

MİLLÎ FOLKLOR

International and Quarterly Journal of Cultural Studies

**PROF. DR.
ALİ BERAT ALPTEKİN**
DEDE KORKUT'TA KAOS VE KOZMOS
MİLLÎ FOLKLOR DERGİSİ: DÜN VE YARIN
ÇOK ULUSLU HİDİRELLEZ: SINIRLAR VE SORUNLAR
PSİKOANALİTİK KURAM VE "OBURLUĞUN CİNSELLİĞİ"
KÜLTÜREL YABANCILAŞMA VE TÜRKİYE'DE İSİM VERME
"BİR BEN VARDIR BENDE BENDEN İÇERİ" ŞİİRİNDE ÜÇGEN ARZULAR
UYGUR HARFLİ OĞUZ KAĞAN DESTANI VE ORHON YAZITLARINDA BOZKIR
OSMANLI DEVLETİ'NDE ESKİ BİR TÜRK GELENEĞİ: ÇANAK YAĞMASI
KENTLEŞME, AÇIK KAMUSAL ALAN VE SÜRDÜRÜLEBİLİR KENTLER
KINA GECESİ: ÇAĞRIŞIMLAR, DÜŞÜNÜYAPILAR, DÖNÜŞÜMLER
SARICAKAYA DAĞKÜPLÜ KÖYÜ MEKİKLİ DOKUMALARI
MUHARREM RİTÜELLERİ: İRAN TÜRKLERİ ÖRNEĞİ
"KIZILIRMAK" VE "KARAKOYUN" EFSANELERİ
CEM RİTÜELLERİ VE KIRAT SEMAHI
KAZAKLARDA AMAL MEREKESİ
KUTADGU BİLİĞ

Prof. Dr. M. Öcal OĞUZ
Doç. Dr. Cemile KINACI
Dr. Öğr. Üyesi Fatih BALCI
Dr. Öğr. Üyesi Salih DEMİRBİLEK
Dr. Serkan KÖSE
Günül Özlem AYAYDIN CEBE
Gamze AKBAŞ ARSLANOĞLU
Doç. Dr. Mehmet GÜNEŞ
Dr. Öğr. Üyesi Behruz BEKBABAYİ
Dr. Öğr. Üyesi Serdar ERKAN
Eray ALPYILDIZ
Dr. Mustafa CAN

Doç. Dr. Şirin YILMAZ
Dr. Öğr. Üyesi Oğuzhan BİLGİN
Dr. Berceste Gülçin ÖZDEMİR
Arş. Gör. Duygu TERZİ ÇOBAN
Prof. Dr. Hasan TUTAR
Arş. Gör. Hasan GÜZEL
Arş. Gör. Hasan HAYIRSEVER
Arş. Gör. Ebru ÇATALKAYA GÖK
Doç. Dr. Fatma Nur BAŞARAN
Dr. Z. Serap TEKTEK AKSÜRMELE
Mehmet DALDAL
Doç. Dr. Selcan GÜRÇAYIR TEKE
Dr. Mustafa DUMAN



MİLLÎ FOLKLOR

Üç Aylık Uluslararası Kültür Araştırmaları Dergisi

International and Quarterly Journal of Cultural Studies

Revue Internationale et Trimestrielle d'Études Culturelles

Cilt/Volume/Tome: 16 Yıl/Year/Année: 32 Sayı/Number/Nombre: 125

ISSN 1300-3984 • Hakemli Dergi.

