünün daha qədim funksiyasını – mif nüvəsindən xətti narrativ müstəviyə keçidi təmin edir və eyni zamanda KDQ-nin artıq süjetə malik ümumi quruluşunun təminatçısı kimi çıxış edir. Bu isə öz içində ibtidai bədiipoetik qatı ehtiva edir. Dədə Qorqud məhz bu ilkin quruluşun yaradıcısıdır. Klassik dövrün sonrakı “əlgəzdirmələri” isə KDQ mətnində, bu dastanın həssas tədqiqatçısı, görkəmli ədəbiyyatşünas professor Əli Sultanlının dediyi kimi, ağ sapla tikilmiş qara yamağı xatırladır.²

Elçi Dədə Qorqud özündə iki qütbü birləşdirir. Bu, birinci halda Oğuzdaxili qütbüdür – Qorqud Dəli Qarcarın yanına onun qız qardaşını bəşikgərtmə nişanlığı olan Beyrəyə istəməyə

* Prof.Dr., Azərbaycan Milli Bilimler Akademisi asil üzəsi. Azərbaycan Dillər Universiteti Rektörü.

gedir. Dəli Qarcar Dış Oğuzdan olsa da, amma yenə də Qalın Oğuz quruluşuna daxildir. Elçilik funksiyasında Qorqud, əslində, eyni zamanda İç Oğuzla Dış Oğuz arasında vasitəçiliyə çalışır, onların daha sıx birləşməsinə nail olmağa cəhd edir. Maraqlıdır ki, başqa bir boyda – İç Oğuzla Dış Oğuzun qarşı-qarşıya durduğu sonuncu boyda bu iki tayfa arasında vasitəçi kimi artıq Qorqud deyil, Qılbaş göndərilir. Amma bunu anlamaq olar. Qılbaşın funksiyasına həm də kəşfiyyat – Dış Oğuzun əhvalını öyrənmək daxil idi və yəqin ki, bu funksiyanı Dədə Qorqud həyata keçirə bilməzdi.

Dədə Qorqudun ikinci elçiliyi zamanı yerinə yetirdiyi birəşdiricilik funksiyası Oğuzxarici məkanı da ehtiva edir. Dədə Qorqud və Təpəgöz arasında aparılan sövdələşməni nəzərdə tuturuq. Oğuzun içi və Oğuzun xarici bu istiqamətdən bütün üstünlükləri və kəsirləri ilə apaydın görürük. Amma onu da qeyd edək ki, Dədə Qorqudun hər iki qütb üzrə missiyası əsl kəndirbaz işini xatırladır, bu, son dərəcə təhlükəli bir fəaliyyətdir.

Kahin Dədə Qorqud KDQ mətnində öz əsas funksiyası olan adqoyma ritualını həyata keçirməklə daha çox yadda qalır. Bu vacib ritualla o, Oğuz gənclərini cəmiyyətə daxil edir və onların digər üzvlər kimi bərabərhüquqlu olmasını təsdiq edir. Bu, həm də qədim mənəvi başçı funksiyasıdır. Kahin – Başçı funksiyalarının birliyi KDQ mətnində onun köhnə əzəmətinin reliktdən ibarətini saxlayır. Onu da qeyd etmək yerinə düşər ki, V.V. Bartoldun yazdığına görə Sibir qazaxlarının (qırğızların) arasından çıxmış oruyentalist Çekan Valixanov ilk şaman **Xorxutun** başqa bir funksiyasından – qırğızları qopuzda çalmağa öyrətməyi haqda danışmış.³

Müəllim Dədə Qorqud Kahin Dədə Qorqudla eyni müstəvidə birləşir. O, Oğuz cəmiyyətinə həyat dərsi keçən, cəmiyyətin adət-ənənələrinin, rituallarının, sirrinin keşiyində duran, insanları bunlardan agah edən seçilmiş bir müdrikdir. Platonun ifadəsini yada salsaq, bir qoruyucudur. O, vəzifəsini həm birbaşa, həm də dolayısı ilə həyata keçirir. Müəllim Qorqud özünün də daxil olduğu ibtidai oğuz icmasının içindən seçilib ayrılmışdır. Bu necə olub, onu kim ayırır, bu funksiya üçün niyə məhz onu seçiblər – bu maraqlı məsələdir. Bu barədə C.Vikonun belə bir fikrinə şərik çıxdıq ki, o ibtidai dövrdə ilk yaradıcılar özləri özlərini yaradırdılar (Vikoya görə – öyrədirdilər).⁴

Bu məqamla bağlı, yəni, müəllifin öz əsərində oynadığı statik, yaxud dinamik mövqe ilə bağlı, yenə də Platonun özü özünü bəzi dialoqlarında, məsələn, “Fedon”da bir obraz kimi təqdim etməsi yada düşür. Ölüm ayağında həbsxanada son dəqiqələrini yaşayan Sokratın yanına onunla vidalaşmağa tələbələri gəlir. Platon onların adını bir-bir çəkir. Amma Platon özü də Sokratın tələbəsidir və o bu son görüşə gəlməyib. Platon özü haqda belə yazır: Platon gəlməyib, Platon, deyəsən, xəstələnib. Başqa tərcümədə: Platon, deyəsən, nasazdır.⁵ Bu barədə və ümumiyyətlə, Sokratın fəlsəfi funksiyası barədə maraqlı görüşlər olan görkəmli fransız filosofu Derrida bu cümləni belə təqdim edir: “Platon, mən belə düşünürəm ki, xəstə idi.”⁶ Göründüyü kimi Derrida Platonun Sokratla son görüşə gəlməməsinin səbəbini bir qədər də “yumşaldır”. Amma istənilən halda özünün “Fedon” dialoqunda özü barədə yazan Platon əsərin həm müəllifi, həm də qəhrəmanlarından biri kimi diqqəti çəkir. Nils Borun belə məqamla bağlı dediklərini bir daha yada salmaq olar. Həm iştirakçı, həm müəllif olmaq Təbiətin harmoniyası prinsipinə daxildir.

Müəllif Dədə Qorqud dastanında özü haqda danışır, özü özündən, belə deyək, təcrid olunur, onların (müəllif və müəllif tərəfindən yaradılan obrazın) arasında müəyyən distansiya yaranır. KDQ-də bu hərəkətilik həm lingvistik ünsürlərin daxili semantik və sintaktik düzənində, həm də müəllifin açıq-aşkar obrazlaşmasında özünü göstərir. “**Ol yana – bu yana**” ünsürlərinin daxili potensialından çıxış etsək, deməli ki, Müəllif burada da özünün enantiosemioloji funksiyasına sadıqdır. O, təsvir içində müəyyən pozisiya tutmasından başlayaraq, hər boyun sonunda gəlib boyu tamamlamasına qədər (Müəlliflik missiyası!), Müqəddimə və digər məqamlarda etioloji fəaliyyətinə qədər (müəllimlik missiyası), bir obraz kimi elçiliyə getməsinə qədər (əlaqəçi missiyası!), boy daxilində gəlib inisiyasiyadan keçirilmiş gənclərə öz ritualı çərçivəsində ad verməsinə qədər (kahinlik missiyası!) aktiv hərəkətdədir. Və bütün bunlar zərrə-zərrə mifoloji mətnin bədiipoetik potensialına hopur. Şellinqin sözlərini bir qədər dəyişdirib desək, mifoloji poetik dərinliklərdə çoxmissiyalı zərəciklər bərq vurur (“sözün dərinliklərində cürbəcür mənalar sayırır”).

Mətnə sahmanlayıcı vasitə olan “ol mahalda” ünsüründəki “ol” əvəzliyinin distansiya yaratma funksiyası ilə bağlı belə bir misala diqqət yetirək. Qanturalı döyüş meydanında itkin düşüb. Selcan Xatun hər yerdə onu axtarmaqdadır. Mətn deyir:

“Ol mahalda, Qanturalının babası, anası çıxı gəldi” (s. 194).

Bu parçada “ol” əvəzliyinin semantikasını (“bu” əvəzliyindən fərqli olaraq) təsvir edən, yəni, müəllifin təsvirin özündən bir qədər kənarında durmasına imkan yaradır. Müəllif sanki hadisəyə kənarından (uzaqdan!) baxmağa üstünlük verir. “Ol” əvəzliyi vasitəsilə Müəllif hiss etdirir ki, onun özü təsvir edilən situasiyanın içində deyil, ondan uzaqdadır.

Müəllifin təsvir etdiyi hadisədən distantrlığı mətnin qədimliyinə dəlalət edir O. Freydenberq haqlı olaraq qeyd edir ki, “arxaik hekayədə müəllif öz hekayəsinin təsvirində nə həmə vaxtın, nə də həmə məkənin içində olur.”⁷ Bu məqamla bağlı biz də deyə bilərik ki, KDQ-də Müəllif özünü təsvir etdiyi hadisədən kənar bir məsafədə saxlaya bilər. Və bu, əslində, KDQ mətninin qədimliyinin daha bir göstəricisi sayılmalıdır.

Notlar

- 1 Гейзенберг В. Физика и философия. Часть I. М., «Наука», 1989, с. 27.
- 2 Вах: Sultanlı Əli. «Kitabi-Dədə Qorqud» dastanı haqqında qeydlər. «Məqalələr» kitabında, Bakı, 1971.
- 3 Вах: Бартольд В.В. Турецкий эпос и Кавказ. «Книга моего деда Коркута. В кн.: «Огузский героический эпос». Баку, 1999, с. 120
- 4 Вах: Вико Дж. Основания новой науки об общей природе наций. Москва-Киев, 1994.
- 5 Вах: Платон. Избранные диалоги. М., 2007, с.348.
- 6 Деррида Ж. Формация Платона. «Диссеминация» kitabında, Yekaterinburq, 2007.
- 7 Фрейденберг О.М. Миф и литература древности, М., «Наука», 1978, с. 224.



DOI: 10.22559/folklor.1007

folklor/edebiyat, cilt: 25, sayı: 100, 2019/4

Sosyal Gösterim Modeli Üzerinden *Bağrıyanık Ömer* Adlı Romanı Okuma Denemesi

An Attempt to Read the Novel Named *Bağrıyanık Ömer*
Using Social Representation Model

Tülin Arseven*

Öz

İlhan Başgöz'ün (D.1923- Sivas) bilimsel araştırmaları üzerine akademisyen Serdar Öztürk kapsamlı ve dikkate değer bir çalışma yapmıştır. Araştırmacı Serdar Öztürk bu çalışmasında İlhan Başgöz'ün bilimsel çalışmalarına dair çok önemli saptamalarda bulunmuştur. Bunlardan biri de İlhan Başgöz'ün iletişim bilimi ile halkbilimi birleştirmiş olduğudur. Serdar Öztürk, İlhan Başgöz'ün halk hikâyelerini incelerken kullandığı yöntemin ana çatısını gösterimci ekolün argümanlarının oluşturduğunu öne sürer ve İlhan Başgöz'e göre "sözlü anlatım sosyal bir gösterimdir" saptamasında bulunur. Serdar Öztürk, hikâye anlatımının sosyal gösterim olduğu düşüncesinden ve bu çerçevede öne sürdüğü görüşlerden yola çıkarak İlhan Başgöz'ün sosyal gösterim anlayışını modelleştirir. Hikâye anlatıcısının uzak ve yakın toplumsal çevre ile dinleyici arasındaki iletişimini şematik bir çerçeveye oturtur. Bu şema ile Serdar Öztürk, İlhan Başgöz'ün hikâye inceleme tarzını açık ve anlaşılır hale getirir. "Sosyal Gösterim Modeli Üzerinden *Bağrıyanık Ömer* Adlı Romanı Okuma Denemesi" başlıklı bu çalışma da Serdar Öztürk tarafından oluşturulan şemayı temel alarak romanı incelemeyi amaçlamaktadır. Mahmut Yesari (1895-1945) tarafından yazılan bu romanın ilk basımı 1930 yılında yapılmıştır.

* Prof. Dr., Akdeniz Üniversitesi Eğitim Fakültesi, tulinarsseven@yahoo.com. ORCID ID: 0000-0002-2410-5662.

Kahramanının bir çocuk olması bakımından edebiyatımızın ilkleri arasında sayılan bu roman, geleneksel ve modern anlatıyı birleştirmektedir. Bu çalışma, geleneksel anlatıyı incelemek üzere İlhan Başgöz tarafından uygulanan bir yöntemin modern bir anlatı metnine uygulaması şeklindedir. Başka bir ifade ile İlhan Başgöz'ün Serdar Öztürk tarafından "sosyal gösterim" olarak formüle edilen yönteminin romana uygulanmasıdır. Bu uygulama ile İlhan Başgöz'ün iletişim bilimi ile halkbilimi birleştiren yaklaşımının geleneksel olan ile modern olanı birleştiren, ancak sözlü değil yazılı kültürün ürünü olan bir metin üzerinde gerçekleştirilmesi amaçlanmaktadır. Böylece *Bağrıyanık Ömer*, edebî metin incelemeleri için yeni bir bakış açısıyla ve birden çok disiplini kapsayan bir model ile incelenmiş; ele alınan roman sosyal bir gösterim midir sorusuna yanıt aranmıştır.

Anahtar sözcükler: *İlhan Başgöz, Serdar Öztürk, sosyal gösterim, hikâye*

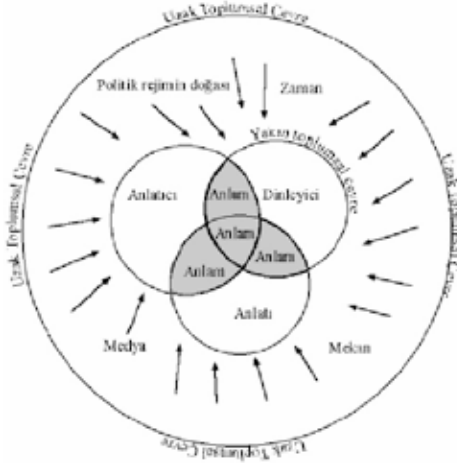
Abstract

Academic Serdar Öztürk made a remarkable and extensive study on scientific researches of İlhan Başgöz (Birth 1923 – Sivas). Researcher Serdar Öztürk made very important detections about scientific studies of İlhan Başgöz in this study. One of these detections is that İlhan Başgöz united communication science with folklore. Serdar Öztürk states that the main skeleton of the method İlhan Başgöz used for studying folktales consists of arguments of representative school and he determines that according to İlhan Başgöz oral narrative is a social representation. Serdar Öztürk, based on the idea of telling a story being a social representation and opinions he stated in this context, models İlhan Başgöz's perception of social representation. He creates a diagram of communication of the narrator between near and distant environment and audience. With this diagram, Serdar Öztürk makes İlhan Başgöz's story examination style clear and understandable. This study named "An Attempt to Read the Novel Named *Bağrıyanık Ömer* Using Social Representation Model" aims to examine the novel using the diagram created by Serdar Öztürk as the base. The first edition of this novel written by Mahmut Yesari (1895-1945) was made in 1930. This novel, which is considered as one of the firsts of our literature in terms of having a child as the protagonist, combines traditional and modern narrative. This study is in the form of applying a method applied by İlhan Başgöz to examine a traditional narrative to a modern narrative. In other words, it is the application of İlhan Başgöz's method formulated by Serdar Öztürk as "a social representation" to the novel. With this practice, İlhan Başgöz's approach that unites communication science and folklore is aimed to be carried out on a text that combines the traditional with the modern, but that is the product of written culture rather than oral. Thus, *Bağrıyanık Ömer* was examined with a new perspective for the study of literary texts and with a model covering multiple disciplines; the question of whether the novel is a social representation was sought.

Keywords: *İlhan Başgöz, Serdar Öztürk, social representation, story*

Giriş

Bu makalenin temel dayanak noktası; İlhan Başgöz'ün (D. 1923- Gemerek/Sivas) halkbilim alanındaki çalışmalarını iletişim biliminin verileri çerçevesinde nasıl ele aldığını inceleyen Serdar Öztürk'ün "İletişim Bilimi ile Halkbilimi Buluşturan Bir Bilim İnsanı: İlhan Başgöz" başlıklı yazısında öne sürdüğü görüşler ve vardığı sonuçlardır. Serdar Öztürk sözü edilen makalesinde İlhan Başgöz'ün bilimsel çalışmalarının kavramsal çerçevesini bir ölçüde iletişim biliminin kuramları üzerinden ele aldığını saptadığını belirtir ve İlhan Başgöz'ün halk hikâyelerinin nasıl incelenmesi gerektiği üzerindeki görüşlerini irdeler. Serdar Öztürk, İlhan Başgöz'ün halkbilim ve iletişim biliminin önde gelen kuramcılarından hareketle bir model geliştirdiğini söyler (Öztürk, 2006: 48). Serdar Öztürk'ün İlhan Başgöz'ün iletişim modeline dair oluşturduğu şema aşağıda verilmiştir (Öztürk, 2006: 50):



Şekil 1: Serdar Öztürk tarafından oluşturulan İlhan Başgöz'ün Sosyal Gösterim Modeli

"Sosyal Gösterim Modeli Üzerinden *Bağrıyanık Ömer* Adlı Romanı Okuma Denemesi" başlıklı bu çalışmanın çıkış noktasında romanın da tıpkı halk hikâyesi gibi bir iletişim nesnesi olması, edebiyat araştırmalarında farklı disiplinlerin yaklaşımlarının edebî metinlere uygulanabilirliğinin tartışmaya açılması ve benzer araştırmalar için örnek oluşturma düşüncesi yatmaktadır. Bu çalışmada alışlagelmiş roman çözümleme yöntemlerinin bir hayli dışında bir tutum izlendiği açıktır. Serdar Öztürk, İlhan Başgöz'ün halk hikâyesi inceleme yöntemini modelleştirirken "*Başgöz'ün Temel Anlayışı: Sözlü Anlatım 'Sosyal Gösterimdir'*" (Öztürk, 2006: 48) demektedir. Serdar Öztürk, yukarıda gösterilen modelde geri beslemenin olmadığına da dikkat çekmektedir (Öztürk, 2006: 51). Geri beslemenin olmayışı tek yönlü bir iletişimi düşündürmektedir. Bu ise, yazılı bir anlatı olarak romanın sosyal gösterim kavramı etrafında ele alınabilmesini kolaylaştırmaktadır. Burada incelenmek üzere seçilen romanın halk hikâyeciliğinin temel yapı unsurlarını içermesi, geleneksel olan ile modern anlatıyı birleştirme özelliği de önem taşımaktadır. *Bağrıyanık Ömer* adlı roman, bu çalışmada sosyal psikolojinin sosyal gösterim/temsili (a social representation) şeklinde kavramsallaştırdığı bir bakış açıсы-

la, edebî metnin tek taraflı (yazardan okura/ sanatçıdan topluma) bir iletişim örneği olduğu varsayımından hareketle ve aslında daha önce sözlü kültüre ait anlatılar üzerinde yapılmış örnekleri olan bir yöntem ile incelenmiştir. Sosyal psikoloji, halkbilim ve iletişim biliminin bilgi evrenine başvurularak yapılan bu çalışmanın temeli, İlhan Başgöz'ün de çalışmalarında üzerinde durduğu anlatı metninin toplumsal bağlarından kopuk olmayan, duruma/zamana/ mekâna/çağa göre değişen yapısı üzerine uygulanan bir yöntemin aslında yazılı edebiyatın ürünü olan, toplumsal yapının yansıması olmakla birlikte değişmez bir metne uygulamanın verdiği sonuçları görmek üzerinedir. Ayrıca sözlü kültür ve edebiyat ürünlerinin incelenmesinde kullanılan bir yöntemin yazılı edebiyat ürünlerine uygulamasının ne ölçüde olası olduğunu da saptamaktır. İncelenmek üzere seçilen metin (yazılı bir metin olması nedeniyle artık değişmez ve olduğu gibi gelecek kuşaklara aktarılacağı bilgisi göz önüne alınarak), İlhan Başgöz'ün inceleme yönteminden hareketle Serdar Öztürk'ün geliştirdiği model ve sosyal gösterim kavramı odağında ele alınmıştır. Bu çalışma edebiyat araştırmalarında yeni bir bakış açısı ve yöntem tartışmasını da dikkatlere sunmaktadır.

I. Sosyal gösterimin öğeleri ve *Bağrıyanık Ömer* adlı romanın incelenmesi

Bu bölümde ilk olarak sosyal gösterim kavramının ne olduğu üzerinde durulacaktır. Ardından *Bağrıyanık Ömer* adlı roman, sosyal gösterimin ana ilkeleri üzerinden incelenecektir.

Sosyal gösterim teorisi sosyal yapının anlaşılmasında en önemli adım olarak anonim gerçeklerin analizini gerekli görür (Moscovici'den akt. Öner, 2002: 30). Temsiller, bir grubun ya da onun imajlarının değişim içine girdiği sırada ortaya çıkar veya değişirler. Kriz zamanlarında insanlar konuşmaya daha çok istekli olur, imajlar ve ifadeler daha canlıdır. Toplumsal hatıralar daha hareketli, davranış daha çok kontrolsüzdür. Kişiler gitgide zihni karıştıran ve tanıdık gelmeyen dünyayı tanıma arzusu ile harekete geçerler. Özel ve toplumsal dünyalar arasındaki bölünmelerin bulanıklaşması ile sosyal içerikli yeniden yapılanmalar daha çıplak, daha az süslenmiş bir şekilde gözükür. Dolayısı ile sosyal temsillerin başlangıcı yeni bir bilimsel katkı ya da gündemdeki bir olayla başlar. Ancak bu tip olayların sadece ortaya çıkmaları sosyal temsillerin oluşumu için yeterli değildir. Bunların ilginç ve önemli bir şekilde ortaya çıkmaları gerekmektedir (Moscovici'den akt. Öner, 2002: 30,31). Modern üretim koşullarının hâkim olduğu toplumların tüm yaşamı gösterilenlerin uçsuz bucaksız birikimi olarak görünmektedir (Debord, 2006: 35) ve yaşamın her bir yönünden kopmuş olan imajlar, bu yaşamın birliğini yeniden kurmanın artık mümkün olmadığı ortak bir akışta kaynaşır. Kısmi olarak göz önüne alınan gerçeklik, ayrı bir sahte dünya olarak, salt seyrin nesnesi olarak, kendi genel birliğinde sergilenir. Dünyasal imajlardaki uzmanlaşma, yalancının kendine yalan söylediği özerkleşmiş imaj âleminde, kendini tamamlanmış bulur. Genel anlamda gösteri, yaşamın somut ters yüz edilişi olarak, canlı olmayanın özerk devinimidir (Debord, 2006: 35,36). Gösteri kendini hem bizzat toplum olarak, hem toplumun bir parçası olarak ve hem de bir birleştirme aracı olarak sunar ve toplumun bir parçası olarak, özellikle, bütün bakış ve bilinçleri bir araya getiren sektördür. Gösteri bir imajlar toplamı değil, kişiler arasında var olan ve imajların dolayımından geçen bir toplumsal ilişkidir (Debord, 2006: 36). Toplumsal bir ilişkiden söz edildiğinde bunun iletişim boyutu da gündeme gelmektedir. Roman yazarı Diane Doubtfire'a göre insanın en büyük ihtiyaçlarından biri benzerleriyle iletişim kurabilmek, anlamak ve anlaşılmasıdır (Doubtfire, 1999: 7). Bireylerin iletişimi kadar kitlelerin iletişimi ve

araçları da önemli bir konudur. Denis McQuail ve Sven Windhal'a göre kitle iletişim araçlarının birincil amacı çoğu kez ne belirli bir enformasyon iletmek ne de kamuoyunu kültür, inanç ve değer yargısında birleştirmektir. Amaç, çok basit olarak izleyicinin görsel veya işitsel olarak ilgisini çekmek ve bunu sürdürmektir (McQuail ve Windhal, 1997: 70). Gösterim olarak iletişimin başarısı edinilen toplam ilginin göreceli payı ile ölçülmektedir (McQuail ve Windhal, 1997: 71). McLuhan'a göre ileti, iletişim aracının kendisidir ve bir kültürün aktarım tarzı o kültüre etkide bulunarak onu dönüştürmektedir (Alemdar ve Kaya, 1983: 13). Popüler kültür satın alınan, halk kültürü ise imal edilendir ve halk kültürü iş ve dinlemenin birbirini tamamlayıcı, birbirine zıt olmadığı, bitişik olduğu dönemin kültürüdür (Alemdar ve Erdoğan, 1994: 120). Halk kültürünün oluşum sürecinde üretim ve aktarım birliği vurgusu önemlidir. Halk verimlerinin en önemli özelliklerinden biri kültür aktarımı, kültür taşıyıcılığı işlevine sahip olmalarıdır. Burada incelenmek üzere seçilen roman da bir anlamda kültür taşıyıcılığı görevi görmektedir. Sibel A. Arkonaç, "*Moscovici sosyal temsilin, kişilerin birbiri ile olan etkileşimleri ile sürekli inşa edildiğini savunur. Sosyal temsilleri oluşturan nesnelere hemen sınırsız bir şekilde cemaatin, bir topluluğun paylaştığı fikirler, düşünceler, imajlar ve bilgilerdir.*" (Arkonaç, 2001: 103) demektedir. Bu çalışmada incelenmek üzere seçilen *Bağrıyanık Ömer* adlı romanda da Ömer'in hikâyesi yıllar içinde yeniden inşa edilmiş, anlatı beraberinde birtakım ritüellerin (yoldan geçerken başını eğme, düğün sırasında gelin ve damadın yaptığı uygulamalar, vb) oluşumunu sağlamıştır. *Bağrıyanık Ömer* adlı roman da bu dört unsur üzerinden ve İlhan Başgöz'ün şematize edilen yöntemi ile incelenmiştir. Serdar Öztürk, bir sözlü anlatımda/gösterimde anlamı oluşturan bütün unsurları dört başlık altında ele almaktadır. Buna göre sosyal gösterimin unsurları şunlardır (Öztürk, 2006: 51-55):

1. Anlatıcı
2. Anlatı (Geleneksel Tür)
3. Yakın Toplumsal Çevre: Dinleyici
4. Uzak Toplumsal Çevre: Politik rejim, medya, mekân, zaman

Bağrıyanık Ömer adlı romanı anlatıcı, anlatı, yakın ve uzak toplumsal çevre açısından ele almadan önce eserin içeriği hakkında kısaca bilgi vermek uygun olacaktır. *Bağrıyanık Ömer*, parçalanmış bir ailenin ve bu aile içindeki küçük bir çocuğun trajik yaşamının romanıdır. Anne, baba ve tek çocukları olan Ömer'den oluşan bu çekirdek ailede anne-baba arasında şiddetli bir geçimsizlik söz konusudur. Birbirlerine duydukları sevginin tükendiği, saygının kalmadığı bu çiftin neredeyse tek ortak noktası çocukları Ömer'e duydukları sevgidir. Eşinden ayrılmak ve Ömer'e tek başına sahip olmak isteyen babanın türlü entrikası romanda olaylara yön veren ana çıkış noktasını oluşturur. Uzun süren bir boşanma sürecinin ardından ayrılan çift, kendilerine yeni hayatlar kurup mutlu olmanın yollarını ararlar. Ancak bu arada Ömer, önce anne ve babasının kavgasının arasında, sonra da anne ve babasının kurduğu yeni yuvaların dışında yalnız, kimsesiz, ilgisiz ve bakımsız hatta aç ve susuz kalır. İçinde bulunduğu duruma daha fazla dayanamayan Ömer, yaşından (6 yaşındadır) beklenilmeyecek bir tavır ile anne babasına ve yaşama küser, intihar eder. Henüz oyun çağındaki olan, küçük bir çocuğun yaşadıkları üzücüdür. Ömer ve anne babasının durumu, pek çok parçalanmış ailenin yaşadıklarından farklı değildir. Bu nedenle Ömer ve ailesinin yaşadıkları aslında toplum içinde örnekleri sıkça görülen, aile içi psikolojik ve fiziksel şiddetin birer yansımasıdır. Roman,

anne babanın bencilliğinin çocuklarına nasıl zarar verdiğini göstermesi noktasında önemlidir. Ömer'in kısacık yaşamı ebeveynler ile topluma çok değerli iletiler verirken, *Bağrıyanık Ömer* adlı roman da okurda bir sosyal gösterim etkisi yaratmaktadır. Sosyal gösterimin unsurları açısından roman incelendiğinde ulaşılan bilgilere aşağıda sırasıyla yer verilmiştir.

1. Anlatıcı

Sosyal gösterimin ilk olarak üzerinde durulması gereken ögesi anlatıcıdır. Serdar Öztürk'e göre İlhan Başgöz, halk hikâyelerini incelerken anlatıcıyı dışarıda bırakmaz. Anlatının canlılığını, dinamizmini sağlayan, hikâyenin kurgusunu seyirci/ dinleyici grubunun özelliklerine tepkilerine göre değiştiren anlatıcı son derece önemlidir (Öztürk, 2006: 51). İlhan Başgöz de anlatıcı konusunda şöyle der:

Anlatıcı gösterimde, hemen her zaman başka insanları anlatır, başka çevreleri anlatır, onların yerine konuşur. Anlattığı hikâye başkalarının maceralarından oluşur. Fakat bu anlatıcı orada, öz kişiliğini saklayarak, sahnede rol yapan, başkalarının karakterine bürünen, temsil ettiği karakterleri taklit eden bir oyuncu değildir. İsteddiği kadar kendisini hikâye karakteri ile özdeşleştirsin, istediği kadar kendisini hikâyedeki maceraların içinde görsün, o gene de hikâye anlatıcıdır ve bu karakterinden kopmaz. (Başgöz, 1998: 100).

Elbette İlhan Başgöz'ün de Serdar Öztürk'ün de sözünü ettiği anlatıcı, sözlü edebiyat ürününün anlatıcısı yani anlatıyı dinleyici kitlesi önünde anlatan kişidir. Burada ise yazılı bir metnin anlatıcısı, sosyal gösterim kavramı etrafında ele alınmıştır.

Bağrıyanık Ömer adlı romanın en önemli ve dikkat çeken yönü, anlatıcısıdır. Aslında romanda iki ayrı anlatıcı göze çarpar. Çünkü romanını yazar; iç içe geçmiş, biri küçük ve yarım kalmış, diğeri büyük ve tamamlanmış iki parça halinde kurgulamıştır. Yarım kalan ilk hikâye, kendinden sonra gelen bölümün serimi şeklindedir ve romanı oluşturan asıl bölümü kapsar. Yarım bırakılan bu ilk bölümde anlatıcı, aynı zamanda hikâyenin kahramanıdır ve kim olduğu, ne iş yaptığı, Ömer'in hazin hikâyesinin anlatıldığı yere neden geldiği belli değildir, romanın herhangi bir yerinde de bu soruların yanıtı verilmez. Bu giriş bölümünde anlatıcı, sadece Ömer'in hazin hikâyesinin anlatımını sağlamaya hizmet eder. Bu iç içe geçmiş iki ana parçada birbirinden bağımsız farklı anlatıcı görülür. Her iki anlatıcı da romanın ilk başında ve ilk hikâye parçasında okurun karşısına çıkarılır. Roman,

Şoseden gidersek, gün kararmadan kasabaya varamayacaktır. Her adımda ayaklarımız kayarak fundalara, dikenli, sert yabancı otlara tutunmaktan avuçlarımız kanaya kanaya turmandığımız Sazlıtepe'de bir ağaç altı arıyordum.

(...)

-Ağaç filân yok... Bu ne iş böyle?

Yoldaşım, bir ihtiyar köylüydü:

-Sazlıtepe, burası, dedi. Ağaç değil, ot bitmez, çimen yeşermez...

-Bu sazlar sulak yerlerde yetişir... Dağ başında görmemiştim.

-Haklısın ağa... Bura zamanyılan sulak yermiş...

-Öyle ise, aşağıdaki ova da göldü!

-Onu bilmem! Bu taraflarda kime sorsan, sana böyle der.

-Sazlıtepe 'yi su bastığını sen gördün mü?

-Ne ben, ne babam, ne dedem, ne de dedemin dedesi görmüş! Eski bir masaldır, kulağın kulağa duymuşsundur. Kara taşlı dağlar üstünde havuzlar ve bu havuzlarda canlı balıklar olduğunu işitmişim.

(...)” (Yesari, 2017: 11)

sözleriyle başlar. Bu ilk bölümde bir yolcu ile ona kılavuzluk eden ihtiyar bir köylünün bir kasabaya varmak üzere yaptıkları yolculuğun anlatımı söz konusudur. Bu bölümün anlatıcısı, yolcudur. Kasaba yolunda ilerlerken anlatıcı, kendisine kılavuzluk eden ihtiyara bir gidiş yolu önerisinde bulunduğunu, ancak yaşlı adamın bunu şiddetle reddettiğini söyler. İhtiyarın özellikle yolun daha kestirme görünen tarafından yürümeye karşı çıktığını belirtir. Bu sırada ihtiyar köylünün kendisine evli ya da boşanmış olup olmadığını sorduğunu söyler. Anlatıcı, ihtiyar adama bunu neden merak ettiğini sorduğunda ise yanıt için biraz beklemesi gerektiği cümlesi ile karşılaşır. İhtiyar adam, bu arada dört dörtlükten oluşan hüznü bir şarkı¹ söylemeye başlar. Şarkının sözleri içinde “*Sen ağlama, ben ağlayayım/ Gene anam gelin olur*” (Yesari, 2017: 15) dizeleri dikkat çeker. Yol üzerinde anlatıcı ve ihtiyar adam, Söğütçük denilen bir yerde mola verirler. Burada suyu berrak bir pınar vardır. Bu sudan doyasıya içerler ve oturup dinlenmeye başlarlar. Bu sırada ihtiyar adam, anlatıcıya neden boşanmış olup olmadığını sorduğunu açıklamanın zamanının geldiğini belirtir ve söylediği türkünün (ihtiyar adam burada türkü sözcüğünü kullanır) Ömer’in destanı olduğunu belirtir ve şöyle der:

Ömer'in destanı... Bu havayı kim çıkarmış bilinmez... yalnız elden ele, dilden dile dolaşır. Destanın yazılısını köyde arasan belki ele geçirebilirsin. Hoş komşu köylerde de Ömer'in destanını bilirler ya... Anadolu'da şayet uzun boylu dolaşmışlığın varsa rastlamışsındır. Bir çok köylerin adı Ömerli'dir... İşte bu destandan ötürü... (Yesari, 2017: 17).

Böylece ihtiyar adam, Anadolu'nun birçok yerinde rastlanılan Ömerli yer adları için destana ve destanda anlatılan olaylara atfen verildiği bilgisini aktarır. Tek bir anlatımın aynı adı taşıyan birçok yer için geçer olduğunun altını çizer. Bu noktada ihtiyar adam, buldukları mekân ile ilgili olarak geçmiş ile yaşanan gün arasındaki davranış değişimlerinden söz eder. Anlatıcı, ihtiyar adamın sözlerinden sonra Ömer'in destanını merak ettiğini belirtir. Ancak Ömer'in destanını öğrendiği kaynak, ona kılavuzluk eden ihtiyar adam değil bir başkasıdır. Bu bölümde romanda “*Kasabada Ömer'in destanını aradım; aksakallı, masal külçesi hâline gelmiş bir ihtiyar; hem okudu hem anlattı:*” (Yesari, 2017: 18) denilerek söz ikinci bir anlatıcıya emanet edilir. “Aksakallı, masal külçesi hâline gelmiş ihtiyar” tamlaması, hikâyeyi anlatan kişiye saygı duyma ve aynı zamanda anlatılanın gerçekliğine inandırma işlevi görmektedir. Anlatıcı, Ömer'in hikâyesini yolda kılavuzluk eden ihtiyar köylü yerine, kasabada yaşayan, masal dağırcığı geniş, sözüne güvenilir bir başka ihtiyardan dinlediğini belirtir. Aksakallı ihtiyar, Ömer'in başından geçenleri anlatırken tıpkı bir halk hikâyecisi gibi davranır. Ömer'in destanının anlatımına,

-Yüzlerce yıl evveldi. Geçtiğin ovada bir şehir kuruluydu. Şimdiki bu kurak, çatlak yaylalar vaktiyle bol, geniş gölgelerini salan ağaçlar, fidanlar, bağlar, bahçeler, çimler, çiçeklerle süslü idi... Tütmeyen ocak, ekilmemiş bir karış toprak, sürülme-

miş bir dilim tarla yoktu. Bağlar arasından ırmaklar geçer, bahçelerde kaynaklar fişkirir, çeşmelerden tatlı sular akardı. (...) İşte bu şehir, bir gecenin içinde battı, mahvoldu. Bir gece baştan başa meraları, yaylaları, tarlaları, bahçeleri su bastı. Ağıllardaki hayvanları sular boğdu, götürdü. Tarlalarda ekinleri sular aldı götürdü... Çatılar uçtu, bacalar yıkıldı... Taş, taş üstünde kalmadı... (Yesari, 2017: 19)

sözleriyle başlar. “*Taş, taş üstünde kalmadı...*” ifadesi romanın ilk ana bölümünün de son cümlesidir. Bundan sonra kurguda ne ilk anlatıcı ne de aksakallı ihtiyar görünür. Romanın ikinci ana parçası ve Ömer’in başından geçenlerin anlatıldığı bölüm,

Bakır Efe, iç avlunun kapısını açarken, karısına bağırdı:

-Emine, Ömer nerede?

Emine merdivenin başına gelmişti, parmağını ağzına götürdü:

-Bağırma, küçük uyuyor... (Yesari, 2017: 23)

diyalogu ile okurun karşısına çıkar ve yazar artık bundan sonra sözünü; her şeyi bilen, gören, Tanrısal anlatıcıya bırakır. Anlatının bu bölümünde Ömer’in başından geçenler anlatılır. Ömer’in içinde bulunduğu duruma daha fazla katlanamayıp intihar etmesi ile olay örgüsü son bulur. Bundan sonra Ömer’in hikâyesinin anlatımından üç adet yıldız konularak ayrılmış iki küçük paragraf yer alır:

Derler ki, Ömer’in susuzluktan dili, damağı; ana baba hasretinden bağı yanarken, elinde bir söğüt dalıyla kendisini boşluğa bırakıverdiği Kızılınar, o gece taştı...

Ve gene derler ki; Söğütçük, Bağrıyanık Ömer’in, elinde söğüt dalıyla kaybolduğu yerdir... (Yesari, 2017: 134)

Bu iki paragraf aksakallı masal anlatıcısının -*Yüzlerce yıl evveldi...* (Yesari, 2017: 19) diye başlayan yukarıda da bir kısmı verilen, anlatının serimini tamamlayan, bütünleyen, kapanış sözleridir. *Bağrıyanık Ömer*, kurgusal anlamda hikâye, halk hikâyesi ve romanın üst üste binmiş hâlidir. İlk giriş hikâyesi ile Ömer’in başından geçenlerin anlatıldığı hikâyeyi, bir yaşlı hikâye anlatıcısı birleştirir. Böylece Ömer’in hikâyesi ile bir doğa parçasının durumu (kurak, sulak, vb. olması) ve bir yere ad verilmesi arasında bir ilişki de kurulmuş olur. Birinci tekil kişi ile kurulan ilk anlatıcı, anlatılanın inandırıcılığının sağlanmasında önemli bir görev üstlenmiştir. Roman, ilk bölüm verilmeden, sadece Bakır Efe ile Emine arasındaki diyalog ile başlamış olsaydı, Söğütçük ve Kızılınar’a dair efsanelerden söz edilemeyecek, Ömer ile efsaneler ilişkilendirilemeyecek ve Ömer’in başından geçenler sadece kurmaca olarak kalacaktı. Romanın ilk bölümü ve bu bölümdeki anlatıcı, bir tür olarak efsanenin kendisine inanılmayı istemesi özelliğine bir vurgudur.

2. Anlatı: Roman

Bağrıyanık Ömer adlı eserde anlatı, romandır. Roman iki ana parçadan oluşur. İlk ve kısa parçada anlatıcı, ihtiyar bir köylü ile bir köy yolunda birlikte yürümektedir. Yolun belli bir noktasına geldiğinde ihtiyar adam, kılavuzluk ettiği anlatıcıya başından bir evlilik geçip geçmediğini sorar. Bu soru, anlatıcı tarafından şaşkınlıkla karşılanır ve beraberinde niçin sorulduğunu anlamaya yönelik yeni bir soru getirir. Ara düğüm ve merak unsuru oluşturan

bu konuşmada, ihtiyar adamın yöneltildiği bu sorunun yanıtı hemen verilmez. İhtiyar adam, soruyu neden sorduğunu yol üzerinde bulunan Söğütçük denilen yere geldiklerinde açıklar. İhtiyar kılavuz, Söğütçük'e eskiden daha çok itibar edildiğini, evlilik çağındaki gençlere gelip burada bir söğüdün gölgesinde iki rekât namaz kılıp üç İhlâs bir Fatiha okuyup üç avuç su içmezlerse kimsenin kızını vermediğini, yeni gelinlerin de buraya getirilip yüzlerinin süslerinin burada yapıldığını, ellerine kınaların burada yakıldığını, gelin alayındaki çocukların davul zurna eşliğinde Ömer'in türküsünü söylediklerini anlatır. Düğün yapılan zamanlar dışında Ömer'in türküsünü söylemenin uğursuzluk sayıldığını, şayet Ömer'in türküsünü söyleyen çocuk öksüz, yetim kalmış ise ona ses çıkarılmadığını söyler. Artık o düğün alaylarının unutulduğundan yakınan ihtiyar adam, değişmeyen bir âdet olduğundan da söz eder. Bu da her yeni gelin ve güveyin kasaba yolundan geçerlerken, Söğütçük görünüp de gözden kayboluncaya kadar ona arkalarını dönmemeleri, başından iki nikâh geçmiş olan kadın ve erkeklerin Söğütçük'e uğramamaları ve Kızılpinar'dan su içmemeleridir. Bu durumda olan kadın ve erkeklerin kasaba yolundan da başlarını eğerek ve Söğütçük'e bakmadan geçiyor olmalarıdır. Bahtsız insanlar ise buraya gelmekte ve söğütten kırk bir yaprak koparıp suya atmakta, böylece suyun onların dileklerini Allah'a götürdüğüne inanmaktadırlar (Yesari, 2017: 18). Görüleceği gibi romanın bu ilk bölümü, Söğütçük'e dair halk inanışlarının anlatımını içermektedir. Bu bölümde bu halk inanışları ve hatta düğünlere dair ritüellerle birlikte bunlara kaynak olan Ömer'in destanının da varlığından söz edilir. Ömer'in destanı, romanın Bağrıyanık Ömer (Hikâye) adlandırması ile verilen ikinci ana bölümünde anlatılır.

Bu bölümde Ömer'in başından geçenler anlatılır. Böylece roman, iç içe geçmiş iki kurgusal parçadan oluşmuş olur. İlk, büyük halkada anlatıcı ve yabancı bir adam yolda yürümektedirler. Burada zamanda kronolojik bir akış, mekânda ana menzile giden düz bir çizgi yani devamlılık vardır. Ömer'in hikâyesi bu yol üzerinde yolun belirli bir yerinde anlatılmaya başlanır ve belli bir yere (uçurum kenarı) gelince tamamlanır. Ömer'in hikâyesinin anlatılmaya başlandığı ve bittiği yer, tesadüfî değildir. Çünkü mekân, Ömer'in artık halk arasında bir efsaneye dönüşmüş olan acıklı hikâyesinin de son bulunduğu yani küçük çocuğun intihar ettiği yerdir. Yolda kılavuzluk eden ihtiyar adam ile anlatıcı yabancı adamın yolculuğu kurgunun ilk halkası iken, Ömer'in asıl hikâyesi bunun altında yer alan ikinci halkada verilir. Her iki hikâye halkası da aynı anda ve Ömer'in ölümüyle son bulur. Söğütçük, Ömer'in kayb olduğu yerdir, denilerek anlatım sonlandırılır. Ömer'in sonunun "kaybolmak" fiiliyle anlatımı önemlidir. Çünkü "ölmek" fiili belirgin ve kesin bir sonu ifade ederken "kaybolmak" gizemli ve bilinmez bir durumu imlemektedir.

3. Yakın toplumsal çevre

İlhan Başgöz'ün halk hikâyelerini inceleme yönteminden yola çıkarak bir iletişim modeli ve aynı zamanda bir inceleme yöntemi sunan Serdar Öztürk'ün bu çalışma için de temel yol gösterici olarak seçilen makalesinde yakın toplumsal çevre, Başgöz'e göre halk hikâyesinin dinleyicileridir. *Bağrıyanık Ömer* adlı roman özelinde yakın toplumsal çevre nedir sorusunun yanıtı ise biraz farklıdır. Kurgu ve anlatım tekniği açısından başka bir yazılı metin için yakın toplumsal çevrenin dinleyiciye karşılık olarak okur olduğunu söylemek doğrudur. Oysa roman türündeki bir metni, bir halk hikâyesinin ikinci bir parçası olarak veren *Bağrıyanık*

Ömer’de yakın çevre; okur ile birlikte romanın ilk bölümünde yer alan ve Ömer’in destana dönüşen kısacık hayatına ilişkin bilgileri paylaşan kişi ve roman kurgusundaki Söğütçük’ün halkıdır. Söğütçük’e bir vesile ile giden yabancıнын (ilk bölümün anlatıcısının) Ömer’in başından geçen üzücü olaylar hakkında bilgi vermek istediği anlaşılmaktadır. Bir adı olmayan bu kişi, birinci tekil kişili anlatım ile okurun karşısına çıkar. Birinci tekil kişi anlatımı, “bir zamanlar, vaktiyle bir köy, bir çocuk varmış”, vb. masalsi, gerçek dışı bir anlatıdan okuru uzaklaştırdığı gibi olayların bizzat duyulduğuna, ana kaynaktan bizzat dinlendiğine yani inandırıcılığına vurgu yapar. Burada altı çizilmesi gereken bir başka nokta ise, romanda Ömer’in hikâyesinin bilenler, anlatıyı dinleyenler üzerinde yarattığı etkinin de açıklanmış olmasıdır. Yani yukarıda belirtildiği gibi her yeni gelin ve güveyin kasaba yolundan geçerken, Söğütçük görünüp de gözden kayboluncaya kadar ona arkalarını dönmemeleri; başından iki nikâh geçmiş olan kadın ve erkeklerin Söğütçük’e uğramayıp Kızılıpınar’dan su içmemeleri; bu durumda olanların kasaba yolundan başlarını eğerek ve Söğütçük’e bakmadan geçmeleridir. Yine bahtsız insanların buraya gelip söğütten kırk bir yaprak koparıp suya atmaları, böylece suyun onların dileklerini Allah’a götürdüğüne inanmalarıdır. Ömer’in hikâyesinin anlatımın yapıldığı sırada dinleyicide bıraktığı etkiyi *Bağrıyanık Ömer* adlı eser yazılı bir metin olduğu için söylemek olası değildir. Ancak, Ömer’in hikâyesini bilenler ve dinleyenler üzerinde yarattığı etkinin, başka bir deyişle anlatının kültürel işlevinin yerine geldiği anlaşılmaktadır. Ayrıca Söğütçük ve Kızılıpınar’ın Ömer’in kısacık yaşamı ile özdeşleşen hikâyesinin vermek istediği ana ileti (bencil ebeveynlerin çocuklarına zarar verdikleri) göz önüne alındığında, trajik sonun dinleyicilerin tepkileri ile değişmesi pek de olası görünmemektedir.

4. Uzak toplumsal çevre: Politik rejim, medya, mekân, zaman

Bağrıyanık Ömer adlı eserin uzak toplumsal çevre noktasında değerlendirebilmek için öncelikle romanın zaman kavramını doğru belirlemek gerekmektedir. Yazılı bir metin olan *Bağrıyanık Ömer* için üç farklı zamandan söz etmek gerekir: Eserin yazılma zamanı, eserde anlatma zamanı ve eserde vaka zamanı. *Bağrıyanık Ömer*’in ilk yayımlanma tarihi 1930 yılıdır. Araştırmacı Cihangir Doğan’a göre Türkiye’nin nüfusu 1930’dan 1990’a kadar yaklaşık 4 kat artmış ve boşanmaların da aynı dönemde 12 kat arttığı görülmüştür. Boşanmalardaki bu artış rakam olarak 1992’de 27.133’e ulaşmıştır (Doğan, 1998). Araştırmacılar Aydın ve Baran’a göre ise sanayi devrimi sonucu yaşanan toplumsal değişme, feodal döneme özgü tüm yapılarda farklılaşmayı da beraberinde getirmiştir. Evlenme ve boşanma olguları da bu değişim sürecinden etkilenmiş, sanayi devrimi sonrası modern topluma özgü yeni durumlar ortaya çıkmıştır. Sanayi devrimi sonrası yaşanan modernleşme ile birlikte evlilik katı kurallara bağlı olmaktan kurtulmuştur. Geleneksel yaşamda birçok soruna rağmen; çocuğun varlığı, dini ve örfi kuralların etkisiyle sürdürülen evliliklerin yerini modern yaşamda psikososyal doyumun her an yaşanmak istendiği evlilikler almaya başlamaktadır. Beklentilerin karşılanmadığı noktada ise boşanma artan oranları sonucunda daha fazla kişiyi ve çocuğu etkilemesiyle toplumsal boyutları aşip evrensel bir sorun haline gelmektedir (Aydın ve Baran, 2010: 117, 118). Türkiye’de evlilik ve aile kurumunun durumuna ilişkin farklı bilim disiplinlerince yapılmış çok sayıda araştırma bulunmaktadır. Çalışmanın sınırlılıkları dikkate alınarak burada bu araştırmalara ve sonuçlarına ayrıntılı biçimde değinilememiştir. Ancak toplumsal

değişmelerin aile kurumunu etkilediği ve özellikle 1930'lardan itibaren Türkiye'de boşanmaların önemli bir olgu olarak toplum yaşamında yer etmeye başladığı söylenebilir. Parçalanmış bir aile içinde yalnız ve bakımsız kalmış bir çocuk olan Ömer'in hikâyesi ile yazar, anne ve babaların bencil, anlayışsız davranışlarının çocuklarına ne ölçüde zarar verdiğinin altını çizmekte; bir anlamda anlatı, önemli bir sorun üzerine toplumun dikkatini çekmektedir.

Romanın kurgusu içinde zaman unsurunun nasıl yer aldığına bakıldığında anlatma zamanı ile vaka zamanının farklı olduğu görülmektedir. Anlatma zamanı yıl olarak belli olmadığı gibi metinde buna dair fikir verebilecek herhangi bir ipucuna da rastlanmamaktadır. Romanın birinci tekil kişili anlatıcı ile anlatılan ilk kısmında zamana dair tek bilgi, çok sıcak bir yaz günü olduğudur. Sıcak bir yaz günü ise, romanın kurgusu içinde önemli bir işleve sahiptir. Ömer'in hazin hikâyesinin anlatılması, küçük çocuğun içine düştüğü duruma empati yapılabilmesi için sıcak bir yaz günü önemli bir zaman dilimidir. Romanın bu ilk kısmının anlatıcısı sıcak güneşin altında çok susar ve bir su kaynağına bir an evvel ulaşmayı ister. İşte sicağın ve susuzluğun yarattığı sıkıntı ile anlatıcı ve ona kılavuzluk eden köylünün vardığı su kaynağının efsanesi önemli bir hâle gelir. Çünkü burada insanı susuzluktan perişan eden çok sıcak hava, romanın ikinci bölümünde anlatılan Ömer'in hikâyesinin can alıcı noktası ile de ilgi kurar. Anne babası tarafından bakılmayan, en çok sevdiği bu iki insandan hak ettiği sevgi ve ilgiyi göremeyen Ömer, aç ve susuz olduğu halde kendini uçurumdan aşağı atmıştır. Bu nedenle reel bir zaman tanımından çok kurguda susuzluğun yarattığı çaresizliğin altını çizen kuraklık ve sıcaklık hâli daha büyük önem taşımaktadır. Böylece aslında hikâyede anlatılan olaylar, zaman ve mekân açısından genişleyerek belirli bir coğrafyanın anlatısı olmaktan sıyrılıp daha evrensel bir anlatıya dönüşür. Dünyanın herhangi bir yerinde parçalanmış, dağılmış bir aile içinde bir çocuk, birtakım mağduriyetler yaşayabilir. *Bağrıyanık Ömer*'de küçük çocuğun aç susuz, bakımsız kalmış olması, aile içinde çocuğun hem anne hem de babası tarafından ezilmesinin metaforudur. Ömer anne ve babasının ilgisizliği, üvey anne ve babasının kötü davranışları ve derinden duyumsadığı yalnızlık, kimsesizlik duygusunun etkisiyle intihar etmiştir. 6 yaşlarında bir çocuğun intihar gibi bir yola başvurması, son derece uç bir görüntüdür. Ancak, yanlış bir tutumu eleştirmek ve yapılan hataların büyük sonuçlar doğurabileceğini göstermek adına anlatının Ömer'in yaşını da aşan, oldukça radikal bir davranışıyla son bulması, topluma yapılan bir uyarı olarak algılanmalıdır.

Romanın vaka zamanına gelince, metinde ikinci ve aslında asıl vaka zincirini oluşturan kısımdan hemen önce, Ömer'in hikâyesini anlatan aksakallı ihtiyarın anlatımına, “-*Yüzlerce yıl evveldi. Geçtiğin ovada bir şehir kuruluydu. (...)*” (Yesari, 2017: 19) şeklindeki sözlerine yer verilir. Dolayısıyla Ömer'in başından geçenlerin anlatma zamanından yüzlerce yıl önce gerçekleştiği bilgisi verilerek vaka zamanına işaret edilir. Romanın Ömer'in hikâyesinin anlatıldığı bu ikinci bölümünde Ömer'in babası Bakır Efe ile annesi Emine'nin boşanmak üzere kadiya gitmeleri (Yesari, 2017: 55, 56) önemli bir işleve sahiptir. Kadı tarafından boşanma², bir anlamda zaman olarak birkaç yüzyıl yıl öncesini doğrularken diğer yanda yaşananların masal değil, gerçek olduğuna vurgu yapar. Aslında edebî tür olarak romanın anlattığı olaylar ya da durumların kendisinin gerçekliği konusunda okuru inandırmaya çalışmak gibi bir görevi bulunmamaktadır. Çünkü buna gerek yoktur. Roman tür olarak, gerçekte yaşanmış ya da yaşanması olası olay ve durumların anlatımı biçiminde tanımlanır. Mahmut Yesari de *Bağrıyanık Ömer*'i ilk bölümü atarak sadece ikinci bölümden oluşan bir metin olarak kale-

me alabilirdi. Bu durumda, metin sadece roman türünün bir örneği olurdu. Oysa Ömer'in hikâyesinin başına eklenen küçük bölüm ile sonunda yer alan iki kısa paragraf, eseri bütünsel anlamda bir romandan çok bir efsanenin modernize edilmiş anlatımına dönüştürmüştür. Bu da küçük bir çocuğun içinde bulunduğu açmaza çözüm olarak intihar gibi çok radikal bir yola yönelmesinin gerçeklik olgusuna ne ölçüde yaklaştığını tartışmaktan uzaklaştırmıştır. Ayrıca, ebeveynlerin çocuklarına verdikleri zararları ve bunların ağır sonuçlarını, Ömer'in öldüğü yerde oluşan doğal bir güzellik ile hem yumuşatmış hem de kalıcılığına (o bölgeden geçerken insanların gösterdiği davranış kalıplarına) dikkat çekmiştir.

Sosyal gösterimin uzak toplumsal çevre iletişimi içinde medya ayağı da bulunmaktadır. Ancak sosyal psikoloji açısından medya ve metin ilişkisinde aslında toplum tarafından görünmeyen, bilinmeyen bir nesne, ürün ve benzerinin bilinir kılınması amacı vardır. Bu bağlamda edebî metinlerin sinema veya televizyon dizilerine uyarlamalarıyla toplumun bu metinlerden haberdar olduğu söylenebilir. Türk ve dünya edebiyatından pek çok edebî eser, medya aracılığıyla bilinir olmuştur. *Bağrıyanık Ömer* adında 1980 yapımı, yönetmenliğini Yücel Uçanoğlu'nun yaptığı ve başrolünü Müslüm Gürses'in oynadığı bir film vardır. Ancak balıkçılık yaparak geçimini sağlayan fakir bir gencin başından geçenlerin anlatıldığı bu filmin roman ile tek benzerliği adıdır.

Sonuç

Anlatım tekniği ve kurgu açısından *Bağrıyanık Ömer*, bir halk hikâyesinin yazıya aktarımı görüntüsü çizmektedir. İki parçalı kurgunun ilk bölümündeki anlatıcı kahraman, Ömer'in yazıya aktarılmış, kısacık yaşam hikâyesini aksakallı bir masal anlatıcısının okuduğu metinden dinlediğini söyler. Böylece yazıya geçirilmiş bir halk hikâyesinin varlığı gündeme gelir. Romanın yine en başında ilk anlatıcıya yolda kılavuzluk eden ihtiyar adam tarafından Anadolu'nun birçok yerleşim yerine verilen Ömerli adına, küçük bir çocuk olan Ömer'in başından geçenlerin ve trajik sonunun kaynaklık ettiğinin söylenmesi, efsane türüne özgü bir yapı kullanımıdır. Ömer'in hikâyesi ya da daha doğru söylemle Söğütçük/Kızılpınar'ın efsanesinin oluşumu ve dile getiriliş biçimi; kavuşamayan aşıkların acıklı hikâyelerinden, töreye karşı gelip dinî ve ahlakî değerlerin dışına çıkan hareketlerin gerçekleşmesi sonucu yüz yüze gelinen yaptırımlardan veya cinlerden, albastı ve benzeri durumlardan korunmayı sağlayan ritüellerin anlatımından farklıdır. *Bağrıyanık Ömer*'de görülen durum, halk hikâyesi ile efsanenin içerik ve biçim açısından kendini modernize etmesidir. Roman boşanmanın/ailenin parçalanmasının çocuklar üzerindeki olumsuz etkilerini konu edinen toplumsal bir olguya örtülü biçimde dikkat çekmektedir. Romanda açık bir biçimde boşanma kötüdür, ebeveynler çocukları için fedakârlık yapmalıdır gibi bir ileti yoktur. Ancak romanın ana ileti, ebeveynlerin bencil olmamaları gerektiği, kendilerine yeni aile kurmaları durumunda ilk evliliklerinden olan çocuklarını ihmal etmemeleri gerektiğidir. Romanın yayımlandığı 1930'lu yılların Türkiye'de boşanma eğiliminin arttığı bir zaman olması, yazarın boşanmayı normal, çocuğun ilgisiz ve sevgisiz kalışını ise yanlış bulduğunu göstermektedir. Yazar, romanında çocuk kahramanı Ömer'i intihar ettirerek ailelere uyarıda bulunmaktadır. *Bağrıyanık Ömer* adlı roman, bir halk hikâyesinin insanları ve toplumu yanlış yapmaktan koruma ve onlara uyarıcı bir güç olma işlevini koruyarak, kendisini modern ve yazılı bir anlatım türü içinde yeniden yorumlamasıdır.

Notlar

- 1 Romanda özellikle şarkı sözcüğünün kullanıldığı görülür. Bu bölümde anlatıcı şöyle der: “İhtiyar köylü, hem yürüyor, hem titrek bir sesle, bir köy havası tutturmuş gidiyordu bu hava ne kayabaşı, ne mâniye, ne kesikkereme benziyordu. Her nağmesinde esrarlı bir titreyiş, uçuş, kanatlanış vardı. Bir destana da benzeyen bu şarkının esrarlı havasını, iliklerimi sarmış, kalbim burkula burkula, içinde ığlıtlarla dinliyordum.” (Yesari, 2017, 14)
- 2 Saadet Maydaer, “Klasik Dönem Osmanlı Toplumunda Boşanma (Bursa Şer’iyye Sicillerine Göre)” başlıklı makalesinde “Erkeğin tek taraflı iradesiyle karısından boşandığını yalnızca söz ile bildirmesi dahi yeterli görülmiştir. Durumu mahkemeye kaydettirmesi hukuken şart koşulmamıştır. Fakat mahkeme sicillerinde karşımıza çıkan çok sayıda boşanma belgesi, Osmanlı toplumunda boşanmaların kayda geçirildiğini göstermektedir.” (Maydaer, 2007: 300, 301) demektedir.

Kaynaklar

- Alemdar, K. ve Kaya, R. (1983). *Kitle iletişiminde temel yaklaşımlar*. Ankara: Savaş.
- Alemdar, K.ve Erdoğan, İ. (1994). *Popüler kültür ve iletişim*. Ankara: Ümit.
- Arkoñaç, S. A. (2001). *Sosyal psikoloji (genişletilmiş 2. baskı)*. İstanbul: Alfa.
- Başgöz, İ. (1998). *Sözlü anlatım türlerinde konudan sapmalar (digresyon). folklor/edebiyat İlhan Başgöz Özel Sayısı*. Cilt: III. Sayı: 14. s.99-112.
- Debord, G. (2006). *Gösteri toplumu ve yorumlar (2. basım)*. (A. Ekmekçi, O. Taşkent, Çev.). İstanbul: Ayrıntı.
- Doubtfire, D. (1999). *İnsanlarla iyi geçinmenin yöntemleri (3. Baskı)*. İstanbul. Rota.
- McQuail, D. ve Windhal, S. (1997). *Kitle iletişim modelleri*. (K. Kumlu, Çev.) Ankara: İmg.
- Yesari, M. (2017). *Bağrıyanık Ömer*. İstanbul: Özgür.

Elektronik kaynaklar

- Aydın, O. ve Baran, G. (Ekim 2010). *Toplumsal değişme sürecinde evlenme ve boşanma*. Toplum ve Sosyal Hizmet. Cilt: 21. Sayı: 2. s. 117-126. (<http://www.acarindex.com/dosyalar/makale/acarindex-1423931266.pdf>) (E.T.: 19.04.2019)
- Doğan, C. (1998). *Türkiye’de boşanma sorununun sosyolojik ve istatistiki açıdan değerlendirilmesi*. Sosyoloji Konferansları. Cilt: 0. Sayı: 25. sf. 59-69. (<http://dergipark.gov.tr/iusoskon/issue/9525/119014>. E.T. 04.04.2019)
- Maydaer, S. (2007). *Klasik dönem Osmanlı toplumunda boşanma (Bursa Şer’iyye Sicillerine Göre)*. T.C. Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. Cilt: 16, Sayı: 1, s. 299-320. (<http://dergipark.gov.tr/download/article-file/143797> E.T. 5.04.2019)
- Moscovici, S. (1984). *The Phenomenon of social representations*. In R.M. Farr & S. Moscovici (Eds.), *Social Representations*. Cambridge: Cambridge Press. / Moscovici, S. (1988). *Notes towards a description of social representations*. *European Journal of Social Psychology*, 18, 211-250.
- Öner, B. (2002). *Sosyal temsiller*. *Kriz Dergisi*. Cilt: 10. Sayı: 1. s. 29-35. (<http://dergipark.gov.tr/kriz/issue/41084/496543> E.T. 06.4.2019)
- Öztürk, S. (2006). *İletişim bilimi ile halkbilimi buluşturan bir bilim insanı: İlhan Başgöz*. *Folklor/Edebiyat*. Cilt: 12, Sayı :48, s. 45-59. [https://www.academia.edu/36831267/%C4%B0LET%C4%B0%C5%9E%C4%B0M_B%C4%B0L%C4%B0M%C4%B0_%C4%B0LE_HALKB%C4%B0L%C4%B0M%C4%B0N%C4%B0_BULU%C5%9ETURAN_B%C4%B0R_B%C4%B0L%C4%B0M_%C4%B0NSANI_%C4%B0LHAN_BA%C5%9EG%C3%96Z] (E.T. 04.04.2019)]



DOI: 10.22559/folklor.1039

folklor/edebiyat, cilt: 25, sayı: 100, 2019/4

Eğitim Sosyolojisi Açısından İlhan Başgöz'ün Kuramsal Yaklaşımı

The Theoretic Approach of İlhan Başgöz in Terms of
Sociology of Education

Mehmet Devrim Topses*

Öz

Eğitim kurumu toplumsal yapının bir parçasıdır. Bu nedenle onun ekonomi ve siyaset kurumlarıyla birlikte incelenmesi gerekir. İlhan Başgöz'ün Türkiye'de Cumhuriyet dönemi eğitim uygulamalarına yönelik incelemeleri, eğitim sosyolojisi açısından özellikle iki noktadan önem taşımaktadır. Birinci olarak Başgöz, Cumhuriyet dönemi eğitim sistemini ekonomik ve siyasi temelleriyle etkileşim içinde ele almıştır. Üstelik çok derin olmasa bile, Köy Enstitülerine karşı çıkan toplumsal kesimlerin sınıfsal tabanına yönelik bazı değerlendirmelerde bulunduğu bile görülebilir. İkinci olarak ise Başgöz, tek parti dönemi eğitim uygulamalarına yakından tanıklık etmiş, bu dönemi yaşamış bir bilim insanıdır. Çocukluğu ve ilk gençliği bu dönemlere denk gelmektedir. Günümüzde eğitim kurumunun tarihsel geçmişine yönelik araştırmalarda en büyük sorun veri toplamak, sıklıkla başvuru yöntem ise literatür ve arşivlere başvurmadır. Bu yöntem geçerli ve kabul edilebilir olsa da veriye ulaşma yolunda bazı sınırlılıklar barındırmaktadır. İlgili tarihsel sürecin, bu dönemin içinden gelen bir bilim insanınca ele alınmış olması ise eğitim sosyolojisi için eşsiz bir veri kaynağı olarak kabul edilmelidir.

* Doç. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü. devrimtopses@comu.edu.tr. ORCID ID/0000-0003-2753-6369.

Bu makalede Başgöz'ün Cumhuriyet dönemi eğitim uygulamalarına dönük gözlemlerinden yola çıkarak ulaştığı iki temel kuramsal yaklaşıma yer verilecektir. Bu kuramsal yaklaşımlar Başgöz tarafından oluşturulup tasniflenmiş değildir. Araştırmacı tarafından makalenin konusu olarak seçilip, kuramsal dayanaklarıyla birlikte ortaya konulmuştur. Söz konusu başlıklar şöyle belirtilebilir: Birinci olarak Başgöz, toplumsal sorunların çözümünde eğitimin tek başına belirleyici bir gücü olabileceği yaklaşımını kabul etmemiştir. Eğitimin siyaset ve ekonomik koşulların etkisi altında biçimlenip yeni işlevler kazanacağı yaklaşımının altını çizmiştir. Örneğin egemen toplumsal sınıfların çıkarlarına ters düşen ya da onların desteklemediği bir eğitim uygulaması, toplumsal yapıyı ilerici yönde değiştiremeyecektir. İkinci olarak ise Başgöz, eğitim kurumunun toplumsal gerçeklere uygun ve toplumsal ihtiyaçları karşılayacak biçimde örgütlenmiş olmasının önemini belirtmiştir. Örneğin köyün ve alt toplumsal sınıfların benimseyebileceği tek eğitim uygulaması, onların ihtiyaçlarıyla bütünleşmiş bir eğitim düzenidir. Bu görüşleriyle 1930'lu yıllarda Amerika'da ortaya çıkan eğitimde yeniden yapılandırıcı görüşlerden ayrılarak Marksist kuramcılara yaklaşıyor. Makalede söz konusu kuramsal yaklaşımların daha ayrıntılı bir tasnifine ve açıklamasına yer verilmiştir. Tümüyle literatür taramasına dayalı betimsel bir yöntem kullanılmıştır.

Anahtar sözcükler: *eğitim sosyolojisi, köy enstitüleri, Türk modernleşmesi, toplumsal değişme, toplumsal sınıflar*

Abstract

The education is a part of the social structure. Therefore, it should be examined together with the economy and politics. İlhan Başgöz's studies on the education practices in the Republican period in Turkey are especially important in two points in terms of sociology of education. First, Başgöz examined the education system of the Republican period in interaction with its economic and political foundations. Moreover, it can be seen that, even if it is not very deep, he makes some interpretations on the class foundation of the social segments opposing the Village Institutes. Second, Başgöz is a scientist who witnessed and experienced the educational practices of the single-party period. His childhood and early youth coincided with this period. Today, the biggest problem in the studies on the historical background of the education is to collect data and the most commonly used method is to resort to the literature and archives. Although this method is valid and acceptable, it has some limitations in accessing the data. The fact that the relevant historical process was examined by a scientist coming from this period should be regarded as a unique data source for the sociology of education.

In this study, the two fundamental theoretic approaches which Başgöz reached through his observations on the educational practices in the Republican period will be included. These theoretic approaches have not been created and classified by Başgöz. This was chosen by the researcher as the subject of the study and put

forward with its theoretical basis. The topics in question are as follows: First, Başıgöz did not accept the approach that the education alone could have a decisive power in solving the social problems. He underlined the approach that the education would take shape and gain new functions under the influence of the politics and economic conditions. For example, an educational practice that contradicts or does not support the interests of the dominant social classes will not progressively change the social structure. Second, Başıgöz underlined the importance of that the educational should be organized in a way that is in accordance with the social realities and meets the social needs. The only educational practice the village and the lower social classes can adopt is an educational system integrated with their needs. With these views, he diverges from the reconstructive approaches in education that emerged in America in the 1930s and comes close to the Marxist theorists. A more detailed classification and explanation of these theoretic approaches were included in the study. A descriptive method based on a literature review was used.

Keywords: *sociology of education, village institutes, Turkish modernization, social change, social classes*

Giriş

Gerçekte Başıgöz'ün edebiyat ve halk kültürünün yazılı kaynakları üzerine yapmış olduğu incelemeler, onun öncelikli olarak bir folklor araştırmacısı olduğunu göstermektedir. Bununla birlikte Türkiye'de Cumhuriyet dönemi eğitim sisteminin tarihsel ve kuramsal temellerine yönelik incelemeleri, İlhan Başıgöz'ün eğitim sosyolojisi açısından incelenmesini de önemli bir gereklilik duruma getirmektedir. Bu gereklilik İlhan Başıgöz'ün yalnızca eğitim ve toplum arasındaki ilişkinin çeşitli boyutlarını saptamış olmasından kaynaklanmaz. 20. yüzyılın başlarında gerçekleşen Türk devriminin eğitim felsefesine ve uygulamalarına yakından tanıklık etmiş olması, literatür ve arşiv incelemelerini bu tanıklığıyla birleştirmiş olmasından ileri gelir. Eğitim sosyolojisinin beslendiği asıl kaynak, teoriler ve çeşitli anlatılar değil, teoriyi sınavan ve gerektiğinde onu değiştiren uygulama alanlarıdır. Uygulama ya da yaşamın kendisi, herhangi bir bilim dalının bütün kuramlarını destekleyebileceği gibi, onları değiştirebilmeli ya da onlara yeni yollar açabilmelidir. Başıgöz'ün Cumhuriyet dönemi eğitim sistemine ilişkin uygulamaya dayalı gözlemleri iki temel başlık altında toplanabilir. Bu başlıkların ikisi de, birbirine bağlı olduğu gibi birbirini belirler. Makalenin konusu, aşağıdaki başlıkların oluşturulması ve tartışılmasıdır.

Eğitim ve toplumsal değişme ilişkisi

20. yüzyılın başında Amerika Birleşik Devletleri'nde ortaya çıkan yeniden yapılandırıcı teoriler, toplumsal değişme sürecinde eğitim kurumuna öncelikli bir işlev tanımışlardır. Örneğin George Counts ve Bremeld gibi kuramcılar mevcut toplumsal sorunların çözümünde eğitim kurumunun belirleyici bir araç olduğunu ileri sürmekteydiler (Eskicumalı, 2003). Başıgöz ise eğitimde yeniden yapılandırıcı teorilere karşı çıkarak, toplumsal koşullar uygun olmadığında eğitimin tek başına köklü bir değişim yaratamayacağını vurgulamıştır. Başıgöz

(2005: 9)'e göre söz konusu toplumsal koşullar siyasetin, hukukun ve ekonominin de devrimci bir değişim sürecinin içinde bulunmasıdır. Bu koşullar gerçekleşmediğinde eğitimden büyük toplumsal sorunların ilerici yönde çözümünü bekleyemeyiz. Başgöz'ün bu saptamaları, Marksist gelenekten gelen Althusser, Bowles ve Gintis gibi bazı yapısal fonksiyonalistlerin kuramsal yaklaşımlarıyla büyük ölçüde benzeşmektedir. Onlar da halkçı bir eğitimin yalnızca halkçı bir hükümet ve ekonomi politikasıyla birlikte yürüyebileceğinin altını çizen değerlendirmeler yapmışlardır (Althusser, 2014). Aslında bakıldığında Türkiye, eğitim alanında “köy öğretmenleri” ve “köy enstitüleri” gibi devrimci hamlelere giriştiğinde Başgöz'ün savunduğu derin toplumsal değişimleri içeren kuramsal değerlendirmelere yaklaşmış, 20. yüzyılın ikinci yarısından sonra tümüyle Amerikan eğitim sisteminin etkisine girdiğinde ise yeniden yapılandırmacı teorilere uymaya başlamıştır (Başaran, 1974: 65-80). Türkiye eğitim tarihinin özellikle 20. yüzyıldan sonraki gelişim süreci bunu göstermektedir.

Başgöz'ün eğitim sosyolojisi açısından taşıdığı önem, söz konusu saptamasını Türkiye eğitim tarihinden verdiği örnekler yoluyla kanıtlamış olmasıdır. Siyaset ve ekonomi, eğitim felsefesi ve uygulamaları üzerinde her tarihsel dönemde etkili olmuştur. Çeşitli örnekler verecek olursak Türkiye’de harp okulları, yeniçeri ocağının kaldırılmasından sonra kurulmaya başlamıştır. Asker okullarında yeni silah tekniğini ve onun dayandığı bilgileri öğrenmek zorunluluğu, Osmanlı eğitim sistemindeki ezber geleneğini bozmuştur. Tanzimat dönemi ve 1858 Arazi Kanunnamesi, Türk eğitim felsefesinde 19. yüzyıldan sonra memur yetiştirme amacının toplumsal zeminini oluşturmuştur. Osmanlı eğitim, düşünce ve yazın hayatının ilk büyük canlanması, 1908 devrimiyle birlikte eski saltanat elitinin siyasal iktidardan uzaklaşmasına denk gelir. Cumhuriyet’in ilk yıllarında eşraf ve toprak ağalarının devrimci sayılabilecek eğitim uygulamalarını engellemelerinin nedeni, toplumsal çıkarlarının tehlike altına girmiş olmasıdır. Karma eğitime geçilmesinin önemli belirleyicilerinden birisi, Türkiye’nin karşılaştığı ekonomik güçlükler olmuştur. Son bir örnek ise Türkiye’de okul kitapları üzerindeki devlet tekelinin kaldırılması ve serbest kitap rejimine dönülmesi, çok partili yaşama geçildiği dönemlerden hemen sonra gerçekleşmiştir (Başgöz, 2005:1-129). Söz konusu tarihsel örneklerin tümü, eğitim kurumunun ekonomik ve siyasal koşulların etkisi altında değişim gösteren bir ilişki sistemi olduğunu göstermektedir.

Eğitim, siyaset ve ekonomi arasında varlığı saptanmış olan bu ilişkiler, Başgöz'ün önce Meşrutiyet ve sonra Cumhuriyet dönemine ilişkin daha somut incelemeleriyle genişletilmiştir. Örneğin Türkiye’de devrim dönemlerinde eğitimden beklentiler yükselmesine karşın, Jön Türkler iktidara geldiklerinde temel ekonomik sorunlar üzerinde hiçbir düzeltme hareketine girişmemişlerdir. Cumhuriyet döneminde yeni devreye giren idareciler ise toplumun sınıfsal dengesinde ve toprak mülkiyetinde köklü değişimlere gitmek istememişlerdir. Köylerde sosyal ve ekonomik değişimi modernleştirecek ekonomik önlemler alınmadığı için de öğretmenin tek başına bu işin altından kalması olanak dışı kalmıştır. Ya da devletin köyde ekonomik ve toplumsal bir reform planı bulunmadığı ve öğretmenler çok yönlü bir kalkınma çabasının birer parçası olarak gönderilmedikleri için toplumsal değişim sürecindeki eğitim denemeleri başarıya ulaşamamıştır (Başgöz, 2005: 50, 195-196). Böylece Başgöz, Türk modernleşmesinde eğitim kurumunun başarısızlığının maddi toplumsal çelişkilerini göstermiş olmaktadır.

Görüldüğü gibi bu toplumsal temeller manevi içerikli değil, madde kaynaklıdır. Türkiye’de 19. yüzyıl sonrasındaki modernleşme sürecini çözümlenmeye girişen sosyologların önemli bir çoğunluğu, bu tarihsel süreci idealist bakış açılarıyla açıklama eğiliminde olmuşlardır. Örneğin Şerif Mardin, Türk modernleşmesinin en büyük çelişkisi olarak “geleneğe ters düşülmesi” ya da “gelenekten uzaklaşılması”nı göstermiştir. Çünkü Mardin’e göre gelenekten kopuş, aynı zamanda halktan kopuştur (Mardin, 2017: 35-77). Oysa toplumsal yapı ekonomik bir temel üzerine yükselir. Mardin, toplumsal yapıya maddi ve sınıfsal bir açıdan bakmadığı için geleneğin aslında hangi toplumsal sınıfların çıkarlarını temsil ettiğini gerçeğe uygun biçimiyle çözümlenememiştir. Diğer yandan yukarıda açıklandığı şekliyle Başgöz’e göre devrim dönemlerinde eğitim amaçlarındaki başarısızlığın öncelikli nedeni “geleneğe ters düşülmesi” değil, alt sınıfların yaşam koşullarını iyileştirecek ekonomik önlemlerin alınmamasıdır. Konuyu bu şekilde ortaya koymak, toplumsal yapının ekonomik-sınıfsal merkezli işleyişine çok daha uygundur.

Başgöz’ün kuramsal yaklaşımında konuya ilişkin bazı sınıfsal çözümler yapılmış olması, başka bir özgünlüktür. Örneğin bu saptamalara göre tarım okullarının çiftlikler halinde kurulması ya da iş temeline göre kurulan ve toplumsal yapıyı değiştirmeye odaklanmış bir eğitim felsefesine en büyük eleştiri ve karşı çıkışlar il idare kurullarından gelmiştir. İl idare kurulları ise eşraf içerikli örgütlenmelerdir. Üyeleri çoğunlukla büyük çiftçi, büyük tüccar, yerli eşraf ve diğer yerel otoritelerden oluşmaktadır (Başgöz, 2005: 101). Başgöz (2019: 44)’e göre bu kurullar Cumhuriyet’in temel ilkelerine olduğu gibi Cumhuriyet’in bütün vatandaşların okutulması yönündeki amaçlarına da karşı çıkmışlardır. Benzer şekilde Cumhuriyet’in eğitim reformlarına paralel olarak yürürlüğe koymayı amaçladığı toprak reformu tasarısına en sert ve köklü karşı çıkışlar toprak ağalarından gelmiştir (Başgöz, 2019: 56). Gerçekten de yerli ve yabancı çoğu toplumbilimci görmekten kaçınsa da, bütün toplumsal olguların maddi ya da sınıfsal bir temeli bulunmaktadır. Sosyal bilimlerde toplumsal olguların böyle sınıfsal bir zeminde ele alınması, geç kabul görmüş ve ender kullanılan bir yöntemdir.

Toplumsal gerçeklere uygun eğitim düzeni

İkinci nokta, Başgöz’ün yaklaşımında eğitimin toplumsal ihtiyaçların bir ürünü olarak görülmüş olmasıdır. Toplumsal kurumlar, yalnızca toplumsal ihtiyaçların ürünleri olarak ortaya çıkıp geliştiklerinde benimsenebilirler. İhtiyaçların dışında ve onları karşılamayan kurumsal yapıların benimsenip gelişebilmesi olanaksızdır. Başgöz’e göre eğitim toplumsal koşulların bir ürünü olduğu gibi, toplumsal ihtiyaçlara yanıt verebildiği ölçüde olumlu işlevler yüklenebilir. Örneğin kentsoylu (burjuva) eğitim felsefesi açısından bakıldığında okul, bilgi veren, ışık saçan bir ocak olarak görülmüştür (Başaran, 1974: 50). Tarıma dayalı, kulluk-kölelik ilişkileri altında ezilen, yoksul bir toplumsal yapıda ise okulun bu şekilde yalnızca bilgi kaynağı olarak görülmesi ayırt edici kesin bir hatadır. Köye dayalı toplumun gerçeklerinden ve ihtiyaçlarından uzaklaşmaktır. Gerçekten de dönemin toplumsal koşulları içinde okul sadece bilgi kaynağı olarak görüldüğünde eğitim sistemi başarısız olmuş, köyün ekonomisiyle birleştiği dönemlerde ise küçük üretici ve diğer emekçi sınıflarca benimsenmiştir.

Örneğin Başgöz (2005: 80-83)'ün yaklaşımında Türkiye'de köylülük, küçük üreticilik ve diğer emekçilerden oluşan alt sınıfların devletten kendilerine gelecek bütün uygulamalara kuşkuyla baktıkları belirtilmiştir. Eğitimin ise benzer şekilde, Türkiye'de köylüler tarafından "efendilerin istek ve beklentilerini barındıran" bir kurum olarak görülmesi kaçınılmaz olmuştur. Buna karşın "köy öğretmenleri" ve sonrasındaki "köy enstitüleri" uygulamalarında eğitim, toplumsal yapının maddi ihtiyaçlarıyla birleştiğinde bu kuşku dağılmıştır. Örneğin okulların yaptığı modern kovanların eskilerinden daha kullanışlı ve daha ucuz olduğunu ya da öğretmenin köydeki ekonomik gelişmenin merkezi olduğunu gördükten sonra köylüler öğretime ısınmıştır (Başgöz, 2005: 176). Toplumsal bir yapıyla bütünleşmenin maddi bir zemini bulunduğu ortaya konulmuş olması sosyolojik açıdan gerçekte materyalist bir gözlemdir. Alt sınıfların devrimci ya da yenilikçi toplumsal kurumları benimsemeleri, bu kurumların "geleneğe uygun olması" ya da "olmamasıyla" belirlenmemektedir. Tanışıklık hiç kuşkusuz önemli bir değişken olmakla birlikte, öncelikle bu kurumların kendi yaşamını sürdürmesine ve gönenç düzeyini yükseltebilmesiyle belirlenmektedir. Geniş kesimlerin toplumsal kurumlara bağlılıkları idealler ya da sözlerle değil, somut önlemler yoluyla olur.

Nüfusun belirgin bir çoğunluğunun köylülüğe dayandığı bir toplumda okul, aynı zamanda küçük bir ziraat işletmesi, bir çalışma merkezi olmalıdır. Bahçivanlık, çobanlık, üreticilik ve tarım okulun içinde duvarlarla sınırlanmış sınıflarda öğrenilemez. Okulun arazisinde çalışmak zorunluluğu, gençleri köy ekonomisi için gerekli elemanlar olmaya yöneltecektir. Öğretmen köyün dışından gelen ve görevi bitince evine dönecek bir eğitimci olmamalı, kendi geçimi ve yaşamı köylülerin geçimi ve yaşamıyla birleşmiş bir eğitimci olmalıdır. Eğitim, iş temeli üzerine kurulmalı; öğretmenin köyde bir evi, bir işletmeye sahip olması gerekmektedir (Başgöz, 2005: 143). Bu kuramsal saptamalar ışığında Başgöz, Türk eğitim tarihinde "köy öğretmenleri" ve "köy enstitüleri" uygulamalarını içinde buldukları dönem içinde Türkiye'nin toplumsal gerçeklerine en uygun eğitim düzenlemeleri olduğunu belirtmektedir. Gözleme dayalı bu saptamalar, Başgöz'ün eğitim sosyolojisi açısından üzerinde durulması gereken ikinci temel başlığını oluşturmuştur.

Sonuç

Eğitim sosyolojisi açısından İlhan Başgöz'ün önemi, Türk modernleşmesi sürecinde eğitim kurumunu toplumsal ve ekonomik temelleriyle birlikte incelemiş olmasıdır. Örneğin Köy Eğitimci Projesi ya da Köy Enstitüleri incelenirken enstitülerin toplumsal amaçları, hangi toplumsal sınıfların çıkarlarına uygun oldukları, hangi toplumsal sınıfları huzursuz ettikleri inceleme alanına sokulduğunda, konu toplumsal ve ekonomik temelleriyle birlikte incelenmiş olmaktadır. Herhangi bir kuramsal yapının siyaset ve ekonomiyle ilişkisi içinde incelenmesi sosyoloji açısından özgün bir yöntemdir. Özellikle sınıfsal içerikli çözümler, Türk modernleşmesinin tarihsel gelişimine ilişkin açıklamalarda yeterince kullanılmamaktadır. Bu durum daha çok, sosyolojinin kendisiyle ilgilidir. 19. yüzyılda kentsoylu (burjuvazi) sınıfların toplumu açıklama ve düzeni koruma ihtiyaçlarının bir ürünü olarak tarih sahnesine çıkan sosyoloji, sınıfsal çelişkileri konu dışında bırakmaya eğilimli olmuştur. Bu yöntem anlayışı, günümüzde Türk modernleşmesini açıklamaya girişen sosyolojik çözümlerinin pek çoğu için geçerlidir. Yine de şunun belirtilmesi gerekir ki, Başgöz'ün materyalist yöntemi

benimsemiş bir toplumbilimci olduğunu belirtmek için elimizde yeterli veri kaynağı bulunmamaktadır. Şimdilik söylenebilecek tek şey, eğitim kurumunu açıklarken bunu çoğunlukla ve gerçeğe uygun biçimde somut yapılardan yola çıkarak gerçekleştirmiş olmasıdır.

Eğitim sosyolojisi merkezinden bakıldığında bu makalede Başgöz'ün kuramsal yaklaşımı iki başlık altında toplanmıştır. Birinci olarak Başgöz'e göre eğitim kurumu, diğer toplumsal koşulların bir ürünü olduğu gibi onlar tarafından belirlenir. Siyasetin ve ekonominin eğitim kurumu üzerindeki etkisini önemsemeyen bir eğitim uygulaması başarılı olamayacaktır. Bu açıdan bakıldığında toplumsal sorunların çözümünde eğitimin işlevi, diğer kurumları da içine alan devrimci ya da halkçı değişimlerle birlikte somut olarak görülebilir. İkinci başlık ise eğitimin toplumsal ihtiyaçları karşıladığı ölçüde toplumsal amaçlarına ulaşabileceğidir. Örneğin nüfusun ezici çoğunluğunun köye ve köylüye dayandığı bir toplumsal yapıda, eğitim köyün ekonomik ihtiyaçlarıyla bütünleştiği ölçüde kurumsal işlevlerini yerine getirebilir. İlhan Başgöz bu nedenle kentsoylu (burjuva) eğitim felsefesinin dışına çıkarak, 20. yüzyılın ilk yarısında Türkiye'de işe dayalı bir eğitimin gerekliliği üzerinde durmuş, Köy Enstitüleri uygulamasını önemsemiştir. Bununla birlikte şunun altını çizilmesi gerekmektedir. Türkiye'nin toplumsal yapısı değişmektedir. 20. yüzyılın ilk yarısındaki Türkiye'nin toplumsal yapısı ile bugünkü yapı arasında büyük ayırım noktaları bulunmaktadır. Bu nedenle Başgöz'ün kuramsal yaklaşımından yola çıkılarak Köy Enstitülerinin yeniden açılması gerektiği gibi bir sonuca ulaşmak yanlıştır. Çıkarılabilecek tek sonuç, yöntem alanındadır. Örneğin Türkiye toplumunun günümüzde emek yoluyla geçinen toplumsal sınıflarının ihtiyaçlarının saptanması ve bu ihtiyaçlar doğrultusunda somut eğitim uygulamaları denenmesi önerilebilir.

Kaynaklar

- Althusser, L. (2014). *İdeoloji ve devletin ideolojik aygıtları*, (A. Tümertekin, Çev.). İstanbul: İthaki.
- Başaran, İ. (1974). *Tonguç yolu*. İstanbul: Varlık.
- Başgöz, İ. (2005). *Türkiye'nin eğitim çıkmazı ve Atatürk*. İstanbul: Pan.
- Başgöz, İ. (2019). *Atatürk'e ve Türkiye Cumhuriyeti'ne selam, sevgi ve saygı*. Ankara: Ürün.
- Eskicumalı, A. (2003). Eğitim ve toplumsal değişim: Türkiye'nin değişim sürecinde eğitimin rolü, 1923-1946, *Boğaziçi Üniversitesi Eğitim Dergisi*, S.19 (2).
- Mardin, Ş. (2017). *Türkiye'de toplum ve siyaset*. (M. Türköne ve T. Önder, Der.) İstanbul: İletişim.



DOI: 10.22559/folklor.1070

folklor/edebiyat, cilt: 25, sayı: 100, 2019/4

Functions of Minstrel Poetry under Occupation: A Case Study of Turkish Minstrels and Russian Occupation of Karseli

İşgâl Altında Halk Şiirinin İşlevleri: Rus İşgâlindeki
Karslı Âşıklar Üzerinde Bir Araştırma

Özkul Çobanoğlu*

Öz

Bu çalışmada Kars ve civarının Rus işgaline uğradığı 1878-1920 yılları arasındaki dönemde işgal altında yöre âşıklarının işgal altındaki hareket tarzları, ürettikleri eserler incelenmektedir. İşgal altında âşıkların işgale karşı oluşan direniş cephesinin örgütlenmesinde ve üstlendikleri medyatik ve eğitimsel roller örneklenerek tahlil edilmektedir.

Anahtar sözcükler: âşık tarzı edebiyat geleneği, Kars'ın İşgali, tarihi destanlar, edebiyatın işlevleri

Abstract:

The purpose of this study is to examine the local minstrels' styles and their works during the period between 1878 and 1920 when Kars and its environs were occupied by Russia. The mediatic and educational roles of minstrels in organizing the resistance towards the occupation are analysed by sampling.

Keywords: minstrel literary tradition, occupation of Kars, historical epics, functions of literature

* Prof.Dr., Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi TDE Türk Halkbilimi A.B.D, ozkul@hacettepe.edu.tr

In spite of Minstrel traditions and oral literary traditions were investigated various aspects, as far as I know, the roles or functions of minstrels and their poetry under a foreign occupation is not evaluated. In this context, the purpose of this paper¹ is to show the functional aspects of The Turkish minstrel Tradition when the three province of Turkey (Kars, Ardahan, Batum) was occupied by Russians between 1878-1918 in the case of Âşık Şenlik and his followers. Those âşiks (minstrels) whose names are known by their poems that are Âşık Cevlânî, Âşık Güftârî, Âşık Esmânî, Âşık Sarı Hakkı, Âşık Sefilî, Âşık Celil, Âşık Sadık, Âşık Remzi, Âşık Cihânî, Âşık Kahraman, Âşık Fırâtî, Âşık Nebî, Âşık Hakikî, Sefil Âşık, Âşık İkrâmî, Âşık Sezâyî, Âşık Havâsî, Âşık Noksânî, Âşık Mazlûmî, Âşık Efkârî, Âşık Huzurî, Âşık Ceyhûnî, Âşık İsmail, Âşık Cemâlî, Âşık Nihânî, and Âşık Zülâlî (Kırzioğlu, 1958; Kartarı, 1977).

First of all, it will be useful to draw a picture of general view of Russian occupation background. After the war in 1877-78 between Ottoman State and Russian Empire, Russians occupied the three eastern provinces of Turkey (Kars, Ardahan, Batum), this area among public shortly called “Karseli” was given to the Russian Empire according to the peace threaty of Ayestefonos as a war indemnities. The Karseli 36.000 m2 and its population was over than 700.000. Russians wanted to integrate this “Turkish” populated land to the Russia as quick as possible, since it was a very strategic passage to Anotalia and a very use full strong hand to the Middle East like Irak or Suriye. Most probably for this reason they started the state funned big development projects. Considering for a new war in future with the Ottoman State, The Russian Empire tried to get the Turkish citizens loyalty for preparation of the future war. They opened new roads, railways, built new buildings. Russians showed a very high tolerance and helped to Turkish people economically. They did not take tax and duty of being soldiers abolished from the Turkish people. The Russians during the first stage of the occupation did not want to force to the Turkish population to immigrate to the Turkey. However they were very tight to control of the border and the customs since the Turkish population of Karseli were not happy even though their economic status got better.

The Russians put high control regulations on customs, to cut the relationships between her Turkish citizens and Turkey. For instance, they did not led to entrance of Turkish publications from Ottoman state except the *Koran* and the *Mevlid-i Şerif*.² Moreover, they closed the high rank *medreses* and modernized high schools of the Turk which were known as *Rüştiyes* in the Karseli. The Russians let to be open only the low rank medreses, but they played with the schools curriculum, the schools allowed to just to teach how to read Koran in Arabic, in contrast not to teach how to write Turkish (Kırzioğlu 1958:80-82). This policy was aim to cut the Ottoman State’s influence to her ex citizens, and with this way make them to be open The Russian influence. The colonization were not successful, the Turks were not happy and loyal to the Russian state, moreover the Turkish resistance were getting stronger.

In this conditions, the second stage of Russian colonization is begin the Russian started to coureced the Turks immigrate to Turkey and in contrast coured immigrants from allover Russian Empire to the new occupied lands. This move even made the Turkish resistance stronger. The Turkish underground resistance front was established since the beginning of the Russian occupation by the leading Turkish minstrels and their legendary leader Âşık Şenlik.

Âşık Hasan Şenlik [1850-1913] was born in Suhara village of Çıldır of Kars when he was 14 years old by having a dream which has “offering bade and his love” motif which is considered an initiation to the minstrel tradition.³ He became an outstanding baryier of the tradition. When the Russian Empire attacked to the Ottoman State without declaring the war the Kars area as a border land with Russia was the first land occupied by Russia, Âşık Şenlik was 27 years old and a very famous minstrel, he composed a poem (destan) and many people delivered it by hand copies. Âşık Şenlik aimed by the poem to make Turkish people moral better and encouraged them to fight back to Russian occupation. The poem soon became the anthem of the voluntarily units of cavalry of Karseli that was organized to fight with Russians. By the way it is notable that this poem still today one of the song that is perform by the âşıks of Karseli during their public performances, as the last song and basically serving as a closing formula of the âşık ceremonies. Moreover, as it will be seen below its patriotic theme puts a nationalistic frame of the regularly âşık performances which were organized for entertainment. In this context it is clear that the poem functions as a reminder of the province’s recent past and has a role as a very important local identity maker. In addition to this the poem became the trademark of the local minstrels that consider Âşık Şenlik their founder father and enjoy to underline the freedom fighter position of him and they claim that they are the real speaker of the people forever.

The poem of Âşık Şenlik is known as “93 Koşması” is a destan and consist of seven stanzas, could be translated as:

*People who is Moslem should know, and hear,
That, we will not give the motherland to the enemy unless we die.
Not only the Russians but also whoever wants to attack us, even if they should join
together
That, we will not give the motherland to the enemy unless we die.*

*Ehli İslâm olan eşitsin bilsin /Can sağ iken yurt vermeniz düşmana
İsterse Uruset ne ki var gelsin/Can sağ iken yurt vermeniz düşmana

*Put on the war dress and prepare the sword,
The horizons are full clouds of the war
O my dear brave one, the day of getting the fame is born.
That, we will not give the motherland to the enemy unless we die.
Gurşanın gılcı geyinin donu/Gavga bulutları sardı her yanı
Doğdu goc yiğidin şan alma günü/Can sağ iken yurt vermeniz düşmana

*People who are soldiers that is ready for fight
You thought that is easy to take fortress of Kars
Cavalry would take sword on them
That, we will not give the motherland to the enemy unless we die.*

*Asker olan bölük bölük bölünür/Sandınız mı Kars kalası alınır ?
Boz atlar üstünde kılıç çalınır/Can sağ iken yurt vermeniz düşmana

*During the day of fight the enemy looks a place to escape
The one who is brave puts his chest forward to his enemy
Don't forget that all of ancestors souls will join to us
That, we will not give the motherland to the enemy unless we die.*

*Gavga günü namert sapa yer arar/Er olan göğsünü düşmana gerer
Cemi ervah bizlen meydana girer/Can sağ iken yurt vermeniz düşmana

*They did not see Ottoman's power yet,
You who have faith prepare for fight
Ride on horse , cut their heads, kill the Russians
That, we will not give the motherland to the enemy unless we die.*

*Hele Al'osmanın görmemiş zorun,/Din gayreti olan tedarik görün.
At tepin, baş kesin, Kazağı gırın,/Can sağ iken yurt vermeniz düşmana

*The origin of Russian is boar
They are wilds of forest and son of fisherman
Attack to that flock of pig like wolf
That, we will not give the motherland to the enemy unless we die.*

*Beni efserdir bilin Urusun aslı,/Orman yabanisi, balıkçı nesli.
Hinzir sürüsüne dalın kurt misli ! /Can sağ iken yurt vermeniz düşmana

*Şenlik says don't stop, ride on horse
Take your sword and attack on enemy
By doing that the fame of Ottomans will get even more
That, we will not give the motherland to the enemy unless we die.*

*Şenlik, ne durursunuz atlara binin,/Sıyra kılıç düşman üstüne dönün.
Artacaktır şanı bu Al'osmanın/Can sağ iken yurt vermeniz düşmana
(Özder, 1977: 14, 15).*

However the war between Ottoman State and Russian Empire was over and Ottoman State lost three provinces. Turkish people that was living on lost provinces under the Russian rule and conditions that outlined above called those years “Forty years of black days” (Kırk yıllık karagünler). The minstrels of provinces composed hundreds of poems⁴ and the nature of the minstrel poetry they consist of various motifs and themes that almost whole aspects of

Turkish culture was mentioned in them. Of course such mentions in the minstrel poetry call prose explanations to the audiences either by minstrel or another knowledgeable audience as still practice present preformed socio-cultural contexts.⁵ In this case it is easily seen that minstrel poetry functioned as a general cultural taxonomy or index of socio-cultural values that helped to the Turkish people's informal public education since formal education was banned or very selectively limited by Russians.

A very brief outline the basic themes of the minstrel poetry could better explain such cultural taxonomic aspects. First of all, the poems were reciting and teaching the far and recent past as oral history to young generations. The recitation of the historical heroes and their acts was helping to keep high esteem of Turkish peoples moral as a wishful thinking for future. Second, minstrel poems which were consisting religious motifs and mentions were a good passage to the religiously oriented public education for a Muslim people that all over the history was the first time under occupation of a Christian state. In this context, it is clear that these poems and such explanation and interpretation activities that took place either orally sung in the coffeehouses or wedding ceremonies or recited from written copies in formal or informal gatherings functioned as an educational instrument. Of course all the poetry that were produced were not possible to perform publicly because of the tight control of Russians. The minstrels of Karseli established an underground organization for delivering poetry system. This system consist of two parts the poets were writing the poems and people who like them were copying them their personal anthologies which called *cönk*, then when they were going to town of Kağızman's saltpan to get sold they were copying the new poems and returning to their villages or towns with salt to sell and new poems to recite in the secret gatherings, the copying activities were continue in such gatherings too.

However, in the coffee houses minstrel performances time to time became very dangerous for the Turkish minstrels especially when there was Armenian minstrels (*aşugs*) in the coffeehouses and asking for improvise poetry duel. As a long centuries Ottoman State's citizens Armenians became native Turkish speakers and many skilled minstrels (*aşugs*) were raised among them. In contrast to Turkish people of Karseli, local Armenians were in quite different feelings, in the first time over centuries they were the first time under the rule of a Christian nation plus they were getting almost socially and economically the best conditions under the Russians reign.

For this reason Russian occupation was seen as a liberation for them and naturally Armenian nationalism was growing rapidly and making such claims that Karseli will be an outlet for Black Sea of greater Armenia of the future. For this reason Russian attempts to changing the demographic structure by new peoples in the Karseli was accepted by Armenians heavily and they became the biggest among the other new comers of ethnic minorities such as Volga Germans, Malakans, Georgians, Ukrainians, Belorussians, Estonians, Assures, Greeks, and Russians were much fewer than them. This situation was seen as a betrayal by the Karseli Turks and their claims on the land even fuelled the sanctioned relationships which were already under high pressure of the Armenian volunteers helps to the Russian Army and attacks during the war. As it was mentioned above the second stage of the Russian occupation, Russians started to the new policy toward the Turks. Basically to force them to leave the land and to immigrate to the Ottoman State.

In this context in a coffeehouse either if there is a Turkish minstrel when an Armenian minstrel comes or during the performance of an Armenian minstrel if a Turkish minstrel would come the traditional minstrel verbal duels turn to be a nationalistic fight and fueled the harbored relations even more. For instance, Âşık İzani, a well known Armenian minstrel originally from Erzurum was immigrated to Russian occupied Karseli and in the city of Ardahan was working at a coffeehouse as minstrel. Âşık İzânî wrote something's name on paper then puts that paper in a handkerchief and hangs it on the ceiling of coffeehouse as a "muamma" (minstrel riddle), according to the tradition whoever will know the answer of the riddle will get the prize that was put by the him and the customers entrance fees. Armenian Âşık İzânî invites Âşık Şenlik to this coffeehouse to solve the muamma. Since this traditional entertainment is turn to be an Armenian-Turkish debate the atmosphere was very high tension and a crowd of people come together at the coffeehouse from both side some statesmen and religious leaders were ready there. Âşık Şenlik after three days work and thought on clues which were the amount of the letters that written phrase includes were able to solve the muamma and get the prize. (Kartarı 1977:49-52). However more important part of this event is to show nationalistic reorientation of the minstrel duels and their symbolic acceptance by the living to gather and practicing such traditional entertainment for centuries without paying nationalistic attention to them.

Minstrels also wrote poems in the form of petitions and send them to the abroad secretly to tell outside world especially to the Ottoman Turks conditions that were living and ask for liberation. In addition to that the minstrels were writing poems that were criticizing even Ottoman Sultan Abdülhamid that gave the Karseli to Russian Empire. For example in such a poem has lines that says:

*Those cities Eleşgerd, Çıldır, and Beyazıd were destroyed by Russians
In addition to them Kars that merciless (Russians) even burned out of its hospital
I can not say my name to you Sultan Hamid, you do not act on them, you just give
Your ancestors were earning more cities and land in contrast you are a loser one.*

*Eleşgerd, Ardahan, Çıldır Beyazıd/Yaktı hastahanayı ol hain pelid
Söylemem ismimi ey Sultan Hamid/Ecdadın alırlar ver padişahım (Ertekin, 1939: 11)*

It is clear that the purpose of this poem which was written minstrel style in form of letter was to put pressure on Ottoman Sultan Abdülhamid and because of the sultan's fear the poet were not able to put his name on poem. Moreover, later on the Russians also established a secret police to follow such activities for this reason most of the such poetry the minstrels did not use their real names instead they used made up nick names i.e. "Dil-i Gâm" (The broken hart or the crying hart) e.t.c. (Kırzioğlu 1958:38).

The minstrels who immigrated from Karseli to Turkey they kept producing poems about various aspects of the Karseli in the performances in Turkey. Those poems functioned as a propaganda of the situation of Karseli and continued to make people of Turkey think about their fellow citizens and an occupied piece of the motherland. For instance Âşık Ceyhûnî immigrated to Turkey in last years of 1880 he wrote a poem which is called "95 Muhacirlik Destanı"(The Ballad of 95's Immigration) consist of 28 stanzas is can be given as an example for such poems. This long poems couple stanzas are like that:

*Good by, good by to the mountains that are covered with grass
And in the lakes green head beautiful ducks left there
The white rooms that are covered with marmars
The buildings which every stone of them are gem left there*

*Elvedâ, elvedâ çimenli dağlar/Göllerde yeşilbaş sunalar galdı
Sedri mermer ağ sıvalı odalar/Her daşı gevherden binalar galdı*

...

*When the enemy occupied Kars, the roses of Kars died
All of the infidel christlovers entered to inside
They made a church, the mosque of Cengoğlu
The ezans and the Friday ceremonies stopped there*

*Ol zamanda Kars 'in gülleri soldu/Haçperest mıkıdan içine doldu
Cengoğlu Cami 'si kilise oldu/Okunmaz ezânlar, Cumalar kaldı*

....

*Castels, towers and very nice minarets
Medrese, mosques and the other urban buildings
Homes which begs and aghas were guests
The homes that like paradise left there*

*Kaleler, kuleler, hoş minareler/Misafir olurdu beyler ağalar
Medrese, camiler ol mamureler/Cennete müteşebbih haneler galdı (Kartarı. 1977: 25).*

Russians soon recognize the minstrels and their poetry functions over the Turkish people, they began to use the same channel of communication. In other word the Turkish minstrel traditions type written poems became an instrument for Russian propaganda. For example, there is a poem which encourages the Turks to immigrate from Karseli to Turkey by using the profit Mohammed's immigration form Mecca to Medina as frame. Either the Russians intelligence or Armenian minstrels that were part of Turkish minstrel tradition (linguistically) might write it. However the name of minstrel is not known the author pretend that he is a ulema by doing that it might be calculated would be more effective on Muslims. The poem called "Göç Destanı"⁶ (Destan of Immigration) consist of 15 stanzas, to give an idea about its contend a few stanzas could be translated like that:

*O you, Muslim people, listen to the Ulemas words
Why you are here, you must immigrate
To immigrate is definitely necessary for faith full Muslims
Why you are here, you must immigrate*

*Dinle ulema sözünü/Ne durursun hicret eyle
Mümin olanlara farzdır/Ne durursun hicret eyle*

...

*An ulema is said and made this poem
Would get much better acceptance by Muhammad
You who listened it, you must accept it
Why you are here, you must immigrate*

*Bir alimdir bunu diyen/Rahmet bulsun hem okuyan
Kabul et bunu dinleyen/Ne durursun hicret eyle (Kırzioğlu, 1958:53).*

The answers to the such Russian immigration propaganda destans was given quickly probably on purpose the minstrel who went to visit his immigrated relatives in Sivas of Turkey wrote the answer poem which consist 10 stanzas couple of them are like that:

*They always encourueces Turks to immigrate
By doing that they destroyed many houses here
That makes the Armenian people happy
Soon this Russians will be destroyed*

*Hep hicrete şidendirir/Çok ocaklar söndürür
Ermeniye sevindirir/Bu Urus perişan olur*

*Most of those immigrants are in regret
The enemy will not stay here along time
The immigrants lost a lot for nothing
Soon this Russians will be destroyed*

*Gidenlerin çoğu pişman/Yok yere hiç haya düşman
Burada çok kalmaz düşman/Bu Urus perişan olur
The Şeyhülislâm is given to this advice
You never cut your hope of freedom from God
The Sultan Abdülhamid never will give up
Soon this Russians will be destroyed*

*Şeyhülislâm söylüyor öğüd/Mevladan kesilmez ümid
Verir mi hiç Abdülhamid/Bu Urus perişan olur (Kırzioğlu,1958:59).*

Examples lines that are given above shows that the minstrel who comes from visiting of the some immigrants in Turkey tells to the people that “the immigrants are regretted that they immigrated” it means clearly that “you should not immigrate” plus this is an advice by the şeyhülislâm that is the highest religious authority of Ottomans is put the religious scholar. Moreover, the occupation is shown as a temporary act of the Qalif and the Ottoman Sultan Abdülhamid’s plan that as soon as possible he will take back the Karseli and will scattered the Russians.

The Armenians were established an underground organization that called “Cân fidâ” in 1906 its purpose was directly terrorize to the Turks. Âşık Şenlik in Spring of 1910 composed a poem which consist 12 stanzas the poem called, “Ermeni Canfidarbaşı Vağarşak Ağaya Açık Öğüt” (A Publicized Advice to Vagarşak Agha who is the head of the organization of Canfida). A couple of stanzas from the poem could be translated as:

*O you, Vağarşak Agha the commander of the nation (!)
I hear many words that come from you everyday
You get a couple of trouble maker people around you
Do not think that you will get any benefit from them*

*Millet komitanı Vağarşak Ağa/Günde senden manğa bir âvâz gelir
Yığıpsing başınga on, on beş dığa/Deme ki onlardan bir hüner gelir*

...

*Do not follow the orders of Cân Fidâ and immigrants of the city of Muş
Those trouble makers one day will loot your town
In that case it will not be like the city of Baku or Şirvan
Be ready that one hundred thousand man will attack on you*

*Uyma “cânfidâ”ya, o “kakhdagan”a/Bir gün şehrinin verir talana
Ne Baku’ya benzer, ne de Şirvan’a/Hazır ol üstüne yüz min er gelir
(Kırzioğlu, 1958:81-82).*

.....

Another thematically similar poem was written by Âşık Sadık that consist of ... stanzas has even more harsh lines to treat to the head of the “Cânfidâ” organization a couple of them could be translated as:

*I will order then they will attacked to your town
They will cut your children in your home
Then they will hang you on your window
Vağarşak, you will have big trouble*

*Emrederem şehringi basarlar;/Oğulung, uşağing evde keserler
Seni tutup pencereden asarlar/Vağarşak başınga çok icaz gelir*

.....

*Make people to read to you these words and understand what I mean very well
Give advice to Armenian immigrants from the city of Muş that made you fool
Soon be aware of the situation then tell to the people that around of you
Otherwise you are in a big trouble and you will get them soon*

*Okutup bu sözü, yahşi dinle sen/Muşlu “Kakhdagan”a tenbih eyle sen
Tezden ferağlanıp, nâsa söyle sen/Âhiri başınga belâ tez gelir (Kırzioğlu, 1958:79-82).*

However threats did not work Armenians kept their plans and had started to attacks on the Turks. For this reason, the Turks established an underground organization that called “Cânbezâr” to fight back to Armenian Cânfidâ. This organization’s establishment propaganda is also made by a poem “Türk-Gönüllü Teşkilatı Cânbezâr Destanı”. The poem consist of 19 stanzas and was delivered to the public by written copies. (Kırzioğlu, 1958: 83). The poems couple stanzas could be given as an example are like that:

*O you aghas give your ear and hear it
All people who are Moslem should hear it
Establish your union by thinking religious brotherhood
Go and be member of “Cân Bezâr”*

*Dinleyin ağalar gûşun yetirsin/Ehl-i İslam olan haberdar olsun
Din gayreti düştü birbiriz tutun/Yazılın bir takım “Can Bezâr” olsun*

*Armenians want to have an independent state
And make us, the Muslims a secondary minority
Such a situation is shameful for all of us,
Let's broke their plans and not let them to put us low*

*Ermeni ister ki Beğlik ala/İslâm milletini ayağa sala
Bu da bizim için çok ayıp ola/Bozak yığınacağını tarümar olsun (Kırzioğlu, 83-85).*

During the occupation one day Âşık Şenlik was performing his art in a wedding ceremony the village of Köyhaf of Çıldır. The Russian gendarme commander of Çıldır goes to the wedding ceremony with his retinue. The people welcomed him and sit and listen the performance of Âşık Şenlik. When the performance was over the commander stood up and puts hand on his sword (it was understood by people a sign of threat) then tells to the Turkish people that were there: “You know that during the Ottoman rein you, Turk were force to go to mandatory army service which was more than fifteen years, you were able to return home old or even not able to return at all, the Ottoman State was taking taxes which you were suffering under them, the Ottoman State was jailing and hanging you even for small mistakes. The Ottoman State was helping to poor people at all. However under our state we do not do any thing like that” then he returns to Âşık Şenlik and says that “You minstrel Şenlik, are going to tell a poem which state is better for you and you want to which one.”(Kartarı, 1977: 21). Ofcourse, his purpose is to make the legendary Turkish minstrel Âşık Şenlik a part of the Russian propaganda instrument by his accomplished fact. Âşık Şenlik said that “All right Sir! Then, he risked his life blindly and started a perilous enterprise of the situation by improvusly saying the poem which is below:

*If you ask this question by sincerity,
I want from God the Ottoman State
From God that has plenty of mercy
I want the profit's pure blood khanate*

*Hulusi kalb ile sorarsan fikrimi/Men Allah'dan Al'osmanı isderem
Merhamet sahibi ol rahmi gani/Nesli Mürsel hökmü hanı isderem!*

*Sultan that on Salomon's throne forever
He is the profit Muhamed's state of minister
Koran is in his hart and mind forever
I want Sultan that recites name of Allah and Muhammad*

*Süleyman mülkünde bergarar duran/Muhammet Vekili Makamı Nuran
Hıfşının ezberi Âyeti Kur'ân,/Selavatlı o Suldanı isderem !*

*My Ottoman Shah that is the king of kings.
He recites forever God's name and his words
From one side to another all over the worlds
I want that only the Ottoman Shah should rule*

*Al'osman Şahım var Şahlar serveri,/Dilinde selavat zikri ezberi,
Kaftan Kafa Zirü Zeminden beri,/Hükmetmeğe bir tek onu isderem!*

*God wanted it like this and wrote it his pen
My trouble was written by God in my fate and it is now present
I want the sultanate that govern the world
I want the sultan that renown is under his throne*

*Emri Hak yedinden çekilip Kalem,/Bar imiş ettiğim yetişdi belam,
Mülkünde saltanat hükmünde âlem,/Divanında Şevket şânı isderem!*

*This poor Şenlik's hart's joy is Ottoman
I never forget the name of Ottoman
After they left this land the world lost its meaning
I want it up to the last day of the world.*

*Gam günlü Şenliğ'in gönlünün şadı,/Çıkmaz hatırımdan Al'osman adı,
Gidipti dünyanın lezzeti, tadı/Mahşer günü bir mekânı isderem.*

*The cruel will not last forever
What will do death to the brave man
Here my head if you want cut it by sword
Does not matter I will tell whatever the truth*

*Pâyidar olmaz zâlim/Yiğide neyler ölüm
İşte boynum, sal kılıç/Doğruyu söyler dilim
(Kartarı, 1977: 49-52; Özder,1977: 21-22).*

The Russian banned the Turkish minstrels perform publicly.(Şahin 1983). However secret performances at homes and copying the minstrels poetry and delivering them to each other by using the network of Kağızman saltpan continued up to the end of Russian occupation.

Finally, it is clear that The Turkish minstrel tradition functioned as a only Turkish public media. The Turkish minstrels from Karseli had multi functions under the occupation of their homeland. They were very useful and help full weakening informal public education. They also worked as a network of underground Turkish resistance. They propagandize to keep high esteem of the Turkish people. Also, the Turkish minstrels produce contra propaganda material to answer Russian and Armenian propaganda through the Turkish and Armenian peoples. The minstrels who immigrated to outside of Karseli they kept to propagandize their homeland's situation and made the immigrants do not forget the people who were living there.

Endnotes

- 1 One of the earlier form of this paper was a presentation which read at the 2016 AFS/ISFNR Joint Annual Meeting –Americak Folklore Society in Miami, the article form is expanded by consideration of contributions of audiences at the symposium. I am glad to thank them.
- 2 A poem which is written in 15th century by Süleyman Çelebi in Bursa, about Profit Muhammed'life has read in the religious ceremonies for various purposes such as celebration of birth, death, circumcise, or marriages etc.
- 3 For further information on “dream motif and initiation ceremonies in The Turkish minstrel tradition, see (Başgöz, 1966).
- 4 For much of the poems that collected from hand written manuscripts of personnel anthologies (cönk) or oral sources later by folklorist see Kırzioğlu
- 5 Such explanations and interpretations either minstrel or audiences were observed by the present authors field-work which took place 1995, 1996 in Kars and the other places around it.
- 6 The immigrations from Karseli was so big that only between 1878-1882 82.000 Turkish people immigrated to Turkey. For instance the city of Kars population was turn to be from 24.000. to 3921 (Kırzioğlu : 46)

Cited works

- Aslan, E. (1992). *Çıldırılı Âşık Şenlik: Hayatı, şiirleri, karşılaşmaları, hikâyeleri*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi.
- Başgöz, İ. (1966). Dream motif in folk stories and shamanistic initiation. *Asian Folklore Studies*. No.1, pp. 1-20.
- Çobanoğlu, Ö. (2000). *Âşık tarzı kültür geleneği ve destan türü*, Ankara: Akçağ.
- Ertekin, E. (1939). Cönklerden derlemeler: Destan-ı Kars. *Çorumlu Halkevi dergisi*. S. 17, ss. 11-13.
- Günay, U. (1986). *Âşık tarzı şiir geleneği ve rüya motifi*. Ankara: AKM.
- Kartarı, H. (1977). *Doğu Anadolu'da âşık edebiyatının esasları*. Ankara: Demet.
- Kırzioğlu, F. (1958). *Edebiyatımızda Kars*. İstanbul: Işıl.
- Silay, K. (1998). *Turkish folklore and oral literature*. Bloomington: Indiana University Turkish Studies Series.
- Şahin, S.(1983). *Ozanlık gelenekleri ve doğulu saz şairleri*. Ankara: Yorum.



DOI: 10.22559/folklor.1080

folklor/edebiyat, cilt: 25, sayı: 100, 2019/4

Politik Popülizm Dili Neden ve Nasıl Araçsallaştırır?

Onur Bilge Kula*

Popülizmin dili, tekil bilinçleri köreltebilir

Dilsel kurgulama ve tasarım, düşünmeyi biçimlendirir. Her türlü düşünce anlatımı, özünde dilin düzenlenmesiyle, bir başka deyişle, kurgulanmasıyla olanaklıdır. Bütün dünyada özellikle seçim dönemlerinde dil, politik amaçlar için, giderek artan ölçüde propaganda aracına dönüştürülmektedir. Dil ile her şey yapılabilir; çünkü dil, öz-yapısı gereği, kurgulamaya, sözcüklerin anlamlarını ters yüz etmeye elverişlidir. Bu bakımdan, dil, bireysel bilinci bulan-dırmak ve tek-tipleştirmek için de kullanılabilir.

Dil dolayısıyla, insanların düşünme ve davranma tarzlarını etkileyen ve yönlendiren etkinliklerinin yol açtığı sakıncalar bakımından Almanya'da Hitler dönemi örnek gösterilebilir. Hitler faşizminin güdüleyici etkinliklerini deneyimleyen filozof Victor Klemperer *'faşizmin dilinin öz-yapısını belirlerken, zehir eğretilmesini'* kullanır. Bu filozofun nitelemesiyle, Hitler yönetimi, Almancayı *'zehirli öğeler'* ile donatmış ve *'zehirli maddelerin taşıyıcısı duruma'* indirgemıştır¹ (M. Jaeger/ S. Jaeger, 1999: 14).

'Faşizmin dili, zihniyetini ortaya koyar' (Jaeger/Jaeger 1999: 17- 18) diyen bu düşünürü göre, dil eleştirisi, kaçınılmaz olarak kültür eleştirisini de kapsar. Hitler faşizmi *'eski dil kullanımını, yenileştirmiş, genişletmiş, gereğinden fazla vurgulamış ve dünya görüşüne dönüştürmüştür.'* Sözcüklerin zehirleyici etkisini sürekli vurgulayan bu düşünürün savlamasıyla, sözcükler ve anlatımlar bir politik görüşün taşıyıcısı ve simgesi durumuna dönüştürülebilir. Örneğin, 'üstün insan', 'aşağı insan' anlatımları, Hitler faşizminin zihniyetini ve dilini simgeleyen anlatımlardır (Jaeger/Jaeger 1999: 22-23).

* Prof.Dr., Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi. obkula@hacettepe.edu.tr

Toplumsal siyasal olayların yol açtığı ayrışma sürecinde belirginleşen yandaş ve karşıt kümelenmeler veya topluluklar, düşünce ve eylemlerini anlatmak için propaganda yöntemine dayalı ‘özgün’ biçimler, özgün bir dil kullanım biçimleri geliştirirler. İçerikleri, sözcük seçimlerinin ve amaçlarının farklı olması nedeniyle, genel dil kullanımını içerisinde yeni siyasal söylemler ve biçimler oluştururlar.

Gizemli ve bilinç bulandırıcı söylemlerde ‘ulus, ulusal, ulusalcılık, din, yerellik’ gibi sözcükler yeğlenir. Dil böylece siyasal amaçlara ulaşmak için ve tekil bireylerin bilinçlerini bulandırmak ve yönlendirmek amacıyla, bir etkileme aracına dönüştürülebilir. Tüm ulus veya toplum için bir ‘değer’ taşıyan aşkın kavramların kötüye kullanımında ‘örtmeceler’, ‘çok-anımlı’ sözcükler ve anlatımlar öne çıkarılır. Propaganda ve kamuoyunu etkileme açısından bu ve benzeri sorulara yanıt arama bağlamında siyasal söylemleri değerlendirmek için, Hitler faşizminin dilini sorunlaştıran düşünür Victor Klemperer Almancanın, tekil bireylerin ve kamuoyunun bilincini bulandırmak ve tek-tipleştirmek için nasyonal-sosyalistlerce nasıl kötüye kullanıldığını ortaya koymuştur.

Klemperer’in yaptığı önemli saptamalardan biri, faşizmin yerleştirmeye büyük özen gösterdiği ‘*Sen hiçbir şeysin, halkın her şeydir!*’ söylemidir. Burada ‘halk’ yerine ‘ulus’ sözcüğü de kullanılabilir. Bu güdümlenici söylemin amacı, hak ve yükümlülükleri bakımından somut bir varlık olan bireyi, soyut bir üst bütünlük içinde eritmektir. Böyle bir üst bütünlük içerisinde eriyen ya da eritilen birey, her türlü hak, özgürlük ve sosyal eşitlik isteminden vazgeçer; bunları, bütünü çıkarlarına bağımlılaştırmaya hazır duruma ge(tiri)lir.

Tekil bireylerin bireyliklerinin baskılanması ve silinmesi sürecinde sürekli yineleme başta olmak üzere, etkileme ve güdülemenin her türlü yöntemi kullanılır. Nasyonal sosyalistler, propaganda ve etkileme yöntemlerinin etkisini artırmak amacıyla, öncelikle eğitim ve bilimi kendi amaçları uğruna kullanmaya büyük özen göstermiştir. Klemperer, nasyonal sosyalistlerin bu girişimini ‘*bilimin köleleştirilmesi*’ olarak nitelendirir.

Dil yoluyla tekil bilinçleri etkileme ve yönlendirme

Yukarıda sözünü ettiğim Victor Klemperer’in yapıtı ‘Üçüncü İmparatorluğun Dili’, dil yoluyla tekil bireylerin bilinçlerini güdülemenin yaşanmış en uç örneğini serimler. Nazizm örneğinde görüldüğü gibi, bütün devlet aygıtının seferber edildiği merkezi bir tavırla yürütülen bilinç güdümlenme, çeşitli düzeylerde ve yoğunlukta gerçekleştirilebilir.

Etkin konumlarda bulunan toplumsal kümeler öz-çıkarlarını korumak amacıyla, dilin, bilinç oluşturucu ya da biçimleyici niteliğini kullanarak, insanların düşüncelerini ve davranışlarını etkilemek, yönlendirmek ve güdümlenmek isterler. Bu amaçla çoğunlukla siyasal partiler, basın ve çıkar kuruluşları gibi ‘çarpan’ işlevi gören kurumlar ve kişiler seçilir. Özellikle siyaset kurumu, toplumda önemsenen değerleri ve cepheleştirmeye elverişli kavramları araçsallaştırmayı yeğler. İnsanların düşünce ve davranışlarını etkilemek amacıyla, bir iletinin ve ideolojinin amaçlı ve örgütlü yaygınlaştırılması olan ‘propaganda’ siyasal güdümlenmenin en yaygın yöntemidir. Güdümlenmenin amacı, ‘güdümlü’, diyesi, istenildiği gibi yönlendirilen bilinç geliştirmektir; çünkü ‘güdümlü’ bilinç, tek-tipleştirilmiş düşünce tarzına dayanır. Güdümlenmiş kişiler, eleştirel değerlendirme yapma, kendi seçimini özgürce belirleme gibi

istemlerde bulunmaz, hatta bu yeteneklerden yoksunlaşır. Bu nedenle, de başkalarının kolayca etki altına alınabilirler ve yönlendirilebilirler.

Özellikle de tüm ulus için üstün değerleri anlatan sözcüklere, yeni anlamlar yüklemek ve böylece insanları kendi düşüncelerinin etkisi altına alarak, onların davranış biçimlerini ve seçimlerini yönlendirme, politikanın da sıklıkla başvurduğu bir yöntemdir. Bireylerin bilinçlerini etkilemek amacıyla genellikle olgu ve olayları güzel gösteren, gizleyen, yorumlayan ve duygusallaştıran dilsel anlatımlar, örneğin, 'örtmeceler ve yerineler' gibi dilsel figürler, belli bir partinin, toplumsal kümenin ya da politikanın çıkarına olacak biçimde seçilmiş bilgi içerikleriyle birleştirilir. Böylece, hem insanların bilinçleri, hem de dil beğenileri de biçimlendirilir.

Dil ve dil yoluyla bilinçleri etkileme ve yönlendirme çabası, siyaset, din ve tüketim amaçlı reklam dilinde belirgindir. Öncelikle bu üç alanda üretilen dilsel bildirimler, olgu ve olayları ve bunlar arasındaki bağıntıları bulandırarak, toplumda ve bireylerde söz konusu durumlar hakkında istenilen doğrultuda değerlendirme ve yorumlama eğilimi oluşturmaya yöneliktir. Bu amaçla seçilen sözcükler ve kavramlar, akıldan çok yoğun duygu yüküdür; desteklenen görüş ya da siyaset, en olumlu, hiçbir kuşkuya yer bırakmayan salttaştırıcı anlatımlarla, karşı çıkılan ise, kuşku yaratacak en olumsuz anlatımlarla nitelendirilir. Dilin bilinçleri etkileme gücü 'dolayımın' katkısıyla iyice yaygınlaştırılabilir ve yoğunlaştırılabilir. Çoğunlukla geniş halk kitleleri dolayımın güdümlenici etkisinin ve etkinlerinin ayırımına bile varamayabilir.

Popülizm, değerleri değersizleştirir

Bütün dünyada olduğu gibi, Türkiye'de de her türden popülizm, öteden beri yaygın bir politik tavır, bir ideolojidir. Halk yardakçılığı anlamında popülizm, en fazla zararı yine halka verir; çünkü dil dolayımıyla, halkın öz gerçeğini görmesini ve yaşam koşullarını iyileştirme bilincini ve istencini köreltir. Popülizmin araçsallaştırdığı kavramlar, simgeler ve değerler ya da değersizlikler ülkeden ülkeye değişir; ancak popülizmin her ülke için ortak yönü, her ülkede neredeyse tüm toplum kesimlerini kapsamasıdır.

Politik popülizmin Türkiye'deki sürümü, öteden beri Türk ulusunun, Türkiye'nin ve dinsel değerlerin 'büyük bir tehlike' ile karşı karşıya bulunduğunu ve çoğu kez 'dış kaynaklı olan' bu tehlikenin ancak güçlü bir liderin önderliğinde birleşilerek önlenebileceğini öne sürer. Söz konusu tehlikenin kaynağının, bazen güçlü bir ülke, bazen ülkeler birliği olduğu söylenir. Bazen de ve özellikle seçim dönemlerinde 'muhafeletin' ve farklı düşünenlerin, bu dış güçlerle işbirliği içinde olduğu savlanır ve bunlar 'yurt sevgisi' yetersiz insanlar olarak nitelendirilir. Politik bir çerçeve ya da kurgu durumuna getirilen Türkiye'yi ve Türk ulusunu yıkmak için uğraşan 'güç ya da güçler' çoğu kez adlandırılmaz, belirsiz bırakılır; çünkü belirsizlik, tehlikeyi daha da artıran bir etmendir.

Popülizmin bu kurgularını 'gerçekmiş gibi' ortaya atanlar ve yayanların başlıca amacı, halkın eleştirel aklını karartmak, politik düşünce ve davranışını istediği gibi yönlendirmektir. Alman yazar Daniel Bax, , 'Batı'nın Geleceğine İlişkin Korku. Neden Müslümanlardan Değil, İslam Düşmanlarından Korkmalıyız?' (Westend, Frankfurt/M. 2015) adlı kitabında

Almanya’da ‘sağ popülizmin Nazi düşüncesini’ canlandırmaya uğraştığını anlatır. Bir gazetenin (Süddeutsche Zeitung 24. 11. 2015) kitaba ilişkin değerlendirmesiyle, anılan yazar, kavramsal ayırıştırma duyarlılığı ve düşünsel derinlikle ‘İslam düşmanlığının köklerini çıkararak, düşman imgelerinin nedenlerini ve oluşturanlarını’ ortaya koymuştur. Aynı yazar, ‘Sağ popülizm niçin başarılıdır?’ sorusuna yanıt aradığı kitabını, popülistleri nitelendirmek amacıyla, ‘Halkı Baştan Çıkarınlar’ (Westend, Frankfurt/M. 2018) olarak adlandırmıştır.

Her türlü politik çerçeveleme ya da kurgulama dil ile yapılır

Bir toplumun düşünce ve davranış tarzını etkilemek ve yönlendirmek amacıyla, popülist politikacıların başvurduğu halkı baştan çıkarma, dil ile gerçekleştirilir. Amerika’nın Berkeley Üniversitesi profesörlerinden Elisabeth Wehling ‘Political Framing’ adlı kitabında bireylerin ve toplumun düşünme ve eylem tarzını biçimlendirmeyi amaçlayan her türlü politik kurguyu ve tasarımı, ‘politik çerçeve(leme)’ olarak adlandırır. Politik çerçeve ya da çerçeveleme, özellikle ‘eğretileme’ ya da ‘yerine’ gibi dilsel anlatım araçları kullanılarak, insanların bilişsel süreçlerini etkileme ve yönlendirme girişimlerini anlatır.

Bu yazarın öne-sürümüyle, politik tartışmalarda belirleyici olan, ‘olgular’ değil, biliş biliminde ‘Frames-çerçeve’ diye adlandırılan ‘düşünsel yorumlama çerçeveleridir’² Çerçeveler ya da politik kurgular ve tasarımlar, dil dolayısıyla ‘beyinde etkenleştirilir’ (Wehling 2016: 17- 18). Bu tanım uyarınca, ‘beka’ ve ‘terör’ sözcükleri, bir ‘politik çerçeve’ olarak adlandırılabilir; çünkü bu sözcükler son zamanlarda farklı düşünenleri; sebze meyve araçları ve satıcılarını da kapsayacak ölçüde genişletilmiştir.

Politik kurgular, insanların düşünce ve davranışını biçimlendirir

Söz konusu çerçeveler ya da kurgular, insanların deneyimleriyle ilişkilendirmek ve dünyaya ilişkin bilgilerini düzenlemek suretiyle, olgulara gerçek anlamları dışında yeni anlamlar yüklerler. Politik kurgu ve tasarımlar, ‘seçicidir’ bir başka deyişle, bilinçleri yönlendirmeye yönelik bazı olguları ve gerçeklikleri, kendi dünya görüşleri açısından aşırı vurgularlar, bazıları ise, tümüyle görmezden gelirler.

Sözcükler, öz-yapıları gereği çok-anlamlılaştırılmaya elverişlidir; çünkü Ludwig Wittgenstein’in ‘Felsefi İncelemeler’ adlı yapıtındaki belirlemesiyle, sözcüklerin anlamı, onların kullanımındadır³ (Kula, 2012: 159- 161). Sözcükleri kullananlar, oluşturdukları bağlam ve güttükleri erek doğrultusunda sözcüğe yeni anlam ya da çağrışımlar katarlar. Bu nedenle, sözcüklerde çok şey saklıdır.

E. Wehling’in öne-sürümüyle, insan beyni bir sözcük ya da simge dile getirildiğinde, o sözcük ile ilgili bütün bellekteki birikimi ve çağrışımları etkenleştirir ve bunları benzetim ya da öyleymiş gibi gösterme (simülasyon) yoluyla düşünsel olarak anlatır. Öyleymiş gibi sanma, her türlü yanıltmanın ve yanıltmanın kaynağıdır. Dil bu çerçevede olup biten her şeyin dolayımıdır, odak noktasıdır. İnsanlar, politik tavırlarını ve davranışlarını olgulara değil, ‘anlam oluşturuca’ politik çerçevelere, kurgulara göre biçimlendirir. Bunda politik erkin belirleyici payı vardır; çünkü politik erk doğası gereği, insanların nasıl düşünmesi ve davranması gerektiğini biçimlendirmeye çalışır. Böylece, politik kurgular, insanların toplumsal, ekono-

mik ve politik kararlarını belirlemeye başlar. Wehling'in anlatımı uyarınca, insanın düşünme eylemi, 'sadece yüzde iki oranında bilinçli bir süreçtir; geriye kalan yüzde doksan sekiziye, bilinçli algılamının dışında' gerçekleşir. Dolayısıyla, politik düşünme ve karar verme 'büyük ölçüde bilinç dışıdır.' İnsan, politik çerçeveler ya da kurgulara dayanarak kararlar verir; ancak 'bunun ayırımına varmaz' (Wehling 2016: 48- 49).

Politikayla ilgili olanlar, kendi dünya görüşlerini yansıtan politik kurgulara, politikaya ilgisizlerden daha fazla inanmaya eğilimlidirler. Olgular, çerçeveler yoluyla aktarılır ve öğretilir; çerçeveler ya da kurgularsa, olguları oldukları gibi aktarmazlar, yorumlarlar; yeniden oluştururlar ve öz amaçları doğrultusunda ayırıştırırlar. İnsanlar farklı değerlere sahiptir. Bu nedenle çoğunlukla öz değerlerini 'karşındaki değerinde' sınamaya eğilimlidir. Öz değerlerini başkasına dayatmaya uğraşanlarsa, başkasının değerini genellikle 'değersizlik' olarak gösterirler.

Düşünce ya da tin, dili; dil de tini biçimler, hatta oluşturur. Politik kurgulama ya da çerçeveleme, dilin bu özyapısından da yararlanarak, bilinci yönlendirmeye, hatta değiştirmeye uğraşır. İnsan, Wehlingin'n deyişiyle, 'imgeleri, devinimleri, duyumsamaları, kokuları, beğenileri ya da sesleri' zamana bağlı olarak algılar ve belleğine yerleştirir. Bu, düşünceyi yönlendiren politik kurguların etkinliğini artırır.

Yineleme, politik dilin başlıca özelliklerinden biridir. İnsan belli düşünceleri 'çağrıştıran' sözleri ve tümceleri ne denli sık işitirse, söz konusu çağrışımlar o denli olağanlaşır ve belleklere yerleşir. Öte yandan, demokrasi, konuşmakla olanaklıdır; üzerine konuşulmayan düşünce, demokrasilerde varlık kazanamaz. Konuşma ise iki yönlü bir etkinliktir; hem düşünceyi geliştirir, hem de köreltebilir. Dolayısıyla, konuşma, bilinçleri ve davranışları etkileyen bir eylemdir.

İnsanların politik kurgulara karşı tavrını belirleyen etkenlerin başında düşünsel yetkinlikleri ve dilsel deneyimleri gelir. Bu bakımdan dil eleştirisi, düşünce eleştirisine dönüştürülmek zorundadır. Olguları, dünya görüşüyle uygunlaştırarak iletişim kurmayı ihmal eden kişi, 'düşünsel bir boşluk' oluşturur. Düşünsel boşluk, dilselleştirilmeyen düşünce ya da düşünceyi dilselleştirme eksikliği demektir. Düşünce, dile döküldüğünde varlık kazanır: Dolayısıyla, sözlere, söylemlere yansımaya düşünce var olamaz. Politik kurgulama, söz konusu boşluğu doldurmada çok başarılıdır.

Notlar

- 1 Margret Jaeger/Siegfried Jaeger (1999): ‚Gefährliche Erbschaften. Die schleichende Restauration rechten Denkens- Tehlikeli Miras. Sağcı Düşüncenin Sinsi Restorasyonu‘; Aufbau Verlag, Berlin.
- 2 Elisabeth Wehling (2016): ‚Politisches Framing- Politik Çerçeveleme‘; Herbert von Harlem Verlag, Köln.
- 3 Elisabeth Wehling (2016): ‚Politisches Framing- Politik Çerçeveleme‘; Herbert von Harlem Verlag, Köln.



DOI: 10.22559/folklor.1052

folklor/edebiyat, cilt: 25, sayı: 100, 2019/4

Türklerde Yaşam Tarzı Olarak Göç Olgusu 'Göç Yolda Düzelir'

Migration of Turks as a Lifestyle:
'The Caravan Organises Itself on the Road'

Fuat Bozkurt*
Seyfi Özgüzel**

Öz

Bu çalışmayla, göçlerin nedenleri, süreçleri ve sonuçları ile kültürel boyutun buna etkisine ışık tutulmuştur. Göç olgusu birey ve toplumun yaşantısında önemli bir role sahiptir.

Türk kültüründe göçmenlik özel bir olgudur. En eski Türk destanlarından biri olan **Göç Destanı**, Orta Asya'daki Horasan'dan göç eden Türklerin Anadolu'ya yerleşmelerini anlatır. Ama günümüze kadar yaşamlarını yarı göçebe olarak sürdürmüşlerdir. Osmanlı İmparatorluğu'nun gelişmesiyle Türklerin göçü Balkanlara doğru devam etmiştir. 18. yüzyılın sonlarına doğru Kırım, Girit, Makedonya ve Kafkaslardan Anadolu'ya doğru göçlerin başladığı görülmüştür. İç göç 1950'lerde Anadolu'nun fakir bölgelerinden sezonluk işçilerin Çukurova'ya çalışmak, yaşamak amacıyla da tamamen İstanbul'a yerleşmeleri ile başlamıştır. Anadolu'dan dışarıya dış göç ise 1960'larda Türklerin Batı Avrupa ülkelerine misafir işçi olarak gitmeleri ile başlamıştır. Coğrafi konumundan dolayı Türkiye, Doğu ile Batı'yı birleştiren bir köprü konumundadır.

* Prof. Dr., Akdeniz Üniversitesi, Türk Dili Edebiyat Bölümünden emekli.

** Doç. Dr., Çukurova Üniversitesi, İletişim Fakültesi, sozguzel@cu.edu.tr.

Göç olgusu Türk destanlarında ve hikayelerde önemli bir konudur ve göç alanındaki sözcük ve söylemler Türkçe’de önemli bir yer tutmaktadır. Türk göçlerinde en önemli özellik, göçlerin plansız olmasıdır. “Kervan yolda düzülür” sözü önemli bir atasözüdür. Göç elem, keder, acı ve üzüntü kaynağıdır, ancak bu olumsuz etkiler barış, neşe ve mutluluğa dönüşebilir. Göç, yaşam gibi, çok fazla çaba, gayret ve mücadeleyi zorunlu kılmaktadır. Hem bireyin hem de toplumun karşılıklı olarak çaba göstermesi durumunda, göç başarılı olma ve katma değer oluşturma potansiyeline sahiptir.

Anahtar sözcükler: *Türk göçmenliği, Türkiye’de iç göç, Türk misafir işçiler, göçmenliğin kültürel boyutları*

Abstract

This study describes causes, processes and results of migration and illuminates the influence of cultural dimensions. Migration is a phenomenon that plays an important role in the life of both individuals and society. For the Turks, migration has also another significance; one of their oldest epic is the migration epic describing their migration from Central Asia-Khorasan to Anatolia. However, this settled life is still semi nomadic. With the expansion of the Ottoman Empire, Turkish migration continued towards the Balkan. In the late 18th century, a migration process appeared from Crimea, Crete, Macedonia and the Caucasus to Anatolia. In the 1950s, seasonal workers from poor regions of Anatolia settled in Cukurova and an internal migration process to Istanbul started. In the 1960s, the guest workers’ movement to various European countries occurred. Due to its geographical location, Turkey functions as a bridge connecting East and West. Immigration is an important subject of Turkish epics and folk stories and expressions in the context of the migration concept take an important place in the Turkish vocabulary. The most important characteristic of Turkish migration is the fact that it is unplanned. A well-known Turkish proverb says: ‘The caravan organises itself on the road’. Migration provides bitterness, pain and sorrow, but these negative impacts can transfer into peace, joy and happiness. Such as life, migration enquires a great deal of effort and necessary tension. In case of mutual endeavour of both the individual and society, migration has the potential to be successfully and of added value.

Keywords: *migration of Turks, Turkish guest workers, cultural dimensions of migration*

Giriş

Göç konusu, tarihin derinliklerinden günümüze kadar sürekli olarak toplumların gündeminde yerini almıştır. Tarih boyunca Türk toplumunun genlerine işlemiş olan göç, ulusal sınırların dünyadaki farklı sorun ve gelişmelerden dolayı birçok alanda ortadan kalkmasıyla, yoğunluk kazanmıştır. Göçle birlikte küreselleşmenin de neden olduğu insan hareketliliği, toplumları, farklı kültürleri bir arada barındırma gerçeğiyle baş başa bırakmıştır. Göçü başarılı bir şekilde yönetebilen toplumlar başarılı olmuş, yönetemeyen toplumlar ise güçsüz kalmaya veya parçalanmaya mahkûm olmuştur.

1. Geçmişten günümüze göç ve nedenleri

Göç, hareketli canlının geçici ya da sürekli olarak yaşam alanını değiştirmesi olayıdır. İnsanlarda olduğu gibi hayvanlarda da göç olayı vardır. Göç bir yerde canlının yaşamını ve soyunu sürdürme çabasının ürünüdür. Tarihin en eski döneminden beri insanlar gibi başka hareketli canlıların da geleceğini tehlikede gördüğü an veya çeşitli nedenlerle yer değiştirdiklerine tanık olunur (Koçak ve Terzi, 2012). Göç insanın farklı coğrafyalar arasında bireysel yer değiştirme hareketi olarak görülebileceği gibi, özellikle savaş, kuraklık veya başka doğa afetlerinin baskın olması durumlarında kitlesel düzeyde de gerçekleşebilmektedir (Şahin, 2001: 59).

Göç olayının başat nedeni yaşam ortamında olan daralma, sıkışmadır. Bu daralma kavimler göçünde olduğu gibi doğal ortam değişimi nedenleriyle olur. Kuraklık, iklim değişimi yaşam koşullarının güçleşmesi en önemli etkidir. Bazen de -Hun ve Moğol yayılmasında olduğu gibi- siyasal nedenlerden kaynaklanır. Çağımızda bu nedenlere bir de yaşam süresinin uzaması ve emeklilik yıllarını daha rahat ortamda sürdürme eklenmelidir. Özellikle son yıllarda Avrupa ülkelerinden Akdeniz kıyılarına olan göçler bu türdendir. Hangi nedene dayanırsa dayansın göç, yaşam alanı koşullarına dayanır (Günay vd., 2017: 39-41; Teyyare vd., 2017: 431-432).

Düşünen canlı olarak insan hareketliliği büyük olaylara neden olan sonuçlar doğurmuştur. Doğudan Batıya ünlü kavimler göçü, Hindistan'dan dünyaya yayılan Çığan göçü bunların önemlileridir. Yakınlarda bilimsel verilerle kanıtlanan Kuzey Amerikan yerlilerinin Kuzeydoğu Asya ile ilişkileri bir göç olayı olarak değerlendirilmelidir.

Sınırların ortadan kalktığı “*Küresel Köye*” dönen dünyamızda, küreselleşmenin insanlara yeni fırsatlar sağlayacağını 1960’larda McLuhan iddia etmiştir. Dünya nüfusunun gelişmiş insan kitlesinin hareketlilikle, genel olarak maddi kazanım ve manevi zenginlikler sağlamakta olduğu söz konusuysen, diğer yandan, söz konusu küreselleşmenin birçok sorunu beraberinde getireceği öngörülmüştür (Orwell, 2015). Sorunların başında farklı kültürlerin buluştuklarında çatışması yer alırken, kültürlerin buluşmamasından dolayı oluşan toplumsal izolasyon hatta gettolaşma önemli sorun olarak karşımıza çıkmaktadır (Lamba, 2017).

Günümüzde küreselleşen dünya nüfusunun 250 milyonu (%3) doğduğu ülkeyi, çalışmak, eğitim görmek, farklı yaşam beklentisi gibi farklı nedenlerden dolayı, terk edip başka bir ülkeye yerleşmiştir. Doğduğu yeri bırakıp başka bir yere yerleşen insan sayısı hızla artmakta olup, gelişmiş ülke nüfuslarındaki göçmen payı 1970 ile 2000 yılları arasında ikiye katlanmış durumdadır (McCann vd., 2010: 362). Örneğin Hollanda ülkesinde 1970 yılındaki göçmenlerin yerli nüfusa oranı %3 iken 2017 yılında %30’a yaklaşmıştır. Çünkü 17.5 milyon nüfusu olan Hollanda’da tahminlere göre 5,9 milyon göçmen yaşamaktadır (WRR, 2018). Başka bir örnek ise Türkiye’deki göçmenlerin varlığıdır. Yalnızca son 7 yılda Suriye’den gelen göçmen nüfus dört milyon civarındadır. 90’lı yıllarda Türkiye’ye gelen Iraklı ve daha önce gelmiş olan Afgan göçmenler göz önünde bulundurulursa 5 milyon kadar göçmenin Türkiye’de yaşadığı söylenebilir (GAV, 2018).

2. Göç türleri: İç göç, dış göç

Göçün türlerini; yurdundan, ülkesinden iklimsel, ekonomik, siyasal, eğitim nedenleriyle göç edenler, beyin göçü, iş bulmak ümidiyle göç edenler ve etnik çatışmalar veya savaş nedeniyle göç edenler olarak tanımlamak olasıdır. Yurdunu yuvasını bırakan göçmenler, kendi içinde birtakım alt başlıklara ayrılır. Özkul’a göre göç olayını birkaç alt türde incelemek

olasıdır. Öncelikle göç, iç göç, dış göç olarak iki türe ayrılır. İç göç aynı ülkede yaşanan yerleşim alanı değiştirme olayıdır. Bu göçler sürekli kalıcı ya da mevsimlik olur. Genellikle mevsimlik göçlerle başlar, giderek süreklilik kazanır. Adana iç göç geleneği ile yoğrulmuş kentlerinden biridir.

Bir de göç sürekli ve geçici göç olarak ayrılabilir. İnsanlar, yaşadıkları toprakları kolay kolay bırakıp gitmezler. Nedenlerini daha önce vurguladığımız gibi yaşam koşullarının bulunmaması nedeniyle terk ederler. Bu koşulların düzelmeyeceği inancı olduğunda göçler başlangıçta süreklilik düşüncesine dayanır. Elini memleketini bırakıp ayrılan topluluk bir daha dönmek üzere ayrılır ve gittiği yeri vatan tutmak üzere gider.

Doğal koşullara dayanan göçlerde bu kesinlik kazanır. Bırakılan el anılara gömülür, destanlarda, söylencelerde anlatılır. Doğan yeni kuşaklar gittikleri ülkenin çocuğu olarak büyürler. Anadolu'ya gelen Türkler bunun bir örneğidir. Yakın dönemde bunun en özgün örneğini Amerika oluşturur.

Sürgün: Kimi dönemlerde yöneticilerin emri ile yapılan zoraki göçler sürgün olarak tanımlanır. Siyasal nedenlerle yapılan bu göçler derin yaralara neden olur ve sancısı uzun sürer. Türk Tarihinde Kırım sürgünleri, Ahıska sürgünleri gibi örnekleri vardır.

Sığınmacı: Göçmenlik olayında başka bir ayrım, göçmen, sığınmacı ayrımıdır. Göçmenlik daha çok ekonomik nedenlere dayanır, sığınmacılık ise politik nedenlerden kaynaklanır. Göçmen, gönüllü olarak yerini yurdunu terk eder ve genellikle dönmek üzere ayrılır. Sığınmacı göçmenlik süresini geçici olarak düşler, öylece ülkesinden ayrılır, ama koşulların değişmesi ile geleceğin ne getireceğini bilemez ama çoğu zaman göçmene dönüşür (Özkul vd., 2018). Göç edenleri, göç etme sebeplerine göre şu şekilde isimlendirmek mümkündür. İklimsel koşullar, ekonomik nedenler, siyasi zorluklar veya dayatmalar, eğitim sorunları, iş-istihdam hedefiyle göç edenler, beyin göçü, emeklilikten sonra yeni bir yaşam için veya etnik baskı veya savaştan kaçmak için göç edenler (Aksoy, 2012).

3. Göçmenlerde ortak özellikler

Göçmen, yurdundan yuvasından koparılmış insandır. Yaşamı boyu oradan oraya konaklar, yurt edinmeğe çalışır. Temelde toprağından, yetiştiği kaynaktan sökülüp atılmanın acısını kendisi ile birlikte sürükler. Bu sürükleyiş içinde toplumsal bir depremi, aklıyla duygusuyla sezer. Yerleşmiş, durağan bir toplumsal yapının içinde tekdüze bir yaşama soyunmuş kişilerle göçmenin temel farkı da buradan kaynaklanır. Bu fark neleri ortaya çıkarabilir? Bir kez toplumsal yabancılaşma çarpıcı ve o ölçüde de yıkıcı olur. Aşağılık duygusunun yarattığı karmaşık dürtülerin güdülediği davranışlar güçlenir. Bu davranışlar yerleşik toplumun değer yargılarıyla açık ya da kapalı bir çatışmaya kadar uzanır. Hofstede'ye göre bunun nedeni bireyin kimliğinde, içinde büyüdüğü toplumun "mührünü" taşımasıdır. Bireyselliğin ön planda olduğu bir toplum kültürüne giren göçmen, kolektif bir kültürün örf ve adetlerini taşımaktaysa, sorunlar kaçınılmazdır (Hofstede, 2015). Çok kültürlü toplumların sorunları bu yüzden çok çeşitli olmakta ve göç sürecinin başında çözüm için önlem alınmadığında ise toplumsal sorunlar derinleşmektedir. İkinci Dünya savaşından hemen sonra, Türkiye, Fas dahil, çok farklı ülkelerden göç alan Hollanda'da 2000 yılına kadar farklı uyum (entegrasyon) yöntemleri uygulanmasına rağmen toplumsal huzur gerçekleştirilememiştir. Shceffer'in

yazdığı *Multiculturele drama* makalesiyle çok kültürlü Hollanda toplumunun entegrasyon sorunları ulusal düzeyde tartışmaya açılmış ve Hollanda hükümeti tarafından 2002 yılında yapılan yasal düzenlemeyle (Vatandaşlık yasası) göçmenlere vatandaşlık sorumluluğu zorunlu kılınarak entegrasyonun gerçekleştirilmesi hedeflenmiştir (Scheffer, 2001).

Göçmen yerleştiği yeni toplumda, kendisini sürekli yalnız hissetmesi sonucunda varlığını sürdürme açısından kişiliğini kabul ettirme güdüsü toplumun diğer bireylerinden daha güçlü ve etkili olmaya başlar. Öte yandan göçmen kültürle yerleşik kültürün arasındaki farklar o döneme kadar akla getirilmeyen bazı çelişkileri yaratır. Göçün farklı coğrafyalardaki toplumlara farklı etkileri olabilmekte ve kültürlerarası iletişim sorunlarının ortaya çıkması durumunda da, genellikle kaybedenlerin kazananlardan daha fazla olduğu sonuçlar ortaya çıkmaktadır (Birgili vd., 2009).

Göçmenler sürekli devinen bir topluluk oluştururlar. Bu devinim başlangıçta yer ve yöre değiştirmeden ileri gelen fiziki bir devinim görünümündedir. Ama bu devinim kısa sürede toplumsal devinim biçimine dönüşür. Toplumsal devinimde bir hızlanma gözle görünür hale gelir. Özellikle toplumsal ilişkileri ve kültürleri daha ileri düzeyde olan göçmen toplumlarda bu hızlı değişim dönüştürücü bir karakter almaya başlar. Yeni geldiği toplumu daha ileri götürmenin koşulları aranır, bu koşullarda öncüler yetişmeye başlar. Göç olgusu böylece sayısal bulgularla ölçülebilen demografik bir olgu olmaktan çıkarak toplumsal dinamiği güçlendiren ve artıran bir nitelik kazanır (Çavdar, 1995). Çavdar'a göre göçmen düzeyleri, eski vatandan kopuş ve yeni vatan olmak üzere şöyle tanımlanabilir:

3.1 Üst düzey göçmen

Göçmen kültür, yerleşik kültürden daha kuvvetli ise ya da başka bir deyişle daha üst düzeyde yani ileri ise, toplum içinde başat olma arzusu o oranda öncelik kazanır. Fakat göçmen kültürün taşıyıcılarının nitel olarak tabanı dar olduğu için, göçmenlerin birey ve grup olarak yerleşik otoriteye karşı tutumlarında dik başlılık, umursamazlık, o otoriteyi sarsmaya yönelik tutumlar, egemen olmaya başlar. Eline geçen en küçük fırsatta bile göçmen, yerleşik otoriteyi alt edecek bir kavganın içine girer.

3.2 Alt düzey göçmen

Göçmen kültürün yerleşik kültüre oranla geriliği ise bunun tam tersi bir tepkiye neden olur. Çoğunlukla göçmen topluluklar yerleşik kültürü kabul eder ya da içine kapanır ezik, kendi öz çıkarlarını bile savunmaktan uzak bir boyun eğişin tipik örneklerini verir.

Sonuçta göç, gerek göç edenler açısından, gerekse yerleşik toplumlar yönünden özümleme çabası gerektiren bir olgudur.

3.3 Göçmen ülkesi

Göçmen genelde istenmeyen konuktur. İnsan yükü ağırdır ve insanlar kendi kaynaklarını başkaları ile paylaşmak istemezler. Yabancı insanlara güvenmezler. Bu yüzden toplumların göçmenlere yaklaşımları değişik olur. Başka toplumlarla ilişkisi olmayan toplumların yaklaşımı çok olumsuzdur.

3.4 Vatandan kopmak

Göçmenleri, özellikle ülkesine dönme yasağı yaşayan göçmenleri bekleyen büyük bunalımlardan biri vatancüdalık duygusudur. Vatancüdalık vatandan kopunca bastığı toprağın ayaklarının altından kayması sonucu ortaya çıkan bir ruh halidir. Bu ruh halinde bireyin iç âlemindeki şuur gücü, denetleme yeteneği zayıflar. Şuuraltının derinliklerine itilmiş küçük-lükler, küçük kinler, garazlar, nefretler, küçük görmeler, ucuz suçlamalar ve tümü içinde de doğrudan basitleşme, iç âlemindeki küçük ölçülere ve değersiz hükümlere kaptırmak kaçınılmaz bir durum alır (Çavdar, 1995). Hele nefsimizi murakabe edecek bir ruh disiplininin, yani bir iç alem kültüründen yoksunsak veya bu alanda zayıfsak, bu şuuraltı şeytanları hemen harekete geçerler. Ve en önce bizim sağduyumuzu zapt ederler.

3.5 Amerika örneği

Amerika toprağı içine aldığı insanı eriten kazanı andırır. Amerika'ya gelen birinci kuşak göçmen, yaşamı boyu geldiği ülkenin insanı olarak kalır. İngilizceyi öğrense de anadili baskındır. Oğlu, İngilizceden başka dil bilmez ve çevre tarafından yarı yarıya özümsemiş durumdadır. Kökenini bilirse de bununla övünmez. Kabuğundan çıkıp kabuğunu beğenmeyen kestane gibi ana babasını beğenmeme duygusu yaşar. Üçüncü kuşak ise tümüyle Amerikan'dır. Kökeninin anısı bile silinmiş, adıyla sanıyla Amerikan olmuştur.

Kendisini bir kilise zincirinin içine atıp orada kendine yer bulmaya çalışır.

Başlangıçtaki İngiliz taban (zemin) üzerine Alman, İrlandalı, Yahudi katılımları kendi damgalarını basar. Protestan zemine Katolik öge eklenir. Samuel Huntington, Amerikan kimliğini Anglo-Amerikan Protestan kimliği olarak tanımlar. Genç bir toplumdur ama kendine söylence yaratmada gecikmez. Bunun en özgün örneği beyaz sivri sakallı, çizgili pantolonlu, üzerine yıldızlar serpiştirilmiş lacivert ceketli karikatürde gözükten Sam Amca tipidir. Huntingen'e göre Sam Amca'nın kendine özgü bir yaşam anlayışı vardır. Özel girişimci olarak yaşama atılır. Ama girişim düşüncesi giderek yerini süreklilik, kalıcılık, sıklıdüzene bırakır. Artık köylü değil gittikçe güçleşen kentli bir ortamda sivrilmek gerekir. Çalışma bireysel olmaktan çıkıp kolektifiğe dönüşmüştür. Eğitime inanır ama işlevsel olmasını ister. Eğitimin bir kültür edinme işi değil, formüller, yöntemler topluluğu olduğuna inanır. Eğitimi pişmiş kotarılmış bilgiyi kutulara yerleştirilmiş, hatta olasıysa komprime biçimine sokulmuş ister. Yaratıcı, aşırı pervasız, biraz delibozuk, eksantrik bir adamdır. Edebiyatı bile ulusaldır. Mark Twain, Whitman, Edgar Alla Poe özgün Amerikan yazarlarıdır. Ama Avrupa ile bağları sürer (Huntingen, 1996).

4. Türk kimliğinde göçmenlik

Türk kültürünün derinlerinde göç olgusu ve yarası vardır. Bireyler gibi toplumlar da bir anda geçmişleri ile bağlarını koparıp yeni yaşam düzenine uyum sağlayamazlar. Oldukça geç yerleşik yaşama geçmiş olan Türk halkı, yerleşik yaşamda eski yaşam biçiminin izlerini değişik biçimlerde sürdürmüştür.

4.1 Bohça kültürü

Göçebelerin mal, mülkü seyyardır. Bütün çamaşırlar giysiler bohçalara, sandıklara konup korunur. Bunlar her an yolculuğa çıkılacakmış gibi hazır bekletilir. Anı geldiğinde bohça ve sandıklar, atlara öküzlere yüklenir. Halılar, çadır iskeleti, keçe duvarlar develere yüklenir. Eve gelindiğinde de herkesin bohçası, sandığı saklanır. Konut düzenimiz de çadırı andırır. Türklerin bu konumunu yabancı bir gözlemci şöyle anlatır: “Türkler o kadar uzun zamandır göçebedirler ki, halâ içlerinde avereliklerinin izlerini taşırlar ve evleri çadırın az çok genişletilmiş ve güzel gösterilen bir haldir. İçinde hiçbir sandalye ve yatak, bir banyo ve duvarlarında resim olmayan bir ev hakkında ne düşünürsünüz? Yine de bu tür bir ev rahat ve sanatsal olabilir. Resimlerin yerini duvardaki güzel halılar alır” (Standwood, 2006).

Genlerimize işlemiş göçebe geleneğimiz, konutlarda kalış süresine bile yansır. Türkiye’de her ev on dört yılda bir değişir. Yani konutlar her on dört yılda bir el değiştirir. Kuşaktan kuşağa uzun süre aynı semtte aynı konutta oturan aileler pek azdır. Bu yerleşim biçimi kimliğin sürmemesine neden olur. Bu yüzden eski semtlerde oturanlar, eski gelenekleri, eski davranış biçimlerini özlemle anarlar. Almanya’da bir konut doksan dört yılda bir el değiştirir. İnsanlar genellikle nerede doğmuşlarsa orada yaşamlarını sürdürürler (Ete, 2016).

4.2 Derviş göçleri

Türk göçmen hareketinde derviş geleneği vardır. Geçmişte büyük göç hareketleri dervişler öncülüğünde yapılır. Derviş, elinde tahta kılıcı ile yolları, ülkeleri açar. Ardından ona güvenip inanan kitle yürür. Uygun bir uzamda yerleşilir. Balkanlarda ve Anadolu’da Türk yayılması dervişlerin öncülüğünde olur. Ömer Lütfi Barkan’ın “Kolonizatör Türk Dervişleri” yazısında bu göçleri anlatır (Barkan, 1942).

Göçmenlik Türklerde yaşam biçimidir. Günümüze kadar göçebe yaşayan Türk halkları vardır. Anadolu’da yerleşik yaşama geçen Yörüklerin bir bölümü göçebe yaşamını günümüze değin sürdürmüşlerdir. Yörük adı verilen bu topluluk günümüzde de yarı göçebeliksi sürdürür.

4.3 Türk yazınında göçmenlik

Türk kültüründe derin göçmenlik izleri vardır. En eski Türk destanlarından biri **Göç Destanı**dır. Eski Türk destanlarından biri göç olayını işler. Çin ve İran kaynaklarında geçen destanın özü şöyledir: Uygur ilindeki **Hulin** adlı kutsal dağı Uygur Tiginini Çinlilere hediye eder. Çinliler dağı parçalara ayırarak götürürler. Ülkedeki bütün kuşlar, hayvanlar kendi dillerinde kayanın gidişine ağlarlar. Ardından ülkede yıkım başlar. Irmaklar kurur, göllerin suyu çekilir. Kurak toprak çatlar, ürün vermez olur. Yedi gün sonra Tigin ölür. Halk Büğü han soyundan başka birini Tigin seçer. Bütün evcil hayvanlar, kuşlar, hayvanlar, çocuklar “Göç, Göç” diye çağırırlar. Uygurlar bu göksel buyruğa uyup ülkeleri bırakıp giderler. **Beşbalık** denen yere geldiklerinde bu uğultu kesilir. Oraya yerleşir, çoğalırlar.

Anadolu’da ve Rumeli’ndeki Türk göçmenliği ile ilgili en eski kitaplara dervişlerin menakıpnamelerini gösterebiliriz. Horasan’dan Anadolu’ya uzanan süreci anlatan Hacı Bektaş’ Velayetnamesi, Balkanlara Türk ve İslam yayılmasını anlatan Sarı Saltuk menakıpnamesi bu tür kitapların özgün örnekleri sayılabilir.

Uzun sürmüş göçebe geleneği, gurbet ve gariplik temaları ile halk yazınında işlenir. Bunun en güzel örneği Kemalettin Kamu'nun "ben gurbette değilim, gurbet benim içimde" dizesine yansıyan duygulardır. Sanayileşme ile büyük kentlere olan akının yanında Güney illerine dönemsel göçler bu bağlamda örnek olarak gösterilebilir. 1960 Gazeteciler Cemiyeti ödülü kazanan Tahir Kutsi Makal'ın İç Göç adlı röportajları ilgi çekicidir. Yazar, birçok canlı örnekle göç olayını anlatmaktadır. 1960 sonrası yurt dışına göçler gittikçe artmıştır. Bunların tümü yazınsal ürünlere, araştırmalara konu olmuştur.

Türkülere konu olan göç olaylarından Ezo Gelin türküsü (Solmaz, 1976) ünlüdür. Ezo gelinin göçü birçok göç olayında olduğu gibi kaçınılmaz bir yazgıdır.

Yurt dışına işçi göçünü anlatan ilk örnek Bekir Yıldız'ın Türkler Almanya'da kitabıdır. Anılardan oluşan kitabına yazar şöyle başlar: *Su ve toprağın tükendiği yerde insanlar göç eder; bu bütün bir ülke için de böyle olabilir. Tarihte örnekleri vardır. Kendi örneğimiz, Büyük Orta Asya göçü, bunları kimse ayıplayamaz. Hatta yurt anularının tutkularına rağmen, tabiatın lanetine teslim olmaksızın, yeni hayat sahalarını aramak, bulmak, onlara yerli direnişi vererek, yenin yerleşmek hele üstün medeniyetler görebilmek, kahramanlıktır da... Fakat Sirkeci'den akıp giden göç bunlara benzemiyor... Her şeyi ile var olan vatandan yurttan kaçıtır bu. Bu defa sebep tabiatın değil, insanların tükenişi... Göç bu tükenişe son direnişimiz* (Yıldız, 1966).

4.4 Göç sözcükleri

Yaşam biçimi, yaşam ortamı dillerin ruhuna siner. Yaşanan olaylar sözcükler yaratır.

Türkçede göç olayı ile ilgili oldukça çok sözcük vardır ki, bunların başka dillerde karşılığını bulmak zordur. Şöyle bir dizi sözü örnek verelim. *Sıla, gurbet, garip, hasret*. Bunlara onlarca eklenebilir. Tümü derin anlam yüklü sözcüklerdir. Bu sözcükler halk öykülerinde, şiirinde, destanlarda, atasözü ve deyimlerde işlenir. Zengin bir sözcüklü kesitidir.

4.4 Türk göçmenler

Anadolu, doğudan batıya ve kuzeyden güneye yolların kesiştiği bir kavşakta yer alır. Bu coğrafik konumu ve yaşadığı tarihsel olaylar nedeniyle göç kavşağı konumundadır. Osmanlı İmparatorluğunun çöküşü ile başlayan dış göçler, halkın geçim kaygısı ile sürekli yurt arayışı göçleri bitimsiz hale getirir. Kırım, Kafkasya, Makedonya'dan göçler birbirini izler. Anadolu'nun yoksul kentlerinden güneyin verimli topraklarına dönemsel göçler kurallı biçimde sürer. Cumhuriyet böylesine ağır bir miras devralır ve Cumhuriyet döneminde aynı biçimde insan hareketliliği sürer. Bir başka özellik de gidip dönen göçmenlerin anlattıklarıdır. Gittikleri yeri, oradaki yaşantılarını abartarak anlatırlar. "İstanbul'dan biri köye gitmeye görsün. Günlerce, aylarca bitmez hikâyeleri, anlattıkça anlatır, ballandırdıkça ballandırır. Ağalar gibi gezmiş eğlenmiştir." Çok zaman dönüşü olmayan şehirden köye dönerken söyleyeceği yalanları hazırlamıştır. İstanbul'daki asıl durumunun İstanbul'da başkası tarafından farklı görülmesine rağmen, onun ama anlatışına bakılırsa İstanbul'un bir yanından bal akıyor, bir yanından yağ" (Makal, 1964). İkinci Dünya savaşından sonra Avrupa'daki yüksek ekonomik konjonktürden dolayı Anadolu'nun farklı kesimlerinden batı Avrupa ülkelerine dış göç baş-

lamıştır. Aile birleşimi ve evlilikle kesintisiz olarak devam eden göç ile Avrupa'daki Türk göçmen sayısı milyonlarla ifade edilecek düzeydedir. Türklerde iç ve dış göç, göçün bir yaşam tarzı olduğu savını desteklemektedir.

Sonuç

Türk göçünde en dikkat çeken özellik göç için ön hazırlık yapılmamasıdır. Bohça kültürü içinde yaşayan bir halk, “göç” denince ayağa kalkar. Gideceği yeri gerektiği gibi araştırıp incelemeyi, yola düşer. “Göç yolda düzelir” atasözü yaşam ilkesidir. Batı toplumlarında görülen türden gidileceği ülkenin dilini öğrenme, ülke kültürünü tanımaya gerek duyulmaz. Bohça kültürü göçte egemendir. Bu bilinçsiz göç Türk halkını gittiği yerde zora sokan olaydır.

Göç, bir anlamda sürtüşme demektir. Eski ile yeni; yerleşik kültürle göçmenlerin kültürü arasında bir mücadele, kültürlerarası iletişim sorunu, bir kavga. Ama aynı zamanda bilinçli bir değişim sürecidir. Bu değişimin olumlu ve olumsuz yansımaları kaçınılmazdır.

Gerçekte göç, bir zenginleşme, yeni gelişmelere açılım şansı olarak da değerlendirilebilir. Yeni bir kimlik ya da uzun bir tarihi sentezin sonucunda yeni bir oluşum olarak görülebilir. Bu süreçte acılar, ağrılar, üzüntüler olsa da, bunu iç barışa, neşeye, esenlik ve mutluluğa dönüştürme insanların kendi iradesindedir.

Tüm yaşamda olduğu gibi göç de bir emek, bir uğraş gerektirir. Bu emek verildiğinde karşılık alınır, göç başarılı olur. Göçü sağlıklı bir şekilde yönetebilmek için duygusallığın baskın olmayacağı ve yeni ile eskinin ortak sorumluluk üstleneceği rasyonel kararların alınması gerekmektedir. Göçmenlerin yasal haklarının yanında vatandaşlık sorumluluklarını yerine getirmeleri çok kültürlü toplumdaki uyum ve huzur için bir gerekliliktir. Kültürlerarasılıkta ortak kültürel değerleri paylaşabilmek için ise, söz konusu toplumun dilini öğrenmek ve kültürünü tanımak bir zorunluluktur. Çok kültürlü toplumda ortak kamu alan ön bahçe olarak görülmeli ve ortak değerler paylaşılmalıdır, arka bahçe ise (evde) herkes farklılığını yaşayabilmelidir.

Kaynaklar

- Çavdar, T. (1995). *Talât Paşa, bir örgüt ustasının yaşam öyküsü*. Ankara: İmge.
- Çelik, A. (2006). *Yörüklerin dünyası*. Isparta: Kardelen Sanat.
- Demir, Ö. (2001). *Sürgünde on yıl*. İstanbul: Türkiye İş Bankası.
- Diamond, J. (2002). *Tüfek, mikrop, çelik*. Ankara: Pegasus.
- Ete, E. (2016). *Anları Yaşamak*. İstanbul: Oğlak.
- GAV. (2018). *2018 Dünya göç raporu*. Ankara: Göç Araştırmaları Vakfı. 03 15, 2019 tarihinde <http://gocvakfi.org/2018-dunya-goc-raporu/> adresinden alındı
- Günay, E., Atılğan, D., ve Serin, E. (2007). *Dünya'da ve Türkiye'de göç yönetimi* (Cilt 7). Kahramanmaraş: Sütçü İmam Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi.
- Hofstede, G. (2015). *Allemaal Andersdenkenden, Omgaan met Cultuurverschillen*. Amsterdam/Antwerpen: Business Contact.

- Huntington, S. P. (1996). *The clash of civilizations and the remaking of world order*. New York: SIMON 6- SCHUSTER.
- Karataş, C. (1998). *Baraklar*. İstanbul: Bumerang.
- Kaya, A. (2018). *Dünya'da ve Türkiye'de göç araştırmaları*. Küresel çalışmalar. 03 15, 2019 tarihinde <https://kureselcalismalar.com/dunyada-ve-turkiyede-goc-arastirmalari/> adresinden alındı
- Koçak, Y., & E, T. (2012). *Türkiye'de göç olgusu, göç edenlerin kentlere olan etkileri ve çözüm önerileri* (Cilt 3). Kars: Kafkas Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi.
- Köprülü, M. F. (1972). *Osmanlı imparatorluğunun kuruluşu*. Ankara: Alfa.
- Köprülü, M. F. (1991). *Türk edebiyatında ilk mutasavvıflar*. Ankara: Akçağ.
- Lamba, M. (2017). *6360 sayılı kanun sonrası büyükşehir ve ilçe belediyesi ilişkileri: Sorunlar ve çözüm önerileri*. (H. Ateş ve M. Bıyıkoğlu, Dü) İstanbul: Der.
- Makal, T. K. (1964). *İç göç*. İstanbul: Ararat.
- McCann, P., Poot, J., and Sanderson, L. (2010). *Migration, relationship capital and International travel: Theory and evidence* (Cilt 10). London: Journal of Economic Geography.
- Orwell, G. (2015). *Bin dokuz yüz seksen dört*. İstanbul: Can Sanat.
- Scheffer, P. (2000). *Multiculturele drama*. Amsterdam: NRC. 04 06, 2019 tarihinde <https://www.gva.be/cnt/aid625264/het-multiculturele-drama-van-paul-scheffer-2/> adresinden alındı
- Standwood, C. (2006). *Gerçek Türkler*. İstanbul: Maviağaç.
- Şahin, C. (2001). *Yurt dışı göçün bireyin psikolojik sağlığı üzerindeki etkisine ilişkin kuramsal bir inceleme* (Cilt 21). Ankara: Gazi Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi.
- Teyyare, E. ve Sayaner, K. (2017). *Suriye iç savaşı sonrası ortaya çıkan göç hareketinin kamusal mallar teorisi çerçevesinde değerlendirilmesi* (Cilt 8). Bartın: Bartın Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi.
- Turan, M. (2012). *Almanya'ya göçün 50. yılında göç, kimlik ve edebiyat*. Ankara.
- Uyanık, C. (1995). *Yol ver çubuk bel*. İstanbul: Akdeniz.
- WRR. (2018). *Regie over migratie: Naar een strategische agenda*. Den Haag: Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid.
- Yalman, A. R. (1977). *Cenupta Türkmen oymakları*. Ankara: Kültür Bakanlığı.
- Yıldız, B. (1966). *Türkler Almanyada*. İstanbul: Bilmen.



DOI: 10.22559/folklor.1063

folklor/edebiyat, cilt: 25, sayı: 100, 2019/4

Türkiye’de Yapılan Popüler Dede Korkut Kitabı Yayınları

Popular Editions of the Book of Dede Korkut in Turkey

Metin Özarslan*
Ergün Veren**

Öz

On iki boydan meydana gelen Dede Korkut Kitabı Orta Asya’dan batıya göçen Oğuzların XI. yüzyıl başlarındaki hayatlarını anlatan destanî hikâyelerin toplandığı bir yazılı kaynaktır. Söz konusu destanî hikâyeler Oğuz bölgesindeki Türk Boyları arasında İslam dini ile tanışmalarını takip eden yüzyıllar içinde sözlü kültür ortamında oluşmuş ve muhtemelen XV. yüzyıl sonlarıyla XVI. yüzyıl başlarında yazılı kültür ortamına aktarılmışlardır. Bu kitap Türk kültürünün çeşitli alanlarına ilişkin bilgileri içerdiği için temel yazılı kaynaklarından biri olarak kabul edilmektedir. Dede Korkut boyları irdelendiklerinde Türk kültürel belleğinin kimi saklı değerlerini içerdikleri görülmektedir. Dede Korkut Kitabı üzerine Türkiye’de 1916–2015 yılları arasında tez, makale, kitap ve sanatsal formlu bilimsel, popüler ve sanatsal 1638’den fazla yayın yapılmıştır. Bu çalışmada yüz yıllık süreçte Dede Korkut Kitabı’nın Türkiye’deki popüler yayınlarının üretim ve yayım işleyişi ele alınmıştır. Örnekleme yöntemiyle se-

* Prof. Dr., Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Halkbilimi Bölümü. metino@hacettepe.edu.tr

** MA., Türk Halkbilimi Uzmanı, ergunveren@hotmail.com

çilen 456 popüler yayının künye bilgileri üzerinden “kitap-yazar-dönem-okur hedef kitle” ana ölçütleriyle, nicelik/nitelik merkezinde analizleri yapılarak, yayınların üretiminde ve yayımında bu unsurların etkileri etüt edilmiştir. Bu çalışmanın araştırma alanını Millî Kütüphane katalogları ile Türkiye’de yayımlanmış kimi biyografik yayınlardan oluşmuştur. Disiplinler arası yaklaşımla ele alınan çalışmada, istatistik alanının ölçme düzeyleri (ölçekler) ve istatistiksel seri yöntemleri kullanılmıştır. Sonuçta Türkiye’de yayımlanan popüler Dede Korkut Kitabı yayınlarında genelde hangi sebep ve saiklerin etkili olduğu tespit ve tayin edilmiştir.

Anahtar sözcükler: *Dede Korkut Kitabı, destan, boy, hikâye, popüler kitap, Türkiye*

Abstract

The Book of Dede Qorqut is a collection of twelve stories set in the heroic age of the Oghuz Turks. A nomadic tribe who had journeyed westwards through Central Asia from the ninth century onwards. This book is accepted as one of the basic written sources because it contains information on various fields of Turkish culture. It is seen that it contains some hidden values of Turkish cultural memory, when Dede Qorqut were examined. In Turkey, between 1916-2015 more than 1638 scientific, popular and artistic Works including theses, articles and books on the Book of Dede Qorqut were published. In this work, the production and publishing process of the popular publications of The Book of Dede Qorqut was studied within a period of a 100 years. Based on the imprint information of 456 popular publications were chosen with the exemplification method, main criterion of “book-writer-reader-target audience”, analyzing them in terms of quality and quantity, the effects of these elements on the production and the publication of the works were studied. The research of this work, consists of The National Library catalogs and some biographical publications published in Turkey. It was studied with an interdisciplinary approach, and quantification levels (scales) of statistics and the methods of statistical data were used. As a result, the reasons and motives of which were effective in popular publications on The Book of Dede Qorqut was published in Turkey and determined and indicated.

Keywords: *The Book of Dede Korkut, epik, epos, narrative, popular books, Turkey*

Giriş

Dresden ve Vatikan’da olmak üzere, bilinen iki yazma nüshası bulunan *Dede Korkut Kitabı*, destanî anlatıların [boyların] toplandığı bir eserdir. Korkut (Dede Korkut, Dedem Korkut, Korkut Ata) isimli Türk Ozan’ın “düzdüğü” bilinen boyları içeren ve Türk kültürünün temel yazılı kaynaklarından kabul edilen *Dede Korkut Kitabı* üzerine Türkiye’de 1916–2015 arasında bilimsel/popüler zeminde 1638’den fazla tez, makale, kitap ve sanatsal formu (Bekki, 2014) çalışma yayımlanmıştır. Ancak Dede Korkut Kitabı’na istatistikî olarak bakılmamış ve böyle bir değerlendirme yapılmamıştır.