• **Kurucuları/Founders/Fondateurs:** Prof. Dr. M. Öcal OĞUZ - Necdet İLHAN - Prof. Dr. Türker EROĞLU • **Sahibi/Owner/Possesseur:** Geleneksel Yayıncılık Eğt. San. Tic. Ltd. Şti. adına M. Öcal OĞUZ • **Editör/Editor/Editeur:** Prof. Dr. M. Öcal OĞUZ (ocal.oguz@hbv.edu.tr) • **Editör Yardımcıları/Vice-Editors:** Doç. Dr. Selcan GÜRÇAYIR TEKE (selcan.teke@hbv.edu.tr-Yayın İnceleme) - Dr. Ögr. Üyesi Tuna YILDIZ (tuna.yildiz@hbv.edu.tr-Yayın Takip) - Dr. Ögr. Üyesi Haydar YALÇIN (haydar.yalcin@ikc.edu.tr-Bilgi ve Belge Yönetimi) • **Yabancı Dil Danışmanı/Foreign Language Consultants:** Prof. Dr. Metin EKİCİ (mekici@yahoo.com-İngilizce) - Prof. Dr. Kubilay AKTULUM (aktulum@yahoo.com-Fransızca) - **Doç. Dr. Günül Özlem AYAYDIN CEBE** (gunilcb@gmail.com-İngilizce) • **Sorumlu Yazı İşleri Müdürü/Directorate of Editorial Affairs:** Ahmet Erman ARAL (ahmet.aral@hbv.edu.tr) • **Yayın Kurulu/Editorial Board/Comité d'Édition:** Prof. Dr. Kubilay AKTULUM (aktulum@yahoo.com) - Prof. Dr. Ekrem ARIKOĞLU (ekrem.arikoglu@hbv.edu.tr) - Prof. Dr. Halit ÇAL (halit.cal@hbv.edu.tr) - Prof. Dr. Hülya KASAPOĞLU ÇENGEL (hulya.kasapoglu@hbv.edu.tr) - Prof. Dr. Nurettin DEMİR (demir@hacettepe.edu.tr) - Prof. İsmet DOĞAN (idogan@gazi.edu.tr) - Prof. Dr. Hamiye DURAN (hamiye@gazi.edu.tr) - Prof. Dr. Tuba İşnusu İSEN DURMUŞ (tidurmus@etu.edu.tr) - Prof. Dr. Gülin ÖĞÜT EKER (eker@hacettepe.edu.tr) - Prof. Dr. Pervin ERGUN (pervin.ergun@hbv.edu.tr) - Prof. Dr. Ruhi ERSOY (ruhi.ersoy@hbv.edu.tr) - Prof. Dr. Orhan KURTOĞLU (orhan.kurtoglu@hbv.edu.tr) - Prof. Dr. Muhtar KUTLU (mktulu@ankara.edu.tr) - Prof. Dr. Nazım Hikmet POLAT (nazim.polat@hbv.edu.tr) - Prof. Dr. Fırat PURTAŞ (firat.purtas@hbv.edu.tr) - Prof. Dr. Mehmet ŞAHİNGÖZ (mgöz@gazi.edu.tr) - Prof. Dr. Hale ŞİVGİN (hale.sivgin@hbv.edu.tr) - Prof. Dr. Nezir TEMUR (ntemur@gazi.edu.tr) - Prof. Dr. Ali YAKICI (yakici@gazi.edu.tr) - Prof. Dr. Naciye YILDIZ (naciye.yildiz@hbv.edu.tr) - **Doç. Dr. Ezgi METİN BASAT** (ezgimetinbasat@gmail.com) - **Doç. Dr. Melike KAPLAN** (mkaplan@ankara.edu.tr) - **Doç. Dr. Evrim ÖLÇER ÖZÜNEL** (evrim.ozunel@hbv.edu.tr) - **Dr. Ögr. Üyesi Bahar AKARPINAR** (rbahar@hacettepe.edu.tr) - **Yrd. Doç. Dr. Himmət BİRAY (1958-1995)** - **Dr. Ögr. Üyesi Pınar KASAPOĞLU AKYOL** (pkasapoglu@ankara.edu.tr) - **Dr. Ögr. Üyesi Dilek TÜRKİYİLMAZ** (dilek.turkiylmaz@hbv.edu.tr) - **Dr. Yerkesh ÖZER** (yerkezer@gmail.com) • **Düzeltili/Redaction:** Zeynep Safiye BAKI NALCIOĞLU (zeynep.nalcioğlu@hbv.edu.tr) - **Burakhan KABAÇAM** (burakhan.kabacam@hbv.edu.tr) - **Kadirhan ÖZDEMİR** (kadirhan.ozdemir@hbv.edu.tr) - **Gözde TEKİN** (gozde.tekin@hbv.edu.tr) • **Sorumlu Müdür: Utku YAĞLIDERELİ**

Editörlük/Editorial: AHBV Türk Halk Bilimi Araştırma ve Uygulama Merkezi ve Somut Olmayan Kültürel Miras Enstitüsü (Kurumsal editörlük işleri AHBV THBMER ve SOKÜM Enstitüsü tarafından yürütülmektedir. / *The Institutional Duties of Editorial Board Carried by AHBV University and Institute of ICH*)

• **Yazma Adresi/Correspondance Address/Adresse de Correspondance:** P.K. 336 06420 Yenışehir/ANKARA-TÜRKİYE

• **E-Mail:** <https://dergipark.org.tr/pub/millifolklor> (yazı gönderimi için / for article) - geleneksely@yahoo.com (yazılar ve dergiyile ilgili diğer konular / articles and other issues related to the journal) - geleneksely@gmail.com (abonelik için / for subscription)

• **Web Sayfası:** <http://www.millifolklor.com> / <https://dergipark.org.tr/pub/millifolklor> • **Tel:** 0533 776 8890