Bu çalışmada yüz yıllık süreçte *Dede Korkut Kitabı*’nın Türkiye’deki popüler yayınlarının üretim ve yayım işleyişi istatistikî ve metinlerarası zeminde ele alınmıştır. Türkiye’de 1916 yılından başlayarak yapılan popüler yayınların¹ gerçekleştirilme nedenleri “kitap-yazar-dönem-okur hedef kitle” ölçütlerine bağlı olarak, nicelik, nitelik odaklı analize tabi tutulmuştur. Örneklem yöntemiyle² seçilen 456 popüler yayının künye bilgileri üzerinden “kitap-yazar-dönem-okur hedef kitle” ana ölçütleriyle, nicelik/nitelik merkezinde analizleri yapılarak, yayınların üretiminde ve yayımında bu unsurların etkileri etüt edilmiştir. Bu çalışmanın araştırma alanını Millî Kütüphane katalogları ile Türkiye’de yayımlanmış kimi biyografik yayınlardan oluşmuştur. İstatistik biliminin ölçme düzeyleri³ ve istatistiksel seri yöntemlerinin kullanıldığı çalışma Dede Korkut Kitabı ölçekli popüler yayınlar⁴ ile sınırlandırılmıştır.

1. Dede Korkut Kitabı’nın popüler yayınlarına istatistiksel bakış ve değerlendirme

Arkaik zamanlardan başlayarak sözlü kültür ortamında oluşan anlatılar, zamanla kuşaklar arasında katmanlaşarak yazılı kültür ortamına aktarılmışlardır. Dede Korkut boyları için de bu dönüşüm süreci gerçekleşmiştir. Boylar Oğuz sahasındaki Türk Boyları arasında İslam dini ile tanışmalarını takip eden yüzyıllar içinde sözlü kültür ortamında oluşmuş; ileti, gönderici, alıcı, kanal ve geri bildirim öğelerini içeren iletişim sistematüğinde ve zaman içinde kuşaklar arasında katmanlaşarak XV-XVI. yüzyılda yazılı ortama aktarılmışlardır. Böylelikle destanî Dede Korkut boyları da metne; dinleyicileri okur’a ve anlatıcıları da yazar’a, müstensih’e dönüşmüş; kapanarak⁵ sesten, görsel mekâna geçmişlerdir (bkz. Ong, 1995: 140-146). Ancak, Dede Korkut Kitabı bağlamında “yazar” teriminden, Dede Korkut Kitabı’nı ya tıpkı yayımlayan ya da bilimsel, popüler veya sanatsal formu metin biçiminde hazırlayan kişi, müstensih, anlaşılmalıdır. Yüz yıllık süreçte *Dede Korkut Kitabı*’nın Türkiye’deki popüler yayınlarının üretim ve yayım işleyişi, bu çalışmada iki aşamada ele alınmıştır. İlk aşamada 456 popüler yayının künye bilgileri, “yazar-yayın-okur hedef kitle” ana ölçütleriyle oluşturulan tabloda (bkz. Veren, 2018: 56-57 ve 145-185) listelenmiştir⁶. İkinci aşamada değişkenlerin ölçümleri, oransal ölçme düzeyinde gerçekleştirilerek üretim ve işleyiş süreci analiz edilmiştir.

1.1. Yazar odaklı çıkarımlar ve değerlendirme

Tablo değişkenleri yazar odaklı ölçümlendiğinde 456 adet popüler yayından (416) kitapta yazar adının kaydedildiği, (40) kitapta yazar adına yer verilmediği görülmüştür. Yayınların %9’unda yazar adına yer verilmeyişi, yazar olarak kaydedilen isimleri gerçek veya müstear olup olmadığı gibi sorular başka çalışmanın konusu olmakla birlikte bu hususa dair aşağıdaki tespitler yapılabilir.

Yazarın adının yayına kaydedilmemesi veya müstear ad kullanması, “sahiplenmeme isteği”nin dışı vurumu olarak değerlendirilebilir. Sahiplenmeme isteğini oluşturan sebepler “sosyal, ekonomik ve hukuki sebepler” şeklinde tasnif edilebilir.

a. *Sosyal sebepler*: Yazarın alan hâkimiyetini koruma ve kamuoyunun vereceği olumsuz tepkilerden korunma gerekçesiyle, adını kaydetmekten kaçınması veya müstear ad kullanmasıdır. Uzmanlık alanı dışındaki ürünü yayımlayan kişinin karşılaşabileceği iki sorun vardır. Biri, uzmanlık alanı dışında da çalışma yayımlamasıyla kamuoyunda, alanındaki otoritesinden yahut popülaritesinden ödün verdiği algısının oluşması endişesidir. Diğeri ise, yayımladığı yayına kamuoyundan gelecek olumsuz tepkileri karşılamama yahut risk almama tarzı öz savunmadır.

b. *Ekonomik sebepler*: Yayının kamuoyunda yeterli ilgiyi görmemesi, beklenen maddi gelirin elde edilememesi veya aksine yüksek bir ilgiye ulaşması, beklenenin üzerinde maddi gelirin elde edilmesinin rakipleri nezdinde yaratacağı kıskançlık, sevinç, üzüntü vb. hâl ile maddi, manevi zarar şeklindeki sosyo-psikolojik temelli ticari kaygılardır.

c. *Hukuki sebepler*: Kamu görevinde veya telif hakları ihlalinde gizlenmeye yönelik kaçınma girişimleridir. Kamu görevlisi kimi yazarlar iş/meslek grubu içerisinde cezalandırılma ve mobbing (bezdirme) türü yaptırımlarla karşılaşma, etkilenme kaygısı yaşayabilmektedirler. Telif hakları ihlalinde gizlenmeye dayalı kaçınma ise aşırarak -gizli alıntı- ürettikleri yayımları yayımlayan kişiler tarafından başvurulabilecek bir davranıştır.⁷

1.2. Yayın odaklı çıkarımlar ve değerlendirme

Tablo değişkenleri yayın odaklı (yayın tarihi -dönemi-, yeri, yayıncısı, sayfa sayısı ve türü) ölçümlendiğinde aşağıdaki hususlar dikkat çekmektedir:

a. *Yayın tarihlerine (dönemi) göre* 456 adet popüler yayından, 1916–1925 arasında (1); 1925–1935 arasında (11); 1936–1945 arasında (7); 1946–1955 arasında (5); 1956–1965 arasında (15); 1966–1975 arasında (29); 1976–1985 arasında (46); 1986–1995 arasında (35); 1996–2005 arasında (113) ve 2006–2015 arasında (194) adet yayımlandığı görülmüştür. 2006–2015 arasındaki % 43'lük oranda yayın ile (194) ilk sırada yer aldığı dönemi, % 25'lik oranla (113) 1996–2006 arası dönemi takip etmiştir. 3. sırayı % 10'luk oranla (46) 1976–1985 arası dönem alırken; % 8'lik oranla (35) 1986–1995 arası dönem 4. sırada; % 6'lık oranla (29) 1966–1975 arası dönem 5. sırada; % 3'lük oranla (15) 1956–1965 arası dönem 6. sırada; % 2'lik oranla (11) 1926–1935 arası dönem 7. sırada; % 2'lik oranla (7) 1936–1945 arası dönem 8. sırada; % 1'lik oranla (5) 1946–1955 arası dönem 9. sırada ve 1916–1925 arası dönem (1) son sırada yer aldığı görülmüştür. Genelde ilk dönemden başlayarak yayınlarda kademeli artış gözlemlenirken; 1926–1935 arasındaki yayın artışının bir sonraki dönemde düştüğü; 1966–1975 arasındaki yayınların önceki dönemlerin iki katına çıktığı; 1996–2005 arası ve sonrası dönemde de yayınların geçmiş dönemlere oranlara pek çok arttığı; son iki dönemdeki yayınların diğer yılların toplam yayınlarını da aşarak toplam yayınların dörtte üçüne ulaştığı dikkati çekmiştir.

b. *Yayın yerlerine göre* 456 adet popüler yayının ağırlıklı İstanbul (365) ve Ankara'da (68) yayımlanmasına karşın İzmir (4), Konya (4), Eskişehir (3), Trabzon (3), Bursa (1), Is-

parta (1), Sakarya (1), Samsun (1) ve Sivas'ta (1) yayımların gerçekleştirildiği; (4) adet yayında ise yayımın yapıldığı şehrin kitaplara kaydedilmediği görülmüştür. Toplam yayımların % 80'lik oranının, Türkiye yayın sektörünün merkezi İstanbul'da yayımlandığı; % 15'lik oranla Ankara'da gerçekleştirilen yayımların ikinci sırada olduğu anlaşılmıştır. Yayım gerçekleştirilmede Başkent'in ikinci sırada olması, şehirdeki devlet kurumları ile kamu kurum/kuruluşlarının geçmişte kitap yayınına yoğun olarak desteklemelerinin yanı sıra son yıllarda açılan yayınevlerinin yayım faaliyetlerini artırarak sürdürmelerinden de kaynaklanmış olabileceği kanaatine varılmıştır. Yayın miktarları İstanbul ve Ankara'da gerçekleştirilen yayımlara oranla sembolik miktarlarda olmasına karşın Bursa, Eskişehir, Isparta, İzmir, Konya, Trabzon, Sakarya, Samsun, Sivas'ta da yayım gerçekleştirilmesi, bu şehirlerdeki girişimci ve yayıncı potansiyelinin varlığı şeklinde değerlendirilmiştir.

c. *Yayıncı yapısına göre* 456 adet popüler yayının, % 92'sinin özel sektör (419) ve % 8'inin kamu, devlet kurum/kuruluşları (27) tarafından yayımlandığı görülmüştür. Kamu/devlet kurum ve kuruluşlarının yayım gerçekleştirme oranının düşmesi, sınırlı bütçeye sahip olmalarının yanı sıra Avrupa Birliği uyum yasaları çerçevesinde devlet kurumlarının yayıncılıktan büyük oranda el çekmesiyle ilişkilendirilmiştir.

d. *Yayımların sayfa sayılarına göre* 456 adet popüler yayından 100-200 sayfa (142), 0-50 sayfa (120), 200+ sayfa (100) ve 50-100 sayfalardan (94) oluşan kitaplar olduğu görülmüştür. Yayımların sayfa sayılarına göre aralarında oransal farkın çok olmadığı anlaşılmıştır. Yayımların sayfa sayılarının belirlenmesinde sayfa düzeni, okur hedef kitlenin veya yazarın tercihleri, ticari kaygılar vb. pek çok neden etkili olabilmektedir. Bu çalışmada irdelenen yayınlarda da benzer nedenlerin etkili olduğu değerlendirilmiştir.

e. *Yayımların türüne göre* 456 adet popüler yayının hikâye (265), boy (130), roman (25), masal (22) ve senaryo (14) nitelendirilmesiyle yayımlandıkları görülmüştür. % 58'lik oranla hikâye türünün ilk sırayı aldığı yayınlarda; ikinci sırada % 29'luk oranla boy; üçüncü sırada % 5'lik oranla roman; dördüncü sırada % 5'lik oranla masal ve son sırada da % 3'lük oranla senaryo türünün yer aldığı göze çarpmıştır. Yazar veya yayıncıların, kimi yayımlarında yayım türlerinin kategorisini -hikâye, masal, senaryo vb.- belirtmezken kimi yayımlarının kategorisini de edebiyat bilimi kavramlarından öte, okur hedef kitlesini dikkate alarak belirledikleri anlaşılmıştır (bkz. Güvenç, 2014: 95-412). Bu durumda yayımların, kapsamına girdiği edebiyat kategorisinin tespiti okura⁸ düşmektedir. Analizi yapılan yayımlar incelendiğinde yayım türü boy olarak nitelendirilen yayımların, Orhan Şaik Gökyay ve Muharrem Ergin'in Dresden Nüshası'ndan güncel Türkçe'ye aktardığı Dede Korkut Kitabı'nın yayım tekrarları olduğu dikkati çekmiştir. Diğer yandan roman (% 5) ve senaryo (% 3) türü yayımların varlığı, Dede Korkut Kitabı'nın sanatsal formu ürünlerinin de ortaya konulduğunu göstermiştir.

1.3. Okur-hedef kitle odaklı çıkarımlar ve değerlendirme

Tablo değişkenleri okur-hedef kitle odaklı ölçümlendiğinde, 456 adet popüler yayımın çocuk okur hedef kitleye (274) ve yetişkin okur-hedef kitleye (182) yönelik yayımlandığı görülmüştür. Çocuk kavramı bağlamlarına göre farklılıklar göstermektedir. Psikolojide oral dönem (bebeklik dönemi 0-2 yaş), ilk çocukluk dönemi (2-6 yaş), orta çocukluk dönemi (okul çağı 6-12 yaş), ergenlik dönemi (12-18 yaş) şeklinde sınıflandırılmıştır (Akyüz, 2012:

89-97). Yayıncılıkta da genellikle bu sınıflandırmanın kabul edildiği görülmüştür. Dede Korkut Kitabı'nın popüler yayınlarında da orta çocukluk (okul çağı 6–12 yaş) döneminin “çocuk okur hedef kitle”; ergenlik dönemi ve üstünün de “yetişkin okur hedef kitle” olarak hedeflendiği anlaşılmıştır. Ayrıca yayınların % 60'lık oranının çocuk okur hedef kitleye yönelik olması da dikkat çekicidir. Çocuk okur hedef kitleye yönelik “tek boy” biçiminde yapılan yayınların “Deli Dumrul” (34 adet); “Boğaç/ Han” (25); “Tepegöz” (21); “Bamsı Beyrek” (14); “Kan Turalı” (11); “Salur Kazan/ Salur Kazan'ın Tutsaklığı” (8); “Yiğenek” (7); “Emren” (5); “Segrek” (4); “Beyrek'in Ölümü” (3); “Uruz Tutsak” (3); “Banu Çiçek” (2); “Selcan Hattun” (2); “Kazan Bey Oğlu Uruz” (1); “Burla” (1) ve “Basat” (1) başlıklarıyla yayımlandığı tespit edilmiştir.

2. Popüler yayınların dönemsel analiz denemesi

Dede Korkut Kitabı zemininde hazırlanan yayınlar, yayımlandığı dönem konjonktüründen etkilenmişler midir? Konjonktür, yayınlara nitelik ve nicelik bağlamında nasıl bir etki yapmıştır? Dönemsel analiz denemesiyle bu soruların cevaplarına ulaşılabilir. Bu amaçla 1916–2015 yılları arası dönem, onar yıllık alt dönem gruplarına ayrılarak irdelenmiştir.

2.1. 1916–1925 yılları arası dönem

1916–1925 yılları arası, geç Osmanlı dönemi ve erken Cumhuriyet dönemini kapsamaması nedeniyle geçiş süreci özelliği taşıyan dönemdir. Birinci Dünya Savaşı ve sonrasında Osmanlı Devletinin toprak kayıpları ve işgallerle karşı karşıya kalması, Anadolu'da Mustafa Kemal Atatürk önderliğinde işgallere karşı Millî direnişin başlaması, Türkiye Büyük Millet Meclisinin açılışı, ulusal kurtuluş savaşının gerçekleştirilmesi, saltanatın kaldırılması ve Türkiye Cumhuriyetinin ilan edilmesi bu dönemin siyasî gelişmeleridir.

İşgal, savaş ve inşa sürecinin yaşandığı bu dönem eğitim ve kültür alanındaki faaliyetler olabildiğince gerçekleştirilmeye çalışılmıştır. Dede Korkut Kitabı'nın Berlin'de bulunan (Pertsch, Türkçe yazmalar kataloğu, Nu.: 203, s. 227 vd.) nüshası, kataloglarda Âsâr-ı İslâmiye ve Milliye Tedkik Encümeni reisi Ali Emîrî Efendi'nin dikkatini çekmiş ve Maarif Nezareti aracılığı ile İstanbul'a getirmiş; Kilisli Muallim Rifat [Bilge] tarafından da 1916 yılında İstanbul'da Matbaa-i Âmire'de bastırılmıştır (Gökyay, 1938: I).

Türkiye Büyük Millet Meclisinin açılışını takiben kurulan ilk hükümetin 09.05.1920 tarihinde okunan “İcra Vekilleri Heyeti Programı”nda eğitim-öğretim konuları bölümünde ders kitaplarıyla edebi ve sosyal kitapların bilgili ve yetenekli kişilere yeniden yazdırılması kaydedilmiştir. 1922 yılında Kazım Karabekir tarafından halk kitaplarının düzeltilip iyileştirilmesi gerektiği görüşü ileri sürülmüş ve bu görüş dönemin Maarif Vekâletine bildirilmiştir. 1923 yılında Maarif Vekâleti tarafından Misak-ı Maarif olarak bilinen “Umumi Maarif ve Terbiye Programı”nda yeniden bastırılan kitapların ücretsiz olarak halka dağıtılması ve zorla okutulması uygulamalarına yer verilmiştir. 1924 yılında “Tevhid-i Tedrisat Kanunu” kabul edilerek eğitim-öğretim kurumları devlet bünyesinde toplanmıştır (Binbaşoğlu 2005: 241, Güvenç 2014: 47-50, Karabekir 2008: 1178). Dede Korkut Kitabı'nın popüler yayınları bağlamında bu dönemde Kilisli Muallim Rifat'ın çalışmasının ardından Ziya Gökalp tarafından, Yeni

Mecmua'nın Ağustos 1917 ayı nüshalarında "Dede Korkut Masallarından: Deli Dumrul" (Ziya Gökalp, 1917a); "Dede Korkut Masallarından: Tepegöz" (1917b); "Dede Korkut Masallarından: Boğa ve Boğaç" (1917c) başlıklarıyla yayımlanan kimi boylardan başka 1923 yılında Altun Işık kitabında "Deli Dumrul" ve "Arslan Basat" (1923) boyları Arap harfli Türk alfabesiyle yayımlanmıştır (Güvenç, 2014: 299, 429-430).

2.2. 1926–1935 yılları arası dönem

1926–1935 yılları arası, erken Cumhuriyet döneminin, yeniden yapılanma sürecinin devam ettiği dönemdir. Yeni Türk Harflerinin Kabulü ve Tatbiki Hakkında Kanunun kabulü; Türk Tarih Kurumu ve Türk Dil Kurumunun kuruluşu; Matbuat Kanunu'nun yürürlüğe girişi; Maarif Vekâleti bünyesinde Talim ve Terbiye Dairesinin kuruluşu; 1930 yılından itibaren halk okuma odalarının açılmaya başlaması; 1932 yılında Halkevlerinin açılması ve Matbuat ve Neşriyat Umum Müdürlüğü'nün daha geniş bir yapılanmaya gidişi, bu dönemin eğitim ve kültür alanındaki önemli gelişmeleridir.

Dede Korkut Kitabı'nın popüler yayımları bağlamında bu dönemde Mustafa Rahmi'nin 1927 yılında Arap harfli Türk alfabesi ile yayımladığı Korkut Ata'nın Kitabı: Evvel Zaman-da⁹ kitabından başka yeni Türk harfleri ile 1929 yılında, Tahsin Demiray'ın (2) adet masal ve hikâye; 1933 yılında, İffet Halim Oruz'un piyes senaryosu; 1935 yılında, Hüseyin Namık Orkun'un da yetişkin okur hedef kitle için boy, çocuk okur hedef kitle için (5) adet masal, Şerif Ferruh Gürol'un hikâye kitabının yayımlandığı görülmüştür. Yayımlanan (11) adet yayının yazarları kayıtlı olup; bunların İstanbul (3) ve Ankara'da (7) yayımlandığı; bu yayımların özel sektör (8) ve devlet kurumları (3) yayını olduğu; çoğunluğu 0-50 sayfa aralığında ve hikâye ağırlıklı yayın oldukları anlaşılmıştır. 1935 yılında Dede Korkut Kitabı odaklı piyes senaryosu yayımlanmasını önemli bir gelişme olarak görmek gerekmektedir. Ancak, Türkiye Cumhuriyeti devletinin inşa döneminde yürürlüğe koyduğu kararların tatbiki, Ankara'da yayıncılık alanındaki girişimciliğin ağırlığını hissettirmesi ve Türk kültürel belleğinin canlandırılmasına yönelik bu önemli gelişmelerin sonraki iki dönemde yavaşladığı dikkatlerden kaçmamıştır.

2.3. 1936–1945 yılları arası dönem

1936–1945 yılları arası, dünya ve Türkiye için İkinci Dünya savaşı ve öncesinin yaşandığı, ağır yaptırımlar ve katliamlarla anılan dönemdir. Türkiye Cumhuriyeti Devleti bu dönemde de eğitim ve kültür alanında yeni kararları yürürlüğe koymayı sürdürmüştür. Matbuat Umum Müdürlüğü tarafından 11.05.1937 tarihinde yayımlanarak yazar ve kitapçılara gönderilen tamim ile kişiler göreve davet edilmişlerdir. Tamime göre, halk anlatılarının (kitaplarının) yeniden ele alınarak, irticayı teşvik edici ve batıl inançlı öğelerden ayıklanarak, yetiştirilmek istenilen yeni nesle uygun hale getirilmesi, Millî ve kültürel değerler içeren öğelerle donatılması gerekmektedir. Köroğlu, Âşık Garip, Leyla ile Mecnun, Yedi Âlimler, Tahir ile Zühre, Binbir Gece, Ferhat ile Şirin vb. halk anlatılarındaki (kitaplarındaki) tipolojinin Türk İnkılâp ve medeniyetinin amaçlarına uygun mesajlar veren olay örgüsü içerisinde yeniden kurgulanmaları gerekmektedir. Söz konusu tamim üzerine dönemin yazar ve aydınları yandaş yahut karşıt görüşler ileri sürmüşlerdir (Elçin 1997: 61, Güvenç 2014: 50-57).

Söz konusu tamimde pek çok halk kitabı, anlatısı ve tipolojisi belirtilmiş ise de, Dede Korkut Kitabı ve tipolojisinden doğrudan veya dolaylı söz edilmemesi dikkat çekici ve önemlidir. Dede Korkut Kitabı'nın popüler yayınları bağlamında bu dönemde (7) adet yayının gerçekleştirildiği görülmüştür. Bir yayında yazar adının kaydedilmemesine karşın (6) adet yayında kayıtlı bulunduğu; İstanbul (5) ve Ankara'da (1), tamamının özel sektör tarafından yayımlandığı; sayfa sayısı 50-200 arasında olan bu yayınların çoğunluğunun hikâyelerden oluştuğu ve ağırlıklı olarak çocuk okur hedef kitleye hitap ettiği anlaşılmıştır. Orhan Şaik Gökyay'ın güncel dille ve genel okur kitlesine yönelik yaptığı ilk yayın bu döneme denk düşmüştür.

2.4. 1946–1955 yılları arası dönem

1946–1955 yılları arası dönem, Türkiye Cumhuriyeti Devleti ve halkı için siyasî, sosyal ve ekonomik zeminde değişim sürecinin başlangıç dönemidir. Çok partili siyasî hayata geçiş ve iktidar değişikliğinin gerçekleştiği bu dönemde toplumda liberal hayat tarzı yerleşmeye başlamıştır.

Dede Korkut Kitabı'nın popüler yayınları bağlamında bu dönemde (5) adet yayının yayımlandığı görülmüştür. Tamamının yazar adının kayıtlı olduğu yayınların İstanbul (3) ve Ankara'da (2); % 92'lik oranda özel sektör tarafından; 100-200 sayfa sayısında; boy, hikâye ve senaryo türünde ve ağırlıklı olarak çocuk okur hedef kitleye yönelik üretildiği anlaşılmıştır.

2.5. 1956–1965 yılları arası dönem

1956–1965 yılları arası, Türkiye'de siyasî çalkantıların, darbe ve darbe girişimlerinin öne çıktığı dönemdir.

Dede Korkut Kitabı'nın popüler yayınları bağlamında bu dönemde (15) adet yayının yayımlandığı görülmüştür. Biri dışında yazar adının kayıtlı olduğu yayınların İstanbul (12), Ankara (2) ve İzmir'de (1); iki adedi dışında özel sektör tarafından; çoğunlukla +200 sayfa sayısında; boy, hikâye ve senaryo türünde ve ağırlıklı olarak yetişkin okur hedef kitleye yönelik üretildiği anlaşılmıştır. Dönem içerisinde, İstanbul ve Ankara dışında İzmir'de de yayıncılık girişimine katkı sağlanması, senaryo türü ürün miktarında artış, yetişkin okur hedef kitleye yönelim ve +200 sayfalı yayın miktarının çoğalması dikkati çekmiştir. Yıllar itibarıyla 1962 yılında (7) adet yayın, % 47,5'lik oranla ilk sırayı alırken; bu oranı (3) adet yayın ile 1958 yılı takip etmektedir. Toplumdaki okuma seviyesinin ve Dede Korkut Kitabı ölçekli sanatsal formu girişimlerin artışı ile özdeşleştirilebilecek bu gelişme, Türkiye toplumunun eğitim ve kültürel seviye yükselişinin yıllar itibarıyla artış hızını da ortaya koymuştur.

2.6. 1966–1975 yılları arası dönem

1966–1975 yılları arası, dünyada sol eğilimli ideoloji ve eylemlerinin artış gösterdiği, Türkiye'nin de bu gelişmelerden etkilendiği; ülkede ekonomik ve siyasî sorunların devam ettiği; 12 Mart 1971 tarihinde Türk Silahlı Kuvvetlerinin verdiği muhtıra sonucu hükümetin istifa ettiği ve 20 Temmuz 1974 tarihinde Kıbrıs Barış Harekâtı'nın gerçekleşmesi sonrasında Türkiye'ye karşı uluslararası ambargoların başladığı dönemdir. Eğitim ve kültür alanında ise

Millî Eğitim Bakanlığı tarafından Dede Korkut Kitabı'nın da içinde olduğu, "1000 Temel Eser"¹⁰ dizisi projesi planlanmış, yürürlüğe konulmuş ve yayımları gerçekleştirilmeye başlanılmıştır.

Dede Korkut Kitabı'nın popüler yayınları bağlamında bu dönemde (29) adet yayının yayımlandığı görülmüştür. İki adedi haricindekilerde yazar adının kayıtlı olduğu yayınların İstanbul (27) ve Ankara'da (2); yine iki adedi haricindekilerin özel sektör tarafından; çoğunlukla 0-50 sayfa sayısında; boy, hikâye ve senaryo türünde ve ağırlıkla çocuk okur hedef kitleye yönelik üretildiği anlaşılmıştır. Yıllar itibarıyla 1972 yılında (12) adet yayım, % 40'lık oranla ilk sırayı alırken; bu oranı (5) adet yayım ile 1975 yılı takip etmektedir. Dönem içerisinde, çocuk okur hedef kitleye yönelimin ve hikâye türü yayım miktarının artışı dikkati çekmiştir. Yine bu dönem de Millî Eğitim Bakanlığının "1000 Temel Eser" dizisi projesi kapsamında Dede Korkut Kitabı'nın popüler yayını bakanlık tarafından yayımlanmasına karşın istatistiksel etki oluşturmadığı gözlemlenmiştir.

2.7. 1976–1985 yılları arası dönem

1976–1985 yılları arası, Türkiye'de siyasî terör olaylarının ve ölümlü sonuçlarının arttığı; ülkede ekonomik ve siyasi sorunların çoğalarak devam ettiği; 12 Eylül 1980 tarihinde Türk Silahlı Kuvvetlerinin darbe ile yönetime el koyduğu ve sonrasında seçimlerde muhafazakâr-liberal eğilimli bir partinin ülke yönetimine getirildiği dönemdir.

Dede Korkut Kitabı'nın popüler yayınları bağlamında bu dönemde (46) adet yayının yayımlandığı görülmüştür. (4) adedinde bulunmamasına karşın (41) adedinde yazar adının kayıtlı olduğu yayınların İstanbul (41), Ankara (2) ve Isparta'da (1); tamamının özel sektör tarafından; nispi çoğunluğunun 0–50 ve +200 sayfa sayısında; boy ve hikâye türünde; ağırlıkla da çocuk okur hedef kitleye yönelik yayımlandığı anlaşılmıştır.

Yıllar itibarıyla 1983 yılında (12) adet yayım, % 26'lık oranla ilk sırayı alırken; bu oranı (9) adet yayım ile 1980 yılı takip etmiştir. Dönem içerisinde, çocuk okur hedef kitleye yönelimin ve hikâye türü yayım miktarının artışı dikkati çekmiştir. Ayrıca (1) adet senaryo çalışmasının varlığı da dikkatlerden kaçmamıştır.

2.8. 1986–1995 yılları arası dönem

1986–1995 yılları arası, Türkiye'de hükümetlerin kısa aralıklarla değiştiği; ekonomik ve sosyal sorunların yoğunlaştığı; ayrılıkçı terör örgütlerinin silahlı bölücü terör faaliyetlerini arttırdığı; toplumda kimi sosyal kimlik gruplarının siyasî, ekonomik ve sosyal birliktelikler oluşturmaya başladığı ve yapılan genel yahut yerel seçimlerdeki oy dağılımlarının önceki dönemlere göre farklılaştığı dönemdir.

Dede Korkut Kitabı'nın popüler yayınları bağlamında bu dönemde (35) adet yayının yayımlandığı görülmüştür. (6) adedinde bulunmamasına karşın (29) adedinde yazar adının kayıtlı olduğu yayınların İstanbul (23), Ankara (9), Trabzon (2) ve Sivas'ta (1); kamu "Millî Eğitim Bakanlığı" (6) ile özel sektör (29) tarafından; nispi çoğunluğunun 50–100 ve +200 sayfa sayısında; nispi çoğunluğu boy ve hikâye türünde; ağırlıkla da çocuk okur hedef kitleye yönelik yayımlandığı anlaşılmıştır. Yıllar itibarıyla 1994 yılında (9) adet yayım, % 25'lik

oranla ilk sırayı alırken; bu oranı (7) adet yayın ile 1992 yılı takip etmiştir. Diğer yıllarda bir-iki veya üçer yayın göze çarpmaktadır. Dönem içerisinde, çocuk okur hedef kitleye yönelimin (çocuklar için 25, yetişkinler için 10 yayın) ve hikâye türü yayın miktarının artışı dikkati çekmiştir. Ayrıca Dede Korkut Kitabı ölçekli (1) adet senaryo ve (5) adet roman çalışmasının varlığı da dikkatlerden kaçmamıştır. Kamu kurumlarının yayıncılık faaliyetine sınırlı miktarlarda olsa katkı sağlamaları; İstanbul ve Ankara dışında Sivas ve Trabzon’da da yayıncılık girişimlerinde bulunulması ve Dede Korkut ölçekli yayınlarda yazar adı kaydıdan sarfınazar edilmesi yönündeki nispi artış dönemin dikkate değer kültürel faaliyetleri olarak kayıtlara geçmiştir.

2.9. 1996–2005 yılları arası dönem

1996–2005 yılları arası, Türkiye’de bir önceki dönemin sosyal, siyasî, ekonomik ve terör sorunlarının ağırlaşarak devam ettiği; hükümetlerin kısa aralıklarla değiştiği; ordu içerisindeki kimi gruplarca tarihe “28 Şubat Süreci” (1997) olarak geçecek, siyasete aktif yahut pasif müdahalelerde bulunduğu; 2002 yılından itibaren seçimle yönetime gelen hükümetin, ülkenin sosyal, ekonomik ve siyasi yapısında önemli değişiklikleri gerçekleştirmeye başladığı dönemdir. Eğitim ve kültür alanında ise, Millî Eğitim Bakanlığınca 19.08.2004 gün ve 2004/60 sayılı “100 Temel Eser Genelgesi” yayımlanarak içerisinde Dede Korkut Kitabı’nın da bulunduğu yüz temel eserin Türk Dili ve Edebiyatı dersi müfredatı ile ilişkilendirilmesi ve öğrencilerin okumalarının teşvik edilmesi sağlanmıştır.

Dede Korkut Kitabı’nın popüler yayınları bağlamında bu dönemde (113) adet yayının yayımlandığı görülmüştür. (10) adedinde bulunmamasına karşın (103) adedinde yazar adının kayıtlı olduğu yayınların İstanbul (93), Ankara (15), İzmir (1), Konya (1) ve Bursa’da (1); kamu (10) ile özel sektör (103) tarafından; nispi çoğunluğunun 0-50 ve 50–100 sayfa sayısında; nispi çoğunluğu boy (33) ve hikâye (45) türünde; ağırlıkla da çocuk okur hedef kitleye yönelik yayımlandığı anlaşılmıştır. Yıllar itibarıyla 2005 yılında (30) adet yayın, % 22’lik oranla ilk sırayı alırken; bu oranı (25) adet yayın ile 2003 yılı takip etmiştir. Diğer yıllarda (2004’te 17; 1997’de 12; 2002’de 7 adet) dörder, beşer yayın göze çarpmıştır. Dönem içerisinde, çocuk okur hedef kitleye yönelimin (çocuklar için 71, yetişkinler için 42 yayın) ve hikâye türü yayın miktarının artışı dikkati çekmiştir. Ayrıca Dede Korkut Kitabı ölçekli (3) adet senaryo ve (4) adet roman çalışmasının varlığı da dikkatlerden kaçmamıştır. Kamu, devlet kurumlarının yayıncılık faaliyetine sınırlı miktarlarda da olsa katkı sağlamaları; İstanbul ve Ankara dışında İzmir, Konya ve Bursa’da da yayıncılık girişimlerinde bulunulması ve Dede Korkut ölçekli yayınlarda yazar adı kaydıdan sarfınazar edilmesi yönündeki nispi artış (% 65) dönemin dikkate değer kültürel faaliyetleri olarak kayıtlara geçmiştir. Genel olarak bir önceki döneme göre yayın artış oranı % 323’dür. Dönemin resmî istatistik verilerinden (TUİK, 2012: 84-88) Türkiye’de, 2001 yılında 9644 (edebiyat 2807); 2002 yılında 12497 (edebiyat 3225); 2003 yılında 15976 (edebiyat 4123); 2004 yılında 15434 (edebiyat 4491); 2005 yılında 31050 (edebiyat 9036) adet yayın yapıldığı tespit edilmiştir. 2005 yılında gerçekleştirilen yayım miktarının bir önceki yıla göre % 50 oranında artış gösterdiği dikkati çekmiştir. Dede Korkut Kitabı ölçekli yayınlarda da benzer bir artış görülmüştür. “100 Temel Eser”¹¹ genelgesinin yayımlanmasını bu artışın en önemli nedeni olarak kabul etmek gerekecektir.

2.10. 2006–2015 yılları arası dönem

2006–2015 yılları arası, Türkiye’de 2002 yılından itibaren seçimle yönetime gelen hükümetin, ülkenin sosyal, ekonomik ve siyasî yapısında önemli değişiklikleri gerçekleştirmeyi sürdürdüğü; Genelkurmay Başkanlığı internet sitesinde yayımlanan ve tarihe “27 Nisan 2007 e-muhtırası” olarak geçecek sürecin yaşandığı; terörle mücadelede farklı yöntemlerin uygulamaya geçirildiği (çözüm süreci vs.); çevre ülkelerdeki savaşların ve diğer gelişmelerin siyasî, ekonomik ve sosyal etkilerinin ülkede günlük hayatı ve uluslararası ilişkileri olumsuz yönde etkilediği dönemdir.

Dede Korkut Kitabı’nın popüler yayınları bağlamında bu dönemde (194) adet yayının yayımlandığı görülmüştür. (17) adedinde bulunmamasına karşın (185) adedinde yazar adının kayıtlı olduğu yayınların İstanbul (156), Ankara (26), Eskişehir (3), Konya (3), İzmir (2), Sakarya (1), Samsun (1) ve Sivas’ta (1); kamu (10) ile özel sektör (184) tarafından; nispi çoğunluğunun 0-50 ve 100–200 sayfa sayısında; nispi çoğunluğu boy (52) ve hikâye (123) türünde; ağırlıklı da çocuk okur hedef kitleye yönelik yayımlandığı anlaşılmıştır. Yıllar itibarıyla 2013 yılında (40) adet yayın, % 21’lik oranla ilk sırayı alırken; bu oranı (30) adet yayın ile 2011 yılı takip etmiştir. Diğer yıllarda da (2006’da 20; 2007’de 21; 2008’de 9; 2009’da 13; 2010’da 19; 2012’de 15; 2014’te 16 ve 2015’te 11 adet) birbirlerine yaklaşık miktarlarda yayın göze çarpmıştır. Dönem içerisinde, çocuk okur hedef kitleye yönelimin (çocuklar için 118, yetişkinler için 77 yayın) ve hikâye türü yayın miktarının artışı dikkati çekmiştir. Ayrıca Dede Korkut Kitabı ölçekli (5) adet senaryo ve (16) adet roman çalışmasının varlığı da dikkatlerden kaçmamıştır. Kamu, devlet kurumlarının yayıncılık faaliyetine sınırlı miktarlarda olsa katkı sağlamaları; İstanbul ve Ankara dışında İzmir, Konya, Sivas, Samsun ve Sakarya’da da yayıncılık girişimlerinde bulunması ve Dede Korkut ölçekli yayınlarda yazar adı kaydından sarfınazar edilmesi yönündeki nispi artış (% 70) dönemin dikkate değer kültürel faaliyetleri olarak kayıtlara geçmiştir. Genel olarak bir önceki döneme göre yayınlarda % 73 artış olmuştur.

Sonuç

Dede Korkut Kitabı Türk kültürel belleğinin sembol eserlerindedir. Türkiye’de Kilisli Muallim Rifat [Bilge], Orhan Şaik Gökyay ve Muharrem Ergin’in Dede Korkut kitapları zemininde, 1916–2015 yılları arasında pek çok “popüler yayın” yapılmıştır. Bilimsel olmayan, genel okuyucu kitlesine hitap eden ve yazılı iletişim sistematğinde gerçekleştirilen Türkiye’deki Dede Korkut Kitabı odaklı yayınlarda yazar-yayın-okurdan oluşan üçlü yapı söz konusudur. Sözlü kültürden, yazılı kültüre geçişle anlatıcının “yazar”a; sözün metne ve dinleyicinin de “okur”a dönüştüğü bu yapı; *Dede Korkut Kitabı* popüler yayınlarının oluşturulmasında nicelik ve nitelik bağlamında belirleyicidir.

Örneklemler üzerinde yapılan bu çalışmada öncelikle yazarların veya yayıncıların boy-ları kültür aktarımının yanı sıra farklı sebep ve saiklerle yayımlandığı anlaşılan yayınlarda ağırlıklı okur hedef kitlenin çocuklar (% 60) olduğu görülmüştür. Diğer yandan kimi yazarlar tarafından yayına adının kaydedilmemesi veya müstear ad kullanılması söz konusudur ki -1996 yılından başlayarak % 65’e varan artış-, bu yaklaşımı “sahiplenmeme isteği”nin dışı vurumu şeklinde kıymetlendirilebilir. Sahiplenmeme isteğini oluşturan sebeplerin ise sosyal (alan hâkimiyetini koruma, tepkilerden korunma, kaçınma gibi), ekonomik (sosyo-

psikolojik temelli ticari kaygılar gibi) ve hukuki (ceza/mobbing türü yaptırımlardan kaçma, kurtulma gibi) olabileceği kanaatine varılmıştır. Bunlarla birlikte, 1916 yılından başlayarak yayınlar nicelik bağlamında gözlemlendiğinde yayın miktarlarının kademeli olarak arttığı; 1926–1935 yılları arası dönemdeki yayın miktarlarındaki artışının bir sonraki dönemde düştüğü; 1966–1975 yılları arası dönemde yayın miktarının önceki dönemlerin iki katına çıktığı; 1996–2005 yılları arası ve sonrası dönemde de yayın miktarının geçmiş dönemlere oranlara pek çok arttığı; son iki dönemdeki yayın miktarının diğer yılların toplam yayın miktarını da aşarak toplam yayın miktarının dörtte üçüne ulaştığı anlaşılmıştır. İstanbul ve Ankara dışındaki şehirlerde de Dede Korkut Kitabı'nın popüler yayınlarının yayımlanması ise, bu şehirlerdeki girişimci ve yayıncı potansiyelinin varlığına işaret etmiştir. Kamu, devlet kurum ve kuruluşlarının yayım gerçekleştirme oranının düşük olmasını da genel bütçeden aldıkları payla doğru orantılıdır. Yayınların sayfa sayılarının belirlenmesinde sayfa düzeni, okur hedef kitlenin beklentisi veya yazarın tercihleri, yayıncının ticari kaygılar vb. pek çok neden etkili olmaktadır.

İdarenin 1937, 1966 ve 2004 yıllarında kültür ve yayın alanına yönelik müdahale ve katkılarında Dede Korkut Kitabı'nın popüler yayınları üzerine etkisi/etkisizliği söz konusudur. Matbuat Umum Müdürlüğü'nün 11.05.1937 tarihli genelgesiyle halk anlatılarının (kitaplarının) yeniden ele alınması; irticayı teşvik edici ve batıl inançlı öğelerden ayıklanarak, yetiştirilmek istenilen yeni nesle uygun hale getirilmesi; Millî ve kültürel değerler içeren öğelerle donatılması gerektiği kaydedilerek pek çok halk kitabı, anlatısı ve tipolojisi belirtilmişse de, Dede Korkut Kitabı ve tipolojisinden doğrudan veya dolaylı söz edilmemiştir. 1966 yılında Millî Eğitim Bakanlığının “1000 Temel Eser” dizisi projesi kapsamında popüler Dede Korkut Kitabı bakanlık tarafından yayımlanmasına karşın istatistiksel bir etki oluşturmamıştır. Millî Eğitim Bakanlığı tarafından 19.08.2004 tarihinde “100 Temel Eser Genelgesi” yayımlanarak, içerisinde Dede Korkut Kitabı'nın da bulunduğu yüz temel eserin Türk Dili ve Edebiyatı ders müfredatıyla ilişkilendirilmesi ve öğrencilerin okumalarının teşvik edilmesi istenmiştir. Dede Korkut Kitabı popüler yayınlarında 2005 yılından itibaren gerçekleştirilen %50'den fazla artışla, genelgenin yayımı arasında organik bir bağ kurmak mümkündür.

Ayrıca söz konusu yayınlarda yetişkin okur hedef kitleden ziyade çocuk okur hedef kitleye odaklanıldığını ve ağırlıklı 100-200 sayfa aralığında yayınlar hazırlandığı görülmüştür.

Bilindiği üzere UNESCO Somut Olmayan Kültürel Miras Hükümetler Arası Komitesi'nin 28 Kasım 2018 günü gerçekleştirdiği 13. oturumunda “Dede Korkut Mirası: Destan Kültürü, Halk Masalları ve Müzik”, Türkiye, Azerbaycan ve Kazakistan'ın ortak çok uluslu dosyası olarak kabul edilerek UNESCO İnsanlığın Somut Olmayan Kültürel Mirası Temsili Listesi'ne kaydedilmiştir. Dede Korkut Kitabı'nın dünya miras listesine dâhil edildiği bu dönemde Millî Eğitim Bakanlığı ile diğer yaygın ve örgün eğitim-öğretim kurumlarında Dede Korkut Kitabı'nın canlandırılmasına yönelik faaliyetler yapılmalı, genç nüfusun eğitim-öğretim çağında mutlaka Dede Korkut Kitabı ile tanışmaları; onu algılamaları, anlamaları ve değerlendirmeleri sağlanmalıdır. “Dede Korkut Mirası”, öğrencilerin millî ve manevî değerleri benimseyip hayat tarzına dönüştürmüş, üretken ve aktif vatandaşlar olarak yurdumuzun iktisadî, sosyal ve kültürel kalkınmasına katkıda bulunan bireyler şeklinde yetişebilmelerinde, konjonktürel sorunların çözümü ve geleceğin inşasında güvenle faydalanılabilecek Türk Kültürü ürünüdür.

Notlar

- 1 Kilisli Muallim Rifat'ın [Bilge] yayımı metin neşri olup bilimsel inceleme ihtiva etmediği için popüler formulu ilk yayın olarak düşünülebilir.
- 2 Örnekleme ve örnekleme dağılımları; tamsayım ve örnekleme kavramlarını ayırt etmek, örnekleme planı hazırlamak, bir örnek araştırma için örnekleme uygulaması yapmak ve istenen bilgileri üretmek şeklinde gerçekleştirilebilir. Bu istatistikler ve bu istatistiklerle ilgili dağılımın özellikleri kullanılarak bu istatistiklerin bilgi ürettiği parametrelerden; evren aritmetik ortalaması (μ) ve evren oranı (π) için gerekli çıkarım bilgileri üretilebilir (Özmen vd, 2012: 3-38).
- 3 Ölçme Düzeyleri (Ölçekler): Anakütle veya örneklemdaki istatistik birimlerin, ilgilenilen sayısal veya sözel özelliklerinin aldığı değerlerin, sayılar veya simgelerle gösterimine ölçme; ölçme sonucu değişkenin aldığı değere de ölçüm denir. Değişkenlere ilişkin ölçümler, değişkenin yapısına göre dört farklı ölçme düzeyinde (sınıflayıcı, sınırlayıcı, aralıklı ve oransal) yapılır (Aslanargun vd, 2012: 6-7).
- 4 Bu çalışmada popüler yayın kavramı ile Dede Korkut boylarının, üzerinde bilimsel inceleme ve analiz yapılmadan kitap halinde genel okuyucu kitlesine sunulan metin neşri kastedilmiştir.
- 5 Walter J. Ong (1995), sözlü kültürde görkemli bir dil ve bilgeliğin önde olmasına karşın yazılı kültürde cümlenin ifade edebileceği bütün anlamların önceden değerlendirilmesi gerektiğini, yazının sondan başa gelerek yanlışlarının düzeltilebileceğini, sözün ise “yamama” metodu ile yanlışlarının yine dille örtbas edebileceğini (s. 125) kaydederek matbaanın metinde bulunan şeyin son şeklini aldığı ve tamamlandığı yolundaki duygunun “kapanıklık” olduğunu kaydetmiştir (s. 156-160). Bu bilgiden hareketle sözlü kültür ortamında oluşan ve icra sırasında anlatıcı-dinleyici-icra ortamı bağlamında “yamama”lara maruz kalabilen Dede Korkut boyları yazılı ortama aktarılmalarıyla yazının kapanıklığı özelliğini edinmişlerdir.
- 6 Liste: İlgilenilen değişkenin almış olduğu değerler, diğer bir değişkene göre veya rastgele sıralanmış ise bu tabloya verilen ad. Geniş bilgi için bkz. (Aslanargun vd, 2012: 8-15).
- 7 Gizli alıntı: Bir metne ait herhangi bir parçanın ayraçlar veya italik yazıyla vurgulanmadan ve yazarı belirtilmeden alıntılanmasıdır (Aktulum 2011: 423, 2014: 83).
- 8 Okur bir izden, dilbilimsel bir öğeden/aykırılıktan hareketle metnin yüzey/ derin yapısını çözebilen; metinlerarası ilişki kurabilen kişidir. Ancak bu donanım gerektiren bir pratiktir. Bilim insanları, sonsuz bir kültür birikimi gerektiren metinlerarası çözümleme yapılabilmesi için iki tür okurdan söz etmektedirler. İlk okur türü, metinlerarası izin varlığından haberdar olsa bile alt (dip) bilginin kaynağını tespit edebilmesi imkânsız olan sıradan okurlardır. İkinci okur türü ise, Eizeweing'in ifadesiyle “bilgin”, “dahi”, sonsuz bir kültürel birikime sahip okurlardır (Aktulum, 2014: 56). Metnin “edebi kategorisi”nin tespitinde de ikinci okur türüne yakın okur tipolojisine ihtiyaç olduğu anlaşılmaktadır.
- 9 Mustafa Rahmi tarafından 1927 yılında Osmanlı Türkçesiyle yayımlanan *Korkut Ata'nın Kitabı: Evvel Zaman-da* kitabı yayım tarihinden bir yıl sonra “Yeni Türk Harflerinin Kabulü ve Tatbiki Hakkındaki Kanun”un yürürlüğe girmesi nedeniyle okuyucuya ulaşamadığı ve zamanla unutulduğu değerlendirilerek Turan M. Türkmenoğlu tarafından 2014 yılında Türkiye Türkçesi'ne aktarılarak Korkut Ata'nın Kitabı başlığı ile yayımlanmıştır (Türkmenoğlu, 2014).
- 10 Millî Eğitim Bakanlığınca 1966 yılında “1000 Temel Eser” projesiyle seri kitap yayımlama kararı alınmış ve 1968–1972 İkinci Beş Yıllık Kalkınma Plânı'na konulmuştur. Dizinin ilk kitabı olarak Muharrem Ergin'in Dede Korkut Kitabı 1969 yılında Millî Eğitim Bakanlığınca yayımlanmıştır. Bkz. (Özbalcı, 2011: 126-138)
- 11 Genelgenin 17.12.2018 tarihinde yürürlükten kaldırılması, Dede Korkut Kitabı'nın popüler kitapların yayımına yönelik ne tür etkiler yapacağı zaman içerisinde görülecektir.

Kaynaklar

- Aktulum, K. (2011). *Metinlerarasılık / Göstergelerarasılık*, İstanbul: Kanguru.
- Aktulum, K. (2014) *Metinlerarası ilişkiler*. Ankara: Kanguru.
- Akyüz, E. (2012). *Çocuk hukuku -Çocukların hakları ve korunması-*. (2. bs.) Ankara: Pegem.
- Arıkan, Z. (1999). Halkevlerinin kuruluşu ve tarihsel işlevi. *Ankara Üniversitesi Türk İnkılâp Enstitüsü Atatürk Yolu Dergisi*. (6. Cilt), S. 23, ss. 261-281.
- Aslanargun, A. vd. (2012). *İstatistik-I*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi.
- Bekki, S. (2014). *Dedem Korkut Kitabı bibliyografyası üzerine bir deneme*. Ankara: Berikan,
- Binbaşıoğlu, C. (2005). *Türk eğitim düşüncesi tarihi*. Ankara: Anı.
- Çobanoğlu, Ö.(2012). *Halkbilimi kuramları ve araştırma yöntemleri tarihine giriş*. (6. bs.). Ankara: Akçağ.
- Elçin, Ş. (1997). Halk romanları ile ilgili bir tamim ve iki mektup. *Halk Edebiyatı Araştırmaları II*. (3. bs.). Ankara: Akçağ.
- Ergin, M. (1953). *Dede Korkut*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Türkiyat Enstitüsü. Doktora Tezi, No: 401.
- Ergin, M. (1961) *Dede Korkut'un grameri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi. Doçentlik Tezi.
- Ergin, M. (1963). *Dede Korkut Kitabı-II /İndeks-Gramer*. Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Ergin, M. (1989). *Dede Korkut kitabı-I*. Ankara: TTK.
- Göktürk, A. (2010). *Okuma uğraşı -Yazın metninin kavranışında okur metin-yazar-*. (6. bs.). İstanbul: Yapı Kredi.
- Gökyay, O. Ş. (1938). *Dede Korkut*. İstanbul: Arkadaş.
- Günay, D. (2007). *Metin bilgisi*. İstanbul: Multilingua.
- Güvenç, A. Ö. (2014). *Halk anlatılarının yeniden yazım sürecinde Basat'ın Tepegöz'ü öldürmesi hikâyesi (1923-2003)*. İstanbul: Gece Kitaplığı.
- Karabekir, K. (2008). *İstiklal harbimiz. (2.cilt)*. İstanbul: Yapı Kredi.
- Ong, W. J. (1995). *Sözlü ve yazılı kültür -Sözün teknolojileşmesi-*. İstanbul: Metis.
- Özbalcı, M. (2011). Yarım kalmış bir proje: 1000 temel eser dizisi, *Türk Yurdu*, S. 286, Haziran, ss. 126-138.
- Özmen, A. vd. (2012). *İstatistik-II*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi.
- Şenöz-Ayata, C. (2005). *Metindilbilim ve Türkçe*. İstanbul: Multilingual.
- Türkmenoğlu, M. T. (2014). *Korkut Ata'nın kitabı*. İstanbul: Milenyum.
- Veren, E. (2018). *Türkiye'de popüler yayınlarda Dede Korkut Kitabı*. İstanbul: Doğu Kütüphanesi.
- Ziya G. (1917a). Dede Korkut masallarından: Deli Dumrul. *Yeni Mecmua* 1/4, 2 Ağustos, ss.73.
- Ziya G. (1917b). Dede Korkut masallarından: Tepegöz. *Yeni Mecmua* 1/5, 9 Ağustos, ss.93-97.
- Ziya G. (1917c). Dede Korkut masallarından: Boğa ile Boğaç. *Yeni Mecmua* 1/7, 23 Ağustos, ss.127-128.
- Ziya G. (1923). *Altun ışık*. İstanbul: Türkiye Cumhuriyeti Maarif Vekâleti Neşriyatı, Matbaa-i Âmire.
- Ziya G. (1977). *Dede Korkut masalları: Tepegöz*. (B. Taştan ve S.Sönmez, Haz.). İstanbul: Kalem.



DOI: 10.22559/folklor.1030

folklor/edebiyat, cilt: 25, sayı: 100, 2019/4

Reyhanî: An Authentic Combination of Music and Dance in Mardin*

Reyhanî: Mardin’de Müziğin ve Dansın Otantik Bileşimi

Işıl Altun**
Çiğdem Akyüz Öztokmak***

Abstract

Reyhanî is one of the cultural values that has been kept alive for thousands of years in Mardin, Turkey. As a form of a dance and a piece of music, it has a ritualistic origin, a traditional folklore of the region that is adapted to current conditions and reinterpreted. The dance can be practiced by men and women and it is expressive of the demonstration of gratitude to God, following the harvest time, of praying for goodness and beauty, and of the oath of loyalty to the beloved. Reyhanî, which is said to get its name from basil plant, is associated with the soothing smell of it, relaxing the audience. That the word reyhan is related to the word *ruh* (soul), *being seen* in the narrative of Jesus Christ’s crucifixion and that it is mentioned in the description of heaven in the Holy Quran result in the attribution of holiness to reyhan plant and of theological meaning to the danse and music.

In this study, reyhanî, performed as a dance and music in Mardin city center, has been handled with its traditional aspects and current nature, through contemporary approaches such as bodylore and body music. Information on the subject has

* This work is a revised and expanded version of an article that was published under the title “Reyhanî: Composición autenticade la música y danza en Mardin (Turquía) in Spanish in a book titled Ponències V Encontre Internacional De Dancing in Film I De La Representació Del Cosen L’obra D’art (Spain, 2018) .

** Prof. Dr., Kocaeli Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, isil@kocaeli.edu.tr. ORCID ID 0000-0001-6596-0967.

*** Dr. Öğr. Üys. Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, cigdem.akyuz@hbv.edu.tr, ORCID ID 0000-0003-3749-4692.

been compiled, analyzed and thereafter conceptualized thorough observation and interview methods in Mardin province. The probable contributions of Reyhanî dance and music to the publicity of Mardin were emphasized and suggestions were made for these contributions.

Keywords: *Reyhanî, Mardin, bodylore, body music*

Öz

Mardin’de bin yıllardır süregelen kültürel aktarımın bugüne taşıdığı değerlerden biri de reyhanîdir. Ritüel kökenli bir dans ve müzik olarak reyhanî, Mardin tarihinden bugüne kalan; güncel şartlara adapte olabilmüş ve yeniden yorumlanmış geleneksel bir folklor verisidir. Reyhanî hem bir halk dansının hem de müziğinin ismidir. Dans, kadınlar ve erkekler tarafından icra edilebilir ve hasat sonrası Tanrı’ya şükretmenin, iyilik ve güzellik için dua etmenin, sevdiğine bağlılık yemini etmenin gösterisi şeklinde tasarlanır. Reyhan bitkisine nispetle bu isimle anıldığı rivayet edilen reyhanî, aynı zamanda müziğinin dokusu ile dinleyenlere ve izleyenlere rahvet vermesi bakımından da reyhan bitkisinin rahatlatıcı kokusu ile ilişkilendirilir. *Ruh* kelimesi ile bağlantısı, Hz. İsa’nın çarımha gerilmesi anlatısında yer alması ve Kuran’ı Kerim’de cennet tasvirinde zikredilmesi, reyhan bitkisine kutsiyet atfedilmesini ve dolayısı ile dansa ve müziğe teolojik anlamlar yüklenmesini doğurur.

Bu çalışmada bir dans ve müzik olarak Mardin şehir merkezinde icra edilen reyhanî, geleneksel yönleri ve güncel durumu ile ele alınmış; beden folkloru ve beden müziği gibi çağdaş yaklaşımlar bağlamında irdelenmiş; reyhanî dansındaki hareketlerin, kişinin aşkın duygusunu ifade etmesine olanak sağlayan bir araç olduğu; beden hareketleri ile evrendeki hareketliliğin taklit edildiği; bu yolla kişinin kendisini doğanın ontik bir parçası olarak gördüğü tespit edilmiştir. Konuya ilişkin bilgiler, Mardin ilinde gözlem ve görüşme metotları ile derlenmiş, analiz edilmiş ve gerekli kavramsallaştırmalara ulaştırılmıştır. Reyhanî dansı ve müziğinin Mardin’in tanıtımına sağlayabileceği katkılar üzerinde durulmuş ve söz konusu katkılara yönelik öneriler sunulmuştur. Öneriler doğrultusunda yapılacak çalışmalar, reyhanî dansı ve müziği aracılığı ile Mardin’e önemli oranda katma değer kazandırabilir; böylelikle Mardin ve Türkiye adına hem geleneksel bir değer korunur hem de benzer icralara yönelik uygulamaların artırılması ile sürdürülebilir bir kültürel kalkınma gerçekleştirilebilir.

Anahtar sözcükler: *Reyhanî, Mardin, beden folkloru, beden müziği*

Introduction

As one of the first settlements in history, Mardin is an ancient city dominated by many civilizations. Located on the trade routes of Upper Mesopotamia, Mardin has a rich and diverse folklore potential with the cultural data accumulated from civilizations such as Sumerians, Akkadians, Hittites, Assyrians, Urartians, Aramis and Artukids. As part of Mardin’s folklore, music and dance have been shaped with the common contributions of different ethnic groups for thousands of years. One of the common products of this multicultural and traditional mixture and accumulation is reyhanî which has been performed in Mardin for many years both as a dance and as a piece of melody.

The dance, and the music of reyhanî, means pertaining or belonging to reyhan, the basil plant. The name of the dance is derived from the plant. The word Reyhan comes from the root of the Arabic reyh rayiha relief (İşler-Ozay 2008, 391) and rwh / rwh / rūḥ (beautiful) fragrance, perfume. It is ocimum basilicum in Latin and ryhā ריחא in Aramaic, meaning spirit. Though Mardin is just one of the places where basil plant grows; the plant has gone beyond a plant by shaping the traditional texture of the city, becoming, thus, a cultural image or symbol for it. Apart from influencing the aesthetic art products, basil has become a source of inspiration for the folklore of the city.

Method and data collection process

Since reyhanî is the present day manifestation of an historical performance, a field research has been conducted in order to reach objective data on the subject. The research was carried out on the basis of the views of Çobanoğlu (2002, 63), within the scope of research techniques of folklore. Information about the research was obtained through observation, interview and literature review. The performance of reyhanî was dealt with as a cultural phenomenon observed in Mardin for a long time (6 years), and interviews were made with Mehmet Fidan, the founder of reyhanî music group, who was the first-degree source of the subject, and the performer of the dance and music of Reyhanî. The Reyhanî group, which consists of local voluntary artists working in different professions, displays performances with traditional melodies specific to Mardin culture in Arabic, Turkish, Kurdish, Syriac languages and exhibits them in specific sessions for local and foreign tourists visiting Mardin. In addition, information was obtained from another source person from Mardin who learned the tradition in its natural environment and knew its performance¹. Since Reyhanî was performed by women and men, the second source was chosen from among women with the idea that she could contribute on the subject from different perspectives. The information gathered from one male and one female performer was analyzed together with the observations about the region and outputs were obtained. In the study, the name reyhanî is used for both music and dance and for the group mentioned; it can be understood from the context which one it refers to.

1. Views on the origin of Reyhanî

Reyhanî dance and the melody are today claimed and performed by Arab, Syriac, Kurdish and Turkish groups in Mardin. In this respect, reyhanî is one of the prominent characteristics of Mardin's common heritage and multiculturalism. Although there is no definite information about the emergence of reyhanî dance, it is thought that it symbolizes the revival of nature in the spring season when the scent of the basil plant begins to be smelled (SP-1; SP- 2). In addition, there are various legendary stories about the historical roots of the dance that are narrated in Mardin. According to one of these legends, Reyhanî emerged from the dance and prayer of a priest who was drunk with wine. According to another narrative, during a musical entertainment in a palace, a snake came to the presence of the sovereign, left some seeds from his mouth and drew away without any harm. Then, the basil plant flourished from the seeds left by the serpent, and people dominantly got the idea that the serpent left without harm to anyone due the soothing effect of the music playing at the time. The melody played during the presence of the snake is thereafter called

reyhanî (SP-1; Uygur 2013, 6). Today, as a continuation of this belief, the dance is believed to comfort those who watch and perform it just like the soothing scent of the basil plant.

It is thought that the Reyhanî dance was originally a ritual. This is because most of the views about the origin of dance is to the effect that the ritual is a metaphor/simulation for a phenomenon in the universe (Köprülü 1999, 72-102). This metaphor is regarded as more of a mystical repetition, an identification for the re-demonstration of a phenomenon, and an activity that allows worshipers to assume a sacred quality. In traditional rural life, it is known that in the big seasonal ceremonies, metaphorical performances are made to represent events such as the solstice, the movement of the constellations, the growth, maturation of the agricultural products, the birth, survival and death of animals and humans (And 2003, 30). When the dance and the music are evaluated together in the context of analogy, it can be stated that reyhanî is the awakening of nature, embodied in the language of art. Performing Reyhanî with hands in the air, parallel to the ground, and keeping the palms open and pointing up and kneeling on the ground make us think that it has a theological nature and that it symbolizes the gratitude and thankfulness of people towards God for the fruitfulness of the crops.

Reyhan, as a plant mentioned in the sacred texts, is in the description of the beauty of heaven and it is associated with Jesus Christ. In the Glorious Qur'an, in the portrayal of paradise in the surah of Rahman, which reads: *Vel habbu zul asfi ver reyhân (reyhânu)* (Rahman-12) “, there are leafy grains and fragrant plants.” Since in Christianity the word reyhan is derived from the word soul, it is identified with Jesus Christ. It is thought that the basil plant flourished on the cross on which Jesus delivered his soul, and that the basil symbolizes the rebirth. According to this belief, a woman who kissed the said cross survived her illnesses and a deceased person that was laid on it was resurrected. On September 14, the date of the glorification of the holy cross which is celebrated every year by the Orthodox christians, the basil is used in the preparation of holy water and in the decoration of the cross. The use of the basil in the Holy Quran is expressive of a kind reminding Virgin Mary and Jesus Christ. This is because, prior to the verse with basil in Rahman surah, is the line which reads: “There are palm trees with fruits and buds.” (Rahman-11) where the palm trees are suggestive of the palm tree to which Virgin Mary was heading before giving birth to Jesus (quran-and-christianity-faith-reyhan.html). It can be stated that these beliefs have an effect on the naming of Reyhanî dance and music.

2. Performances and figures of Reyhanî dance

The body is the outer shell of an individual's identity, constituting the visible part of his or her existence. A person has the ability to materialize the abstract through body movements. Body movements appear to be the primary or the oldest means for a human being to express himself to the external world. Verbal expression comes thereafter and yet it supersedes it. In rituals, body movements along with poetry are considered to contribute to the semantic integrity of expression. Body movements that turn into art products during the course of time with emphasis on aesthetic structure becomes dance with rhythm, music and repetitions. Although distanced from carrying the quality of ritual, a dance in the modern society may still contain sub-text messages with their original spiritual content.

The reyhanî dance includes spiritual messages like praying to the divine, having nobility and seriousness with mimics, swearing an oath of allegiance to the beloved one with hand /

finger figures (SP-1). The performance starts with palms facing up; the arms open sideways, reflective of begging God. This figure, called the fan, apart from manly grandeur, symbolizes the scent of the basil plant spread by the wind. Also, the rotation of a performer around his own and an opposite performer symbolizes the rotation of the world (SP-1). In the next part of the performance, players slowly bend to the ground. The bending figure describes the gratitude to God's blessings after the harvest. Then from a crouched position, with the hands turned up and the arms open sideways, the performer stands slowly up in harmony with the rhythm of the music, at an angle of 180 degrees to the ground with oscillating movements. The movements are performed simultaneously if two people are dancing reciprocally. One of the dance-specific movements is flick. It is made by joining hands over the head and rubbing fingers together to make a sound. This figure, especially in terms of the sound, means the cry of joy and the expression of enthusiasm. However, the flick is also interpreted as the sign of man's oath of allegiance, respect and trust to the woman. During the game, especially male dancers hit their feet three times on the ground, which is accepted as a movement that they make in order to strengthen their oath (SP-1) and the female dancers do not hit their feet on the ground.

It can also be thought that the flick figure is the continuation of a historical practice that transforms the belief of the Sky God in Central Asian culture into the vow of faithfulness before Allah. In this respect, an old belief seems to be replaced by a confession of love or by vow of loyalty in love. The fact that the dance is displayed in ceremonies organized before the unification of the lives of men and women, such as promise-engagement-henna-weddings, is indicative of its aforementioned function.

Reyhanî is mainly a dance for the male and it is performed with one or two people. In music sessions, weddings and special shows, it is performed by the best dancer and others just watch him do it. Sometimes if there are more people who know how to play well, then two people dance and perform the figures and movements, jointly and synchronously. If the wedding or musical sessions are held in the family and if there are no alien males, the dance can be performed by a man and a woman. However, the woman does not make the floor figures, she only accompanies the man. The female plays rhythmically around the man while the male performs the floor figures. (SP-1; SP-2). The fact that women generally dance only among the family communities, and that they do not perform more masculine movements such as flicking, squatting on the ground and hitting the feet, can be considered as the reflection of gender perception and social division of labor on the performance of the dance.

3. Time and space in Reyhanî dance

The tune having the same name with Reyhanî dance has no special lyrics and the dance has no specific set of rules to obey to. It is freely performed. However, gestures and movements, and the tune offer an exclusive pleasure to the audience. Composed in Hüseynî maqam (mode) the heavy tune is in four parts. Its melody is performed by musical instruments such as violin, lute, cümbüş (a kind of mandoline with metal body), kemane (a kind of violin with a smaller body), goblet drum, zither and speed up tambourine. Since the mentioned musical instruments were not used outside the city center of Mardin in the past, the dance was performed only in the center of Mardin (SP-1). Although various ethnic groups (Kurdish-Arab-Assyrian-Turkish) wanted to compose lyrics for the melody this has not yet been achieved. The notes of the music are as follows²:



Although Reyhanî is performed mostly in transitional ceremonies or in rites of passage traditionally, it has started to take place in all kinds of musical entertainment over time. It is known that reyhanî dance occupies an important place in “Leyli Nights” which is one of the musical entertainments peculiar to Mardin. In addition, the dance is performed in the farewell ceremonies for the youth before they leave for their military service. In its modern applications, it is performed in historical places of Mardin specifically for tourists in order to introduce Mardin’s culture, as a folklore data that publicize the city.

Reyhanî is played for a minimum of 4 and a maximum of 11 minutes and this period is determined by the environment, depending on the feeling of sympathy between the audience and the dancer(s) rather than the purpose of the dance and the place where it is performed.

There is no specific outfit for the game. In this respect, the players' outfit is determined by the purpose of the dance. In modern practice, it is observed that the traditional folklore has become popular again, since it is practiced in the form of a mutual play between men and women at the beginning of the marriage ceremonies. Thus, it can be stated that the clothes of the dance are modern clothes depending on the occasion and the places in question. In addition, the frequent display of Reyhanî in television series has increased the national and international awareness and people from outside the region have started to show interest in this dance.

4. Reyhanî in the context of bodylore and body music

Contemporary approaches such as bodylore, which envisages the body as a text and proposes the examination of the data it points at, indicate that the body is a cultural work that we create rather than an organic structure. Culture is coded into the body, and body movements indicate which culture an individual belongs to. However, the body is also the producer of the phenomenon described as culture (Young 1993, vii). Contrary to these definitions, in studies of dance anthropology, the ontology of the human is associated with the concepts of movement / performance / dance, and the dance is rather defined as a phenomenon that precedes cultures, being an organic creation that results from instinctual impulses (Huizinga 1980, 1-4). Regardless of whether it was later produced as a cultural product or organically inherent in the nature of being, dance can be regarded as a tool to establish communication between an individual and the outside world, to manifest his presence in the social order and to express himself.

Enabling the individual to express himself through body movements, it can be argued that dance is the first communication tool in the history of humanity with that aspect. As a matter of fact, the communication tools developed and evolved in line with human needs and the figures seen in the cave paintings containing movement can be seen as an exemplification of the fact that body movement has been a means of communication since the beginning of human history. Initially being part of a ritual of praying to the sacred power or powers, with feelings of respect and fear, dance has changed its identity of worship and gradually gained a social dimension, assuming the function of communication in social life. With this quality, it can be accepted that dance has an important effect in folk psychotherapy. As a means of communication, dance can mediate the messages that an individual wants to give to another individual or to the society, apart from being a means of fun / amusement / entertainment (Bascom, 2010: 71).

In another contemporary approach, Body music as well draws attention to the announcement of an individual's reactions to social and cultural events in the form of a musical behavior through the body. Body music is associated with human perception of rhythmic cycles in the universe as a field of study that covers all sounds produced by a person's body such as speech, finger snapping, applauding, jumping, and the body is defined as the sole common instrument of humanity in the historical process (Bulut 2011, 6-10, 69). Within this framework, it can be stated that the sounds of flicking and hitting the ground in the Reyhanî dance are a means of expressing one's feelings of love within the context of body music.

Since prehistoric times, dance is thought to have a function of synchronizing and

harmonizing the soul and body. In this respect, dance is an output that results from the interaction of different cultures and ensures the continuity of what is defined as culture; an expression of the feelings of anger, passion, joy, anxiety, happiness as a result of the sensitive interaction of the body and the soul. Dance enables the individual to express himself through his body and contributes to increasing his / her competence in social life; it gives him self-confidence and improves his sociability (Hanna 1979, 18; Ekmekçioğlu et al. 2001, 16; Tercan 2016, 7). Academic studies have shown that dance is a remedy for an individual's feeling of loneliness and thus for his psychological well-being. Studies carried on particularly on elderly people have shown that dance increases memory performance, self-esteem and quality of life; cognitive, physical and mental health and contributes to postpone the emergence of age-related diseases (Uzakgören 2015, 60-62). In this context, KK, 1 whose knowledge was consulted, stated the social and individual benefits of Reyhanî dance as follows:

“Reyhanî assumes the function of a physical, mental and spiritual therapy for people. The person who takes part in Reyhanî can perform these three processes mentally, physically and spiritually. Physically, he presents the body aesthetics to the audience, with the gestures and movements of his arms, feet and other parts of his body. Reyhanî, as a means of presentation with body, expresses the signs of joy, happiness, sorrow, enthusiasm, loud cry and nobility.”

All of these can be considered as a positive contribution of dance in general and in particular, of reyhanî for the psychological and physical well being of the dancer as a means of self expression.

Conclusion and suggestions

Reyhanî which has been transferred to modern times with its long historical background is a common folkloric heritage of the multicultural structure of Mardin. Information about the origin of Reyhanî is related to the sanctity of the society. The holiness attributed to the basil plant in Christianity and Islam is transferred to reyhanî dance and the tune. The use of it in Qur'an in the description of the beauties of heaven, its power enabling the resurrection of the dead in the narrative of Jesus Christ's crucifixion, the allusion it makes for the concept of spirit associated with Jesus Christ can be interpreted as valid reasons for that transference. In addition to the expressions in the sacred texts, the soothing and peaceful synergy created by the dance and its music (as in end blown flute) is thought to be effective in imposition of a spiritual meaning on reyhanî dance.

Although performed rather with the aim of introducing the culture of Mardin at present, reyhanî continues to be a show of giving thanks to God, praying for goodness and beauty and a show of pledging allegiance to one's beloved. In the context of bodylore and body music, the dance, through fan, flick, the bend figure and other movements of the body, provides the needs of the individual such as self expression, integration with the society and having pleasurable time. All of these have been effective in preserving the functionality of dance to the present day and thanks to them the dance will still be alive in the future.

The aesthetic values that society can transfer from past to present through natural selection should be considered as unique, diverse and authentic traditional forms of expression for the

society of today and tomorrow and the contribution of cultural heritage to social development should be recognized. In this respect, being a collective expression of folk art, reyhanî, can be regarded as a common heritage not only of Mardin but also of mankind. However, it is thought that the most significant contribution for the national and international recognition of reyhanî can be made by raising the awareness of local people.

Suggestions

1) Reyhanî is a layered and deep cultural data as it is not only the name of a dance but also of a melody. Within this framework, it can be stated that reyhanî has a potential that can contribute to the publicization of Mardin with its dance and music. Studies to utilize this potential should be supported and increased.

2) With its traditional and historical roots, reyhanî should be kept alive zestfully by the Mardin people in daily life within the scope of national culture and it should be transferred to new generations.

3) Apart from individual efforts, courses can be started through institutional approaches in schools or public education centers to teach the young generations even at primary level for the recognition and the practice of the dance by a wider group of people.

4) Inspired by Mardin's traditional culture, an outfit peculiar to Reyhanî dance can be designed.

5) The music group established under the name Reyhanî can be turned into a foundation to expand its activities.

6) An emblem inspired by the basil plant can be designed for the dance, music and foundation to be established.

7) In this context, an application can be made to place reyhanî on the Unesco's Intangible Cultural Heritage List, and it can be publicized internationally through the works to be supported under the Convention on the Protection and Promotion of Diversity of Cultural Expressions.

The studies to be carried out in accordance with the suggestions can bring significant added value to Mardin through reyhanî dance and music. Thus, a traditional value would be protected for Mardin and Turkey and a sustainable cultural development can be realized by increasing the practices for similar other performances.

Endnotes

- 1 Interview records with the source persons on 21.04.2018 and 24.05.2018 are in our personal archives.
- 2 Compiled by Abdülkerim Çuha of Mardin region and taken from the archive of Tuna Tüfekçi, the notes of the reyhanî was reviewed by Lecturer Dr. Demet Aydınlı Gürler of the dept. of Music Ed., Cumhuriyet Univ.

Bibliography

- Bascom, W. R. (2010). Folklorun dört işlevi. (F. Çalış, Çev.), *Halkbiliminde kuramlar ve yaklaşımlar 2.* (M. Ö. Oğuz ve S. Gürçayır, Ed.). (ss.71-86). Ankara: Geleneksel.
- Bulut, M. Ö. (2011). *Kalabalıklar ve beden müziği.* (Yayımlanmamış sanatta yeterlilik tezi). Eskişehir Anadolu Üniversitesi Güzel Sanatlar Enstitüsü. Üflemeli ve Vurmalı Çalgılar Bölümü, Eskişehir.
- Çobanoğlu, Ö. (2002). *Halkbilimi kuramları ve araştırma yöntemleri tarihine giriş.* Ankara: Akçağ.
- Hanna, J. L. (1979). *To dance is human*, Austin: University of Texas.
- Huizinga, J. (1980). *Homo ludens, A study of the play-element in culture*, Routledge and Kegan Paul, London: Boston and Henley.
- İşler, E. ve Özay İ. (2008). *Türkçe-Arapça kapsamlı sözlük.* Ankara: Fecr.
- Köprülü, M. F. (1999). *Edebiyat araştırmaları.* Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Tercan, C. (2016). *Topluma katılım aracı olarak dans.*(Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Balıkesir Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sosyoloji A.B.D., Balıkesir.
- Uygur, H. K. (2013). Geleneksel Mardin leyli gecelerinin dans icrası: Reyhanî. Eskişehir: 8. Uluslararası Türk Kültürü Kongresi, (24-27 Ekim).
- Uzakgören, P. (2015). Yaşlılarda fiziksel bir aktivite olarak dans eğitiminin, bellek performansı, benlik saygısı ve yaşam kalitesi üzerinde yarattığı değişikliklerin incelenmesi. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Psikoloji A.B.D, İzmir.

Electronic resources

- Young, K. (1993). *Bodylore*, USA: The University of Tennessee, Knoxville.
<https://www.etimolojiturkce.com/kelime/reyhan>
<http://hakikatbunnersinde.blogspot.com/2013/07/kuranda-ve-hristiyanlk-inancnda-reyhan.html>.

List of people consulted: (SP: Source person)

- SP, 1: Mehmet FİDAN: 1956 Mardin, Mardin Artuklu University SKS Department employee (officer), the founder of the Reyhanî group. (Interview: 21.04.2018).
- SP, 2: Lecturer, Dr. H. K. Erkinay: 1987 Mardin, Mardin Artuklu University (Interview: 24.05.2018).



DOI: 10.22559/folklor.1099

folklor/edebiyat, cilt: 25, sayı: 100, 2019/4

Gurbet Türkülerinde İstanbul İmgesi: “Yârim İstanbul’u Mesken mi Tuttun”

Gurbet songs in Istanbul:
“My lover made Istanbul a dwelling”

F. Gülay Mirzaoğlu*

Öz

Türk müzik kültürünün şekillenmesinde, müziğin yaratım, icra ve yayılma sürecinde belirli bir yer tutan başlıca merkezlerden olan İstanbul şehri, içinde yaşanan çağın, zamanın ve mekânın sosyo-kültürel bağlarına göre, klasik musikimizde olduğu gibi, halk türkülerinin birçoğunda da çarpıcı güzellikleriyle imgelenmiştir. Genel olarak her iki musiki geleneğinde de -klâsik musiki ve halk musikisi- adı aşk ile birlikte anılan İstanbul, Anadolu’nun çeşitli yörelerinde yaşanmış olaylardan kaynaklanan aşk, ayrılık türküleri ve gurbet türkülerinde ise tam tersine; âşıkları ayıran, aşılmaz bir engel olarak nitelendirilmektedir. Bu araştırmada, aşk, ayrılık ve gurbet temleri üzerine söylenmiş türkülerde İstanbul imgesi incelenip, başlıca özellikleri ortaya konulacak ve bu imgeyi oluşturan sosyal ve kültürel gerçeklikler irdelenecektir.

Anahtar sözcükler: *İstanbul, türkü, gurbet türküsü, halk türküsü, gurbet türkülerinde İstanbul*

* Prof. Dr. Hacettepe Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Türk Halkbilimi Bölümü Öğretim Üyesi.gmirzaoglu@hacettepe.edu.tr. ORCID ID:

Abstract

Istanbul, which is one of the main centers in the shaping of Turkish music culture, in the process of creation, performance and dissemination of music, has been visualized with striking beauties in many of folk songs as in our classical music according to the socio-cultural contexts of the era, time and place. Istanbul is known with love in both folk and classical music traditions and on the contrary, in the songs of love, separation and folk songs originating from the events that took place in various regions of Anatolia; Istanbul is an insurmountable obstacle that separates the lovers. In this research, Istanbul image will be examined in the songs on the themes of love, separation and expatriate, its main features will be revealed and the social and cultural realities that form this image will be examined.

Keywords: *Istanbul, song, expatriate song, folk song, Istanbul on theme of expatriate songs*

Giriş

Güzellikler şehri İstanbul kültür, sanat, tarih, edebiyat ve içinde yaşanılan hayatla ilgili zenginliği ile bilinir, tasavvur edilir. İstanbul şehrinin sanat ve edebiyat dünyasındaki temel özelliklerinden birisi, hayaller diyarı olmasıdır, denebilir. Bu eşsiz şehir, her çağda ve zamanda şair, ressam, yazar, besteci ve müzisyen başta olmak üzere pek çok sanatkârın imgelem gücünü ve yaratıcılıklarını olumlu yönde etkilemiştir. İstanbul'un güzellikleri, Yahya Kemal şiirini hatırlatır. O, şiiriyle düpedüz bir İstanbul imgesi yaratmıştır, denebilir.

Sana dün bir tepeden baktım aziz İstanbul!
Görmedim gezmediğim, sevmediğim hiçbir yer.
Ömrüm oldukça, gönül tahtıma keyfince kurul!
Sade bir semtini sevmek bile bir ömre değer.

Nice revnaklı şehirler görülür dünyada,
Lakin efsunlu güzellikleri sensin yaratan.
Yaşamıştır derim, en hoş ve uzun rüyada
Sende çok yıl yaşayan, sende ölen, sende yatan.¹

İstanbul'un güzelliğini anlatmakla bitiremeyen şiir, şarkı, musiki ve mimari örnekleri, belirli bir yaşam tarzını içeren gerçekliğin sanata yansımaları olarak değerlendirilebilir. Bir başka deyişle, tarihi ve doğal güzellikleri yanında, şehrin içinde hüküm süren hayat tarzları ve yaşanmışlıklar da sanatla ilgili yaratımların konusu olmuştur. O kadar güzel bir şehirdir ki ve günlük yaşamın akışı o kadar güzeldir ki şiirlerde, bu şiirlerin coşkusu ve güzelliği onların bestelenmesini en güzel ezgilere eşlik etmesini sağlamıştır. Orhan Veli'nin *İstanbul'u dinliyorum* şiiri ilk akla gelen örneklerdendir. Gözleri kapalı İstanbul'u dinlemek bile eşsiz bir duygudur onun İstanbul'u dinliyorum şiirinde...

İstanbul'u Dinliyorum

İstanbul'u dinliyorum, gözlerim kapalı;
Önce hafiften bir rüzgâr esiyor;
Yavaş yavaş sallanıyor
Yapraklar ağaçlarda;
Uzaklarda, çok uzaklarda
Sucuların hiç durmayan çingirakları;
İstanbul'u dinliyorum gözlerim kapalı.²

Sanat alanlarından biri olan musikide de bir imge olan İstanbul, daha çok klasik musikimizde ve halk musikisinin bazı örneklerinde şehrin eşsiz güzellikleri ile imlenmiştir. Bununla birlikte, halk musikimiz içinde belirli bir türkü grubu olarak sınıflandırılan ve gurbet olgusunu konu edinen gurbet türkülerinde İstanbul, genellikle sevgilileri ayıran aşılmaz bir engel olarak algılanmaktadır. Çalışmak için memleketinden çıkıp İstanbul'a giden yiğitlerin, arkada bıraktıklarının geri plana atılmasına, unutulmasına neden olan hep İstanbul şehridir.

1. Gurbet türkülerinde İstanbul

Geçmişten günümüze (1929-2009) Türk halk musikisi dağarcığına baktığımızda, Anadolu'nun hemen her yöresinden gurbet türkülerinin derlenmiş olduğu görülür. Bunlar arasında Adana, Gaziantep, Kayseri, Kütahya, Muğla, Niğde, Çorum, Çankırı, Sivas, Elazığ, Eğin, Yozgat yörelerinden türküler örnek verilebilir. Bu merkezlerin birçoğunda İstanbul'a göç ve gurbet olgusu yaşanmıştır. Sanat yaratımı olması yanında, sözlü tarih verileri olarak da işlev gören halk türkülerini sosyal tarihimize ışık tutarlar. Türküler bu işlevleri çerçevesinde, sadece sosyal ve kültürel olayları ve olguları yansıtmakla kalmaz, sosyal olgular ve somut olayların bir birey ve grup düzeyinde, insan ruhundaki etkilerini, izlenimlerini ve algılanma biçimlerini de anlatırlar. Türkü kaynaklarından alınan ve aşağıda yer verilen çeşitli metin örneklerinde bir gurbet merkezi olan İstanbul ile ilgili tanımlama ve betimlemeler yoluyla bu şehrin bir gurbet yeri olarak yaşattığı duygular çeşitli boyutlarıyla ifade edilmektedir. İtalik ile dizilen satırlar, konumuz açısından dikkat çekici dizelerdir.

I.

İstanbul'un etrafı dağdır
İçinde oturan beydir paşadır
Güzeller meskeni Kasımpaşa'dır
Benden yâre selam eyle turnalar (Esen, 1986: 109).

II.

İstanbul yolları uzakta uzak
Yoluna koymuşlar demirden direk
Bu yılda gelmezsen arzuhal yazak
Gel gel aman

İstanbul yolları sızından sızı
Ağamı zaptetmiş bir Urum kızı
Dağlarda geçirdim yazılan güzü
Gel gel aman

İstanbul yolunda bir fidan dikme
Gülünü dürerken belini bükme
Bir yılda gelirim kederler çekme
Gel gel aman (Esen, 1986:195).

Birinci türküde gurbet duygusunu vurgulayan; İstanbul'un çevresinin (kavuşmayı imkânsız kılan) dağlarla çevrili olması ve sevgiliye turnalarla selam gönderilmesidir. Gurbet-teki erkeğin bakışından dile getirilen dizelerde, yalnız bir "yabancı" gözüyle İstanbul'a bakış sezilmektedir. İkinci türküde İstanbul sılada kalan kadının bakışından anlatılmıştır: İstanbul yolları uzakta uzak/ *Yoluna koymuşlar demirden direk/* Bu yılda gelmezsen arzuhal yazak/ Gel gel aman dizeleriyle, İstanbul yine ulaşılması imkansız bir yer olarak betimlenirken, "Ağamı zaptetmiş bir urum kızı" dizesinden erkeğin, başka bir kadına bel bağladığı da anlaşılmaktadır. Türküde aynı zamanda "yalnızlık" vurgusu da dikkat çekmektedir. Bu türküde yalnızlık duygusu, kadının, erkeğin yolunu beklemesini ifade eden dizelerle birlikte, her bendin sonundaki *gel gel aman* biçimindeki nakarat sözleriyle de vurgulanmaktadır.

III.

Esme rüzgâr yağma yağmur
Yolda yolcum var benim
İstanbul'un Beyoğlu'nda
Kömür gözüm var benim (Esen, 1986:128-129)

Sılada bekleyen kadının sevdiğine özlemini anlatan üçüncü türküde, duyguların anlatımı söz kalıbı durumundaki ilk iki dizeyle başlamakta ve sevilene duyulan derin özlem ve özen ifade edilmektedir. Üçüncü ve dördüncü dizede ise, bekleyen kişi için İstanbul'un anlamı sanki sadece sevgilinin orada olması; Beyoğlu'nda bulunması gibidir. Türkü, sözleriyle böyle bir algı yaratmaktadır.

IV.

Annacımdan gelen Molla
Söyle kelamı kelamı
Bizim ellere gidersen
Söyle selamı selamı

İstanbul başıma zindan
Gözlerim görmüyor gamdan
Vallahi usandım candan
Görsem sılamı sılamı

İstanbul paye kurulmaz
Kasavet serden ayrılmaz
Bacım gözüme görünmez
İllam anamı anamı

Ağ ele kına yakınmış
Zülfün gerdana dökünmüş
Ala göz sürme çekinmiş
Kaşlar kalemi kalemi (Esen, 1986:177).

Gurbet türkülerinde kimi zaman da gurbete gidenin çeşitli duyguları, kaygıları, özlemleri anlatılır ki, bu örnekte “Bizim ellere gidersen/ Söyle selamı selamı” dizeleriyle erkeğin sılasını ne kadar çok özlediği dile karşısından gelen bir molladan, başka bir erkekten sılaya haber ve selam göndermek için medet umduğu dile getirilmektedir. Türkünün tamamında sılaya ve orada kalan yakınlarla duyulan derin bir özlem vurgulanmıştır. Özlemin yanı sıra, İstanbul başıma zindan/ Gözlerim görmüyor gamdan/ Vallahi usandım candan/ Görsem sılamı *sılamı* dizeleriyle kente yabancılık, usanmışlık ve yalnızlık duyguları da dikkat çekmektedir.

V.

Kurdum kazanımı yoktur harenı
Söktü ebru saçımı yoktur öreni
Kapıdan içeri yokdur gireni

Yazmam gül yapraklı karanfil irenk
Bize dura vurdu silleyi felek
Çok dem çektim dayanmaz yürek

İstanbul’un suyu *duzlu* içilmez
Aramızda *derya vardır geçilmez*
Anadan geçilir yardım geçilmez (Esen, 1986:200).

Bu türküde ise, İstanbul’un suyu *duzlu* içilmez/ Aramızda *derya vardır geçilmez* dizeleriyle yine kavuşmanın imkânsızlığı anlatılmaktadır. Yazmam gül yapraklı karanfil irenk./ Bize dura vurdu silleyi felek./ Çok dem çektim dayanmaz yürek, dizeleriyle sevme ve sevilme isteği doluyken, yalnızlığın özlemin dayanılmaz bir hal aldığı vurgulanmaktadır. Zira ilk dizedeki gül yapraklı karanfil renkli yazma sevgi ve aşk sembolüdür.

VI.

Ağam İstanbul’u mesken mi tuttun
Gördün güzelleri beni unuttun
Sılaya dönmeye yemin mi ettin
Gayrı dayanacak halim kalmadı
Mektuba yazacak sözüm kalmadı

Ağamın döktürdüğü burma kuşağı
Kime koyup gidiyon oğlan uşağı
Gurbet ele kaba serdin döşeği
Neyleyim dünyada dünya malını
Gönül arzuluyor eski yarini

İstanbul'un türlü çeşit boyası
Yüzüme bakmadın karnım doyası
Kör olup da Allahımdan bulası
Neyleyim dünyada dünya malını
Gönül arzuluyor eski yarini (Esen, 1986:211-212)³

VII. (6. Nolu türkünün çeşitlemesi)
Yârim İstanbullu mesken mi tuttun
Gördün güzelleri beni unuttun
Sılaya dönmeye yemin mi ettin

Gayrı dayanacak özüm kalmadı amman
Mektuba yazacak sözüm kalmadı amman

Yârim sen gideli yedi yıl oldu
diktiğin fidanlar meyveye döndü
seninle gidenler sılaya döndü

Gayrı dayanacak özüm kalmadı amman
Mektuba yazacak sözüm kalmadı amman.

Yârim sen gideli yedi yıl oldu,
Diktiğin fidanlar meyvalar verdi,
Seninle gidenler sılaya döndü,

Gayrı dayanacak özüm kalmadı amman
Mektuba yazacak sözüm kalmadı amman.

Ağamın geydiği ketenden gömlek,
Yok imiş dünyada öksüze gülmek,
Gurbet ellerinde kimsesiz ölmek,

Gayrı dayanacak özüm kalmadı amman
Mektuba yazacak sözüm kalmadı amman.

İğde çiçek açmış dallar götürmez,
Dağlar diken olmuş kervan oturmaz,
Benim bağrım yufka, sitem götürmez,

Gayrı dayanacak özüm kalmadı amman
Mektuba yazacak sözüm kalmadı amman (Özbek, 1981:239).

Türkü, Anadolu gurbet türkülerinin en tanınmışlarından biridir ve özellikle Orta Anadolu illerinde yaygındır. Türkünün yanı sıra öyküsünün de bilinmesi onun yaygınlaşmasında etken olmuştur. Kayseri'ye gelin gelen genç bir kadının hazin öyküsünü anlatan türkünün öyküsü özetle şöyledir:

Kayseri yöresinde Ali adında bir genç, dünyalar güzeli öksüz bir kız ile evlenir. Ne var ki, mutlu günler uzun sürmez. Mutlu günler çabucak geçer; Ali yoksulluk yüzünden gurbete gidip çalışmak zorunda kalır. Gelin yapayalnız kalır. Ali, “biraz para biriktireyim tez zamanda dönüp gelirim” diyerek gitmişse de, günler aylar hatta yıllar geçer dönmez. Genç ve güzel gelin çevreden rahatsız edenlere kendisiyle ilgilenenlere yüz vermez, onun gönlünde sadece Ali'si vardır. Üzüntüsü kederi her geçen gün artar... Su taşımak için köyün çeşme başına vardığında köyün kadınları onun bu kederli haline bakıp bakıp üzüülürler, yazıklarılır... Bir çocuğu da yok ki oyalansın, sevgisini ona verip acısını biraz olsun unutsun, diyerek iç geçirir, kederlenirler.

Ali gurbete gideli yedi yıl olmuştur. Ne bir haber gelir, ne kendisi... Güzeli gelin günden güne solar sessizleşir; aklında hep Ali vardır. Gelir diye beklediği günler de artık geride kalmıştır. İstanbul gurbetinde yedi yıldır eyllenen yiğidi, “bir İstanbul güzeli bulmuş eğlenip kalmıştır” diye aklından düşünceler geçirirken yüreği yanar ama çaresi yoktur. Ne gidip Ali-yi bulabilir, ne de derdinin bir çaresi vardır. Kimi zaman gizli gizli ağlayarak gezer dolaşır. Günler ayları, aylar yılları kovalar... Koskoca yedi yıl geçse de Ali gelmez. Gelin üzüntüsünden yataklara düşer, ince hastalığa yakalanır; yani verem olur, muradına eremeden göçüp gider bu dünyadan. Ardında, yaşadığı bu umutsuz hayatın öyküsü ve türküsü kalır. Bu kırık, kederli öykünün nedeni ise İstanbul gurbetidir.

VIII.

A İstanbul (beyim aman) sen bir han mısın
Varan yiğitleri (de beyler aman) yudan sen misin
Gelinleri yarsız koyan (bidanem) sen misin
Gidip de gelmeyen (de beyler aman) yari ben neyleyim

Vakitsiz açılan da beyler aman gülü ben neyleyim
A İstanbul (beyim aman) ıssız kalası
Taşına toprağına (da beyler aman) güller dolası
O da bencileyin aman yarsız kalası⁴

Türkünün öyküsü kısaca şöyle özetlenmektedir: Ethem Paşa İstanbul'a tevliyet almaya gider. Bu şehirde güzelleri görünce memleketine dönemez ve yedi sene orada kalır. Bu olaylar üzerine, “kültürlü” bir kadın olan eşi Esmâ Hanım bir şiir yazar. Bu şiir ise zamanla türkü haline gelmiştir.⁵

Anadolu’da yakılan gurbet türküleri içinde Eğin türküleri önemli bir yer tutar. Eğin halkının gurbeti olan İstanbul ve gurbete dair duygular yörede yakılan ve icra edilen pek çok türküde korunmakta ve yaşatılmaktadır. Aşağıda yer verilen türkü örnekleri gurbete çıkış sahnesinde yaşananları ve sonrasında çekilen sıkıntıları; hasreti, çaresizliği, kimsesizliği anlatır.

Eğin’den İstanbul’a gitmek için genellikle Fırat üzerindeki köprüden geçmek gerekir. Köprüyü geçince uzayan yokuşun ortasında Sultan Çeşmesi vardır. Gurbetçi yani gurbete giden kişi, bu çeşmeye ulaşıncaya dönüp Eğin’e bir daha bakarmış. Türkü metninde yer alan aşağıdaki dörtlük bu bakışı anlatır:

Eğin köprüsünü geçtim o yana,
Nazlı yarım damdan bakıyor bana.
Taramış zülfünü dökmüş gerdana,
Can gerek ki bu sevdaya dayana...

Metne göre, gelin de gurbete giden erkeğinin Sultan Çeşmesinden kendisi için dediklerini duyar gibi karşılık verir:

Gediğe varmadan Sultan Çeşmesi,
Nazlı yarmış evimizin neş’esi.
Ela gözlerini sevdiğim ağam,
Çok zor oldu senden ayrı düşmesi...

Türkünün devamında gelinin içine gurbet acısı düşmüştür; bir yandan eşine sitem ederken, diğer yandan eşini götüren katırcıya onu rahat ettirmesi için yalvaracaktır.

Yine mi gurbete canımın içi,
Dar mı geldi sana Eğin’in içi?
Sana yalvarıram ağa katırcı,
Hoş götür ağamı, olursun hacı...

Akşam olur, güneş gider ay gelir,
Ben ağlarım gözlerimden kan gelir.
Herkesin ağası evli evinde
Benim ağam hangi handa yan gelir?

Katırcı katırın kala miriye,
Götürme ağamı döndür geriye.
Kalem kaşlarına ela gözüne,
Vermişim gönlümü almam geriye.

Sevdiğini gurbete gönderen bu kadınlardan birisinin Sultan Aziz’e başvuracak kadar acıyı içinde duyduğu ve türküde dile getirdiği görülür:

Bir mektup gönderdim Sultan Aziz’e,
Okuttursun camilerde vaize,
Ya İstanbul için ferman yollasın,
Yahut da ağamı göndersin bize.

2. Türkülerde gurbet olgusunun temel nedeni: Taşradan İstanbul'a göç olgusu

Türkiye'de 1950'lerden itibaren başta İstanbul üzere büyük kentlere göç etmenin sosyal gerçekliğe damgasına vurduğu bilinmektedir. Ülkenin çeşitli kentlerinden özellikle 1950'lerden itibaren, işsizlik ve geçim sıkıntısı gibi nedenlerle başta İstanbul olmak üzere büyük kentlere göçün varlığı bilinen bir gerçektir. Devlet Planlama Teşkilatı'nın (DPT) 1965-2000 yıllarını kapsayan göç haritasına göre bu olguya ilgili sayısal veriler ana hatlarıyla şöyle özetlenebilir⁶:

Türkiye'de 1965-2000 döneminde beşer yıllık dönemler itibarıyla 2,7 milyon il ile 4,8 milyon arasında olmak üzere 21 milyon insan doğduğu köyünden veya yaşadığı yerden, doğudan batıya, kuzeyden güneye göç etmiştir. Bu verilere göre, 1965-1970 döneminde 3,2 milyon, 1970-1975 döneminde 3,4 milyon, 1975-1980 döneminde 2,7 milyon, 1980-1985 döneminde 2,9 milyon, 1985-1990 döneminde 4,1 milyon, 1995-2000 döneminde ise 4,8 milyon insan başka illere göç etmiştir.

İstanbul, Ankara ve İzmir'in yer aldığı büyük nüfuslu iller grubuna, 1970-2000 döneminde Konya, Adana, Bursa, Antalya, Mersin, Şanlıurfa ve Diyarbakır illeri de dahil olmuştur. 1995-2000 döneminde Antalya, Şanlıurfa ve İstanbul nüfus artış hızı en yüksek iller olurken, Tunceli ve Ardahan başta olma üzere 15 ilin nüfusu ise azalmıştır. Bu dönemde göç alan iller arasında nüfus artış hızının en düşük olduğu yer Kuzeydoğu Anadolu Bölgesi iken, artışın en yüksek olduğu yer İstanbul ili olmuştur. Bu veriler ışığında, Türkiye genelinde göç eden nüfusun giderek arttığı; 1995-2000 yılları arasında bu artışın yüzde 11'ini oluşturan 6,7 milyon insanın yurt içinde göç ettiği tespit edilmiştir.

Göç olgusunun demografik, siyasi, sosyal ve kültürel kimlikle ilgili boyutları gibi çeşitli yönlerini inceleyen sosyolojik araştırmalara göre, iç göçün, özellikle Doğu illerinden göçün temel nedenleri arasında topraksızlık, işsizlikten kaynaklanan geçim sıkıntısı ve yoksulluk gelmektedir (Erhan, 1996:231-242).

Göç olgusunun kimlikle ilgisi açısından başlıca tespitlerden biri, göç eden insanlardan oluşan etnik topluluk içinde buldukları ortam ile ilişkileri değişmeye başladığında kendini tanımlama biçiminin de değişmesidir (Erhan, 1996:231-242). Bir yerden bir yere göç eden grubun yeni ortama uyma süreci sosyal ve kültürel özelliklerin muhafaza edilmesiyle de ilgilidir. Ayrıca, grubun kendi kimliğini koruması, alışkanlıkların sürdürülmesi etnik kimliği şekillendiren unsurlardır. Özellikle evlilik, ayrılık, boşanma, yaşlılık, ölüm, gibi yaşamın önemli geçiş dönemlerinde kimlik arayışı ve vurgusu artmaktadır (Güneş-Ayata, 1997:221- 230).

3. Türkünün gerçeği ve sosyal gerçeklik

Kaynağını genellikle yaşanmışlıklardan alan türküler sosyal gerçekliği belirli bir temel ve belirli bir ifade tarzı yoluyla yansıtırlar. Sözlü şiirin kendine özgü semboller dünyasında şekillenen türkü metinleri yapısında pek çok sembolik ifade, kültürel motif ve metafor barındırır. Bu olgu, şiirin ya da türkünün toplumsal gerçekliği ne ölçüde yansıttığı sorusunu da beraberinde getirir. Başka bir deyişle, her bir sözün, söz öbeğinin, yahut dizenin birebir gerçekliği yansıtmadığı ancak, mevcut gerçekliğin, sembolik ifadeler gibi belirli kurgusal araçlar ile yapılandırmak suretiyle türkülerin söyleyiş biçimine ve üslubuna uyumlu hale getirilerek gelecek nesillere taşıdığı söylenmelidir. Bununla birlikte, türkü, söz konusu gurbet

türkülerinin de dahil olduğu lirik türküler, gerçekliği epik şiir yahut epik karakterli türkülere oranla daha açık, daha yalın bir biçimde ve duygu yoğunluğu içinde yansıtırlar. Nitekim V. Propp, Rus halk şarkılarını incelediği araştırmasında, lirik ve epik şiirin tamamen birbirinden farklı ilkelerden ve gerçekliğe karşı farklı bir tutumdan temellendiğini ifade etmiş; her iki tür şiir (ya da halk şarkısının) sanatsal araçlarının da farklı olduğunu belirtmiştir. Ona göre, lirik türün nesnesi, yaşamı ve duygularıyla gerçek insandır ve folklorda gerçekçiliğin kökenleri lirik türde aranmalıdır. Bu lirik türün temelini ise halk şarkıları/ lirik türküler oluşturur (Propp 1998: 56-57). Gurbet konulu lirik türkülerde, İstanbul şehri ile bağlantılı ele alınan gurbet olgusu ise benzer bir şekilde yaşanmış gerçek olaylar üzerine kuruludur.

Sonuç

Gurbet türkülerinin belirli bir sosyal gerçeklikten kaynağını aldığını, çoğunlukla sılada kalanın (kadının) duygularını yansıttığını, kısmen de gurbete gidenin (erkeğin) duygularına yer verdiğini ifade etmek mümkündür. Gurbet türkülerinin tematik açıdan başlıca özellikleri şunlardır. Birincisi, bu türkülerde İstanbul'un, sevenler arasında sonsuz bir ayrılığa yol açan engel olarak imgenmiş olmasıdır. Söz konusu türkülerde, engeller anlatılırken türkülerin ayrılık sembolü olmuş dağlardan yararlanılmış; bu engel "aşılmaz yüce dağlarla" somutlaştırılmıştır ki, dağ halk türkülerimizde ayrılığı anlatan temel motiflerden biridir. Kavuşmayı önleyen bu engel bazen de demirden direk biçiminde karşımıza çıkmaktadır. İstanbul'un çevresinin (kavuşmayı imkânsız kılan) dağlarla çevrili olması gibi, sevgiliye turnalarla selam gönderilmesi de lirik türkülerin kurgusal yapısına özgü bir özelliktir. Aşk ve ayrılık konulu türkülerde sembolik anlamlar taşıyan turna motifi, ayrılığın acısını özlemin yoğunluğunu ve sevgiliye kavuşma arzusunu dile getirir. Bu tür motif yahut sembollerin kullanılması ikinci önemli özelliktir. İstanbul, bu türkülerde ulaşılmaz bir yer olarak betimlenirken, "Ağamı zaptetmiş bir urum kızı" dizesinde olduğu gibi, gurbete giden erkeğin, başka bir kadına bel bağlaması yönelmesi de gurbet türkülerinin üçüncü bir özelliğidir. Gurbet türkülerinin dördüncü özelliği ise, özellikle sılada bırakılan kadın sevgilinin yalnızlığını ve çaresizliğini (psikolojik gerçekliğini) vurgulu duygularla anlatmasıdır. Sılada kalan kadının bitmez tükenmez yalnızlık duygusu, kadının, umudunu hiç kaybetmeden erkeğin yolunu beklediğini ifade eden *gel gel aman* örneğinde olduğu gibi, nakarat dizeleriyle vurgulanmaktadır. Tema-yapı ilişkisini göstermesi bakımından bu tür dizeler türkünün ana fikrinin vurgulandığı önemli bölümlerendir.

Sonuç olarak, gurbet türkülerinin belirli bir sosyal gerçeklikten beslendiğini ve lirik türkülerin kurgusal yapısıyla uyumlu bir üslup/anlatım biçimi içinde, toplumsal ve bireysel yaşantıları, türkülerin dünyasına özgü stilize edilmiş gerçekliğe dönüştürerek yansıttığını, kalıplaşmış söz ve ezgi kalıpları yoluyla sonraki ve yaşayan kuşaklara aktardığını söylemeliyiz.

Notlar

- 1 <https://www.beykoz.bel.tr/beykoz/detay/bir-baska-tepeden> (Erişim: 20.09.2019)
- 2 <https://www.turkedebiyati.org/istanbulu-dinliyorum-orhan-veli/> (20.09.2019)
- 3 Ağıt olarak yakılmış bu Kayseri türküsü, 1956 yılında Ahmet Gazi Ayhan tarafından derlenmiştir. TRT Arşivinde sadece ilk bent yer almaktadır. Türkülerin kısaltılmasının bu değişimde rolü vardır. Rept. No: 2353; Folklor ve Etnografya - Aşk Türkülerimiz, Nurer Uğurlu, Örgün Yayinevi, Kültür Dizisi - Folklor ve Etnografya: 2, Birinci Baskı, Kasım 2009, s.584.

- 4 Türkü Kütahya yöresine ait olup Hisarlı Ahmet'ten alınmıştır. <https://www.turkudostlari.net/soz.asp?turku=22> (15.10.2019).
- 5 http://www.turkulerle.net/turku-detay.asp?fPage=th&turku_no=41&dAct=hikaye&Hisarli_Ahmet-Mustafa_Hisarli-A_Istanbul_Sen_Bir_Han_Mısın.html (1.10.2019).
- 6 <Http://www.webhatti.com/ekonomi/203748-dpt-turkiyenin-goc-haritasini-cikardi.html>

Kaynaklar

- Esen, A. Ş. (1986). *Anadolu türküleri*. (Haz. P. N. Boratav, A. F. Özdemir). Ankara: İş Bankası.
- Erhan, S. (1997). Göç ve kimlik. *II. Ulusal Sosyoloji Kongresi, Toplum ve Göç (20-22 Kasım 1996, Mersin)* Ankara: Devlet İstatistik Enstitüsü. Sosyoloji Derneği. No: 5.ss. 231-242.
- Eyüboğlu, İ. Z. (1995). *Karadeniz türküleri*. İstanbul: Anadolu Sanat.
- Güneş-Ayata, A. (1997). Kültürel kimlik, Türkiye’de etnik kimlik ve gruplar. *II. Ulusal Sosyoloji Kongresi, Toplum ve Göç. (20-22 Kasım 1996, Mersin)* Ankara: Devlet İstatistik Enstitüsü. Sosyoloji Derneği: No: 5. s. 221-230.
- Halk Türküleri (1929). Defter 1-15*. İstanbul: Evkaf, İstanbul Konservatuvarı.
- Mirzaoğlu, F. G. (2019). *Halk türküleri. (2.bs.)* Ankara: Akçağ
- Özbek, M. (1981). *Folklor ve türkülerimiz. (2. bs.)* İstanbul: Ötüken.
- Uğurlu, N. (2009). *Folklor ve etnografya aşk türkülerimiz*. Kültür Dizisi: Folklor ve Etnografya: 2, Örgün.
- Propp, V. (2018). *Folklor/ teori ve tarih*. (Hasgül, N. - Tanyel, T., Çev.). İstanbul: Avesta.

Elektronik kaynaklar

- Çal, E. ve H. Gündüzalp (2009), <http://www.webhatti.com/ekonomi/203748-dpt-turkiyenin-goc-haritasini-cikardi.html>, (17.09.2009).



DOI: 10.22559/folklor.1086

folklor/edebiyat, cilt: 25, sayı: 100, 2019/4

Geleneksel Ekolojik Bilgi ve Folklor

Traditional Ecological Knowledge and Folklore

Mehmet Ali Yolcu*

Mehmet Aça**

Öz

Geleneksel ekolojik bilgi (GEB), uzun yıllardan sonra elde edilen ve insanın çevresiyle temasına dair deneyimlerle oluşmuş bilgi ve inançlar toplamıdır. Batı'da GEB'in terimleştirilmesi ve sürdürülebilir kaynak kullanımı ile ekolojik kalkınma hususunda modern topluma bir yol gösterebileceği fikri 1980'li yılların başından itibaren tartışılmaya başlanmıştır. Bu kavram, insan-doğa ilişkilerine dair sorunların temelini görmek açısından önemlidir. GEB araştırmaları, dünyanın birçok bölgesinde yaşayan yerel toplulukların her birinin çevresel uyarlanması sonucu özgün bir gelişme çizgisi göstermiş ekolojik bilgi birikimini gözler önüne sermesini amaçlamaktadır. Batı'daki GEB araştırmaları yaklaşık 40 yıldır devam etse de Türkiye'de terim literatüre yeni girmiştir. Farklı disiplinlerin ilgi alanına giren GEB araştırmalarının folklor disiplinindeki yeri ve önemi, GEB'le ilgili bir araştırma modeli oluşturulmasını gerektirmektedir. Bir topluluğa özgü GEB birikiminin nasıl toplanacağı, bu bilgiye hangi açılardan yaklaşılacağı ve nasıl analiz edileceği konuyla ilgili öncü çalışmalarla açıklığa kavuşturulabilir. Bu bağlamda çalışmamızda, kavramın tanımı, içeriği ve kapsamı, araştırmaların kısa tarihi ele alınarak folklorlarda GEB araştırma modeli önerilmiştir.

Anahtar sözcükler: *geleneksel ekolojik bilgi, folklor, çevre etiği, sürdürülebilir kalkınma, araştırma modeli*

* Doç. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, mehmetaliyolcu@comu.edu.tr. ORCID ID: 0000-0001-7688-287X.

** Prof. Dr., Marmara Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, mehmet.aca@marmara.edu.tr. ORCID ID: 0000-0003-3132-4086.

Abstract

Traditional ecological knowledge (TEK) is a collection of knowledge and beliefs that have been acquired after many years of experience with human contact with the environment. In the West, the idea that TEK can guide the modern society in terms of terming and sustainable resource use and ecological development has been debated since the early 1980s. This concept is important to see the basis of the problems of human-nature relations. TEK research aims to reveal the ecological knowledge that has shown a unique development as a result of environmental adaptation of each of the local communities living in many regions of the world. Although TEK research has continued in the West for nearly 40 years the term has entered the literature in Turkey nowadays. The place and importance of TEK research in the field of folklore which is of interest to different disciplines requires us to form a research model about TEK. It can be clarified through pioneering studies on how TEK accumulation specific to a community will be collected, how to approach this information and how it will be analyzed. In our study, TEK research model in folklore was proposed by considering the definition, content and scope of the concept and brief history of the researches.

Keywords: *traditional ecological knowledge, folklore, environmental ethics, sustainable development, research model*

Giriş

İnsan, yeryüzünde görülmeye başladığı andan itibaren doğa ile etkileşime dayalı bir kültür oluşturmuştur. Bu kültür, kimi zaman doğaya egemenlik mücadelesinin bir şekli biçiminde görülürken kimi zaman da onunla uyumlu bir görünüm arz etmiştir. Bu bağlamda insan belirli noktalarda doğa tarafından yönlendirilmiş bir nesne, bazen de onu değiştirip dönüştüren bir özne olmuştur. Toplumsal düzenin yapısal yönünün kültürle mümkün hale gelmiş olduğu bilinmekle birlikte insan ve doğa ilişkisi çoklu anlamlara atf yapan bir nosyonu da gerekli kılmaktadır. Bu ise, kültürde meydana gelen içsel ve dışsal dinamiklerin etkileşimini gösterebilecektir. İnsan ve doğa arasında bir akrabalık tasavvur eden geleneksel bilinç, bu tasavvuru sadece dünyayı tanıma ve benimseme açısından ihtiyaçları karşılama bağlamında ele almamıştır. Geleneksel bilinç; doğa ve insanı, başka bir deyişle makro-kozmos ile mikro-kozmosu kendi içinde tutarlı bir özdeşlik üzerine inşa etmiş olup bu özdeşlik doğa ve insan uyumunu esas alan geleneksel kültürlerin oluşmasında da önemli bir yer tutmuştur.

Doğaya dair “geleneksel” ile “modern” bakış açısı arasındaki farklılıklar ilk etapta göze çarpan hususların başında gelmektedir. Nitekim ilk insan gruplarının doğaya dönük tasarımları, doğal nesnelere duyulan minnet veya korku gibi hislerle inşa ettiği animistik dünya görüşünün tezahürlerinin bir sonucudur. Doğa, insanlığın inançlarında ve kolektif vicdanında arketipsel formlar inşa etmeyi başarmış görünmektedir. Klan tipi örgütsel birliklerde primel atanın doğal dünyaya ait varlıklarla ilişkilendirilmesi, biyofiziksel bir varlık olarak insanın çevreyle olan ilişkilerinin spiritüel bir nitelikte olması, aslında uygarlığımızın ilk evrelerinde canlılar dünyasıyla insan ayrımının “doğanın içinde” kaldığına işaret etmektedir. Ancak, neolitik çağ ile başlayan ve endüstri çağıyla devam eden süreçte, mekanik bir düşünce sistematiğiyle insan zihninin doğayı bir “kaynak” olarak yapılandırmış olduğu görülmektedir.

Endüstriyel üretimi deneyimlemiş modern toplumların dışında kalan geleneksel toplumlarda ve kabile tipi yerel gruplarda insanlığın ilk evrelerinde görülen doğaya dönük paradigmalara rastlamak, modern toplumların kronik ekolojik sorunlarına karşı geçmişi günümüze taşıyarak çözümler aramamıza kapı aralamıştır. Kimi çevrelerce insanlığın kurtuluş reçetesi olarak tanımlanan bu “doğaya dönüş” çabaları, akademik düzlemde yeni bir kavramın doğmasına ve bu kavram etrafında yeni perspektiflerin oluşmasına neden olmuştur. Sözü ettiğimiz kavram, çevre etiğinin geleneksel köklerine ve doğa-insan ilişkilerindeki manevi motivasyonlara odaklanan “geleneksel ekolojik bilgi”dir.

Geleneksel ekolojik bilgi (GEB) insanların çevre ile ilişkisiyle bağlantılı, kuşaktan kuşağa aktarılan kümülatif bilgi, inanç ve uygulamalar olarak tanımlanabilir. Burada asıl olan topluluk içinde bilgi aktarımının sürekliliğidir. Bu kavram, insan-doğa ilişkilerine dair sorunların temelini görmek açısından önemlidir. GEB araştırmaları, dünyanın birçok bölgesinde yaşayan yerel toplulukların her birinin çevresel uyarlanması sonucu özgün bir gelişme çizgisi göstermiş ekolojik bilgi birikimini gözler önüne sermesini amaçlamaktadır. Bu noktadan hareketle endüstriyel ekonomiye dayalı modern toplumların doğayı istismar odaklı kalkınma stratejilerine alternatif bakış açıları üretilebilir. Geleneksel ekolojik bilgi birikiminin aktarımı; atasözleri, deyimler, kalıp ifadeler vb. dil malzemesi başta olmak üzere anlatılar, inançlar, ritüeller ve bunların toplamında önümüze çıkan geleneksel dünya görüşüyle mümkün hale gelmektedir.

Geleneksel toplumların tarım, ormancılık, avcılık ve hayvancılık faaliyetlerinde görülen çevre etiği geniş anlamda din, folklor ve arkaik inançlardan etkilenmiştir. Modern insanın neden olduğu çevre tahribatı, özellikle de orman veya ağaç kıyımı, ister istemez geleneksel bilincin doğayla ilgili tasavvurlarını da gündeme getirmiştir. Uygarlık, ilerleme, sanayi, teknoloji ve kaynak odaklı modern bilincin neden olduğu tahribat geleneksel çevre bilinciyle ilişkili GEB’in önemini arttırmış, geleneksel bilincin çevre ya da doğa bilincinin güncellenerek modern zamanlara aktarılması konusunu güncel hale getirmiştir.

GEB gerek bölgesel düzeyde gerek ulusal düzeyde topluluk üyelerine kişisel aidiyet ve anlamlar yükler. Bununla birlikte, hayatta kalma stratejilerinden biri olan çevresel uyarlanmada son derece etkin bir rol üstlenen GEB, biyo-çeşitliliğin korunması bağlamında da topluluklara geleneksel etik değerler sağlar. Nitekim Mazzocchi’nin de dikkat çektiği üzere (2006: 463), insan ve doğanın simbiyotik karakterini vurgulayan bir çevre kavramı geliştiren GEB, yerel kalkınmaya, çevre ile ortak evrime dayanan ve ekosistemlerin taşıma kapasitesine saygı gösteren bir yaklaşım sunar. Yerel koşullara adapte edilmiş uzun vadeli ampirik gözlemlere dayanan bu bilgi, çevrenin sağlıklı bir şekilde kullanılmasını ve kontrol edilmesini sağlar ve yerli halkın çevresel değişikliklere uyum sağlamasına olanak tanır. Ayrıca, temel ihtiyaçlarını karşılamak için dünya nüfusunun çoğuna imkânlar sağlar ve meteorolojik olayların yorumlanması, tıbbi arıtma, su kaynaklarının yönetimi, kıyafet üretimi, navigasyon gibi birçok pratik kararlar ve stratejiler için temel oluşturur. Tarım ve hayvancılık, avlanma ve balıkçılık ve biyolojik sınıflandırma sistemleri vb. tecrübeye dayalı bilgilere ihtiyaç duyan insanlar için bariz yararlarının ötesinde, insanlığa bir bütün olarak yeni biyolojik ve ekolojik anlayışlar sağlayabilir; doğal kaynakların yönetimi için potansiyel bir değeri vardır ve koruma eğitiminde olduğu kadar gelişim planlama ve çevre değerlendirmesinde de yararlı olabilir.

Modern bilgi sistemleri, geleneksel olandan farklı olarak pozitivist temellere ve deneye dayalı edinim yollarına sahiptir. GEB ise klasik bilimin metodolojisinden farklı olarak bilgileri tasnifler ve tanımlar; GEB'e sahip topluluklar, onları çoklukla ruhsal ve kutsal zeminde öznel bir görüşle değerlendirir ve kuşaktan kuşağa sözlü olarak kesintisiz bir biçimde aktarır. Bilimsel ekolojik bilgi ile geleneksel ekolojik bilginin kavramsal çerçeveleri ve yöntemleri gibi hususlar bağlamındaki farklılıkları şöyledir: a. Geleneksel ekolojik bilgi, niteliğe; bilimsel ekolojik bilgi niceliğe odaklanmaktadır, b. Geleneksel ekolojik bilgi, sezgisel elementler barındırırken; bilimsel ekolojik bilgi aklın sınırları içinde işler, c. Geleneksel ekolojik bilgi, bütüncül bir bakış açısına sahipken; bilimsel ekolojik bilginin bakışı indirgemecedir, d. Geleneksel ekolojik bilgi, zihni ve maddeyi birlikte düşünürken; bilimsel ekolojik bilgi bunların ayrılması yönünde bir tavır içindedir, e. Geleneksel ekolojik bilgi, bilimsel ekolojik bilginin aksine ahlakçıdır; değer yargılarından arınma gibi bir eğilim içinde değildir, f. Bilimsel ekolojik bilgi mekanik işleyişi önemserken; geleneksel ekolojik bilgi ruhsallığı ön planda tutmaktadır, g. Geleneksel ekolojik bilgi ampirik gözleme ve gerçeklerin deneme-yanılma yöntemiyle elde edilmesine dayalı iken; bilimsel ekolojik bilgi gerçeğin sistematik bir bilinçle ve deneyle elde edilmesinden yanadır, h. Geleneksel ekolojik bilgi, ekolojik kaynakları kullananların tecrübeye dayalı verilerine dayanırken; bilimsel ekolojik bilgi uzmanlaşmış araştırmacı grupların verilerine değer verir, ı. Geleneksel ekolojik bilgi, artzamanlı verilere dayanırken, yani derin tarihsel süreçleri önemserken; eşzamanlı verilere önem veren bilimsel ekolojik bilgi tespitinde bulunmak için kısa zaman aralıklarını yeterli görmektedir (Aça, 2016a: 431-432; Berkes, 1993: 1-5).

GEB araştırmalarının kısa tarihi

GEB araştırmaları, daha eski tarihlerde başlamış olsa da GEB terminolojisinin kullanımı 1980'li yıllara kadar geri götürülebilir. GEB'in kullanımı ise insanlığın avcı-toplayıcı dönemleri kadar eskidir (Berkes, 1993: 1; Berkes, 2008: 2). "Ekolojik antropoloji", "derin ekoloji", "çevresel determinizm" gibi kavramlar çerçevesinde yapılan çalışmalar elbette yerel kültürler ve çevre ilişkilerinde manevi öğelere odaklanmıştır, ancak sistematik GEB araştırmaları ekosistemin bir parçası olan insana projeksiyon tutarak geçimlik ekonomik modellere dayalı geleneksel toplumlardaki yerel çevre bilgisinin çeşitli kollarında yoğunlaşmıştır. Bu yerel bilgi sistemi; geçim teknolojileri, geleneksel tıp, etnobotanik, su kaynaklarının kullanımı gibi çok farklı uygulama sahaları bulabilmektedir. Berkes'in (1993: 3) de ifade ettiği gibi, ekolojiye ek olarak; tarımda, farmakoloji ve botanikte zengin bir geçmişi olan geleneksel bilgi çalışmaları birçok farklı alanda değerlendirilmektedir. Aslında, bu alanlara kıyasla, ekolojideki yerli bilginin incelenmesi nispeten yenidir.

GEB ile ilgili ilk sistematik çalışmalar antropologlar tarafından yapılmıştır. Etnolojinin bir alt kümesi olarak tanımlanabilen etno-ekoloji (belli insanların ya da kültürlerin ekolojik ilişkiler hakkındaki düşünce yapısına odaklanan yaklaşım) kapsamındaki ekolojik bilgi çalışmaları, Hardesty (1977) tarafından söz konusu olan kültürün objeleri, aktiviteleri ve evrendeki olayları sınıflandırmak için oluşturduğu bilgi sistemlerini inceleyen bir çalışma olarak tanımlanmıştır. Ekolojik bilgi Levi-Strauss'un dediği gibi doğal çevrenin yerel varlıklarla bilgisidir. Diğer yandan Levi-Strauss'a göre (2010) ekoloji, doğal çevrenin yerel varlıklarla anlaşılmasından hareketle ilkel düşüncenin de kaynaklarından biridir. Bu bağlamda GEB'le

ilişkili yapılan büyük çalışmalarda (örneğin Lasserre ve Ruddle, 1982; Ruddle ve Johannes, 1989; Freeman ve Carybn, 1988) GEB'in farklı anlamları ve unsurlarına yapılan vurgular bu alanda öncü rol oynamışlardır. Berkes'in verdiği bilgilere göre (1993: 2), GEB ile ilgili kitap hacmindeki çalışmalar; GEB'in aktarımı (Ruddle ve Chesterfield, 1977), topluma dayalı GEB araştırma yaklaşımları (Johnson, 1992), GEB'in gelişime uygulanması (Brokensha vd., 1980) ve kaynak yönetimi (Klee, 1980), Okyanusya'da balıkçıların GEB sisteminin detaylı biyolojik/ekolojik değerlendirmesi (Johannes, 1981), geleneksel koruma (Moruata vd., 1982; Mc Neely ve Pitt, 1985), geleneksel kıyı kaynaklarını yönetim sistemleri (Lasserre ve Ruddle, 1983), kuzey ekosistemlerinin GEB'i (Freeman ve Carbyn, 1988), kurak alan ekosistemleri (Niamir, 1990) ve tropik orman ekosistemleri (Posey ve Balee, 1989), çevre felsefesi ve yerel bilgi (Knutdson ve Suzuki, 1992) ve Asya ve Pasifik'te geleneksel deniz kaynaklarını yönetme sistemleri (Ruddle ve Johannes, 1989) gibi farklı konuların GEB çatısı altında ele alınmalarını içerir. Aslında Batı'da 2000'li yıllardan sonra GEB çalışmalarının farklı disiplinler altında oldukça arttığını söyleyebiliriz.

Konuya dair uluslararası ilgi, akademik ortamın dışında hukuki-politik alana da yansımıştır. 1992 yılında BM nezdinde Biyolojik Çeşitlilik Sözleşmesi (CBD) kabul edilmiş olup 1996 yılında Türkiye bu sözleşmeye taraf olmuştur. Sözleşmede, geleneksel/yerel bilginin önemine vurgu yapılmış ve bu bilginin saygı görmesi ve korunması hususunda görüşler ortaya konmuştur. Dünya Fikri Mülkiyet Örgütü (WIPO), Biyolojik Çeşitlilik Sözleşmesi'ne taraf devletlerin talebiyle 2000 yılında "Fikri Mülkiyet ve Genetik Kaynaklar, Geleneksel Bilgi ve Folklor (IGC) Hükümetlerarası Komitesi"ni kurmuştur. Bu komite 2019 yılı itibarıyla 40. toplantısını gerçekleştirmiş bulunmaktadır. Uluslararası girişimlere rağmen Türk hukuk mevzuatında ise hem yerel bilgi hem de GEB'e yönelik hükümler henüz yoktur. Özgür Semiz'in verdiği bilgilere göre (2013: 388-389) bu bilgi, serbestçe kullanılabilen, belli yöreye özgü geleneksel kültürel ifadeler, ticari amaçlı ürünler üzerinde yer alabilmekte; müzik, sinema ve güzel sanat eserleri gibi telif haklarına konu eserlerin üretiminde girdi olabilmekte, sınai haklar alanında örneğin geleneksel tedavide kullanılan bitki bileşimleri ve tedavi yöntemleri, patent korumasına haiz modern ilaç, tıbbi ürün ve uygulamaların yaratılmasında girdi olarak işlenebilmektedir. Özdemir'in konuya dair değerlendirmelerine göre (2018: 22), WIPO geleneksel bilgi, genetik kaynaklar ve folklorun geleneksel kültürel ifadeleri ile ilgili olarak sunulan farklı bakış açılarını ve çözüm önerileri değerlendirerek ülkelerin kendilerine özgü koruma politikalarını, yasalarını, bilgi sistemlerini ve uygulama araçlarını geliştirmelerine katkı sağlamaktadır. Türkiye'de de bu kapsamda uygun bir modelin yaratılması ve uygulanması mümkün olabilir.

Türkçe literatürde GEB terimini ilk kullanan Türk kökenli ABD'li bilim insanı Fikret Berkes'tir (1993). Türkiye'de ise bu terimin literatüre girmesi oldukça yenidir. Ankara Üniversitesi Sosyal Çevre Bilimleri Anabilim Dalı'nda Ferhat Büyüksahin tarafından Sarıkeçili Yörüklerinin GEB'i üzerine yazılan doktora tezi (2017), bu tezden üretilen bir makale (Büyüksahin ve Güneş, 2016) ve pastoral topluluklardaki kültürel peyzaj konusunda yazılmış bir makale (Büyüksahin ve Güneş, 2017) doğrudan GEB'i kapsayan çalışmalardır. Halk bilimi disiplini ise konuya ilk temas eden ve Karadeniz kıyı balıkçılarının GEB'ini ele alan bilim insanı Mustafa Aça'dır (2016b). Ardından 2018 yılında Çanakkale halk botanigi ile GEB ilişkisine dair bir makale de Mehmet Ali Yolcu tarafından yazılmıştır (2018).

Yine 2018 yılında Nebi Özdemir'in kaleme aldığı "Geleneksel Bilgi ve Kültür Ekonomisi" başlıklı makalesi de "geleneksel bilgi" kavramının tanıtılması, WIPO'ya bağlı komitenin bakış açısı ve geleneksel bilginin kültür ekonomisine kazandırılmasına dönük tespitleriyle dikkat çekicidir. Yine aynı yıl, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Halkbilim Anabilim Dalı'nda Karabaşa'nın (2018) yazdığı doktora tezi, Ankara'da bir köy özelinde kültür-çevre ilişkisine odaklanması ve böylece "ekolojik folklor" çalışmalarında öncü rol oynaması bakımından önemlidir. Karabaşa, tezinde GEB'den de söz etmiştir. Burada kısaca temas ettiğimiz çalışmalardan da anlaşılacağı üzere, GEB ile ilgili Türkçe veya Türkiye kaynaklı literatür yok denecek kadar azdır. Batı akademisinde 1980'li yıllardan itibaren yapılmaya başlanan GEB çalışmalarının ülkemizde yaklaşık 40 yıl sonra dikkat çekmeye başladığını söylemek mümkündür. Bununla birlikte son bir iki yıl içinde ülkemizde bu kavramı temel alan çalışmaların arttığı da gözlemlenmektedir.

Folklorda GEB ve bir araştırma modeli

GEB, çoğu zaman açıkça kendini göstermese de topluluk üyelerinin geleneklerinde, ritüellerinde ve inançlarında gömülü bir formdadır ve araştırmacılarca keşfedilmeyi beklemektedir. Bu durum aynı zamanda folklordaki geleneksel bilgi depolarında GEB'in ortaya çıkartılması anlamına da gelmektedir. Folklorun bir parçası olarak kabul gören inançlar ve bilgiler, ekolojiye dair tutum ve davranışlar üzerinde etkili bir role sahiptir. Folklor, doğası gereği kolektif bilinci bünyesinde barındırdığından bir topluluğun hafızasında yer alan GEB, aynı zamanda kolektif bilinç ve tutumların yansıması olarak da tezahür etmektedir. Ekolojik ahlakın topluluğa özgü yönleri, GEB mirasının bütüncül bir tarzda araştırılmasıyla ortaya çıkartılabilir. Örneğin Şamanist veya pagan topluluklarda görülen doğa kavrayışı ile tek-tanrıci klasik dinlerin egemenliğindeki topluluklarda karşımıza çıkan doğa kavrayışı birbiriyle örtüşmemektedir. İlk grupta doğa, ruhani yönleriyle ve insanla etkileşime dayalı boyutuyla görünüm kazanmışken ikincisinde doğa insanın hizmetine sunulmuş ve daha aşağı veya insanın dâhil olmadığı bir kategoride değerlendirilmiş biçimiyle kurgulanmıştır. Folklorda izini sürdüğümüz Türk geleneksel dünya görüşünü besleyen ana perspektiflerden biri de animizm, totemizm ve Şamanizm kaynaklı mitolojik-arkaik bir doğa bilgisidir. Bu bağlamda, Türk folklorunun en eski formlarında canlılar dünyası ile insan arasında keskin bir hiyerarşinin kabul edilmediği ve bundan hareketle doğa-kültür karşıtlığı olgusunun yerine doğa-kültür bütünlüğünün görünür kılındığı söylenebilir.

Yine, folklorda yaşayan birtakım inanış, uygulama ve kabuller, yaşadığı bölgede toplulukların çevreyle ve doğal dünyayla ilişkilerini inşa etmektedir. Aça'ya göre (2016a: 559), geleneksel dünya görüşünün yansımaları niteliği taşıyan halk bilgisi kadroları çoğu zaman geleneksel nitelikler taşıyan köklü bir ekolojik bilgi birikimiyle yakından ilgilidir. Bir kültür veya yerel topluma ait, bu kültür ve sosyal yapı kapsamında hayatın içinden elde edilmiş yerel bilgi, doğayla iç içe yaşayan halklarda daha fazla gözlenir. Yerel bilgi kapsamında değerlendirilen hususlar, gelenek ve göreneklerde, halk meteorolojisinde, halk tıbbında, halk mutfağında vb. kendini gösterir. Bununla birlikte GEB, durağan bir bilgi değildir, kuşaktan kuşağa aktarıma sahip devingen bir yapıya sahiptir. Araştırmacılar tarafından geniş bir disiplin yelpazesinden elde edilen geçim ekonomili topluluklar hakkındaki veriler, GEB'in akta-

rilmasının bazı yapısal ve süreçsel özellikleri hakkında oldukça tutarlı genellemeler sağlar. Ruddle (1993: 18), bunları şöyle özetlemiştir: 1. Ekonomik faaliyetlerde görev eğitimi için belirli yaş bölümleri vardır. 2. Farklı görevler yetişkinler tarafından benzer ve sistematik bir şekilde öğretilir. 3. Belirli bir görev kompleksi içinde bireysel görevler, basitten karmaşığa kadar değişen bir sıra ile öğretilir. 4. Görevler cinsiyete ve yaşa özeldir ve uygun cinsiyetin üyeleri tarafından öğretilir. 5. Görevler bölgeye özgüdür ve gerçekleştirilecekleri yerlerin tiplerine göre öğretilir. 6. Sabit dönemler özellikle öğretim için ayrıdır. 7. Görevler, genellikle öğrencinin ebeveynlerinden biri olan belirli akrabalar tarafından verilmektedir. 8. Bir ödül veya ceza şekli, belirli görevler veya görev kompleksleriyle ilişkilendirilir.

Toplumsal yasaklar ve tabular ile ekolojinin korunması arasında bir ilişki vardır. Folklorun bir parçası olan tabu ve kaçınma davranışlarının ekolojik korumaya dolaylı yoldan olumlu etkilerinden söz edebiliriz. Örneğin, doğadan çokça uzaklaşmamış topluluklarda daha fazla görülen tabiat kültleri temelli inançlar, belirli bölgelerin, su kaynaklarının, ormanların kirletilmemesi veya o bölgelerdeki doğal ürünlerin aşırı tüketimini engellemesi açısından yararlıdır. Yine, bazı hayvanlarla ilgili inançlar o hayvan türlerinin avlanılmasını yasaklamaktadır ve böylece söz konusu hayvan türlerinin yok olma tehdidi altında kalmasının önüne geçilmektedir. Bu da aslında doğadaki besin zincirinin bozulmaması açısından önemlidir. Frazer'ın batıl inançlar kapsamında ele aldığı tabu ve kaçınma davranışları (Frazer 2017; Frazer, 2019), çoğunlukla irrasyonel düşüncenin ürünü olarak nitelendirilmekle birlikte insanlığın varlığını doğayla uyumlu ve dengeli bir şekilde sürdürmesinde etkili olmuştur. Hayatını ormandan ağaç keserek sürdürmek zorunda olan geleneksel insanın ormanın ruhu ya da iyesine bağlı tabu ve kaçınma davranışları ile taygada avlanmak zorunda olan geleneksel avcının tayga iyesi ya da hayvan ruhlarına bağlı tabu ve kaçınma davranışları, her ne kadar rasyonel düşünce ile tek tanrılı dinler tarafından akıl ve iman dışı olarak nitelendirilmiş olsalar da insanı sınırlandırarak doğaya ağır zararlar vermesinin önüne geçmiştir. Hayatını avlanarak devam ettirmek zorunda olan geleneksel avcının av hayvanları ile olan uyum ve denge üzerine kurulu ilişkileri ile günümüzün avlanmak zorunda olmayan, fakat sırf rahatlamak ve eğlenmek için onlarca keklığı öldüren ve öldürdüğü onlarca keklığın başucunda bir kahraman edasıyla fotoğraf çektiren modern insanın hayvanlarla olan ilişkisi arasında bariz bir farklılık vardır.

Pastoral nitelikli kolektif yaşam biçimlerinde sıkça karşılaştığımız doğaya uyumu destekleyen GEB, sezgisel arka planıyla sürdürülebilir geçimlik ekonomik modeller için son derece kullanışlıdır. Örneğin, geleneksel kara avcılığı ve balıkçılığa dair bilgi ile ticari yönleri olan modern avcılık ve balıkçılık bilgisi arasında farklar vardır. Geleneksel olan faaliyetler maneviyata dayalı otokontrole sahipken diğeri yalnızca hukuki sınırlandırmalara tabidir. Yani GEB'e bağlı çevre etiği, geleneksel bilinçle aktarılmakta olduğundan geleneksel bilgiye sahip bireyler kendiliğinden ekolojiye duyarlı haldedirler. Bu bağlamda Türkiye'de henüz gelişme aşamasında olan meslek folkloru çalışmaları, GEB eksenli bir şekilde yapıldığı takdirde tarıma, bahçeciliğe, hayvancılığa, balıkçılığa ve arıcılığa bağlı geleneksel bilgiyle uygulamaların çok daha ayrıntılı bir şekilde öğrenilmesini ve bunların modern hayata yeniden kazandırılmasını sağlayacaktır.

GEB'in büyük kısmının ekolojik korumaya olumlu katkılar sağladığını söylemek mümkünse de bazı inanç ve tutumlar belirli hayvan türlerine dair önyargıları beslemeye devam et-

mektedir. Örneğin, kertenkele ve kaplumbağaların sığıla neden olduğuna dair önyargı (Ceriaco vd., 2011), domuzun lanetli bir hayvan olarak kabulü, yılanlar hakkında olumsuz duygular bu türlerin tehdit altında olmasına yol açabilmektedir. Öyle anlaşılıyor ki, GEB tümüyle ekolojik korumaya pozitif bir katkı sağlamamaktadır. Bu durumda canlı türlerine karşı konumlanmış antroposantrik olumsuz inançlar söz konusu olduğunda modern eğitim sistemi devreye girerek bu hususa karşı önlemler alabilmelidir. İnsanlar, eğer canlıları ve toprağı doğal dünyalarının ayrılmaz bir parçası olarak görürlerse bazı yollarla onları koruma altına alabilir.

GEB çalışmaları dolaylı olarak biyoloji, botanik, zooloji, coğrafya, farmakoloji, çevre felsefesi, çevre bilimleri, antropoloji gibi disiplinler tarafından yürütülebilmektedir. Ancak tüm bu saydığımız disiplinlerde GEB'in belirli bir bölümü ele alınmaktadır. Folklor ise, disiplinin doğası gereği GEB'e bütüncül yaklaşmak durumundadır. GEB'e yönelik bir folklor çalışmasından ilk olarak GEB'in arka planına dair analizlerle birlikte olguyla ilişkili unsurları envanterleme, GEB'e dayalı kültürel mirasın tespiti ve buradan çıkarılacak yaygın etkilerin ele alınması beklenmektedir. GEB'e doğrudan yönelen folklor çalışmalarında, GEB'in insanın canlılar dünyasıyla ilişkilerinde, ürettiği simgelerde, nesne kullanımı ve davranışlarında nasıl ortaya çıktığını anlamak, ekolojiyle ilişkili kültürel kod ve örüntülerin toplulukların yapısal işleyişine etkisini saptamak, daha genel anlamda toplulukların dünya görüşlerinin biçimlendirdiği GEB'in folklorik kaynaklarını belirlemek vb. amaçlar gütmek GEB'in daha doğru anlaşılması açısından faydalı olacaktır. Ayrıca, GEB'in toplumsal yapıyı etkileyen işlevleri irdelenerek kültürel kodlarla inşa edilmiş ekolojiye dönük stereotiplerin toplumun inanç ve düşünce dünyasına etkisine odaklanmak da metodolojik açıdan çalışana birtakım kolaylıklar sağlayabilir.

Folklor ve GEB ilişkisini çözümlemek isteyen bir araştırmacı, GEB unsurlarını nasıl tespit edecek ve sınırlandıracaktır? Bu hususta 13 maddelik bir tasnif önermekteyiz ki bu tasnif geliştirilmeye de açıktır: 1. Doğayla uyumlu halk mimarisi ve bu mimari tarzında kullanılan doğal ürünler; gündelik hayatta kullanılan doğal nesnelere. 2. Geleneksel hayvancılık ve halk zoolojisi (sığır, keçi, koyun çobanlığı etrafında gelişen geleneksel bilgi başta olmak üzere halk baytarlığı ile hayvansal ürünlerin üretimi, muhafazası, pazarlanması ve tüketimi aşamaları vb.). 3. Geleneksel tarım ve halk botanigi (Tarımsal ürünler ve doğal bitki dünyasına dair inanç ve uygulamalar, geleneksel peyzaj, bu konu etrafında oluşmuş halk meteorolojisi ve halk takvimi, doğadan toplanan ürünlerin tüketimi vb.). 4. Halk hekimliğinde kullanılan bitkisel/hayvansal ürünler ve bunların etrafında oluşan büyüsel/dinsel inançlar. 5. Halk mutfağı ekseninde yiyeceklerin pişirilme ve saklanma teknikleri. 6. Toprağı, meralara ve hayvan mülkiyetine bağlı gelişen halk hukuku. 7. Çevrenin korunmasında ve kutsallaştırılmasında türbe, mezar, ziyaret yeri vb.nin rolü. 8. Geleneksel avcılık ve balıkçılık (karasal ve sucul alanlardaki av hayvanları ve avcılığa dair süreçler, teknikler, inançlar ve uygulamalar). 9. Bereketi artırmaya dönük yapılan ritüeller ve seyirlik temsiller. 10. GEB ile ilişkili uygulamalı halk bilimi. 11. GEB ekseninde oluşan dil malzemesiyle birlikte halk edebiyatı birikimi. 12. Doğal ürünlerden yapılmış çocuk oyuncakları. 13. Geleneksel dünya görüşü odağında insan-doğa ilişkisine atıflar yapan diğer inanış, kabul ve uygulamalar.

Yukarıdaki maddeleri içeren bir GEB araştırması kapsamında bir yörelin GEB envanteri hazırlanırken aşağıda tabloşturduğumuz biçimiyle veri toplanması mümkündür:

Tablo 1: GEB Unsuru Envanterleme Tablosu

GEB Unsuru (GEBU) (Adı ve Numarası)	
GEBU Tipi	Nesne (N), varlık (V), sanatsal model (SM), süreç (S), inovasyon (İ) (Kısaltmalar envanter tablolarına uygun hale getirilebilir)
GEBU'nun yöresel adlandırma ve çeşitlenmeleri; GEBU'yla ilgili dil birikimi	
GEBU'nun yöresel kullanım amaçları	
GEBU'nun yöresel kullanım yöntemleri	
GEBU'nun ritüelistik yönü, GEBU'yla ilgili inançlar, tabu/kaçınmalar, kabuller	
GEBU'nun coğrafi dağılımı	

Yukarıdaki tablodan da anlaşılacağı üzere GEB birikimine dair unsurlar, “nesne”, “varlık”, “sanatsal model”, “süreç” ve “inovasyon” olmak üzere beş tipte tasnif edilmiştir. Bir unsurun keskin sınırlarla ayıramayacak özellikleri söz konusu olduğunda birden fazla tip işaretlenerek unsur envantere kaydedilebilir. Ardından GEB unsurunun yöresel kullanım amaçları ve yöntemleri hakkında bilgi verilir. Burada kolektif veya bireysel amaç ve yöntem ayrımına gidilebilir. GEB unsurunun ritüelistik yönü, buna dair inançlar, tabu/kaçınmalar ve kabuller detaylandırılarak GEB'in manevi alanına dönük değerlendirmeler için alt yapı hazırlanmalıdır. Son olarak GEB unsurunun araştırma evren ve örneklem bölgesindeki coğrafi dağılımı, yerleşim birimlerinin adları yazılarak gösterilebilir.

Sonuç

GEB, uluslararası literatürde “geleneksel bilgi” veya “yerel bilgi” olarak adlandırılan kavramın bir bileşenidir. Folklorun çalışma alanları, geleneksel bilgi üzerine inşa edilmiş olduğundan GEB ile folklor korelasyonu net bir biçimde karşımızda durmaktadır. GEB'in çeşitli öğelerinin derlenmesi, kayıt altına alınıp arşivlenmesi ve böylece çeşitli ülkelerde örneklerini gördüğümüz GEB veri tabanı oluşturulması için hem bireysel çabalara hem de devlet organları öncülüğüyle yapılacak sistematik ve uzun soluklu çalışmalara ihtiyaç vardır. Buradan hareketle belirli stratejik planlar dahilinde topluluklara yeni ekolojik üretim sahaları, pazarlama ve tüketim alışkanlıkları kazandırılabilir. Diğer yandan GEB'in patentleme ve telif yolu ya da sui generis korunmasına dair tartışmalar da uzunca bir süre konuyla ilgilenen akademisyenleri meşgul edecek gibi durmaktadır.

Modern toplumun kalkınma stratejilerinden vazgeçmesi söz konusu değildir ve bu husus toplumların uluslararası sözleşmelerle korunan hakkıdır. Ancak sürece dair bilimsel müdahalelerimiz, modernizasyon süreçlerinde insan-çevre ilişkilerini daha sağlıklı bir zemine

oturtmayı amaçlamalı ve böylece doğayla barışık sürdürülebilir kalkınma ile geleneksel ekolojik kaynak yönetimi ilişkilendirilmelidir. GEB'in sarmal bir biçimde inşa ettiği, toplumda karşılık bulan doğaya dair postülatlar ortaya konarak ekolojiyle uyumlu halk bilgisi çözümlenirse, bunun son yıllarda söylem olarak sıkça kullanılan alternatif yaşam, ekolojik turizm, sağlıklı ve doğal beslenme, doğaya uyumlu mimari vb. yönelimlere düşünsel bir altyapı sağlayıp sağlamayacağı da anlaşılacaktır. Ancak bu çabalar, kapitalist model içinde doğanın “pazarlanması”na yönelik endişeler de dikkate alınırca anlamlı hale gelecektir. Şu bir gerçek ki, GEB, 21. yüzyıl yaşam tarzlarında insanlığa yeni ekolojik perspektifler kazandıracak potansiyeli taşımakta ve folklorcular tarafından araştırılmayı beklemektedir.

Kaynaklar

- Aça, M. (2016a). Halk bilgisinin takvim, mevsim/iklim, çevre, sağaltma ve hukuka dönük temsilleri. *Halk bilimi el kitabı*. (M. Aça, Ed.). Konya: Kömen.
- Aça, M. (2016b). *Denizin çocukları: Giresun ve Trabzon yöresi balıkçılarının meslek folkloru*. Saarbrücken, Deutschland: Türkiye Âlim Kitapları.
- Berkes, F. (1993). Traditional ecological knowledge in perspective. *Traditional ecological knowledge: Concepts and cases*. (Julian T. Inglis, Ed.). Ottawa: International Development Research Centre.
- Berkes, F. (2008). *Sacred ecology*. New York: Routledge.
- Brokensha, D. W., Warren, D. M., Werner, O. (Ed.). (1980). *Indigenous knowledge systems and development*. Washington, DC: University Press of America.
- Büyükşahin, F. (2017). *Kültür-çevre bağlamında geleneksel ekolojik bilginin korunmasının önemi: Sarıkeçili Yörükler örneği*. (Doktora Tezi). Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyal Çevre Bilimleri Anabilim Dalı, Ankara.
- Büyükşahin, F., Güneş, G. (2017). Pastoral göçebe toplumlar ve kültürel peyzaj korumanın önemi. *JRTR*, S. 4-1, ss. 36-48.
- Ceríaco, L. MP., Marques, M. P., Madeira, N. C., Vila-Viçosa, C. M., Mendes, P. (2011). Folklore and traditional ecological knowledge of geckos in Southern Portugal: implications for conservation and science. *Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine*, ss. 7-26.
- Frazer, J. G. (2017). *Psişik işler: Batul inançlar kurumlarımızın gelişimini nasıl etkiledi?* (İ. H. Yılmaz, Çev.). İstanbul: Pinhan.
- Frazer, J. G. (2019). *Ruhun tehlikeleri ve tabu*. (İ. H. Yılmaz, Çev.). İstanbul: Pinhan.
- Freeman, M. R. M., Carbyn, L. N. (Ed.). (1988). *Traditional knowledge and renewable resource management in northern regions*. Edmonton: University of Alberta.
- Hardesty, D. L. (1977). *Ecological anthropology*. New York: Wiley.
- Johannes, R. E. (1981). *Words of the lagoon: Fishing and marine lore in the Paulau district of Micronesia*. Berkeley: University of California.
- Johnson, M. (Ed.). (1992). *Lore: capturing traditional environmental knowledge*. Ottawa: Dene Cultural Institute, International Development Research Centre.
- Karabaşa, S. (2018). *Ankara ili Nallıhan ilçesi Yenice köyünde kültür-çevre ilişkileri üzerine etnografik bir değerlendirme*. Doktora Tezi. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Halkbilim Anabilim Dalı.

- Klee, G. A. (Ed). (1980). *World systems of traditional resource management*. London: Edward Arnold.
- Knudtson, P. and Suzuki, D. (1992). *Wisdom of the elders*. Toronto: Stoddart.
- Lasserre, P. and Ruddle, K. (1983). *Traditional knowledge and management of marine coastal systems*. Paris: UNESCO.
- Levi-Strauss, C. (2010). *Yaban düşüncesi*. (T. Yücel, Çev.). İstanbul: Yapı Kredi.
- Mazzocchi, F. (2006). Western science and traditional knowledge. *EMBO Reports*, 7(5), pp. 463-466.
- McNeely, J. A. and Pitt, D. (Ed). (1985). *Culture and conservation*. Dublin: Groom Helm.
- Morauta, L., Pernetta, J. and Heaney, W. (Ed). (1982). *Traditional conservation in Papua New Guinea: Implications for today*. Port Moresby, Papua New Guinea: Institute of Applied Social and Economic Research.
- Niamir, M. (1990). Herders' decision-making in natural resources management in Arid and Semi-arid Africa. *Community Forestry Note 4*. Rome: FAO.
- Özdemir, N. (2018). Geleneksel bilgi ve kültür ekonomisi. *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*, S. 8/1, ss. 1-28.
- Posey, D. A. and Balee, W. (Ed). (1989). *Resource management in Amazonia: Indigenous and folk strategies*. New York: Advances in Economic Botany.
- Ruddle, K. (1993). The transmission of traditional ecological knowledge. *Traditional ecological knowledge: Concepts and cases*. (Julian T. Inglis, Ed.) Ottawa: International Development Research Centre.
- Ruddle, K. and Chesterfield, R. (1977). *Education for traditional food procurement in the Orinoco Delta*. Berkeley: University of California Press.
- Ruddle, K. and Johannes, R. E. (Ed). (1989). *Traditional marine resource management in the Pacific Basin: An anthology*. Jakarta: UNESCO/RPSTSEA.
- Semiz, Ö. (2015). Geleneksel bilgi, folklor ve fikri mülkiyet hukuku: Yerel kolektif bilginin hukuki korunması. *Fikri Mülkiyet Hukuku Yıllığı-2013*. (T. Memiş, Ed.). (ss. 376-402). Ankara: Yetkin.
- Yolcu, M. A. (2018). Geleneksel ekolojik bilgi bağlamında Çanakkale halk botanigi. *Çanakkale Araştırmaları Türk Yıllığı*, ss. 24, 63-77.

Elektronik kaynaklar

- Büyükşahin, F., Güneş, G. (2016). Geleneksel ekolojik bilginin önemi: Sarıkeçili Yörükler örneği. *Hacettepe Üniversitesi Sosyolojik Araştırma E-Dergisi*. Erişim: 11.06.2019, www.sdergi.hacettepe.edu.tr/makaleler/FerhatBuyuksahinGulGunes.pdf



DOI: 10.22559/folklor.1006

folklor/edebiyat, cilt: 25, sayı: 100, 2019/4

Turkish and American Female Sephardic Children among Turkish Children in the 1950s¹

1950'lerde Türk ve Amerikalı Kız Sefarad Çocuklar
Türk Çocukların Arasında

Fazıla Derya Ağış*

Abstract

The aim and scope of this research was to discover the games appreciated by Turkish Sephardic, American Sephardic and Turkish Muslim female children in the 1950s, their environmental teachings, and transnationalism. Old people teach children games, which can also be transnational and narrated in other countries. Oral history interviews were conducted with these three groups of women, and they were asked about the metaphors in their childhood games. These informal chats also led to the discovery of some games played by female children. Similarities of these metaphors were used to suggest a peace building theory based on environmental humanities. Accordingly, the metaphorical concepts in female children's games were analyzed through the conceptual metaphor theory developed by Lakoff and Johnson (1980) for deciphering their environmentalist teachings and their impacts on the formation of children. As the transnational nature of games makes one understand that children would play together regardless of their creed and ethnicity in the 1950s, such games are recommended to be taught to today's children who rarely play games outside their houses with other children. As a result of this study, it was found that conceptual metaphors based on the protection of the environment were similar in certain games regardless of children's cultural backgrounds. The

* Dr., Brandeis University, Hadassah-Brandeis Institute, deryaagis@gmail.com. ORCID ID 0000-0001-7871-0932.

conceptual metaphors of “NATURE IS A MOTHER,” “ANIMALS ARE LOVE,” and “NATURE IS A SHELTER” were commonly used in these children’s games, and these similarities should be taught children by encouraging them to recognize and adapt the concept of unity in diversity. Consequently, the crimes committed by children against animals should be prevented, and children should learn the ways to preserve the environment and nature easily without damaging any plants or animals. It is crucial to teach children similar games with similar elements are played in different parts of the world. In these games, similar environmental, educative, and metaphorical objects and word games may also be used.

Keywords: *environmental education, ecocriticism, transnationalism, childhood games, Turkish culture, cognitive metaphors*

Öz

Bu araştırmanın amacı ve kapsamı 1950’lerde Türk Sefarad, Amerikalı Sefarad ve Türk Müslüman kız çocukların oynadığı oyunları, çevreci öğretilerini ve uluslar-ötesi özelliklerini keşfetmektir. Yaşlı insanlar, çocuklara başka ülkelerde de kültürel aktarım aracılığıyla öğrenilmiş olan ve anlatılagelen bazı oyunlar öğretir. Bu üç grup kadın ile sözlü tarih mülakatları yapılmış ve çocukluk oyunlarındaki metaforlar / eğretilmeler kendilerine sorulmuştur. Bu çalışma için yapılan resmi olmayan bu sohbetler, aynı zamanda, kız çocuklarının oynadığı bazı oyunların keşfine de yol açmıştır. Kullandıkları metaforların benzerlikleri, çevresel beşerî bilimlere dayanan bir barış inşası teorisi önermek için kullanılmaktadır. Bu bağlamda, kız çocukların oyunlarındaki metaforlar / eğretilmeler Lakoff ve Johnson (1980)’in geliştirdiği kavramsal metafor kuramı açısından çevreci öğretilerini ve çocuk formasyonundaki etkilerini çözmek için incelenmiştir. Bazı oyunların uluslar-ötesi doğası 1950’lerde çocukların inanç ve etnik kökenleri ne olursa olsun birlikte oynadıklarını göstermekte olduğundan, bu oyunların, günümüzde nadiren başka çocuklarla evlerinin dışında oyun oynayan çocuklara öğretilmesi tavsiye edilir. Bu çalışmanın sonucunda, çocukların farklı kültürel geçmişlerine rağmen, birtakım oyunlarda çevrenin korunmasıyla ilgili olan kavramsal metaforların benzer olduğu bulunmuştur. “DOĞA BİR ANNEDİR,” “HAYVANLAR SEVGİDİR” ve “DOĞA BİR SİĞİNAKTIR / BARİNAKTIR” kültürel metaforları / eğretilmeleri bu çocuk oyunlarında genel olarak kullanılmışlardır ve bu benzerlikler çocukları çok-çeşitlilikte birlik kavramını tanımaya ve benimsemeye teşvik ederek onlara öğretilmelidirler. Sonuç olarak, çocuklar tarafından hayvanlara karşı işlenen suçların önüne geçilebilir ve çocuklar çiçeklere ya da hayvanlara zarar vermeden çevreyi ve doğayı koruma yollarını kolayca öğrenebilirler. Çocuklara benzer öğeleri taşıyan benzer oyunların dünyanın farklı yerlerinde oynandığını öğretilmesi aşırı derecede önemlidir. Bu oyunlar da benzer çevreci, eğitsel ve metaforik nesnelere ve kelime oyunları da kullanılmakta olabilir.

Anahtar sözcükler: *çevre, eğitim, kültürel aktarımlar, çocukluk, Türk kültürü, Sefarad kültürü, metaforlar*

Introduction

This research intends to reveal the games appreciated by Turkish Sephardic, American Sephardic and Muslim Turkish female children in the 1950s. Old people teach their children some games, which can also be transnational and narrated in other countries. At this point, one can mention ‘diffusionism’ about the transnationality of childhood games that have been played in Turkey and the United States since the 1950s (about diffusionism, see Kroeber, 1940). Such type of diffusionism influenced the transnational identities of Sephardic Turkish and Muslim Turkish children who have played the same games that contributed to their character and identity formation. These games have led children to construct friendly, team-work respective, and philanthropist behavior. Moreover, some of these games made children love and protect the environment. Thus, this study intends to analyze the games that teach multicultural children to protect the environment together without discriminating others due to their identities, but to collaborate to the oneness of humanity.

The aim and scope of this research project is to discover the games appreciated by Turkish Sephardic, American Sephardic, and Muslim Turkish children, and how these games are so transnational to be narrated in other countries as well. Besides, this study also aims at deciphering the underlying meanings of these games about peace-building strategies and traditions based on moral education, mainly environmental education. Consequently, the main aim of this study is to develop a method of sociological and political peace-building theory of environmental protection based on childhood literature. For this reason, oral history interviews in the forms of informal chats were conducted with a Turkish Sephardic, an American Sephardic, and two Turkish Muslim women, and they also depicted their childhood games.

Additionally, this study answers the following five empirical research questions:

- 1) What types of games do these children play?
- 2) What kinds of metaphors are employed in these games?
- 3) How is it taught to respect and protect the environment via these games?
- 4) As Harris (2002) divides peace education into five subfields, how are the following taught to the children?: 1- “human rights education,” 2- “environmental education,” 3- “international education,” 4- “conflict resolution education,” and 5- “development education” (Harris, 2002).
- 5) Are there any transnational elements in these games, since Turkish and American Jewish families may have transnational identities for being Israeli, Turkish, Spanish, and American at the same time? Some Turkish Jews are Sephardic, thus, they have Spanish origins, since their ancestors have been expelled from Spain in 1492, they immigrated to the Ottoman Empire, and to the United States afterwards.

1. Theoretical framework: Environmental humanities

“Ecocriticism is a subfield of literary scholarship involved in studying the relationship between literature and the physical environment” as it was originally regarded in the 1990s; however, today’s ecocriticism is an interdisciplinary field of social sciences, humanities, and

ecological research (Issitt, 2015). William Rueckert coined the term of “ecocriticism” in his essay “Literature and Ecology: An Experiment in Ecocriticism” in 1978; the term derives from “the Greek words *oikos*, meaning ‘house,’ and *kritikos*, meaning ‘judge’” (Issitt, 2015).

Leo Marx’s book *The Machine in the Garden*, published in 1964 observes the environmental devastation descriptions in “American literature of technology impinging on the pastoral lifestyle. In the book, Marx looks at how authors such as Herman Melville, Ralph Waldo Emerson, and Mark Twain used this theme in novels, speaking about situations where the introduction of new technological innovations had a drastic, often destructive impact on the natural environment” (Issitt, 2015).

Therefore, my study does not investigate the contemporary games children play with computers, or other machines, but it analyzes the games they play individually for their personal development, or as such a perfect team to cooperate and build new skills of communication and empathy-building.

Moreover, Cheryll Glotfelty and her associates founded the Association for the Study of Literature and Environment (ASLE) in 1992; besides, in 1993, the same Association for the Study of Literature and Environment (ASLE) started to publish a new journal entitled *ISLE: Interdisciplinary Studies in Literature and Environment* (Issitt, 2015). Cheryll Glotfelty edited *The Ecocriticism Reader: Landmarks in Literary Ecology* together with Harold Fromm in 1996; the Modern Language Association has organized various panels; a journal entitled *The Electronic Green Journal* was published, and successively, the Association for the Study of Literature and the Environment was established (Burbery, 2012).

Regarding the link between ecocriticism, environmental humanities, environmental education, and children’s games, one can suggest that children can learn how to protect the environment via team-work, or through individual efforts. ‘Team-work,’ ‘self-esteem,’ ‘communication skills,’ ‘self-discovery,’ ‘anger management,’ and ‘coping skills’ are very crucial in the selection of games for children, since they develop all via them (see Jones, 1998). Muslim and Jewish Israeli children’s games had previously been analyzed by Eifermann (1968). She asked about some game choices among male and female students; these games included marbles, fivestones, hopscotch, football, dancing, skipping, and cops and robbers, et cetera. My study differs from hers for analyzing the similarities between the rules of games and how they teach children to respect the environment.

According to Feder (2014), “recognizing the existence of other animal cultures—and, in so doing, rejecting various ideologies of nature, particularly that of human supremacy—challenges structures of power that oppress both human and nonhuman animals” (p. 2); in 1953, Kinji Imanishi observed the ethnographic behavior of animals on the island of Koshima; moreover, in September 1953, Satsue Mito observed an eighteen-year-old macaque called Imo that would have cleaned a sweet potato before eating it (p. 8).

In this study, we will discover how children were developing affection towards animals, plants, and natural resources through group and individual games in the 1950s.

2. Games for loving the nature and conceptual metaphors

Children's games should be divided into two as group and individual games. Group games should be divided into sitting games (games played by sitting) and moving games (games played by running, walking, skipping, or rushing). At this point, I will refer to the Cognitive Metaphor Theory (Lakoff and Johnson, 1980) for deciphering the underlying meanings of objects used in the games of children. As an example to the cognitive conceptual metaphors, one can cite, "TIME IS MONEY" (Lakoff and Johnson, 1980, p. 7):



Picture 1. Time is very precious; one must invest her or his time in doing good work, and working hard; both concepts must never be wasted; however, one must invest in their future by spending or saving money and dedicating or saving time (graph originally from Ağış, 2007: 24).

Abstract objects may be compared to concrete objects for their matching particularities leading to the formation of conceptual metaphors, as in "TIME IS MONEY." In this study, the similarities of the conceptual metaphors in some games are used to suggest a peace building theory based on environmental humanities.

2. 1. Group games

2. 1. 1. Sitting games

Regarding previous research conducted in Israel, it has been found that children who live in rural places are more inclined to do adult work, since they assist their parents on the fields in farming, gardening, raising crops, and feeding animals; thus, children living in the kibbutz and villages are raised, playing with real objects (Eifermann, 1968: 189). Eifermann (1968) observed that children's games or play activities were associated with their real-world needs and abilities (p. 2). She (1968) obtained this result through a two-stage observation in twenty-seven Israeli schools between 1964 and 1965; however, just one school participated in both stages; "the schools were selected so as to constitute a balanced design" in accordance with their geographic locations (North, Center, South), the socio-economic levels of students, their grades, their community structures, and their cultural backgrounds as Arabs or Jews (p. 2).

Accordingly, some sitting games of American Sephardic, Turkish Muslim and Sephardic female children included growing flowers in vases, feeding pets, including cats, dogs, ducklings, and canaries, and playing the house, generally imitating their relatives. One of the Sephardic women was making carpets with flower designs, when she was very young. Some also dressed paper dolls who visited their friends' paper dolls.

Oren (2008) plays games with children to conduct therapies with them for their emotional development. She (2008) asserts that "many children aged 6-12 refuse or avoid imaginary play and ask instead to play games - board games or sports - during therapy sessions. While psychotherapy with children commonly uses imaginary play, as well as projective techniques such as drawing or drama, the use of board games is less common."

My interviewees told me that all appreciated a game called "*Kızma Birader*" ('Don't get angry, brother / sister!'): four stones are castles; players throw a dice: number six is necessary for starting to move for each player; when a player gets a number six, s/he can rethrow the dice. A player is free to move her or his stones everywhere, and s/he can take her or his rivals' stones, and successively, those whose stones were taken must return to their castles and restart the game, when a number six comes, when they throw the dice. A person who gathers all of her or his four stones in the targeted area becomes the winner. If one includes flowers or animals as awards in the game, or calls the stones with plant or animal names, love towards nature is taught in this sitting group game that can be played with natural stones painted by children. Cognitive metaphors associated with this game are "COURAGE IS A LION" (the winner can be called a lion in both Turkish and Sephardic cultures), "COLORS ARE FRIENDLY RIVALS" (because the stones are painted in four different colors for four different people who are friends, but become rivals in the game), and "EMPATHY IS NATURE," as other rivals understand the anger of a person who is about to lose the game by returning to her or his castle, after having lost one of her or his stones.

Regarding the game of fivestones, five round stones are taken. The first player is selected as follows: the stones are thrown in the air, the one who gathers the greatest number of stones starts the game. A person has to catch all the stones by throwing just a stone in the air to win the game. The cognitive metaphors associated with the game are "RIVALRY IS AN OBSTACLE" and "FRIENDSHIP IS AN ETERNAL FLAME" alongside "LOVE FOR NATURE IS A TREASURE," since stones are products of the nature, rivalry occurs just during the game, and friends stay friends after the game.

Children would also play with colorful marbles made up of glass, produced of heated sand: sometimes they try to place their marbles into a specific hole, and sometimes they throw their marbles towards the wall from a hall, and the fastest wins. The cognitive metaphors involved in the game may be "CURIOSITY IN THE NATURE IS A TOY-BOX" and "COLORS ARE PRODUCTS OF NATURE," since marbles are formed of glass, and colors could be produced with some plants, as the marbles have different colors.

Moreover, regarding a game called "*yağ satarım, bal satarım*" ('I am selling oil and honey'), children would form a circle and sit, while singing "I am selling oil and honey; my master died; I am selling them," the id would put a handkerchief behind a child who would become the id, if s/he could not catch the id. The cognitive metaphors underlying the game

are “SPOILING THE NATURE IS MONEY” and “OIL AND HONEY ARE JOBS”; for this reason, the children learn that nature provides people with food, jobs as farmers, business owners, and sellers, and some money. Children may start to raise crops in vases, after having conceived these metaphors.

2. 1. 2. Moving games

Female Turkish and Turkish and American Sephardic children would play hide-and-seek in the 1950s: one used to be the id; and while the id was counting up-to ten, others would hide, and the one whom the id first discovered would become the id. This game can teach children about nature, if it is played in a garden. “NATURE IS A SHELTER” is a cognitive metaphor, representing this moving game.

In addition, a game called “*yakartop*” (‘burning ball’) that was played even in the 1950s teaches children how to become a team. At least three children are necessary for the game; each player is a member of a team among two teams; some stay in the middle, and each team member tries to push the ball to the rivals in the middle; if the ball touches them, they are out of the play, but if they catch the ball, their team earns a point; the team all of whose members are caught loses the game. If played in a garden, the children will appreciate the nature, and their teams should have animal names such as boars, lions, horses, cats, et cetera. Thus, the cognitive metaphors associated with each game played in open areas are “NATURE IS A MOTHER” and “ANIMALS ARE LOVE.”

2. 2. Individual games

The games that female Turkish Sephardic, American Sephardic, and Turkish Muslim children played included dressing and talking to paper dolls, plastic dolls, and animal figures, and gardening in the 1950s. Girls would play the house on their own with individual friends. They had an intention to protect animals, thus, pets.

Most children would also sing short songs in these times, for instance, the following:

Yağmur yağıyor (it is raining);

Seller akıyor (water is flowing down the streets);

Arap kızı camdan bakıyor (The Arabic girl is looking through the window).

As the rain is a natural event necessary for the growth of plants, this little song brings joy to children. Another Turkish spring song was “*Ari viz viz viz...*” (‘Bee, flying... buzz, buzz...’); such a song can teach children that bees make honey, and they do not sting people, if they are not angry.

Moreover, the following Sephardic song was for adolescents; however, it depicts sadness and expatriation through the rain, the rain drops on trees, and mountains, and serves to build empathy between human emotions and nature; children may learn the tragedies of being

expelled for racial reasons in this sad song through saddening nature descriptions; by the way, Sephardic children had heard Judeo-Spanish songs from their relatives in the 1950s:

Arvoles Yoran Por Luvya (Trees Cry with the Rain)

Arvoles yoran por luyas (Trees cry with the rain)
I montanias por ayres (And the mountains with air),
Ansi yoran los mis ojos (So are my eyes crying),
Por mi kerida amante (for my dear lover). (twice)

Torno i digo (I turn and say),
Ke va ser demi (It will not be complete),
En tierras ajenas (On foreign lands),
Yo me va murir (I will die) (refrain) (Shaul, 1994, p. 124)

“NATURE IS A HUMAN BEING WITH EMOTIONS” summarizes the song above as a conceptual metaphor. Moreover, more interestingly, Turkish Sephardic children would consider their Muslim friends as brothers or sisters in the Ottoman Empire; the minority Jews were granted their equality as citizens in the Ottoman Empire in 1908 during the reign of Sultan Abduhamid II; consequently, children liked this following song (Shaul, 1994, p. 128):

Turkos i Judios (Turks and Jews)

Turkos i Judios eramos. (We were Turks and Jews.)
Todos otomanos. (Each of us an Ottoman / all of us were Ottomans)
Mos tomimos de las manos. (We held our hands)
Jurimos de ser ermanos. (We promised to be brothers and sisters)
Ya la libertad se va azer (Liberty will be offered),
ya nuestra sangre se va verter (our blood will change its flow, going towards there),
Por l'amor de la Turkiya, et cetera (for the love of Turkey, et cetera).

Regarding other commonalities, or shared values between Turks and Sephardim, we have a Sephardic Djoha, or a Turkish Nasrettin Hodja, an imam from Hortu who moved to Aksehir in 1237 (Sansal, 2005). Let us discover the transnationality of a Hodja anecdote: “*Djoha kere azer yoghurt*” (‘Hodja wants to make yoghurt’) narrated in Shaul (1994: 92): this anecdote was originally Turkish (see Masal. org, 2019). One day Hodja Nasrettin (*Djoha* in Judeo-Spanish) decides to transfer all the lake (“*mar*”, thus sea in the Judeo-Spanish anecdote) into yoghurt, and mixes yoghurt in it with a large spoon; a man tells him that the lake, or the sea is formed of water, not milk, and the lake, or the sea cannot become yoghurt; Hodja answers, “I know,

but if it becomes yoghurt.” This anecdote teaches that “NATURE IS MAGIC,” “MILK IS MAGIC,” “WATER IS WEALTH,” “NATURE IS A MOTHER,” “ANIMALS ARE LOVE,” and “MILK AND WATER ARE TREASURES” as conceptual metaphors. The nature is regarded as a protective mother whose milk product should be immense for its many creatures and spectacular artistic views such as seas and lakes. Cows also produce milk, and they do not harm people, thus, they are love, or lovable. If we teach children similar anecdotes, songs, and games, present in different cultures, they will understand that human beings are similar, too, and they will be more inclined to be peace-builders rather than haters and fighters. Consequently, conceptual metaphors should also be taught to children from different cultures so that they can perceive why one needs to protect and care about the environment and world peace.

Conclusion

To conclude, one sees the similarities in the games played by Turkish Muslim, Turkish Sephardic, and American Sephardic girls in the 1950s. Conceptual metaphors based on the protection of the environment are also similar in these group or individual games. Therefore, one can refer to universal peace-building and environmental education strategies.

Therefore, we discovered that children play similar games and employ similar environmental objects regardless of their cultural backgrounds.

We also found that cognitive metaphors such as “NATURE IS A MOTHER,” “ANIMALS ARE LOVE,” and “NATURE IS A SHELTER” are used in these children’s games. Besides, children are taught to respect and protect the environment by playing in gardens, parks, and beaches, using plants, animals, soil, sand, stones, and marbles. They develop a passion for these natural objects alongside love towards nature.

Additionally, as Harris (2002) divides peace education into five subfields, the children learn these subfields via group games, interacting with other children, by losing or winning games, being “id,” and catching and tagging others, as long as a hard worker wins: 1- “human rights education,” 2- “environmental education,” 3- “international education,” 4- “conflict resolution education,” and 5- “development education” (Harris, 2002).

In sum, there are many transnational elements in these children’s games, since Turkish and American Jewish families may have transnational identities for being Israeli, Turkish, Spanish, and American at the same time, as one sees in Nasrettin Hodja tales. If children discover the commonalities between the other children’s traditions and games, they become more pacifist and empathetic.

Notlar

- ¹ This research was presented at the Social Science History Association’s annual conference in Chicago from November 17 through November 20, 2016 in Chicago, U.S.A

Bibliography

- Agiş, F. D. (2007). *A comparative cognitive pragmatic approach to the Judeo-Spanish and Turkish proverbs and idioms that express emotions*. (Master's thesis). Hacettepe University, Ankara, Turkey.
- Burbery, T. J. (2012). Ecocriticism and Christian literary scholarship. *Christianity and Literature* V. 61(2), pp. 189-214.
- Feder, H. (2014). *Ecocriticism and the idea of culture: Biology and the bildungsroman*. Ashgate Publishing Company: Burlington, VT, U.S.A.
- Jones, A. (1998). *104 activities that build: Self-esteem, teamwork, communication, anger management, self-discovery, and coping skills*. Richland. (Paperback – 1 Jan 1998). Richland, WA: Rec Room.
- Kroeber, A. L. (1940). Stimulus diffusion. *American anthropologist* V. 42 (1), pp. 1-20.
- Lakoff, G., and Johnson, M. (1980). *Metaphors we live by*. Chicago: University of Chicago.
- Masal.org. (2019). Göle yoğurt çalmak fikrası. Retrieved from <https://www.masal.org/gole-yogurt-calmak-fikrasi.html>.
- Oren, A. (2008). The use of board games in child psychotherapy. *Journal of Child Psychotherapy*, V. 34 (3), pp. 364–383.
- Sansal, B. (2005). About Turkey. Retrieved from <http://www.allaboutturkey.com/nasreddin.htm>.
- Shaul, E. (1994). *Folklor de los Judios de Turkiya*. Isis: Istanbul.

Elektronik resources

- Eifermann, R. R. (1968, June). *School children's games. Final report*. Jerusalem: Hebrew University of Jerusalem (Israel). Retrieved from: <https://files.eric.ed.gov/fulltext/ED024061.pdf>
- Harris, I. M. (2002, April 1-5). Peace education theory. Paper presented at the 83rd American Educational Research Association. New Orleans, LA. Retrieved from https://archive.org/stream/ERIC_ED478728/ERIC_ED478728_djvu.txt.
- Issitt, M. (2015). Ecocriticism. *Salem Press Encyclopedia of Literature Research Starters*, EBSCO host (accessed October 23, 2016).
- Sansal, B. (2005). About Turkey. Retrieved from <http://www.allaboutturkey.com/nasreddin.htm>



DOI: 10.22559/folklor.1034

folklor/edebiyat, cilt: 25, sayı: 100, 2019/4

Arnavutça Konuşma Dilinde Türkizmalar: Kosova Sözlü Tarihi Örneği

Turkisms in Spoken Albanian:
Example of Oral History of Kosova

Zeqije Xhafçe*

Öz

Bir sözcüğün farklı bağlam ve durumlarda, farklı dil kesitlerinde farklı anlamlar alabileceği, modern dilbiliminde kanıtlanan bir gerçektir. Kesit dillerini toplum dilbilimine yerleştirmeye çalışan Biber (1994) kesit dillerinin yazılı ve sözlü olmak üzere de iki ayrı sınıfa ayrılmasının önemini vurgularken birçok toplum dilbilimcinin konuşma dilinin dilin temel şekli olduğunu savunduğunu söylemektedir. Bu tespitlerin ışığında, Arnavutça sözcükleriyle değiştirilmesi gereken yabancı sözcükler olarak nitelendirilen ve *Türkizma* adıyla bilinen sözcüklerin konuşma dilinde ve diğer kesit dillerindeki kullanımını ele alındı. Arnavutça sözvarlığının tarih, kültür ve dil açısından önemli bir parçası olan türkizmaların genel olarak konuşma ve özel olarak diğer kesit dillerindeki kullanımının incelenmesi yapılmadan konuları hakkında doğru bilginin edinemeyeceğini düşünüyoruz. Dolayısıyla, çalışmamızda 100'e yakın konuşmacının yer aldığı Kosova Sözlü Tarihi projesinin videoları esas alınarak, türkizmaların konuşma dilindeki kullanımları incelendi. Toplumdilbilimsel yöntemleri ile türkizmaların kullanım sıklığı, konu odaklı kategorilerdeki dağılımını ele alındı, nicel ve nitel incelemesi yapıldı. 19. yüzyılın ilk yarısından bu yana pürizm konusu olan türkizmaların Arnavutçadaki güncel konumu

* Doktora adayı, Öğr.Gör., Priştine Üniversitesi, Filoloji Fakültesi, Şarkiyat Bölümü, zekije.xhafce@uni-pr.edu. ORCID 0000-0001-2345-6789.

tespit edilmeye çalışıldı. Arnavutçada yer alan türkizmaların ister güçlü bir deyiş/biçem aracı olarak kullanımı ister Arnavut sözcüklüğünün aktif unsuru olup olmadığı modern dilbilim yöntemleri uygulanarak araştırıldı.

Anahtar sözcükler: *türkizm, ödünclemeler, toplum dilbilimi, kesit diller, biçem, Kosova Sözlü Tarihi*

Abstract

Recent studies on styles and registers have proved that a word can have different meanings in different contexts and situations. Biber (1994), who tries to place registers in social linguistics, emphasizes the importance of splitting registers into two distinct classes: written and spoken, while many sociologists argue that spoken language is the basic form of the language. This paper deals with Turkish loaned words of Albanian language known as Turkizms in the context of forementioned findings. We think that one cannot obtain accurate information about Turkizms' status in Albanian lanugage without examining their use of speech in different domains, styles and registers. Therefore, in our study, the use of Turkizms in spoken language was examined based on the videos of the Kosovo Oral History project, which includes nearly 100 speakers. We have analized Turkism's distribution and usage among different varieties of Albanian spoken language by using both quantitative and qualitative methods. Based on obtained results, we have tried to determine the current status of Turkizms which are the subject of purism activities since standardization of Albanian spoken language. We have investigated the use of Albanian turkizms as a mean of expression and style and as an active element of Albanian vocabulary.

Keywords: *turkizms, loanwords, sociolinguistics, style, register, oral history of Kosovo*

Giriş

Çalışmamızın konusu *türkizma* adıyla bilinen, Türkçenin vasıtasıyla Balkan dillerine giren Türkçe, Arapça ve Farsça kökenli sözcüklerdir. Osmanlı'nın dilinin Balkan topraklarında yüzyıllarca ortak iletişim dili (*lingua franca*) olması, Arnavutçaya binlerce sözcüğü miras bırakmasına sebep olmuştur. Bugüne kadar, ister Balkan ister batı dünyası dilbilimcilerince Arnavutçadaki Türkçe kökenli sözcükler çeşitli bilimsel açıdan incelenmiştir. Miklosich, Meyer, Boretzky, Dizdari, Sandfeld, Çabej, Jashar-Nasteva, Desnickaya gibi dilbilimciler, bu sözcüklerin sayımını yapıp, dilbilgisel özelliklerini incelemekle kalmayıp kullanım alanlarına göre sınıflandırmaya çalıştılar. Anlambilim bağlamında geleneksel ve mantıksal sınıflandırmaları birçok defa yapıldı. Binlerce kelimenin mutfak, askeri, genel kültür, sanat, hayatın olumlu ve olumsuz durumları, maddi ve maddi olmayan kültür, din, ad bilim gibi farklı kategoriler olmak üzere farklı alanlarda varlığı tespit edildi (Dizdar, 2005); sözlük tanımlarına dayanarak anlambilimsel incelemeleri yapıldı (Xhanari, 2012). Son olarak da Çağdaş Arnavutça Sözlüğünde yer alan bir liste *türkizmalar* yine sözlükteki tanımlarına dayanarak incelenip artık bu ödünclemelerin çoğunun özenli dilde kullanılmadığı ve özensiz

dilde kullanıldığı kanıtlanmaya çalışıldı ve bu tür sınırlı kullanımın nedenleri incelendi (Rugova, 2017). Bu varsayımlar, sadece Arnavutçadaki türkizmalar için değil, tüm Balkan dilleri ile alakalı olup benzer sonuçlara varıldı.

Modern dilbilimi teorilerine göre, sözcüklerin anlamsal özellikleri ele alınırken sırf sözlük tanımlarına başvurmanın yetersiz ve bağlam dışında incelenmesinin eksik sonuçlar vereceği savunulmuştur (Wierzbicka, 1999: 11). Dolayısıyla, çalışmamızda diğer incelemelerden farklı olarak türkizmaların sırf sözlükteki tanımlarına göre değil, güncel Arnavutçadaki mevcut kullanımları ele alınarak konuları tespit edilmeye çalışıldı. Çalışmamızda teori kısmında konuşma ve yazı dili arasındaki farklar, kesit dillerinin dil incelemeleri açısından taşıdığı önem, türkizmaların kesit dillerinde incelenmesinin önemi, Kosova Sözlü Tarihi (KST) derleminin toplumdilbilimsel özellikleri, türkizmaların KST derleminin toplumdilbilimsel özelliklerine göre incelemesi ve derlemde kaydedilen türkizmalarda ortaya çıkan sözcüksel anlamsal olgulara değinildi.

1. Arnavutçanın bazı dil özellikleri ve türkizmalara karşı dilsel tutum

Türkizmaların Arnavutçadaki konumlarını anlayabilmek için öncelikle Arnavutçanın kullanım alanı ve değişkelerinden bahsetmek yerinde olur. Arnavutça Gegë ve Toskë olmak üzere iki ana lehçeye ayrılarak gelişmiştir (Demiraj, 2013: 302). Bugüne kadar bulunan en eski Arnavutça kitap 16. yüzyıla ait Latin harfleriyle yazılı “Meshari i Buzukut” adlı dini bir metinden ibarettir (Demiraj, 2013: 324). Bu eserde yer alan türkizmalar şunlardır: *dollamë, harami, kallauz, tepsi, türk ve çöhe*. Krajni’ye göre türkizmaların Arnavutçaya girmesinin ilk dönemi olarak adlandırılan bu dönemde çıkan eserlerdeki türkizmaların sayısı az da olsa ödünclemelerin dinamizmini gösterir (Krajni, 1965: 280). Bundan sonra on-yirmi yıl aralıklarıyla çeşitli sözlükler ve folklor derlemleri ortaya çıkmıştır. Bu eserlerde, Türkçe kökenli sözcüklerin yabancı sözcük olarak değerlendirildiği ve Arnavutça halk dilinden çıkarılması gerektiği vurgulanmaktadır. (Xhanari, 2012: 21). Bize göre ise aynı dönemde çıkan başka eserlerde türkizmaların sayısının artması aslında, Türkçe kökenli kelimelerin daha o dönemde Arnavutçaya oldukça yerleştiğini ve sayının eserlerin hacmi ve yazılış hedefine göre farklılık gösterdiğini gösterir.

Arnavut yazı dili, 18. yüzyılda iki farklı yönde gelişmektedir. İlk grupta Elbasanlı isimsiz eserler, Dhaskal Todri vs. tarafından yazılan ve çevrilen dini ve eğitim kitapları, diğer tarafta ise Arap alfabesini kullanan ve dini, ilahi ve beşeri konuları ele alan evrensel şiir üreten Nezim Frakulla, Muhamet Kyqyku, Hasan Zyko Kamberi gibi yazarların kaleme aldığı eserler mevcuttur (Demiraj, 2013: 337)¹. 19. yüzyılın ikinci yarısında Arnavut yazı dilinin yayılması büyük bir hız alır. 19. yüzyılın son on yılında ve 20. yüzyılın ilk yarısında işlenmiş bir Arnavut yazı dilinin kullanımı başladı. Yabancı kelimelerden, özellikle de Türkçe ve Yunanca kökenli sözcüklerden temizlenme ve yeni kelimelerle zenginleştirme mekanizmaları geliştirilmeye başladı. 1952 yılında, *Toskë* lehçesi standart Arnavutça olarak ilan edildi. Bu lehçe tarih boyunca Elba, Yunan ve Latin alfabesi kullanılarak yazıldı. Gegë lehçesinin ise Sırbistan ve Kosova’daki statüsü taşra lehçesi olsa da kullanımı gayet dinamik olan bir lehçedir. Bu lehçe, 1869-1990 yılları arasında gazetecilikte yoğun bir şekilde kullanılmıştır. Günümüzde Latin alfabesi ile yazılırken tarih boyunca Arap alfabesi kullanılarak yazı diline dökülmüştür.²

Krajni'ye göre, diğer Balkan dillerine kıyasen düşünüldüğü gibi büyük sayıda ödünçlemeye sahip değildir (Krajni, 1965: 279). Arnavutça yazı dilinin çok geç bir dönemde Türkçe kelimelere karşı çok sıkı bir tutum gösterildiğinde hız almış olması, Türkçenin kırsal kesimlerden çok şehirlerde kullanılmış olması, bu durumun en önemli sebepleridir. Bu da, Arnavutçadaki türkizmaların gerçek durumunu incelerken, yazı dilinden çok bu söz varlığının taşıyıcısı olan konuşma diline, halk diline başvurulması gerektiğinin önemli bir kanıtıdır.

Daha geç dönemlerde Arnavutçanın konuşma dilinden yazı diline dönüşmesi ve bir standart dilin oluşturulması çabaları sürerken yabancı sözcüklerden temizleme faaliyetleri de başlıyor. Şöyle ki, Latin alfabesiyle yazılan Arnavutça yazı dili büyük bir titizlikle oluşturulurken de türkizmaların olabildiğince az kullanılmasına dikkat ediliyor. Sözlüklerdeki türkizmaların çoğu 'özensiz dil', 'eskimiş' olarak işaretleniyor. Günümüzde ise, 1981 yılında başlatılan 'Fjala shqipe në vend të fjalës së huaj' adlı proje çerçevesinde halâ Arnavutça kelimelerle değiştirilmesi gereken yabancı kökenli sözcüklerin listesinde bir sürü türkizma yer almaktadır.

2. Konuşma ve yazı dili arasındaki farklar

Kesit diller, 'odaklanmanın herhangi ayrırıtısında tespit edilebildiğine'(Halliday, 1988: 162) göre çok önemli konulardan birini teşkil etmektedir. Kesit diller son derece yüksek değişkelerden başlayıp bazı orta derece değişkelere kadar yayılabilir. Daha doğrusu özenli ve özensiz dil, konuşma ve yazı dili gibi yüksek değişkelerden tutup karşılıklı konuşma, anlatı, deneme, kompozisyon, roman, bilimsel araştırma ve makaleler gibi orta derece ve psikoloji makalelerindeki metodoloji bölümleri ve gazete başlıkları gibi alt seviye değişkelere kadar oldukça geniş bir alana yayılmaktadır.

Çalışmamızın devamı için kesit dillerini oluşturan konuşma ve yazı dilleri arasında en göze çarpan farkları vurgulamamız gerektiğini düşünüyoruz. Bu iki değişke hakkında doğru olduğu bilinen genellemelerden bahsetmek gerekirse şunu söyleyebiliriz: Yazı dili, konuşma dilinin potansiyel anlamının tümünü içermez. Bürünsel ve ötedil katkılarını dahil etmez. Konuşma ve yazı, belirli miktarda örtüşme göstererek farklı bağlamlarda farklı amaçlarla kullanılır. Bir anlamda farklı gerçekler yaratır. Konuşma ve yazı dilindeki farkları inceleyen Halliday'a göre konuşma ve yazı dili arasındaki farklar şunlardır:

- Yazı dilinin resmiyetine bağlı olarak konuşma dilinin yazı diline kıyasen sözcük yoğunluğu daha düşüktür. Bu bağlamda, mantıken türkizmaların çeşitlilik açısından sayısının daha düşük olacağı, fakat Arnavutçadaki kullanımının gerçek durumunu yansıttığını düşünüyoruz.

- Konuşma ve yazı dili iki farklı tecrübelerimizi temsil etme yoludur. Yazı dili olguları ürün olarak temsil ederken konuşma dili olguları bir süreç olarak temsil eder. Bu yüzden, türkizmaların olay anlatırken mevcudiyetini incelemek sözcük seçimi sırasında konuşmacının kendiliğindenliği açısından farklı sonuçlar vermektedir (Halliday, 1989: 92-93).

3. Türkizmaların kesit dillerinde incelenmesinin önemi

Kesit dillerinin herbirinde konuşmacı, toplumsal sınıf, kültür, tercihleri, yaşı, eğitimi, cinsiyeti ve toplum dilbilimini ilgilendiren diğer etkenlere bağlı olarak belirli sözcük seçimlerini yapar. Ancak, bu bağlamda 'sözlük birimlerinin konu ile sınırlı olabileceği gibi sözcük seçiminin genelinde tek başına belli bir kesit dilini işaretlediğini' (Biber, 1994: 34) hatırlatmak gerekir.

Konuşanların toplumsal özelliklerine göre çeşitli kesitler ve bu kesitlerin kendine has dilleri oluşmaktadır. Aşağıdaki örneklerde de görülebileceği gibi *aksham* (tr. akşam) kelimesi birçok farklı kesit dilinde kullanılır.

(1) ar. *'e kom fal akshamin'* – tr. *akşamı kıldım/Akşam namazını kıldım.* (forum/özensiz konuşma).

(2) *Aksham, mendova, ç'fjalë madhështore. Sonte është tamam aks-ham. Nuk është as mbremje, assoir, e aq më pak vjeçer por është aksham./ Düşündüm de, akşam nasıl da azametli bir kelime. Bu gece tam anlamıyla bir 'akşam'. Ne 'mbrëmje' ne de 'assoir', 'vjeçer' ise hiç değil. (roman-özenli, edebi dil)*

Gördüğümüz gibi *aksham* sözcüğü, sadece gün içindeki belirli bir vakti değil, dini kesit dilinde 'akşam namazını' belirtmek için de kullanılır. Bir sözcük birimi (türkizma) kesit dilini belirlemese bile, yüksek dereceli değişkelerin her birinde konuşmacılar bağlama ve duruma göre belirli sözcük seçimleri yapar ve bu seçimler arasında, taşıdığı özel anlamlarından dolayı illa ki türkizmaların kullanımı şart olur. Arnavutçada bulunan türkizmaların da bu yüzden değişkeler, konular düzleminde incelenmesi, onların Arnavutçadaki yerini ve konumunu daha kesin ve net bir şekilde belirler. Böyle bir incelemenin uygulanması türkizmaların kullanım alanlarının temsili olacak yeterli miktarda sözcük sıklığı ve çeşitliliği olan bir derlem gerektirir.

'Konuşma dilinin dilin esas ya da 'gerçek' şekli' (Aronoff, 1985: 28) olduğunu vurgulamak gerekirse de son zamanlarda yapılan çalışmalar ışığında konuşma ve yazı kesit dillerinin sahip olduğu dilsel özelliklerinin arasında önemli derecede bir örtüşmenin de söz konusu olduğunu unutmamak gerekir. Burada, özenli dil deyince standart değişke, standart değişke deyince de Toskë lehçesi akla gelse de Kosova'da Gegë lehçesinin de resmi konuşmalarda kullanıldığını vurgulamak gerekir. Dolayısıyla, farklı seviyeden birçok değişkenin birbiriyle örtüşmesi söz konusu olabilir. Ayrıca, konuşmacı karşısında bulunan dinleyici veya muhataba göre biçem (style) de değiştirir. Örneğin, bir öğrenci hocasının karşısında daha özenli bir biçemle konuşur. Röportaj yapılan kişi röportaj yapan kişiye göre konuşma biçimini belirler, resmiyetini bir derece artırır ya da azaltır.

Kişinin söz dağarcığındaki çeşitliliğinin onun sosyo-ekonomik konumuna bağlı olarak farklılık gösterdiği de kanıtlanmıştır (Biber, 1994: 333). Günümüzde orta sınıf konuşmacılarının alt sınıf konuşmacılarına kıyasen daha yüksek sözcük çeşitliliğine sahip olduğu tespit edildi. Bu açıdan, türkizmaların farklı biçemlerde kullanımının onların Arnavutça kökenli sözcüklerle değiştirilmesini zorlaştıracağını hatta imkânsız kılacağını gösterir.

4. Çalışmanın amacı, varsayımlar ve sorular

Çalışmamız, farklı bağlamlarda ve farklı kesit dillerinde gösterdikleri farklı anlamları yüzünden Türkçe kökenli sözcüklerin Arnavutça sözcükleri ile değişmeyeceği fakat gitgide özenli dilden özensiz dile ve özensiz konuşmaya geçtiği varsayımı üzerinde yapılandırılmakta. Çalışmamızın amaçlarından biri Rugova'nın (2017: 225-234) bu varsayımını nicel inceleme yöntemi uygulayarak doğruluğunu tespit etmektir.

Makedoncada yer alan türkizmalar Friedman'ın (2002: 20) da dediği gibi günümüzde artık özenli (edebi, standard) dilinin özensiz dilden uzak tutulmaması ya da yakın tutulması bu sözcüklerin tekrar gündeme gelmesine neden olduğu ve tekrar canlandığı görülmüştür. Aynı şekilde, Reinkowski (2002: 98-112) de Boşnakçadaki türkizmaların konumunu inceleyen bir çalışmada bu sözcüklerin çeşitli biçemlerde kullanıldığı için tekrar gündeme geldiğini vurgulamaktadır. Dolayısıyla, bu çalışmada, Arnavut dili ile ilgili bilimsel çalışmalarda defalarca önemli ve güçlü bir biçem/deyiş aracı olarak nitelendirilen türkizmaların üzerinde de aynı şekilde yansıyıp yansımadığı araştırılacaktır.

5. Çalışmada kullanılan inceleme yöntemleri

Çalışma nicel ve nitel inceleme yöntemleri kullanılarak yapıldı. Türkizmaların anlamına farklı bir açıdan yaklaşım dil-bağlam ilişkisi ele alındı. Çalışmamız, 2012'den beri "Kosova Sözlü Tarihi-Oral History of Kosova" adı altında yayımlanan sözlü anlatımlardan oluşan derlemeye dayanarak yapıldı. Video şeklinde yayınlanan görüşmeler, transkript üzerinden de takip edildi.

Kullanım sıklığı, dil incelemeleri için dilbilimciler ve bilgisayar uzmanları tarafından geliştirilen Sketch Engine yazılımı kullanılarak ölçüldü. Sketch Engine, milyonlarca sözcükten oluşan metinleri (derlemeleri) inceleyerek bir dilin tipik, nadir, olağanüstü özellik ve kullanımlarını tespit etmek için tasarlanan bir yazılımdır.

Türkizmaların kullanım sıklığı ve incelemesi cinsiyet, yaş, doğum yeri, eğitim, sosyal durum, uğraş dili, ikidillilik ve çokdillilik gibi toplumdilbilimsel etkenlere dayanarak sınıflandırıldı. Ayrıca, kesit dil, konu ve bağlama göre anlambilimsel açıdan incelendi. İlk başta Türkizmaların kullanım sıklığı ölçüldü ve kullanıldıkları farklı bağlam ve konulara göre sınıflandırılması yapıldı. Bu ödünclemelerin kesit dillerine göre gösterdikleri anlam değişimleri incelendi. Biçem ve kesit dilleri Werlich'in (1983: 270) sınıflandırmasının tamamlanmış hali olan Rugova'nın (2015: 76-81) sınıflandırılmasına göre yapıldı. Bu çerçevede biçemler ve kesit dilleri şu kriterlere dayanarak sınıflandırıldı: a. resmiyet seviyesine göre: özenli-özensiz, b. bilgilendirme işlevine göre: teknik ve açıklayıcı-kıyaslamalı, c. teşvik etme işlevine göre: çağırışmıcı-değerlendirici, küçümseyici ve ikna edici, ç. anlatımsal işlevine göre: ironik, abartılı ve metaforik biçemler.

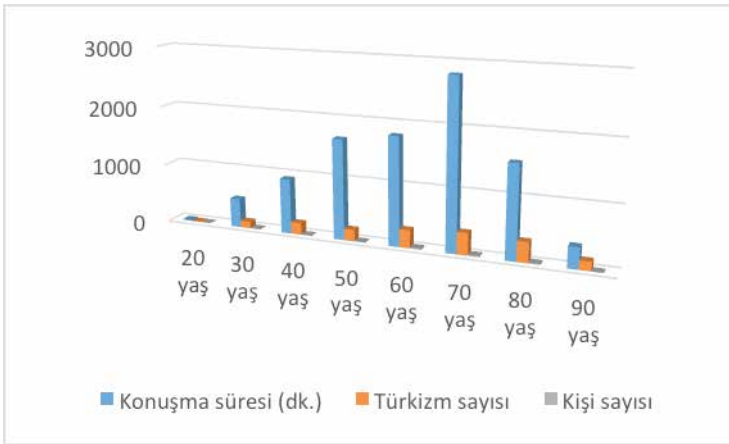
6. Arnavutça türkizmalarının kesit dillerine göre incelenmesi: Kosova sözlü tarihi örneği

6.1. Nicel incelemenin sonuçları (genel):

Derlem, toplam 10.224 dakika yani 170.4 saat süren konuşmalardan oluşmaktadır. Bu süre içinde geçen görüşmeler yaklaşık olarak 3000 sayfa transkript metninden ibarettir. Toplam sözcük sayısı iki milyon civarında. Ele alınan konuşmacıların sayısı 98. Görüşmeler soru-cevap şeklinde gelişmekte. Görüşmeyi yapan kişi sayısı bir ila üç arasında değişmektedir. Konuşma, restoran, çay bahçesi gibi açık ve ev, ofis gibi kapalı ortamlarda gelişmektedir. Konuşmacıların çoğunun sosyo-ekonomik statüsü orta. Çobanlık gibi köy meslekleri ve fırıncı gibi çeşitli şehir meslekleri ile uğraşan, ilk ve orta eğitimi alan kişilerin sayısı 15'tir.

Yüksekokul bitirerek öğretmen olan kişilerin sayısı 5, farklı alanlarda üniversite eğitimi alanların sayısı ise 78'dir.

Derlemde 43 kadın ve 55 erkek konuşmacı yer almakta. Katılımcıların yaşı 22 ila 96 arasında değişiyor. Derlemde yer alan katılımcılar, Toskë ve Gegë olmak üzere iki ana lehçe ile *Prizren, Drenica, Skenderaj, Priştine, Gilan, Mitroviça, Vuçiturn* gibi farklı ağızları kullanıyor. Görüşmelerde, bazen, özenli ve özensiz ayırımı yapılamayacak kadar birbirine yakın resmiyet seviyelerinde konuşmalar kaydedildi. Derlemde kaydedilen türkizmaların toplam sayısı 668. Bu sayı, her yıl devamlı olarak güncellenen Arnavutça Güncel Sözlüğünde yer alan türkizmaların sayısının (1800) %30'una tekabül ediyor. Kaydedilen sözcüklerin %7'si her katılımcıda tekrarlanmaktadır. Yaşa göre ve konuşma süresine göre sınıflandırma yapılacak olursa, önce, yaş ilerledikçe katılımcıların sayısının artmasıyla konuşma süresinin de arttığı söylenmeli. Aynı çizgide türkizmaların kullanımında da artış görülüyor. Örneğin, yetmiş yaş üstü katılımcılarda konuşma süresinin artmasıyla birlikte türkizmaların çeşitliliğinin ve kullanım sıklığının oldukça arttığı tespit edilmiştir. Ancak, seksen yaş üstü katılımcıların sayısı ve konuşma süresi önemli ölçüde azalsa da türkizmaların kullanımı aynı oranda azalmadı. Doksan yaş katılımcıları dahil seksen yaş üstü katılımcılarda türkizmaların kullanımı hemen hemen aynı orandadır. Aşağıdaki tabloda, türkizmaların yaşa göre kullanım sıklığı istatistik bilgileriyle birlikte verilmiştir.



Tablo 1: Türkizmaların kullanımının yaşa ve konuşma süresine göre dağılımı

Derlemde en sık kullanılan 1000 sözcüğün arasında 40 türkizma bulunmaktadır. Yani türkizmalar KST derleminin anahtar sözcüklerinin % 4'nü oluşturmaktadır. Bu sözcüklerin çoğu aile terminolojisine aittir. 13 kişi Toskë lehçesini yani standart dilini kullanırken 84 kişi Gegë lehçesini kullanıyor. Konuşmacıların çoğu iki veya çok dillidir. Konuştukları diller arasında İngiliz, Sırp, Türk ve Alman dili yer almaktadır. Konuşanların arasında şu anda ya da erken yaşta, ev ve mahalle ortamında Türkçe konuşanların sayısı 7'dir.

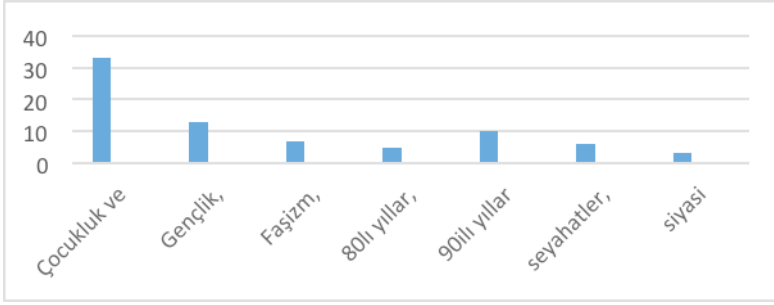
6.2. Nicel incelemenin sonuçları (bireysel):

Türkizmaların kullanımını hem toplu hem de bireysel düzlemde izledik ve bu çalışmada en uzun ve en tipik konuşmacı türünü teşkil eden Sh. M.'nin yaptığı konuşmayı derlem modeli olarak sunmayı uygun bulduk. Konuşmacı, Türkçenin resmi dil statüsüne sahip olduğu Prizren şehrinde doğup büyüdü. Çocukluğunda aile ortamında konuşulan diller arasında Türkçe de yer almaktadır. Konuşma sırasında hem özenli hem de özensiz kesit dillerini kullanmakta.

Sohbetler, çocukluk konusundan başlayarak profesyonel hayat ve entelektüel konulara doğru ilerledikçe türkizmaların azaldığı tespit edildi. Aslında, bu sözvarlığının aile, yaşam ortamı, tarih, şehir, mimari, ev, bahçe ve mutfak gibi konulardan bahsedilirken kaçınılmaz olduğu görülmüştür. Konuların kronolojik olarak (70-li, 80-li, 90-lı yılları) sınıflandırılmasının türkizmaların dönemlerle paralel bir dağılım gösterdiğini söyleyemiyoruz. Kullanımda dönemden döneme azalma gösterse bile ilk dönem (çocukluk dönemi) diğer dönemlerle kıyaslandığında ortaya çıkan aradaki büyük fark azalmanın aslında dönemle ilgili değil konuyla ilgili olduğunu kanıtıyor. Dolayısıyla, türkizmaların kullanımı kişinin hayatı boyunca geçtiği dönemlerden çok konulara bağlı olarak fark gösterdiği söylenebilir.

Bahse konu konuşmacının bir diğer dil özelliği, *hala*, *ama*, *bile* (tr. *hatta*), *bash* (tr. *tam*) gibi bağlaçlarını eşanlamlılarıyla birlikte kullanmasıdır. Arnavutça Güncel Sözlüğünde, türkçe kökenli *hala* kelimesi özensiz konuşma kategorisinde yerleştirilmiştir. Türkçe kökenli *hala* ve eşanlamlısı *ende* sözcüklerinin Arnavutça Milli Derlemindeki³ (AMD) kullanım sıklığı kontrol edilip konuşmacının kullanım oranıyla kıyaslandı. AMD'de kullanım sıklığı daha yüksek olan (8664 defa) *ende* kelimesinin yerine, konuşmacı AMD'de oldukça düşük (38 defa) kullanım gösteren *hala* sözcüğünü tercih etmektedir. Bu da, türkizmaların özensiz dilde kullanıldığını doğrulamaktadır. Konuşmacı standart dil değişkesini (Toskë lehçesini) konuşmasa da, mesleği hakkında konuşurken veya siyasi görüşlerini ifade ederken *ende* sözcüğünü 8 defa kullanıyor. *Hala* sözcüğünü ise toplam olarak 19 defa kullandı. Bu örnek, sözcük tercihinin aslında kesit dilini belirleyebileceğini de düşündürülebilir. Aynı şekilde, Türkçe kökenli *ama* bağlacı da özensiz dil kategorisinde bulunmaktadır ve Arnavutça *por* sözcüğü ile değiştirilebilir. Türkçe kökenli *ama* kelimesinin konuşmacı tarafından 16 defa kullanıldığı kaydedildi. Çocukluk ve gençliğindeki özel hayatını anlatırken kullanım sıklığı daha yüksek. Bu bağlamda *ama* sözcüğü tam 10 defa kullanıldı. Konuşmacının *ama* sözcüğünü kullandığı kısımlarda konuşma tarzının daha özensiz ve daha rahat, ve duygusal açıdan bir o kadar da derin olduğu tespit edildi. Toplam konuşma süresinin diğer yarısında bu sözcüğün kullanımı azalmakta ve sadece 6 defa kullanılmakta. Konuların ciddiyeti ve resmiyeti daha yüksek seviyeye yükselirken *ama* sözcüğü yine kişisel hayatından diyaloglar, mesafeli tarzdan samimi tarza geçtiği sıralarda tespit edildi. Bu sözcüğün eşanlamlısı olan *por* (tr. *fakat*, *ama*) bağlacı ile kıyaslanacak olursa oldukça az kullanıldığı söylenebilir. Büyük çoğunlukla özenli ve mesafeli tarz ifadelerde ve üçüncü kişiler hakkında ya da kamuoyunu ilgilendiren ciddi konular hakkında konuşurken görülse de özensiz tarzda da eşit derecede kullanıldığı tespit edildi. Bu da özenli dilin özensiz dile etkisinin bir göstergesidir. Aslında kesit dillerin birbiriyle örtüştüğünün de bir kanıtıdır. *Ama* ve *por* sözcüklerinin aynı cümle içinde kullanıldığı da tespit edildi. Bu tür kullanımların sebepleri türkizmaların anlambilimsel açıdan incelenmesi bölümünde ele alındı:

(3) “*Ama* ky është rast se ka mbijetu, ka mujtë pjesërisht edhe mu pasuru, *por* edhe me metë e pavarur prej ndikimeve ose me ra në ndikime tjera ose me ringjallë nacionalizmin ose çka po di. Neve studentët kemi qenë si në hava (qeshë).” (SH.M. Transkript s.24) // tr.: ‘Ama bu yüzden hayatta kalabildi, kısmen zengileşebilirdi de, fakat dış etkenlerden bağımsız da kalabilirdi veya başka etkilerin altında kalabilir veya milliyetçiliği veya bilmem neyi uyandı-rabilirdi. Biz öğrenciler sanki *havadaydık* (desteksiz, güçsüz) (gülüyor)’



Tablo2: Örnek bireyin kullandığı türkizmaların konu ve dönemlere göre dağılımı

6.3. Nitel incelemenin sonuçları

A. Sonuç olarak, resmiyete göre değerlendirildiğinde konuşmacıların çoğunun görüşme sırasında başladıkları resmiyet seviyesini değiştirmedikleri görüldü. Resmiyet seviyesi her zaman standart değişkenin kullanımı ile belirlenmiyor. Standart değişke kullanılmadığı durumlarda da resmiyet seviyesini yüksek tutan konuşmacılar vardır (Örneğin, Priştine Üniversitesi Rektörü M.D. Gegë lehçesini kullansa da konuşmasını özenli bir biçimle sürdürüyor). Aynı zamanda, özenli konuşmadan özensiz konuşmaya geçiş gösteren kişilerin sayısı da az değildir. Dolayısıyla, resmiyet seviyesine göre değerlendirildiğinde türkizmaların, bilinçsiz olarak, her iki seviyede eşit şekilde kullanıldığı tespit edildi. Ancak, belli birtürkizma kullanıldığı vakit ‘bizim eskiden dediğimiz gibi’, ‘siz bilmezsiniz...’ ya da ‘halk arasında dendiği gibi..’ tarzı açıklama yapma gerekliliğini duyan konuşmacılar da var. Örneğin: ‘*unë jam më i riu, sugar si i thuhet te shqiptarë* (...ben (ailenin) en küçüğüyüm, biz Arnavutların da dediği gibi ‘sugare’⁴). Konuşmacı, açıklamayı sözcüğün Türkçe kökenli olduğu için değil eskimiş veya kendi bölgesine has olduğunu, genç kesimin anlayamayacağını veya konuya aşina olmadığını düşündüğü için yapmaktadır. Burada, görüşmeyi yapan kişilerin yirmili yaşlarda olduğunu ve *meshliçe* (tr.meclis, toplantı) gibi eskimiş sözcük hariç başka hiçbir sözcük hakkında açıklama gereği duymadığını vurgulamak gerekir.

B. Bilgilendirmeye yönelik teknik ve açıklayıcı-kıyaslayıcı biçimler kullanılırken, konuşmacının dil tercihleri konunun kapsadığı kavramlarca yönlendirilir. Derlemde kaydedilen bu tür biçimlerde iç mekan, yemek, mimarlık, silah v.b. gibi özel terminolojiyi oluşturan ve Arnavutça sözcükleriyle değiştirilemeyecek birçok türkizmadan örnekler tespit edildi: *abdes* (abdes), *çarshaf* (çarşaf/baş örtüsü, *hicab*), *aksham* (akşam namazı), *xhuma* (cuma namazı), *odë* (aile büyüklerinin veya köyün önde gelenlerinin toplandığı alan/meclis), *tenxhere* (ten-cere), *tepsi* (tepsi), *çarshi* (çarşı, Osmanlı mimarisi tarzında olan çarşı), *imaret* (imarethane),

islihat (savaş kampı), *teqe* (tekke), *allti* (altı mermili ateşli silah), *kundak* (tüfek gibi bazı ateşli silahlarda bunları çeşitli yönlere çevirmeye yarayan, namlunun altında bulunan ağaç veya metal bölüm) *dimgjik* (dipçik), *şarki* (müzik enstrümanı), *çifteli* (iki telli müzik enstrümanı), *lahuta* (müzik enstrümanı) vs. Ancak, derlemde, yeni teknolojiler, siyaset, bilişim, tasarım gibi bilim alanlarından bahsedilirken türkizma içeren konuşmalara rastlanmadığı tespit edildi.

6.4. KST derleminde kullanılan türkizmaların anlambilimsel özellikleri

6.4.1. Sözcüksel ve biçimsel olgular

Kesit dili anlamsal bir kavramdır. Kesit dili, belirli bir duruma ya da toplumsal bağlam ile ilgili anlamlar konfigürasyonudur. Dolayısıyla, bu anlamları gerçekleştirecek tipik ifadeler, sözcüksel ve dilbilgisel özelliklere sahiptir. (Halliday, 1989: 27). Bu açıdan baktığımız zaman türkizmaların anlambilimsel açıdan ayrı başlık altında incelenmesinin önemini anlıyoruz. Bu yüzden, inceleme yöntemlerinde (3. bölümde) bahsettiğimiz kesit dil sınıflandırılmasının son iki kategorisinde yer alan biçemlere türkizmaların anlambilimsel özelliklerinden bahsederek ele alındı. Türkizmalar, ödünçleme süreci sırasında ve Arnavutçaya yerleştikten sonra birçok anlam değişimine uğramaktadır. Anlam daralması, anlam genişlemesi, iyileşmesi, kötüleşmesi gibi birçok süreçten geçmektedirler. Burada, çalışmamızın özlülüğünü korumak amacıyla bu konuların üzerinde fazla durmadan sadece biçimsel ve anlamsal olgulardan bahsedeceğiz.

Türkizmaların biçimsel ve anlamsal süreçleri dediğimiz zaman, aslında eşanlamlılarının eşbağımlı kullanım şekillerini kast etmekteyiz. Bahse konu süreçler, eşanlamlılar, eşsözler ve söz uzatımı aracılığıyla ifade edilen dizimsel (sentagmatik) ilişkilerdir. KST derleminde tespit edilen deyişbilimsel kullanımlar yani içinde türkizmaların bulunduğu deyimler, onların anlatımsal işlev yapan biçemlerde kullanıldığını gösterir.

Vajzoviç'e göre 'eşanlamlıların eşbağımlı kullanımları, dilbilimsel, toplumdilbilimsel veya deyişbilimsel sebeplerden dolayı gerçekleşmektedir.' (Vajzoviç, 1999: 204)

Böyle bir olgu, deyişbilimsel ve anlambilimsel bağlamda, konuşmacının

a. aynı veya benzer anlamı ifade eden sözcük birimlerini yinelemekten kaçınıp, bu şekilde anlatım tarzını tazelemeye ve güzelleştirmeye, hatta daha net ve açıklayıcı bir şekilde söze dökmeye çalışması (1)

b. aynı ya da benzer anlam taşıyan farklı sözcük birimlerini yinelemekle belli bir anlamı sadece işaretlemek, netleştirmek ve tamamlamakla kalmayıp daha derin bir şekilde yaşamaya ya da içselleştirmeye çalışması ile açıklanabilir.

Yukarıdaki sebepler, anlatım diziminde eşsöz (pleonasm) ve söz uzatımı (tautology) şeklinde ortaya çıkabilir. Bu iki olgunun ortak özelliği aynı sözcüklerin tekrarlanmasıdır. Her ikisi anlatımsal ve biçimsel ya da deyişsel araç olarak kullanıldığı için aralarındaki farkı kesin olarak tespit etmek her zaman kolay değildir. Totoloji⁵ ya da söz uzatımı 'bir kavramı aynı anlamda sözcüklerle anlatma, bir sözcük ya da düşüncüyü benzer sözcüklerle yineleme' olarak tanımlanırken pleonazım (Vajzoviç, 1999: 206) ya da eşsöz, anlam içeriğinin kısmen yinelenmesi yani bir kere söylenen bir şeyin tekrar, bazen de sebepsiz yere, anlatılması olarak tanımlanır. Totoloji bir deyiş ve anlambilimsel kategori olarak bağlamda, anlatım diziminde

eşanamlıların bağlaçsız yani virgül kullanarak ve bağlaçlı olmak üzere iki farklı şekilde belirir:

Derlemde rastladığımız eşanamlıların bağlaçlı ve bağlaçsız kullanımları aşağıdaki tablolarda görülebilir:

1. ..ato <i>adete</i> , tradita	(tr.) o adetler, gelenekler...
2. ..pa <i>busull</i> , pa kompas ..	(tr.) ..pusulasız, pusulasız..
3. .. <i>defa</i> ata i thojshin <i>dajre</i> ..	(tr.) defler, onalar onlara dayre diyordu..
4. ..ka ni <i>fidan</i> , ka ni lule..	(tr.) bir fidan(yeni yetişmiş çiçek), bir çiçek var..
5. po, jeshiltë, si e gjelbërt	(tr.) evet, yeşil, <i>yeşil</i> gibi
6. ..me kollomoq, me <i>misër</i>	(tr.) mısırlı, mısırlı
7. ..nji muhabet, nji tregim	(tr.) ..bir muhabbet, bir hikaye
8. ..te <i>pazari</i> , te tregu	(tr.) pazarda, pazarda (türkçe ve arnavutça kelimelerin ard arda kullanımı)
9. ..njifar <i>deal</i> (<i>ing.</i>), njifar <i>pazari</i>	(tr.) bir çeşit anlaşma, bir çeşit pazarlık
10. ..jam ul në skej, në <i>qosh</i>	(tr.) ..bir uçta, bir köşede oturdum
11. ..po lyp pjeshka, shefteli	(tr.) şeftali, <i>şefteli</i> istiyorum
12. Keni bo naj qeder, naj kader	(tr.) bir zarar verdiniz, bir yanlış yaptınız
13. ..jo <i>ilaçat</i> , jo barnat	(tr.) ..ilacıydı, (m) <i>ilacıydı</i> (şuydu, buydu anlamında)

Tablo 3: Eşanamlıların bağlaçsız (virgüllü) eşbağımlı kullanımları

1. Adetet e zakonet tradicionale	Geleneksel adet ve gelenekler
2. Njerëzit me din e iman (deyiş)	Dini imanı olan insanlar
3. Potere e gjurulldi (që thotë miletin ynë)	... (halkımızın deyimiyile) patırtı ve gürültü

Tablo 4: Eşanamlıların bağlaçlı kullanımları

Bazı örneklerde sözcük değil cümle tekrarı görüldü:..*i rah, i sakaton* - (tr.) dövdü, sakatladı

Yukarıda da söylediğimiz gibi plönastik ifade deyince, genelde, anlam içeriğinin kısmen tekrarlanması kastedilir. Bu tür bir kullanım şu örnekte tespit edildi: ..ka qenë i zidum *duvari*. (tr. duvar yapılmıştı). ‘Yapma’ ya da inşa etme anlamını taşıyan ‘*zidum*’ eylemi slav kökenli bir ödünçlemedir ve kelime kökünde yine *duvar* anlamını içermektedir (söz be söz çevirisi:*duvar edildi*).

Tablo 3'teki örneklerin bazılarında yer alan ve Arnavutçaya yerleşmiş türkizmalar, geçirdikleri anlam değişimleri yüzünden kaynak dilde (Türkçede) taşımadıkları anlamlarla Arnavutça sözcüklerin eşanlamlıları olarak kullanılmaktadır:

(4).. gjithë verës kemi ushtuar në *bahçe*, i themi ne, në *kopsht* nën hijën e mollës // (tr.) yazın biz ona *bahçe* diyoruz, *bahçede* elma ağacının gölgesinde çalışıyorduk

(5)..si të varfën, si *gjynaha* // (tr.) yoksullar gibi, zavallılar gibi

(6)..rrugë ish e paasfaltuar, *xhade* // (tr.) yol döşenmemişti, caddeydi

(7).. *xhama* e qelqit // (tr.) cam camı

Örnek (4)'teki *bahçe* sözcüğü sadece meyve ve sebze yetiştirilen yer olarak kullanılır. Örnek (5)'teki *gjynah* (tr.günah) sözcüğü adlaştırma sürecinden geçip *zavallı* anlamını kazandı. Örnek (6)'daki *xhade* (tr.cadde) sözcüğü sadece *döşenmemiş yol* anlamında kullanılır. Örnek (7)'deki *xham* (tr.cam) sözcüğü gereksiz yere tekrarlama örneğidir.

Türkizmalar Arnavutçanın bazı eksiltili yapılarında (ellipsis)⁶ da kullanılır. BU yapılar, derlemde tespit edilen aşağıdaki örneklerdeki gibi tutumluluk, biçem vb. nedenlerden dolayı kaynaklanır:

(8) Për të fal (namazin e) *xhenazen* (tr.) Cenazeyi kılmak/ cenaze namazını kılmak yerine

(9) Falet (namazi i) *bajrami* (tr.) Bayram kılınıyor/ Bayram namazı kılınıyor yerine

6.4.2. KST derleminde türkizmaların deyim bağlamında kullanımı

Türkizmalar, büyük ölçüde, kalıplaşmış söz öbeklerinde kullanılır. KST derleminde bu tür söz öbekleri *běj* (yapmak), *jam* (olmak) gibi yardımcı fiillerin yardımıyla oluşan örneklerde kaydedilmiştir. Deyimsel yapılar ise özel bir yapı türü olarak sözlüklerde de yerleştirilmektedir. 'Anlambilim ışığında tanımlanacak olursa deyimler, uzun süreli kullanımdan dolayı gerçek anlamsal değeri haline gelen özel ve uyarlanmış bir anlam taşıyan söz öbeğidir denilebilir. Bu tür sözler, asıl anlamın içinden kaynaklansa da kaynaklanmasa da uygun bağlamlarda deyim haline gelmektedir.' (Vajzoviç, 1999: 209) Deyim birimleri kalıplaşmış söz kümeleri olduğu için sözcük sıralaması değiştirilemez. Konuşma dilinde bu tür yapılar ayrılmaz bir bütün olarak üretilir. Aşağıda, KST derleminde kaydettiğimiz söz öbeklerini, deyimleri ve mecazi anlam taşıyan bazı örnekleri Türkçe anlamlarıyla birlikte gösterdik:

Për hajr koftë (tr.hayırlı olsun), *njerëzit me din e iman* (tr. dini imanı olan insan/ insafılı, haysiyetli kişi), *ja me hatër ja me luftë* (iyilikle ya da kötülükle, ne olursa olsun gerçekleşecek), *m'ra në hise* (birinin payına düşmesi/ birinin sorumluluğunun başkasına düşmesi), *nxjerr nji pare për idare* (geçimi sağlamak), *inati m'vike* (bir olayı kabul etmekte zorlanmak/ inadına gelmek), *m'u bo kurban* (bir şey uğruna kendini feda etmek), *nuk na shkon muhabeti* (muhabbetimiz gitmiyor/aramız iyi değil), *dita e re nafaka e re* (yeni gün yeni rızık), *běj iftarin* (orucu açma eylemi), *bojn llaf* (konuşuyorlar/dedikodu yapıyorlar – anlam kötüleşmesi), *jem bo ortak* (bir konuda işbirliği yapmak), *ditë pazari* (eskiden şehrin meydanında alışveriş yapıldığı gün), *keni bo naj qeder* (bir şeye zarar vermek), *rahmet shpirti* (rahmetli, merhum), *jon dal n'sabah qefi* (sabah keyfine kalktılar), *u pjektë në xhehnet* (cehennemde yanasın), *me xhepat bosh kemi ecë* (cebimiz boş geziyorduk/ çıkarsız), *e ka zanat ato* (anlam kötüleşmesi/

genelde kötü işlerle meşgul olmak), *ështënë zor* (zor durumda olmak), *s'ki zorme...* (birşeyi yapmak zorunda olmamak), *ndreqja samarin mire atij* (birine semerini vurmak/yerini göstermek), *sari si dylli* (çamsakızı gibi sarı/soluk, benzi soluk), *jepsha zor* (bir işin olması için gayret göstermek/uğraşmak), *me zor* (zorla,zoruna), *hi në qef* (birinin beğenisini kazanmak/beğenmeye başlamak), *kam qef* (yapmak istemek), *i kom qef* (beğenmek/sevmek), *me të njejtin avaz* (aynı avazla/aynı şekilde devam etmek/bir şeyi tekrarlamak), *politika është e saktatume* (siyaset zarar görmüş), *kundra neve e kundr hamomit* (bize ve filan kötü kişiye karşı/burada *hamam* sözcüğü anlam kötüleşmesi sürecinden geçti), *babai im është jataku i tyre* (söz be söz çevirisi: 'babam onların yatağıydı'/babam onlara yataklık yaptı), *dynjenë ka me bo kahre* (dünyayı kahredecek/herkese zor anlar yaşatacak), *kiametin e bojke* (bir şeye çok kızarak bağırıp çağırmak, feryat etmek), *dita e kijametit* (kıyamet günü), *kurdish xhenazen* (cenaze merasimini hazırlamak), *ka pas nji lezet jeta* (hayatın bir güzelliği/bir tadı vardı), *bojsha me lezet* (memnuniyetle yapıyordum), *den baba den* (oldum olalı, çok eski zamanlardan beri, ezelden beri/ 'dededen, babadan' (Dizdari, 2005:204,) vs.

Türkizmaların anlamsal özelliklerinden bahsederken başka bir dil olgusunu daha anmak gerekir. Bir grup ödünçlemenin kaynak dildeki şekil ve anlamları erek dilin sistemi ile uyum sağlamadığı görülmüştür. Bu tür sözcükler kaynak dilden erek dile çevrilebilecek türden sözcüklerdir. Fakat, dilsel sebeplerden çok dil dışı sebeplerden dolayı ödünçleme sürecinin ilk aşamasında çevirinin yapılmadığı ve erek dile olduğu gibi yerleştiği görüldü. Bu tür kullanımlara genelde dini bağlamalarda veya günlük yaşamdan örneklerde rastlanmıştır: *Allahile* (tr. *allah aşkına*), *mozallah* (*maazallah/tanrı korusun, tanrı esirgesin*), *ishalla* (*inşallah/tanrı isterse/umarım*), *hoshgeldiniz* (hoşgeldiniz), *hajdeni* (hadisenize!), *hajde bujrum* (hadi buyurun!), *hilaf-hilaf* (tr. gruplar halinde). Burada *fi-sebil-al* (hiçbir karşılık beklemeden) deyimini de ilave edilebilir. Bu kelimeyi bağlamıyla birlikte göstermekte fayda vardır: '...domethanë ishte ajo dashuria pak artificiale. Nuk ishte ajo krejt qe thojmë na fise-bile-al për zotin.' (.. yani o sevgi biraz yapmacıktı. Allah için dediğimiz *fi-sebile-al* değildi.) Buradan, konuşmacının doğru yerde kullansa da deyimini tam anlamını bilmediği görülebilir.

Bu grup ödünçlemelerin arasında yer alabilecek ve sıkça kullanılan şu deyimlere de rastlandı: *vallai/vallahin/vallahi* (vallahi), *demek/medemek* (demek ki/yani), *kysmet/kësmet* (kısmet), *mashalla* (maşallah) ve *nejse* (neyse).

Anlatımsal açıdan daha güçlü ifadeler kullanabilmek için konuşmacıların Türkçe eklerin yardımıyla Arnavutça kökenli sözcüklerden oluşan, *hibrid*, yani hem kaynak ve erek dilden alınan unsurların birleşimiyle oluşan (Jaşar-Nasteva, 1998:36) türkizmaları kullandığı tespit edildi:

-li eki, *sabërli* (sabırlı), *borxhli* (borçlu), *kasabali* (şehirli), *merakli* (meraklı), *Prishtinali* (Priştineli) örneklerinde görüldü.

-lerë çoğul eki, genellikle aile üyelerinin çoğul şeklini ifade etmek için kullanıldı: *axhallarë* (amcalar), *baballarë* (babalar), *mixhallarë* (amcalar), *agallarë* (ağalar), *dajallarë* (dayılar), *xhaxhallarë* (amcalar), *pashallarë* (paşalar), *beglerë* (beyler), *shehlerë* (şeyhler). Bu ek sadece ailenin erkek üyeleri için kullanılır, kadın üyelerinde kullanıldığı görülmemiştir.

-*gji/-xhi/-çi* eki, bir işi ya da sanatı meslek edinen kişiyi adlandırmak ve adlara ve bazı sıfatlara gelerek bir şeye alışkanlığı, bir şeyi huy edinmeyi gösteren alışkanlık sıfatları yapmak için kullanılır (Korkmaz, 2009: 41). Bu ek Arnavutça kökenli sözcüklere eklendiğinde ironi ve küçümseme anlamını katan sözcüklerin türetildiği ve dolayısıyla Arnavutça sözvarlığının içinde güçlü bir anlatımsal araç olarak görev alan örneklerde yer aldığı görülmüştür: *ambëltorgji* (tatlıcı), *bahçebanxhi* (bahçıvan), *bërlllogxhi* (gübreçi), *duhanxhi* (sigara içen), *dajrexhi* (daire çalan), *gurbetgji* (gurbetçi), *furraxhi* (fırıncı), *interesgji* (çıkarıcı), *jorganxhi* (yorgancı), *jabanxhi* (yabancı), *kafexhi* (kahveci), *kavgagji* (kavgacı), *maqinagji* (makineci), *poresçi* (vergi memuru), *qiragji* (kiracı), *sahatçi* (saatçi), *zhurmaçji* (gürültücü, velveleci).

-llək/-llak: *refugjatllek* (mültecilik), *qyqarllək* (korkaklık), *bajraktarllək* (bir işin öncüsü olma), *bashkallak* (birlikte, birliktelik), *bollək* (bolluk), *boshllak* (boşluk, eksiklik yoksunluk duygusu), *hajlazllək* (haylaz olma durumu), *fukarallək* (yoksulluk, güçsüzlük), *haxhillək* (hacı olma durumu), *infernierllak* (hemşirenin yaptığı iş, hemşirelik), *masterllak* (yüksek lisans), *njerëzillək* (insanlık), *obërlluk* (üniformalı, kalın önlük), *ustallək* (ustalık), *vëllazerllak* (kardeşlik).

-çe eki: popullorçe

Sonuç olarak, teşvik edici işlevi açısından biçem veya kesit diller açısından türkizmaların çağırışımıcı, değer verici, küçümseyici ve ikna edici olmak üzere dört biçem türünde de kullanıldığı tespit edilmiştir. Burada çağırışımıcı biçemin belirli bir grubun hazır bulunmasını gerektirdiğini hatırlatmak gerekir. Derlemedeki bu tür kullanımlar, genelde din bağlamında ya da muhatabın islam dinine mensub olmasını gerektiren konuşmalarda görüldü. Örneğin: *abdes, selam, sure, xhenaze, xhuma, teqe, shehlerë, tyrbe, ziqr, shehadet, sheit, allahile, ashk, ferexhe, fisebibal, haxhillək, imam etj*. Değer verici ve küçümseyici biçem kullanılırken –*gji/-xhi* ve –*llak* eki ile oluşan hibrid sözcüklere rastlandı. Bu Türkçe eklerinin sahip olduğu anlatımsal işlevlerinden dolayı, türetikleri sözcüklerin Arnavutça sözcükleriyle değiştirilemeyeceğini gösterir. İkna edici biçem kullanılırken ise türkizmaların kullanıldığı en tipik örnekler bağlaçlar ve deyimlerdir: ‘*hatta*’ anlamında kullanılan *bile* ve *bile bile, allahile, mazallah, ishalla, vallahi* v.s.

Sonuç

KST derleminde 600’den fazla türkizma kaydedildi (Ek’te derlemedeki türkizmaların listesi verilmiştir). Büyük bir kısmı(184 sözcük) Arnavutça Güncel Sözlüğünde yer almamasına rağmen konuşma dilinde sık sık duyulabilen sözcüklerden ibarettir. Sözcüklerin önemli bir kısmı Türkçe ekleriyle oluşmaktadır. Dolayısıyla, bu eklerin Arnavutça dilbilgisinde üretken ve aktif ekler arasında yer alması gerekir.

Arnavutça özenli dil değişkesi özensiz konuşma dili ile gitgide örtüşüğünden dolayı türkizmalar her iki kesit dilinde kullanımını korumaktadır. Özellikle metaforik, ironik gibi anlatımsal görev yüklenen biçemlerde güçlü bir ifade aracı olan türkizmalar, Arnavutçanın özenli dil değişkesindeki aktif kullanımını canlı tutmakta. (Ör. *kiyamet, denbabaden* – oldum olalı). Bunun örneklerini standart lehçeyi kullanmayıp özenli dil değişkesini kullanan konuşmacılarda gördük.

Ayrıca, özenli dil değişkesini kullanan bazı konuşmacılarda türkizmaların kullanımı her ne kadar en aza inse de, bilgilendirmeye yönelik teknik ve açıklayıcı-kıyaslayıcı biçimler kullanılırken belirli konularda kullanılmaları şarttır. Çünkü, aile, ev, mahalle, şehir, müzik, tasavvuf, din, çeşitli araç ve gereçler gibi özel terminoloji oluşturan sözcüklerdir. Örneğin: *babë* (baba), *sharki* (bir çeşit müzik aleti), *ziqr* (bir tarikata bağlı olanların Tanrı'nın adını ard arda söylemesi), *çarshi* (çarşı), *dysHEME* (döşeme) v.b. Bu sözvarlığının çoğu, Arnavutça karşılıkları olmayan ya da onların yerinde kullanılan sözcüklerin duygusal ve entelektüel düzlemde konuşmacıyla ilişki kurulamayan türden sözcükler olduğu için değiştirilmesi zor ve hatta imkansız olan sözcüklerdir.

Türkizmalar, ödünçleme süreci içinde uğradıkları anlam değişiklikleri yüzünden (4), (5), (6), (7), (8), (9) ve farklı bağlam ve kesit dillerinde gösterdikleri anlam çeşitliliği yüzünden Arnavutça sözcükleri ile değiştirilemez. Türkizmaların başka sözcüklerle değiştirilmesini bir sözcüğün birden fazla kesit dilinde gösterdikleri aktif kullanım yüzünden de imkânsızlaşmaktadır.

Notlar

- 1 Bu eserler, Türkçe, Arapça ve Farsçanın etkisi altında gelişen bir Arnavutçayla yazılan Divan Edebiyatı türünden eserlerdir. Bazı araştırmacılara göre Arnavutçadaki türkizmaların bu eserler üzerinden incelenmesinde fayda vardır. Diğerlerine göre ise aslında, 'beytecilerde çok fazla şark kökenli yabancı sözcük yoktur,(...) Arnavutça sözvarlığının genel durumu hakkında bir kanıt oluşturmaz.' (Lloshi, 2015, *Perla*. s. 23-27)
- 2 <https://www.ethnologue.com/about/language-status> bkz. *Ethnologue* dilbilimi alanında öncü SIL International tarafından yetkilendirilmiştir.
- 3 Arnavutça Milli Derlemine ulaşmak için şu linke bakınız: <http://web-corpora.net/AlbanianCorpus/search/common-search-start-en.html>
- 4 *Sugar* sözcüğü Arapça kökenli Osmanlıcada *küçük, küçük çocuk, buluga ermemiş çocuk*, anlamını ifade eden *şagir* sözcüğünün çoğul şekliyle türemiştir. Arnavutçada ailenin en küçük çocuğu anlamında kullanılır.
- 5 Çalışmadaki dilbilimi terimleri İmer, K. vd.'ne ait Dilbilim Terimleri (2011)'e dayanarak kullanılmıştır.
- 6 Tümcede kimi öğelerin silinmesi, eksik olması ya da kullanılmaması; ör. Şekeri/kalbi var (Şeker/kalp hastalığı var yerine).

Kaynaklar

- Aksan, D. (2003). *Her yönüyle dil*. Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Aronoff, M. (1985). Orthography and linguistic theory. *Language*, (pp. 28-72) *Language Society of America*.
- Demiraj Sh. (2013). *Gjuha shqipe dhe historia e Saj*, Akademia e Shkencave të Republikës së Shqipërisë. Tiranë: Onufri.
- Dizdari, T. (2005). *Fjalor i orientalizmave në Gjuhën Shqipe*. Tiranë: AIITC.
- Friedman, V. (2002). *Macedonian*. Skopje: Lincom Europa .
- Douglas, B. and Finegan, E. (1994). *Sociolinguistic perspective on register*. New York & Oxford: Oxford University.
- Halliday, M.A.K. (1990). *Spoken and written language*. New York: Oxford University.
- Halliday, M.A.K. and Hasan, R. (1989). *Language, context and text: Aspects of Language in a Social-Semiotic Perspective*. New York & Oxford: Oxford University.
- İmer, K. ve diğ. (2011). *Dilbilim sözlüğü*. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi.

- Jašar-Nasteva, O. (1998). *Kontaktet gjuhësore në hapësirat Ballkanike*. Shkup: Logos-A.
- Krajni A., (1965), Hymja e turqizimave në shqipen dhe përpjekjet për zëvendësimin e tyre. *Studime Filologjike*. No.1, pp.143-151.
- Korkmaz, Z. (2009). *Türkiye Türkçesi grameri- Şekil dilbilgisi*. Ankara: TDK.
- Reinkowski, M. (2002). Kulturerbe oder erblast? Zum status der turzismen in den staaten südoesteur pas, insbesondere des Bosnischen. *Mediterranean Language Review 14*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- Rugova, B ve Rugova, L.S. (2015). *Hyrje në gramatikën e tekstit të gjuhës shqipe*. Prishtinë: Trembelat.
- Rugova, L. (2017). The formal and informal status of Turkish loanwords in Albanian. *Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi (VII (13) cilt)*. ss. 225-234.
- Vajzović, H. (1999). *Orijentalizmi u književnom djelu (Lingvistička analiza)*. Sarajevo: Orijentalni Institut.
- Wierzbicka, A. (1999). *Semantics primes and universals*. New York: Oxford University.
- Xhanari, L. (2012). *Turqizmat dhe semantika e tyre në fjalorët e shqipes*. Tiranë: Botimet Dudaj.

Elektronik kaynaklar

<http://oralhistorykosovo.org/?s=h>

<http://web-corpora.net/AlbanianCorpus/search/common-search-start-en.html>

<http://www.fjalori.shkenca.org/>

<https://www.sketchengine.eu/>



DOI: 10.22559/folklor.1054

folklor/edebiyat, cilt: 25, sayı: 100, 2019/4

The Impact of Turkish Poetics in Albanian Poetry and Folk Culture

Arnavut Şiirindeki Türk Şiir Sanatı İzleri
ve onun Arnavut Halk Kültürüne Etkisi

Abdulla Rexhepi*
Nuran Malta Muhaxheri**

Abstract

Albanian poetry of Oriental tradition which began to emerge during the Ottoman period, that continued throughout the twentieth century, was structured within the schematization and poetic formulations of the Turkish tradition. The Albanian poets of the period originally succeeded to create in Turkish, Persian and Arabic languages, where subsequently introduced this tradition to their Albanian creativity. Communist ideological studies had ignored, even deliberately overlooked, judging as the poetry and culture of the national enemy. But our research argues that this type of literature had an enormous influence in the culture and particularly in the national Albanian literature. Thus, the Albanian poetry, created within Ottoman poetical and aesthetic-philosophical systems, has left deep traces in Albanian mentality and culture and has occupied an important place in the structuring of the Albanian mentality. Our paper argues that this poetry tradition reflects the ontological and epistemological condition of the Albanian people for many

* Prof. ass. Dr., University of Prishtina "Hasan Prishtina", Faculty of Philology, Department of Oriental Studies, abdulla.rexhepi@uni-pr.edu Orcid ID: 0000-0001-7788-229X.

** Prof. assoc. Dr., University of Prishtina "Hasan Prishtina", Faculty of Philology, Department of Turkish Language and Literature. nuran.malta@uni-pr.edu. ORCID ID: 0000-0001-7147-2556.

centuries, which has also penetrated deeply into the subjugation of Albanians. The paper additionally assesses the traces that Turkish classical poetry has left in Albanian folk culture and folk literature.

Keywords: *Classical Turkish poetry, Albanian poetry, Aljamiado literature, Beytejis literature, Albanian folk culture*

Öz

Arnavut Doğu şiiri geleneği, Osmanlı döneminde ortaya çıkmış ve 20. yüzyıla kadar da varlığını sürdürmüştür. Bu süreç içinde de Türk şiir geleneğinin şiirsel muhtevası ve formülasyonları içinde Arnavut şiiri teşekülüne devam etmiştir. Dönemin Arnavut şairleri ilk başlarda Türkçe, Farsça ve Arapça olarak edebi eser vermeyi başaramışlar, daha sonra bu şiir geleneğini Arnavut dilinde yazılan eserlerine taşımışlardır. Bu nedenle Arnavut şairler, bazı kavram ve motiflerin ya da Klasik Osmanlı-Türk edebi söylemlerinin Arnavut Edebiyat Tarihine girmesine sebep olmuşlardır. Bu tür edebi söylemlerin kaynağı, temel olarak Osmanlı İmparatorluğu'nun eğitim kurumlarında ve daha sonra Arnavut topraklarında kurulan medreselere taşınan Arap-Fars-Türk bilgi geleneğidir ki sonraları Arnavut dilinde de etkili olmuş; dini eserler yazılmasından daha çok Arnavutça ilk şiir eserlerinin meydana gelmesine sebep olmuştur. Albanoloji çalışmalarında, bu edebi gelenek "Arap alfabesiyle Arnavut edebiyatı", "Alhamiado edebiyatı" ve "Beyteciler edebiyatı" gibi farklı isimlerle adlandırılmıştır. Lakin, bu tür şiir geleneğinin isimlendirilmesi ve bazı araştırmacıların çalışmalarından çıkan sonuçlar, onu ürettiği ortamdan saptırılmış ve ona belirsiz farklı boyutlar kazandırmıştır. Bu nedenle, bu isimlendirilmeler, şiirsel ve kültürel referanslarından ve kaynaklarından, yani Osmanlı kültür geleneğinden uzaklaştırdığı kanısındayız. Ayrıca komünist ideoloji mantığının çerçevesinde olan çalışmalar, Arnavut milletin düşmanın şiiri ve kültürü olarak değerlendirilerek, kasten gözden kaçırılmışlardır. Albanoloji çalışmalarında hala bu şiire karşı önyargılı ve bilimsel dışı tutumlar gözükmektedir. Bazı Arnavut araştırmacılarına göre, bu şiir geleneği geçmişte bazı edebi ortamlarda sınırlı kalmıştır ve ondan sonra gelişen Arnavut kültüründe hiçbir katkısı olmamıştır. Ancak araştırmamız, bu tür bir edebiyatın, Arnavut kültürüne, özellikle Arnavut halk edebiyatında büyük bir etkisi olduğunu göstermektedir. Bu çalışma, Arnavut İslam-Doğu şiiri geleneğinin şiirsel biçimlerini ele alıyor ve bazı Arnavut bilim insanlarının bu şiirin Arnavut halk edebiyatından etkilendiği kanaatini sorgularken, yine bu şiirin klasik Türk şiirinin tam etkisi altında olduğunu da savunuyor. Hali hazırda, Arnavut şiirine yansıyan Türk klasik şiirinin şiirseliği, estetiği ve kavramları, Arnavut topraklarında Tekke geleneğinde, Arnavutça'da Mevlid okuma dini törenlerinde ve çok sayıda Arnavut halk şarkılarında bulunmaktadır. Böylece, Osmanlı şiir ve estetik-felsefi sistemler içinde yaratılan Arnavut edebiyatı, Arnavut zihniyetinin ve kültürünün derinden etkilediğini ve ayrıca, Arnavut zihniyetinin yapılanmasında önemli bir yer olduğunu söylemek mümkündür. Bu nedenle bu tür bir şiirsel yaratıcılık, hala yeterince yayınlanmadığı, çalışılmadığı ve yorumlanmadığı söylemek mümkün, lakin Arnavut edebiyat tarihinin ayrılmaz bir parçası olarak kabul edilmelidir. Makalemiz, bu şiirin yüzyıllarca Arnavut halkının ontolo-

jik ve epistemolojik durumunu yansıttığını, ve hatta bu milletin derin bilinçaltına işlediğini görüşünü öne sunuyor. Çalışma ayrıca, Türk klasik şiirinin Arnavut halk edebiyatında ve halk kültüründe bıraktığı izleri de değerlendirmektedir.

Anahtar sözcükler: *Klasik Türk şiiri, Arnavut şiiri, Alhamiado edebiyatı, Beyteciler edebiyatı, Arnavut halk kültürü*

Introduction

With the penetration of the Ottoman Empire in the Balkans, along with the Ottoman military artillery and administration, the mechanisms of production of knowledge and art were installed, thus throughout those centuries of Ottoman rule, albeit likewise after the withdrawal, this knowledge and art continued to extend their influence in the Balkan society, including the Albanian society. The Ottomans opened schools, mosques, teqesas and other cultural facilities in the Balkans, where the Albanians were educated and introduced to the Turkish Islamic culture, which they embraced and indigenised as their own for a very short period of time. As a result, the people of Balkan who agreed to become part of the Ottoman Empire's political and cultural system experienced radical ontological, epistemological and cosmological transformations. During the Ottoman presence, Albanian people had formed theological and philosophical-aesthetic theories, which subsequently deeply influenced the mentality and cultural identity of the Albanians. Thus, within the system of Ottoman worldview of art, philosophy and aesthetics, there occurred Albanian creators who reached the highest peaks of poetry of the period, among whom we can mention Mesihî of Prishtina, Yahya bey Dukagini, etc. Within the Ottoman ruling system, there were created local pashaliks in the Albanian regions, in the courtyards of which were organized entertainment nights where poetry was read. Since the participants and leaders of these pashaliks did not have sophisticated intellectual education, they could not understand the poetry in Persian and Turkish language, hence the need for creations in Albanian. On the other hand, creations in Albanian began in the teqesas as well, so that its members understood the significance of poetry and ilahî, hence enjoyed the spiritual-mystical teachings and were educated in this spirit. Consequently, Albanian people acquired a new and rich culture qualitywise as well as quantitywise.

The late-poetry studies presented the poetry "God, Do Not Leave Me Without Coffee" by Muchizada Libohova as the first Albanian poetry created under the influence of classical Turkish poetry. (Qosja, 1984:67, Elsie, 2005:45). This poetry was created in 1724. (Shuteriqi, 1976: 106). Yet, Nehat Krasniqi in his latest book (Krasniqi, 2017: 362) brings an Albanian poetry by Muçe / Mustafa Libohova in the Ottoman alphabet, for whom he writes that lived in the second half of the 16th century and in the first half of 17th century. According to Krasniqi, the origins of this Albanian poetry can be pushed even further, maybe a hundred years back. In addition to this poetry, so far have been published "Diwani" by Nezim Frakulla and "Myhtarname" by Shahin Frashëri, "Diwan" by Sheh Maliqi, "Poetical Compilation" by Zenel Bastari, works of Mehmet / Muhamet Kyçyku, works of hafiz Ali Korça and hafiz Ali Ulqinaku. Likewise, there were published 20 Mawlids in Albanian (poems for the Prophet). All these publications create an opportunity for a clearer picture in regard to this literature.

The number of Albanian poets who created under classical Turkish-Islamic poetry forms and concepts goes up to 38, of which one is a female and the other males. (Hajdari, 2010:103-421, Krasniqi, 2017:321-422).

Up to the present, a number of studies have been conducted in respect of this kind of Albanian literature, although still, many topics and aspects have remained untreated and unknown, and one of these topics is the poetics of this poetry and its connections to classical Turkish poetry. Researchers such as Osman Muderrizi (1954), Hasan Kaleshi (1970/2015), Hajdar Salihu (2010), Abdulla Hamiti (2008) and Nehat Krasniqi (2017) have highlighted the epistemological and philosophical-aesthetic dimensions of Albanian poetry under the influence of classical Turkish literature, as well as, a considerable number of this literature have been transcribed in Albanian language current alphabet. Nonetheless, among them we did not encounter a convergence regarding the naming of this poetry, moreover there can be noticed some discordance in terms of its poetic forms. Thus, in this article, we will strive to problematize the naming of this poetry by the scholars to the present time, which we consider unsuitable, where we will argue with concrete evidence that the Albanian poetry of the oriental school, in every dimension, is under the influence, or say otherwise, it is a copy of classical Ottoman-Turkish poetry.

Invariably, among some Albanian intellectuals (Kadare, 2006; Apolloni, 2016), this literature in certain circles of creators is considered limited which has not been able to extend its impact on Albanian culture. While our research argues that this kind of literature has had a great influence on culture, in particular, on Albanian folk literature.

The research methodology used in our work is library-based, whilst, the study methodology is descriptive and analytical. In addition to the published bibliography, we have also used manuscripts of Albanian poetry in the Ottoman alphabet, some of which are in the libraries of Kosovo, Albania and Turkey, since we are of the opinion that in order to explore the poetic forms of Albanian poetry under the influence of classical Turkish poetry, the manuscripts of this poetry written in the Albanian alphabet with Ottoman graphs are crucial.

1. Controversial naming of this literature

In respect of the naming of Albanian literature created under the influence of Turkish classical literature, we still do not have a unique and comprehensive name among Albanian studies, consequently, in current studies this type of literature has been referred to as “Albanian literature in Arabic alphabet”, “Aljamiado literature” and “Beyteji literature”. Nevertheless, with a further sight, we notice that all three of these names have had substantial problems, where not only that none of them can not define the main dimensions of this poetry but they deviate it and connect it to other contexts.

At the beginning of studies on this literary legacy, the term “Albanian Literature in Arabic alphabet” was in more extensive usage, which defined the Albanian-language literature written in the Arabic script. Although this Arabic alphabet was initially modified by the Persians, adding four letters (p, ch, j, g), and later it was adapted by Turks to the phonological system of their language. Thus, Albanians borrowed such alphabet from the Turks, similarly,

trying to adapt it to the Albanian language. Therefore, the alphabet that Albanians borrowed, had lost many of the Arabic phonological features, and resembled more the phonetic system of the Turkish alphabet.

Hence, the naming of this literature as “Albanian literature in Arabic alphabet” is limited and highly technical, as it only takes into account the graphs of Arabic alphabet and denies the Turkish and Persian phonological elements. If we additionally consider the phonetic system of these languages, then it would have been better to call it Turkish alphabet, since the Turkish language alphabet is more similar to Albanian than the Arabic one. Concurrently, apart from the alphabet, this literature had borrowed oriental poetry, aesthetics, semantics and semiology with Turkish accent, so the desertion of the alphabet alone does not mean discarding of every feature of this literature. Hence such naming would be too restrictive and not wide-ranging.

The other naming of this literature is “Beyteji literature”, meaning, the literature woven in “beyte-verse” and, apparently, the word “beyteji” has had a pejorative meaning. “By beyteji, it was meant simple people who occasionally created verses that satirize different things, hence, it alluded to a doodler, rhymer and these were ironic words for a person who aimed to achieve the craft and skill of a poet.” (Hamiti, 2008: 17). In addition to this fact, if the term “beyt” refers only to poetry then it should be noted that within this legacy there are also texts in prose which would be left out of the naming “Beyteji literature”.

The third naming is “Aljamiado literature”, the term used for the first time by Hasan Kaleshi (Kaleshi, 1970/2015), which afterwards became the most widespread term among Albanian and foreign scholars. As others have written (Kaleshi, 2015: 18, Hysa, 2000: 84), the word Aljamiado was a Spanish form of the Arabic word “Al Agamija”. The Arabs used the word “agam” for “the foreigner, not the Arab, but the barbarian, the Persian” (Hatibi, 1385: 69-76). This word was later used in Spain for the literatures of some nations who wrote literature in Spanish language, but with Arabic alphabet (Kaleshi, 2015: 21, Krasniqi, 2017: 341). It is worth mentioning that the word Al-Agamia was also used by the Arabs of Spain to name the Romance languages of their neighbours (Krasniqi, 2017: 341). Starting from the source meaning of Al-Agam, the stranger, barbarian, we comprehend that this word was used for the “other”, “the stranger” and “the barbarian”, and we must be mindful of the fact that in the past Persians in pejorative were called “agam” by the Arabs.

The naming of this literature, with the term Aljamiado, has also been doubted by Rexhep Ismajli who besides considering it as “generalised, that can let aside the peculiarity of different cultures, as well as, it can be mechanic, if it does not take into consideration the circumstances of the formation, creation and functioning of various literatures in cultural contexts,” correspondingly, he righteously concludes that the “mechanical transfer of the term aljamiado from the tradition of Roman-Arabic contacts to an Albanian tradition can be contradictory, because beyond the writing, in the Albanian tradition we can talk about Albanian-Persian contacts and the Ottoman complex as a whole.” (Ismajli, 2000: 33-37). Thus, from the texts available today it turns out that this kind of Albanian literature was completely under the influence of classical Turco-Persian literature. We must also be cognizant of the fact that there is a big difference between Arabic Islamic culture and Turco-Persian

Islamic culture. Some scholars divide Islamic civilizations into the Islamic Civilization of the Arabian Peninsula and the Islamic Turco-Persian Civilisation (Frye, 1991: 21-33). Nevertheless, as Shahab Ahmad also notes, the Turco-Persian civilization expanded from the Balkans to Bangladesh and the institutions of these regions where the same educational system was installed, resulting in cultural similarities (Ahmad, 2015: 76). Among these similarities is the poetry created by these nations. Thus, if the term *Aljamiado* has named the literature of nations – that in communication with the Arabs - created under the influence of Arabic language and literature, then it may be deficient and perhaps not appropriate to name a literature that is created under the influence of Turco-Persian literature.

Accordingly, given that Ottoman culture was entwined by the three major Islamic cultures, the Arab, Persian and Turkish (Develi, 1998/38) and as a result of the synthesis of these cultures, “an Ottoman cultural school was created to cultivate a rich cultural creativity, especially literary one.” (Karateke, 1995:13) Due to this and the naming of this literature as “Albanian literature with Arabic alphabet”, “*Aljamiado* literature” and “*Beyteji* literature” remove it from its poetic and cultural references, hence from the Ottoman cultural school. Thus, giving it other names, as it has been done so far, we are of the opinion that it deviates from the Ottoman context and can link it to other cultural worldviews with which Albanian culture has had no contact.

2. Poetics of Ottoman poetry in Albanian poetry

The Albanian poetry of the Ottoman tradition was created within the poetic structure of classical Turco-Persian poetry, even if some scholars came to other conclusions. Osman Muderrizi has far earlier expressed the opinion that the Albanian poetry of oriental tradition was created within the frames of the Albanian folk verse. Muderrizi asserts that “the verse construction technique in Nezimi’s *Diwan* is folk technique. This technique with all its merits and shortcomings did not remain only in Nezimi¹ but passed on to all the other poets of the Albanian literature with the Arabic alphabet.” (Muderrizi, 1954: 75). Whereas Hasan Kaleshi considers this statement of Muderrizi unsustainable and writes: “In the thitherto writings on Nezimi, it is regularly emphasized that he has abandoned the Arabic quantitative metre system and has received the verse of folk poetry. We are very sceptical of this finding, moreover, we are inclined to believe that Nezim has adhered to quantitative metre.” (Kaleshi, 2015: 21) Hence in this manner Kaleshi in attempt to prove his attitude compares the poetry of *Muçizada Coffee* with a Turkish poetry. Whereas Rexhep Ismajli considers this proof of Kaleshi insufficient to conclude that this literary tradition was created under the influence of the Arabic quantitative metre. (Ismajli, 2000: 36) In his study on *Nezim Frakulla*, Abdullah Hamiti suffices only to mention the attitudes of these Albanian scholars and does not pronounce on this issue. Hamiti although he asserts that “it is natural that the literature in the Oriental languages, as well as in the Albanian language, have followed the principles of Oriental poetics, when it comes to the form, the genre, the ideal of life, and ultimately the artistic ideal,” nonetheless, a little below he makes an unsustainable statement when he states: “... we must emphasize the fact that the poets of our lands, in addition to the adoption of the principles of Arab-Persian poetry and literature, are simultaneously fed with the expression and forms of our folk poetry, where they displayed more realism and expressed more deeply the local environment.” (Hamiti, 2008: 43).

Nonetheless, “Metre (aruz) was the main element sustaining Arabic poetry, and later Persian and Turkish, just as the pillar keeps the tent standing. For him, the aruz for the basis takes the form of poetry, not the number of syllables. Consequently, the important point was the form of the syllables, but not the number of the syllables, therefore, these syllables determined the quality of a poem. These forms of Arabic metres then penetrated the Persians.” (Pala, 2006: 14). The same metre with all its features can be seen in the Albanian creativity of the poets who wrote with the Ottoman script. Besides, now that we have published many texts from this literature and that we have at hand a considerable number of their manuscripts and publications in the original, the poets of this tradition have tried to respect the metre of classical Turkish poetry at its extreme. “Something like this can be seen in their original writings, since the transcripts could not retain every element of the Arabic-Ottoman script, or even the transcripts consciously or unconsciously did not maintain the length and the shortness of pronouncements, rhythm, rhyme, and in many cases have not transliterated every phoneme of oriental language.” (Levend, 2014:132) The themes and the artistic concepts (mazmun) of poetry codified in ancient Arabic-Persian rhetoric, and repeated by Turkish classical poetry, are evidently seen in the creativity of Albanian poets. Persian and Turkish classical poetry is overcrowded with such themes and figurative concepts that, as according to many scholars and literary critics, they killed the beauty of this poetry. (Sami, 1298: 87-88)



Facsimile from the manuscript of “Vahbiye Sharif”, work of Tahir Efendi Boshniak

As seen in this manuscript, the work “Vahbiye” by Tahir Efendi Boshnjak (aka The Great Efendi)², written in Albanian using Ottoman scripts, began with the well-known metrics “fâilâtun fâilâtun fâilât”. Like Tahir Efendi, the other authors of this tradition were also loyal to this metrics. To observe the loyalty of Albanian poets of oriental tradition to classical Ottoman poetry and rhetoric, one must first see the almost sacred significance of poetry’s

norms and systems in the tradition of poetic creativity in the Orient, as well as, punctual dedication to the finer details during the application of this poetry and rhetoric in their creativity. Poetics and rhetoric were taught with great dedication in Ottoman educational institutions on Albanian lands, with the aim of qualification and specialization to read, comprehend and interpret the sacred Islamic texts. Due to this reason in this Albanian poetry, especially in its colossuses, we can find almost all the features of Turkish classical poetry, such as in poetic creations in Turkish, Persian, and Arabic where we encounter: praise with his poetry by the poet himself; the dominance of poetry to prose; the priority of the non-religious and individual themes while less space is given to religious and social topics; use of Arabic-Persian-Turkish quantitative metre; the insignificance of the entirety of poetry but of the couplets (beyt); language and expressions were artistic and adorned; and many other similar features. Therefore, when we read poetry created in the Ottoman alphabet, it results that they were not only loyal to this poetry but also did not allow any element of native Albanian poetry penetrate their creations. In the poetry of the Albanian poets of the Ottoman tradition one can see all forms and types of classical poetry of the orient, starting from the hadeeth, the gazelle, the mesnevi, to the rubairat, ilahi and the teria.

3. The extent and impact of this poem in Albanian culture

In the Communist ideological studies and literature prevailed a harsh and hostile discourse against the Muslim identity of Albanians and Islamic culture, in general. Thus, scholars formed in this ideological system described the Albanian literature of the Ottoman tradition as the creation of the invader and the enemy, furthermore, by giving it another direction, they did not hesitate to call it “homosexual literature” (Kadare, 2006: 6). While some other scholars claimed that this literary creation ended with the withdrawal of the Ottomans from the Balkans, and thus failed to leave traces in Albanian culture. According to Apolloni, this Beyteji literature died alongside the deaths of its authors (Apolloni, 2016: 21). Nevertheless, wider researches prove that this literature has continued to be written in Albania until after the Second World War, although it was written in Albanian alphabet. While in Kosovo and other Albanian territories this kind of poetry continued to be written until by the end of the 20th century, even in both Ottoman and the Albanian alphabets.

Regarding the fact that if this poetry has been read or just created, the visits and the participation in the mystical life and rites of Albanian teqe (dervish lodge), we see evidence that this poetry is still read, interpreted and mystical beliefs of Albanian dervishes are constructed according to the teachings of mystic poets or mystical poets. In most of these teques, the poetry of Mevlana and Yunus Emre is read as well and in many cases are likewise read in Turkish. During the rituals of the month of Muharrem, fragments from Hadika by Fusuli, translated by Dalip Frashëri, Mukhtarname by Shahin Frashëri, and Karbala by Naim Frashëri are still read in the teques (Rexhepagiq, 2003: 56). Otherwise, in many Albanian ceremonies still continue the reading of poems of Mawlid. Mawlid in Albanian is read in several versions and in the past this poem was considered one of the main references of structuring religious beliefs of Muslim Albanians. The poem of Mawlid also continues to be the most read and most experienced poetry among Albanians.

The Albanian poetry of Ottoman tradition is likewise the main reference of urban folk music and song, which is still very acceptable to the Albanian environment. Albanians refer to these songs as “urban songs” or “yare”, from the Turkish word “Yâr”, meaning beloved one. This genre of music is sung and heard in all Albanian territories, even the Balkans. When we study the poetry of Isuf Myzyri (1929-1939), one of the greatest creators of Albanian urban song texts, we note that they contain all the poetic, aesthetic and philosophical elements of Turkish-Persian gazelle. Myzyri’s songs are sung and continue to be sung in all Albanian lands and are interpreted by the greatest masters of Albanian folk songs such as Qamili i vogël³ and Nexhmije Pagarusha⁴. Urban songs are structured on the motifs and lyrical outlines of the lost-Turkish ghazel, “whose traces are still noticed in the folk cultures of the Eastern nations” (Andrews & Kalpaklı, 2005: 195) Below we are bringing a poetry-song by Myzyri with the intent to notice the similarity to the shape and content of the ghazels.

<p>Kur pata nji lule t’bukur Thashë se do ta kem përher. Iku fluturoi si flutur Edhe s’mujta me i marr erë. Lulen n’dorë unë kur e pata Kimetin nuk ia dita. Vaj sa shpejt na u ngrys nata Unë këtë gja nuk e prita. Lulja prej dorës ç’më ra Unë nga gjumi u zgjova. Më la të shkretë si gur varri Dhe nga mendja shkallova. Unë prej lules s’kam t’langu’ Si asht gjithë kjo dashuni Dhe sa vjen duke u shtu’ Merre kupën edhe pi. Dy herë leva n’Elbasan Njofta lulen e vërtetë. Pije Myzyr si t’kam thanë Kjo është jeta e vërtetë.</p>	<p>When I had a flower I thought I would have it forever. But it flew like a butterfly Even its smell cannot smell I. When I used to have a flower I did not know its value. Alas, how quick the night has ended This is not what I awaited. From my hand fell the flower I woke up from my slumber. As a tombstone desolate it left me And from my mind it crazed me. I will never depart from my flower As long as this love will not be over And it still be the grower You take this cup and drink it over. Twice was I born in Elbasan And I knew the true flower. Drink you Myzyr as I said This is the real life I meant.</p>
---	--

The traces of this poem are found in the rhapsodies, or as called by the people “shahir”, deriving from the Turkish word “Şair” meaning the poet. Albanian folk songs with an epic and patriotic character are full of motives, metaphors and symbols from the Albanian poetry of the Ottoman tradition. As for the experience, we are mentioning a well-known and liked song by Kosovo Albanians, called “Aleph, Aleph, it is better to die” sang by Rizah Bllaca⁵, as well as, by other singers. The song is written in 14 stanzas. Before each stanza we have a kind of lamenting refrain “Amoon ja dost (Alas, my Friend)” and it also ends with “haj haj (hey, hey)” or “medet medet (help, help)”. Most of the stanzas apart from three, start with

a letter from the Arabic-Ottoman alphabet. Many Albanian poetries, and many folk songs, begin with the word that names the first Arabic alphabet letter, Aleph, but that in the mystic discourse has the meaning of *Allah*.

<p>Aman ja dost, Hej, Elif Elif, ma mirë me vdek, tuk se mrrini vilajeti HEJ! Be Bilahi se kujtova para nej na munoj dovleti haj haaj. Aman he dost, Tek texhrube le ta bojmë tuk qe e mrijem ahir zamanin Hej edhe baba i turqenijes i dha krye Din-Dushmanit Medet, medet Aman ja dost Xhym xhynahet i bojna tybe inshallah vjen isaf-inçari Asht habit fort ky hallki, sheriatin ja u dan qyfari, haj haj Aman ja dost Ej i hutuem o kjo jetë, mos t'ia rren menja e insanit Hej, dall dynjaja kuj' s'i ka met, masi s'i met hazreti Sulejmanit Ja dost, he dost.</p> <p>Aman ja dost, E ze zullumi qe na zhdrypi edhe u shtrve turqenia HEJ! Rej rixha atij sulltani, ata i preftë hazreti Mehdi, haj haj...</p>	<p>Alas my Friend, Oh, Aleph, Aleph, it's better to die, before vilayet (ottoman empire) comes Oh, by God, I've heard we were troubled by gov't hey, hey,</p> <p>Alas thou Friend, We must have this assay, as we lived to this day As the father of Turks allowed the infidel Help, help</p> <p>Alas my Friend We will repent, hope the ruler mercy will show The folks are tormented, as infidel makes the law Hey, hey</p> <p>Alas my friend Confusing is life, in deception don't be World wasn't left to holly Suleiman, it won't be to thee Oh Friend, thou Friend,</p> <p>Alas my friend, Violence grew the Turk has submitted oh Hey! Beseech the Sultan, and may holly Mehdi catch the foe...</p>
---	--

As it is seen, the Albanian poetry of the Ottoman tradition has not only continued to be created and read, but it has managed to extend its influence through the deeper dimensions of the spiritual and intellectual lives of Albanians besides even nowadays many continue to experience and enjoy this culture. This poetry and as a result, this intellectual tradition continues to influence the epistemological and ontological dimensions of a large part of the Albanian people.

Nevertheless, after the founding of the Albanian state, particularly after the installation of the communist system in Albania and Yugoslavia, this Islamic literature and culture, which during the five centuries of Ottoman rule reflected the ontological, epistemological and

cosmological condition of the majority of Albanians, not only was denied in its entirety, and was discredited as a foreign culture and as an enemy's culture, but it was neither explored nor subjected to literary criticism and philosophical studies. The communist regime used all state structures to install a new ideological discourse based on Marxism-Leninism, through which it aimed to create a new communist Albanian who had to disengage all cultural connections with his past. As a result of this initiative, all literary, philosophical, religious and cultural creativity had to be forgotten, and so the Albanian people "experienced a great ontological crack" (Shayegan, 1386: 24-35) the consequences of which are felt to this day. Setting up a new educational system created a new language and discourse that formed scholars and scientists who did not understand their not too distant past. All of these events caused the culture of Islamic prowess, including the Albanian poetry of the Muslim area, to remain unexplored, uninterpreted and incomprehensible.

Conclusion

The naming of the Albanian literature of the Ottoman school as "Albanian literature of Arabic alphabet", "Aljamido literature" and "Beytejis literature" are not all the dimensions of this literature, hence are very incomplete and not all-inclusive. Such naming can detract Albanian poetry from the Ottoman context and may relate it to other contexts, such as the Arabic context, with which Albanian culture has no direct connection. The Albanian poets who created under the Ottoman poetics have fanatically preserved the quantitative Turco-Persian metric, due to this, they were forced to use Arabic, Persian and Turkish words. The allegations that this poem was influenced by Albanian folk poetry appeared as unstable since, initially, this poem was elitist and the introduction of any folk element was considered a weakness and a flaw of the poetry while the poet himself and this approach and sensitivity was also transferred to our Albanian poets. Such allegations were the result of not reading this poetry from the original texts in the Ottoman alphabet, or by not knowing Arabic-Persian-Turkish poetics and rhetoric. Thus, the Albanian poetry, created within Ottoman poetical and aesthetic-philosophical systems, has left deep traces in Albanian mentality and culture and has occupied an important place in the structuring of the Albanian mentality. Due to this reason this kind of poetic creativity is considered an inherent part of the history of Albanian literature, where although it can be said that it is still not sufficiently published, studied and interpreted. Therefore, studies of this poetic creation, apart from being considered contributions to literary studies and criticism, may also serve for critical Albanian cultural studies, particularly in the studies of the Albanian nation identity stratification.

Endnotes

- 1 Ibrahim Nezimi-Frakulla (1685-1760) is one of the most productive poets of Albanian poetry of the Ottoman tradition. He wrote a Divan in Albanian, two Divans in Turkish, one in Persian and one in Arabic.
- 2 Tahir Efendi Boshniak (1770-1850), religious scholar and poet from Kosovo. He is the author of several religious works in Albanian, Turkish and Arabic.
- 3 Qamili i Vogel (1923-1991) was a popular singer of Rhapsodic Traditional music.
- 4 Nexhmije Pagarusha (1933-) is a popular Albanian vocalist, musician and actress from Kosovo.
- 5 <https://www.youtube.com/watch?v=J89aQRMJ7R0>

Bibliography

- Ahmad, Sh. (2015). *What is Islam?- The importance of being Islamic*. Princeton University.
- Andrews, W. and M. Kalpaklı. (2005). *The age of beloveds: Love and the beloved in early modern Ottoman and European culture and society*. Durham: Duke University.
- Apolloni, A. (2016). *Koferi i Konicës*. Prishtinë: OM.
- Develi, H. (1998). *XVIII. yüzyıl İstanbul hayatına dair 'risâle-i garîbe'*. İstanbul: Kitabevi.
- Elsie, R. (2005). *Albanian literature: A short history*. London: I.B. TAURIS.
- Frye, Richard N. (1991). Pre - Islamic and early Islamic cultures in central Asia, in Robert L Canfield (Ed). *Turco-Persia in historical perspective*. Cambridge: Cambridge University.
- Hamiti, A. (2008). *Nezim Frakulla dhe Diwani i tij shqip*. Shkup: Logos-A.
- Hatibi, E. (1385). *Huviyyet-i Irani der Shahname*. Name-i Farhangistan 60. (Payiz) Tehran.
- Hysa, M. (2000). *Alhamiada shqiptare*. vëllimi I, Shkup: Logos A.
- Ismajli, R. (2000). *Tekste të vjetra*. Prishtinë: Dukagjini.
- Kadare, I. (2006). *Identiteti evropian i shqiptarëve*. Tiranë: Onufri.
- Kaleshi, H. (2015). *Letërsia shqiptare e Alhamiados*. Hikmet 6 (Journal). (A. Hamiti, Trans.). (Summer) Prishtina: Institute for Humane Science "Ibni Sina".
- Karateke, H. T. (1995). *İşkodra şairleri ve Ali Emiri'nin diğer eserleri*. İstanbul: Enderun.
- Krasqniqi, N. (2017). *Zhvillimi i kulturës shqiptare me ndikime orientale prej shekullit XVIII deri në fillimet e rilindjes kombëtare*. Prishtinë: Instituti Albanologjik.
- Levend, A.S. (2014). *Türk edebiyatı tarihi*. İstanbul: Dergâh.
- Maliqi, Sheh. (2014). *Sheh Maliqi dhe Divani i tij shqip*. Përgatiti për botim: Jahja Hondozi, Shkup: Logos A.
- Muderrizi, O. (1954). *Nezim Frakulla*. Buletini (Journal) I Sh. Sh. Tiranë).
- Pala, İ. (2006). *Divan edebiyatı*. İstanbul: Kapı.
- Qosja, R. (1984). *Historia e letërsisë shqipe I*. Prishtinë: Rilindja.
- Rexhepagiq, J. (2003). *Dervishët, rendet dhe teqetë në Kosovë, në Sanxhak e në rajonet tjera përreth, në të kaluarën dhe sot*. Prishtinë: Dukagjini.
- Salihu, H. (2010). *Poezia e Bejtexhive*. Tiranë: Eugen.
- Sami, Ş. (1298). Şarkta Şiir ve Şuara 2. *Hafta, (1. cilt)*. S. 6, (27 Şevval).
- Shayegan, D. (1386 [2008]). *Asya der beraber-e gharb*. Tehran: Entesharat-e Amir Kabir.
- Shuteriqi, Dh. (1959). *Historia e letërsisë shqipe*. V. 1, Tirane: Universiteti shtetëror i Tiranës, Instituti i historisë dhe i gjuhësisë.



DOI: 10.22559/folklor.1095

folklor/edebiyat, cilt: 25, sayı: 100, 2019/4

Halk Çevreciliğinin Ürettiği Yeni Bir Şiir Türü: 'Ekoaktivist' Şiir

'Ecoactivist' Poetry
in the Turkish Grassroots Environmentalism

Nejdet Özberk*

Öz

Çevre hareketleri edebiyat ve doğa yazınıyla yakından ilişkilidir ve aktivistler direnişlerini çoğu kez çeşitli sanat formlarıyla, görsel ve edebi çalışmalarla seslendirirler. Aynı şekilde şiir ile politik eylem arasında yakın bir ilişki vardır ve şiir toplumsal gerçekliğin ifade edilmesinde önemli bir rol oynar. Şiir sosyoekolojik adaletsizliklere karşı muhalefetin dile getirilmesinde bir toplumsal katılım aracıdır. Şairler yaratıcı çabalarıyla insanları protesto hareketlerine katılmaya çağırır ve teşvik ederler. Bu makale yerel çevre hareketleri bağlamında Türk halk şiirinde çevreci protestonun şiirsel dilini incelemektedir: *ekoaktivist şiir*. Türkiye'de endüstriyel kapitalizmin yıkıcı yayılımına tepki olarak ortaya çıkan yerel çevre hareketlerinde ekoaktivist şiirin bir analizi yapılmaktadır. Ekoaktivist şiirin ayırıcı niteliğinin çevreci protestoyu dillendirmek ve genel kamuoyunda sosyal ve çevresel meselelere yönelik farkındalığı ve duyarlılığı arttırmak olduğu görülmektedir. Politik ekoloji, eko eleştiri ve ekoşiir perspektifini kullanan bu çalışma ekoaktivist şiirin politik bir sanat olduğu kadar politik bir pratik olduğunu da gösterme amacındadır. Çalışma için Türkiye'nin farklı yerlerinden sanal kartopu tekniğiyle derlenmiş sekiz ekoaktivist şiirin her biri verdiği ekoloji politik mesajlar yorumlanarak analiz edilmiştir.

Anahtar sözcükler: *şiir, ekopolitik şiir, ekoaktivist şiir, Türk halk çevreciliği*

* Dr. Öğr. Üyesi, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, nozberk@nevsehir.edu.tr. ORCID ID: 0000-0001-7410-8776.

Abstract

Environmental movements are closely linked with literature, and nature writing and activists often voice their resistances through various art forms, mainly visual and literary works. Similarly, there is also a close relationship between poetry and social action and poetry plays a crucial role in the reflection of social reality. Poetry serves as a means of social participation to voice opposition against the socioecological injustices. The poet seek to call and encourage people to join the protest movements through their creative efforts. This study examines the poetical language of enviromental protests in contemporary Turkish folk poetry: *ecoactivist poetry*. The paper proposes an analysis of ecoactivist poetics of popular or grassroots environmental struggles in Turkey against the destructive penetration of industrial capitalism. It is seen that the main distinctive characteristics of ecoactivist poetry is of voicing the environmental protest and raising awareness and sensitivity of social and environmental issues among the general public. Engaging in political ecology, ecocriticism and using ecopoem analysis, this article demonstrates that ecoactivist poetry is a political practice, as well as a political art. In the paper eight ecoactivist poems, collected through virtual snowball technique from different localities in Turkey, analysed by interpreting the underlying ecology political messages within each of the selected poems.

Keywords: *poetry, ecopolitical poetry, ecoactivist poetry, Turkish grassroots environmentalism*

Giriş

Şiir, toplumsal ve kültürel yaşamın olduğu gibi çevresel aktivizmin de ayrılmaz bir parçasıdır. Çoğu kez, haksızlık veya adaletsizliklere karşı toplumsal protestonun dili şiirde ifadesini bulur. Türkiye’de son on beş yılda sıklığı ve görünürlüğü artan yerel çevre ve ekoloji hareketleri de kendi şiirsel dilini üretmektedir. Bu dil çevresel aktivizmin farklı aşamalarında farklı tarz ve biçim almaktadır. Bu araştırmanın sorunsalı halk şiirinin çevresel protesto ve aktivizm boyutunu gündeme getirmek ve tartışmaktır. Diğer bir ifadeyle bu çalışmada her biri birer çevresel hak ve ekolojik adalet mücadelesi olan yerel çevreci protesto hareketlerinin dilinin şiir üzerinden çözümlenmesi amaçlanmaktadır.

Türkiye’de mevcut çevre sorunlarını, politikalarını ve uygulamalarını, ihtilaflarını, yerel “yaşam alanlarındaki” çevre mücadelelerini ve bu çevreci hareketlerin halk şiirine de yansıyan protest dilini anlamak ve açıklamak için bunları ülkenin tarihsel ve toplumsal bağlamına yerleştirmek gerekir. Osmanlı İmparatorluğu sosyal, ekonomik ve ekolojik yaşamın üzerine inşa edildiği ‘Beş Deniz Yaylası’nda doğmuştur (Sander, 2016: 15-21). İmparatorluğun tarihi boyunca toplumun doğayla ilişkisini göçebelik ve yerleşiklik üzerinden küçük köylülüğe, tarımsal ve ekolojik artığın aktarımına dayalı prekapitalist toplumsal ilişkiler belirlemiştir (Ercan, 2009). Gerileme döneminde kapitalist dünya ile eşitsiz ilişkiye girilmesiyle Osmanlı topraklarına bir yandan kapitalizm sızarken, diğer yandan da bu topraklar üzerinde gerçekleşen emperyalist rekabet imparatorluğun sonunu getirmiştir (Akyıldız, 2018). Özellikle büyük liman kentleriyle bağlantılı olan bölgeler hızla dünya pazarına eklenirken, bu bağlantılardan yoksun olan bölgelerde kapitalizm öncesi üretim biçimleri varlıklarını sürdürmüştü

(Kurmuş, 2012). Sosyal tarihçi Eric Hobsbawm (1995: 291) dünyada 20. yüzyıl sosyal devrimlerini ve köylülüğün geçirdiği dönüşümü anlatırken şunları söyler: “*Bu arada, elbette ki, tarımsal Avrupa’nın köylüleri toprağı işlemeyi bırakmıştı... Ancak Avrupa ve Ortadoğtu civarında sadece bir köylü kalesi kaldı: Türkiye. Burada köylülük zayıfladı, ama 1980’lerin ortasında hâlâ mutlak bir çoğunluk olmaya devam ediyordu.*” Hobsbawm’ın bu saptaması Türkiye’nin toplumsal yapısının gelişiminin, doğa-toplum ilişkisinin ve modern çevresel tarihinin oldukça önemli bazı özelliklerinin altını çizmektedir. Öncelikle bu dönüşüm temelde Türkiye’nin tarımsal ekonomiden endüstriyel ekonomiye, (feodalizmden) kapitalizme geç eklemlenmesiyle ilişkilendirilebilir (Quataert, 2016; Akyıldız, 2018; Özbek, 2015). Geç kapitalistleşen bir Osmanlı-Türkiye coğrafyası içerisinde köylülüğün dönüşümü de bu gecikme ile bağlantılıdır. Toplum-doğa ilişkisi kapitalist ilişkilerin yayılma eğilimlerine bağlı olarak gelişmiş, küçük köylülük hem varlığını sürdüren hem de çözülen bir değişim dinamiğı sergilemiştir (Kurmuş, 2012). Cumhuriyet, Osmanlı’dan bir köylü toplumu devralmıştır. Ancak toplum-doğa ilişkisini hala tarım üzerinden prekapitalist ilişkiler belirlemektedir. Bu açıdan toplum-doğa ilişkileri Cumhuriyet döneminde de küçük köylülüğün sürekliliğine bağlı olarak yoğun bir kırdan kopuş, mülksüzleşme, işçileşme, sanayileşme, göç, kentleşme ve ekolojik yıkım yaşanmadan gerçekleşecektir. Bu dönemde devlet eliyle kapitalist dönüşüm gerçekleştirilmeye çalışırken toplum-doğa ilişkisi de dönüştürülmüş, kapitalizmin nüfuzuna bağlı olarak ülkenin özellikle batısındaki yerel ekosistemleri üzerindeki baskı giderek artmasına rağmen kapitalist gelişme, yerel piyasaların ulusal tek piyasaya entegrasyonu henüz başlangıç aşamasında olduğundan kapitalizmin kırsal doğalar üzerindeki etkisi de sınırlı kalmıştır (Aytekin, 2007; Keyder ve Yenil, 2013). Bu yüzden çevresel tepkiler görülmediğı gibi herhangi bir çevre hareketi de gelişmemiştir. Yerelerde çevre hareketleri, halk çevreciliğı 2000’lerde maden, enerji ve inşaat projelerinin kırsal alanlara, vadilere, tarım ve orman alanlarına kesif bir taarruzla yayılmasının yarattığı sosyoekolojik tahribata karşı “*yaşam alanları savunmasına*” odaklı halk muhalefetiyle yerel ve bölgesel ölçeklerde ortaya çıkacaktır.

Bu çalışmanın konusunu oluşturan ekoaktivist şiirde ifadesini bulan, Türkiye’de son dönemde yaşanan kentsel ve kırsal sosyoekolojik değişmeler ile halk çevreciliğı özelinde doğa koruma mücadeleleri küresel ekonominin kapitalist hatlar üzerinden örgütlenmesiyle, kapitalist toplumun gelişimi sürecinde ortaya çıkan daha genel sosyo-ekonomik ve politik dönüşümlerle yakından ilişkilidir: Fordist Keynezyen kapitalizmden post-Fordist neoliberal kapitalizme geçiş. Endüstriyel kapitalizmin küreselleşmesinin, küreselden yerele toplumsal örgütlenmenin neoliberal dönüşümü, toplum-doğa ilişkilerinin ve doğal çevrenin yeniden biçimlenmesini de beraberinde getirmektedir. Bu gelişme ekonomik faaliyetlerin coğrafyasında radikal bir değişimi getirmiştir. Bir yandan Keynezyen modelin birikim ve merkez ülkelerinin ekolojik krizine çözüm ararken, devleti küçültmesi, ekonomik engelleri kaldırması, bu yolla çevre ülkelerinin doğasının, emeğinin ve pazarının küresel sermayeye daha fazla açık hale getirilmesi, serbest ticaret olanaklarını genişletip çevre ülkelerinin doğal varlıklarına, “kaynaklarına” erişimi arttırırken, üretimin coğrafyasını esnekleştirerek, özellikle üretimin emek yoğun ve kirli kısmını çevre ülkelere kaydırarak ucuz hammaddelere erişim sağlaması yoluyla doğanın metalaştırılmasına yönelik güçlü bir itki yaratmıştır. Bu itki yeni birikim coğrafyalarında kendini çitlemeler ve bunun sonucu olarak mülksüzleştirmeler şeklinde göstermiştir. İşte aşağıda ele alacağımız çevreci direnişler temelde bu sürecin, neoliberal birikim ve kriz çözüme stratejilerinin bir ürünüdür.

Dolayısıyla Türkiye’de devlet, toplum ve doğa ilişkilerinin yeniden şekillendirilmesi, dünyada 20. yüzyılda yaşanan sosyal ve kültürel değişimi sürükleyen tarihsel ekonomi politik dönüşüm sürecinin bir parçasıdır. Ancak bu dönüşüm ülke tarihinden kaynaklanan unsurlarla 1970’lerde başlayıp yeni bir kapitalizm biçimini doğuran küresel değişim dinamikleri arasındaki etkileşimle gerçekleşmektedir. Piyasanın dünyanın her yanında daha önce mübadele ilişkilerinin dışında kalan alanlara da yayılmasıyla birlikte Türkiye de daha önceden sermaye birikim süreçlerinin büyük oranda devlet müdahalesine bağlı olduğu ulusal kalkınmacı ve korumacı ekonomik sistemin 1980 sonrasında yerini dünya ekonomisiyle bütünleşen piyasa güdümlü yeni bir sisteme bırakmıştır. Dolayısıyla borçlanma ve yabancı sermaye, doğal varlıkların metalaştırılması, kentsel rant ve yolsuzluk üzerinden yürüyen son on beş yıllık dönemde toplum-doğa ilişkileri de yoğunlukla küresel kapitalist düzenin gerekleri doğrultusunda biçimlenmektedir. Öte yandan 2000’lerin başında politika ve kurumsal yapı (devletin dönüşümü) üzerinden kapitalist gelişme için hazırlanan uygun ortam ve 2000’lerin başında devreye sokulan kriz kaynaklı yapısal dönüşümle derinleştirilmiştir. Yaratılan bu sermaye birikim koşullarına bağlı olarak yayılma ve değerlendirme alanı arayan yabancı sermaye ülkeye akın ederek içerdeki sosyoekonomik dönüşümlerle literatürde “*yeni kapitalizmin*” (Buğra ve Savaşkan 2014) olarak nitelenen gelişmeye yol vermiştir. Bu yüzden günümüz Türkiye’sindeki kentsel ve kırsal toplumsal hareketlenmeler sadece hükümetlerin kalkınma söylemiyle ürettikleri yüzeyde görünen çevre, kent, tarım, ekonomi ve diğer sosyal politikalarına basit birer tepki değil, bu politikaları da üreten geniş politik ve ekonomik bağlamlar içinde evrilen tarihsel bir gelişmeye oturtulabilir: küreselleşme ve doğanın neoliberalleştirilmesi. Yukarıda kısmen değinildiği gibi neoliberal küresel koşulların ürettiği politikalar ve kurumlar bir yandan Türkiye’ye yansırken, diğer yandan da özellikle su ve enerji politikaları üzerinden özellikle HES, yol, maden, taşocağı projeleri ve doğaya yönelik diğer müdahalelerle kendisini göstermiştir (Aksu ve Korkut, 2017). Adaman ve diğerlerinin (2019) farklı bir bağlamda incelediği neoliberal kalkınmacılık, otoriter popülizm ve ekstartivizm, kronizm, yolsuzluk, tarımsal ve kırsal dönüşüm gibi dinamikler üzerinden işleyen ülkenin yeni ekonomi politikasına yaslanmaktadır. Üstelik Tansel’in (2016: 16) dikkat çektiği gibi Türkiye “otoriter neoliberalizmin en tipik örneğini temsil etmektedir.” Dolayısıyla aşağıda kültürel-edebi ürünleri incelenecek olan köylü direniş hareketleri de doğayı üreten, dönüştüren ve yeniden yapılandıran bu geniş dinamiklerden kök almaktadır. HES’ler ve köylü direnişleri ile bunları çevreleyen politikalar ve uygulamalar 1970’lerde kapitalist merkezde ortaya çıkan krizin ve bu krizin ürettiği çözümün Anadolu’nun kırsal ve kentsel doğasına yansıyan sonuçlarıdır. Aynı süreçler kapitalist dünya sistemi ölçeğinde işlediğinden sadece aşağıda ele aldığımız sekiz şiirin üretildiği mekânlara özgü de değildir. Bu yeni kapitalist düzenin, otoriter neoliberalizmin güçlerinin, şirketler ve devletlerin doğal çevreyi el koyma, çitleme ve mülksüzleştirme yoluyla birikim sürecine çekerek yayılma sürecinde yerel toplumsal doğalara tecavüz ederken rıza üretmediği yerel ekolojilerden direnişler yükselmektedir ve bu direnişler halk şiirinde de ifadesini bulmaktadır.

Açıkladığımız yeni kapitalistleşme süreci getirdiği *çitleme* ve *mülksüzleştirme* projeleri ile kırsal ve kentsel sosyal hareketler arasındaki diyalektik ilişkiyi öne çıkarmıştır (Şengül, 2013). Bu sosyal çatışma diyalektiği bir yandan rıza diğer yandan da zor ve şiddet üzerinden gerçekleşmektedir. Mülksüzleştirme projelerine karşı köylü direnişleri üretilemeyen rızaya

tepki olarak ortaya çıkmaktadır. Çitleme ve mülksüzleştirme projeleri üzerinden kapitalist yayılma sürecinde bir yandan devletin ve sermayenin şiddete başvurma eğilimi artarken diğer yandan kırsal tabanlı halk muhalefetinin, (çevre) aktivizminin neoliberal “çitleme” müdahalelerine ve şiddete karşı koyması devlet toplum ilişkisinin rıza boyutunu geri plana itip zor boyutunu öne çıkararak köylü direnişleri üretmektedir (Adaman vd., 2016). Günümüz Türkiye’sinde kırsal doğalara HES, maden, RES, JES, taş-mermer ocağı, endüstriyel tarım yatırımları şeklinde yönelen neoliberal müdahalelere, “çitlemelere” tepki olarak gelişen çevre hareketi yerel ve çoğunlukla ya “*Varımız yoğunumuz köyümüzdür, yaşamımıza DOKUNMAYIN*”, “*Köyüme-dereme-suyuma, ağacıma-ormanıma, ovama-yaylama, tohumuma-zeytinime-incirime-narıma DOKUNMA!*”, “*Köyümden, suyumdan, toprağımdan UZAK DUR!*”, “*Dağıımızı, taşımızı, ormanımızı, deremizi RAHAT BIRAK!*” ya da “*ÇEK ELİNİ cennetinden, toprağımdan suyumdan*” söylemleriyle ortaya çıkan köylü tabanlı çevre hareketleridir.

Toplumu ve doğasını, yerel yaşam alanlarını korumaya odaklı, çitleme ve mülksüzleştirme karşısı bu köylü hareketleri içinde direniş sadece fiziksel, maddi bir mücadeleyle sınırlı kalmamış söylem düzeyinde de gerçekleşmiştir. Bu esnada sorunla doğrudan yüzleşen yerel halkın şiir dilinde konusu doğa koruma mücadelesi olan yeni bir tarz şiir ortaya çıkmıştır: *ekoaktivist şiir*. İşte aşağıda incelediğimiz ekoaktivist şiirlerin 2000’li yılların Türkiye’sindeki doğada, dolayısıyla “toplumsal doğa”da radikal değişikliklere neden olan politik, ekonomik ve sosyal politikalar, bu şiirlerin derlendiği yerellerin toplumsal, ekonomik ve politik koşulları, yerel halkların sözlü kültür geleneği, Anadolu’da halk şiiri ve direniş kültürüyle ilişkili derin bir bağlamı olduğu görülmektedir. Bu şiirler sıradan bir şirket (artı devlet) ile köylü karşılaşmasını değil yerel sakinlerin, çevresel ve ekolojik adalet mücadelelerinin birer parçası olarak farklı tarihsel anlarda ve yerlerde toplumun yaşadığı canlı bir deneyimi sergilemektedir. Yaşamı ve doğayı koruma odaklı yerel halk hareketlerinin ve çevre edebiyatının da güçlü temsillerini ortaya koymaktadırlar.

Sosyal, ekonomik ve ekolojik değişimleri aynı sürecin parçaları olarak gören bu araştırmada yöntem açısından ekoeleştirme ve politik ekoloji odaklı disiplinler arası eleştirel bir yaklaşımı esas alınmaktadır. Hem ekoeleştirme hem de politik ekoloji özellikle 1990’larda toplumsal ve ekolojik krizin hızla derinleşmesine bağlı olarak ortaya çıkmıştır (Garrard, 2016; Robbins, 2012). Bir yandan politik ekoloji ve radikal coğrafya, diğer yandan da çevresel adalet ve ekoeleştirme alanlarında yapılan pek çok farklı çalışma hem edebiyat ile doğa arasındaki ilişkileri algılayışımızı değiştirmiş hem de yeni edebiyat türleriyle tanışmamızı sağlamıştır (Bryson, 2002; 2005; Buell, 2001; 2005; Cunsolo ve Landman, 2017; Peet vd., 2011; Perreault vd., 2015; Neumann, 2014)). Ancak, bu çalışma geleneksel anlamda bir edebiyat çalışması değildir. Bu çalışmada özellikle yerel kırsal toplulukların yaşam alanlarını koruma mücadelelerinde ortaya çıkmış olan halk şiirindeki yeni bir türün farklı bir okuma tarzı üzerinden analizi yapılmaktadır. Dolayısıyla bu çalışma bir yandan yerel çevre ve ekoloji mücadeleleri içinden doğan, diğer yandan da yerel doğaları yada yaşam alanlarını savunmaya yönelik bu ekoaktivist şiirde yansımaları bulan sosyal, ekonomik, ekolojik dinamikleri ve sosyoekolojik protestonun dilini anlama ve açıklama çalışmasıdır.

Veri toplama tekniği açısından bu araştırmada incelenen şiirler yürütmekte olduğumuz ayrı bir çalışma için derlenen 200 kadar şiirin arasından seçilmiştir. Yerel çevre ve ekoloji hareketi literatüründen görüldüğü kadarıyla bu tarz şiirlerin var olduğunu biliyoruz (Üstündağ,

2018). Ancak saha çalışmasında parça parça erişebildiğimiz bu şiirlere toplu olarak erişmek imkânsız. Bu yüzden halk edebiyatı ve halk bilimi ürünlerini derlemede yeni yöntem olarak, bu şiirlerin tamamına değilse bile önemli bir kısmına ulaşmak için önce şiirlerden haberdar olabilecek kişilere, onlar üzerinden de mümkünse şairlerine erişme imkânı verebilecek sanal kartopu tekniği diyebileceğimiz bir veri toplama tekniğinden faydalanılmıştır (Baltar ve Brunet, 2012). Şiirler, şairleri ve yerel çevre hareketine ilişkin bilgilerden oluşan verilerin büyük bir kısmı yerel çevre mücadelelerini takip ettiğimiz platform, hareket ve grupların sosyal medyadaki sayfa yöneticileriyle ve ardından da şairlerle Messenger üzerinden yapılan kişisel görüşmelerden, bir kısmı da gri literatür taramasından ve yerel çevre hareketlerinin ürettiği belgesellerden temin edilmiştir. Çalışmada kullandığımız veriler elbette ki sadece şiirlerden ibaret değildir. Şiirleri üretenlerin toplumsal, ekonomik kökenleri ve şiirlerin ortaya çıktığı bağlama ilişkin verileri de çalışmaya dahil etmek için mümkün olduğunca her şaire telefonla erişilmeye çalışılmıştır. Şiirler arasında seçim yaparken ekolojik içerikli, mücadele odaklı, belli bir eylemden çıkma, eylemde kullanılma, protest olma, olabildiğince tüm olayın hikâyesini anlatma kriterleri gözetilmiştir. Bu çalışmada toplam sekiz tane şiir analiz edilmiştir. Analiz tekniği açısından bu çalışmada, geleneksel anlamda şiirlerin şekil, dil ve üslup, muhteva gibi edebi özellikleri ya da içerikleri üzerinden “edebi bir tenkit ya da tetkik” ve “şiir tahlili” değil, tematik bir analizi yapılmıştır. Analiz yerel çevre ve ekoloji direnişlerinin bağlamları içinde ve şiirlerle bağlantısına işaret edilerek gerçekleştirilmiştir.

Araştırmamızın konusu ve yöntemine ilişkin bu girişten sonraki planı şöyledir: Birinci bölümde halk şiirini yeni bir türünü oluşturan doğa koruma odaklı ekoaktivist şiirin ekoeleş-tiri ve politik ekoloji perspektifinden nasıl ele alınabileceğine ilişkin kısa bir teorik çerçeve verilmiştir. İkinci bölümde Türkiye’de çevre ve ekoloji hareketleri ile incelemeye esas alınan şiirler ve şairler değerlendirilmiştir. Üçüncü bölümde, Türkiye’nin farklı bölgelerinden derlenen şiirler şairlerine, ortaya çıktıkları bağlam ve mekânlara ilişkin kısa açıklamalarla birlikte verilmiştir. Dördüncü bölümde şiirde ifadesini bulan ekopolitik temalar incelenmiş, sonuç kısmında ise genel bir değerlendirme yapılmıştır.

I. Politik aktivizm ve ekoaktivist şiir

Çevresel ve toplumsal sorunlar birbirleriyle iç içedir. Çevresel sorunların sebepleri politik olduğu gibi çözümleri de politiktir: bunlar bir iktidar ve eşitsizlik meselesidir. Bu bölümde politik aktivizmin dili bağlamında çevre aktivizmi, şiir, ekoşiir ve ekoaktivist şiirin bağlantısı açıklanmıştır.

1.1. Politik aktivizm

Aktivizm, haksız veya adaletsiz gördükleri bir durumumu düzeltmeye, çözmeye yada çare aramaya yönelik olarak birlikte faaliyet gösteren genellikle gönüllü bir grup yurttaşın eylemleridir (Castree vd., 2013: 3). Farklı şekillerde ortaya çıkan, katılımcı ve destekçileri olan, katılımcı ve destekçilerin farklı gerekçelerle katıldığı ve ayrıldığı, enformel ve formel biçimlerde örgütlenen, farklı eylem ve mücadele biçimleri, taktik repertuarı olan, devlet, medya şirketler ve ulusal ve uluslararası müttefikler gibi diğer aktörlerle etkileşen, doğan, büyüyen ve çoğu kez gerileyen ve toplumsal, politik ve çevresel değişiklikler getiren toplumsal hareket biçimi-

midir (Goodwin ve Jasper, 2015). Medeni haklar aktivizmi, siyah ve yerli hakları aktivizmi, kadın hakları aktivizmi, çevresel adalet aktivizmi gibi farklı biçimleri bulunur.

Politik aktivizm, daha ziyade bireylerin ve kolektif grupların toplumsal hareket biçimindeki sosyal ve politik değişiklikler getirmeyi amaçlayan sosyal ve çevresel adalet talepleriyle sokaklarda, fabrikalarda ve diğer kamusal alanlarda sivil topluma yönelik politik eylem pratiğini ifade eder. Bu faaliyetler mektup yazma, toplantı ve yürüyüş gibi kampanyaları, sivil itaatsizlik, sabotaj ya da diğer militan protesto biçimlerini içerebilir. Hatta direniş James Scott'ın (1985: 29) “*zayıfın silahları*” dediği halk masalları, dedikodular, beddualar, söylentiler, jestler, şakalar ve mizah gibi sayısız küçük eylem dahil daha gizli biçimler alabilir. Lora-Wainwright'ın (2017) Çin örneğinde “*uysal aktivizm*” olarak isimlendirdiği, çevresel sorunun yakın muhitteki etkilerini azaltmaya dönük, kolektif eyleme dayanmayan ama ona da mani olmayan daha az çatışmacı, daha bireysel ve aile odaklı taktikler içeren beklenmedik ve daha az görünür formlarda ifade edilen spesifik tepki biçimleri de ortaya çıkabilir. Sessiz değil ama sakin protesto, daha az görünür aktivizm biçimleri: *sakin çevrecilik*. Genellikle ölçek olarak yerel olmakla birlikte, politik aktivizm küreselleşme karşıtı hareketlerdeki gibi ulusal ve uluslararası ölçeklerde de ortaya çıkabilir. Medya, taban örgütleri, akademi gibi bir dizi alanda üretilir. Aktivizm baskıcı iktidar ilişkilerine meydan okuyarak sürekli bir düşünme, çatışma ve güçlendirme süreci yaratır.

1.2. Çevre aktivizmi ve şiir: Protestonun dili

Ekolojik kaygılar sosyopolitik temalarla bağlantılıdır ve edebi içerikten yoksun bir toplumsal hareket imkânsızdır. Her protesto hareketi süreç içinde müziğe, sloganlara, pankartlara, duvar yazılarına, belgesellere, basın açıklamalarına ve medyaya yansıyan bir protesto dili bulur, politik protestonun seslendirilmesine, söze dökülmesine ya da görselleştirilmesine yarayan bir dil üretir. Yine tüm kültürel ifade biçimleri, açık ya da örtük, içinde üretildiği dinamik toplumsal, ekonomik, ekolojik ve politik bağlamla ilişkilidir. Çevre, toprak ve insan hakları aktivisti olarak isimlendirilebilecek kişiler tarafından yazılan ve doğa koruma odaklı politik protesto veya direniş şiirleri olarak nitelendirilebilecek aktivist şiirler de yaşanan eşitsiz ve adaletsiz sosyal, ekonomik ve ekolojik süreçleri yansıtır, bu protesto dilinin ayrılmaz bir parçasıdır. Toplum, flora, fauna, dereler ve tepeler özelinde doğa ve çevre hakkı aktivisti şair tarafından da savunulur. Politik aktivizmin, mücadelenin içinden çıkan bu şiirler ayrırcı bir biçimde politiktir. İnsanların geçmişi, bugünü ve geleceği ile bağlantılı sosyoekolojik meselelere odaklıdır ve bu şiirler sadece doğanın değil, insanların da yıkıma, şiddete maruz kalmasını göstermesi açısından da politiktir. Bu şiirlerde sadece insanın kaygıları, sesi değil doğanın sesi hatta çığlığı da yankılanır. Bu şiirler aynı zamanda güçlü bir politik ekoloji söylemini de içinde barındırırlar.

Genel olarak doğa-çevre ile edebiyat özel olarak da şiir ve ekoloji arasında çok güçlü ve yakın bir bağ vardır (Keegan ve McKusick, 2001; Keegan, 2008; McKusick, 2010; Bate, 1991; Felstiner, 2009). Dünyadaki konservasyon hareketinin kurucuları ve modern çevre hareketinin öncülerinden birçoğu şairler ve yazarlardır (Palmer, 2001). Önemli ölçüde Sanayi Devrimi'ne bir karşı tepkiyi de içeren 18. yüzyıl İngiliz romantik şairlerinin yarattığı ekolojik bilinç Amerikan çevreciliği için kavramsal ve ideolojik bir temel sunmuştur (Castellano,

2013). Wordsworth, Coleridge, Clare, Blake, Shelley gibi romantik “tabiat (pastoral)” şairlerinin hemen hepsi modern doğa koruma hareketi (konservasyon) üzerinden günümüzdeki çevreci hareketlerin temel fikirlerine ve çekirdek değerlerine katkı yapmıştır. Bu şairlerin hayati etkisi Emerson, Thoreau, Muir ve Austin gibi sonraki şairler tarafından da açıkça kabul edilmiştir (McKusick, 2010: 11). Günümüz ekoeleştiri literatüründe tabiat şiirinin çağdaş çevresel krize yanıt vermeye, ekolojik kaygıları dile getirmeye çalışan, güçlü bir ekolojik vurgu ve mesaj taşıyan, ekolojik duyarlılığı ve farkındalığı olan, sosyoekolojik meselelerle doğrudan ilgilenen versiyonu ekolojik şiir, ekopoetry ya da yeşil şiir olarak tanımlanmaktadır (Bryson, 2005: 2; 2002). Ekopoetri çağdaş çevresel sorunlara ilişkin ekolojik kaygılara odaklanması, yeryüzündeki tüm yaşamın birbirine bağlı olduğunu tanınması, insanın doğaya hükmetme sorumsuzluğunu kabul etmesi açısından belirgin bir biçimde geleneksel tabiat şiirinden farklılık gösterir, onun ötesine geçer. Ekoşiir belli tarihsel koşullardan ortaya çıkan bir olgudur. Edebiyata ekoeleştirel bakışın ve 1990’larda “*ekolojik adalet olmadan sosyal adalet olmayacağını salık veren*” postkolonyal ekoeleştirisinin gelişmesiyle doğa-toplum ilişkisine insanmerkezci yaklaşımın sorgulanması sonucu literatüre yansımıştır (McKusick, 2010). Yukarıda vurgulandığı gibi önemli ölçüde dünya ekonomi politikindeki değişme, sermayenin küreselleşmesi olgusuyla birlikte 1990’lardan itibaren bir yandan radikal coğrafya, bir yandan politik ekoloji diğer yandan da çevresel adalet ve ekoeleştiri alanlarında yapılan pek çok farklı çalışma hem edebiyat ile doğa arasındaki ilişkileri algılayışımızı değiştirmiş hem de yeni edebiyat türleriyle tanışmamızı sağlamıştır (Ergin ve Dolceroccae, 2016). Benzer bir durum Türk halk şiiri için de geçerlidir. Tabiat şiirinin bolluğuna rağmen 2000’lere kadar ekoşiire rastlanmaz (Elçin, 1993). Aynı şekilde Türk edebiyatının bir dizi edebî metin incelemesinden ziyade belli bir okuma tarzı olan ekoeleştiri perspektifinden incelenmesi de oldukça yenidir (Oppermann, 2012).

Felstiner’in (2009) *Şiir Dünyayı Kurtarabilir Mi?* isimli kitabında dikkat çektiği gibi ekoeleştiri ekolojik aktivist şiir politik eleştiri ve toplumsal eylemin bir parçasıdır. Bu şiirler her şeyden önce katılımlı eylemden çıkar, performatiftir. Sadece insanların karşılaştığı insan hakları meselelerine odaklanmakla kalmayıp ekolojik savunuculuk da yapan bu şiir bir aktivizm biçimi ve güçlü bir direniş aracıdır. Çevre mücadelesi ekolojik vurgusuyla ifadesini bu şiirlerde bulur. Örneğin Egipten’in dikkat çektiği gibi (2013: 60) Afrika’da petrol kaynaklı ekolojik yıkımın en yoğun yaşandığı Nijer Deltasında “çevrecilik en radikal ifadesini şiirde bulur.” Şiirin her türü politik olmakla birlikte politik ekoloji özelinde yerel hareket ve çevre mücadeleleriyle ilgili politik şiirin de iki alt-türü öne çıkar: Birincisi protest şiir (*protest poetry*), ikincisi aktivist şiir (*activist poetics*) (Hughes-D’Aeth, 2017). Protestodaki şiir ile protesto şiirini kapsayan protest şiir belli bir toplumsal, ekonomik, kültürel ve politik değişikliğe muhalefeti, itirazı dile getirirken; daha spesifik bir biçimi olan mücadelecî, kavgacı aktivist şiir ise fiili politik hareketin, eylemin, mücadelenin içinden çıkar ve apaçık bir politik tavır sergiler, belli bir toplumsal olaya ilişkin bir tepkiyi, suçlamayı ve öfkeyi dile getirir. Doğa koruma-yaşam alanı savunma mücadelenin bir hediyesi olan ekoeleştiri şiirde toprak, su, gıda, hayvan hakları ve iklim adaleti savunucusu olan şair doğrudan politik eylemin katılımcısı, protestocusudur. Eko-aktivist şiirde şair, toplumun ve doğasının dönüşümünde kendisinin de bir parçası olduğu zayıf ve güçlü toplumsal aktörler arasındaki iktidar ilişkilerinin dökümünü yapar. Yoğun yapısal ve maddi eşitsizlikleri, sosyoekonomik ve ekolojik adaletsizlikleri, devletin ve sermayenin sistemik baskısını dile getirme işlevi görür. Bu şiir tarzı yüksek sesli ve keskin dilli radikal bir

estetik içerir; iktidara konuşma, sessize ses verme, ikna, eleştiri ve apaçık gerçeği haykırma gibi işlevleri vardır. Edebiyatın toplumsal ve çevresel muhalefet için sağladığı görece daha güvenli bir alanda aktivist-şair şiirde aktivizm ile şiiri, hak mücadelesini birleştirir. Şiirini çevre mücadelesine adanmış bu şiirler şairin ilk elden mücadeleye, doğanın yıkımına tanıklığının canlı ve somut gözlemlerini aktarır. Kalkınma, insan hakları, sosyal, çevresel ve ekolojik adalet ve çevresel demokrasi meselelerini kamusal alana taşıyarak ekolojik farkındalık yaratır.

II. Türkiye’de çevre-ekoloji aktivizmi ve şiir

Türkiye’de çevre koruma mücadelelerinin tarihi çok eskilere gitmez. Gerek Osmanlı gerekse Cumhuriyet döneminde tarihsel ve toplumsal koşullar gereği bir doğa koruma hareketi ortaya çıkmadığı, çevreci hareketler gelişmediği gibi (kısmen edebiyatta ifadesini bulan mistik ekoloji dışında) çevresel düşünce de görülmemiş, sığ kalmıştır. İlk çevresel kaygılar ve tepkiler Osmanlı’nın son döneminde İstanbul’da endüstriyel kaynaklı çevre sorunlarına yöneliktir. 1920’lerin ormancılık faaliyetleri dışında (Ormancılar Derneği ve Himaye-i Eşcar Cemiyeti) dışında modern çevrecilik 1950’lerde orta sınıfların öncülük ettiği park-kent “güzelleştirme” çalışmaları ve teknokratik yönelimli (emekli) bürokratların öncülük ettiği “ağaçlandırma” faaliyetleriyle başlar ve ulusal odaklı çevreci dernekler kurulur (Adaman ve Arsel, 2005). Türkiye’de son dönem çevre ve ekoloji hareketleri temelde kapitalizmin giriş yoğunluğu ve sızma biçimleriyle bağlantılıdır. 2000’lerin başından itibaren yoğun bir sermaye girişi ve içerdeki sosyopolitik dönüşümle birlikte ağırlıklı olarak inşaat ve enerji projeleri üzerinden Anadolu’nun kırsal doğasına radikal bir biçimde yansıyan yeni kapitalistleşme sürecine girilmiştir. Bu yeni kapitalistleşme sürecine uygun tarihsel ve toplumsal koşullara bağlı olarak üç tür doğa korumacı akım gelişmiştir: birincisi günümüzde “*çevreciliğin daniskası*” tabirinde ifadesini bulan anaakım (devlet ve şirket) çevreciliği, ikincisi sistem karşıtı ekolojist hareketler ve üçüncüsü halk çevreciliği. 1980’lere kadar günümüzdeki ana akım çevreciliğin temel aksarından ilkinin oluşturan kitlesel olmayan doğa korumacı bürokrat ve aydın çevreciliği ile 1990’larda bunlara katılan şirket çevreciliği, diğer yandan 1990’larda bunların ikisine de muhalefet olarak ortaya çıkan endüstriyel kalkınmayı sorgulayan antikapitalist yeşil ve ekoloji hareketleri, 2000’lerde ise maden, enerji ve inşaat yatırımlarının, sermaye yoğunlaşmasının kırsal alana yayılmasıyla yarattığı (yerel) sosyoekolojik krizlere karşı “*yaşam alanları savunmasıyla*” yerel ve bölgesel ölçeklerde ortaya çıkan halk çevreciliği öne çıkmıştır (Baykan, 2013: 9).

2.1. Türkiye’de çevre ve ekoloji aktivizmi

Türkiye’de kırsal çevre koruma hareketlerinin ilk ve en uzun soluklu örneği, 1990’ların başında Bergama’da Ovacık’da çokuluslu bir altın madeni projesine karşı başlatılan harekettir (Reinart, 2003). Bu hareket, Türkiye’de çevre hareketlerinin miladı olarak nitelendirilebileceğimiz dönüm noktasını oluşturur (Çoban, 2003). Projeyi otoriter devletin kararlılığı karşısında projeyi durduramamış olmasına rağmen, Bergama Hareketi çevrenin ve kalkınmanın toplumsallaştırılması açısından önemli roller oynamıştır. Öncelikle Türkiye’deki çevre mücadelesi algısını değiştirmiş, bir grup aydın, orta sınıf hareketi olmaktan çıkarak “yaşam alanı savunması odaklı” halk hareketine dönüştürmüştür. Toplumda çevre duyarlılığının kitleselleşmesini, sivil toplumun yaşam alanı savunusuyla devlete ve sermayeye karşı

direnişe geçebileceğini ve önemli kazanımlar gerçekleştirebileceğini göstermiştir. Aşağıda inceleyeceğimiz “Ölümler Altın Takar Mı?” şiiriyle ekoaktivist şiirde de ilk örnekleri veren bu hareket ürettiği emsal etkisiyle diğer pek çok çevre hareketine esin kaynağı olmuş ve eylem tarzlarıyla Türkiye’deki yerel mücadelelerde hatırlanan pratikler ve karakterler kazandırmıştır. Bergama Hareketi, çevre ve ekoloji mücadeleleri açısından çevre hukuku alanında ciddi kazanımlar getirerek çevre hukukunun gelişmesini de sağlamıştır: İhtiyat ilkesi, çevre sağlığı ve canlı yaşamının korunması yönünde emsal kararlar oluşturmuştur. Şiddetsiz toplantı, gösteri ve demokratik protesto hakkının, yaratıcı sivil itaatsizlik biçimlerinin kamuoyunda kabul görmesini sağlamıştır (Özen, 2009). Bergama köylü hareketiyle başlayan bu süreç günümüz Türkiye’sinde toplumu ve ekolojii olumsuz etkileyen faaliyetlerin yürütüldüğü derelerde, vadilerde, kırlarda ve kentlerde pek çok yerde hala devam etmektedir.

Yukarıda açıklanan yeni ekonomi politik gerçekliklere ve kapitalist gelişmelere bağlı olarak Türkiye’de 2000’li yıllarda birlikte kırsal ve kentte eşgüdümlü olarak derinleşen ekolojik krize karşı toplumsal mücadeleler hızla artmıştır (Aksu ve Korkut, 2017). Ulusal ve özellikle yerel mücadelelerin sayısının ve kamuoyunda görünürlüğünün atmasından daha hızlı bir biçimde doğal varlıklar çitlemeler yoluyla sömürünün konusu haline gelmiştir (Erensü vd., 2016: 30). Su, hava, toprak, gıda, bitkiler ve tohumlar hızlı bir biçimde metalaşma sürecine çekilmiş ve bu gelişmeler toplumsal yaşamda etkisini göstermiştir. Özellikle kırsalda büyük dönüşümler yaşanırken kır nüfusunun azaltılmasına yönelik ekonomik ve sosyal politikalar kentteki krizi de tetiklemiş ve bunun sonucunda kırsal alanda yeni mücadele dinamikleri ortaya çıkmıştır. Kamuoyuna temiz enerji olarak lanse edilen hidroelektrik santrallerinin sayısındaki hızlı artış kırsal nüfusu suya erişemez noktaya getirmiş, enerjide de bölgesel güç olma iddiasında olan Türkiye termik, doğalgaz çevrim santralleri, jeotermal, hidroelektrik santraller ve nükleer yatırımlarına ağırlık vermeye başlamıştır. Bu süreç içinde bir yandan özellikle HES ve iklim adaleti odaklı termik santral karşıtı mücadeleler gelişmiş, diğer yandan da tohum, gıda ve hayvan yemini korumaya önem veren GDO karşıtı mücadeleler doğmuştur. Altın madenciliği yağmasına karşı Türkiye’nin pek çok yerinde madencilik karşıtı çabalar gelişmiş, orman alanlarının talanının önlenmesine yönelik faaliyetler artmış, kentsel alanda da konutun piyasa için üretimine dayalı kentsel dönüşüm karşıtı toplumsal mücadeleler görünürlük kazanmıştır (Erensü, 2016: 32).

Tüm bu çabalar birbirinden görece olarak özerk bir tarzda açığa çıkmıştır. Bu hareketlerin esasen yerel ve bölgesel eksenli geliştiği, gündemine aldığı konu ile sınırlı *ad hoc* faaliyetler yürüttüğü, yeni yoksullaşan sınıflara dayandığı söylenebilir. Özellikle HES ve termik karşıtı mücadeleler Karadeniz Bölgesi ile akarsular ve dereler açısından yoğun bölgelerde artmıştır. HES karşıtı mücadeleler temel olarak suyun metalaştırılmasına karşı suyun canlı bir varlık olarak korunmasını eksen alan mücadelelerdir (Aksu vd., 2016). Karadeniz Bölgesinde Derelerin Kardeşliği Platformu ve Karadeniz İsyandır Platformu gibi esnek ve eylem birliği üzerinden bir araya gelen platformlar kurulmuştur. Muğla Yuvarlakçay’da HES karşıtı mücadele sırasında başlayan “nöbet çadırları” pratiği ülkedeki tüm ekoloji mücadelelerine yayılmıştır. Devletin etkin bir biçimde koruyamadığı doğal varlıkları halk dereler, vadiler ve tepelerde nöbet tutarak korumaya başlamıştır. Bu nöbet eylemlerinde kadınların ön plana çıktığı ve doğrudan eylem tarzının (çoğu zaman devlet şiddeti ile karşılanan biçimde) benimsendiği söylenebilir (Erensü vd., 2016). Ayrıca doğrudan eylem biçimine yönelmeyen her

mücadelenin bir tür başarısızlıkla sonuçlandığı ise toplum ve otoriter devlet ilişkisi tarafından kanıtlanmıştır. Doğrudan eylemler çevresel bilincin artmasından değil, daha ziyade yaşam alanlarına tecavüz eden çitleme projelerinin sayısal artışından kaynaklanmıştır, ama çevresel direnişler *ad hoc*, tekil karakterinden dolayı daima yerel ve küçük ölçekli kalmıştır. Bu hareketler politika değişiklikleri getirmeyi, medyanın ve kamuoyunun dikkatini çekmeyi ve belli projelerin doğrudan etkilerini durdurmaya ve azaltmaya toplumsal ve ekolojik koşulları doğrudan etkilemeyi amaçlamıştır. Ancak, doğrudan eylemlerin artışı belli yerlerde spesifik projeleri durdurmuşsa da çevre koruma ve ekonomik büyüme politikaları arasındaki dengesizliği hiç değiştirememiştir. Bazı projelere ilişkin sorunlar ve tartışmalar kamuoyu gündemine taşınabilmiş, kitlesel görünürlük kazanmış ve devletin iş dünyasının çıkarlarını kollamaktan başka bir şey yapmadığını ifşa etmiştir. Polisin, askerinin kamu düzenini ve bu düzenin hizmet ettiği çıkarları korumadaki işlevini ve meşruiyetini tartışmaya açmıştır. Hükümetler ve politikacılar ana akım dışı ekoloji ve çevre hareketlerini “*içerdeki düşman*” olarak görürken ana akım çevreciler hariç ekoloji hareketleri de hükümete ve şirketlere karşı konum almışlardır.

Toplumsal mücadelelerin projelerin karar alma süreçlerine katılım biçimlerinden birisi olan dava açma ve yargısal yolla karar alma süreçlerinin etkisizleştirilmesi, davaların pahalaştırılması, yargı kararlarının uygulanmaması, uygulanan yargı kararları sonrasında o projelere yeni izinlerin verilmesi hukuki güvenlik ilkesinin zedelenmesine yol açmıştır. Bu nedenle de anayasal hak ve özgürlüklerin tesis edilmesi ve karar alma süreçlerinde aktif olarak yer almak için yerel mücadeleler doğrudan eylem biçimlerini geliştirmişlerdir. Özellikle doğrudan eylem biçimleri açısından 2010 yılı sonrasında Gebze’de yükselen termik santral karşıtı mücadele çok önemlidir. Bu mücadele hem yerel hem ulusal hem de uluslararası toplumsal pratikleri etkilemiştir. Yuvarlakçay’dan emanet alınan nöbet çadırı eylemleri bir kazanım olarak Taksim Gezi Parkı ile başlayan fakat bununla sınırlı kalmayan toplumsal direnişlere ışık tutmuştur (Erensü vd., 2016; Akbulut, 2015). Gebze dışında Amasra, Silopi, Osmaniye, Yalova, Karabiga ve Aliğa başta olmak üzere pek çok bölgede yerel ekoloji örgütlerinden oluşan Termik Santrali karşıtı platformlar kurulmuştur. Bu yerel mücadelelerin termik santral sorunu iklim değişikliği ekseninde toplumsallaştıracak iklim adaleti koordinasyonu da 2010 yılında Gebze’de faaliyete başlamıştır (Aksu ve Korkut, 2017). Diğer taraftan Türkiye ekoloji mücadelesinin ciddi bir mücadele alanı olan madencilik sektöründe yaşanan yağmaya karşı özellikle Bergama deneyimi ardından Uşak Eşme Kışladağ’da, İzmir Efemçukuru’nda, Artvin Cerrattepe’de, Çanakkale-Balıkesir Kaz Dağları bölgesinde, Niğde Ulukışla’da güçlü altın madenciliği karşı direnişler gelişmiştir. Ekoloji hareketlerinin bir başka aksını Kuzey Ormanları Savunması özelinde yol, köprü ve hava alanı karşıtı hareketler oluşturacaktır. Tüm bu hareketler kolluk güçleri ile karşı karşıya kaldığında fiili ve doğrudan eylem biçimleri geliştirmiştir.

Türkiye’de halk çevreciliği olarak adlandırdığımız bu yerel çevre ya da taban hareketleri çeşitli sınıflar, statü ve politik görüşten kişi ve grupların bir araya gelerek oluşturduğu koalisyonlar şeklinde ortaya çıkmaktadır (Hamsici, 2012). Bu hareketler sol gelenekten gelen eski tüfekler, dar gelirli köylüler, köyü eskisi gibi kalsın isteyen kentli gurbetçiler, yaşam alanı zarar görmesin isteyen ev kadınları, deli fişek gençler, yerelin yaşlı önde gelenleri ve doğa meraklısı vatandaşlar gibi farklı gruplardan oluşuyor. İstisnalar dışında birçok mücadele önceden birbirlerini tanımayan, tanışa da çok samimi olmayan, daha önce birlikte kolektif

mücadele vermemiş insanların el yordamıyla inşa edilmektedir (Erensü vd., 2016: 243). Bu bakımdan Türkiye’de çitleme ve dolayısıyla mülksüzleştirme karşıtı bu köylü hareketleri politik ekolojist Joan Martinez-Alier’in geliştirdiği “yoksulların çevreciliği” “halk çevreciliği” modeline uymaktadır. Alier’e göre (2002: 14) yoksulların çevreciliği, yoksul toplulukların yaşam alanlarının endüstriyel kapitalizm tarafından tahrip ve tehdit edilmesine karşı verdikleri mücadeleyi ifade etmektedir. Bu yaklaşım ekonomik büyüme ve toplumsal eşitsizliklerin sebep olduğu yerel, bölgesel, ulusal ve küresel ekolojik bölüşüm çatışmalarından kaynaklanır. Bu yaklaşıma göre, insanlar belli bir çevresel ideolojiye bağlı olmaksızın yerel yaşam alanlarının korunması ve savunulması için mücadele vermektedirler.

Son olarak çevre ve ekoloji hareketlerinin yukarıda kısmen değinilen aktivizm ve eylem biçimlerine gelince, Türkiye’de köylü çevre direnişleri genellikle doğrudan sivil itaatsizlik eylemleri yapmaktadır. Özellikle yaşam alanlarını etkileyen termik, hidroelektrik, mermer ve taşocağı müdahaleleri gibi geçimini ve yaşamını dönüştürmek üzere “öteden gelen” müdahaleyi durdurmaya yönelik doğrudan savunma eylemleri yapmaktadır (Çobanoğlu vd., 2014). Daha çok altpolitik doğrudan stratejiler kullanarak bir çitleme ve mülksüzleştirme saldırısını fiilen durdurmaya çalışmaktadır. Protesto gösterileri, mitingler, vadi nöbetleri, oturma eylemleri, nöbet çadırları, makine önüne yatma, makine yakma, kırma, şantiye baskınları şeklinde direniş araçları kullanılmaktadır. Bunun dışındaki hukuk, bilim, sanal aktivizm, medya ve akademik aktivizme dayalı dolaylı politik stratejilerin çoğu organik aydınlar, kentle ilişkiler, daha önceki eylem ve direniş deneyimleri, internet-sanal ortam, medya gibi yeni iktidar araçları, gençlik ve diğer muhalefet grupları, diğer direniş hareketleri ile bağlantıları üzerinden gelmektedir. Diğer direniş hareketleri hangi araçları kullanıyorsa bunlardan genellikle haberdarlar. Daha önce sadece doğrudan eylemlere odaklanan stratejiler ve taktikler yerine köy-kent mesafesinin daralmasına, yeni iktidar araçlarının gelişmesine bağlı olarak köylü direnişlerine de yeni araçlar ve stratejiler ekleniyor. Günümüzde ağırlıklı olarak dolaylı stratejilere başvurulduğu görülüyor. Daha çok çevresine ve doğasına müdahale eden aktörlerin meşruiyetini bozacak yöntemlere başvuruyor. Direnişin içinde gerçekleştiği tarihsel bağlam değişirken, köylü değiştiği gibi köylünün geleneksel direniş biçimlerinin de değiştiği görülüyor. Bu yerel direnişlerde halkın sözlü kültürünün direniş araçları da yeni biçimler olarak devreye giriyor. Protest halk şiiiri de bu direnişlerde tarz değiştirerek çevreci ve ekolojik bir içerik kazanıyor.

2.2. Ekoaktivist şairler

Bu çalışmada edebi ürünleri incelenen şairler doğa ve yerel toplulukla güçlü bağları olan, topluma eleştirel bakan, belli bir sosyoekolojik sorunu kendisine dert, en azından mesele eden, çevresel mücadeleye katılan, doğrudan politik eylemin içinde yer alan, sanatını ekoaktivizm için bir praksis olarak kullanan, müdahaleci bir rol oynayan aktivistler. Toplumsal değişimin öznesi olarak “sanat toplum içindir” düsturuyla hareket eden aktivist-şair sanatını özellikle kendi doğasına, köyüne ya da köylüsüne karşı devlet ve şirketin dayattığı adaletsizliklere karşı bir mücadele aracı olarak kullanırken sosyoekolojik sorunlara dikkate çekerek doğayı korumaya duyarlı ve istekli bir çevresel adalet aktivisti rolünü üstleniyor, toplumsal olaylara tanıklığını dile getirerek zamani, mekân ve doğayı tarihselleştiriyor. Şair ilhamını doğadan, su, dere, dağ ve mücadeleden alıyor, doğa adına konuşuyor, doğayı konuşturuyor,

ekolojik kaygılarını ifade ediyor. Sorunu yerel bir dava, kendilerini de davası için mücadele eden/etmesi gereken kişiler olarak sergiliyorlar (Üstündağ, 2018). Şiirleri daha ziyade dışlanan, ötekileştirilen, öncesinden toplumsal mücadele deneyimi ya da “*protesto sermayesi*” olan görece radikal bir *habitus*a sahipler aktivistler yazıyor (Bourdieu, 1977; 1991).

Yerel bir topluluğun ve doğasının savunusunu yapan bu şiirleri söyleyenler etraflarındaki toplumsal gerçekliklere duyarlı kişiler; sadece kendileri için değil, davaları ve dava arkadaşları için de söylüyorlar. Aslında bir şiiri söyleyen şair-köylünün feryadı, diğer köylülerin de feryadı. Bu tür şiir toplumsal mücadelenin içinden doğuyor ve aynı mücadeleyi temsil eden ortak bir dil. Şiire anlam ve derinlik katan da bu. Şair ise hemen her örnekte doğayla, memleketle ve mekânla güçlü toplumsal ve duygusal bağları olan, dava ve arkadaşları adına konuşan, onlarla aynı çileyi çeken, ıstırabı yaşayan, onlarla birlikte üzülen, onlarla birlikte çaba sarf eden ve onlarla birlikte mücadele eden kişiler, konuşabilen ve konuşmaya cesaret edebilen çevresel adalet aktivistleri. Dolayısıyla bu şiirler şair için hem direnişe söylemsel ve duygusal bir katılım hem de politik bir mücadele biçimi. Direnişte aktif rol alan, aynı toplumsal ve çevresel kaygıları taşıyan, söyledikleri onlara hitap eden, çoğu kez şiirlerini de doğasını korumak için direnen, mücadele eden yerel halka adayın, hem onlar için saygınlığı hem de mücadele için(de) önemli rolleri olan kişiler. Şairlerin bazıları profesyonel yerel halk şairi, ozan geleneğinin takipçileri. Bazıları amatör yerel halktan kişiler, yaşlı kadın ve erkekler (Üstündağ, 2018).¹ Bazıları modern protest biçimleri kullanan gurbetçiler ve gençler. Mücadele yerel toplumsal aktörleri tümünden harekete geçirdiğinde aralarında çocuklar da var. Şiirlerin hepsinde şairin politik kimliğinin sinmiş olduğu okunuyor, söylemine yansdığı görülüyor. Dolayısıyla, şiirde şairin dünya görüşüne ve politik tutumuna dair ipuçları bulmak mümkün. Üç ana politik eğilimi yansıtıyorlar: sol (ulusalçı, sosyalist); sağ (milliyetçi) ve muhafazakâr. Şiirler ekolojik ve ekonomik sömürü, çitleme ve mülksüzleştirme bağlamı olduğundan bazı şiirlerde özellikle 50 doğumlu 68 kuşağı solunun yurtsever, anti-kapitalist ve anti-empyalist söylem ve duruşu öne çıkıyor. Yine aynı kuşaktan milliyetçilerin “*vatan içinde vatan*” söylemiyle mikro milliyetçilik vurgusu çok belirgin olarak okunuyor. Devlet otoritesine sadık muhafazakârların ise politik tavır almaktan ziyade köyün, memleketin geçmişine ya güzelleme yazdığı ya da ağıt yaktığı, bazen de teolojik bir kurtarıcı, ilahi bir medet beklentisi seziliyor. Çevresel mağduriyetleri aynı olmasına rağmen solun ve sağın tavırlarının farklı olduğu okunuyor. İdeolojik olarak yelpazenin solundaki muhalif şairleri çevresel tehlikelerin ve doğaya ve topluma karşı işlenen adaletsizliklere, toprağın, suyun, doğanın ticari amaçlarla sömürülmesi ve yağmalanmasına topyekün muhalif bir duruştan ele alınır, insanın doğaya karşı sorumluluğu vazedilirken; sağda konumlanan milliyetçi ve muhafazakâr şairlerin ise romantik konservatizmi, doğa korumacılığını vazedilen tahribatın pasif gözlemcisi konumunda oldukları seziliyor. Sol canlı bir deneyim olarak yeşil bir dünyanın yok edilmesini, emeğin doğadan koparılışını devlet, sermaye, toplum ve doğa ilişkisini ideolojik bir perspektiften insanın doğaya yıkıcı tahakkümünü insanın insana (sınıf) tahakkümü olarak görür, ideolojik tavır ve duruş olarak doğanın ve emeğin sömürüsü üzerinden okurken, sağ kırsal sığ nostaljik bir çevreciliğe yaslanıyor. Birinciler daha çok direniş, ekoaktivist eylem için ve direniş, ekoaktivist protesto içinde şiirler yazarken, bazılarını daha önce ayrı bir çalışmada incelediğimiz (Özberk, 2018) ikinci gruptakiler ise tanık olunan çevresel yıkıma ağıtlar yakıyor.

3.3. Ekoaktivist şiirler

Bu şiirlerin en temel özelliği belli bir metinde ya da kitapta yer verilmek üzere yaz(dır) ilan ısmarlama şiirler olmaması. Şiir söylemsel bir direniş aracı. Bu şiirler her şeyden önce katılımlı eylemden çıkıyor. Şiirlerin birçoğunu dışarıdan biri olarak değil, mücadelenin içinden aktivist olarak yazıyorlar, o yüzden de aktivist şiir özelliği taşıyor. Bu şiirler öncelikle şairin çevresel duyarlılığını sergiliyor, doğadaki ve yaşam alanlarındaki yıkıcı dönüşümlere tepkisini dile getiriyor. Bu şiirlerin hemen hepsinde belli bir düşünceyi açıklamak veya belli bir konuda bilgi ve öğüt vermek, bir ahlak dersi çıkarmak amacıyla öğretici nitelikte yazılan didaktik şiir niteliği baskın olduğu görülüyor. Aynı şekilde bu şiirler içten gelen duyguların coşkunu bir dille verildiği akıldan çok hayal gücüne, duygusallığa hitap eden lirik ve acıklı ve üzüntü verici olayları göz önünde canlandıran dramatik, kır ve doğa güzelliklerini konu edinen pastoral şiir türlerinin bazı özelliklerini de taşıyor. Şiirler yapısal olarak çoğunlukla hece ölçüsüyle uyaklı ve redifli yazılanlardan oluşsa da serbest ölçülü şiirler de bulunmaktadır. Şiirlerde doğayı kişileştirme, metafor ve kinaye kullanma, ritim, söz sanatları, tasvirler ve söylemsel stratejiler açısından özgün bakış açıları bulunuyor.

Bu şiirlerde şairlerin hem dünya görüşlerini hem de şiire bakış açısını görüyoruz. Şairin sosyoekolojik düşüncesi ifade buluyor, adaletsizliklere, haksızlıklara, topluma, doğaya, mekâna ve zamana ilişkin politik ve ideolojik tavrını açığa vuruyor. Bu şiirler şairinin yaratıcı duyarlılığına ve ilhamına göre eşitsiz, dışlayıcı, antidemokratik hukuksuz ve sömürgeci bir sosyo politik ortam ve süreçte duyurulmak istenen sesleri, toplumsal olduğu kadar ekolojik ve çevresel meseleleri dile getiriyor, içkin ekolojik değerler taşıyor ve doğa-insan ilişkilerindeki yıkıcı dönüşüme, yerel bir toplumsal ve ekolojik krize tanıklık ediyorlar. Yine bu şiirler çevresel farkındalığın, duyarlılığın ve bilincin toplumsal dayanışmanın güçlü ya da ekolojik yıkımın çok fazla olduğu yerlerde ortaya çıkıyor (Üstündağ, 2018; Danış, 2016). Soyut bir doğadan değil, somut, capcanlı bir doğayı, yerel doğa bilgisini, yerel çevreye ve memlekete sadakat duygusunu okuyoruz. Şairin toplumu, hakkında ve muhtemel çözümler hususunda aydınlatmak istediği acil sorunlarla ilgili bu şiirler. Çoğu zaman, derelerin, vadilerin, ormanların, tarım alanlarının, köylerin ve kirletilmesi, yok edilmesine ilişkin yerel ya da bölgesel kaygıları dile getiriyorlar.

III. 'Ekoaktivist' halk şiirinden bir demet

Bu bölümde farklı yerel mekânlarda ve bağlamlarda ortaya çıkan sekiz tane şiir analiz edilmiştir. Bu şiirler çevre ve ekoloji mücadelesi içinde kullanılan şiirlerden seçilmiş ve son notlarda kullanıldıkları bazı eylemlere ilişkin linkler verilmiştir. Bazıları protesto eylemlerinde, bir festivalde ya da toplantı ve yürüyüş eyleminde kullanılan bu şiirler ülke coğrafyasının çevre ve ekoloji direnişlerinin zamansal ve mekânsal dinamiklerini yansıtmak üzere şekilde şairi, tarzı, biçimi, yapısı ve verdiği ekoloji politik mesajlar açısından farklı özgünlüklere sahiptir. Şiirlerden dördü doğrudan maden direnişleriyle, dördü de HES direnişleriyle ilgilidir. Aşağıda verilen her bir şiir yer darlığı nedeniyle derinlemesine analiz edilmemiş sadece ekoaktivizm bağlamında kısaca yorumlanmıştır.

Ölüler Altın Takar Mı?

Yamaçlarda zeytin büyür
Dallarında siyah altın
Ovasında tütün uyur
Uyanınca sarı altın.

Buğday eken altın biçer
Pamuk desen beyaz altın
Çamurunda güzellik var
Kleopatra'nın pudrası.

Bakırçay bu yediveren
Almasını bilenlere
Ağaç kesip dağ delersen
Uyanır uyuyan tanrılar.

Referandum ettik gari
Madenciye güle güle
Siyanürü duyduk hele
Ölüler altın takar mı?

Bergama'ya yolun düşün
Siyanürcü şirket duysun
Gördüğün dünya cenneti
Sahipsiz toprak sanmasın.

Gittim gördüm Bergama'yı
Sordum duyduğum belayı
Yüzler yere düştü ama
Umuduyla birlikteydi.

Siyanürcü güle güle
Ölüler altın takar mı?

Çokuluslu bir maden şirketi tarafından Bergama Ovacık'ta siyanürlü altın madenciliğine karşı başlayan halk hareketinde yer alan, mücadelenin önemli isimlerinden biri olan aktivist-şair merhum Mansur Balcı (1957-2017) tarafından yazılan bu şiir aynı yıllarda Taner Öngür tarafından bestelenmiş ve ünlü müzik grubu Moğollar'ın seslendirdiği şarkı Bergama çevresel adalet mücadelesinin simgesi haline gelmiştir.² Şiir öne çıkan ekoloji politik mesajlar bakımından altın madeni özelinde bir metale karşı toplum-doğa ilişkilerindeki simbiyotik ilişkiyi, ortak yaşam ilişkisini öne çıkararak farklı bir değerlendirme diliyle doğanın sunduğu nimetlerin her birinin söz konusu metalden değerli olduğunu gösteren siyah altın (zeytin), sarı altın (tütün), beyaz altın (pamuk) metaforlarıyla ifade etmektedir. Bakırçay havzasının

toprağının ve suyunun bereketine yaptığı vurgu, siyanür riskinin ve toplum-doğa ilişkisine sermaye (şirket) faktörünün girişiyle yarattığı yok oluş kaygısını öne çıkarmaktadır. Dördüncü dörtlük devlet ve şirket nazarında kaale alınmayan bir doğrudan çevresel demokrasi pratiğini ifade etmektedir. Beşinci dörtlük direnişin kararlılığını, cennetvari doğanın sahipsiz olmadığını, vatan olarak görüldüğünü vurgulamaktadır. Altıncı dörtlük ise aktivistin tanıklık ettiği mücadelenin zorluklarını, toplumun kararlılığını ve umudunu dile getirmektedir. Burada dikkat çekilmesi gereken bir nokta tüm yerel hareketlerde görülen “bela” metaforunun ilk kez çevre mücadelesi bağlamında kullanılıyor oluşu. Toplumsal ilişkiler içinde devlet ve şirket (sermaye) tarafından dayatılan içinden çıkılması güç, sakıncalı bir durum, büyük zarar ve sıkıntıya yol açacak bir olay: yerel topluluğun başına gelen bir “kaynak musibeti.”

Yürü Gençlik Önde Yürü

*Çakal gelmiş dağımıza
El uzatmış suyumuz
Söz konusu vatan ise
Acımayız canımıza.*

*Yürü gençlik önde yürü
Çakalları kovacağız
Bugün kovamazsak eğer
Yarın geçtir çok ağlarız.*

*Dere bizim dağlar bizim
Bahçe bizim bağlar bizim
Bir tutacak dalımız yok
İşiniz ne burda sizin.*

*Büyük başlar Ankara'da
Biz efendiler burada
Duyun bizi ey Ankara
Tuz var biber var yarada.*

*Çoban çiftçi beraberiz
Burda içer burda yeriz
Dağ kanımız su canımız
Hiçbirinden geçemeyiz.*

*Kuzulu der dağda yatarız
Gücümüze güç katarız
Kovarız sizi burdan
Her şeyi yakar yıkarız.*

Bu şiir, Antalya Manavgat ilçesinde Karpuz Çayı'nın ikinci bir kolu olan Çenger Deresi üzerinde biri yapılan (Çenger I HES) ve ikisi de planlanan üç Çenger HES projesine ve dere kenarında bulunan Gençler Köyünün tam ortasında açılmak istenen taş ocağı ile ilgili köylü direnişinde köyün emekli öğretmenlerinden 1954 doğumlu Şükrü Kuzulu'nun 15 Ağustos 2011 tarihinde yazdığı ve okuduğu türkünün sözleridir.³ Şiirin birinci dördlüğünde ganimet peşinde koşan kurnaz, yalancı, fırsatçı, düzenbaz, aşağılık kimse anlamında HES ve taşocağı (özellikle) taşeron firmalarını ima eden "çakal" metaforu ile vatan olarak görülen toprağın ve suyun ekolojik gasp sürecine dikkat çekilmektedir. Birinci dördlüğün son dizesi yurt savunması bağlamında gönüllülük, kararlılık ve şehitlik vurgusuyla Anadolu'da her yerel direnişte gördüğümüz yurtmemleket sevgisine ve sadakatine dayalı mikro milliyetçilik olgusunu öne çıkarmaktadır. İkinci dördlükte aktivist şair gençleri belli bir davaya, bir toplumun ve toprak-su özelinde doğanın savunulmasına yönelik toplumsal harekete katılmaya çağırılmaktadır. Üçüncü dördlük mülkiyet anlamında değilse bile sahiplik anlamında doğanın ve mekânın asıl sahibinin şirket ve hatta devlet değil toplum olduğuna dikkat çekilmektedir. Yerelle dayanılacak bir bağı olmayan kişi ve kurumların amaçları sorgulanırken; üçüncü dördlükte de yine yoğun metaforik bir betimleme görülmektedir. Köylü tarafından bir musibet olarak görülen projelere karar veren kişilere ve doğal "kaynakların" kontrolünün merkezine atıp yapmaktadır. Türkiye köylülüğü bağlamında "efendi" kavramını hatırlatarak sonraki iki dizeye geçerse şair ve mücadele bağlamında gerçekleştirilmek istenen bir çevresel demokrasi talebini dile getirmektedir. Yöneten katında yönetilenin, vatandaşın hesaba katılmadığı bir sürecin devlet-hükümet tarafından duyulması isteği. Tuz, biber ve yara metaforuyla bir emek ve çile mekânı olan köyün ve çilekeş köylülerin sorunlarına yeni ve yıkıcı bir çevresel adaletsizlik sorunun getirildiği ima edilmektedir. Geçimlik faaliyetlerle su ile dağ özelinde doğa ve yaşam arasındaki bağı vurgulamaktadır sonraki iki dize. Son dördlük çevre aktivizminin dayanışma, kararlılık ve mücadele azmini ortaya koymaktadır.

Habu Nedur Nasıl İştur?

*Hiçbir şey gizli kalmaz ha bu millet uyandı
Haydeyun arkadaşlar can buğaza dayandı...
Böler dağı dumani aşar kaya kabani
Aha da şimdi geldi mücadele zamani.*

*Kürsülere çıkıp ta yalandan nutuk atma,
Uykumuzi kaçırıp bu milleti ağlatma...
İsteruz ha bu çile kavga etmazdan bitsun,
Alsun malzemeleri cehennem olsun gitsun...*

*İtersek hep barabar Ankara'ya yürürüz,
Biz olduğumuz yerde kale gibi dururuz...
Yapılan bu betonlar kale midur sur midur?
Benim gözüm görüyor, senunkiler kor midur?*

*Birlukten güçlük doğar, güçlükten kuşluk doğar,
Düşmana teslim olma düşmandan "PUŞTLUK" doğar...
Habu dere bizimidur mesafesi uzundur,
Bahari yazi kışı bilmeyene güzindir...*

Bu şiir, üzerinde yaklaşık 10 HES projesinin bulunduğu Rize-Fındıklı'nın Arılı Vadisi Arılı köyünden, Fındıklı'nın sevilen ve sembol isimlerinden Şubat 2017'de 64 yaşında vefat eden yerel şair merhum Veysel Kutluata'nın yazdığı şiirdir. Aktivist şair şiirin yazılışının ardındaki motivasyonu şöyle ifade etmiştir: *Bu halk sizden bir şey istiyor. Bu insanlara bir sorun. Ne istiyorsunuz? 5 yıldır bu derede oyun oynuyorlar. İslah yapacağız diyorlar. Dere benim rüyalarımın girdi. Kalktım şiir yazdım. Türkü besteledim. Allah aşkına duvara bakın. Bu ıslah duvarı mıdır, hapishane duvarı mıdır? Dere ıslah duvarı mıdır belli değil! Bakın ben bunu eylemin 6. günü yazdığım bir şiirle anlattım.*⁴ Bu şiir genel olarak Türkiye'nin hemen hemen her yerinde yaşanan toplumsal bir süreci anlatmaktadır: Davut ile Golyat karşılaşması olarak betimlenen asimetrik güç ilişkilerinin cereyan ettiği su odaklı bir köylü şirket çatışması. Mücadele bir savaş olarak betimlenirken direnişin kararlılığı vurgulanıyor. HES projelerin yerel halktan gizli olarak yürütülmesi, toplumun bunu (geç) fark edişi, taşeron şirketlerin yerel halka yaptığı ikna, manipülasyon, baskı ve yıldırma operasyonu ile direniş sürecinin başlamasını ifşa etmektedir. Hükümetin sakat enerji ve çevre politikasını, boş vaatlerini, projelerin yarattığı toplumsal rahatsızlıkları, çevresel adaletsizlik kaygılarını ve talepleri dile getiriyor. Çevresel aktivizmi, mücadele azmini, proje çalışmalarının daha başlangıç aşamasında yarattığı doğal çevredeki yıkımın görselleştirilmesi, ardından da dayanışma çağrısını görüyoruz. Benzer şiirlerdeki ana tema burada da karşımıza çıkıyor: dost, düşman ve vatanın işgali. Şirketler güvenilmez, "kalleş" aktörler olarak ifadesini buluyor. Ardından doğanın, toplum-doğa ilişkilerinin yerel halk ve şair ile şirketler açısından değeri vurgulanıyor: Doğayı ve yaşamı paraya ve ranta önceleyen bir değerlendirme dili. Son olarak bu şiirin yapısal özgünlüğü yerel bir söyleyiş tarzını taşımasıdır.

Dağımın Dadananın

*Duydum Cerattepe'nin bağı yarılacakmış
Bileğini bükerim dağımın dadananın
Siyanürlü altına yuva kurulacakmış
İncirini dikerim dağımın dadananın
Alından öpeceğim bu yola adananın*

*Hele bak yaptığına insanın bozuntusu
Çamurun bulaşığı pisliğin kazıntısı
Zehirin akıntısı sidiğin sızıntısı
İmiğine çökerim dağımın dadananın
Alından öpeceğim bu yola adananın*

*Nesliniz bitmedi mi haramiler kuşağı
Ne kadar alçalmışsın sermayenin uşağı
Köstebek dedim sana yulandan da aşağı
Ciğerini sökerim dağımın dadananın
Alından öpeceğim bu yola adananın*

*Görmedin mi bizleri kaşımız çatık çatık
Aç karnına bekleme bizden bir dirhem katık
Seni yaramaz çocuk laf anlamaz yaratık
Kulağını çekerim dağima dadananın
Alnından öpeceğim bu yola adananın*

*Kaçkari 'yim Artvin 'de yeşilimiz gururum
Feriştahını gönder yine karşı dururum
Doldurdum tüfeğimi imanıma vururum
Pekmezini dökerim dağima dadananın
Alnından öpeceğim bu yola adananın*

Artvin Şavşat Tepeköy (Ahaldaba) köyü 1955 doğumlu emekli öğretmen Kaçkari mahlaslı aktivist şair Yalçın Temiz tarafından Şubat 2012'de yazılan ve Cerrattepe direniş eylemlerinde okunan bu şiir Artvin Cerratepe'de 1995 yılından bu yana çeşitli siyasi ve yargısal manipülasyonlarla tekrar tekrar gündeme gelen, açılmak istenen altın madenine karşı direniş için yazılmıştır. Altın madeninin yaratacağı ekolojik yıkıma karşı, şairin hiddetinin lirik tarzda aktığı bu şiirde duygu yoğunluğu ve duygularının olağan üstü ve samimi bir biçimde dışa vurulduğu görülüyor. Şair her dizesinde çevresel bir çatışmanın ve çevresel adalet mücadelesinin dökümünü ve adaletsizliğe karşı tepkisini şiir diliyle ve vurucu ifadelerle yapmaktadır. Özellikle her beşlikteki son iki dizede şairin çevresel çatışmanın iki tarafı açısından kullandığı ifadeler çevresel çatışmanın boyutunu ve yoğunluğunu sergilemektedir. Şairin duyarlı tavrı ve onurlu duruşu yansımaktadır. Şiir yaşam alanını savunan yerel halkın haklı öfkesine ses vermektedir.

Çek Elini Cennetimden Be Adam

*Doğasını rahat bırak Artvin 'in
Çek elini cennetimden be adam
Sevdiğine mezar kazsın dozerin
Çek elini cennetimden be adam*

*Cerrattepe bunları mı hak etti
Yalanların sabrımızı tüketti
Yeter artık canımıza tak etti
Çek elini cennetimden be adam*

*Gariplerin ahı seni tutacak
Doymaz kibrin şirin yurdu yutacak
Sabır bitti gayri tepem atacak
Çek elini cennetimden be adam*

*Adam olan önce kendini yensin
Vatandaşım sana nasıl güvensin
Ona dokunacak son kişi sensin
Çek elini cennetimden be adam*

*Kapılar ardında kimlere uydun
Baştan beri katilimin dostuydun
Utanmadan yeşilime göz koydun
Çek elini cennetimden be adam*

*Havuzunu doldurana söz verdin
Düşman saydın yiğitlere gaz verdin
İSYANÎ'nin yüreğine köz verdin
Çek elini cennetimden be adam*

1954 Artvin, Şavşat Köprüyaka (Carat) köyü doğumlu Ozan İsyânî mahlaslı eğitimci, hukukçu ve aktivist şair Salih Altun'un Cerrattepe direnişi için 20 Şubat 2016'da yazdığı bu şiir⁵ ekoaktivist şiirin tüm özelliklerini sergilemekte, ekoaktivizmin ve çevresel adalet mücadelesindeki öfkenin dökümünü yapmaktadır. Şirket (sermaye), devlet ve yerel topluluğun taraf olduğu bir çevresel çatışmanın yarattığı adalet çılgılığı yerel topluluğun ve doğanın savunucusu bir şairin kaleminden verilmektedir. Şiir cennet olarak betimlenen bir kentin yeşil doğasının ekolojik sömürü yoluyla talan edilmesine karşı isyankar bir duruşu sergilemektedir.

Kazdağı

*Asırlardan beri yaşayıp gelensin
Bir adın İda bir adın Kaz Dağı
Kaz Dağı, her yaşayan ölür derler
Yoksa senin de mi ecelin geldi?
Senin içinde ta dibinde yaşarken
Yaşayan her kişi sana doymazken
Suyunu içip ferahlarken
Yoksa senin de mi ecelin geldi?
Bulutlanınca göklere değerken başın
Milyarlarca canlıya analık yaparken
Yoksa senin de mi ecelin geldi?
Kaz Dağı, bazı yerlerinde piknik ateşi yakarken
Sen yanıtvereceksin diye
Yüreğimiz tir tir titrerken
Seni yabancı dostlara kimler sattı
Kaz Dağı, hem anamızın hem babamız
Hem işimiz, ekmeğimiz, aşımız
Hem canımız can yoldaşımız
Kaz Dağı zümrüitten altından yakuttan inci mercandan*

*Daha değerlisin halkının yanında
Yoluna baş koyduk, senin yoluna
Senin görkemli görünüşün gurur veriyor halkına
Ey güzel Kazdağı güzelliğin tarif edilemez
Değer kıymet biçilemez,
Teraziyle asla ölçülemez,
Ey güzel Kaz Dağı ne desem sana az gelir yaşam seninle güzelleşir
Kaz Dağı bulutlarda göklere geçiyor başın
Kışın karından yol vermezsin
Baharda bir cennet gibisin
Her ağacında kuşlar ötüşür
Şakıyan bülbülleriyle kurduyla çoban kuşuyla
Sen böyle yemyeşil dim dik kal Kazdağı.*

Çanakkale Bayramiç Evciler Köyü'nden 70 yaşındaki Hanife Dörtbaş'ın 2012 Kazdağı-Çan-Etili Mitinginde okuduğu şiir.⁶ “Biz senin bir ağacına kıymazken, seni uluslararası yabancı maden tekellerine peşkeş çekenlere yazıklar olsun. Her şeyin bir ömrü vardır, Kazdağları ölümsüzdür.” şiarıyla okunan bu şiirin özgün yanı yaşlı bir nine, aktivist köylü kadını tarafından yazılmış olmasıdır. Benzer içerikli birden çok şiirinin var olduğunu öğrendiğimiz şair bu şiirinde altın madeni, taş ve mermer ocakları ile talan edilen bir coğrafyadaki çevresel ve ekolojik adaletsizliğe karşı “bin pınarlı İda” olarak bilinen bir doğa parçasını savunmaktadır. Bu şiirde doğanın eceline direnen bir kadının duyduğu ekolojik elemin yoğunluğu hissedilmektedir.

Alara

*Torosların zirvesinden beslenir
Şelalede gelin olur süslenir
Bazen uslu, bazen hırçın seslenir
Seyrine doyulmaz senin Alara*

*Geçtiğin vadiler sesini dinler
Seninle güzeldir köprüler hanlar
Yayla göçlerinde sürüden çanlar
Seninle söyleşir canım Alara*

*Dünyada bulunmaz olunca eşin
O yüzden belaya girdi ya başın
Üzerine atılacak ateşin
Alevleri bizi yakar Alara*

*Bir oyundur oynanıyor adına
Yamyamlar ki bakacaklar tadına
Şeni peşkeş çekenler o yâd'ına
Sel olup da ders veresin Alara*

*Bazen ırmak oldun bazen ark oldun
Bazen un öğüten güzel çark oldun
Tertemiz suyunla öz de fark oldun
Suyun serin, yaran derin Alara*

*Avrupa'dan ithal gelen sinekler
Alara'nın çevresinde pinekler
Seni hasma peşkeş çeken dönekler
Cevabımı alacaktır Alara*

*Seni kurban edemeyiz biz HES'e
Bu durumu duyururuz herkese
Seni seven kulak versin bu sese
Seni hasma veremeyiz Alara*

*Dün bizimdin bu gün yarın bizimsin
Dilde türkü, söylenecek sözümsün
Özün gibi koruduğum gözümsün
Daim özgür kalacaktır Alara.*

*Senin her hallerin yansıdı bize
Namerdin zoruyla gelmeyiz dize
Rağbetimiz olmaz kuru, boş söze
Yatağında akacaktır Alara.*

Orta Toroslar'ın 2.647 rakımlı Akdağ ve Kuşak dağlarından doğup Gündoğmuş ilçesi sınırlarındaki Uçansu Şelalesi'ni de kapsayarak yaklaşık 62 km uzunlukta yeşillikler içinden geçip Akdenize dökülen, içinde yedi köyün bulunduğu Alara Çayı Vadisi boyunca (Malan Koyağı havzası) üzerinden yapılması planlanan 11 HES'ten ikisine karşı şairin “*fil ile karın-
canın mücadelesi*” olarak nitelendirdiği mücadelede Antalya Gündoğmuş ilçesi 1953 Kaya-
bükü (Çündüre) köyü doğumlu emekli resim öğretmeni Emin Şanlı'nın yazdığı şiir.⁷ Bu şiir-
de de yine Anadolunun başka bir köşesinde başı “belaya giren” doğa parçasının, akarsuyun
drami lirik bir şekilde betimlenmektedir.

Aksu Çayı'nın Feryadı!