İdare Yeri/Managing Office/Adresse d'Administration: Gazi Mah. Çakır Sok. 21/5A Yenimahalle/ANKARA-TÜRKİYE

Fiyatı/Price/Prix: 25 TL / \$15

Abone Bedeli/Subscription Price/Prix d'Abonnement: 100 TL / \$ 50 Milli Folklor bahar, yaz, güz ve kış sayıları olmak üzere yılda dört kez yayınlanır (Öğretmen, Öğrenci, Halk bilimi Araştırmacılarına tanıtım ve teşvik amacıyla %50 indirimlidir. Kurumlar ve Tüzel Kişiler bu uygulamanın dışındadır. / *Milli Folklor is published four times a year, in winter, spring, summer, and autumn. La revue de Milli Folklor est publiée quatre fois par an, en printemps, en été, en automne et en hiver.*)

Abone Şartları/Payments/Paiement: Abone olacaktır, Geleneksel Yayıncılık Ltd. Şti. Posta Çeki 1911533'a veya Türkiye İş Bankası Gazi Mahallesi Şubesinde Geleneksel Yayıncılık Ltd. Şti. adına açılan ve Hesap No: 4286 0258016, IBAN No: TR460006400000142860258016 olan hesabımıza Abone Bedelini yatırıldık ve dekontunu yazışma adresimize postaladıkları takdirde dergimiz bir yıl süreyle adreslerine gönderilecektir. Dergimizin dağıtımını yalnızca abonelerimize yapılmaktadır. / *Payments must be charged to Geleneksel Yayıncılık Ltd. Şti.'s account number 4286 0258016 and TR460006400000142860258016, Türkiye İş Bankası, Gazi Mahallesi-Ankara Şubesi/TÜRKİYE, or with post check, Geleneksel Yayıncılık Ltd. Şti.-1911533. Payment documents should be sent to correspondance address./L'argent doit être versé dans le compte bancaire de Geleneksel Ltd. Numero: 4286 0258016 ou TR460006400000142860258016, Türkiye İş Bankası Gazi Mahallesi Şubesi Ankara-Türkiye, ou au compte postal sous le Geleneysel Yayıncılık Ltd. -1911533. Le paiement des documents doit être envoyé à l'adresse de correspondance.*