*Bakmayın baharları çağlayıp coştuğuma,
İçim kan ağlar artık, eski aksu değilim ben.
Karalar bağladım, bir kara çay olmuşum, akarım solgun solgun.
Karıştığım deryalardan şimdi utanır oldum..
Bir ulu çınar gibi doruk doruk, yıkılmışım, devrilmişim.
Geçtiğim yerlere hayat verirken,
Şimdi bir zehre çevrilmişim.
Akmasam mı dedim tutamadım sözümü, duramadım akmadan,*

*Bu kıymet bilmezlere inat çeker giderim, ardıma bile bakmadan.
Temizlenirim diye aktım; aktıkça da kirlendim.
Akarım yorgun yorgun.
Çöp götüren sular, mundar kaldırmaz imiş.
Hâlbuki ne leşler gördüm, ne cendekler taşıdım zaman zaman.
Akıttılar üzerime mikropları oluk oluk.
Bir sazan bile kalmadı, değil ki alabalık.
Çok mu uzaktasınız? Kurtarın beni imdat...
Yok mu bir imdat halkası çekin çabucak.
Bir cankurtaran çağırın; bir can değil...
Binlerce can ölecek...
Bir leke sürdüler anlıma, içilmez yazmışlar.
Ben değil, beni kirletenler utanacak.
Beni benden aldılar, neyim kaldı kirli yatağımdan başka.
Akar giderim başımı vura vura taşlara.
Dur demem artık yanan, sönmeyen ataşlara...
Buharlaşsam çıksam göklere, duman duman;
Bulut olsam...
Yağmasam ne yağmur ne de kar.
Taş olsam, dolu olsam, yağsam başlarına ne var.
Bak! şu dumanlı dağlara dayanır başım. Bu akan ben değilim,
Akan benim GÖZYAŞIM...
Şairin notu: “Bu feryada duyarsız kalmayalım lütfen! Mehmet DURMAZ”*

Çoruh Nehrinin kollarından biri olan Salaçur (Aksu) Çayı için yazılan bu şiir, üzerinde beş tane HES projesi bulunan ve birincisiyle ciddi anlamda çevresel tahribat yaşayan vadi sakinlerinden 1953 Erzurum İspir Aksu köyü doğumlu fırıncı esnafı, ilkokul mezunu ozan Mehmet Durmaz'ın 2007 yılında kurulan ilk HES'e karşı kaleme aldığı şiirdir.⁸ Aktivizmi can çekişen bir doğa parçası özelinde yansıtan bu şiirin yukarıdakilerinden farkı, prosopopoeiac bir direniş şiiri olmasıdır. Edebi sanatlardan teşhis (kişileştirme) ve intak (konuşturma) sanatları kullanılarak doğa sanki kendi aktivizmini yapmaktadır. Şair kendini nehir yerine koyarak doğayla güçlü bir empati kurarken şairin doğal çevreyle etkileşiminin insan-merkeziliği aştığı görülüyor, insanın insan dışı canlılarla ilişkilerine ilişkin derin kaygılar dile geliyor, ekolojik yıkımdan ciddi bir rahatsızlık duyuyor. Rant arayışından kaynaklanan ve kalkınma gereksinimi olarak sunulan bir sürecin yarattığı bir ekolojik cinayete tanıklığını dile getiriyor şair. Dinamitler, yakıt atıkları, toprakta açılan yaralar, balıkların ve diğer sucul yaşam formlarının ölüm sebebi, şaire göre kabul edilemez bir çevresel katliam. Şiirde doğaya uygulanan yıkım ve zulüm kodlanıyor, doğaya yapılan işkenceyi dile getiriyor ve doğanın kurtuluşu için imdat çağlıkları atıyor. Şairin travmatik deneyimini ve gözlemlerini yansıtan bu şiirde doğa pasif değil, insana konuşan aktif bir varlık olarak sunuluyor. Bu şiir kırsal endüstriyel projelerin sosyoekolojik (potansiyel) külfetlerinin, yarattığı ekolojik tahribatın, doğanın maruz kaldığı azap veren işkencenin, ölmekte olan bir ekolojik varlığın yaşadığı dramın, yaralı biri toplumun ve ekosistemin dökümünü yapıyor. Yine son dizedeki gözyaşı

metaforu iki anlamda kullanılıyor. Birincisi kuruyan dere (cansuyu); ikincisi de şairin nehir için ağlaması. İlâveten bu şiir insanmerkezci çevresel adaletsizlik sorununu bir adım daha ileriye, doğamerkezci ekolojik adaletsizlik olgusuna taşıyor.

IV. ‘Yaşam alanı savunusu’ olarak ‘ekoaktivist’ şiir

Görüldüğü gibi Türkiye’de ekolojik edebiyatın ya da son dönemdeki doğa yazınının en güçlü ve özgün damarı yerel çevre mücadelelerinin ürettiği ağıt, mani, beddua ve taşlama tarzındaki protesto içerikli bu şiirlerdir. Bu şiirler her şeyden önce bir toplumsal harekete, politik protestoya katılım biçimidir. Belli bir kitleye, sivil topluma hitap etmek için yazılan bu şiirin bir dizi özel kamusal duygunun ve düşüncenin sesi olduğu görülür. Toplumun karşı karşıya kaldığı moral ve politik sorunlara derin bir bakış ve anlayış sunar. Bir yandan toplumsal ve ekolojik dönüşümlerin dökümünü yaparken bir yandan da bu dönüşümlere yönelik toplumsal politik ve bireysel duygusal tepkileri sergiler: *ayağa kalk, yaşamın için, hakların için ayağa kalk*.

Çevresel adalet aktivizminin ürünü olan her şiirin bir kendi hikâyesi bir de anlattığı hikâyenin olduğu görülür. Anlattığı hikâye belli bir toplumsal sorunu, “derdi” dışı vuran “vicdanın sesi” (Srestha, 2000), “adalet çılgılığı” ya da “kenardan sesler” ya da “sessizin sesi” (Egya, 2013: 62) olarak nitelendirilen bu şiirler çoğu zaman kolektif direniş çağrısında bulunmakta ve karşılaştıkları ya da karşılaşıacakları toplumsal ve çevresel sorunlara ilişkin farkındalığın ve kolektif bilincinin yaratılması ve beslenmesine hizmet etmektedir. Bu şiirler içinde radikal bir umut taşımaktadır. Genellikle gündelik mücadelenin içinden doğar ve aktif direnişin olduğu yerde bir eylem biçimi olarak ortaya çıkarken bir yandan, baskı, korku, hayal kırıklığı, umutsuzluk, çaresizlik, büyük bir acı ve öfkeyle somut bir toplumsal itirazı dile getirirken diğer yandan toplumsal bir mesajı yaratmakta ve kitlelere yaymaktadırlar. Şairin ve toplumunun (ve doğasının) varlığına, yaşam alanına, onuruna yönelik büyük bir hakareten, saldırıdan, tecavüzdten, bir hakkın çiğnenmesinden, adaletsizlikten kaynaklanan öfkeden beslenmektedir. Bu şiir gücünü dile getirdiği sorunun aciliyetinden, mahkemelere ya da hükümetlere değil daha üstün bir iradeye, sivil topluma seslenişinden, dilin herkesi sorumluluğa çağırın acı ve buruk yakarış gücünden, okuru-dinleyicisi üzerinde yaptığı sarsıcı etkisinden, sivri dilinden ve bu itiraz dilini gündelik söyleme sokmasından almaktadır.

Çevreci ve yeşil odaklı bu şiir dilinin temel özelliği politikaların ve özellikle kalkınma ve çevre koruma politikasının da tartışmasını ve eleştirisini yapan yüksek sesli ve keskin bir ikaz ve itiraz dili olması, toplumsal ve siyasal tahakküme, aşağılanmaya, inkâr edilmeye itiraz. Scott’ın (1985: 329) belirttiği gibi tahakküm yaratıldığı ve sürdürüldüğü belli bir sosyal bağlama dayandığından direnişte aynı şekilde bir sosyal bağlama dayanmaktadır. Dolayısıyla bu şiirler de belli bir grubun, alt sınıfın ortak dilini temsil ediyor ve ortak sorunlarını dile getiriyorlar, belli bir grubun kolektif sesini temsil ediyorlar: geleneksel topluluk mekânları üzerindeki pratiklere odaklanıyorlar: emek, çile ve yaşam. Şiirler habitusunun, yerel topluluğun kültürel (protesto) sermayesinin bir parçasını oluşturuyorlar; kültürel araç takımının bir parçası (Bourdieu, 1977; 1991). Çekilen çile ve ıstırap sanatta, şiirde ifadesini ve kendi sesini bulabiliyor, çekilen ıstırap, eziyet, çilenin ve adaletsizliğin sesi şiirle dile gelebiliyor. Mücadelenin ve olayın kültürel bir yorumunu sergiliyor, tanıdık semboller, fikirler ve değerleri dile getirerek toplumsal eylem için anlamlar, motivasyonlar ve reçeteler sunuyor. Aynı şekilde şiir

doğanın, toplumun ezilen, dışlanan mensuplarının yalnızlığını, sahihsizliğini dramatik bir şekilde ifade edebiliyor. Yerel topluluğun kimliğini, pratiklerini, inançlarını ve sembollerini yansıtarak toplumu harekete geçirme amacıyla yazılıyorlar.

Çitlemelere karşı politik ve etik değerleri savunan, politik bir çağrışı ifade eden bu şiirler kendi için de de farklılaşabiliyor. Örneğin hepsi protest bir içerik taşımakla birlikte bir kısmı proje bağlamında sosyoekolojik müdahaleyi, yanlışlığını protesto ederken bir kısmı belli bir HES, maden projesinin gerçekleştirilmesi sonrası ortaya çıkan sosyoekolojik yıkımları protesto ediyor. Aynı şekilde aktivist şiirler ise projeyi durdurmaya yönelik fiili eylemleri, şirkete yönelen öfkeyi, doğrudan karşılaşılan asker, polis ve özel güvenlik şiddetini ve baskıyı ifşa ediyor. Sosyal ve ekolojik yıkımlara karşı isyanlarını yerel aksan ve geleneksel söylemleriyle dile getiriyorlar. Alt ve orta sınıfın mensuplarının farklı kapasitelerini yansıtıyor. Belli bir sorun hakkında halkı uyarma, farkındalık yaratma ve motive etme kaygısıyla yazılan bu şiirlerin bazıları belli bir eylemde kullanılmak için yazılırken, bazıları özellikle yaşlı kadınların söylediği maniler belli bir eylem esnasında doğaçlama ortaya çıkıyor. Bu yüzden de özellikle yaşlı kadınların söyledikleri mani ve ağıtlar doğaçlama olduğundan kayda geçmiyor, kayboluyor (Danış, 2016). Yaşlı kadınlar mani ve ağıt, orta sınıf aydınlar mekâna aidiyet, genç gruplar ise modern protest sanat biçimleri içinde kullanıyor bu dili. İroni, alaycılık, direniş ve itirazın yanı sıra karşılaştıkları şirket ve devlet zulmünü açığa vurmak ve bunlara meydan okumak, öfke ve hiciv, yergi gibi çeşitli tarzlarda kullanılıyor.

Şiirler kolektif eylem repertuarının diğer unsurları gibi hem içe hem de dışa yönelimli bir taktik özelliği sergiliyor; bir toplumsal hareketin sadece hasımlarına değil potansiyel dostlarına, müttefiklerine de yönelik (Taylor ve Van Dyke, 2004: 266). Bu şiirlerin en önemli özelliklerinden biri kendi kültürlerini sergileme, yerel çevre mücadelelerine geniş dış dünyaya yönelik kendi kendini temsil etme gücü vermesi iken ikinci özelliği politik dayanışmayı göstermesidir. Bu şiirler mücadele sürecinde direniş stratejisinin bir parçası olarak bir birlik duygusu yaratmaya yönelik birer imdat çıkışı olduğu gibi aynı zamanda başka yerlerdeki potansiyel felaket projeleri için bir ikaz niteliği taşıyor. Her şiir okuruna ulaşmak ister ama bu tarz şiirlerin bir başka temel özelliği de mutlaka bir şekilde kamuoyuna yansması, onun için yazılmış olması: duyurulmak istenen bir çıkış niteliği taşıması. Belli bir sosyoekolojik tehdidi, sorunu ya da yıkımı ifşa etmek gibi bir kaygısı ve aciliyeti olan şiirler. Duyulmanın sesini duyurma çabası. Doğayı toplumsallaştıran toplumu da doğa-laştıran yeni bir tür şiir.

Yukarıda yapılan açıklamalara ek olarak ekoaktivist şiirler her şeyden önce yazıldığı zamanın ve mekânın sosyal ilişkilerinin dökümünü yapıyor. Bu şiirler aynı zamanda sadece şairin değil yerel topluluğun çelişkili ve değişken kolektif duygularını da yansıtıyor. Çaresizlik, terk, baskı, korku, endişe, hayal kırıklığı, umut, iyimserlik, kararlılık... Devletin orada yaşayan insanları ve doğal yıkıma karşı duyarsızlığı, bürokratin aymazlığı ve umursamazlığı...

Sonuç

Az gelişmiş ve gelişmekte olan ülkelerin çoğunda olduğu gibi Türkiye’de de son dönem devlet, toplum ve doğa ilişkileri 1970’lerde başlayan yeni bir kapitalizm biçimini doğuran küresel değişim dinamikleri arasındaki etkileşimle gerçekleşmektedir. 2000’lerin başında

yeni kapitalist gelişmeler doğanın temsillerini şiirde, müzikte ve romanda eleştirel söylemin merkezine taşımıştır. Endüstriyel kapitalizmin küreselleşmesiyle birlikte yeni kapitalist endüstriyel müdahaleler bir yandan ülke doğasına, Anadolu kırina yayılırken bir yandan da sebep olduğu sosyoekolojik hoşnutsuzluklarla yaşam alanı koruma hareketi olan halk çevreciliğini doğurmuştur. Ekonomik aktörlerin arka planındaki siyasi destekle doğal ve kültürel çevrenin tahribatı üzerinden sermaye birikimine odaklı bu yeni tarihsel ve toplumsal süreç bir yandan (yerel) ekolojik krizlere ve diğer yandan da (yerel) halk mücadelelerine sebep olurken yerel halkın sözlü kültürüne yeni bir şiir türü katmıştır: ekoaktivist şiir. Son dönem ekolojik halk edebiyatının en güçlü ve özgün damarını yerel çevre mücadelelerinden çıkan ağıt, mani, beddua ve taşlama tarzındaki bu tarz şiirler oluşturmaktadır. Halk şiirinden ekolojik duyarlılığı en fazla olan bu şiir türü bir yandan endüstriyel çitlemelere karşı vadiler ve dereler özelinde suya; tarım ve gıda özelinde de toprağa odaklı yerel doğaları koruma mücadelelerini diğer yandan da aynı kapitalist müdahalelerin bu yerel doğalarda yarattığı çevresel yıkımları ifşa eder bir nitelik kazanmıştır. Belki de halk şiiri en radikal çıkışını bu süreçte yaşamıştır.

Ekoaktivist şiirin de bir parçası olduğu ekolojik protesto sanatı sosyal ve çevresel hatta ekolojik adaletsizlikleri kamusal alana sokan çevresel adalet yazınının bir alt türünü oluşturmaktadır. Şiirlerin hepsinin sosyal ve çevresel adaletin koşullarının gerçekleştirilmesine odaklı olduğu görülmektedir. Bu aktivist şiirler tüm dünyada olduğu gibi Türkiye’de de su ve toprak adaleti aktivizminin edebi ürünleridir. İnsan ve çevre hakkı mücadelelerinin halk edebiyatına yansıyan en somut biçiminin bu yeni tür ekoaktivist şiirler olduğu görülmektedir. Bu şiirlerin hemen hemen hepsinde asimetrik güç ilişkilerinden kaynaklanan, (yerel) toplum doğası için tehdit oluşturan politikaların ürünü olan kırsal endüstriyel projelere karşı bir politik duruş okunmaktadır. Bu şiirler doğaya ve topluma ilişkin olarak okuruna yeni ve farklı bir okuma biçimi sunarken aynı zamanda çevre hakkı aktivizminin önde gelen bir parçası, politik savunuculuk, sosyal ve çevresel adalet savunuculuğu işlevi görmektedir. Şiirlerin hepsi yerele yansıyan kapitalist kalkınma projelerinin getirdiği sosyoekolojik tehdidin ve potansiyel ve cari tahribatın dökümünü vermektedir. Kâr hırsı içindeki şirketlerin (sermayenin) ekolojik körlüğünü ve devletin duyarsızlığını ifşa etmektedir. Şiirlerin hepsinde yerel toplumu ve doğasını devlet ve şirket baskısının pençesinden kurtarmaya yönelik aktivizme sadakat öne çıkmaktadır. Şiirlerde politik eleştiri ve toplumsal eyleme bağlılık birbirine eşlik etmektedir. Şair gördüklerinin basit bir yorumlayıcısı değil, şiirin ve kolektif mücadelenin bir parçası. İfade ettiği kaygılara yönelik olarak aktif izleyici, dinleyici yada okura hitap etmekte, onlara “okumakla – dinlemekle yetinme, bir şeyler yap” mesajı verirken kolektif iradeyi zamanlı ve kararlı eyleme katılmaya davet etmektedir. Somut ve sarsıcı metaforlarla kaygıların aciliyetine, samimiyetine dikkat çekmekte, yapılması gereken ve yapılacak bir şeyler olduğunu telkin etmektedir. Harekete geçme, hareketin bir parçası olduğunu hissettirme işlevi görmektedir, direnişte kullanılan güçlü bir araç haline gelebilmektedir.

Genel olarak şiirin politik gerçekliği değiştirme gücü zayıf görünse de bu şiir tarzı demokratik ve politik bir farkındalık yaratma ve ikna aracı olma özelliği göstermekte, direniş kültürünün bir parçası olarak insanların düşüncelerini etkileyebilmekte ve yerel toplulukların kolektif mücadelelerine destek verebilmektedir. Şiirlerin hepsi sosyoekolojik sorunlarını dile

getirdiği yerlerdeki toplumsal ve ekolojik yaşamın gerçekliklerini kayda geçirerek doğanın ve insanların durumunu tarihselleştirmekte, doğa ve insanlar adına güçlü kurumlara ve otoriter hükümetlere karşı çevresel ihtilaflarda muhalif bir anlatı yaratabilmektedir. Bireysel şairin sesi topluluğun sesine dönüşebilmekte, yaşanan sorunlar, haksızlıklar ve adaletsizlikler şiir yoluyla ses bulabilmektedir. Ayrıca şiir kısmen izleyicisinin, okurunun, dinleyicisinin sosyo-ekolojik duyarlılığını arttırırken, bilincini ve düşünce yapısını etkileyerek eyleme katkı yapabilmektedir. Şiirlerin hepsi gerçek ve capcanlı bir ekolojik ve politik dramı sahnelemekte, hepsinde haksızlığa uğramış mağdur bir halkın sosyal ve ekolojik huzursuzlukları ifadesini bulmaktadır. Hepsinde kaygı hakim ve başat kaygılar yerel doğa ve halk odaklı, bazılarında çok daha aleni bir biçimde iyinin kötüyeye, mazlumun zalime karşı mücadelesi okunmaktadır. Yine her şiirde yerel topluluğun elinden zorla alınan, gasp edilen suyun ve toprağın hikâyesi okunmaktadır. Bu yüzden de sosyal, çevresel ve ekolojik adalet talebiyle politik ve ekonomik adaletsizliğe, sömürüye, talana, yağmaya ve çevresel felaketlere karşı güçlü bir öfkeyi içinde barındırmaktadır. Nihayet bu şiirler birer halk şiiri olarak ayrıca kendi varoluş koşullarını, kırsal toplulukların bekâsını tehdit eden sosyal gerçekliklere meydan okumakta, ancak bir protesto dili olarak ekoaktivist şiirin gücü aynı sosyal gerçeklikleri değiştirmeye kâfi gelmemektedir.

Teşekkür

Makalenin yazarı, bu araştırmada kullanılan şiirlerin şairlerine ayrı ayrı teşekkürü bir borç bilir.

Notlar

- 1 Araştırmanın hazırlandığı üç yıllık dönem zarfında farklı zamanlarda keşfedilen aşağıdaki linklere en son 29 Ağustos 2019 tarihinde erişilmiştir.
Kadın yerel amatör şairlerden birinin HES mücadelesi bağlamında okuduğu manilerin medyaya yansıyan bir kısmı için bkz. <https://www.evrensel.net/haber/90636/bu-guzelligi-gormezen-hes-sen-insan-degilsin>
- 2 Ümit Şahin, “Ölümler Altın Takmaz”ın şairi, ’17 Köy Kitabesi’nin yazarı Mansur Balcı aramızdan ayrıldı” <https://yesilgazete.org/blog/2017/03/18/oluler-altin-takmazin-sairi-17-koy-kitabesinin-yazari-mansur-balcii-aramizdan-ayrildi/> Ayrıca Moğollar grubunun seslendirmesiyle çok geniş bir dinleyici kitlesine ulaşan şarkının performansı için bkz. <https://www.youtube.com/watch?v=XRYkSZA5Wyo>
- 3 Sadece facebookta paylaşılan ve köydeki etkinliklerde söylenen bu türkünün performansı için bkz. <https://www.facebook.com/sukru.kuzulu.1?fref=nf>
- 4 Şiir için bkz. <http://www.08haber.com/haberGoster.php?hid=6106> Merhum şairin diğer bir şiirini Eylül 2012’de yapılan protesto eylemindeki performansı için bkz. “Veysel amcanın HES lere isyanı” <https://www.youtube.com/watch?v=2X0havKku9E>
- 5 Şiirin Özcan Çetinkaya tarafından yapılan klipi için bkz. Çek Elini Be Adam (Ceratpe) https://www.youtube.com/watch?v=C99GHHBFo_8
- 6 <https://www.youtube.com/watch?v=6bXsVetlqMc>
- 7 <http://www.cnnturk.com/tv-cnn-turk/programlar/yesil-doga/alara-vadisih> <https://www.youtube.com/watch?v=00m94Gb6oSc>
- 8 Aktivist-şair tarafından söylediği her türküyü birlikte sanal ortamda bulunan bu şiir incelediğimiz şiirler arasında en yaygın erişime açılmış olanıdır. Halk ozanı tüm türkülerinin görsellerinde bu şiire de yer vermiştir. <https://vidyow.com/video/aksum/scnR4V36StN/> Köylülerin yaptığı direniş eylemlerinden biri için bkz. <https://www.youtube.com/watch?v=dOdei-juulY> ve <https://www.youtube.com/watch?v=yldzwOGTnpM>

Kaynaklar

- Adaman, F., M. Arsel ve B. Akbulut (2019). Neoliberal developmentalism, authoritarian populism, and extractivism in the countryside: The Soma mining disaster in Turkey. *The Journal of Peasant Studies*. No.46 (3), pp. 514-536.
- Adaman, F., B. Akbulut ve M. Arsel (2016). Türkiye’de kalkınmacılığı yeniden okumak: HES’ler ve dönüşen devlet-toplum-doğa ilişkileri, C. Aksu, S. Erenşü ve E. Evren, *Sudan sebepler: Türkiye’de neoliberal su-enerji politikaları ve direnişler*. İstanbul: İletişim.
- Adaman, F. ve M. Arsel (2005). *Environmentalism in Turkey: Between democracy and development*. Aldershot: Ashgate.
- Akbulut, B. (2015). “A few trees” in Gezi park resisting the spatial politics of neoliberalism in Turkey, *Urban forests, trees, and greenspace: a political ecology perspective*. (L. A. Sandberg Der.), A. Bardejian ve S. Butt, New York: Routledge.
- Aksu, C. ve R. Korkut (2017). *Ekoloji almanığı 2005-2016*. İstanbul: Yeni İnsan.
- Aksu, C., S. Erenşü ve E. Evren (2016). *Sudan sebepler: Türkiye’de neoliberal su-enerji politikaları ve direnişler*. İstanbul: İletişim.
- Akyıldız, A. (2018) *Anka’nın sonbaharı: Osmanlı’da iktisadi modernleşme ve uluslararası sermaye*. İstanbul: İletişim.
- Aytekin, E. A. (2017). *Tarlalardan ocaklara sefaletten mücadeleye: Zonguldak Ereğli kömür havzası işçileri 1848-1922*. İstanbul: Yordam.
- Baltar, F. ve I. Brunet (2012). Social research 2.0: Virtual snowball sampling method using facebook, *Internet Research*. No. 22 (1), pp. 57-74.
- Bate, J. (1991). *Romantic ecology: Wordsworth and the environmental tradition*. London: Routledge.
- Baykan, B. G. (2013). Türkiye’nin çevrecileri kimler? *Perspectives: Türkiye’den siyasi analiz ve yorum*. S. 4 (13), ss. 8-11.
- Bourdieu, P. (1991). *Language and symbolic power*. Cambridge, MA: Harvard University.
- Bourdieu, P. (1977). *Outline of a theory of practice*. Cambridge: Cambridge University.
- Bryson, J. S. (2002). *Ecopoetry: A critical introduction*. Salt Lake City: University of Utah.
- Bryson, J. S. (2005). *The west side of any mountain: place, space, and ecopoetry*. Iowa City: University of Iowa.
- Buell, L. (2001). *Writing for an endangered world: literature, culture, and environment in the u.s. and beyond*. London: Belknap.
- Buell, L. (2005). *The future of environmental criticism: Environmental crisis and literary imagination*. Malden: Blackwell.
- Buğra, A. ve O. Savaşkan (2014). *Türkiye’de yeni kapitalizm: siyaset, din ve iş dünyası*. İstanbul: İletişim.
- Castellano, K. (2013). *The ecology of British romantic conservatism 1790-1837*. Palgrave Macmillan, New York.
- Castree, N., R. Kitchin ve A. Rogers (2013). *A dictionary of human geography*. Oxford: Oxford University.
- Cunsolo, A. ve K. E. Landman (Der.) (2017). *Mourning nature: hope at the heart of ecological loss and grief*, McGill, Queen’s University, Montreal.
- Çoban, A. (2003). Community-based ecological resistance: the Bergama movement in Turkey, *Environmental Politics*. No.13 (2), pp. 438-460.

- Çobanoğlu, S. Talip, M. Demirci, G. Karaağaç ve B. Ulutaş (2014). *Öteden gelenlerle savaştık: Yuvarlakçay'da HES'e direnişin öyküsü*. Muğla: Yuvarlakçayı Koruma Platformu.
- Danış, T. (2016). *Yeşil yola karşı samistal'da 50 gün*. İstanbul: Cade.
- Egya, S. E. (2013). Eco-human engagement in recent Nigerian poetry in English, *Journal of Postcolonial Writing*. No. 49 (1), pp. 60-70.
- Elçin, Ş. (1993). *Türk edebiyatında tabiat*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayını.
- Ercan, F. (2009). *Toplumlar ve ekonomiler*. İstanbul: Bağlam.
- Erensü, S., A. C. Gündoğan. F. Özlüer ve E. Turhan (2016). *İsyanın ve umudun dip dalgası*. İstanbul: Tekin.
- Ergin, M. ve Ö. N. Dolceroccae (2016). Edebiyata ekoeleştirel yaklaşımlar: Ekoşiir ve Elif Sofya., *SEFAD*, 2016. (36), ss. 297-314.
- Felstiner, J. (2009). *Can poetry save the earth: A field guide to nature poems*. New Heaven: Yale University.
- Garrard, G. (2016). *Ekoeleştiri: Ekoloji ve çevre üzerine kültürel tartışmalar*. (E. Genç, Çev.). İstanbul: Kolektif Kitap
- Goodwin, J. ve J. M. Jasper (2015). *The social movements reader: Cases and concepts*. West Sussex: Wiley-Blackwell.
- Hamsici, M. (2012). *Dereler ve isyanlar*. Ankara: Notabene.
- Hobsbawm, E. (1995). *Age of extremes: A short twentieth century 1914-1991*. London: Abacus.
- Keegan, B. (2008). *British labouring-class nature poetry. 1730-1837*, Houndmills: Palgrave Macmillan.
- Keegan, B. ve J. C. McKusick (2001). *Literature and nature: Four centuries of nature writing*. Upper Saddle River, NJ: Prentice-Hall
- Keyder, Ç., ve Z. Yenal (2013). *Bildiğimiz tarımın sonu: Küresel iktidar ve köylülük*. İstanbul: İletişim.
- Kurmuş, O. (2012). *Emperyalizmin Türkiye'ye girişi*. İstanbul: Yordam.
- Martinez-Alier, J. (2002). *The Environmentalism of the poor: A study of ecological conflicts and valuation*. Massachusetts: Edward Elgar Publishing.
- McKusick, J. C. (2010). *Green writing: Romanticism and ecology*. New York : Palgrave Macmillan.
- Neumann, R. P. (2014). *Making political ecology*. New York: Routledge.
- Oppermann, S. (2012). *Ekoeleştiri: Çevre ve edebiyat*. Ankara: Phoenix.
- Özbek, N. (2015). *İmparatorluğun bedeli: Osmanlı'da vergi, siyaset ve toplumsal adalet 1839-1908*. İstanbul: İletişim.
- Özberk, N. (2018). Türk halk şiirinde toplumsal doğaların trajedisi: 'Çitleme ağrıları, *Manisa Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*. S. 16 (1/2), ss. 47-92.
- Palmer, J. A. (2001). *Fifty key thinkers on the environment*. London: Routledge.
- Peet, R., P. Robbins ve M. Watts (2011). *Global political ecology*. London: Routledge.
- Perreault, T., G. Bridge and J. McCarthy (2015). *The Routledge handbook of political ecology*. Abingdon: Routledge.
- Quataert, D. (2016). *Osmanlı imparatorluğu (1700-1922)*. İstanbul: İletişim.
- Reinart, Ü. B. (2003). *Biz toprağı biliriz*. İstanbul: Metis.
- Robbins, P. (2012). *Political ecology: A critical introduction*. Malden: Blackwell.

- Sander, O. (2016). *Anka'nın yükselişi ve düşüşü: Osmanlı diplomasi tarihi üzerine bir deneme*. Ankara: İmge.
- Scott, J. C. (1985). *Weapons of the weak: Everyday forms of peasant resistance*. New Haven: Yale University.
- Srestha, A. P. (2000). Protest poetry: The voice of conscience. *Contributions to Nepaleese Studies*. No.27 (2), pp. 259-67
- Şengül, M. (2013). Türkiye'nin su politikası ve köylülerin öfkesi. *Su Kaynaklarının Yönetimi-Politikalar ve Sorunlar: Küreselden Yerele Panel Bildirileri*. Nevşehir Ün. İİBF, ss. 29-41.
- Tansel, C. B. (Der.) (2016). *States of discipline: Authoritarian neoliberalism and the contested reproduction of capitalist order*. London: Rowman Littlefield.
- Üstündağ, S. (Der.) (2018). *Dipten gelen sesler*. Ankara: Genya.
- Özen, H. (2009) Located locally, disseminated nationally: the Bergama movement. *Environmental Politics*. No.18 (3), pp. 408-423.
- Wainwright, A. L. (2017). *Resigned activism: Living with pollution in rural china*. Massachusetts: MIT.

Elektronik kaynaklar

- Hughes-D'aeth, T. (2017) Can poetry stop a highway? <https://theconversation.com/can-poetry-stop-a-highway-wielding-words-in-the-battle-over-roe-8-71005> (Yayınlanma Tarihi: 10 Şubat 2017) (Erişim Tarihi: 06.06.2018)



DOI: 10.22559/folklor.1093

folklor/edebiyat, cilt: 25, sayı: 100, 2019/4

Efsanevî Bir Kadın Ermiş ve Acele Bacı Helvası Ritüeli

A Legendary Saint and the Rituel of Acele Baci's Halvah

Seval Kasımoğlu*
Şule Berber**

Öz

Ritüeller; toplumun kabul, inanç ve değerlerini sunan eylemlerdir. Bu inanç, kabul ve değerler ritüelin varlığını devam ettirmesi ve onaylanması adına oldukça önemlidir. Özellikle bir mit ya da efsane ile desteklenen ritüeller, toplumun kültürel kodlarını sembolik bir dille anlatan metinler olarak okunabilir. Bu metinlerin toplum tarafından kabullenilmeleri taşıdıkları işlevlerle de ilgilidir. Bu tür ritüellerden biri, “Hacca Giden Ağasına Helva Götürme” motifli bir efsane örneği ile desteklenen Acele Bacı Helvası Ritüeli’dir. Bu ritüel, Mersin, Eskişehir, Bursa, Adana, Aydın, İzmir gibi pek çok şehirde uygulanmaktadır. Bu çalışmada bir efsaneyle desteklenen ve günümüzde yaşatılmaya devam edilen Acele Bacı/Helvacı Bacı ritüeli hakkında bilgi verilirken, ritüelin hangi sınıflandırma başlığı altında incelenebileceği ve hangi işlevleri gerçekleştirdiği sorusuna da cevap aranmaya çalışılacaktır. Bu amaçla çalışmada Acele Bacı Helvası ritüeli sınıflandırılırken Lauri Honko’nun ritüellerle ilgili yaptığı tasnifi esas alınmıştır. Ritüelin işlevi konusunda ise Özkul Çobanoğlu’nun Hıdırellez ve Nevruz bayramlarını incelemek üzere ortaya koyduğu dört işlev esas alınmıştır. Çobanoğlu bu işlevleri ortaya koyarken William

* Çankırı Karatekin Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, sevalkasimoglu@karatekin.edu.tr, sevalkasimoglu@gmail.com, ORCID ID 0000-0002-2706-9492.

** Çankırı Karatekin Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, elusberber88@hotmail.com

Bascom'un folklorun dört işlevi ve Emile Durkheim toplumsal ritüeller konusunda belirlediği dört işlevinin bir sentezini yapmıştır.

Anahtar sözcükler: *Acele Bacı, efsane, helva, işlev, ritüel*

Abstract

Rituals are deeds that represent the acceptance, beliefs and values of a society. These beliefs, acceptances and values are important for the ritual to maintain its existence and become approved. Rituals particularly assisted with a myth or a legend can be read as texts with a symbolic narration of a society's cultural codes. The acceptance of these texts are associated with their functions too. One of these rituals is "Acele Bacı Helvası (Hasty Sister's Halva)" Ritual, to be reviewed under the title of legends with "Taking Halva to the Soon-to-become-Pilgrim Husband" motive. Assisted with a legend known by the same name, is being practised in several towns including Mersin, Eskişehir, Bursa, Adana, Aydın, İzmir. This study will be trying to provide information about "Acele Bacı/Helvacı Bacı" ritual, assisted with a legend and still being practised today, while also looking to identify the categorization and functions of the ritual. For this purpose, the classification of Lauri Honko on the rituals. Regarding the function of the ritual, four functions Özkul Çobanoğlu put forward to examine Hıdırellez and Nevruz feasts are based on. While demonstrating these functions, Çobanoğlu synthesized William Bascom's four functions of folklore and Emile Durkheim's synthesis of four functions on social rituals.

Keywords: *Acele Bacı, function, halva, myth, ritual*

Efsaneler /Mitler ve ritüeller

Farklı disiplinlerin çalışma alanı içinde yer alan ritüeller, gruplar ya da bireyler tarafından belli/belirsiz aralıklarla gerçekleştirilen sembolik eylemlerdir. Ritüeller konusunda en önemli çalışmalardan biri Arnold Van Gennep'e aittir. Gennep, ritüelleri incelerken *geçiş ritüelleri* terimine vurgu yapar. 1909 yılında yayımlanan *Geçiş Ritüelleri* (1909) isimli (lesrites de passage) eserinde üç aşamadan oluşan (ayrılma, eşik ve dönüş) geçiş ritüellerinin "bireyin çeşitli boyutlardaki 'sınırı geçme' olayını ve toplum içerisindeki statüsünün değişimini anlatan ve belirli kurallara bağlanan geleneksel ve dinsel törenler" olduğunu söylemektedir (Ozan, 2011: 73).

Ritüeller konusunda yapılan çalışmalardan biri Emile Durkheim'e¹ aittir. Ritüellerin genel olarak negatif ve pozitif olarak ikiye ayrılabilceği üzerinde duran Durkheim'a göre negatif ritüeller, olumsuz ve negatif durumların oluşmasını önlemek amacıyla gerçekleştirildiğinden kaçınma ve yasaklamaları içermektedir. Bu tarz ritüeller kişilere yerine getirmeleri gereken kuralları hatırlatmazlar bunun yerine yapılmaması gerekenleri yasaklarlar. Negatif ritüellerin en önemli özelliklerinden biri de pozitif ritüeller için bir ön koşul oluşturmasıdır. Birey, ancak negatif ritüellerle din dışı unsurlardan arınıp kutsal olana yaklaşabilir. Pozitif

ritüeller ise bireyin kutsal olana daha fazla yaklaşması ve kendi tekamülünü sağlaması için yapılması gerekenleri içeren ritüellerdir (Durkheim, 2005: 358).

Ritüeller konusunda diğer bir önemli çalışma Victor Turner'a aittir. Turner, Gennep'in üç aşamalı şemasının özellikle eşik kısmı üzerinde durmuştur. Turner'ın bakış açısıyla eşik döneminin en önemli işlevi toplum hayatı için bir sübab görevi görmesidir. İkili karşıtlıklar ilkesi üzerinden ritüeldeki sembollerini inceleyen Turner'e göre ritüeller "iklime bağlı mevsimsel/sezonzluk olabilecekleri gibi, yaşamsal geçiş, dönüşüm ve krizleri de kapsayabilecek" (Akin, 2017: 52) bireysel ya da toplumsal bir niteliğe sahiptir.

Ritüeller konusunda bir diğer dikkat çeken çalışma Finli, karşılaştırmalı din ve folklor çalışmaları profesörü olan Lauri Honko tarafından yapılmıştır. Honko ritüelleri,

1. Geçiş Ritleri (insanın yaşamında açılan yeni bir dönemi vurgulayan ritler)
2. Takvimsel Ritler

3. Kriz Ritleri (Honko, 2006: 131) olarak üç kısımda ele alan bir sınıflandırma öne sürmektedir.

Ritüelle ilgili en tartışmalı konularından biri, ritüelin mit ya da efsanelerle olan ilişkisidir. Fuzuli Bayat, efsanelerle mitler arasındaki yakınlık konusunda "özellikle ritüel içerikli efsanelerle ritüeli anlatan mit arasında fark yok gibidir" (Bayat, 2010: 119) demektedir. Bahattin Ögel ise bu yakınlığı "efsaneler (mythes), bir milletin mitolojisinin canlı ve yaşayan varlıkları gibidirler" (Ögel, 2010: VI) sözleri ile açıklamaktadır. Bayat'ın ve Ögel'in yukarıdaki sözleri ile ritüelle ilgili yapılan çalışmalarda efsane ve mitlerin birbiri yerine kullanılması² doğrultusunda bu makalede de ritüellerin efsane ile bağlantısı konusu ele alınırken ritüel-mit bağlantısına yer veren açıklamalardan yararlanılmıştır.

Mitin diğer bir bağlantısının tartışıldığı türlerden biri de ritüellerdir. "Ritüel canlı mitolojidir" diyen Joseph Campbell (1995: 123) mit ile ritüeli birbirinin eşdeğeri olarak ele almaktadır. Benzer bir yakınlığa Metin And da "Ritüel bir bakıma Mithos'un ikiz kardeşidir" (And, 2008: 27) diyerek dikkat çekmektedir. And bu ilişki konusunda şunları söylemektedir:

Eski uygarlıkların günümüze kalan yazılı metinleri, ritüelleri anlatır. Bunlar bir eylemler dizisi olup birtakım yetkili kişilerin kesin ve kuralına uygun bir biçimde uyguladıkları eylemlerdir. Bunlar insanoğlunu çevreleyen güçlere karşı toplumun iyiliği için yapılan eylemlerdir. Bu eyleme Yunanlılar dromenon diyorlardı. Bunlar yalnız eylemler dizisi olmayıp sözler, ezgiler ve büyüsel sözler de içerirdi. Bunun söz yanı sıra muthos ya da mithos'tur. Bu ritüellerde mithos bu eylemin öyküsünü sözle anlatır. Bir başka deyişle birisi simgesel söz, öteki simgesel eylemdir (And, 2008: 27).

Yukarıda belirtilenler bağlamında mit/efsane ve ritüel ilişkisine bakıldığında denilebilir ki bu iki önemli tür, birbirinin aynı olmayan ancak paralel bir işleyişe sahip çizgide yer almaktadır. Bir ritüele bağlı olarak anlatılan mit/efsane, William R. Bascom'un dediği gibi, "kültürün onaylanması ve ritüelleri gözlemleyen ve icra edenlerin ritüellerinin ve kurumlarının doğrulanmasını" (Bascom, 2010: 140) sağlamaktadır. Bunun yanında ritüelin amacını ve tarihini anlatan mitik anlatılar, ritüellerin toplum içinde daha fazla ayakta kalmasını sağladığı gibi onun meşruiyet zeminini de sağlamlaştırmaktadır.

Efsanelerde hacca giden ağasına helva götürme motifi

Efsaneler, çok çeşitliliğe ve yayılma gücüne sahip olan sözlü türlerden biridir. Bu türün çeşitliliği, içerisindeki motiflerin çeşitliliğiyle paralellik göstermiştir. Türkiye’de örneğine en fazla rastlanılan efsane motiflerinden birini Ali Berat Alptekin “Hacca Giden Ağasına Helva Götürme Motifi” olarak adlandırmaktadır (Alptekin, 2012: 126). Bu motifin yer aldığı anlatı genellikle ağ, bey, tüccar gibi maddî durumu iyi bir kişi ile onun yanında çalışan hizmetlinin anekdotunu içerir.

İlk örnekleri Hoca Ahmet Yesevi ve Hacı Bektaş Veli Velâyetnamesi’nde görülen bu efsanenin Munzur Baba (Tunceli-Ovacık), Mehmet Dede (Ağrı), Ökkeş Dede (Kahramanmaraş), Memik Dede (Gaziantep), Lokman Dede (İzmir- Bergama), Hoca Yusuf (Malatya), Kara Fakı, Yügrük Şahin (Sivas), Ali (Diyarbakır), Aliyar (Yozgat), Hacı Efraim Devletli (Adana-Kozan), Fariğ Emine (Balıkesir- Mudurnu), Şeyh Bilecen (Gaziantep), Kıyan Dağı Efsanesi (Elbistan’ın Ozanya köyü), Hafız Ali (Kahramanmaraş), Hasan Dede (Kırıkkale) gibi Anadolu’nun pek çok yerinde farklılaşan örnekleri vardır. Bu motif temelde üç temel yapıdan oluşmaktadır:

1. Beyin, ağanın hacca gitmek istemesi
2. Ağanın/beyin eşinin yemek yapması ve yanlarında çalışan kişinin (kadın ya da erkek) bu yemeği hacca götürmesi
3. Ağanın/beyin hacdan dönüşü ve kendisine getirilen yemek kabının gösterilmesiyle hizmetlinin evliya olduğunun ortaya çıkışı.

Bu motifle ilgili çeşitlenmeler ise genellikle şu şekildedir:

1. Bu motifin barındığı pek çok efsanede hacca giden kişi, helvayı yapan kişinin eşidir. Yalnız, Kahramanmaraş’tan derlenen Hafız Ali efsanesinde hacca giden kişi ev sahibesinin erkek kardeşidir. Ona yiyecek götüren kişi ise aynı zamanda ablasının eşi olan Hafız Ali’dir.
2. Efsanenin farklı örneklerinde hacca giden kişinin mesleği genellikle tüccar, bey, ağa gibi çeşitlilik göstermektedir.
3. Hacca götürülen yiyecek farklı anlatılarda farklı şekillerde karşımıza çıkabilmektedir. Bunlar tatlı, çorba, yemek, içli köfte şeklinde çeşitlenebilir. Örneğin Hacı Bektaş ve Lokman Perende’nin efsanesinde şeyhin evinde pişi pişer. Karanlı Keloğlan (helva); Kağızman’dan Hacı Kağızman (helva); Erzurum’dan Ahmet Baba (helva); Tunceli’den Munzur Baba (helva), Orta Anadolu’dan Hacı İbrahim Devletli (yemek) ve Yüanis (pilav ya da mantı); Koçarlı’dan Bilal Dede (helva); Sungurlu’dan derlenen Ali Baz efsanesinde helva (Sakaoğlu, 1997: 181-182) pişirilir. Muğla’dan derlenen Çoban Evliya isimli efsanede ise çoban, patronu için hacca koyun yoğurdu ve süt götürür. Gaziantep’in Oğuzeli ilçesine bağlı, eski adı Şihbilecen olan bugün ise Arslanlı olarak adlandırılan köyünde geçen efsanede Şeyh Bilecen’in hacdaki beye götürdüğü yiyecek, içli köftedir. Gaziantep’ten derlenen Memik Dede efsanesinde yine hacca götürülen yiyecek içli köftedir. Kahramanmaraş’tan derlenen Hafız Ali efsanesinde hacca köfte götürülür.

4. Efsanelerde yiyeceğin taşındığı nesnelere de farklılaşmaktadır. Bu nesnelere bir tabak, tepsi, bakraç olabilmektedir. Şeyh Bilecen efsanesinde içli köftelerin götürüldüğü nesne bir mendildir. Hafız Ali efsanesinde bir tabak ve bir çanta yardımıyla köfteler hacca götürülür.
5. Efsanenin sonunda ağaya/beye yiyecek götüren ve keramet gösteren kişinin sırrı ortaya çıkar. Memik Dede efsanesinde sırrı ortaya çıkan Memik Dede, bastonunu toprağa vurunca ortadan kaybolur. Kıyan Dağı efsanesinde sırrı ortaya çıkan Kıyan, Kıyan dağına doğru kaçarak ortadan kaybolur. Kıyan'ın kaçtığı dağa Kıyan Dağı adı verilir. (Gönen, 2007: 174). Kayseri/Havatan Köyü'nde yer alan Hacı İbrahim Devletli efsanesinde bey, hacdan döndüğünde ermiş çobanı uyurken, hayvanları da dağılmış vaziyette bulduğunda kızar. Çoban hemen hayvanları toplamak için denizin üzerinde yürümeye başlar. Bey de onun bir ermiş olduğunu bu şekilde anlar.

Yukarıda çeşitli özellikleriyle üzerinde durulan “Hacca Giden Ağasına Helva Götürme Motifi” efsanelerinden biri de Acele Bacı efsanesi olarak bilinmektedir. Bu efsanenin en önemli özelliği bir ritüele dayanmasıdır. Makalenin bu kısmında Acele Bacı hakkında kısa bir bilgi verilmesi gerekirse şunlar söylenilebilir:

Helvacı Bacı olarak da bilinen Acele Bacı, Bursa'nın Osmangazi şehrinde türbesi bulunan efsanevi bir figürdür. Bulgaristan'ın Filibe kasabasından Bursa'ya geldiği rivayet edilen Helvacı Bacı keramet gösteren Bursa evliyalari arasında yer almaktadır. Hakkında çok az bilgi bulunan Helvacı Bacı'nın mezarı, Tahtakale Veziri caddesinde, Pınarbaşı mezarlığına doğru çıkarken solda bulunan Helvacıoğlu Mescidi önündedir.

3



Efsaneye göre Helvacı Bacı, Hacı Sevinç Mescidi'ni yaptıran tüccarın evinde hizmetçidir. Mescid, inşaat halinde iken tüccar hacca gider. Bir gün tüccarın eşi evde helva pişirirken hizmetçi kıza “Efendim helvayı çok severdi” der. Bu söz üzerine, hizmetçi kız eline bir tabak alıp içine bir miktar helva koyduktan sonra “Ağız tadıyla bu helvayı yesin” der. Bu durumu gören kadın şaşırır ve hizmetçi kıza ne yaptığını sorar. Tüccarın, hacdan dönüşünde hizmetçi kızın helva koyduğu o tabak, eşyaları arasından çıkar. Bu durum, hizmetçi kızın kerameti olarak görülür ve bu olaydan sonra “Helvacı Bacı” olarak anılmaya başlanır. Vefat ettiğinde Hacı Sevinç Mescidi'nin batısına defnedilmiştir.

Acele Bacı Helvası ritüeli şu şekilde gerçekleşmektedir: Daha önce dileği kabul olan bir kişi, evinde iki rekât hacet namazı kıldıktan sonra hiç konuşmadan mutfağa geçer ve helva malzemelerini hazırlayarak misafirlerini bekler. Helvanın malzemeleri; irmik, isteğe göre

sıvı yağ veya tereyağ, şeker, su veya tercihe göre su yerine süttür. Tercihen tarçın, ceviz veya fıstık da kullanılabilir. Bu helva, misafirlerin gelmesinden sonra ritüelin gerçekleşeceği yerde pişirilir.



Ritüel başlamadan evvel katılımcılar abdest alır. Selâ ile birlikte kadınların toplandığı odaya küçük tüp ve helva malzemeleri getirilerek Kuran-ı Kerim okunmaya başlanır. Misafirler Kuran'ı takip ederken ev sahibi de helvayı kavurmaya başlar. Helva kavrulurken bir Fatıha üç İhlas okuduktan sonra “Allah’ım şükürler olsun dileğim kabul oldu, duamı bana eriştirdin” diye dua edilir. Daha sonra okunan sureler ve dualar başta peygamberler olmak üzere evliyaların ve Acele Bacının ruhuna bağışlanarak dilekler tekrar edilir.



Ardından, gelen misafirler helvayı sırayla karıştırarak içlerinden kendi dileklerini söylerler. Dua süreci, selâ ile başlayıp öğle ezanına kadar sürmektedir. Ardından ezanın okunmasıyla dua süreci tamamlanır ve hazırlanan helvanın acilen tüketilmesi sağlanır. Katılan kişiler yanlarında alıp kendi evlerine helva götürmezler. Helvanın yapıldığı evde tüketilmesi gerekmektedir. Helvanın bir kısmı da duanın daha çabuk kabul olması için kuşlara yedirilir.

Bir sonraki ritüel, oradaki kişilerden birinin dileğinin kabulünün ardından onun evinde gerçekleşir. Daha sonra duası kabul olan kişi “benim Acele Bacı dileğim kabul oldu” diyerek komşularından, akrabalarından en az yedi kişiyi çağırarak bu ritüeli gerçekleştirir.

Acele Bacı ritüeli, en az yedi kadının katılımıyla gerçekleştirilen bir ritüeldir. Ritüelin yapısal özellikleri şu şekildedir:



1. Acele Bacı ritüelinde, temelde isteklerin gerçekleştirilmesi amacı güdülmektedir. Ritüel, isteği gerçekleşen birinin evinde şükür etmek amacıyla düzenlenmektedir. En az yedi kişi olması gereken katılımcılar ise kendi istekleri için dua etmektedirler. Balıkesir'in Dursunbey ilçesinde bu ritüel, "Acele Bacı Adamak" olarak bilinmektedir. Ritüel burada da dileğin gerçekleşmesinden sonra yapılmaktadır. Ritüelle ilgili bir derleme şu şekildedir: "Üç kişi üçerden dokuz Yasin okuyor. Bu dokuz Yasin, bir dilek gerçekleşmeden önce bir de gerçekleştikten sonra okunuyor. Yasinlerin biri Allah rızası için, biri peygamber efendimizin ruhuna, biri İmam-ı Azama, diğerleri de din büyüklerine adanıyor. Yedincisi de acele bacıya adanıyor. Dilek gerçekleşince az bir helva karılıyor. İnsanlara yediriliyor. Azıcık da kuşlara yediriliyor." (Bildır, 2008: 311)
2. Ritüelin düzenlendiği yer, esas itibariyle dileği gerçekleşen ya da gerçekleşmesini isteyen kişilerin evidir. Ancak başta Bursa (Acele Bacı'nın yaturının da burada olması sebebiyle) olmak üzere, helva dağıtımının yatırlar, medreseler, tekkeler çevresinde de gerçekleştirildiği görülmektedir. Örneğin Tarsus'ta ritüelin yapıldığı mekân, Giritli göçmenlerin uğrak yeri olan Horasanlı Ali Baba Tekkesi'dir. Ali Selçuk'un yaptığı bir derlemede Horasanlı Ali Baba'nın bir kadının rüyasına girerek, tekkesinde Acele Bacı yapmasını istediğine dair de bir söylenti yer almaktadır. Söylenti şu şekildedir: "Mübarek evliyamız birisinin rüyasına girmiş, demiş ki, ziyarete gideceksin acele bacı yapacaksın Kuran okuyacaksın ayna ve bir de güvercin getireceksin. Güvercini kafesle getirdi kadın, güvercin üç gün sonra uçtu gitti. Buradaki aynayı (ayna hâlâ duruyor) da kadın getirdi" (Selçuk, 2019: 33).

Ritüelde yer yer farklılaşmalar, değişimler de olmuştur. Örneğin Bursa'da kadınlar, eskiden evinde kavurduğu helvayı Acele Bacı Türbesi etrafında dağıtırlarken günümüzde türbenin hemen yakınındaki helvacıdan alınan helvaların dağıtıldığı görülmektedir. Derlemelerde görüşülen kişiler bu durumun iki amaçla gerçekleştirildiğini söylemektedirler: İlki zamandan tasarruf etmek diğeri, "ambalajlı ürünlerin daha hijyenik olduğu" dair inanç (KK2).

3. Ritüelin zamanı: Yapılan derlemelerde ritüelin zamanı konusunda önemli bir hassasiyetin olduğu görülmektedir. Bu hassasiyette de cuma günü selâ ile ezan arasında yapılan tüm duaların kabul olacağı inanın söz konusu olduğu belirlenmiştir. (KK1)
4. Ritüelin katılımcıları: Benzer bir hassasiyet bu ritüele katılan kişi sayısında görül-

mektedir. Ritüele katılan kişilerin en az yedi kişi olması, görüşülen kişiler tarafından Allah'ın tek olması ile açıklanmıştır. (KK1) Bu ritüelle ilgili bir kural da ritüele katılımın çok olmasının istenmesiyle ilgilidir. Katılımın çok olması durumunda “ağzı dualı, günahsız birinin” (KK1) duasını alma ihtimalinin daha fazla olması inancı bu ritüelin gerçekleşmesi için katılımcı sayısının en az yedi olarak belirlenmesine sebep olmuştur. Bu ritüelin yürütülmesi sırasında en önemli husus, ritüele katılan kimselerin temiz olmalarıdır. Katılımcıların kadınlardan oluşması sebebiyle bu ritüele katılanların adetli olmamaları da bir diğer kural olarak kaynak kişilerden derlenmiştir. (KK3)

Ritüellerde kurbanın bir örneği olarak Acele Bacı helvası ritüelinde helva

Kriz ritüellerinin bir örneği olarak değerlendirilebilecek Acele Bacı ile ilgili çözümlere geçmeden önce bu ritüel türü açıklanmalıdır. Kriz ritüelleri, yaşamın her hangi bir zamanında ortaya çıkan krizlerin yatıştırılması, bu durumun yarattığı huzursuzluktan ve belirsizlikten kurtulmak amacıyla gerçekleştirilen ritüeller olarak tanımlanabilir. Bir takvime bağlı olmayan bu ritüeller, krizin baş gösterdiği her zaman birey ya da toplum tarafından gerçekleştirilebilir. “*Amaçların gerçekleştirilmesi durumunda, dünyanın normal düzenini bozan, kişi ve topluluk hayatını tehdit eden durumlarda*” (Honko, 2006: 133) hastalıktan, yoksunluktan, kıtlıktan, uğursuzluktan depresyon/sel gibi doğal afetlerden kurtulmak amacıyla bu ritüeller gerçekleştirilmektedir. Dileği olan kişilerin gerçekleştirdiği bir ritüel olan Acele Bacı Helvası ritüeli de bu bağlamda bir kriz ritüeli olarak ele alınmalıdır.

Ritüeller, mitolojik bir hikâyeye desteklendiğinde, anlattığı ilk öykünün bir prototipini sunar. Mircea Eliade'nin belirttiği gibi “Bir ritüel, eğer ‘kökeni, yani ilk olarak nasıl gerçekleştirildiğini anlatan mit bilinmiyorsa, yerine getirilemez” (Eliade, 2001: 27). Mitolojik öykünün amacı, sunulan ritüelin amacını oluşturur. Ritüel ve mitin ortaklığı belli başlı sacyakların birleşmesiyle ortaya çıkmaktadır. Kutsal mekân, kutsal zaman, kutsallığı onaylanan kişi ve kutsal yemek gibi.

Bir ritüelin en önemli bileşenlerinden biri olan yemeğin önemi konusunda Mehmet Ersal'ın şu tespitleri oldukça önemlidir:

Birçok ritüelin varlığı meydana gelen yemekler etrafında şekillenmektedir. İnanç sisteminde icra edilen ritüellerde yiyecek ve içecekler yeni bir bağlam ve işlevde kutsalın bir parçası hatta kutsalın kendisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu sebeple ortak inancın ritüelinde kutsal kişi, kutsal mekân ve kutsal zaman paylaşımında kutsalın aşamaları ile yemek olarak meydana gelen yiyecek ve içeceklerin doğrudan ilişkisi vardır. Yemek de ritüelin ortak paylaşılan, sır edilen, hazm edilen hatta “zevk edilen” bir parçasıdır (Ersal, 2017: 145).

Acele Bacı anlatısındaki sonuç; ritüelin gerçekleştirilme sebebini oluşturmaktadır. Kısaca anlatıda Acele Bacı'nın bir evliya oluşu anlatımın sonunda ortaya çıkarken, ritüelin ortaya çıkışı ifşa olan bu sır sebebiyledir. Bu sonucu ve başlangıcı bir birine bağlayan nesne ise helvadır. Helvayı, ritüellerde önemli bir unsur olan kurbanın bir örneği olarak okumak mümkündür. Bu çözümlemeye doğum öncesi ritüelleri ile başlayıp ölüm sonrası ritüellerinde bile yenilen tek besinin helva olduğu göz önünde bulundurulursa bu tatlının ölümle doğum birlikteliğinin bir ürünü olduğu kabul edilebilir. Helvanın sembolik değeri konusunda da şu bilgiler verilebilir:

Her türlü acı ve sevinçli olaylar tatlı ile paylaşılır. Acılar paylaşılıp azaltılır ve sevinçler paylaşılıp çoğaltılır. Ölümden sonra helva dağıtılması kadere razı olmayı, sevinçli olayların arkasından helva dağıtılması ise şükürü ve sevinci paylaşmayı sembolize etmektedir. Kısaca helva dağıtımı, bütün yönleriyle kaderin eş, dost, ak-raba ve komşuyla paylaşımını sembolize etmektedir (Tufan, 2008: 125).

Bu ritüelde helvayı kurbanın da bir örneği olarak kabul etmek gerekir. Bu noktada “Kurban /kurbanlıklar genellikle kanlı (canlı) ve kansız (cansız) olmak üzere iki türdür. Kansız kurbanlar insan, hayvan ve balıklar gibi canlı varlıkların dışında Tanrılara sunulan diğer hediyeleri kapsar. Bu hediyeler insanların sahip oldukları ve üretebildikleri her türlü gıda maddesi nevinden şeylerdir” (Bekki, 1996: 20). Kansız kurban saçı olarak da adlandırılmaktadır. Abdulkadir İnan, saçı kavramını şu şekilde açıklamaktadır:

Saçı her kavmin kendi emeğiyle kazandığı en kıymetli ve mübarek saydığı nimetlerden biri olur. Göçebe kavimlerde süt, kımız, yağ; çiftçi kavimlerde buğday, darı, şarap; tüccar kavimlerde para vesaire saçı olarak kullanılır. Ruhlara saçı yapma âdeti, dini telakkilerin muayyen bir safhasında bütün dünya kavimlerinde yalnız görenek olarak son zamanlara kadar devam ettiği malumdur. Biri hakkında hayırlı bir haber söylerken ‘darısı başımıza!’ temennisi işte bu eski adetten kalma bir hatıradır (İnan, 2000: 100).

Çeşitli türbe, yatır ve ziyaret yerlerinde sıklıkla görülen mum, kumaş parçaları, şeker, helva gibi unsurları saçının bir örneği olarak ele almak mümkündür. Abdurrahim Tufantoz’un yaptığı bir alıntıda da Bektaşî ve Alevî Türklerinde pişi ve helva pişirmenin yani yağ kokutmanın cansız kurban olarak adlandırıldığından bahsedilmektedir (Tufantoz, 2008: 72). Aynı makalede Tufantoz, özel günlerde yapılan pişi ya da helva pişirmenin (yağ kokutma, yağ yakma, koku çıkartma geleneklerinin) atalar kültürüyle ilgili olduğunu söylemektedir. (Tufantoz, 2008: 72). Bu konuyla ilgili yapılan bir derlemede, uygulamanın temelinde “kokusuyla melaikelerin, tavsiyesi insanların doyduğu” inancının hâkim olduğu sonucuna ulaşılmaktadır (Tufantoz, 2008: 72).

Bu ritüelde evin çatısı, balkonu gibi bir bölüme kurdun kuşun hakkı olarak bir parça helva konulması, çok detay bir eylem olarak görülse de ritüelin amacını doğrudan açığa çıkaran bir uygulamadır. Benzer bir uygulamayı pek çok ritüelde de görmek mümkündür. Tufantoz’un Refik Engin’den yaptığı alıntıda ritüellerde hazırlanan pişi ve helvaların öncelikle çocuklara verilmesi geleneğinin devam ettiğini, bu uygulamanın temelinde çocukların masum olmalarından dolayı dualarının kabul olacağı inancının yattığı belirtilmektedir (Tufantoz, 2008: 72).

Acele Bacı helvası ritüelinin işlevleri

Ritüellerin işlevleri, özellikle kendisine bağlı olarak anlatılan mitlerin/efsanelerin işbirliğinde ortaya çıkmaktadır. Bu anlatılar ritüellerle birleştiklerinde katılımcılarına adeta yol gösterici olurlar. İşlevsel halkbilim kuramının öncü isimlerinden biri olan antropolog Bascom (2010: 71-86) 1954 yılında “The Journal of American Folklore” dergisinde yayımlanan makalesinde folklorun dört işlevi olduğundan söz etmektedir. Bunlar:

1. Hoşça vakit geçirme ve eğlenme işlevi
2. İnançlara, değerlere ve törelere destek verme işlevi

3. Kültürü gelecek kuşaklara aktarma ve eğitim işlevi

4. Toplumsal ve kişisel baskılardan kurtulma işlevi (Bascom, 2010: 139-141).

Durkheim ise ritüelin toplumsal işlevleri konusuna ilk değinen araştırmacıdır. Onun belirlediği işlevler şu şekildedir:

- “1) Ritüel, bireyi toplumda yaşamak için toplumun gerektirdiği düzen bağının sıklığına, acı çekmeye hazırlar, bu yolda onu eğitir.
- 2) Ritüel, bireyleri bir araya getirir, bireyler arasındaki toplumsal bağları güçlendirir, ortaklığı pekiştirir.
- 3) Ritüelin toplumda canlandırıcı bir işlevi vardır. Toplumun ilişkilerini kalıtlarının bilincine vardırır; geleneklerin sürmesine, inançların tazelenmesine, değer yargılarının, törelerin kökleşmesine yardım ederek toplumu canlı bir biçimde ayakta tutar.
- 4) Mutluluk verici işlev: Toplumun bir üyesi olmanın getirdiği mutluluk duygusunu verir. Özellikle toplumun bunalımlı dönemlerinde kişilerin coşku ve duygularını bir arada dile getirmelerine olanak tanıyarak bozulan dengeyi düzeltir” (And, 2003: 307).

Özkul Çobanoğlu da Durkheim’in ve Bascom’ın işlevle ilgili çalışmalarından hareketle Nevruz ve Hidrellezin sahip oldukları temel işlevleri birleştirici işlev, canlandırıcı işlev, eğitici işlev ve mutluluk verici (rahatlatıcı) işlev olarak dört başlık altında inceler (Çobanoğlu, 2000: 57). Çobanoğlu’nun belirlediği bu işlevlerin Acele Bacı helvası ritüeline de uygulanması mümkündür.

Acele Bacı Helvası ritüelinde temel amaç, isteğin gerçekleşmesidir. Bu isteğin gerçekleşmesi esnasında kadınlar arasında bir dayanışmanın olduğu görülmektedir. En az yedi kadının bu ritüel esnasında aynı amaç için toplanması ile mitik bir anlatının, bu ritüel ve efsane etrafında şekillenen değer yargılarının yeniden canlandırılması sağlanmaktadır. Bu bağlamda Bascom’un mitin işlevi olarak gördüğü “O inançları tanımlar, düzenler ve değerlerini artırır; o ahlaki korur ve uygulanmasını sağlar; o ritüellerin etkilerini doğrular ve yol göstericiler için pratik kuralları içerir” (Bascom, 2010: 140) tespitleri doğrultusunda Acele Bacı ile ilgili efsanelerin yayılması ile (özellikle internette insanların birbirlerine bu ritüeli tavsiye etmeleriyle) ritüelin daha fazla kişi tarafından uygulandığı görülmektedir. Efsanenin hitap ettiği çevrenin artışıyla da ritüel özellikle kadınlar arasında canlılığını arttırarak devam etmektedir.

Ayrıca efsaneye olan inancın sağlam bir şekilde varlığını sürdürmesi ve ritüelle ilgili bir takım yasaklamalara ve kısıtlamalara uyulması ritüelin eğitici yanını ortaya koymaktadır. Ritüeli gerçekleştiren bireylerin isteklerinin gerçekleşmesi konusunda nasıl davranmaları gerektiğiyle ilgili bilgilere sahip olmaları ve bu konuyla ilgili geleneğin sonraki nesillere de aktarımı sağlanmaktadır. Bascom, ritüel katılımcıları için mitolojik anlatıların önemli bir eğitici olduğunu söylerken sözlerine şu şekilde devam etmektedir: “Törene katılanlar orada bulunan talimatlar doğrultusunda töreni gerçekleştirmektedir. Onların eğitim sistemi mitolojik sistemlerdir, çocuklar gece masalları dinlemek için oturarak geleneksel bilgileri öğrenirler ve bizim altı kişilik modern sınıflarımızdakinden daha farklı davranmazlar” (Bascom, 2010: 141).

Bir dinî anlatıyla perçinlenmesi ritüele olan inancı sağlamlaştırırken aynı zamanda bireylerin geleceğe olan beklentilerini de arttırmaktadır. Bireylerin Acele Bacı adı verilen bu evliya aracılığıyla sıkıntılarının giderileceğine ve geleceklerinin güvence altında olacağına dair umut verir. Bascom’un ifadesiyle “günlük yaşamın zorluklarından, eşitsizliklerinden ve adaletsizliklerinden telafi edici bir kaçış sağlamak” için kullanılan folklorun bir unsuru olan ritüeller/ Acele

Bacı Helvası ritüeli, günlük yaşamdaki bireye yalnız olmadığının bilgisini verirken, yaşadığı zorluklardan bir kaçışın yolunu sunmaktadır. Böylece ritüel, kaotik bir dünyada çaresizlik içinde kıvranan bireylere dini yönü ağır basan bir karakter aracılığıyla umut vaat etmektedir.

Sonuç

Efsaneler, toplumun değer yargılarını, inançlarını, etik ilkelerini içerisinde barındıran sözlü anlatılardır. Onu diğer türlerden ayıran en önemli özelliği; inanılır, kabul edilir olmasıdır. Nesilden nesile anlatılarak varlığını sürdüren efsaneler, ritüellerle birleştiğinde bu özelliğinden dolayı ritüelin etkisini arttırıcı, ritüeli canlandırıcı bir etkiye sahiptir.

Türkiye’de derlenen efsane motiflerinden biri Hacca Giden Ağasına Helva Götürme Motifi’dir. Çeşitli eş metinleri olan bu efsanenin en önemlilerinden biri de Acele Bacı ile ilgili anlatıdır. Bu efsane, Türkiye’nin pek çok ilinde Acele Bacı Helvası, Acele Bacı Adamak gibi ritüellerle de etki alanını genişletmiştir. Makalede, Acele Bacı Helvası ritüelleri yaşamın her hangi bir zamanında ortaya çıkan krizlerin yatıştırılması, bu durumun yarattığı huzursuzluktan ve belirsizlikten kurtulmak amacıyla gerçekleştirdiği için Lauri Honko’nun ritüel sınıflandırmasına göre kriz ritüelleri kategorisinde ele alınmıştır.

Makalede ayrıca bu ritüel, Özkul Çobanoğlu’nun Hıdırellez ve Nevruz bayramlarını incelemek üzere ortaya koyduğu dört işlev kapsamında incelenmiştir. Çobanoğlu’nun birleştirici işlev, canlandırıcı işlev, eğitici işlev ve mutluluk verici (rahatlatıcı) işlev olarak sınıflandırdığı işlevlerin Acele Bacı Helvası ritüellerine de uygun olduğu makaleden çıkarılabilecek bir sonuçtur.

Notlar

- 1 Genep, önemli eserini Durkheim’den yalnızca üç sene önce yayımlamış olmasına rağmen Durkheim’de kesinlikle kendisinden bahsedilmez. Benzer şekilde Genep’in çalışmasında da Durkheim’den bahsedilmemektedir. Bu konu hakkında daha fazla bilgi için bkz (Honko, 2006: 129).
- 2 Örneğin Robert A. Segal bu konu hakkında Radcliffe-Brown’un efsanelerle mitleri dönüşümlü kullandığının altını çizer (Segal, 2012: 181).
- 3 Bu fotoğraf <https://www.yenimarmaragazetesi.com/helvaci-baci-kimdir--147774.html> isimli siteden alınmıştır.
- 4 Bu fotoğraf <https://www.yenimarmaragazetesi.com/helvaci-baci-kimdir--147774.html> isimli siteden alınmıştır.
- 5 Bascom’un dört maddede belirttiği folklorun dört işlevine beşinci bir madde olarak İlhan Başgöz’ün “Protesto İşlevi”ni de eklemeliyiz.

Kaynaklar

- Akın, B. (2017). Alevi Cem ritüellerinin sınıflandırılması sorunu ve yeni bir sınıflandırma önerisi. 9. *Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi*. Ordu.
- Alptekin, A. B. (2012). *Efsane ve motifleri üzerine*. (3. bs.). Ankara: Akçağ.
- And, M. (2003). *Oyun ve bugü Türk kültüründe oyun kavramı*. İstanbul: Yapı Kredi.
- And, M. (2008). *Minyatürlerle Osmanlı-İslâm mitologyası*. (2. bs.). (S. Koz, Ed.). İstanbul: Yapı Kredi.
- Bekki, S. (1996). Türk mitolojisi’nde kurban. *Akademik Araştırmalar*. Y. I. S. 3. ss. 16-28.
- Bıldır, F. (2008). *Dursunbey (Balıkesir) yöresi halk edebiyatı ve folklor ürünleri üzerine bir araştırma*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı. Balıkesir.

- Bascom, W. R. (2010). Folklorun dört işlevi. (F. Çalış, Çev.). *Halkbiliminde kuramlar ve yaklaşımlar 2*. (M. Ö. Oğuz vd. Ed.) Ankara: Geleneksel. 71-86.
- Bayat, F. (2010). *Mitolojiye giriş*. İstanbul: Ötüken.
- Campbell, J. (1995). *İlkel mitoloji tanrının maskeleri*. (2. bs.). (K. Emiroğlu, Çev.). İstanbul: İmge
- Çobanoğlu, Özkul. (2000). Yapısal ve işlevsel bakımdan geleneksel bayramlar bağlamında nevrüz ve hıdrellez. *Türkbilig HÜ Türkoloji Araştırmaları Dergisi*. S.1. ss. 51-59.
- Durkheim, E. (2005). *Dini hayatın ilkel biçimleri*. Ataç.
- Eliade, M. (2001). *Mitlerin özellikleri*. (S. Rifat, Çev.). İstanbul: Om.
- Ersal, M. ve Görgülü, E. D. (2017). Yemekten ritüel yaratmak: Alevi inanç sisteminde yemek kültürü. *Alevilik-Bektaşılık Araştırmaları Dergisi* 16.
- Gönen, S. (2007). Tayyimekân ve tayyizaman bağlamında Ladikli Ahmet Ağa ile ilgili efsanelerin çözümlenmesi. *Millî Folklor*. Y. 19, S. 76.
- Honko, L. (2006). Ritüellerin oluşum süreci. (R. Ersoy, Çev.) *Millî Folklor*. Y.18, S. 69.
- İnan, A. (2000). *Tarihte ve bugün Şamanizm materyaller ve araştırmalar*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Ozan, M. (2011). Geçiş ritüelleri ve halk masalları. *Millî Folklor*. Y. 23, S. 91.
- Ögel, B. (2010). *Türk Mitolojisi*. Türk Tarih Kurumu. (1. cilt, 5. bs.) Ankara.
- Sakaoğlu, S. (1997). Bir efsane, iki tip, bir motif: Şeyh Bilecen ve Memik Dede efsaneleri. *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*. Konya. S. 4. ss. 181-190.
- Segal, R. A. (2012). Dinsel mit-ritüel kuram. (N. Atabağsoy, Çev.), *Millî Folklor*. Y. 24, S. 94.
- Selçuk, A. (2019). Giritli Bektaşilerde ziyaret ritüeli: Horasanlı Ali Baba tekkesi. *Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi*. S. 9(1). ss. 29-35.
- Tufan, Ö. (2008). Helvahane ve Osmanlı helva kültürü. *Türk Mutfağı*. (A. Bilgin, Özge Samancı, Ed.). (ss. 125-135). Ankara: Kültür Bakanlığı.
- Tufantoz, Abdurrahim, (2008). Orta Asya'dan Balkanlar'a Türklerde pişi ve helva pişirme geleneği. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*. S. 45.

Kaynak kişiler

- KK1:** Kadir Soyeri, 1964, İlahiyat Fakültesi, Trabzon, İmam.
- KK2:** Arif Demir, Bursa/ İnegöl, 1949, Ortaokul/ Bursa İnegöl.
- KK3:** Hayriye Şahin, 1964, Ortaokul, Silifke/Atayurt, Ev hanımı.



DOI: 10.22559/folklor.1065

folklor/edebiyat, cilt: 25, sayı: 100, 2019/4

Beslenme Antropolojisi Bağlamında Hatay Ovakent Özbek Türklerinde Pilav ve Kimliğin İnşası

Rice and Construction of Identity in Uzbek Turks in Ovakent
Hatay within the Context of Food Anthropology

Alim Koray Cengiz*
Hüseyin K. Türkan**

Öz

Afganistan'da yaşanan sorunlardan dolayı 1982 yılında önce Pakistan'a oradan Türkiye'ye göç eden Özbek Türklerinin bir kısmı, Türkiye Cumhuriyeti devleti tarafından Hatay ilinde iskân edilmişlerdir. Hatay iline gelen Özbekler Antakya kent merkezine 20 kilometre mesafede bulunan Ovakent'te ikamet etmektedirler. Afganistan'da yaşadıkları sosyal ve kültürel ortamdan koparak farklı bir coğrafyada ikamet etmek zorunda kalan Özbek toplumunun göç ettikleri tarihten günümüze geçen 37 yıllık süre zarfında geleneklerini korumaya gayret ettikleri gözlenmektedir. Ovakent'te yaşayan Özbek toplumunun düğün, ölüm, asker uğurlama gibi hemen hemen tüm önemli sosyal ve kültürel etkinliklerinde yer alan Özbek pilavı, Özbekler için kimliğin bir göstereci olarak görünmektedir. Saha araştırmasını ve katılımlı gözlemi kapsayan etnografik çalışmada, Özbek pilavı, Özbek kimliğinin korunması ve aynı zamanda inşasında bir maddi kültür unsuru olarak ele alınmaktadır. Çalışmada, pilavın pişirilmesinden tüketilmesine uzanan süreçteki ritüeller beslenme antropolojisi ve tüketim bağlamında ele alınmaktadır.

* Dr.Öğr.Üyesi, Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi, Yabancı Diller Yüksekokulu (Sosyal Antropolog), cengiz.koray@yahoo.com. ORCID ID 0000-0003-4675-0571.

** Dr. Öğr. Üyesi, Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, khturkan@gmail.com. ORCID ID 0000-0002-6743-9056.

Anahtar sözcükler: *Hatay, Ovakent, Özbek pilavı, beslenme antropolojisi, maddi kültür, tüketim, kimlik*

Abstract

After the conflict in Afghanistan, some part of Uzbek Turks who firstly moved to Pakistan and then Turkey were located to Hatay province by the state of the Republic of Turkey in 1982. Uzbek Turks who came to Hatay province reside in Ovakent which is 20 km away from the central city Antakya. Leaving their own social and cultural environment in Afghanistan and obliged to reside in a new location, Uzbek Turks still try to keep their traditions just after 37 years of migration. Uzbek rice which plays a crucial role in nearly all social and cultural activities of Uzbek society - wedding, funeral ceremony, send off to military service - that reside in Ovakent seems to be the signifier of identity for Uzbeks. Uzbek rice is considered to be a material culture instrument that functions to keep and construct Uzbek identity in this ethnographic study which includes field study and participant observation. Rituals in the process of cooking and consuming are dealt with in the context of food anthropology and consumption.

Keywords *Hatay, Ovakent, Uzbek rice, food anthropology, material culture, consumption, identity*

Giriş

Yeme, sindirme ve boşaltımın metabolik döngüsünün arketipik biçimine indirgeyerek düşünüldüğünde aslında tüketim, yaşamın daimi ve ayrılmaz bir şartıdır ve biz insanlar için diğer tüm canlı organizmalarla benzer bir şekilde biyolojik olarak hayatta kalmanın ayrılmaz unsurlarından birisidir (Bauman, 2007: 25). Beslenme antropolojisi bağlamında ele aldığımızda besin ve yiyecekler salt bir tüketim nesnesi olmanın da ötesinde önem taşırlar. Pek tabii ki sözlükte belirtildiği gibi besin insan yaşamını idame ettirmede ve gelişimine katkı sağlamakla birlikte (Kittler ve Sucher, 2011: 1) klasik kültürel antropolojide yiyecek sadece bir nesne olarak görülmekten çok pratik bir deneyim olarak algılanmaya başlanmıştır (Farquhar, 2006: 148). Appadurai (1988: 28-29), emtiaların - nesnelere - belirli bir zaman diliminde sosyal yaşamına baktığımızda toplum içindeki değerlerinin diğer varlıklarla ilişkisi bağlamında daha iyi anlaşılacağını ifade eder.

Tüketim ilişkileri toplumları ve kültürel örüntüleri anlamamız için bize birçok ipucu sunmaktadır. Toplumsal katmanları irdelemede, sınıflar tüketim örüntüleriyle tanımlanırlar ve tüketici davranışı, sınıf kimliklerinin yapısında sergileme rolü ve sosyal muhakeme ile açıklanırlar (Warde, 1997: 9; Counihan, 2005: 2). Topluluklar doğaları gereği yapılarında simgeler barındırırlar (Cohen, 1999: 17) ve onların beslenme alışkanlıkları pratik olarak simgesel anlamlar taşıyan davranışlar olduğundan dolayı belirli bir kültürün pratik ve simgesel davranışlarını gösterir (Fieldhouse, 1995: 1). Dolayısıyla da besin tüketim alışkanlıkları ve pratikleri bize bir toplumun kültürel repertuarı ile ilgili bilgiler de vermektedir. Bu açıdan baktığımızda besin, sosyal sınıfı, etnisiteyi ve diğer şeyleri işaretler; yiyecek etkileşimi, aileleri, ağları, arkadaşlık gruplarını, dinleri ve sanal olarak sosyal kurumsallaşmış grupları tanımlar (Anderson, 2014: 125).

Tüketmek ya da daha belirgin olarak söylersek besin tüketimi bir kişinin sosyal üyeliğine yatırım yapması anlamı taşımaktadır (Bauman, 2007: 56) yani birey toplumun diğer bireyle-riyle aynı davranışları göstererek ve aynı nesnelere ve kavramları tüketerek grubun bir üyesi haline gelir. Bireyler, tüketerek ve aynı kültürel kodları paylaşarak grubun asli bir üyesi olur. Yiyeceğin temel mesajı her yerde dayanışmadır; birlikte yemek paylaşmak ve katılmak demektir. Eşlik etmek (companion) kelimesi Latince'deki ekme paylaşmak (cum panis) anlamına gelir (Anderson, 2014: 125). Dolayısıyla da ortak hareket etmek birliktelik duygusunun oluşumuna katkı sağlar. Bu bakımdan yeme işlemi milliyetin, etnisitenin inşasında önemli bir yer tutar (Mintz ve Du Bois, 2002: 109). Birey, yemek yeme işlemini gerçekleştirerek kendi kendisini inşa eder (Dietler, 2007: 222).

Yiyecek hazırlamak bir dizi işlem gerektirir. Besinler bazı işlemlerden geçirilerek işlenir ve yemeye hazır hale getirilir. Yiyecek hazırlama süreci, deneyimlerin artmasını sağlar (Farquhar, 2006: 156) ve Bourdieu'nun (2015: 258) dediği gibi pratikler metaforlar üretir. Yani davranışlar anlama tahvil edilir ve yemek hazırlama sürecindeki pratikler anlamın oluşumuna da katkı sağlarlar. Bu noktada bireyin besinle ilişkisinde çift yönlü bir etkileşime de tanıklık edilir. Bunlardan ilki biyolojik olandan kültürel anlamın inşasına giden yoldur. Diğer ise bireyde kolektif anlamın inşasıdır; psikolojik olarak oluşan anlam sosyal değerlerle bütünleşmektedir (Fischler, 1988: 275). Bu açıdan baktığımızda beslenme alışkanlıkları ve besin, beslenme antropolojisi bağlamında sosyal, kültürel ve psikolojik olarak öğreticidir (Fieldhouse, 1995: 5).

Yiyecek, hislere hitap etmesi bakımından bellek için bir hatırlama aracı işlevi görür ve hatırlamada önemli bir yere sahiptir (Holtzman, 2006: 365). Sadece yemek yeme işlemi değil aynı zamanda yemeğin yenmesi de anıların oluşumuna katkı sağlar. Hem yemeğin hazırlanması hem de yeme işlemi gelecekteki anıların kurulmasını sağlar (Sutton, 2001: 31) ve kelimenin tam anlamıyla geleceği inşa eder. Birey, beslenme alışkanlıklarını içinde bulunduğu toplum içerisinde edinir. Bu alışkanlıklar erken yaşlarda edinilir, bir kez edinildikten sonra da kalıcılık kazanır ve birey bu alışkanlıkların değişimine de direnç gösterir (Fieldhouse, 1995: 3). Rabikowska'nın (2010: 20-23), İngiltere'de yaşayan Polonyalıların yiyecek satın alma ve hazırlama ritüelleriyle ilgili çalışması yiyecek ritüellerinin bireylerde anavatan algısı oluşturmaması ve bu etkinin de kimliğin inşasına katkısı bakımından ilginç bilgiler sunmaktadır. Araştırmacı, İngiltere'ye gelen Polonyalı göçmenlerin birçoğunun zamanı ve uzamı dönüştürüyormuş gibi yerel ürünleri Polonya yemeklerine uygun hale getirdiklerini ve yiyeceğin onları geçmişe duygusal bir yolla bağlayarak yiyecek içerikleri aracılığıyla evle (anavatanla) ilgili anılarını maddi olarak yeniden ürettiklerini belirtmektedir. Yiyecek satın alma ve hazırlama süreçleri üzerinden geçmişteki anılar yeniden hatırlanırken bir taraftan da evden uzakta olma duygusu üzerinden kimlik yeniden tanımlanmakta ve inşa edilmektedir. Benzer bir şekilde Fuentes ve Bassols (2016: 171) da Katalan mutfağının yeniden canlandırılması üzerine yaptığı çalışmada bunu hazır yemek sektöründeki değişiklikler ve yeni hayat şekline bir direniş olarak ele almaktadır. Kültürel kimliğin korunması ve muhafaza edilmesi anlamında besin ve yiyecek hazırlama kimliğin bir göstereci görevi görmektedir.

Tüm bu kültürel örüntüler üzerinden baktığımızda yiyecek, sınıf, etnik grup, yaşam şekli, bağlar ve diğer sosyal konular arasında iletişim görevi görür. Böylelikle yiyecek onu yiyen kişinin dünyasıyla ilgili birçok şeyi göstermenin bir yolu olur ve doğal olarak da her şeyle iletişim kurma rolünü üstlenir. Aslında o bir sosyal iletişim sistemi olarak dilden sonra ikinci sırada

gelir (Anderson, 2014: 124) ve Fieldhouse'un (1995: 204) ifadesiyle yeme davranışı büyük bir karmaşıklık ve kesinlik içeren kodlanmış mesajları da kapsayan sözsüz bir iletişim biçimidir. Yemek hazırlanması, yenmesi mesajlar içerir ve tüm bu süreçler içerisinde mesajlar pratikler üzerinden karşı tarafa iletilir ve aynı şekilde de alınır. Fischler (1988: 286), Levi Strauss'un bir toplumun yemek pişirme şeklinin onu bir yapıya çeviren bir dil olduğunu söylediğinden bahsetmektedir. Levi Strauss, yemek yapmayı yapısal olarak bir dil dizgesi gibi algılamakta ve ona dair bir çözümlemenin de o kültüre dair birçok bilgiyi vereceğini ifade etmektedir.

Yöntem

Çalışma, Hatay ili kent merkezi Antakya'ya yaklaşık 25 km mesafede bulunan Ovakent mahallesinde gerçekleştirilmiştir. Çalışma kapsamında öncelikle Ovakent Mahallesi muhtarı ile görüşülmüş ve mahalle muhtarına çalışmanın kapsamı, amacı ve yöntemi hakkında bilgi verilmiştir. Daha sonra mahalle muhtarının yardımıyla mahalleye planlı ziyaretler yapılmış ve yerelde yaşayan Özbek toplumu ile görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Saha araştırmaları 2017 yılı Şubat ve Nisan aylarını kapsayan dönemler içerisinde yapılmıştır. Özbek toplumu, düğün, ölüm, sünnet, asker uğurlama gibi özel günlerinde Özbek pilavı hazırlamakta ve bu yemek hazırlama ritüeli kalabalık gruplar halinde gerçekleşmektedir. Mahalle muhtarından, Özbek pilavının hazırlanacağı tarihlerle ilgili bilgi alınmış ve birçok kez bu tür etkinliklere çalışmanın araştırmacıları katılım göstermiş ve katılımlı gözlem yapılmıştır. Çalışma bu bakımdan etnografik bir alan araştırmasıdır. Pilavı hazırlayan, dağıtan ve davete katılan kişilerle etkinlik esnasında ve sonrasında derinlemesine görüşmeler yapılmış ve önceden hazırlanan sorular sorulmuştur. Daha sonra alan araştırmasından elde edilen bilgilerle katılımcılara sorulan sorular da çeşitlilik göstermiş ve bu kapsamda daha fazla bilgi edinilmeye çalışılmıştır. Yukarıda adı geçen etkinliklerin tümü erkekler tarafından yapıldığından görüşmelerin büyük çoğunluğu Özbek toplumunun erkek bireyleriyle gerçekleştirilmiş bunun yanı sıra az sayıda kadın bireyle de görüşme yapılmıştır. Erkeklerle yapılan görüşmeler görsel ve yazılı olarak kayıt altına alınmıştır. Yazılı kayıtlardan elde edilen bilgiler çalışmada kategorilerin ortaya çıkmasına ve konu başlıklarının oluşumuna katkı sağlamıştır. Ovakent Özbeklerinin yerleşim alanı kent merkezinden uzak olmasından dolayı içe kapalı bir toplum özelliği göstermekle birlikte görüşmelerde bilgi almak konusunda herhangi bir sıkıntı yaşanmamış, bu da çalışmanın gelişimine katkı sağlamıştır. Çalışma kapsamında farklı yaşlardan 52 erkek ve kadın katılımcıyla görüşme yapılmıştır. Çalışmada görüşülen kişilerin isteği doğrultusunda isimleri doğrudan kullanılmak yerine kısaltılarak kullanılmıştır. Ayrıca, bu çalışmanın yazarları, Hatay ili Ovakent mahallesinde sürdürülen saha çalışmalarına eşlik eden ve çalışmadan elde edilen bilgilerin derlenmesine katkı sağlayan Özlem Zürrü ve Okan Atahan'a teşekkür etmektedir.

1. Hatay Ovakent Özbekleri hakkında genel bilgi

Özbekistan'daki sorunlardan dolayı uzun bir süre önce Afganistan'a göç eden Özbekler (Eraslan, 2016: 40) 1978 yılında Rusya'nın Afganistan'ı işgalinden sonra da Afganistan'ın kuzeyinde yaşayan Kırgız ve Türkmenlerle birlikte batıya İran'a ve Pakistan'a doğru tekrar göç etmeye başlamışlardır (Çetin ve Gün, 2015: 540). Buna göre 1982 yılında Türkiye Büyük Millet Meclisinde kabul edilen 2641 sayılı yasa ve 19823 sayılı kanun ile Türk kökenli

Özbeklerin Pakistan'dan Türkiye'ye getirilmesine karar verilmiştir (Topcuoğlu, 2012: 19; Öztürk, 2014: 352). 1982 yılı Ağustos ayı içerisinde 759 kişi ve 172 haneden oluşan Özbek göçmenler, Kömürçukuru köyünde yaşayanlar için yapılmış olan Ovakent'teki iskân evlerine yerleştirilmişlerdir (Göçmez, 2008: 34). Öztürk (2014: 86), Afganistan'dan mültecilerin üç ayrı dönemde getirildiğini belirtmektedir. Buna göre ilk grubun 1982 yılında geldiği, ikinci grubun 1983 yılı Ağustos ayında 69 ailede 329 kişi geldiği ve tarihi belirtilmeyen son grupta ise toplamda 51 kişi olmak üzere 9 ailenin geldiği belirtilmektedir. Adana'ya getirilen ilk grup Kırşehir-Çiçekdağ, Hatay-Serinyol köyü, Van, Malatya, Sivas-Ulaş Devlet Üretim Çiftliği, Kayseri, Diyarbakır, Urfa-Ceylanpınar ve Birecik ilçelerine yerleştirilmiştir (Öztürk, 2014: 87; Özservet, 2013: 172). Göçmez (2008: 43-44) Ovakent'te iki büyük Özbek oymağı olduğunu belirtir: Tavçılar ve Kongırat'lar. Bunların dışında göçmenlerin Uruğ adını verdikleri oymaklardan olan Akçayı, Barsus, Çağatay, Dormen, Merdat, Kangı, Kuçular gruplarının da bulunduğunu eklemektedir. Araştırmacı bunlara ek olarak Ferganalı, Moğol ve Eşan denilen üç grubun varlığını da belirtmiştir. Ferganalıların Afganistan Özbeği olmadığını fakat Afganistan'a göç eden Özbekler olduğunu belirtir. Hatunoğlu (2013: 592) da Ovakent'te, Burke, Kongurat, Tavcı, Çorak, Çağatay, Cüz, Merdat, Durmen, Barsus, Akçayı, Kangı, Moğol, Talkaniler, Kavka, Balıkçı, Karaca, Ayinger, Eşan, Ferganeçi, Karakalpak, Meymeneçi, Sakav ve Tilmemet gibi birbirinin alt kolu ya da bağımsız birçok Uruğ olduğunu ifade eder.

Göçle gelen Özbekler ilk yıllarda kent içinde ve civarındaki bölgelerde gündelik işçi olarak çalışmışlar, 1984 yılından itibaren de dericilik işi ile uğraşarak geçimlerini sağlamışlardır (Göçmez, 2008: 50). Çetin ve Gün (2015: 552), günümüzde ticaret ve pazarlamanın Ovakent'te geliştiğini ve özellikle de anavatanla bağlantılı olarak Özbek pirinci, yeşil çay ve giyim eşyası gibi malzemelerin getirildiğini belirtmektedir. Bu da Özbeklerin anavatanla bağlarını koruma çabalarının önemli bir göstergesidir. Yerleşim yerinde geleneksel bir yapı hâkim olmakla birlikte son yıllarda Özbek kadınları da aile bütçesine katkıda bulunmak amacıyla Ovakent dışında çalışmaya başlamıştır (Eraslan, 2016: 41-42).

Özbekler ev içerisinde Özbekçe, ev dışında ise Türkçe konuşmaktadırlar (Cengiz; 2006: 26). Dildeki gelenekçi yapı gündelik yaşamda da muhafaza edilmektedir. Özellikle ilk kuşak yerleşimciler geleneksel Özbek giysilerini giymeye devam etmektedirler. Köklek ve iştan tercih edilen kıyafetlerdir (Eraslan, 2016: 41). Özservet'e (2013: 177) göre Afganistan'dan gelen Özbeklerin vatan algısı çok net değildir. Bununla birlikte Afganistan'daki beslenme alışkanlıklarını koruma konusunda ise hala muhafazakâr bir yapıya sahiptirler. Diğer yandan da Afganistan'la ticari ve kültürel bağlar sürdürülmekte ve orada bulunan akrabaları aracılığıyla çay, pirinç ve giyim eşyası gibi tüketim nesnelere oradan getirmektedirler (Çetin ve Gün, 2015: 552).

2. Türklerde potlaç geleneği ve Özbek pilavı

Ritüeller ve kutlamalar genellikle yiyecek etrafında şekillenir. Bu nedenle de besin paylaşımı sosyal ve kültürel değerleri görmemiz için iyi bir araçtır (Fieldhouse, 1995: 78). Ritüeller topluluğun deneyimlediği etkinlikler olarak karşımıza çıkar (Cohen, 1999: 54). Beslenme davranışları gelenek, zevk alma, şimdi ve geçmiş gibi unsurların bir arada anılmasına öncülük eder (Certeau, 2009: 184). Birlikte yemek yemek, sosyal ve kültürel olarak önemli oldu-

ğu gibi yemek vermek ve sunmak da aynı derecede önemlidir. Amerika'da maddi varlığın gösteriminin merkeze alındığı büyük şölenlere Kuzey Batı sahili yerlileri tarafından 'Potlaç' adı verilmiştir. Kelime etimolojik olarak vermek anlamına gelen Notka filinden gelen Pachitle ve verilen anlamına gelen 'Pa-chuck' isim sıfatından gelmiştir. Böylelikle kamusal hediye vermenin gerçekleştiği özel bir tür festivali betimlenmiş oluyordu (Fieldhouse, 1995: 91). Araştırmacı, davete icabet etmenin, edenin statüsünü kabul etmek anlamına geldiğini belirtmiş; şölenin daveti yapana statü kazandırmasının sebepleri ise şu şekilde sıralamıştır: (i) bu tür davetler nadirdir, (ii) kalitesi yüksektir, (iii) çoğunlukla pahalı bir iştir, (iv) zordur ve zaman harcamayı gerektirir. Baudrillard (2016: 77), armağan ve simgesel değiş tokuş ekonomilerinde malların sürekli el değiştirmesinden dolayı zenginliğin mallara değil kişiler arasındaki somut değiş tokuşa dayandığını belirtir. Dolayısıyla yiyecek sunmak (potlaç) veren ve alanlar içindeki sosyal ve kültürel ilişkilerin tesis edilmesini sağlar.

Misafir ağırlamak Türk kültür ve gelenekleri içinde önemli bir yer tutar ve bu misafirperverlikte Orta Asya kültürünün de etkisi vardır. Misafir, Tanrı misafiri olarak görülür ve bereket getirdiğine inanılır (Altunbay, 2016: 360; Doğan, 2007: 43). Türk kültüründe beslenme ile ilgili birçok kavram vardır ve toy, yeme içme anlamına gelmektedir (Kılıç, 2012: 709). Duymaz (2005: 40), Oğuz Kağan Destanından Dede Korkut'a kadar yer alan toylarda ortak noktalar olduğunu belirtir ve bu toyların Türk kültürünün gelenek ve göreneklerini tasvir ettiğini ifade etmektedir. Bu toyların önemli bir unsurunun da kengeş yani meşveret ve müzakere olduğunu belirtir. Toylar, toplumun bir araya gelmesini sağlayan etkinliklerdir. Misafire genellikle etli yemekler ikram edilir (Altunbay, 2016: 367) ve Doğan (2007: 35), Kazakistan'da etli yemeğin ekseriyetle pilavla hazırlandığını ortaya koymaktadır.

Orta Asya'daki Türk topluluklarına baktığımızda hemen hepsinde sosyal ve kültürel etkinliklerde pirinçle yapılan pilavın olduğu görülmüştür. Azerbaycan Türklerinde çocuğa isim koyma töreninde pilav pişirilip gelenlere dağıtılır (Çeltikci, 2010: 514). Nevruz kutlamalarının da en önemli yemeği pilavdır (Kafkasyalı, 2005: 155). Kırgızistan'ın güneyinde Ramazan'da iftarda en önemli yemeklerden birisidir ve hem Ramazan hem de Kurban Bayramının bir gün öncesinde arife günü pilav yapılıp komşulara dağıtılır. Kırgızistan'ın güneyinde yaşayan Özbeklerde de aynı şekilde milli yemek olarak pilav yapılır (Kutlu, 2007: 6-24). Firuz (2013: 22-23), Afganistan'ın Mayanmana bölgesinde Özbeklere has pilavın Büyük İskender zamanından bu yana yapıldığını ve her aşçının da kendi bulduğu bir özelliği eklemesinden dolayı pilav yapımının bir sanat olarak anıldığını belirtir. Özbekistan'da halen birçok toy bulunmaktadır. Özbek pilavı düğün toyunun en önemli yiyeceğidir (sultanova, 2014: 220). pilav yapımı türler için sadece orta asya ile sınırlı kalmamış ve okyanus ötesine de taşınmıştır. Özbekistan'dan ayrılarak Amerika Birleşik Devletlerine göç eden Ahıska Türkleri, düğün yemeklerinde Özbek pilavında kullanılan malzemelerden oluşan pilavı hazırlarlar (Sakallı ve Özcan, 2016: 238). McLean (2015: 46), Amerika Birleşik Devletlerinde yaşayan Asyalıların günlük yemek rejimleri içinde pirincin önemli bir yer tuttuğunu belirtir.

3. Hatay Ovakent'te Özbek pilavı

Ceylanpınar'a iskân edilen Özbek Türklerinde olduğu gibi (Ökten, 2012: 180) Ovakent Özbek Türkleri için de en önemli yemek Özbek pilavıdır. Sahada görüşülen A.Ş.'nin açıklaması şu şekildedir: "Evet doğum sonrası "akika" düğünleri var, onda da yapıyoruz. Asker uğurlamasında da oluyor. Sadakalarda, mesela mevtenin (ölenin) peşinden yapıyoruz; ramazan aylarında genellikle sadakalarımız bol oluyor. Sadakayı da pilav üzerinden veriyoruz". E.G. ise "Ölümde bir seneye kadar yapılır. Bir kişi ölünce bir senede dört kere pilav yapılır: üçüncü günde, yedinci günde, kırkıncı günde, bir senesinde yapılır. Düğünde de yapıyoruz. Her düğünde yapıyoruz", şeklinde ifade etmiştir. İ.D. ve M.S. doğum olayında ve misafir karşılamada pilav yapıldığını ifade etmektedirler:

İ.D.: "Doğumda da var. Bir adamın erkek çocuğu oldu. Hak toyu yapılır. Bizde kızlarda da olur da genelde erkeklerde yapılır. İlk defa erkek çocuğu olmuş muhakkak hak toyu verilir. Hak toyu da düğünlerdeki gibi onlarca kazan pilav yapılır bütün köy çağırılır".

M.S.: "Özel misafirlerimizde, düğünlerde, hayratlarda, dışarıdan misafir geldiğinde. 82'de geldik. Ben burada doğdum, burada büyüdüm. 34-35 senedir ben bunu görüyorum".

Ovakent'te doğum, ölüm, nişan, sünnet gibi tüm ritüellerde Özbek pilavı yapılır. Bunlara ek olarak birileri yeni bir ev ya da araba aldığında, eve misafir geldiğinde de yapılmaktadır. Kadınların kendi aralarındaki davetli toplantıları olan 'müşkül küşat' etkinliğinde ve beldenin başına herhangi bir felaket gelmemesi için her yıl Kur-an okunup hatim indirilen etkinlikte de Özbek pilavı dağıtılmaktadır (Göçmez, 2008: 130-155). Mahalle sakini A.Y.'ye göre pilav kültürlerinin vazgeçilmez bir parçasıdır ve bu yüzden de hayatın her yerinde yer almaktadır. Ramazan ayında iftarda değil ama sahurda tüketilir. İftarda hafif yemekler yenilir ve sahurda yenmesinin sebebi de tok tutmasıdır. Öyle ki bu tür önemli günlerde bireylerin pilav yaparak dağıtması beklenmektedir. A.T.: "Merasimlerde özellikle pilav yapılması için toplumsal baskı olur. Pilav yapılmazsa ayıplanır. Maddî açıdan zor durumda olanlara pilav yapılması için yardım edilir". A.Ş.'nin ifadesi pilav yapmanın neredeyse bir zorunluluk olduğunu göstermektedir: "Bir de düğünlerde var pilav. Düğün merasimimizde yapıyoruz, çevremizi davet ediyoruz. Düğünde pilav yapmadan başka bir yemek verdiğimiz zaman: "Bugün pilav bile veremedi, diyebilir".

Önemli günlerde pilav yapılması ve dağıtılması kültürel bir gereklilik olarak karşımıza çıkmaktadır. Yemeğin yapılması masraflı olduğundan dolayı etkinliği gerçekleştirecek kişinin ihtiyaç duyması durumunda ise toplumsal bir dayanışma görülmektedir. Aynı zamanda misafir ağırlamak da tüm Türk toplumlarında olduğu gibi Özbek Türkleri için de önemli bir yere sahiptir. M.S. bu dayanışmayı şöyle ifade eder: "Biri der ki: Bu hayvan ne kadar. Mesela 4 milyar. (hayrat) sahibi 2 milyar verdi. Diğeri de der ki bir milyar da benden". Dayanışmayı gösteren bazı diğer ifadeler şöyledir:

H.K.: "Eğer hayrat yapacak kişinin durumu kötüyse arkadaşı olsun akrabaları olsun herkes yardım ediyor. Maddi duruma göre miktarı belirlenir. "elli kilo yoksa 20 kilo yapılır ama hayrat mutlaka yapılır".

A.Ş.: "Taam vermekte çok istekliyiz, misafirimize her şeyi ikram etsek diye istekliyiz. Mesela insanlar birbirilerine göre daha çok ikram vermek istiyorlar".

Özbeklere özgü kültürel bir olgu olmakla birlikte pilav bir beslenme kavramı olarak Fischler'in (1988: 280) de ifade ettiği şekliyle insanlar tarafından tıbbi bir varlık ve ilaç olarak da algılanmaktadır: “*Besin, vücuda güç ve kuvvet verirken aynı zamanda simgesel olarak sihirli bir güce sahiptir. Bu yiyeceği yiyerek farklı bir güce sahip olursunuz*”. Özbekler için de pilav hem geçmişten gelen bir yiyecek olması hem de tıbbi bir güç vermesinden dolayı özel bir şekilde konumlandırılır ve bu şekilde de simgesel bir öneme sahip olur:

H.K.T.: “Güç verse de yaparız vermese de illa bu olacak, alıştık. Bizim pilavımız meşhur. Pilavımız babadan kalma, biz de sürdürüyoruz. Pilavımız var her zaman”.

A.Ş.: “Bu pirinci ben size açıklayayım: Rus doktorları gelmiş bir zaman Afganistan’a. Zamanında bu pirinç yemeği çokmuş. Doktorlar: “Sizde nasıl bir mide var, bunu nasıl hazmedeceksiniz?” demiş. Bu çok güçlü bir pirinçmiş. Bundan sonra bu pilava ilave olan şeyleri sormuş; içinde ne var, demiş. İçinde et var, havuç var, diğer şeyler var demişler. Havucu da muayene etmiş: “İlacını da beraber kullanıyormuşsunuz.” demiş. Şimdi havuç çok güzel bir şey: göz için, insanın bedenindeki sular için, bir de mide hazmı için birebir. Bu, doktorların tavsiyesi; hem de Rus doktorları bunu keşfetmiş”.

Göçmez'in (2008: 185-192), Ovakent'teki çalışmasında derlemiş olduğu atasözleri ve deyimler arasında pilavla ilgili olanlar da yer almaktadır. Bunlar, pilavın kültürel yaşamdaki yeri ve önemini göstermesi bakımından önemlidir: “*Boynin palovidan kambağalnin şorvasi qimmatga tuşadi*”: Zengin pilavından fakirin çorbası pahalıya mal olur. Bir diğeri ise “*Şorvanin usti yaxşi, palovnin osti*”: Çorbanın üstü iyidir, pilavın altı.

4. Özbek pilavının hazırlanması ve koyulan malzemeler

Ovakent yerlileri ile yapılan görüşmelerde mahalle sakinleri yapılan pilavın geldikleri bölgelerde yapılan pilavla aynı olduğunu belirtmişlerdir. İ.D.'ye göre buradaki pilav Afganistan'daki ile aynıdır ve Özbekistan, Türkmenistan, Kazakistan, Tacikistan, Kırgızistan'da görülür”.

S.H.: “İstanbul, Zeytinburnu'nda oturuyor(um). Orada da burası gibi pilav yapıyoruz, aynı. Türkiye'ye 89-90'da geldik. Afganistan'la Türkiye'de yapılan pilav yine aynı”.

E.G.: “Emir Güven: Kırgızistan, Afganistan, Kazakistan'da pilav aynı”.

Pilav yapılırken kullanılan pirinç hazırlanan yemeğin aslına uygun olması için yurtdışından getirilmektedir. E.G. pirincin Pakistan ve Hindistan'dan geldiğini belirtirken B.K., başka pirinçle aynı damak tadına uymayacağını söylemektedir.

H.K.T.: “Bu kepse pirinci, suyu yavaş yavaş emiyor. Ondan sonra açıyoruz afiyetle yiyoruz, dağıtıyoruz. Türk pirinci hemen ıslanır, hemen su emer; olmaz. Piştikten sonra üzerine pirinci atıyoruz. Pirinç Hindistan, Afganistan, Arabistan, Pakistan'dan geliyor; esas pirincin merkezi Hindistan ve Pakistan, oradan geliyor”.

Yerleşim bölgesine ilk gelenler ilk başlarda Türkiye'den satın aldıkları pirinç ile pilav yapmayı denemişler fakat eski tat ve lezzeti bulamadıkları için de bu kez geldikleri yerlerde pilav yaparken kullandıkları pirinci temin etme yoluna gitmişlerdir (Fotoğraf-1 ve 2). M.K.'nin ifadesiyle Ovakent'e Pakistan'dan her yıl 2-3 tır pirinç gelmektedir. Yapılan yemeği farklı kılan sadece pirinç değil aynı zamanda diğer malzemelerdir.

H.K.T.: “Et var, soğan var, havuç var. Önce yağı atıyoruz kazana, yağ kızartıyor. Yağı kızarttıktan sonra eti ve soğanı kavuruyoruz. Ondan sonra üzerine havuç atıyoruz, domates atıyoruz yahut salça atıyoruz. Beraber kavuruyoruz. Sonra kuru üzüm atıyoruz. Ondan sonra su ekliyoruz, iyice pişiyor. Pirincin üzerini kapatıyoruz. Bazen kimyon, karabiber atıyoruz, çam fıstığı atıyoruz, zerdeçal atıyoruz; eğer olursa daha lezzetli olur. Kırk beş dakika-bir saat buhar alıyor, demleniyor”.

H.K.: “Yağ konulur, yağın türü fark etmez. Et konulur, Soğan kızartılır, Havuç kızartılır, salça kavurulur, sıcak su konur, su kaynayıp et pişince üzerine pirinç konur ‘su kaynaydı, birinç suyu çekeyidi’ tencerenin içinde pilav çukur yapılır, içine kuru uzum konur. ‘palav (pilav) çukur yapılır, içine yıkanmış, tozu toprağı atılmış üzüm koyacak kapağı kapatacak”

E.G.: “Emir Güven: İçinde et var, yağ var (ayçiçek yağı), havuç var, kuru üzüm atıyor, kimyon”.

Yemek büyük kazanlarda yapılır. Etkinliğin büyüklüğüne göre yemek için getirilen kazanların sayısı da değişmektedir. Kazanlar, yardımlaşmanın bir örneği olarak kimi zaman diğer ailelere verilir:

İ.D.: “Ondan sonra bu köyde en az on tane kazan görürüz, büyük tencerelerde. On tane kazan pilav yapılır. Şimdi diyelim burası aşiret aşiret. Mesela Burke diye bir aşiret var, Kongrat aşireti, Çorak aşireti, bu aşiretler var, hepsi kendisine göre almış kazanı 10-15 tane. Aşiretler arası kazan verilir”.

Kazanların ağızı hamurla kapatılır (Fotoğraf 3). B.S.’ye göre hamurla kapatılmasının sebebi buharın kazanın içinde kalması ve yiyeceklerin daha iyi pişmesidir: “*Hamur koyarlar ki buharı kaçmasın*”. Mahalle sakinlerinin birçoğu hayır amaçlı yapılan yemeklerde tavuk eti dışındaki koyun ve dana eti kullanılması konusunda hemfikirdir: İ.D.: “Mesela hayratlarda düğünlerde dişi mi erkek mi fark etmez, ev sahibi ne getirirse. Et fazla olduğundan danaya dönmüşler...etin en güzel tarafı, kuru üzüm, badem, fıstık, bunlar olmazsa olmaz”.

M.B.: “Özbek pilavının içinde her et kullanılabilir dişi erkek fark etmez. Tavuktan hayrat olmaz akşam dört beş kişi toplanıp yapılacaksa tavuk eti kullanılır ama hayrat için tavuk olmaz. Koyun kuzu keçi inek eti kullanılabilir”.

K.D.: “Koyun eti kullanıyoruz sığır eti kullanıyoruz hangisi olursa fark etmez. Hepimiz yapıyoruz Afganların hepsi yapar”.

Yemeğin pişirilmesi genelde bu işte ustalık sahibi kişiler tarafından gerçekleştirilmektedir. Yemek yapılmasını izlemek için yapılan alan araştırmalarında yemeğin daha önceki etkinliklerde yer alan kişiler tarafından yapıldığı gözlenmiştir:

A.Ş.: “Pilavı yapmak için bir-iki kişiyi çağırıyoruz, cebine elli kâğıt, yüz kâğıt koyuyoruz; eli boş gitmesin diye”.

M.S.: “Ben yapamam yani. Ustalarımız var. Bir gün önceden haber veriyoruz. Böyle böyle bir şeyimiz var. O gelir her şeyi hazırlar. Hayrat sahibi gençler sağ olsun yardımseverdir”.

İ.D. pilavı pişiren belirli kişilerin olduğunu ifade ederken K.B. de düğünde aşçıların geldiğini belirtir: “Düğünde aşçılar geliyor yapıyor. Nişan olduğu zaman sokak ortasında büyük tencerelerde pişiyor, onlara aşçılar geliyor yapıyor”.

5. Konukların davet edilmesi ve karşılanması

Etkinliğe insanlar farklı şekillerde davet edilir:

A.T.: “Cenaze, düğün gibi yemeklerde genellikle cami cami dolaşılıp misafirler davet edilir. Namaz sonrasında bir kişi: “Şu kişinin hayratı veya düğünü var, diyor”.

E.G.: “Evine bir kişi gönderilir veya camilerde namaz kılındıktan sonra filan yerde pilav var gelin, derler. Yakınların evlerine gidilir, davet edilir. Biz buna “hayrat” deriz, hayrata davet ederiz”.

Etkinliğe davet edilenler gelir; davetli olmayanlar ise katılmaz. Ayrıca, erkekler tarafından yapılan etkinliğe kadınlar katılmaz:

K.B.: “Camiye söylüyorlar, biz bayanlar gelmiyoruz erkekler gelip orda yiyip gidiyorlar. Bayanlar sadece evine gidip yapıyor, yoksa ben çağırılmadığım yere gitmem, öyle kurallar var. Ya çağıran yere git demişler, ya çağıran yere git demişler. Sokakta yapılan kadınların yemesi ayıp karşılanır”.

Yemeğe gelenler yemek öncesi ellerini yıkarlar. Daveti verenin yakınları ya da genellikle gençler gelenlere ibrikle su döker ve ellerini yıkamalarına yardımcı olurlar. Gençlerin yaşça daha büyük olanlara saygılarını bu şekilde gösterirler. Ayrıca yemek öncesi el yıkamak dini bir gereklilik olarak da görülmektedir ve yemek sonrasında da eller yıkanır (Fotoğraf 4).

K.D.: “El yıkamak için ırbığımız var, biz deşşiye diyiriz siz ırbık diyirsiniz... Yemekten önce sofraya açmadan önce havlu getiriyor sabunla herkesin elini sırayla temizliyor. Yemek bittikten sonra tekrar elini yıkattırıyordu. Suyun olduğu kapa attaba diyoruz, döküldüğü kaba dişşiye diyoruz”.

H.K.: “Yemekten önce sabunla 3 kere el yıkaycaz. Yemekten önce el yıkamak da sünnet. “Biz Allah’ın peygamberinin sünnetinin birini yerine getirsek bize çok iyi olur. Çünkü Allah dünyayı peygamberimiz için yarattı.”

Yemek genellikle mahalle arasında ya da etkinliği gerçekleştiren kişilerin evlerinin bahçesi müsaitse bu alanda yapılır. Yapılan yemek kazanlardan alınarak plastik leğenlere aktarılır ve daha sonra da düz metal tabaklara koyularak davete katılanlara servis edilir. Servis işlemi de davet edenin yakınları veya hayır işlemek isteyen gönüllü gençler aracılığıyla gerçekleşir:

E.G.: “Açık yerde olur. Bazılarının evi geniş, müsaitse evini açar”.

M.B.: “Pilav camide yapılmaz ve yenmez mahalle aralarında yapılır. Özbek pilavı zahmetli değil alıştıkları için rahat yapımı”.

Yemekler masada değil yerde yenilmektedir (Fotoğraf 5.). Yere örtüler, kilimler ve hasır-lar serilir, davetliler kendiler için hazırlanan yerlere geçerler:

İ.D.: “Hayrat yemeklerinde dua yemekten sonra okunur. Hoca varsa hatim okur, yoksa en büyük dua eder. En yaşlı ve hoca en basa oturtulur. Ev sahipleri de en aşağı oturur, hizmet edebilmek için. Yaşlı biri varsa bir genç gidip yukarı oturamaz. Gelmeden oturmuşsa da o kalkar ona yer verir”.

Yemek esnasında kaşık veya çatal kullanılmaz ve elle yenilir (Fotoğraf 6). Kimileri için bu bir alışkanlık kimileri için ise dini bir gerekliliktir. Kimilerine göre ise elle yemek yemeği daha lezzetli bir hale getirmektedir. Davetli etkinliklerde her gelene ayrı bir tabak verilirken

evdeki yemeklerde herkes geleneksel olarak aynı kaptan yemektedir:

E.G.: “Pilavı el minen (elle) yiyoruz. Bazı sizin gibi misafirler gelir, onlar kaşıkla yer. El minen yemeğe biz küçüklükten alışkın. El minen yemek sünnet. Elini yıkar, pilav yer”.

B.K.: “Bizim Ovakent’te yüzde doksanı diyebilirim elle yer”.

K.D.: “Elle daha lezzetli, biz memleketimizde elle yedik burada kaşıkla”.

M.K.: “Bizim hanımlar, kızlarım gelinlerim hemisi (hepsi) bir şeyde yiyor. Pilav ortaya konur dört beş kişi beraber yiyor. Ayrı gayrı yok.”

Yemeğin yanında Özbek Türklerinin yaptığı ekmek de servis edilir. Misafirlere ayran ya da su verilirken evlerde bunların yanı sıra duruma göre salata da hazırlanmakta ve meyve de olmaktadır. Kimi zaman da hamur çorbası ikram edilir.

B.K.: “Pilavı ekmekle yeriz. Biz “nan” deriz, Farsçada ekmek demek. Özellikle “nan” yenir. Ekmek hamurunun ortası “nanpar”la delinir. Biz buna “nanpar” diyoruz. Bunu eskiden tavukların tüyünden yaparlardı. Farsçadan geliyor; nan-per: “nan” ekmek demek, “per” kanat demek.

H.K.: “Misafirler için Pilavın yanında salatalık, yoğurt, elma, muz, sebze, meyve her şey yenebilir. Mevlütte bunlar olmaz sadece pilav yapılır”.

K.B.: “Pilavın yanında ayran yaparız salata yaparız hamur çorbası yaparız. Sizler çorba diyirsiniz (diyorsunuz) biz aş diyiriz (diyiyoruz). Her çeşit yaparız”.

Yemek sonrası dua edilir:

K.D.: “Yemekte adamlar oturduğu zaman yemeğini yiyip bitirdi mi dua ediyor. Hoca oluyor o yapıyor. Eskiden Afganistan da yaşlısı oturur dua ederdi, şimdi gençler kendi dua yaparlar yeyip (yiyip) bitiriyor kalkıp gidiyor”.

6. Ovakent Özbek Türklerinde pilav aracılığıyla kültürel değişimin izleri

Yemek için kullanılan malzemeler, yemeğin yapılışı, servis edilmesi ve yemeğe eşlik eden ritüeller anlaşıldığı kadarıyla Ovakent’te yaşayanların geldikleri yerleşim yerlerinde yapılanlarla aynıdır. Diğer yandan, alan araştırmasından elde edilen bilgiler doğrultusunda bazı kültürel değişimlerin de yaşandığı anlaşılmaktadır. Bunların ilki yemeği yeme şekli ile ilgilidir. Eski kuşak, dini gereklilik, alışkanlık veya lezzetin alınması gibi sebeplerle yemeği elle yerken Ovakent’te doğup büyüyen genç kuşakta pilav yerken kaşık kullanma alışkanlığı olduğu görülmektedir. M.S. gençlerin kaşık kullanmaya başladığını belirtirken İ.D. elle yeme zorunluluğu olmadığını ve çocukların artık kaşık kullandığını söylemektedir.

M.B.: “Elle yemek sünnet hocalar ve büyüklerimiz öyle diyor peygamberimizden böyle kalmış diyor. Biz kaşıkla yemeyiz diyor. Çocuklar elle de kaşıkla da yiyor nasıl isterlerse”.

İfadelerden anlaşıldığı kadarıyla yeni kuşak içinden yetişenlerden eski kuşak kadar Özbek pilavına aşırı bağlılık göstermeyenler bulunmaktadır. Eski kuşaktan görüşülen birçok kişi hemen her gün Özbek pilavı yiyebileceğini belirtmiştir:

A.Y.: “Özellikle yaşlılar vazgeçemez ve her akşam sofrada mutlaka isterler. Ama gençler her gün yemek istemiyor”.

Bir başka değişim ise Nevruz'un kutlanması ile ilgili olandır. Nevruz, Orta Asya'daki birçok Türk toplulukları tarafından kutlanan bir etkinliktir. Azerbaycan'da, Özbekistan'da, Afganistan'da Özbeklerin yoğun olarak yaşadığı bölgelerde, Kazakistan'da, İran'daki Türkler için Nevruz kutlamaları önemli bir ritüeldir (Eraslan, 2015: 117; Kafkasyalı, 2005: 154-158) ve bu etkinliklerde pilav, etkinliğe eşlik eden önemli bir yemektir. Ovakent'te yaşayan Özbekler ise bir iki yıl öncesine kadar Nevruz'u kutladıklarını fakat şimdilerde kutlanmadığını ifade etmişlerdir.

A.Ş.: "Nevruz'a gelince Nevruz iki-üç sene önce kutlanıyordu. Bu sene bıraktık, dinî açıdan caiz olmayan bir şey. Mesela diyelim Nevruz'un beş bin sene geçmişi var. Bizim dinimizin bin beş yüz senelik geçmişi var. Ben şükrediyorum Nevruz'un bittiğine. Peygamber Efendimizin bir hadisi var: Medine-i münevvereye gidiyor. Şenlik yapılmıyormuş; yemek filan hazırlamışlar. Temiz elbiselerini giyerek bayram gibi kutluyorlarmış. "Bu ne?" deyince, "Nevruz bu, atamızdan kalma bir Nevruz." demişler. Sonra Peygamberimiz demiş ki: "Ben size iki bayram getirdim; biri Ramazan Bayramı, biri Kurban Bayramı." O hadisi tatbik ederek biz de caiz değil diyoruz".

M.K.: "Nevruz'da çok yapmayız. Çünkü Nevruz zamanında bizim hocalarımız izin vermez".

B.K.: "Nevruz'da pilav yapmıyoruz artık. Nevruz Farsça, yeni gün".

Nevruz az önce sayılan ülkelerdeki Türk toplumları için en önemli ritüellerden birisi olarak yer alırken yeni yerleşim yerinde bu ritüel terk edilmiştir. Anlaşıldığı kadarıyla bu kararda dini önderlerin etkisi vardır. Yine buradan yola çıkarak Ovakent Özbek Türklerinin hayatında dini liderlerin ve onların görüşlerinin önemli bir yer tuttuğu söylenebilir.

Kültürel etkileşimin bir başka örneği de Kömürçukuru köyündeki toprak zeminin zaman içinde kayması nedeniyle Ovakent'e yerleşen köylülerle iskân edilen Özbeklerin yiyecekleri ile ilgilidir. Göçmez (2008: 124), zaman içinde her iki topluluğun da birbirlerinin yemeklerini öğrendiğini ve Kömürçukur'lu köylülerin Özbek pilavını sevdiğini ve Özbeklerin de Kömürçukur'lular tarafından bayramlarda yapılan ve 'kömbe' adı verilen kurabiyelerden yaptıklarını belirtmektedir.

Sonuç

Bir tüketim davranışı olarak beslenme sadece bireysel değil aynı zamanda bir topluluğa ya da gruba ait kolektif davranış örüntülerini de göstermesi bakımından önemlidir. Kültürel antropolojide ve beslenme antropolojisinde besin salt bir nesne olmanın da ötesinde bir maddi kültür unsuru olarak bireyin deneyimini görmemize aracılık eder. Besin hazırlanması, paylaşımı ve tüketimi sosyal sınıf, etnisite, aidiyet aile ve arkadaşlık bağları gibi kültürel yapıları görünür kılar. Beslenme alışkanlıkları küçük yaşlardan itibaren başladığından dolayı da bireyler bu alışkanlıkları değiştirmeye karşı direnç gösterirler. Besin hazırlanması ve paylaşımı bir zaman gerektirir. Buna eşlik eden haz ilkesi ile birlikte düşünüldüğünde beslenme anıların inşa edilmesine de katkı sağlar. Tüm bu unsurlarla birlikte beslenme bireyin kimliğinin inşasında önemli bir yer tutar.

Bu çalışmada, Özbekistan’da yaşadıkları sorunlar nedeniyle Afganistan’a göç eden ve daha sonra da Rusya’nın Afganistan’la yaşadığı sorunlar nedeniyle bu bölgeden de göç etmek zorunda kalarak 1982 yılında Türkiye’ye getirilen ve Hatay ili Ovakent’e iskân edilen Özbeklerin beslenme davranışı içinde önemli bir yer alan Özbek Pilavı ele alınmıştır. Resmi kayıtlara göre ilk başta 759 kişi Ovakent’e yerleştirilmekle birlikte zaman içinde bu sayı yeni gelenlerle birlikte artış göstermiştir. Bölgede yaşayan Özbekler geldikleri yerlerdeki geleneklerini yeni yerleşim yerinde de sürdürmeye devam etmektedirler. Bir Orta Asya geleneği olarak misafir ağırlamak ve yemek vermek Ovakent’teki Özbekler için de önemlidir. Büyük Türk destanları Oğuz Kağan ve Dede Korkut’ta da görüldüğü gibi toplumun bir araya gelmesini sağlayan toy etkinliklerinin Türk toplumları için hatırı sayılır bir yeri vardır. Özbek pilavı, Özbeklerin sosyal ve kültürel yaşamlarında önemli bir yer tutar ve misafirin bereket getirdiğine de inanılmaktadır. Özbek pilavı, Ovakent’te düğün toyunun başta gelen yiyeceğidir. Bunların yanı sıra kız istenmesinde, asker uğurlamada, ölüm merasimlerinde, Ramazan ayında sahur yemeklerinde, yeni bir ev ya da araba alınması gibi kültürel olaylarda pilavın yapıldığını görülür. Pilav yapımı, yenmesi bir dizi ritüeli de beraberinde getirir ve pilav yapımına sosyal ve kültürel açıdan çok boyutlu bakmak gerekir. Bu ve benzeri etkinliklerde toy verilmesi ve misafir çağırılması yemek veren ve davet eden kişi için kültürel açıdan hem bir gereklilik hem de saygınlık kaynağıdır. Bir yakını kaybeden kişinin toy vermesi beklenir ve maddi durumu iyi olmadığı durumlarda borç alarak yapar ya da kişi yakınları tarafından maddi olarak etkinliği yapması için desteklenmektedir. Özbek pilavının yapımı evlerin bahçesinde ya da sokakta genellikle öğle saatlerinde gerçekleşir ve etkinliğe civarda yaşayanlar davet edilir. Sokakta ya da ev bahçesinde gerçekleşen etkinliğin katılımcıları tamamıyla erkeklerdir. Bu haliyle etkinlik erkek egemen bir alanı gösterir. Yemek yapımında kullanılan pirincin ifade edildiği şekliyle Pakistan ve Afganistan’dan getirilmesi, yemeğin yerde ve kaşık kullanılmadan elle yenilmesi, davet şekli, oturma düzeni, yemek öncesi ve sonrası ellerin yıkanma şekli gelenekçi yapının sürdürüldüğünü göstermektedir. Yemeğin geldikleri yerdekiyle aynı olacak şekilde ve aslına uygun olarak hazırlanmasını, yazılı olmayan kuralların uygulanmasını bir direnç olarak okuyabiliriz. Yavaş yapılan yemek, kültürel ve iktisadi yaşamı göstermesi bakımından bize değerli bilgiler vermektedir. Yavaş pişen, zahmet ve emek getiren Özbek pilavı yapımı, yapanlar için gelinen yerin - köklerinin - unutulmaması adına önemli bir ritüeldir. Yemeğin yapılışına, dağıtılmasına yardım etmek, katılım göstermek dini açıdan önemli sayıldığı gibi yardımlaşma ve işbirliği anlamında da önemlidir. Etkinlikte yer almak, grubun asli bir parçası olmak adına önemlidir. Beslenme antropolojisi bağlamında baktığımızda bireyler, tüketerek - beslenerek - grubun bir üyesi olurlar. Ritüel boyunca tüketerek aynı kültürel kodları paylaşmak, hem geleneğin devamı hem de gruba ait kültürel repertuarın gerekliliklerini öğrenmek bakımından etkilidir. Yemek, gelinen yerle bağların hatırlanmasına aracılık eder. Özbek pilavı yapımı ritüelindeki tüketim ve beslenme aracılığıyla Özbek Türkleri her seferinde Özbek kimliğini yeniden kurmuş olurlar.

Saha çalışmasında görüşmelerden elde edilen bilgiler doğrultusunda bazı kültürel değişimler olduğu da gözlenmiştir. Ovakent’te doğup büyüyen bazı gençler elle yemek yerine geldikleri yerin kültürüne uyum sağlayarak yemeği kaşıkla yemeyi tercih etmektedirler. Ayrıca, Orta Asya’da Türk kültüründe etkili bir yere sahip olan nevrüz kutlamaları çok yakın bir geçmişte Ovakent’te terk edilmiştir. Bunda dini liderlerin etkisi olduğu anlaşılmaktadır. Dini liderlerin Nevruz kutlamalarının gerekli olmadığını belirtmesi üzerine etkinlik artık

yapılmamaktadır; tabii ki buna eşlik eden Özbek pilavı yapımı da. Asker uğurlamada yine yakın geçmişte kutlama yapılmazken günümüzde yemek yapımıyla birlikte kutlamalar da yapılmaktadır. Burada, aynı yerleşim yerinde Kömürçükuru köyünden gelenlerle birlikte yaşamın etkisi olduğunu söyleyebiliriz.

Çalışma, Ovakent Özbek Türklerinde yemeğin - Özbek pilavının - yemek paylaşımının, sosyal ve kültürel anlamda etkisini görmek bakımından önemlidir. Bir tüketim nesnesi olarak Özbek pilavı, salt bir yemek olmanın ötesinde kültürel antropolojik anlamda gelenekleri, bireyler arası ilişkileri, inanca dair kültürel örüntüleri göstermektedir. Bunlara ek olarak yine pilav üzerinden kültürel değişim ve etkileşimi de görmek mümkündür. Saha görüşmelerinde H.K.T.'nin ifadesi bir bakıma çalışmayı da özetlemektedir: “*Güç verse de yaparız vermese de, illa bu olacak, alışığız. Bizim pilavımız meşhur. Pilavımız, babadan kalma*”.

Kaynaklar

- Altunbay, M. (2016). Temel bir değer olarak Dede Korkut'ta misafirperverlik ve izzeti ikram. *Akademik Bakış Uluslararası Hakemli Sosyal Bilimler Dergisi*. S.56,ss. 359-371.
- Anderson, E.N. (2014). *Everyone eats: Understanding food and culture*. NYU.
- Appadurai, A. (1988). Introduction: Commodities and the politics of value. *The social life of things: Commodities in cultural perspective*.(ss. 3-63). New York: Cambridge University.
- Baudrillard, J. (2016). *Tüketim toplumu söylenceleri yapıları*. İstanbul: Ayrıntı.
- Bauman, Z. (2007). *Consuming life*. Malaysia: Polity.
- Bourdieu, P. (2015). *Ayırım: Beğeni yargısının toplumsal eleştirisi*. Ankara: Heretik.
- Cengiz, A.K. (2006). *Dil kültür ilişkisi açısından Hatay'da iki dillilik*. Yüksek Lisans Tezi. Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi SBE Antropoloji ABD.
- Certeau, M., Giard, L., Mayol, P. (2009). *Gündelik hayatın keşfi-II*. (Ç.Eroğlu, E. Ataçay, Çev.). Ankara: Dost.
- Cohen, A.P. (1999). *Topluluğun simgesel kuruluşu*. (M. Küçük, Çev.). Ankara: Dost.
- Counihan, C.M. (2005). Introduction - Food and gender: Identity & Power. *Food and Gender: Identity and Power*. (C. Counihan and S.L. Kaplan, Edit.). (pp.1-11).India: Taylor &Francis.
- Çeltikci, O. (2010). Türk dünyası kültüründe doğum üzerine ortak uygulamalar. *Journal of Azarbaijani Studies*. S.6, ss. 511-521.
- Çetin, B. ve Gün, İ. (2015). Türkiye'ye göçen Özbeklerde iktisadi kültür ve adaptasyon süreci: Ovakent örneği (Hatay). Coğrafyaya adanmış bir ömür Prof. Dr. Hayati Doğanay - Atatürk Üniv. Yay. (1056), *Kâzım Karabekir Eğitim Fakültesi Yay. 131. Araştırmalar Serisi*. S. 56, ss.535-570.
- Dietler, M. (2007). Culinary encounters: Food, identity, and colonialism. *The archaeology of food and identity*. Edit. K.C. Twiss. Center for Archaeological Investigations, Occasional. No. 34, pp. 218-242.
- Doğan, C. (2007). Kazak Türklerinde konukseverlik ve konuk ağırlama. *Sosyoloji Konferansları*. S. 36, ss. 27-44.
- Duymaz, A. (2005). Oğuz Kağan Destanı'ndan Dede Korkut'a toy geleneğinin simgesel anlamı ve Türk paylaşım modeli. *Karadeniz Araştırmaları*. S.5, ss. 37-60.
- Eraslan, A. (2015). Antakya'da yaşayan Özbeklerde Nevruz bayramı ve Nevruz tatlısı: Sümelek. *folk-*

lor/edebiyat. (21. cilt). S. 84, ss.109-129.

- Eraslan, A. (2016). Antakya’da yaşayan Özbeklerde ‘Tüvekli Beşik’ geleneği. *Çukurova Araştırmaları Dergisi*. (2. cilt). S.1, ss. 39-51.
- Farquhar, J. (2006). Food, eating and the good life. *Handbook of material culture*. Great Britain: Sage.
- Fieldhouse, P. (1995). *Food and nutrition: customs and culture*. Derby: Springer.
- Firuz, F. (2013). *Afganistan’ın Maymana şehrinde yaşayan Özbek Türklerinin folkloru*. (Yüksek Lisans Tezi). Atatürk Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Erzurum.
- Fischler, C. (1988). Food, self and identity. *Social Science Information*. S. 27(2), ss.275-292.
- Fuentes, J.M., Bassols, M.G. and Bañales, J.L.O. (2014). Reinventing edible identities: Catalan cuisine and Barcelona’s market halls, *Edible Identities: Food as Cultural Heritage*. (R.L, Brulotte, M.A. Di Giovine, Ed.).(pp.159-176). England: Ashgate.
- Göçmez, E. (2008). *Afganistan’dan gelen göçmen Özbekler’in sosyo-kültürel ve dini hayatları üzerine sosyolojik bir araştırma (Hatay İli Ovakent Beldesi Örneği)*. (Yüksek Lisans Tezi) Selçuk Üniversitesi S.B.E. Felsefe ve Din Bilimleri ABD Din Sosyolojisi Bilim Dalı, Konya.
- Hatunoğlu, N. (2013). Türkistan’dan Türkiye’ye cumhuriyet döneminde yapılan göçler kapsamında 1982 Afganistan göçleri. *11. Uluslararası Türk Dünyası Sosyal Bilimler Kongresi - Türk Dünyasının Vizyon Arayışı Kongre Bildirileri*. (ss.585-594). Calalabat Kırgızistan.
- Holtzman, J.D. (2006). Food and memory. *Annu. Rev. Anthropology*. No.35, pp. 361-378.
- Kafkasyalı, A. (2005). Türk dünyasında Nevruz geleneğine toplu bakış. *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. S. 6 (2), ss. 149-172.
- Kılıç, S. ve Albayrak, A. (2012). İslamiyetten önce Türklerde yiyecek ve içecekler. *Turkish Studies*. V. 7/2 Spring, ss.707-716.
- Kittler, P. G. ve Sucher, K. P. (2011). *Food and culture*. USA: Thomson Wadsworth.
- Kutlu, S. (2007). Kırgızistan’da ramazan ve dini bayramlar. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. S. 42, ss.1-32.
- McLean, A. (2015). *Asian American food culture*. California: Greenwood.
- Mintz, S. W. ve Du Bois, C. M. (2002). The anthropology of food and eating. *Annual review of anthropology*. No.. 31(1), pp.99-119.
- Ökten, Ş. (2012). Zorunlu göç zor(un)lu kabul: Ceylanpınar Afgan göçmenleri üzerine sosyolojik bir araştırma. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. Y. 17, S. 28, ss.171-186.
- Özservet, Y.Ç. (2013). İstanbul Zeytinburnu İlçesi’nde Afgan Türklerinin ulusötesi kentleşme ağlarının analizi. *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*.

Ekler



Fotoğraf 1. ve 2.: *Pilav yapımı için yurt dışından getirilen pirinç*



Fotoğraf 3. *Pilav kazanının etrafının hamurla kaplanması*



Fotoğraf 4. *Davet sahibi veya gençlerin misafirlerin ellerini yıkamasına yardımcı olması*



Fotoğraf 5. *Birlikte yemek yenmesi ve elle yenen Özbek pilavı*



Fotoğraf 6. *Birlikte yemek yenmesi ve elle yenen Özbek pilavı*



DOI: 10.22559/folklor.1068

folklor/edebiyat, cilt: 25, sayı: 100, 2019/4

Geleneksellik - Gerçeklik İlişkisi Bağlamında Bilginin Niteliği ve Folklorlarda Yalan Haber - I

Qualification of the Knowledge in the context of the
Relationship between Traditionality and Authenticity:
Fake News and Folklore - I

Mustafa Duman*

Öz

Yalan haber, son yıllarda bir araştırma alanı olarak dünyanın farklı yerlerindeki araştırmacıların ilgisini çekmektedir. Şimdiye kadar genellikle iletişim alanındaki bilim insanlarının üzerine eğildiği yalan haber konusu, özellikle Amerika Başkanı Donald Trump tarafından 2016 yılındaki bir basın toplantısında gündeme getirildikten sonra, ana akım medyanın etkisiyle dünyanın farklı bölgelerinde yankı bulmuş ve yalan haber hakkında yeni bir farkındalık oluşmuştur. Yeni bir çalışma alanı olarak halk bilimcilerin de dikkatini çeken yalan haber konusunda yapılan az sayıdaki çalışmada, yeni bir çalışma alanı olarak kabul edilen yalan haberle ilgili terminoloji ve araştırma yöntemi belirlenmeye çalışıldığı görülmektedir.

Bu makalede, mevcut çalışmalardan farklı olarak yalan haberin ortaya çıkmasında ve yayılmasında etkili olan aktarım ortamları hususu odak noktası olarak belirlenmiştir. Ayrıca, bu aktarım ortamlarının, gerçeklik iddiasında olan metinlerde sunulan bilginin niteliği üzerindeki etkisi tahlil edilmeye çalışılmıştır. Bu bağlamda makalede, yalan haberin mahiyeti ve folklorla ilişkisi hakkındaki tartışmalara yer

* Dr., Uşak Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, mustafa.duman@usak.edu.tr.
ORCID: 0000-0001-9689-40340.

verilmiştir. Diğer taraftan, bilgi paylaşım ortamı ve bilginin üretim ve paylaşımını incelemede halk bilimcinin konumunun ne olması gerektiği hususunda değerlendirilmelerde bulunulmuştur. Ayrıca; bu makale, halk bilimi alanında yeni bir çalışma alanı olarak önerilen yalan haber ile ilgili Türk bilim insanları tarafından kullanılabilir ortak bir terminoloji oluşturma ve yeni alt çalışma konuları belirleme girişimi olarak da kabul edilebilir.

Anahtar sözcükler: *yalan haber, geleneksel bilgi, bilginin niteliği, folklor çalışmaları, sözlü gelenek*

Abstract

Fake news has attracted the attention of scholars from around the world as a new research area in recent years. Especially right after being raised by the US President Donald Trump at a press conference in 2016, fake news has been addressed mainly by the scholars in the field of communication so far. Recently, it has occupied other researchers' agendas in different parts of the world, and in response, a new awareness has been created about fake news. There are a small number of studies conducted by Western scholars in the field of folklore which are attracting the attention of folklorists in other parts of the world regarding a new field of study which is attempting to determine the terminology and research method for studying fake news.

The factors responsible for the efficiency in the emerging and spreading of fake news and the relationship with oral and written culture have been determined as the focal point in this study. Moreover, the effects of oral and written culture on the quality of the knowledge presented in texts claiming to authenticity are analyzed in the context of fake news. Within this scope, the nature of fake news and its relationship with folklore are examined in this study. In addition, the attitude that folklorists should have in examining particular issues related to fake news such as the changes in the knowledge-sharing environment and reproduction of the knowledge are evaluated. Additionally, this study is aiming to introduce the fake news to Turkish scholars, to create a mutual terminology that can be used by them in analyzing fake news and to determine new sub-issues related to fake news.

Keywords: *fake news, traditional knowledge, qualification of the knowledge, folklore studies, oral tradition*

Giriş

Kaynağını çağımız iletişim araçlarından alan ve inanç, sağlık, siyaset ve diğer pek çok konuda insanların maruz kaldığı bilgi kirliliği son dönemde sosyal yaşamı doğrudan etkileyecek bir boyuta ulaşmıştır. Sosyal medyada, televizyonda ve hatta gazete sütunlarında sunulan ve gerçeklik iddiasında olan bilgiler, gündelik tartışmalara yansıyor keskin kenarları törpülenerek bir nevi anonimleşme sürecine girmektedir. Bu tarz bilgilerden en dikkat çeken ise, kitlesel hareketlere de sebep olan “yalan haber”dir; çünkü bu haberlerin, gerçek haberlerden daha hızlı yayıldığı bilinmektedir.¹

Batılı araştırmacılar tarafından birkaç yıldır mercek altına alınan yalan haber konusunda özellikle halk bilimcilerin yaptığı çalışmalar dikkat çekicidir. Bu hususta yapılan çalışmaların gerisinde kalmamak adına bu makalede öncelikli amaç, bir kavram olarak “yalan haber”i Türk halk bilimi alanında çalışan araştırmacılara tanıtmaktır. Çağımız insanının karşı karşıya olduğu en büyük problemlerden biri olan yalan haberin kavramsal çerçevesinin, kaynağının, üretim-tüketim aşamalarının folklor disiplini açısından tespit edilmesini esas alan bu makale; yalan haber ile anlatı geleneği arasında bir ilişki olduğu iddiasındadır. Bu ilişki bilgi üretim ortamı, bilgi üreticisi ve üretilen bilginin sunum şekillerinde kendini göstermektedir.

Bilgi üretiminden gerçekliğe giden “bilgileşim” sürecinde gerek gözlem ve deneyimi gerekse deneyselliği esas alan yollar kendi içerisinde geleneksel bir yapıya sahiptir. Halk irfanı, folklor veya halk bilgisi, bu sürecin gözlem ve deneyime dayalı anonim bilgi üretme tarafını temsil ederken, fen bilimleri ise deneysel tarafını temsil eder. Bu bilgi üretme yollarındaki geleneksel yapının tespit edilmesi ve gerçeklik ilkesinin kaybettiği değeri kazanması ise bilim insanlarının birincil görevleri arasında yer almaktadır. Bunun için makalede, gerçeklik iddiasında olan metinlerde sunulan bilginin niteliği üzerinde durulmuştur. Sonrasında, yalan haberin mahiyeti ve folklorla ilişkisi tartışılmıştır. Diğer taraftan, bilgi paylaşım ortamı ve bilginin üretim ve paylaşımını incelemeye halk bilimcinin konumunun ne olması gerektiği hususunda değerlendirmelere yer verilmiştir.

1. Yalan haber nedir/ ne değildir?

Yalan haber, ana hatlarıyla, sözlü kültür ortamında teşekkül eden kurmaca içerikli dedikodulardan kaynağını alan, resmi veya kurumsal haber aktarım kaynaklarında veya sosyal paylaşım sitelerinde paylaşılan haber içerikli metinler olarak tanımlanabilir. Ayrıca, bu kurgusal metinlerin yalan haber olarak değerlendirilmesi için, kasıtlı olması şarttır. Çünkü kasti olup olmaması bir haberin “yalan” ve “yanlış” olarak nitelendirilmesinde etkilidir. Konu hakkında çalışma yapan diğer araştırmacıardan farklı olarak, internet ortamında paylaşılan ve yanlış bilgilendirme amacında olan tüm paylaşımları (caps, vlog, entry gibi tüm internet girdileri) yalan haber olarak kabul ettiğimizi öncelikle belirtmeliyiz.

Konu hakkında yapılan çalışmalardan kısaca bahsederek yalan haberin tanımını yapmak ve anlam aralığını belirlemek uygun olacaktır. *Journal of American Folklore Society*'nin (JAF) “Fake News (Yalan Haber)” özel sayısında yer alan makalesinde Tom Mould yalan haberi; “kasti olarak, yanlış (false) olduğu bilindiği halde yayınlanan ve okuyucuyu yanlış yönlendiren haberler” şeklinde tanımlar. Ayrıca, hiciv amaçlı web sitelerinde yer alan fakat gerçek olup olmadığı anlaşılamayan, özellikle *Facebook* ya da *Twitter* kaynaklı haberler de bu kategoride değerlendirilebilir. Mould'a göre iletişimciler, gerçek hikâyeler olarak algılanan satirik haberleri de yalan haber olarak değerlendirirler (Mould, 2018: 372). Bunun yanı sıra, insanları yanlış yönlendirebilecek içeriğe sahip olan fakat yalan haber tanımı içerisinde yer almayan haberler de söz konusudur.

Bu hususa temas eden yazılarında Hunt Allcott ve Matthew Gentzkow, yalan habere çok benzeyen fakat yalan haber olarak değerlendirilmeyen haberleri şöyle belirlemiştir: 1. Kasti olmayan yanlışlıklar, 2. Herhangi bir gazete haberinden kaynaklanmayan dedikodular (duyumlar), 3. Komplo teorileri, 4. Gerçek olarak kabul edilmesi olasılık dışı olan hiciv (satire)

haberleri, 5. Politikacıların yalan söylevleri, 6. Yanlı veya yanıltıcı fakat bütünüyle sahte (yalan) olmayan haberler (Allcott & Gentzkow, 2017: 214; Mould, 2018: 372-373).

Allcott ve Gentzkow'un yalan haber hakkındaki tespitlerine katılmakla birlikte, yaptıkları sınıflandırmada yalnızca haberlerin ortaya çıkış süreçlerini esas aldıklarını ifade edebiliriz. Ancak, yalan haberin kaynağı kadar dolaşıma girme süreci de onun niteliği üzerinde etkilidir. Söz gelimi, politikacıların söylemlerinde yer alan yalan unsurlar halk nezdinde karşılık bulup paylaşımına girerek bir yalan haber hüviyetine bürünebilir. Benzer durum, mizah içerikli yalan haberlerde de geçerlidir. Ayrıca, herhangi bir gazetede yayımlanmasa bile, sosyal medyada dolaşıma giren haber içerikli bir paylaşımı da, gerçeği yansıtmıyorsa, yalan haber olarak belirlememiz gerekir; çünkü bu paylaşımlar insanlar tarafından bir haber olarak kabul edilmektedir.

Bilgisayar teknolojisindeki gelişmelere paralel olarak yalan haber üretme şekilleri de değişmektedir. Bu bağlamda ortaya çıkan bir diğer yalan haber üretme şekli ise, bir fotoğrafa müdahalede bulunulması veya yanlış bir açıdan çekilmiş fotoğraflar üzerine metinler kurgulanmasıdır. Bunun yanı sıra, ünlülerin ölümüyle ilgili yapılan haberlerden kasıtlı olanları da yalan haber olarak değerlendirilmektedir. Ancak, *Collins Dictionary* bu haber türünün kasti olarak yalan olduğunu iddia etmez. Bu haberlerin “yanlış (false), oldukça sansasyonel, haber kisvesi altında yayılan bilgi” olduğunu iddia eder (Winick, 2018: 392). Dolayısıyla, daha önce de ifade ettiğimiz gibi, bir haberi yalan haber olarak etiketleyen en temel belirleyici, o haberin kasıtlı olarak oluşturulmasıdır. Nitekim konu üzerine çalışma yapan bilim insanları, yalan haberlerin üretim-aktarımı ve içeriği hakkında farklı görüşlere sahip olsa da, (bkz. Winick, 2018; Kitta, 2018; Mould, 2018; Pandır vd., 2015; Sunata ve Yıldız, 2018; Taş ve Taş, 2018; Uluk 2018) bu araştırmacıların mutabık olduğu nokta, bilinçli bir şekilde insanları yanlış bilgilendiren haberlerin, yalan haber olarak değerlendirilmesidir.

Yalan haber kavramının adlandırılmasında da farklı görüşler mevcuttur. Whitney Phillips, *Culture Digitally* dergisindeki makalesinde yalan haber yerine “folklorik haber (folkloric news)” ya da “halk haberi (folk news)” terimlerini önermiştir –ki bu terim daha sonra *New York Magazine* yazarı Jesse Signal tarafından kullanılmıştır (Winick, 2018: 392). Halk ve folklor kavramlarının anlamlarını göz ardı eden bu adlandırma; mit ve efsane gibi inanç temelli anlatımları “yalan” ve “uydurma” olarak değerlendiren bir bakış açısının ürünüdür. Bu nedenle, yalan haberlerin “folk news” veya “folkloric news” olarak değerlendirilmesinin, halk bilimciler tarafından kabul görmesi söz konusu olamaz. Çünkü bu durum, folklor disiplininin kuruluş ve gelişme süreciyle çelişmektedir. Bir folklorcunun mit, efsane veya herhangi bir halk bilgisi ürününü gerçeklikten kopuk olarak değerlendirmesi beklenemez. Aksine, halk bilgisi ürünleri –türü ne olursa olsun- toplumda karşılığı olan gerçek unsurların artistik/kurgusal sunumundan başka bir şey değildir. Kurgusallık (fictionality) ise, doğrudan yalanı ifade etmez; çünkü her ne kadar yalanın varlık sebebi kurgusallık olsa da gerçeği yansıtan kurgusal metinlerin varlığı yadsınamaz -ki türü ne olursa olsun tüm metinler kurgusaldır.

Yalan haberlere serpilme ve yayılma fırsatı veren en etkili unsur ise, internet ortamıdır; çünkü sosyal medyada paylaşımına giren yalan haberler, sosyal medya kullanıcılarının kendi sahip oldukları siyasi görüşü veya dini inancı teyit etmek amacıyla hizmet etmektedir. Bu nedenle, kendi görüşüne uygun bir haber içerikli paylaşımın muhatap olan şahıslar bunlara kolayca inanabilir ve bu haberleri paylaşımına sokmakta cesur davranabilir (bkz. Uluk, 2018;

Dyrud, 2018: 186). Ayrıca, internet ortamının kullanıcılarına sunduğu bilgi paylaşımı kolaylığı, yalan haberlerin yayılması ve dünya genelinde büyük bir sorun olarak ortaya çıkmasındaki en önemli etkenlerdendir.

Tüm bu özellikleriyle yalan haber, iletişime dayalı unsurları bir çalışma alanı olarak belirleyen disiplinlerin gündeminde yer tutan bir konu olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu noktada, öncelikle temelde bir bilgi üretme biçimi olan “yalan haber” odağımızda olmak kaydıyla, bilginin gelenekselliği ve gerçekliği arasındaki ilişkiyi tartışmak uygun olacaktır.

2. Geleneksellik ve gerçeklik ilişkisi bağlamında bilginin niteliği

Gerçeği meydana getiren olgu ve ilkelerin ürünü olan bilgi, üreticisi olan insanın iletişim kurma şekline bağlı olarak sürekli bir değişim içerisinde olmuştur. Bu değişim, yalnızca gerçeğin bizatihi kendisinde değil, gerçeğe ulaşmaya çalışan insanın bilgi üretme şeklinde de meydana gelmiştir. Örneğin; yeryüzündeki dağların oluşumunu Erlik Han’ın ağzındaki toprağı tükürmesi ile açıklayan Altay Yaratılış Miti’ndeki oluşuma dair bu bilgi henüz pozitif bilimle tanışmamış insanlar için gerçeğin bizatihi kendisi idi. İnsanların, bilgi üretme şeklini değiştirerek, dağların fayların yükselmesi (ve yerkürenin diğer hareketleri) ile oluştuğunu ortaya koyması ile birlikte söz konusu mitte sunulan bilgi gerçeklik iddiasını kaybederek sembolik bir boyutta varlığını sürdürmeye devam etmiştir. Peki, bu mitin gerçek olarak algılanmasını sağlayan sebepler neydi? Bu soruya cevap vermek oldukça zordur; ancak insanın gerçeğe ulaşmada kullandığı yöntem, araç ve gereçlerin değişiminin, bu bilginin artık gerçekliğini yitirmesine yol açtığını iddia edebiliriz. Bu durum, bir bilginin gerçekliği temsil etme iddiasının ya da kabiliyetinin, o bilginin niteliğini belirlediğini göstermektedir.

Bir bilginin gerçekle olan ilişkisi, onun niteliğini belirler. Söz konusu yalan haber olduğunda bilginin niteliği büyük önem arz eder; çünkü bu nitelik onun “yalan” haber olarak değerlendirilmesinin sebebidir. Ancak bu nitelik, yalan da olsa bir haberin (bilginin) gerçek olarak algılanmasına engel değildir. Yalan haberlerin gerçek olarak algılanması ise, bu haberlerin anlatı geleneği ile örtüşmesine paralel olarak artar ya da azalır. Daha açık bir ifadeyle; yalan haberlerin oluşum-aktarım ortamı ile biçim ve içerik özelliklerindeki “geleneksellik”, bu haberlerde sunulan bilginin gerçekçi bir nitelik kazanmasını sağlar.

Burada, değerlendirmelerimize geçmeden önce, şunu belirtmeliyiz; makale içerisinde kullandığımız “yeni metinler” ve “sosyal medyada paylaşılan metinler” ifadeleri ile internet ortamında paylaşılan tüm içerikleri kastetmekteyiz. Bu içerikler henüz tam olarak bir tür tasnifine tabi tutulmadıkları için, böylesi bir kullanım tercih edilmiştir.

2.1. Bilgi aktarıcısı ve aktarım ortamının gerçeklik algısı yaratmadaki rolü

Bir bilginin güvenilirliği ile, o bilgiyi kullanıma sokan (üreten/paylaşan) kaynak arasında sıkı bir ilişki vardır. Bu bağlamda, bilgi kaynağının sadece gözlem-deneyim ve bilgi aktarıcısının kendisine kutsiyet atfedilen kişiler olduğu çağlarda oluşturulan mitlere inanılması ile, çağımızda temsil kabiliyeti olan kişilerin oluşturduğu haber nitelikli olduğu iddia edilen anlatımlara inanılması arasında ne tür bir farkın olduğu sorusu cevaplanmaya muhtaçtır. Bilginin aktarımındaki evrimi inceleyen Walter J. Ong’un (2007) “birincil sözlü kültür ortamı” olarak

adlandırdığı, yazıyla tanışmamış toplumların kültürel aktarım ortamı ile, “teknolojik kültür ortamı” olarak adlandırdığı çağımız kültürel aktarım ortamı arasında, paylaşılan bilginin gerçek olarak algılanması açısından çok fazla bir fark yoktur. Hatta çağımız iletişim araçlarının bilgi paylaşımını büyük ölçüde hızlandırması göz önünde bulundurulursa, birincil sözlü kültür ortamında sınırlı bir kaynaktan çıkan bilginin, -içinde bulunduğumuz kültür ortamında sınırsız kaynaktan üretilen bilgiye kıyasla- daha saf olduğunu iddia etmek mümkündür.

Çağımızı gerçeklik ilkesini tamamen kaybetmiş bir simülkarlar dünyası olarak gören ve “simülasyon teorisi”ni ortaya atan sosyolog Jean Baudrillard (2010) daha internet hayatımıza girmeden, bir simülasyon dünyasında yaşadığımızı iddia etmiş ve internet ortamında üretilen sınırsız bilginin yarattığı simülasyon dünyasına şahit olmadan bu teoriyi ortaya atmıştı. Halen hayatta olup, simülasyon teorisini günümüzde kurgulamış olsaydı, muhtemelen, elinde sınırsız sayıda örnek bulacaktı. Bu noktada, bilgiyi paylaşan kişinin kimliği ve paylaşım ortamının, gerçeklik algısı yaratması hususuna tekrar dönecek olursak; sözü kullanan kişinin kimliğinin ve kullanım bağlamının, toplumların gelişim süreci içerisinde olumsuz bir seyir izlediğini ve günümüz internet ortamının bu durumu içinden çıkılmaz bir hale getirdiğini ifade etmek yanlış olmayacaktır.²

Öte yandan; Walter Ong, içinde bulunduğumuz kültürel aktarım ortamını; varlığı yazı ve matbaa teknolojilerine dayanan telefon, radyo ve televizyona özgü bir elektronik kültür ortamı, yani “ikincil sözlü kültür” ortamı olarak değerlendirir (2007: 15). Bu çağın kültürel aktarım ortamı ile yazıyla henüz tanışmamış bir toplumsal yapıdaki aktarım ortamı, bilgi aktarım yöntemi açısından benzerdir. Her ne kadar internet ortamında paylaşılan bir metin, yazı esasına dayalı olarak oluşturulmuş olsa da, internet ortamının interaktif yapısı, onu yazılı kültür ortamından ayırır. Bir başka ifadeyle; modern iletişim teknolojilerinin henüz icat edilmediği ve yazılı/basılı belgeye dayalı bilgilerin aktarımının esas olduğu bir çağdan farklı olarak, içinde bulunduğumuz elektronik çağda söz, tıpkı birincil sözlü kültür ortamında olduğu gibi, interaktif bir iletişim aracı olarak varlığını devam ettirmektedir (bkz. Ersoy, 2012). Çünkü internet ortamında (bilhassa sosyal paylaşım sitelerinde) üretilen metinler, anında okura ulaşmakta ve okur/ internet kullanıcısı metne karşı tutumunu anında paylaşabilmektedir. Bu durum, söz gelimi, bir halk hikayesini icra eden âşıkla, onun dinleyicileri arasındaki ilişkiye benzerdir. Geleneksel bir halk anlatısı icrasında bulunan anlatıcı (âşık), dinleyici (halk) ve anlatım ortamı (kahvehane) gibi unsurlar boyut değiştirerek; anlatıcı (influencer, sosyal medya fenomeni, youtuber vb.), dinleyici (sosyal medya kullanıcısı) ve anlatım ortamına (belirli web siteleri) dönüşmüştür. Burada şu hususun altını çizerek belirtmekte fayda vardır: Günümüzde geleneksel anlatımlar ve bunların icra ortamları halen varlığını devam ettirmektedir. Ancak bunun yanı sıra internet de bir kültürel aktarım ortamı için gerekli olan bu üç unsurunu sunmaktadır.

Böylesi bir kültürel aktarım ortamında üretilen yeni nesil metinlerde, tıpkı sözlü kültür verimlerinde olduğu gibi, kalıplar/kalıp ifadeler ve popüler temalar ön plana çıkmaktadır. Kalıp ifadeler ve popüler temalar ise, siyasi görüş, dini inanç ve cinsiyet tercihi gibi bireysel eğilimlere dayalı bir şekilde zıt kutuplu olarak şekillenmektedir. Dolayısıyla, aynı görüşe sahip kişiler, gündemde olan konular hakkında ortak kalıp ifadelerle dayalı metinleri paylaşma sokarken, bu görüşün karşısında yer alan grup, tam tersi bir söylem geliştirerek, karşıt kalıplara sahip paylaşımlarda bulunmayı tercih etmektedir. Bu durumu örneklendirecek olursak; Suriyeli sığınmacılarla ilgili, özellikle internet ortamında ve haber sitelerinin internet

sayfalarında çokça paylaşılan haberlerin içeriğine bakıldığında; mevcut hükümetin siyasi eğilimine yakın haber sitelerinin Suriyeli sığınmacılarla ilgili olumsuz haber yaptıkları görülürken, hükümete muhalif haber kaynaklarının eleştirel haber yaptıkları görülmektedir (bkz. Pandır vd., 2015). Bu haberler ve haberlerin etkisi altında oluşturulan kişisel görüşler ise, yine siyasi eğilimlere göre sosyal medyanın çeşitli platformlarında paylaşım imkanı bulmaktadır.³ Bu metinlerin sosyal medya ortamında paylaşılması, tıpkı birincil sözlü kültür ortamında dinlenen bir destanın, mitin veya efsanenin; amatör bir anlatıcı tarafından, etrafındaki insanlara nakledilmesine benzemektedir. Paylaşılan metin ise, her iki kültürel aktarım ortamında aynı hüviyete sahiptir: Gerçekliğin kurgusal hali...

Birincil sözlü kültür ortamından farklı olarak içinde bulunduğumuz elektronik kültür ortamında türü ne olursa olsun üretilen bir metin üzerine, onunla muhatap olan insanların uzunca düşünmesi görece kısıtlıdır. İletişimciler tarafından yeni medyanın özellikleri olarak belirlenen *dijitallik*, *etkileşimsellik*, *hipermetinsellik*, *yayılm* ve *sanallık* (bkz. Binark, 2010; Uluk, 2018: 51-85) gibi bağlamlarda değerlendirilen bu durum, bir alıcıyı aynı konudaki farklı kanallara yönlendirme ve böylece alıcının sınırsız sayıdaki metinle interaktif olarak muhatap olmasına imkan verir ya da yol açar. Bu da, insanların sosyal medya aracılığıyla haberdar olduğu belirli bir konu hakkında uzun süre düşünmesine engel olur. Dolayısıyla, elektronik kültür ortamında kısa sürede anonimleşen ve doğru olarak kabul edilen metin aynı hızla, gündeme bağlı olarak unutulmaktadır. Bu durum şöyle açıklanabilir; uzun gözlem ve deneyimler neticesinde ve yine uzun estetikleştirme süreçleri içerisinde üretilmelerine paralel olarak geleneksel halk bilgisi ürünleri uzun bir zaman boyunca varlığını devam ettirmektedir. Sosyal medyada oluşturulan metinler ise hem bilginin üretimi hem de tüketimi açısından, bu durumun kısaltılmış hali gibidir. Yani bilgi ne kadar kısa sürede üretilip anonimleşiyorsa bir o kadar kısa sürede de unutulmaktadır. Bu husus, “popülerleşme”, “kitle kültürü” ve “tüketim nesnesi” gibi anahtar kelimeler etrafında ayrıntılı olarak ele alınmaya muhtaçtır.

Böylesi bir bilgi aktarım ortamının gelişim sürecinde etkili olan bir diğer unsur ise yeni bilgi aktarıcısı kimlikleridir. Paylaşımında buldukları sosyal medya platformuna göre; *Youtube*, *Facebook*, *Twitter fenomen* ya da *Influencer* gibi adlarla anılan bu yeni nesil icracılar veya anonim sosyal medya hesapları, bir taraftan kendi hazırladıkları içerikleri (caps, video, vlog, fotoğraf vb.) paylaşıırken diğer taraftan başkaları tarafından üretilen içerikleri/metinleri dolaşıma sokmaktadır. Yeni nesil icracıları ön plana çıkaran ve onları meşhur yapan ise, kendi içeriklerini paylaştıkları platformlardaki takipçi ve beğeni sayılarıdır. Takipçiler, yeni nesil icracılarla anında iletişim kurabilmekte ve onların ürettikleri metinleri anında paylaşabilmektedirler. Yeni nesil icracılar, ayrıca, kendi isimlerini kullanıcı adı olarak kullanabildikleri gibi kendilerine takma adlar da seçerek bir nevi “markalaşma/kurumsallaşma” girişiminde bulunurlar.

Sosyal medya ve internet ortamında sadece bilgi değil, bilgiyi üretenin de gerçek olması söz konusudur. Bu ortamdaki en yeni bilgi aktarıcıları ise “sosyal botlar (socialbots)”dır. Bu hususa makalelerinde yer veren Oğuzhan Taş ve Tuğba Taş, sosyal botları bir bilgisayar yazılımı tarafından kontrol edilen ve otomatik mesaj üretebilen sosyal medya hesapları olduklarını aktarırlar. Ayrıca bu bilgi aktarıcılarının bazıları yalan haber üretip yaymak amacıyla özel olarak da tasarlanmaktadır. Teknolojik bakımdan giderek sofistike bir nitelik kazandırılan botlar, tıpkı gerçek kişiler gibi içerik üretebildikleri ve interaktif özellikler sergileyebil-

dikleri için onları gerçek kişilerden ayırmak oldukça güçtür. Bu haliyle sosyal botlar oldukça büyük bir etki oranına sahiptirler. Öyle ki, bu konuda yapılan araştırmalar, sosyal botların 2016 ABD başkanlık seçimlerinin çevrimiçi tartışmalarını büyük ölçüde çarpıttığını göstermiştir (Shu, 2017: 25; Ferrara, 2016: 99'dan akt. Taş ve Taş, 2018: 196).

Yeni nesil icracılar ve yeni nesil kültürel aktarım ortamı hakkında verdiğimiz bilgiler ve yapılan çalışmalar sosyal medya kanalıyla üretilip paylaşılan bilgilerin de –bilgi aktarıcısı ve aktarım ortamı bağlamında- aslında bir “gelenek” dahilinde şekillendiğini göstermektedir. Dolayısıyla, toplumların kültürel yaşamlarının büyük kısmını oluşturan sözlü verimlerin ve bu verimlerin içinde oluştuğu geleneksel dokunun, yeni kültür ortamına (internet ortamı) adapte olarak varlığını devam ettirdiğini ifade edebiliriz. Nitekim kültürel dokuyu oluşturan temel işlevlerin hiçbir zaman kaybolmayacağı, ancak güncellenerek varlığını sürdüreceği halk bilimcilerin genel kabullerinden biridir. Bu noktada, “Böylesi bir sözlü kültür üretim ve aktarım ortamında üretilen metinlerin iç özellikleri, onların gerçek olarak algılanmasında ne kadar etkilidir?” sorusuna cevap arayarak tartışmamızı devam ettirebiliriz.

2.2. Geleneksel anlatı kalıplarının gerçeklik algısı yaratmadaki rolü

Sözlü halk bilgisi ürünlerinin “doku”su, öncelikle onların dil ile ilgili özelliklerini ifade eder. Yani, çoğu türde doku, belirli fonemlerin ve morfemlerin içinde yer aldığı dildir (Dundes, 1998: 108). Dokuya ait bu tanımdan hareketle, “geleneksel doku” kavramıyla şunu kastetmekteyiz: bir topluma ait sözlü ve yazılı ürünlerde gözlemlenen ve bir süreklilik içerisinde olan yani tekrarlanan; bu haliyle bir metni okuyucu/dinleyici için tanınır kılan dile, biçime, yapıya ve içeriğe dair unsurlar bütünüdür. Yalan haberler özelinde geleneksel doku kavramı büyük bir öneme sahiptir; çünkü böylesi bir doku içerisinde sunulan metinlerin toplum nezdinde bir karşılığı olmaktadır. Bu nedenle, geleneksel dokuya sahip olmayan, yani tanınır olmayan metinlerin genel kabul görmesinin veya anonimleşmesinin oldukça zor olduğunu iddia edebiliriz.

Geleneksel doku, ayrıca, tür özelliği göstermeyen tüm söylemlerle (gündelik konuşma, selamlaşma, tür özelliği taşımayan şakalar gibi) sistemli türlerin birleşimi neticesinde ortaya çıkan tanıdık yapıdır. Bakhtin, “söylem türleri” hakkında kaleme aldığı makalesinde (1986), söylem türlerini “birincil” ve “ikincil” olmak üzere ikiye ayırır. Bakhtin için birincil söylem türleri, “tek kelimelik cevaplar, tebrikler, vedalar, selamlamalar ve arkadaşlarla özel görüşmeler” gibi günlük konuşmadır. İkincil veya karmaşık söylem türleri, oldukça sistemli bir kültürel iletişimde gelişir; genellikle yazılır ve “gerçeklik” bağlamından çıkarılır. “Romanlar, dramalar, her türlü bilimsel araştırma vb.” bu grupta yer alır. Tarihsel oluşumlar olarak ikincil türler, “birincil söylem türlerini” yeniden birleştirme, emme ve sindirme eğilimindedir. (1986: 62). Bu bakış açısıyla, yalan haberleri –ki sistemli bir yapıda oldukları için, onları ikinci gruba dahil edebiliriz- insanların gündelik hayattaki systemsiz söylemlerinin kurgulandığı yeni türler olarak kabul edebiliriz. Ayrıca bu durumu, yalan haberlerde sunulan kurgusal (fictive) dünyanın gerçek olarak kabul görmesinin sebeplerinden biri olarak görebiliriz. Çünkü, okuyucu/dinleyicilerin kendilerine bir tür (yalan haber) olarak sunulan metinlerde, gündelik konuşmalarında yer alan kalıp ifadeleri bulmaları, yalan haberleri onlar için tanınır kılmaktadır.

Gündelik hayattaki söylemler, içerik ve biçim özellikleriyle yalan haberler içerisinde eriyerek yer alsada, insanların bunları bilinçli ya da bilinçsiz olarak fark etmeleri gayet mümkündür. Bu içerik ve biçim özellikleri ise, üslup/tarzı (style) işaret eder. Bakhtin'in ifadesiyle üslubun olduğu yerde tür vardır. Üslubun bir türden başka türe taşınması, yalnızca üslubun fark edilme/ duyulma yolunu değiştirmez, aynı zamanda türün doğal olmayan koşulları altında onu ihlal eder ve bu türü değiştirir (1986; 66).

Dorothy Noyes, gelenek ve estetik üzerine yazdığı makalesinde (2014) benzer bir hususa dikkat çeker. Noyes'e göre, biçim öncelikle mesajların bir yığın içerisindeki direnme şeklidir. Biçim, çerçeveleyici araçlardan müteşekkildir; içsel omurganın bazı unsurlarıyla bir arada tutulur; onun anlam dünyasını gösteren bir dil dizgesinde, stilistik ve semiyotik ayrıntılarıyla açıklanır. Bu boyutların karşılıklı etkileşimi yeni metin veya eserlerin üretimine, tanınırlığına ve yorumuna olanak sağlayan "tür"ün temelidir. İlk icra ortamının ötesindeki aktarımlar bağlamında eserler, yeniden yaratılırlar ve adapte edilirler; fakat biçim kendi gücünü beraberinde taşır. Zaman ve boşluktaki biçimin bu serüveni, bizim gelenek olarak üzerine çalıştığımız yapıdır (Noyes, 2014, 130).⁴ Verdiği bilgilerden Noyes'in biçimi bir icra konsepti olarak ele aldığı anlaşılmaktadır. Bu konsept ise şu şekilde işler, içerik açısından yeni unsurlar kazanan yeni metinler her dönemde oluşturulur ve farklı tür adlarıyla etiketlenirler. Ancak, geleneğin belirlediği ana çerçeve (geleneksel doku) her metinde kendini hissettirir. Dolayısıyla, dağınık haldeki bilgi yığınının daha önceden toplum tarafından belirlenmiş kalıplarla sunulmasının, onun genel kabul görmesinde etkili olduğunu iddia edebiliriz. Çünkü bilindik bir kalıpla sunulan bilgi, geleneksel bir hüviyete sahip olur. Gelenek ise, genel kabul gören üretim tarzıdır.

Klasik biçimci bakış açısı, metnin tarihselliği veya oluşturulduğu bağlamsal özelliklerden bağımsız, metin merkezli bir anlamlar dünyası sunar.⁵ İçinde bulunduğumuz kültürel aktarım ortamında gündem çok hızlı değiştiği için, metni okuyan/dinleyen insanlar yalnızca metnin sunduğu anlamlar dünyasına yönelirler. Bu nedenle bir halk bilgisi ürününde, bir sosyal medya paylaşımında veya bir haber metninde verilmek istenen mesaj, geleneksel biçimle örtüşmesiyle aynı oranda mana kazanır ve gerçek olarak algılanır; çünkü bu kurgusal yapı okuyucu için tanıdaktır. Okuyucu/dinleyici bu kurgusal yapıyı zaten kendi oluşturmuştur. Bunu bir örnekle açıklayacak olursak: Suriyeli sığınmacıların Türk bir doktoru darp ettiğini konu edinen bir haber metninin⁶ okuyucu nezdindeki manası, yalnızca sunulan metinde verilen bilgiyle sınırlıdır. Bu haber, okuyucuyla buluştuğunda okuyucu böyle bir olayın olup olmayacağı ile ilgili yan verileri (bağlamsal özellikleri) göz önünde bulundurmaz. Bunun yerine metni bir karakter ve olaylar bütünü olarak kendi içinde değerlendirir; çünkü bu metni başka bir formda (gündelik konuşmada) kendisi zaten oluşturmuştur ya da duymuştur. Haberde sunulan tanıdık yapı okuyucu/dinleyiciyle buluştuğunda mana; yani "Suriyeli sığınmacılar yerel insanlardan birine zarar verdi" gerçeği ortaya çıkar. Üstelik ortaya çıkan bu gerçeklik okurun siyasi görüşünden de bağımsız işleyebilir.

Haber metinlerinin ve sosyal medya içeriklerinin kompozisyonuna bakıldığında da bunların geleneksel yaratım kompozisyonuyla örtüştüğü görülür. Bu kompozisyonda habere konu karakterlerin tanıtımı, gerçekleşen olay, olayın nelere sebebiyet verdiği içeriklerine sahip epizotlar art arda sıralanır. Bu epizotlarda dikkat çeken husus, karakterlerin tanıtımı kısmında, yeni icracıların tıpkı bir profesyonel halk anlatıcısı gibi tavır sergilemesidir. Buna

benzer ortak unsurlar, yalan haber ile geleneksel anlatmalardaki ortak anlatım unsurlarını ele alan müstakil bir çalışma ile daha ayrıntılı şekilde ortaya konulabilir.

Yalan haber tam olarak böylesi bir üretim-aktarım ortamından kaynaklanır ve gerçeklik ilkesinin belirsizleştiği hakikat ötesi (post-truth) çağda kendisine sağlam bir yer edinir. Peki, halk bilimciler olarak bizlerin böylesi bir kültürel aktarım sürecinde nasıl bir tutum içerisinde olması gerekir? Bu soruya cevap vermek için yalan haber kavramının anlam aralığının belirlenmesi gereklidir. Böylece halk bilimi disiplininin yalan haber hakkında neden ve nasıl bilimsel bilgi üretmesi gerektiği hakkında tutarlı değerlendirmelerde bulunabiliriz.

3. Folklor ve yalan haber/ folklorlarda yalan haber

Yalan haber, son yıllarda bir araştırma alanı olarak dünyanın farklı yerlerindeki halk bilimcilerin ilgisini çekmektedir. Şimdiye kadar genellikle iletişim alanındaki bilim insanlarının üzerine eğildiği yalan haber konusu, özellikle Amerika Başkanı Donald Trump tarafından 2016 yılındaki bir basın toplantısında gündeme getirildikten sonra ana akım medyanın etkisiyle dünyanın farklı bölgelerine kolayca ulaşmıştır. Yalan haber hakkında oluşan bu yeni farkındalık, konuya ilişkin akademik çalışmalar yapılması için bir zemin hazırlamıştır. Yeni bir çalışma alanı olarak folklorcuların da dikkatini çeken yalan haber konusunda özellikle makale boyutunda çalışmalar ortaya konulmuştur. Batılı halk bilimciler tarafından yapılan az sayıdaki çalışmada, yeni bir çalışma alanı olarak kabul edilen yalan haberle ilgili terminoloji ve araştırma yöntemi belirlenmeye çalışılmıştır. Ayrıca, bu çalışmalarda genellikle efsane (özellikle memorat, ünlülerin ölüm haberi hakkındaki efsaneler) ve mizahi halk bilgisi ürünleri [ironik türler, kandırmaca (trolling) gibi] örneklem olarak kullanılmıştır.

Yalan haber hakkında halk bilimciler tarafından yapılan çalışmalar; “Halk biliminin inceleme alanı nedir?” sorusunu tekrar gündeme getirecek mahiyettedir. Halk biliminin bir disiplin olarak ortaya çıkışından itibaren süregelen tür temelli çalışma eğilimi, böylesi bir sorunun akıllara gelmesinde etkilidir. Yirminci yüzyılın ikinci yarısında, salt metin merkezli bakış açısından kurtulup bağlam/icra (performans) merkezli bir bakış açısının halk bilimi çalışmalarında yerleşmeye başlaması da tür çalışmalarının konumunu sarsmaya yetmemiştir. Bu noktada; “Halk bilimsel bilginin yeni aktarım kanalları ve bilginin bizatıhi kendisi bir halk bilimci için çalışma alanı olarak belirlenebilir mi?” sorusuna verilecek cevaplar, alanın geleceği hakkında önemli bazı tartışmaları gündeme getirmeye gebedir.

Halk bilimi disiplininin inceleme alanı ve yöntemleri hakkında pek çok çalışma yapılmıştır. Bu çalışmalardaki tartışmaların ortak noktası, halk biliminin insanlar tarafından üretilen ve bu haliyle “kültürel” olarak etiketlenen her türlü halk bilgisi ürününü kendine has yöntemlerle incelemesidir. Yalan haber özelinde halk biliminin inceleme alanıyla ilgili ise şunları ifade edebiliriz: yalan haberi ortaya çıkaran unsurlar anlatıcı (haber kaynağı), dinleyici (haberle muhatap olanlar) ve metindir (haber metni). Bu metinlerde de kompozisyon, söz sanatları ve diğer üslup özellikleri gibi sanatsal kaygılar söz konusudur. Ayrıca, iletişim sürecine giren yalan haber “inanç”la ve anonimleşmeyle ilişkilendirilir. Tüm bu üretim, aktarım ve işlev özellikleriyle yalan haber, halk bilimcilerin çalışma alanı olan halk bilgisi ürünlerinden farklı değildir.

Ayrıca yalan haberler, yaratıcısından ayrılarak dijital, görsel, yazılı ve sözlü olarak dünyayla buluştuğunda halk bilimcilerin yıllardır üzerine çalıştıkları efsane, dedikodu, şaka, inanç temelli diğer anlatımlar ve şarkılar gibi türleri taklit ederek veya yansıtarak şekillenir ve anlamları çeşitlenir (Kitta, 2018: 405). Dolayısıyla yalan haber hem üretim-aktarım açısından hem de metin özellikleri bakımından halk bilimciler tarafından ele alınmaya muhtaç bir konu olarak karşımızda durmaktadır.

Öte yandan yalan haberi bir tür olarak değil de, 21. yüzyılın kendine has iletişim ağları içerisinde oluşan yeni bir inanç sistemi olarak değerlendirmek de mümkündür. Çalışmasında bu hususa değinen Kitta (2018), yalan haberlerin bir inanç sistemi olarak ele alınabileceğini iddia eder. Kitta'ya göre, yalan haber ve alternatif gerçeklikleri göz önünde bulundurmamak, bizi inanç kavramının ana/büyük anlamına yönlendirir. Folklor formlarının pek çoğu birden fazla türle kesinlikle kesiştiği için böylesi bir karmaşık yapılar bütünü analiz ederken yalan haberleri bir inanç sistemi olarak kabul etmek, onu tartışmaya açmak için uygun bir yol olabilir. Genellikle tek başına bulunan, bazen varyantları da ortaya çıkan yalan haber hikayeleri, aynı zamanda halihazırdaki yerleşik inançları ifade ederler ve insanlar onları paylaşır. Çünkü bu hikayeler insanların yerleşik inanç sistemlerine zaten uymaktadır, insanlar gerçekten bunlara inanırlar ya da bu haberler önyargı teyidinde uygun bir formda inanılabilir görünmektedir (Kitta, 2018: 409). Bu haliyle yalan haber metinleri; belirli bir siyasi anlayış, din veya kurum ve şahıslar etrafında oluşan inançları yansıttıkları için ve bu inançların insan hayatında doğrudan etkisi gözlemlendiği için elektronik kültürel aktarım ortamında oluşturulan inanç temelli metinler olarak değerlendirilebilir.

Tüm bunların ötesinde, halk bilgisi ürünlerinde simgelerle, metaforlarla veya doğrudan ifadelerle yer alan toplumsal bakış açısını tespit edebilmek bir halk bilimcinin en temel becerisidir. Güncel siyasette, şehir planlamasında ya da toplumun gündelik hayatını düzenleme iddiasında olan tüm uygulamalarda toplumsal bakış açısı veya daha doğru bir ifadeyle “kamuyu” görüşü büyük oranda etkiliyken, bu uygulamaların kültürel arka planını analiz etme noktasında yetkin olan halk bilimcilerin, kendini bu bakış açılarından dışarı vurmaktan soyutlanması beklenemez. Bu nedenlerden dolayı, şu anda dünya düzeyinde üstesinden gelinemeyen bir sorun olarak bilim insanlarının karşısında duran yalan haber olgusuna halk bilimi disiplinin nasıl yaklaşması gerektiği ve nasıl bir inceleme yöntemi kullanılacağı belirlenmesi gerekmektedir. Yalan haberlerin dünya ölçeğinde neden olduğu sorunlar göz önünde bulundurulduğunda⁷, bu gerekliliğin ne kadar elzem bir durum arz ettiği daha iyi anlaşılacaktır.

Sonuç

Çağımızda insanlar arası iletişimin çoğunlukla elektronik kültür ortamında gerçekleştiğini bilmekteyiz. Bu yeni iletişim ağının varlığı, nesiller arası kültürel aktarımların da artık bu yeni kültürel aktarım ortamında yapıldığının ve yapılacağına göstergesidir. Ancak yeni kültürel aktarım ortamının bilgi paylaşımındaki hızı, paylaşılan bilgilerin doğruluğunu veya yanlışlığını sorgulamayı olumsuz yönde etkilemektedir. Bu durum, hızlı bir şekilde anonimleşen ve bir o kadar hızlı şekilde unutulmuş bilgilerin ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Fakat bu bilgiler haber nitelikli olduklarında, toplumsal olaylara neden olabilmekte ya da kamunun yanlış bir şekilde yönlendirilmesine yol açmaktadır. Bu hızlı anonimleşme sürecini eş zamanlı olarak tahlil etmek ise 21. yüzyılda halk bilimcilerin öncelikli görevlerinden biri olmalıdır. Bu nedenle, özellikle, internet folkloru ve internet ortamında üretilen yeni metinler

hakkındaki çalışmaların sayıları artırılmalıdır; çünkü folklorun ana malzemesi olan kültürel verimler büyük oranda internet ortamında da yaratılmaya ve aktarılmaya başlamıştır.

Halk bilimi disiplininin mevcut teori ve yöntemleri, yalan haberi tüm yönleriyle ele almak için gerekli olan arka plana sahiptir. Çünkü yalan haber konusunu inceleyen diğer disiplinlerden farklı olarak folklorun bir metnin hem iç dinamiklerini hem de metnin içerisinde olduğu iletişimsel unsurları tahlil etmede kullandığı yöntemler, yalan haberi çok boyutlu incelemek için bize olanak sağlar.

İletişim ağlarının son yirmi yıllık gelişim süreci, yakın gelecekte folklorun inceleme alanına dahil edilen kültürel verimlerin büyük ölçüde internet ortamında gelişeceğini göstermektedir. Bu nedenle, evrensel bilimin gerisinde kalmamak için, gerek yönetsel gerekse teorik açıdan “internette vücut bulan folklor” a yönelmemiz gerekmektedir. Çalışmamızı hazırlarken karşılaştığımız yerli literatür eksikliği; halk bilimi-internet ilişkisinin ve halk bilgisinin yeni oluşum-aktarım ortamlarının halk bilimcilerin gündeminde çok fazla yer almadığını göstermektedir. Bu ilişkiyi, bilhassa içinde yaşadığımız çağda inşa etmek hem disiplinin geleceği hem de pratik işlevselliği açısından önemlidir.

Bu noktada, bir halk bilimci olarak, “Yalan haber bir tür müdür, yoksa değil midir?” sorusu, kanaatimce ikincil bir öneme sahiptir. Yine de, yalan haberin, tür tanımının geniş yelpazesi altında yer alabileceğini ifade etmek mümkündür. Birincil öneme sahip olan soru; “İnternet ortamında belirli kalıplar dahilinde üretilen yeni metinlerin arka planında hangi kültürel unsurlar vardır?” olmalıdır. Çünkü ancak böylesi bir sorgulama ile halk bilimi çalışmaları güncel olanı yakalayabilir. Güncel olanın takip edilmesi ve bunun geçmişle ilişkisinin kurulması ise, halk bilimi çalışmalarının süreklilik kazanmasını sağlayarak ulusal ve/veya uluslararası ölçekte önemini vurgulayacaktır.

Notlar

- 1 bkz. Resnick, 2018; Langin, 2018; Çavuş, 2018.
- 2 Bu tespit, biraz daha izah edilmeye muhtaçtır. Sözün Düşüşü adlı kitabında Jacques Ellul (2012) şunları ifade eder; “*Söz alanlarının imajlar tarafından istilası, rollerin değişmesiyle ve egemenlikle sonuçlanır ve bu da bizi modern gerçekliğimizin başka bir özelliğine götürür; sözün düşüşüne.* (197).” Sözün değerinin -veya daha açık bir ifadeyle, söze olan güvenin- giderek azalması, üretilen bilginin güvenilirliği noktasında telafi edilemez bir soruna sebep olmaktadır. Çünkü başlangıç aşamasında, birincil sözlü kültür ortamında ve yazılı kültür ortamındaki sistemli bilgi üretimi (skolastizm olarak düşünülebilir), bağlantısız sözlerin bir araya getirilişi (gevezelik) değildi; ancak zamanla gelişen kitle iletişim araçlarının bilgi paylaşımı için birincil kaynak olarak kabul edilmesiyle birlikte bu durum değişti (Ellul, 2012: 197). Ellul’un görüşlerine katılmakla birlikte, özellikle söz konusu skolastik düşünce ve Orta Çağ olduğunda, din ile bilgi arasındaki sıkı ilişki göz ardı edilmemelidir. Çünkü Orta Çağ epistemolojisinde kuşkuculuk hemen hemen hiç yoktur. Bunun nedeni ise bu dönem bilgi felsefenin teoloji ile yakından ilişkili olmasıdır (Palo, 2013: 76). Dolayısıyla bilgi ve din arasındaki bu ilişki gerçek kavramının anlam aralığını oluşturmaktaydı. Günümüz dünyası gerçekliğin oluşumunun algılanması hususunda skolastik bir hüviyete sahip olmasa da, pek çok toplumda halen bilgi-din-gerçeklik üçlü yapısının varlığının devam ettiğini ifade edebiliriz.
- 3 Yalan haberin tanıtımını esas alan bu makalenin devamı olarak kaleme aldığımız yalan haber metinlerini tahlil etmeyi esas alan makalemizde bu konuyu ayrıntılı olarak ele alacağımız için, burada sadece kısa bir örneklen-dirme yapmayı tercih etmekteyiz.

- 4 Benzer bir tartışmayı Roger D. Abrahams da “The Complex Relations of Simple Forms (Basit Biçimlerdeki Karmaşık İlişkiler)” (1976: 193-214) başlıklı makalesinde ayrıntılı olarak yapmıştır.
- 5 Saussure ile başlayan yapısal dilbilim çalışmalarında gönderim ile mana arasındaki ilişki üzerine çeşitli tartışmalar yürütülmüştür. Bu tartışmalarda gösteren ile gösterge arasındaki ilişkinin manayı ortaya çıkaran temel unsur olduğu genel kabul görmüştür. Mana, her insana göre küçük değişiklikler gösterse de, bizim “gerçek” olarak kabul ettiğimiz şeydir. Dilbilimci Frege, mananın bir nesneyi işaret eden ifadenin (bir kelime veya bir metin), gönderimde bulunduğu nesneyi sunuş biçimi olduğunu iddia eder (Akşehirli, 2004: 162; Barut ve Odacıoğlu, 2018, 932).
- 6 <https://teyit.org/turkiyede-yasayan-suriyelilerle-ilgili-internette-yayilan-22-yanlis-bilgi/>
- 7 Sosyal medya ve diğer internet uygulamalarıyla (özellikle Whatsapp) yayılan yalan haberler neticesinde Hindistan’da ciddi toplumsal olaylar meydana gelmiştir. Öyle ki, resmi mercilerle veri paylaşımına sıcak bakmayan Whatsapp, bu durumun önüne geçmek için harekete geçmiştir. Medyaya yansıyan birkaç haber şunlardır: Waterson, 2018; Safi, 2019; Hern ve Safi, 2019; <https://www.rt.com/news/445448-whatsapp-tv-ads-fake-news/>.

Kaynaklar

- Abrahams, R. D. (1976). The complex relations of simple forms. *Folklore Genres*, (ss. 193-214). (Ben-Amos, D. Ed.) Texas: University of Texas.
- Akşehirli, S. (2004). *Temel anlambilim (semantik) kavramları üzerine bir inceleme*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Ege Üniversitesi, İzmir.
- Allcott, H. and Gentzkow, M. (2017). Social media and fake news in the 2016 election. *Journal of Economic Perspectives*, S. 31/2, ss. 211–236.
- Bakhtin, M. M. (1986). The problem of speech genres (V. W. Mc Gee, Trans.) *Speech Genres and Other Late Essays*. (C. Emerson and M. Holquist, Ed.). (pp. 60-102). Austin: University of Texas.
- Barut, E. ve Odacıoğlu, M. C. (2018). Anlambilim teorilerindeki temel ve yan anlam kavramları ve anlambilim-çeviribilim ilişkisi. *Tarih Okulu*, S.33, ss. 927-943.
- Dundes, A. (1998). Doku, metin ve konteks (M. Ekici, Çev.). *Milli Folklor*. S. 38, ss. 106-119.
- Dyrud, M. A. (2018). Eleştirel sorgulama ve internet: Şehir efsaneleri ödevi. *İnternet Folkloru: Netlore ve netnografi*. (M. Ö. Oğuz vd., Ed). Ankara: Geleneksel.
- Ellul, J. (2012). *Sözün düşüşü*. (H. Arslan, Çev.). İstanbul: Paradigma.
- Ersoy, R. (2012). Halk bilimi çalışmalarının gelişimine paralel olarak “alan araştırması” kavramını yeniden düşünmek. *Milli Folklor*. S. 94, ss. 5-13.
- Kitta, A. (2018). Altrenative health websites and fake news: Taking a stab at definition, genre, and belief. *JAF*, No. 131, pp. 403-412.
- Mould, T. (2018). Introduction to the special issue on fake news: Definitions and approaches. *JAF*, No. 131, pp. 371-378.
- Noyes, D. (2014). Aesthetic is the opposite of anaesthetic: On tradition and attention. *JFR*, No. 51, pp. 125-175.
- Ong, W. J. (2007). *Sözlü ve yazılı kültür: Sözün teknolojileşmesi*. (S. Postacıoğlu Banon, Çev.) İstanbul: Metis.
- Pandır, M., Efe, İ. ve Paksoy, A. F. (2015). Türk basımında Suriyeli sığınmacı temsili üzerine bir içerik analizi. *Marmara İletişim*, S. 24, ss. 1-26.
- Palo, G. (2013). Bilginin toplumsallaşması ve sosyal epistemoloji. *AÜ. Sosyal Bilimler Dergisi*, S. 51, ss. 75-84.

- Sunata, U. ve Yıldız, E. (2018). Representation of Syrian refugees in the Turkish media. *JAJMS*, S.7, ss. 129-151.
- Taş, O. ve Taş, T. (2018). Post-hakikat çağında sosyal medyada yalan haber ve Suriyeli mülteciler sorunu. *Galatasaray Üniversitesi İletişim*, S.29, ss. 183-208.
- Uluk, M. (2018). *Hakikat sonrası çağda yeni medya ve yalan haber*. Eskişehir: Dorlion.
- Winick, S. D. (2018). Rumors of our deaths: Fake news, folk news, and far away mooses. *JAF*, No. 131, pp. 388-397.

Elektronik kaynaklar

- (Y.a.y.). WhatsApp hits Indian TVs with ads to tackle fake news after chat rumors turn deadly. *RT*.
<https://on.rt.com/9jpk>
- Bınark, M. (2009). Yeni medya dolayımıli iletişim ortamında olanakların ve ol(a)mayanların farkında olmalı. *Evensel Kültür*, (216): 60-63. (Erişim: 09.09.2019) <https://yenimedya.wordpress.com/tag/sanallik/>
- Çavuş, G. (2018). Araştırma: Yanlış bilgi gerçeklerden daha hızlı yayılıyor. *Teyit*. (Erişim: 09.09.2019)
<https://teyit.org/arastirmaya-gore-yanlis-haber-gerceklerden-daha-hizli-yayiliyor/>
- Hern, A, Safi, M. (2019). WhatsApp puts limit on message forwarding to fight fake news. *The Guardian*. (Erişim: 09.09.2019)
<https://www.theguardian.com/technology/2019/jan/21/whatsapp-limits-message-forwarding-fight-fake-news>
- Langin, K. (2018). Fake news spreads faster than true news on Twitter—thanks to people, not bots. *Science*. (Erişim: 09.09.2019) <https://www.sciencemag.org/news/2018/03/fake-news-spreads-faster-true-news-twitter-thanks-people-not-bots>
- Resnick, B. (2018). False news stories travel faster and farther on Twitter than the truth. *Vox*. (Erişim: 09.09.2019) <https://www.vox.com/science-and-health/2018/3/8/17085928/fake-news-study-mit-science>
- Safi, M. (2019). WhatsApp ‘deleting 2m accounts a month’ to stop fake news. *The Guardian*. (Erişim: 09.09.2019) <https://www.theguardian.com/technology/2019/feb/06/whatsapp-deleting-two-million-accounts-per-month-to-stop-fake-news>
- Waterson, J. (2018). WhatsApp struggling to control fake news in India, researchers say. *The Guardian*. (Erişim: 09.09.2019)
<https://www.theguardian.com/technology/2018/nov/12/whatsapp-struggling-control-fake-news-india-bbc-study-hindu-nationalism-cheap-mobile-data>



DOI: 10.22559/folklor.1027

folklor/edebiyat, cilt: 25, sayı: 100, 2019/4

Öteki, İktidar ve Erkeklik Ekseninde Murathan Mungan'ın "Binali ile Temir" ve "Dumrul ile Azrail" Öyküleri*

Murathan Mungan's Stories "Binali ile Temir" and "Dumrul ile Azrail" on the Axis of Other, Power and Masculinity

Ahmet Duran Arslan**

Öz

Murathan Mungan'ın öyküleri disiplinlerarası çalışmalara, mukayeseli okumalara imkân veren bir yapıdadır. Bu yapıyı destekleyen iki temel özellikten bahsedilebilir. İlki, yazarın gelenek ve moderni bir araya getirerek kaynaştıran, sentezleyen üslubudur. Yazar bir yandan masal, efsane, destan, halk hikâyesi gibi geleneksel anlatı türlerinin niteliklerinden yararlanırken öte yandan metinlerarasılık, yeniden yazım, üstkurmaca gibi modern anlatım tekniklerinden beslenir. İkincisi, yazarın çok sesli ve girift kurgu(lama) yöntemidir. Yazar sosyoloji, psikoloji, felsefe, tarih gibi bilim dallarının inceleme alanına giren muhtelif kavramları birbirleriyle ilişkilendirerek örer ve neticede velut bir anlatı zemini inşa eder. Bu makalede ise yazarın bahsi geçen niteliklerini yansıtan iki öyküsü öteki, iktidar ve erkeklik kavramları etrafında incelenmiştir. Bu bağlamda öykülerin derin yapılarının etraflıca kavranabilmesi için ilk etapta kavramsal bir tartışma yürütülmüş, ardından "Binali ile Temir" öyküsü fallus-silah-iktidar, "Dumrul ile Azrail" öyküsü ise beden-köprü-iktidar üçgeninde derinlemesine çözümlenmiştir.

* Bu çalışma Boğaziçi Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü'ne 2016 yılında sunulan "Murathan Mungan'ın Öykülerinde Hegemonik Erkeklik: İfşa ve Darbe" başlıklı yüksek lisans tezinden yola çıkılarak hazırlanmıştır.

** Arş.Gör., Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Edebiyat Fakültesi TDE, ahmetduranarslan@mu.edu.tr. Orcid: 0000-0002-5131-2499.

Anahtar sözcükler: öteki, iktidar, erkeklik, Murathan Mungan, öykü, “Binali ile Temir”, “Dumrul ile Azrail”

Abstract

The stories of Murathan Mungan have a structure that allows for interdisciplinary studies and comparative readings. There are two main features that support this structure. The first is the author’s writing pattern that combines/synthesizes tradition and modernity. On the one hand, the author uses the characteristics of traditional narrative genres such as fairy tales, myths, epics, folk narratives and on the other hand, he benefits from the modern narrative techniques such as intertextuality, rewriting and metafiction. The second is the author’s polyphonic and elaborate fiction method. The author establishes a bond among the miscellaneous concepts which are research topics in the fields of sociology, psychology, philosophy, history and eventually constructs a productive narrative ground. In this article, author’s two stories reflecting the aforementioned features were examined around the concepts of other, hierarchy, power and masculinity. In this context, in the first place a conceptual discussion was carried out in order to understand the deep structures of the stories, then the story “Binali ile Temir” in the triangle of “phallus-gun-power” and the story “Dumrul ile Azrail” in the triangle of “body-bridge-power” was analyzed in detail.

Keywords: other, power, masculinity, Murathan Mungan, story, “Binali ile Temir”, “Dumrul ile Azrail”

Giriş:

“Yaşamak, bir yanardağın üstünde dans etmektir.”

Salvandy

“Hegemonik erkeklik” terimi, ilk kez sosyolog R. W. Connell tarafından Avustralya’da ki bir saha çalışmasında kullanılmıştır (Yücel, 2014: 43). Antonio Gramsci’nin *Hapishane Defterleri*’nde yer alan “hegemonya” kavramından hareketle oluşturulan bu terim, akademik anlamda ise ilk kez Carrigan, Connell ve Lee’nin 1985’te *Theory and Society* dergisinde yayımlanan “Toward a New Sociology of Masculinity” (“Yeni Bir Erkeklik Sosyolojisine Doğru”) adlı makalesinde yer alır. Kendilerinden önceki antifeminist kuram ve hareketleri eleştiren üçlü, erkekliği sorunsallaştırmak için feminizm ve queer çalışmalarının araladığı kapıdan ilerlemek gerektiğini vurgularlar (Bozok, 2009: 438). Connell, 1987’de kaleme aldığı *Gender and Power: Society, the Person and Sexual Politics (Toplumsal Cinsiyet ve İktidar: Toplum, Kişi ve Cinsel Politika)* adlı kitabında ise hegemonya kavramını toplumsal cinsiyetin analizinde kullanır.

Hegemonya kişiler, gruplar, ülkeler, fikirler vb. birçok alanda görülebilen ve en temelde birinin “öteki” üzerindeki baskıya dayalı üstünlüğü anlamına gelir. Herhangi bir hegemonik ilişkinin inşası için ilk etapta şiddet ve muhtelif baskı unsurlarının yeterli olacağı düşünülebilir; ancak onun devamlılığı/bekası hususunda daha güçlü, girift ve dinamik mekanizmalara

ihtiyaç vardır. Connell, hegemonyanın “acımasız iktidar çekişmelerinin ötesine geçerek özel yaşamın ve kültürel süreçlerin örgütlenmesine sızan bir toplumsal üstünlük” olduğunu ifade eder (2016: 269). Gramsci, yönetici sınıfların tahakkümünün doğrudan ya da dolaylı bir zora başvurmaksızın bu iktidara tabi olanların gösterdiği rıza ile sağlandığını belirtir. Ona göre hegemonya kavramı, sadece egemen ideolojiye bağlılık gösterilmesine değil, ideolojinin doğallaştırılmasına ve hatta görünmez kılınmasına da karşılık gelir. İdeoloji, tüm toplumsal pratiklerin içine sızmıştır; bu yüzden ideolojinin nasıl meşrulaştırıldığını anlayabilmek için bu pratikleri detaylıca incelemek gerekir. Egemen sınıfların ideolojilerini tüm sınıfların ortak çıkarı gibi gösteren şeyse popüler bilgi ve kültür ürünleridir (akt. Baştürk Akca ve Tönel, 2011: 28-29). Bu bağlamda, hegemonyanın doğasında bulunan “eşitsizlik” fikri, yaratılan “ortak çıkar” yanılması ile görünmez kılınmış yahut başka bir deyişle doğallaştırılmış, meşrulaştırılmış ve kurumsallaştırılmıştır. Foucault da benzer şekilde toplumsal, kültürel ve siyasal yaşamların tümüne yayılan karmaşık iktidar ilişkilerinin genellikle cezalandırıcı yaptırımlarla değil, toplumsal düzende yürürlükte bulunan norm ve değerleri içselleştirmeye ikna etmeyle emniyet altına alındığını ifade eder (akt. Sarup, 1997: 116).

Hegemonyanın bekası için birçok tedbir söz konusudur. Yaratma, kodlama/içselleştirme ve tekrar bu bağlamdaki temel edimlerdir. Hegemonyanın kurulması için ilk önce “gerekli” toplumsal normlar ve kültürel politikalar üretilir; ardından bu inşa edilmiş öğretiler bireylerin zihinlerine kodlanır, bireylerin onları içselleştirmeleri beklenir ve en sonunda da bu öğretilerin muhtelif yöntemlerle tekrar edilmesiyle hegemonyanın bekası garanti altına alınmış olur. Tekrar, hegemonyanın en velut ideolojik aygıtlarından biridir; üretilen hegemonik ilişkiler söylemsel, yazınsal ya da görsel mecralarda tekrarlar aracılığıyla sürekli güncellenir, yenilenir ve diri tutulur.

Peki, hegemonik erkeklik kuramı nedir ve toplumsal iktidar ilişkilerine dair neler söyler? Hegemonik erkeklik, “belirli erkek gruplarının güç ve zenginliği nasıl ellerinde tuttuklarını, tahakkümü yaratan toplumsal ilişkileri nasıl meşrulaştırdıklarını ve yeniden ürettiklerini” sorgulamak ve analiz etmek için oluşturulmuş bir kavramdır (Carrigan et al., 1985: 592). Connell’in belirttiği üzere hegemonik erkeklik -farklı coğrafya, kültür ve tarihlerde çeşitlilik göstermekle birlikte- erkekler ve kadınlar arasındaki ataerkil ilişkileri “yasalaştırır” erkek kimliğinin idealleştirilmiş biçimini temsil eder (akt. Yavuz, 2014: 112). Ona göre hegemonik erkeklik, iktidarını erkeğin kadına göre üstünlüğünü salık veren ve neredeyse tüm dünyada işleyen “küresel cinsiyet düzeni”nden alır (akt. Özbay, 2013: 186). Bozok ise hegemonik erkekliği, erkekliğin belirli bir deneyimlenme biçiminin kadınlar ve diğer erkekler üzerinde iktidar kurmasını sağlayan bir ideal tip, bir ideal model olarak tanımlar (2009: 438). H. Bahadır Türk de benzer şekilde hegemonik erkekliğin, sadece erkeklerin kadınlar üzerindeki tahakkümünü değil, farklı erkeklik grupları arasındaki tahakküm ilişkilerini ve iktidar hiyerarşilerini de anlamaya yönelik bir kavram olduğunu belirtir. Buna göre iki başlı bir hegemonya şekinden söz edilebilir: dışsal hegemonya ve içsel hegemonya. Dışsal hegemonya, erkeklerin kadınlar üzerindeki tahakkümünün kurumsallaşması sürecine karşılık gelirken; içsel hegemonya, bir grup erkeğin diğer erkekler üzerindeki hâkimiyetine karşılık gelir (2015: 86).¹ Cenk Özbay’a göre ise hegemonik erkeklik, “erkek” cinsiyetinin icra edildiği tüm bedenleri bir biçimde etkileyen, “en iyi erkek nasıl olur?” veya “en erkek kim?” gibi soruların kamusal alanda ce-

vaplanmasına yardımcı olan ve insanları kendilerine uymaya tam olarak zorlamasa da ellerinden, bedenlerinden ve dillerinden geldiğince benzemeye çalışmalarının kendi menfaatlerine olacağına onları ikna eden, davet eden bir düşünce ve pratikler bütünüdür (2011: 183).

Connell, çizilen bu ideal erkeklik biçiminin temel özelliklerini şu şekilde sıralar: güç, hâkimiyet, otorite, duygusallıktan uzaklık, homofobiklik, heteroseksüellik, yarışmacılık, iş-güç sahipliği, spor dallarından birisi ile uğraşma, cinsel olarak aktif olma ve risk alabilme (akt. Yavuz, 2014: 112). Connell ve Messerschmidt'in belirttiği üzere hegemonik erkeklik kavramı, "ideal" erkeğin ne/nasıl olması gerektiğine ilişkin görüşleri ve değerleri inşa ettiği için bütün bu özellikleri tek bir bireyde aramamak gerekir. Öte yandan bu kavram statik ve değişmez bir yapıda da değildir. Eski biçimlerle yeni biçimler sürekli yer değiştirir; bu yüzden sabit, tek tip bir erkek tanımlaması yapılamaz (akt. Yavuz, 2014: 112). Bu bağlamda Cenk Özbay'ın değindiği gibi erkeklikler, -tıpkı kadınlıklar gibi- öznenin biyolojik cinsine bağlı "doğal" ve "değişmez" bir sınıf teşkil etmemektedir. Buna göre her eril beden tipatıp aynı erkek cinsiyet kimliğini üret(e)mez. Her toplumsal yapı, bünyesinde birbirinden farklılık gösteren, birbiriyle rekabet eden/çelişen erkeklik öğretileri, anlatıları ve modelleri barındırır. Erkeklikler sadece tarihsel anlamda belli bir dönemden diğerine ya da antropolojik anlamda belli bir kültürden diğerine gidildiğinde farklılık arz etmemekte; aksine bir toplum diğer tüm ayrıştırıcı, hiyerarşik kategorilerde olduğu gibi erkeklikler hususunda da çoğul, çeşitli, birbiriyle benzeşmez bir yelpaze getirmektedir (2013: 186).

Ötekilik kavramı da hegemonik erkeklik tartışmaları bağlamında ele alınması gereken hususlardan biridir. Bilindiği üzere herhangi bir hegemonyanın kurulabilmesi için "öteki" ve "hıyerarşi"nin varlığı şarttır. Hegemonik erkeklik de kendi kimlik inşasını oluştururken bir "öteki"ye ihtiyaç duymuş; kendini güç ve medeniyetin merkezine yerleştirirken "öteki"ni edilgen, bağımlı, yönetilmeye muhtaç olarak konumlandırmıştır. Bu sistemdeki ötekiler başta kadınlar, eşcinseller ve hegemonik erkeğin dışında kalan diğer tüm erkeklik biçimleridir. David Iacuone, hegemonik erkeğin hep bir denetim ve tahakküm çabası içinde somutlaştığını, "kadınları ve zayıf erkekleri" madunlaştırmaya dönük güçlü bir arzunun sözü konusu olduğunu ve hegemonik erkeğin belirleyici pratiklerinden birisinin de açık bir "güç mücadelesi" şeklinde adlandırılabilceğini vurgular (akt. Türk, 2015: 88). Bu bağlamda Çimen Günay-Erkol da, militarizmi içselleştirmiş "kültür"ün, geleneksel erkek kimliğini inşa ettiğini ve toplumun geleneksel erkeğe alternatif olarak ortaya çıkan diğer kimlikleri "öteki"leştirdiğini ifade eder. Ona göre egemen kodları benimseyen erkekler, sadece bu kodlar nedeniyle ikinci sınıf insan konumuna itilen kadınlarla değil, bunları benimsemeyen alternatif erkeklerle de çatışır (2015: 128-129). Bu tartışmalar ekseninde Serpil Sancar ise hegemonik erkeğin, karşı-hegemonya iddiası olan ya da değişimden yana görünen erkekliklerle müzakereler, içselleştirmeler, dönüştürmeler ve tabii ki dışlamalar yoluyla ilişkilendirildiğini; dolayısıyla hegemonik erkeklik kavramıyla araştırma tasarlamak için toplumsal cinsiyet ilişkilerini sadece kadınlar ve erkekler ya da farklı erkeklikler arasındaki bir fark olarak kavramanın yetersiz kalacağını ifade eder. Ona göre hegemonik erkeği, devingen bir iktidar ilişkileri oluşum alanı olarak görmek gerekir (2013: 36).

1. Fallus-silah-iktidar üçgeninde “Binali ile Temir”

Hegemonik erkeklik kavramıyla ilgili yukarıda paylaşılan teorik bilgilerin edebî alanda uygulanması/somutlanması için önemli alanlardan biridir Murathan Mungan’ın öyküleri. Bu hegemonyanın tezahür ettiği mekânların başında da beden ve özellikle fallus gelir. “Binali ile Temir” öyküsü, fallus-silah-iktidar arasındaki girift ilişkiyi iki rakip/düşman erkek üzerinden sergilemesi açısından dikkat çekicidir. Öyküde fallus, erkekler arasındaki iktidar ilişkilerini düzenleyen bir tür simgesel silah olarak kurgulanmıştır.

“Binali ile Temir”, Mungan’ın *Cenk Hikâyeleri* (1986) kitabında yer verdiği erken dönem öykülerinden biridir. Kitaptaki “Ökkeş ile Cengâver”, “Kasım ile Nâsır”, “Ulak ile Sadrazam”, “Dumrul ile Azrail” vb. anlatılar gibi “Binali ile Temir” de bir “ile hikâyesi”dir (Esen, 1996: 76). Öykünün merkezinde güç ve iktidar hırsıyla birbirlerine ölümüne zulmeden iki erkek yer alır. Binali, dağların en büyüğü ya da başka bir deyişle “hâkim erkek” olabilmek için yıllar boyu savaşmış, hakkında destanlar yazılmış zorlu bir eşkıyadır. Öykünün eş-başrolü verilen Temir ise on beş yaşlarında korkusuz bir çobandır. Mal sahipleri tereddüt etmeden, gönül rahatlığıyla sürülerini ona emanet ederler. Çünkü Temir kurtlara, dağlara, doğaya meydan okumasıyla bilinir. Şu ana dek vahşi doğayla girdiği mücadeleden hep galip ayrılmış ve sürüsünün emniyetini bir an olsun yitirmemiştir. Bu mücadele, onun erginleşme ritüelinin, erkeklik ispatının da bir parçası hâline gelmiştir zamanla. Temir’e göre doğaya karşı kayıp verilmeden geçirilen her gün onun erkekliğini biraz daha perçinlemektedir.

Binali ile Temir’nin ilk buluşması dağlarda, ormanın koynunda olur. Düşman çetelerin ve jandarmanın elinden yaralı olarak kurtulmuş olan Binali, Temir’le karşılaşır. Adım atacak dermanı dahi yoktur. Artık yaşamı ve erkekliği on beş yaşındaki bir oğlanın insafına kalmıştır. Öte yandan Binali hakkındaki kahramanlık hikâyeleriyle büyümüş Temir’in eline erliğini ispatlamak için benzersiz bir fırsat geçmiştir: bir erkeklik efsanesinin mecalsiz bedeni. Çünkü “Binali adı herkesin erliğinin üzerine kilitlemiş bir mühür gibi”dir (Mungan, 2013: 232). Temir’in iç monoloğu bu bağlamda önemlidir: “Binali gibi olmadıktan sonra... [...] Peki onun nesi var? Ya Binali olmalı ya bir hiç. En iyi, en kudretli, en güçlü olmadıktan sonra erkek olmuştun neye yarar?” (s. 196). Temir eline geçen bu fırsatı sonuna kadar kullanmaya kararlıdır. Ayrıca bu karşılaşma esnasında Binali ilk kez “hükmedilen” konumunu, Temir ise ilk kez iktidarı deneyimleyecektir.

Öyküde bu karşılaşma sahnesinden önce anlatılan “yaralı şahin” hikâyesi, ileriki sayfalarda Binali ile Temir arasında yaşanacak olaylar hakkında muhtelif ipuçları vermesi açısından önemlidir. “Yaralı şahin”, egemenliğini yitirerek Temir’in tutsağı olan Binali’yi temsil eder. Şahinin gücü ve yarıcılığı ile eşkıya Binali’nin iktidarı arasında bir benzerlik kurulmuştur. Anlatıldığı üzere bu yaralı şahin, Temir’in eline düşer. Günlerce şahine bakarak onun yaralarını saran Temir, gün gelip şahin iyileştiğinde onu tekrar doğaya salmaz ve onu bir kafese koyup beslemeye başlar. Elbette ki bu durum şahin için zulmün başlangıcıdır. Bu şekilde birbirinin aynı olan günler geçtikten sonra yine bir gün Temir, şahini kapısını açık unuttuğu kafesin ağzında kendini bekler bulur. Kuş uçup kaçmamış âdeta ondan öcünü almak istemiştir. Bu durum öyküde şu şekilde karşılık bulur: “Sanki onu beklemişti şahin. Dönmesini beklemişti. Yüksek kayaların soylu sahibi öcünü almadan uçmamış, gözünün içine baka baka uçmak istemişti. Gözlerinde, o uçurum ağzı keskinliğindeki gözlerinde siyaha boyanmış bir gece vardı. Bir kara intikam. Şahinin o bakışını hiç unutamadı Temir” (s. 183). Temir ile şa-

hin arasındaki bu mücadeleyle, ileriki sahnelerde işlenecek olan Binali ile Temir rekabetine çeşitli göndermeler yapılır. “Yüksek kayaların soylu sahibi” şahin gibi Binali de yaralıdır ve Temir’e muhtaçtır. Dolayısıyla Binali’nin kaderiyle şahinin kaderinin bazı noktalarda büyük paralellik gösterdiği söylenebilir.

Güç-iktidar ilişkileri her an tersine çevrilebilecek, kırılğan ve devingen bir yapıya sahiptir. “Binali ile Temir” öyküsünde de anlatı boyunca el değiştiren bir erkeklik/iktidar mücadelesini, sürekli tersine çevrilen bir efendi-köle karşıtlığını okumak mümkündür. Bu yer değiştirme tekniğinden anlatı düzleminde de yararlanır ve kameranın bir Binali’ye bir Temir’e odaklanmasıyla efendi-köle ya da muktedir-madun kimliklerinin değişken ve devingen yapısı sergilenir. Bu tekniğin öyküde en belirgin olduğu yer ise erkeklik ve iktidar kavramlarının silah ve fallus ile ilişkilendirildiği pasajlardır. Hükmeden konumunda bulunan erkeğin tabi kılınan diğer erkeğe hâkimiyetini fallus üzerinden gösterme endişesi, ilk önce Temir’in daha sonra da Binali’nin odağa alınmasıyla gözler önüne serilir. Fallusun bir erkeklik/iktidar ölçütü olarak algılanmasına yönelik metinde birçok gönderme mevcuttur. Örneğin Temir, Binali’nin -namusu ve erkekliğinin güvencesi olarak gördüğü- efsanevi silahına işeyerek ona meydan okur ve erliğini kanıtlamaya çalışır:

Bu senin silahındı değil mi Binali ağam? dedi [...]

Dağların en namlı eşkiyası, adıyla köy titreten, herkesin korkusu Büyük Binali’nin silahı değil mi? Binali’yi Binali yapan silah!

Donunu aşağı indirdi Temir. Çevresi yeni tüylenmeye başlamış ince, uzun kamışını eline alarak silahın üzerine tuttu, az sonra işlemeye başladı. Gözleri yalazlanmış, yüzü aydınlanmıştı. [...] Kurşun yemiş gibi kalakalan Binali, ilk şaşkınlığını atlattıktan sonra uzun, upuzun bir çığlık koyverdi (s. 198).

H. Bahadır Türk’ün ifade ettiği üzere kavga ya da meydan okuma performansı, hem erkekliğin kuruluşu hem de sürdürülmesi açısından kritiktir. Erkeklik, bu performans şekillerinin de işaret ettiği gibi tanık olunması gereken ya da zaten tanık olunan belirli sınavlarının bileşimidir (2015: 92). Temir’i de Binali, bu meydan okuma anından sonra fark eder. Bu andan itibaren Temir’in bir çocuk ya da onun emrinde çalışanlardan biri olmadığını kavrar Binali. Artık Temir onun erkekliğine kastetmiş bir düşmandır. Cenk asıl şimdi başlamıştır. Binali, Temir’in bütün aşağılamalarına, zulmüne karşı iyileşene kadar sabretme ve onun isteklerini yerine getirme kararı alır; ancak iyileştiğinde intikamını misliyle almaya da yemin eder. Binali’nin bu intikam duygusunun temel dürtüsü de onun yaşadığı içsel erkeklik krizidir bir bakıma. Çünkü erkekliğine “daha bıyığı terlememiş bir oğlan” tarafından halledilmiştir. Binali bu krizi aşamazsa erkekliğini/hegemonyasını yitireceğini düşünür ve bu yüzden Temir’i varlığına kastetmiş ezeli bir düşman olarak beller. Çünkü H. Bahadır Türk’ün belirttiği üzere erkekliğin bozulacağı tehdidi ve tedirginliği, hegemonik erkekliğin anlam dünyasında merkezi bir önem taşır (2015: 89).

Öyküde fallusun bir “erkeklik/iktidar silahı” olarak algılanmasına yönelik daha birçok gönderme vardır. Binali’nin Temir’in penisini işerken gördüğü sahne bunlardan biridir. Binali o anda “(On beş yaşındaki piçin ne kadar uzun bir kamışı vardı)” (Mungan, 2013: 201) diye düşünür. Bunun dışında ikilinin arasında geçen şu diyalog da fallusun erkeklik ve iktidar ilişkileri açısından ne kadar önem taşıdığını gözler önüne serer:

Temir, ansızın Binali'nin pantolonuna davranıyor. Binali iyice şaşkınlaşıyor.

'Ne yapıyorsun?' diye haykırdı.

'Seninkini göreceğim.'

'Ne yapacaksın görüp de?..'

'Hiç! Göreceğim işte. Sen benimkini gördün işerken. Ben de seninkini göreceğim.'

Hızla pantolonunu gevşetip, donunu sıyrıyor.

Sonra kahkahalarla kalkıyor ayağa:

'Benimki seninkinden büyük!'

'Dağların en büyüğü Binali'ninkinden benimki daha büyük' (s. 205).

Burada görülen, fallus merkezli bir iktidar anlayışının yansımasıdır. Fallus, erkekler arasındaki hegemonik ilişkiyi belirleyen en temel normlardan biridir. Bununla beraber öyküde fiziksel/bedensel güce bağlı iktidarın/erkekliğin kaygan yapısına, kırılabilirliğine de bir vurgu söz konusudur. Çünkü Binali, yaraları iyileşip yeniden eski fiziksel gücüne kavuştuktan sonra hâkimiyeti ele geçirir. İktidar yeniden el değiştirmiştir. Tahmin edilebileceği gibi Binali'nin ilk icraatı Temir'in üzerine işlemek ve onu aşağılamak olur. Anlatıdaki tüm kimlik ve konumlar, ikili karşıtlıklar hareket hâlinindedir; sabit bir çizgide seyretmez. Örneğin ilk başta ezen, hükmeden ve avcı pozisyonundaki Temir, metnin ilerleyen sayfalarında ava dönüşerek ezilen ve hükmedilen pozisyonlarını da deneyimler. Öyküdeki bu iktidar mücadelelerinde kamera daha çok “hükmedilen” pozisyonuna odaklanır ya da başka bir deyişle, daha çok “madun”un psikolojisi merceğe altına alınır. Ayrıca öyküdeki her iki karakterin de “muktedir” ve “madun” kimliklerini deneyimlemiş olmaları önemlidir. Bu anlamda Nefise Bulgu ile İlknur Hacisoğlu da erkeklik iktidarının hassas ve yıkıcı yapısına işaret ederler. Onlara göre bir erkek için sürekli olarak kanıtlanması ve yeniden üretilmesi gereken erkeklik, sosyo-kültürel olarak garantiye alınmış toplumsal bir değer olmasına karşın, aynı zamanda sürekli olarak sahip olunacağından asla emin olunamayan bir konumdur. Bu güvensizlik de erkekliğin şiddetle ilişkisini sağlamlaştırmakta ve sonuçların yıkıcılığını artırmaktadır (2015: 18). Bu bağlamda “Binali ile Temir” öyküsü iktidarın kırılabilirliğini, ikili karşıtlıkların kaygan yapısını, erkeklik krizini ve onun sebep olduğu şiddet/saldırganlık öğelerini sergilemesi açısından dikkate değer metinlerden biridir.

2. Beden-köprü-erkeklik üçgeninde “Dumrul ile Azrail”

Beden cinsiyetçi geleneğin, özellikle de hegemonik erkekliğin inşa ve bekası için vazgeçilmez bir mekân olma özelliği taşır (Arslan, 2018: 43). Cinsiyetçi gelenek tarafından inşa edilen muhtelif anlam ve semboller aracılığıyla beden, iktidarın ideolojik aygıtlarından biri hâline getirilmiştir. Elbette beden ve iktidar arasındaki bu girift ilişki kurmaca dünyada da karşılık bulmuştur. Bu bağlamda Murathan Mungan'ın “Dumrul ile Azrail” öyküsü “simgesel beden” kullanımına ev sahipliği yapması bakımından dikkat çekicidir.

“Dumrul ile Azrail”, 2007 yılında yayımlanan *Yedi Kapılı Kırk Oda*'nın açılış öyküsüdür. Bu anlatı her şeyden önce bir yeniden yazımdır; *Dede Korkut Hikâyeleri*'nden “Duha Koca Oğlu Deli Dumrul” hikâyesinin yeniden yazımı. Ancak metin, gerek içerik gerek biçim itibarıyla asıl hikâyeden epey farklı bir görünüm arz eder. Mungan, bu öyküde beden ve köprü arasında kurduğu ilişki üzerinden muhtelif cinsiyetçi ve hegemonik söylemlerin eleştirisini yapar. Öykü, Azrail'in süzülerek dünyaya inmesiyle başlar. Azrail, Dumrul'un ölümüne meydan okuyup onu cenge çağırması üzerine yeryüzüne inmiştir. Buradaki Azrail insan olmaya, duygulanmaya ve

ölümlülüğe merak sarmış bir karakterdir. Örneğin dünyaya indiğinde üzerinde tuhaf bir ağırlık duyar ve bu ağırlaşma, içe çekilme, gömülme hissiyatına şaşar; rüzgârın sırtını okşamasından da ayrı bir keyif alır. Dumrul'un canını alması için gönderildiği dünyada önce biraz dolaşmak, yolu uzatıp kırlara bakmak, bir ölümlü gibi yeryüzü toprağını topuklarında hissetmek ister. Bu kısa gezinin ardından ise artık işe koyulmaya hazırdır. Azrail, Dumrul'un yolunu tutunca bu öykü de bir "ile hikâyesi"ne dönüşür ve asıl başlığına kavuşur: "Dumrul ile Azrail". Bu noktadan itibaren ikilinin cengi başlar; iç hesaplaşmalar ve duygu akışları öykünün merkezine oturur. "TEPE" bölümünün açılış pasajı bu bağlamda ilgi çekicidir:

Bunca kavga, bunca cenk görmüş, bunca savaşa girmiş bir yiğit, onca ölü, onca ölüm, onca acı görmüş olmalı. Ölüm, onun için nicedir alıştığı, kanıksadığı, üzerinden atlayıp geçtiği bir şey olmalı. Neden, bugüne kadar duymadığı isyanı şimdi duydu acaba? Ölümle bunca iç içeyken duymadığı öfke, neden şimdi çıktı ortaya? Sanki yaşamında ilk kez ölümün çıplağını görmüş birinin bu toy öfkesi niye? (Mungan, 2011: 21).

Azrail'in Dumrul hakkında içinden geçirdiği düşüncelerin yer aldığı bu pasaj, öykünün sonraki sayfalarında çokça işlenecek ayrıntılı ruh tahlillerinin habercisi konumundadır. Ayrıca Azrail'in yukarıdaki sorularının cevabının "hegemonik erkeklik krizi" adı verilen kavramda saklı olduğunu söylemek mümkündür. Metinde üzerinde durulan ve ayrıntılı işlenen "beden-köprü ilişkisi" ise bu kavramın açılmasında işlevsel bir yere sahiptir. Bahsi geçen köprü, Dumrul'un geçenden beş geçmeyenden on akçe aldığı meşhur köprüdür. Öyküde Dumrul'un bedeni ile bu bedenine doğurduğu/can verdiği köprü arasında çok yakın bir temas söz konusudur. Köprüyü yapabilmek için kendinden, bedeninden çok şey vermiştir Dumrul. Bu eksilme ve parçalanma durumu, Dumrul'un ağzından şu şekilde ifade edilir: "Köprü bittiğinde ben de bittim. Başka biri oldum artık. Başka kapılar açıldı içimde. Öyle bir ışık patlamıştı ki kendime bile yabancı derinliklerimde, hiçbir şey göremiyordum artık. [...] Eğilip baktığımda, çayın yüzündeki suretim bile aynı değildi sanki. O koca köprü sanki, ardında kendisi kadar büyük bir boşluk bırakarak kopup gitmişti içimden (s. 27). Dumrul'un, köprüsü için neden para istediğinin cevabı da bahsi geçen beden-köprü ilişkisini destekleyici niteliktedir: Sadece köprünün üstünden değil, benim içimden de geçiyorlardı (s. 27). Bu ilişki bağlamında ilerleyen sayfalardaki şu pasaj da dikkat çekicidir: Köprüye olan tutkusu ise, kendisine olan tutkusundan bağımsız değil. Köprüyü kendisi gibi seviyor; köprü, onun bir parçası çünkü. Kendini zaman zaman köprü sanması bundan" (ss. 40-41).

Dumrul fiziksel gücün her şeyi elde etmeye, doğa üzerinde hegemonya kurmaya yeteceğine inanmaktadır; ta ki yaptığı köprünün yanında kendi vücut ölçülerine yakın, kara yağız bir adamın cansız bedenine karşılaşana kadar. Çünkü Dumrul bu an ölümle tanışmış, onun şiddetine tanıklık etmiştir. Ölüm onun bedenini, hâkimiyetini ve erkekliğini tehdit eden ve bu yüzden meydan okunarak aşılması gereken bir engeldir/rakiptir artık. Bu andan itibaren Dumrul'un ölümle cengi başlar. Bedensel ölümsüzlüğün imkânsızlığını kavrayan Dumrul ölümle mücadele etmek, onun üstesinden gelebilmek için köprüsüne hiç olmadığı kadar bağlanır; ona sembolik anlamlar yüklemeye başlar. Köprüsü onun hem bedeni hem eseri konumundadır artık. Nitekim Dumrul "Hem çaya bir köprü, hem ölüme bir kale yaptım ben!" (s. 27) der. Dumrul ölümü yenip iktidarını/hegemonik erkekliğini daim kılmak için âdetâ köprüye ruhunu da katar. Köprü onun güçlü bedeninin, fiziksel dayanıklılığının göstergesi, en önemlisi erkekliğinin teminatı konumundadır artık.

Her ne kadar köprü üzerinden ölüme bir meydan okuma söz konusu olsa da can tatlıdır; Dumrul, Azrail ile pazarlığa başlar. Kendi canı yerine üç kapıdan can diler. Ana ve baba kapısından umduğunu bulamayan Dumrul, orijinal hikâyenin tersine yar kapısından da eli boş döner. Artık ölümün nefesini ensesinde derinden hissetmektedir. Dumrul’un ölüm meleğiyle girdiği bu pazarlık sürecinde yaralanan erkeklığı, ölümün kaçınılmazlığı karşısında son bir kez daha şahlanır. Dumrul en azından “erkeklik onuru”nu kaybetmeden öteki dünyaya göçmek ister. Bu bağlamda Azrail’in ağzından verilen şu cümleler önemlidir: “Güçlü ve kararlı görünmek istiyor, bana öldüreceğim yeri gösterir gibi, elleriyle göğsünü açıp korkusuz olmaya çalışan gözlerle bakıyor. Artık gözlerini kaçırmıyor benden. Apaçık ve hilesiz bakışıyoruz. Erkekliğinin son kalesini korur gibi neredeyse meydan okur gibi bakıyor” (s. 48). Öyküde bu satırlar aracılığıyla, toplumsal ve kültürel olarak inşa edilip küçük yaşlardan itibaren insanlara yüklenen cinsiyet rollerine işaret edilir. Çünkü erkeklik rolü, alınan son nefese kadar cengâver olmayı gerektirir; aksi durumda erkeklığe/iktidara hanel gelmiş sayılır. Dumrul da âdeta kutsallık atfettiği “hâkim erkek” kimliğini yitirmemek için çırpınır durur. İçten içe yok olma korkusuyla cebelleşmesine rağmen ölüm meleğine meydan okumaya devam eder. Çünkü ona göre bir erkek, her türlü zorluğa direnmeyi ve bu zorluklar karşısında ayakta kalmayı bilmelidir. Bu bağlamda Higate ve Hopton da “yenilmez irade sahibi olmak”, “şerefini korumak için acılara, sıkıntılara göğüs gerebilecek güçlü bir bedensel yapıya sahip olmak” ve “korkusuz olmak” gibi özelliklerin en temel hegemonik erkeklik değerleri arasında yer aldığını belirtirler (akt. Sancar, 2013: 156). Dumrul da “erkeklığın gereği olarak” korkusunu bastırıp son nefesinde de dik durmak için elinden geleni yapar. Öyküde eleştiri konusu olan bu toplumsal cinsiyet rolleriyle ilgili aşağıdaki pasaj da dikkat çekicidir:

Dumrul’un yüzündeki sükûnet, daha çok, bir çocuğun sükûneti; süreksizliğiyle, güvenilmezliğiyle iyi tartılması gereken bir çocuk sükûneti bu; kalbinin ve aklının her köşesi aynı biçimde büyümemiş insanlarda kalmış yarım bir çocukluğun tekin olmayan sükûneti... Erkek olmayı öğrenirken, yaşamayı unuttuğu bir çocukluğun boşluğu belki de... Hep öyle olmaz mı erkeklerin çocukluğu? (Mungan, 2011: 22).

Bu satırlar aracılığıyla erkeklik rollerini, “erkek olmayı” öğrenmekle geçirilen zamanın çocukluktan, yaşamdan götürdüklerine gönderme yapılır. Bu göndermelerin hangi anlatısal stratejilerle yapıldığı da mühim noktalardan biridir. Anlatıcı, olayların akışını keserek okuru düşünmeye sevk edecek kışkırtıcı sorular sorar. Bu müdahil ses aracılığıyla erkeklik meselesi başta olmak üzere muhtelif sosyolojik tartışmalar öykünün işlek bir parçası hâline getirilmiş ve böylelikle metin disiplinlerarası çalışmalara/okumalara imkân veren bir yapıya kavuşmuştur. Metindeki anlatıcının müdahillikinden başka bir özelliği de karakterlere olan muhalif tavrıdır. İktidara râm olmuş erkeklerin söylem ve edimlerine eleştirel yaklaşır; onların güç tutkusunun tam karşısında konumlanır. Bu noktada Dumrul ile babasının betimlendiği pasaj dikkat çekicidir:

Bir yanıyla bakılacak olursa, baba ile oğul birbirlerine çok benziyorlardı. Birbirlerine kanla geçen, doğuştan gelme bir kendini beğenmişlik vardı her ikisinde de; derin bir küçümseyiş, ezici bir kibir... Vakurdular, kayıtsızdılar, hükmetmeyi biliyorlardı. Emretmenin de zulmetmenin de bilgisine sahiptiler. Herkes onlara hizmetle yükümlüymüş gibi davranıyorlardı dünyaya. Onlara verilen şey, zaten en doğal haklarıydı. Üstelik, dünya ne kadar ödese gene borçlu kalırdı onlara (s. 35).

Bu satırlarda erkeklik, iktidar ve şiddet arasındaki girift ilişkilere yahut daha genel anlamıyla kuşaktan kuşağa aktarılan cinsiyetler arası hiyerarşiye işaret edilir ve bu hiyerarşinin güncellenerek/güçlenerek sürmesini sağlayan kadim zincir eleştirilir. Yine burada anlatıcının, kibirli karakterlere ironik ve müstehzi bir edayla yaklaştığını söylemek de mümkündür.

Sonuç

Yazının teorik girişinde tartışılan “öteki”, “iktidar” ve “erkeklik” kavramlarının birbirlerinden ayrı değerlendirilemeyecek kadar iç içe geçtiklerini ve girift bir anlam/çağrışım alanı meydana getirdiklerini söylemek mümkündür. Bu kavramlar, cinsiyetçi geleneğin bir parçası konumundaki hegemonik erkekliğin işleyişini, dinamiğini kavrayıp çözümlemeye elzem bir yere sahiptir. Girişteki bu kavramsal tartışmayla, sonraki sayfalarda incelenecek öykülerin etraflıca tahlil edilebilmesine olanak sağlamak amaçlanmıştır. Böylelikle öykülerin yüzey yapılarıyla sınırlı kalmayıp derin yapılarıyla da ilgilenilmesi ve buradaki gizli/örtük içeriğin ortaya konması hedeflenmiştir. Bu bağlamda ele alınan ilk öykü olan “Binali ile Temir”, fallus-silah-iktidar üçgeninde tartışılmıştır. İki rakip/düşman erkek arasındaki cengin merkeze alındığı öyküde fallusun bir erkeklik/iktidar ölçütü olarak ön plana çıktığı görülmüştür. Öykünün başrollerindeki iki erkek de iktidar tutkunu olarak dikkat çekerler. Aldıkları her nefes iktidarı yitirme endişesiyle çevrelendiğinden her an potansiyel bir erkeklik kriziyle iç içedirler. Bu endişe ve kriz de hâliyle şiddet ve saldırganlığı beraberinde getirir. Öykünün dikkat çekici özelliklerinden biri de efendi-köle, muktedir-madun gibi tüm konum, kimlik ya da ikili karşıtlıkların değişken ve devingen bir şekilde kurgulanmasıdır. Bu vesileyle iktidarın kırılabilir ve kaygan yapısı vurgulanmak istenmiştir. İncelenen ikinci öykü olan “Dumrul ile Azrail” ise *Dede Korkut Hikâyeleri*’nden “Duha Koca Oğlu Deli Dumrul” hikâyesinin çağdaş anlatım teknikleriyle yeniden yazımıdır. Elbette gerek içerik gerek biçim itibarıyla iki anlatı arasında büyük farklar gözlenir. “Binali ile Temir”de olduğu gibi bu öyküde de iktidar tutkusu ve onu yitirme kaygısından doğan erkeklik krizi ön plandadır. Dumrul, “hâkim erkek” kimliğini sonsuza kadar taşıma hevesindedir. Bu hevesini, inşa ettiği köprüsüne yükler ve köprü o andan itibaren onun bedeninin, erkekliğinin ve hâkimiyetinin teminatı hâline gelir. Sembolik bir mekân kimliği kazanan bu köprünün, öyküdeki girift anlatı izleğinin çözümlenmesinde önemli bir unsur olarak öne çıktığı söylenebilir. Öyküde Dumrul’un, ölüm meleği Azrail’i iktidarına/erkekliğine kastetmiş bir “rakip/düşman erkek” olarak algılaması da özgün noktalardan biridir. Çünkü bu algı biçimiyle, toplumsal cinsiyet rollerinin insanların zihinlerine yerleştirdiği kodlara, kalıp düşünme şekillerine işaret edilir. Sözü, Mungan’ın “Binali ile Temir” ve “Dumrul ile Azrail” öyküleri erkeklik ve iktidar arasındaki yakın temasa/girift ilişkiye kurmaca bir dünyadan, edebî bir pencereden getirdiği eleştiriler itibarıyla edebiyat sosyolojisi için velut metinlerdir.

Notlar

- 1 Hegemonik erkeklik bağlamında buraya kadar erkeklikle ilişkilendirilen iktidar/hâkimiyet ilişkileri elbette ki sadece erkek cinsine ait unsurlar değildir. Bu unsurlara erkekler arasındaki kadar yaygın olmamakla birlikte kadınlar, eşcinseller ya da farklı cinsel kimlikleri benimseyen bireyler arasında da rastlanıldığı ya da rastlanılma ihtimali bulunduğu gözden kaçırılmamalıdır.

Kaynaklar

- Arslan, A. D. (2016). *Murathan Mungan'ın öykülerinde hegemonik erkeklik: İfşa ve darbe*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi.
- Arslan, A. D. (2018). Murathan Mungan'ın öykülerinde hegemonik erkekliğin tezahür alanı olarak beden: "Ökkeş ile Cengâver" ve "Ensar ile Civan" örnekleri. *Monograf: Edebiyat Eleştirisi Dergisi*, S. 10, ss. 24-46.
- Baştürk Akca, E. ve Tönel, E. (2011). Erkek(lik) çalışmalarına teorik bir çerçeve: Feminist çalışmalardan hegemonik erkekliğe. *Medyada hegemonik erkek(lik) ve temsil* (İ. Erdoğan, ed.). (ss. 11-39). İstanbul: Kalkedon.
- Bozok, M. (2009). Erkeklik incelemeleri alanındaki başlıca kuram ve yaklaşımların sosyalist feminist bir eleştirisine doğru.(ss. 431-445). *VI. Ulusal Sosyoloji Kongresi Bildiri Kitabı*.
- Bulgu, N. ve Hacisoftaoğlu, İ. (2015). Yedi dağın ötesindeki çocuklar: Güreşte erkeklik ve şiddet. *Şiddetin cinsiyetli yüzleri* (B. Yazar, Der.). (ss. 113-140). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi.
- Carrigan, T., et al. (1985). Toward a new sociology of masculinity. *Theory and society*, V.1 4, NO. 5, pp. 551-604.
- Connell, R. W. (2016). *Toplumsal cinsiyet ve iktidar: Toplum, kişi ve cinsel politika* (C. Soydemir, Çev.). İstanbul: Ayrıntı.
- Esen, N. (1996). Murathan Mungan'ın iki hikâyesinde 'ben' ve 'öteki'. *Adam Öykü*, S.7, ss. 76-82.
- Günay-Erkol, Ç. (2015). Hegemonik erkeklik ve *Şafak*'ın erkekleri. *İsyankâr neşe: Sevgi Soysal kitabı* (S. Şahin ve İ. Şahbenderoğlu, Haz.). (ss. 125-144). İstanbul: İletişim.
- Mungan, M. (2011). Dumrul ile Azrail. *Yedi kapılı kırk oda*. (ss. 11-51). İstanbul: Metis,
- Mungan, M. (2013). Binali ile Temir. *Cenk hikâyeleri*. (ss. 171-233). İstanbul: Metis.
- Özbay, C. (2011). Neoliberal erkekliğin sosyolojisine doğru: Rentboy'lar örneği. *Neoliberalizm ve Mahremiyet: Türkiye'de Beden, Sağlık ve Cinsellik* (C. Özbay, A. Terzioğlu ve Y. Yasin, Haz.). (ss. 179-208). İstanbul: Metis.
- Özbay, C. (2013). Türkiye'de hegemonik erkekliği aramak. *Doğu Batı*, S.63, ss. 185-204.
- Sancar, S. (2013). *Erkeklik: İmkânsız iktidar: Ailede, piyasada ve sokakta erkekler*. İstanbul: Metis.
- Sarup, M. (1997). *Post-yapısalcılık ve postmodernizm* (A. B. Güçlü, Çev.). Ankara: Bilim ve Sanat.
- Türk, H. B. (2015). 'Şiddete meyyalim vallahi deritten': Hegemonik erkeklik ve şiddet. *Şiddetin Cinsiyetli Yüzleri* (B. Yazar, Der.). (ss. 85-111). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi,
- Yavuz, Ş. (2014). İktidar olma sürecinde erkeklerin erkeklikle imtihanı. *Milli Folklor*, S.104, ss. 110-127.
- Yücel, V. (2014). *Kahramanın yolculuğu: Mitik erkeklik ve suç draması*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi.



DOI: 10.22559/folklor.1056

folklor/edebiyat, cilt: 25, sayı: 100, 2019/4

Türk Destanlarında “Ant İçme” Ritüeli Üzerine Bazı Tespitler

Some Determinations on “Take an Oath” Ritual in Turkic Epic

Abduselam Arvas*

Öz

Bu makalede, Türk destanlarında yer alan “ant içme” törenleri üzerine bir araştırma yapılmıştır. Bu yüzden, öncelikle, “ant”ın ne anlama geldiği üzerinde durulmuş ve bu kavramın tanımı yapılmıştır. Daha sonra ise “ant” müessesesinin Türklerdeki tarihsel süreci hakkında kısa bilgiler verilmiş ve “ant”ın ne kadar eskiye gittiği örnekler üzerinden anlatılmıştır. Bu kapsamda “ant”ın sadece tarihsel ve kültürel bir hadise olmadığı, Türk edebiyatına da yansdığı görülmüştür. Yani, bu kısma kadar “ant” töreninin tarihî derinlikten bugüne doğru hikâyesi özet hâlinde aktarılmıştır.

Bu temel bilgilerden sonra “ant içme” ritüelinin Türk destanlarındaki yeri irdelenmiştir. Onun için Türk dünyasından yirmi destan metni incelenmiş ve bunlardaki örnekler ilgili başlıklar altında analiz edilmiştir. Buna göre, Türk destanlarında yer alan “ant içme” geleneği temelde iki işleve sahiptir ancak bunlar çeşitli alt başlıklar altında tasnif edilebilir. Türk destanlarına yansıyan “ant içme” töreninin ilk işlevi sadece söze dayanır ve bu yüzden destandaki toplum üzerinde çok etkili değildir. Bu ilk tip “ant”ta, kişi verdiği söze dair ağır bir mesuliyet taşımaz. “Ant”ın diğer işlevi ise hem geleneksel ve etkili hem de komplike bir ritüel olduğu için bağlayıcıdır. Yani bu tip “ant” kolay kolay göz ardı edilemez. Kısaca, bu çalışmada “ant içme” ritüelinin Türk destanlarına yansıma biçimleri ele alınmıştır.

Anahtar sözcükler: *Türkler, destan, gelenek, ant içme, ritüel*

* Doç. Dr., Çankırı Karatekin Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü. arvasnarin@gmail.com. ORCID ID: 0000-0002-7553-183X.

Abstract

In this article, a research has been conducted on “take an oath” ceremonies in Turkic epics. Therefore, firstly, the meaning of the oath is emphasized and this term is defined. Then, brief information was given about the historical process of the oath institution in the Turks and with examples are explained that goes how old of “the oath”. In this context, it was seen that oath is not only a historical and cultural phenomenon, but also reflected in Turkish literature. So, until this part, the story of the oath ceremony has been told from the historical depth to the present in brief.

After this basic information, the place of “take an oath” ritual in Turkic epics is examined. For this reason, twenty epics from the Turkic world were investigated and the examples in these epics were analyzed under related headings. Accordingly, the tradition of “taken an oath” in Turkic epics has basically two functions, however, these can be classified under various subheadings. The first function of “take an oath” ritual reflected in the Turkic epics is based solely on words, and so it is not very effective on the society in the epic. In this first type of “oath” the person does not bear a heavy responsibility for the promise. The other function of the oath is binding because it is both a traditional and effective and complex ritual. So, this kind of “oath” cannot be easily ignored. In short, the reflection formats of the “take an oath” ritual to the Turkic epics is discussed in this research.

Keywords: *Turks, epic, traditional, take an oath, ritual*

Giriş

Evrensel bir hadise olduğu için her milletin kültür tarihinde mevcut bir kavram olan “ant” Türkçede “söz ver-”, “yemin et-”, “ahd et-” gibi çeşitli kelime gruplarıyla ifade edilmektedir. Bu eylemin ifade ettiği esas anlam, mümkün olan bir durumu veya geleceğe dair herhangi bir husus için yapılan vaadi yerine getirmektir. Örneğin bir kişinin borcunu ödeyeceğini, bir yerde hazır bulunacağını, bir işi yapacağını söylemesi “söz verme” ile “vaat”lere dayanır. Yani bir kişi tarafından öteki kişiye belli bir konuda herhangi bir işin yapılacağına dair söz verilmiş olur. Bu bağlamda “söz vermek” veya “vaatte bulunmak” demek, aynı zamanda “ant içmek / vermek” demektir. Onun için “ant” kavramının Türkçedeki kökenine ve tanımına kısaca göz atmak faydalı olacaktır.

Türkçede “ant” sözcüğünün kökenine dair yapılan bir araştırmada onun ilk şeklinin Eski Türkçedeki “and”¹ olduğu (Ünal, 2013: 225) belirtilmiştir. Tarih boyunca Türklerin farklı medeniyetlerle ilişkisinden ötürü, bu kavram Türkçede farklı kelimelerle de ifade edilmiştir. Türkçe “ant” sözcüğü, mesela “kasam”, “sûkend” (Alptekin, 2009: 24), “yemin”, “ahit” (Yarç, 2013: 24) vb. gibi yabancı menşeli kelimelerle karşılaşmıştır. Arapçadaki yemin sözcüğüyle aynı anlama gelen “ant” kelimesinin “Türkçe Sözlük”teki tanımı şu şekilde verilmiştir: “1. Tanrı’yı veya kutsal bilinen bir kişiyi, bir şeyi tanıy göstererek bir olayı doğrulama, yemin. 2. Kendi kendine söz verme, ahit” (Komisyon, 2005: 104). “Ant içmek” ise şöyle tarif edilmiştir: “Bir şeyi yapmaya veya yapmamaya söz vermek, yemin etmek” (Komisyon, 2005: 104). Yapılan tariflerden de görüleceği üzere kelime kutsallık temeline oturtulduğu için, söz konusu olguya sonradan belli geleneksel törenlerin eşlik etmesi gayet mantıklı görünmektedir.

“Ant” müessesesinin insanlık tarihinde ortaya çıkışını tam olarak tespit etmek mümkün değilse de kadim dönemlere uzandığı ve zaman içerisinde törensel bir boyuta kavuştuğu ifade edilebilir. Bu hadiseden mütevellit ortaya çıkan ve söze hareketlerin eşlik ettiği “ant içme” eyleminin de yine çok eski bir geçmişi olsa gerektir. Nitekim bir araştırmacı, *anda* ait geliştirilmiş formüllerin, resmi kayıtlarda milattan önceki yüzyıllara kadar uzandığını söylemektedir (Gökdemir, 2003: 63). Bu kapsamda bütün dinlerde “ant” müessesesine rastlandığı bilinmektedir. Mesela, konuyla ilgili olarak Kuran’da “Mâide” suresinin 89. ayetinde şu ifadeler yer alır:

Allah kasıtsız olarak ağızınızdan çıkan yeminlerinizden dolayı sizi sorumlu tutmaz. Fakat bilerek yaptığınız yeminlerden dolayı sorumlu tutar. Bunun da kefareti, ailenize yedirdiğiniz yemeği orta hallisinden on fakire yedirmek yahut onları giydirmek yahut da köle azat etmektir (Bilmen, yty: 817).

Ayette de görüldüğü üzere yemin (ant), “verilmiş söz/söz verme” anlamına gelmektedir. Bugün de gündelik yaşantıda sıklıkla karşımıza çıkan “ant içme” olgusu, esas itibarıyla yazılı kuralların bulunmadığı veya gerekmediği zamanlarda kişi, kişiler, toplumlar gibi ister ferdi ister toplu yapılan anlaşmaları kutsal bir zemine oturtmak için ortaya çıkan sözlü bir senettir. Nitekim bir araştırmacı dilimizde de yer etmiş şekliyle bu terimin Arapçası hakkında şu tanımları yapmıştır:

Yemin kişinin bir şeyi yapacağına veya yapmayacağına dair kutsal bilinen şeyler ve namus kavramları üzerine söz vermesi ve kesin güvence vermesi, yemin sözleri de bu söz ve güvence için kullandığı sözlerdir (Aydın, 2009: 24).

Zira insanoğlu yaratılışı gereği hem güven hem güvensizlik duygularına sahip olan bir varlıktır. Onun için insan güven duymak için söz alır ve söz verir.

Birine söz vermeye veya birinden söz almaya zamanla fiziksel hareketlerin eşlik ettiği ve neticede bu eylemin komplike bir törene dönüştüğü anlaşılmaktadır. Bu olgu, özellikle, sözlü kanunlar olarak addedilen *örf* ve *âdet*lerin yaşatıldığı gelenekçi toplumlarda kendini daha fazla muhafaza etmiştir. Bu kapsamda geleneksel yaşamın yansıdığı ve içinde *örf* ile *âdet*lerin korunduğu önemli metinlerden biri destanlardır. Geleneksel hayatın önemli hadiselerinden biri olan “ant içme” eylemi de bu çerçevede Türk destanlarına yoğun şekilde yansımıştır. Edebî eserlere yansıyan olgular ise gerçek hayatta karşımıza çıkan olaylarla sıkı ilişki içindedir. Onun için edebî eserlerdeki olgular, tarihî olaylardan bağımsız olarak düşünülüp değerlendirilemez. Türk destanlarında “ant içme” törenine dair örnekleri incelemeden evvel tarihî süreçte Türklerde “ant içme” geleneğine dair kısa bilgi vermekte fayda vardır.

1. Türklerde geleneksel “ant içme” müessesine kısa bir bakış

Çeşitli milletlerde hem sosyal ve kültürel hem de siyasi hayatın bir parçası olarak ortaya çıkan ve günümüze kadar gelen “ant içme” töreni Türkler arasında da çok eski dönemlere gitmektedir. Bu bağlamda Ural-Altay kavimleri arasında gösterilen İskitlerden Hunlara, Gök-türklerden Uygurlara kadar birçok eski Türk devletinde bu geleneksel törene rastlanmıştır. İslam dinini kabulden sonra da geleneksel “ant” müessesesi Türkler arasında yaşamaya devam etmiş ve hatta Osmanlı Devleti’nde bu âdet son döneme kadar canlı bir şekilde yaşatılmıştır.

Bugün de çağdaş Türkiye’de geleneksel “ant” müessesinin, mesela asker ve milletvekili *ant*-ları gibi, çeşitli biçimlerde yaşatıldığı bilinmektedir.

Bu kapsamda tarihin en eski dönemlerine gidildiğinde İskitlerin kendi inanışları çerçevesinde “ant içme” geleneğini uyguladığı görülmektedir. Bu hususla ilgili bilgileri Herodotos şöyle aktarmaktadır:

Toprak bir kupaın içerisine şarap doldururlar; ant içecek olanlar buna kanlarını karıştırurlar; bunun için sivri bir şeyle küçük bir delik açarlar ya da kılıçla hafif çizerler; sonra kabin içerisine bir pala, oklar, bir balta ve mızrak daldırurlar. Bu da olduktan sonra ant içerler ve kaptaki şaraptan azıcık içerler ve orada bulunanların ileri gelenleri de onlarla beraber içerler (Herodotos, 1991’den Durmuş, 2009: 98-99).

Geleneksel “ant içme” töreniyle ilgili en eski kayıtlardan biri de MÖ I. yüzyıla aittir ve Çin elçileri ile Hun hakanı Huhanye arasında yapılmıştır:

Çin elçileri Çan ve Mın, Hun hakanı Huhanye ve boy başbuğları, No-Şuy ırmağının doğusundaki Hun Dağı’na çıktılar ve bir beyaz at kurban kestiler. Hakan seferlerde kullandığı (en değerli) kılıcını eline alarak ucunu şaraba batırdı ve bu antlı şarabı Yüeci hanının kafatasından yapılmış kapla içti (İnan, 1948: 279).

Milletler arası uzlaşmaya dayalı geleneksel “ant içme” törenleri de gerek Avarlar gerekse Göktürklerde (Durmuş, 2011: 101) karşılaşılan bir hadisedir. Yine, “ant içme” töreni kullanılmak suretiyle Uygurların Çinlilerle yaptığı bir anlaşma da kayda geçmiştir:

Gögün oğlu Tang uzun yıllar yaşasın. Aynı zamanda Uygur Kağanlığı da uzun yıllar yaşasın. İki devletin general ve bakanlarının şerefine içilsin. Her kim bu antlaşmayı bozarsa, onun ordusunun askerleri yok olsun ve onun bütün soyu soppu kurusun. Ant şarabı getirildiği zaman Uygur bakanları da şöyle söylediler: Biz senin andınla ant içeriz (Mackerras, 1968’den Durmuş, 2009: 105).

Bu bilgilerden görüleceği üzere, eski dönem Türk devletleri ile farklı milletler arasında “ant içme” töreni sosyal, siyasî, kültürel gibi değişik vesilelerle yapılmıştır. Bu törenlerde gerçekleştirilen “ant içme” ritüeli ise çok çeşitli şekillerde gerçekleştirilmiştir. Daha sonraki dönemlerde de bu hadiseyle ilgili benzeri geleneksel törenler olmuştur. Nitekim X. yüzyılın ilk yarısında eserini yazan İslam müelliflerinden İbn-ül Fakih Türklerin gelenek ve göreneklerinden bahsederken “ant” konusuna temas etmiştir (İnan, 1998: 318). Gene Abdulkadir İnan, Mahmut Kaşgari’nin eserinden hareketle Kırgız, Yabaku, Kıpçak ve daha başka kabilelerin “ant” içtikleri zaman kılıcı çıkararak yanlama önlerine koyduğunu ve bunun “Gök girsin, kızıl çıksın” anlamına geldiğini belirtir (İnan, 1998: 319). Bu geleneğin Macarlarla Kumanlar arasındaki varlığına dair bilgiler de tespit edilmiştir (Aktaş, 2013: 3-4).

Türk kültüründe tarihî derinliği bulunan bu kültürel hadise orta dönem Müslüman Türk devletlerinde hem siyasal yaşamda devam etmiş hem de edebiyata yansımıştır. Nitekim Abdulkadir İnan Müslüman Türklerin arasında şer’i kaza makamlarının asırlardan beri fikhin kabul ettiği yemini tatbik ettiklerini, bununla beraber eski “ant” geleneklerinin, İslam Türklerin hayatında ve folklorunda derin izler bıraktığını ifade eder (İnan, 1998: 322).

Örneğin Karamanoğlu II. İbrahim Bey, Osmanlı sultanı II. Murad'a yaptıklarından ötürü bir "Ahidnâme" (ant belgesi) vermiş (Aköz, 2005: 85) ve bu hadise tarihî kayıtlara geçmiştir. Yine Osmanlı padişahlarının kılıç kuşanırken yemin ettikleri ve ayrıca biat yeminleri yaptıkları ifade edilmiştir (Yarcı, 2013: 24-25). Aynı zamanda Osmanlı Devleti'nin hükümdarlarından II. Beyazıt'la I. Selim devri klasik Türk edebiyatı şairleri² "kan yalaşıp dost olma" hususunu şiirlerinde işlemişler (Yazıksız, 1316'dan Durmuş, 2009: 102).

"Ant içme" töreninin günümüz Sibiryaya Türk toplulukları arasında eski Türk dinine uygun şekilde devam ettiği de belirtilmiştir. Mesela A. İnan, "ant" içecek Altaylıların ayı derisi üzerine oturup burun deliklerini öptüğünü ve ayının canilere ceza vereceğine inandığını yazmaktadır. Keza, Yenisey nehrinin kaynaklarında yaşayan Salcakların yemin ederken "gün, ay görüyor" diyerek tüfek namlusunu yahut bıçak yüzünü yaladığını, sonra ise ayı kafası bulunan kaptan su içip "Bu suyu içtiğim gibi ayı beni yesin" diyerek yemin ettiğini dile getirir. Aynı yazar, Yakutların da ant töreninde kılıç yahut tüfek gibi silahları öpmek âdetlerini uyguladığını, Buretlerin ise süngünün ucunu öptüğünü ifade eder (İnan, 1998: 320).

2. Türk destanlarında "ant içme" ritüeli

Peki, tarihin kadim dönemlerinden günümüze kadar Türklerin yaşamında çeşitli biçimlerde uygulanan "ant içme" töreni Türk destanlarına da yansımış mıdır? Bu soruya verilecek cevap evettir zira bilindiği üzere hemen tüm milletlerin destanları temelde siyasî, tarihî ve kültürel olaylara dayalı anlatılardır. Elbette, bu olaylar çeşitli unsurlarla süslenmiş, içlerine efsane, mit, menkıbe gibi başka hikâyeler katılmış ve hatta bağlantılı olmayan birçok olağanüstü hadise de bu vakalara eklenmiştir. Tarihî vakaların çeşitli unsurlarla beslenerek genişlemesi sonucu ise "destan" türü ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda kültürel, sosyal veya siyasal yaşamın bir parçası olan "ant içme" töreni çok mebzul biçimde ve değişik şekillerde Türk destanlarına yansımıştır.

Oysa "Manas" ve "Dede Korkut" gibi bir iki metin haricinde Türk destanlarındaki "ant içme" töreni üzerine şimdiye kadar hiç araştırma yapılmamıştır. Buna göre konuyla ilgili ilk araştırmalardan biri Abdulkadir İnan'a ait olup o, genel anlamda "ant" hadisesini ele alsın da "Kitab-ı Dedem Korkut", "Manas" gibi metinlerden hareketle bunun örneklerini incelemiştir (İnan, 1998: 317-330). Konuya ilişkin Özlem Deniz tarafından kaleme alınan bildiride ise sadece "Manas Destanı" ele alınmıştır (Deniz, 1995: 256-268). Ali Berat Alptekin ise yazdığı makalede yeminin halk hikâyeleri (Kirmanşah, Şah İsmail vb.), masallar (Taşeli, Ardanuç vb.) ve bazı destanlarda (Kitab-ı Dedem Korkut, Manas, Köroğlu vb.) yansıma şekillerini irdelemiştir (Alptekin, 2009: 23-33). Kısaca bu araştırmalarda "ant içme" hadisesi birkaç bilindik destandan hareketle ortaya konulmuş, özellikle de "Manas Destanı" ile "Kitab-ı Dedem Korkut" eseri ön plana çıkarılmıştır. Hakikaten bu iki destan metni Türk dünyası destanları içerisinde mühim bir yer işgal etmektedir. Onun için bunların temelinde yapılan araştırmalar da önem arz etmektedir.

Bundan mütevellit konuya ilişkin olarak bu eserlerdeki birer örneği paylaşalım. Mesela "Kitab-ı Dedem Korkut" eserinin *Salur Kazan Oğlu Uruz Beyin Tutsak Olduğu Boy* adlı hikâyede Salur Kazan, beyleriyle birlikte otağında otururken sağına bakıp güler, soluna bakıp

güler, karşısında duran oğlu Uruz'u görünce ağlar. Uruz, bundan müteessir olur ve babasına bunun sebebini açıklamazsa Oğuz ilinden ayrılacağına, kâfir eline gidip Hıristiyan olacağına ant içer (Ergin, 1997: 154, 155). W. Radloff'un derlediği "Manas Destanı"ndaki kahramanlar ise İslam öncesi uygulamalarla "ant içme" törenini yerine getirir. Mesela alplar, taş ve su ile ant içerler. Yalan yere ant içerlerse su kurur, taş yarılr (İnan, 1998: 143).

Mezkûr araştırmalar haricinde "ant/yemin" konusunu inceleyen başka çalışmalar vardır. Bu araştırmalarda bazı destanlardan, özellikle Dede Korkut'tan, örneklere yer verilmiştir. Ancak bu tarz çalışmalarda destan metinleri araştırmanın merkezinde değildir. Onun için bu makalede, bir başlangıç olarak, Türk dünyasından yirmi destan metni ele alınacak ve bunlarda yer alan "ant içme" ritüelinin çeşitleri üzerinde durulacaktır. Bu bağlamda makalede Oğuz, Kırgız, Kazak, Tatar, Başkurt, Karakalpak, Nogay vb. gibi pek çok Türk boyunun destanları incelenecektir.

Şimdiyse "ant içme" töreninin Türk destanlarındaki zenginliğini ortaya koymak açısından yukarıda ifade edilen destan metinlerine göz atmakta ve bunları işlevleri bakımından bir tasnife tabi tutmakta fayda vardır. Bu bağlamda incelediğimiz destan metinleri göz önünde bulundurulduğunda "ant içme" hadisesi Türk destanlarında işlevsel açıdan iki ana başlık altında tasnif edilebilir. Türk destanlarında "ant içme"nin ilk işlevi sadece söze dayalı "söz verme" şeklindedir. "Ant içme"nin ikinci işlevi ise verilen söze çeşitli fiziksel hareketlerin eşlik etmesidir. Buna göre Türk destanlarındaki bu olgu aşağıda yer alan başlıklar altında değerlendirilebilir:

- 1) "Sözden ibaret ant içmeler"
- 2) "Söz ve hareketten oluşan komplike ant içmeler"

2.1. Sadece yemin, söz vb. ifadelerin kullanıldığı sözden ibaret ant içmeler

Türk destanlarında sadece sözden ibaret olan antlar, esas itibarıyla bir şarta veya koşula bağlı olarak yapılan pazarlıkları, gerçekleşmesi muhtemel bir durumdan ötürü geleceğe dair vaatleri ve karşılıklı görüşmeler neticesi uzlaşmaya dayalı anlaşmaları ifade etmektedir. Bu tür antların ortak özelliği ise temelde söze dayalı yemin ifadeleri kullanmak ve ayrıca herhangi bir durumdan ötürü verdiği sözü yerine getireceğine dair bir isteği dile getirmektir. Onun için dil ile ifade edilen bu yemin tarzını sözlü antlar veya basit antlar olarak da isimlendirmek mümkündür. Zira bunlara herhangi bir fiziksel eylem eşlik etmez ve bunlar yalnızca sözden ibaret olurlar. Bu yüzden sözlü antlar yerine getirilmeyebilir, hatta bunlardan vazgeçilebilir.

Türk destanlarında bu tarz antlara sıklıkla rastlanmaktadır. Mesela sözlü antlara dâhil edebileceğimiz geleceğe dair vaatlerin biri Kırgızların "Canıl Mırza Destanı"nda görülmektedir. Canıl Mırza, Kalmatay'dan buyruk vermese, dışarı çıkınca kendini aramasa ve unuttuğu bir buyruğu sürekli hatırlatmasa onunla evliliğe razı olacağını söyler (Caynakova, 2004: 71). Kalmatay ilkin bu şartları kabul eder ancak daha sonra verdiği sözleri tutmaz ve Canıl Mırza'yı dövmeye, ona sövmeye ve buyruk vermeye başlar (Caynakova, 2004: 73). Görüldüğü üzere söze dayalı ant içmeler destanda tavsif edilen toplumda çok ciddi olarak düşünülmemiştir. Buna göre sözden ibaret antları işlevsel açıdan değerlendirince onun üç alt başlığa ayrıldığı görülmektedir.

2.1.1. Geleceğe dair vaatlerden oluşan antlar

Geleceğe dair vaatleri *sözlü antların* bir türü olarak değerlendirmek yanlış olmayacaktır zira vaatler de bir tür söz vermedir, dolayısıyla söz düzeyinde bir “ant içme” çeşididir. Bu husus, özellikle çocuksuz padişahlar ile vezirlerin dileklerinin gerçekleşmesi hâlinde çocuklarını evlendirmek için birbirine söz vermeleri şeklinde görülür. Gerek destanlarda gerekse halk hikâyelerinde pek sık rastlanan bu durum genelde babanın, kızını karşı tarafa vermemek için inat etmesinden ötürü çoğu zaman mutsuz sonla bitmektedir.

Örneğin Tatarların “Kuzı Kürpeç Bilen Bayansılı Destanı”nda Ak Han ile Kara Han’ın eşleri hamile olur. İki han, çocuklarının biri kız diğerrinin erkek olması hâlinde onları evlendirmeye ant içerler (Urmançı, 2007b: 31). Türk dünyasında en yaygın destanı metinlerden biri olan bu destanın Başkurtlardaki varyantında da aynı şekilde böyle bir vaat bulunmaktadır. Başkurtların “Kuziykürpes Destanı”nda Sarıbay, Karabay’a kızını verdiğini söyler ve ikisi herkesin önünde el sıkışıp anlaşılır (Ergun-Gaynislam, 2000: 385).

Bu “ant içme” motifinin aynısı pek çok destan ve hikâyede karşımıza çıkar. Örneğin bu motif, “Kitab-ı Dedem Korkut”un *Kam Püre Beg Oğlu Bamsı Beyrek Boyunda* (Ergin, 1997: 117) ve “Kerem ile Aslı Hikâyesi”nde (Elçin, 2000: 20) de görülmektedir. Başka bir Tatar destanı olan “Şahsenem Hem Garip”te de padişah ve veziri hamile hanımlarının doğurdukları çocukları birbirine vermek için vaatte bulunurlar (Urmançı, 2007b: 263). Elbette, bunlar, sıradan antlar olarak gerçekleştirilmenin yanı sıra törensel biçimde de yapılabilmektedir. Nitekim *Kam Püre Beg Oğlu Bamsı Beyrek Boyunda* bu hadise komplike hâle dönüşmüş ve “ant içme” sadece söz vermekten ibaret kalmamıştır. Beşik kertme denilen fiziksel hareket de bu *anda* eşlik etmiştir.

2.1.2. Pazarlıklara dayalı antlar

Pazarlık yapmak suretiyle verilen sözler de *sözlü antların* bir çeşididir. Örneğin Kırgızların “Kococaş Destanı”nda Sur Eçki, Kococaş’la pazarlık yapmak ister ve “Ver kocamı al hayır duamı!” der, fakat kahraman buna yanaşmaz (Akmataliyev-Kırbaşev, 2007: 111). Gene Tatarların “Edigey Destanı”nda Edigey, Akbilek’e onu kurtarırsa babasının kendisine ne vereceğini sorar. Akbilek babasının, kendisini ve istediği her şeyi ona vereceğini söyler (Sulti, 1998: 91). Kazakların “Dotan Batır Destanı”nda da Şintemirhan düşmanı yenmesi hâlinde Dotan’a kızını vereceğini söyler. Şintemir Han, kızını Dotan’a verdiği için pişman olup sözünden caymak ister ve ona yarışmada kimin atı birinci gelirse kızı onun alacağı haberini gönderir (Arıkan, 2007: 277, 291). Neticede Şintemir Han, anlaşmaya uymaz ve güreş, yaya, nişan vurma yarışlarının olduğunu söyler (Arıkan, 2007: 293, 295, 297).

Türk destanlarında bu antların başka örnekleri de mevcuttur. Filhakika Kırgızların “Er Töştük Destanı”nda Celmogus, Eleman’ı Töştük’ü vermek koşuluyla serbest bırakır (Turgunbayev, 1996: 128). Kırgızların “Munduk ve Zarlık Destanı”nda Mastan, hanın altmış hanımına her biri altmış tabak dolusu altın verirse Kañçayım’ın çocuğunu yok edeceğini söyler (Akmataliyev-Mukasov-Orozova, 2007: 203). Yine Kazakların “Kozı Körpeş Bayan Suluv Destanı”nda Kozı’nın karşılaştığı Karabay’ın çobanı Keloğlan, yüz koyun alıp gitmek koşuluyla Kozı’yla anlaşır ve yerini Karabay’a söylememesini ister (Kuanışbayev, 2000: 63). Bütün bu örneklerdeki pazarlıklarda görüleceği üzere bariz bir alışveriş söz konusudur.

Esas itibarıyla bu örnekleri çoğaltmak mümkündür zira pazarlığa dayalı bu “al-ver” motifi ve buna bağlı antlar Türk destanlarında pek fazladır. Lakin özellikle “Dotan Batır Destanı”ndaki temanın Türk dünyası destanlarında yoğun işlendiğini ve verilen sözden cayma motifinin de bu metinlerde önemli bir yer işgal ettiğini ifade etmek gerekir. Nitekim benzeri motif yazılı ilk başat eserlerimizden olan “Kitab-ı Dedem Korkut”un *Kanlı Koca Oğlu Kan Turalı Boyunda* da geçmektedir (Ergin, 1997: 193). Ancak bazı pazarlıklarda kimi kolaylıklar elde etmek ya da daha iyi bir çözüme varmak için yapılan görüşmeler de yapılabilmektedir. Mesela Kazakların “Karasay-Kazı Destanı”nda genç bir kadın Kazı’ya eğer isteğini gerçekleştirirse ona Adilhan’ın kapatıldığı yeri göstereceğini söyler (Serginbayev, 2007: 325). Bu örnekte ise bir alışverişten ziyade mevcut bir problemin çözümü söz konusudur.

2.1.3. Yapılan anlaşmaların temelinde antlar

Anlaşmaya yani uzlaşmaya dair karşılıklı görüşmeler de *sözlü antlar*ın bir türüdür. Nitekim Türk destanlarında anlaşmaya dayalı söz vermeye de sıklıkla rastlanmaktadır. Örneğin Başkurlara ait “Alpamışa Destanı”nda kahraman (Alpamışa), atı Kızılsarı’yı kendilerine ihanet eden çobanından (Koltaba) almak için ona yıllık ve sığır sürülerini teklif eder. Koltaba bunu kabul etmez fakat Alpamışa ona kız kardeşiyle annesini vermeyi teklif edince çoban bunu kabul eder (Ergun-Gaynislam, 2000: 252).

Anlaşmaya dayalı *sözlü antlar* da her zaman yerine getirilmeyebilir. Bu, sadece kahramanın rakibini alt etmek için kullandığı bir yöntemdir. Nitekim Alpamışa, anlaşma esnasında Koltaba’nın elini o kadar sıkır ki Koltaba ondan istediği tüm şeyleri geri vermek zorunda kalır (Ergun-Gaynislam, 2000: 253). Neticede Alpamışa, hain çoban Koltaba’yı hem kurnazlık ederek hem de acı kuvvetini kullanarak verdiği sözden caydırmış ve böylece anlaşma da bozulmuş olur.

Kırgızlara ait “Er Eşim Destanı”nda da anlaşmaya ihanet eden dost motifi karşımıza çıkar. Filhakika destan kahramanı Er Eşim, halkını Han Tursun’a bırakır ve halkına bakması için onunla anlaşma yapar (Akmataliyev-Mukasov-Orozova, 2007: 75). Ancak Han Tursun bu *andını* unutup, Er Eşim’in ailesi ve halkına zulmeder (Arvas, 2012: 195). Başka bir Türk topluluğu olan Nogayların “Mamay Destanı”nda da Mamay, atlarının arsasına girdiği yaşlı adama gidip onunla anlaşma yapar. Mamay, kardeşi Orak’ı atlarına bakması için ona vermeyi ve onun da Orak’a bakmasını teklif eder (Kalenderoğlu, 2001: 187). Burada da anlaşma temelinde söz verildiği yani ant içildiği ancak bu *andın* yerine getirilmediği görülmektedir (Arvas, 2012: 196).

2.2. Yemin vb. sözlere hareketlerin eşlik ettiği komplike ant içmeler

Belli fiziksel kaidelere bağlanarak uygulanan “ant içme”ler hem komplike hem törensel bir karakter arz etmekte ve daha ciddi bir durumu ifade etmektedir. Bu tarz törensel *antlar* çok çeşitli biçimlerde görülmektedir. Örneğin değişik nesnelere üzerine yapılan “ant içme”ler verilen söze fiziksel bir eylemin eşlik etmesini gerektirmektedir ve genelde bu nesne ya kutsaldır ya da tarihî derinlikte bir kutsallık arz etmektedir. Sonradan bu kutsallığın sebebi unutulsa da içtimai zihniyette derin etki bırakmasından ötürü bu durum toplum içinde

yaşamaya devam eder. Bu tür “ant içme” tarzına Türklerin hem İslam öncesi hem de İslam sonrası dönemlerinde rastlamak mümkündür.

Üstelik farklı iki dönemde vuku bulan “ant” tarzları da gerek münferit gerekse müşterek şekilde kullanılmak suretiyle kendini destanlarda korumuştur. Mesela Kırgızların “Kurmanbek Destanı”nda Kurmanbek ve Akhan, Kuran’a el basıp ekmek yiyerek ant içerler (Arvas, 2012: 193). Burada Müslüman olan Kırgızların İslam dininin kutsal kitabı Kuran’a karşı kuvvetli bir inancı dile getirilmektedir. Ekmek ise burada belki İslami belki de çok daha eski bir gelenek olmak suretiyle nimet olarak değerlendirilebilir. Eğer ekmek İslami gelenekten ötürü destana yansımışsa bunda garipsenecek bir durum yoktur zira bu, Müslüman bir toplumda gayet anlaşılır ve karşılığı olan bir hadisedir.

Ancak ekmeğin nimet haricinde daha derinlere giden başka bir işlevsel anlamının olması da ihtimal dâhilindedir. Nitekim Kırgızların “Seytek Destanı”nda Ayçürök ile Kuyalı keskin kılıcı yalayarak ve akbuğdaydan yapılmış ekmeği çiğneyerek dost kalacaklarına dair yemin ederler (Gölgeci, 1995: 75). Burada ise ekmek, İslam sonrası değil İslam öncesi dinî hayatın pratiğini içinde barındırmaktadır. Belki de bu kompleks ve ritüelistik *antta* karşımıza ekmek unsuru insanlık tarihinde tarım devrimi (Harari, 2012: 89) denilen döneme kadar uzanmaktadır. Bu anlamda, komplike “ant içme” tarzlarının hem İslami hem de eski Türk dini unsurlarını barındıran çok farklı şekilleri olduğunu ifade etmek mümkündür.

2.2.1. Demir kültüne uzanan antlar

Komplike “ant içme” ritlerinde karşımıza çıkan en ilginç ve en eski türlerden biri kılıç temelinde yapılan *ant*lardır. Kılıç, bıçak, nacak vb. gibi malzemesi demirden olan nesnelere karşı beslenen saygı veya korkunun bu araçların kesme özelliğine dayandığı ve dolayısıyla demir kültüne uzandığı bilinmektedir. Zira demir madeninin keşfi neticesinde demirden yapılan nesnelere insanlık tarihinin önemli gelişim aşamalarından birini teşkil etmiştir. İşte bu mühim hadise insanların bilincinde kök salmış ve çok sonraki dönemde icra ettikleri destan metinlerine de yansımıştır. Bu bağlamda Türk destanlarının çoğunda kılıç üzerine, kılıca dayalı veya kılıç temelinde yapılan antlarla sık sık karşılaşılmaktadır. Örneğin “Seytek Destanı”nda Kiyaz, Kaçoro’ya Külçoro’yu öldürmeyip onunla dost olmayı ve kılıcı yalayıp “ant içme”yi teklif eder (Subaşı, 1995: 52).

Kılıç üzerine “ant içme”ler, sadece kılıç “yalama” eylemi ile değil aynı zamanda kılıçları “birbirine sürtme” ve kılıçla “kesme” gibi farklı şekillerde de yapılabilmektedir. Nitekim “Canıl Mirza Destanı”nda Akkoçkor, adamlarıyla beraber kılıcın keskin tarafını yalayıp Canıl’a acımayacaklarına dair *ant* içerlerken (Caynakova, 2004: 39); kardeşi Kankı ile ise kılıçlarını birbirine sürtüp *ant* içerler (Caynakova, 2004: 138). Kimi zaman kılıçla yapılan antlar esnasında kılıca başka nesnelere de eşlik eder. Mesela Kırgızların “Er Eşim Destanı”nda Er Eşim ve Kataganların hanı Han Tursun, hem kılıcın yüzünü yalayarak hem de tüfeğin namlusunu öperek *ant* içerler (Akmataliyev-Mukasov-Orozova, 2007: 71).

İşte bu “ant içme” ritleri Türklerin İslam dinine girmeden çok önce kutsal saydıkları demire karşı olan saygıdan ötürü ortaya çıkmış ve etrafında belli ritüelistik gelenekler oluşturmuştur. Bu durum, içtimai bilinçaltına yerleştiğinden ötürü Müslüman olduktan sonra

da devam etmiş ve neticede destanlara yansımıştır. Kırgızların “Semetey Destanı”nda kılıcın yanı sıra ok da “ant içmek” üzere kullanılan bir araç olarak geçmektedir. Nitekim İsmail, ablası Kanıkey’in oğlu yani yeğeni Semetey’e oğlu gibi bakacağına dair kılıcı yalamak ve oku kavramak suretiyle yemin eder (Koç, 1998: 75). Bu örnekte yer alan okun keskin bir alet olduğu ve bir kısım malzemesinin demirden yapıldığı düşünüldüğünde kılıç temelinde ortaya çıkan *ant*ların demir kültürüne dayandığı daha anlamlı hâle gelecektir.

2.2.2. Ağaç kültüründen kaynaklı antlar

İnsanoğlu binlerce yıllık yeryüzü serüveninde doğadaki pek çok nesneyi keşfetmeye, anlamaya, kullanmaya ve korumaya çalışmıştır. Bu yüzden de insanlık tarihi boyunca her kabile ve millet çeşitli kültürler geliştirmiştir, denebilir. Bu kapsamda tarihin derinliklerine uzanan ve insanlığın hafızasında çok keskin şekilde yer edinen bir kültür de ağaçtır. Kısacası, Türklerde İslam öncesi döneme uzanan ve demir kültürüne benzer olan bir gelenek de ağaç kültürüne dayalı “ant içme” ritüelidir. Bu tarz ritüelleri çeşitli Türk destanlarında görmek mümkündür.

Nitekim “Seytek Destanı”nda Kaçoro ve Kıyaz söğüt dalı kopararak *ant* içerler (Subaşı, 1995: 71). Bu kültürel dayalı bir örneği de “Kitab-ı Dedem Korkut”un *Salur Kazanın Evinin Yağmalandığı Boyda* görmekteyiz. Bu hikâyede Uruz, kâfir tarafından dar ağacına götürüldüğünde ağaçla söyleşir ve dar ağacından kendisini asmamasını çeşitli örnekler (Mekke ile Medine’nin kapısı ağaç, Musa Kelim’in asası ağaç, Hasan ile Hüseyin’in beşiği ağaç, vb. gibi) üzerinden dile getirir (Ergin, 1997: 108-109).

Bu tür *ant*ların, insanlar üzerindeki psikolojik etkisi çok yüksek olduğu için genelde yerine getirilmektedir. Yine de, nadir olsa bile, ritüelistik *ant*ların uygulanmadığı durumlar olabilmektedir. Nitekim Başkurtların “Akhak Kola Destanı”nda bunun bir örneği bulunmaktadır. Akhak Kola’nın sahibi yer kazıp yemin ettiği hâlde yeminini bozar (Ergun-Gaynislam, 2000: 185). Görüldüğü üzere burada sadece söz değil, törensel bir eylem de vardır. Bu destandaki “yer kazma” ise “Kitab-ı Dedem Korkut”un farklı *boy*larında karşımıza çok sık çıkan “yer kertme” *and*ını akla getirmektedir.

2.2.3. Sözün gücüne (büyüsüne) olan inançtan doğan antlar (Kargışlı antlar)

Bazen sadece sözden ibaret olduğu hâlde kompleks mahiyetindeki *ant*larla da karşılaşmak mümkündür. Burada her ne kadar sadece söz varsa da bu söz sıradan değil, büyüdür. Onun için de insan psikolojisi üzerinde çok etkilidir. Hatta bazı *sözlü ant*lar bu anlamda *komplike ant*lardan bile daha etkileyici olabilir. Zira buna olan inanç çok kuvvetlidir ve sözün yerine getirilmemesi durumunda çeşitli felaketlere uğranacağı düşünülmektedir. Bunun en güzel örneği ise *kargışlı ant*lardır, denebilir. Çünkü kargışta eylem olmasa da verilen söz sıkı bir sebebe bağlanmaktadır.

Mesela; “Semetey Destanı”nda Semetey, Sarı Amca’sına “Söylediklerin doğruysa seni han yaparım, yapmazsam tepesi açık gök, dibi tüylü yer beni cezalandırsın ve Talas adı, Manas’ın ruhu beni çarpsın!” der (Koç, 1998: 149). Semetey, burada amcasına bir söz vermekte ve bunu da çok kuvvetli bir inanca bağlamak suretiyle kendini psikolojik açıdan tehlikeye atmaktadır. *Kargışlı ant* dikkatle incelenirse gök ve yer ruhlarına (tepesi açık gök, dibi tüylü

yer, Talas) dair bilgilerin olduğu ve bunların da İslam öncesi dönemden kaldığı görülecektir. Kargışta aynı zamanda atalar kültürünün de yer aldığı ifade edilebilir. Zira Manas'ın ruhu temelde ataların ruhlarının fayda veya zarar verdiğine dair inanışa dayanmaktadır.

Bu bağlamda *ant*ların kargışlarla sıkı bir ilişkisi olduğu söylenebilir. Bu tür *ant*lar da Türk destanlarında yoğun şekilde işlenmiştir. Bu da Türklerin hangi inanç veya din olursa olsun mensubu olduğu inanca samimi biçimde bağlandığının göstergesi olsa gerektir. Buna benzer *ant*lar “Kitab-ı Dedem Korkut”ta da sıklıkla geçer. Örneğin *Uşun Koca Oğlu Segrek Boyunda* Segrek karısına, kardeşi Egrek’i kurtarmadan döşeğe girerse “Kılıcıma doğranayım, okuma sançılanayım” şeklinde kargışlı bir ant içer (Ergin, 1997: 228). Aynı *kargışlı ant* diğer boylarda, mesela *Kanlı Koca Oğlu Kan Turalı Boyunda* (Ergin, 1997: 193) da geçer. Kargışa dayalı bu *ant* çeşidinin de kılıç ve ok gibi unsurlardan hareketle demir kültüne, yani İslam öncesi döneme bir gönderme yaptığı görülmektedir. Yer kazmak ise tarım döneminde toprağın kullanıma sunulmasına ve ürün vermesine bir gönderme olarak düşünülebilir.

Sonuç

Bu araştırmanın neticesinde elde edilen sonuçlar kısaca şöyle özetlenebilir: Türk destanlarına yansıyan “ant içme” hadisesi ve törenlerinin gerçek hayatın bir aksülameli olduğu ve yaşanan hadiselerin tıpkı yazılı edebiyatta olduğu gibi sözlü edebiyata da yansıdığı görülmektedir. Bu bağlamda edebiyatın gerçek hayattan bağımsız olmadığı ve sözlü edebiyatın parçası olan destanların ise yaşanan kültürel hadiseleri gerçekçi bir şekilde yansıttığı anlaşılmaktadır. Destanlarda çok renkli biçimde aktarılan “ant içme” töreninin gerçek hayatta var olduğunu tarihi veriler de doğrulamaktadır. Nitekim bu amaçla, makalede Türk kültürel ve siyasal hayatında var olan örneklerle değinilmiş ve bunların destanlardaki örneklerle örtüştüğü görülmüştür.

Türkler, çevresindeki medeniyetlerle iletişime geçtiği dönemlerden itibaren doğal olarak hem onları etkilemiş hem de onlardan etkilenmiştir. Bunun neticesinde ise kültürel ve inanışlar bakımından bu medeniyetlerden çeşitli unsurları ödünç almış ve zamanla da benimsemiştir. Bu kapsamda özellikle İslam sonrası dönemde Kuran-ı Kerim üzerine “ant içme” bunun çok bariz bir örneğidir. Buna karşın, kendi yaşam tarzları ve kültürel birikimleri sonucu ortaya koydukları birçok “ant” biçimi de mevcut olmuştur.

Bu bağlamda da, mesela kılıç üzerine yapılan “ant” çeşitleri, dost olmak için kan yalaşarak edilen yeminler eski Türk geleneklerinden mütevellittir, denebilir. İşte gerçek yaşamda uygulanan bu pratiklerin de, özellikle millî kültüre dayalı olan “ant içme” ritüellerinin, Türk destanlarında yoğun biçimde işlendiği görülmektedir. Bu çalışmada ayrıca şu sonuca da varılmıştır: Türk kültüründe, tarihinde, sosyal yaşamında tarihsel dönemlerden bugüne değin yaşayan “ant” müessesesi tarihî ve edebî metinler olan destanlara yansımıştır.

Notlar

- 1 Bu konuya ilişkin detaylı bilgi için bk. (Ünal 2013).
- 2 Klasik Türk şiirinde “ant içme” olgusu pek çok şairden alınan örneklerle ortaya konmuştur (bk. Nas 2017).

Kaynaklar

- Akmataliyev, A. ve Kırbayev, K. (2007). *Kırgız destanları 3*. (F. Türkmen, G. Uzun ve B. B. Hança Çev.). Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Akmataliyev, A., Mukasov, M. ve Orozova, G. (2007). *Kırgız destanları 2*. (C. Turgunbayev, Çev.). Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Aköz, A. (2005). Karamanoğlu II. İbrahim Bey'in Osmanlı Sultanı II. Murad'a vermiş olduğu ahidnâme. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*. S.24/38, ss. 71-92.
- Aktaş, E. (2013). Türklerde ve Macarlarda ant içme ve kan kardeşliği. *Acta Turcica*. S. 2, ss.1-5.
- Alptekin, A. B. (2009). Osmaniye örneğinden hareketle Batı Türkleri (Azerbaycan-Türkiye) destan ve hikâyelerinde ant (yemin) lar. *Milli Folklor*. S. 84, ss. 23-33.
- Arıkan, M. (2007). *Kazak destanları 2*. Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Arvas, A. (2012). *Kitab-ı Dedem Korkut ve Kıpçak sahası epik destan geleneği*. Ankara: Hâkim.
- Aydın, S. (2009). Yeminler. *Halk bilimi sözlü anlatımlar* içinde (24). Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Türkiye kültür portalı projesi.
- Bilmen, Ö. N. (yty). *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe meâli âlisi ve tefsiri*. İstanbul: Bilmen.
- Caynakova, A. (2004). *Canlı Mirza*. (M. Aça, Çev.). Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Deniz, Ö. (1995). Manas ve Seytek destanlarında ant içme şekilleri. *Bozkırdan bağımsızlığa Manas*. (E. G. Naskali Haz.). (ss.256-268). Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Durmuş, İ. (2009). Türk kültür çevresinde ant. *Milli Folklor*. S. 84, ss. 97-106.
- Durmuş, İ. (2011). Türklerde kan kardeşliği ve antla ilgili unsurlar. *Milli Folklor*, S. 89, ss. 100-108.
- Elçin, Ş. (2000). *Kerem ile Aslı hikâyesi*. Ankara: Akçağ.
- Ergun, M. ve İbrahimov, G. (2000). *Başkurt halk destanları*. Ankara: TÜRKSOY.
- Gökdemir, G. (2003). Türk mitolojisinde yemin-ant müessesesi. *Milli Folklor*, S. 59, ss. 60- 72.
- Gölgeci, M. (1995). *Seytek/Külçoro'nun Semetey'e rastlaması (giriş-metin-aktarı-dizin)*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul.
- Harari, Y. N. (2015). *Sapiens insan türünün kısa bir tarihi*. (10. bs). (E. Genç, Çev.). İstanbul: Kolektif.
- İnan, A. (1948). Eski Türklerde ve folklorda ant. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*. S. VI/4, ss. 279-290.
- İnan, A. (1987). Eski Türklerde ve folklorda ant. *Makaleler ve incelemeler*. (ss.317- 330). Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Kalenderoğlu, İ. (2001). *Nogay Türklerinin "Mamay destanı"*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Koç, A. (1998). *Semetey*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Karadeniz Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Trabzon.
- Komasyon. (2005). *Türkçe sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Kuanışbayev, E. (2000). *Kozu Körpeş Bayan Suluv destanı (giriş-metin-tercüme-dizin)*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Nas, K. Ş. (2017). Oğuz Türklerinden bugüne gelen Türk kültürünün izinden: Klâsik Türk şairlerinin dilinden and içmek. *Türk Dünyası Araştırmaları*, S. 230, ss.133-148.
- Öztürk, G. (2001). *Edige Batır destanının Başkurt versiyonu*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul.
- Serginbayev, M. J. (2007). *Kazak destanları 4*. (F. Türkmen-M. Arıkan, Çev.). Ankara: TDK.
- Subaşı, A. (1995). *Seytek/Külçoro ile Ayçürök'ün yakalanışı (inceleme-metin-aktarı-dizin)*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul.

- Sulti, R. (1998). *Edigey*. Ankara: TÜRKSÖY.
- Turgunbayev, C. (1996). *Er Töştük destanında bildirme kipleri çekimleri*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adana.
- Urmançı, F. (2007a). *Tatar destanları 1*. (V. Kartalcık, C. Kerimoğlu, Çev.). Ankara: TDK.
- Urmançı, F. (2007b). *Tatar destanları 2*. (V. Kartalcık, C. Kerimoğlu, Çev.). Ankara: TDK.
- Uygur, C. V. (2007). *Karakalpak destanları*. Ankara: TDK.
- Ünal, O. (2013). Ant kelimesinin kökeni üzerine. *Yemin kitabı*. (E. G. Naskali, Ed.). (ss.225-233). İstanbul: Kitabevi.
- Yarç, G. (2013). Osmanlı'da yemin ve tahlif. *Yemin kitabı*. (E. G. Naskali, Ed.). (ss. 17-71). İstanbul: Kitabevi.



DOI: 10.22559/folklor.1042

folklor/edebiyat, cilt: 25, sayı: 100, 2019/4

Sözlü Türk Kültürünün Yaşamasi ve Aktarımında Hataylı Ozanların Rolü

The Role of Incidental Scenes in the Living and Transfer of Oral

Ali Yakıcı*
Berrin Sarıtunç**

Öz

Ünlü Türk romancısı Cengiz Dağcı, bir yazısında “anayurt dediğın dildir aslında...” biçiminde bir ifadede bulunur. Ünlü yazarın belirttiğı gibi coğrafyaların vatan haline dönüşmesinde dilin etkisinin önemli olduğı görölmektedir. Dilin canlı olarak yaşadığı/ yaşatıldığı kurumlardan bir de halk ozanlığı/ âşıklık geleneğidir. Yüzlerce yıl bulunduğı coğrafyada yaşayan insanların dili, gönlü ve yükselen sesi olan ozanlar Türkçeyile doğumdan ölüme kadarki süre içinde bulunduğı insanının yaşadıklarını şiirleştirmiş, böylece tarihe tanıklık ederken sözlü kültürle birlikte eserlerini oluşturduğu Türkçenin de yaşamasına ve gelecek kuşaklara aktarılmasına büyük ölçüde yardımcı olmuştur. Bu bakımdan bu bildiriyle Hataylı ozanların yaşadıkları dönemde buldukları bölgeye tanıklık edecek eserler oluştururken bunlarla Türk kültürel kimliğinin yaşatılması ve geleceğe aktarılmasında oynadıkları rolün fark edilmesi amaçlanmaktadır.

Bu çalışmayla, Hatay’da Türk kültür varlığının yaşamasi ve Hatay’ın ebedi bir Türk vatani olarak devamında etkili olan ve gün ışına çıkmamış sözlü kültür ürünleri ela alınıp işlenecektir. Bunlar içinde başta Kırıkhan ilçesi ve özellikle Ceylanlı Köyü ozanları olmak üzere Sefil Molla, Sefil Hasan, Sefil Ahmet gibi kimileri Halep’te

* Prof.Dr., Gazi Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, yakici@gazi.edu.tr. ORCID ID 0000 0001 9461 7324.

** Öğr. Gör. Uludağ Üniversitesi Rektörlük Türk Dili ve Edebiyatı Öğr.Gör., bsaritunc@uludag.edu.tr. ORCID ID 0000 0001 8662 6562.

ikamet etmiş oradan Hatay'a gelmiş olan âşıkların yazmalarda yer alan şiirlerinin Hatay'da bir kültür hazinesinin oluşumundaki rolü ve tesiri tartışılacaktır.

Anahtar sözcükler: *Hatay'da kültürel miras, Türk sözlü geleneği, halk ozanları, dil ve kültür aktarımı*

Abstract:

He famous Turkish novelist Cengiz Dağcı, in one of his articles, says Dağ the language you call homeland is actually Dağ cı. As noted by the famous author, it is seen that the effect of language is important in transforming geographies into homeland. It is a folk poet / minstrelsy tradition from the institutions where the language lives / lives alive. The language of the people who lived in the geography of the region for hundreds of years, hearts and rising voice poets Turkish poetry, from birth to death of the time of the people lived in poetry, so that the oral culture together with the oral culture of his work has helped greatly to transfer and future generations of Turkish. In this respect, with this declaration, it is aimed to recognize the role played by the bardans of Hatay in the period they live and create the works that will be witness to the region where they live and to play the Turkish cultural identity and to transfer them to the future.

With this study, the existence of Turkish cultural assets in Hatay and the effective and effective culture of Hatay as an eternal Turkish homeland will be taken over and will be processed. Among them, especially the Kirikhan district and especially Ceylanli village poets, such as the Miser Molla, Sefil Hasan, Sefil Ahmet, some of whom lived in Aleppo from there to Hatay, the poems of the lovers in the manuscripts will be discussed in the formation of a cultural treasure in Hatay.

Keywords: *Cultural heritage in Hatay, Turkish oral tradition, folk poets, language and culture transfer*

Dilin, kültürün, milli bilincin ve milli ruhun oluşmasında ozanların etki ve katkısı büyüktür. Ozanlar, Türk dili ve kültürünün doğuşunda, gelişmesinde ve nesilden nesle aktarılarak hayatını devam ettirmesinde birinci derecede önem arz etmektedir. Türkçe, kimi araştırmacılara göre Milattan önce kırkıncı, kimilerine göre de bin on ikinci asırlarda sözlü olarak metinlerini oluşturmuştur. Bu ilk metinler manzumdur ve enstrüman eşliğinde bir müzik parçası olarak icra edilmeleri sonucunda elde edilmiştir. Bu manzum metinlerin ilk icracıları ise ozanlardır. Araştırmacıların genel kanaatine göre edebiyat-müzik sanatçılarının çeşitli tören ve toplantılarda besteli olarak icra ettikleri enstrüman eşliğinde söylenen bu manzum parçalar Türk edebiyatının ilk metinlerini oluşturmuştur. Bu bakımdan ozanlık geleneği, başlangıcından günümüze Türk kültür ve edebiyatının oluşması ve gelişmesinde önem ve kıymeti bilinen kültür dinamiklerinin başında gelmektedir.

Bu konuda edebiyat tarihçisi Fuat Köprülü şu bilgilere yer vermektedir:

Tarihin kaydedemeyeceği kadar eski zamanlardan beri millet hayatı yaşamış, çeşitli medeniyet dairelerine girmiş, dilini yazmış bir millet olan Türkler arasında daha yazı yayılmadan önce mevcut bulunan milli-sözlü edebiyat, dilin ilk teşekkü-

lünden beri canlı bulunduğu gibi yazının yayılmasından sonra da devam etmiştir. Türkler muhtelif medeniyet dairelerine girdikleri daha sonraki dönemlerde de bu gelenek yine kuvvetle yaşamasını sürdürmüştür.

En eski Türk şairleri; Tunguzların şaman, Moğol ve Boryatların bu/buğu, Yakutların oyun, Altay Türklerinin kam, Samoyetlerin tadıbey, Finlilerin tetoya, Kırgızların baksı/ bakşı, Oğuzların ozan adını verdikleri şairlerdir (Köprülü, 1986: 57).

Kuraklık, iç savaş vb. nedenlerle gerçekleştirilen kitlesel göçler, kitlelerin göç ettikleri coğrafyalarda kültürel ürün ve olguları yeni coğrafyalara taşımalarında başlıca etken olmuştur. Buldukları coğrafyadan başka coğrafyalara göç eden toplulukların beraberinde taşıdıkları hazinelerin başında sözlü kültür ürünleri gelmektedir. Çünkü bu ürünler, kişilerin dillerinin oluşturduğu belleklerde taşındığı için göç sırasında ayrı zahmet ve külfete yol açmamaktadır. Göçler yoluyla yeni coğrafyalara taşınan bu ürünlerin başında ozanlara ait şiirler, destanlar, sagular, savlar, hikâyeler, masallar, efsaneler ve ana malzemesi dil olan diğer ürünler gelmektedir. Dolayısıyla göçlerle taşınan ana malzemenin dil olduğu görülmektedir (Yakıcı, 2009: 3).

Göç ve diğer sebeplerle yeni coğrafyaların vatan haline dönüşmesi ve anayurt oluşunda dilin çok büyük rolü vardır. Çünkü, kültürel kimliğin oluşumunda birinci derecede etkili olan dildir. Diller sıradan bir iletişim aracı olarak kullanıldıklarında kalıcılıklarını sürdürmezler. Eğer, şairler, yazarlar, sanatçılar, edebiyatçılar, tarihçiler, siyasetçiler, hukukçular, mühendisler, antropologlar, çalışmalarını kendi diliyle yapmaz, her alanda kendi diliyle eserler bırakmazlarsa; “söz uçar yazı kalır” özlü sözünde olduğu gibi dilleri yok olur. Türkçe bu bakımdan şanslı dillerden biridir. Çünkü yazının kullanılmadığı dönemlerde sözlü gelenek içinde yetişen ozanlar Türk diliyle eserler üretmişler, yazının kullanılmaya başladığı döneme kadar ve sonrasında da birçok sözlü ürün ve eserin meydana gelmesini sağlamışlardır.

Ozanların diliyle Milattan önceki yıllarda oluşturulup aktarılan ve günümüze kadar ulaşan bu eserlerin başında inanç ağırlıklı Yaratılış destanları görülmektedir. Devamında ise; Saka/İskit destanları; Alp Er Tunga ve Şu destanları, Hun-Oğuz destanları; Oğuz Kağan ve Atilla destanları, Göktürk destanları; Bozkurt ve Ergenekon destanları, Uygur Türklerinin destanları; Türeyiş ve Göç destanları yer almaktadır (Atsız, 1992: 31-80; Sakaoğlu-Duymaz, 2002: 167-230).

Yazının Türkler tarafından kullanıldığı var sayılan 5. asırdan bu yana ozanların Türkçe yazdığı birçok ürünün günümüze kadar ulaştığı bilinmektedir. Göktürk Yazıtlarındaki metinleri oluşturan kişilerden biri olan Yolluğ Tigin’in, adı bilinen ilk ozan olarak kabul edilebileceğini belirten kimi bilim adamları bulunmaktadır (Yakıcı, 2009: XI).

Uygurlar döneminde ve özellikle 8-9. asırlarda yazıya aktarılan şiirleri günümüze kadar ulaşan kimi ozanların adları bilinmektedir. Bunlardan bazıları; Aprinçur Tigin, Kül Tarkan, Sinkgu Seli Tutung, Kalım Keyşi, Asiya Tutung, Çisuya Tutung, Pratyaya Şiri, Çu-Çu ve Ki-Ki’dir (Arat, 1986: XX-XXII).

Bu ozanlara ait olduğu bilinen ilk şiirlerin türleri ise şu şekilde sıralanabilir: Koşug, kojan, takşut, takmak, ır, yır, cır, küg, şlok, padak, padaka, kav, kavi, baş, başık (Arat, 1986: XI-XIX).

Atayurt olarak kabul ettikleri vatanlarından Anayurt olarak belirginleştirdikleri vatanlarına gelirken belleklerinde sözlü kültür ürünlerini ve ozanlık geleneğini de yeni yurtlarına taşımışlardır. Ozanlar, sözlü kültürün belleklerde yeni coğrafyalara taşınma ve aktarılmasını iki önemli göç yoluyla gerçekleştirmişlerdir. Bunlardan ilki Büyük Hun Devleti'nin dağılmasından sonra Miladın ilk asırlarında Aral Gölü, Hazar Denizi ve Karadeniz'in kuzeyinden Avrupa içlerine yapılan göçtür (Köprülü, 1980: 8-10).

Ünlü coğrafyacı Batlamyus, bu göçün MS 2. yüzyıla kadar uzandığını, çünkü aynı yüzyılda Hun Türklerinin Karadeniz'in kuzeyinde Azak Deniziyle Ten ve Özi nehirleri arasında yaşadığını belirtmektedir. Bu durum ise göçebe Türklerin bu tarihe kadar Uralları aşarak Tuna boylarına doğru akınlar düzenleyip geri çekildiklerini ve bu akınlarla büyük göçler için bir çeşit keşif faaliyetinde bulduklarını belirginleştirmektedir (Yıldırım, 1998: 183).

Kuzeyden Avrupa içlerine, Adriyatik kıyılarına kadar uzanan asıl göçler MS IV. asırda Atilla'yla gerçekleşmiştir. Dolayısıyla ozanlık geleneğinin Orta Asya merkezli Orta Asya coğrafyasından göç yoluyla Avrupa'ya taşınması ya da orada bulunan benzer geleneklerin güçlenmesine yardımcı olunduğuna dair bilinen ilk örnekleri Atilla döneminde verilmiştir. Atilla'yla birlikte buldukları coğrafyadan göç ederek Avrupa içlerine kadar gelen ozanlar, başta o günkü Avrupa ulusları olmak üzere özellikle Almanların ve çevre kültürlerin geleneklerine tesir etmiş, o kültürlerde ozan tipi şiir söyleme geleneğinin oluşmasında etkili olmuşlardır. Alman Nibelungen destanları, Dietrich ve diğer metinler bunun açık örneğini/örneklerini oluşturmaktadır (Helmut de Boor, 1981: 5-60).

Türklerin 10. yüzyıldan itibaren yeni dinleri İslamiyet'le buluşup tanıştıkları, din olarak İslam'ı kabul ettikleri, böylece İslam inancıyla birleşerek yeni bir güç kazanan ozanlık geleneği; Ahmet Yeseviler, Yunus Emreler, Dede Korkutlar, Köroğlular, Âşık Ömerler, Âşık Garipler, Ercişli Emrahlar, Karacaoğlanlar ve daha sonraki asırlarda yüzlerce yetişen ozanlarla önemini korumuştur. Adları binlerle ifade edilebilecek olan bu ozanlar, Türk dilinde eserler vererek hem Türk kültür hazinesinin zenginleşmesine hem de Türk kimliğini oluşturan ana unsur olan Türkçenin yediden yetmişe aynı coğrafyayı paylaşan insanların belleklerinde ve dillerinde yaşamasına /yaşatılmasına katkı sağlamışlardır. Bu durum Hatay ili örneğinde de belirgin olarak görülmektedir.

Karadeniz'in kuzeyinden Avrupa içlerine taşınan bu gelenek, bir başka yoldan da Orta Doğu, Yakın Doğu ve Balkanlara ulaşmıştır. Orta Asya merkezli yurtlarından güney ve batı yönünde göç eden Oğuz gruplarından bir bölümü, Hazar'ın batısında, bugünkü Azerbaycan coğrafyasında yurt tutmuş, bir bölümü de bugünkü Türkmenistan, İran, Irak, Suriye, Türkiye vb. coğrafyalara yerleşmiştir. Oğuzların bir bölümü de Karadeniz'in güneyinden Balkanlara ulaşmış, o coğrafyalarda yurt tutmuş, ozanlık geleneğinin yerleştikleri bu yeni coğrafyalarda yeniden filizlenip gelişmesine ve kültürel mirasa dönüşmesine vesile olmuşlardır (Yakıcı, 2009: 14).

İşte bu ikinci göç dalgası ozanlık geleneğinin Hatay ve çevresinde yerleşip gelişmesinde önemli rol oynamıştır.

Fuat Köprülü, Batılı kaynaklardan hareketle Anadolu'da ve dolayısıyla Hatay ve çevresinde güçlü bir ozanlık geleneğinin oluşmasını Selçuklu, Memluk ve Celayirli yönetimlerindeki güçlü ozanlık geleneği ve ozanların varlığına bağlamaktadır:

İslamiyet'in kabulünden önce ve sonra Türkler arasında bulunduğunu kesin olarak gösterdiğimiz halk şair-musikişinaslarının, daha Selçuklular devrinden başlayarak XIV-XV. asırlarda Anadolu'da mevcudiyeti pek tabiidir. XIII. asırda Anadolu Selçuklularının ordularında gördüğümüz ozanları, Mısır Memlukleri devletinde hükümdarların tantanalı alaylarında, Türkleşmiş bir Moğol hanedanı olan Celayirlilerde, hatta XV. asırda Anadolu Beylerinin saraylarında da görüyoruz. Genellikle Oğuz destanları söyleyen bu ozanların XIV ve XV. asırlarda Osmanlı ordularında ve halk arasında, Hatay ve Anadolu'nun başka yerlerinde olduğu gibi halk şair ve musikişinaslarının bulunduğu muhakkaktır (Köprülü, 1986:161-162).

Evliya Çelebi, Türklerin Orta Asya'daki Atayurtlarından anayurtları olan Orta Doğu ve Türkiye'ye başlattıkları ikinci göç dalgasıyla gelip yerleştiği kuvvetle muhtemel olan Türkçeyi ve dolayısıyla malzemesi Türk dili olan ozanlık geleneğinin Hatay'daki varlığını çok daha önceki asırlara taşımaktadır. Çelebi kültür tarihçilerinin verdikleri bilgiler ve anlatılardan hareketle bu bölgede Türkçenin ve dolayısıyla ozanlık geleneğinin varlığını Nuh'un oğlu Yafes'e kadar götürmektedir.

Türkçenin bir dil olarak yaşamasında, Türk dili ve kültürünün asırlar ötesine aktarılmasında ozanların/ âşıkların önemli rollerinin olduğu bilinmektedir. Hatay bu bakımdan çok daha şanslı görünmektedir. Çünkü Evliya Çelebi'nin verdiği bilgiye göre Nuh peygamberin oğlu Yafes, Tufan'dan sonra Antakya kalesini onararak buraya yerleşmiş, Yafes'in oğlu Türk burada doğmuş ve çoluk çocuk burada çoğalarak yeniden dünyaya yayılmışlardır (Evliya Çelebi, 1982: 17).

Ünlü Seyyah, Yafes'le ilgili bu görüşünü daha da belirginleştirerek Arapça, Farsça, Türkçe ve Türkçeye bağlı Tatar lehçesinin nasıl ortaya çıktığına dair Seyahatnâme'de şu açıklayıcı bilgilere yer vermektedir:

Tarihçilerin sözüne göre Hazreti Nuh tufanından sonra üç yüz yıl daha yaşayıp üç oğlu oldu. Birisi Ham'dır ki, kara Araplar, firavunlar bunun soyundandır. Birisi Sam'dır ki Arap ve Acem cümle peygamberler onun temiz kanından dünyaya gelmişlerdir. Biri de Yafes'tir. Türk ve Tatarlar bundan oldu (Evliya Çelebi, 1982: 50).

Hatay ve çevresinin de içinde yer aldığı Anadolu coğrafyasına ozanlık geleneğinin taşınmasında Dede Korkut'un önemli bir yerinin olduğu muhakkaktır.

Köprülü'ye göre Dede Korkut Kitabı, ozanın mahiyeti ve Oğuz aşiretleri arasındaki yeri hakkında çok açık bilgiler vermektedir. Ozanlar, Oğuz toplulukları arasında özel bir sınıf oluşturmaktadır. Bunlar ellerinde kopuzlarıyla ilden ile, obadan obaya gezerler, düğünlerde, ziyafetlerde bulunurlar, kopuzlarıyla eski Oğuz destanları, Dede Korkut hikayeleri söylerler; yeni hadiselerle ilgili yeni yeni şiirler tanzim ederler, zenginler de onlara bazen sırtındaki elbiseyi çıkarıp verir, koyunlar, keçiler ihsan ederlerdi. Bununla birlikte Dede Korkut Kitabı'nda ozanların daha eski dönemlerdeki önemlerine dair de önemli bilgiler bulunmaktadır. Ozanların piri olan dede Korkut'a verilen değer o kadar büyüktür ki, ona mensup olduğu için kopuzun bile yarı kutsal sayılmasını sağlamaktadır. Çevik dilli, yüksek sesli, halk ananelerini ve hikmetlerini taşıyan ozan, daha eski dönemlerde Oğuzlar arasında yarı kutsal bir varlık olarak kabul edilmekteydi. Edebi gelişmelerin gidişatı Oğuzlar arasında da aynı akışı takip etti ve ozanlar eski kutsallıklarını kaybetmekle birlikte Oğuz aşiretleri arasında özel bir

sanatçı sınıfı olarak yaşamaya devam ettiler ve önemlerini korudular. XV. yüzyıldan itibaren de yaygın olarak âşık adını aldılar (Köprülü, 1986: 139-140).

Türk dünyası olarak kabul edilen Kazakistan'dan Azerbaycan'a, Aral'dan İran'a, Irak ve Suriye'ye, Hazar'dan Türkiye'ye büyük bir coğrafyada Dede Korkut tesiri görülmektedir. Dış Oğuz'u Bozoklar oluştururken özellikle İç Oğuz'u oluşturan Üçokların, Dede Korkut'taki hanlar hamı Bayındır Han'ın tesirinin Hatay'ı da içine alan büyük bir coğrafyada hüküm sürdüğü, dolayısıyla bu coğrafyada Dede Korkut sanatı olan güçlü bir ozanlık geleneğinin var olduğu bilinmektedir (Ergin, 2009: 47-53).

Cezayir'den İskenderun'a uzanan çok büyük bir coğrafyada Akdenizli halk şairlerinin varlığı ve güçlü bir etkilerinin olduğu belirgindir (Elçin, 1988).

Akdeniz Bölgesinde yer alan Hatay ve çevresi de ozanlık geleneğinin yaşadığı/ yaşatıldığı önemli bölgelerdendir. Uzun yıllar Selçuklu yönetiminde ve sosyal, siyasal ve kültürel bakımdan etkisinde kalan Hatay ve çevresinde güçlü bir ozanlık/ âşıklık geleneğinin teşekkül etmesi çok doğaldır. Türkiye sahasında âşıklık geleneğinin müstakil olarak oluşmaya başladığı ilk asırlarda Hatay ve çevresinde ozanların ve ozanlar etrafında oluşan güçlü bir ozanlık geleneğinin varlığı bilinmektedir.

Türkiye'nin kültür atlasına bakıldığında ozanların bazı bölgelerde yoğunlaştığı, bu bölgelerde geleneğin bir okula dönüştüğü görülmektedir. Bu illerden biri de Ceylanlı Köyü, Dört Yol'u, İskenderun'u, Reyhanlı'sı, Kırıkhan ve Belen' ile Hatay ilidir.

Türkiye sahasında âşıklık geleneğinin olduğu 16. Yüzyılda Hatay ve çevresinde varlığı bilinen/ görülen ozanların başında Âşık Garip ve Karacaoğlan gelmektedir.

Âşık Garip, 16. yüzyılda, döneminde ozanlık geleneğinin güçlü bir biçimde yaşadığı/ yaşatıldığı Kars, Tiflis, Tebriz gibi Türk kültür merkezlerinden Halep'e gelmiş, burada sanatını icra ettiği bir âşık kahvesi açarak bu mekânın bir gelenek okuluna dönüşmesini sağlamıştır. Âşık Garip'in Halep merkezli olarak geleneği icra etmesi, ozanlık geleneğinin Halep'te olduğu kadar yakın çevresinde bulunan Hatay'da gelişmesinde de etkili olmuştur:

*İşte geldim gidiyorum
Şen kalasın Halep şehri
Çok nan ü nimetin yedim
Şen kalasın Halep şehri*

.....
*Âşık Garip düştü yola
Hızır yardımcısı ola
Gözüme göründü sıla*

Şen olasın Halep şehri (Başgöz, 1968: 118-119).

Âşık Garip ozanlık sanatını Halep merkezli olarak etkili kılarken Karacaoğlan Hatay'ın da içinde yer aldığı güney illerini adım adım gezerek sanatını icra etmiş, türküler söylemiş, ozanlık geleneğinin bu bölgede kök salmasına öncülük etmiştir. Karacaoğlan Hatay merkezli bu bölgede Adana'dan Münbiç, Halep, Hama, Humus ve Şam'a kadar uzanan coğrafyada at koşturmuş, sazıyla sözüyle yöre insanıyla buluşmuştur.

*Âşık der ki ne olacak
Haleb'i Osmanlı alacak
Bu dünya mamur olacak
Dağı taşa katar bir gün (Ergun, 1948: 239)*

*Gönül arzuluyor Antep elini
Şol Kemnun Gediği beli görünür
Evvel bahar yaz ayları doğunca
Coşar Balıksuyu seli görünür
.....
Karacaoğlan der ki Ergene köyü
Beşdeli'den akar Haleb'in suyu
Tilbaşar elinde şol Ekiz Kuyu
Edepli erkanlı yolu görünür (Sakaoğlu, 2004:628)*

*Bitti m'ola Şam ilinin hurması
Gitti m'ola ala gözün sürmesi
Hama'nın Humus'un telli turnası
Turna yârin selam saldı gel diye (Karaer, 1980: 107)*

*Belli belli bağlarının boranı
Çift çift olmuş çöllerinin ceranı
Sana derim sana Munbuç viranı
Çarşında çağrısan tellallar hani*

*Munbuç'un kapısı altın tokalı
Kimse yaptırmamış felek yıkalı
Ulu şadırvanı çatal birkeli
Kastelinde abdest alanlar hani (Başgöz, 1977: 79)*

*Ak kuğular sökün etti yurdundan
Koç yiğitler yatamıyor derdinden
Sabah namazında Belen ardından
Saydım altı güzel indi pınara (Başgöz, 1977: 59)*

Hataylı ozanların ağıtları, destanları, koşmaları ve türküleriyle yer aldığı kaynakların başında Ali Rıza Yalman (Yalkın)'ın iki kitaptan oluşan *Cenupta Türkmen Oymakları* adlı eseri gelmektedir. Yalman, Hatay'ın da içinde bulunduğu büyük bir coğrafyada, İlbeyli'den Beydili'ye, Bayat'tan Avşar'a birçok Türkmen aşiretini gelenek-görenekleri ve edebiyatlarıyla derlemiş, incelemiş, edebi metinlerin yanı sıra o metinlerin yaratıcıları olan ozanlara da itibarlı bir yer vermiştir.

Elbeyli Hasan Ağa'dan:

.....
Felek ondurmadı bizim yerimiz
Bir araya gelemedi dördümüz
Munbuç bizim fermanlı bir şarımız
Çöller bizim ata dede yurdumuz

Hey ağalar Kara Dağın eteği
Dağılsın mı Elbeyli'nin peteği
Vezirler kuşağı, arslan yatağı
Obama da malum olsun halimiz

..... (Yalman, 1977:95).

Hatay'da geleneğin sürdürülmesinde etkili olan mekân ve ortamlardan biri Ceylanlı Köyü'dür. Ceylanlı Köyü âşıklık geleneği üzerine birkaç farklı akademik çalışma yapılmıştır. Bu çalışmalardan biri Gazi Üniversitesinde yüksek lisans tezi olarak Sedat Bahadır tarafından yapılmıştır. Daha sonra kitaplaştırılan bu çalışmada adı geçen köyde yaşayan ve geleneği sürdüren dört âşığın hayatı, sanatı ve türkülerine yer verilmiştir. Bu âşıklar; Kul Abdullah, Âşık Hasan, Âşık Hacı ve Âşık Ali'dir.

Ceylanlı Köyü ozanları mukayeseli olarak incelendiğinde hem dil hem konu hem de idealler bakımından benzerlikler görülmektedir. Birer birer bakıldığında bu âşıkların aşkları, sevgileri farklı olmakla birlikte tamamının birleştiği bir sevgi var ki o da yurt, millet ve dil sevgisi; Türkçe Türklük sevdasıdır.

Ceylanlı Köyü âşıkları sıklıkla Hatay'ın bir Türk yurdu olduğunu vurgulamış, bu ili sosyal, siyasal ve kültürel yönleriyle şiirlerine konu olarak almış ve işlemişlerdir:

Yüksek beyler şöyle demeğe karşı
Methetmek istiyor dilimiz bizim
Türkiye'de bir yaratmış Yaradan
Hatay vilayeti ilimiz bizim
.....
Ceylanlı köyüdür bizim köyümüz
Yüksek sarp kayalı yüce dağımız
Kırıkhan'ın Kaymakamı Beyimiz
Has bahçe çiçeği gülümüz bizim

.....
Antakiye vilayetler halisi
Çok edepli memurları polisi
Vali paşa cümlesinin ulusu
Yüksek adaletli valimiz bizim

Vali Paşam bu Hatay'a bir geldi
Evveli gelseydi biraz geç kaldı
Siz gelince insan medeni oldu
Kalmadı bir çapkın dölümüz bizim

.....
Âşık Ali'm bunu demekte söyler
Dinleyen beyler de mütalâ eyler
Ağzınnan çıkkanı cereyana bağlar
Sabahtan dil verir telimiz bizim (Bahadır, 2016:213-214)

Ceylanlı Köyünün yetiştirdiği önemli ozanlardan biri de Sefil Molla'dır. Hatay'da gele-
neğin güçlü temsilcilerinden olan Sefil Molla'nın ömrü Halep, Hama, Humus ve Kırıkhan
arasında geçmiştir. Methiyeleri, taşlamaları ve mektupları meşhurdur.

Vasfını söyleşir Antaki, Halep
Çarkı bozulunca döner mi dolap
Asıl hanedansın değilsin celep
Paktır aslın, soyun, cinsin Avc'ağa (Konyalı: 256)

Yaşayan Çukurovalı âşıklar ve geleneğe tabi halk şairleri üzerine yapılan çalışmaya bakıl-
dığında; içlerinde Yayladağı'ndan Âşık Ali Yemini ile Kırıkhan'dan Âşık Mehmet Kadersiz
ve Halit Toklucuoğlu'na yer verdiği görülmektedir (Ekmekçi, 2006:577-578).

19-20. asırlarda Hatay'da ozanlık geleneğinin halkasını oluşturan önemli bir yapının ol-
duğu görülmektedir. İşte bu yapı içinde yetişen ozanlar, sözlü şiir geleneğine, Türk müziğine,
Türk edebiyatına, Türk kültürüne önemli eserler kazandırmış, bu coğrafyada Türk kültürel
kimliğinin yaşamasına ve sözlü Türk kültür mirasının günümüze aktarılmasına önemli öl-
çüde vesile olmuşlardır. Hatay'da yaşamış ve yaşamakta olan ve geleneğin yaşatılmasını
sağlayan onlarca ozan bulunmaktadır. Hüseyin Kürşat Türkan, Âşık Duran Bebek'i ele aldığı
çalışmasının Giriş kısmında kimi Hataylı ozanlardan da söz etmiştir. Bunların adları kitapta
yer alışı sırasıyla şöyledir: Âşık Mehmet Askerden, Âşık Ali Avcı, Âşık Bekir Cila, Âşık Hil-
mi Kınalı, Âşık Mehmet Köse, Âşık Mustafa Cengiz, Âşık Ömer Bozdoğan, Âşık Mehmet
Doğan Yusufoglu, Âşık Beyazıd Bestami Yaran, Âşık Emin Can, Âşık Kırac Ata (Ekrem

Kıraç), Âşık Sefil Ali, İlyas Aydın Hacı, Muhittin Alaca, Mustafa Halis (Halis Usta), Sefil Ahmet, Âşık Mustafa İncedil, Sefil Molla, Âşık Kara Mustafa, Âşık Meryem, Âşık Yusuf Doğruer, Âşık İbrahim Er, Kul Mehmet, Âşık Hacı, Âşık Avcı Osman, Âşık Mazlum, Ömer Kasar, Âşık Muştuk Paşa, Âşık Ömer Sayıl, Âşık Hasan, Âşık Kul Celal, Âşık Kamil Sarıateş, Kul Selim ve Âşık Duran Bebek (Türkan, 2017: 27-175).

Yukarda adları verilmiş olan Hataylı âşıkların önemli bir bölümü Kırıkhan ilçesinden, onlardan önemli bir bölümü de Ceylanlı Köyündendir. Yukarda adı belirtilmemiş Hataylı bir ozan daha vardır ki o da Kırıkhan'ın Saylak Köyünden Yahya Şükrü Lelik'tir.

Selam olsun dedem yurdu köyüme

Yağmur yağdı dereleri çoştu mu?

Şimdi cennet gibi bizim oralar

İğde koktu gonca güller açtı mı? (Yakıcı, 2005: 50)

Sonuç

Ozanlık geleneği, başlangıcından günümüze Türk kültür ve edebiyatının oluşumunda önem ve kıymeti bilinen kültür miraslarından biridir. Göç ve diğer sebeplerle yeni coğrafyaların vatan haline dönüşmesi ve anayurt oluşunda dilin çok büyük rolü vardır. Kültürel kimliğin oluşumunda birinci derecede etkili olan dildir. Diller sıradan bir iletişim aracı olarak kullanıldıklarında kalıcılıklarını sürdüremezler. Eğer, şairler, yazarlar, sanatçılar, edebiyatçılar, tarihçiler, siyasetçiler, hukukçular, mühendisler, antropologlar, çalışmalarını kendi diliyle yapmaz, her alanda kendi diliyle eserler bırakmazlarsa; “söz uçar yazı kalır” özlü sözünde olduğu gibi dilleri yok olur. Türkçe bu bakımdan şanslı dillerden biridir. Çünkü yazının kullanılmadığı dönemlerde sözlü gelenek içinde yetişen ozanlar Türk diliyle eserler üretmişler, yazının kullanılmaya başladığı döneme kadar ve sonrasında birçok sözlü ürün ve eserin meydana gelmesini sağlamışlardır. Ozanların diliyle Milattan önceki yıllarda oluşturulup aktarılan ve günümüze kadar ulaşan bu eserlere örnek olarak Yaratılış destanları, Alp Er Tunga Destanı, Oğuz Kağan vd. örnek olarak verilebilir.

Yazının Türkler tarafından kullanıldığı bilinen 5. asırdan günümüze ozanların Türkçe yazdığı birçok ürünün günümüze kadar ulaştığı bilinmektedir. Göktürk Yazıtlarındaki bilinen ilk Türkçe yazılı metinleri oluşturan kişilerden bir olan Yolluğ Tigin'in de bir ozan olduğunu belirten kimi bilim adamları bulunmaktadır. 8-9. asırlarda yazıya aktardıkları şiirleri günümüze kadar ulaşan ozanlar mevcuttur. Bunlardan bazılarının adları şu şekilde sıralanabilir: Aprinçur Tigin, Kul Tarkan, Kalım Keyşi, Asiya Tutung, Çisuya Tutung, Çi-Çi, Ki-Ki vd.

Atayurt olarak kabul ettikleri vatanlarından Anayurt olarak belirginleştirdikleri vatanlarına gelirken belleklerinde sözlü kültür ürünlerini ve ozanlık geleneğini de yeni yurtlarına taşımışlardır. İslam inancıyla birleşerek yeni bir güç kazanan ozanlık geleneği Ahmet Yeseviler, Yunus Emre'ler, Dede Korkutlar, Köroğlular, Âşık Ömerler, Âşık Garipler, Ercişli Emrahlar, Karacaoğlanlar ve daha sonraki asırlarda yüzlercesi yetişen ozanlarla önemini korumuştur. Adları binlerle ifade edilebilecek olan bu ozanlar, Türk dilinde eserler vererek hem Türk kül-

tür hazinesinin zenginleşmesine hem de Türk kimliğini oluşturan ana unsur olan Türkçenin yediden yetmişe aynı coğrafyayı paylaşan insanların belleklerinde ve dillerinde yaşamasına / yaşatılmasına katkı sağlamışlardır.

Coğrafyaların vatan haline dönüşmesinde dilin etkisinin önemli olduğu bilinmektedir. Dilin canlı olarak yaşadığı/ yaşatıldığı kurumlardan biri de halk ozanlığı/ âşıklık geleneğidir. Yüzlerce yıl bulunduğu coğrafyada yaşayan insanların dili, gönlü ve yükselen sesi olan ozanlar Türkçeyle doğumdan ölüme kadarki süre içinde bulunduğu toplumun insanının yaşadıklarını şiirleştirmiş, böylece hem tarihe tanıklık edecek belge ve bilgilerin kalıcılığını sağlamış hem de eserlerini oluşturduğu dil olan Türkçenin daha güçlü biçimde yaşamasına ve gelecek kuşaklara aktarılmasına büyük ölçüde yardımcı olmuştur. Aynı işlevsel yaklaşım Hataylı ozanlar için de geçerlidir. Hataylı ozanlar da yaşadıkları dönemde buldukları bölgenin kültürel zenginliğine katkı sağlayıp kültürel zenginliğini gelecek nesillere aktaracak eserler oluştururken bunlarla Türk kimliğinin yaşatılması ve geleceğe aktarılmasında önemli görevler üstlenmişlerdir.

Hatay ozanlık geleneği içinde tespit edilen 60 kadar ozanın şiirlerine bakıldığında Hatay'da Türk kültürel varlığının yaşaması ve Hatay'ın ebedi bir Türk vatani olarak devamında etkili olan/ olacak birçok esere içinde yer verdiği görülmektedir.

Âşıklık geleneğinin etkili ve güçlü olduğu bölgelerin varlığını belirleyen Türkiye atlasına bakıldığında; geleneğin önemli merkezlerinden Erzurum, Kars, Konya, Kastamonu, İstanbul, Artvin, Ardahan, Osmaniye, Adana gibi Hatay'ın da ayrıcalıklı bir yerinin olduğu fark edilecektir. Bunda sanatçıların dilindeki temiz Türkçenin, kendine özgü sanat yapısı ve Ceylanlı gibi içinde barındırdığı âşık okullarının etkili olduğu, böylece Hatay'ı ozanlık geleneğinin en güçlü illerinden biri haline getirdiği belirgin bir biçimde görülecektir.

Kaynaklar

- Arat, R.R. (1986). *Eski Türk şiiri*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Atsız, N. (1992). *Türk edebiyatı tarihi*. İstanbul: Baysan.
- Bahadır, S. (2016). *Ceylanlı köyü türküleri*. Ankara: Sonçağ.
- Başgöz, İ. (1977). *Karacaoğlan*. İstanbul: Cem.
- Başgöz, İ. (1968). *İzahlı Türk halk edebiyatı antolojisi*. İstanbul: Ararat.
- Ekmekçi, M. (2006). *Yaşayan Çukurovalı âşıklar ve geleneğe tabi halk şairleri antolojisi*. Adana: Adana Kültür Turizm Müdürlüğü.
- Elçin, Ş. (1988). *Akdeniz'de ve Cezayir'de Türk halk şairleri*. (ss. 280). Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü.
- Ergin, M. (2009). *Dede Korkut Kitabı-I*. Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Ergun, S.N. (1948). *Karacaoğlan*. (21. bs.) İstanbul: Maarif Kitaphanesi.
- Evliya Çelebi (1982). *Seyahatnâme (Hatay-Suriye-Lübnan-Filistin)*. (İ. Parmaksızoğlu, Haz.). Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı.
- Helmut de Boor (1981). *Tarihte, efsanede ve kahramanlık destanlarında Attila*. (Y. Önen, Çev.). Ankara: Türk Tarih Kurumu.

- Karaer, M.N. (1980). *Karacaoğlan*. İstanbul: Tercüman 1001 Temel Eser.
- Konyalı, İ.H. (t.y.). *Sefil Molla divanı*. Antakya.
- Köprülü, F. (1986). *Edebiyat araştırmaları*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Köprülü, M. F. (1980), *Türk edebiyatı tarihi*. İstanbul: Ötüken.
- Sakaoğlu, S. (2004). *Karacaoğlan*. Ankara: Akçağ.
- Sakaoğlu, S.- Duymaz, A. (2002). *İslamiyet öncesi Türk destanları*. İstanbul: Ötüken.
- Türkan, H. K.(2017). *Âşık Duran Bebek*. Konya: Kömen.
- Yakıcı, A. (2009). *Ozan dili çevik olur/ Âşık edebiyatı yazıları*. Ankara: Gazi.
- Yakıcı, A. (2005). *Yahya şükrü Lelik-Ceylanıma selam söyle*. Ankara: Tisav.
- Yalman, A.R. (1977). *Cenupta Türkmen oymakları I*. Ankara: Kültür Bakanlığı.
- Yıldırım, D. (1998). *Türk bitiği*. Ankara: Akçağ.



DOI: 10.22559/folklore.1090

folklor/edebiyat, cilt: 25, sayı: 100, 2019/4

Mardin’de Kutsal Mekânlara Bağlı Efsaneler ve Evliya Menkıbelerinin Mitik Temellerinden Günümüz İşlevlerine*

Mythical Roots and Current Functions of the Saint Stories
and Legends Connected to Holy Places in Mardin

Şakire Çelik Balıkcı**

Öz

İnsanlığın inanma ihtiyacından doğan kökleri mitik dönemlere kadar uzanan kutsal değerler, kutsal mekânlar ve keramet ehli olarak görülen veli/evliya tipi Anadolu’nun birçok bölgesinde varlık göstermektedir. Bu inançlar yöreden yöreye bazı değişiklikler içerse de benzer kültür temellerinden beslendiklerinden benzer ihtiyaçlara da cevap verirler. Bu bağlamda çalışmanın konusunu teşkil eden kutsal mekânlar, Mardin özelinde veli tipiyle bağlantılı olarak “yadır”/“türbe” şeklinde adlandırılan veli kişilerin mezarlarının etrafında gelişen rivayetleri kapsamaktadır. Fakat Mardin’de söz konusu veli kültüründen bağımsız olarak da bazı mekânların halk tarafından kutsal kabul edildiği gözlemlenmiştir. Çalışmanın konusunu, söz konusu kutsal mekânlar etrafından oluşan evliya menkıbeleri kadar zamanla kutsallık kazanan mekânlar etrafında oluşan efsaneler de oluşturmaktadır.

Çalışmanın sahasını Mardin il merkezi ve yakın ilçeleri oluşturmaktadır. Saha çalışmasından elde edilen metinlerin bir kısmı katılımcı gözlemci ve gözlemci

* Bu çalışma, 09-13 Mayıs 2018 tarihinde Mardin’de düzenlenen “Uluslararası Bilimsel Araştırmalar Kongresi”nde “Kutsal Mekânlar Etrafında Oluşan Rivayetler: Mardin Örneği” başlıklı bildirisinin genişletilmiş halidir.

** Dr. Öğ. Üyesi. Mardin Artuklu Üniversitesi/ Edebiyat Fakültesi. sakire_86@hotmail.com. sakirebalicki@artuklu.edu.tr . ORCID: 0000-0002-9063-5637.

konumunda tarafımızdan gerçekleştirilmiştir. Bir diğer kısmı da lisans öğrencileri tarafından gerçekleştirilmiş ve tarafıma yazılı olarak iletilmiştir. Çalışmada yer alan metinlerle ilgili gerekli bilgi ve izinler hem kaynak kişi hem de derlemecilerden temin edilmiştir. Derleme metinlerinin altında derlemeci ve kaynak kişi bilgileri mevcuttur. Söz konusu menkıbe ve efsaneler incelendiğinde, bunların eski Türk inanç ve gelenekleriyle temellendiği görülmektedir. Fakat günümüzde bu temellerin, pratikleri gerçekleştiren kaynak kişiler tarafından unutulmuş olduğu tespit edilmektedir. İslam inancı, diğer semavi dinler ve eski Türk inançlarının günümüzde yeni bir boyut kazandığı ve söz konusu kutsal mekânların halkın yine başka bir boyutta manevi ihtiyaçlarını karşıladıkları merkezlere dönüştüğü tespit edilmiştir.

Anahtar sözcükler: *atalar kültü, menkıbe, kutsal mekânlar, Sultan Şeyhmus, Mardin, Mardin türbeleri*

Abstract

Sacred values dating back to the mythic periods are born from humanity's need to believe. Sacred places and saints who are seemed as proprietorship are occurred in many parts of Anatolia. These beliefs change region to region but they are fed from similar culture bases and they contain similar practices and beliefs for responding to the same needs. In this context, sacred places which are the subject of this study named "yatır" have narratives which are occurred around those places. But in Mardin, some sacred places are independet from saint belief and they are consired as sacred by the people of Mardin. All these places have functions like giving healty, curing infertility, protecting from harmful animals, evil spirits and magic, being fertility source.

This study aims to handle the beliefs and narratives which are occured near sacred places "especially Sultan Şeyhmus" with direction of its motifs, functions and culture transmission.

Central Mardin and its nearby district form basis of this research. Some of the texts in this research have been obtained by myself as either observer or participant observer while others were obtained by undergraduate students and sent to me in writing. All the necessary permissions regarding the texts were obtained from both the original sources and the compilers whose contact information were available under the compiled texts.

When the stories and legends in this research are examined, it is seen that they are founded on old Turkish beliefs and traditions. Today, however, these foundations have been long forgotten by the sources who perform the practices. It has also been determined that Islamic faith, other monotheistic religions and old Turkish beliefs have gained new dimensions and these sacred places have been transformed into centers where they meet the sipiritual needs of the people.

Keywords: *cult of ancestors, menkıbe, sacred places, Sultan Sheikhmus, Mardin, Mardin tombs*

Mardin merkez ve yakın çevresinden elde edilen derleme metinlerinin bir kısmı lisans öğrencilerim tarafından elde edilmiş yazılı olarak tarafıma teslim edilmiştir. Hem derlemeciden hem de kaynak kişiden gerekli izinler alındıktan sonra metinler çalışmada kullanılmıştır. Kaynak Kişiler “kk” şeklinde kodlanarak ifade edilmiştir. Ekler kısmında derleme metinleri ve Mardin halkı tarafından en fazla rağbet gören Sultan Şeyhmus türbesi ve Zeynel Abidin türbesine ait fotoğraflar yer almaktadır. Çalışmada kullanılan mekânların fotoğraflarının tamamına yer verilememesinin sebebi makalenin hacmini aşma endişesinden kaynaklanmaktadır.

Çalışma sahası olan Mardin, Türk, Kürt, Arap, Süryani başta olmak üzere birden fazla topluluğa ev sahipliği yapmaktadır. Bu açıdan saha özel bir dokuya sahiptir. Bu çalışmada Müslüman cemaatten elde edilen derleme metinlerine yer verilmiş ve konu bu çerçevede işlenmiştir. Fakat sahada konu ile yapılan çalışmalar arasında yer alan H. Kübra Uygur’un, “Kültürel Doku İçinde Mardin Süryanilerinin Kutsal Mekân Efsaneleri” adlı çalışması konuya Süryani cemaati açısından bakabilmeyi sağlamaktadır.¹

Mardin efsane ve evliya menkıbelerinin mitik temelleri

Mardin sahasından elde edilen derleme metinlerinin omurgasını oluşturan “ermiş”, “veli”, “evliya” olarak adlandırılan inanışın kaynağını İslamiyet öncesinde özellikle Türk mitolojik sisteminde çok önemli bir yer tutan *ölmüş ataları hatırlamak ve onlara kurbanlar sunmak şeklinde yapılan ritüellerde aramak gerekmektedir. Daha çok ataerkil aile tipinin hâkim olduğu toplumların dini inanç sisteminde görülen ilk ölmüş ataların, yaşayan nesle iyiliklerinin veya kötülüklerinin dokunacağı inancı* (Güzel, 2014, s. 122) şeklinde tanımlanabilen “atalar kültürü” Türklerde “mutasavvıf” şeyhler ve tüm evliyaların gördüğü değerlerin temelinde yer alan eski Türk inanışlarının en önemlisidir. Mardin evliya menkıbeleri “atalar kültürü” temelli değerlendirildiğinde; “Hızır”, “ilahi kocalar” ve “pir” motiflerinin “atalar kültürü” inancının bir devamı niteliğinde olduğu ortaya çıkmakta ve bu motiflerin en öne çıkanı Hızır motifi olduğu görülmektedir. Bahaeddin Ögel; Hızır ile ilgili *Anadolu’nun en uzak köylerinde bile, Hızır ile ilgili birçok inanış vardır. Ancak bu inanışlar ile İslâmiyetteki Hızır arasında benzerlikler, çok azdır. Bu bakımdan İslâmiyetten önceki “gök sakallı, ak sakallı kocalar” inanışlarına bakmak gerekmektedir* (Ögel, 2010, ss. 89-99) şeklinde düşünmekte ve bunun Anadolu’da çok yaygın bir inanış olduğuna vurgu yapmaktadır. Yalnız halkın sözlü belleğinde değil edebî sanatlarda da yerini alan Hızır kültürü “destan hikâye ve masallarda âşiklara; zor durumda kalmışlara yardım eden, Dede Korkut’ta ad koyan, Oğuzlara akıl hocalığı yapan, Manas’a yol gösteren, kimi zaman “ak boz atlı” (Ögel, 2010, ss.89-99) pirlere şeklinde yeniden ortaya çıkan inancının, zaman içinde “Hızır”ın yanı sıra “veli”, “evliya” kültürüne de dönüştüğü görülür.

Mardin’de atalar kültürü, Hızır kültürü, pir motifleri ve tasavvufi geleneğin bir tazahürü olan “şeyh” ve “türbe”lerle ilgili inançların en çok öne çıkanı sözlü gelenekte Sultan Şeyhmus olarak bilinen Musa Bin Mahin El Mardini isimli zattır. Abdulkadir Geylani devrinde yaşadığı ve ona intisab ettiğine inanılan Şeyh’in mezarı Mardin- Diyarbakır yolu üzerinde bulunan Sultan Köy’dedir:

Zatın Mardin’de çıkan büyük bir yangını asası ile söndürdüğü, Abdulkadir Geylani Hz’nin. 39 müridiyle birlikte bir gün Mardin’e kendisini ziyarete geldiğinde abdest almak için su bulamaması üzerine Sultan Şeyhmus’un yere asasını vurarak yerden kırk çeşme çıktığı ve bu çeşmelerden akan suyun Zemzem suyu olduğu rivayet edilir (kk1).

Zata atfedilen bir başka rivayet de bugün Mardin’de “İnekler Çarşısı” olarak anılan çarşıda geçmektedir. Rivayeti kk 12’den kısaca özetlemek gerekirse; Sultan Şeyhmus çarşıda gezerken bir kasabın tartıda hile yaptığını fark etmiş. Bunu kasaba söylediğinde kasabın hakareti ile karşılaşmış. Bunun üzerine evliyanın duasıyla çengelde askıda bulunan inek yeniden canlanmış, o gün bugündür çarşının adı “inekler çarşısı” (kk12) olarak anılmaktadır.

Atalar kültü etrafında değerlendirilebilecek bir diğer türbe Şeyh Şaran, Türbesi ve etrafından oluşan rivayetlerdir:

Kayacan Sitesinin üstünde bulunan Şeyh Şaran Dağında bir şeyhin yaşadığı rivayet edilir. Şaran adlı bu evliya dağda yaşar ve bütün ibadetlerini orada yaparmış. Onun bu dağda bir mağarası vardır. Evi geçmişte orasıymış. O gelmeden önce dağda su yokken, muhterem zat geldikten sonra yerin altından su çıkmış. Fakat şu an o su kurumuştur. Günümüzde dileği olan insanlar bu dağa çıkar onun ruhuna dua eder. Hastalar onun mağarasının taşına vücutlarını sürer. Çocuğu olmayan, sınava girecek olanlar, özellikle erkek çocuğu olmayanlar oraya çıkıp dua ederler ve onun ruhunun hala orada olduğuna inanıldığı için mağara önüne su dökerler (kk3).

Bu metinde zatın aslında ölmediğine olan inanış dikkat çekicidir ve atalar kültü inancına paralel olarak eski tarihte ölen ataların ruhlarının insanlar arasında yaşamaya devam ettiği inancıyla benzerlik göstermektedir (Güngör, 2002: 264; Güzel, 2014: 122).

Atalar kültü bağlamında kaynak kişilerden konuyla ilgili elde edilen bilgilere dayanarak kutsal mekânlar ve etrafında oluşan evliya menkıbeleri değerlendirildiğinde “ölmüş ataların yaşayanlara faydasının olması inancı” (Güngör, 2002: 264; Güzel, 2014: 122) na dayanması, halkın istek ve arzularının yerine getirilmesine yardımcı olmaları gibi örnek olma ve olağanüstü vasıflar taşımalarıyla topluma manevi önderlik yapmaya devam ettikleri gözlemlenmektedir.

Mardin’den derlenen ve kutsal mekânlara bağlı anlatıların efsaneleşme sürecinde ise eski atalar kültü inancının harekete geçtiği veya geçirildiği görülmektedir. Araştırmacıların çoğunun tarihî belgelere dayandırdığı anlatıların efsaneleşme süreçleri (Boratav, 2016: 113); “tarihsel nitelik taşıyan olaylar, halkın hayal gücü yardımıyla olağanüstü hayallerle olgunlaşır. Halk, inançların etkisi altında, tarihle ilgili olayları idealize ederek masallaştırır (Karaalioğlu, 1975: 99) şeklinde gerçekleşir. Efsane türünün özellikleri arasında en önemlileri

1. belli bir anlatım planının olmaması,
2. belli bir yere, kişiye ve belli bir zamana bağlı olarak anlatılmamalarının yanında
3. temelinde inanç özelliğinin yatması (Boratav, 2016: 111) olarak bilinir.

Bu özelliklerin Mardin’de anlatılan evliya kerametleri için de söz konusu olduğu görülmektedir. Nitekim Sultan Şeyhmusla ilgili anlatılan rivayetler, Mardin’deki çarşıya *İnekler Çarşısı* adının verilmesi (kk12), türbenin etrafındaki Şeyhan bölgesinin ismini alma süreci ve bu bölgede oluşan kaynak sularının izahı (kk14), Mardin Kalesinin Hızır’ın mekânı olarak zikredilmesi (kk16), Zinciriye Medresesinin adını alışı (kk5), Kasımiye Medresesi etrafında oluşan anlatılar (kk4), Nusaybin’deki Nohut Ziyaretine neden bu ismin verildiğinin (kk8) ifade edilmesi gibi rivayetler de bu sürecin

- kişi, yer ve olaylar hakkında anlatılması,
- anlatılanların inandırıcılık özelliklerinin olması,

-genellikle kişi ve olaylarda olağanüstü olma özelliği görülmesi, (Artun, 2004: 94)

-anlatının belirli bir şekillerinin olmaması (Boratav, 2016: 112) şeklindeki dört temel özelliğe uyduğu anlaşılmaktadır.

Mardin’de kutsal mekânlar etrafında oluşan rivayetlerin bazılarının arkaik dönemlerden izler taşıması, söz konusu anlatıların *veli kültü ve kutsal mağara* (Akyüz, 2017: 160-162) inançlarıyla da bağlantılı olduğunu göstermektedir. “Kutsal mağara doğrudan mitolojik ana mitiyle ilgili olmakla birlikte anaerkil döneme ait bir kült olup ataerkil dönemin başlamasıyla, eril bir nitelik göstermiştir. Sebebi ise doğum ve aybaşı halleri nedeniyle kadınların üstün cins olarak kabul edilmesidir. Erken dönemde kadınların yarattıkları mitik sembollerden biri de mağara kültürüdür” (Çobanoğlu, 2012: 982). Doğal sığınak yerleri olan mağaralar, ilk insanların yaşayış yerleri, dinî ayinlerin yapıldığı kutsal yerler olarak da karşımıza çıkmakta olup (Bayat, 2007: 33) o dönemde hükümdarların katılımı ile gerçekleştirilen atalar kültürüne kurban sunmanın kutsal bilinen mağaralarda yapılması ise mitolojik şuurda mağaranın ruhlar dünyası ile sınır oluşturduğu inancını beraberinde getirmiştir. Ayrıca mağara, gizli, saklı dünya ile insanların yaşadığı âlem arasında bir geçit görevi üstlenmiştir (Bayat, 2007: 33). Kısacası mağara önce *Mitolojik Ana Kültü* ile daha sonra kadınların ve çocukların hamisi olan Umay kültü ile (Bayat, 2007: 33) ve o son olarak da ataerkil dönemin etkisiyle veli kültü ile bağlantılıdır. Bu açıdan bakıldığında doğurganlık, bolluk bereket için edilen duaların mekânı olmaya devam etmesi yanında mitik dönemden kalma izleri yansıtması bakımından Şeyh Na’kit Türbesi ve etrafında oluşan menkıbeler buna örnek teşkil etmektedir (kk3).

Makalenin konusunu teşkil eden mekânlara ait anlatıların bir kısmında ise temelinde kutsallık olmamakla birlikte gerek mekânın gerekse mekâna bağlı anlatının zaman içinde bu özelliği kazandığı veya kazanmaya yüz tuttuğu görülmektedir. Bir başka ifadeyle keramet ehli kişilere bağlı olarak ortaya çıkan türbelere ek olarak ilk kuruldukları dönemde herhangi bir kutsiyet içermemekle birlikte daha sonraları halk tarafından benimsenmiş ve kutsal mekân denilince akla gelen mekânlar arasında muhakkak zikredilen Şifalı Çeşme, Zinciriye ve Kasımiye Medreseleri de etraflarında oluşan rivayetler bu açıdan dikkat çekicidir. Özellikle Kasımiye Medresesi ile ilgili sözlü kaynaklardan elde edilen derlemelerde;

Allah yolunda, iyi bir zat olan Kemal Paşanın öldürülmesi sonucu doğan rivayetler halk arasında yaşamaktadır. Askeriyede Paşa olan Kemal Paşa'nın, İngiliz ve Fransızların askeriyeye baskın yapmasıyla bir savaş başlar fakat Kemal Paşa öldürülmüştür ve kanı duvara fıskırmıştır. Suyun duvara atılmasıyla kan izlerinin hala belli olduğu rivayet edilir (Kk4) ifadeleri yer almaktadır.

Bir başka anlatıda ise Mardin’in meşhur Zinciriye Medresenin içindeki suyun, insanın anne rahminden ölümüne kadar insan hayatını simgelediği şeklindeki (kk5) gerçeklik barındıran inancın zamanla mistik bir boyuta dönüştüğü görülmektedir.

Mardin örneğinde ortaya çıkan evliya menkıbeleriyle kutsal mekân efsanelerinin “tarihî yaşam öyküleri ve içinde buldukları olaylara olağanüstülüklerin eklenmesiyle oluşması” kadar halkın manevi ve kültürel dünyasına bazı katkılar yapması da dikkati çeken hususlardan birisidir. Söz konusu anlatıların canlılığını hala koruması, sık sık anlatılması, turistik ve eğitim maksatlı gezilerin bu mekânlara yapılması da efsaneleşme sürecini hızlandıran ve güçlendiren özelliklerin başında gelmektedir.

Mardin efsane ve evliya menkıbelerinin günümüz işlevleri

Temsilcileri arasında Bronislaw K. Malinowski, Franz Boas, Margerat ve Mellville Herkovits ve Ruth Benedict gibi ünlü antropologların bulunduğu işlevsel halkbilimi yöntemi (Oğuz vd., 2015: 83) halkbilim çalışmalarını metin merkezli değil metnin dışındaki özellikleri yönüyle de ele almayı hedefleyen bir kuram olması açısından önemli ve öncü bir yaklaşımdır.

İşlev yönteminin hareket noktası halk edebiyatı yaratmalarının metinleri değil, bu metinlerin oluşturuldukları, yaratıldıkları ve yeniden yaratılıp nakledildikleri bağlamdır. İşte bu noktada bir halk edebiyatı yaratmasının anlatılması veya sergilenmesindeki temel neden, anlatıcı veya icracının onu yaratması, aktarma ve kullanma nedenleri, dinleyicilerin o yaratmayı dinleme, anlama ve kullanma nedenleri ile anlatımın aktarıldığı çevre yani dinleyici-anlatıcı ve aktarım ortamı gibi nedenler işlevsel halkbilimi yönteminin temel sorunlarını oluşturmaktadır (Oğuz vd., 2015: 87). William R. Bascom halk bilgisi ürünlerinin işlevlerini en basit şekliyle şöyle açıklamıştır: 1. Eğlenme, Eğlendirme ve Hoşça Vakit Geçirme İşlevi, 2. Toplumsal Kurumlara ve Törenlere Destek Verme İşlevi, 3. Eğitim ve Kültürün Genç Kuşaklara Aktarılması İşlevi, 4. Toplumsal ve Kişisel Baskılardan Kurtulma İşlevi (Bascom, 1954: 333-349).

Çalışmanın konusunu teşkil eden menkıbeler, işlev teorisi açısından değerlendirilecek olduğunda Ahmet Yaşar Ocak'ın Hızır Kültünü tasavvufi arka planına ek olarak kültü, halk inançlarına göre işlevleri açısından ele alması örnek inceleme olarak karşımıza çıkar. Ocak (2007), Hızır kültünü işlevleri açısından ele aldığı halkın kendi inanç mantığına göre bir Hızır imgesi oluşturduğunu ve ona bir takım işlevler yüklediğini ifade etmiştir. Bunlar arasından en belirgin olanının ise Hızır denilince ilk akla gelen işlevin “zor durumda kalana yardım ve felaketten kurtarma” (109-113) olduğunu, “iyileri mükâfatlandırıp kötülerini cezalandırmak, bereket ve bolluğa kavuşturma, savaşlarda yardım etme” (Ocak, 2007: 113-118) işlevlerinin de buna eklenebileceğini belirtmiştir.

Mardin'den derlenen evliya ve kutsal mekânlara bağlı anlatılarda belli başlı altı işlev olduğu görülmektedir:

1. Öğrenme:

Hangi nedenle olursa olsun söz konusu anlatıların nakli dinleyenlerin bu konudaki eksikliğini tamamlayan, çevresini tanınmasını sağlayan bir özellik göstermektedir. Çalışmanın konusunu teşkil eden metinlerin tamamı, dinleyicilerin konu hakkındaki eksik bilgilerini giderme işlevini yerine getirmektedir.

2. Toplumsal kurumlara ve törenlere destek verme:

Sözü edilen anlatılar kişinin kutsal mekânları ziyareti sırasında o toplumda geçerli olan dua, adak, kurban, toplu ibadet gibi ritüelleri yerine getirmesine, zaman içinde aile bireylerine-yakınlarına ön ayak olarak anlatı ve ritüellerin gelecek kuşaklara taşınmasına yol açar.

3. Arzu ve istekleri karşılamada aracı olma:

Ziyaretçinin kutsal mekâna gidişinde bir takım beklentiler taşıması menkıbe ve kutsal mekâna bağlı anlatıların bir başka işlevini oluşturur. Yatır-türbe olarak adlandırılan mekânlara giden ziyaretçilerin bazıları bu tür ziyaretleri *hastaları iyileştirme, çocuk sahibi olma, erkek çocuk sahibi olma, eş bulma, zehirli hayvanlardan korunma, ev sahibi olma* nedeniyle gerçekleştirdikleri kk2, kk3, kk5, kk6, kk8, kk9, kk11, kk13 no'lu kaynak kişiler tarafından ifade edilmiştir.

4. Rol-model edinme

Üzerinde çalışılan anlatılar “rol-model edinme” açısından ele alındığında dinleyen veya ziyaret eden kişi, türbede yatan veya anlatının merkezindeki kişiyi kendine rol-model edinebilir; davranışlarını yeniden gözden geçirebilir. Bunun sonucunda kişinin (varsa) toplumca hoş karşılanmayan tutum ve davranışlarını bıraktığı, alışkanlıklarından vaz geçtiği söz konusu olabilir. Mardin’in kültürel dokusu düşünüldüğünde Hızır kültü bunun en çarpıcı örneğini oluşturmaktadır.

5. Kültürel turizme destek verme

Bugün turizm denilince yalnız akla deniz-doğa turizmi gelmediği bunun yanı sıra kültürel turizm (Emekli, 2006) denilen olgunun da artık ülkemizin bir gerçeği olduğu bilinmektedir. Mardin örneklerinde olduğu gibi kutsal mekânlar ve bunlara bağlı anlatıların bölge turizmine destek vermesi söz konusudur. Mardin’de Sultan Şeyhmus türbesinin Türkiye’nin dört bir yanından ziyaretçi akınına uğramasının gözlemlenmesi bu işleve örnek gösterilebilir.

Sonuç

Evliya kültürleri ve rivayetleri tarih öncesi dönemden, Anadolu’nun İslamlaşmasında son derece önemli bir yere sahip tasavvufi geleneğe sahip olup günümüze kadar varlığını sürdürmektedir. Söz konusu bu anlatılar, toplumsal kurumları düzenlemekte, veli kişileri örnek alan nesilleri yetiştirmeye yardımcı olmakta, halkın olağanüstülüklerle ihtiyaç duyan yaşantısına destek vermekte, inanma ihtiyacını pekiştirmekte aynı zamanda halkın dert ve ihtiyaçlarını aktardığı mekanizmalar olmaları dolayısıyla bir nevi terapi görevini de üstlenmektedirler. Mardin ve çevresinde oluşan evliya mitleri ve ritüeller; yukarıda sayılan tüm işlevlere uymakta ve varlığını canlı bir şekilde korumaktadır. Zikredilmesi gereken bir başka önemli nokta ise bir topluluğun bazı mekânları kutsal kabul etmesi için dinî hüviyet taşımasının zorunlu olmadığı gerçeğidir. Halkın sevdiği kişilere veya kurumlara kutsallık yükleyebildiği âşıkların mezarları ve medreseler gibi önemli eğitim kurumlarının da kutsal mekânlar olarak kabul edildiği gerçeğinde yatmaktadır. Buna en güzel örnek ise meydana şifalı çeşme, Kasımiye, Zinciriye Medreseleri ve Hızır’ın mekânı olduğu düşünülen Mardin Kalesi’dir.

Mardin’den edilen derlemeler neticesinde varılan sonuçlar değerlendirildiğinde ister kutsal mekânlar isterse efsaneleşme sürecini tamamlamış ancak kutsal olmayan mekânlar olsun halkın günlük yaşantısında önemli rol oynayan ve yukarıda ifade edilen pek çok işleve sahiptir. Mardin halkı ve Mardin’e ziyaret veya turizm amacıyla gelen ziyaretçilerin de söz konusu mekânlar ve onların hikâyelerine ilgisi canlıdır. Bir anlamda halkın manevî duyguları üzerinde bu derece etkili olan bu inançları “batıl” olarak değil eski inanç ve geleneklerin izlerini taşıyan, hem sözlü kültüre hem de günlük halk yaşantısına katkıları olan anlatılar olarak değerlendirmek mümkündür.

Notlar

- 1 Konuyla ilgili sahada yapılan Nuriye Sancak’a ait “Mardin Efsaneleri” adlı yüksek lisans tezi ve H. Yeşilmen’in “Anlam ve Değer Bağlamında Halk İnançları ve Ziyaret Mekânlarının İşlevselliği” isimli çalışmalarına bakılabilir.

Kaynaklar

- Akyüz, Ç. (2017). Dağ, su ve mağara kültürleri bağlamında Ankara Hüseyin Gazi Türbesi. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, ss. 151-171.
- Artun, E. (2004). *Anonim Türk halk edebiyatı nesri*. ss. 238. İstanbul: Kitabevi.
- Bascom, W. (1954). Four functions folklore *Journal of American Folklore*. (67. Cilt). ss.333-349.
- Bayat, F. (2007). *Türk mitolojik sistemi 2, (Kutsal dişi, mitolojik ana, Umay paradigmasında ilkel mitolojik kategoriler; iyeler ve demonoloji)*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Boratav, P. N. (2016). *100 soruda Türk halk edebiyatı*. Ankara: BilgeSu.
- Çobanoğlu, Ö. (2012). Türk mitolojisinde al dini ve okra ilişkisi. S. 38. ICANAS *Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi: Tarih ve Medeniyet Tarihi*. (2. cilt, ss. 981-986). Ankara: AYK.
- Emekli, G. (2006). Coğrafya, kültür ve turizm: Kültürel turizm. *Ege Coğrafya Dergisi*, S. 15, ss. 51-59.
- Güngör, Harun (2002), *Eski Türklerde din ve düşünce, Türkler*. (3. cilt). Ankara: Yeni Türkiye.
- Güzel, A. (2014). *Dinî tasavvufî Türk edebiyatı el kitabı*. Ankara: Akçağ.
- Karaaliçoğlu, S. K. (1975). *Edebiyat terimleri kılavuzu*. İstanbul: İnkılap ve Aka.
- Ocak, A. Y. (2007). *İslam-Türk inançlarında Hızır yahut Hızır-İlyas kültürü*. İstanbul: Kabalıcı.
- Oğuz, Ö. Ekici, M., Aça, M. Düzgün, D., Akarpınar, P., Arslan, M., Yılmaz, M., Eker, Öğüt, G., Özkan, T. (2015). *Türk halk edebiyatı el kitabı*. (12. bs.) Ankara: Grafiker.
- Ögel, B. (2010). *Türk mitolojisi II*. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Türk Tarih Kurumu. VII. Dizi.-102a3.
- Sancak, N. (2008). *Mardin efsaneleri*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Sakarya Üniversitesi, Sakarya. Veri tabanından erişildi.
- Uygur, H.K. (2015). *Kültürel doku içinde Mardin Süryanilerinin kutsal mekân efsaneleri*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Hacettepe Üniversitesi, Ankara.
- Yeşilmen, H. (2018). Anlam ve değer bağlamında halk inançları ve ziyaret mekânlarının işlevselliği. *Artuklu Akademi Dergisi*, (C.5). S.2 ss. 251-269.

Sözlü Kaynaklar

- KK1 İsmi vermek istemiyor. 1982 Mardin, mesleğini belirtmek istemiyor.
- KK2 S. P. 1997 Mardin, öğrenci.
- KK3 E. M, 1972, Mardin Merkez, ev hanımı
- KK4 A. Y, 1970, Mardin, tekniker.
- KK5 H. D, 1999, Mardin, öğrenci
- KK6 A. S, 1982, Mardin, esnaf
- KK7 Ş. Y, 1980, Mardin, ev hanımı
- KK8 G. A, 1982, Nusaybin, ev hanımı,
- KK9 N. G, 1943, Nusaybin, çiftçi,
- KK10 M. D.1949, Nusaybin, ev hanımı,
- KK11 F. Ö, 1933, Nusaybin, ev hanımı.(çiftçi)
- KK12 M. D, 1936 Sultan Köy, emekli (hizmetli)
- KK13 S. D, 1941, Sultan Köy, gönüllü olarak türbede çalışıyor.
- KK14 H. A, Soyadını vermek istemedi. 1929, Sultan Köy, emekli.
- KK15 C. Ö, 1971 Mardin, boyacı.
- KK16 H. H. 1963 Mardin, ev hanımı .

Ekler 1

Metin 1: Şeyh Şarran

Kayacan Sitesinin üstünde bulunan Şeyh Şa'ran dağında bir şeyh bulunurdu. Adı Şarranmış. Dağda yaşar ve bütün ibadetlerini orada yaparmış. Onun bu dağda bir mağarası vardı. Evi orasıymış. O gelmeden önce dağda su yokken o geldikten sonra yerin altından su çıkmış. Fakat şu an o su kurumuştur. Günümüzde dileği olan insanlar bu dağa çıkar onun ruhuna dua eder. Hastalar onun mağarasının taşına vücutlarını sürer. çocuğu olmayan, sınava girecek olanlar, özellikle erkek çocuğu olmayanlar oraya çıkıp dua ederler ve onun ruhunun orada olduğuna inanıldığı için mağara önüne su dökerler. Onun ölmediğine de inanılır. Bazı kişilerin onu gördüğü söylenir. (Kk3, Emine Mungan, 46, Ev Hanımı)

Derleme Tarihi, Mayıs, 2017. Derleyen Hayriye Sema Mungan.

Metin 2: Meydandaki Şifalı Çeşme

Mardin'in meydanında şifalı olduğu söylenen bir çeşme vardır. Egzema, sedef, ciltte çıkan lekelerle karşı çeşmeye gidip çocuklarını yıkıyorlar. Çeşme gün geçtikte azalmaya başlamıştır. Damla damla akmaktadır. İnsanlar o suyu kovalar ile evlerine taşırlar. Suyu hiçbir ısıtma vb gibi hiçbir işlem yapılmaz. İnsanlar suyu çeşmeden doldurdukları gibi eve gidip yıkıyorlar ve bu suyun hastalıklara iyi geldiğini söylüyorlar. Mardin halkı bu çeşmeden çok memnun fakat gün geçtikte su tükeniyor. Ayrıca bu suyun kaynağı bilinmiyor. Nerden geldiği hakkında hiçbir bilgi yoktur (KK6, Menekşe Balıbey).

Derleme Tarihi, Mayıs, 2017. Menekşe Balıbey tarafından yazılı olarak elde edilmiş bir metindir.

Metin3: Zinciriye Medresesi

Bir efsaneye göre Mardin'in aşırı sıcak iklimi nedeniyle kenti akrep ve yılanlar basmış. Mardin halkı da bu akrep ve yılanlardan korunmak için iki tane zincire büyü yapmışlar ve bunlardan birini Ulu Camii'nin minaresine diğerini de Zinciriye Medresesi'nin kubbesine asmışlar. Hatta medresenin adının da buradan geldiğine inanılır. Yıllar içinde bu zincirlerden biri kayboluyor. Bunun yılanlar için yapılan büyülü zincir olduğu söylenir. Hatta şu an Mardin'de akrep yok denecek kadar az olmasına rağmen yılan çok bulunur (KK5).

Derleme Tarihi: Nisan, 2017,

Metin3: Yedi Kız Kardeşin Türbesi

Mardin'in Dara köyünde yedi tane kız kardeşin türbesi yan yanadır. Derler ki bu yedi kız kardeş, hiç evlenmemişler ve vefat ettiklerinde hepsinin mezarı yan yana yapılmış. Rivayet edilir ki hamile kalmak isteyen kadınlar bu mezarların olduğu yere gelip mezarların üzerinden atırlarmış. Daha sonra da bu mezarlardan bir avuç toprak alırlar ve eve gidip banyo yaparlarmış, çocuk sahibi olmak umuduyla (KK2).

Derleme Tarihi: Nisan 2017,

Metin3 : Şeyh Mehmet Na'kit Türbesi

Bu şeyhin türbesi Dara köyü ile Yardere köyü arasında olup bir dağın aşağısındadır. Bu türbe bahçelerin ve yüksek bir dağın en aşağısındadır. Dağın en tepesinde, aslında türbelerin sahibinin yaşarken ibadet ettiği yer vardır. Aşağıdan bakıldığı zaman böyle küçücük bir şey görülür. Yukarıya çıkıldığında içeriye eğilerek girebilir insan ancak... Bunun sebebinin saygı-

dan ötürü olduğu söylenir ve bu yüzden giriş çok alçak yapılmıştır. İçeriye girdiğinizde böyle büyük bir kayanın altı oyulmuştur ve onun ibadet yeri olduğu düşünülür. En can alıcı noktası da şudur ki şeyhin ölümünden sonra onu ziyarete gelenler orada kurbanlar keseler ve bunu hakkıyla yerine getirebilmek için dağın en tepesine çıkıp yemek yaparlarmış. Bunu ölen şeyhe saygı için yaparlarmış. Yine bir keresinde yemek yapacakken dağın içi yemek dolu kazanları aşağıya yuvarlanmış ve kazanı almaya indiklerinde bir de bakarlarmış ki kazadan bir lokma yemek bile düşmemiş. O saatten sonra da yemekleri her zaman aşağıda yapmaya başlamışlar. Türbesi de aşağıdadır fakat ibadet yeri ise dağın tepesindedir (KK2).

Derleme Tarihi: Ocak, 2018,

Metin4: Kasimiye Medresesi

Allah yolunda, iyi bir zat olan Kemal Paşanın öldürülmesi sonucu doğan rivayetler vardır. Askeriyede Paşa olan Kemal Paşa'nın, İngiliz ve Fransızların askeriyeye baskın yapmasıyla bir savaş başlar fakat Kemal Paşa öldürülmüştür ve kanı duvara fişkırmıştır. Suyun duvara atılmasıyla kan izlerinin hala belli olduğu rivayet edilir. Diğer bir anlatısında medresenin içindeki suyun da insanın anne rahminden ölümüne kadar insan hayatını simgelemektedir (KK4).

Derleme Tarihi: Ocak, 2018

Metin5 0 Araba Mezarı

Dara köyünde bulunan bir türbe vardır. Adı Araba Mezarı. Rivayete göre burada genç bir kız yaşamış. Genç kız, tırnağının kenarındaki et parçasını söküp atmış ve ölmüştür. Ve derler ki; oraya giden genç kızların duaları kabul olunur. Köylülerden birinin ise onu ceviz çalmaya giderken beyaz bir elbise için de karşısında bulduğunu söylemesi ise başka bir rivayettir (KK7).

Derleme Tarihi: Mayıs, 2017.

Metin6: Zinciriye Medresesi

Asıl adı Sultan İsa Medresesi olan bu yapı halk arasında Zinciriye diye anılır. Bunun sebebi ise rivayetlere göre şöyledir: Önceleri iki bölümden oluşan minarelerin arasına daha sonra zincir geçirilmiştir. Aynı zamanda bu medresenin içinde bulunan suyun Kasımıyedeki gibi insan hayatını temsil ettiği söylenir. Üç bölümden oluşan bu havuz, önce doğum sonra hayatın orta dönemini en son ise ölümü sembolize ettiğine inanılır (KK5).

Derleme Tarihi: Mayıs, 2017.

Metin7: Nohut Ziyareti

Rivayetlere göre Seyit olan kişi tarlada öldürülmüş. Kanı kaldığı yerde tarlayı sürmek istemişler ama traktör tarlayı biçememiş. Tarla sahibi tarafında duvar örülmüş içine kubbe yapmış. Rivayetlere göre birilerinin rüyasına girmiş. Leblebi haşlasınlar getirip çocuklara dağıtılmasını istemiş yılın her günü gidebilirmiş. Belli bir günü yokmuş yerini sordüğümüzda yerin kaldırıldığı kentsel dönüşüm olduğunda yıkılmış. Ziyarete gelenler nohut'u haşlarlar götürüp insanlara çocuklara dağıtırlar ziyaretin çevresinde ziyaretin çevresinde dolanırlar dua edilir. Yasinler okunur. Ziyarete giden insanlar onu Allah'ın vekili olarak görmüşler. Bu sebepten ötürü ziyarete dua ederler. Çocuğu olmayan kadın çocuk ister, evi olmayan ev, genç kızlar hayırlı bir eş ister. Anneler çocuklara hayırlı kismetler isterler. Çocuğu olmayan kadın üstünde atlar duasına kabul olduğunda çocuğun olacağına inanır (KK8).

Derleme Tarihi: Mayıs, 2018. Merdihan Ayhan tarafından derlenmiştir.

Metin8: Şeyh Abdulhadi

Büyük harp olan yıllarda insanlar kendi memleketlerine gidememişler burada ölmüşler. Bu kişilerin ermiş kişiler olduğunu Nusaybin’de bulunan seyit soyundan gelenlerin birinin rüyasına girmesiyle öğrenmişler. Nisanın 15.de imam cemaate bir gün önceden haber verir. Ziyarete gidileceğinde tüm köylü istediği yemeği götürebilir ama daha çok et ve bulgur götürülür. Ziyarete uzun sofralar kurulur. Yemekler yenilir. Dualar edilir ve ziyaret bu şekilde biter. 7 defa ziyaretin etrafında dönerler ama bu adet şimdi kaldırılır. Şeyh Abdulhadi’nin yanında bir dut ağacı var ve köylü onun meyvesinden tadar duasını yaparmış. Ayrıca o ağaca dilek bezi bağlanırmış. Çocuğu olmayan kadınlar da ağaca kumaştan beşik yapar ve beşiğe bir taş koyarmış daha sonra çocuğu oluyormuş.

Birçok kerametleri var olduğunu söylediler. Bunlardan biri şöyle başlıyor Hanife Ayhan adlı kişi rüyasında 3 kişiyi görür. Rüyada yanlarına gider tanıdığı olan Şeyh Abdülhadiye şöyle der: “Ben seni tanıyorum bu diğer zaddar kim” o da cevap verir: “Biri Hacı Hızır diğeri ise Şeyh Abdulkadiri Geylani diye tanıtır. Hanife kadın onlara sorar niye geldiniz, niçin buradasınız demiş. Biz bu köyün koruyucuları. Ulu zat: Siz nasıl koruyucunuz der. Zamanında 7 köy birleşip köyü katletmeye gelmişler. O büyük baskından koruduk sizi. Köyün tavuğu bile zarar görmedi. Köylülerin hepsi kendi evlerine kapanmış kendilerinin dışında herkesin öldüğünü düşünmüşler ama sabah kalktıklarında kimseye bir zarar gelmediğini görmüşler.

Ziyaretin diğer kerâmetleri ise yolları üzerine ev yapanların rüyalarına girmeleri. Yeni ev yapanların rüyalarına girip onları uyarıyorlar, yolunuzu kesmeyin, yolunuzun üzerine ev yapmayın. Şeyhi dinlemeyip ev yapmaya devam edenler evlerinden hayır görmüyorlar, hastalanıyorlar, evlerinde huzursuzluk çıkıyor.

Köyde bir başka ziyaretin ortaya çıkması ise 4 yıl öncesine dayanmaktadır. Bu ziyaretin ortaya çıkması Filiz isimli bir kişinin rüyasına girmesine dayanmaktadır. Rüyada şeyh Filiz’e senin yengen hamiledir. Allah ona bir erkek evlat verecek onun adını Mehmet Ali koyacaksınız demiş. Bu yıl kuraklık yaşanması ihtimaline karşılık köyün cemaati imamla birlikte ziyaretin bulunduğu yere yağmur duasına çıkmış ve dua sonunda bol bol yağmur yağmış (KK9).

Derleme Tarihi: Mart, 2018. Merdihan Ayhan tarafından derlenmiştir.

Metin9: Cin Tepesi

Mir Osman bu ziyaretin içindeymiş. Devlet tarafından bu türbe araştırılmış ve içinde süs eşyaları bulunmuş hazineler bulunmuş ve iki defa yıkılmış. Ziyaretin birden fazla adı vardır. Ziyaretin Kürtçe adı Gir Navas Arapça adı Abu Navas Türkçe adı Cin Tepesi denir. Ziyarete cinler ve evliyalarda olduğu söyleniyor. Ziyaretin belirli bir ayı yoktur. Ama onun özel günü vardır. Salı gecesi orada yatmak ve Çarşamba günü sabah da yemekler yapılır ve yenir. Bütün yemekler yapılıp yenilebilir ama asıl olmazsa olmaz yemeği un, su, maya ve tuzdan yapılan yumuşak kıvamlı bir hamur yapılıp ve mayalanmaya bırakılır. Mayalandıktan sonra önceden ısıtılmış saçın üstünde kepeyle dökülür ve saçta dağıtılır. Önlü arkalı pişirilir. Geniş bir tepsiye parçalar şeklinde bırakılır üzerine biraz sulandırılmış pekmez dökülür ve cevizle süslenir.

Ziyarete dua edilirken yapılması gerekenler ziyaretin etrafında 7 kere dönülmesi ve Salı gecesi orada yatılması gerekir. Sonrasında bisküvi, çikolata ve şekerleme gibi yiyecekler çocuklara dağıtılır. Ancak uyulması gereken en önemli kural Fatiha’nın okunmasıdır. Çünkü orada yalnızca evliyalarda yok aynı zamanda cinlerde vardır. Fatiha okununca cinler kaçar.

Kerametleri: Ziyarete hasta olan insanlar gelir. Felç, sakat, kriz geçiren, sara hastalığı geçiren, en çok da deli olan insanlar gelir. Bazı insanlar türbenin adını hiç bilmeden rüyalarında türbeyi görüp Gir Navas adını duyduklarını ve araştırıp bu ziyarete geldiklerini ifade etmişlerdir. Bu ziyarete gelen kişiler yanlarında bebek tulumu getirmişler ve eğer çocukları olursa bu tulumu giydireceklerini belirtmişlerdir (KK11).

Derleme Tarihi: Mart, 2018. Merdihan Ayhan tarafından derlenmiştir.

Metin10: Selman-ı Pak Türbesi

Selman-ı Pak Nusaybin’de ilk ibadetini yapmış 100 ile 200 yılları arasında Nusaybin’de kalmış Mor Yakup Selman-ı Pak yakın arkadaşıymış. Mor Yakup İslam henüz yeni yayılmaya başladığı için kâfir milletten çekindiği için ibadetini akşamları yaparmış. Savaşlar ağırlaştığında Mor Yakup Selman-ı Pak’a eğer ölürsem burada kalma gideceğin yön kible yönü olsun demiş. Mor Yakup daha sonra harpte ölmüş. Selman-ı Pak onun tavsiyesini dinlemiş. Nusaybin’den ayrılmış yolda kâfirler onu yakalamışlar Krallarına götürmüşler. Krala şöyle demiş. Biz sana bir Müslüman getirdik, kendi ellerinde başını kesersin diye onu öldürmedik. Kral yerinden kalkar onun başını kesmek için elini kaldırır ama içine bir ürperti gelir ve korkusundan onu öldüremez ve onu esir eder. Selman-ı Pak su almak için kuyuya gider. Oradan geçen bir kervanla karşılaşır. Kervana nereye gideceksiniz der. Kervan biz Medine tarafına gidiyoruz der. Selman-ı Pak onlara kendisini de oraya götürmeleri için yalvarır. Kervan sahibi bizimle gelersen kral hepimizi öldürür der. Sen bizi geriden takip et daha sonra bize katılırsın der. Kral durumu öğrenir ve askerlerine onları yakalamasını emreder. Bu esnada Allah-u Teala Hz. Muhammed’e Cebrail ile Vahiy gönderir. Benim kulum bana yetişmek için eziyet çekiyor Selman-ı Pak’i kurtarın kralın elinden krala ne isterse verin vahyini göndermiş. Hz. Muhammed eshabını alır ve kralın yanına gider. Biz senden Selman-ı Pak’i istiyoruz. Onun karşılığında ne istiyorsanız sana veririz demiş. Altın, gümüş, para ne istersen veririz demişler. Kral ben bunlardan hiçbirini istemiyorum ama bir şartım var demiş. Onu yerine getirirseniz Selman-ı Pak’i size veririm. Hz. Muhammed bu şartın ne olduğunu sormuş.

Kral şimdi size boş bir arazi vereceğim, içine hurma ağaçları dikeceksiniz. Ertesi gün ağaçlar büyümüş ve meyve vermiş olacaklar. Bunlar gerçekleşirse Selman-ı Pak’i ancak o zaman size veririm demiş. Hz. Muhammed ashabını alır dua eder. Allah’ım benim ne gücüm ne de kudretim var, bana kuvvet ver demiş. Duasından sonra Cebrail’den vahiy gelir. Gidin ekin bahçeyi der. Boş araziye giderler. Hz. Muhammed ile ashabı Hz. Muhammed hepsini kendi elleriyle eker. Salavat eşliğinde Gece yarısı Hz. Muhammed dua eder. Duasını Allah kabul eder. Cebrail’e vahiy gönderir. Cebrail müjdeyi verir. Ya Hz. Muhammed bahçen mükemmeldir üzülme der. Hz. Muhammed Kral’la birlikte giderler ettikleri o boş arazide bir de ne görsünler yemyeşil ağaçlar meyvelerle dolu hayret kalmışlar orada kral ile yanındakiler herkes secde ederler. Müslüman olurlar. Kral şöyle der: Eğer bir din varsa o da Muhammed’in dinidir der. Hz. Muhammed Selman-ı Pak’ı alır Medine’ye götürür. Ashabına şöyle der: “Selman-ı Pak benim ailemden biridir. Onun için Selman-ı Pak diyorum Pak’ın anlamı güzel, temiz, iyi demektir. Selman-ı Pak Hz. Muhammed’in evinde ölünceye kadar kalır. Selman-ı Pak vefat ettiğinde üç tabut yaparlar biri Medine’de kalır, bir tanesi de Nusaybin’e getirilir. Her üç tabutun içine de açıp bakarlar üçünün de içi doludur.

Ziyarete her gün gidilebilir ama en önemli gün Cuma günüdür. Herkes getirdiği gofret, çikolata, şekerleme gibi şeyleri ortaya boşaltırlar. Mevlid okunur sonra Cuma hutbesi bittikten sonra namazlar kılınır. Şekerlemeler sonra dağıtılır dualar edilir ve ayrılırlar (KK10).

Derleme Tarihi: Şubat, 2018. Merdihan Ayhan tarafından derlenmiştir.

Metin 11: Zeynel Abidin Türbesi

Hız. Ali torunları Hüseyin'in çocukları olan Zeynel Abidin ile Zeynep Nusaybin'de yaşamışlardır. Zeynel Abidin eskiden bu caminin avlusunda küçük bir kulübede yaşamakta olan Zeynel Abidin ders vermekteymiş. Mor Yakup'un babası oğlunu Derik'teki köy mektebine gönderiyor. Oradan kaçıp Zeynel Abidin'in yanına gidiyormuş. Babası bunu duymuş Mor Yakup'u yanına çağırılmış. Ben seni mektebe gönderiyorum sen niye üstü başı yırtık olan Zeynel Abidin'e gidiyorsun o da babasına hayır bana gitmiyorum diye yalan söylüyor. Daha sonra kâfir savaşları başlamış ve Mor Yakup ve Zeynel Abidin savaşa birlikte gitmişler. Mor Yakup kâfirlerin giysisini değil Müslümanların giysisini giymiş. Savaşta Mor Yakup daha çok kâfir öldürmüş. Zeynel Abidin ve kız kardeşi Zeynep genç yaşta vefat etmişler.

Zeynel Abidin Peygamberin torunudur. Kâfirlerden kaçarak Nusaybin'e gelmişler. Kâfirler savaşında Zeynel Abidin ölmesin diye halk 7 oğlunu feda etmiş. Savaşta Zeynel Abidin'i öldürmek isteyen kâfirleri kandırmak için Zeynel Abidin'in kılığına girerek onun yerine şehid olmuşlardır. Her oğlan'ı kılıç darbesiyle öldüren kâfirler sıra 7. Oğlana geldiğinde eğer sen Zeynel Abidin olsaydın başın ikiye ayrılmazdı demiş.

Ziyarete her gün gidilebilir fakat en önemli gün Perşembe ve Cuma günleridir. Eskiden ziyarette kurban kesilirmiş. Ama şimdi bu adet kalmamış. Kim ne isterse yanında onu getiri ve insanlara dağıtır. Kur'an ve Yasin okunur. Tesbihler çekilir, teşbihler dağıtılır. Fatiha Suresi ile İhlas Sureleri okunur. O tesbih bittiğinde duası yapılır dileğinin yerine geleceğine inanılır. Ziyarete oruç'ta ilk günü oruçlar açıldıktan sonra Teravih namazı kılınır. Kadir gecesi ise insanlar giderler kimi baklava, meyve, şerbet, gofret, çikolata gibi şeyler getirilir dağıtılır. Namazlar kılınır, dualar edilir. Tövbeler edilir. Sabaha kadar yatılmaz ezan okunduktan sonra sabah namazı kılınır evlere dağılır (KK10).

Derleme Tarihi: Şubat, 2018. Merdihan Ayhan tarafından derlenmiştir.

Metin 12: Sultan Şeyhmus Türbesi

Benim gördüğün kadarıyla Süryaniler Sultan Şeyhmus'un bir papaz olduğunu ama Müslümanlar oraya yerleşince oradaki kiliseyi yıktıklarını orayı Müslüman bir ikon haline dönüştürdüklerini söylüyorlar. Bu Mardin'deki kilise papazlarının söyledikleri bir şeydir. Buna inanıyorlar. Türbenin tarihi eskidir. 1100'lü yıllara dayanıyor tarihi. Çünkü Sultan Şeyhmus'un amcası Alparslan'ın komutanlarından. 1071'deki Malazgirt Savaşında komutanlık yapmış. Bunlar Abbasilerden kaçan Emevilerdendir. Emevilerin bir kısmı bu bölgeye yerleşmiş. Kuzey Mezopotamya'ya yerleşmişler. Bir kısmı da İspanya'ya kaçmış. Buraya kaçanların bazıları da işte bunlardır. Şimdi halk neye inanıyor. Onu söylemek lazım. Hız. Muhammed'in ve Hız. İbrahim'in soyundan geldiğine inanılıyor. Bizim burada seyidler çok fazla. Her köyde bir tane seyid var mutlaka. Buradaki halk bunların Abbasilerden kaçan Emevilerden olduğuna inanıyorlar. Daha doğrusu Mahmud Semendi'nin kitabı var Sultan Şeyhmus'un hayatını anlatan. Kendisi öyle dile getiriliyor. O da oradaki yaşlılardan dinlemiş. Benim dedemin

de mezarı o ziyaretin içindedir. Bir tane dedemin mezarı orada. En sağdaki odalarda benim dedemin mezarları var. Ondan sonra bunlar Emeviler'den kaçtıktan sonra Mardin'e yerleşiyorlar. Mardin'de yerleştikten sonra. Uzun süre burada kalıyorlar ve Kürtleşiyorlar. Sultan Şeyhmus'un babası bizim bulunduğumuz bölgenin tepesindeki köye yerleşiyor. Orada Sultan Şeyhmus kırk gün boyunca bir mağaranın içinde bekliyor. Sadece ibadet ediyor. Sadece dua ediyor. Namaz kılıyor işte kendini somut dünyadan soyutluyor. Ondan sonra bu iş sonunda şeytan bununla uğraşmaya başlıyor. Bu sabrının karşılığında ona bir keramet veriliyor işte oradaki bir incir ağacının kerameti. Kim bu incir ağacından yerse çocuklarının olacağı söyleniyor. Bir de o incir ağacı yoğurdu mayalayabilir. Öyle bir inanç var.

Sultan Şeyhmus'un dedelerinin Hz. Ömer'den geldiği ama anne tarafının Hz. Muhammed soyuna dayandığı söyleniyor çünkü bunun destekleyen en büyük kanıt Abdülkadir Geylani'nin kuzeni olmasıdır. Hatta Abdülkadir Geylani diyor benim gibi çok eren var ama sultanlığı hak eden dört kişi var sadece diyor ve onun ismini de sayıyor. Sultan lakabı buradan geliyor zaten. Onun makamında üç dört tane evliya var diyor. Bunlar bunlardır diyor sayıyor. Şeyh Abdülkadir Geylani bir gün kendi öğrencileriyle ki bunu Kadiri tarikatının mensupları da anlatıyor. Zaten Sultan Şeyhmus Kadiri tarikatının merkezlerinden biridir aynı zamanda.

--Bahsettiğiniz İncir ağacı ayakta mı?

Evet, hala ayakta

--Siz kerametine şahit oldunuz mu ağacın.

Vallahi hamile kalmak isteyen kadınların özellikle eksiklik kadından kaynaklanıyorsa daha olmamış küçük yapıdaki incirleri yediğini gördüm fakat tam olarak ben bunları takip etmiyorum. Annem daha iyi bilir.

--Hristiyanlar bu zatın tarihini kime dayandırıyorlar.

Onlar Mor Şohsa gibi bir şey söylüyorlar ona. Tam hatırlamıyorum. Şeyhmus'a yakın bir isim. Hatta aynı isimde bir kilise Suriye'de var. Zaten o bizim Bilge Köyü dediğimiz yerler Suriyeli Asurilerin vakıf malları şimdi oralar. Benim çocukluğumda Ser Der dediğimiz bir yer var *Der* kilise demek. Kilisenin başı dediğimiz yerde hala kilise kalıntıları var. Onlar da oraya dayandırıyorlar.

---Sultan Şeyhmus'un mucizelerinden bahseder misiniz?

Sultan Şeyhmusla ilgili anlatılan mucizelerden ilki Mardinde büyük bir yangının çıktığı ve yangını kendisinin söndürdüğü, esasını yere bırakıp yangını söndürdüğü, yangından bir çocuğu kurtarıp çıkardığı rivayet ediliyor.

Bir de Abdülkadir Geylani 39 adamıyla geliyor Sultan Şeyhmus'un yanına. Herkes tabi abdest almak istiyor. Sultan Şeyhmus da değneğini 10 yere vuruyor. Oradan su çıkıyor. Oradaki suyun da ta Mekke'den geldiğine inanılıyor. Hacca gidiyor esasını oraya bırakıyor Zemzem suyuna bırakıyor. Mardin'e döndüğü zaman kendi esasını Zemzem suyunun içinden çıkarıyor. Böyle bir mucizesi olduğuna inanılıyor.

Bir gün bir başka evliya ona mucizeni göster dediği zaman bir taşa bindiği ve taşın koştuğunu anlatıyorlar. Öyle mucizeleri var. Biraz mitolojik tabi. Belki tesadüfler sonucu oluşmuştur (KK1).

Derleme Tarihi: Ağustos, 2018, Tarafımdan derlenmiş ve dijital kayıt şahsi arşivimde bulunmaktadır.

Metin 13 : Sultan Şeyhmus Türbesi 2

Sultan Şeyhmus hakkında ne duyduysan az duymuşsun. Bu zat bütün evliyaların başıdır, sultanıdır. Otuz yıl boyunca oturur vaziyette kalmış. Bizler gibi bir tek gece bile yatağa uzanıp uyumamış. Siz dualarınıza onu elçi yapın. Biz onun soyundanız, torunları, oğullarıyız, müritleriyiz. Buraya onu ziyarete geliriz ve bereketi buluruz.

Sultan Şeyh Musa (İnek Çarşısına) gitmiş. Kasabın biri bir öküz kesmiş ve kafasını biraz uzağa bırakmış. (Amaç Şeyh Musa'nın kerametini ölçmekmiş). Sultan Şeyhmus elindeki değnek ile (asa olduğu da söylenir) cansız yatan öküze dokundurur. Birden cansız yatan öküz (inek) canlanır, kafasız bir şekilde yürümeye başladığı rivayet edilir. O'nun ayaklarının dibinde yatan kişiler Mardin'in ileri gelenleridir. Bu türbeyi onlar inşa etmiştir. Bu kişiler öldüklerinde buraya gömülmeyi vasiyet etmişlerdir (KK12).

Derleme Tarihi: Nisan, 2019, tarafımdan derlenmiştir. Dijital kayıt kişisel arşivimde bulunmaktadır.

Metin 14 : Sultan Şeyhmus Türbesi 3

Perşembe geceleri burada zikre girilir. Mevlid okunur. Müritler toplanır. Dua, niyaz akabinde erbane eşliğinde zikre girilir. Toplantı meclisinin arkasında girişi meclisten olan bir ufak mağara mevcut. Bu mağarada inanışa göre cin musallat olmuş kişiler, hastalıklı kişiler burada bir süre yatırılır. Zikir esnasında söz konusu hastalıklı kişi de bu küçük mağarada tutulur. Süregelen bu inanış ile çok sayıda kişinin şifa bulduğu ve bunun günümüzde de devam ettirildiği söylenir. (KK13)

Derleme Tarihi: Nisan, 2019, tarafımdan derlenmiştir. Dijital kayıt kişisel arşivimde yer almaktadır.

Metin 15 : Sultan Şeyhmus Türbesi 4

Sultan Şeyh Musa ile Şeyh Abdulkadir Geylani Hazretleri öğle namazı vakti yanında 40 elçisiyle beraber söylenen yere gelirler. Öğle namazı kılmak için abdest almak isterler ancak bir anda 40 ibrik bulup getirmek zor olur. Sultan Şeyh Musa elindeki bastonuyla yere vurur, vurduğu yerden su fişkirir. Toplamda 40 yerden su fişkirir. Herkes abdestini alır, namazını kılar. Şeyh Abdulkadir Geylani Hazretlerinin abdest aldığı çeşme halen akar (KK14).

Derleme Tarihi: Nisan, 2019, tarafımdan derlenmiştir. Dijital kayıt kişisel arşivimde yer almaktadır.

Metin 16: Sultan Şeyhmus Türbesi 5

Not: Sultan Şeyhmus Türbesi ziyaretimiz/saha çalışmamız esnasında türbede gönüllü çalışan bir vatandaşımız bize (ben ve iki öğrencim) çay ikram etmek istedi. Her yıl Adana'dan geldiğini buraya gelen misafirleri ağırlamayı sevdiğini çünkü Sultan Şeyhmus'un burayı gelenleri aç bırakmamalarını nasihat ettiğini ifade etti. Cüneyt Özsuver, mesleğinin boyacılık olduğunu, işlerinin yoğun olmadığı dönemde Sultan Şeyhmus türbesine gelip gönüllü olarak çalıştığını, Ramazan ayında burada oruç tuttuğunu 5 senedir gidip geldiğini de sözlerine ekledi. (KK15 ile yapılan görüşme metnidir).

Derleme Tarihi: Nisan, 2019, tarafımdan derlenmiştir. Dijital kayıt kişisel arşivimde yer almaktadır.

Metin 17

Kale Hoca-i Hıdır'ın makamıdır. Bütün Mardin halkı böyle bilir. Bir sıkıntı anında hoca-i Hıdır'ı çağırırız o da imdadımıza yetişir.

19.08.2019 tarihinde tarafımdan derlenmiştir.

Ekler2

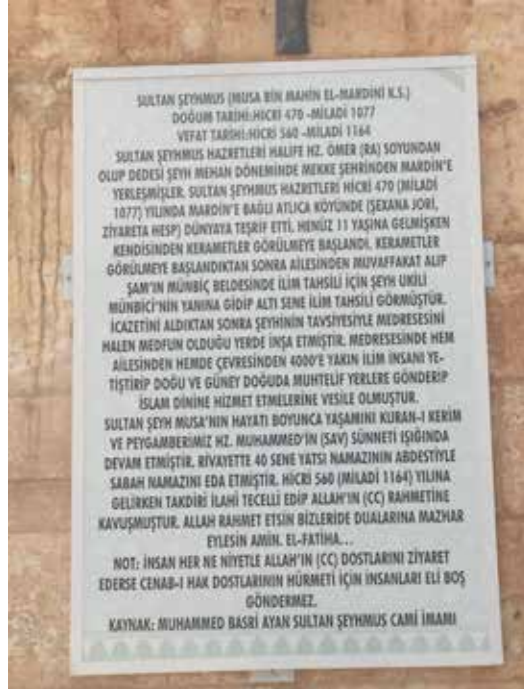
Resimler (Diğer mekanların fotoğrafları kişisel arşivimde mevcut olup çalışmanın sınırlarını aşmamak adına fotoğraflara yer verilmemiştir)



(Resim1) (Sultan Şeyhmus Türbesi Girişi)



(Resim2) (Sultan Şeyhmus Camii)



(Resim3) (Sultan Şeyhmus Kitabesi)



(Resim 4). (Zeynel Abidin Türbesi)



Resim 5 (Zeynel Abidin Türbesi)



Resim 6 (Zeynel Abidin Türbesi, Zeynel Abidin'in mezarı).



DOI: 10.22559/folklor.1025

folklor/edebiyat, cilt: 25, sayı: 100, 2019/4

Yeni Derleme Alanları ve Dijital Ortamın Halkbilimcileri: Ekşisözlük Örneği

New Review Fields and the Folklorists of Digital
Environment: The Case of Ekşisözlük

Azem Sevindik*
Sinan Yaman**

Öz

Ses ve sözlerin sistemli bileşimlerinin, sesleri destekleyen anlamlı mimik ve tavırların, yüz yüze gerçekleştirilen iletişimin hakim olduğu *sözlü kültür ortamı*; sözün şekil, biçim ve yazı teknolojisiyle sözlü hafızadan yazıya kodlanmasıyla başlayan süreçte ortaya çıkan *yazılı kültür ortamı* (yazmalar çağı/basmalar çağı); telefon, radyo, televizyon, internet teknolojileri sonrası oluşan *elektronik kültür ortamı* ürünleri kültürel araştırmalarında farklı metotlarla derlenmekte ve çeşitli yaklaşımlarla ele alınıp değerlendirilmektedir. Sözlü kültür ortamı, yazılı kültür ortamının aksine ifadelerin yazı teknolojisiyle kodlanmadığı, belirli formüller yordamıyla taklit edilen ve hafızaya kodlanan yapılarla varlığını sürdürür. Bununla birlikte sözlü kültür ortamı folklor mahsulleri, “ikincil sözlü kültür ortamı” şeklinde tanımlanan, gösterim merkezli, yazılı icraların yanı sıra sesin ve görünüm sergilendiği elektronik kültür ortamında “geleneklerin kendilerini güncelleyerek sürekliliğini koruması” yasasıyla yeni yaşam alanları bulmuştur. Bu yaşam alanlarından birinin de atasözü, deyim, fıkra, masal, bilmece ve türkü gibi türlerin yeni-

* Dr. Öğr. Üyesi, Selçuk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Karşılaştırmalı Edebiyat Bölümü, azemsevindik@selcuk.edu.tr. ORCID ID 0000-0001-6678-8329.

** Doktora öğrencisi, Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, sinanyaman@hacettepe.edu.tr. ORCID ID 0000-0002-6951-3432 .

den deneyimlendiği ve güncellendiği Ekşisözlük ve benzeri sanal paylaşım siteleri olduğu anlaşılmaktadır. Bu çalışmada, Ekşisözlük üzerinden her daim yeni kültür ortamlarında yaşam alanları bulmasını bilmiş olan halkbilimsel verilerin yeni derleme alanlarına, bu alanların paylaşımcılarına ve paylaşılan folklor ürünlerine dikkat çekmeyi amaçlamakta; internet ortamında paylaşılan işlev sahibi bu ürünlerle ilgili somut verileri ortaya koymak amaçlanmaktadır.

Anahtar sözcükler: halkbilimi, bağlam, derleme, dijital ortam, ekşisözlük

Abstract

The products of *Oral Cultural environment*, which is dominated by the systematic elements of voice and words, meaningful mimic and styles supporting voices, and face-to-face communication; the products of *written cultural environment* (writings age/pressing age), which emerged in the process of coding words from oral memory to writing via the technology of fonts, forms, and texts; and the products of *electronic cultural environment*, which have appeared after telephone, radio, television, and the internet technologies; are reviewed and investigated in cultural studies through various methods and approaches. Oral cultural environment, unlike written cultural environment, keeps its existence through the structures imitated by the specific formulas and coded into memory without coding the statements through the texting technology. In addition, the folkloric products of oral cultural environments have found new survival fields in electronic cultural environments, which are defined as “secondary oral cultural environment” and include voice and video in addition to demonstration-centered, written performance, with the law of “traditions’ protection of their continuity by updating them”. It is considered that Ekşisözlük and similar digital sharing sites, where such literary genres as proverbs, idioms, anecdotes, stories, riddles, and folk songs are re-experienced and re-updated, are one of those survival fields. This study aims to draw attention on the new review fields of folkloric data, which have always found new survival fields, a new cultural environment on Ekşisözlük, the sharers of these fields, and the shared folklore products. It is specifically aimed to reveal concrete information pertaining to these functional products shared on the internet.

Keywords: folklore, context, review, digital environment, ekşisözlük

Giriş

Alan araştırması “planlama”, “derleme” ve “değerlendirme” olmak üzere üç aşamadan oluşur. Derlemeler ise “gözlem (müşahâde)” ve “görüşme (mülakat)” yoluyla derleme metotları şeklinde gerçekleştirilmektedir (Çobanoğlu, 2005: 64). *Gözlem yoluyla yapılan derlemeler* alan araştırmacısının icra edilecek folklor olayına aktif olarak katılımıyla gerçekleştirilen “katılımlı gözlem” ve icra edilecek folklor olayına sadece bir seyirci veya pasif bir şekilde iştirak ettiği “katılımsız gözlem” şeklinde gerçekleştirilir. *Görüşme yoluyla yapılan derlemeler* ise derlemecinin ortaya attığı konu üzerinden kaynak kişinin tamamen serbest bir şekilde icrada bulunduğu ve bir baskı altında kalmadan kendi isteğiyle icrasını sonlandırdığı

“yönlendirilmiş” ve derleyicinin belirli yöntemlerle özel cevaplar alabilmesi veya konunun dağılmaması için kaynak kişiyi istediği mesele üzerinde konuşturmaya yöneltmesiyle yapılan “yönlendirilmemiş” şeklinde iki farklı yöntemle yapılır (Çobanoğlu, 2005: 74-81). Yapay icra ve yaşam alanları yaratan elektronik kültür ortamında video paylaşımları, video/fotoğraf altı yorumları, sosyal paylaşım siteleri, çeşitli android programları vb. üzerinden bilimsel araştırmalara kaynaklık edecek çeşitli halkbilimi sunumları gerçekleştirilmekte, arşivlenmekte ve güncellenmektedir. Eğitilmiş halkbilimcilerce, klasik derleme metot ve teçhizatları kullanımına gerek kalmadan internet üzerinden gerçekleştirilecek yeni derlemelerse bir anlamda zamandan ve paradan tasarruf etme ve daha geniş kitlelere ulaşma imkânı anlamına gelmektedir. Bununla birlikte bu yeni derleme alanlarının bazı negatif yönlerinin de olduğunu söylemek gerekir. Yüz yüze iletişimin ve dekoru, ışığı, kokusu, zamanlaması, işlevi, kostümü, organizasyona sebep olan ayartıcı içerikleri (yemek, oyun çıkarma vb.) gibi ortamın (kontext) gözleminin sınırlı bir şekilde gerçekleştirilebileceği bu derleme ortamında arzulanan hedef kitleye ulaşamama problemi de bir sorun olarak göze çarpmaktadır. Yaş, cinsiyet, meslek, şehir vb. özelliklerin *nicknamelerden* elde edilememesi veya video kaynaklarında kaynak kişilerle ilgili sınırlı bilgiler bulunması önemli bir sorun olarak karşımızda durmaktadır. Fakat sözlü kültür ortamı alan araştırmalarında da belirli bir meseleyi araştırmak üzere sahaya inen derlemecileri zorlayan bazı sorunların yaşandığını belirtmek gerekir. Anadolu’da pek çok kaynak kişi dijital ortama ayak uydurmada sorun yaşamakta, dijital kayıtları kaybedilecek bir mahremiyet olarak görmekte ve “internete düşme” kaygısı taşımaktadır.

Yeni bir kültürel hafıza oluşturan internet ortamında yazılı, görsel ve işitsel anlamda yeni derleme biçimleri geliştirildiği fark edilmektedir. Kendi geleneğini oluşturma sürecinde olan bu yepyeni ortamında özellikle genç kitleler tarafından çokça rağbet gören, akıllı telefonlara yüklenen programlar üzerinden *vine*, *scorp*, *tik tok*larda, kısa sunumların bileşimi ile oluşturulan ve belli bir saniyede ses ve görüntü birlikteliğiyle yapılan çeşitli icralar söz konusudur. İnternet katılımcılarına ustalığını kanıtlama şansı veren bu tür video paylaşım platformlarının bazı gizli işlevlerinin de (sevgili bulma gibi) olduğunu söylemek gerekir. Sanal alemde us-talıklarını göstermeye ve kendi takipçi grubunu oluşturmaya çalışan icracılar, yeteneklerini çeşitli içerikler ve konu başlıkları üzerinden kanıtlama çabasına girişmektedirler. Bu ortamlarda profesyonel olmayan ve bilimsel veriler derlemek istemeyen “amatör halkbilimciler”, “küfürlü atasözleri” şeklinde bir başlık (ayak) açar. Bu “sohbet/paylaşım ayağına” ilgi duyan sanal ortam bilgeleri deneyim, tecrübe ve fikirleri ile bu yeni sanal halkbilimi grubuna katılarak icralarını gerçekleştirirler. Bu icralarsa belirli mesele ve temalar üzerinden bilimsel çalışmalar yürüten kültürbilimcilere önemli veriler sunar. Örneğin Türk eğlence kültürünün elektronik kültür ortamı boyutunu araştırmak isteyen araştırmacılar *vine*, *scorp* ve *tik tok* benzeri uygulamalarda şu tarz video başlıklarıyla karşılaşacaktır: “Türk olduğunu belli et”, “mizahi hareketler”, “iğrenç bir espri yap”, “yaratıcı wi-fi şifreleri”, “küfürlü atasözleri”, “komik küfürler”, “komik ayrılma bahanesi”, “çok pis laf sokma”, “sen nasıl gülüyorsun”, “en komik düşme hikâyesi”, “sınavdayken aklımıza gelenler”, “komik montaj”, “en saçma batıl inanç”, “Oscarlık bir espri!”, “en komik haber başlıkları”, “en komik beddua”, “komik 1 Nisan şakaları”, “gıybet şarkısını şiveli söyle”, “anne ben hamileyim ben hamileyim şakaları”, “en komik alo deme şekilleri”, “duyduğun en garip isim”, “komik ayrılıklar”, “yanındakileri bağırarak korkut”, “en komik fobin”, “gülme çeşitleri”, “şive denemeleri”, “komik

erkek mi ciddi erkek mi”, “abartılı bir haber sun”, “yanındakine sebepsizce vur”, “vizeden önce durumunuzu anlatan şarkılar”, “soyadı mağdurları”, “ezberlediğiniz en saçma şey”, “isminizle geçilen dalgalar”, “hunharca güldüren komik fotonu paylaş”, “kamyoncu olsaydın kasaya ne yazardın”, “kadınlar kıraathanesi olsaydı”, “fermuarı açık kişiyi uyarmak”, “semt sözleri”. Aynı şekilde Eksişözlük’te de “askerlik” temalı çalışma yapmak isteyen bir araştırmacı çok dikkat çekici şu başlıklarla karşılaşır: “‘askerden kaçarken akademik kariyer yapmak’, ‘askerlik erteleme yüksek lisans programı’, ‘askere gitmemek için kilo sınırını zorlamak’, ‘bedelli askerlik yapmak için araba satmak’, ‘bu asteğmenler de olmasa askerlik hiç çekilmez’, ‘askerlik muayenesinde giyilmemesi gerekenler’, ‘askerlik sonrası evlenme sendromu’, ‘askerlik yapmamak için doktora yapmak’, ‘askerlik bile daha iyiydi’, ‘bitmek bilmeyen askerlik anıları’, ‘kebab askerlik’ (Gürel-Yakın, 2007: 215).” Ancak daha derininde bu tür paylaşımların önemsenmesi gereken bir başka yönü açılan başlıkların içeriğinde dillendirilen sözlü kültür mahsulleridir. Dedikodular yapılan, kişisel deneyim anlatıları anlatılan, sözlü ifadeye dayalı yaratıcılıkların gösterilmeye çalışılan, atasözü ve deyimlerden faydalanılan, sözlü kültür mahsullerinin gönüllü katılımlarla elde edilen icralar, “halkbiliminin elektronik kaynakları” mahiyetindedir.

Uludağ Sözlük, *Kadınlar Soruyor*, *Eksişözlük* ve *Zaytung* gibi siteler, halkbilimsel verilerin derlenebileceği ve yeni türlerin doğuşunun da işaretlerinin görüldüğü diğer dijital platformlardır. Almandaca “gazete” anlamına gelen *zeitung*dan esinlenerek isimlendirilen, sosyal ve siyasi eleştiri içerikli haberlerin verildiği elektronik gazetede (*Zaytung*) oyun, blog, sinema, spor, astroloji, dergi, halkın sesi, anket, store, arşiv ve haber ekle bölümlerindeki paylaşımların, yeniden birçok farklı sosyal medya sitesinde de yayıldığı/paylaşıldığı görülmektedir. *Zaytung* yazarlarının sosyal, siyasi ve kültürel aksaklıkları, uydurma başlıklar ve alt metinleri ile kurguladığı görülmektedir (<http://www.zaytung.com>).

İnternet ortamı gruplarının ne tür bir grup olduğu sorunsalı sosyal bilimi araştırmacılarının dikkatini çeken alanlardandır. Halk grupları, “aynı türden oluşan homojen gruplar, homojen olmayan gruplar, doğal gruplar, yapay gruplar, ilkel gruplar ve belirli bir yapıya sahip son derece örgütlenmiş gruplar (Freud, 2014: 28)” şeklinde sınıflandırılabilirler de genel olarak *doğal gruplar* ve *yapay gruplar* başlıkları altında ele alınıp incelenebilir. Doğal grup ve yapay grup ayrımı, grup kavramını anlayabilmek için verimli bir sınıflandırma biçimi tartışmasına ön ayak olabilir. *Kilise* ve *ordu* örneklerini vererek Freud’un “bir arada bulunmak için dışarıdan bir güce ihtiyaç duyan (2014: 28)” şeklinde tanımladığı “yapay gruplar”, bu tanımın zıttı olarak gücünü bireyler üzerinden, gönüllü katılımlarla ve kendi iç dinamiğinden alan, bireylerin bazı yönleriyle kendilerini özgür hissettikleri, liderleri olmayan “doğal gruplar” esas olarak grup sınıflandırmasında iki farklı ucunu temsil eder. Freud kilise ve orduyu, *bir insana danışılmaması ya da ona hiçbir seçenek verilmemesi, bu gruplardan ayrılmaya yönelik bir girişimin zulümle ve ağır ceza ile karşılanması* özellikleriyle yapay gruplar olarak göstermiştir. Bu iki grubun ortak paydaları komutanları ve din adamlarıdır. Bu kişiler onları bir arada tutan duygusal bağı oluşturur. Ancak Freud bu iki yapay grup arasında yapısal bazı düzenleri ve ekonomik yönleri itibarıyla bir ayrıma gider (Freud, 2014: 28-29). Yüz yüze iletişimin nadiren gerçekleştirildiği, yükümlülüklerin çok sınırlı olduğu, icracılara katılımcı kitlelerin direkt olarak etki etmedikleri, uydurma bir nick ile kolaylıkla herhangi bir gruba

dahil olunabilen ve sonrasında zaman sınırlaması olmaksızın ayrılıkların gerçekleştirilebileceği internet ortamı grupları “sanal kitleler/gruplar” şeklinde adlandırılabilirler.

Geçmişten günümüze bilindiği üzere Türk kültüründe ad almanın çeşitli biçimleri ve sosyal etkileri bulunmaktadır. Dede Korkut boylarında bazen bir çocuğun kan döküp baş kestiğinde ya da kahramanlık göstergesi bir eylemi başardığında ad aldığı görülür. *Dirse Han Oğlu Buğaç Han Boyu*'nun kahramanı, meydanda aşık oynarken o sırada saldıran bir boğayı alt etmesi; *Kam Püre oğlu Bamsı Beyrek Boyu*'nda Pay Püre'nin oğlu bezirganları gavurlardan kurtarması neticesinde Bamsı Beyrek adını alır (Ergin, 2011). Ad koyma eylemini gerçekleştiren kişi ise obanın tamam bilicisi, gaipten haber veren, boy boylayıp soy soylayan Dede Korkut'tur. Sanal ortamların bu bağlamda dikkat çekici bir yanı katılımcı kişilerin kendilerine yakıştırdıkları adları, kısa öz geçmişleri veya özelliklerinin açıklaması mahiyetindeki *nicknameleri*; yani *elektronik kültür ortamı mahlaslarıdır*. Ancak elektronik kültür ortamında ad alma süreci, biçimi ve amacının çok farklı şekilde gerçekleştirildiğini söylemek gerekir. Bu mahlasların önemli bir özelliği katılımcıların özgür iradeleriyle kendilerine yakıştırdıkları şeyler olmasıdır. Erkeklerin ve kızların yeni çeşmeleri ve buluşma alanları olan *chat odalarında* ve “insanların birbirlerine arkadaşlık teklifi yaptığı, arkadaşların birbirinin ‘duvar’ına yazdığı, dijital ortamda birbirini dürttüikleri, posta kutularına mesaj bırakıldığı ve etkinliklere katılım için davetiye gönderdiği mekânlar (Acun, 2011: 67)” olan *sosyal ağlarda* insanlar etkili bir izlenim yaratabilmek için büyük oranda *nickler*le kendilerini ifade etmektedir. Ancak kültürel yaratmaların hemen hepsinde olduğu gibi *nicklerde* de eril ve dişil tutumlar söz konusudur. “Kertenkelebekir”, “delidumrul”, “werderveremem”, “kedimi7n”, “nickmickyok”, “okeyin aranan dördüncüsü”, “çekilinben-doktorum”, “uzay diplomati”, “kertemeyen kele”, “topalsolucan”, “nickerim”, “nicktirgit”, “internetin hoca” vb. *nicklerin* daha çok erkekler tarafından karşı cinsi etkilemek ve hedef kitlenin dikkatini çekmek üzere oluşturulduğu; kadınlarinsa gerçek isim, gerçek isim ve yaş, herhangi gerçek isim, farklı bir kız ismi, isim-yaş, sıfat-isim, anlamsız harf-rakam birlikteliği ile oluşturulan *nickleri* kullanmayı tercih ettikleri görülmektedir.

Çeşitli konuların tartışıldığı, karşılaştırmaların yapıldığı, bilgi ve fikir alışverişinde bulunulduğu *Uludağ Sözlük*, *Kadınlar Soruyor*, *Ekşisözlük* vb. siteler internet ortamının yeni derleme alanları ve kaynaklarıdır. Bu sitelere çeşitli *nicklere* katılan, yorumlarını, düşüncelerini yazan pek çok kişinin özgün bir üslup takınarak dikkat çekmeyi amaçladığı görülmektedir. *Ekşisözlük*'te iki çok ünlü gitar markası ile ilgili karşılaştırmaların yapıldığı şu diyaloglar dikkat çekicidir: “Ugr Dindar: Gibson candır Fender canan; Fender ile aşk yaşanır, Gibson ile evlenilir.”, “Gretsch: Şekerde Ender, gitarda Fender.”, “Wywh: Fender'in logosu kendi başına bir yazı stildir.”, “Eldrun: Fender'le metal yapılmaz diyeni önce Iron Maiden sonra Malmsteen çarpar.”, “Tepkili İnsan: Gibson gitarı Fender amfiye takarsanız hastalığınız iyileşir.”, “Akst: Biri pahalıdır, diğeri de pahalıdır. Fakirler için olsa olsa Epiphone vs. Squier karşılaştırması yapılabilir.”, “zlatan1937: bkz.: at, avrat, Fender Strat” (<https://eksisozluk.com/fender-vs-gibson--2136114>).

Sesin kullanımı ve sözün icadından sonra iletişime hâkim olan “birincil sözlü kültür ortamı (Ong, 2010: 23)”; sözün şekil, biçim ve yazı teknolojisiyle sözlü hafızadan yazıya geçilmesiyle başlayan süreçte ortaya çıkan “yazılı kültür ortamı (yazmalar çağı/basmalar çağı)”; telefon, radyo, televizyon, internet ve diğer elektronik icatlar sonrası oluşan “ikincil sözlü kültür ortamı (Ong, 2010: 24)” (elektronik kültür ortamı), kültürbilimi araştırmalarında

ayrı ayrı ele alınıp değerlendirilmektedir. Eylemlerin, düşüncelerin, tasavvurların, hayallerin, taleplerin ve duyguların, seslerin belirli anlamlar kazanarak sistemleşmesi ile oluşan *sözlü kültür ortamı* “insanların yazı, matbaa ve elektronik gibi ses ve sözü mekâna bağlayan teknolojiler kullanılmaksızın, yüz yüze ve sese dayanarak iletişim kurduğu ortam (Çobanoğlu, 2000: 124)” şeklinde tanımlanmaktadır. Bireye grup kültürü oluşumunu/bilincini dayatan sözlü kültür ortamı, insanların bilinmeyen bir zamanda seslerini sistemleştirdikleri; insanların bilinmeyen bir zamandan beri seslerini çeşitli biçimlerde kullanarak isteklerini, dileklerini, tepkilerini, amaçlarını ve düşüncelerini iletişim halinde oldukları belirli bir halk grubuna ilettiği; bilgilerin, kültürün, yasaların ve inanışların belirli sözlü iletişim biçimleriyle ve kalıplarıyla öğretilip aktarıldığı; sesin şiddetiyle ve kullanım biçimleriyle mevcut halk grubunda çeşitli şekillerde anlamlandırıldığı kültür evresidir.

Sözlü ve yazılı kültür ortamı arasındaki ayrım ancak elektronik çağda kavranabilmiştir. Çünkü, elektronik iletişim araçlarıyla matbaa arasında var olan bazı farklılıkların sezilmesine sözlü kültür ortamı ve elektronik kültür ortamı arasındaki farklılıkların fark edilebilmesine de sebep olmuştur (Ong, 2010: 15).” Jack Goody’nin *The Domestication of Savage Mind* (Yabani Aklın Evcilleştirilmesi) ve *Literacy in Traditional Societies* (Gelenekçi Toplumlarda Okuryazarlık) çalışmalarında düşünsel ve toplumsal yapıların yazı sonrası yaşadıkları farklılıklar ve değişimler ele alınıp değerlendirilmiştir (Ong, 2010: 18). Yine Goody “Sözlü Kültür” makalesinde sözlü kültür ve diğer kültür ortamları arasındaki farklılıkların değerlendirildiği karşılaştırmalı çalışmalara göndermeler yaparak bazı yaklaşım eksiklik ve yanlışlıklarına değinmiş; iletişim kurmanın sadece başka yolu olan yazılı ve elektronik kültür ortamının hiçbir şekilde sözlü iletişimin yerine geçemeyeceğini savunmuştur. Yazı sahibi toplumlarla yazı sahibi olmayan toplumlar arasındaki sözlü iletişim de aynı değildir. Yazılı kültürün olmadığı sözlü kültür toplumlarında sözlü gelenek, kültürel aktarımın bütün yükünü taşımak zorundadır. Bir başka ayrılık ise yazılı geleneğe mensup olanların sözlü biçimleri anlaması ve algılamasında yatar (2009: 128).

Sosyokültürel ortamın yaşam alışkanlıkları durmadan değişmekte ve insan da bu değişimin önemli bir aktörü olarak sahne almaktadır. Bununla birlikte değişen ortamlara, kabullere ve değer yargılarına bağlı olarak halkbilimi yaratmaları da sürekli güncellenmektedir. Bu refleks, türlerin geleceğe kendilerini taşımaları için son derece hayatidir. Hemen her kültürel ortama ayak uyduran folklor; yaratmaları, icraları, icracıları, kitlesi ve tüketimi ile “ikincil sözlü kültür” olarak da adlandırılan bu yepyeni ortama da bir şekilde uyum sağlamasını bilmiştir. Bu yeni ortam “varlığı yazı ve matbaa teknolojilerine dayanan telefon, radyo ve televizyona özgü sözlü kültür çağıdır (Ong, 2010: 15)”. Aslında bu değişen, dönüşen, farklılaşan, farklı işlevler kazanan folklorun güncel durumu, yaşama ve kendini ifade etme biçimi Benjamin A. Botkin’in ifadesiyle “yeni şişelerde eski şarap ve aynı zamanda eski şişelerde taze şarap (akt. Oğuz vd. 2014: 29)” şeklinde özetlenebilir. Kimi zaman “eski şarap” olan folklor ürünleri *yeni bir şişede* (elektronik kültür ortamında) boy göstermekte; bazen de *yeni şişelerde* üretilen güncellenmiş folklor mahsulleri olarak *eski şişelerde* (sözlü kültür ortamlarında) tekrardan belirebilmektedir. Bu dönüşüm süreci yok olmamak için kendisini güncelleme reflekslerine erişebilmiş bazı halkbilimi geleneklerinin tabiatının gereğidir.

1. Ekşisözlük nedir?

“Ekşisözlük, her türlü kavram ve kelime hakkında kayıtlı yazarların yorumlarını içeren ve katılımcı sözlük *-collaborative hypertext dictionary-* özelliği olan bir web sitesidir. Ssg rumuzu *-nickname-* ile tanınan Sedat Kasapoğlu tarafından 1999 tarihinde yaratılmıştır (Gürel-Yakın, 2007: 204).” Araştırmada örnek olarak seçilen *Ekşisözlük*’te sözlük kullanıcılarının kendilerini ayrı ve özgün bir halk grubu şeklinde değerlendirdiği, paylaşımlarda sözlü türlerle ilgili örnekler verildiği, bilimsel alıntılama kullanıldığı, şaşırtıcı tanımlamaların yapıldığı, yeni güncellemelerin oluşturulduğu, türlerin çeşitli özelliklerine göre isimlendirildiği fark edilmektedir. Sözlükte hiyerarşik bir düzenin de oluşturulduğu anlaşılmaktadır. Bu anlamda “ssg rumuzu ile tanınan Sözlük”ün kurucusu ve kural koyucusunun yanı sıra Sözlük’ün şekillenmesinde ve faaliyet göstermesinde aktif bir rol üstlenen ‘moderatör’, ‘gammaz’, ‘praetör’, ‘çaylak yazar’, ‘sürekli yazar’ ve ‘yazar’ statüleri kapsamında gruplanan (Gürel-Yakın, 2007: 206)” kullanıcıların yetki alanları da söz konusudur. Belirli kurallar, gelenekler ve ortak paydalar dahilinde katılımcıların tasarımlarını ve fikirlerini ifade ettikleri bu ve benzeri sanal ortamlar, halkbilimcilere yeni araştırma alanları ve kolaylıkları sağlamaktadır. Derlenecek malzeme seçilecek herhangi bir konu külfetinde ve bir bilgisayar uzaklığındadır. Çalışma, bazı halkbilimi anlatmaya/söylemeye dayalı (sözlü) türler üzerine açılan, her biri ayrı bir makale konusu olabilecek başlıklar ve başlıklar içerisinde verilen bazı örneklerle sınırlı tutulacak; halkbilimsel verilerin anlaşılabilmesi için *atasözü* ve *deyimler* üzerine açılmış başlıklar içerisindeki paylaşımlardan örnekler verilecektir.

2. Ekşisözlük’te atasözü

Sözlü yapıları, toplumsal anlamı (Başgöz, 2006: 85-91), oluşum ve gelişim evrelerinin bilinmezliği gibi özelliklere sahip olan atasözleri hemen her milletin sözlü yaratmalarında karşımıza çıkar. Atasözlerinin yer, zaman ve mekân bakımından kesin hükümlerle tespitinin mümkün olmadığını belirten Çobanoğlu, atasözlerinin muhtemelen ulusların daha henüz küçük topluluklar halindeki öncü nüvelerinin, kendileri içerisinde yalnız ve diğer canlılara göre oldukça çaresiz buldukları tabiatta, bitki kökleri ve meyveleri devşirerek hayatta kaldıkları toplayıcılık dönemlerinden veya dilin ortak bir anlaşma sistemi haline gelmesinden itibaren, yani insanlık tarihinin bilinmeyen en erken çağlarından beri var olduğunu belirtir (2004: 1-2). Bilgi verici özellikleriyle toplumlara nasihatler veren, onları yönlendiren, uyaran ve ikaz eden atasözleri, *özlü sözel bilgi küpleridir*. Walter Ong’un söylemi ve düşüncüyü sözel kalıpların oluşturduğunu savunup bu kalıpları bilgi depolama ve aktarma aracı ve bir anlamda formülü olarak gördüğü atasözleri, toplumsal hafızaya bağımlı olarak yeri geldiğinde açılır ve kullanılır (akt. Özdemir, 2008a: 151). Atasözleri, sıkıştırılıp teksif edilmiş duygu ve düşünceleri itibarıyla, adeta konserve halindeki bilgilerdir. Onlar ilkel toplulukları da içine alır bir şekilde, toplum hayatı içerisinde yaşayan bireyin, okulu, yeryüzünde yaşama kılavuzu veya el kitabı niteliğindeki sosyokültürel düsturlardır (Çobanoğlu, 2004: 2).

Atasözlerinin internet ortamında yeniden ele alındığı, değiştirildiği ve dönüştürüldüğü görülmektedir. Selcan Gürçayır “Kuşaktan Forumu Geçiş ve Bilgisayar Atasözleri” (2008) adlı makalesinde, sözlü kültür ortamında yaşayan asıl atasözlerinin birtakım değişiklikler ile sanal dünyaya yeniden uyarlanmalarını, *bu hikmetli sözlerin doğruluklarının sanal ortamda yeniden*

onaylanması olarak görür. Bu anlamda sanal ortamda birçok atasözünün “Hack’e giden hack-lenir”, “Bana dokunmayan worm bin yıl yaşasın”, “Beleş anti-virüs programı; virüsü türkü çağıra çağıra ararmış”, “Sakla set-up’ı gelir zamanı”, “Orijinal program kullanı dokuz ağdan kovarlar”, “Windows’a service pack de yüklesen, windows yine windowstur”, “Bugünün işini görev zamanlayıcısına bırakma”, “Ağ alma komşu al”, “Virüsünü söylemeyen anti-virüsünü bulamaz”, “Virüs geliyor demez”, “Virüsle yatan program kopyasıyla kalkar”, “Virüsün başı küçükken ezilir”, “Virüs istedi bir exe, Allah verdi iki exe”, “Tuşa basmakla klavye eskimez”, “Virüs ölür gözü diskette kalır”, “Yol sormakla, keyword aramakla bulunur”, “Yazıcının şahidi tarayıcı”, “Dos kocamış; windowsun maskarası olmuş”, “Ak anti-virüs kara gün içindir”, “Resette keramet vardır”, “Çökecek windows bilgisayarda durmaz”, “Sabrın sonu resettir” ve “Virüsü an, anti-virüsü hazırla” (Gürçayır, 2008: 77) şeklinde yeniden uyarlandığı görülür. Bu bağlamda atasözlerinin paylaşıldığı ve yeniden güncellendiği Ekşisözlük’te şu dikkat çekici başlıkların açıldığı görülmektedir: *sözlük yazarlarının favori atasözleri* (dişi albatros: kabahat altın olsa kimse sahiplenmez/ bodenstraubsauger: koyunun olmadığı yerde keçiye Abdurrahman Çelebi derler/ domatescorbası: ..tüyle inatlaşan donuna ..çar vb.), *süper atasözleri* (loop: sen ağa, ben ağa, bu ineği kim sağa/ otisabi: esmere el bağla, karşısına geç ağla/ castro: hacı hacıyı tekkede, hoca hocayı tekkede, deli deliyi dakkada bulur), *atasözü* (loosey: küçükken, birtakım yaşlı adamların kocaman bir odada toplanarak birbirlerine söyledikleri sözlerden oluştuğunu sandığım özlü ukalalıklar/ akhilleus: ataların başarısızlıklarından ve bol bol yapmış oldukları hatalardan türettikleri yoğunlaştırılmış sözcük öbekleri/ kaktus: mutlaka bir yargı içerir ve daima önerme formundadır vb.), *yaratan atasözleri* (issue: kelin yanında kabak anılmaz/ dubur: hem yoksul hem de ...i büyük/ kasaturasız rambo: kafirden hacı, elden bacı olmaz vb.), *ilginç atasözleri* (senedebirgün: yazın gölge kovan, zemheride karnın ovar/ ecelsiz: gamsız öküç kasabın bıçağını yalar vb.), *alternatif atasözleri* (carpenoctem: ak akbil kara gün içindir/ renovation: ayinesi entrydir kişinin, nesile bakılmaz/ desmont: seçilmiş cumhurbaşkanının davası olmaz; bkz. Uğur Mumcu/ ucan adam: tencere yuvarlanmış bir Çinliye isim olmuş; teng tung cheng fong/ herşey yanlış: körle yatan saç başı dağınık kalkar/ gökkuşağı: eve kız atan kılıfını hazırlar; bana Facebook’unu ver sana kim olduğunu söyleyeyim vb.), *küfürlü atasözü ve deyimler* (valost: ...e giren şemsiye açılmaz/ spinabubica: elin ...ini görmeyen kendi ...ini piyade tüfegi sanırmış vb.), *Çin atasözleri* (yeti: çizmedin ki kesesing/ siyah martı: kurbağa her zaman kurbağadır/ novaa: zeki insanların iradeleri, zayıf insanların ümitleri vardır vb.), *Türk atasözleri* (frombillericay: laf lafı açar, laf ...ü açar; kasnak yuvarlandı elek oldu, eski ...pular melek oldu vb.), *erotik içerikli atasözü ve deyimler* (marya peru: delikli boncuk yerde kalmaz/ uysalpsikopat: ...puyu mezara koymuşlar, tek mi yatacağım demiş vb.), *saçma sapan atasözleri* (barbar: atılan her iftiranın süper etkili olmasını sağlamaktan başka bir işe yaramayan atasözümüz; ateş olmayan yerden duman çıkmaz/ lollabits: tecrübeyle ne sabittir ki bu sabit olsun; acemi çavuşlar, döner kıcını avuçlar/ yalnıztroll: az veren candır, çok veren maldır vb.), *modern atasözleri* (yazdur: bir kıızı bir milyon kişi takip eder, bir kişi alır/ vitali daraselia: Youtube’a düşmüş tapenin davası olmaz vb.), *sözlük atasözleri* (iron: edit girmeyen entrye moderatör girer/ zgz besa: entry editle sıvanmaz/ silgisayar: yazar yazara baka baka yazar/ godot: biri yazar biri bakar kıyamet ondan kopar vb.), *İngilizce atasözleri* (huger: if the shoe fits, weat it; yarası olan gocunur-love endures all thinks; gülü seven dikenine katlanır/ koit: life happens; her şey olacağına varır vb.), *Latin atasözleri* (vakai vakvakiye: fiat justitia, pereat mundus;

dünya yıkılsa da bırak adalet yerini bulsun/ theory of everything: omnia vincit amor; aşk her şeyi yener vb.), *ırkçı atasözleri* (kavaklıdereankara: ne deyim Allah'a, don giydirdi Fellah'a/ aşk ve obur cinler: ne Şam'ın şekeri ne Arab'ın yüzü vb.), *Afrika atasözleri* (tabularasa: filden büyük bir şey varsa o da ormandır/ skur: ok atanın, taş bileyenendir/ olympos: kertenkeleden korkan iguananın çocuğu olmaz vb.), *tiki atasözleri* (changes: otobüse binme oha falan olursun/ red g: markanı söyle, sana arkadaşımı söyleyeyim; solaryum girmeyen eve doktor girer/ biteker: club'e giren terler/ whiteshadow: Porsche'nin nesi var, Ferrari'nin sesi var/ anti: marka giymeyeni dokuz clup'tan kovarlar/ bushwacker: çirkin fotoğraf yoktur, az fotoshop vardır/ antionary: kal geliyorum demez/ era esto: arabası olmayan çocuğa meme vermezler/ beşinci göz: oha falan olunmaz, oha falan doğulur/ dare: tiki'nin dostu olmaz vb.), *yazarları en çok tecrübe ettiği atasözleri* (bir uzay maymunu: öfkeyle kalkan zararlar oturur vb.), *müstehten atasözleri* (vimi-fer: ...pu tövbe tutmaz vb.), *yanlış anlaşılmış atasözleri* (neredenbileyimben: azimli sıçan/fare taşı deler/ orijinalden alıntı: eşek hoş laftan ne anlar vb.), *müzişyen atasözleri* (samuel: parça arasında çalınmaz/ jeanluc: en iyi orkestra şefi ölü olandır/ yaşanan kaygı: la minörü olanın dini olmaz/ cannibal: sucukta ender gitarda fender), *ilginç atasözleri* (nyks: ununu elemiş eleğini asmış/ pillibebek: tavşan dağa küsmüş dağın haberi olmamış vb.), *Türk halkının ağzına ...muş atasözleri* (odhner: bana dokunmayan yılan bin yaşasın; baldız baldan tatlıdır/ ağabey: kervan yolda düzülür vb.), *sonradan anlaşılan atasözleri ve deyimler* (marmara66: işten artırılmaz diştten artırılır/ sadisirazi: acıma yetime, döner koyar ...üne vb.), *coder atasözleri* (ssg: syntax error yiğidin kamçıdır/ barbie: her error'da bir getlasterror vardır/ cyrus: kodunu yazan programını derler/ abani: hatasız kod yoktur/ overflow: akılsız coder'in zahmetini cpu çeker/ tolginho: akılsız başın cezasını parmaklar çeker; bir resetin bin hikâyesi vardır vb.).

3. Eksisözlük'te deyim

Sözlü yaratmaların bir başka önemli türü olan deyimler “genellikle gerçek anlamından az çok ayrı, kendine özgü bir anlam taşıyan kalıplaşmış söz öbeği, tabir (<http://www.tdk.gov.tr>)” şeklinde tanımlanmaktadır. İçerisinde birçok anlam sanatını barındıran deyimlerin Göktürk yazıtlarına kadar uzanan somut verileri söz konusudur: “Uçup gitmek”, “adı sanı yok olmak”, “kökünü kurutmak” (Ergin, 1992). Anlatımı daha akıcı kılmak için taşlara kodlanan işlev sahibi bu söz öbeklerinin dijital ortamda tanımlandığı, kategorize edildiği ve anlamı üzerine özgün fikirler beyan edildiği görülmektedir. Eksisözlük'te açılan deyim başlıkları içerisine kullanıcılarca dikkat çekici çeşitli paylaşımların yapıldığı göze çarpmaktadır: *deyim* (felis: bkz. tabir/ chosen: bkz. söz, terim/ andrew: mecazi kalıplaşmış anlatımlar vb.), *yanan deyimler* (kadimokul: dibek taşı gibi oturmak/ nerdeyim ben: kıcıyla dünyayı devirmek/ rakı balık Ayvalık: kestaneyi çizdirmek vb.), *eşisideyim* (risk: bir ayağı çukurda olmak; gözden düşmek vb.), *en abuk deyimler* (nevermind: burnunda tütme; kanına ekmek doğramak/ geyique: külahları değişmek/ stankfinds: besmele görmüş şeytan gibi olmak/ pathetique: it ayağı yemiş gibi gezmek vb.), *deyimler sözlüğü* (bika: sayfa sayısı nedeniyle içinde milyon tane deyim barındırdığımı düşündüren, fakat buna rağmen ..te gelmek, eline vermek, akıl almak gibi çok kullanılan deyimlerin içinde hiç geçmediği sözlük), *ilginç deyimler* (iskra: her rengi boyadık, fıstığın yeşili kaldı/ bir filozof üret: cemaziü'l-evvelini bilmek vb.), *dededen duyulan deyimler* (emprikles: İngiliz kaşığıyla Fransız ...u yemek/ kerdi: kaderiyle küllenmek vb.), *yöresel deyimler* (emmoglu: yü-

reği hırp etmek/ brugge 1907: at alıp eşşek satmak/ banasorsevgilikarı: yivindiz olmak; bir anda ortadan kaybolmak, sıvışmak vb.), *çelişkili atasözleri ve deyimler* (pacifia: bir elin nesi var, iki elin sesi var-nerde çokluk orda ...luk/ motorla odun kesilir: damlaya damlaya göl olur-taşıma su ile değirmen dönmez/ mir: azıcık aşım ağrılmaz başım-fazla mal göz çıkarmaz/ unlem: iyilik yapan iyilik bulur-iyiliğe iyilik olsaydı koca öküze bıçak çalınmazdı/ somebodytolove: iyi insan lafin üstüne gelirmiş-iti an çomağı hazırla/ kivircik: erken kalkan yol alır-acele işe şeytan karışır/ cornavin: zararın neresinden dönersen kârdır-battu balık yan gider vb.), *küfürlü deyimler* (cyric: iki eliyle bir ..ki doğrultmamak/ profexor: it ...rduka yalan söylemek/ arbuk: ..tü başı dağıtmak vb.), *3000 yılında söylenecek deyimler ve atasözleri* (sophieinbox: Facebook'u olmayanın dostu, dostu olmayanın Instagramı olmazmış/ arizona kertenkelesi: ışın kılıcı kınından çıktığı zaman, tüm androidler dağılır vb.), *faşist deyimler* (fair: E.... gelini gibi kıvırtmak vb.), *Almanca deyimler* (rosa regenmantel: bir konuyu abartmamak anlamında 'dir kirche im dorf lassen'; kiliseyi köyde bırakmak/ feliade: bir konuyu ifşa etmek anlamında 'die hose runterlassen'; pantolonu indirmek/ prince: 'öl ins feuer gießen'; yangına körükle gitmek vb.), *yanlış kullanılan deyimler* (ever the moon: yanlış; içten bile değil-doğru; işten bile değil/ astacadell: yanlış; mezhebi geniş olmak-meşrebi geniş olmak vb.), *deyim öyküleri* (nervusvagus: dolap çevirmek hakkında.../ yamanh: ateş pahası olmak hakkında... vb.).

4. Ekşisözlük'te ninni

Ninniler bilinen en eski sözlü kültür ürünlerindedir (Uğurlu, 2014: 44) ve içeriklerinde pek çok sosyokültürel konuyu barındıran bir yapıya sahiptir. Ninniler, bebeklerin dikkatinin sıralı, uyumlu ve büyüsel sözcüklerle uyuşturmasına sebep olur. Benlik böylece dikte edilen meselelere açık hale gelir. Ninniler vasıtasıyla “doğum, sünnet, askerlik, düğün, ölümle ilgili anlayış ve uygulamalar; meslek tercihi, yemek, giyim kuşam, ev bark düzeni (Uğurlu, 2014: 43)” gibi meseleler toplumsal bağlama yeni katılan bebeğe aktarılmakta ve böylece bebekler mensubu oldukları sosyokültürel ortamın tüm kodlarını ilk olarak ninnilerin dilinden öğrenmeye başlamaktadırlar. İlk eğitim ve öğrenme yöntemleri olan ninnilerle bebekler toplumsal dili, müzikal tınıları ve hatta bunların gösterim biçimlerini öğrendiklerler. Ekşisözlük'te ise ninni temalı şu başlıklar açıldığı tespit edilmiştir:

en güzel ninniler, ninni, bizim ninniler, Anadolu ninnileri, ninniler ve enest psikodinamikleri, annelerin uydurduğu ninniler, alternatif ninniler, ninni çocuğum ninni, kullanıcı: ninni, ninni gibi şarkılar, ser ekseninde ninniler, TRT Çocuk bizim ninniler animasyonu, uysun da büyüsün, Oğuz Atay Tutunamayanlar kitabında ninni, acı ninni, güle ninni, Elif'e ninni, saat alarmı olarak ninni, anneye ninni, ulusun da büyüsün ninni.

5. Ekşisözlük'te masal

William R. Bascom'un mit ve efsanelerle karşılaştırdığı tablosunda masalların özelliklerini inanma açısından “kurmaca”, zaman açısından “herhangi bir zaman dilimi”, yer açısından “herhangi bir yer”, kabul ediş tavrı açısından “kutsal olmayan” ve temel karakterler açısından “insan veya diğer” şeklinde vermiş (Oğuz vd., 2005: 117) ve Boratav bu tabloya da uygun olarak masalları, “nesirle söylenmiş, dinlik ve büyüklük inanışlardan ve törenlerden

bağımsız, tamamıyla hayâl ürünü, gerçeklerle ilgisiz ve anlattıklarına inandırmak iddiası olmayan kısa bir anlatı (2015: 85)” şeklinde tanımlamıştır.

İnsanoğlu her daim gizemleri ve kurguları arzular veya bunlara ihtiyaç duyar. Modern çağın teknolojik imkanları ise insanoğlunun alışkanlıklarına yön verse de insancıl kodların tamamıyla değişmesini başaracak güçte değildir. Mekanlar değişse de insanlar televizyon dizilerinde olağanüstü aşkları, Keloğlan masallarını ve çeşitli filmlerde geleneksel Türk tiyatrosu tiplerini/imgelerini büyük bir hayranlıkla izlemekte, sanal alemde fıkraları dillendirmekte, radyolarda kişisel deneyim anlatılarını dinlemekte, gazete başlıklarında kullanılan atasözü ve deyimleri beğeniyle okumakta; talk şovlarda meddah, radyolarda laf ebeleri, Vine, Scorp ve Tik Toklarda usta icracı olma arzusundan kendilerini alamamaktadır. Tüm bunlarla birlikte sözlü türlerin dijital ürün içeriklerinde kültürel ekonomik bir enstrüman olarak kullanıldığı görülmektedir. Akıllı cep telefonu uygulamalarında halkbilimsel ve daha genel olarak kültürel ürünlerin elektronik satışı gerçekleşmektedir. Türkü, masal, ninni, tekerleme, fıkra vb. uygulamaları dijital sektörün yeni kültürel ekonomik kaynaklarıdır. Bu anlamda *Masalcı*, *Masalm*, *Harika Peri Masalları*, *Resimli Masallar*, *Sesli Masallar*, *Masal Zamanı*, *Kitap ve Boyama Masalları*, *Prences Masallar Boyama Kitabı*, *Masal Dinle*, *Keloğlan: Çocuk Kitabı ve Oyunları*, *Çocuklar İçin Masallar*, *Masalıcı Teyze*, *Keloğlan Sesli Masalları* vb. masal uygulamaları halkbilimi unsurlarının dijital pazarlamada kültürel ekonomik bir unsur olarak boy gösterdiğinin kanıtı olmalıdır. Masalların boy gösterdiği alanlardan biri de sosyalleşme, bilgi paylaşımı ve fikir alışverişi imkânı tanıtan “dijital sözlük”lerdir. Bu dijital sözlüklerden biri olan Ekşisözlük’te masallarla ilgili şu başlıkların açıldığı tespit edilmiştir:

masal, sözlük yazarlarından masallar, dünyanın en güzel masalları, modern masallar, La Fontaine’den masallar, altın masallar, renkli masallar, ne olur gerçek olsa masallar, sözlük yazarlarının çocukken en sevdiği masallar, ekşi masal, masallar, masal okumak, masal dinlemek, masal kitabı, alo masal, her güne bir masal, masal dinlemeyi özlemek, çocuklara masallar, inandığım masallar, uyuması için çocuğa masal okumak, masala, masal ve animasyonlarda mutlak mutlu son takıntısı, ama masal aleminde de yaşamıyoruz, masal gibi, karşı masal, tehlikeli masal, mitolojiden masallar, Ezop’tan masallar, emprovize masallar, masallar ve toplumsal cinsiyet, travmatik masallar, uykusuz masallar.

6. Ekşisözlük’te fıkra

Fıkra, *Türk Ansiklopedisi*’nde tanınmış bir şahsiyetin özlü bir sözünü, nükteli bir cevabını, hoş bir tepkisini ilgili tarih olgusu içinde toplayan gerçek veya gerçeğe yakın bir hikâyecik; Hâmit Zübeyr Koşay tarafından “şahısların, devrin ve fikri cereyanların karakterini canlandıran hâdiselerin dikkate değer olması”; Sabri Esat Siyavuşgil tarafından “beşerî kusurlarla içtimai çarpıklıkların keskin bir sağduyu ile yapılmış parlak hicivleri” şeklinde tanımlanmıştır (Yıldırım, 2016: 34-35). Türk halkının ince zekâsının da sözlü imzaları olan Türk fıkraları Selçuklu mizahının önemli bir unsuru olan Nasreddin Hoca, Osmanlı mizahının önemli tipleri olan Bektaşî, İncili Çavuş üzerinden yaygın olarak üretilirler. Bu üretim süreci internet ortamında da sürmektedir. Nebi Özdemir “Kültürel Ekonomik İmge Olarak Nasreddin Hoca” adlı makalesinde “sözlü kültürde yaratılmakla birlikte, yazılı kültürde yaşatılmış, bugün de sanal/dijital kültürde” yaşatılmakta olan Nasreddin Hoca’nın “hackleyen,

disketi bardak altlığı olarak kullanan, MSN’de gevezelik eden, sörf yapan” biri olarak yeniden güncellendiğine dikkat çekmektedir (2008b: 11-20). Bu özlü ifade biçimlerinin çağa, çağın ürünlerine ve koşullarına uygun olarak dijital ortamda yeniden güncellendiği görülmektedir. Ekşisözlük’te ise fıkralarla ilgili şu başlıkların açıldığı görülmektedir:

fıkra, yaran fıkralar, dünyanın en komik fıkrası, en kısa fıkralar, temel fıkraları, yarmayan fıkralar, saçma fıkralar, fıkra anlatmak, sözlükte fıkra anlatmak, bugünleri anlatan en iyi fıkralar, günümüzü anlatan fıkralar, Türkiye’yi en iyi anlatan fıkra, Nasreddin Hoca, Nasreddin Hoca fıkraları, alternatif Nasreddin Hoca fıkraları, emprovize Nasreddin Hoca fıkraları, dövme yaptırılması Nasreddin Hoca fıkraları, Bektaşî, Bektaşî fıkraları, Incili Çavuş, Temel fıkraları.

7. Ekşisözlük’te tekerleme

Benzetmeler ve ses oyunları kullanılarak oluşturulan tekerlemeler gerek çocukların gerekse büyüklerin çocukları eğlendirmek için birbirleriyle ilgili ya da ilgisiz düşüncelerin durumların adı ardına belirli bir tempoda söylenmesi ile oluşturulan, gülmeyi, güldürmeyi ve eğlenmeyi amaçlan metinlerdir. İşlevsel bir sözlü tür olan tekerlemeler pek çok türün içerisinde etkin bir biçimde belirir.

Tekerlemeleri “masal tekerlemeleri, oyun tekerlemeleri, tören tekerlemeleri, bağımsız söz cambazlığı değerinde tekerlemeler” şeklinde gruplandırılan ve bu türün türkü, âşık tarzı yaratmalar, masal, oyun, hikâye, Karagöz ve orta oyunu gibi diğer türlerle ilişki içerisinde olduğunu belirten Boratav, tekerlemelerin özelliklerini; herhangi bir ana konudan yoksun, başuyaklar ve uyaklarla elde edilen ses oyunları ile ve çağrışımlarla birbirine bağlanan, belirli bir şiir düzenine uydurulan, birbirini tutmaz birtakım hayâl ve düşüncelerin sıralandığı, mantık dışı bir takım sonuçlara varmakla şaşırtıcı bir etki yaratan, şaşırtmak, eğlendirmek, keyiflendirmek için başvuru bir söz cambazlığı şeklinde sıralamıştır (2015: 155-156). Ekşisözlük’te tekerlemelerle ilgili şu başlıkların açıldığı görülmektedir:

tekerleme, en süper ve en eski tekerlemeler, saçma salak çocuk tekerlemeleri, Ankara tekerlemeleri, İngilizce tekerlemeler, çocukken söylenen manasız tekerlemeler, tekerleme ve benzeri, en süper ve en seksi tekerlemeler, çocuk oyunlarında tekerlemeler, İtalyanca tekerlemeler, çocukken söylenen küfürlü tekerlemeler, ırkçı tekerlemeler, açık saçık tekerlemeler, Türkçedeki en uzun tekerlemeler, disiplin tekerlemeleri, söylenişi zor tekerlemeler, developer tekerlemeleri, isimler ardından yapılan tekerlemeler, İngilizce öğrenirken ezberlenen tekerlemeler, Almanca öğrenme amaçlı tekerlemeler, Fransızca öğrenme amaçlı tekerlemeler, asker tekerlemeleri, bilişim tekerlemeleri, ekmeleddin tekerlemeleri, alternatif bir berber bir berbere tekerlemeleri, dil düğümleyen tekerlemeler, ayılı tekerlemeler.

8. Ekşisözlük’te bilmece

Aristoteles *Poetica*’sında açık, yavan ve ağırbaşlı dil karşılaştırmalarını yaptığı ve belki de ilk olarak standart dilin sınırlarının çizildiği dilin kullanımıyla ilgili bölümde metafor ve bilmece ilişkisini açıkça ortaya koymuştur. Aristoteles’e göre bilmecelerin biçimi, gerçek şeylerden söz ederken olanaksız şeyleri bir araya getirilmesiyle, yani metaforların kullanı-

mıyla oluşur (2017: 65). Bununla birlikte “Kafa karışıklığı yaratmak veya cevabı bilmeyen kişilerin nüktedanlığını denemek amacıyla oluşturulmuş sorular (Abraham-Dundes, 2007: 118)” olan bilmeceler rakibi alt etme üzerine kurulu olan, tarafların birbirlerini test ettikleri, bilgilerini ve akıllarını sınadıkları, atışma havasında geçen ve ip uçlarıyla zihinlerde çağrışımlar yaratan halkbilimi ürünleridir.

Eğlenceli içerikleri bünyesinde barındıran bilmecelerin internet ortamında, radyo sohbetlerinde, yarışma programlarında, çocuk TV kanallarında, dizilerde ve filmlerde kullanıldığı fark edilmektedir. Sözlü kültürden edebiyat mahsullerine, oradan da çok yüksek bütçeli bir film yapımına taşınan bilmecelerin internet ortamında da çeşitli işlevleriyle boy gösterdiği fark edilmektedir. Bu anlamda Ekşisözlük’te bilmeceler üzerine şu başlıklar açılmıştır:

bilmece, iğrenç bilmeceler, ilkokul bilmeceleri, yaran bilmeceler, sözlük bilmeceleri, matematik temelli bilmeceler, ekşi bilmece, cevabı ayıp bir şey sanılan bilmece, zıpır bilmeceler, ilkokulda bilmece soran çocuk, beyin yakan bilmeceler, karanlıkta bilmeceler, çözülmeyi bekleyen bilmeceler, süper bilmeceler, bilmece muhaveresi, bilmece ve bulmaca, bilmece gibi konuşmak, bilmece formatında başlık açmak, bilimsel bilmece, gündelik bilmeceler, bilmeceler kehanetler, erotik bilmeceler, güldüren soğuk bilmeceler, bir bilmecem var.

9. Ekşisözlük’te mâni

Amacı itibarıyla sistemli bir şekilde üstün gelmeyi, alt etmeyi ve dolayısıyla gülmeyi/güldürmeyi hedefleyen maniler, yapıları itibarıyla Nevzat Gözaydın tarafından “bir tek dörtlük içinde bir anlam bütünlüğü göstermek zorunda olan, ilk iki dize, asıl anlamı veren son dizelere bir hazırlık yapılmasını sağlayan doldurma dizeleri olan ve genelde yedi heceli ve dört dizeden oluşan, *a a x a* biçiminde uyaklanan bir nazım şekli (Oğuz vd., 2005: 267)” olarak tanımlanmıştır. Maniler, Boratav tarafından söylenme yerleri ve şartları dikkate alınarak “1. Niyet, fal (yorum) manileri, 2. Sevda mânileri, 3. İş mânileri, 4. Bekçi ve davulcu mânileri, 5. İstanbul’da bazı sokak satıcılarının mânileri, 6. İstanbul meydan kahvelerinin cinaslı mânileri, 7. Doğu Anadolu’da hikâye manileri, 8. Mektup mânileri (2015: 197-198) şeklinde kümelenmiştir. Ekşisözlük’te ise maniler üzerine şu başlıkların açıldığı görülür:

maniler, ekşisözlük mâni kapışması, mani dönemi, sallama aşk manileri, düğün davetiyelerindeki maniler, tiki manileri, bir kadının ağzından yazılmış maniler, hatıra defterine yazılmış maniler, sünnet anileri, falım manileri, zütten uydurma maniler, hatıra defterine yazılmış maniler, ayar manileri, tez manileri, yazarlardan iki satırlık maniler, davulcu manileri, tarihi mani, Ramazan manileri, Girit manileri.

10. Ekşisözlük’te türkü

Ezgili bir sözlü tür olan ve mâni, hikâye ve fıkra gibi sözlü türlerle ilişki içerisinde olan türküleri İlhan Başgöz “gerçekle hayali, sağ düşünce ile rüyayı, sözün ve ona koşulan sazın dili ile birleşen şiir (2008: 15)” şeklinde tanımlamıştır. Boratav ise *100 Soruda Türk Halk Edebiyatı* adlı çalışmasında söyledikleri yerleri ve konularını esas alarak türküleri kümelemiştir: “1. Lirik türküler: Ninniler, aşk türküleri, gurbet türküleri, hapishane türküleri, ağıtlar, çeşitli başka duyguluk konular üzerine türküler./ 2. Taşlama, yergi, güldürü türküleri./ 3.

Anlatı türküleri: Efsane konulu türküler, bölgelere ve bireylere özgü konuları olan türküler, tarihi konuları olan türküler./ 4. İş türküleri./ 5. Tören türküleri: Bayram türküleri, düğün türküleri, dinlik ve mezheplik törenlere değin türküler, ağıt törenlerinde söylenen türküler./ 6. Oyun ve dans türküleri: Çocuk oyunlarında söylenenler, büyüklerin oyunlarında söylenenler (akt. Başgöz, 2008: 32-33).

Dijital ortam, her türlü özgün fikir ve tasarımların hızlıca yaygınlaşabildiği sanal platformdur. Kimliklerini “komik”, “eğlenceli” patentini almak veya bu statüye erişmek isteyen *özgün imge avcılarınca* anonim türkülerin veya güncel şarkıların dijital ortamda yeniden çeşitli eşleştirmelerle ele alındığını; bunlarınsa videolar, fotoğraflar ve yorumlar paylaşan çeşitli sosyal ağlarda hızlıca yaygınlaştığı görülmektedir: Amanın MANGOyun meler gelir, haydi de MANGOyun meler gelir.../ Deniz kenarında BIEV yapmışlar.../ YVES ROCHER yolları dar, dar, bana bakma benim yârim var.../ BEYMEN benim gamlı yaslı gönlüme.../ AVVA çiçek açmış yaz mı gelecek.../ Yavri yavri PUMA kuşu yükseklerden seslenir.../ Pala RAMSEY derler onun namına vay vay.../ MACHKA yolları taşlı, geliyor kara kaşlı.../ Sarı saçlarını deli gönlüme, bağlamışım çözülüyor LCW.../ Hamam taşı gümüşten, yeni çıkmış HOTİÇten.../ Yaylalar yaylalar, yüküm şimşir kaşıktır, FLO FLO yaylalar.../ HATEMOĞ-LU derler benim aslıma.../ WATSONS bu dünya, bitsin bu rüya. Türküler ile ilgili çeşitli çeşitli bilgi paylaşımlarının bulunduğu ve sınıflandırmaların da yapıldığı Ekşisözlük'teki türkü başlıklarının şu şekilde olduğu görülmektedir:

türküler, tüyleri diken diken eden türküler, dinledikçe ömürden on yıl götüren türküler, sözlükçülerin en sevdiği on türkü, yazarların sevdiği türküler, en iyi türküler, geceye bir türkü bırak, cinsel çağrışımlı türküler, az kişinin bildiği süper türküler, ağlatan türküler, ilk türküler, Kerkük türküleri, Anadolu türküleri, en güzel Ege türküsü, elektronik türküler, güne iyi başlata türküler, gece dinlenesi türküler, en damar türküler, sansürlenmiş türküler, sürrealist türküler, anonim argo türküler, cinsel çağrışımlı türküler, erotik çağrışımlı türküler, duygulu türküler, beyaz türküler, beraber ve solo türküler, Erzurum türküleri, Kırım türküleri, Malatya türküleri, türkü sevmeyen insan, uzun yol türküleri, yüreğe dokunan Karadeniz türküleri, doktora türküleri, eşkıya türküleri, Balıkesir türküleri, Mordor türküleri, İstanbul türküleri, sevilen türkülerin en vurucu cümlesi.

Sonuç

Araştırmada bir dijital sözlükte katılımcı kitlelerce sözlü türlerin (özellikle eril bir dille) yeniden ele alındığı, güncellendiği ve işlendiği tespit edilmiştir. Kültürel belleğin oluşumunun yeni yüzü, geleneklerin sürekli güncellendiği yeni mekân ve yeni halk grubu ya da kimliklerin belirlediği farklı bir alan olan dijital ortamın aynı zamanda kültürcü bilimciler için yeni çalışma sahaları ve konuları oluşturduğu saptanmıştır. Dijital ortamda güncellenen gelenekler yeni ustalarını/tasarımcılarını çeşitli biçimlerde tasarlamakta ve tasarlamaya da devam etmektedir. Paylaşımın dayanılmaz hazzına ulaşan yeni nesil ustalar ise elektronik kültür ortamında yeni kitleler oluşturmakta, farklı gruplara dahil olabilmek şansına sahip olmaktadır. Aynı zamanda sözlü geleneklerin elektronik kültür ortamı mahlası edinen ustalar eliyle çağın şartları ve yaşam tarzına bağlı olarak paylaşıldığı, derlendiği ve yeniden güncellendiği de görülmektedir. Hemen her türlü performansa açık dijital ortamın aynı zamanda yeni çeş-

me başları, köy odaları, kıraathaneler, ritüel, şenlik ve festival alanları olduğu söylenebilir. Tüm bu alanlar aynı zamanda gönüllü olarak mahsulleri derleyen ve onları işleyen *dijital ortam halkbilim ve kültürbilimcilerini* de oluşturmuştur. Üniversite laboratuvarlarında bilimsel çalışmalar yapan profesyonel kültür araştırmacılarının hem bu kitle hem de derledikleri malzemeler üzerine daha fazla düşünmesi ve araştırma yapması gerekmektedir. Böylece Türk kültürünün genetik kodlarının oluşum aşamaları, geleneklerin ve sözlü türlerin yeni boyutları daha iyi anlaşılacaktır; toplumun ya da kültürün inşa aşamaları üzerine kuramlar ve metotlar geliştirme imkânı doğacaktır.

Kaynaklar

- Acun, R. (2011). Her dem yeniden doğmak: Online sosyal ağlar ve kimlik, *Millî Folklor*. S. 89. ss. 66-77.
- Başgöz, İ. (2006). Atasözleri hakkında atasözleri ya da atasözlerinin toplumsal anlamı, (N. T. Toçoğlu, Çev.) *Millî Folklor*. S. 70, ss. 85-91.
- Boratav, P. N. (2015). *100 soruda Türk halk edebiyatı*. Ankara: Bilgesu.
- Çobanoğlu, Ö. (2000). *Âşık tarzı kültür geleneği ve destan türü*. Ankara: Akçağ.
- Çobanoğlu, Ö. (2004). *Türk dünyası ortak atasözleri sözlüğü*. Ankara: Arma.
- Çobanoğlu, Ö. (2005). *Halkbilimi kuramları ve araştırma yöntemleri tarihine giriş*. Ankara: Akçağ.
- Ergin, M. (1992). *Orhun abideleri*. İstanbul: Boğaziçi.
- Ergin, M. (2011). *Dede Korkut kitabı - I*. Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Freud, S. (2014). *Grup psikolojisi ve ego analizi*, (B. Yücel, Çev.) Ankara: Alter.
- Goody, J. (2009). Sözlü kültür. *Millî Folklor*. S. 83. ss. 128-132.
- Gülçayır, S. (2008). Kuşaktan foruma geçiş ve bilgisayar atasözleri. *Millî Folklor*. S. 79. ss. 70-77.
- Gürel, E. -Yakın, M. (2007). Ekşi Sözlük: Postmodern elektronik kültür. *Selçuk Üniversitesi İletişim Fakültesi Akademik Dergisi*, 4. cilt, S. 4. Konya.
- Kırcı Uğurlu, E. (2014). Kültürel bellek aktarıcısı olarak ninni. *Millî Folklor*. S. 102. ss. 43-52.
- Oğuz, M. Ö. vd. (2005). *Türk halk edebiyatı el kitabı*. Ankara: Grafiker.
- Oğuz, M. Ö. vd. (2014). *Halkbiliminde kuramlar ve yaklaşımlar I*. Ankara: Geleneksel.
- Ong, W. J. (2010). *Sözlü ve yazılı kültür sözün teknolojileşmesi*. (S. Postacıoğlu Banon, Çev.) İstanbul: Metis.
- Özdemir, N. (2005). *Cumhuriyet dönemi Türk eğlence kültürü*. Ankara: Akçağ.
- Özdemir, N. (2008a). *Medya kültür ve edebiyat*. Ankara: Geleneksel.
- Özdemir, N. (2008b). Kültürel ekonomik imge olarak Nasreddin Hoca. *Millî Folklor*. S. 77. ss. 11-20.
- Yıldırım, D. (2016). *Türk edebiyatında Bektaşî fıkraları*. Ankara: Akçağ.

Elektronik kaynaklar

- http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&kelime=DEYİM, erişim tarihi:23.04.2019.
- <https://eksisozluk.com/fender-vs-gibson--2136114>, erişim tarihi:11.03.2019.
- <http://www.zaytung.com>, erişim tarihi:17.03.2019.



DOI: 10.22559/folklor.1017

folklor/edebiyat, cilt: 25, sayı: 100, 2019/4

***Halkın Sesi* Gazetesi Örneğinde Kimlik ve Ulusal Kimlik Oluşumunda Basının Rolü**

The Role of Newspapers on Identity and Forming National Identity: The Example of *Halkın Sesi* Newspaper

Elif Asude Tunca*

Öz

Çalışma, kimlik ve ulus kimlik kavramları kapsamında (ekseninde); Kıbrıs Türk kimliğinin oluşumunda; Kıbrıs Türklerinin en eski gazetesi olan Halkın Sesi gazetesinin yeri ve rolünü incelemektedir. 14 Mart 1942 tarihinde, Dr. Fazıl Küçük'ün kurduğu gazete yayın hayatına başladığı tarihten günümüze 77 yıldır Kıbrıs basın tarihinin kesintisiz yayımlanan tek gazetesidir. Gazete, geçen yıllar zarfında Kıbrıs tarihinin çok çeşitli evrelerine tanıklık yapmış, Kıbrıs Türk kimliğinin yerleşmesine önemli katkılar koymuştur. Gazetenin kurucusu ve sahibi Dr. Fazıl Küçük, Kıbrıs Türk varoluş mücadelesinin en önemli siyasi kimliği olmuş, Halkın Sesi gazetesinin sahipliği, ardından; Mart 1943'te Lefkoşa Belediye Meclis Üyeliği, Nisan 1943'te Kıbrıs Adası Türk Azınlığı Kurumu (KATAK) üyeliği, Nisan 1944'te Kıbrıs Milli Türk Halk Partisi kuruculuğu ve nihai olarak Aralık 1959'da Kıbrıs Cumhuriyeti'nin Cumhurbaşkanı yardımcılığı görevlerine gelerek Kıbrıs Türk toplumu lideri sıfatı kazanmıştır.

Kıbrıs Türk kimliğinin yerleşmesine önemli katkılar koyan Halkın Sesi gazetesi bu çalışmada nitel araştırma yöntemi kapsamında ele alınmaktadır. Gazeteyi özellikle kuruluş ve ilk yıllarını kapsayan dönemi ile ele alan çalışma, başta gazetenin kurucusu ve başyazarı Dr. Fazıl Küçük'ün anıları olmak üzere Kıbrıs Türk Basın Tarihi

* Doç.Dr., Lefke Avrupa Üniversitesi İletişim Fakültesi, etunca@eul.edu.tr. ORCID ID 0000-0003-0636-8247.

ve Halkın Sesi gazetesini kapsayan sınırlı sayıdaki anı–kitapta yer alan bilgilerin derlenmesi ve o döneme ait bazı haber metinlerinin taşıdığı anlamların çözümlenmesine dayanmaktadır.

Anahtar sözcükler: *kimlik, ulusal kimlik, Kıbrıs Türkleri, Halkın Sesi gazetesi, iletişim*

Abstract

The study examines the place and the role of the oldest newspaper Halkın Sesi – Voice of the People in forming Turkish Cypriots' identity within the concept of identity and national identity. The newspaper which was founded by Dr. Fazıl Küçük on March 14, 1942 is the only newspaper of Turkish press history which is published without interruption for 77 years. The newspaper has witnessed the various stages of the history of Cyprus, and has made significant contributions to the establishment of Turkish identity. The founder and the managing editor of the newspaper Dr. Fazıl Küçük was the most important political identity of the Turkish Cypriots' existence struggle. Besides being the ownership of Halkın Sesi newspaper, he was elected as Lefkoşa Municipal Council Member on March 1943, became one of the founders of Association of the Turkish Minority of the Island of Cyprus – known as KATAK) on April 1943, established Turkish Cypriot National Union Party (Kıbrıs Türk Milli Birlik Partisi) on April 1944, and in December 1959 became Vice President of the Republic of Cyprus, and gained the title of Turkish Cypriot community leader. In this study, the newspaper Halkın Sesi which made significant contributions to the establishment of Turkish Cypriot identity is studied within the frame of qualitative research method. The study compiles the memories of Dr. Fazıl Küçük - the founder and the editor of Halkın Sesi newspaper and the information that take place in limited number of books on Halkın Sesi newspaper and Turkish Cypriots' press history, and analysis the news texts published especially during the foundation years of the newspaper.

Keywords: *identity, national identity, Turkish Cypriots, Halkın Sesi newspaper, communication*

Giriş

Kim olduğumuzla, kendimizi ne olarak gördüğümüzle ilgili bir kavram olan kimlik, bireysel boyuttan ulusal ve bölgesel boyuta taşındığında farklı parametreleri de içinde barındıran bir kavram haline gelmekte, etkisi ve etkileyenleri çeşitlenmekte, bağlı olarak tanımı da güçleşmektedir. Felsefeden psikolojiye, aidiyet yaratma özelliği ile kültürel yapıdan günümüzde tartışmalarla konu olduğu siyasete kadar sosyal bilimlerde farklı tanım ve yaklaşımlarla ele alınmış; çok boyutlu bir kavramdır. Özellikle 18. Yüzyıl sonlarına doğru yaşananların etkilerini göstermeye başlaması ve 19. Yüzyılda Balkanlarda yaşanmaya başlanan ulus devletlerin inşası ile ulusal kimlik tanımlamaları konuya ilgiyi arttırmakla kalmamış farklı boyut ve etkileri de ön plana çıkarmıştır. Gerek bireysel kimlik gerekse ulusal kimlik kavramları olsun kimlik kavramının neleri kapsadığı, kimlik oluşumunda nelerin etken olduğu araştırma ve incelemelere konu olmuştur.

Bu çerçevede, özellikle ulus kimliklerin oluşumunda genelde iletişim araçları özelde ise gazetelerin etkisi önemlidir. Gazeteler, toplumların ne düşüneceğinden nasıl düşüneceğine değin, toplumsal zihniyetlerin ve bireylerin ve ulusların kimliklerinin oluşumunda en önemli etkileme unsurlarından birisi olarak ön plana çıkmaktadır.

Kıbrıs tarihi içerisinde de; özellikle Türk ve Rumların bir arada yaşadığı dönemlerde Kıbrıslı Türkler arasında ulusal kimlik oluşumu kapsamında gazetelerin işlediği rol oldukça önemli bir konu halini almaktadır. Toplum lideri de çıkarıcı boyutu, yazılarının yarattığı etkisi ve 1942 yılından günümüze değin aralıksız sürdürdüğü yayın hayatı ile Halkın Sesi gazetesi; Kıbrıs Türk kimliği yaratmadaki etkisi ve rolü itibarıyla Kıbrıs Türk basın tarihinde farklı bir konuma ve özelliğe sahiptir.

Bu çalışmada, Halkın Sesi gazetesi ve Kıbrıs Türk kimliği yaratmadaki rolü ve etkisi ele alınmaktadır.

Nitel araştırma yöntemi kapsamında ele alınan çalışmada öncelikle bireysel kimlik kavramından ulusal kimlik kavramına uzanan boyutuyla kimlik olgusu ele alınmış, ardından ulusal kimlik oluşumunda etkili olan unsurlara ve bu unsurlar içerisinde iletişim, iletişim araçları ve özellikle gazetelerin yeri ve önemine değinilerek Halkın Sesi gazetesinin kuruluş ve ilk yayın yıllarını kapsayan dönemi çerçevesinde Kıbrıs Türk kimliğinin oluşumundaki rolü incelenmiştir.

Çalışma, başta gazetenin kurucusu ve başyazarı Dr. Fazıl Küçük olmak üzere gazetede yazı yazan KKTC Kurucu Cumhurbaşkanı Rauf Raif Denktaş ve önemli gazetecilerin Kıbrıs Türk Basın tarihi ve Halkın Sesi gazetesini kapsayan sınırlı sayıdaki anı-kitapta yer alan bilgilerinin derlemesi ışığında, basılmaya başlandığı ilk yıllardaki yayınlarında yer alan bazı haber metinlerin taşıdığı anlamların çözümlenmesiyle ele alınmıştır. Böylece Kıbrıs Türk kimliğinin oluşumunda basının ve özelde Halkın sesi gazetesinin yeri ve önemi ortaya konmaya çalışılmıştır.

1. Bireysel kimlik kavramından ulusal kimlik kavramına kimlik olgusu

En genel olarak, kişinin kim olduğunu sorgulamasıyla; yani ‘ben kimim?’ sorusuna karşılık bulan, kişinin ‘belirli bir kimse’ olmasını ifade eden kimlik kavramı; “kişiliği ve benliği merkez haline getirerek ele alan psikoloji, ‘özdeşlik’ anlamındaki kullanımı üzerinden ele alan felsefe ve cinsiyetin toplumdaki yeri ve sınıf farklılıklarını oluşturması kapsamında ele alındığı sosyoloji” (Tamer, 2014: 84) bilimleri ile; aidiyet yaratma özelliği ile ele alan kültür ve kültürel yapıya ait bir kavramdır. Hatta günümüzde küreselleşmenin etkisiyle ortaya çıkan çok kültürlülük/ çok kimliklilik kavramı çerçevesinde olduğu gibi; tarihte de toplumsal ve siyasal hayatın tartışmalara konu olan kavramdır.

Psikolojik çerçevede benliği, kişiliği sorgulayarak şekillenmeye başlayan kimlik; bir özbilinç yani kendini farketme ve tanımlayabilme hali yaratmakta (Türkbağ, 2003, Güleç, 1992), bireyin kişisel kimlik oluşturmasını sağlamaktadır (Güleç, 1992).

Jan Assmann, *Kültürel Bellek Eski Yüksek Kültürlerde Yazı, Hatırlama ve Politik Kimlik* çalışmasında (1997) kimliğin iki boyutu olduğunu ve bunlar arasında paradoksal bir ilişki olduğuna değinmektedir. Dilbilimde bağımlılık ve kuruculuk arasındaki diyalektiğe dayanan yaklaşımdan biri, “ben”in dışarıdan içeriye doğru olduğu yani bireyin ait olduğu gruptaki etkileşim ve iletişime dâhil olması ve grubun da kendisini algılayışını benimsediği oranda

ortaya çıkışıdır. Yani “biz kimliği”nin ”ben kimliği”nden önce geldiği, bütünü parçadan daha önemli olduğudur. Diğeri ise; “biz kimliği”nin (ya da ortak kimliğin) “biz”i oluşturan ve taşıyan bireylerin dışında olmadığı yani “bireysel bilgi ve bilincin ürünü” olduğudur (Assmann, 2015: 140) ki bu boyutuyla parça bütünden daha önemli bir hal almakta, “biz bilincinin taşıyıcısı olan toplumun oluşumunu sağlamaktadır” (Assmann, 2015: 141). Diğeri bir ifadeyle toplum, bireyin karşısında ayrı bir varlık olarak değil, onun kimliğinin kurucu bir unsuru olarak ortaya çıkmaktadır (Assmann, 2015: 141), yani ben kimliği de dahil kimlik toplumsal yapıdır ve bu haliyle de kültürel kimliğe eşittir.

Biz kimliği (ya da ortak kimlik) grup ya da toplum olsun üyelerin kendilerini grup ile özdeşleştirmeleriyle alakalıdır. Eğer grup üyelerinin ortaklığı fazlaysa grup üyeleri arasındaki birlik ve bağlılık da yüksektir.

Ortak kimliklerin (ya da grup kimliğinin) oluşumunu sağlayan durumlardan birisi de zıtlık ya da çatışma halleridir. Assmann’ın uzlaşmazlık diye nitelendirdiği bu koşul bilinçlenmeyi ve temel yapının güçlendirilmesini, böylelikle ortak kimliklerin oluşmasını mümkün kılmaktadır (Assmann, 2015: 144).

Kişinin sorgulamalarıyla başlayan ve kendini anlama çabası içerisinde yoğrulan kavram, başkalarının kişiyi nasıl gördüğü ve kişinin kendisini dışarıya nasıl gösterdiği boyutlarını kapsar (Doğan 2000: 9). Jacobson Widding’in ifadesiyle; “öteki olmadan ben kavramı da olamayacağı gibi başka gruplar olmadan biz bilinci de olamayacaktır” (1983: 239). “Ben” ve “öteki”nin karşılığı ile var olan bir kavramdır. Diğeri bir ifadeyle; “kişinin içindekine ait olan ötekidir” (Hall, 1998: 71). Connoly’nin yaklaşımıyla kimlik (1995: 93) var olmak için farklılığa gereksinim duyar ve kendi kesinliğini güven altına almak için farklılığı “öteki”liğe dönüştürür.

Kişinin kendisini sorgularken verdiği cevap ya da kendini tanımlayışı; içerisinde aidiyet (mensubiyet) unsurunu da barındırmaktadır. Gerçekte bireyin kendini topluma ait hissetmesi bilinçlilik halinden ziyade doğal bir durumun yansımasıdır. Göka bunu (2006), grup – varlık olan ve hep bir grubun içine doğan insanın ontolojik yapısı gereği aidiyet ve mensubiyet duygularından arınmış bir kimliğinin söz konusu olamayacağına (Göka 2006: 310) bağlamaktadır. Assmann’a göre bu aidiyet ancak bilince çıkarılarak örneğin gruba girme ayinleri ya da farkına varılarak örneğin farklı toplumlar ve yaşam biçimleri ile karşılaşma sonucu bir biz kimliğine doğru güçlenebilir. Ortak kimlik, ortak aidiyetin bilince çıkarılmasıdır. Buna göre kültürel kimlik de bir kültüre katılımın bilince çıkarılması ya da o kültüre ait olduğunun ilan edilmesidir (Assmann, 2015: 143).

Bu anlayış çerçevesinde kimlik ya da bireysel kimlik, bir toplumda, kültürde dünyaya geldiği ve yaşamına devam ettiği için toplumsal kimlik ile birlikte, etkileşimli olarak oluşur ve bu da kimliğin toplumsal yönünü yani bireyin toplumsal olarak inşa edilmiş olarak kabulünü ifade eder (Tamer, 2014: 86).

Psikolojiden sosyal psikolojiye, sosyal psikolojiden de toplumsal yapıya taşınan boyutuyla kimlik, kişinin demografik özelliklerinden çok ait olduğu gruba ya da sosyal yapıya ilişkin ‘aideyetlerinin’ etken olmaya başlamasıyla ilişkilidir. Türkbağ’a göre (2003) aidiyet aynı zamanda, insanın hangi kültür birikiminin içinde belirlendiğini, hangi birikime bağlı olduğunu ortaya koyar (2003: 215). Bu da kimlik olgusunun oluşumunda önemli bir diğeri boyutu ortaya koymaktadır ki o da ulusal ya da kültürel kimlik kavramıdır. Özellikle moderne kavramı çerçevesinde kimliğin oluşumunda en önemli etken ulusal kimlik kavramıdır.

Kültürel kimlik kavramını özcü ve tarihsel olmak üzere iki açıdan ele alan Larrain (1995)'e göre, kapalı ve dar bir algılama olan özcü algılamaya göre kültürel kimlik tamamlanmış bir olgu, oluşmuş bir öz olarak değerlendirilmektedir. Kapsayıcı ve açık bir algılama olan tarihsel algılamaya göre ise kültürel kimlik, üretilen, sürekli bu üretim sürecinin içinde olan, hiçbir zaman tümüyle tamamlanmamış, gelişmeye ve değişmeye açık bir olgu'dur (Larrain 1995: 217, aktaran Mora, 2008: 4), bir "oluşma sorunudur" (Hall, 1998).

Uluslaşma süreci ve ulusal kültür kapsamında ulus devletlerin doğuşu ve ulusal ideolojilerin egemen hale gelmesi sosyal yapılar içerisindeki bireyleri de yeniden şekillendirmeye başlamıştır. Bu boyutuyla kültürel kimlik ya da ulusal kimlik, "ulusal kültürün yaratılmış olması ile ulusal devletin yönetiminde, belirli coğrafya sınırları içinde yaşayan tüm bireylerin ortaklaşa yaşadıkları, hissettikleri tarihsel/kültürel kimlik (bizlik) duygusudur (Mora, 2008: 4). "İçinde yaşanılan, katılma ve paylaşma özellikleriyle üyesi olunan bir kültürel çevrenin, yaşama tarzının fertlere ve sosyal gruplara yansımaları, onlarda somutlaşmasıdır" (Erkal, 1999: 34). Kavramı, sosyal ya da kolektif kimlik olarak ele alan Hall'a göre (1998), büyük ölçekli, her şeyi kuşatan, türdeş, sınıfa, ırka, ulusa, toplumsal cinsiyete ilişkin kimlikler" dir (Hall, 1998: 67). Hannum bunu (2007) yaş, etnisite, ırk, din, ulus, sosyo - ekonomik yapı ve kişiyi sosyal bir grubun parçası haline getiren unsurların kombinasyonu olarak ifade etmektedir.

Modern dönemin kimlik siyasetini belirleyen siyasal örgütlenme tarzını, birbirlerine mükemmel biçimde eklenmiş olan ortak bir dil, din, kültür, halk, toprak ve devlet kavramı üzerine inşa edilmiş olan ulus - devlet modelleri oluşturmaktadır (Duman, 2007: 17). Bunlar, aynı dili konuşan, aynı soydan gelen, aynı dine, kültüre, tarihe sahip, aynı ülküyü hedefleyen kişilerin oluşturdukları devlet modelleridir. Ulus devlet altında oluşturulan "aynı"lık ile bir kimliksel aidiyet oluşturulmakta bu "aynılık" da beraberinde "ötekilik" kavramını getirmektedir. "Geçmiş"leri bu "aynılık" ya da "ötekilik" çerçevesinde ulusların kendilerini anlama ve tanımlamaları için başvurdukları kaynağı oluşturmaktadır.

Kimlik kavramını "kolektif aidiyetlerden katıldıklarımız, arzularımız, hayallerimiz, kendimizi tasavvur etme, yaşama - ilişki kurma - tanıma biçimimiz gibi hayattaki duruş yerimizi bildiren niteliklerin toplamı" (Bostancı, 1998'den aktaran Tamer, 2014: 84) olarak tanımlayan Bostancı'nın ulus kavramını ele alışı da kimlik ve siyasi kimlik üzerindedir. Ulus kavramı; "insanlara bir aidiyet ve kimlik vermenin yanı sıra, hayatımızın her anına damgasını vuran; hayatı anlamlandırma, kalkınma, gelişme ve refahı motive etme işlevlerini yerine getirebilen temel kolektif siyasi kimlik" tir (Bostancı, 2003: 7 - 8).

2. İletişim ve iletişim araçlarının ulusal kimlik oluşumundaki yeri

Ortak kimlik oluşumuna iletişim perspektifinden bakıldığında ise dil ve dilin kullanımı ön plana çıkmaktadır. Dil "ortaklık" ve grup üyelerinin iletişim biçimlerini oluşturmada en eski ve en önemli araçtır. Toplumsal kimlik oluşturma çerçevesinde aidiyet ve sosyal aidiyet bilinci yaratmanın ve bunu sürdürmenin aracını oluşturmaktadır. Joshua Fishman da kimlik kurma ve kimliğin iletilmesinde dilden daha iyi semboller sistemi olmadığına dikkat çekmektedir (Jacobson Widding, 1983: 277). Assmann'a göre sosyal aidiyet bilinci ortak bir semgesel sistemin kullanımı ile ulaşılan ortak bilgi ve belleğe katılıma dayanır (2015: 148 - 149). Bu noktada dil, kelime, cümle ya da metinden daha geniş bir boyuta taşınarak gelecek - görenek, giyim - kuşam, yeme - içme, müzik, resim, dans, heykel, türkü, gibi semgesel

yapılardan oluşur noktaya dönüşmektedir. Yani dil ve iletişim, kültürel anlamın oluşumu, dolaşımı ve nesillere aktarımına imkân tanıyan bir olgu halini almaktadır.

Yazısız kültürlerde ayinler ya da ritüel iletişim kimliği kollayan bilginin dolaşımından ve yeniden üretiminden sorumlu (Assmann, 2015: 153) iken yazıya geçişle birlikte toplumlarda buna yazıt (tablet), matbaanın icadıyla kitap, gazete, teknolojik gelişimle radyo, televizyon eklenmiş bulunmaktadır.

Gerek bireysel gerekse kolektif yani ulus kimlikler açısından kitle iletişim araçları, sadece kullandıkları dil ile mevcut kültürel kimlikleri yansıtmakla kalmamakta, aynı zamanda ulus kimliklerin oluşumu ve içinde yer alınan kültürel yapılara ait unsurların nesilden nesile aktarımında da önemli role sahiptirler.

İletişim araçlarının işlevleri üzerine yapılan araştırmalarda çeşitli yaklaşımlar bulunmakla birlikte en genel ve bilinen işlevleri olarak; bilgilendirme, eğlendirme/eğlence, kamuoyu yaratma, toplumsallaştırma ve kültürel devamlılık sağlama (Katz vd., 1995, Burton, 1995, McQuail, 1987) gösterilmektedir. İletişim araçlarının toplumları eğlendirme ve içinde yaşanılan topluma ve bütünde dünyaya ait haber değeri taşıyan bilgilerin aktarımı işlevlerinin ve bu sayede kamuoyu yaratmanın yanısıra, toplumsal birlik yaratma yani toplumsallaştırma ve gelenek, görenek, inanç ve toplumsal değerlerin yeni kuşaklara aktarımını sağlayarak kültürel devamlılık oluşturma gibi önemli rolleri bulunmaktadır.

Bu roller iletişim araçları tarihinin her döneminde etkin olmuş, iletişim araçlarının toplumsal yapılar üzerindeki etkisi ve kimliklerin oluşturulması ve yerleşmesindeki fonksiyonunu da güçlendirmiştir.

3. Kıbrıs Türk toplumunda basın ve basınının rolü

Tarih boyunca çok çeşitli kültürlerle ev sahipliği yapmış olan Kıbrıs adasının Türk varlığı ile tanışması, 1571’de Osmanlı İmparatorluğunca fethedilmesi ile olmuştur. Adaya, Anadolu’dan gönderilen Türkler, önce Osmanlı ardından yönetimin -kira karşılığı; 1878’de İngiliz egemenliğine geçişini takiben İngiliz yönetimi altında Rum toplumu ile birlikte yaşamaya başlamıştır.

Balkanları saran milliyetçilik ve ulus devletlerin oluşmaya başlaması ve 1830’da Yunanistan’ın kurulması etkilerini; Kıbrıs adasında da göstermiş, adadaki Rum toplum Enosis yani adayı Yunanistan’a bağlama arzusuna tutulmuştur. Yönetimin İngilizlere geçtiği 1878 yılından itibaren adadaki Rum nüfusun İngiliz yönetiminden imtiyazlar elde etme çabalarının yanı sıra Enosis’i gerçekleştirme arzuları süregitmiş, buna karşılık müslüman Türk nüfus, kimliğini ve adayı geçici bir süreliğine İngiliz yönetimine kiralayan Osmanlı İmparatorluğu’nun adadaki haklarını koruma mücadele ve mukavemet çabalarına girişmiştir. Bu çabaların en önemli aracını da, dönemin Türk toplumu arasında birlik sağlayacak, hakları koruyacak, bilinçlendirecek, kültürel paylaşımı arttıracak ve siyasi düşüncelerin halka yayılmasını sağlayacak basın oluşturmuştur.

Tarihsel boyutuyla Kıbrıs Türk toplumunda iletişim araçlarının ve özellikle gazetelerin yayın hayatına başlaması ulusal kimlik oluşturma kapsamında olmuş, Rumların Enosis’in etkin olduğu kilise örgütlerine, Milli Meclislerine ve kulüplerine karşılık Türklerin herhangi

bir “toparlayıcı” kulüplerinin olmaması bu yöndeki eksikliğin giderilmesi çabalarını ortaya çıkarmıştır. Nitekim Osmanlı Kıraathanesi (Kıraathane-i Osmani) müdavimlerinin; düşüncelerini yaymak için duydukları ihtiyacın adresi gazete kurmak olmuştur.

Kıbrıs Türk basınının ilk dönemi olarak da ifade edilebilecek (1878 - 1931) bu dönemin gazete yayınlama çabaları, dönemin “Kıbrıslı Türk aydınlarının örgütlenme çabaları sonucunda” (Kıbrıs Türk Basın Tarihi, 2012: 20) olmuştur.

Fedai ve An, *Örnekleriyle Kıbrıs Türk Basın Tarihi* adlı çalışmalarında bu çabaların gerekçesini şöyle anlatmışlardır:

“Anavatan’dan siyasi açıdan ayrı düşsek bile, diliyle, diniyle, her şeyiyle, halâ bu imparatorluktaki Türk halkının bir uzantısı olduğumuzu sürdürmeliydik. İngiliz’e karşı haklarımızı koruyacak, Enosis’e giden yolu tıkayacak ve eğitim-öğretim bakımından halkımızı bilinçlendirecek, esnaf ve san’atkârlarımızın güçlenmesine katkıda bulunacaktık. Ama her şeyden önce bu düşüncelerin halk tabakalarına yansıtılması gerekiyordu. Yeni Osmanlı Kıraathanesi’nin şimdi, evveleminde, bir gazeteye gereksinimi vardı. Ve de bu gazete bu kulübün düşüncelerini yayacak, yani ‘naşir-i efkârı’ olacaktı. Adını Zaman koydular ve aralarında topladıkları paralarla satın alınan matbaayı da Lefkoşa’nın Laleli semtine götürüp kurdular” (2012: 4).

14 Kasım 1889 tarihinde 16 sayılı yayınlama hayatı ile Lefkoşa’da yayınlanan Saded adlı bir gazetenin varlığından söz edilmekle birlikte bunun gerçek bir gazete olmadığı ifade edildiğinden (Fedai ve An, 2012: 7), Zaman gazetesi Kıbrıs Türk basın tarihinde; dönemin Türk aydınlarının örgütlenmesi ile yayınlanan ilk gazete olarak yer almıştır.

Gazete yayım amaç ve ilkeleri olarak (Ünlü, 1981: 20); “İngiliz sömürgeciliğiyle savaşmak, ulusal bilinci ayakta tutmak, Rum gazeteleri ile savaşmak, Enosis’e karşı durmak, Kıbrıslı Türklerin sesini duyurmak, Türk dilini ayakta tutmak, Türk esnaf ve işçisinin haklarını korumak, Türk ahlak ve eğitimine hizmet etmek, adadaki Türklerin çıkarlarını gözetmek” gibi çabaları belirtmiştir.

Kıbrıs Türk basın tarihinin ikinci dönemi olarak ifade edilen 1931 – 1958 yılları ise; İngiliz döneminde yeni Türk harfleri ile yayımlanan gazeteleri kapsayan dönem olma özelliği ile; Rumların Enosis düşüncelerinin arttığı, dünya ekonomik krizinin ve II. Dünya savaşının etkilerinin Kıbrıs’ı da etkilediği, Kıbrıslı Türkler için yokluk, savaş ve zorlukların yoğun yaşandığı bir dönem olması (Kıbrıs Basın Tarihi, 2012: 66) ile öne çıkmıştır. Bu dönemde, İngiliz yönetimi altındaki adada ağır siyasi ve ekonomik şartlara rağmen kısa süreli yayınlanan bazı Türk gazeteleri ile uzun soluklu çıkan gazetelere rastlanmaktadır. 1942 yılında yayınlama hayatına başlayan Halkın Sesi gazetesi uzun soluklu yayınlanan gazetelerden olmuş, Ocak 1943’te yayınlarından ötürü İngiliz yönetimince 3 ay kapatma cezası alması hariç aralıksız yayınlarını sürdüren ve günümüzde de yayınlanan tek gazete olma özelliğine sahiptir.

4. Halkın Sesi Gazetesi örneğinde Kıbrıs Türk kimliği oluşturma çabaları

14 Mart 1942 tarihinde, Kıbrıs Türk kimliğinin varoluş mücadelesinin en önemli kişisi olan Dr. Fazıl Küçük tarafından kurulan Halkın Sesi gazetesi, yayınlama hayatına başladığı tarihten günümüze kadar kesintisiz yayınlanan tek gazetedir. Bu özelliğinin yanı sıra gazetenin

kurucusu ve sahibi Dr. Fazıl Küçük, Kıbrıs Türk mücadelesinin en önemli siyasi kimliğidir. Gazete sahipliğinin ardından; önce 21 Mart 1943'te Lefkoşa Belediye Meclis Üyeliği'ne, daha sonra kurucularından olduğu 18 Nisan 1943 tarihli Kıbrıs Adası Türk Azınlığı Kurumu (KATAK)'nun üyeliğine, takiben 23 Nisan 1944'te Kıbrıs Milli Türk Halk Partisi'nin kuruluşuna ve nihai olarak 3 Aralık 1959'da Kıbrıs Cumhuriyeti'nin Cumhurbaşkanı yardımcılığı görevine gelerek Kıbrıs Türk toplumu lideri sıfatı kazanmıştır.

İlkokul sıralarındayken duyduğu “halkın sesini işiten, duyan yok” sözlerinin etkisi ile gazetenin adını Halkın Sesi olarak belirlediğini ifade eden Dr. Küçük (Kıbrıs Türk Basın Tarihi, 2012: 226), yayımlanan ilk sayısında, bizzat kendisinin kaleme aldığı yazı ile yayım amaçlarını şu şekilde belirtmiştir (Kıbrıs Türk Basın Tarihi, 2012: 225 – 226):

“Artık Söz (gazetesi) yaşamıyor¹. Memleket dilsizdir. Biz Türk halkı, dünyanın bu karmaşık ve karanlık günlerinde etrafımızda olup bitenlerden habersiz, boşluk içindeyiz. İşte bu büyük noksanlığı düşünerek huzurunuzda çıkıyorum. Memleket bize kendine borçlu olduğumuz vazifeleri ödememizi emrediyor. Halkın Sesi gazetesi, Türk'ün şerefli ve onurlu sesi olacaktır”.

Halkın Sesi, II. Dünya Savaşı yıllarında yani ekonomik anlamda dünyanın sıkıntılı olduğu bir dönemde yayın hayatına başlamış bir gazetedir. Dr. Küçük, yine kendisinin kaleme aldığı ilk yazısında dönemin ekonomik şartlarına da değinilerek Türk toplumunun içinde olduğu durumu şöyle ifade etmiştir: “Bir gazeteye büyük ihtiyaç duyulduğu günlerdi. Avrupa ateşler içinde yanıyordu. Radyoların verdiği haberlerden başka, yeni bir şey öğrenmek olanağı yoktu... İş bununla da kalmıyor, en ufak derdimizi ve şikayetlerimizi dahi, hükümet işitemiyordu.... Savaş yıllarında yeni bir gazete çıkarmanın kolay olmayacağını takdir edenler, haklı olarak atılmıyordu ortaya. Zaten bizim tarafta elle çalışan, elle dizilen iki iptidai matbaadan başka bir şey yoktu” (Güvenir, 2016: 38 – 39).

Gazetenin ilk sayısında yayın ilkelerine de yer verilmiştir. Buna göre gazetenin yayın ilkeleri;

Türk toplumunun haklarını korumak, toplum dertlerini dile getirmek, bağımsız olmak, sömürge idaresi ve Rum emelleri ile mücadele etmek, anavatan sevgisini ve ona bağlılığı idame ettirmek, memleketteki sanat hareketlerini destekleyip teşvik etmek, okulların kayıtsız şartsız Türk toplumuna devredilmesi, Evkaf'ın kayıtsız şartsız Türk toplumuna bırakılması, müftülük makamının ihdası, islam kanunları diye yürütülen mahkemelerin, Anavatan'ın kabul ettiği medeni kanunlarla yürütülmesi, miras, vesayet kanunlarının Anavatan'ın kabul ettiği mahkemelerin benzeri olması ile uygulanması (Güvenir, 2016: 41) şeklindedir.

Gazetenin yine ilk sayısında Dr. Küçük, dönemin İngiliz yönetimi altındaki Rumlarla Türk toplumu arasında bir karşılaştırma yaparak Rum toplumundaki ilerlemeye karşılık Türk toplumundaki gerilemeye dikkat çekmiş ve artık Kıbrıs Türk toplumunun da örgütlenmesi gerektiği konusunu ifade etmiştir:

Cemaati kemiren dertleri ortaya atıp onların tedavisiyle meşgul olmak istiyoruz. Çünkü acı da olsa itiraf etmeliyiz ki biz Kıbrıs Türkleri yanı başımızda yaşayan unsurlarla içtimai sahada kıyas kabul etmez bir gerilikteyiz. Onların yorulmadan, bıkmadan, usanmadan kurdukları sayısız teşkilatlardan habersiz kaldık, yahut görmek istemedik. Onları saadete kavuşturan kalkınma gayretlerini takdirle değil, istihfaf nazarlarla seyredip onları taklit etmeyi kendimize bir şerefsizlik, izzet-i

nefsimizi rencide edecek bir keyfiyet addettik... Onların bin bir teşkilatı var; bizim hiçbir şeyimiz. Onlar birbirlerine kilit olmuş el ele vermiş, düşeni kaldırmaya, destek olmaya çalışır. Biz sapa sağlam dimdik yerinde duranı devirmeye çalışırız... gazetemizin en büyük gayelerinden birisi de aile ve içtimai sahadaki mevkiimize hız vermek ve onu kendimize benimsetmektir... (Fedai ve An, 2012: 68 – 69).

Gazete kısa sürede Kıbrıs Türk halkının dikkatini çekmiştir. Bu kapsamda, KKTC Kurucu Cumhurbaşkanı ve uzun yıllar Dr. Küçük ile dava arkadaşlığı yapmış olan Rauf Raif Denктаş, Halkın Sesi ile tanışmasını ve kendisi üzerindeki etkisini şöyle ifade etmiştir:

Bir gün (14 Mart 1942), Girne’de Halkın Sesi’ni gördüm. İlk sayıydı. Gazeteyi alıp okudum. Heyecanım büyük oldu. Gazete... kendime dava yaptığım konulara açık, o ruhu terennüm eden (ifade eden) bir gazeteydi. Derhal oturup gazeteye bir yazı gönderdim. Yazım neşredildi... Dr. Küçük’ü muayenehanesinde ziyaret ettim... Gençlerin Halkın Sesi’ni heyecanla benimsemiş olmalarından çok memnundu... Dr.Küçük korkusuz bir adamdı!... Halk liderini bulmuştu. Kendisini başlangıçta yadırgayanlar çoğalmıyor azalıyordu. Doktor, muhaliflerine karşı acımasızdı fakat davaya ters düşükleri kanaatinde olduğu için böyleydi (Güvenir, 2016: 43).

Dönemin önemli gazetecilerinden Hikmet Afif Mapolar da gazetenin bir ekol olduğunu ifade ederek aydın kafaların, devrimci fikirlerin toplandığı bir çatı olduğunu belirterek gazetenin ilk yayınlanmasına dair anılarını “toplumun ne siyasi bir partisi ve ne de bir örgütü vardı. Her türlü kuruluştan yoksun bir toplumdur bu toplum. Halkın Sesi’yle yükselen sese karşı sömürge uşakları savaşım veriyorlardı...” (Güvenir, 2016: 47) şeklinde ifadeleriyle, gazetenin yayınlarına karşı başta muhaliflerin görüşlerinin yanısıra İngiliz yönetimindeki olumsuz bakış açısını da ifade etmiştir.

Nitekim gazete, 21 Ocak 1943 tarihinde İngiliz karşıtı propaganda yapmaktan dolayı İngiliz Sömürge Yönetimi tarafından üç ay kapatılmış (Kıbrıs Türk Basın Tarihi, 2012: 227) buna karşılık, haberin duyulmasını takiben Dr. Küçük’e teselliye gelen çok sayıda kişi olmuştur. Hikmet Afif Mapolar da gazetenin kapatılmasıyla ilgili olarak; “sömürge idaresi Halkın Sesi’ni kapatmakla halkın ruhunu da öldüremezdi ya. Bir kez Halkın Sesi’yle bu halka taze bir ruh gelmiş, özgürlük savaşımının tohumları atılmış ve bu tohumlar yeşermeye bile başlamıştı” (Güvenir, 2016: 48) demiştir.

Yayın hayatına II. Dünya Savaşı yıllarında; 1942’de başlayan Halkın Sesi, 1945’te yani II. Dünya Savaşı’nın sona ermesini takiben, Enosis görüşünde olan Rumların yasaklarının kalkmasının ardından adaya dönmeleriyle tekrar Enosis görüşlerini dile getirmelerine karşılık Türkiye’yi uyarıcı yazılara yer vermiş, bununla birlikte; Türkiye’deki Kıbrıslılar Dr. Küçük’le işbirliğine girerek Türkiye’de Kıbrıs Türk Kültür Derneği’ni kurmuşlardır. Buna karşılık, yine aynı dönemde Kıbrıs Türk gençlerine eğitim veren ortaokul ve liselelere Türkiye’den öğretmenler getirtilmiştir (Güvenir, 2016: 44).

1931 yılında, Rumların İngiliz yönetimine isyanının hemen ardından adadaki tüm okullar İngiliz denetimi altına alınmış, ilkokullarda tek bir basılı okuma kitabı okutulurken dersler öğretmenlerin sözlü anlatımıyla gerçekleştirilmiştir. Kıbrıslı Türkler açısından eğitimde genel görüntü; “okullar İslam Okulu Maarif Müdürü ise İngiliz şeklindedir. Ünlü’nün aktarımıyla (1981: 148) “tüm okullarda derse girmeden önce öğrencilere Türkçe’ye çevrilmiş Kral marşı

söylenir, krala dua edilir sonra sınıflara girilirdi. Ulusal duygulardan yoksun kuşaklar yetiştirilmek isteniyordu Kıbrıs'ta...". Kıbrıs Türk toplumu arasında eğitimin içinde olduğu bu durumu Halkın Sesi gazetesi sayfalarına taşımak istemiş, yatılı öğrencilerin de olduğu Victoria Kız Lisesi'ndeki İngiliz öğretmenlerin tutum ve davranışlarının Kıbrıs Türk toplumuna ters gelişine vurgu yaparak ve o günlerde öğrencilerin kaldığı yatakhanedeki bir olayı konu eden uzun bir haber hazırlamış, ancak gazetenin Hukuk Müşaviri'nin uyarısıyla yazı gazeteden çıkarıldığı gibi yerine yeni bir yazı dizilemeyeceğinden ertesi günü gazete yayınlanamamıştır. Onun yerine gazete; sorumluları sözlü olarak protesto etmiştir. Bu olaydan kısa bir süre sonra da Kız Lisesi Lefkoşa'dan Lapta'ya nakledilmiş, nedeni sorulduğunda da devam eden savaş gösterilmiş ve "çocukların selameti açısından" denilmiştir (Ünlü, 1981: 148).

Halkın Sesi'nin 10 Temmuz 1942 tarihli sayısında bu nakille ilgili "Lise" başlıklı haber yayınlanmış ve yazıdayayınlanmıştı:

... Diyebiliriz ki, mekteplerimizin uzaklaştırılması Türk cemaatine en büyük darbe, Türk esnaf çocuklarına da en büyük fenalığı getirmiştir. Çünkü bu vesile ile yüzlerce orta sınıf çocuklarını tahsilden çekip başka iş aramak mecburiyetinde kalmışlardır. Bu hareketle tahsil yalnız zengin çocuklarına inhisar etmiş, diğer sınıfları ezilmiştir. Halbuki tahsil yalnız bir sınıf halk için değil, her sınıf halkın istifade edeceği bir nimet olmalıdır... (Ünlü, 1981: 148).

Bu haberi takiben; yine eğitim üzerinden bu kez Dr. Küçük'ün kaleminden bir başka olay gazetenin sayfalarına yansımıştır. Habere konu olan olay, Almanya'nın Yunanistan'ı işgalinin ardından Kıbrıs'a sığınan Yunanlı göçmenlerin Lefkoşa Türk Kız Lisesi'ne (Victoria Lisesi) yerleştirilmeleri ve göçmenlerin de binaya Yunan bayrağı çekmeleridir. Olay Türk toplumu içerisinde infiale yol açarken Enosis yanlısı Kıbrıslı Rumları sevindirmiştir.

18 Temmuz 1942 tarihli "Mes'ul Kim?" başlıklı yazısında Dr. Küçük şöyle diyor:

... Bir kaç gündün beri irfan ocağımızın üzerinde yabancı bir bayrağın (?) dalgalandığını görüyoruz. Diün idarehanemize hücum eden saf kanlı Türkler heyecan içinde milliyet ve izzetinefsimize indirilen bu ağır darbenin kimin tarafından ve niçin yapıldığını öğrenmek istemişlerdir. Bilmiyorum, her fırsat düşüktüğe ezilmek, yok edilmek istenen bu masum Türk cemaatinin günahı nedir? Kimsesiz kaldığından mı bütün hakaretler, ezgiler, cefalar daima omuzlarına yükleniyor... Tarafsız ve soğukkanlı düşündüğümüzde, yabancı bir bayrağın çekilmesinde Rum muhacirlerinin hiç bir sorumluluğu yoktur. Mesuller, ancak bayrağın çekilmesini emredenlerdir. Ne acıdır ki, hala mabetlerimiz üzerinde Türk bayrağı bile göremezken, mabet kadar kutsal ilim ocağımızın tepesinde bayrağımızdan başka bir bayrak görüyoruz. Türk, evvelce de söylediğim gibi soğukkanlıdır, munistir, itaatkardır, kanunlara hürmet eder.. Yalnız tahammül edemediği izzetinefs ve milliyetine yapılan haksız hareketlerdir (Ünlü, 1981: 149).

Dönemin zor ekonomik şartları içerisinde yayın yapmaya çalışan Halkın Sesi'nin haber akışının kilit noktasını doğaldır ki gazetenin sahibi ve yayıncısı Dr. Küçük oluşturmuştur. Halkın Sesi'nin yayım hayatına başlamasından kısa bir süre sonra Kıbrıs Türk siyasetinin de önemli ismi haline gelen ve "toplum lideri" sıfatını elde eden Dr. Fazıl Küçük, doktor kimliği ile hasta kabulünü de sürdürmüş, çoğu zaman bu muayeneler parası olmayan Kıbrıs Türklerine ücretsiz muayeneye dönüşmüştür. Bu özelliği, Kıbrıs Türkleri arasında tanınmasını ve

benimsenmesini de sağlamıştır. Bu durum, Halkın Sesi gazetesinin haber ağını da etkilemiş, gazeteye adanın farklı yerleşim yerlerindeki Türklerden bilgi/haber ulaşmasına yol açmıştır.

Gönüllülük esasında dönemin eli kalem tutanlarınca gazeteye yazılar yazılmış, bu çerçevede sadece siyasi olaylar değil, kültür – sanat, futbol ve voleybol gibi spor konularında da haberler yayınlanmıştır. Hatta o dönem Limasol’da öğretmenlik yapan Bener Hakkı Hakeri, haftada bir Limasol’dan Lefkoşa’ya gelerek Halkın Sesi gazetesinin sanat sayfasını yapmıştır (Gazeteci Akay Cemal ile 10 Mayıs 2019 tarihinde yapılan telefon görüşmesi).

Bunun yanısıra, Dr. Küçük ve ilkeleri ile aynı görüşlere sahip aydınlar da gazeteye yazılar yazmıştır. Nitekim Rauf Raif Denктаş da gazeteye yazı yazan aydınlardandır.

Gazete, kuruluş yılında yayın ilkeleri olarak belirttiği ilkeler doğrultusunda yayınlar yapmayı sürdürmüş, geçen yıllar ve oluşan yeni şartlar kapsamında bu ilkelerini sürdürmeye devam etmiştir. Gazete günümüzde de yayın hayatını sürdürmektedir.

Sonuç

İki farklı toplumun, buna bağlı olarak iki farklı kültüre, iki farklı etnik yapıya sahip kimliğin oluşturduğu Kıbrıs adası, Rumların 1830’lu yıllarda başlattığı Enosis çabalarına karşılık, Türklerin Enosis’i önleme, kendi kimliklerini ve Osmanlı’nın adadaki haklarını koruma mücadelesi içerisinde yürüttükleri varoluş çabaları özünde, farklılıkların bireysel kimliklere; bireysel kimliklerden de ulus kimliklere yansımının göstergesi niteliğindedir. Buna bağlı olarak, iki toplumun kendi gazetelerini çıkarma uğraşları, bu uğraş üzerinden kendi toplumlarını örgütlenme ve bu örgütlenme üzerinden de kendi kimliklerini yansıtma çabalarındandır. Özellikle; aynılıklar altında örgütlenme üzerinden kimliksel aidiyet yaratılırken beraberinde getirdiği ötekilik ayrılaşmayı yani diğer toplumdan farklılaşmayı da sağlamaktadır. Kıbrıs Türkleri arasında ilk gazetenin çıkarılma nedeni olarak; Rumların kilise örgütleri, Enosis mücadeleleri, Milli Meclisleri ve kulüpleri olması gösterilirken Kıbrıs Türklerinin böylesi oluşumlarının olmaması gösterilmiş, Enosis’i önleyecek, eğitim – öğretim açısından halkı bilinçlendirecek, ticari açıdan esnaf ve sanatkarları güçlendirecek, diliyle, diniyle Osmanlı İmparatorluğu’nun uzantısı olduğunu gösterecek örgütlenmelere duyulan ihtiyaç belirtilmiştir. Yani aslında Rum toplumundan farklı kültürel unsurlara sahiplik vurgulanarak Kıbrıs Türk toplumunu birleştiren unsurların vurgusu ve bunları örgütleyecek yapı ve anlayışın oluşturulması gerektiği belirtilmiştir.

Burada da en önemli görev basın üzerinden yürütülmüş, gazeteler bu ilkelerin Kıbrıs Türkleri arasında yerleşmesini sağlamak amacıyla yayınlanmaya başlamıştır.

Kıbrıs Türk basın tarihi içerisinde, Türk toplumunun lideri olan Dr.Fazıl Küçük tarafından yayınlanması ve ilk yayınlandığı 1942 yılından günümüze değin yayın hayatını aralıksız sürdürüyor olması özelliklerinden dolayı Halkın Sesi gazetesi farklı bir yere sahiptir.

Bu özelliği çerçevesinde Halkın Sesi gazetesi, Kıbrıs Türk toplumunun örgütlenmesinde, Kıbrıs Türk kimliğinin yerleştirilmesinde ve Türk kimliği altında bu kimliği oluşturan değerlerin korunmasında önemli bir gazetedir. Yayın tarihi, II. Dünya Savaşı yıllarına yani dünyadaki ekonomik krizden Kıbrıs adasının da etkilendiği bir döneme denk düşmektedir. Başta Rum toplumunda yükselen Enosis isteklerine karşı Türk toplumunda karşı birlik yara-

tarak mücadele etmek olmak üzere, ekonomik açıdan Türkler arasında ilerleme kaydetmek, Anavatan'la bağı sürdürmek ve Anavatan'daki devrim ve gelişmelerin Kıbrıs Türkleri arasında da uygulanmasını sağlamak, kültür ve sanat hareketlerini desteklemek gibi çok çeşitli ilkeleri benimsemiştir. Bu ilkeler ve gazeteyle yansıyan kültür, spor, sosyo-ekonomik haberler, kimlik ve ulusal kimlik kavramlarının açıklamalarında da görüldüğü üzere ulusal kimlik/kolektif kimlik oluşturulmasını sağlayan önemli bileşenlerdir.

Gazetenin benimsediği ilkeler toplumun önemli kişilerince de destek görmüş, umutla karşılanmıştır. 3 aylık yayınlanma yasağı, gazetenin İngiliz yönetimi üzerindeki etkisini göstermenin yanı sıra teselliye gelenlerin olması gazetenin Kıbrıs Türk toplumu üzerindeki etkisini de göstermektedir.

Bu çalışmada 1942 tarihinde yayın hayatına başlayan Halkın Sesi gazetesi, özellikle kuruluş amacı ve ilkeleri doğrultusunda, mevcut sınırlı sayıdaki anı – kitapta yer alan bilgiler ve başta gazetenin kurucusu ve başyazarı Dr Fazıl Küçük'ün anıları olmak üzere gazeteyle yazı yazan KKTC kurucu Cumhurbaşkanı R. Raif Denktaş'ın görüşleri ışığında ve gazetenin ilk yıllarındaki bazı haberlerin çözümlenmesi çerçevesinde ele alınmıştır. Bu çerçevede görülmektedir ki gazete, Kıbrıs Türk kimliğinin yerleşmesinde, bunun da ötesinde Kıbrıslı Türklerin örgütlenmesinde; sahibi Dr. Fazıl Küçük'ün siyasi kimliğinin de etkisiyle önemli bir role sahip olmuştur.

Halkın Sesi gazetesi bugünün toplumsal belleğini – kolektif bilincini yaratma ve sürdürme noktasında önemli bir konuma ve özelliğe sahip bir gazete olmuştur. Bugünün Kıbrıs Türk toplumuna hakim görüşlerini anlama noktasında Halkın Sesi gazetesinin yayınlanma nedenine ve özellikle ilk yıllarındaki haberlerine bakıldığında dönemin toplumsal belleğini oluşturmadaki etkisi ve bugünlere taşınmasındaki rolü de net olarak ortaya çıkmaktadır.

Notlar

- 1 15 Şubat 1921 tarihinde yayınlanmaya başlayan Söz gazetesi; sahibi Remzi Okan'ın 22 Ocak 1942 tarihinde vefatından dolayı yayın hayatını durmuş, gazete daha sonra 5 Mart 1943 – 14 Ağustos 1946 tarihleri arasında Remzi Okan'ın kızları Vedia ve Bedia tarafından yayınlanmıştır.

Kaynaklar

- Anderson, B. (1983). *Imagined communities: Reflections on the origin and spread of nationalism*, London.
- Assmann, J. (2015). *Kültürel bellek eski yüksek kültürlerde yazı, hazırlama ve politik kimlik*. (A. Tekin, Çev.). (2. bs.). İstanbul: Ayrıntı.
- Bostancı, M. N. (2003). Etnisite, modernizm ve milliyetçilik. *Türkiye Günlüğü*, S. 75.
- Burton, G. (1995). *Görünenden fazlası medya analizlerine giriş*. İstanbul: Yeni Alan.
- Connoly, W. E. (1995). *Kimlik ve farklılık*. (L. Ferma, Çev.). İstanbul: Ayrıntı.
- Doğan, E. (2000). *Kimlikler kaskacında ulusal kişilik*. Ankara: İmge
- Duman, M. Z. (2007). Moderninden post–moderne geçişte kimlik tartışmaları ve çok kültürlülük. *Uluslararası İlişkiler Dergisi*. S. 13.
- Erkal, M. (1999). *Sosyoloji*. İstanbul: Der.
- Fedai, H. An, A. (2012). *Örnekleriyle Kıbrıs Türk basın tarihi*. Lefkoşa: TipografArt .

- Göka E. (2006). *İnsan kısım kısım: Toplular, zihniyetler, kimlikler*. Ankara: Aşına.
- Güleç, C. (1992). *Türkiye’de kültürel kimlik krizi*. Ankara: Verso.
- Güvenir, O. (2016). *Dr. Fazıl Küçük’le geçen günlerim “Bir lideri anlatıyorum”*. Lefkoşa: Selen.
- Hall, S. (1998). *Eski ve yeni kimlikler, eski ve yeni etniklikler, kültür, küreselleşme ve dünya sistemi* (G. Seçkin ve Ü. H. Yolsal, Çev.). Ankara: Bilim ve Sanat.
- Hannum, K. M. (2007). *Social identity: Knowing yourself, knowing others*. Nort Carolina: CCL.
- McQuail, D. (1987). *Mass communication teory: An introduction* (2. Ed.). Sage Publication: London.
- Jacobson Widding, A. (1983). *Identity: Personal and socio cultural*, Uppsala.
- Katz, E. Blumler, J.G. ve Gurivitch, M. (1995). Utilization of mass communication by the individual. *Approaches to media: A reader* (O. Boyd – B. and C. Newbold ed.) London: Arnold.
- Kıbrıs Türk basın tarihi* (2012). Kıbrıs Türk Gazeteciler Birliği yayını, Lefkoşa: Söylem.
- Mora, N. (2008). Medya ve kültürel kimlik. *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi*. S. 1.
- Tamer, M.G. (2014). Kimlik/lerin seyrine bir keşif. *Folklor ve Edebiyat Dergisi*. S. 77.
- Türkbağ, A. U. (2003). Kimlik, hukuk ve adalet sorunu kimlikler. *Doğu Batı Düşünce Dergisi*. S. 23. Ankara: Doğu Batı.
- Ünlü, C. (1981). *Kıbrıs’ta basın olayı (1878 – 1981)*. Lefkoşa: Basın Yayın Genel Müdürlüğü.

Ek kaynak:

Gazeteci Akay Cemal ile 10 Mayıs 2019 tarihinde yapılan telefon görüşmesi.



DOI: 10.22559/folklor.913

folklor/edebiyat, cilt: 25, sayı: 100, 2019/4

Bozcaada'nın Yadigâr Tekstil Ürünleri Üzerine Bir Araştırma

A Research on Heirloom Textile Products of Bozcaada

Aylin Özcan*

Öz

Toplumların kültüründe yer alan önemli öğelerden biri de geleneksel tekstillerdir. Türk kültürü köklü bir geçmişe sahip ve günümüze dek geçmişe dair kültürel öğeleri devam ettire gelmiş bir nitelik taşır. Bu bağlamda kültürel öğeler ve geleneklerin bir alt sınıflamasında da tekstil el sanatları dikkati çekmektedir. Çanakkale ili Bozcaada yöresine özgü tekstil el sanatı ürünleri incelenmiş, yörede kaynak kişilerle yapılan karşılıklı görüşmeler sonucunda kendilerine aile büyüklerinden yadigâr kalan tekstil ürünlerine tarihî bir tanıklık edilmiştir. Yörede 2007 yılında alan araştırması survey tekniği ile kişisel koleksiyonlarda bulunan veya günlük hayatta kullanılmaya devam eden atalardan yadigâr kalan tekstil ürünleri kaynak kişilerle yapılan karşılıklı görüşmeler neticesinde fotoğraflanarak belgelenmiş ve 2018 yılında 10 adet fotoğraf ve belge üzerinde incelemeye gidilmiştir. Her bir tekstil ürünü için “Yöresel Tekstil Ürünleri Alan Araştırması Belgeleme Fişi” tasarlanmıştır ve tekstillerin dokusal yüzey tür özellikleri, teknik bilgileri ve üretimlerine ilişkin bilgilere yer verilmiştir. Bozcaada'ya yerleşmiş insanların yaşantılarına yansıyan adaya yakın diğer yerlerden esintili kültürel izlerin ve halkın ekonomik geçimiyle harmanlanan kültürel örgelerin tanıtılması amaçlanmıştır. Tekstillerde yöreye özgü motiflerin olması, renk ve kompozisyon özellikleri, kullanım yeri ve özellikleri Türk kültürüne önemli bir kaynak sağlar.

* Dr. Öğr.Üyesi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi Tekstil Tasarımı, aylinozc@comu.edu.tr. ORCID ID 0000-0002-7942-891X.

Araştırmada yöreye özgü bezeklerin kurdele, üzüm salkımı, camii, servi ağacı ve altın küpe olduğu, bu bezeklere dönemin Rokoko üslubunun yansıtıldığı ortaya çıkmaktadır. Yedigâr tekstillerin üzerinde görülen işlemlerin ipek ve pamuklu kumaşlar üzerine uygulandığı, giyim amaçlı kullanılan gömlek ve belde kullanılan en olarak bilinen kumaşın ise el dokuması pamuklu olduğu, tekstillerin giyimde ve ev dekorasyonunda kullanılmış ürünler olduğu saptanmıştır. Türk kültürüne özgü tekstil ürünlerinin yeni nesillere tanıtılması önemli bir görev olmalıdır.

Anahtar sözcükler: *Bozcaada, kültür, tekstil, bezek, yedigâr tekstil*

Abstract

One of the important elements in the culture of societies is traditional textiles. Turkish culture has a deep-rooted history and has survived to the present day. In this context, textile handicrafts attract attention in a sub-classification of cultural elements and traditions. Textile handicraft products specific to Bozcaada region of Çanakkale province have been examined. In 2007, the field research survey technique, which was found in personal collections or continued to be used in daily life, the textile products were photographed and documented as a result of mutual interviews, and in 2018, 10 photographs and documents were examined. Textural surface characteristics, technical information and manufacture of textiles are given. It is aimed to introduce the cultural traces inspired by the cultural traces of the people and the cultural components of the people that are reflected in the lives of people settled in Bozcaada. The fact that there are local motifs in the textiles, color and composition characteristics, place of use and characteristics provide an important source of Turkish culture. It is seen that the ornaments of the region are decorated with ribbon, grape bunch, mosque, cypress tree and gold earrings. It is found that the embroidery on the textiles is applied on silk and cotton fabrics, the clothing fabrics are hand-woven cotton, the textiles are used in clothing and home decoration. It should be an important task to introduce the textile products that are specific to Turkish culture to new generations.

Keywords: *Bozcaada, culture, textile, motif, heirloom textiles*

Giriş

Bozcaada (Tenedos) Çanakkale'nin bir ilçesi olup, tarihte önemli olaylara sahne olan bir yerleşim yeridir. Bozcaada'nın insan yaşamına uyumlu coğrafi özelliği ile başlayan yerleşimin akabinde önemli kültürel, ekonomik ve siyasal alanlarda etkileşimler olmuştur.

Adanın kuzeyinde Semadirek, kuzey-batısında Limni, güneyinde Midilli, kuzey-doğusunda Gökçeada bulunmaktadır. Çevresindeki küçük adacık ve kayalıklarla 40 km²'lik bir yüzölçümüne sahiptir (<http://www.canakkalekulturturizm.gov.tr/TR-70576/bozcaada-tenedos.html> Erişim: 14.12.2018). Akdeniz ikliminin etkin olduğu Bozcaada'da yazlar serin ve kurak, kışlar ılık ve az yağışlı geçer.

Bozcaada antik çağ boyunca çok az insan etkinliklerine sahne olan bir ada olmuştur. 1950'li yıllardan itibaren Bozcaada'da gerçekleştirilen arkeolojik kazı ve yüzey araştırmaları ada yerleşimi için önemli veri sağlamıştır (Takaoğlu vd., 2008: 71). Arkeolojik çalışmalar Bozcaada'da ilk insan izlerinin Erken Tunç Çağına (M.Ö. 3000-2000) kadar uzandığını gös-

termektedir (Sevinç vd., 2004: 135-140). Bu tarihten itibaren adanın özellikle denizcilikte çok önemli rol oynadığı anlaşılmaktadır. Bozcaada'nın en batı kısmında Erken Tunç Çağına ait bir yerleşimin olduğu 1990'lı yıllarda yapılan arkeolojik kazılarda ortaya çıkmış, mezar yapılar ve mimarî birimlere ait birtakım kalıntılar bulunmuştur. İskeletlerin bulunduğu mezarlarda metal, kemik, deniz kabuğu ve çömlek de ele geçirilmiştir. Tüm bu veriler Bozcaada'nın M.Ö. 3.binde gelişmiş deniz ticaretinin bir parçası olduğunu göstermektedir (Takaoğlu vd., 2008: 72). Bozcaada'da yapılan kazılar ve yüzey araştırma çalışmaları, adanın Arkaik (M.Ö. 620-480) ve Klasik (M.Ö. 480-330) dönemlerinde en refah dönemini yaşadığına işaret etmektedir (Ataçeri vd., 1961: 19-20).

Bozcaada tarihte birçok isimle anılmıştır. Bu isimlerden bazıları; Leukophrys, Tenedos, Boşada (Boş-Ada), Bohçaada (Bohça-Ada), Bozada (Boz-Ada) ve Bozcaada'dır (Durmuş, 2006: 6-9). Osmanlı Devleti'nde Gelibolu "Bahr-i Sefid" eyaletinin merkezidir. Bahri Sefid, Boğaz ve tüm Akdeniz'i kapsamaktadır (Bilgin, 2013:26). Dolayısıyla Akdeniz havzasındaki tüm kültürel etkileşimlerin izlerini Çanakkale Boğazı'nın hemen önündeki Bozcaada'da görmek mümkündür.

Adanın Osmanlı topraklarına katılması ile Anadolu'dan getirilen halkın adaya yerleştirildiği ve 18. yüzyıla kadar kale içinde yerleşimin devam ettiği bilinmektedir (Aygen 1985). 1735 yılına ait olan *Insul Tenedo* adlı haritada, derenin iki tarafında kurulmuş olan Rum ve Osmanlı yerleşimleri açıkça gösterilmiştir (Gürüney, 2006). Ada merkezi şu anda Cumhuriyet (Rum) ve Alaybey (Türk) Mahallesi olarak iki mahalleden oluşmaktadır (Hamlacıbaşı, 2012: 63, 71).

Türk Kurtuluş savaşı başarısının üzerine ada ilk kez Lozan Barış Konferansında 25 Kasım 1922'de gündeme gelmiştir (Atabay, 2008: 95-96). Lozan görüşmelerinde İsmet İnönü Bozcaada'nın Türkiye sınırlarına ait bulunduğunu belirtmiştir (Durmuş, 2006: 201).

Adada Arkaik ve Klasik dönemlerde şarap üretiminin önemli olduğu söylenebilir. Tenedos M.Ö. 86 yılında Roma hâkimiyetine girmiş, bu süreçle birlikte adanın sosyo-ekonomik yaşamında bir gerileme başlamıştır (Takaoğlu vd., 2008: 74-76).

Bozcaada ekonomisindeki en önemli geçim kaynağı, tarihin ilk dönemlerinden 1990'lı yıllara kadar süren bağcılık ve şarapçılık olmuştur (Durmuş, 2006: 202). Bozcaada'da yetiştirilen üzüme *çavuş* denilmektedir ve İtalyan kökenli olduğu aktarılan bilgiler arasındadır. İtalya'da ise *prenses* olarak adlandırılan bu cins üzümler ekonomiye önemli bir girdi kaynağıdır. Bozcaada'da ayrıca *kuntra* cinsi üzümler de yetiştirilmektedir (Hamlacıbaşı, 2012: 44, 50, 72). 1990'lı yıllarda ise turizm özellikle bağcılığın yerini almıştır. Rumların adayı terk etmesi, onlara ait kültürel öğelerin de adayı terk etmesine sebep olmuştur. Buna karşın her yıl 23-25 Temmuz'da düzenlenen "Ayazma Panayırı" Rum kültürünün adada devamı yönündeki son çabalarıdır (Durmuş, 2006: 202).

Ortak yaşam, tarih boyunca hiçbir zaman kaynaşma, akrabalık kurma konusuna dönüşmemiştir. Bu durumun sebebi ada dışındaki siyasi çekişmedir. Adada günümüzde 10-15 Rum asıllı adalı sürekli yaşamaktadır (Hamlacıbaşı, 2012: 44, 50, 72). İki toplum her zaman ayrı mahallerde oturmuş, aralarında hiç evlilik olmamıştır. Bu durum iki toplumun kendi kültürlerini koruma çabasının bir sonucudur. Homojen yapıya karşın, iki toplum birbirlerinin kültürel değerlerini öğrenmiştir (Durmuş, 2006: 151).

Atabay (2008: 92-93), Charles F. Roux'un¹ anılarında adada yaşama ilişkin şu sözlerini aktarır;

Mazgalı burçları olan Seddülbahir'deki ile aynı modelde ancak daha ufak eski bir Türk kalesi, küçük limana hâkim bir konumdaydı. Bunun da karşısında üzerinde yel değirmenleri bulunan bir tepe vardı. Kaba renklerle boyanmış kayıklar, yolları almaya geldi ve birkaç kürekle iskeleye götürdü. Kayıkçılar, adalı Rumlara has kıyafet olan şalvar ve siyah püsküllü kırmızı külahlar giyiyorlardı. Beyaz sakallı ihtiyar Türklerden biri diğerinden kırmızı kuşağı ve sarığıyla ayırt ediliyordu (Hamlacıbaşı, 2012: 66).

Adada yaşayanların giyim özelliklerinin bir zamanlar nasıl olduğunu bu betimlemeden çıkarsamak mümkündür.

Bozcaada, turizm gelişimi açısından önemli bir turizm çekim merkezi olma potansiyeline sahiptir (Çakıcı, 2010).

Araştırmanın amacı ve yöntemi

Araştırmada Türk Kültürünü oluşturan önemli öğelerden yadigâr nitelikte el işçiliği olan tekstillerin tanıtılması ve etnografik olarak literatüre kazandırılması amaçlanmıştır. Kültürel mirasın devamlılığının sağlanması, yazılı kaynak ve etnografik araştırmalarda ele alınmamış eserlerin tanıtılması önemli görülmüştür.

Araştırma 2007 yılında Bozcaada ilçesinde yadigâr tekstil ürünleri koleksiyonlarında kouran veya günlük yaşamlarında kullanan insanların tekstil gelenekleri, yöreler arası etkileşimleri, Osmanlı saray tekstilleri ile etkileşimleri, ürünleri elde ederken yaşadıkları teknik zorluklar, materyaller, günümüz insanının yadigâr ürünlere karşı duyarlılığı, kültürel kökenler gibi konular ürünlerin incelenmesinde önemli görülmektedir.

Bozcaada ilçesinde alan araştırması ile kişisel koleksiyonlarda bulunan veya günlük hayatta kullanılmaya devam eden atalardan yadigâr kalan tekstil ürünleri tespit edilmiştir. Ev tipi veya endüstriyel tezgâhlarda dokunmuş olan üzerleri el işlemeleri ile süslü tekstil ürünleri incelenmiştir. Bozcaada'ya 2007 yılında gidilerek alan araştırması kapsamında survey tekniği ile görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Atalarından yadigâr ürünlere ait bilgi ve görseller “Yöresel Tekstil Ürünleri Alan Araştırması Belgeleme Fişi” olarak tasarlanan bir formda düzenlenmiştir. Formda kaynak kişiler, çalışmada “obje” olarak nitelendirilen tekstil el sanatı ürünleri, bu objeler ile ilgili bilgiler, dokusal yüzey tür özellikleri, teknik bilgiler ve üretimlerine ilişkin bilgilere yer verilmiştir.

19. yüzyılda ve Cumhuriyet kurulduktan sonra tekstil alanında gerçekleştirilmiş üretimlere ilişkin bilgiler araştırma kapsamında ele alınmıştır.

19. Yüzyılda Osmanlı Devleti'nde tekstil alanında üretim ve bazı motiflerin kullanım yerleri

İki veya daha çok iplik grubunun çeşitli şekillerde birbiri arasından geçerek meydana getirdikleri ürüne *dokuma* denir. Dokuma işlemleri, makineler veya el ile gerçekleştirilebilir. Söz konusu ürünler düz dokuma yaygılar ise tamamen el ile dokunan türlerdir. Dokuma yaygılar dışında çadır, ev, saray ve camilerin tabanlarına, kapı ve pencerelerin önlerine, eşyaların üzerine yayılan, örtülen yün, keçi kılı, pamuk, keten, ipek, sırma ipliklerden veya bunların karışımlarından meydana gelen diğer dokumalar kumaşlardır (Acar, 1982: 7).

İnsanlar tarihten önceki çağlardan beri giyinmektedirler. İnsanın giyinme gereksinimini karşılamak için doğada bulunan çeşitli liflerden yararlanarak *kumaş* adı verilen yapılar oluşturması Eski Çağ'da tarım ve hayvancılığın gelişmesiyle gerçekleşmiştir. Dokuma kumaşlar ise çeşitli giyim ve kullanım amaçları için değişik özelliklerde üretilen kumaş grubunu oluşturur. Ancak kumaş olarak tanımlanan yapıların oluşumunda dokuma tek yöntem değildir. Sadece bir dizi iplik kullanılarak oluşturulan ilmeklerin birbirine bağlanmaları ile *örme kumaşlar*; iplik yapımı aşamasından geçmeden doğrudan liflerden oluşturulan *keçe ve benzeri yapılar* da üretilir. Günümüze kadar gelmiş olan el tezgâhları ve genel dokuma tekniği, Neolitik Çağ'dan İngiltere'de endüstri devriminin başlamasına kadar çok az değişim göstermiştir. Endüstri devrimini hazırlayan sosyal ve ekonomik etkenlerin başında fabrikanın doğuşu gelir. İngiltere de yün ipliği evlerde üretiliyor bu iplik ya evlerde tezgâhta dokunarak kumaşa dönüştürülüyor ya da doğrudan tüccara satılıyordu. Tüccardan yün ya da iplik alarak kumaş yapan el dokumacıları kumaşlarını satamadıkları zaman zor durumda kalıyorlardı. 1520 yıllarında tekstil fabrikaları kurulmaya başladı. 1776 yılında ise James Watt'ın buhar makinesi icadı ile beraber fabrikalarda su gücü yerine makine gücünün kullanılmasını sağlayarak endüstri devriminin hızlanmasını sağladı. Dokuma tekniğinin ancak endüstri devrimi ile birlikte hızlı bir değişim sürecine girmesine karşın, kumaş yapıları ve desen oluşturma teknikleri daha Rönesans döneminde neredeyse bugünkü düzeye yaklaşmıştı (Başer, 2004: 1-7).

I. Dünya Savaşından önce Osmanlı Devleti'nde bugünkü anlamda söz konusu değildir. Ekonomi daha çok tarım ürünlerine dayanmıştır. Küçük ölçekli el sanatları ve evde üretim tarzı ülke ekonomisine yetebilecek düzeydedir (Küçükerman 1987: 18). Geleneksel sanatların Avrupa'da gelişen sanayi karşısında gelişme ve büyümeye uygun olmadığı da anlaşılmıştır. Bu yüzden Osmanlı Devleti'nde ekonomik hayat durgun geçmiştir (Eldem, 1970: 111). Avrupa'nın 19. yüzyıl ortalarında hızla gelişen sanayisi ve üretimi dış ülkeleri ve özellikle de Anadolu'yu etkilemiştir.

Osmanlı Devleti zamanında Bursa, İstanbul, Alaşehir ve Maraş önemli atlas dokuma merkezleri olmuştur (Dölen, 1992: 539-540). Osmanlı yönetimi değerli olarak nitelendirilen kumaşların dokunmasını denetimi altına almıştır. Özellikle ipekli ve sırmalı kumaşların gizlice dokutulması yasaklanmıştır (Nutku, 1985: 265).

Tanzimat ile birlikte önce askerler sonra da siviller için giyim biçimi değiştirilmiştir. Halk Avrupa giyimine yönelmiş, mobilya ve döşemelik kumaş ihtiyacı ortaya çıkmıştır. Böylece değişmeye başlayan ihtiyaçlar geleneksel dokumacılık ürünlerinin kullanım alanının daha da daralmasına neden olmuştur. Osmanlı Devleti sanayi alanında gelişme düzeyine yeterince geçemediği için en basit dokuma ürünleri bile dışarıdan satın alınmıştır (Küçükerman, 1987: 27, 29).

Osmanlı Devleti döneminde 1845'te Abdülmecid tarafından Hereke'de kurulan dokuma fabrikasında üç tür kumaş dokunmuştur. Bunlar; Saray için döşemelik kumaşlar, Fransız kumaşlarını hatırlatan Batı zevkindeki kumaşlar ve Türk Rokoko üslubunda kumaşlardır (Yetkin, 1993: 342). 1844'te İzmir Çuha Fabrikası kurulmuş, devletin ve ordunun kumaş ihtiyacı buradan karşılanmaya çalışılmıştır. Bu fabrika, 1945'lere kadar çalışmıştır.

1850'de Basmahane Fabrikası, İzmir Pamuklu Mensucat, 1885'te İzmir Şark Sanayi, 1855'te Bursa İpekli Mensucat Fabrikası ve Balıkesir Aba Fabrikası (Özpuat, 1987: 390) dönemin tekstil üretimi yapan önemli fabrikalarıdır. Böylece Osmanlı Devleti de tekstil alanında, endüstrileşmeye bir geçiş yapmıştır.

19. yüzyıl Osmanlı Devleti'nde geleneksel kıyafet biçimleri de değişmiştir. 1828'de yayınlanan bir düzenlemeyle kıyafet değişikliği etraflıca anlatılmış, kimin ne giyeceği belirtilmiştir. Osmanlı Devleti'nde 19. yüzyıl halk giysileri incelendiğinde düz kumaşlar, ince ve kalın çubuklu kumaşlar, küçük çiçekli kumaşlar veya ikat tekniğinde boyanarak dokunmuş kumaşlar en çok karşılaşılan örneklerdir (Salman, 2002: 410-415).

Bu dönemde giyim ve ev mefruşatında kullanılan kumaşlar üzerinde işlemler, süslemeler de dikkati çekmektedir. Gergefte kumaşlar üzerinde çapraz iğne, zincir dikiş ile yapılan işlemler; ipek, sırma gümüş tel gibi pahalı malzemelerle gösterişli sanat eserleri ortaya çıkmıştır. *Gergef* TDK'ye göre üzerine kumaş gerilerek nakış işlemeye yarayan, çoğu dikdörtgen biçiminde olan bir çerçevedir. Osmanlı Devleti'nde 19. yüzyıl işleme ve süslemelerinde Batı etkisi hissedilmektedir. Bu döneme ait Osmanlı eserlerinde *Türk rokoko üslubu* görülmektedir. Dönemin padişahı III. Ahmed (1703-1730) ve sadrazamı Damat İbrahim Paşa Avrupa'nın siyasal ve sanat alanında önde gelen devleti Fransa'ya elçi göndermeye karar vermişlerdir. Fransa bu dönemlerde özellikle Paris *Rokoko sanatının* en güzel örneklerini veren bir şehir olmuştur. Görev için 28 Çelebi Mehmed Efendi uygun görülmüştür (1720-1721). 28 Çelebi Mehmed Efendi'nin seyahati sonrası Batı etkilerinden ilham alınarak yapıtlar oluşturulmuştur. Türk Barok ve Rokoko üsluplu eserlerin 28 Çelebi Mehmed Efendi'nin yazmış olduğu *Fransa Seyahatnâmesi*'nin dolaylı ürünleri olduğu anlaşılmaktadır. Dekorasyonları çeşitli bitkilerden oluşmuş demetler, sfenksler, sfenkslerle karışık yaprak ve frizler, bayraklar, akant yaprakları, kumaş kıvrımları ve istiridye kabukları oluşturmuştur (Aksoy, 1977: 126-128). Türk geleneğinde ortaya çıkan ve gelişen bir örnek de servi motifinin pek çok yerde kullanılmış olmasıdır.

Osmanlı mezarlıklarındaki birçok mezar taşının üzerinde üsluplaştırılmış servi (Servi ya da Selvi; *Cupressus*) motifini görmek mümkündür. Aşağıda Eyüp Mezarlığı'nda bir Osmanlı ayak mezar taşının üzerindeki servi görülmektedir (*Şekil 1*).



Şekil 1. Servi ağacı, Eyüp Mezarlığı (http://osmanliistanbulu.org/tr/images/osmanliistanbulu-1/24_jean-louis-bacque-grammont.pdf, Erişim: 10.12.2018).

Üzüm salkımı ve yapraklarından oluşan motifler de Türkiye’de çok sayıda Osmanlı mezar taşının ve topların üzerinde bulunmaktadır (*Şekil 2*). Cezayir toplarındaki süslemelerde bazı Osmanlı veya İslamî motiflerin kullanılmış olduğu ve Avrupa etkisinde bu öğelerin birbirleriyle özgün bir sentez oluşturduğu anlaşılmaktadır.

İstanbul’daki Askeri Müze’de korunmuş olan ve 18. yüzyıla ait topların üzerinde çam kozalakları, kıvrımlı dal bezemeler, damalılar ve kafesler, gül biçiminde motifler Osmanlı süsleme geleneğinden güzel örneklerdir. Bu motifler tekstil ürünlerinde de çeşitli şekillerde stilize edilerek kullanılmıştır.



Şekil 2. Dayı Mehmed Paşa için dökülmüş olan Osmanlı Cezayir Eyaletine ait bir topun üzerindeki asma yaprakları ve üzüm salkımları motifleri. (http://osmanliistanbulu.org/tr/images/osmanliistanbulu-1/24_jean-louis-bacque_grammont.pdf, Erişim:10.12.2018).

Osmanlı Dönemi’nden Cumhuriyet Dönemi’ne yansıyan tekstil üretimi

1920’li yılların sonlarına gelindiğinde özel girişimin gelişemediği ve eldeki işletmelerin de faaliyetlerini güçlükle sürdürdükleri bir dönem olmuştur.

Cumhuriyet’in ilanından önce 17 Şubat-4 Mart 1923 tarihlerinde İzmir İktisat Kongresi toplanmıştır. Kongrede ülkenin ekonomik gelişme modeline ve ekonomik kalkınmanın özel girişim ile yürütülmesine yönelik karar alınmıştır. Cumhuriyet’in kurulduğu 1923 yılında Osmanlı Devleti’nden devralınmış olan ve devlet tarafından işletilen fabrikalar; Askerî Fabrikalar Genel Müdürlüğü emrindeki işletmeler ve Maliye Bakanlığı emrindeki fabrikalardı. Askerî Fabrikalar silah, mühimmat ve askerî araçları üreten fabrikalar ve Levazım fabrikalardı. Levazım fabrikalarında Beykoz’da deri ve kundura üretimi, Bakırköy’de bez üretimi ve Feshane’de mensucat işleri yapılırdı. Maliye Bakanlığı bünyesinde ise Hereke Mensucat Fabrikası, Adana Bez Fabrikası, Yıldız Çini Fabrikası üretim yapan fabrikalardı. Cumhuriyet’in ardından hızlı bir ekonomik kalkınmanın gerçekleştirilemeyeceği gerekçesi ile ülke ekonomisinde devletin etkin rol alma zorunluluğu sonucu 1925 tarihinde 633 sayılı yasa ile Türkiye Sanayi ve Maden Bankası kurulmuştur. Bankaya Feshane Yünlü Dokuma, Bakırköy Pamuklu Dokuma, Hereke İpekli ve Yünlü Dokuma Fabrikaları, Beykoz Deri ve Kundura Fabrikası devredilmiştir. Bu fabrikalar teknik gereklere göre tadilat görmüş, geliştiri-

rilerek ekonomik birer işletme haline getirilmişlerdir. Böylelikle söz konusu fabrikalar devlet siparişi olmaksızın başarıyla faaliyetlerini sürdürebilecek duruma gelmişlerdir. Fabrikaların anonim şirket haline getirilmesine yönelik girişimler yapılmış ancak işletmelerin pay senetleri piyasaya çıkarılmayıp tamamen bankanın elinde tutulmuştur (Dölen, 1992: 433-435).

Rusya ve Japonya'yı yakından takip eden Türkiye 1929 yılına kadar en büyük endüstriyel gelişimini gerçekleştirdi. Bu gelişimin Avrupa'dan ithal edilen makinelerle sağlandığı konusu da gözden kaçmamalıdır. Cumhuriyet'in ilk yıllarında tıpkı 19. yüzyılda Osmanlı Döneminde olduğu gibi Türkiye Avrupa'ya bağımlıydı. Ham pamuk, yün, angora yünü, ve iplik ihraç ediliyordu ancak ülkenin büyük bir tekstil ihtiyacının da yurtdışından sağlanması gerekiyordu (İnalçık, 2011: 141).

1929 yılında bütün dünyayı saran ekonomik kriz yeni ekonomi politikalarının oluşturulmasını zorunlu kılmıştır. 17 Mayıs 1931 yılında Cumhuriyet Halk Partisi 3. Kurultayı'nda Devletçilik ilkesinin benimsenmesi sonucu 1933 yılında Beş Yıllık Sanayi Planı uygulanmaya başlamıştı. 3 Haziran 1933 yılında 2262 sayılı yasa ile Sümerbank kurulmuştur. Sümerbank Beş Yıllık Sanayi Planı'nın uygulanması görevini üstlenen bir işletme olmuştur. Sümerbank'a bağlı Kayseri Pamuklu Sanayi Müessesesi, Malatya Pamuklu Sanayi Müessesesi, İzmir Basma Sanayi Müessesesi, Nazilli Basma Sanayi Müessesesi, Bakırköy Pamuklu Sanayi Müessesesi, Konya Ereğli Pamuklu Sanayi Müessesesi, Eskişehir Basma Sanayi Müessesesi, Adana Satınalma ve Çırcır Fabrikası Müessesesi, Adana Bez Fabrikası, Maraş Pamuklu Sanayi Fabrikası, Erzincan Bez Fabrikası, Denizli Bez Fabrikası, Kastamonu Taşköprü Kendir Sanayi Müessesesi, Bursa Merinos Yünlü Sanayi Müessesesi, İzmit Hereke Fabrikası, Diyarbakır Fabrikası, Kayseri Bünyan Fabrikası, Isparta Halıcılık Müessesesi, Bursa Gemlik Suni İpek ve Viskoz Mamulleri Müessesesi, İstanbul Alım ve Satım Müessesesi bulunmaktadır. Genel olarak bakıldığında Osmanlı Devleti'nden Cumhuriyet Dönemi'ne yetersiz bir tekstil sanayi miras kalmıştır. Cumhuriyet Dönemi'nde endüstriyel tekstil ürünlerinin yaygınlaşmaya başlaması ile pamuklu giyim, halı ve kilim, keçe elbise, kenevir dokuma, şayak ve aba, ipekli dokuma, peştamal, dokuma elbise, keten üretimi ve diğer kumaş çeşitlerinin üretimleri yapılmıştır. Ayrıca İstatistik Yıllığına göre de 1923-1939 yılları arasında Türkiye tekstil ürünlerini ithal eden bir ülke konumunda da bulunur. Yünlü dokumalar ve yünden üretilmiş tekstil ürünlerini İngiltere, Fransa, İtalya, Almanya, Belçika, Çekoslovakya ve yünlü iplikleri İngiltere, Fransa, İtalya, Almanya, Avusturya, Belçika ve İngiltere'den tedarik etmiştir. Yine bu tarih aralıklarında Türkiye pamuklu dokumalardan üretilen tekstil ürünlerini ise İtalya, İngiltere, Japonya, Çekoslovakya, Fransa, Belçika'dan pamuk ipliğini de İtalya, İngiltere, Hindistan, Suriye, Mısır ve Japonya'dan almıştır. Türkiye İstatistik Yıllığı verilerine göre Türkiye 1977-1986 yılları arasında iplik ve dokuma üretimi yapılmış, 1980-1986 yılları arasında da dokuma elyaf, dokuma iplikleri, giyecek eşya, sentetik ve rejenere kesintisiz ve kesikli lifler, yün, kıl ve at kılı ithal ederken dokuma elyaf, dokuma iplikleri, giyecek eşya, yün, kıl ve at kılı da ihraç etmiştir (Dölen, 1992:434-452).

Araştırmanın bulguları

Araştırmada her bir tekstil ürünü "Yöresel Tekstil Ürünleri Alan Araştırması Belgeleme Fişi" üzerinde kayıtlanmıştır. Üç farklı kaynak kişiye ait toplam 10 yadigâr tekstil incelenmiştir. Bu tekstil ürünleri Bozcaada'daki iki mahallede ikamet etmiş kaynak kişilerin atalarına aittir. Yadigâr tekstillerden ikisi ev mefruşatı olup, bir tanesi giysi, ikisi başörtüsü, dördü bele bağlanan aksesuar ve bir tanesi de mendildir.

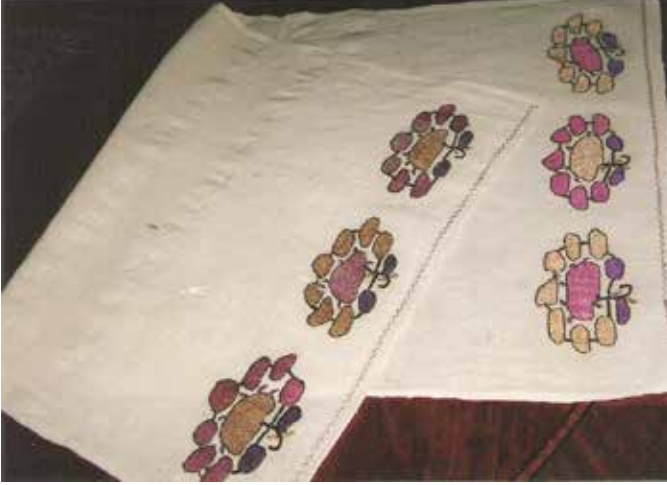


Obje Sıra No: 1; **Araştırma Tarihi:** 26.05.2007; **Bilgi Veren Adı Soyadı:** Şükran Sevinç; **Cinsiyeti:** Kadın; **Uyruğu:** T.C.; **Yaşı:** 53; **Doğum Yeri:** Bozcaada; **Mesleği:** Emekli; **Obje Sahibi:** Kendisi; **Objenin Bulunduğu Yer İl:** Çanakkale; **İlçe:** Bozcaada; **Mahalle:** Alaybey Mahallesi; **Sokak:** Hamam Sokak; **Hane No:** Hane No: 20/A; **Obje Bilgileri:** **İşlevi:** Yastık kılıfı; **Tahmini Yaşı:** 150 yıl; **Adı:** Yastık kılıfı; **Yöresel adı:** Yastık kılıfı; **Kökeni:** Bozcaada; **Üreten:** Büyükannesi; **Dokusal Yüzey Türü:** Mekikli dokuma; **Teknik Bilgiler:** **Boyutları:** 40 cm en, 40 cm boy; **Hammaddesi:** İpekli nakış ipliği, dokumada atkı ipliği ipek-çözümlü ipliği ipek, pamuklu dikiş ipliği; **Renklendirmesi (Boyası):** Sarı renkli ipek nakış ipliği, dokuma kumaş kırmızı boyalı; **Diğer Bilgiler:** Atlas kumaşın üzerine gergefle işlenmiştir. Kurdele ve üzüm salkımları yüzeyi süslemektedir.

Alan araştırması kapsamında incelenen *Obje 1*; Bozcaada doğumlu, Alaybey Mahallesi Hamam Sokak Hane No:20/A da ikamet eden Şükran Sevinç'in koleksiyonunda yer alan nadide örneklerden yastık kılıfıdır. Objenin 150 yıllık olduğu ve büyükannesi tarafından atlas kumaş üzerine gergefte işlendiğini bilgisi edinilmiştir. İpek ve pamuk iplikler ile tezgâhta dokunmuş mekikli dokuma türü olan kırmızı renkli atlas kumaşın kullanıldığı ve 40 cm en, 40 cm boy ölçülerinde bitmiş olan ürünün işlenmesinin bir yüzüne uygulandığı saptanmıştır. Dikim işlemine geçilmeden önce iki parça olarak kesilen kumaşların tüm kenarlarına kumaşın 1,5 cm'lik kısmı dikiş payı olarak verilmiştir. İşlenecek olan bir parça üzerine bezeklerin oluşturduğu kompozisyonun çizilmiş olması muhtemeldir. Kumaşın tersi ince bir pamuklu bezle ile form vermek için tutturulmuş ve ardından sarı renkli sırma nakış ipliği ile bezekler elde işlenmiştir. Zincir dikiş denilen bir süsleme dikişi ile dörtkenarı üzüm salkımlarını andıran bezekler su şeklinde süslenmiştir. Yastık kılıfının orta bölümünde ise sağ ve sol tarafta iri taneli üzümlerden oluşan iki büyük üzüm salkımı kırmızı kumaşa estetik bir görünüm sağlar. Salkımların etrafında asma yaprakları ve dalları ile bezeğin ortasında üç püskülü bulunan ve kompozisyona âdete buket görünümü veren bir fiyonk dikkati çeker. İşleme tamamlandıktan sonra pamuklu dikiş ipliği ile iki kumaş birleştirilmiştir.

Yadigâr tekstilin 2007 yılı itibari ile 150 yıllık olması objenin 1857 tarihine rastladığının tespitini kolaylaştırmakta olup Osmanlı Devleti'nin Abdülmecid Döneminde üretilmiş olduğu konusunda kesin bilgiye erişmemizi sağlamaktadır. 1845'te Abdülmecid tarafından Hereke'de kurulan dokuma fabrikasında Fransız kumaşlarına benzer Batı zevkindeki kumaşlar ve Türk Rokoko üslubunda kumaşlar (Yetkin, 1993: 342) dokunduğunu, 1855'te Bursa

İpekli dokuma fabrikasının (Özpuat, 1987: 390) ipekli kumaşların üretimini yaptığı bilinmektedir. Dolayısıyla Şükran Sevinç'in büyükannesine ait yastık kılıfı kumaşındaki dokuma özelliğinde hem Batı zevkini, kumaş üzerine uygulanan işleme ile hem de Türk Rokoko üslubunu görmek mümkündür.



Obje Sıra No: 2; **Araştırma Tarihi:** 26.05.2007; **Bilgi Veren Adı Soyadı:** Şükran Sevinç; **Cinsiyeti:** Kadın; **Uyruğu:** T.C.; **Yaşı:** 53; **Doğum Yeri:** Bozcaada; **Mesleği:** Emekli; **Obje Sahibi:** Kendisi; **Objenin Bulunduğu Yer:** **İl:** Çanakkale; **İlçe:** Bozcaada; **Mahalle:** Alaybey Mahallesi; **Sokak:** Hamam Sokak; **Hane No:** Hane No: 20/A; **Obje Bilgileri:** **İşlevi:** Ön gergi; **Tahmini Yaşı:** 150 yıl; **Adı:** Ön gergi; **Yöresel adı:** Yağlık; **Kökene:** Bozcaada; **Üreten:** Büyükannesi; **Dokusal Yüzey Türü:** Mekikli dokuma; **Teknik Bilgiler:** **Boyutları:** 60 cm en, 120 cm boy; **Hammaddesi:** İpekli nakış ipliği, dokumada atkı ipliği pamuk-çözümlü ipliği pamuk; **Renklendirmesi (Boyası):** Sarı, pembe, mor ipek nakış ipliği; **Diğer Bilgiler:** -

Obje 2; yine Şükran Sevinç'in koleksiyonunda yer alır. 26.05.2007 tarihli yapılan araştırma neticesinde yöresel adı yağlık olan ön gerginin 150 yıllık ve büyükannesinden yadigar olduğu bilgisine ulaşılmıştır. Mekikli bir dokuma ürünü olan 60 cm en, 120 cm boy ölçülerindeki ön gergide pamuklu atkı ve çözgü iplikleri kullanılmıştır. Sarı, pembe, mor ipekli nakış iplikleri ile merkezde büyük bir şekil ve ona bağlı 9 küçük parçacık yer alır. Sanki yaşam döngüsüne bir atıfta bulunulmuştur. Bezekler yüzeyde el emeği çapraz dikiş ile oluşturulmuştur. Dokumanın her iki ucunda toplam altı adet bezek bulunur. Ön gerginin iki uç kenarında ayrıca zig zag görünümü çapraz dikiş işlemleri de yer alır. Yine 150 yıllık olduğu kayda geçirilen yadigar ön gergi geleneksel giyimin bir aksesuarını oluşturur ve kumaşın 1850'de kurulan Basmahane Fabrikası veya İzmir Pamuklu Mensucatta üretilmiş olması muhtemeldir.



Obj e Sıra No: 3; **Araştırma Tarihi:** 21.05.2007; **Bilgi Veren Adı Soyadı:** Perihan Erdem; **Cinsiyeti:** Kadın; **Uyruğu:** T.C.; **Yaşı:** 53; **Doğum Yeri:** Bozcaada; **Mesleği:** Ev hanımı; **Obj e Sahibi:** Kendisi; **Objenin Bulunduğu Yer:** İl: Çanakkale; İlçe: Bozcaada; **Mahalle:** Cumhuriyet Mahallesi; **Sokak:** Kireççi Sokak; **Hane No:** Hane No: 18; **Obj e Bilgileri:** İşlevi: Ön gergi; **Tahmini Yaşı:** 200 yıl; **Adı:** Ön gergi; **Yöresel adı:** Yağlık; **Kökeni:** Bozcaada; **Üreten:** Babaannesi; **Dokusal Yüzey Türü:** Mekikli dokuma; **Teknik Bilgiler:** **Boyutları:** 60 cm en, 150 cm boy; **Hammaddesi:** İpekli nakış ipliği, dokumada atkı ipliği pamuk-çözgü ipliği pamuk; **Renklendirmesi (Boyası):** Kırmızı, pembe, yeşil, mor, mavi ipek nakış ipliği; **Diğer Bilgiler:** Gergefle işlenmiş saçaklı yağlık

Obj e 3; 21.05.2007 tarihinde Bozcaada doğumlu Perihan Erdem'e babaannesi tarafından elde işlenerek süslenmiş bir ön gergi incelenmiştir. Yöredeki söylemiyle yağlık 200 yıllık olup mekikli atkısı ve çözgüsü pamuklu bir dokumadır. Üzerinde kırmızı, pembe, yeşil, mor, mavi renkli ipek nakış iplikleri ile bitkisel süslemeler bulunur. Süsleme tekniği elde işlenen iğne ile yapılan çapraz dikiştir. İşlemeler gergefte işlenmiştir. Her iki kısa kenarda toplam 4 büyük, 2 küçük bezek kompozisyonu dikkati çeker. Ön gerginin iki kısa kenarında atkı ipliklerinden tel çekilmek suretiyle büküm yapılarak oluşturulmuş saçaklar bulunur.



Obj e Sıra No: 4; **Araştırma Tarihi:** 26.05.2007; **Bilgi Veren Adı Soyadı:** Şükran Sevinç; **Cinsiyeti:** Kadın; **Uyruğu:** T.C.; **Yaşı:** 53; **Doğum Yeri:** Bozcaada; **Mesleği:** Emekli; **Obj e Sahibi:** Kendisi; **Objenin Bulunduğu Yer:** İl: Çanakkale; İlçe: Bozcaada; **Mahalle:** Alaybey Mahallesi; **Sokak:** Hamam Sokak; **Hane No:** Hane No: 20/A; **Obj e Bilgileri:** İşlevi: Örtü; **Tahmini Yaşı:** 150 yıl; **Adı:** Örtü; **Yöresel adı:** Çevre; **Kökeni:** Bozcaada; **Üreten:** Büyükannesi; **Dokusal Yüzey Türü:** Mekikli dokuma; **Teknik Bilgiler:** **Boyutları:** 40 cm en, 100 cm boy; **Hammaddesi:** İpekli nakış ipliği, dokumada atkı ipliği pamuk-çözgü ipliği pamuk; **Renklendirmesi (Boyası):** Yeşil, mor, eflatun, mavi, açık yeşil, koyu yeşil, sarı sırma ipek nakış ipliği; **Diğer Bilgiler:** Yapraklı ve çiçek desenlidir. Motife *altun küpe* ismi verilmiştir. Gergefle işlenmiştir.

Obje 4; 26.05.2007 tarihinde Bozcaada doğumlu Şükran Sevinç'e büyükannesi tarafından yadigâr kalan elde işlenerek süslenmiş bir örtü incelenmiştir. Yörede çevre olarak söylenen bu yadigâr tekstil 150 yıllık atkı ve çözüğü iplikleri pamuk olan mekikli bir dokumadır. Örtünün 40 cm en, 100 cm boyu mevcut olup yüzeyi sık bir şekilde yaprak ve çiçeklerle bezenmiştir. Bu bezeğe yörede altın küpe ismi verilmiştir. Gergefle işlenmiştir. Yeşil, mor, eflatun, mavi, açık yeşil, koyu yeşil, sarı sırma ipekli nakış iplikleri ile estetik bir görüntü oluşturulmuştur.



Obje Sıra No: 5; **Araştırma Tarihi:** 26.05.2007; **Bilgi Veren Adı Soyadı:** Şükran Sevinç; **Cinsiyeti:** Kadın; **Uyruğu:** T.C.; **Yaşı:** 53; **Doğum Yeri:** Bozcaada; **Mesleği:** Emekli; **Obje Sahibi:** Kendisi; **Objenin Bulunduğu Yer:** İl: Çanakkale; İlçe: Bozcaada; Mahalle: Alaybey Mahallesi; Sokak: Hamam Sokak; Hane No: Hane No: 20/A; **Obje Bilgileri:** İşlevi: Bohça; Tahmini Yaşı: 80 yıl; Adı: Bohça; **Yöresel adı:** Bohça; **Kökene:** Bozcaada; **Üreten:** Babaannesi; **Dokusal Yüzey Türü:** Mekikli dokuma; **Teknik Bilgiler:** **Boyutları:** 100 cm en, 100 cm boy; **Hammaddesi:** İpekli nakış ipliği, dokumada atkı ipliği ipek-çözüğü ipliği ipek; **Renklendirmesi (Boyası):** Pembe, kahverengi, açık mavi, koyu mavi, yeşil nakış ipliği; **Diğer Bilgiler:** Ham ipek üzerine iğne ile işlenmiştir.

Obje 5; 26.05.2007 tarihinde yine Şükran Sevinç'e büyükannesi tarafından yadigâr kalan elde işlenerek süslenmiş 80 yıllık bir bohça incelenmiştir. Şükran Sevinç bu yadigâr parçayı masa örtüsü olarak kullanmaktadır. Bohça 100 cm en, 100 cm boy ölçülerinde olup mekikli bir dokuma özelliği taşır. Ham ipek üzerine iğne ile pembe, kahverengi, açık mavi, koyu mavi, yeşil renkli ipekli nakış iplikleri ile bitkisel bezekler işlenmiştir. Bohçanın dörtkenarı su ile süslenmiştir.



Obje Sıra No: 6; **Araştırma Tarihi:** 06.05.2007; **Bilgi Veren Adı Soyadı:** Emine Ersöz; **Cinsiyeti:** Kadın; **Uyruğu:** T.C.; **Yaşı:** 75; **Doğum Yeri:** Bayramiç; **Mesleği:** Ev Hanımı; **Obje Sahibi:** Kendisi; **Objenin Bulunduğu Yer:** İl: Çanakkale; **İlçe:** Bozcaada; **Mahalle:** Alaybey Mahallesi; **Cadde:** Namazgâh; **Sokak:** Değirmenlik Sokak; **Hane No:** Hane No: 18; **Obje Bilgileri:** **İşlevi:** Giysi; **Tahmini Yaşı:** 150 yıl; **Adı:** Gömlek; **Yöresel adı:** İnce kız ipliği; **Kökeni:** Bozcaada; **Üreten:** Annesi; **Dokusal Yüzey Türü:** Kırmızı kenarlı el dokuması; **Teknik Bilgiler:** **Boyutları:** 75 cm en, 100 cm boy; **Hammaddesi:** Atkı ve çözümlü iplikleri pamuk; **Renklendirmesi (Boyası):** Dokumada dikey yönlü çizgilerdeki iplikler kırmızı boyalı; **Diğer Bilgiler:** Pamuklu el dokuma.

Obje 6; 06.05.2007 tarihindeki incelemede Çanakkale Bayramiç doğumlu Emine Ersöz'e annesi tarafından yadigar kalan yörede ince kız ipliği olan bilinen 150 yıllık bir gömlek yer alır. Kırmızı kenarlı el dokuması pamuklu kumaştan dikilen gömlek bir çeşit kadın iç giyimidir. 75 cm en, 100 cm boy ölçülerinde biçilen gömleğin dokumasında dikey yönlü çizgilerdeki iplikler kırmızı boyalıdır. Kalıp özelliği bakımından değerlendirildiğinde bol kesimli, yaka oyuntusuz, bedene takılan kol tepe hattı dikdörtgen formudur. İç giyim olduğu için oldukça sade bir görünüme sahiptir.



Obje Sıra No: 7; **Araştırma Tarihi:** 06.05.2007; **Bilgi Veren Adı Soyadı:** Emine Ersöz; **Cinsiyeti:** Kadın; **Uyruğu:** T.C.; **Yaşı:** 75; **Doğum Yeri:** Bayramiç; **Mesleği:** Ev Hanımı; **Obje Sahibi:** Kendisi; **Objenin Bulunduğu Yer:** İl: Çanakkale; **İlçe:** Bozcaada; **Mahalle:** Alaybey Mahallesi; **Cadde:** Namazgâh; **Sokak:** Değirmenlik Sokak; **Hane No:** Hane No: 18; **Obje Bilgileri:** İşlevi: Giysi; **Tahmini Yaşı:** 150 yıl; **Adı:** Kumaş; **Yöresel adı:** En; **Kökeni:** Bozcaada; **Üreten:** Annesi; **Dokusal Yüzey Türü:** Mekikli dokuma; **Teknik Bilgiler:** **Boyutları:** 75 cm en, 400 cm boy; diğer: kırmızı kenar; **Hammaddesi:** Atkı ipliği ipek-çözüğü ipliği ipek; **Renklendirmesi (Boyası):** Dokumada dikey yönlü çizgilerdeki iplikler kırmızı boyalı; **Diğer Bilgiler:** Kız ipliği üzerine ipekle elde dokunmuştur.

Obje 7; 06.05.2007 tarihinde Bayramiç doğumlu Emine Ersöz'e annesi tarafından yadigar kalan yörede en denilen kumaş incelenmiştir. Giyimde bir aksesuar olarak kullanılan kumaş kuşak olarak kullanılmış olabilir. Yadigar parça 150 yıllık ipekli bir mekikli dokumadır. Dokumanın çözüğü ipliği yönünde kırmızı çizgi bulunur.



Obje Sıra No: 8; **Araştırma Tarihi:** 06.05.2007; **Bilgi Veren Adı Soyadı:** Emine Ersöz; **Cinsiyeti:** Kadın; **Uyruğu:** T.C.; **Yaşı:** 75; **Doğum Yeri:** Bayramiç; **Mesleği:** Ev Hanımı; **Obje Sahibi:** Kendisi; **Objenin Bulunduğu Yer:** İl: Çanakkale; **İlçe:** Bozcaada; **Mahalle:** Alaybey Mahallesi; **Cadde:** Namazgâh; **Sokak:** Değirmenlik Sokak; **Hane No:** Hane No: 18; **Obje Bilgileri:** İşlevi: Bele bağlanır;

Tahmini Yaşı: 150 yıl; **Adı:** Uçkur; **Yöresel adı:** Uçkur; **Kökeni:** Bozcaada; **Üreten:** Anneanesi; **Dokusal Yüzey Türü:** Mekikli dokuma; **Teknik Bilgiler:** Boyutları: 25 cm en, 250 cm boy; **Ham-maddesi:** İpekli nakış ipliği, dokumada atkı ipliği pamuk-çözgü ipliği pamuk; **Renklendirmesi (Boyası):** Turuncu, mavi, pembe ipek iplikler, sarı ve gümüş sırma nakış ipliği; **Diğer Bilgiler:** Annesinin çeyizinden kendi çeyizine geçmiştir. Servi ağacı ve camii motifleri vardır.

Obje 8; 06.05.2007 tarihinde Bayramiç doğumlu Emine Ersöz'e anneanesi tarafından yadigâr kalan yörede en denilen uçkur incelenmiştir. Giyimde bele bağlanarak kullanılan b yadigâr parça 150 yıllık pamuklu mekikli dokumadır. Uçkur 25 cm en, 250 cm boy ölçülerindedir. Üzerinde turuncu, mavi, pembe ipek iplikler, sarı ve gümüş sırma nakış iplikleri ile işlenmiş servi ağacı ve camii bezekleri vardır. Uçkur Emine Ersöz'ün annesinin çeyizinden kendi çeyizine geçmiştir.



Obje Sıra No: 9; **Araştırma Tarihi:** 06.05.2007; **Bilgi Veren Adı Soyadı:** Emine Ersöz; **Cinsiyeti:** Kadın; **Uyruğu:** T.C.; **Yaşı:** 75; **Doğum Yeri:** Bayramiç; **Mesleği:** Ev Hanımı; **Obje Sahibi:** Kendisi; **Objenin Bulunduğu Yer:** İl: Çanakkale; **İlçe:** Bozcaada; **Mahalle:** Alaybey Mahallesi; **Cadde:** Namazgâh; **Sokak:** Değirmenlik Sokak; **Hane No:** Hane No: 18; **Obje Bilgileri:** İşlevi: Namaz yaşmağı; **Tahmini Yaşı:** 150 yıl; **Adı:** Yaşmak; **Yöresel adı:** Namaz yaşmağı; **Kökeni:** Bozcaada; **Üreten:** Annesi; **Dokusal Yüzey Türü:** Mekikli dokuma; **Teknik Bilgiler:** Boyutları: 150 cm en, 80 cm boy; **Ham-maddesi:** Pamuklu nakış ipliği, dokumada atkı ipliği pamuk-çözgü ipliği pamuk; **Renklendirmesi (Boyası):** Kırmızı, pembe, açık yeşil, koyu yeşil pamuklu nakış ipliği; **Diğer Bilgiler:** İki ucunda ve ortasında gergef işi vardır.

Obje 9; 06.05.2007 tarihinde Bayramiç doğumlu Emine Ersöz'e annesi tarafından yadigâr kalan yörede Namaz yaşmağı denilen bir başörtüsü incelenmiştir. Obje 150 yıllık mekikli dokumadır. Yaşmak 150 cm en, 80 cm boy ölçülerinde olup atkı ve çözgü iplikleri pamuktandır. Objenin iki ucunda ve ortasında gergef işi vardır. Kırmızı, pembe, açık yeşil, koyu yeşil pamuklu nakış iplikleri ile bitkisel bezekler işlenmiştir.



Obje Sıra No: 10; **Araştırma Tarihi:** 06.05.2007; **Bilgi Veren Adı Soyadı:** Emine Ersöz; **Cinsiyeti:** Kadın; **Uyruğu:** T.C.; **Yaşı:** 75; **Doğum Yeri:** Bayramiç; **Mesleği:** Ev Hanımı; **Obje Sahibi:** Kendisi; **Objenin Bulunduğu Yer:** **İl:** Çanakkale; **İlçe:** Bozcaada; **Mahalle:** Alaybey Mahallesi; **Cadde:** Namazgâh; **Sokak:** Değirmenlik Sokak; **Hane No:** Hane No: 18; **Obje Bilgileri:** **İşlevi:** Mendil; **Tahmini Yaşı:** 150 yıl; **Adı:** Mendil; **Yöresel adı:** Çevre; **Kökene:** Bozcaada; **Üreten:** Anneannesi; **Dokusal Yüzey Türü:** Mekikli dokuma; **Teknik Bilgiler:** **Boyutları:** 50 cm en, 50 cm boy; **Ham-maddesi:** Pamuklu nakış ipliği, dokumada atkı ipliği ipek-çözü ipliği ipek; **Renklendirmesi (Boyası):** Nakış ipliği kırmızı, mavi, mor, eflatun, yeşil ve kahverengi; **Diğer Bilgiler:** İpek üzerine gergefle işlenmiş nakışlar vardır.

Obje 10; 06.05.2007 tarihindeki incelemede Bayramiç doğumlu Emine Ersöz'e anneannesi tarafından yadigâr kalan yörede çevre denilen 150 yıllık bir mendil yer alır. Mekikli dokumanın eni 50 cm, boyu 50 cm'dir. Dokumada atkı ipliği ipek-çözü ipliği ipektir. İpek üzerine gergefle kırmızı, mavi, mor, eflatun, yeşil ve kahverengi nakış iplikleri ile işlenmiş nakışlar vardır.

Sonuç

Toplumların maddî ve manevî değerleri olan geleneksel tekstil ürünlerinin günümüze intikal etmesi muhtelif süreçleri barındırır. Geleneksel tekstil ürünlerinin nesillere aktarılmasında genellikle bir kopukluk yaşanmaz. Zaman içerisinde devletler ya da hanedanlıkların değişimi ile tekstil geleneklerinde köktenci farklılıklar olamaz. Aksine, geleneksel tekstil ürününün aslına sadık kalınmak suretiyle tekstil numunelerinin üretim teknikleri, Tekstil Endüstrisinde gelişen teknolojinin imkânları ile çeşitli tasarımlarla seri ve hızlı üretimler için geliştirilebilir. Böylece toplumun kültürel değerlerinin sonraki nesillere aktarılmaları sağlanmış olur.

Araştırma kapsamında incelenen Osmanlı Devleti'nin son dönemi 19.yüzyılda üretildikleri anlaşılan tekstil ürünleri, Cumhuriyet Dönemi'ne de hiçbir bozulmaya maruz kalmadan aktarılmıştır. Cumhuriyet Dönemi'ne gelindiğinde halkın beklenti ve yaşantılarının değişme-

si, kadınların çalışma hayatına girmeleri, çabuk tüketilen ürünlerin kullanılması, el işçiliği ve yoğun emek gerektiren tekstil ürünlerinin pahalı olması gibi çeşitli nedenlere karşın araştırma kapsamında incelenen tekstil ürünlerinin günümüze korunarak gelmiş olmaları ve hâlâ kullanılmaları değerli olduklarını göstermektedir.

Bozcaada ilçesinde yadigâr tekstil ürünlerini koleksiyonlarında koruyan veya günlük yaşamlarında kullanan insanların;

- Tekstil gelenekleri,
- Yörelere arası etkileşimleri,
- Osmanlı saray tekstilleri ile etkileşimleri,
- Ürünleri elde ederken yaşadıkları teknik zorluklar, materyaller,
- Günümüz insanının yadigâr ürünlere karşı duyarlılığı,
- Kültürel kökenler gibi konular tespit edilmiştir.

Araştırmada kaynak kişilere ait toplam 10 yadigâr tekstil incelenmiştir. Bu tekstil ürünleri Bozcaada'daki iki mahallede ikamet etmiş kaynak kişilerin aile büyüklerine aittir. Yadigâr tekstillerden 2 tanesi ev mefruşatı olup, 1 tanesi giysi, 2 tanesi de başörtüsü, 4 tanesi bele bağlanan aksesuar ve 1 tanesi de mendildir.

- Objeler en az 80, en fazla 200 yıllık ürünlerdir. Tarihlendirme yapılacak olursa Osmanlı Devleti zamanında 1800'lü yıllara rastlamaktadır.

- Bozcaada ilçesinde Türk ve Rum halkın yerleşimi olan iki mahalle bulunmaktadır. Alaybey Mahallesi Türk halkın ikamet ettiği mahalle olup incelenen 9 obje bu mahalledendir. Cumhuriyet Mahallesi de Rum halkın yerleşim yeridir, 1 obje de bu mahalledendir.

- Objelerden 1 tanesi (*Obje Sıra No: 3*) Rum mahallesinden örneklenmesine rağmen Rum halka ait olup olmadığı konusunda net bir bilgi elde etmek mümkün değildir. Çünkü obje sahibi Türk ismi (Perihan Erdem) taşımaktadır. Bu saptamanın yeterli bir gerekçe olamayacağı düşünülse de ön gerginin süsleme özelliği ve giyimde kullanılma özelliği bakımında Türk kadın giyimine daha benzer özelliktedir.

- Bozcaada'da tekstil gelenekleri incelendiğinde 1800'lü yıllarda Osmanlı Devleti zamanında hâkim olan Rokoko üslubu görülmektedir. Gergefte işleme tekniklerinden çapraz dikiş ve zincir dikiş ile yapılan nakışlar, ipek ve pamuklu kumaşlar üzerine uygulandığı tespit edilmiştir.

- Yadigâr tekstil ürünleri *Türk Rokoko* üslubunda görülmektedir. Bitkisel motifler, altın sim sırmalı, gümüş telli ve ipekli nakış ipliklerinin kullanılması Osmanlı saray sanatındaki şatafata benzemektedir.

- Bozcaada halkı tarihî süreçte yaşamının getirdiği zorlukları kendi içinde çözmeye çalışmıştır. Dokumacılık yapılmadığı için incelenen dokuma kumaşların İstanbul, Bursa gibi kumaş üretim merkezlerinden temin edilmiş olduğu söylenebilir. Ayrıca işlemede kullanılan renkli ipekli ve pamuk iplikler de Bozcaada dışından temin edilmiş olabilir.

- İşlemelerde özellikle yastık kılıfı (*Obje Sıra No: 1*) üzerinde zincir dikişli sanatsal çalışmada Rokoko üslubunun önemli bezeği kurdeleyi; üzüm, salkım ve asma yapraklarından

oluşan bezekleri yörede bağcılığın ve şarapçılığın ekonomiye önemli bir gelir sağlamasından dolayı görmek mümkündür.

- Türk ve Rum halklarının tekstil ürünlerinin ortak veya farklı yönlerini değerlendirebilmek için yeterli bir saptama yapılamamıştır.

- Yedigâr tekstiller üzerinde renkler ve stilize edilmiş bitkisel bezeklerin oluşturduğu kompozisyonlarda birebir doğaya öykünlüğü anlaşılmaktadır. Obje Sıra No 4 ve Obje Sıra No 8'de sarı ve gümüş sırma nakış ipliği ile gösterişli tekstil tuşesi oluşturulmuştur. Yöreyle özgü bezekler kurdele, üzüm salkımı, camii, servi ağacı ve altın küpedir. Dönemin Rokoko anlayışının bu bezeklerle yansıtıldığı ortaya çıkmaktadır. İşlemeler ipek ve pamuklu kumaşlar üzerine işlenmiştir. Giyim amaçlı kullanılan gömlek ve belde kullanılan en olarak bilinen kumaş ise el dokuması pamukludur. Tekstiller giyimde ve ev dekorasyonunda kullanılmış ürünlerdir.

- Yedigâr tekstil ürünlerinin sahipleri günümüze dek tarihe tanıklık eden, atalarının emekle işledikleri, ürettikleri objeleri kişisel koleksiyonlarında korumuşlardır. Bazı kişiler yedigâr tekstilleri masa örtüsü olarak kullanmış, bazıları ise çerçeveletip duvara asmışlardır. Geçmiş ve emeğe saygı gösterebilmek ayrıca kültüre sahip çıkabilmek yeni nesillerin de üstleneceği bir görev olmalıdır.

Notlar

Roux, Charles F. (2007). *Bir Fransız subayın günlüğünden Çanakkale savaşlarının perde arkası Çanakkale'de ne oldu? (Yay. haz. B. Sayılır)*. Ankara.

Kaynaklar

- Acar, B.B. (1982). *Kilim-cicim-zili-sumak Türk düz dokuma yaygıları*. İstanbul: Eren.
- Aksoy, Ş. (1977). *Kitap süslemelerinde Türk Barok-Rokoko üslûbu*. (T. Sancaktaroğlu, Ed.). İstanbul: Kültür Bakanlığı.
- Atabay, M. (2008). Osmanlı'dan cumhuriyete Bozcaada (1912-1923). *Bozcaada Değerleri Sempozyumu, Bozcaada*. (ss.95-96). Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi.
- Ataçeri, E. ve S. Argavan. (1961). Bozcaada ortaokul sahasına yapılan kazı hakkında ön rapor. *Türk Arkeoloji Dergisi*. Ankara: Türk Tarihi Kurumu. S.11, ss. 19-20.
- Başer, G. (2004). *Dokuma tekniği ve sanatı*. İzmir: Punto.
- Bilgin, F. (2013). Mekân ve insan: Gelibolu ve Barbaros Hayreddin Paşa (Osmanlı Devleti'nin Akdeniz hâkimiyeti). *Çanakkale Araştırmaları Türk Yılığ*, (S. 11 (14),ss. 17-31). Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Atatürk ve Çanakkale Savaşlarını Araştırma Merkezi.
- Çakıcı, A. C., L. Atay ve M. Aksu. (2010). Bozcaada turizmi için geçerli olabilecek fırsatlar, üstünlükler, zayıflıklar ve tehlikeleri tespit etmeye yönelik bir araştırma. *Yönetim Bilimleri Dergisi Journal of Administrative Sciences*, (S. 8, ss. 1). Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi.
- Dölen, E. (1992). *Tekstil tarihi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Teknik Eğitim Fakültesi.
- Durmuş, H. (2006). *Bozcaada'nın sosyo-ekonomik yapısı ve kültürü*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Eskişehir.

- Eldem, V. (1970). *Osmanlı İmparatorluğunun iktisadi şartları hakkında bir tetkik*. İstanbul: Türkiye İş Bankası.
- Gürüney, M. H. (2006). *Bozcaada harita ve gravürleri*. Çanakkale: Bozcaada Yerel Tarih ve Araştırma Merkezi.
- Hamlacıbaşı, N. (2012). *Üzüm adasından sözümona hikâyeler*. İstanbul: Chiviyazıları.
- İnalçık, H. (2011). *Studies in the history of textiles in Turkey*. İstanbul: Türkiye İş Bankası.
- Küçükerman, Ö. (1987). *Hereke fabrikası*. İstanbul: Sümerbank Genel Müdürlüğü Barın Yazı.
- Nutku, Ö. (1985). *Onyedinci yüzyılda saray kumaşları*. İstanbul: İletişim.
- Özputat, F. (1987). Cumhuriyet döneminde Türkiye’de el dokumacılığında tekstil endüstrisine geçiş. *Türkiye’de El Sanatları Geleneği ve Çağdaş Sanatlar İçindeki Yeri Sempozyumu Bildirileri*. Ankara: Kültür Bakanlığı.
- Salman, F. (2002). *Türkler Ansiklopedisi, Osmanlı Dönemi Türk kumaş sanatı*. Ankara: Yeni Türkiye.
- Sevinç, N. and T. Takaoğlu. (2004). *The early bronze age on Tenedos/ Bozcaada. Studia troica*, (14): 135-141. Tübingen: Eberhard Karls Universität.
- Takaoğlu, T. ve A. O. Bamyacı. (2008). Antik çağda Bozcaada (Tenedos). *Bozcaada Değerleri Sempozyumu*. (ss. 71-82). Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi.
- Yetkin, Ş. (1993). *Türk kumaş sanatı başlangıcından bugüne Türk sanatı*. Ankara: Türkiye İş Bankası.

Elektronik kaynaklar

<http://www.canakkalekulturturizm.gov.tr/TR-70576/bozcaada-tenedos.html>,

[Erişim: 10.12.2018].

http://osmanliistanbulu.org/tr/images/osmanliistanbulu-1/24_jean-louis-acque-grammont.pdf

[Erişim:10.12.2018].

<http://www.tdk.gov.tr>

Kaynak kişiler

Emine Ersöz: Yaşı: 75; Doğum Yeri: Bayramiç, Çanakkale; Mesleği: Ev Hanımı;

Adresi: Alaybey Mahallesi Namazgâh Caddesi Değirmenlik Sokak Hane No: 18 Bozcaada Çanakkale.

Perihan Erdem: Yaşı: 53; Doğum Yeri: Bozcaada Çanakkale; Mesleği: Ev Hanımı;

Adresi: Cumhuriyet Mahallesi Kireççi Sokak Hane No: 18 Bozcaada Çanakkale.

Şükran Sevinç: Yaşı: 53; Doğum Yeri: Bozcaada Çanakkale; Mesleği: Emekli;

Adresi: Alaybey Mahallesi Hamam Sokak Hane No: 20/A Bozcaada Çanakkale.



DOI: 10.22559/folklor.1023

folklor/edebiyat, cilt: 25, sayı: 100, 2019/4

Kültür ve Turizm Bakanlığı Personelinin Somut Olmayan Kültürel Mirasa İlişkin Değerlendirmeleri Üzerine Bir Çalışma*

A Study on the Considerations of the Personnel of the Ministry of Culture and Tourism about the Intangible Cultural Heritage

Özlem Aydoğdu Atasoy**

Öz

2003 yılında UNESCO ve 2006 yılında da ülkemiz tarafından kabul edilen “*Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması Sözleşmesi*” bu tarih itibariyle ülkemiz gündemine girmiş, o günden bugüne kadar güncelliğini korumuş ve bu konuda yapılan çalışmaların sayısı da her geçen gün artmıştır. Ülkemizde somut olmayan kültürel miras ile ilgili iş ve işlemler T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı’nın ana hizmet birimlerinden birisi olan Araştırma ve Eğitim Genel Müdürlüğü tarafından yürütülmektedir. Yapılan bu çalışmanın amacı, adı geçen Bakanlık personelinin Somut Olmayan Kültürel Miras’a ilişkin görüşlerini belirlemektir. Çalışmada, yarı yapılandırılmış görüşme formu eşliğinde nitel araştırma yöntemlerinden birisi olan “Yüz Yüze Görüşme Yöntemi” kullanılmıştır. Görüşmecilere, somut olmayan kültürel mirasın ilgili bakanlıktaki iş ve işleyişine yönelik olarak açık uçlu on iki soru sorulmuş ve elde edilen bulgular derlenerek yazıya aktarılmıştır. Çalışmada on beş

* Bu çalışma, Prof. Dr. Mustafa Muhtar Kutlu danışmanlığında yürütülen ve 2018 yılında tamamlanan “Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunmasında İcracı Kurum T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığının Çalışmaları Üzerine Bir Değerlendirme (2006-2016)” başlıklı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

** Öğr.Gör., Bandırma Onyediy Eylül Üniversitesi, Erdek Meslek Yüksek Okulu, Balıkesir/Türkiye, oatasoy@bandirma.edu.tr, ORCID ID: 0000-0001-7028-6866.

personel ile görüşülmüş olup bu personelin çalışmanın yapıldığı esnada somut olmayan kültürel miras ile ilgili birimde çalışan veya daha önce çalışmış personel olmasına dikkat edilmiştir. Çalışma sonrasında, Bakanlığın ilgili biriminde görev yapan personelin somut olmayan kültürel mirasın ne olduğunu tam olarak kavrayamadıkları, bu konuyla ilgili iş ve işlemleri sadece kendilerine verilen bir görev olarak değerlendirip yerine getirdikleri, bu konuyu sadece konu üzerinde uzun süredir çalışan uzman personelin bildiği ve önemseydiği tespit edilmiştir.

Anahtar sözcükler: *kültürel miras, somut olmayan kültürel miras, kültürel mirasın korunması sözleşmesi*

Abstract

Having been approved by UNESCO in 2003 and by our country in 2006, “The Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage” became effective in our country as of this date and has maintained its currency since then, and the number of students on this matter increased with each passing day. In our country, the works and operations related to intangible cultural heritage are conducted by the Directorate General of Research and Training, which is one of the primary services of the Ministry of Culture and Tourism. The purpose of this study is to determine the views of the aforementioned ministry’s personnel on the Intangible Cultural Heritage. In the study, “Face-to-Face Interview Method”, which is one of the qualitative research methods, was used together with a semi-structured interview form. Twelve open-ended questions were asked to the interviewees about the work and operation of the intangible cultural heritage at the respective ministry, and the gathered data were compiled and put into a written form. Having interviewed with the total of fifteen personnel in the study, it was given attention that they were the personnel who were working or have worked at the department related to the intangible cultural heritage at the time of the study. After the study, it was found that the personnel appointed at the related department of the Ministry could not completely comprehend what the intangible cultural heritage is; that they considered and performed the work and operations about this subject as a task that was given to them; that only the specialist personnel who had worked on this subject for a long time had knowledge and cared about the concept.

Keywords: *cultural heritage, intangible cultural heritage, the convention for the safeguarding of intangible cultural heritage*

Giriş

Somut Olmayan Kültürel Miras (SOKÜM) kavram olarak, ülkemiz gündemine UNESCO’nun “*Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması Sözleşmesi*”ni 2003 yılında kabul etmesi ve ülkemizin de bu Sözleşmeye 2006 yılında taraf devlet olması ile birlikte girmiştir. O tarihten itibaren başta UNESCO Türkiye Milli Komisyonu (UTMK) ile Kültür ve Turizm Bakanlığı (KTB) olmak üzere Dışişleri Bakanlığı, üniversiteler, ilgili sivil toplum kuruluşları tarafından bu konu anlaşılmaya, anlatılmaya, açıklanmaya, tanıtılmaya, korunmaya, duyurulmaya ve aktarılmaya çalışılmaktadır.

Ülkemizde SOKÜM ile ilgili iş ve işlemler gerek “4848 sayılı Kültür ve Turizm Bakanlığı Teşkilât ve Görevleri Hakkında Kanun” gerekse “Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması Sözleşmesi” gereği UNESCO Türkiye Milli Komisyonu’nun danişsal liderliğinde icracı kurum olarak Kültür ve Turizm Bakanlığınca sürdürölmektedir. Bu çalışmada temel olarak 2006-2016 yılları arasında ilgili Bakanlığın bünyesinde sürdürölen somut olmayan kültürel miras çalışmalarını personelin bakış açısıyla değerlendirmek konu edilmektedir. Bir başka deyişle, çalışmada, değişik statü ve kademedede sürece katılan paydaş ve aktörlerin (Kültür ve Turizm Bakanlığı personeli), SOKÜM konusuna ilişkin görüş ve yaklaşımlarını bir diğer ifade ile bakış açılarını (tutum, davranış, eylem, bilgi, ilgi, ilişki, eğitim gibi) anlamak ve değerlendirmek amaçlanmıştır.

Çalışma sonrasında Bakanlık personelinin SOKÜM konusunda yeterli bilgi ve farkındalığa sahip olmadıkları görölmüştür. Çalışanlar SOKÜM ile ilgili işleri kendilerine verilen diğer işler gibi görüp değerlendirmektedirler. Ayrıca, konu üzerinde uzun yıllardır çalışan personelin konuyla ilgili yeterli bilgiye sahip oldukları da tespit edilmiştir.

1. İcracı kurum Kültür ve Turizm Bakanlığı ve somut olmayan kültürel miras ilişkisi

Daha önce de değinildiği üzere ülkemizde SOKÜM’ün icracı kurumu Kültür ve Turizm Bakanlığı olup bu konu ile ilgili iş ve işlemleri yürüten birim ise adı geçen bakanlığın ana hizmet birimlerinden birisi olan Araştırma ve Eğitim Genel Müdürlüğü’dür. Bu Genel Müdürlükte SOKÜM ile ilgilenen Somut Olmayan Türk Kültür Mirası adı altında bir daire başkanlığı bulunmaktadır.

Kültür ve Turizm Bakanlığı tarafından SOKÜM ile ilgili olarak “Ulusal” ve “Uluslararası” düzeyde iki envanter hazırlanmaktadır. *Ulusal envanter*, Sözleşmenin 11 ve 12. maddelerinde bahsedildiği üzere sözleşmeye taraf her bir devletin kendi toprakları üzerindeki miras unsurlarını korumak amacıyla güvence altına alınmasına yönelik olarak hazırlanan bir envanteredir. Taraf devletler, bu unsurları envanter olarak hazırlar ve bu envanteri düzenli olarak günceller. Ancak adı geçen sözleşmede ülkelere envanter hazırlama sorumluluğu getirilmiş olsa da bu ülkelere envanterin nasıl hazırlanması gerektiğiyle ilgili bir standart getirilmemiştir. (<https://ich.unesco.org/doc/src/00009-TR-PDF.pdf>)

İlgili bakanlık tarafından ulusal düzeyde iki envanter hazırlanmakta ve gerek duyulduğunda güncellenmektedir. Bu envanterler; (Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2011:6)

- 1- Yaşayan İnsan Hazineleri (YİH) Envanteri,
- 2- Somut Olmayan Kültürel Miras (SOKÜM) Türkiye Envanteri’dir.

Sözleşmenin dördüncü bölümü de *uluslararası* somut olmayan kültürel mirasın korunması ile ilgili bilgileri kapsar. Bölümün 16. Maddesinde İnsanlığın Somut Olmayan Kültürel Mirasının Temsili Listesi ile ilgili bilgiler bulunmaktadır. UNESCO İnsanlığın Somut Olmayan Kültürel Mirasının Temsili Listesinde 2018 yılı itibarıyla ülkemize ait 16 unsur bulunmakta olup ülkemiz bu unsurlar; *Meddahlık, Mevlevi Sema Töreni, Aşıklık Geleneği, Nevruz, Karagöz, Geleneksel Sohbet Toplantıları, Kırkpınar Yağlı Güreş Festivali, Alevi-Bektaşî Ritüeli Semah, Tören Keşkeği Geleneği, Mesir Macunu Festivali, Türk Kahvesi Kültürü ve Geleneği, Ebru: Türk Kağıt Süsleme Sanatı, Geleneksel Çini Ustalığı, İnce Ekmek Yapma ve*

Paylaşma Kültürü: Lavaş, Katurma, Jupka, Yufka, Bahar Kutlaması: Hidrellez, Dede Korkut Mirası: Destan Kültürü, Halk Masalları ve Müzik'tir. Sözleşmede 17. Maddenin düzenlediği UNESCO Acil Koruma Gerektiren Somut Olmayan Kültürel Miras Listesi'ne de 2017 yılında "Islık Dili" girmiştir. (<http://aregem.kulturturizm.gov.tr>)

2. Çalışmanın yöntemi

Kültür ve Turizm Bakanlığı Araştırma ve Eğitim Genel Müdürlüğünde somut olmayan kültürel miras üzerine halen çalışmakta veya daha önce çalışmış olan her kademedeki (Daire Başkanı, Kültür ve Turizm Uzmanı/Uzman Yardımcısı, Şube Müdürü, Folklor Araştırmacısı, Araştırmacı, Memur, İşçi vb.) personel ile Genel Müdürlük Makamından alınan izin sonrası; ayrıca İl Kültür ve Turizm Müdürlükleri bünyesinde teşkil edilen İl Tespit Komisyonlarının Üyeleri ile de gönüllülük esasına dayalı olarak toplam on beş kişi ile yarı yapılandırılmış görüşme formu eşliğinde "Yüz Yüze Görüşme Yöntemi" kullanılarak konu hakkında derinlemesine görüşülmüş ve elde edilen bilgiler kendi görüş ve önerilerimizle desteklenerek yazıya aktarılmıştır. Görüşmeler, daha sonra unutulmaması için görüşmecilerden izin alınarak ses kayıt cihazı yardımıyla kayıt altına alınmıştır. Görüşme sırasında ayrıca notlar da tutulmuştur.

Görüşmecilere daha önceden hazırlanmış soruların yöneltildiği yarı yapılandırılmış görüşme yöntemi uygulanmıştır (Karasar, 2009: 120). Bu görüşme yönteminin bir avantajı, araştırmacının karanlık görünen noktalarda anında müdahale ederek konuyu aydınlatacak bilgi verme veya cevabı netleştirecek sorular sorma olanağı tanınmasıdır. (Karasar, 2009: 166; Yıldırım ve Şimşek, 2008: 123) Görüşme soruları on iki adet açık uçlu sorudan oluşmaktadır. Ayrıca görüşme sırasında yeri geldiğinde bu sorulara ilave sorular da eklenmiştir.

Görüşmeler, Nisan-Mayıs 2016 döneminde gerçekleştirilmiştir. Her bir görüşme, en az 30 dakika, en fazla 1 saat sürmüştür. Görüşme soruları her bir görüşmeci için ortak olsa da bazı görüşmecilere görüşme sırasında sorulara veya verdikleri cevaplara bağlı olarak alt sorular da yöneltilmiştir. Görüşmeler, Araştırma ve Eğitim Genel Müdürlüğünde görev yapanlarla Genel Müdürlükte; İzmir ve Ankara Kültür ve Turizm Müdürlüklerinde görev yapanlarla adı geçen il müdürlüklerinde; Yozgat Kültür ve Turizm Müdürlüğü İl Tespit Komisyonu Üyesi ile Ankara ilinde gerçekleştirilmiştir.

Görüşülen kişilerden doğru ve içten bilgilerin alınabilmesi amacıyla görüşmecilerin kimlikleri açık şekilde yazılmamış, görüşmeciler, görüşüldükleri sıraya göre G1, G2, G3,, G15 şeklinde kodlanmışlardır.

Aşağıdaki tabloda görüşmecilerin sadece unvanları ve görev yerleri verilmiştir:

SIRA NO	GÖRÜŞMECİNİN KODU	GÖRÜŞMECİNİN UNVANI	GÖREV YERİ
1	G1	Folklor Araştırmacısı	AEGM
2	G2	İl Tespit Kurulu Üyesi	İzmir İKTM
3	G3	Memur	AEGM
4	G4	Şube Müdürü	AEGM
5	G5	Şube Müdürü	AEGM

6	G6	Folklor Araştırmacısı	AEGM
7	G7	İşçi	AEGM
8	G8	şube Müdürü	AEGM
9	G9	Araştırmacı	AEGM
10	G10	Kültür ve Turizm Uzman Yardımcısı	AEGM
11	G11	Kültür ve Turizm Uzmanı	AEGM
12	G12	Kültür ve Turizm Uzmanı	AEGM
13	G13	Daire Başkanı	AEGM
14	G14	İl Tespit Kurulu Üyesi	Ankara İKTM
15	G15	İl Tespit Kurulu Üyesi	Yozgat İKTM

Tablo 1: Görüşülen Kişilerin Listesi

3. Bulgular

Görüşme soruları ve görüşmecilerin sorulara verdikleri cevaplar aşağıda verilmektedir:

Soru 1- Somut olmayan kültürel miras deyince ilk aklınıza gelen kavram ya da kelime nedir?

Bu soruya görüşmeciler sırasıyla, *Karagöz-Hacivat, halk kültürü, kültür hırsızlığı, somut olmayan her şey, halk kültürü, kültürel miras, yayın-basım-dağıtım, kültür, gelenek-görenek, yaşatılan bir miras olma özelliği, iş, can sıkıntısı, somut olan-somut olmayan, el sanatları ve kelimenin anlaşılmaı olduğu* cevaplarını vermişlerdir.

Cevaplara bakıldığında somut olmayan kültürel miras denildiği zaman görüşmecilerin çoğunun aklına ilk olarak kültür ile ilgili şeylerin (halk kültürü, kültürel miras, kültür hırsızlığı gibi) geldiği görülmüştür. Verilen cevaplar arasında “*can sıkıntısı*”nın en ilginç cevap olduğu söylenebilir.

Soru 2- Somut olmayan kültürel miras sizce nedir, tanımlar mısınız?

Görüşmeciler bu soruya birbirlerinden farklı cevaplar vermişlerdir. Cevapları tek bir başlık altında toplamak veya tek bir cümle ile açıklamak mümkün olmadığından bu soruya görüşmecilerin verdikleri cevaplar sıralanmıştır.

SOKÜM, G1’e göre “*UNESCO ve Bakanlığın protokol olarak anlaştığı bir Sözleşme kapsamında tükenmekte ya da bitme noktasında olan kültürel değerlerin kayıt altına alınarak gelecek kuşaklara aktarılması*”nı ifade etmektedir.

G2 bu soruyu, SOKÜM ve halk kültürü ayrımının çok iyi bir şekilde yapılması gerektiğini ve SOKÜM’ün temelini halk kültürünün araştırma, çalışma alanlarının oluşturduğunu ancak SOKÜM’ün işin vitrini gibi popüler bir kavram olarak cevaplamıştır.

G3, SOKÜM’ü kültürel öğelerin korunması ile ilgili yapılması düşünölen çalışmalar olarak tanımlıyor ve SOKÜM’ü geleneklerin devamı olarak düşünöyor.

G4’e göre SOKÜM, UNESCO’nun yaptığı çalışmalardan biri, farkındalığı yaratmak için yapılan bir anlaşma, ölkeler içerisindeki farkındalığı yaratmaya yaradı.

G5, SOKÜM, insanlar arasındaki ilişkidir demekte ve sözlerini günlük yaşamdır, gelecektir diye devam ettirmektedir.

G6, bu soruda SOKÜM'ün direk tanımını yapmak yerine şu ifadelerle kavramı tanımlamaya çalışmıştır: “Kültürel mirası, somut ve soyut olarak ayırmak komik oluyor ya da bunu tanımlama çok zor oluyor. İşin içindeyseniz bu ifadeyi biraz anlayabiliyor ve anlatabiliyor-sunuz ama dışarıdan birine bunu kesinlikle tanımlayamıyorsunuz.

Yayın şubesinde görev yapan G7 konuya tamamen kendi yaptığı iş üzerinden bakmış ve “bu konuyla ilgili yayınlar yapıyoruz ve basıyoruz.” ifadesi ile SOKÜM kavramını tanımlamaya çalışmıştır.

G8'e göre SOKÜM, kültürdür, halkın oluşturmuş olduğu kültürdür.

G9 SOKÜM'ü “geçmişte yaşamılan şeylerin, kültürün parçası olabilen her şeyin, gelecek nesillere taşınmasını sağlamak, ona vesile olmak amacıyla yapılan çalışmalar” olarak tanımlamıştır.

G10'a göre SOKÜM'ün UNESCO'daki tanımı bellidir. G10, SOKÜM'ü yaşayan miras üzerinden açıklamak gerektiğini vurgulamıştır.

G11 de G10 gibi SOKÜM'ü Sözleşmedeki gibi tanımlamıştır.

G12, G10 ve 11 gibi SOKÜM'ün Sözleşmede zaten bir tanımı olduğunu belirtmiş ancak bu tanımın tamamen yetersiz olduğunu da sözlerine eklemiştir.

G13, SOKÜM'ü unsurlar üzerinden açıklamaya çalışmış, SOKÜM'ün ne olduğuna ilişkin tam ve net bir tanım yapmamıştır.

G14'ün SOKÜM'ün ne olduğuna ilişkin tanımı şu şekildedir: “Kaybolmaya yüz tutmuş geleneklerin yaşatılması için yapılan çalışmalardır.” Ancak görüşmecinin tanımın ardından sözlerine “Ama ortada çalışma yok. Bu konuyla ilgili neler yapıyor bilmiyoruz. Unsurlar listeye alınıyor ama sonra ne oluyor bu unsurlara. Bu listeler ne anlam ifade ediyor. Ayrıca neden ben korumuyorum bu mirası. Bu işin bir fonksiyonu yok.” diyerek devam etmesi dikkati çekmiştir.

G15'in cevabı kısa ve özdür. “Geleneğin aktarılması...” Görüşmeci dediğinin daha iyi anlaşılabilmesi için bir de örnek vermiş ve “Örnek: Tarak. Tarak değil geleneğinin aktarılması SOKÜM'dür.” demiştir.

Verilen tüm cevaplara bakıldığında ortak noktanın kaybolmaya yüz tutmuş kültürel değerler, bu değerlerin korunması ve gelecek nesillere aktarılması olduğu görülmektedir. SOKÜM'ün ulusal veya uluslararası boyutuyla ilgilenen Kültür ve Turizm Uzmanı/Uzman Yardımcılarının SOKÜM için kendileri bir tanım geliştirmeyip, SOKÜM'ü Sözleşmede yer aldığı şeklinde tanımlamaları dikkati çekmiştir.

Soru 3- Türkçe'ye “Somut Olmayan Kültürel Miras” olarak çevrilen başlık hakkında ne düşünüyorsunuz?

Görüşmecilerin cevabında hemfikir oldukları sorulardan birisi bu soru idi. Görüşmecilerin hemen hemen hepsi (G10 dışında) başlığın anlaşılır olmadığını, kafalarda soru işareti bıraktığını, özellikle ilk söylenildiği anda söylenilen kişinin bunun ne demek olduğunu anlamadığı konusunda ortak görüş bildirmişlerdir. Ancak sorunun devamında görüşmecilere “Peki sizce başlık ne olmalıydı, ne olabilirdi?” diye sorulduğunda görüşmecilerden net bir cevap da alınamamıştır.

Bu konuya görüşmecilerden sadece Kültür ve Turizm Uzman Yardımcısı olan G10 değişik bir açıdan bakmış ve kavramın oturması için bu haliyle kalması gerektiğini belirtmiştir. Yeni bir başlık oluşturmanın doğru bir yaklaşım olduğunu, yeni bir terim olarak SOKÜM'ün başarılı olduğunu sözlerine eklemiştir. Görüşmeci 10 asıl sorunun başlık değil de başlığın ne çağrıştırdığının insanlara doğru şekilde benimsetilmesi gerektiğini ifade etmiş ve devlet kurumu olarak bu konuda eksikimizi görmemiz gerektiğini söylemiştir.

Konu ile ilgili taranan kaynaklarda somut olmayan kültürel miras terimine, UNESCO ve UNESCO'ya üye devletler tarafından pek çok şey önerildiği (etnoloji, antropoloji, folklor, geleneksel kültür, popüler kültür gibi) ancak bu kavramların her birinin başka ülkelerde farklı anlamlar ifade ettiği görülmüştür. Ayrıca, başlığın direk bir çeviri olduğu da unutulmaması gereken önemli bir husustur.

Soru 4- Bakanlığın SOKÜM ile ilgili çalışmalarını takip ediyor musunuz?

Görüşmecilerin çoğu (G1, G2, G4, G5, G10, G11, G12 ve G13) Bakanlığın SOKÜM ile ilgili çalışmalarını yakından takip ettiklerini söylemiştir. Bunların dışında kalan görüşmeciler ise sorumuza sırasıyla aşağıdaki cevapları vermişlerdir.

G3 “çok fazla değil”,

G6 “gerektiği kadar”,

G7, aynı soruya “hayır” cevabını vermiştir. Cevabının nedenini “bir senedir bu dairededim. SOKÜM'ün içeriğini bilmiyorum.” diye açıklamıştır.

G8, “takip etmiyoruz, edemiyoruz” diyerek farklı bir cevap vermiştir. Kendisine neden takip etmediği sorulduğunda görüşmeci, “Bu dairede çalışmamıza rağmen biz sadece SOKÜM ile ilgili şeyleri yazışmalardan görebiliyoruz, takip edemiyoruz. Mesela ben sadece evrak işi yapıyorum.” demiştir.

G9 “evet ama sadece ulusal boyutu ile” cevaplarını vermişlerdir.

Görüşme 14 ise SOKÜM ile ilgili işleri sevmediği için konuyu takip etmediğini söylemiştir.

G15, “İşi dışarıdan takip eden bir akademisyen seviyesindeyim.” demiştir.

Soruya verilen cevaplar incelendiğinde –örneğin SOKÜM daire başkanlığında çalışan kişilerin bu işle ilgili iş ve işlemleri yakından takip ettiği veya folklor araştırmacılarının ya da sadece kültür ve turizm uzman/uzman yardımcılarının takip ettiği gibi- tek bir yargıya ulaşmak mümkün olmamıştır. Bu soruya verilen cevabın daha çok bu konuya duyulan kişisel ilgi ve alaka ile ilgili olduğu düşünülmektedir.

Soru 5- Bakanlığın somut olmayan kültürel miras yayınları hakkında içerik ve kalite olarak düşünceleriniz nelerdir?

Görüşmecilerin, Bakanlığın SOKÜM ile ilgili yayınları hakkındaki düşünceleri de farklılık göstermektedir. Kimileri yayınları çok beğenirken, kimisi hiç beğenmemekte, kimileri yayınları yeterli görmemekte, kimileri ise yayınların dilini akademik bulmaktadır.

G1, bu konuda sadece bir yayının olduğunu, onun dışında bu konu ile ilgili bir yayının olmadığını, bu yayınlarla ilgili ne medyada ne de iletişim araçlarında bilgi olmadığını, yayının çıktığı zaman bu yayınlardan personele dağıtılmadığını, yayınlarla ilgili personelin bilgisinin olmadığını savunmuştur.

G2, yayınların iyi ama yeterli olmadığını belirterek sözlerine “*Yayınlara hedef kitleye göre ayrılması gerek. Uzmanlar/Akademisyenlere ayrı yayınlar olmalı, ilkokul/ortaokula ayrı yayınlar olmalı*” diyerek devam etmiştir.

G3 yayınların çok açıklayıcı ve net olmadığını, yayınlarda SOKÜM ile ilgili çok detaylı ve açıklayıcı bilgiler olmadığını ifade etmiştir.

G4 yayınları gayet iyi bulmaktadır.

G5 ise yayınlar ile ilgili olarak “*Basım çok yetersiz, tanıtım/anlatım çok eksik. Çıkarılan yayınlar yetersiz. Belli bir kesime hitap eden şeyler. Tanıtıcı, okuduğunuzda anlaşılabilir bir şey yok. İzlenmesi gereken yollar var. Yayınlar, bilene devam gibi, bilmeyene kitap değil...*” demiştir.

G6, yayınların çoğunu bilimsel ve akademik bulmakta, yayınlarda halk dilinin kullanılması gerektiğini vurgulamaktadır.

Yayın şubesinde görev yapan G7, “*‘Gelenekten Geleceğe Türkiye’de Somut Olmayan Kültürel Miras’ kitabı çok güzel, çok beğeniliyor. ‘Yaşayan Kültür Mirasımız’ kitabı da çok beğeniliyor. Personelle bu kitaplardan dağıtılmıyor.*” demiştir.

G8, yayınların eskisi kadar verimli olmadığını, içeriklerinin ise klişe olduğu, yayınları sadece bu konuda belli bir eğitim almış, bu konuyla ilgilenen kişilerin anlayabileceğini söylemektedir. Görüşmeci, kitapların anlatım dili ile ilgili olarak da dilinin akademik olduğunu, halka göre üst dil kullandığını belirtmektedir.

G9 yayınlarla ilgili olarak “*Yayınlara birebir içeriğini incelemiş değilim*” demiştir.

Yayınlara dilini akademik bulan bir başka görüşmeci ise G10’dur. G10 ayrıca bu konudaki akademik yayınların da devam etmesi gerektiğini savunmaktadır. Görüşmeci ayrıca başka yayınların da olduğunu, bunların genelde tanıtıcı yayınlar olduğunu ifade etmiştir.

G11’e göre “*Gelenekten Geleceğe Türkiye’de Somut Olmayan Kültürel Miras*” kitabı sadece yapılan işleri anlatıyor. Onun dışında kitabın bir özelliği yok ama kitap gösterişli bir kitap, prestij bir kitap ama ya içi...

G12 yayınlarla ilgili olarak “*Bakanlık olarak korumaya yönelik yaptığımız tek şey farkındalığı ve görünürlüğü artırmak ve yayınlar. Tek somut çalışma yayınlar. Yayınlar yeterli mi değil.*” diyerek konu ile ilgili görüşlerini dile getirmiştir.

Daire Başkanı statüsündeki G13, soruya yönetici gözüyle bakarak envanter kitabının önemli bir çalışma olduğunu, böyle bir çalışmanın bakanlık tarihinde ilk kez yapıldığını, daha önce bu tür bir çalışma yapılmadığını ve SOKÜM kitabının içerisinde ise hem unsurların, hem bilgilerin, hem de koruma eylem planlarının olduğunu belirtmiştir. Görüşmeciye kitapla ilgili bilgi hatalarının olduğu hatırlatıldığında Görüşmeci “*Yayın kurulumuz yok. Bu nedenle basılan kitaplarda hatalar olması normal*” cevabını vermiştir.

G14’ün yayınlarla ilgili soruya verdiği cevabı şu şekildedir: “*Yayınlara elimizde var ama doğrusunu söylemek gerekirse yayınları okumadım.*”

G15, SOKÜM kitabı olarak “*Türkiye’nin Somut Olmayan Kültürel Mirası*” kitabını bildiğini çünkü bu kitap için çok uğraş verdiğini söylemiştir.

Soru 6- Karar verici organ siz olsaydınız somut olmayan kültürel miras kapsamında hangi konuda, ne tür bir yayın yapmak isterdiniz ve neden o konuyu seçerdiniz?

Görüşmeciler bu soruya da yine farklı cevaplar vermişler, kimisi de bu konuda görüş beyan etmemiştir. Görüş beyan edenlerin görüşleri ise aşağıda verilmiştir:

G3, bir SOKÜM dergisi çıkartacağını ve dergide her ay yeni bir konuya yer vereceğini, dergide SOKÜM ile ilgili bilgilerin de olacağını söylemiştir.

G4, SOKÜM ile ilgili bütün olarak bir kitap çıkarılması gerektiğini vurgulamıştır.

G6 hangi yayın olursa olsun görselinin ön planda olduğu bir yayın ve halka yönelik yayın yapmak istediğini belirtmiştir.

G7 sorumuza kısa ve öz bir şekilde “Gerekli olan yayınlar çıkarılıyor zaten.” diyerek cevap vermiştir.

G8, konuya “O kadar çok unsur var ki... Türk kültürü çok geniş. Daha yerel, gerçekten unutulmaya yüz tutmuş, aktarılmayan bir unsur olmalı” diye girmiş ve sorumuzu “Düğün Geleneği” olarak cevaplamıştır.

G9 bu soruya kendi yaptığı teknik iş üzerinden cevap vermiş, çok unsur olduğunu, bu unsurların internet üzerinden çok uçlu erişime açık olması gerektiğini belirtmiştir. Görüşmeci bunu bir örnekle de açıklamış ve “Örneğin *Âşıklık Geleneği* nerelerde var? Ben hem bunu görmeliyim hem de Erzurum ilini seçtiğimde Erzurum ilinde neler var? Onu da görmeliyim.” diyerek konuya açıklık getirmiştir.

G10 soruya “Açıkgası biz bunu neden UNESCO’ya kabul ettirmiyoruz diyeceğimiz pek çok SOKÜM unsurumuz var.” şeklinde cevap vermiştir.

“Geleneksel Sohbet Toplantıları” G11’in yapmak istediği yayının ana unsurudur.

G13 konuya yine Daire Başkanı olarak yönetici gözüyle bakmış ve soruya “*Envanter Kitabı*” olarak cevap vermiştir.

G14 mutfakla ilgili bir yayın yapmak istediğini belirtmiştir.

G15, özelden ziyade konuya daha genel bakmış ve önce il il envanter kitapları yapılması gerektiğini, illerde çok şeyin olduğunu, öncelikli olarak bunların tespit edilip, kitap haline getirilmesi gerektiğini söylemiş ve bu unsurları ön plana çıkaralım, tanıtalım diye de eklemiştir.

Soru 7- Somut olmayan kültürel miras ile ilgili hangi birim/kurumlarla ne tür yazışmalar yapılmaktadır?

Cevaplarda adı geçen birim ve kurumlar genelde aynı kurumlardır. Bakanlık içi birimlerin başında Halk Kültürü Bilgi Yönetimi Dairesi Başkanlığı, Stratejik Planlama ve Koordinasyon Dairesi Başkanlığı ile İl Kültür ve Turizm Müdürlükleri gelmekte; Bakanlık dışı birimlerin başında ise UTMK, Dışişleri Bakanlığı, üniversiteler, STK’lar, MEB, TRT, Mahalli İdareler/Yerel Yönetimler gelmektedir.

Soru 8- Sizce, somut olmayan kültürel miras, İl Müdürlüklerinin neresinde veya İl Müdürlükleri somut olmayan kültürel mirasın neresindedir?

Bu soruya İl Müdürlüklerinde görev yapan görüşmeciler de dâhil olmak üzere tüm görüşmeciler hemen hemen aynı cevapları vermişlerdir. İl Müdürlüklerinin SOKÜM’ün ne olduğu

ile ilgili bilgilerinin olmadığı, eskiden bu konuda bölgesel toplantıların yapıp İl Müdürlüklerinin bu konu hakkında bilgilendirildikleri ancak toplantıların son yıllarda yapılmadığı gibi konular görüşmecilerin cevaplarının ana maddelerini oluşturmaktadır.

G1 soruya şu şekilde cevap vermiştir: *“İl Müdürlüklerinde bu iş idarecinin SOKÜM’e bakış açısı, Folklor Araştırmacısının kendi özverisi ve ekonomik yeterliliklerle yürüyor.”* G1’e *“İllerde SOKÜM ile ilgili işleri genelde kim yürütüyor?”* sorusu sorulmuş ve cevap olarak *“Taşrada bu işler İl Müdürünün inisiyatifıyla Folklor Araştırmacıları tarafından yürütülüyor, kimi zaman da üniversitelerden destek alınıyor”*

İzmir İl Kültür ve Turizm Müdürlüğünde görev yapan G2, Bakanlığın bir anlamda İl Müdürlüklerine o konuyu/unsuru dayattığını iddia etmiştir. Görüşmeci sözlerini *“Kurumlara hizmet ediliyor.”* diyerek bitirmiştir.

G3 bu konu ile ilgilenmediğini ancak il müdürlüklerinde çalışan arkadaşlara çok fazla araştırma görevi verilmediği için, daha çok bürokrasiyle uğraştırıldıkları için SOKÜM konusu ile ilgilenmek zorunda bırakıldıklarını düşünüyor.

Şube Müdürü olan, uzun yıllar SOKÜM ile ilgili işlerin bizzat içerisinde görev alan ve geçtiğimiz yıllarda il müdürlükleri için yapılan bölgesel bilgilendirme toplantılarına da katılan G4 ısrarla illerde bilgilendirme toplantılarının yapılması gerektiğini vurgulamakta, bilgilendirme çalışmalarının yapılması gerektiğinin önemini vurgulamaktadır. Görüşmeci bir öz eleştiri yaparak Bakanlığın bu konuyu ihmal ettiğini belirtmiş ve bu konuda mutlaka çalıştaylar, seminerler ve bölgesel toplantılar yapılması gerektiğini ifade etmiştir.

G4 gibi Şube Müdürü olan ve uzun yıllar SOKÜM ile ilgili işlerde çalışan G5’e göre İl Müdürlüklerinde konu kavranmadığı için sorun var. Birden bire tepeden bu iş olmuyor. İl Müdürlükleri bu işi bilmiyor. Başta bilen birileri olmalı.

Daha önce birden fazla İl Müdürlüğünde görev yapan G6, sorumuza şu şekilde cevap vermiştir: *“İl Müdürlükleri bu konuda çok yetersiz. Bu konu şu an sadece resmi yazışmalardan öğrenilen bir şey. Bir dönem illerde SOKÜM toplantıları yapıldı, hatta şimdi SOKÜM kurulları var. Bunlar hep sonradan oluşturuldu. İller bu konuda yavan. Bir dönem illerde bölge toplantıları yapılıyordu. Bilgilendirme toplantıları son yıllarda yapılmıyor. Toplantıların sürekliliği yok. Kadrolar değişti, o işle ilgilenen kişiler değişti. Yeni kişiler bu işi sadece resmi yazışmalardan gördü. İl Müdürlüğü tek işim bu değil diyebilir.”*

G7, İl Müdürlükleri ile ilişkiye ne yazı ne de telefonla hiç denk gelmediğini, daha doğrusu SOKÜM konusu ile ilgili 1,5 yıldır hiçbir şey yapılmadığını, bunun nedeninin de yeni yönetime yani direk genel müdüre bağlı olduğu iddia etmektedir.

G8’e göre ise İl Müdürü zaten SOKÜM konusunu bilemez. Her ilde zaten Folklor Araştırmacısı yok. Folklor Araştırmacısı olan illerde bu konu daha fazla biliniyor. Ulusal envantere unsur gönderiyorlar. İllerde denetimi sağlayan İl Komisyonları (İl Tespit Kurulları) var.

G9, SOKÜM konusunda idarecilerin bu konuya bakış açısının çok önemli olduğunu vurgulamıştır.

G10, İl Müdürlükleri ile ilişkiler konusunda diğer görüşmecilere göre daha olumlu düşünülmektedir. Görüşmeci İl Müdürlükleri ile ilişkiler konusunda *“İl Müdürlükleri ile yazışmalar var. Örneğin Lavaş dosyası için Erzurum, Sivas, Konya ve Bolu İl Kültür ve Turizm*

Müdürlüklerinden bilgi istendi. Çok yardımcı oldular bize. İl Müdürlükleri ile ilişkiler sıkı sıkıya devam ediyor. İllerdeki İl Tespit Komisyonları, müstakil gruplar. O ilde yaşatılan kültürel miras unsurlarının tespit edilmesini ve bize bildirilmesini sağlıyorlar.”

G11, illerde daha önce yapılan ancak şu anda yapılmayan bölgesel bilgilendirme toplantılarının önemini vurgulayarak sözlerine başlamıştır. Görüşmeci bizlere, kendisinin de içinde olduğu ilk toplantının Kars'ta yapıldığı, bu toplantılara o ilin İl Tespit Kurulu üyelerinin davet edildiği, bu toplantılarda SOKÜM ile ilgili bilgilerin anlatıldığı, bilgi paylaşımı yapıldığı, il envanterlerinin nasıl yapılacağına ilişkin işin üretilmeye çalışıldığı, bilgi yüklemesi yapıldığı gibi bilgiler vermiştir.

G12 de diğer pek çok görüşmeci gibi illerde yapılan bilgilendirme toplantılarının iller için çok faydası olduğunu vurgulayarak sorumuza cevap vermiştir. Görüşmeci ayrıca, bu toplantıların devam edeceği bilgisini vermiştir. Görüşmeci sözlerini “*İl Müdürlükleri konuyu bilmiyorlar, neyin ne olduğunu bilmiyorlar. Ya Folklor Araştırmacımız yok, öyle diyorlar ya da Folklor Araştırmacısı olanlar onları SOKÜM konusunda nasıl kullanacaklarını bilmiyorlar.*” diyerek tamamlamıştır.

G13, illerin bu konuda kötü olduğunu, yazışma evraklarında sürekli hata olduğunu, evrakların illere sürekli gelip gittiğini, şu anda bilgilendirme toplantılarının olmadığını ama olması gerektiğini söylemiştir.

Ankara İl Kültür ve Turizm Müdürlüğünde görev yapan ve İl Tespit Komisyonu üyesi olan G14 ise sorumuzu “*Ulusal Envantere alınacak unsurlara İl Tespit Komisyonu karar veriyor: Komisyon hemen hemen her ay toplanıyor. Komisyona İl Müdürü başkanlık ediyor. Başkan yardımcısı ise İl Müdür Yardımcısı. Komisyonda ayrıca 5 Folklor Araştırmacısı, ilgili şube müdürü, Gazi, Ankara ve Hacettepe Üniversitelerinden temsilciler var. İl Tespit Komisyonunda karar verilen unsur için Valilikten onay alınıyor. En son Geleneksel Kadın Kıyafetleri dosyasını hazırladık.*” şeklinde cevaplamıştır.

Bir başka İl Müdürlüğünde (Yozgat) İl Tespit Komisyonu üyesi olan G15'e göre ise İl Müdürlükleri için SOKÜM iş yükü demek, gereksiz bir iş yükü demek. İl müdürlükleri işi bilmiyorlar ve öğrenmekte istemiyorlar. Ayrıca il müdürlüklerine liyakatsiz atamalar var. İşin başına liyakatsiz atanan birinin gelmesi demek O kişi işi bilmediği için veya o işle ilgilenmediği için işin düzgün yürümemesi demek...

Tüm görüşmecilerin cevaplarından ortaya çıkarılan sonuçlar aşağıda sıralanmıştır:

- İl Müdürlüklerinin somut olmayan kültürel mirasın ne olduğunu bilmediklerini,
- İl Müdürlüklerindeki kadroların –özellikle de yönetici kadrosunun- çok sık değiştiği/ değiştirildiği,
- Her ilde folklor araştırmacısı olmadığı, olan illerde somut olmayan kültürel mirasla ilgili genelde folklor araştırmacılarının ilgilendiği,
- Folklor araştırmacısı olmayan illerde somut olmayan kültürel miras konusunun hemen hemen hiç bilinmediği, konuyla ilgilenilmediği, gelen yazışmaların işlem yapılmadan dosyasına kaldırıldığı,
- Daha önceki yıllarda illerde yapılan somut olmayan kültürel miras bilgilendirme toplantıları veya eğitimlerinin iller açısından çok faydalı olduğu,

- İl Müdürlüklerinde somut olmayan kültürel miras konusunun il müdürünün bu konuya bakış açısı ile ilgili olduğudur.

Soru 9- Uzmanlar Komisyonunda kimler olduğunu biliyor musunuz? Uzmanlar Komisyonunda kimler olmalı?

Bilindiği üzere danışma organı niteliğinde olan bu Komisyonun başlıca görevi, illerden gelen veriler doğrultusunda Türkiye Ulusal Envanterine alınacak unsurlara ve bu unsurlardan uluslararası boyutta dosyası hazırlanacak olan unsur/unsurlara karar vermektir.

Görüşmecilere öncelikle “Uzmanlar Komisyonun kimler oluştuğunu biliyor musunuz?” sorusu, devamında ise ikinci bir soru olarak “Uzmanlar Komisyonunun kimlerden oluşması gerektiğini düşünüyorsunuz?” diye sorulmuştur.

Görüşmecilerin genel olarak Uzmanlar Komisyonunda kimlerin olduğunu bilmedikleri gözlemlenmiştir. Komisyonunda kimlerin olduğunu sayılması istendiğinde ise genelde komisyonun ilk üyeleri olan, diğer bir deyişle bu alanda adı sıklıkla geçen kişiler (Prof. Dr. M. Öcal OĞUZ, Prof. Dr. M. Muhtar KUTLU, Prof. Dr. Metin EKİCİ gibi) sayılmıştır.

Bu da ilgili daire başkanlığında çalışan kişilerin bile uzmanlar komisyonunda kimlerin olduğunu bilmediklerini göstermektedir.

Görüşmeciler Uzmanlar Komisyonunda kimler olmalı sorusuna ise şu cevapları vermişlerdir:

- Folklor Araştırmacıları,
- STK temsilcileri,
- Akademisyenler,
- UTMK'dan yetkililer,
- Daha fazla sayıda Kültür ve Turizm Uzmanları/Uzman Yardımcıları,
- SOKÜM'le ilgilenen diğer kurumlardan temsilciler,
- Somut Olmayan Kültürel Miras Taşıyıcılarıdır.

Soru 10- Bakanlık somut olmayan kültürel miras ile ilgili görevleri tam olarak yerine getirebiliyor mu?

Görüşmecilere sorulan yukarıdaki soruya görüşmecilerin hepsi ya olumsuz ya da olumsuzu yakın görüş bildirmişlerdir. G10 sorumuza diğer görüşmecilere göre daha ılımlı bir cevap vermiştir. G10'a göre, Bakanlık SOKÜM ile ilgili kendisine hem 4848 sayılı Teşkilat Kanunu hem de Sözleşme ile verilen işleri azami seviyede yerine getirmektedir.

Soru 11- Somut olmayan kültürel mirasın geleceğini nasıl değerlendiriyorsunuz?

Bu konuda görüşmecilerin çoğunun ortak fikri Bakanlığın, SOKÜM ile ilgili işlerini bu günden sonra da rutin bir iş olarak devam ettireceğine yöneliktir. Görüşmeciler arasında SOKÜM'ün ilerleyen zamanlarda daha popüler bir konu olacağını düşünenler de bulunmaktadır.

Soru 12- Karar verici organ siz olsaydınız hangi unsuru uluslararası boyuta taşımak isterdiniz ve neden?

Bazı görüşmecilere görüşme bütünlüğü gereği bu soru sorulamamıştır. Bazıları ise halk kültürünü bir bütün gördüğü için bu soruya tek bir unsurla cevap veremeyeceklerini belirtmişlerdir. Soruya cevap veren görüşmecilerin cevapları şöyledir:

G6, “Çocuklara yönelik bir unsuru ilan etmek isterdim. Geleneksel Çocuk Oyunları”

G7, “Bence bilinmeyen bir şeyler olmalı. İlan edilenler hep bilinen şeyler.”

G10, “Aşure Geleneği”

G11, “Hem kültürel çeşitlilik hem de Türkiye’yi temsil eden bir şey olsun isterdim. Aşure Geleneği. Çünkü Aşure, birleştirici, birliktelik unsuru. Çok manalı. İçinde her şey var. Sözleşmenin önemini çok daha iyi anlatacak, taşıyacak bir konu.”

G12, “Sarıkeçililer Yörüklerinin Yayla Göçleri. Nedeni ise 2 tane: Birincisi Sarıkeçili Yörüklerinin acil koruma gerektiren bir yaşam tarzı var; ikincisi ise unsur çok yere (MEB, Orman Bakanlığı, el sanatları, planlama gibi) dokunuyor. Tam SOKÜM olacak bir unsur”

G14, “Düğün Geleneği. Örnek, İç Anadolu’da bir düğün olabilir. Nedeni, çünkü içerisinde çok şey (yemek, kıyafet, türkü, birlik beraberlik gibi) var.”

G15’e göre bu soru yabancılara sorulmalı. Çünkü biz zaten bu kültürü yaşıyoruz, bu kültürün içindeyiz. Ya da soru şöyle sorulmalı: “Bir yabancıya neyi öğrettirdin?” Bu soru önemli. Cevabı zaten kültür unsuru oluyor bu sorunun.

Sonuç

Ülkemizde halk kültürü ile ilgili çalışmaların 1950’li yıllardan itibaren Kültür Bakanlığı başta olmak üzere, üniversiteler, vakıflar, dernekler, yerel idareler, STK’lar gibi kurum/kuruluşlar tarafından yürütüldüğü söylenebilir. Somut olmayan ve kaybolmaya yüz tutmuş kültürel değerleri “koruma” perspektifi adı altında odağına alan SOKÜM Sözleşmesi ile bu konu özellikle bu konuda çalışan akademisyen, araştırmacı, öğrenci, uzman, vb. dikkatini bu konuya toplamıştır. Sözleşmenin kabulünden sonra (2006) aradan geçen on yıl boyunca SOKÜM konusu, icracı kurum Kültür ve Turizm Bakanlığı, üniversiteler –özellikle Gazi Üniversitesi- ve UTMK tarafından popülerliğini korumuş olsa da SOKÜM’ün literatür anlamında hak ettiği yerde olduğu düşünülmektedir. SOKÜM, ilgili Bakanlık, Gazi Üniversitesi ve UTMK tarafından çıkarılan kitap veya Milli Folklor dergisi başta olmak üzere bazı dergilerde yayımlanan birkaç makale ve bazı sempozyum/kongre/konferans veya seminerlerde sunulan bildiri veya az sayıdaki uzmanlık/lisansüstü tezleri dışında kendisine yeteri kadar çalışma alanı bulamamaktadır.

Daha önce SOKÜM üzerine yapılan çalışmalara bakıldığında konuya KTB penceresinden hiç bakılmadığından çalışmanın bu konuda bir ilk olduğu söylenebilir. On yılın (2006-2016) belgesi niteliğinde olacağı düşünülen bu çalışmanın, konu üzerinde çalışan ve/veya konuya ilgi duyan pek çok kişiye referans olacağı düşünülmektedir.

Kültür ve Turizm Bakanlığı Araştırma ve Eğitim Genel Müdürlüğünde görev yapan personelin perspektifinden somut olmayan kültürel mirasa bakılan bu çalışmada öne çıkan başlıklara aşağıda değinilmiştir:

Görüşmeciler, SOKÜM denildiği zaman akıllarına ilk gelen kelime ve kavrama genel olarak “kültür” kelimesi ekseninde cevaplar vermişlerdir.

Görüşmecilerin hemen hemen hepsi dilimize somut olmayan kültürel miras olarak çevrilen SOKÜM başlığının uygun olmadığı konusunda hemfikirdir.

Görüşmecilerin bazıları Somut Olmayan Türk Kültür Mirası Dairesi Başkanlığında çalışıyor olsalar bile SOKÜM’le ilgili işleri takip etmediklerini veya bir takım gerekçelerle takip edemediklerini ifade etmişlerdir.

Görüşmeciler SOKÜM yayımları ile ilgili de farklı düşüncelere sahip olmakla birlikte yayınların yetersizliği konusunda aynı düşünülmektedir.

SOKÜM konusunda yazışma ve işbirliği yapılan kurum/kuruluşlar görüşmeciler için genelde aynı kurum/kuruluşlardır. Her bir görüşmeci bu soruya kendi yaptığı iş çerçevesinde cevap vermiştir.

Ankara, Yozgat ve İzmir İl Müdürlüklerinde görev yapan İl Tespit Komisyonu Üyeleri de dâhil İl Müdürlükleri ve SOKÜM ilişkisine tüm görüşmeciler aynı cevabı vermişlerdir. İl Müdürlüklerinin SOKÜM konusunda bilgi sahibi olmadıklarını, daha önceden bu konu ile ilgili bölgesel bilgilendirme toplantıları yapıldığını ancak artık bu toplantıların yapılmadığını, başta yönetici kademesi olmak üzere idarecilerin çok sık değiştiğini, çoğu ilde bu işle ilgilenen Folklor Araştırmacısı olmadığını, özellikle yeni göreve başlayan personel için SOKÜM’ün sadece yazışmalardan ibaret olduğunu, sayılan bu nedenlerle İl Müdürlüklerinin SOKÜM ile ilgili iş ve işlemlerin sağlıklı şekilde yürütülebilmesi için acilen bilgilendirilmesi gerektiği görüşmeciler tarafından ısrarla vurgulanmaktadır.

Görüşmeciler, Bakanlığın SOKÜM ile ilgili işleri tam olarak yerine getiremediğini düşünmektedirler.

Görüşmecilerin çoğunun konuya “turizm” vurgusu yaptığı dikkati çekmektedir. Turizm çoğu kişi tarafından kültürü zedeleyen, yozlaştıran bir tehlike olarak görülse de görüşmeciler SOKÜM unsurlarının özüne uygun şekilde turizmde kullanılmasını doğru bulmaktadırlar.

Görüşmecilerden özellikle bu konunun bizzat içinde çalışanlar SOKÜM ile ilgili bir alt mevzuat (SOKÜM’le ilgili Sözleşme dışında bir kanun, yönetmelik veya bir yönerge) olmadığından bahsetmektedirler. İşlerin, Sözleşme ve Uygulama Kılavuzları ile yürütüldüğünü, alt mevzuat çalışmalarının yapıldığını ancak tamamlanamadığını, en kısa zamanda tamamlanması gerektiğini ifade etmektedirler.

Son yıllarda önemleri ve popülerlikleri artan STK’ların SOKÜM için de çok önemli oldukları çoğu görüşmeci tarafından dile getirilmiştir. Görüşmeciler, şu an halk kültürü alanında akredite olmuş 6 STK’dan bahsetmekte ve SOKÜM konusunda bu STK’lardan destek alınması gerektiğinin yararlı olacağını düşündüklerini belirtmişlerdir.

Bakanlığın SOKÜM unsurlarını tanıtmadaki yetersizliği çoğu görüşmecinin dikkatini çekmektedir. Görüşmeciler bu nedenle, yazılı ve görsel medyada bu konuya özellikle önem verilmesini gerektiğini sözlerine eklemişlerdir.

Görüşmeciler aslında kültürle ilgili her türlü konunun MEB ile yapılacak olan protokoller ile ilköğretim seviyesinden itibaren bu alanla ilgili derslerin zorunlu olarak okutulması gerektiğini doğru bulmaktadırlar.

Birden fazla görüşmecinin SOKÜM konusundaki ortak fikirlerinden birisi de SOKÜM ile ilgili iş ve işlemlerin yürütülebilmesi için enstitüleşmesi veya araştırma merkezi haline dönüştürülmesi gerektiğidir. SOKÜM Enstitüsü/Araştırma Merkezi adıyla kurulabilecek bu kuruluşun üst kurum olarak yine Bakanlığa bağlı ve özel bütçeli bir kurum olması gerektiğini

ifade etmektedirler. Görüşmeciler, bu sayede SOKÜM'ün daha işlevsel şekilde yürüyeceğini düşünmektedirler.

SOKÜM ile ilgili belirtilmesi gereken bir hususta Genel Müdürlük tarafından önemsenmediği her fırsatta dile getirilen bu konu ile ilgili yayınların ve bilimsel toplantıların (seminer, sempozyum, kongre gibi) düzenli olarak yapılmadığıdır.

Aslında belki de üzerinde durulması gereken en önemli nokta görüşmecilerin, Bakanlığın SOKÜM unsurlarını korumak adına hiçbir şey yapmadığını belirtmiş olmalarıdır. Çünkü SOKÜM Sözleşmesinin temeli “koruma” perspektifine dayanmaktadır.

Sonuç olarak çalışmamız göstermiştir ki, SOKÜM, ilgili Genel Müdürlükte o birim dışında çalışanlar tarafından bilinen bir konu değildir. Bu konu öncelikle o Genel Müdürlükte görev yapanlara anlatılmalıdır. Ayrıca ilgili Genel Müdürlükte çalışanların bile bilmediği bir konuyu halkın bilmemesi son derece doğaldır. Bu konuyu sadece konu üzerinde çalışan kişilerin bildiği açıktır. SOKÜM konusu üzerine yapılan her bir çalışma, konunun farkındalığı açısından önemli birer kaynak olacaktır.

Kaynaklar

- Karasar, N. (2009). *Bilimsel araştırma yöntemi*. Ankara: Nobel.
- Kültür ve Turizm Bakanlığı (2011). *Türkiye somut olmayan kültürel miras çalışmaları*. Ankara: Hazar.
- Yıldırım, A. ve H. Şimşek (2008). *Sosyal bilimlerde nitel araştırma yöntemleri*. Ankara: Seçkin.

Elektronik kaynaklar

- <http://aregem.kulturturizm.gov.tr> (Erişim Tarihi: 10 Şubat 2019)
- <https://ich.unesco.org/doc/src/00009-TR-PDF.pdf> (Erişim Tarihi: Şubat 2019)



DOI: 10.22559/folklor.1044

folklor/edebiyat, cilt: 25, sayı: 100, 2019/4

Sedat Veyis Örnek'in Öykülerinde Kadının Görünümü

Descriptions of Women in Sedat Veyis Örnek's Stories

Koray Üstün*

Öz

Sedat Veyis Örnek (1929-1980), folklor üzerine yaptığı çalışmalarla iz bırakmış bir bilim insanıdır. Örnek, akademik çalışmaların yanı sıra gençlik yıllarından itibaren edebiyatla da ilgilenmiş; lise yıllarında başladığı öykü denemelerini uzun yıllar sürdürmüştür. Bu öykülerde gözlem ve tahlil gücünü yansıtan betimlemeler dikkat çekmektedir. Yazar, gerek olay gerek durum merkezli kurguladığı öykülerinde merkeze insanı alarak yerilen, yüceltilen, zayıflıkları ve güçlülükleriyle farklı perspektiflerden okunabilen anlatıcılar yaratmıştır. Bu anlatıcılar kendi dünyalarını sunarken genellikle kadını bedensel bir meta olarak algılayarak eril bir söylemle bedensel arzu nesnesi olarak tarif etmişler; mekânın anlatıcı üzerindeki izlenimleri sırasında doğan panoramanın bir parçası şeklinde çizmişlerdir. Halkbilimci duyarlılığıyla edindiği izlenimleri, bilimsel çalışmalarının yanı sıra yazınsal faaliyetlerinde de bir kaynak olarak kullanan Sedat Veyis Örnek'in öyküleri kadın kimliği odağa alınarak okunduğunda yazarın, başarılı gözlemlerini kurguladığı eril anlatıcı aracılığıyla sunduğu görülmektedir. Örnek, şehir ve savaş izleklerini barındıran pek çok ögeyi kullanarak kaleme aldığı anlatılarında mekânla birlikte değerini yitiren insanlığı kadın kimliği üzerinden somutlaştırmıştır.

Anahtar sözcükler: *Türk öyküsü, Sedat Veyis Örnek, kadın, kadın kimliği, eril anlatıcı*

* Dr. Öğretim Üyesi, Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, korayustun@hacettepe.edu.tr. ORCID ID: 0000-0003-1033- 5966.

Abstract

Sedat Veyis Örnek (1929-1980) was a academician who left a mark with his studies on folk. Besides his academic studies, Örnek dealt with literature since his youth. He continued his short stories for many years that he started to write in high school. In these short stories, descriptions reflecting his powerful observation and analysis draw the attention. The author put humans in the middle of his short stories that he wrote both event-focused and situation-focused. Therefore, he created narrators who can be read through different perspectives with their criticized and aggrandized weaknesses and strengths. As they present their own worlds, these narrators perceived women as a physical meta and described them as a physical desire object with a masculine discourse. They pictured women as a part of the panorama emerging from the impressions of the environment on the narrator. Sedat Veyis Örnek who blended his impressions with his folklore sensitivity. Besides his scientific studies, he used his sensitivities as a resource in his literary activities. When his stories have read with focus on the female identity, they have seen that the author presents his successful observations through the masculine narrator. In Örnek's stories about cities and wars, humanity has been lost its value and embodied it through its female identity.

Keywords: *Turkish short story, Sedat Veyis Örnek, women, female identities, masculine narrator*

Giriş

*Bir kadın istiyorum
Bir kadın
Anamın sütünden ak olmalı
Bir kadın ki
Bir kutluk senesinde
Taze ekmek kokmalı*

(Örnek, 1949)

Sedat Veyis Örnek¹ (1929-1980), folklor üzerine yaptığı çalışmalarla tanınmışsa da Sivas'ta sürdürdüğü lise yıllarından itibaren edebiyatla iç içe olmuş; gece sekreterliğini yaptığı *Hakikat* gazetesinde ilk yazınsal ürünlerini yayımlamıştır. Burada öykü, şiir, deneme gibi türlerde eserler veren Örnek, aynı zamanda Sivas Halkevi'nde tiyatro çalışmalarına katılmış, sahneye çıkmıştır. Halkla iç içe yürüttüğü tiyatro faaliyetlerini kaleme aldığı sahne metinleriyle sürdüren Örnek'in *Düdük* ve *Hücum*'da yazdığı yazılarla edebiyatla bağını hep koruduğu görülmektedir. Ankara'da sürdürdüğü lisans eğitiminin ardından Kore'de tamamladığı askerliği ve Almanya'da geçen doktora eğitimiyle farklı kültürler ve farklı coğrafyalar tanıma olanağı bulan Örnek, 1947-1965 yılları arasında kaleme aldığı yazınsal metinlerde bu farklılıklardan

doğın gözlemlerini başarıyla kurgulamış, doğup büyüdüğü topraklardan aldığı ilhamı çağdaş gözlemleriyle harmanlamış ve özgün bir bakışla Türk edebiyatına metin bağlamında da katkı sağlamıştır. Türk öykücülüğünün yeni arayışlara girdiği, yeni temalarla zenginleştiği, yazarların hem kendi ülkelerini hem de dünyayı izleyerek hareketli, canlı ve yenilikçi olduğu bir dönemde² eser veren Örnek de diğer yazarlar gibi farklı içerik ve biçemlerle öyküler kaleme almış, geleneksel olay temelli öykülerin yanı sıra farkındalıklarıyla yarı-aydın kimliği gösteren, şehirli bohem insanların duygu ve düşüncelerine odaklanarak kronolojik zaman akışının yerine bütün çıplaklığıyla kurguladığı anlatıcıların belleğini yerleştirmiştir.

Örnek'in öyküleri, çeşitli süreli yayınlarda, farklı periyotlarda yayımlanmasına karşın ortak izlekler taşıyan ve bu nedenle farklı açılardan tasnif edilebilen metinlerdir. Örneğin Arseven, Sedat Veyis Örnek'in öykülerini Almanya öncesi ve sonrası olmak üzere iki başlık halinde ele almıştır (2015: 349). Örnek'in öykülerinin, içerik ve anlatım bakımından tahlil edildiği bu çalışmada, yazarın anlatım ve içerik bakımından zengin bir öykücülüğü olduğu ifade edilmiştir:

Sedat Veyis öykülerinde insana ve yaşama dair pek çok öğeyi tartışmaya açar. Gurbet, ölüm, yalnızlık, yoksulluk, insan sevgisi ve özlem bunlardan bazılarıdır. Yazarın daha önce yayımlanan öykülerine göre son dönem yazdıkları gerek konuyu işleyişi gerekse teknik özellikleri bakımından daha iyidir. İçerik ve şekil yönünden öykülerde bir birlik bulunmamaktadır Sedat Veyis'in, kahraman anlatıcı bakış açısını seçmiş olması, yazar ile kahramanı arasında kurulan ilgiyi güçlendirmektedir. Öyküler bütün olarak ele alındığında hepsinin özünde aynı olduğu görülmektedir. Bu özde yaşam ve yaşam içinde bir şekilde hırpalanmış, kimi zaman inancından, kimi zaman yaşamından, kimi zaman kendinden vazgeçmiş bireyin açmazları vardır. Sadece mekânlar, kişiler ve istekler şekil değiştirmektedir (Arseven, 2015: 365).

Örnek'in öykülerinde mekânın anlatıcı üzerinde etkisi büyüktür.³ Mekânlarda görülen değişimler, kişi ve olay üzerinde de farklılıkları doğurmuştur. Bu nedenle yazarın Türkiye ve yurtdışı gözlemlerinin iki ayrı kaynak olarak öykülerinde yer ettiğini söylemek mümkündür. Anadolu'da geçen öyküler toplumsal gerçekçiliğin izlerini taşıyan ve daha çok köyün ve köylünün günlük yaşamındaki değişimler üzerine odaklanırken Kore ve Almanya'da bulunduğu dönemdeki gözlemlerinin izlerini taşıyan öykülerinde olaydan çok durum ağırlık kazanmış; anlatıcının düşünceleri öyküye dönüştürülmüştür. Yazarın taşra anlatılarında erkek merkezli toplumun sesi anlatıcıya dönüşürken şehirlerin mekân olarak kurgulandığı metinlerde kadın kahramanların da yer aldığı ve bu kadınların anlatıcının belleğinde yer eden bir imaj olarak aktarıldığı görülmektedir. Bu bağlamda Örnek'in öykülerinde toplumsal cinsiyete dayalı söylemin izlerini görmek mümkündür. Toplumsal ve kültürel değer yargılarıyla inşa edilen toplumsal cinsiyet, biyolojik cinsiyetin doğallığı ve değişmezliğinin aksine insan eliyle oluşturulmuş; değişen bağlamlarla göre farklılıklar göstererek zaman içerisinde yeni roller, görevler ve kimliklerin doğuşuna tanıklık etmiştir. Toplum odaklı bir edebiyat okumasında da algının dile yansımaları sonucu somutlaşan cinsiyet örneklerini tespit etmek mümkündür⁴. Sert, bağımsız ve cesur mitsel erkekliğin tam karşısına itaatkâr, sevecen ve çok güzel bir kadın konumlandırılmıştır. Bu roller, erkekliğin alanını sosyal anlamda sınırsızlaştırırken kadını bir fanus içerisinde varlık göstermeye itmiştir. Yazınsal bağlamda dil aracılığıyla gerçekleşen bu rol dağılımında eril anlatıcı rol dağılımı görevini üstlenerek belleğindeki rolleri

dile dökerek kadını beden-ruh ikiliğinde kurgulayarak kendi arzularına göre bedensiz bir ruh ya da ruhsuz bir beden olarak görmüştür. Örnek'in öykülerinde karşımıza çıkan eril bakış açısında da bu tavrın benimsendiği, anlatıcının kendini bir yandan kadında aradığını diğer yandan da ısrarla kadını yok sayarak metalaştırdığını söylemek mümkündür.

1. Eril anlatıcının belleğinde ve izlenimlerinde metalaşan “Ruhsuz Bedenler”

Sedat Veyis Örnek'in öyküleri, olaydan çok durum üzerine kurgulandığı için anlatıcının sesi çoğu zaman betimleme ve tahlillerin önüne geçmektedir. Bu nedenle öykülerde yer alan kişilerin tümü anlatıcının konumlandığı noktaya göre anlatıdaki yerlerini edinmektedir. Anlatıcının kendini yakın hissettiğini, bir duygu bağı kurduğu kişiler öykülerde detaylandırılırken mekân, zaman ya da bir başka kişi ile ilişkilendirilerek bir fon içerisine yerleştirilmiş kişiler silik ve tek yönlüdür. Bu bağlamda öykülerdeki kadınların varlığı da anlatıcıyla olan bağlarıyla ilişkilidir. Öykülerdeki hâkim erkek sesi kadını, belleğinde ve izlenimlerinde yer ettiği kadar sunmuştur. Bedene hapsedilerek cinsel boyutlarıyla varlık gösteren silik portrelerden ibaret bu kadınlar; kültürel, sosyal ya da politik hiçbir varlık göstermemekte, ekonomik varlıklarını bedenleri aracılığıyla idame ettirmektedirler.

Örnek'in yayımlanan yirmi dört öyküsünün on yedisinde kadın bedensel varlığıyla kendini göstermektedir. Yazarın öyküleri arasında kadınların görüldüğü öyküler şunlardır: *Bir Kahpeden Ne Beklenir?*, *Gece Yarısından Sonra*, *Günahkârlara Dair*, *Mezarlıktan Bir Kaçış*, *Park*, *İlonka*, *Saat Dördü Bilir misin?*, *Yelpaze*, *Bir Şehirden Üç Kişi*, *Kuzey-Güney*, *Acı Bal*, *Cam Önünde*, *İlonka'ya Mektup*, *Sabah*, *Suda Oynar Balıklar*, *Köpekli Kadın* ve *Tabut*. Yazarın *Bir Kahpeden Ne Beklenir?* *Yelpaze*, *İlonka'ya Mektup* ve *Köpekli Kadın* adlı öykülerinde kadın bir kahraman olarak karşımıza çıkarken diğer öykülerde belleksele ya da mekâna dayalı anlatıcı betimlemelerinin bir parçası olarak görülmektedir.

Yazarın *Bir Kahpeden Ne Beklenir?* adlı öyküsü, askere gidecek Yaşar'ın dönüşünde sevgilisi Zehra'yı bulamamasını konu edinmekle birlikte esas olarak askere giden sevgilisine sadık kalmayan, çıkarıcı ve bedensel kimliğiyle toplumda yer edinmiş bir kadının durumunu ele alan bir öyküdür. Bu öyküde bir kadın-erkek ilişkisinden doğan olayların anlatımından çok kadına ve erkeğe yüklenen cinsiyete bağlı rollerin doğurduğu durum anlatılmaktadır. Yaşar; keskin suratlı, kavruk yüzlü, seksen kiloluk tayfayı kaldırıp denize atabilecek kadar güçlü, eli balyoz gibi bir erkektir. Çizilen erkek profilinde hâkim söylem güç odağına alınmışken Yaşar'la üç aydır birlikte olan Zehra, dişilik vasıfları üzerinden çizilmiştir. O, “İstep gecelerine benzeyen” gözleri şehvetten alev alev yanarken kırmızı dudaklarıyla “ne yosma ne civelek”tir (2015: 630). Anlatıcı fiziki özelliklerinden hareketle karakter özelliklerini tasvir etmiş; Yaşar'ın imajından nasıl bir erkek çıkarmışsa Zehra'dan da fiziksel görünümünden hareketle aynı şekilde bir “hafif meşrep” yaratmıştır:

Yaşar'ın, bu keskin suratlı, kavruk yüzlü cenup çocuğunun kuvvetli kolları vardı. Urus (Rus) Halit'in kahvesinde bir tayfayı kavradığıynan penceresinden denize fırlatmıştı. Seksen kiloyu yüklenir de bana mısın demezdi. Dile kolay be! Seksen kilo. Ne de yüzerdi ya. Motor gibiydi motor. Yalan yok sıkı da yumruk atardı. Nasırlı hantal eli yumulduğunda balyoz gibi olurdu. Herifte latura vardı. Boru değil! Zehra'nın gözleri mi? Sorma be anam! İstep gecelerine benzerdi istep. Şehvet alev

alev yanardı gözlerinde. Kırmızı dudakları iştihadan sıcaktan yarık yarıktı. Çiçekli basmasının sarmaladığı vücudu ne hoştu. Zehra'nın biricik zevki Yaşar'ın kolları arasında çırpınmak solumak ve pörsümektir. Ve Yaşar kaç kere onu kavralamış dudaklarını kaç kere kanatırcasına öpmüştü (2015: 630).

Kahramanların mesleklerine dair yer alan ifadelerde de bu cinsiyete dayalı karakter çizimi belirginleşmektedir. Yaşar, hırsızlık ya da hamallık yaparken Zehra “başkalarına da cömert davranıp para kazanmaktadır” (2015: 639). Yaşar'ın askerlik dönüşü Zehra'yı bulamaması ve Zehra'nın bir tayfaya kaçtığı haberini alması öykünün başından beri hissettirilen geçici duygu durumunun bir görünümü gibidir. Kadın, sevdiğine bağlı kalmamış ve onu askerdeyken terk etmiştir; erkek ise bu durumu önemsemeden yaşamını sürdürmüştür.

Örnek'in bu öyküde çizdiği Zehra, yazarın diğer öykülerinde de karşımıza çıkacak hayat kadını tipinin bir örneğidir. Burada en dikkati çeken husus, Zehra'nın “cenup kadını kadar cömert” olarak tanıtılmasıdır. Anlatıcı, Zehra'nın bütün cesur davranışlarını onun “cenup kadını” olmasına bağlamıştır. Yazar, çizdiği diğer hayat kadınları gibi Zehra'yı da taşradan uzaklaştırarak güneye, denize, kendi ait olduğu coğrafyadan bir başka noktaya yerleştirmiştir. Örnek'in bu öyküsünde belirgin olan erkeğin kadını algılamasında cinsiyete dayalı imajların ana etken olması, yazarın diğer öykülerinde de kendini göstermektedir.

Kuzey Güney adlı öyküde anlatıcının seslendiği kişi için kadın bedeni, bir metadır. Günün sıradan akışı içerisinde olağanlaştırılmış rutinlerden biri de kadın bedenini düşünmek ya da hissetmektir. “Bir göl durgunluğu içinde günü takvime eklerken bir taş, bilinmez bir taş yaşamı bulandırır. Sen kirli kadınların, kıvamsız sigaraların, ilk bakışta tanıdığın mektupların, akşamüzerleri gelen bir efkârın, bazen tek sütuna verilmiş şapkalı bir gazete haberinin, diline pelesenk ettiğin bir Zara türküsünün içine uzanıp yaşarsın. Sürüp gider işte... (2015: 660)” cümleleriyle yaşanan amaçsız ve boşa geçen ömürde kadın, herhangi bir duygu bağı kurulmadan yalnızca bedensel tatmini sağlamak için hayata dâhil edilmiş bir nesne gibidir. Bir askere hitaben yazıldığı anlaşılan öyküdeki diğer kadın tipi ise sırtında bir çocukla görünen savaşın ortasında varlığını sürdürmeye çalışan annedir. Buradaki kadın önce savaşın yarattığı dramatik ortamın bir parçası gibi iken ardından akşamın olmasıyla birlikte cinsel arzularının uyanması sonucunda dişiliği ile ön plana çıkan bir kadına dönüşmüştür.

Örnek, pek çok öyküsünde şehrin panoraması içerisine yalnızca cinsel varlığıyla görünen kadını yerleştirmiştir. *Suda Oynar Balıklar*'da da bu imaj karşımıza çıkmaktadır. Öyküde anlatıcı, bir köşede öpüşen bir çift görmüş ve kızını eski sevdiğine benzetmiş ve onun “Sakal bırakırsan sana bir öpücük veririm” (2015: 670) deyişini anımsamıştır. Yine şehri, insanları ve rutiniyle betimlerken kadınları da bu tabloya yerleştirmiştir. Sokakta “gecenin içinde küçük orospulara, sarhoş Fas'lı askerlere, ürkek Japon öğrencilerine” (2015: 670) rastlayan anlatıcı, tarif ettiği sokaktan geçerken rastladığı bazı kadınları şu cümlelerle aktarmıştır: “Bazı akşamlar bu sokaktan geçerken, pencerelerden dışarı sarkmış gürbüz, anaç, şehvetli kadınlar görürdü. Çoğu kez aklından, bu kadınlardan birisiyle serin ve aydınlık bir odada yatmayı, sonra da ölmeyi geçirirdi. Hintli kimya öğrencisi bu sokakta oturuyordu. Hârikülâde güzel gözleri vardı” (2015: 671). Bu bağlamda kurgulanan öykülerde yer alan kadınlar; erkek kahramanların içinde buldukları psikolojik boşlukları doldurmak için hayal edip sığındıkları, cansız bir nesne gibidir.

Yazarın Almanya izlenimlerinden doğan *Cam Önünde* adlı öyküsünde ise anlatıcının gözlemlediği kadınları nasıl betimlediğini okumak mümkündür. Bu kadınlardan ilki anlatıcının oturduğu kafeye erkek arkadaşıyla gelen bir kadındır. Anlatıcı, bu kadının dış görünüşünü "...oturdular. Erkek şarap söyledi, kadın sütlü kako. Kadının geniş ve aydınlık alnını daha da anlamlı kılan iri camlı, kalın çerçeveli gözlüğü vardı. Sırtına hafta sonlarında dağ otellerinde giyilen dik yakalı, bol döküm sarı bir kazak geçirmişti. Gözlüğünü bir çıkartsa! Camlarını hohlayıp, temizlese! Görsem gözlerini! Sabah kırağında buğulu iki üzüm mü?" (2015: 663) cümleleriyle betimledikten sonra kafedeki bir diğer kadını tanıtmaya başlar:

Büfenin önünde kısa boylu, saçları ensesini döğen, uzun favorili, yarı Maksim Gorki bıyıklı İtalyan işçisi ile oturan kız, deminden beri fıkardayıp duruyor. Tanıyorum. Vitrininde, kıçlarına kağıttan yapma çiçekler sokulmuş domuzlar bulunan kasap dükkânında çalışıyor. İşi gücü işçilerle, kente henüz yeni düşmüş acemi yabancılarla çıkmak. Diri ve arsız kalçasını kaşe bir etekliğin içine zor sığdırmış (2015: 663).

Bu tasvirlerin ardından kafeden ayrılarak şehrin sokaklarına kendini bırakır. Sokakta fahişelere denk gelir. Anlatıcının bahsettiği kadınların ortak noktası bir flört halinde olmalarıdır. Aylak bir adamın şehir izlenimlerinden oluşan metinde kadın, şehir panoramasında figüratif bir nesne gibidir. Sığılaşan eril bir bakışla kadın yalnızca bedeniyle hayatta kalabilen bir metadır.

Mezarlıktan Bir Kaçış adlı öyküde kadın, şehir ve yaşamla ilişkilendirilen bir nesne durumundadır. Yazar, bu öyküsünde de kadın figürünü canlı bir betimleme ile sunmamış; anlatıcının belleğinde yer ettiği cinsel arzu nesnesi olarak yer edişi ile yalnızca anılmıştır. Şehrin "boyalı kadınlarından" kaçan anlatıcı, kendini bir mezarda bulur. Rasgele bir mezarın başında durur. Anlatıcı, mezarlıkta kabir sahiplerinin yaşarlarken kadınlarla olan ilişkilerini düşünür. Örneğin Aptullah isimli medfun hakkında "Belki karanlık bir sokakta bir frengili kadını zorla öptüğü olmuştur" (2015: 637) diye kendi kendine söylenir.

Bu Şehrin İçinden: Günahkârlara Dair adlı anlatıda da düşmüş bir kadının anlatıcının belleğindeki görünümünü aktarılmaktadır. Anlatıcı (yazar) gece oturduğu yazıhanede düşünürken aklına "hayatta tek başına kalmış, geçimini karanlık sokaklarda arayan, mukaddesatına pervasızca küfreden kadınlar" gelir. Bu kadınlardan birini çok küçük yaşta tanımıştır. Kadının içinde bulunduğu durumu sorgulayan anlatıcı, onun "düşmüş" olmasının toplum tarafından kendi suçu olarak tanımlanmasını tartışmakta, bu durumun sorumlusu olarak tüm toplumu görmektedir:

Düşmüştü işte. O düştiyse bize ne sanki? Kör mü düşmeseydi! İşte bunu söyliye-biliyoruz. Utanmadan, yüzümüz kızarmadan bunu söyliyoruz. Sanki o başka bir iklimin çocuğu. Sanki o bizden değil. Sanki bizim hiç bir günahımız yok. Şu, gözleri alabildiğine aç, sabah sabah kime kazık atacağıym diye firıl firıl dolaşan simsar, şu köşe de pinekliyen hamal, otomobilinden lütfen inen efendi, gözünün dibindeki hakikatı görmeyip de mevzuunu ta ötelere arayan kör muharrir, şapkasının vizyeri yana yıkılmış serseri, duglas bıyıklı miras yedi, iri göbekli tüccar, hepsi bu işten mesul! (2015: 634).

Anlatıcının diğer anlatılardan farklı olarak burada düşmüş kadını, bir cinsel imaj olmaktan çok toplumsal problemlerin bir sonucu olarak görmesi dikkate değerdir. Kadının içinde bulunduğu durumun nedeninin erkeklerde aranması ve pek çok farklı meslek/statü grupla-

rından erkeğin bu durumun paydaşı olarak aktarılması, anlatıcının öykü kişisi kimliğinden sıyrılarak yazar kimliğini üstlenmesinden kaynaklıdır. Anlatıda olay ya da durumdan düşünceye kayılmış, bir farkındalık çağrısına yaklaşmıştır. Yazarın kadının şu anki durumunu açıklarken kurduğu “kız, bir porsuyon fasulye yemeği için kim bilir kimin kahrını çekiyor” cümlesiyle bedenini satmak zorunda kalan kadınların maddi yetersizliklerden dolayı bu durumda oldukları ifade edilmek istenmiştir.

Örnek'in kadının cinsiyet bağlamındaki toplumsal konumunu irdelediği öykülerinden biri *Yelpaze*'dir. Yazarın savaş nedeniyle Kore'de bulunduğu dönemde yaşadıkları ve gözlemediklerinden izler taşıyan bu öykü, savaş ortamında kadınların toplumsal konumunun ne denli değiştiğini, ekonomik varlıklarını sürdürebilmek adına bedenini satmak zorunda kalmalarını işlemektedir⁵. Öyküde, Koreli bir hayat kadınının hastalanan çocuğunu iyileştirme çabasındaki bir askerin, bu çabadan vazgeçerek taburuna dönüp kadını ve çocuğunu unutmamasına rağmen kadının askerleri uğurlarken o askerin içinde bulunduğu araca çocuğunu iyileştirmesinin karşılığı olarak askerin çocuğu iyileştirmek için kullandığı yelpazeyi atmasının anlatıldığı öyküde, anlatıcı bu kadını anneliği ve mesleği ile arasındaki çelişkiden hareketle işlemektedir. Bu kadın, “gecenin içindeki yapışkan, pis, üretrit mikrobu taşıyan aç kadınlardan” biridir. Anlatıcının sefil bir tablo içerisine yerleştirdiği bu kadın, askerler için akşamla gelen yalnızlığın tek çaresidir. Kadının bedeninin metalaştığı bu perspektifi kıran ise hasta olan kızı için askerleri doktor çağırma konusundaki ikna çabasında kendini göstermektedir. Anlatıcı, natüralist bir tavırla kadının içinde bulunduğu durumun nedenini açıklayarak anlatmaya başlamış; savaşta ölen kocasının ardından zenci bir asker tarafından tecavüze uğramasının ardından farklı milletlerden pek çok asker avucuna sıkıştırdıkları para karşılığında kadını birlikte olmuşlardır. Kadın sonunda bu durumu yadsımaya başlamış ve hayatta kalabilmek için bu yoldan çıkamamıştır. Çocuğunu sigara dumanından girilmeyen kirlili ve kokulu odasında büyötmeye çalışan kadının askerleri uğurlarken yüzündeki aydınlık gülümsemesinin nedeni ise çocuğunun iyileşmesidir. Anlatıcı, kadın kimliğini yine cinsellik ve annelik kavramları arasında sıkıştırmış ve kadını erkeğin bakışından tanımlamıştır.

Örnek'in öykülerinde, bedensel arzu nesnesi olarak yer bulan kadınlar, eril bakışın toplumsal cinsiyet bağlamındaki kalıp yargılarının izlerini taşımaktadır. Tek yönlü olarak betimlenen ve anlatıda yer eden bu kadınlar, erkek anlatıcının cinsel dürtülerinin uyanışında metalaşmışlar; ekonomik ya da duygusal hiçbir üretimin içerisine konumlandırılmamışlar, mesleki herhangi bir rol üstlenmedikleri gibi duygusal hiçbir reaksiyona da girmemişlerdir. Fiziksel ve psikolojik betimlemelerinin görülmediği kadınlar, eril sesin dünyasında edilgen ve bedeni üzerinden kendine yüklenen rolü kabullenmişlerdir. Yazarın Almanya ve Kore'deki günlerinden izleri⁶ taşıyan bu öyküler, anlatıcının içinde bulunduğu sistemin yarattığı boşluk hissini kadını bedensel bir arzu nesnesi olarak göreyek doldurma çabasını anlatmaktadır.

2. Görölmeyen, hissedilen “*Bedensiz Ruh*”: *İlonka*

Örnek'in İlonka isimli kadına yazılan mektuplar şeklinde kurguladığı öyküleri, *İlonka*, *İlonka Saat Dördü Bilir misin?* ve *İlonka'ya Mektup*'ta diğer öykülerindeki kadın imajından çok daha farklı bir kadın kurgulanmıştır. İlonka, Örnek'in kaleminde idealleştirilmiş/özlenen sevgilidir. Anlatıcının kaleminde uzağa konumlandırılmış bu kadın saf, hayal ve uzakken

yakınındaki, gördüğü, “gerçek kadınlar” bedenlerini pazarlayan, cinsel varlıklarının dışında toplumun hiçbir katmanında yer bulmayan metalardır. Bu öykülerde kadın kimliği masumiyet-kirlenmişlik ikiliği üzerine kurulmuş gibidir; İlonka, yaşamamış kadar temizken diğer kadınlar bütün saf güzelliklerine rağmen kirlidir.

Anlatıcı ilk öykü *İlonka*’da seslendiği kadın ile aralarındaki uzun mesafeyi “*tam 78317 metre uzaktayım. 12 metre yüksekteyim ve hislon marka saatim senin hiçte hoşuma gitmeyen saatından ileri*” (2015: 635) cümlesi ile aktarmış, sayısal verilerle fiziki yoksunluğu somutlaştırmasının ardından İlonka’nın hayal güzelliğini günlük ritüellerini sıralayarak gerçeğe dönüştürmüştür. İlonka; piyasa romanları okuyan, sinemada akşam seanslarına giren ve orada yanına oturan tanımadığı erkeklerle bakışan bir kadındır. Yaşamın varlığına işaret eden bu betimlemelerde anlatıcının İlonka’yı metalaştırmayarak diğer anlatılardakinden farklı bir kadın figürünü aktardığı görülmektedir. İlonka, realitede yoktur ancak anımsattıkları ve bıraktığı izlenimlerle canlıdır. Bu nedenle yaşayan, var olan ancak düşmüşlükleriyle anlatıcıyla psikolojik yakınlığı bulunmayan bütün kadınların tam karşısında bir noktaya konumlandırılmıştır. İlonka’nın dışındaki diğer kadınlar, anlatıcı tarafından tanınmamakla birlikte anlatıcıya kendilerini fark ettiren, İlonka’dan düşük kimselerdir. Köprüden geçerken eteği havalanarak anlatıcının aklına “kötü şeyler” getiren baytarın karısı, altı yedi yıl evvel kaymakamın oğlunun adını ağaca kazımalarının ardından koruluğa götürdüğü genç kız, akşamüstleri gezmeye çıkan ve hep siyah giymesinden ötürü anlatıcıda yas tuttuğu izlenimi uyandıran gizemli kadın ve anlatıcıya çirkin olduğunu acımadan yüzüne söyleyen şarkıcı kadın öyküde çağrışım yoluyla aktarılan ve İlonka’nın aşkla kutsanan varlığının tam karşısına konumlandırılmış kadınlardır. Anlatıcı, İlonka’nın güzelliğinden bahsederken dahi başka kadınlarla karşılaştırma yapar:

Zaten senin en çok saçlarını severim. Şöyle mısır püskülü gibi, kadife gibi yumuşak yumuşaktı değil mi? Köylü kızlarının da saçları güzeldir. Üç dört örgü halinde ta kalçalarına kadar sarkar. Ama onlarınki yağlıdır kirlidir, sirkelidir (2015: 635).

Anlatıcının bu tavrı, İlonka’nın bütün sıradanlığına karşın anlatıcıda yarattığı hayranlığın bir işaretidir.

İlonka’ya hitaben yazılan bir diğer öykü *Bir Mektup: İlonka, Saat Dördü Bilir misin?* de ise anlatıcı bu kez zamanı irdeleyerek anlatısını başlatır. Sabaha karşı saat dörtte, yine bir iç monoloğu çağrıştıran üslubuyla İlonka’ya seslenen anlatıcı, rüya ile düşünce arasında bir bağ kurmuş; İlonka’yı “çiçek çiçek rüyaların içinde” bırakırken kendi şehrin insanlarını düşünmeye başlamıştır. Anlatıcı, yine İlonka’yı hayal dünyasında yüceltirken realitenin sertliğiyle karşı karşıyadır. Kumral saçlarını çelik makinelere kaptıran insanları, fahişeleri, verem kliniğinde yatan hastaları düşünür ve bütün bu kimselerin gecenin karanlığıyla bütünleştiğini ifade eder. Gecenin içerisine yerleştirilen bu realite İlonka’ya hayli uzaktır ve anlatıcı bu gerçeklikten İlonka’yı haberdar etmek ister:

Şehrin varoşlarında gözleri karanlık, elleri karanlık, saçları karanlık, bu karanlık saatte düşünceleri daha karanlık kimseler ya vardır, ya yoktur.

Alın yazılarıyla hür, alın yazılarıyla çırılçıplak orospular bile toprakla toprak, ışıkla ışıktılar bu saatte!..

Ve sen bilir misin İlonka, şehrin kuzeyindeki verem pavyonunda yatan hastalar taburcu kelimesini sarı gözkapaklarıyla sımsıkı kapamışlardır.

Ve sen bilir misin İlonka, beton arma hapishane dört yüz on sekiz mahkûm, dört yüz on sekiz duvar halinde muhayyilelerinin etrafını sınırlamışlar, affi rüyalarının iklimine bile sokmazlar.

Biz bu saatta huzurumuzu kaybettik (2015: 640).

Anlatıcı, hayal-gerçek çatışması içerisinde kendi bunalımına dönerek içinde bulunduğu psikolojiyi İlonka'ya anlatmak istemiş; gerçek insanların varlığından gecenin yarattığı ürpertiyle huzurunu kaybedişini ifade etmiştir.

İlonka'ya hitaben yazılan *İlonka'ya Mektup* adlı son öyküde ise İlonka'nın geçmiş ve an içindeki tasviri yapılmıştır. Temizlik ve kirlilik ikiliğinde 'ölü' İlonka, yine masumiyetin temsili iken bütün saf güzelliklerine rağmen şehrin diğer kadınları kirlenmişler cephesindedir. İlonka'nın beyaz bir hastanede odasında, ateşler içerisinde yatarken ölümünü hissedencesine susmasını anımsayan anlatıcı, ona "uçuk mavi gözlerini hayretle açıp, bir yerlerde Mozart'ın Küçük Gece Müziğini çalarlarken öleceğini biliyor muydun?" diye sorarak bir ölünün arkasından bu satırları yazdığını hissettirmiş ve şimdiye değin güzelliğiyle idealleş-tirdiği İlonka'nın ölümünü sert bir gerçeklikle tasvir etmiştir:

Gözlerinin duru mavisini kara böcekler çoktan yemiştir, şimdi. Saçların ot olmuş-tur sarı-yeşil. Kalbin yağmurlar altında ıpslak. Ellerini, bir çift beyaz güvercin ellerini iki yanına koymuşlardı. On parmağın on küçük zambaktı, soğuk. Beyaz geceliğinin fiyongu yana kaymıştı. Küçük masanın üzerinde vitaminlerin, ilaçların, saç tokaların, kol saatin, not defterin vardı. Sonra cevabı yazılmamış bir mektup (2015: 665).

Bir intihar sahnesini anımsatan bu betimlemenin ardından anlatıcı, İlonka'nın ölmeden önceki günlük yaşamını tasvir etmeye başlamıştır. Geceye karşı ışıklarını yakan şehrin büyük caddelerinden birindeki bir kitapçı vitrininde Heinrich Böll romanına gözlerini diken İlonka, her zamanki gibi yeşil trençkotunu giymiş, saçlarını sıkıca fırçalamış ve ensesinde toplamıştır. Bu tasvirin peşinden anlatıcının İlonka'nın "yanından hızla geçerken, onu duymaması ve onu bilmemesinin" aktarması, karşılığı olmayan bir aşkın işaretidir. Ölümle birlikte anlatıcı, şehrin günlük eğlencesine kendine bırakmıştır ancak İlonka'sız her şey yok hükmündedir:

Sonra ben kahvelere, balolara, faşinglere gidiyordum. Kahveler, faşingler, danslar senin ölümünle çirkindi artık. Her şey bir sıkıntı çizgisinden başlıyor, bir çirkinlik karanlığında bitiyordu. Kızlar, sen olmayan kızlar, ateşleri normal, uykuları iyi, sıhhatli kızlar önce gü-lüşlerini, sonra dudaklarını veriyorlardı. İki öpüş arası ağulu çiçekler boy atıyordu bir kötü karanlıkta! (2015: 665).

Öyküde, fahişeler yine şehrin bir parçası olarak sunulurken kadına anlatıcının bunalımını giderme işlevi yüklenmiştir. Anlatıcı için kadın bedeni, ihtiyaç duyduğu terapinin bir parçası gibidir.

İlonka'ya hitaben yazılan mektuplar şeklinde kurgulanan bu öyküler, kadını arzu nesnesi olmaktan sıyrarak karakterinden alışkanlıklarına kadar detaylı betimlemelerle yazarın diğer öykülerinden ayrılmaktadır. İlonka; okuma alışkanlıkları, beğenileri, endişeleri, defterleri

gibi pek çok öge aracılığıyla karaktere dönüştürülmüş ve anlatıcı, İlonka'yı farklı cephelerden sunarak kutsal kadın imajıyla harmanlanmış bir kadın tipi çizmiştir.

3. Hayvansever Kadınlar

Örnek'in şehir odaklı anlatılarından olan *Bir Şehirden Üç Kişi ve Köpekli Kadın* öykülerindeki iki kadının ortak yönü hayvansever olmalarıdır. Anlatıcının algılamakta zorlandığı bir hayvan sevgisini barındıran bu kadınlar, cinsellik ve aşk bağlamından çok anlatıcının zihninde sorguladığı bir sevgi üzerine kurgulanmışlardır.

Bir Şehirden Üç Kişi adlı öyküde anlatılan üç kişiden biri kedi seven kızdır. Bir parkta “açlıktan ve soğuktan suratı uzamış, sevimsiz, rezili rüsva” (2015: 659) olan kediyi seven kızla konuşmaya başlayan anlatıcı, kızın kediyi sevmemesini söyler ve anlaşılmadık bir biçimde tehditkâr bir üslupla kediyi hemen bırakmasını ister. Kız kediyi bırakmak istemez ve anlatıcıya yaklaşarak onu alnından öper. Anlatıcı, anlatının sonunda bu kızın parkın kuytu bir yerine götürür. Kedi ile kendi arasındaki bağı kedi seven kızın şefkatinden hareketle kuran anlatıcı, öykünün sonunda tepelerinde duran kediyi savuşturarak rakibini uzaklaştırmak ister gibidir. Burada da kadın kimliğinin şefkat ve cinsellik bağlamında işlendiği görülmektedir.

Örnek'in hayvan sevgisi ile ilişkilendirerek öykülediği bir diğer kadın, *Köpekli Kadın* adlı öyküsünde karşımıza çıkmaktadır. Kalabalık bir lokantada masa bulunmadığından ötürü masanın altından köpeğini besleyen bir kadınla aynı masada oturmak zorunda kalan anlatıcı, bu kadınla konuşmalarını aktarmış; diyaloglar aracılığıyla kadının geçmişi ve davranışlarını sunmuştur. Pahalı bir çikolatayla köpeğini besleyen kadın, lokantada hayvan beslenilmesine izin verilmediği için anlatıcının yemediği balığı köpeğine vermek istemiş ancak anlatıcı hayvan sevmediğini söyleyerek yememesine rağmen tabağındakileri onunla paylaşmamıştır. Kadın, köpeğine olan sevgisini anlattıkça, anlatıcı onunla alay eder bir tavırla kendinin de hayvan sevgisinin olduğunu, atları ve balıkları sevdiğini söylemiştir. Bir kere evlenen ancak kocasının köpekleri sevmediğinden dolayı evliliğinin üçüncü günü boşandığını anlatan kadın, evindeki yavrulardan birini anlatıcıya vermek istemiş fakat olumsuz bir yanıt almıştır.

Anlatıcı, bu şehirli kadınların hayvanlar için sarf ettikleri çabayı ve özveriyi anlamamakta hatta onları hakir görmektedir. Bu düşünceden dolayı hem hayvanlara hem de kadınlara karşı alaycı bir tavır takınarak şehirli kadının evcil hayvanlarla bağı tartışır gibidir.

Sonuç

Sedat Veyis Örnek'in 1947'den itibaren kaleme aldığı yirmi dört öykü bulunmaktadır. Yazarın mekân ve insan bağlamında kurguladığı bu öykülerde kadınların görünümünde belirli ortaklıklar göze çarpmaktadır. Özellikle durum öyküsü olarak adlandırılabilen parçalarda anlatıcılar, kadını cinsel bir meta olarak şehir, savaş, geçmiş gibi pek çok izlekle ilişkilendirerek ele almış; kadın, bedensel bir arzu nesnesi olarak çizilmiştir. Yazarın Anadolu'yu işlediği öykülerinde kadına neredeyse hiç yer verilmezken şehir merkezli anlatılarında kadının varlığı söz konusudur. Ancak bu kadınlar, karaktere dönüşmeyen, erkeğin günlük yaşamı içerisindeki belleklerinde kurguladıkları cinsel iktidar alanlarında görülen ve bedensel bir formdan ibaret gibi çizilen kadınlar olup tamamen eril bir söylemle aktarılan ve bu bakışın gördüğü kadından ibarettir. Yazarın kaleminde bu imajdan sıyrılarak çok yönlü bir imaj barındıran tek kadın İlonka'dır. İlonka'ya hitaben yazılmış mektup formundaki üç ayrı öyküde bayağılaştırılan

kadın kimliğinin yerini hayranlık uyandıran bir kadın çizilmiştir. Günlük yaşamı, beğenileri, alışkanlıklarıyla, gerçek-hayal çatışması içerisinde kurgulanmış olan İlonka, masum ve saftır.

Halkbilimci duyarlılığıyla edindiği izlenimleri, bilimsel çalışmalarının yanı sıra yazınsal faaliyetlerinde de bir kaynak olarak kullanan Sedat Veyis Örnek'in öyküleri kadın kimliği odağa alınarak okunduğunda yazarın, başarılı gözlemlerini kurguladığı eril anlatıcı aracılığıyla sunduğu görülmektedir. Örnek, şehir ve savaş izleklerini barındıran pek çok ögeyi kullanarak kaleme aldığı anlatılarında mekânla birlikte değerini yitiren insanlığı kadın kimliği üzerinden somutlaştırmıştır.

Notlar

- 1 Örnek'in detaylı yaşamöyküsü için bkz. Aygün Cengiz vd. 2017.
- 2 1940-1960 arası Türk öykücülüğünün gelişimi hakkında bkz. İleri 1975, Öner 1984, Külahlıoğlu İslam 2006, Doğan 2013.
- 3 Örnek'in öykülerinde mekân algısı için bkz. Erdal, 2015.
- 4 Toplumsal cinsiyet rolleri bağlamında yazınsal metin incelemelerine örnek olarak bkz. Adak 2017, Değe 2018, Oktay 2018.
- 5 Sedat Veyis Örnek'in *Pirinçler Yeşerecek* adlı oyunu da benzer bir konuyu ele almaktadır. Bu oyunda, hayatlarını devam ettirebilmek için Amerikalı askerlerle beraber olmak zorunda kalan bir Koreli kadının yaşamı anlatılmaktadır. Oyundaki sahnelerden birinde tıpkı Yelpaze'de olduğu gibi hayat kadınının çocuğu bir hastalık geçirmektedir. *Pirinçler Yeşerecek* adlı oyunda kadın kimliğinin temsili üzerine Eunkyung Oh bir yazı kaleme almıştır (2015).
- 6 Sedat Veyis Örnek'le ilgili anılarını, yazarla gerçekleştirdiği sohbetlerle birlikte aktardığı "Bir Ağabeyi Anarken: Sedat Veyis Örnek" başlıklı yazısında Fuat Bozkurt, Örnek'le *Pirinçler Yeşerecek* üzerine yaptıkları bir konuşmada "Fuat, bu doğal bir durum, burada da birlikte olduğun kızı pastaneye, birahaneye götürüp bir şeyler ısmarlıyorsun. Orada ise açlık içindeki insanlar kendilerini savunan askerlerle bu tür bir ilişkiyi olağan sayıyordu" diye açıklamada bulunmuştu." (2015: 79) cümlelerine yer vererek savaş ortamındaki kadının bedenini satmaya mecbur kalışı ve bu durumu olağanlaştırmalarını aktarmıştır. Bu cümleler, *Yelpaze* adlı öyküde ele alınan kadın kimliğinin temellerini okuma açısından da aydınlatıcı niteliktedir. Yine aynı yazıda Bozkurt, Örnek'in "Batı'ya giden Türk gençlerinin oranın yemeğini tadar gibi kadınlarını da tattığı" (2015: 86) değerlendirmesine yer vermiştir. Bu değerlendirmede yine yazarın Almanya'da geçen öykülerindeki eril bakışın kadını bir arzu nesnesi olarak görüp geçiştirmesinin nedenini göstermektedir.

Kaynaklar

- Adak, H. (2011). Otobiyografik benliğin çok-karakterliliği: Halide Edib'in ilk romanlarında toplumsal cinsiyet. *Kadınlar Dile Düşünce*. İstanbul: İletişim.
- Arseven, T. (2015). Sedat Veyis Örnek'in öykücülüğü. *folklor/edebiyat*. XXI, S. 82, ss. 349-367.
- Aygün Cengiz, S., Bulut, M. ve Bayraktutan, G. (2017). *Valizde kalanlar Sedat Veyis Örnek'in izleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi.
- Bozkurt, F. (2015). Bir ağabeyi anarken: Sedat Veyis Örnek, *folklor/edebiyat*. XXI, S. 82, ss. 75-92.
- Değe, E. (2018). *Cumhuriyet dönemi Türk tiyatrosunda toplumsal cinsiyet (1960-1980)*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Hacettepe Üniversitesi, Ankara.

- Doğan, A. (2013). 1940-1960 arası Türk hikâye ve romanı. *Türk edebiyatı tarihine bir bakış*. Ankara: Kurgan Edebiyat.
- Erdal, T. (2015). Sedat Veyis Örnek'in öykülerinde "mekân" algısı. *folklor/edebiyat. (XXI cilt)*. S. 82, ss. 377-392.
- İleri, S. (1975). Türk öykücülüğünün genel çizgileri. *Türk Dili Dil ve Edebiyat Dergisi*. S. 286, ss. 2-29.
- Kulahlıoğlu İslam, A. (2006). Öykü: 1920-1960. *Türk Edebiyatı Tarihi. (IV. cilt)* İstanbul: Kültür ve Turizm Bakanlığı.
- Oh, E. (2015). Kore savaşı edebiyatı bağlamında Sedat Veyis Örnek'in pirinçler yeşerecek oyununda savaş algısı ve kadınlar. *folklor/edebiyat. (XXI. cilt)*. S. 82, ss. 319-333.
- Oktay, G. (2018). *Türk romanında kadın ve toplumsal cinsiyet: Kimlik, sınıf, temsil (kadın yazarlar örneğinde 1877-1938)*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Çanakkale 18 Mart Üniversitesi, Çanakkale.
- Önertoy, O. (1984). *Cumhuriyet dönemi Türk romanı ve öyküsü*. Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür.
- [Örnek], S. V. (1949). Bir kadın istiyorum. *Sivas Hakikat Gazetesi*. 19 Mayıs 1949. S. 80, ss. 3.
- Örnek, S. V. (2015). Acı bal. *folklor/edebiyat. (XXI. cilt)*, S. 82, ss. 662.
- Örnek, S.V. (2015). Bir kahpeden ne beklenir. *folklor/edebiyat. (XXI.cilt)*, S. 82, ss. 629-630.
- Örnek, S.V. (2015). Bir şehirden üç kişi. *folklor/edebiyat. (XXI. cilt)*, S. 82, ss. 658-659.
- Örnek, S.V. (2015). Cam önünde. *folklor/edebiyat. (XXI. cilt)*. S. 82, ss. 663-664.
- Örnek, S.V. (2015). Gece yarısından sonra. *folklor/edebiyat. (XXI. cilt)*. S. 82, ss. 633.
- Örnek, S.V. (2015). Günahkârlara dair. *folklor/edebiyat. (XXI. cilt)*. S. 82, ss. 634.
- Örnek, S.V. (2015). İlonka, saat dördü bilir misin?. *folklor/edebiyat. (XXI. cilt)*. S. 82, ss. 640.
- Örnek, S.V. (2015). İlonka'ya mektup. *folklor/edebiyat. (XXI. cilt)*. S. 82,ss. 665-666.
- Örnek, S.V. (2015). İlonka. *folklor/edebiyat. (XXI. cilt)*. S. 82,ss. 635-636.
- Örnek, S.V. (2015). Köpekli kadın. *folklor/edebiyat. (XXI. cilt)*. S. 82, ss. 678-682.
- Örnek, S.V. (2015). Kuzey-güney. *folklor/edebiyat. (XXI. cilt)*. S. 82, ss. 660-661.
- Örnek, S.V. (2015). Mezarlıktan bir kaçış. *folklor/edebiyat. (XXI. cilt)*. S.82, ss. 637.
- Örnek, S.V. (2015). Park. *folklor/edebiyat. (XXI. cilt)*. S. 82,ss. 638-639.
- Örnek, S.V. (2015). Sabah. *folklor/edebiyat. (XXI. cilt)*. S. 82, ss. 667-668.
- Örnek, S.V. (2015). Suda oynar balıklar. *folklor/edebiyat. (XXI. cilt)*. S. 82, ss. 669-671.
- Örnek, S.V. (2015). Tabut. *folklor/edebiyat. (XXI. cilt)*. S. 82, ss. 686-687.
- Örnek, S.V. (2015). Yelpaze. *folklor/edebiyat. (XXI. cilt)*. S. 82, ss. 641-644.



DOI: 10.22559/folklor.1004

folklor/edebiyat, cilt: 25, sayı: 100, 2019/4

Atasözlerinde Eleştirel Düşünme Unsurları: Türkçe Ders Kitapları

Critical Thinking Elements in Proverbs: Turkish Textbooks

Zekerya Batur*
Mehmet Soyuçok**

Öz

Bu çalışmada aynı zamanda bir öğretim materyali olan atasözlerinde bulunan eleştirel düşünme unsurları incelenmiştir. Çalışma betimsel olup tarama modelinde yapılmış ve veriler doküman incelemesi yoluyla toplanmıştır. Araştırmaya Milli Eğitim Bakanlığı tarafından yayınlanan Türkçe ders kitaplarındaki metin ve etkinliklerde bulunan bütün atasözleri dâhil edilmiştir. Atasözleri öncelikle araştırmacılar tarafından belirlenmiş, ardından da bulunan tüm atasözleri TDK çevrimiçi sözlüğünden (2018) kontrol edilmiştir. Son olarak da 3 alan uzmanının onayı alınmış ve liste netleştirilmiştir. Çalışmanın sonucunda, ders kitaplarındaki 44 farklı atasözünün tamamında eleştirel düşünme unsurunun bulunduğu belirlenmiştir. Ancak Türkçede 18.838 atasözü olduğu göz önünde bulundurulduğunda kitaplarındaki atasözü sayısının ne kadar az olduğu ortadadır. Yer verilen atasözü sayısının azlığının yanı sıra verilen atasözlerindeki eleştirel düşünce unsurları da zayıf ve bu atasözleri, eleştirel düşünme basamaklarını yeterince temsil edememektedir. Özellikle 7 ve 8. sınıflardaki atasözlerinin eleştirel düşünme bakımından zayıflığı, olumsuz bir durumdur. Hâlihazırdaki ortaokul Türkçe ders kitaplarındaki atasözleri, eleştirel düşünceyi günlük hayata taşımada ve pratik eleştirel düşünme becerisini geliştirmede öğrenciye bir katkı sağlamayacaktır. Ortaokul Türkçe ders kitap-

* Doç.Dr., Uşak Üniversitesi Eğitim Fakültesi, zekeryabatur@usak.edu.tr. ORCID: 0000-0002-7918-5305.

** Doktora öğrencisi, Uşak üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. mehmetsoyucok@gmail.com. ORCID: 0000-0001-8388-2130.

larında atasözlerine hem metinlerde hem de etkinliklerde daha fazla yer verilmeli ve bu atasözleri eleştirel düşünme gibi üst düzey düşünme becerilerinden unsurlar taşınmalıdır. Böylece kültür aktarımı, örtük öğretim ve ana dili sevgisi kazandırma gibi işlevleri olan atasözlerinden daha verimli bir şekilde yararlanılabilecektir.

Anahtar sözcükler: *atasözü, ders kitabı, eleştirel düşünme, unsur*

Abstract

In this study, critical thinking elements in proverbs, which are also teaching materials, are examined. This qualitative study is done basing on document review. All proverbs included in the texts and activities of the Turkish textbooks published by the Ministry of National Education were included in the study. Proverbs were first determined by the researchers, and then all the proverbs were controlled from the TDK online dictionary (2018). Finally, the approval of 3 field experts was obtained and the list was clarified. As a result of the study, it was determined that there were critical thinking elements in 44 different proverbs in the textbooks. However, given that there are 18,838 proverbs in Turkish, the number of proverbs in books is clear. In addition to the limited number of proverbs, the critical thinking elements in the proverbs given are also weak and these proverbs do not adequately represent the critical thinking steps. The weakness of critical proverbs, especially in the 7th and 8th grades, is negative. The proverbs in the Turkish secondary textbooks in the current secondary school will not contribute to the students to develop critical thinking skills and to develop practical critical thinking skills. In secondary school Turkish textbooks proverbs should be given more in both texts and activities, and these proverbs should bear elements of high-level thinking skills such as critical thinking. Thus, proverbs with functions such as culture transfer, implicit teaching and love of native language can be used more efficiently.

Keywords: *proverb, textbook, critical thinking, element.*

Giriş

Atasözleri, bir dilin kültürüyle olan ilişkisini ortaya koyan en temel söz varlıklarından biri olarak görülmektedir (Alkayış, 2009, 289; Aydın, 2013, 175; Başgöz, 2008: 86; Christensen, 1958İ: 232; Duman, 2012: 226; Duman, 2009: 48; Jiang: 2000: 328; Karakuş ve Keçe, 2012: 133; Kim, 2003: 1; McKenna, 1974: 377; Sherzer, 1987: 295). Atasözü, etkili ve yoğun bir anlatıma sahip, söyleyeni bilinmeyen, bir mesaj verme kaygısı içinde olan özlü söz olarak tanımlanabilir. Atasözleri, halk bilgeliğinin dile gelmiş, somutlaşmış halidir (Mieder, 2004: 1). Bu yüzden de özellikle moral değerlerin öğretiminde sıklıkla başvurulan öğretim materyalleridir (Yankah, 1999: 205). Bu temel söz varlığı, yoruma dayalı, karmaşık ve ilgi çekici (Honeck, 2013: 1) olmakla birlikte toplum tarafından sıklıkla kullanılır (McKenna, 1974: 377). Teşekkür etme zamanları tam olarak bilinmeyen atasözlerinin dillerin yazıya geçirilmelerinden önce oluşmaya başladığı düşünülebilir (Dell, 2006, 2018; Obiechina, 1993: 123).

Atasözleri, metnin bağlamını derinden etkilediği için, bir metni okuyan kişi metindeki atasözlerine hâkim değilse okuduğunu tam olarak anlayamayacaktır (Katz ve Ferretti, 2003: 19). Ait olduğu dilin öğrenilmesinin kolay veya zor oluşu hakkında da fikir veren atasözlerini (Xinwei, 2006: 20) anlayabilmek için dilin ait olduğu kültüre hâkimiyetin yanı sıra iyi bir düşünme

ve yargılama becerisine de sahip olmak gerekir (Gibbs ve Beitel, 1995: 133). Zihin performansı ile atasözlerinin anlaşılması arasında doğrudan bir ilişki vardır (Uukerman, Thoma ve Daum, 2008: 51). Ayrıca atasözlerinin yoğun anlatımı ve toplum üzerindeki olumlu etkisi reklamcılık gibi sektörlerin de atasözleriyle ilgilenmesi sonucunu doğurmuştur (Qing-fang, 2004: 3). Atasözlerinde toplumun yaşayış biçimi ve yaşama bakış açısını görmek mümkündür. Atasözleri vasıtasıyla toplumun kültürü, sosyal alışkanlıkları, siyasi hayatı, ekonomisi vs. hakkında bilgi sahibi olunabilir (Bond, 1935: 724; Christensen, 1958: 232; Grant ve Asimeng-Boahene, 2006: 17). Bu bağlamda atasözleri insanların bir problemle karşılaştığında problemi nasıl çözdüğü ve sorguladığı hakkında bilgi vermektedir. Dolayısıyla atasözlerinde düz anlatım ya da aktarma söz konusu değildir, bunun aksine olay, olgu ya da durumlara eleştirel bakış vardır.

Eleştirel düşünme, karşılaşılan olay, olgu veya görüş üzerinde analiz, sentez, değerlendirme gibi üst düzey düşünme becerilerini kullanarak belirli kıstaslar yardımıyla sonuca ulaşmayı amaçlayan, tarafsız ve sistemli bir faaliyet gerektiren düşünme stildir (Lai, 2011: 27; Scriven ve Paul, 2007: 98). Eleştirel düşünme, içinde bulunduğumuz bilgi ve bilişim çağında anahtar bir beceri konumuna gelmiştir (Adeyemi, 2012: 155; Astleitner, 2002: 53; Facione, 2015: 27; Gant, ve Smith, 2018; Martin, 2018: 1; Saputri, Sajidan, Rinanto, Afandi ve Prasetyanti, 2019: 327; Schultz, 2019: 201). Eleştirel düşünme becerisi için etkili, gerçek hayata dönük ve anlamlı etkinlikler uygulanmalıdır (Miri ve David, 2007: 353). Eleştirel düşünme süreci, bir nevi nitelikli sorular sorma ve değerlendirme yapma sürecidir. Bu sürecin tam olarak gerçekleşebilmesi için şu soruları sormak ve bunları cevaplamak gerekmektedir (Facione, 2004: 8):

YORUMLAMA	<ul style="list-style-type: none"> • Söylenenler ne anlama geliyor? • Ne oluyor? • Bunu nasıl anlamalıyız? • Bunu karakterize etmenin / sınıflandırmanın en iyi yolu nedir? • Bu bağlamda, bunu söyleyerek / yaparak neyi amaçlamıştı? • Bundan (deneyim, duygu veya ifade) nasıl anlam çıkarabiliriz?
ANALİZ	<ul style="list-style-type: none"> • Lütfen bu iddianın kabulü için nedenlerinizi tekrar belirtin. • Sizin sonucunuz nedir / Ne iddia ediyorsunuz? • Neden öyle düşünüyorsunuz? • Destekleyici argümanlar nelerdir? • Bu sonucu kabul etmek için hangi varsayımları yapmak zorundayız? • Bunu söylemenin temeli nedir?

SONUÇ	<ul style="list-style-type: none"> • Şu ana kadar bildiğimiz kadarıyla, hangi sonuçları çizebiliriz? • Şimdiye kadar bildiğimiz şeyi göz önünde bulundurarak, neyi dışlayabiliriz? • Bu kanıt ne anlama geliyor? • Bu varsayımı reddedersek / kabul edersek, işler nasıl değişirdi? • Bu soruyu çözmek için hangi ek bilgilere ihtiyacımız var? • Eğer bu şeylere inanırsak, ilerleyeceğimiz için neyi ima ederlerdi? • Bu şekilde şeyler yapmanın sonuçları nelerdir? • Henüz keşfedilmemiş bazı alternatifler nelerdir? • Her seçeneği göz önünde bulundurarak, bizi nereye götüreceğini görelim. • Öngörebileceğimiz ve öngörmemiz gereken herhangi bir istenmeyen sonuç var mı?
DEĞERLENDİRME	<ul style="list-style-type: none"> • Bu iddia ne kadar güvenilirdir? • Neden bu kişinin iddia ettiğine güvenilebileceğimizi düşünüyoruz? • Bu argümanlar ne kadar güçlü? • Gerçeklerimizi doğru mu algılıyoruz? • Şimdi bildiklerimiz göz önüne alındığında sonucumuzdan ne kadar emin olabiliriz?
AÇIKLAMA	<ul style="list-style-type: none"> • Soruşturmanın spesifik bulguları / sonuçları neydi? • Lütfen bu analizi nasıl yaptığınızı bize bildirin. • Bu yoruma nasıl geldiniz? • Lütfen bizi bir kez daha düşünceni anlat. • Neden böyle düşünüyorsunuz (doğru cevap / çözüm oldu)? • Bu özel kararın neden verildiğini nasıl açıklarsınız?
KENDİNİ DÜZENLEME	<ul style="list-style-type: none"> • Bu konudaki konumumuz hala çok belirsiz; daha kesin olabilir miyiz? • Metodolojimiz ne kadar iyi ve onu ne kadar iyi takip ettik? • Bu çelişen iki sonucu uzlaştırabilmenin bir yolu var mı? • Kanıtlarımız ne kadar iyi? • Bazı tanımlarımızı biraz kafa karıştırıcı buluyorum; kesin olarak ne demek istediğimizi tekrar gözden geçirebilir miyiz?

Bu soruları sorabilen ve cevaplayabilen bir öğrenci büyük ölçüde eleştirel düşünme yeterliliğine sahip demektir. Elbette her durumda bu sorular sorulmayacak, basit durumlarda pratiklerden faydalanılacaktır. Eleştirel düşünme, kişiler için toplum hayatına tam ve etkili olarak katılmada olmazsa olmaz bir unsurdur (Macknight, 2000: 38; Ten Dam ve Volman, 2004: 359). 21. yüzyıldaki hızlı iletişim ve bilgi akışı eleştirel düşüncenin önemini daha

da arttırmaktadır (McPeck, 2016: 1). Eleştirel düşünce, eğitim öğretim konusunda da büyük öneme sahiptir. Kendi öğrenme deneyimlerine ve karşılaştığı kavramlara eleştirel gözle yaklaşamayan öğrenci, bilgi ve beceriyi özümseyemeyecek ve tam olarak öğrenemeyecektir (Paul ve Elder, 2005: 10).

Atasözleri bir milletin asırlar boyu edindiği deneyimleri ifade eden ve yeni nesillere yol gösteren veciz ifadelerdir. Bu veciz ifadeler, neyin, nasıl ve niçin yapılması gerektiğini etkili ve yoğun bir anlatımla ifade eder. Atasözleri yoluyla verilmek istenen bir mesaj rahatlıkla aktarılabilir (Arewa ve Dundes, 1964: 70). Atasözlerindeki ana fikirler, toplumun neye önem verdiğini, olay, olgu ve durumları nasıl kavrayıp anlamlandırıldığını gösterir. Atasözlerine bakarak o toplumun düşünme şekilleri hakkında birçok ipucu elde edilebilir (Mieder, 2010: 54). Eleştirel düşünme ise her devirde hem toplumsal hem de bireysel açıdan önem taşıyan bir beceri olmakla birlikte önemini bilgi çağında iyice arttırmıştır. Bu bakımdan atasözlerinde eleştirel düşünceye ilişkin unsurların bulunma durumu, incelenmesi gereken bir konudur. Bu noktadan hareketle araştırma sürecinde aşağıdaki alt problemlere cevap aranacaktır:

1. Ortaokul 5. sınıf Türkçe ders kitaplarında yer alan atasözlerinde eleştirel düşünme unsurları yer almakta mıdır?
2. Ortaokul 6. sınıf Türkçe ders kitaplarında yer alan atasözlerinde eleştirel düşünme unsurları yer almakta mıdır?
3. Ortaokul 7. sınıf Türkçe ders kitaplarında yer alan atasözlerinde eleştirel düşünme unsurları yer almakta mıdır?
4. Ortaokul 8. sınıf Türkçe ders kitaplarında yer alan atasözlerinde eleştirel düşünme unsurları yer almakta mıdır?

1. Yöntem

Nitel olan bu çalışma doküman incelemesine dayanarak yapılmıştır. “Araştırma kapsamında incelenen konuyla ilgili olgu ve olaylar hakkında bilgi içeren yazılı belgelerin analiz edilmesiyle veri sağlanmasına doküman incelemesi denilmektedir” (Karataş, 2015: 72). Verilerin analizinde ise içerik analizi yapılmıştır. “İçerik analizi, nitel veri analiz türleri arasında en sık kullanılan yöntemlerden biridir. İçerik analizi ağırlıklı olarak yazılı ve görsel verilerin analiz edilmesinde kullanılan bir yöntemdir. Bu yöntemde tümdengelimci bir yol takip edilmektedir. İçerik analizinde araştırmacı öncelikli olarak araştırma konusu ile ilgili kategoriler geliştirmektedir. Araştırmacı daha sonra, incelemiş olduğu veri setinde, bu kategoriler içerisine giren kelime, cümle ya da resimleri saymaktadır” (Özdemir, 2010: 335).

Çalışmaya veri sağlanırken 2018-2019 eğitim öğretim yılında kullanılan ve Milli Eğitim Bakanlığı tarafından yayınlanan ortaokul Türkçe ders kitaplarından yararlanılmıştır. Araştırmaya ders kitaplarındaki metin ve etkinliklerde bulunan bütün atasözleri dâhil edilmiştir. Atasözleri öncelikle araştırmacılar tarafından belirlenmiş, ardından da bulunan tüm atasözleri TDK çevrimiçi sözlüğünden (2018) kontrol edilmiştir. Son olarak da 3 alan uzmanının onayı alınmış ve liste netleştirilmiştir. Atasözleri belirlendikten sonra her atasözü Facione (2004: 8) tarafından ortaya konan eleştirel düşünme basamakları doğrultusunda incelenmiştir. Bu inceleme yapılırken önce eleştirel düşünme unsuru bulunup bulunmadığına bakılmış

ardından eğer eleştirel düşünme unsuru varsa hangi basamak veya basamaklarda olduğu belirlenmiştir. İki aşamada da 3 alan uzmanından görüş ve onay alınmıştır.

2. Bulgu ve yorumlar

Bu bölümde araştırmannın alt problemlerine ilişkin bulgu ve yorumlara yer verilecektir. Elde edilen bulgular, alt problem başlıkları altında tablolar halinde verilmiş ve yorum yapılmıştır.

2.1. Birinci Alt Probleme Yönelik Bulgu ve Yorumlar

ATASÖZÜ	ELEŞTİREL DÜŞÜNME UNSURU	ELEŞTİREL DÜŞÜNME BASAMAĞI
Bakarsan bağ olur, bakmazsan dağ olur.	Var	Yorumlama, Analiz, Sonuç, Değerlendirme, Açıklama
Birlikten kuvvet doğar.	Var	Sonuç, Değerlendirme, Açıklama
İşleyen demir pas tutmaz.	Var	Sonuç, Değerlendirme, Açıklama
Her yiğidin bir yoğurt yiyişi vardır.	Var	Sonuç, Değerlendirme, Açıklama
Gülü seven dikenine katlanır.	Var	Sonuç, Değerlendirme, Açıklama
Dağ dağa kavuşmaz, insan insana kavuşur.	Var	Sonuç, Değerlendirme, Açıklama
Ayağını yorganına göre uzat.	Var	Değerlendirme, Kendini düzenleme
Sürüden ayrılan kuzuyu kurt kapar.	Var	Değerlendirme, Kendini düzenleme
Ağaç yaş iken eğilir.	Var	Sonuç, Değerlendirme, Açıklama
Kabahat samur kürk olsa kimse sırtına almaz.	Var	Sonuç, Değerlendirme, Açıklama
Ne ekersen onu biçersin.	Var	Analiz, Değerlendirme, Açıklama
Taşma su ile değirmen dönmez.	Var	Analiz, Değerlendirme, Açıklama
Keski sirke küpüne zarardır.	Var	Değerlendirme, Kendini düzenleme
Üzüm üzümüne baka baka kararır.	Var	Analiz, Sonuç, Değerlendirme, Açıklama

Bülbülün çektiği dilinden...	Var	Açıklama
Çok sözünü az söyle, az sözünü öz söyle.	Var	Sonuç, Değerlendirme, Açıklama
Danışan dağları aşmış, danışmayan düz yolda şaşmış.	Var	Sonuç, Değerlendirme, Açıklama
Duvara dayanma yıkılır, insana güvenme ölür.	Var	Yorumlama, Sonuç, Değerlendirme
Baş başa vermeyince taş yerinden kalkmaz.	Var	Sonuç, Değerlendirme, Açıklama

5. sınıf Türkçe ders kitaplarında 19 atasözü bulunduğu, bunların hepsinde eleştirel düşünme unsurlarının yer aldığı ve eleştirel düşünme basamaklarının tamamının temsil edildiği görülmektedir. Bilişsel düzeyler açısından 5. sınıf öğrencileri somut işlemler dönemini yaşamaktadırlar (Piaget, 2007: 140). Dolayısıyla bu döneme yönelik ders kitaplarına alınacak kelime, kavram ve atasözlerinin de bu döneme uygun olması beklenmektedir. Tablo incelendiğinde kitaptaki atasözlerinin büyük oranda mecaz anlamlı seviye açısından uygun olmadığı görülmektedir. Atasözlerinde her ne kadar eleştirel düşünme becerilerine yer verilmiş olmasına öğrencilerin seviyesine uygun olmaması atasözlerinin amaca uygun kullanılmasını güçleştirmektedir.

2.2. İkinci alt probleme yönelik bulgu ve yorumlar

ATASÖZÜ	ELEŞTİREL DÜŞÜNME UNSURU	ELEŞTİREL DÜŞÜNME BASAMAĞI
Birlikten kuvvet doğar.	Var	Sonuç
Yalancının mumu yatsıya kadar yanar.	Var	Yorumlama, Analiz, Sonuç, Değerlendirme, Açıklama
Lafla peynir gemisi yürümez.	Var	Analiz, Sonuç, Değerlendirme, Açıklama
Borç yiğidin kamçısıdır.	Var	Değerlendirme, Açıklama
Davulun sesi uzaktan hoş gelir.	Var	Analiz, Sonuç, Değerlendirme, Açıklama
Komşu komşunun külüne muhtaçtır.	Var	Sonuç, Değerlendirme, Açıklama
Ay ışığında ceviz silkilmez.	Var	Sonuç, Değerlendirme, Açıklama
Keskin sirke küpüne zarar.	Var	Değerlendirme, Kendini düzenleme
İşleyen demir pas tutmaz.	Var	Değerlendirme, Açıklama
Acı patlıcanı kırağı çalmaz.	Var	Değerlendirme, Açıklama

Aç tavuk kendini buğday ambarında sanır.	Var	Değerlendirme, Kendini düzenleme
Ak akçe kara gün içindir.	Var	Değerlendirme, Açıklama
Meyve veren ağaç taşlanır.	Var	Analiz, Değerlendirme, Sonuç
Ağacı kurt, insanı dert yer.	Var	Açıklama, Analiz, Değerlendirme, Sonuç
Ağaç yaşken eğilir.	Var	Açıklama, Değerlendirme
Ağaç yaprağıyla gürler.	Var	Açıklama, Değerlendirme, Sonuç

Ortaokul 6. sınıf Türkçe ders kitabı incelendiğinde 16 atasözü bulunduğu görülmektedir. Bu atasözlerinden 3'ünün 5. sınıf kitabında da yer aldığı ve bütün eleştirel düşünme basamaklarının temsil edildiği belirlenmiştir. 6. sınıf öğrencileri de 5. sınıf öğrencileri gibi genel olarak somut işlemler dönemindedirler (Piaget, 2007: 120). Dolayısıyla bu öğrenciler somut kelime, kavram ya da atasözlerini daha kolaylıkla kavrayabilmektedir. Ancak tablodaki atasözleri incelendiğinde öğrencilerin bulunduğu bilişsel seviyenin dikkate alınmadığı söylenebilir. Bununla beraber ortaokul 6. sınıf Türkçe ders kitaplarındaki atasözlerinde eleştirel düşünme unsurlarına yer verildiği; bu atasözlerinden 3 tanesinin ise 5. sınıf ders kitabında da yer aldığı ve atasözlerinde bütün eleştirel düşünme basamaklarının temsil edildiği belirlenmiştir.

2.3. Üçüncü alt probleme yönelik bulgu ve yorumlar

ATASÖZÜ	ELEŞTİREL DÜŞÜNME UNSURU	ELEŞTİREL DÜŞÜNME BASAMAĞI
Bir fincan kahvenin kırk yıl hatırı vardır.	Var	Açıklama, Değerlendirme
Gönül ne kahve ister ne kahvehane, gönül sohbet ister kahve bahane.	Var	Açıklama, Değerlendirme
Can boğazdan gelir.	Var	Açıklama, Değerlendirme
Rüzgar eken fırtına biçer.	Var	Analiz, Açıklama, Değerlendirme
El elden üstündür	Var	Sonuç, Analiz, Açıklama, Değerlendirme
Damlaya damlaya göl olur.	Var	Yorumlama, Sonuç, Analiz, Açıklama, Değerlendirme

Ortaokul 7. sınıf Türkçe ders kitabında 6 atasözü yer almakta ve eleştirel düşünme basamaklarının tamamı temsil edilmektedir. 7. sınıf öğrencileri 5 ve 6. sınıf öğrencilerine göre bilişsel beceriler açısından daha farklı düşünebilmekte ve mecaz ifadeleri daha rahat anlayabilmektedirler (Tay, Kurnaz ve Taşdemir, 2010: 243). 7. sınıf ders kitabındaki atasözü sayısı 5 ve 6. sınıf ders kitaplarındaki atasözü sayısına göre daha az ve seviyeye daha uygun oldukları görülmektedir. Bu da atasözlerinin seçiminde seviye ve sıklık açısından herhangi bir kural ya da ölçüt bulunmadığını ortaya koymaktadır.

2.4. Dördüncü alt probleme yönelik bulgu ve yorumlar

ATASÖZÜ	ELEŞTİREL DÜŞÜNME UNSURU	ELEŞTİREL DÜŞÜNME BASAMAĞI
Yiğit başından devlet irak değildir.	Var	Yorumlama, Analiz, Açıklama, Değerlendirme
Yiğit yarasına yiğit katlanır.	Var	Açıklama, Değerlendirme
Koç yiğit bunalıp ölmez.	Var	Yorumlama, Analiz, Açıklama, Değerlendirme
Yiğit yiğide at başışlar.	Var	Yorumlama, Açıklama, Değerlendirme
İş insanın aynasıdır.	Var	Analiz, Sonuç, Yorumlama, Açıklama, Değerlendirme
Yalnız taş duvar olmaz.	Var	Sonuç, Yorumlama, Açıklama, Değerlendirme
Davulun sesi uzaktan hoş gelir.	Var	Analiz, Sonuç, Yorumlama, Açıklama, Değerlendirme

Ortaokul 8. sınıf Türkçe ders kitabında yer alan 8 atasözünün tamamında eleştirel düşünme unsuru bulunmakta ve eleştirel düşünme basamaklarının tamamı temsil edilmektedir. 8. sınıf öğrencileri diğer sınıf seviyelerine göre sosyolojik, psikolojik, fizyolojik, fiziksel ve bilişsel olarak daha farklı bir dönem yaşamaktadırlar (Tay, Kurnaz ve Taşdemir, 2010). Bu dönemde öğrencilere sunulan her türdeki eğitim ve öğretim sunumlarının, öğrencilerin gelişim özelliklerine uygun olması gerekmektedir. 8. sınıf öğrencileri soyut düşünme becerilerini kazanmalarının yanı sıra bedensel olarak da büyük değişimler yaşamaktadırlar. Bu noktadan hareketle ders kitaplarına alınan atasözlerinin de bu dönemin özelliklerini yansıttığını faydalı olabileceği söylenebilir. Diğer sınıf seviyelerine göre 8. sınıfta somut anlamlı atasözlerine daha fazla yer verildiği görülmektedir. Bu durumun, 5 ve 6. sınıf ders kitaplarında beklenirken 8. sınıf ders kitabında görülmesi, atasözlerinin seçiminde herhangi bir ölçütün olmadığını göstermektedir. Ancak kitaptaki atasözlerine eleştirel düşünme unsurları açısından bakıldığında zengin olduğu söylenebilir.

Sonuç ve tartışma

Atasözleri yoluyla binlerce kelime ile anlatılabilecek durumlar, sadece bir cümleyle anlatılabilmektedir. Bu nedenle okuma metinlerinde ve etkinliklerde atasözlerine yer vermek örtük kültür öğretiminin yanı sıra, öğrencinin ana dilinin en özlü ve veciz ifadelerini görmesini, zamanla da günlük konuşmasında kullanmasını sağlayacaktır. Bu yolla öğrencinin ifade becerisi geliştirilecek ve kültür aktarımı sağlanacaktır. Ortaokul Türkçe ders kitaplarına bakıldığında atasözlerinin bu işlev ve yararlarının göz önünde bulundurulmadığı anlaşılmaktadır.

Çalışmanın sonucunda, ders kitaplarındaki 44 farklı atasözünün tamamında eleştirel düşünme unsurunun bulunduğu belirlenmiştir. Türkçede 18.838 atasözü olduğu (Albayrak, 2009) göz önünde bulundurulduğunda kitaplardaki atasözü sayısının oldukça az olduğu görülmektedir. Yer verilen atasözü sayısının azlığının yanı sıra verilen atasözlerindeki eleştirel düşünce unsurları da zayıftır ve bu atasözleri, eleştirel düşünme basamaklarını yeterince temsil edememektedir. Atasözleri genelde bir cümleyle birçok duygu, düşünce ve durumu anlatma özelliğine sahiptir. Yani genellikle üst düzey ve çok yönlü düşünme becerisi gerektirir. Atasözlerinin kitaplardaki dağılımına bakıldığında ise bu duruma uygun olmayan bir şekilde sınıf seviyesi yükseldikçe atasözü sayısının azaldığı görülmektedir.

Bulgular incelendiğinde Türkçe ders kitaplarındaki atasözü sayısı az da olsa eleştirel düşünme unsurlarını taşıyan atasözlerinin yer aldığı görülmektedir. Demir (2006) tarafından yapılan çalışmada 5. sınıf öğrencilerinin eleştirel düşünme becerilerinin yüksek olduğu belirtilmiştir. Bu bakımdan her sınıf seviyesinde daha fazla sayıda atasözünden etkili bir şekilde faydalanmak mümkün iken bunun yapılmadığı söylenebilir. Özellikle 7 ve 8. sınıflardaki atasözlerinin eleştirel düşünme bakımından zayıflığı, olumsuz bir durum olarak düşünülmektedir. Çünkü eleştirel düşünme, ortaokuldaki her sınıfta yer verilmesi gereken bir beceridir, eleştirel düşünme becerileri sınıf seviyesine göre bir farklılık göstermezken (Özmutlu, Kaymak, Gürler ve Demir, 2014) Türkçe ders kitaplarındaki eleştirel düşünme unsuru taşıyan atasözleri sayısı sınıf bazında büyük farklılıklar göstermektedir. Eleştirel düşünme unsuru taşıyan atasözlerinin dağılımı literatürdeki bulgularla da çelişmektedir. Örneğin 7. sınıf Türkçe ders kitabında diğer sınıflara göre daha az atasözü yer almakta; Dolayısıyla daha az eleştirel düşünme unsuru yer almaktadır. Bunun yanında yapılan çalışmalarda 7. sınıf öğrencilerinin orta seviyede eleştirel düşünme yapabildikleri ortaya konmuştur (Demir ve Kan, 2017). Bu bağlamda bu sınıf seviyesinde öğrencilerin eleştirel düşünme becerilerinin çeşitli etkinliklerle geliştirilebileceği sonucuna ulaşılabilir.

Hâlihazırdaki ortaokul Türkçe ders kitaplarındaki atasözleri, eleştirel düşünmeyi günlük hayata taşımada ve pratik eleştirel düşünme becerisini geliştirmede öğrenciye bir katkı sağlamayacağı düşünülmektedir. Hâlbuki eleştirel düşünme becerilerinin geliştirilme zorunluluğu açıktır, Ersoy ve Başer (2011) tarafından yapılan çalışmada ortaokuldaki bütün sınıf seviyelerinde öğrencilerin eleştirel düşünme becerilerinin düşük olduğu ortaya konulmuştur. Bu noktadan hareketle ortaokul Türkçe ders kitaplarında atasözlerine hem metinlerde hem de etkinliklerde daha yer fazla verilmesi ve bu atasözlerinin eleştirel düşünme gibi üst düzey düşünme becerilerini edindirmede olabildiğince faydalanılması gerektiği söylenebilir. Böylece kültür aktarımı, örtük öğretim ve ana dili sevgisi kazandırma gibi işlevleri olan atasözlerinden daha verimli bir şekilde yararlanılabilecektir. Bu bağlamda atasözleri artık sadece kompozisyon ya da düşünce yazıları yazmak için kullanılmamalıdır. Çünkü atasözlerinde eleştirel düşünme unsurlarının tamamının yer aldığı net bir şekilde ortaya çıkmıştır. Öğrencilere eleştirel düşünme becerisi kazandırılırken atasözlerinden yararlanılarak verilmesi halinde, hem dil öğretimi hem de kültür öğretimi gerçekleşmiş olacaktır. Bununla birlikte 21. yüzyılın temel becerileri arasında yer alan eleştirel düşünme ve problem çözme becerilerinin geliştirilmesi son derece önemsenmektedir. Bundan dolayı da atasözleri ayrı bir önem taşımaktadır. Çünkü atasözleri sosyal yaşamın izlerini ve birikimini taşımaktadır. Sonuç olarak bu

beceriler verilirken kültürel kodlardan yararlanılarak eğitim ve öğretim gerçekleştirilmelidir. Kültürel kodları temsil eden unsurların başında da atasözleri gelmektedir. Dolayısıyla kültür aktarmanın yanında özellikle düşünme becerilerinin kazandırılmasında da etkin bir şekilde yararlanılabilir. Çünkü atasözlerinde eleştirel düşünme becerilerinin tüm aşamalarının etkin bir şekilde yer aldığı görülmektedir. Dolayısıyla atasözleri her sınıfa göre seviyelendirilerek Türkçe ve Sosyal Bilgiler dersi öğretim programlarının kazanımları arasında yer almalıdır.

Kaynaklar

- Adeyemi, S. B. (2012). Developing critical thinking skills in students: A mandate for higher education in Nigeria. *European Journal of Educational Research*. S.1, ss. 155-161.
- Albayrak, N. (2009). *Türkiye Türkçesinde atasözleri*. İstanbul: Kapı.
- Alkayış, M. F. (2009). Dini içerikli atasözleri üzerine. *e-Sosyal Bilimler Dergisi*. S. 8(27), ss. 287-292.
- Astleitner, H. (2002). Teaching critical thinking online. *Journal of instructional psychology*. No. 29 (2), pp. 53-76.
- Arewa, E. O. and Dundes, A. (1964). Proverbs and the ethnography of speaking folklore 1. *American Anthropologist*. No. 66 (6 Part 2), pp. 70-85.
- Aydın, S. (2013). Kültürel bir miras olarak atasözlerinin kullanımı üzerine Türkçe öğretmenlerinin görüşleri. *folklor/edebiyat*. S. 19 (75), ss. 173-192.
- Baş, B. (2002). Türkçe temel dil becerilerinin öğretiminde atasözlerinin kullanımı. *Pamukkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, S. 2 (12), ss. 60-68.
- Başgöz, İ. (2008). Atasözleri hakkında atasözleri ya da atasözlerinin toplumsal anlamı. *Millî Folklor*. S. 8 (70), ss. 85-91.
- Batur, Z. (2011). Atasözü ve deyimlerde kadın ve kadının sosyo-psikolojik özellikleri. *Turkish Studies-International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic-*, 6 (3), ss. 577-584.
- Batur, Z. ve Erkek, G. (2017). İlk ve ortaokul Türkçe kitapları: Atasözleri. *International Journal of Language Academy*. S. 5 (4), ss. 19-32.
- Batur, Z. ve Yavaşca, H. (2018). Dinle atasözünü oyna öğren özünü: Atasözü öğretimi. *ADEDER*, S. 3 (2), ss. 93-117.
- Bekiroğlu, (2014). Türkçe atasözlerinde iletişim olgusunun izleri ve sosyo-kültürel çıkarımları. *Millî Folklor*. 26 S.103, ss. 80-97.
- Bond, D. F. (1935). The law and lawyers in English proverbs. *American Bar Association Journal*. V. 21 (11), pp. 724-727.
- Bulut, M. (2013). Türkçe eğitimi ve öğretiminde dil ve kültür aktarımı aracı olarak atasözleri ve deyimlerin önemi. *Turkish Studies*. S. 8 (13), ss.559-575.
- Christensen, J. B. (1958). The role of proverbs in fanteculture. *Africa*. V. 28 (3),pp. 232-243.
- Çinemre, S. (2014). Türk atasözlerindeki dini ve ahlaki motiflerin eğitim-öğretim ortamında kullanılması. *Değerler Eğitimi Dergisi*. S. 12(27), ss. 99-122.
- Christensen, C. B. (1958). The role of proverbs in fante culture. *Africa: Journal of the International African Institute*. V. 28 (3), pp. 232-243.
- Dell, K. J. (2006). *The book of proverbs in social and theological context*. Cambridge: Cambridge University.

- Demir, M. K. (2006). İlköğretim dördüncü ve beşinci sınıf öğrencilerinin sosyal bilgiler derslerinde eleştirel düşünme düzeylerinin çeşitli değişkenler açısından incelenmesi. *Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi*. S. 26 (3), ss. 155-169.
- Demir, R. and Kan, M. O. (2017). 7. Sınıf öğrencilerinin eleştirel okuma becerileri. *Mersin University Journal of the Faculty of Education*. S. 13 (2), ss. 666-682.
- Duman, M. (2009). Sözlü kültür ürünlerimizde giyim motifi. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli*. S.49, ss. 225-235.
- Duman, M. (2012). Türk atasözlerinde “ölüm”. Prof. Dr. Fikret Türkmen Armağanı, İzmir: Ege Üniversitesi.
- Ersoy, E., Başer, N. (2009). İlköğretim ikinci kademedeki eleştirel düşünmenin yeri. *Adnan Menderes Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*. S. 2 (1), ss. 1-10.
- Facione, P. A. (1998). Critical thinking: What it is and why it counts. Retrieved June, Measured Reasons LLC, Hermosa Beach, CA.
- Facione, (2015). Critical thinking: What it is and why it counts. Measured Reasons LLC, Hermosa Beach, CA.
- Gant, M. and Smith, M. (2018). Quantifying assessment of undergraduate critical thinking. *Journal of College Teaching & Learning*. S. 15(1), ss. 27-38.
- Gibbs, R. W. and Beitel, D. (1995). What proverb understanding reveal about how people think. *Psychological Bulletin*, S. 118 (1), ss. 133.
- Gürel, E. ve Tat, M. (2012). Bir iletişim edimi olarak dinleme ve Türkçede bulunan dinleme temalı atasözleri ile deyimler üzerine bir içerik analizi. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*. ss. 276-297.
- Honeck, R. P. (2013). *A proverb in mind: The cognitive science of proverbial wisdom*. Londra: Psychology.
- Jiang, W. (2000). The relationship between culture and language. *ELT Journal*, S. 54 (4), ss. 328-334.
- Karakuş, U. ve Keçe, M. (2012). Türk atasözlerinde doğal çevre algısı ve çevre eğitimi açısından önemi. *ZfWT*. S. 4 (3), ss. 131-145.
- Karataş, Z. (2015). Sosyal bilimlerde nitel araştırma yöntemleri. *Manevi Temelli Sosyal Hizmet Araştırmaları Dergisi*. S. 1(1), ss. 62-80.
- Katz, A. N., and Ferretti, T. R. (2003). Reading proverbs in context: The role of explicit markers. *Discourse Processes*. S. 36 (1), ss. 19-46.
- Kim, L. S. (2003). Exploring the relationship between language, culture and identity. *GEMA Online Journal of Language Studies*. No. 3(2), pp.1-13.
- Lai, E. R. (2011). Critical thinking: A literature review. Financial Times Group and the Penguin Group.
- Martin, E. M. (2018). Teaching critical-thinking skills: A strategic-management class project. *Journal of Instructional Pedagogies*, V.21, pp.1-12.
- McKenna, J. F. (1974). The proverb in humanistic studies: language, literature and culture; the oryand classroom practice. *The French Review*. V. 48(2), pp. 377-391.
- MacKnight, C. B. (2000). Teaching critical thinking through online discussions. *Educause Quarterly*, S. 23 (4), ss. 38-41.
- McPeck, J. E. (2016). *Critical thinking and education*. Routledge.
- Mieder, W. (2004). *Proverbs: A handbook*. Greenwood Publishing Group.

- Mieder, W. (2010). American proverbs: An international, national, and global phenomenon. *Western Folklore*. Ss. 35-54.
- Mieder, W. (2007). The proof of the proverb is in the probing. *Folklore*, 7-52.
- Miri, B., David, B. C., and Uri, Z. (2007). Purposely teaching for the promotion of higher-order thinking skills: A case of critical thinking. *Research in Science Education*, 37 (4), 353-369.
- Obiechina, E. (1993). Narrative proverbs in the African novel. *Research in African Literatures*, 24(4), 123-140.
- Qing-fang, X. I. E. (2004). The innovative use of proverbs in advertising. English [J]. *Journal of PLA University of Foreign Languages*, S.5, ss. 3.
- Onan, B. (2011). Türk atasözlerinde dil farkındalığı ve işlevsel dil kullanımı. *Millî Folklor*, S. 23 (9), ss. 191-100.
- Özdemir, M. (2010). Nitel veri analizi: Sosyal bilimlerde yöntem bilim sorunsalı üzerine bir çalışma. *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, S. 11 (1), ss. 323-343.
- Özmutlu, P., Gürler, I., Kaymak, H., ve Demir, ö. (2014). Ortaokul öğrencilerinin eleştirel okuma becerilerinin çeşitli değişkenlere göre incelenmesi. *Electronic Turkish Studies*, S.9, ss.3.
- Ulutaş, M. ve Batur, Z. (2018). Sayıların atasözü ve deyimlere yükledikleri anlamlar. *International Journal of Languages' Education and Teaching*, 6 (3), 361-377.
- Paul, R., and Elder, L. (2005). Critical thinking competency standards. *Tomales, CA: Foundation for Critical Thinking*.
- Piaget, J. (2007). *Çocukta dil ve zihin gelişimi*. (S. E. Siyavuşgil, Çev.), Ankara: Palme.
- Saputri, A. C., Sajidan, Rinanto, Y., Afandi, ve Prasetyanti, N. M. (2019). Improving students' critical thinking skills in cell-metabolism learning using stimulating higher order thinking skills model. *International Journal of Instruction*, V. 12 (1), pp. 327-342.
- Schultz, B. E. (2019). How critical is critical thinking? Defense AT&L.
- Shahiditabar, M. ve Setayesh, K. (2015). A content-based analysis of humanity in Azerbaijani proverbs. *International Journal of Innovation and Research in Educational Sciences*, V. 2(5), pp. 425-427.
- Sherzer, J. (1987). A discourse-centered approach to language and culture, *American Anthropologist*. No. 89(2), pp. 295-309.
- Tay, B., Kurnaz, Ş. ve Taşdemir, M. (2010). The development of causality concept of primary school students in the instruction of social studies. *Elementary Education Online*, No. 9(1), pp. 241-255.
- Tekşan, K. (2012). Atasözlerinin dil bilgisi öğretiminde kullanılabilirliği. *Türk Bilimi Araştırmaları Dergisi*, S. XXXI, ss. 301-322.
- Ten Dam, G. and Volman, M. (2004). Critical thinking as a citizenship competence: Teaching strategies. *Learning and Instruction*, No. 14(4), pp. 359-379.
- Türkmen, S. (2009). Atasözleri ve deyimlerde yaşayan kişi adları. *Dil Araştırmaları Dergisi*, S.4, ss.101-119.
- Uekermann, J. Thoma, P., and Daum, I. (2008). Proverb interpretation changes in aging. *Brain and Cognition*, V. 67(1), pp. 51-57.
- Xin-wei, X. I. E. (2006). An analysis of Chinese proverb teaching in second language teaching [J]. *Language and Translation*, No. 4, pp. 0-20.
- Yankah, K. (1999). Atasözü. *Dilbilim Antropolojisi Dergisi*, S. 9 (1-2), ss. 205-207.
- Yılmaz, M. (2000). Türkçe atasözlerinde eğitim anlayışı. *A.Ü. Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, S.33, ss.137-145.

Elektronik kaynaklar

Türk Dil Kurumu (TDK). (2018). Atasözü ve deyimler çevrim içi sözlüğü. http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_atasozleri&view=atasozleri (08/11/2018 tarihinde erişildi.)



DOI: 10.22559/folklor.1053

folklor/edebiyat, cilt: 25, sayı: 100, 2019/4

Karagöz-Hacivat Oyunlarında Doğa İkilemi

Contradiction of Nature in Karagöz-Hacivat Plays

Zümre Gizem Yılmaz Karahan*

Öz

Geleneksel gölge oyunları insan-insan olmayan ve doğa-kültür ilişkilerini sorun-sallaştırmakta, hem Anadolu insanı ve fiziksel çevre arasındaki karşılıklı bağılılığı hem de bu tür maddesel ilişkilerin nasıl doğa üzerinde güç ve kontrol sağlama-yaya bağlı olduğunu göstermektedir. Böylece Anadolu kültüründeki gölge tiyatrosu insan davranışlarındaki doğa ikilemini sahneye taşır. Gölge oyunları (Karagöz-Hacivat oyunları) doğayı ve maddesel varlıkları ironik bir biçimde hem insanlığa katkıda bulunan sezgili hem de sosyal sınırların ortadan kalktığı ve kaosun ve yasa dışı işlerin döndüğü uğursuz ve lanetli varlıklar olarak iki şekilde tasvir eder. Bu sebepten, verimli olması gereken 'doğal' bir çevre insanların korktuğu ve nefret ettiği endişe veren bir yere dönüşür. Benzer bir şekilde, çoğu gölge oyununda, fiziksel çevreler ve doğa medeni sistemin 'uyumlu' düzenini tehdit eden hain varlıkların mesken tuttuğu yerlermiş gibi anlatılır. Bu çerçevede, bu çalışma doğaya hem olumlu hem olumsuz anlamlar veren ve tehdit edici roller biçen bazı Karagöz oyunlarını inceleyecektir.

Anahtar sözcükler: *geleneksel gölge tiyatrosu, Karagöz, Hacivat, hayal sahnesi, doğa*

Abstract

Traditional shadow plays problematize human-nonhuman and nature-culture relations, revealing both the interconnectedness between Anatolian people with

* Dr. Öğr. Üyesi., Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, Yabancı Diller Fakültesi, İngiliz Dili ve Edebiyatı Bölümü. zumregizem.yilmaz@asbu.edu.tr. ORCID ID /0000-0003-3148-2447.

the physical environment and the ways in which such material entanglements are contingent on an ethics of power and control over the natural world. In this way, shadow theatre in Anatolian culture dramatizes a contradiction in human attitudes towards nature. Shadow plays (Karagöz-Hacivat plays) ironically portray nature and material beings both as sentient beings that contribute to the human realm and as ill-omened and malicious environments suitable for chaos and outlaws where social boundaries vanish. Therefore, a 'natural' environment which is supposed to be fertile turns into a threatening place feared and hated by human beings. Likewise, in many shadow plays, natural environments are home to venomous beings menacing the 'harmonious' order of the civilized system. Within this framework, this study will examine some Karagöz plays attributing both positive and negative connotations and assigning threatening roles to nature.

Keywords: *traditional shadow theatre, Karagöz, Hacivat, dream stage, nature*

Törenselle dramatik performanslardan ve köy seyirlik oyunlarından gelişen gölge oyunu, Türk kültüründe önemli bir yere sahip olmuş ve kültürel izini yüzyıllardır koruyabilmiştir. Geleneksel gölge oyununun ana karakterleri Karagöz ve Hacivat arasındaki atışmalar kültürel öğelerin çözümlenmesi işlevi görmüş, toplumsal hayatta karşılaşılan bütün tipleri farklı kültürel bağlamlar çerçevesinde, karışık ilişkileri, yanlış anlaşılmalara, saflıkları ve kavgalarıyla karikatürize ederek perdeye taşımıştır. Karagöz üzerine eserleriyle bilinen ünlü Türk mimar ve ressam Nuri Abaç'ın (1926-2008) da bir söyleşisinde vurguladığı gibi, "Karagöz'ün yüzyıllarca toplumumuzun aynası niteliği taşıdığını, bu toplumun özlemlerini, duygularını, isteklerini yansıttığını biliyoruz. O toplumun bir uzantısı olan çağdaş toplumumuzda da belki değişikliğe uğramış, ancak özü aynı kalmış özlemler, duygular daima var olmuştur" (aktr. Arda, 2016: 13). Kültürel olarak derin bir sanat anlayışını sahneye yansıtan Karagöz oyunlarında halkın doğayla olan ilişkisi de farklı olay örgüleri içinde verilmektedir. Oyunlarda tasvir edilen doğa-insan ilişkisi, söylemsel oluşumlar çerçevesinde insanın doğaya ve maddesel oluşumlara yaklaşımındaki ikilemi açıkça göstermektedir. Çoğu gölge oyununda, doğa nefreti ve korkusu içinde hareket eden Karagöz doğaya zarar verdiği için cezalandırılır ve böylece doğa sevgisinin ne kadar önemli olduğu aşılabilir olur. Fakat aslında doğa kendine zarar veren Karagöz'ü yine kendisi cezalandırdığı için, bu oyunlar Simon C. Estok tarafından kuramsallaştırılan ekofobik algıda var olan korku verici ve kötülöklere sebep olan Doğa¹ imgesini beslemekte, neticede de doğa ikilemi ortaya çıkarmaktadır. Bu anlam karışıklığı, ekofobi (doğa korkusu ve nefreti) ve biofilinin (doğa sevgisi)² insan davranışlarında aynı anda var olduğunu göstermekle kalmaz aynı zamanda insanlığın doğayla anlamsal çekişmesini de gözler önüne serer.

Oyunculardaki bu doğa ikilemi çerçevesindeki anlamsal karışıklığı ele almadan önce, Türk toplumu için önemli bir kültürel miras olan Karagöz-Hacivat oyunlarının kökeninden bahsetmek gerekir. Meşhur Osmanlı seyahat yazarı Evliya Çelebi (1611-1682) geleneksel gölge oyunlarında kurgusallaştırılmış iki karakterin aslında gerçek insanlar olduğunu yazar: "Hacı Ayvad ki, Bursalı Hacı İvaz'dır, Selçuklular zamanında (Yorkça Halil) adıyla anılır" (1969: 322) ve Bursa'dan Mekke'ye mesajlar taşıyan bir elçidir. Aynı şekilde, Sofyozlu Karagöz Bâli Çelebi olarak bilinen Karagöz de "İstanbul tekfuru Konstantin'in postacısı idi" (1969: 322) diye belirtir Evliya Çelebi. Dahası, "Tekfur Konstantin [elçisini] yılda bir kere (Alâaddin Selçukî) ye gönderdiği vakit Hacivad ve Karagözün birbirleriyle konuşmaları[nın] o zamanın

hünerlileri[ne]” (1969: 322) ilham verdiğinin altını çizerek geleneksel gölge oyununun bu iki kişiden ortaya çıktığını söyler. Bu konuya dair farklı bir kaynak veren Metin And ise bu iki kişinin Sultan Orhan’ın (1326-1359) döneminde yaşadığını iddia eder. And, bir mason olan Hacivat ve bir demir ustası olan Karagöz arasındaki nüktedar konuşmanın bir cami inşaatını engellediğini, Sultan’ın bu duruma sinirlenmesi neticesinde ikisini de boynundan astırıldığını ve daha sonra pişmanlık duyan Sultan’ı tesselli etmek amacıyla da Şeyh Küsteri’nin bu iki adamı onurlandırmak için bir kukla/gölge gösterisi düzenlediğini (And, 1975: 32)³ yazar. Bu sebeple Şeyh Küsteri gölge oyununun babası, sahne ise *Şeyh Küsteri Meydanı* olarak anılır (And, 1975: 34). Evliya Çelebi ise gölge oyunu ustaları olarak başka isimlere dikkat çeker: “Farisî, Arabî bilirdi, musikişinas idi ki, ilm-i edvârın Farabî’si idi. Şehbaz, ta’lik yazısından hattat, beste sahibi idi. Nice sergüzeşt sahibi, levend, fişenkbaz, velhasıl Cemşid gibi bin hünerli bir kimse ... Şeyh Şâzelî’den sonra gölge oyununa şöhret veren budur. Gölge hayali perdesi içinde bir küçük perde daha kurup, gayet ince tasvirlerle gölge oynatmak onun icadı idi” (1969: 321).

Karagöz ve Hacivat’ın gerçek kişiler olup olmadığına dair efsaneler çok çeşitli olmakla beraber hepsinde ortak olan nokta Hacivat’ın toplumun bilgili ve eğitilmiş kesimini temsil ederken Karagöz’ün cahil ve eğitimsiz halkı temsil ettiğidir: “Karagöz, halkın ve onun kültürünün temsilcisi oluyor. Hacivat ise, lonca tarikat öğretilerinden geçmiş Dîvan Edebiyatı’nı, Osmanlı musikisini ve törelerini iyi bilen bir aydın tipini çizmektedir” (Öngören, 1983: 65). Hacivat ve Karagöz’ün bu karşıtlıkla temsil ettiği “eğitilmiş burjuva sınıfıyla eğitimsiz alt sınıf arasındaki” (Miller, 2013: 4) farka işaret eder. Zaten, sahnedeki komik etkiyi sağlayan bu farktan doğan yanlış anlaşılmalardır. Çünkü bütün oyunlarda “Karagöz saf ve temiz halk şahsiyetiyle [saray çevresini tanıyan ve medrese eğitimi aldığından dolayı Arapça ve Farsça kelimeleeri konuşmaları içine serpiştiren] Hacivat’ın tuntuaraklı sözlerini anlamayarak alay konusu olur” (Akin, 2013: 37). Gölge tiyatrosunun Osmanlı Devleti döneminde halk arasında bu kadar popüler olması da bu karşıt sınıfların komik tiplere kaynaklanmaktadır. Karagöz oyunları halkın her kesimini sahneye taşır. Nitekim Çelebi, Tuzsuz Deli Bekir, Bebe Ruhi, Cadı Kadın Bok Ana, Hermofrodit, Çerkes, Türk, Arap, Yahudi, Ermeni, Acem, Kürt vb. gibi farklı ırklardan, dillerden ve dinlerden bol çeşitli karakter temsili olması da bu oyunların kültürel olarak bütün insan topluluklarını gölgesinde yansıtmaya amacını kanıtlar niteliktedir.

Resmi olarak 2009 yılında UNESCO’nun kültürel miras kapsamında kabul edilen geleneksel gölge oyunları günümüzde Türk kültürüne özgü olarak değerlendirilir. Fakat gölge oyununun ilk örneklerinin Çin’de M.Ö. 100 yılında “İmparator Wu’nun hükümlerliği döneminde çıktığı” (Nutku, 1985: 119) ve “Çayanatka denilen gölge oyununun ‘edebi biçimi’nin ilk örneği[nin] 13. yüzyılda, Subhata’nın *Dutangada (Angada Elçi)* adlı” (Nutku, 1985: 111) eseri ile Hindistan’da çıktığı bilinmektedir. Dolayısıyla Türk gölge oyununun bu örneklerden türemiş olması muhtemeldir. Geleneksel Karagöz oyunlarının kökenine dair bir diğer düşünce ise I. Sultan Selim’in hükümlerliği esnasında (1512-1520) gölge oyununun Mısır’dan öğrenildiğine dikkat çeker. Emri üzerine son Memlük Sultanının asılmasıyla ilgili bir gölge oyunu izleyen I. Selim’in bu performanstan çok etkilendiği, bu olaya şahit olduğunu *Tarih-i Mısır* kitabında yazan Muhammed İbn Ahmet İbn İyas tarafından anlatılmaktadır (And, 1975: 25). Bütün bu kültürel etkileşimlerin geleneksel Türk gölge oyununa etkisi yadsınamaz. Fakat gölge oyunundan çok önceleri Anadolu’da var olan törensel performanslar, köy seyirlik oyunları ve kukla oyunlarının geleneksel gölge oyununun gelişimindeki etkisi de büyüktür.

Metin And'ın da belirttiği gibi, “Karagöz Türk kültürünün, yani Türk şiirinin, minyatür sanatının, müziğinin, gelenek göreneklerinin ve sözlü edebiyatın, bir kesişim noktasıdır. O halde, bütün bu öğeler 16. yüzyılın ilk yıllarında birbiri içine birleşerek günümüzün Karagöz oyunlarını ortaya çıkarmıştır” (1999: 41). Dolayısıyla, Türk kültürünün Karagöz oyunlarını özgün kılmakta ve kültürel miras haline getirmekte etkisi hafife alınamaz.

Diğer bir yandan, gölge oyunu performanslarının İslâm inancının temelinde olduğuna dair kayıtlar da vardır. Sözlü geleneğin ürünü olan Karagöz oyunlarını derleyen Cevdet Kudret'in vurguladığı gibi, “İslâm dünyasında, bu oyuna *hayâl-el-zill* (*hayâl-i zil*) [=gölge hayali], *zill-ell-hayâl* (*zill-i hayâl*) [=hayal gölgesi], *hayâl-el-sitâre* [=perde hayali] vb. adlar verilmiştir” (2004: 9). Gölge oyunu geleneğinin İslâm felsefesindeki yerini açıklayan Kudret, 11. yüzyıldan beri “İbn Hazm (994-1064?), İmam Gazzalî (1058-1111), Muhiddin-i Arabî (1165-1240), İbnülfâris (1182-1235) vb. gibi kelâmcı ve tasavvufçuların ... hayal sahnesi[ni] evrene, insanlar ve bütün varlıklar[ı da], perdedeki geçici hayallere” benzeten eserler ürettiğini; dahası “oyundaki hayaller nasıl perde arkasındaki bir sanatçı tarafından oynatılıyorsa, evrendeki varlıkları da görünmeyen bir yaratıcının” (2004: 9-10) hareket ettirdiği anlayışının bu eserlerde izlenebildiğini anlatmaktadır. Bu anlayış gölge oyunundaki gölgelerin daha büyük bir evrenin adeta bir kopyası olması bakımından Platon'un İdea Dünyasının asıl dünya, yaşadığımız geçici dünyanın da aslın kopyası olduğunu anlattığı Mağara Alegorisini⁴ anlayışıyla paralellik göstermektedir.

İslâm felsefesinde isimlendirildiği gibi bu hayal perdesi illüzyonuna, “tercihen Mısır pamuğundan yapılmış beyaz yarı şeffaf bir perdeyi tutan çerçeveye” (And, 1975: 42) seyircinin gölge oyunundan ayrılması neticesinde ulaşılır. Gölge oyununun uygulayıcısı olan sanatçı hayalî ya da hayalbaz olarak da bilinir (Güven, 2008: 79). Hayalbaz Karagöz oyununun hem yönetmeni, hem yazarı, hem de oyuncusu olur ve bütün rollere girip kuklaları çerçeveye doğru tutarak sahnenin arkasında ışık kaynağı olarak kullanılan kandil yardımıyla kuklaların gölgelerini kumaşa yansıtır (Şekil 1'de olduğu gibi). Renkli silüetler halinde olan ve hayvan derilerinin hassas bir kurutma, düzeltme ve cilalama sürecinden geçmiş hali olan iki boyutlu kuklalara yerleştirilen kontrol panelleri yardımıyla da gölge oyuncusu bu kuklaları rahatlıkla oynatır. İçerik olarak, Karagöz oyunları *Mukaddeme* (giriş), *Muhavere* (diyalog), *ara muhaveresi*, *Fasıl* (ana konu) ve küçük bir kapanış notundan oluşur (And, 1975: 44). Giriş bölümünde (*Mukaddeme*) Hacivat perde gazeli adı verilen bir şarkıyı söyleyerek sahneye girer ve bir eğlence ya da arkadaş arayışı içinde olduğunu dile getirir. Karagöz bu şarkıya penceresinden cevap verir ve genellikle Hacivat'ın kullandığı yabancı kelimeleri yanlış anlamasından dolayı aşağıya inerek Hacivat'a vurmaya başlar. Bu girişten sonra Hacivat ve Karagöz arasında kelime oyunları, bilmeceler ve nükteli tartışmalarla dolu bir konuşma başlar, buna da *muhavere* denir. *Fasıl* bölümünde oyunun ana konusu işlenir ve oyun Karagöz'ün bir sonraki oyunun yeri ve konusu hakkında bilgilendirmesiyle biter.



Şekil 1. Karagöz ve Hacivat, Yazar tarafından fotoğraflanmıştır. Ankara/ Türkiye. 5 Mayıs 2019.

Oyun başlamadan önce ise *göstermelik* adı verilen bir sahne süsü perdeye yansıtılır. Seyirciye oyunun konusuyla ilgili bir fikir vermek, “henüz oyunu seyretmeye hazırlanmamış seyirciyi oyunun gerçeğine hazırlamak, onu oyunun yanılısına havasına sokmak, onda geciktirim ve merak uyandırmak” (And, 2012: 45-46) amacıyla yansıtılan *göstermelik*, tef ve nareke sesleri eşliğinde (Babadoğan, 2013: 69) yavaşça perdeden çekilir. Karagöz oyunlarının çoğunda gözlemlenen doğa ikilemi *göstermelik* figürlerinde de görülmektedir. Örneğin, farklı hayvan parçalarından oluşan hayvan figürlerinin sahneye *göstermelik* olarak yansıtılması her bir canlının birbiri ve çevresi üzerinde eyleyici etkilerinin olduğunun altını çizer niteliktedir (Şekil 2). Eyleyici etkiden kasıt, yüzyıllardır süregelen söylemler çerçevesinde var olmayı değil de bilmeyi ön planda tutan ve maddesel oluşumları göz ardı eden insanların insan olmayan tüm varlıkları var olma statüsünden mahrum bırakmasına karşı çıkmaktır. Yeni maddecilik, ekoeleşitiri ve posthümanizm gibi yeni felsefî akımlarda ve kadim öğretilerde önemle vurgulandığı gibi, maddesel ve element oluşumlarının insan hayatı üzerindeki etkisinin vurgulanması amacıyla günümüzde eyleyicilik kelimesi insan söylemlerinden maddesel oluşumlara (hayvanlar, bitkiler, cansız varlıklar, karbon bazlı oluşumlar vb.) bütün varlıkları kapsayacak şekilde kullanılmaktadır.⁵ Dolayısıyla, yeni bir insan tanımı yapan ve Descartes’in temellerini attığı Kartezyen Dualizmini eleştiren günümüz felsefî tartışmaları ışığında insan ve insan olmayan, madde ve söylem arasındaki ikili karşıtlıkların, Karagöz oyunlarına bu şekilde yansması önemlidir. Fakat aynı şekilde canlıların bileşimi olarak yansıtılan farklı *göstermelik*ler bu maddesel etkileşimin insanlığa zarar verir nitelikte olduğuna işaret eder. Mesela farklı insan ve hayvan kafalarından oluşan bir cin tasviri (Şekil 3) bu karşılıklı maddesel etkileşim neticesinde insanların başına farklı musubetler açılacağı ve lanetlerle karşılaacağı mesajını vermektedir. Akıl ve ruh bakımından birçok söylemde üstün kabul edilen insanın kendini eyleyicilik potansiyeli bakımından insan olmayan varlıklarla bir tutması sanki insanlığın sonunu getirecekmiş algısı oluşturur.



Şekil 2: Göstermelik – Deve, Bileşik Figür, Metin And’ın Karagöz: Turkish Shadow Theatre kitabından alınmıştır.



Şekil 3: Göstermelik – Cin, Bileşik Figür, Metin And'ın Karagöz: Turkish Shadow Theatre kitabından alınmıştır.

Bu doğa ikilemi *göstermelik*lerin yanı sıra, oyunlarda da kendini göstermektedir. Özellikle çoğu Karagöz oyununda karşılaştığımız insan-hayvan dönüşümünde bu ikilemi gözlemlemekteyiz. Örneğin, *Cazular* oyununda iki âşık arasındaki tartışma sonucunda aşıklar cadı analarına gidip diğer âşığı bir hayvan formuna dönüştürmesi için büyü yapmaya ikna eder. Eşeğe dönüşen kadın âşığı gören Karagöz, üzerine binip eşek-kadını sürmeye başlar. Bunun üzerine cadı ana Karagöz'ü cezalandırır ve onu da bir eşeğe çevirir. Büyü yaparak Karagöz'ü bu durumdan kurtarmaya çalışan Hacivat ise bir keçiye dönüşür. İkisi de yarı hayvan yarı insan durumdayken Karagöz ve Hacivat'ın karşılıklı atışmaları, aralarındaki sosyal farkı vurgulamakta ve bu insan-hayvan dönüşümü kültürel farkların gösterilmesi için bir alegori niteliği taşımaktadır. Ayrıca, eşek Karagöz ve keçi Hacivat, insanların söylesel ve kültürel olarak insan olmayan varlıkları nasıl tahakküm altına almaya çalıştığını da nükteli bir şekilde dile getirirler:

HACİVAT: Çok şükür, yine ben makbul bir hayvan oldum, senin gibi eşek olmadım ya! Kendini düşün! Yarın bir eşekçi eline düşersen, sabah namazı sokağa çıkıp akşam ezanlarına kadar taş, tuğla, kiremit, kereste taşımaktan anan ağlar; hem de eşekçilerden akşamlara kadar yediğin dayakların hadd ü hesâbı yok! Akşam olunca bir kuru arpa, yarı aç yarı tok, hurlaya hurlaya geberir gidersin vesselâm! ... Ben de ölürüm ama, zevk ü safâ ile vaktimi geçirir yaşarım. Benim yaşamam senin hayatına benzer mi, a budala? Ben keçi meraklısı bir beyzâdenin eline geçerim; beni güzel güzel hamama götürüp yıkarlar; tüylerimi, sakalımı temizce tararlar; fıstık üzümle beslerler. Yaz gelince Boğaziçlerine giderler, beni cânım o züm-rüt çayırlarda otlatırlar; velhâsıl, vaktim zevk ü safâ ile geçer vesselâm! (Kudret, 2004: 301).

Hayvanların sadece insan egemenliğine hizmet ettiğinde değerli olduğunu gösteren bu diyalog, insanların akıl sahibi olmadıklarını düşündüklerinden dolayı kendilerinden daha değerli olarak gördükleri hayvanlara karşı tutumunu da gözler önüne sermektedir. Konuşmanın devamında, Karagöz'ün keçi Hacivat'ın hayalî sonunu tasvir etmesi, hayvanların sadece birer et parçası olarak değer kazandıkları, dolayısıyla yine kendi içsel değerlerinden ziyade insan boyunduruğu altında kategorilere sığdırılan tanımlamalarla bahsedildiğini göstermektedir:

KARAGÖZ: Tulumlar gibi yağlanıyorsun, semizlikten günden güne vücuduna bir gevşeklik gelmeye başlayınca tabii yemeden, yemiştan kesilirsin, artık bol bol uykuya düşersin. ... “-Bey baba, benim keçime bir şey olmuş, yerinden hiç kalkmıyor, hem bana tos vuruyor!” der demez zaten büyük bey de seni kesmek için bir bahane aramakta olur, zirâ haddinden ziyâde yağlandığını bey de bildiğinden, “-Dur oğlum, bakalım, keçi galiba hastalanmış olmalı!” Beyefendi resmen bir kere yanına gelir, bakar, “-Bizim aşçı Veli Ağayı aman çabuk çağırınız, keçi ölüyor; amanın bıçak yetiştirin!” Bir telaş!... Aşçı Veli, elinde bir bıçakla koşar gelir. Efendi, “-Aman aşçıbaşı, keçi ölüyor! Ne dersin? Ayaklarını bağlamaya bak! Çabuk, âhret postası gitmeden yetiştir!” der demez, aşçı Veli Ağa senin gırtlığına bıçağı bastığı gibi âhirete cicos! (Kudret, 2004: 302).

Bu oyun insanların hayvanlara yaklaşımındaki insan merkezci bakış açısını yansıtmaktadır. Bu bakış açısına göre, insan dilini kullanıp insan koşullarıyla hareket edebilen canlıların – ki bunlar sadece insanlardır⁶ – eyleycilik özellikleri kabul edilirken insan dilini iletişim aracı olarak kullanmayıp insan oluşumundan farklı oluşumlar sergileyen diğer canlı ve cansız varlıkların eyleycilikleri inkâr edilmiştir. Bu durum da “dil kullanımını, akıllılığın varlığını kanıtlayan tek gösterge konumuna” (Cavaliere 44) indirgeyen söylemsel oluşumların bir ürünüdür. Ayrıca, insan merkezli bakış açısı çerçevesinde, insan olmayan varlıkların çevresi ve diğer organizmalar üzerinde değişim gerçekleştirebilecek fail ve aktör canlılar olmaları fikri, insanların tek fail ve uğruna koskoca evren yaratılan üstün konumlarını zedeleyeceğinden, hiç tartışmaya açılmayan bir konu olmuştur. Bu bilgilerin ışığında, *Cazular* ilk bakışta, ele aldığı konu bakımından, insan ve insan olmayan bedenlerin maddesel bütünlüğüne dikkat çekiyormuş gibi görünse de insan tahakkümünü doğrudan sergilediğinden, oyunun ekofobik bir algıyı tasvir ettiği söylenebilir. Estok'un son kitabı *The Ecophobia Hypothesis*'de (Ekofobi Hipotezi) tanımladığı gibi, ekofobi “doğaya karşı modern dünyanın mantıksız ve yersiz korkusudur” (2018: 1). Bu kuram çerçevesinde, insan, sonuçlarını tahmin edemeyeceği için, kontrol altına alamadığı doğal oluşumlardan ve canlılardan korkmaya ve nefret etmeye meyillidir. Bu sebeple, açıklanamayan birçok doğal olay hâlâ doğanın kını ya da gizemli intikamı olarak isimlendirilir. Oyunda, ekofobinin açık göstergesi, hayvanların insan kontrolü altına alınma çabası ve insan tahakkümünün ancak tam kontrol sağlandığında–mesela keçi Hacivat kesilip et olarak tüketildiğinde – başarılı olacaktır. İnsan bedeni hayvansal oluşumun bir parçası olduğunda fail olarak eyleyciliği kullanamamaktadır. Fail eyleycilik ancak hayvanlar üzerinde tam kontrol sağlandığında mümkündür.

Farklı Karagöz oyunlarında da benzer ekofobik tasvirleri görebiliyoruz. Karagöz'ün merkebinin (eşeginin) ölmesi ve cesedin artık hangi işe yarayacağıyla ilgili yaşadığı karışıklık pek çok Karagöz oyununda karşımıza çıkan sahnelerden biridir. *Bahçe* oyununda, Karagöz ölmüş merkebin bedenini nasıl kullanacağıyla ilgili denemeler yapar:

KARAGÖZ: Merkep ellerini açmış dua ediyor. Ulan, ben bunu ne yapayım? Şimdi iyi aklıma geldi. (Baş aşağı kor.) Kışın üstüne bir yorgan, tandır olur. Yemek yediğimiz vakit üstüne siniyi koy, iskemlelik eder. (Eline alır.) Ulan, dürbünlük de edecek! (Dürbün gibi bakar.) Bak, nereleri gözüktüyor, seyr eyle gözüm! “– Burası neresi?” dersen, Kâğıthane! Bak kayıklara, ne kadar kalabalık! – Ben bunu eve götürüyem de pastırma yaparım, kışın yeriz. (Evine gelir.) (Kudret, 2004: 143-44).

Benzer bir şekilde, *Ferhat ile Şirin* oyununda bir yılan Karagöz’e ve merkebe doğru yaklaşıp merkebin ona borçlu olduğunu söyler. Yakın temas kurduğunda ise merkebin kafasını parçalayıp onu öldürür. Artık Karagöz’ün hiçbir işine yaramayacak olan merkeple ilgili Karagöz şunları söyler:

KARAGÖZ: Eyvah!. Zırltı eşeğimin kafasını götürmüş, ben şimdi bunu ne yapayım (Eşeği arkası üstü çevirir.) Böyle güzel koltuk sandalyesi olur. (Eşeğin boynunu yukarı, altını yere koyar.) Buradan su doldur, aşağıdan al.. (Eşeği kaldırır, kuyruk tarafını gözüne doğru tutar.) Oldu, bir dürbün buradan bak, dünyayı seyret.. (Eşeği dört ayağı üstüne bırakır.) Oldu, bir kumar masası olmaz olmaz be!. Bunu alır eve götürürüm, tuzlar kuruturum, pastırmasını yapar kışın yerim.. (Sevilen, 1969: 363).

Her defasında eşekten pastırma yapacağını söyleyen Karagöz, seyircinin yalnızca besin kaynağı ya da taşıma işlerinde yardımcı olarak gördüğü hayvanlara karşı tutumunu sorgulamasını sağlamaktadır.

İnsan olmayan varlıklara yönelik bu tahakküme dayalı hareketlerin altında o varlığı kontrol edememe korkusu ve akabinde gelen kızgınlık ve nefret yatmaktadır. Bu ekofobik algı, insan olmayan canlılarla insanların bir ahenk içinde yaşadığını ve doğa ve kültürün aslında beraber geliştiğini ele alıyormuş gibi görünen Karagöz oyunlarının pek çoğunda görülmektedir. Yukarıda bahsedilen oyunun yanı sıra, başka bir örnek de *Balık*’dır. *Balık* oyununda, devasa canavar bir balık, akşam yemeği için balık tutmaya giden Karagöz’e dadanır ve onu avlamaya çalışır. Tabir-i caizse ava giderken avlanan Karagöz, yakalamış olduğu her balığı korkudan canavara verir. Elinde balık kalmayan Karagöz’e sinirlenen canavar balık Karagöz’ün teknesini alabora eder. Bu oyunun devamı niteliği taşıyan ve aynı hikâyeyi devam ettiren *Balıkçılar*’da ise Karagöz ilk önce bir denizkızını avlar. Denizkızı, onu geri bırakması için Karagöz’e yalvarır:

DENİZ KIZI: Aman balıkçı canım balıkçı, yavaş yavaş ye beni! Zalim kardeşlerin, yaktı yaktı beni.

KARAGÖZ: Vay vay, kismetin böylesi her zaman karşıma gelmez. Gel bakalım derya kuzusu! (Deniz kızını sandala çeker.)

DENİZ KIZI: Canım balıkçı, kuzum balıkçı kıyma bana!

KARAGÖZ: Şey ben sana kıyamama ama, evde bana kıyan olur. Bunun üstü iyi velâkın altı bana yaramaz.

DENİZ KIZI: Saltver gideyim. Sana kardeşlerimden birini göndereyim (Kudret, 2004: 210).

Acıdığı için denizkızını denize salan Karagöz, daha sonra bir ayıbalığını yakalamaya çalışır. Adı dolayısıyla bu ayının nasıl bir balık olduğunu anlayamayan Karagöz, tipik ke-lime oyunlarıyla gölge sahnesinde komik bir etki yaratır: “Demek ayı ile balık birleşmiş.

Olmuş ayı balığı..” (Kudret, 2004: 211). Balığın genetik oluşumuyla ilgili alaycı bir şekilde konuşup su canlılarını kızdıran Karagöz, ayıbalığını teknesine çekmeye çalışınca tekne yana devrilir; dolayısıyla, Karagöz balığı denize geri bırakmak zorunda kalır. Ayıbalığından sonra bir yengeçle karşılaşan Karagöz, kardeşlerini avlamaya çalıştığı için ondan intikam alacağını söyleyen yengeçle de alay eder: “Ulan ne soysuz sülâlesiniz. Ananızın da babanızın da şarap çanağına kusayım” (Kudret, 2004: 211). Bu lafın üzerine yengeç Karagöz’ün elini ısırıp denize döner. Daha sonra, Karagöz bir kılıç balığını avlamaya çalışırken, kılıç Karagöz’ün burnuna batar ve kılıç balığı acı çeken Karagöz’ün elinden kurtularak denize döner. Deniz canlılarıyla bu kadar yakın etkileşimden sonra, son olarak canavar balık tekrar görünür:

KARAGÖZ: Eyvahlar olsun, balıkların Ağa babası geldi. Ben seni istemedim, kış kış kış!

CANAVAR: Ey Karagöz, ölümlerden ölüm beğen! ... Seni lokma lokma mı yoksa bütünü olarak mı yutayım?

KARAGÖZ: Ben de senin gırtlığında altı ay oturup, bir kurus icar vermem.

CANAVAR: Çabuk karar ver! İnsan böyle eski bir gövde için nazlanır mı?

KARAGÖZ: Ulan, eski püskü; ben onu tam yetmiş senedir taşıyorum.

CANAVAR: Hem seni birçok illetten kurtarırım. Baş ağrısı, karın ağrısı, kulak ağrısı, mayasıl...

KARAGÖZ: Ulan çok gevezelik ettin. Defol git! (Karagöz kürekle vurur.)

(Canavar hücumu geçer ve teknenin yarısını yutar.) (Kudret, 2004: 211-12)

Bu oyun doğaya, insan olmayan canlılara ve insanın varoluşsal olarak maddesel bir uzantısı olan bedene karşı duyulan mantıksız korku ve nefreti sergilemektedir. İnsanın doğaya karşı tutumundaki ikilemi de gösteren oyun, ekofobi/biyofili sorunsalına işaret etmektedir. Nitekim oyunda deniz ve deniz canlıları üzerinde tam tahakküm kurmayı hedefleyen Karagöz’ün cezalandırılması insanın kendini doğadan ve maddesel oluşumlardan soyutlayıp söylemler üreterek doğayı tahakküm altına alma çabalarının nafîle olduğunu, insanın ancak doğayla iç içe var olabileceğini gösterir. Diğer bir yandan, bu cezanın insan egemenliğine meydan okuyan deniz canlılarından canavar balık şeklinde gelmesi, korku salan doğa imgesini beslemekte, böylece ekofobik algıyı güçlendirmektedir. Karagöz, onun varlığını tehdit eden canavar balıktan sadece evine sığındığında kurtulabilir. Bu bağlamda *Balıkçılar* doğayı insan düzenini tehdit eden bir güçmüş gibi resmeder. Canavar balık gibi gizemli ve kindar oluşumların doğayla eşleştirilmesi neticesinde kültür ve doğa arasındaki oluşturulmuş fark daha da belli olur. Estok’un da vurguladığı gibi “canavarlık yazını ekofobinin anlatısıdır ki bu da insan gücü ve disiplinine muhtaç doğanın tahmin edilemez eyleyciliğinin” (2018: 124) var olduğu görüşünü destekler. Neticede Karagöz’ün üstünlük sağlayamamasının sebebi kendi eyleyciliğinin yetersiz olması değil, gizemli ve felaket getiren doğanın sürekli insanlığı yok etme çabasıyla hareket etmesidir. Doğa sanki insan eli değdiğinde ehlileşen bir yaratılmış gibi algılanır. Bu oyunda balıklara insan eli değmediğinden vahşi ve medeniyet dışı canlılar gibi davranılır. Bu ekofobik algı, Karagöz’ün sarsılan aktör ve fail rolünün tekrar yerine oturması için elzemdir. Çünkü Karagöz’ün başarısız olmasının tek nedeni kontrol altına alınamayan doğanın tahmin edilemez olmasıdır. Sınırlı insan bilgisi içinde ölçülemeyen doğa, insanlık için hep bir son hazırlıyormuş gibi algılanır. Doğanın bu kinini engellemek için insanlar vahşi doğayı kontrolleri altına almaya çalışır. Halbuki “ne kadar çok doğayı

kontrol altına alıyormuş gibi görünsek de, doğa üzerinde o kadar az söz sahibi oluyoruz” (Estok, 2011: 5). Aslında, insan ne kadar çok doğayı kontrol altına almaya çalışırsa, verdiği zarar da o kadar fazla olur.

Bu tarz bir doğa ikilemi sunan diğer bir oyun ise *Kanlı Kavak*’tır. Bu oyunda, halk meydanaındaki Kanlı Kavak, medeni düzeni tehdit eden zararlı varlıkların mesken tuttuğu bir yerdir. Hacivat’ın da söylediği gibi, şeytanî bir cin tarafından korunan bu kavak büyümlü bir ağaçtır: “Bunun adına Kanlıkavak derler. Bu ağaç Serez’le Selânik arasında netâmetli bir ağaçtır. Bunun altına çift gelen tek gider, tek gelen hiç gider, sen bunun altında çok dolaşma sonra karışmam” (Sevilen, 1969: 79). Kendini dallardan sarkan menfur bir yılan olarak gösteren bu şeytanî cin, ağaca zarar vermeye teşebbüs eden herkesi cezalandırmaktadır. Ağaca saygısızlıkta bulunan Karagöz de bu cinin musibetinden nasibini alır:

KARAGÖZ: Gelelim şimdi kantorlu kavak sana. Seni kökünden keser, kışın yakarım. (Yukarıdan cin gelir, Karagöz’ü kapar, götürür. Çarpık olarak getirir bırakır, gider.) Oh tez kurtuldum elinden ne acayip şeymiş o. Ama benim kollarım oynamıyor. (Başını eyip kendine bakarak ağlar.) Eyvah ben çarpılmışım. Ay Hacivad geliyor.

HACİVAT: Karagöz bu hâlin ne?

KARAGÖZ: Sorma Hacivad sorma. Bir zırlı geldi, aldı götürdü. İşte bu hâle koydu. (Ağlar.) (Sevilen, 1969: 82).

Ağaç üzerinde taakküm kurmaya çalışırken insan formunu ve gücünü kaybeden Karagöz, Hacivat’ın yardımıyla insan şekline geri döner. Fakat tekrar insan eyleyciliğine kavuştuğunda, intikam almak için baltasıyla ağacı kesmeye koyulur. Bu sefer de ağaç korucuları, Karagöz’ü cezalandırmak için falakaya yatırır ve herkese ibret olması için boynuna bir ip takıp “Yaş kesenin, baş kesenin hâli budur hey..” (Sevilen, 1969: 90) diyerek dolaştırırlar. Sevinç Sokullu Karagöz’ün “yaş ağacı keserek, hem öteki dünyanın hem bu dünyanın hışmına” (1979: 97) uğradığını söyler. Ağacı kesmek Karagöz’e pahalıya patlar çünkü Karagöz sırasıyla insan şeklini, fiziksel ve psikolojik sağlığını ve onurunu kaybeder. Diğer bir deyişle, ağacın maddesel eyleyciliğini göz ardı etmek Karagöz’ün kültürel kimliğini yok eder ve yeniden tanımlar. Bu bağlamda, *Kanlı Kavak* doğal ve kültürel oluşumların birbiri üzerinde eyleyici güçleri olduğunu vurgulamaktadır. Karagöz bu birlikte oluşumu delmeye çalıştığı için önce ağacın içindeki şeytanî cinden sonra da ağaç korucularından gelen cezaya katlanır. Bu çerçevede doğa ikilemi şu şekilde ortaya çıkar: İnsanlığa zarar veren şeytanî oluşumları ağaçla eşleştirmek ekofobik algıyı beslemektedir. Oyunun sonunda Karagöz’ün baltasıyla ağacı neticede kesebilmesi ve eve odun olarak yakmak üzere getirmesi Karagöz’ün ağaç üzerindeki kültürel zaferini göstermektedir. Karagöz, ancak kendini doğadan ayırdığında ve eyleyciliğini doğaya zarar vermek için kullandığında insan kimliğini sağlamlaştırmış olur. Dolayısıyla, bu oyunda bir doğa ikilemi olduğu açıktır. Diğer bir deyişle, oyun doğaya saygı konusunu ele alırken, esasında ekofobik algının izlerini verdiğiinden, aşılana doğa sevgisi yüzeysel kalmaktadır.

Törenselle performanslardan ve köy seyirlik oyunlarından evrilen geleneksel gölge oyunu hem doğa sevgisi hem de doğa korkusu temalarını ele alması bakımından bir doğa sorunsalı sunmaktadır. Doğanın kültürle iç içe olduğunu ve doğanın insan tahakkümüne asla izin ver-

meyeceğini gösteren oyunlarda, doğal ve maddesel varlıkların insan toplumunda kötülüklerle eşleştirilen varlıklarla anılması, bu ikilemi daha da açığa çıkarmaktadır. Gölge oyunlarında insan (genellikle Karagöz) doğanın bağımsız eyleyciliğini, onun ayrılmaz bir parçası olduğu için değil de, cezalandırılmaktan korktuğu için kabul edip bu eyleyciliğe saygı duyar. Bu da ekofobik algının temelinde yatan ve günümüz çevresel sorunlarının birçoğunun sebebi olan insanların insan olmayan varlıkları kontrol altına almaya çalışması isteğini sorguladığından, sadece yüzeysel olarak cezalandırılmaktan kaçmak için doğayı korumalıyız mesajı verir.

Notlar

- 1 Doğa, kasten büyük harfle başlatılarak yazılmıştır. Aydınlanma Çağı'nda Descartes'in "Düşünüyorum, öyleyse varım" sözüyle temellerini attığı felsefi öğretilerinde, düşünme, dolayısıyla da var olma özelliği, sadece insanlara özgü olarak kabul edilmiş; insan olmayan canlılar ve cansızlar var olma özelliğinden yoksun bırakılmıştır. Akıl ve madde ayrımı yapan dualistik düşünce biçiminde akıl sahibi olan tek varlık olarak sınıflandırılan insanlar, kendilerini diğer "Maddesel" varlıklardan ayrı bir yere koymuşlardır. Bu dualistik düşünce Kartezyen Dualizminde en temel olarak akıl ve beden arasında yapılmıştır. Bunun daha geniş çerçevesi ise doğa ve kültür arasında yapılan ikili karşıtlıktır. Söylemin maddeden, kültürün doğadan ayrı olduğunu çizen Aydınlanma felsefesi insanların, akıl sahibi olmadıklarını düşündükleri, bu yüzden de kendilerinden daha "Değersiz" olarak nitelendirdikleri diğer maddeler üzerinde söz sahibi olduğunu savunur. Günümüzde bu ikili karşıtlık çürütülmüş, doğa ve kültürün aynı anda karşılıklı etkileşimlerle var olduğu söylenmiştir. Bu konuyla ilgili daha detaylı bilgi için Donna Haraway, Karen Barad ve Katherine Hayles'in çalışmalarına bakabilirsiniz.
- 2 Simon C. Estok tarafından kuramsallaştırılan ekofobi de Edward O. Wilson tarafından isimlendirilen biyofili de insanın doğayla ilişkisini farklı açılardan inceler. İsimlerinden de anlaşılacağı üzere, ekofobi doğa korkusu ve nefreti üzerine odaklanan bir kuramken biyofili doğa sevgisi ve doğayla bir olma isteği üzerine odaklanır.
- 3 Bu yazıda kullanılan İngilizce kaynaklar yazar tarafından Türkçeye çevrilmiştir.
- 4 Mağara Alegorisinde Platon gerçek güzellik ve iyiliğin insan dünyasından yasaklandığı bir gölgeler dünyası tanımlar. Bu dünyada insanlar mağaranın karanlığı içine hapsolmuş, arkadaki ışık kaynağı sayesinde mağaranın duvarına yansıyan görüntüleri izlemeye mahkum olmuşlardır. Ancak insan ışığın gerçek kaynağını merak edip zihinsel kapasitesini çalıştırarak kaynağı bulursa aydınlanma yaşanır. Böylece sonsuz iyilik ve güzellik dünyası olan İdea Dünyasına ulaşmanın yolu zihni çalıştırarak var oluşu sorgulamaktır. Tabii ki bu alegoride ışık ve karanlık, bilgi ve bilgisizlik olarak anlaşılabilir.
- 5 Eyleycilik ve günümüz maddesel/söylemsel oluşum tartışmalarıyla ilgili daha detaylı bilgi için Prof. Dr. Serpil Oppermann'ın editörlüğünü yaptığı 2012 yılında basılmış olan *Ekoeleştiri: Çevre ve Edebiyat* kitabına bakabilirsiniz.
- 6 İnsanlar arasında da eyleycilik bakımından bir hiyerarşi olduğunu vurgulamak gerekir. Irk ve cinsiyet bakımından hiyerarşi olmasının yanı sıra, insan formu olarak da bir sıralama vardır. Örneğin bitkisel hayatta olan insanların eyleyciliği fiziksel ve zihinsel olarak sağlıklı olan insanların eyleyciliğine göre çok daha azdır.

Kaynaklar

- And, M. (2012). *Başlangıcından 1983'e Türk tiyatro tarihi*. İstanbul: İletişim.
- And, M. (1975). *Karagöz: Turkish shadow theatre*. Ankara: Dost.
- And, M. (1999). Traditional performances in Turkey. In M. Özhan (Ed.), *The traditional Turkish theatre* (ss. 7-52). Ankara: Ministry of Culture.
- Arda, Z. (2016). Türk halk kültüründe Karagöz-Hacivat imgesi ve Nuri Abaş'ın resimlerine yansımaları. *KSBD*, S.8, ss. 1-15.
- Akın, B. A. (2013). Osmanlı'da islami hükümlerin belirleyiciliğinde varolabilen 'gösteri' türleri: 'Meddah, Karagöz ve Orta Oyunu.' *Zeitschrift für die Welt der Türken – Journal of World of Turks* 5. S. 2, ss. 33-42.
- Babadoğan, H. (2013). *Understanding the transformations of Karagöz*. Middle East Technical University, PhD Dissertation.
- Cavaleri, P. (2001). *The animal question: Why nonhuman animals deserve human rights*. Oxford: Oxford UP.
- Estok, S. (2011). *Ecocriticism and Shakespeare: Reading ecophobia*. New York: Palgrave Macmillan.
- Estok, S. (2018). *The Ecophobia Hypothesis*. New York: Routledge.
- Evliya Çelebi (1969). *Evliya Çelebi seyâhatnâmesi*. (Z. Danışman, Çev.). İstanbul: Kardeş.
- Güven, O. (2008). Politik ideolojinin icat ettiği gelenek: Karagöz. *Milli Folklor* 20. S.79, ss. 78-83.
- Kudret, C. (2004). *Karagöz. Three Volumes*. İstanbul: Yapı Kredi.
- Nutku, Ö. (1985). *Dünya tiyatrosu tarihi 1: Başlangıcından – 19. yüzyıla kadar*. Ankara: Remzi.
- Öngören, F. (1983). *Türk mizahı ve hicvi*. Ankara: Türkiye İş Bankası.
- Sevilen, M. (1969) *Karagöz*. İstanbul: Milli Eğitim.
- Sokullu, S. (1979). *Türk tiyatrosunda komedyanın evrimi*. Ankara: Kültür Bakanlığı.

Elektronik kaynaklar

- Miller, A. (2013) Turkish shadow puppetry and the carnivalesque. *Modern Languages and Literatures Annual Graduate Conference* 1-12. Retrieved from <https://ir.lib.uwo.ca/cgi/viewcontent.cgi?article=1003&context=mllgradconference>



Çok Derinlerde Yatan Kaplumbağaları Bulma Arayışı: İlhan Başgöz ve Güre Yaz Kursu

Serpil Aygün Cengiz*

“Etnografyayı gerçekleştirmek bir el yazmasını okumaya (‘yorumu yapılandırma’ anlamında) benzer –yabancı bir dilde, solmuş, eksiltilelerle, tutarsızlıklarla, kuşkulu düzeltmelerle ve taraflı yorumlarla dolu, ama sesin kaydedilmiş grafikleri yerine şekillendirilmiş davranışın geçici örnekleriyle yazılmış bir el yazması. (...) Etnograf toplumsal söylemi ‘kaydeder’; *onu kaleme alır*. Bunu yaparken, söylemi yalnızca kendi oluştuğu anda gerçekleşen geçici bir olaydan kayıtlarında var olan ve yeniden yapılandırılabilen bir anlatıma dönüştürür.”

Clifford Geertz
(*Kültürlerin Yorumlanması*’ndan)

Clifford Geertz, *Kültürlerin Yorumlanması*’nda yer verdiği bir Hint öyküsünde dünyanın bir platform üzerinde yükseldiğini, bu platformun bir filin sırtında olduğunu, filin de bir kaplumbağanın sırtında durduğunu öğrenen bir İngiliz’in, “kaplumbağanın neyin üstünde durduğunu” sorduğunu anlatır. Geertz hafif alaycı bir ifadeyle İngiliz’in belki de bir etnograf olduğunu, çünkü onların öyle davrandığını söyleyerek devam eder, evet, o kaplumbağa da başka bir kaplumbağanın sırtında durmaktadır. İngiliz sorar: “Peki ya o kaplumbağa?” “Aa, Sahib, bundan sonrası hep kağlumbağa artık” (bz. Geertz, 2010: 45). *folklor/edebiyat* dergisinin 100. sayısının İlhan Başgöz Özel Sayısı olacağını öğrenince 1997’de Türkiye’de ilk defa düzenlenen “Folklor Yaz Okulu”nun hikâyesini yazmak istedim. 1997’de bu yaz okulunu gerçekleştiren kişi İlhan Başgöz’dü ve kendisi yaz okulunu birkaç sene sürdürmüştü de. Bu birkaç senelik serüvenin yazılması için ulaşabildiğim herkesten yardım istedim. Kendim de 1997’de katıldığım ilk Folklor Yaz Okulu’nu yazarak İlhan Hoca’yla ilgili dağarcığımda olanı anlatayım ve içsel dünyamda İlhan Hoca’yla ilgili her şeyi ortaya çıkartayım istedim; fakat Geertz’in dediği gibi hiçbir şeyin temeline yaklaşabilmek mümkün değil sanırım. Hatta

* Prof. Dr., Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Halkbilim Bölümü. serpilayguncengiz@gmail.com.



İlhan Başgöz ve Serpil Aygün Cengiz
(AÜ DTCF, 7 Ocak 2015)

-yine Geertz'in dediği gibi- ne kadar derine inerek yaptığımız çözümlene o kadar az tamamlanmış oluyor. Yine de bu çabaları, "çok derinlerde yatan kaplumbağaları bulma arayışı"nı değerli buluyorum ve İlhan Hoca'nın Güre'de düzenlediği folklor yaz okulu konulu dosyasına katkıda bulunan Cengiz Bektaş, Ali Abbas Çınar, Joyce Deaton, Selma Ergin Sol, Züleyha Durak Özen, K. Kerem Yılmaz, Selda Erdurak (Açıl) ve Aysun Ç. Davulcu'ya teşekkür ediyorum.

15 Temmuz -15 Ağustos 1997'de Türkiye'nin ilk Folklor Yaz Okulu -ardından birkaç yıl daha üst üste gerçekleştirilen ve- İlhan Hoca'nın adlandırmasıyla "Güre Yaz Kursu", Balıkesir'in Edremit ilçesine bağlı Akçay'ın Güre köyünde düzenlenmişti.

Güre Yaz Kursu'nun gerçekleştirilmesinden birkaç ay öncesindeydi: 1997 yılının Mart ayında ben Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Halkbilim Bölümü'nde araştırma görevlisi olarak çalışıyordum. Posta kutumda üzerinde "Prof. Dr. İlhan Başgöz, Indiana University Turkish Studies Program" yazan bir mektup buldum. Heyecandan kalbim duracak gibi oldu. Ondan mıydı mektup? O, hep ismini Pertev Naili Boratav'la birlikte duyduğumuz İlhan Başgöz'den mi? Mektubu heyecandan titreyerek açtım ve "Sayın Cengiz" diye başlayan 28 Şubat 1997 tarihli bir sayfalık mektubu yutar gibi okudum:

"Size bu mektubu Indiana Üniversitesi Türkçe Programı'nın organize ettiği bir kursu haber vermek için yazıyoruz.

Indiana Üniversitesi Türkçe Programı, 1997 yılının yazında, Muğla Üniversitesi ile ortak olarak, Güre köyünde bir yaz kursu düzenlemiştir. Güre, Edremit ile Akçay'a 10 dakika uzaklıkta, açık hava tiyatrosu ve kadın basketbol takımı olan, büyük bir köydür. İçmeceleri ile tanınmıştır.

Kurs 15 temmuzdan 15 ağustosa kadar bir ay sürecek, ve bu yaz Türk halk edebiyatı, Türk halk sanatı ve İngilizce dersleri verilecektir.

Zaman kısa olduğu için çalışma yoğun olacak; günün 3 saati halk edebiyatına, 3 saati İngilizceye ayrılacak, ayrıca akşamları bir tartışma ve konuşma saati bulunacaktır. İngilizce hiç bilmeyenlerle, biraz bilenlere olmak üzere iki düzeyde, bir Amerikalı uzman tarafından verilecektir. Halk edebiyatını dersini İlhan Başgöz, Türk halk sanatı dersini Prof. Henri Glassie verecektir. Ayrıca Prof. Halil İnalçık tarih ve folklor ilişkisi üzerinde konuşmalar yapacaktır.

Kurs ücretsizdir. Ama, katılanlar, yiyecek ve yatacak giderlerini kendileri karşılayacaktır. Yatacak yer için iki bina hazırlanmıştır. Katılanlara bunların ücreti hakkında bilgi verilecektir. Yemek için Belediye lokantası ile bir antlaşma yapılmaktadır. Ama, isteyenler Akçay ve Edremit'te, otel, motel veya pansiyonda kalabilirler. Her iki yere de otobüs ve dolmuş servisi vardır.

Kursu iki yaz başarı ile bitirenlere Indiana Üniversitesi adına bir başarı belgesi verilecektir.

Kursa katılacakların seçiminde üniversitede öğretim görevlisi veya araştırmacı olmak tercih sebebidir.

Sizinle birlikte 70 kadar adaya bu mektup gönderilmiştir. Bu yaz yalnız 20 kişi kabul edilecektir. Kursa katılmak isterseniz, seçiminizde bize yardım etmek üzere aşağıdaki bilgileri, hemen faksla göndermenizi rica ediyoruz.

1. El yazınızla öz geçmişinizi ve neden kursa katılmak istediğinizi bildiren iki sayfalık bir yazı,
2. Mezun olduğunuz üniversite ve bölüm. Çalışma alanınız, varsa yayınlarınız, doktora konunuz. Öğretim üyesi iseniz hangi dersleri okuttuğunuz.
3. Üniversitenin son yılında aldığınız dersler ve bu derslerden aldığınız notların ortalaması. Bu bilginin resmi olması gerekmez. Ama seçilirseniz resmi belge istenecektir.
4. Sizi iyi tanıyan iki öğretim üyesinin adı ve adresi. Gerekirse kendilerinden bilgi alınacaktır.
5. Açık adresiniz, varsa fax ve telefon numaranız.

En iyi dileklerimizle,

İlhan Başgöz

Profesör ve I.U. Türkçe Programının direktörü”



Meryem Karagöz, Tekin Şener, Cemil Kurt,
İlhan Başgöz ve Serpil Aygün Cengiz
(Ankara, 20 Nisan 2015)

O sırada Halkbilim Bölümü’nde iki araştırma görevlisiydik, bölümün diğer asistanı şu anda Anadolu Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Halkbilim Anabilim Dalı’nda çalışan Doç. Dr. Çiğdem Kara’ydı. Ona bu mektuptan gelmemişti. Ben kendisine, mektup almamış olsa da bu yaz kursuna başvurmasını önermiştim, ama istemedi. Kursa gittiğimde İlhan Hoca’ya neden sadece bana mektup gönderdiğini sordum tabii. Bana, benim *folklor/edebiyat* dergisindeki “Amerikan Folklor Derneği 1995 Yıllık Toplantısının Düşündürdükleri” (Cengiz, 1996: 157-160) başlıklı yazımı

okuduğunu ve Amerika’daki bu toplantıya katılmış olmamdan duyduğu memnuniyetle bana bu davet mektubu gönderdiğini söyledi. Davet edilmemin nedeninin bu dört sayfalık kısa değerlendirme yazım olmasına şaşırmıştım. Amerika’daki bu toplantıya katılmadığımı ve dergide yayımlanan yazıyı toplantının broşürü elime geçtiğinde ona bakarak yazdığımı söyleyince şaşırma sırası İlhan Hoca’ya gelmişti.¹

İlhan Hoca’nın “Güre Yaz Kursu” çağrısına gerekli belgelerimi süratle toparlayıp hemen yanıt verdim. 27 Mayıs 1997 tarihli mektubuyla o da bana yanıt verdi:

“Indiana Üniversitesi Türkçe Programının Muğla Üniversitesi ile ortak düzenleyeceği Güre yaz kursuna seçildiniz. Sizi tebrik ederim.

Lütfen 14 Temmuz pazartesi günü Güre’de bulunun. Güre’nin kabataslak yapılmış planı eklidir. Köye girer girmez, sol kolda Afrodit Oteli diye bir ılıca göreceksiniz. Onun önünde kahvede sizi karşılayacaklar. Bir terslik olursa şu numaradan Cengiz Bey’i ararsınız: 266-387 30 75. Eğer gece çok geç gelerseniz, bir taksiye atlayın, köyün içinde Cengiz Bey’in iş yerine gidin. Kıyıda beş kilometre kadar içdedir. Yanınıza yastık kılıfı, yatak ve yorgan alın. Bir köy evinde kalırsanız bunlar size gerekli olabilir.

İngilizce ders alıp almayacağınızı, İngilizce biliyorsanız ne derecede bildiğinizi bize yazın veya faxlayın. Küçük bir ses kayıt aletiniz varsa yanınıza alın, İngilizce öğreniminde size yardımcı olacaktır.

Çaldığınızı ve taşınabilir bir müzik aletiniz varsa yanınıza almayı unutmayın.

Ben Amerika’dan Haziran 9’da ayrılıyorum. Bir sorunuz olursa aşağıdaki fax, telefon veya e-mail (elektronik mektup) numaraları ile bana ulaşabilirsiniz.

Haziran 10’u ile 15’i arasında İstanbul’da şu telefonda bana haber bırakabilirsiniz: 212.287 02 22.

Güre’de görüşmek üzere size sağlık ve esenlikler dilerim.

En iyi dileklerimizle....

İlhan Başgöz

Profesör ve I.U. Türkçe Programının direktörü”



Jennifer Petzen ve Serpil Aygün Cengiz
(Güre, Temmuz 1997)

Kursun başlamasından bir gün önce bir gece vakti Güre’ye ulaştım. Eşim Erdal’la birlikte gitmiştik. Birilerine kurs için geldiğimizi ve nereye gitmemiz gerektiğini sorduğumuzu hayal meyal hatırlıyorum. Bizi doğrudan İlhan Hoca’ya yönlendirdiler. Benim bavulumla Hoca’nın kaldığı eve gittik. Bizi çok hoş bir şekilde ağırladı ve özellikle Erdal’la uzun süre sohbet ettiğini hatırlıyorum. Bir de nedense aklımda Hoca’nın bir parmağı delik çorabı kalmış. Sonradan bir ay boyunca İlhan Hoca’nın bizlere farklı ortamlarda defalarca yiyecek ve içecek ısmarladığını düşününce onunla

ilgili aklımdaki ilk profil bilgileri kendisi için para harcamaktan çok çevresindekileri düşündüğü şeklinde olmuştu. Bu kurstan sonra bugüne kadar İlhan Hoca’yla hiç bağımız kopmadı ve o da neredeyse her mektubunda, her e-postasında “Sağlıklar ve esenlikler to you both” diye espriler yaparak Erdal’a da selam söyledi, söyler.

folklor/edebiyat İlhan Başgöz Özel Sayısı için Güre Yaz Kursu hakkında Nisan 2019’da yazmaya karar verdiğimde düşüncemi e-posta yazarak hemen İlhan Hoca’ya açtım. Fikir onun da çok hoşuna gitti. Ben kendisinden bu yaz kurslarına, özellikle ilkine ilişkin hatırladıklarımı yazıp yazamayacağını sordum. Bana gönderdiği kısa metin şöyle idi:

“Pek iyi hatırlamıyorum. Cengiz Bektaş’la galiba 1996’da filan tanıştım. Cengiz Bektaş Güre köyünde genç mimarlara ücretsiz kurs veriyordu. Birkaç dersini dinledim ve hayran oldum. Bu yalnız mimarlık dersi değildi. Çevrenin sosyal tarihi, coğrafyası, nebat örtüsü, özellikle ev tipleri ile çevre ilişkileri anlatılıyordu bu kursta. Ben de orada genç öğrencilere folklor ve halk edebiyatı kursu vermek istedim. Henüz bu kurs için bir yerim yoktu, ama Cengiz Bektaş’ın iş yerini kullanabildim. Kursu ilan ettim. Yüzden fazla başvuru oldu ancak, 20 kişi kabul edebildim. İlk kursu 1997’de yaptım. Öğrenciler köy halkını ve kültürünü tanışınlar diye köylülerden her öğrenciye bir oda kiraladım. Yemeklerini de köylüler verecekti. Ucuz bir pansiyon hayatı. 20 günün sonunda iki taraf da pek memnun oldu.

İlk derste Gemerek’te başlayıp Amerika’da devam eden anılarımı anlattım. Zaman zaman ders bitince öğrencilere Emrah’tan, Karac’oğlan’dan ve Nazım Hikmet’ten şiirler okuyordum. İyi şiir okurum, öğrencilerle şiir okuma yarışları yapıyorduk. Köyde her gün taze ekmek çıkaran fırın var, ekmek alıyorduk, balıkçılarla anlaşıttım, bize her gün taze balık geliyor ve biz taş üstünde balık kızartıyorduk. Fırında kuzu etinden sebzeli güveç en çok sevdiğimiz yemek olmuştu.

Kursta İngilizce öğrenmek isteyenler bulunacağını düşünerek ilk sene Jennifer Petzen’ı, daha sonra Bilkent Üniversitesinden Joyce Deaton’u davet ettim. Bu idealist hanımlar geldiler ve isteyenlere ücretsiz İngilizce dersi verdiler. Kursu katılanlar bundan pek memnun kaldılar.

Kursta sabahları iki saat ders veriyordum, bir saat dersin tartışmasını yapmalarını istiyordum. İlk konuşmaktan kaçınan öğrenciler birkaç gün sonra düşüncelerini rahatça anlatmaya başlayınca pek sevindiler. Öğle sonu çevreyi tanımak için geziler yapıyorduk. Yakında Ali Kudar isminde bir meraklının kurduğu UNESCO ödüllü bir etnoğrafya müzesi vardı, ziyaret ettik. Ali Kudar’ı öğrencilerime tanıttım. Sık sık onun evine ve çadırlarına gittik. Her ziyaretimizde Ali Kudar bize yerel yemekler ikram etti. Ondan Sarıkız kolonyaları, el örgüsü Sarıkız keseleri satın aldık. Sabahattin Ali’nin “Hasan Boğuldu” hikâyesine konu olan çayı ve çevresini gezdik. Kaz dağlarının eteğinde Sarıkız türbesini ziyaret ettik. Sarıkız çevrenin bir efsanesi olmuştu; Sarıkız mermerleri, Sarıkız fırını, Sarıkız ağaçlığı, Sarıkız bahçeleri hemen her yerde görülüyordu. Sarıkız’ın efsanesi kısaca şöyle: Babası Hacca gitmiş, dönünce kızının kötü yola düştüğünü söylemişler, baba da buna inanmış ve Sarıkız’ı cezalandırmaya kalkmış. Baba bir gün abdest almak istemiş, ama çevrede su yok. Sarıkız ibriği almış ve uzaktaki Edremit körfezine uzatıp doldurmuş, babasının eline su dökerek abdest almasını sağlamış. Sonra babasının kendini cezalandırmak istemesinden alınmış ve “Baba ben gidiyorum, bir daha beni göremeyeceksin” diyerek uçurmuş. Nereye gittiği belli değil, ama halk ona bir türbe yapmış. Her yıl Sarıkız festivali yapılıyor ve Kaz dağlarının eteğine onlarca çadır kuruluyor, eğlenceler yapılıyor, yerel yemekler tanıtılıyor ve satılıyor. Biz de katıldık bu festivallerin birine.

İki yıl tatlı pek tatlı geçen kurslardan sonra öğrenciler kendi başlarının derdine düştüler. YÖK imtihanları zorlaştırdı. Kursu katılanların sayısı azaldı. Ben de birkaç öğrenci için kurs vermek istemedim. Böylece ben dahil herkeste tatlı anılar bırakarak Güre kursu sona erdi.”



Alibey Kudar ve Serpil Aygün Cengiz
(Tahtakuşlar köyü, 17 Temmuz 1997)

çevrili avlusunda bağıra çağıra ve kahkahalarla gülerек sohbet ettiğimizi hatırlıyorum. O kadar gürültü yapıyorduk ki yan bahçeden üzerimize bir kap su fırlatmışlardı. Bu da bizi durduramamış ve gülerек sohbete devam etmiştik. O gece benimle beraber katıla katıla bu olaya da en çok gülen kişi Kültür ve Turizm Bakanlığı Folklor Araştırmacısı olan Öznur Tanal'dı diye hatırlıyorum. Bu eğlenceli gecenin sabahında hep birlikte kalkıp evin mutfağında kendi kahvaltımızı hazırladık ve yaz kursunun ilk derslerini yapmak üzere Cengiz Bektaş'ın mimarlık öğrencileriyle yaz okulu yapmak için inşa ettiği binaya doğru yola çıktık. Fakat ben niyeyse en sona kalmıştım, derse geç giren tek öğrenci de ben oldum. İlhan Hoca'dan izin isteyip bir masaya doğru geçerken İlhan Hoca da bir şiir okumaya başladı. Geç kalmak temalı bir şiirdi. Hayır, Bedri Rahmi Eyüboğlu'nun “Üç Dil” başlıklı “Sen otobüsü kaçırmış bir milletin çocuğusun” diye biten şiiri değildi, geç kalanı küçümseyen bir şiirdi, fakat hatırlayamıyorum. Tek hatırladığım yüzümü ateş bastığıydı o an. Eğitim aldığımız bir ay boyunca ben bir daha asla geç kalmadım,



İlhan Başgöz ve Alibey Kudar
(Tahtakuşlar köyü, 17 Temmuz 1997)

Güre Yaz Kursu'na ilişkin, içine ilgili yazıları ve fotoğrafları koyduğum ve 1997'den beri sakladığım bir kutum var. Bu yazıyı yazmak için kutuyu açtığımda ilk elime geçen yukarıdaki davet yazıları oldu. Güre'de geçirdiğim bir ayı düşünüp kronolojik bir sıraya koyduğumda belki de köye geldiğim ilk geceden başlamam gerekir. Köye geldiğim gece sadece kadınların oturduğu bir eve yerleştirildim ve o gece Erdal köyden ayrıldı. Benim kalmam için Güre köyünden Naciye Teyze ile Güner Abla'nın evi ayarlanmıştı. Bu evde kalan genç halkbilimci kadınlarla gece geç saate kadar evin yüksek duvarlarla

gece geç saate kadar evin yüksek duvarlarla çevrili avlusunda bağıra çağıra ve kahkahalarla gülerек sohbet ettiğimizi hatırlıyorum. O kadar gürültü yapıyorduk ki yan bahçeden üzerimize bir kap su fırlatmışlardı. Bu da bizi durduramamış ve gülerек sohbete devam etmiştik. O gece benimle beraber katıla katıla bu olaya da en çok gülen kişi Kültür ve Turizm Bakanlığı Folklor Araştırmacısı olan Öznur Tanal'dı diye hatırlıyorum. Bu eğlenceli gecenin sabahında hep birlikte kalkıp evin mutfağında kendi kahvaltımızı hazırladık ve yaz kursunun ilk derslerini yapmak üzere Cengiz Bektaş'ın mimarlık öğrencileriyle yaz okulu yapmak için inşa ettiği binaya doğru yola çıktık. Fakat ben niyeyse en sona kalmıştım, derse geç giren tek öğrenci de ben oldum. İlhan Hoca'dan izin isteyip bir masaya doğru geçerken İlhan Hoca da bir şiir okumaya başladı. Geç kalmak temalı bir şiirdi. Hayır, Bedri Rahmi Eyüboğlu'nun “Üç Dil” başlıklı “Sen otobüsü kaçırmış bir milletin çocuğusun” diye biten şiiri değildi, geç kalanı küçümseyen bir şiirdi, fakat hatırlayamıyorum. Tek hatırladığım yüzümü ateş bastığıydı o an. Eğitim aldığımız bir ay boyunca ben bir daha asla geç kalmadım, ama arkadaşlarım için aynı şeyi söyleyemeyeceğim. Bu şiir bir daha da söylenmedi geç kalan herhangi biri için... İlhan Hoca'nın ilk derslerde kendi hayat hikâyesini anlattığını ve sonra Amerika'daki folklor çalışmalarından örnekler verdiğini hatırlıyorum. İlhan Hoca'nın bize anlattığı esas ders konusu ise Türk halk edebiyatıydı.

Bir süre sonra köye Prof. Dr. Henri Glassie geldi. Henri Glassie bir parça Türkçe biliyordu, fakat konuşmalarımızı takip etmekte zorlanıyordu. Biz konuşurken her seferinde çok tatlı bir şekilde “Yaaveş yaaveş” deyişini hep gözümün önüne geliyor. Henri Glassie benim



Öcal Oğuz, İlhan Başgöz ve Serpil Aygün Cengiz
(Güre, 18 Temmuz 1997)

İngilizce bildiğimi fark edince dersini ara ara İngilizce anlatıp katılımcılar için Türkçeye çevirmemi ve onların söylediklerini kendisi için İngilizceye çevirmemi istiyordu. Kurstaki bu işlevimden pek memnun kalmıştım. Henri Glassie bize özellikle Kütahya’da geleneksel çini sanatı üzerine yaptığı alan çalışmasını anlatmıştı. Onun dersinden beni çok etkileyerek aklımda kalan çini desenlerinde ölen insanları ve ölümü simgeleyen kırık karanfilin anlamı olmuştu.² Kurs ilerlerken eğitimimize katılan bir diğer hoca da Prof. Dr. Halil İnalçık oldu. Halil İnalçık bize Osmanlı İmparatorluğu dönemi kültüründen, gündelik hayatından söz eden bir

ders yapmıştı diye hatırlıyorum. Kursun son günlerine doğru da Amerika’da çalışan bir Türkolog olan Kemal Sılay katılmıştı aramıza. Eğitim gördüğümüz binanın da sahibi olan mimar Cengiz Bektaş da bize geleneksel mimari üzerine dersler vermişti. Bu derslerden de çok etkilendiğimi hatırlıyorum. Cengiz Bektaş’ın verdiği dersler kapsamında gösterdiği slaytlar içinde geleneksel mimarinin önemli bir parçası olan kuş evlerinin görüntüleri doğayla iç içe yaşamının ve merhametin bir simgesi olarak sıklıkla bugün de aklımdan geçiyor.



İlhan Başgöz ve bir grup Güre Yaz Kursu katılımcısı
(Kızılkeçili köyü, 19 Temmuz 1997)

Cengiz Bektaş bir gün evinin bahçesinde hepimize yemek vermişti ve yemeğe civardan birkaç köylü de davetliydi. Hepimiz ikramların olduğu masanın biraz uzağında ama daire şeklinde dizilmiş sandalyelerde oturduk. Köylüler geldiler. Kadınlar yöresel kıyafetleri içindeydi ve çok ihtişamlı görünüyorlardı. Bu kadınlardan kıyafeti deniz kabukları ve pullarla işli biri de benim yanıma oturdu ve rahat bir tavırla sigarasını çıkartıp yakarken sohbeti de bana “Alevi misin?” diye sorarak kendi başlattı. “Değilim” dedim, “Ama eşim Alevi”. “Düş-



İlhan Başgöz
(Kızılköçü köyü, 19 Temmuz 1997)



Halûk Çağdaş, İlhan Başgöz, Ali Erkul,
Serpil Aygün Cengiz, Meryem Karagöz ve Metin Turan
(Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, 22 Mayıs 2015)

yaşadı. Bu süre içinde ortak bir çalışma yapmayı çok isteyerek birlikte Cathy Lynn Preston'ın "Folklorla Feminist Yaklaşımlar" başlıklı yazısını Türkçeye çevirdik ve yazı *folklor/edebiyat* dergisinde yayımlandı (Preston, 1999: 21-26).

folklor/edebiyat dergisinin o zamanki sahibi ve editörü Metin Turan 1998'de İlhan Başgöz Özel Sayısı hazırlayacağını söyleyerek benden de destek istemişti. Metin Turan'a, İlhan Hoca'nın İngilizce yayımlanmış yazılarından birini dergi için çevirebileceğimi söyledim. İlhan Hoca'ya sorduk, o da editörlüğünü Linda Dégh ile Henri Glassie'nin yaptığı, 1976 yılında Indiana Üniversitesi yayını olarak, Richard Dorson için hazırlanmış armağan kitap *Folklore Today: A Festschrift for Richard Dorson*'da yayımlanmış olan "The Structure of the Turkish Romance" başlıklı yazısını çevirmemi istedi. Bu çevirim "Türk Halk Hikâyelerinin Yapısı" başlığıyla derginin ilk İlhan Başgöz Özel Sayısı'nda yayımlandı (1998: 85-98).

Yaz kursunda tanıştıktan sonra İlhan Hoca'yla aramızda başlayan e-postalaşmalar bugüne kadar sürdü. Hoca'nın bu e-postalarından birini paylaşmak isterim. 1998 yılının Nisan ayında ben kendisine lisans öğrencilerimizin ODTÜ Türk Halk Bilimi Topluluğu'yla birlikte 27 Nisan-1 Mayıs 1998 tarihleri arasında *I. Halk Bilimi Haftası* adıyla bir etkinlik düzenleye-

kün o" dedi. "Anlamadım" deyince, ağır ağır ve derinden gelen bir sesle, bir yandan da sigarasının dumanını üfleyerek "Seninle evlendiği için o düşün artık" dedi. Hepimiz yiyeceklerin olduğu masaya gidip bir şey almaya çekinirken etkileyici bir edayla yerinden ilk o kalkmış ve tabağına yiyecek koyup yerine oturmuştu. Aradan geçen onca yıldan sonra başka ne konuştuğumuzu hatırlamıyorum, fakat kadının kendine olan güvenini hiç unutmam.

Güre'de sadece derslikte eğitim almıyor, aynı zamanda Cengiz Bektaş'ın belediye sağıladığı bir araçla Kazdağları, Assos, Bergama gibi civardaki farklı yerlere gezilere de gidiyorduk. Bu yaz kursunda herkesle iletişim kurmuş ve arkadaşlar edinmişim. O zaman tanıştığım ve bugün hâlâ -çok sık görüşmesek de- ilişkimin sürdüğü epeyce kişi var aslında, ama bu kişilerden özellikle Jennifer Petzen ve Hülya Taş'la çok daha yakın arkadaş olmuştum. Jennifer Petzen'la fırsat buldukça Güre köyünden Akçay'a giden kavaklı yoldan yürüyüş yapar, sohbet ederdik. Jennifer, bu yaz kursundan sonra kısa bir süre Ankara'da

ceklerini yazmışım. O da bize başarılar dilemiş. Ben kendisine öğrencilerin bize başarılar dilemesinden ne kadar etkilendiğini yazınca 29 Nisan 1998 tarihli e-postasında³ şöyle yazmış:

“Sevgili Serpil, o ki iki satırlık yazım öğrencilerini mutlu kıldı. Şu mesajımı onlara oku:

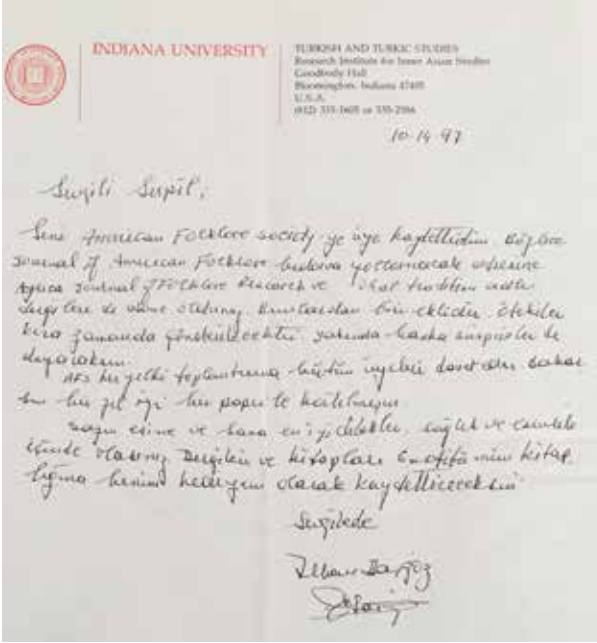
Yüzlerini görmediğim, seslerini duymadığım, adlarını bilmediğim ama sorunlarını, sevinçlerini ve üzüntülerini avucumun içi gibi bildiğim, benim sevgili öğrencilerim. Bugün oturduğunuz sıralarda, ben de sizler gibi bazı hocalara kızdım, bazılarını sevdim. Derslerimi bazan astım, bazan çalıştım. Hergele meydanındaki kahvede yıllarca düşüş dübeş atarak tavla doktorası yaptım. Âşıkların iyisi kahve duvarına saz asarmış, ben de tavla pulu astım. Sizler gibi politika yaptım, kendisi mevcut olmayan bir sevgili için gazeller yazdım. Bazı arkadaşlarla ‘Suya dokunmazmış, sabuna dokunmazmış, pise bak’ diye alay ettim. Bütün bunları elbette sizler de yapıyorsunuzdur. Dolu dolu yaşamak hakkınız. Ama ben bir şeyi sizden biraz farklı yaptım. Halk edebiyatını yaratan halktan kopmadım. Aşkale’de Hüseyin dedenin sofrasında rakı içtim, Gemerekli Deli Fadime’yi kızdırarak küfürlerini yazdım. Erzurumun Burnaz köyünde ‘Beşbine’ diye bir kız adı duyunca şaşarak sevindim. Karsta deli horonu ilk defa seyredince ‘Nurul’ diye bağırımdan kendimi alamadım. Âşık Sabit Müdâmi’yi evime davet edip hikayelerini bir bir ses şeridine aldım. Şu maniyi öğrenince tamam dedim, tam benim gibi düşünmüşler: ‘Aşk olmayan kişiler, gözleri var da ışılar, yer ekmeği içer suyu, camuz gibi mular.’ Sizleri tanıyordum, sorardım. Hanginiz gittiniz de bir gecekondu kapısını çaldınız? ‘Bacı, bir kahveni içmeye geldim’ dediniz. Artık köye gitmenize de gerek yok. Sevgilinizle ele ele tutup yarım saat yürüseniz Altındağ gecekondularındasınız. Sonra da ‘en azından üç dil bileceksiniz, en azından üç dilde ana avrat dümdüz gideceksiniz. Çünkü sizler otobüsü kaçırmış bir milletin çocuklarısınız.’ Bilesiniz ki, bu dünya öküzün boynuzunda durmuyor, sizin genç, sevimli, güçlü ve bilgili omuzlarınızda duruyor. Memleketler içinde bir şirin memleket Türkiye’imiz. Onun bütün umudu sizde, sizlerin bilgili, çalışkan ve seven insanlar olarak büyümenizde. Sizleri tek tek kucaklarım çocuklar. Hepinize sağlıklar, esenlikler ve büyüyesiniz.”

İlhan Başgöz

“Director of Indiana University Turkish Studies Program”

Yıllar sonra, şimdi itiraf ediyorum ki İlhan Hoca’dan öğrencilere gelen bu mektubu *I. Halk Bilimi Haftası*’nda okumadım, öğrencilerin çoğunu da bu mektuptan haberdar etmedim. Kendimce uygun bulmamışım demek ki, ama nedenini hatırlayamıyorum. Mektupta İlhan Hoca’nın Bedri Rahmi Eyüboğlu’nun “Üç Dil” başlıklı şiirinden alıntı yaptığı “En azından üç dil bileceksin / En azından üç dilde / Ana avrat dümdüz gideceksin / En azından üç dil / Çünkü sen ne tarih ne coğrafya / Ne şu ne busun / Oğlum Mernuş, / Sen otobüsü kaçırmış bir milletin çocuğusun” bölümünü mü sorun olarak gördüm bilemiyorum. Şimdi pişmanım, keşke okusaymışım toplantıda bu mektubu.

I. Halk Bilimi Haftası’nın düzenlendiği yılın sonunda, 16 Aralık 1998’de AÜ DTCF Halkbilim Bölümü’ndeki işimden istifa etmek zorunda kaldım. Neyse ki iş bulmuştum. Ar-



İlhan Başgöz'ün Serpil Aygün Cengiz'e yazdığı
14 Ekim 1997 tarihli mektup

tık Başkent Üniversitesi İletişim Fakültesi'nde araştırma görevlisi olarak çalışıyordum. 1999 yılında Ankara'da bir araya gelen bir grup öğretim üyesinin oluşturduğu Türkiye Kültür Araştırmaları Grubu'nun çalışmalarına katıldığımında Bilkent Üniversitesi öğretim üyesi Gönül Pultar'la tanıştım. Gönül Hoca, o sıralarda Bilkent Üniversitesi Türk Edebiyatı Bölümü'nde çalışmakta olan İlhan Hoca'yla bir söyleşi yapmak istediğini duyurunca arkadaşım F. Mutlu Binark, Gönül Hoca'ya benim İlhan Hoca'yı tanıdığımı söylemiş. Gönül Hoca bu söyleşiye katılabileceğimi haber verince elbette uçarak gittim. İlhan Başgöz'le söyleşimiz yazıya döküldüğünde bir derginin sayfa sınırlarını aştığı için Gönül Hoca metni *Kardeşliğe Bin*

Selâm –İlhan Başgöz ile Söyleşi adıyla kitaplaştırdı (2003).

İletişimimiz kopuk kopuk da olsa sürerken İlhan Hoca'yla aradan yıllar geçtikten sonra tekrar 2014'te bir araya geldik. O sene yürütücülüğünü benim yaptığım *TÜBİTAK SOBAG 114K576 Sedat Veyis Örnek Sözlü Tarih, Biyografi ve Belgelik Çalışması* başlıklı bir proje çalışmasına başlamıştık. İlhan Hoca'yla Amerika'dan Ankara'ya gelmeden evvel ona e-posta yazıp Sedat Veyis Örnek hakkında bir yazıyla bu projeye katılıp katılamayacağımı sormuştum. 19 Temmuz 2014 tarihli e-postasında bana "Sedat Veyis için maalesef bir şey yazamıyorum. Sermayem bitti. Araştırmalarımın hepsini yayımladım. Yenisini artık yapamıyorum. Sedat Bey'i severim yoksa. İyi araştırmacı idi. Yazık ki genç yaşta kaybettik. Lütfen hoş görüle" diye yazdı. 13 Aralık 2014'te İlhan Hoca'yı ODTÜ lojmanlarında kaldığı evde Evrim Ölçün Özünel ve eşi Satılmış Özünel'le birlikte ziyaret ettik ve yine Sedat Veyis Örnek hakkında, ayrıca Seyfi Karabaş hakkında da konuştuk. Öncesinde e-postasında yazdığı gibi ziyaretimizde de bize Sedat Veyis Örnek'in çok iyi tarama yaparak sağlam çalıştığını, tarama ve tasnif işinde çok iyi olduğunu, Seyfi Karabaş'ın ise her şeyi Freud'a bağlayan yorumlarını doğru bulmadığını söyledi. Fakat İlhan Hoca, halkbilim alanına emek verenin hakkını veren biri olarak Orta Doğu Teknik Üniversitesi Türk Halk Bilimi Topluluğu'nun 20-22 Mart 2015 tarihleri arasında düzenlediği "Toplumsal Cinsiyet ve Halk Kültürü Sempozyumu"nun kapanış oturumu olan "Prof. Dr. Seyfi Karabaş'ı Anma Oturumu"na⁴ katıldı ve "Seyfi'nin yorumları yeniydi ve cesaret isteyen bir yorumdu Türkiye'de" diyerek görüşlerini söyledi.⁵ Bu sempozyumdan önce İlhan Hoca'yı 7 Ocak 2015'te Ankara Üniversitesi Rektörü Prof. Dr. Erkan İbiş'in misafiri olarak DTCF'de hem Dekanlık'ta hem Halkbilim Bölümü'nde ağırla-

ma fırsatı bulmuştuk. Ardından 28 Şubat 2015'te Solmaz Karabaşa, Ezgi Bülbül, Meryem Karagöz ve Safiye Özkan'la birlikte yeniden ODTÜ lojmanlarındaki evine ziyarete gittik. O günden kamera kayıtlarımız bize hatıra olarak kaldı.⁶ O sıralarda -hayatımda gördüğüm en güzel şehir kültürü dergisi olan- Sivas *Hayat Ağacı* dergisinin editörlüğünü yapmakta olan Tekin Şener Ankara'ya geldiğinde İlhan Hoca'yı ziyaret etmek istemişti. Bunun üzerine tekrar toparlanarak Hoca'yı 20 Nisan 2015'te yine ODTÜ lojmanlarındaki evinde Tekin Şener, Cemil Kurt ve Meryem Karagöz'le ziyarete gittik. Tekin Bey'in Sivas'tan geliyor oluşu Hoca'yı çok duygulandırdı ve Tekin Bey'e Sivas'ı ve köyü Gemerek'i yeniden görmek istediğini söyledi. *TÜBİTAK SOBAG 114K576 Sedat Veyis Örnek Sözlü Tarih, Biyografi ve Belgelik Çalışması* başlıklı projemiz kapsamında hazırlamakta olduğumuz *folklor/edebiyat Sedat Veyis Örnek Özel Sayısı*'nın tanıtım toplantısını *Sedat Veyis Örnek Sivas/Zaralı* olduğu için Sivas'ta düzenlemeyi düşünüyorduk. Hoca da öyle deyince oracıkta tarihin 22 Mayıs 2015 olmasına karar verdik. Sivas'ta bu tarihte hem toplantımızı yaptık⁷ hem de toplantımızın açış konuşmasını yapan İlhan Hoca'yla *tüm gün birlikte olduk. O günden sonra ne yazık ki tekrar karşılaşmadık, kendisi artık hep Amerika Birleşik Devletleri'nde, sağlık sorunları nedeniyle gelemiyor. İletişimimiz ara ara yazışarak sürüyor. Hoca'yla ilgili en büyük üzüntüm o Ankara'dayken DTCF Halkbilim Bölümü'nün hocası ol(a)mamış olması, bunu da bir kenara koyalım, bir tek kere olsun bir konferans vermesi için fakültesine davet etmemiş olmamızdır. Bu da benim için gerçekten çok hüzünlü bir "kırık karanfil"⁸ olayıdır.*



İlhan Başgöz
(Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, 22 Mayıs 2015)
Fotoğraf: Abdurrahim Türker

İlki 1997'de düzenlenen ve benim de bu ilkinde katıldığım Güre Yaz Kursu üzerimde derin izler bıraktı. Sadece kursa katılan hocaların dersleri nedeniyle değil, kurs için köyde kaldığımız bir ay boyunca yaşadığımız tüm deneyim nedeniyle. Örneğin kursta İlhan Hoca, çevrede özellikle Sarıkız efsanesiyle ilgili derleme yapmamızı da istemişti. O günden kalan tuttuğum

notlara baktığımda 15 Temmuz 1997’de 66 yaşında, eğitimi olmayan bir ev kadını N. D.’yle ve 16 Temmuz 1997’de de ilkokul mezunu 51 yaşındaki Z. A.’yla Sarıkız efsanesi üzerine derleme çalışması yapmış olduğumu görüyorum. Yaptığım derleme çalışmasını temize çekmişim. Fakat tuttuğum notlar içinde, Jennifer Petzen’la birlikte bir evin önünde oturup sohbet ettiğimiz köylü kadınların konuşmasına ilişkin yazdıklarımın içeriği epeyce farklıymış:

“20 Temmuz 1997

Yanıtı kaşık (erkek cinsel organı) olan maniye söyleyen M. Hanım’a bu tür başka ne bildiğini sorduğumuzda arkadaşları ‘O gömü, çok bilir’ dediler. Başka bir kadını onların yanından geçip başka bir kadının evinin oraya oturmaya giderken gördüler ve çok bozuldular, şaka yollu küfrettiler. Şişmanlık ve kilo verme üzerine konuştular. Şişman bir arkadaşları için ‘G..ü tepsi gibi, o zayıflayamaz’ dediler. Dün akşamki gibi yine yemekler üzerine konuştular. Biri konuşurken köyün açık giyinen iki kızı yanımızdan geçti ve kızların arkasından gecenin bir vakti açık saçık dolaştıkları için onlara küfrettiler, ‘Bunlar sırt üstü yatsınlar bari’ dediler. Kocası A. olan lisede okuyan oğluna bu kızları evlenmek için teklif ettiğini ama oğlunun kabul etmediğini ve kendisinin de öyle kızları gelin diye almayacağını söyledi.”

“31 Temmuz 1997

A.’nın karısının evinin önündeydik. İki küçük çocuk ellerinde bir kapla giderken gördüler ve sünnet evinden keşkek istediler bir kap verip. Kap geldi. Evden kaşık getirip hep beraber yediler. Doymadılar. Esprilerle ikinci kabı çocuklara yine verdiler. Bu arada A. işten gelmişti. Çizgili pijamasını giyip kadınların arasına oturdu ve şakalar yaparak keşekli nohut pilav yedi, gitti. Bir kadın ‘Ben, R.’de yedim’ dedi, yemedi. Oturanlardan biri ‘Ne yedin?’ deyince oturan başka bir kadın el işareti yaparak ‘Y. yedi’ dedi. Oturan kadınlardan birisinin görünüşü 80 yaşlarında bir kadın az aşağıdaki evin önünde oturuyordu, sokaktan kürekle eşek dışkısı topladı. Kadınlar, çiçekleri için topladığını söyledi. B. (20 yaşında, evli, bir çocuğu var) henüz yürümeye başlamış çocuğuyla yanımıza geldi. Kadınlar ona oyun havası ezgisi söylediler, oynatmak için. Kadınların konuşmasında her şey anında şaka konusu oluyor. Şikâyet etseler bile hemen biri şaka yapıyor ve gülmeye başlıyorlar. Sünnet konusunda A.’nın karısı ‘Siz keşkek yiyin diye ben A.’yla oğlanını yine kestiririm Hem adamınkinden kurtulmak için dipten kestiririm’ dedi. Yanımda oturan da ‘Ben de istemiyom, ben yaşlandım artık’ dedi.”

Saniyorum bu yaz okulu, halkbilim yüksek lisans tezim için 1995’te Karadeniz Ereğli’sinin dağ köylerinde çocuk oyunları üzerine derleme yaparken karşılaştığım argoyle birlikte sahada cinsellik ve argoyle ikinci karşılaşmamdı.⁹ Ne de olsa Geertz’in dediği gibi etnografik çalışma, bunu yapanı “olup bitenlerden -onu, söz konusu zaman ve mekân içinde- belirli insanların söylediklerinden, yaptıklarından, o insanlara yapılanlardan, dünya işlerinin devasa bütününden ayırmak, onu kendi uygulamalarından” ayırmaz (2010: 33). Sarıkız efsanesi elbette değerli, ama neden gündelik yaşama için bu hallerin de folklorla araştırma konusu

ol(a)madığına dertlenip Güre’de de buna hayıflandığımı çok iyi hatırlıyorum. Köyde tuttuğum notları nasıl etnografik bir metne dönüştüreceğimi bilemediğim için ve hatta bunlar benim o zamanki akademik çevremde henüz değerli bir folklor malzemesi olarak bile görülmediği için Ankara’ya döndüğümde -işte bu tarihe kadar- Güre’de tuttuğum bu notlara elimi sürmemişim bir daha.

Yaz kursunda daha ilk günden 15 Temmuz 1997’de başlayarak notlar tutmuşum: “Bu sabah saat 12.00’ye kadar ilk dersimizi yaptık İlhan Başgöz’le. Bize dün gece ders için gereken notları vermişti. Konu halkbilimin tanımıydı. Ben öğleden sonra yapılan İngilizce derslerine katılmıyorum.” Tuttuğum notlara göre 19 Temmuz 1997’de Tahtakuşlar köyünde bir kına gecesine de gitmişiz:

“Tahtakuşlar köyüne dede Alibey Kudar’ı da alarak Türkmen kına gecesine gittik. Çok soğuk bir hava vardı [ortamda], biz on küsur misafir bir masaya oturduk, yemek getirdiler. Çoğumuz kadındık, ama bizle hiç ilgilenmediler. Oturduk, turist gibi yemek yedik. Ertesi gün gelinin çıkarılması vardı, dedeyi yanımıza almadan yazlık kıyafetlerle turist gibi gittik. Kimse bizimle ilgilenmedi, oturacak yer bile göstermediler. Geleneksel giysili görünmeyi çeken bir arkadaşımızı fotoğrafı çekilen kadın ‘Sen kimden izin aldın da resim çekiyorsun?’ diyerek azarlamış. Orada kovulmuştan beter duruma düştük ve kös kös geri döndük.”

Aslında köyde yaşadıklarımız üzerine yaz kursunda da konuşulsa idi, civarda yaptığımız bu gezilerimizde -kendi adıma bugünden bakarak görüyorum ki- öğreneceğim çok şey olmuş, yaşamışız. İlhan Hoca’ya folklor alanında ufkumu açan bu bir aylık yaz kursu için aradan yıllar geçmesine rağmen hâlâ minnettarlık duyuyorum, kendisine tekrar teşekkür ediyorum. Güre Yaz Kursu üzerine yazımı, Hoca’mızın bana 28 Mayıs 1998’de yazdığı bir e-postadan kendi cümleleriyle bitiriyorum:

“Sevgili Serpil,

Bugün fevkalade yoğun duygularla dolu bir gün geçirdim. (...) Paris’te bir Pir Sultan toplantısına davetliyim. Oraya bir iki semah götürüyüm dedim. Açtım kutuyu. Ne çıksa beğenirsin içinden. Baki Gölpinarlı hocanın söylediği Bektaşî nefesleri. Ankara 1951, Hoca İstanbul’dan gelmiş, bir fukara sofrası kurmuşuz. İçiyoruz, o nefesler söylüyor, bir tatlı sesi var. Tok ve eğitilmiş. Türkü söyler, şiir okur, arada coşup bir hey çekiyor Allah seni inandırısın, iki dakika sürüyor. Aldı beni ta Ankara’lara götürdü. ‘Hayata beraber başladığımız dostlarla da yollar ayrıldı bir bir, gittikçe artıyor yalnızlığımız.’ Metin [Turan] Bey diyordu ki, ‘Bir sen varsın Pertev Hoca ile ilgili anılar anlatmaya.’ Evet bir ben varım ama, ‘bir ben var bende benden içeri.’ Bir serçecik, kuş uykusunda gözleri, bir uyur bir uyanır. Beni ayakta tutan onun dünyası. İki saat dinlemişim, ölümsüz iki saat. Ne güzel, tatlı mı, acı mı, iyi mi kötü mü önemli değil. Beni bu bitip tükenmeyen, başı ve sonu olmayan evrenin içine bir deli fişek gibi kapıp koyveren bir iki saat. Kuyunun dibindeki taş gibi yalnız da olsam, dostlarım ve sevgililerim beni hiç yalnız bırakmıyor. Bed sesimle söylediğim türküler, fena okumadığım şiirler de caba. (...) Yaşıyorum, o halde varım, Serpil Hanım.

Di mi ya?

İlhan Başgöz”

Notlar

- 1 O zamanlar dergiyi çıkartmakta olan Metin Turan'la ilgili olarak şu notu düşmek isterim: Metin, bu dergiyi çıkarttığı yıllar boyunca kendisine ABD'de 1996'da düzenlenen ve gitmediğim bir toplantının değerlendirmesini yazmayı istemenden tutun da 2015'te yaklaşık 900 sayfalık DVD ekli bir özel sayı yapmak istediğime kadar ilk duyuşta bir yayıncıyı dehşete düşürecek şeyler söylesem de her zaman ilk tepkisi "Olur, elbette" olmuştur. Bu konudaki yürek ve zihin açıklığının hayatımdaki yansımaları için Metin Turan'a tekrar teşekkür ediyorum.
- 2 Zihnime kazınan "kırık karanfil" eğretilmesini, yıllar sonra (Henri Glassie'nin bu dersine gönderme yaparak) hem annem hem de AÜ DTCF Halkbilim Bölümü hocaları için "Kırık Karanfiller: Bir Folklor Müzesinde Annem Hakkındaki Her Şey" başlıklı bir yazımda kullandım (2019: 76-81). Sigmund Freud'un dediği gibi *hayaletlerden* başka hiçbir şey yok ve tüm yitirdiklerimiz geri geliyor (1996: 213)
- 3 O tarihlerde e-posta yazarken Türkçe karakter kullanılamıyordu, dolayısıyla İlhan Hoca'nın da buraya aldığı e-postalarında da Türkçe karakter yok; metnin okunmasını kolaylaştırmak amacıyla alıntı yaptığım e-posta metinlerinde imlâya dokunmadan sadece Türkçe karakterleri ekledim.
- 4 "Prof. Dr. Seyfi Karabaş'ı Anma Oturumu"nun kamera kaydı şu adresten izlenebilmektedir: <https://www.youtube.com/watch?v=x1V5xcwuyXY&t=1011s>.
- 5 İlhan Hoca'nın "Toplumsal Cinsiyet ve Halk Kültürü Sempozyumu"nun kapanış oturumu olan "Prof. Dr. Seyfi Karabaş'ı Anma Oturumu"ndaki konuşması için bz. Başgöz, 2017: 164-165.
- 6 28 Şubat 2015'teki ziyaretimize ait iki kamera kaydı <https://www.youtube.com/watch?v=YoI95EVobkk&t=440s> ile <https://www.youtube.com/watch?v=fE4o6mLpap4&t=208s> adreslerinden izlenebilmektedir. Bu kamera kayıtlarının deşifresi *folklor/edebiyat* dergisininin 100. sayısından da okunabilir.
- 7 22 Mayıs 2015'te Sivas'ta düzenlenen *folklor/edebiyat Sedat Veyis ÖrneK Özel Sayısı Buluşması*'nin kamera kaydı <https://www.youtube.com/watch?v=OMJTUSqhHmg> adresinden izlenebilmektedir.
- 8 Bir yazımda AÜ DTCF Halkbilim Bölümü'nün 1947'de "Türk Halk Edebiyatı ve Folkloru Kürsüsü" olarak başlayan serüveninde daha ilk asistan olan Mehmet Tuğrul'un hikâyesinde yaşanarak günümüze kadar süren "kırık kalpler/kırık karanfiller" hikâyesini (kısa da olsa) anlatmaya çalıştım (Aygün Cengiz, 2019: 76-81).
- 9 Cinsellik ve argoyla sahadaki ilk karşılaşmam üzerine çok kısa bir değini için bz. Aygün Cengiz, 2017: 216-217.

Kaynaklar

- Aygün Cengiz, S. (2019). Kırık karanfiller: Bir folklor müzesinde annem hakkındaki her şey. *Turnalar Uluslararası Hakemli Türk Dili, Edebiyat ve Çeviri Dergisi*, Yıl 21, Sayı 76, 76-81.
- Aygün Cengiz, S. (2017). 6. Halk Kültürü Araştırma sonuçları sempozyumu'nun ardından. *folklor/edebiyat*, Cilt 23, Sayı 92, 209-226.
- Başgöz, İ. (2017). Seyfi Karabaş 70 yaşında (Anma oturumu). *ODTÜ THBT Toplumsal Cinsiyet ve Halk Kültürü Sempozyumu (Ankara, 20-22 Mart 2015)* içinde. E. E. Dal – S. Kandaz (Haz.). Ankara: Ürün.
- Başgöz, İ. (1998). Türk halk hikâyelerinin yapısı. (Serpil Cengiz, Çev.) *folklor/edebiyat*, Sayı 14, Haziran-Temmuz. 85-98.
- Cengiz, S. (1996). Amerikan Folklor Derneği 1995 yıllık toplantısının düşündürdükleri. *folklor/edebiyat*, Sayı 2-3 (5-6), 157-160.
- Freud, S. (1996). *Düşlerin yorumu II*. Çev. (Emre Kapkın, Çev.) İstanbul: Payel
- Geertz, C. (2010). *Kültürlerin yorumlanması*. (Hakan Gür, Çev.) Ankara: Dost.
- Preston, C. L. (1999). Folklorla feminist yaklaşımlar. (J. Petzen - S. A. Cengiz, Çev.) *folklor/edebiyat*, Cilt 5, Sayı 19, 21-26.
- Pultar, G - Aygün Cengiz S. (2003). *Kardeşliğe bin selâm - İlhan Başgöz ile söyleşi*. İstanbul: Tetragon.



İlhan Başgöz'ün Güre'de Halk Bilimi Yaz Okulu

Cengiz Bektaş*

23-27 Haziran 1975 tarihleri arasında Türkiye'de Uluslararası Türk Folklor Kongresi'nin ilki yapılacaktı.

Bu önemli etkinliğe, ülkemizde yetişen uluslararası ünlü Prof. Pertev Naili Boratav ile onun yetiştirdiği, o da uluslararası alanda onay görmüş Prof. Dr. İlhan Başgöz de çağrılıydılar.

Günün siyasal koşullarında Türkiye'de çalışma olanakları bulunmayan bu iki değerli kişi yurt dışındaki kurumlarda çalışıyorlardı. Pertev Bey Paris'te öğretiyor, araştırıyor, yaşamını sürdürüyordu. İlhan Başgöz de Amerika Birleşik Devletleri'nde Indiana Üniversitesi'nde çalışıyordu.

Yurt dışında yaşamağa zorunlu kılınmışlardı, ama ülkeleriyle, toplumlarıyla ilişkilerini elbette sürdürüyorlardı.

Uluslararası Türk Folklor Kongresi'ne onların çağrılmaları çok doğaldı, olmazsa olmaz diye nitelendirilebilecek bir olguydu.

Çağırıldılar da...

Üstelik uçak biletleri bile yollanmıştı.

Bu etkinliğe benim de “Halk Yapı Sanatına Bir Örnek: Bodrum” çalışmasıyla katılmam istenmişti. Bu bir ilkti... Böylece “halk yapı sanatı”, halk bilimi konuları arasına giriyordu. Bildirimim eki olarak bir de sergi düzenlemiştim. Kongrenin yapılacağı Galatasaray Lisesi'nin anayol üzerindeki büyük kapısının hemen arkasındaki sergi yapısında asmıştım sergimi.

Her iki bilginin katılacaklar arasından çıkarıldıkları kongrenin ilk günü duyurulunca sergimi toplamış, kongreden de çekilmiştim.

Bu bir “karşı koyuş” idi elbette.

Böylece bu iki önemli kişiyle tanışma şansımı yitirmiştim.

* Mimar, ozan, yazar bektasmim@gmail.com.



Cengiz Bektaş ve bir grup Güre Yaz Kursu Katılımcısı
(Bergama, 18 Temmuz 1997)

Yaşar Kemal ekledi:

-Biletini ben alırım. Sen sonra bana ödersin.

Öyle oldu. (Gerçekten de dönüşümden bir ay sonra ödeyebildim.)

Toplantıdan sonra bir ay daha kaldığım Amerika verimli geçti. Birçok Orta Doğulu şairi tanıdım. Bu arada Adonis'i, Şamlı'yı vb. Bir de İlhan Başgöz'ü...

Talât Sait Halman'ın örgütlediği "Orta Doğu Yazınları" toplantısında İlhan Başgöz, Talât S. Halman'a elinden geldiğince yardım ediyordu. Ayrıca kendi de bildiri vermişti. Onun halk şiiri üzerinde bilgileri beni etkiledi...

(Bütün bunları aslında "Amerika Amerika Katlar Savaşı" başlığıyla İsmail Cem'in "Politika" güncesinde, daha sonra da "Arkeoloji ve Sanat" yayınları arasında çıkan betiğimde de anlattım.)

İlhan Başgöz Indiana Üniversitesi'nde çalıştı hep. Orada bir Enstitü gerçekleştirdi.

Türkiye'ye her yıl geldiğinde de ilk aradığı kişilerden biri olduğumu sanıyorum...

Onunla yolculuklar yaptık.

Arabayı ben kullanıyordum.

Öyle değişik konularda konuşuyorduk ki... Örneğin "endüstri folkloru" konusunu ondan öğrendim. Kamyonların arkasındaki "O şimdi asker" gibi yazılara o ilgimi çekti. Oğlum Memet ile neredeyse bir oyuna dönüştürdüler bunu. Kimi kez ben mitolojiden birşeyler aktarıken, o, öykünün bugün halk arasında yaşayan biçimini söylüyordu.

Aradan birkaç yıl geçtikten sonra 1976'da, Amerika Birleşik Devletleri'nde gerçekleştirilecek "Orta Doğu Yazınları" konulu sempozyuma bir çağrı aldım...

Örgütleyicilerin başında Talât S. Halman vardı. Benim en zor günlerimdi. Yol param bile yoktu. Oysa bir ozan, bir mimar olarak elbette Amerika Birleşik Devletleri'ni görmek istiyordum.

Kimi nedenlerle Talât S. Halman'a gelemeyeceğimi bildirmek zorunda kaldım.

Bir süre sonra Yaşar Kemal telefon etti. O da katılıyormuş. "Sen niye katılmıyorsun?" diye sordu. Talât S. Halman'a utanıp söyleyemediğim gerçeği ona söyledim:

-Yaşar, param yok... Bilet için bile!



Cengiz Bektaş ve İlhan Başgöz
(Bergama, 18 Temmuz 1997)
Fotoğraf: Serpil Aygün Cengiz

yaptım. Elbette karşılıksız...

Sevdiği bir ev oldu... Ama yalnız onun kullanabileceği bir ev...

Açık mutfak, önünde uzunca bir yemek masası... Buradan bir kapıyla orta avluya çıkılabiliyor.

Açık ocağın baca kitlesiyle ayrılmış bir oturma odası, daha doğrusu sınıf olarak da kullanabileceği bir oylum var. Onun yatak odası, içinde yıkanma yeriyle, yemek bölümüne bir kapı ile bağlanıyordu.

Orta avludan girilen ikişer kişilik iki oda da bu kitleye ekleniyordu. Avlunun köşesinde bir de, iki katlı seyir kulesi vardı. Burada da oturulup ders yapılabilirdi.

Bütün üniversitelere yazıp bildirdi... Oralardan gelen doçent, asistan, öğrencilerle halk bilimi yaz okulunu, her yıl benim yaz okuluma eş günlerde gerçekleştirmeye başladı.

Coşkuluydular o da, katılımcılar da... Ayrıca konuklarımız da oluyordu bir iki ders için. Ünlü tarihçimiz Halil İnalçık ile yaşadığımız günü sanıyorum hiç unutmayacağız. Gece yarısından sonraki saatlere dek süren sorulu yanıtlı söyleşiyi...

Öğrencilerimizi birlikte gezilere götürdük. Asos'u, Troya'yı, Bergama'yı anlattım onlara...

Yurt dışından da konuklarımız oldu...

Kısacası İlhan Başgöz Güre'de, katılan halk bilimcilerle bilgilerini deneyimlerini paylaş-

Böyle bir gelişinde, değişik üniversitelerden genç mimarlar arasından seçtiklerimle yaptığım Güre Mimarlık Yaz Okulunu gördü, yaşadı.

Benim "Geleneğe Eklenmek" başlıklı konuşmamı dinlediğinde etkilendi.

Bir gün baktım. Bir köşede oturmuş düşünüyordu. Hüzünlüydü... Bir terslik olup olmadığını sorduğumda, yanıtladı:

-Ben bütün bunlara geç kaldım. Bu gerçekten yaratıcı bir olay.

Dedi.

Bir süre sonra da,

"Ben de bunu daha da geç kalmadan yapmalıyım!" diye düşünmüş olacak ki, benden buna uygun, kerpiçten bir ev tasarlamamı istedi.

Benim yaz okulunun yanında yaklaşık bir dönümlük arsayı satın aldı. Aramızda yalnızca bir kuru dere vardı.

Tasarımını, uygulamanın denetimini

ti. Bu arada bana da gelenekten ne anladığım üzerine dersler verirdi. Dinleyenlerin soruları, katkıları ile gerçekten canlı bir paylaşım oldu.

Benim mimarlık yaz okuluma katılanların yatacak yerlerini karşılıksız olarak ben sağlıyordum, iki kerpiç evde.

İlhan Başgöz buna da yenilik getirdi. O öğrencilerini köyün evlerine dağıttı. Bu gerçekten güzel bir uygulamaydı. Katılımcılar bir köy evini, köylüleri tanıyorlar, dostluklar kuruyorlardı. Öğrenciler pansiyonda, otele kalabilecekleri tutarların çok altında sembolik tutarla hiç tanımadıkları yaşama koşullarında yeni dostluklar kuruyorlardı. Bu, birinci elden yaşayarak bilgi edinmek, konuyu daha da çekici kılıyordu.

İlhan Başgöz bugün 95 yaşında. Bir ay sonra, kısa bir süre sonra 96'ya girecek.

Son birkaç yıldır sağlık nedenleriyle yaz okulunu gerçekleştiremez oldu.

Umarım sevgili okuyucularım da bu yaşlara erişirler. Bilgilerini genç kuşakla paylaşırlar...

Hep dediğim gibi bilgi paylaşılmazsa irelmiyor, sevgi gibi...



1997 Folklor Yaz Okulu: İlhan Başgöz ve Alibey Kudar

Ali Abbas Çınar*

Yıl 1997. Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi ile Amerika Indiana Üniversitesi, Edremit Güre’de “Folklor Yaz Okulu” düzenlenmesi için bir protokol imzaladı. Bu protokol çerçevesinde Indiana Üniversitesi adına Prof. Dr. İlhan Başgöz, Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi adına ben görevlendirildim. Bu çerçevede, Kaz Dağı eteklerinde, Balıkesir Edremit Güre’de (Akçay’a 5 km), Temmuz-Ağustos ayı içinde, bir ay süren Folklor Yaz Okulu (kursu) düzenlendi. Yüksek mimar, şair Cengiz Bektaş’ın evinde düzenlenen bu kursta Kursun değişmeyen hocası Prof. Dr. İlhan Başgöz idi. Bunun yanında başta Cengiz Bektaş olmak üzere pek hocadan ders aldık.

Performans kuramını ilk defa orada duydum ve orada öğrendim. İlhan Hoca kursu verdiği dönemde 74 yaşında (Hoca, şu an 96 yaşında ve hâlâ yazıyor, ömrüne bereket olsun) ve ders anlatırken devamlı ayakta. Her gün sabah ve öğleden sonra olmak üzere üçer saat ders var. Ders saatlerinden hiç taviz vermiyor. Kursta Amerika’dan hocalar da ders veriyor. En bilineni Henry Glassie. Jennifer Petzen ise isteyene İngilizce kurs veriyor. Türkiye’den Prof. Dr. Halil İncalcık Hoca’yı da birkaç yüz kilometre ötedeki evinden [Prof.] Dr. Öcal Oğuz ve [Prof.] Dr. İsmet Çetin’le birlikte alıp getirdik. Hoca’yı can kulağıyla dinliyoruz. Halil İncalcık Hoca’nın anlattıkları arasında aklımda kalan en önemli şey şu: “Sakin başkalarının okuduğu metinlere ve onların yorumlarına bağlı kalmayın, her metni mutlaka ve mutlaka kendiniz ana kaynaktan okuyun ve kendi değerlendirmenizi bu çerçevede oluşturun. Çok okuyun, sürekli okuyun”.

Yıl 1997: Şimdi çoğu Prof. Dr. olan kursiyerlerin hepsi ilk gençlik çağında, ya asistan ya folklor araştırmacısı ya hocalığın ilk basamağında... Şimdiki unvanlarıyla her biri Türkiye’nin önde gelen üniversitelerinde olan Prof. Dr. Öcal Oğuz, Prof. Dr. İsmet Çetin, Prof. Dr. Serpil Aygün Cengiz, Prof. Dr. Ayşe Yücel Çetin, Prof. Dr. Nerin Köse, Prof. Dr. Gülay Mirzaoğlu, Prof. Dr. Ahsen Özönder, Doç. Dr. Hülya Taş, Prof. Dr. Şahin Köktürk, Prof. Dr. Nerin Köse, Prof. Dr. Mustafa Sever, Dr. Öğretim Üyesi Şirin Yılmaz, şimdi İzmir’de kültür

* Dr. Öğretim Üyesi, Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi acinar@mu.edu.tr.



Tahtakuşlar köyü mezarlığında bir mezar
(17 Temmuz 1997)



Güre Yaz Kursu katılımcıları
Bergama'ya giderken (18 Temmuz 1997)

politikasının sürdürücüsü olan araştırmacı ve sevgili müdürümüz Nihal Kadioğlu Çevik, Antalya'dan araştırmacı/yazar Öznur Tanal, folklor araştırmacıları Mücella Kahveci, Ayşegül Bahşişoğlu, Çağıl Bektaş bu kişiler arasında... Kursu ziyaret eden arkadaşlar da oluyor, şimdi Prof. Dr. unvanını kazanan Metin Özarslan da bunlardan. Sonradan Türk Tarih Kurumu Başkanı olan Prof. Dr. Refik Turan da öyle... *Folklor/ Edebiyat* dünyasına yayımları, çalışmaları ve kitaplarıyla hizmet eden değerli dostumuz, yazar ve Metin Turan'ı nasıl unutturuz? Amerika Indiana Üniversitesi'nden -o yıllarda İlhan Hoca'nın asistanı- Prof. Dr. Kemal Sılay... Ziyaret eden arkadaşlarla da sohbetimiz oluyor, tarih, dil, kültür dünyasına doğru yürüyoruz...

Sadece biz değil hocaların hocaları da bizdeki ilgi, istek, çalışma azmini gördükçe keyifleniyor ve duyulanıyorlardı. Bunun sonucu olarak İlhan Hoca, "Türkiye'de öğrencileri siyasi dünyalarına göre sınıflandırmayan, bilimi esas alan ve onları halkbilim disiplini içinde yetiştiren Umay Günay Hoca'ya kısa bir teşekkür mektubu yazacağım, siz de imzalayın, belge olsun" dedi. İlhan Başgöz Hoca'nın kaleme aldığı "Değerli Umay Hanım" başlıklı bu mektubu hepimiz severek imzaladık. Mektubu Hoca'ya ulaştırma görevi doktora öğrencilerinden biri olarak bana verildi. Benim ve Ayşe Yücel, İsmet Çetin, F. Ahsen Turan, Hülya Taş, Ayşegül Bahşişoğlu, Nihâl Kadioğlu Çevik, Şahin Köktürk, Jennifer Petzen, Serpil Cengiz, Mustafa Sever, Öznur Şahin, Çağıl Bektaş, M. Öcal Oğuz, F. Gülay Mirzaoğlu, Henri Glassie, Mücella Kahveci ile Şirin Yılmaz'ın imzalarının olduğu 29 Temmuz 1997 tarihli mektupta şu cümleler yazılıydı:

"Değerli Umay Hanım,

Çoğu sizin rahle-i tedrisinizden yetişen genç arkadaşlarla, Güre'de toplandık. Zaman zaman siz de bizimle beraber oluyorsunuz. Sizin de kulaklarınızı çınlatıyoruz.

Bunu size bildirmek istedik.

En iyi duyularımızı yollarız. Sağlık ve esenlikler içinde olarsınız."

İlhan Başgöz

Güre'de sadece ders görmüyorduk elbette. Ve en büyük kazanım: çevre gezileri. Rehberimiz sevgili hocamız, ağabeyimiz, ev sahibimiz, gönül eri, şair ve mimar Cengiz Bektaş. Çanakkale'den İzmir'e kadar olan alan içerisindeki arkeolojik dünyayı ve büyük uygarlığı onun önderliğinde, duru anlatımı ile tanıyoruz. Anlatım o kadar canlı ki adeta o yılları yaşıyoruz. Assos, Bergama, Troya.. Bu dünyadan bir kaç... Kaz Dağlarına birkaç seferimiz oluyor; Sarıkız'ın efsanevi dünyasına giriyoruz, "Hasan Boğuldu" hikâyesi epey etkiliyor. Ve Sarıkız şiirimi burada yazıyorum. Sarıkız mazlum, zalime karşı duruşun en temiz halini temsil

ediyor. Hikayesinden/efsanesinden çok etkileniyorum, hatta iki üç dizesini rüyada görüyorum ve şiiri bu dizeler üzerine temellendiriyorum. Her gün olmasa da üç beş günde bir akşamları Akçay'da buluşuyoruz: sohbet, muhabbet, oyun, eğlence... Cengiz Bektaş'ın evinin avlusu da buna imkan veriyor. Bazı akşamlar efe oyunları sergileniyor ve ben efelik taslamasam da ısrarla kendimi ortada görüyorum:



İlhan Başgöz bir grup Güre Yaz Kursu katılımcısıyla
Tahtakuşlar köyünde bir kına gecesinde
(19 Temmuz 1997)

Çevre köyleri de geziyor, gözlemliyor, derlemeler yapıyoruz. Ziyaret ettiğimiz köyler arasında Tahtakuşlar da var... İlk köy müzesini burada Alibey Kudar kurmuş... Burası Alevi Tahtacı köyü... Giyim kuşamı, inanç dünyası, mezarlıklarıyla kendini gösteriyor. Her mezarın yanında bir de ocak var, belirli günlerde, özellikle nevruzda mezar yanında, ruhlarına gidiyor inancıyla yemek yapılıyor ve orada yeniyor [şimdilerde değerli

sanatçı, saz ve söz ustası Ali Ekber Çiçek'in mezarı da burada]. Ay ışığı ege sularında parlak nurunu en iyi burada gösteriyor. Bu güne kadar, ay ışığını bu kadar yakın ve bu kadar dost bakışını başka yerde görmedim...

Köylüler ve Alibey Kudar çok sıcak ve samimi. Sevgili ağabeyimiz Kudar ile uzun yıllardır dostluğumuz sürüyordu. Sağ olsun Serpil Aygün Cengiz Facebook'ta bir fotoğrafla bir bilgi paylaştı. Böylece Alibey Kudar'ın bu dünyadan göçtüğünü duydum. Bende yoktu bu fotoğraf. Hem geçmişe merhaba/elveda ve güne hoş geldin demek ve hem de yaşayanları ve en çok da aramızdan Hakka göçen Alibey Kudar'ı selamlamak gerektiğini hissettim... Bu yazı böyle çıktı. Huzur ola, sağlık ola, baht ola ve aşk ola...

Yıl 1997. Yer: Edremit, Tahtakuşlar köyü, bir düğün sofrası... Kaz dağı etekleri. Ben ilk gençlik yıllarımdayım. Özdemir Asaf "sapsarı" diyor, ama ben "kapkara saçlarım vardı, aklaştı" demeli ve "şimdi"yi eklemeliyim: bembeyaz bir duvarın dibindeyiz, duvarın dibinde üç kişiyiz; sol baştaki ben, ortada İlhan Hoca'mız ve sağında Alibey ağabeyimiz. Alibey ağabeyin sol yanında Serpil Aygün Cengiz. Fotoğrafta başka dostlar da var: sol başta Nihal Kadioğlu, Jennifer Petzen, Gülay Mirzaoğlu, sağ başta Ayşegül Bahşıoğlu (gözlüklü), ve diğer arkadaşlar (görünmüyor)...

"Alibey Kudar'ın yeri uçmak olsun! İlhan Hoca'nın ömrüne bereket olsun ve dostlara selam olsun" diyor ve 1997 yılında, Güre-Akçay'da vücut bulan *Kaz Dağlarında Sarıkız* şiirimi aşağıya alıyorum:

Kaz Dağlarında Sarıkız

Edremit Körfezi 'nde akşam,
Dönerip duruyor zaman.
Bir balıkçı teknesi rıhtımda,
Akşam pazarına “merhaba” diyor.
Motor kendi dalgasında,
Ve Martılar,
Konar göçer hayatımızdan bir parça,
Biri konuyor, biri uçmakta.

Edremit Körfezinde akşam,
Bulutlar sarıya döndü,
Sarıkız saçlarını örüyor,
Mavi gözlerinde hüztin;
İç çekişler, yürek çırpıntıları...
İşiltıyla, edayla, binbir nazla.
Dalıp buzlu suya,
Buzlu silkinişlerle çıkıyor sudan...

Edremit Körfezinde akşam,
Güneş uykuya daldı:
Kaçına sürgünü yaşıyorum,
Kaçına sürgün veriyorum,
Kaz Dağlarında Sarıkız'a “merhaba” diyorum.
Onun bakışlarında umman,
İçimde öfke fırtınaları:
“Boynun kırılsın Güre!
Otun kavrulsun Güre!”
Kavurmacılardan Sarıkız,
Binbir edayla gülümsekte...

Rüzgâr ekıyorum, rüzgâr biçiyorum,
Buzlu gözlerinden Sarıkız'ın
Üç yudum içiyorum,
Sarıkız'ın “deme”sini diyorum.
Sarıkız'da arı sırrı, turna avazı,
Bende yürek yarası,
Çıkarıp yüreğimi balıklara veriyorum.

(Edremit-Güre, 1997)



folklor/edebiyat, cilt: 25, sayı: 100, 2019/4

Uzun İnce Bir Yoldayım Gidiyorum Gündüz Gece

Joyce Deaton*

Unboxing old boxes buried in my upstairs closet I finally found the one marked “Turkey” and started flipping through the many photographs. The Ankara of shopping malls and democratic protests; the bus trips to yayla festivals in eastern Turkey; a tea shop in remote Tunceli; and the pilgrimage to Hajibektaş (*Hacıbektaş*). These images spanned such a variety of culture, from Istanbul to Olympos, Gallipoli (*Gelibolu*) to the Black Sea (*Karadeniz*), veiled and unveiled. Yet a common thread that pulled together the rich diverse patterns of Turkey included not only the carpets and tea shops, but in particular the music that touched every scene, and every generation. As I looked at the many photos of saz players, singers, and dancers, I found myself singing one of the precious *türkü* (Turkish folk song) I learned many years ago when I lived in Turkey: *Uzun ince bir yoldayım, gidiyorum gündüz gece* (I’m on a long narrow road, I walk all day, I walk all night).



* Joyce Deaton works as a school librarian in Raleigh, NC. She also is currently pursuing a graduate certificate in “Learning Science, Media, and Technology” with research interests in storytelling, museums, heritage, and the intersection of technology and learning (joyced999@hotmail.com).

I met İlhan Başgöz in 2000 by chance as we walked on one of the many paths that criss-crossed the Bilkent University campus outside of Ankara. I was a visiting lecturer in the humanities department at Bilkent, and had just completed my MA in Japanese studies in the US with an emphasis on Japanese folklore and modernization. The happy coincidence sparked a friendship and numerous conversations about folklore and music in Turkey. Dr. Başgöz gave me a copy of his book, *Turkish Folklore and Oral Literature* which he kindly signed. I read it immediately and felt deeply honored to have a rare chance to ask questions of this esteemed folklorist and academic. We would meet for tea or coffee; he told me about the *Alevi* and *Âşık Veysel*, and he invited me to parties where I was awe-struck by superb saz players and the singing! These opportunities were priceless treasures from my three years living in Turkey.



Pilgrimage is the theme of my academic work as well as my documentary photography and film making projects. As I learned more about the annual pilgrimage to Hajibektaş I realized that this friendship with Dr. Başgöz was true synchronicity at its best. Before long our conversations seamlessly evolved into a creative collaboration to capture in film the story of Haji Bektaş and Alevi as pilgrimage. I came to realize that the folklore traditions in Turkey possessed not just a particular historical meaning to a single community, but contained a universal significance that so many people, including myself, could identify with, and which ultimately become iconic of Turkish culture.

Taking notes while Dr. Başgöz explained his cinematic vision for this film, I quickly discovered that his incredible academic discipline was matched only by a creative genius for storytelling and an ageless spirit. While the film, “The Doves of Haji Bektaş” was never completed, the experience sparked an unforgettable journey for myself, allowing me to

connect further to the Alevi community at Hajibektash, but also a wide assortment of people, traditions, folklore, song and community in Turkey.

During the summer of 2001 I joined the summer folklore camp at Gure (*Güre*) that Dr. Başgöz established. This gathering of some of the best and brightest young college students and teachers passionate about Turkish folk lore was full of storytelling, laughter, food, and wonderful connection. I am not sure how many men joined our group... but it seemed more like a harem of women who all clustered around *Hoca*, awaiting the next story. I remember the particular musical cadence that was unique to the telling of stories in Turkish, with a vocal rise and fall, always ending with a rising hold of a word at the end of a phrase. I remember how Dr. Başgöz would raise a hand to help hold the phrase. The raised eyebrows and beaming smile would punctuate the end of the story. My Turkish was not good enough to understand all the words, but in my heart I felt the stories. We were in the presence of a master storyteller!



The following year I took a semester off from teaching to travel through Turkey at the time of the *yayla* festivals. I took my DAT recorder and made recordings like an Alan Lomax of Turkey. I visited Dr. Başgöz in Van where he was on faculty. He took us to a tea house where saz players would engage in song competition, a rare happening in modern Turkey. On another part of my journey, I was at a *yayla* festival and found myself sitting amongst a group of men on a hill recording a song competition between two saz players. After the competition, a friend of mine couldn't wait to explain to me that I became a subject of the impromptu lyrics that these two dueling minstrels were performing.

My pilgrimage through Turkey allowed me a beautiful journey meeting all kinds of people, and their traditions. I remember encountering the high energy dancing set to the *kemenche* in a remote mountain village on the Black Sea; and amazed to see and hear the Turkish bagpipe, the *tulum*; and photographing a gypsy wedding party near Gure. On my many journeys in Turkey, one of my favorite photographs was of a blind female saz player near Hajibektash. The passion in which she sang was striking, not to mention her presence. She was not on a main stage at the Hajibektash festival, but just a solitary performer on the outskirts of the big event.



I didn't often see women play the saz, let alone one who was blind, which I identified with the tradition of the ashik. That photo was taken at the end of a long journey to Hajibekdash. I was utterly exhausted from the late nights and carrying the heavy recording equipment. I regret not taking the time to interview this woman to find out her story. And while her personal story may indeed be a mystery that is lost to time, the songs that she performed are a part of a big stream of music that has carried traditions and stories from many generations through Anatolia.

The traditions of story and song have clearly made an indelible mark on the work of İlhan Başgöz, and likewise his attention to preserving and understanding these traditions have rippled out amongst many students who he inspired over the years. The legacy of folklore knowledge is a part of the big stream of stories and songs in Turkey, which I am deeply grateful I had a chance to experience with the help of *Hoca*.





Güre Yaz Okuluna Dair

Selma Ergin Sol*



Selma Ergin Sol ve İlhan Başgöz
(Güre, 2001)

Prof. Dr. İlhan Başgöz'den 2001 yılının yaz başında aldığım Güre Yaz Okulu'na kabul mektubunun beni ne kadar sevindirdiğini anlatamam. Ancak bir o kadar da endişe hissettiğimi hiç unutamıyorum. O yıllarda, mezunu olduğum Trakya Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü'nde araştırma görevlisi olarak çalışırken aynı zamanda aynı üniversitenin Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Türk Edebiyatı Bilim Dalı'nda da doktora öğrencisi olarak kayıtlıydım. Doktora ders aşamasını yeni bitirmiş ve muhtemel bir tez konusu olabilecek bir çalışmayı yürütmeye çalışan araştırma görevlisi olarak hissettiğim endişe ve korkunun kaynağı, şüphesiz o güne kadar uzmanlık alanı halk bilimi olan hiçbir hocadan ne lisans ne yüksek lisans ne de doktora programlarında ders safhasında herhangi bir folklor dersi almamış olmamdı. Üstelik bütün bunlara rağmen çalışma konumu da halkbilimi alanından seçmiştim. Bu tercihimde belki alın yazgısı denilen kaderimin etkili

olduğunu düşünmekle birlikte biraz da görevli olduğum üniversitede bir halkbilimcinin yetişmesini isteyen bölüm hocalarımın da katkısı olduğunu söylemeden geçemem. Ancak hem yüksek lisans hem de doktora ders aşamasında "Türk Edebiyatı" programı dâhilinde daha ziyade "Yeni Türk Edebiyatı" ve "Eski Türk Edebiyatı" ağırlıklı dersler almış bulunmaktaydım. Halk edebiyatı ve halkbilimine yönelik dersler ise uzmanlık alanı "Yeni Türk Dili" olan fakat halkbilimine gönül vermiş bir hocamız tarafından yönetilmişti. Üstelik doktora ders

* Dr. Öğretim Üyesi, Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Halk Bilimi Anabilim Dalı. selmasolergin@trakya.edu.tr.

aşamasından sonra halkbilimi alanında çalışacak tek kişi de bendim.

Şahsi olarak içinde bulunduğum durumu değerlendirdiğimde çalışma alanıma dair gerek kaynak gerekse literatür eksikliğimi her zaman hissettiğim, ucundan kıyısından bir nebze olsun eksiklerimi tamamlayabilmek düşüncesiyle, tabiri caizse başımı her taşa vurduğum o günlerde Prof. Dr. İlhan Başgöz'ün vereceği bu kursa katılabilecek olmam çok kıymetliydi. Fakat içten içe bildiğim eksiklerimin kurs sırasında olumsuz bir duruma yol açmasından, mesela kursta bahsi geçecek olan konuların gerisinde kalmaktan veya İlhan Hoca'nın özveriyle yürüttüğü kursunun benim adıma amacına ulaşacak olup olmamasından duyduğum endişeler içimi kemirirken bir taraftan da tarifsiz bir sevinç duymanın tuhaflığını hâlâ açıklayamam. Kim bilir belki de İlhan Hoca'm beni, "kursu kabul edilebilmek için istenen özgeçmiş ve neden bu kursa katılmak istiyorsunuz, ayrıntılarıyla yazınız" soruları için (kursu başvuru evraklarında doldurulması istenen bölümlerdi bunlar) yazdığım istekli ama tereddütlü cümlelerim nedeniyle kabul etmişti.



İlhan Başgöz Güre Yaz Kursu katılımcılarıyla birlikte
(Güre, 2001)

10-30 Temmuz 2001 tarihleri arasını kapsayacak olan kursu kabul mektubunu, aklımda bu karmaşık düşüncelerle birkaç kez okuduğumu hatırlıyorum. Hocam sağ olsun, mektubunda kursiyerler için Güre'ye nasıl ulaşabileceğimizden yatacak yerimize kadar, hatta gitmeden önce bu ayarlamaları yapabileceğimiz birinin bilgilerini ve telefonunu da yazarak bizlere elinden gelen yardımı yapmıştı. Müzikte kabiliyeti olan arkadaşların sazını ya da enstrümanını getirmesini not düşmesi de çok hoş bir sürprizdi. Mektubun altındaki "Gelmeden evvel lütfen şu kitapları okuyun" notu ise beni biraz olsun endişelerim açısından rahatlatmıştı; çünkü İlhan Hoca'nın listelediği kitaplar arasından sadece iki tanesini o güne kadar okumamıştım. İlk fırsatta bu kitapları alıp Güre'ye gitmeden önce defalarca okuduğumu hatırlıyorum.

Sabırsızlıkla beklediğim kursa başladığımız ilk gün yaklaşık 24-25 kişi kadardık ve çoğumuz bir gün önce geldiği için kendi aramızda da tanışmıştık. Ancak hepimizin merak ettiği elbette katılımcılardan ziyade İlhan Hoca'ydı. Kursun ilk gününde İlhan Hoca'nın kendisin-

den, DTCF'deki öğrencilik günlerinden, Amerika'ya gidiş macerasına, oradaki günlerinden, çalışmalarına kadar neredeyse bir ömürlük anılarından bahsetmesiyle bu merakımız biraz olsun hafiflemişti. Kurs süresi boyunca hem derslerde hem de ders dışı zamanlarda geçirdiğimiz tüm vakitler boyunca da yeri geldikçe anlatmaya devam ettiği anılarını hayranlıkla karışık bir merak içinde dinlemiştik. Kursun ilk günü İlhan Hoca ders planını açıklarken günü ikiye böldüğünü sabahtan öğlene kadar kendisinin ders vereceğini öğleden sonra ise Bilkent Üniversitesi'nde İngilizce okutmanı olarak görev yapan bir öğretim elemanını da bizim için Güre'ye davet ettiğini onun da bize İngilizce dersleri vereceğini açıklayınca hem şaşırmış hem de sevinmiştik. Daha ilk günden tanıştığımız Joyce Deaton'la çok eğlenceli bir o kadar da öğretici derslerimiz olacağını tabii ki bilemezdik. Ne yazık ki Joyce beş yıldır Türkiye'de bulunmasına rağmen pek Türkçe bilmiyordu ve bunun sebebini Bilkent Üniversitesi'ndeki Türk meslektaşlarının çok iyi İngilizce konuşmalarına ve dolayısıyla kendisinin hiç Türkçe öğrenmeye mecbur kalmamasına bağlıyordu. Neyse ki kursa katılanların bir kısmının çok iyi, bir kısmının ise -benim de dâhil olduğum grubun- ortalama İngilizce bilgisiyile en azından başlangıç derslerinde sorun yaşamamıştık. Ancak kursun ilerleyen günlerinde çok ilginç bir şey öğrenmiştik. Pek fazla Türkçe bilmeyen Joyce, gerçekten güzel bir şekilde bağlama çalıp türkü söyleyebiliyordu. Hep birlikte Şelale'de kiremitte alabalık yemeye gittiğimiz günlerden birinde yanında bağlamasını getiren Joyce'tan "Kütahya'nın Pınarları" başta olmak üzere birkaç türküyü defalarca keyifle dinlediğimizi ve eşlik ettiğimizi çok iyi hatırlıyorum.



İlhan Hoca'nın bizim için hazırladığı sürprizlerinden biri de 243 sayfalık *Türk Folkloruna Giriş* adlı basılmamış ve Türkçe karakterler içermeyen bir bilgisayar çıktısı halinde düzenlenmiş ders notlarıydı. İlk günden itibaren bu ders notlarına riayet ederek birbiriyile bağlantılı konuları ardı arkasına işlemiş ve her dersin sonunda konuyu tartışmalara açmıştı. Sanırım hocamız geçmiş bilgilerimiz ve kendi derslerinin neticesinde analiz yeteneğimizi, düşüncelerimizi ya da konulara dair kafa karışıklığımızı görmek istiyordu. Bu nedenle en az ders anlatımlarına verdiği önem kadar ders sonlarındaki tartışma bölümlerine de -dersin bir hayli uzaması pahasına- mutlaka yer veriyordu. Bize verdiği ders notlarında halk edebiyatı ağırlıklı konulardan yana bir sı-

kıntı yaşamamıştım, ancak halkbiliminin kuramsal yaklaşımlarını içeren ve -2000'li yılların başında günümüzdeki kadar popüler olmayan- konulara çok yabancı kalmıştım. Tarihi-coğrafi Fin metodunu, Propp'u, performans kuramını, psikanalizi İlhan Hoca'dan öğrenmek ve Amerika'da söz konusu alanlarda yapılan çalışma örneklerini dinlemek gerçekten ufuk açıcıydı. Şüphesiz benim için bu derslerin en kıymetli kazanımları, ilk defa öğrendiğim konuları

içermesinin yanı sıra disiplinlerarası çalışmaların da halkbilimindeki yadsınamayacak önemini fark ettirmesidir. William Whallom'un Homeros destanının epitetlerinden Dede Korkut'taki epitelere, Albert Lord'un sözlü formül kuramından Ferdinand de Saussure'ün dilbilimsel ve göstergebilimsel çözümlmelerine, kültür kuramından Mihail Bahtin'e, Bronisław Malinowski'ye, William Bascom'a değin anlattıklarını yetiştirebildiğim kadarıyla not aldığımı dün gibi hatırlıyorum. Bu notların bir kısmını kaybetmiş olmakla birlikte İlhan Hoca'nın verdiği 243 sayfalık ders notlarını hâlâ saklıyorum.



Kurstaki günlerimiz sadece derslerle geçmiyordu. İlhan Hoca, özellikle hafta sonlarında mutlaka çevreyi tanıtan geziler düzenliyordu. Bu geziler sırasında ilk gittiğimiz köy Tahtakuşlar'dı. İlhan Hoca'nın yakın arkadaşı olduğunu öğrendiğimiz köyün hem muhtarı hem de aynı gün ziyaret ettiğimiz (UNESCO ödüllü) Tahtakuşlar Etnografya Müzesi'nin kurucusu olan Alibey Kudar'la da tanışmıştık. Alibey'in nezaketini, geleneksel Türkmen kültürüne hâkimiyetini, müzeyi oluştururken gösterdiği çabaları anlattığı o günü de hâlâ hatırlarım.

O güne dair en canlı anılarımdan birinin Alibey Kudar'ın eşliğinde gittiğimiz köyün Edremit körfezine nazır mezarlığına dair olduğunu rahatlıkla söyleyebilirim. O güne kadar bildiğim geleneksel Sünni mezarlık bilgisinin dışında bir şeyle karşılaşmış olmaktan dolayı mezarlıkta çok şaşırmıştım. Bazı mezar taşlarının ortasına yerleştirilmiş ölen kişinin resimleri, taşların arkasına turkuaz renkte çizilmiş kazayağı damgaları, mezarların etrafını çevreleyen yaklaşık yarım metre kadar içlerinde mum konabilecek oyukları olan ince duvarlar ve neredeyse her mezarın ayakucunda toplanmış yakılmaya hazır çalı çırpı bulundurulması ve bütün mezarlığın sanki az önce süpürülmüş ve temizlenmiş gibi tertipli görünmesi hâlâ hafızamdadır. Köyün sakinlerinin halk takvimine göre belli günlerde mesela Nevruz'da, mezarlıkta toplanarak yemek yediklerini anlattıklarında, karşımızda ölmüşlerinin ruhlarıyla bu şekilde ilişkilerini sürdüren dolayısıyla atalar kültürünü yâd eden bir topluluk olduğunu fark etmiştik. Köyün, yaşı epeyce olan sakinlerinin, özellikle de kadınların yöresel kıyafetleri, daha sonrasında yine Alibey Kudar'ın davetiyle katıldığımız ve benim ilk kez bir düğün

keşkeği yediğim düğün töreni, Şamanist gelenekler ve Tahtacı Türkmen Alevileri'nin inanışlarının harmanlandığı bu muhteşem köyün hem etnografik hem de halkbilimsel açıdan hepimiz için önemini ortaya koymuştu. Kurs süremiz boyunca İlhan Hoca'nın özellikle hafta sonlarında bizi hiç boş bırakmayıp çevre gezilerini sürdürdüğünü çok iyi hatırlıyorum. Hem yöresel kültürel zenginlikleri hem de sahada derlemenin inceliklerini gösterdiği bu gezilerde Türkmen kültürünü yaşatan bir başka köy olan Yassıçalı'yı gezdiğimizizi, Sarıkız efsanesini dinlediğimizi, Assos'u, kim bilir Kaz Dağları'nın efsunlu havasıyla ve buz gibi sularından büyülenmiş zihnimizden olsa gerek dokunduğumuz, gezdiğimiz her taşı toprağı sanki bize söyleyecek daha çok şeyleri varmışçasına manidar bulduğumuzu hatırlıyorum.

İlhan Hoca'nın yarım gün boyunca neredeyse hiç oturmadan ayakta ve ders saatlerine azami özen göstererek anlattığı dersler aslında akşamları da bitmiş sayılmazdı. Yemekten sonra tekrar toplandığımız Hoca'nın evinde, zeytin ağaçlarıyla dolu arka bahçede ortada sayılabilecek bir yerde ahşaptan yapılmış ve merdivenle çıkılabilen geniş bir oturma alanı vardı. Oturma minderleriyle döşenmiş bu modern tarzdaki kerevete çıkıp İlhan Hoca'nın etrafına dizildiğimiz akşamlarda, Güre'nin ancak serinlemeye başlamış havası eşliğinde kimi zaman günün kritiği ile başlayan sıcak samimi bir sohbetin, İlhan Hoca'nın okumayı çok sevdiği Karacaoğlan'dan Nazım'a şiirlerle, Köroğlu'ndan bir anekdot veya bir halk hikayesinden bahisle devam etmesi en çok keyif aldığımız zamanlar arasındaydı. Akşamları tavla oynamayı da çok seven İlhan Hoca'nın, tavla partilerini bilmece sorma eğlencelerine de dönüştürdüğünü ve çoğu bilmeceyi de hiç bilemediğimi hatırlıyorum.



Derslere başladığımız bir gün İlhan Hoca, gün içinde bir misafirimiz olacağını söylemişti. Çok geçmeden İlhan Hoca merakla beklediğimiz bu misafirle bizi tanıştırmıştı. Gelen kişi o güne kadar benim hiç tanımadığım ünlü mimar Cengiz Bektaş'tı. Cengiz Bektaş, İlhan Hoca'nın hem yakın arkadaşı hem de kursun düzenlendiği evin mimarı imiş. Benim gibi birçoğumuz da o gün öğrenmiştik. Hepimizi selamlayıp, kendini tanıttıktan sonra hayran kalınacak bir bilginin ürünü olarak mimarlık tarihi ve arkeolojiye dair o kadar çok şey anlat-

mıştı ki bize. Cengiz Bey sadece çok iyi bir mimar değil, aynı zaman da şairmiş de. Okuduğu şiirler, uygarlık tarihine ve mimari kültüre dair anlattığı güzellikler zihnimde Cengiz Bey için farklı kültürel malzemeyi şiirin estetiğiyle harmanlamış, dolayısıyla incelmış bir zevk sahibi biri imgesi bırakmış zihnimde. Sanırım çok haksız sayılmam.

Neredeyse geçirdiğimiz her anın bilgi ve görgü bakımından dolu olduğu bu güzel kurs günlerinin sonlarına doğru, İlhan Hoca bize o akşam için yemeği kendisinin yapacağını, o nedenle akşam yemeği için evinde toplanmamızı ve gelirken de sadece içeceklerimizi kendimizin getirmesini istediğini söylemişti. Akşam olduğunda hiç fire vermeden toplanıp arka bahçede bulabildiğimiz her türlü masa ve sandalyeyi düzenleyerek bir yemek alanı oluşturmuştuk. Biz ana yemeği merak ederken meğer İlhan Hoca kocaman bir güveçte kendisinin hazırladığı kuzu etli ve sebzeli bir güveç yemeğini köyün fırınında pişirtmiş. Yanına ilaveten (pirinçleri yıkamadığımızı gülümseyerek hatırlıyorum şimdi) yaptığımız pilav ve bol zeytin-yagli salatayı da afiyetle yemiştik.

Sayılı gün çabuk geçer mefhumunca kursumuz bitmiş ve ayrılık vakti gelmişti. İlhan Hoca son gün hepimize iyi dileklerde bulunup çalışmaktan asla vazgeçmemeyi öğütleyen bir konuşma yapmıştı. O yıl kursa yaklaşık 650 kişinin üzerinde bir başvuru olduğunu ve içlerinden seçilmiş olan bizlerin bu kursun amacı olan bilgiyi karşılıksız paylaşma düsturunu her zaman hatırlamamızı, neredeyse kurs boyunca zaman zaman dile getirdiği evrensel ve kültürel değerlere ötekileştirici, değersizleştirici, ya da ayırmaştırıcı yaklaşımlardan uzak bir anlayışla yaklaşmamızı önermişti.

Kursun bitiminden yaklaşık iki ay kadar sonra İlhan Hoca'nın beni arayıp, "Bilkent'te Doktora programına iki öğrenciyi önerebileceğim burs kontenjanımız var, burs kontenjanlarından biri için seni önermek istiyorum, gel başla bakalım" demesi ve benim o zamanlarda beş karış havada olan aklım ilaveten taşralı zihniyetimle "Ben oralarda yapamam" deyip cesaret edememem de acı bir anımdır. Bir yandan "Nasip kısmet" deyip bir yandan da "Hiç değilse Güre'deki kursta bulunabildim ve bu sayede Prof.Dr. İlhan Başgöz Hoca'yı tanıma şansım oldu" deyip kendimi teselli ediyorum. Umarım daha nice öğrenciye, özellikle de benim gibi akademik hayatı tereddütlerle dolu başlamış, kimden ve nereden doğru bilgiye ulaşacağı konusunda rehber eksikliğini her zaman hissetmiş kişiler için ışık olmaya devam eder. Sayın Hoca'm sağ olsun, var olsun.

Son olarak, hafızamın bir köşesinde içten içe bir sürü güzel hislerle, fakat ancak bu kadarını hatırladığım bu anılarım Serpil Aygün Cengiz Hoca'mın teklifi ve teşviki olmasaydı belki hiç zaman satırlara dökülmeyecekti. Güzel bir vesileyle ortaya çıkan bu fikri ve fırsatı bana verdiği için kendisine minnettarım. Ayrıca, Güre'nin bana kazandırdığı dostlardan kıymetli meslektaşım Züleyha Durak Özen'e de hatıralarımızı yeniden canlandıran sohbetlerimiz için teşekkür ederim.



Yaz Okulu ve Dilimde Bir Türkü

Züleyha Durak Özen*

Kütahya'nın ücra bir köşesinde 2001 yılında öğretmenlik mesleğine başlayalı iki yıl bile olmamışken okuluma gelen "İlhan Başgöz Halk Edebiyatı Kursu" başvuru yazısını gördüğümdeki heyecanımı hiç unutamıyorum. Üniversitede derslerimizde tanıdığımız ve çalışmalarından ve halk edebiyatına katkılarından dolayı hayranlık duyduğum değerli Hoca'mızın kursunda olmanın hayali bile beni mutlu etmişti. Bu duyuru, Trakya Üniversitesi'nden ayrılırken halk edebiyatı alanında yüksek lisans programına katılmamış olmanın verdiği üzüntümlle yüzleşmemi sağladı. Hocamızın "Kursa kabul edildiniz" yazılı mektubu hatıralarımı sakladığım özel bir kutuda hâlâ özenle durmaktadır. Türkiye'nin her şehrinde bir öğretmen arkadaş ile yaşayacağım kurs günleri için Akçay'ın Güre ilçesine -aslında memleketime çok yakın olmasına rağmen bugüne kadar sadece kısa bir ziyaretimin olduğu- bir yolculuk yapmak beni ayrıca keyiflendirmişti. Hocamızın enstrümanımızı da getirmemizi not düşmesini fırsat bilerek yeni öğrenmeye başladığım sazımı da yanıma almıştım. Kursun ilk gününde arkadaşlarımızla tanıştık ve bulunduğumuz yerde olmak isteyen pek çok kişi arasından seçilmenin keyfini yaşadık. Kursa katılanların ad ve soyadları hatırlayabildiğim kadarıyla şöyleydi: Şükran Yenice (Bursa), Berrin ?, Hediye Yılmaz (İzmir), Kadriye Türkan (Isparta), Şengül Tan (İstanbul), Züleyha Durak Özen (Kütahya) Z. Serap ?, Evrim Özer, Gülcan Yıldırım (İstanbul), Ayşe Özden (Ankara), Taner Karaçay (Adana), Başak Tekmen, Abbas Karakaya (Ankara), Arzu Selma Ergin (Edirne), Cahide Saban (Çanakkale), Filiz Vural (Bergama), Emine Yıldırım (Ankara) ve Kerem Yılmaz (Ankara).

İlhan Hoca'mızın bu kursunun sadece bir kurstan ibaret olmadığını aslında halkbilimi adına yapılan unutulmaz bir çalışma olacağını o gün anlamıştım. Derslerde tuttuğum ders notları bugüne kadar bilmediğim pek çok araştırma notları ile doludur. Hoca'mız sadece ders saatlerinde değil, gün içinde de bizimle olmaktan çok mutluydu. Ders bitince İlhan Hoca'mız ve arkadaşlarımızla denize yüzmeye giderdik.

* İzmir Mithatpaşa Mesleki ve Teknik Anadolu Lisesi Edebiyat Öğretmeni. ahyeluz@gmail.com.



Güre Yaz Okulu katılımcılarından bir grup
(Güre, 2001)

Yaz Okulu'na geldiğimde Trakya Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü'nde araştırma görevlisi olan Arzu Selma Ergin Hoca'mı görünce çok mutlu oldum. Kendisinin samimi yaklaşımıyla kısa sürede arkadaş olma yolunda ilerledik. Arzu Selma Hoca'mı orada yakinen tanıma imkanı buldum. Bugün kafama takılan her soruda kendisini arayabilecek kadar güzel bir dostluğumuz var ve bu yazıyı yazmam konusunda desteğini hiç unutamam. Yaz Okulu'nun bana kazandırdığı önemli kişilerden biri de -hâlâ görüştüğümüz- Bilkent Üniversitesi'nden Joyce Deaton'dır. Joyce Deaton Yaz Okulu'ndaki İngilizce derslerimize geliyordu. Derslerini, İngilizce konuşmayı bilmesem de zevkle takip ediyordum. Adının anlamı gibi neşe doluydu. Beni en çok ilgilendiren özelliği saz çalma yeteneğiydi. Dersi olmadığı zamanlarda benim yanıma gelip saz çalmamı isterdi. Bir gün benim de en sevdiğim "Uzun İnce Bir Yoldayım" türküsünü ona söylediğimde çok sevindi ve bana bu türküyü öğretmemi istedi. Ben ona bu türküyü öğretirken çok mutlu oldum. Kendisi de bizim türkülerimizin bazılarını çalıp söylüyordu. Yaz boyunca Joyce Deaton'la birlikte bu türkü dilimizdeydi.



Güre Yaz Okulu katılımcılarının kendi yazıp oynadıkları
tiyatro oyunundan bir sahne (Güre, 2001)

Joyce Deaton İngilizce dersinin son haftasında bizden Türk âdetlerini anlatan bir tiyatro oyunu yazmamızı ve yazdığımız metni İngilizce olarak oynamamızı istedi. Gruplar yapıldı ve herkes bir konu seçti. Ben, İstanbul'dan Cevizli Sabiha Gökçen Anadolu Kız Meslek Lisesi edebiyat öğretmeni Şengül Tan ve Manisa'dan Gördes Anadolu Lisesi edebiyat öğretmeni Selda Erdurak'la birlikte "kız isteme" ve "kına gecesi" oyunu hazırladık. Ben erkek rolünde oynadım. Elinde saziyla Kerem Yılmaz'ın oyunumuza "Yüksek Yüksek Tepeler" türküsüyle renk katmıştı. Yaz Okulu'ndaki arkadaşlarımız da oyunlarını sahneledikten sonra Joyce, elindeki beş değerli taş "En İyi Kostüm", "En İyi Oyuncu" diye espriler yaparak arkadaşlarımıza dağıtmıştı.



O zamandan beri Joyce'la yazışıyoruz. Kurs bittikten bir yıl sonra beni "Âşık Veysel'i Anma Etkinliği" için Sivas'a davet etti. Ben o gün gidemedim ama Joyce oradaydı. Bana her fırsatta teşekkür eder bu türküyü öğrettiğim için. Hatta bir hayalimiz var: Yine buluşup Güre'de bu türküyü birlikte çalıp söyleyeceğiz. Hayalimi de anlattığım bu yazıyı yazmama vesile olan Serpil Aygün Cengiz Hoca'mı halkbilimi adına yapmış olduğu değerli çalışmalarından dolayı gönülden kutluyorum. İlhan Başgöz Hoca'nın düzenlediği yaz okulan ilişkin dosya hazırlayacağımı duyduğumda bu yaz Güre'ye uğrayıp kurs günlerimizi keyifle anarak birçok fotoğraf çektim... İlhan Başgöz Hoca'mın Yaz Okulu'nda yüreğime ektiği halkbilimi aşkı hiç bitmeyecek...



Güre meydanındaki çay bahçesi (20 Temmuz 2019)



folklor/edebiyat, cilt: 25, sayı: 100, 2019/4

Bir Eğitim Çınarı İlhan Başgöz

K. Kerem Yılmaz*^{*}

10-30 Temmuz 2001 tarihleri arasında, Balıkesir - Güre’de Emeritus Prof. Dr. İlhan Başgöz tarafından düzenlenen Güre Yaz Kursu’na kabul yazısını aldığımda çok mutlu olmuştum:

“Sayın Yılmaz,

Güre yaz kursuna kabul edildiniz. 9 Temmuz pazartesi günü sabahleyin Güre (Edremit) köyünde bulunmanız gerekiyor. Güre Altınoluk’a ve Akçay’a çok yakın. Her iki yerden de, çok sık dolmuş ve otobüs kalkıyor. Ayrıca Güre Belediyesi’sinin her saat başında kalkan otobüsü var. Bir mayıstan itibaren Edremit’e Ankara ve İstanbul’dan haftada üç gün uçak var. Güre Belediye otobüsleri sizi doğrudan Güre Belediyesi’nin önündeki parka getirir. Orda kime sorsanız size yaz okulunu gösterecektir. Dolmuşlar köyün önünden geçer. Orda Afrodit hamamının karşısındaki bakkaldan sorarsanız köyün içine hangi otobüsle gideceğinizi ve otobüsün hangi saatte geleceğini öğrenirsiniz.

Müzikte kabiliyeti olan varsa sazını veya müzik aletini yanına almayı unutmayın. Kalacağınız yer ve yemekleriniz çin size sadece yardım edebiliriz. Bunların giderlerini siz ödeyeceksiniz. Gitmeden evvel, veya oraya vardıktan sonra Ahmet Eraslan’a telefon ediniz. O yatacak yer bulmakta size yardımcı olacaktır. Ev telefonu: 0266 3873646 veya 387 3655.

Güre’de görüşmek üzere size sağlık ve esenlik dilerim.

İlhan Başgöz

Mümkünse gelmeden evvel şu kitapları okuyun.

Pertev N. Boratav. 100 Soruda Türk Folkloru. Gerçek Yayınevi.

Pertev N. Boratav. 100 Soruda Türk Halk Edebiyatı. Gerçek Yayınevi.

İlhan Başgöz. Yunus Emre. Pan yayınevi.

İlhan Başgöz. Nasreddin Hoca. Pan.

İlhan Başgöz – A. Tietze. Türk Halkının Bilmeceleri. Kültür Bakanlığı Yayını.”

* Hacettepe Üniversitesi Kültür İşleri Müdürlüğü (kkeremy@gmail.com)



K. Kerem Yılmaz ve İlhan Başgöz
(Güre, 2001)

2001 yılındaki Güre Yaz Kursu'ndaki "Türk Folkloru ve Halk Edebiyatı" derslerine Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Halkbilim Bölümü mezunları olarak ben ve Emine Yıldırım, Fakültemiz Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü'nden Ayşe Özden, Ayşe Saban ve Taner Karaçay arkadaşlarımızla birlikte katıldık.

İlhan Başgöz Hoca'nın verdiği derslerde folklorun tarifi sorunundan Türk folklorunun tarihçesine, Türk destanlarından, Türk halk hikayelerinin söz kalıplarına, şamanlıktan türkü, masal, tekerleme ve bilmeceye kadar halk edebiyatının "klasik alanlarından" duvar yazıları veya taşıt folkloru gibi günümüz folklor çalışma alanlarına kadar geniş bir yelpazede dersler aldık. Başgöz Hoca'mız en klasik çalışma alanlarından bahsederken bile günümüzle bağlantıları kurarak ve akıcı bir şekilde dersleri işliyordu. Bu derslerde Hocamız ilerlemiş yaşına rağmen tüm dersleri ayakta ve kara tahtayı kullanarak anlatıyordu. Bir dersimizi de İlhan Başgöz'ün bu kurs programı da düşünülerek mimari tasarımı yapılmış olan evinin tasarımcısı,

Hoca'mızın Güre'de komşusu ve yakın arkadaşı olan Cengiz Bektaş ziyaret ederek bu evin yapılış hikayesini ve ayrıca içinden çok yoğun bir biçimde şiir de geçen halk mimarisi üzerine bir sohbet gerçekleştirdi.



İlhan Başgöz Güre'deki evinde Güre Yaz Okulu dersini işlerken
(Güre, 2001)

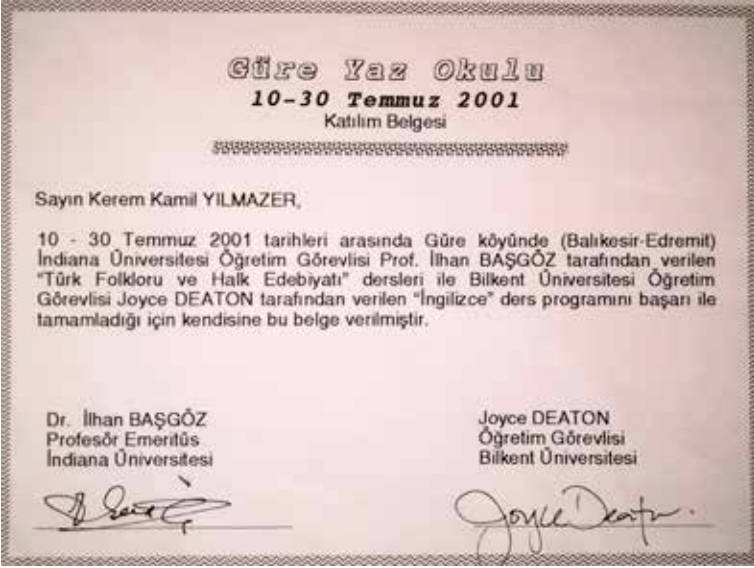


Güre Yaz Okulu eğitimcilerinden Joyce Deaton
(Güre, 2001)

Bu eğitim sırasında Tahtakuşlar Köyü Etnoğrafya Müzesi ve bir köy ziyareti de yapıldı. Ayrıca Bilkent Üniversitesi'nden Joyce Deaton verdiği İngilizce derslerinin yanında güzel sohbeti ve türküleriyle eğitimimizi daha renkli hale getirdi. Prof. Dr. İlhan Başgöz Hoca'mızın Güre köyünde verdiği bu eğitim programı zengin içeriği ve katılımcılarının ilgisiyle bizim için unutulmaz bir eğitim oldu. Ülkemizde bu tarz ücretsiz eğitimlerin sayısının artması umuduyla evini bize açarak kendi evimiz gibi rahat kullanmamızı sağlayan İlhan Başgöz Hoca'mıza teşekkürlerimizle...



Yöresel giysilerle Güre Yaz Okulu katılımcılarından iki kişi
(Güre, 2001)



Kerem Kamil Yılmaz'ın Güre Yaz Okulu Katılım Belgesi
(Güre, 2001)



'O Vakit' Güre'de

Selda Erdurak (Açıl)*

2001 yılında Hacettepe Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Türk Halkbilimi Anabilim Dalı'ndan üç ya da dört yıl olmuş mezun olalı... Gördes Anadolu Lisesi'nde edebiyat öğretmenini olarak çalışıyorum o zaman. "Folklor mezunuyum aslında" dediğimde halk oyunları anlayan öğrencilerime ve başkalarına halkbiliminin ne olduğunu anlatmak dışında, bu alanla hiç ilgimin kalmadığını düşündüğüm bir zamandı. Bu düşüncelerim okulumuza Prof. Dr. İlhan Başgöz'den gelen yaz okulu duyurusuna hemen başvurmama neden oldu. Bugünden bakıldığında 2001 yılında köylere, tatil yerlerine atölye ve yaz okulu açmak alışık olduğumuz bir şey değildi. Üniversitede adını çok duyduğum İlhan Başgöz'ün önderliğinde hem tatil yapıp hem de halkbilim konuşmak çok cazip gelmişti. Haritadan hemen Güre köyünün yerine baktığımı hatırlıyorum.

Köye ulaştığımda köy halkının bizlere yardımlarından bizim gibi konuklara alışık olduğunu hemen anladım. İlhan Hoca'nın evine ulaştığımda ise ne kadar özgün bir zevki olduğunu düşünmüştüm. Bir profesörün evinin kapılarını ve bilgilerini bizlere açacak olması hiç rastladığımız bir durum değildi. İlk izlenimim ufuk sahibi bir hoca olduğu yönündeydi. Evinin mimarı, çok tanınmış olduğunu orada öğrendiğim Cengiz Bektaş'mış.

Sabah serinliğinde kaldığımız (pansiyon) köy evlerinden, Hoca'nın evine derse giderdik. Sedirli büyük bir salonda, bazen yerlere bazen sedirlere oturarak sohbet havasında ders işlerdik. Masalarda hep duyduğum "Onlar ermiş muradına, biz çıkalım kerevetine" sözündeki kerevetin ne olduğunu hocanın bahçesinde olan kerevete çıkarak öğrenmiştim. "A aa o kadar halkbilim okudum, hiç aklıma gelmemiş kerevetin ne olduğunu araştırmak" demiştim kendi kendime biraz utanarak. Kerevette hepimize yer olmazdı, bazılarımız çıkarabilirdik Hoca'nın yanına sohbet etmeye.

* İzmir Övgü Terzibaşoğlu Anadolu Lisesi TDE Öğretmeni



İlhan Başgöz Güre Yaz Okulu katılımcılarıyla birlikte
(Güre, 2001)

Bu yazıyı yazmam konusunda beni teşvik eden, oradaki pansiyonda ev arkadaşlığı yaptığım Züleyha Durak Özen'le konuştuktan sonra hafızamda kalanları yokladım o zamana dair. Aklıma gelenler köyün çay bahçesindeki ada çayının kokusunun tüm köye yayıldığı, İlhan Hoca'nın 'O vakit' sözünü sıklıkla kullandığı, ders sonrası çevre gezileri yaptığımız, güzel arkadaşlıklar edindiğimiz, bir köy düğününde kız karşılama merasimine katılarak derleme yaptığımız, İngilizce drama etkinliğimizde ne kadar eğlendiğimiz oldu. On sekiz yıl sonra hoş bir seda kalmış bâkî kalan bu kubbede... *Folklor/Edebiyat Dergisi İlhan Başgöz Özel Sayısı* vesilesiyle bu hoşlukları tekrar anımsatan herkese saygıyla...



Güre Folklor Yaz Okulu

Aysun Ç. Davulcu*

Yıl 2003, Kültür Bakanlığı İstanbul taşra teşkilatında çalışan beş yıllık idealist bir folklor araştırmacısıyım.

Mesleki hayallerimden biri de Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Halkbilim Bölümü'nün en eski hocalarından ve duayenlerinden biri olan İlhan Başgöz'ün Balıkesir Edremit Güre'deki evinde verdiği folklor derslerine katılmaktı. Hayalimi gerçekleştirmek için araştırmalara başladım. Öncelikle İlhan Hoca'ya ulaşip derslerine katılma isteğimi iletmem gerekiyordu. O dönemde Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi'nde çalışan Hoca'mıza telefonla ulaşmaya çalıştım. Kendisiyle yaptığım telefon görüşmesi çok güzel geçti ve bana bir davet yazısı yollayacağını söyledi. Bir iki hafta içinde kendisinden "Sayın Yetkili" diye



Aysun Ç. Davulcu ve İlhan Başgöz
(Güre, 2003)

başlayan bir davet mektubu aldım. İçeriğinde yaz kursuna katılabilmem için izin isteği yazılıydı. Yeni memur olduğum için yıllık izin alıp kursa katılmam çok zordu. Yıllık iznimin süresi yetmiyordu. İlhan Hoca'dan gelen mektupla önce İl Müdürlüğüne, sonra da Bakanlığa dilekçe yolladım. Görevli izinli sayılmam hususunda onay çıktı. 10-30 Temmuz 2003 tarihleri arasında daha önce hiç gitmediğim bir köye yaz kursuna gidiyordum ve sonunda hayalim gerçekleşiyordu.

* Antalya Kültür ve Turizm Müdürlüğü Devlet Güzel Sanatlar Galerisi Şube Müdürü (aysuncdavulcu@gmail.com)

Büyük bir heyecanla yola çıktım. Güre köyü sapağında inerek Hoca'nın evine kadar taksiye bindim. Ev köyün en sonunda idi. Taksicinin "Burası" demesiyle bavulumla indim arabadan. Eve doğru yürüdüm. Zeytin ağaçlarının içinde yer alan taş bir ev. Merdivenle çıkılan balkon gibi bir yerde İlhan Hoca kahvaltı yapıyordu. Bir kâsede beş, altı tane zeytin bir bardak çay... Neyse tanıştık. Kahvaltısına buyur etti. Bir bardak çayını içtim.



İlhan Başgöz Güre Yaz Okulu katılımcılarıyla
(Güre, 2003)

Tam "Benden başka gelen yok mu, Hoca'm?" diyeceğim zaman bahçeye biri daha girdi. Gülümseyerek o da yanımıza çıktı. Anadolu Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi TV Yapım Merkezi öğretim elemanlarından Coşğül Yüksel. İlk gün "tanışma, köyü ve kalacak yerimizi ayarlama günü" olarak geçti. Ben İlhan Hoca'nın evinin bitişiğinde bulunan odada, Coşğül Hanım ise köyde bulunan bir pansiyonda kalmaya başladı.



Ertesi gün İlhan Hoca'nın dediği saatte evinde buluştuk. Böylece 2003 yılının Güre Folklor Yaz Kursu iki katılımcıyla başlamış oldu. Ertesi gün halkbilim alanında eğitim alan birinci sınıf öğrencisi olan -adını anımsaymadığım- Güreli bir arkadaş daha aramıza katıldı. Geçmiş senelerde katılımın çok yoğun olduğu yaz kursu bizim şanssızlığımızdan sönük başladı.

Katılımın az olması İlhan Hoca'yı da mutsuz etti. Daha folklor kavramını kavrayamamış bir öğrenci, mesleğinin henüz başında olan bir folklor araştırmacısı ve aldığı eğitimle halkbilim alanına yabancı olan bir üniversite hocası. Arada sırada da birkaç saatliğine günübürlük gelip derslere katılanlar...



Birinci hafta keyifli geçti. Katılımın az olması nedeniyle İlhan Hoca'yla daha çok sohbet etme imkânı bulduk, tabii kendi istediği zaman diliminde ve mesafede. "Çobanoğlu" diye hitap ettiği bana ve Coşğül Hanım'a mutfağına girmemize izin verdi. Yaptığım zeytinyağlı fasulye yemeğini beğenerek yemesi çok hoşuma gitmişti. Sağlığına zarar vermesin diye, kendisinden habersiz, mutfağında çizilmiş, kötü olmuş birkaç ufak tencereyi atıp, yerine yenilerini almıştık. Belki bizden sonra fark etmiştir.





Aysun Ç. Davulcu ve İlhan Başgöz Güre meydanındaki çay bahçesinde
(Güre, 2003)

Katılım az olduğu için dersler çok verimli geçmedi, geçmiş yıllara kıyaslanırsa... Ama yine de ben orada olmaktan, Hoca'mızla sohbet etmekten, Coşgül Hanım'ı tanımaktan son derece mutluydum.

Hafta sonları çevre gezileri yapıyorduk. Zeytin ağaçlarının arasında dolaştık. Tahtakuşlar köyüne gittik. Hep beraber pazar alışverişi yaptık. Kaz dağlarında buz gibi soğuk su içip, Sarıkız tepesine çıktık traktörle... Unutamayacağım anılar hafızama yerleşti.

İkinci hafta İlhan Hoca'nın gelen misafiri ile birlikte, katılımın da az olmasıyla dersler aksamaya başladı. Büyük bir heyecanla katıldığım 2003 yılı Güre Folklor Kursu'ndan folklor anlamında zamanım çok verimli geçmese de hemşerim ve Hoca'mız İlhan Başgöz'ü yakından tanımama, Güre'yle Kaz Dağlarını görüp havasını içime çekmeme ve bir dost (Coşgül Yüksel) kazanmama vesile olduğu için mutlu ayrıldım. Coşgül Yüksel'le Güre Folklor Kursu'nda başlayan arkadaşlığımız, 2006 yılında kendisinin yönetmenliğini yaptığı, çekimleri İstanbul-Silivri-Çatalca köylerinde gerçekleştirilen, Yanyalı mübadillerin yaşadıkları acı hatıraları konu alan "Bu Millet Bunları Gördü Kızım" isimli belgesel filmde danışmanlık yapmamla taçlandı. O nedenle Güre günlerimi ve İlhan Başgöz Hoca'mızı her zaman mutlulukla anıyorum...



ULUSLARARASI
KIBRIS
ÜNİVERSİTESİ
CYPRUS
INTERNATIONAL
UNIVERSITY

LEFKOŞA/K.K.T.C 0392 671 11 11

www.ciu.edu.tr