AKADEMİK TEMSİLCİLER/CORRESPONDING EDITORS/LES EDITE URS CORESPONDANTS

YURT İÇİ/Turkey/En Turquie: •ADANA - Prof. Dr. Refiye OKUŞUKLUK ŞENESEN •ADYAMAN - Dr. Ögr. Üyesi Sunay AKKAYA - Dr. Ögr. Üyesi Fadime TİKBAŞ APAK •AKSARAY - Ergin ALTUNSAKABAK •AMASYA - Dr. Ögr. Üyesi Orhan Fatih KUŞDEMİR •ANTALYA - Dr. Ögr. Üyesi Ünsal Yılmaz YEŞİLDAL •ARDAHAN - Dr. Ögr. Üyesi Nina PETROVIÇI •BALIKESİR - Prof. Dr. Halil İbrahim ŞAHİN - **Doç. Dr. Zülfiyar BAYRAKTAR** - **Doç. Dr. Satı KUMARTASLIOĞLU** •BARTIN - Dr. Ögr. Üyesi İbrahim GÜMÜŞ •BİNGÖL - Dr. Ögr. Üyesi Yılmaz IRMAK •BOLU - Prof. Dr. Meral OZAN •BURDUR - Doç. Kadriye TÜRKAN •BURSA - Prof. Dr. Hülya TAŞ •ÇANAKKALE - Dr. Ögr. Üyesi Handan KASIMOĞLU •ÇANKIRI - Prof. Dr. Abdülislam ARVAS - Ahmet Serdar ASLAN •DENİZLİ - Doç. Dr. Mehmet Sürur ÇELEPİ •DİYARBAKIR - Dr. Ögr. Üyesi Abdülbasit SEZER •EDİRNE - Prof. Dr. Ahmet GÜNŞEN - Dr. Ögr. Üyesi Selma ERGİN SOL •ELAZIĞ - Doç. Dr. Ebru SENOCAK - Dr. Ögr. Üyesi Birol AZAR - Dr. Ögr. Üyesi Gülda ÇETİNDAG SÜME •ERZURUM - Doç. Dr. Ahmet Özgür GÜVENÇ - Doç. Dr. Ömer YILAR •ERZİNCAN - Doç. Dr. Necdet TOZLU •ESKİŞEHİR - Doç. Dr. Adem KOÇ •GAZİANTEP - Prof. Dr. Mehmet EROL - Prof. Dr. Behiye KÖKSEL - Doç. Dr. Mustafa GÜLTEKİN •HATAY - Doç. Dr. Bülent ARI •İSPARTA - Prof. Dr. Halil Altay GÖDE •İSTANBUL - Prof. Dr. Yakup ÇELİK - Prof. Dr. Abdülkadir EMEKSİZ - Doç. Dr. Meriç HARMANCI •İZMİR - Doç. Dr. Nurgül BEĞİÇ - Doç. Dr. Selami FEDAKAR - Dr. Ögr. Üyesi Mehmet ERSAI - Dr. Ögr. Üyesi Gonca KUZAY DEMİR •KAHRAMANMARAŞ - Dr. Ögr. Üyesi İbrahim ERŞAHİN •KARAMAN - Dr. Ögr. Üyesi Hüseyin AKSOY - Dr. Ögr. Üyesi Onur AKYAÇ •KARS - Doç. Dr. Adem BALKAYA •KASTAMONU - Doç. Dr. Gülten KÜÇÜKBASMACI •KAYSERİ - Saim ÖRNEK •KIRIKKALE - Prof. Dr. Bilgehan Atsız GÖKDAĞ - Doç. Dr. Aktan Müge ERCAN •KİRŞEHİR - Prof. Dr. Salahattin BEKKİ - Doç. Dr. Ezgi METİN BASAT •KOCAELİ - Prof. Dr. Işıl ALTUN •KONYA - Prof. Dr. Sinan GÖNEN - Dr. Ögr. Üyesi Aziz AYVA •KÜTAHYA - Dr. Ögr. Üyesi Erdal ADAY •MANİSA - Dr. Ögr. Üyesi Gürol PEHLİVAN - Sığrı ATLI •MARDİN - Dr. Ögr. Üyesi Hatice Kübra UYGUR •MERSİN - Prof. Dr. Nilgün ÇİBLAK COŞKUN - Dr. Ögr. Üyesi İmran GÜNDÜZ ALPTÜRKER •MUĞLA - Dr. Ögr. Üyesi Ali Abbas ÇINAR - Dr. Ögr. Üyesi Baki Bora HAŇCA •MUŞ - Dr. Ögr. Üyesi Canser KARDAS •NEVŞEHİR - Doç. Dr. Adem ÖGER - Yücel ÖZDEMİR •NİĞDE - Prof. Dr. Nedim BAKIRCI - Prof. Dr. Hatice İÇEL - Dr. Ögr. Üyesi Namık ASLAN •ORDU - Dr. Emine ÇAKIR •SAKARYA - Dr. Ögr. Üyesi Selçuk Kürşad KOCA - Dr. Ögr. Üyesi Yavuz KÖKTAN •SAMSUN - Doç. Dr. Caffer ÖZDEMİR •RECEP DEMİR •ŞİRT - Doç. Dr. Rezan KARAKAŞ •SİNOP - Doç. Dr. Songül ÇEK •SIVAS - Dr. Adil ÇELİK •ŞAK - Dr. Ögr. Üyesi Derya ÖZCAN - Dr. Mustafa DUMAN •YOZGAT - Doç. Dr. Tuğçe ERDAL

YURT DIŞI/Abroad/A l'Etranger: •AZERBAIJAN - Prof. Dr. Muharrem KASIMLI •FRANSA - Dr. Ferya ÇALIŞ •GÜRCİSTAN - Prof. Dr. Marika JIKIA •HOLLANDA - Mehmet TÖTÜNÇÜ •JAPONYA - Missuko KOJIMA •KAZAKİSTAN - Prof. Dr. Tatigül KARTEYEA, Prof. Dr. Şakir İBRAYEV, Dr. Ögr. Üyesi Bekarys NURİMANOV •KORE CUMHURİYETİ - Prof. Dr. Eunkyung OH •MACARİSTAN - Dr. Julia BARTHA •NAHCIVAN M. C. - Doç. Muharrem CAFEROV - Doç. Esker GADIMOV •ÖZBEKİSTAN - Prof. Dr. Cabbar İŞANKUL •POLONYA - Doç. Dr. Danuta CHMIELOWSKA •SLOVAKYA - Dr. Xenia CELNAROVA •UKRAYNA - Doç. Dr. Tudora ARNAUD

Millî Folklor AHCI, CSA, EBSCO, GENAMICS JOURNAL SEEK, SCOPUS, IBSS, MLA, TA, UPD ve TUBİTAK/ULAKBİM/TR DİZİN tarafından kaydedilmektedir / *Milli Folklor is abstracted in AHCI, CSA, EBSCO, GENAMICS JOURNAL SEEK, SCOPUS, IBSS, MLA, TA, UPD and TUBİTAK/ULAKBİM/TR DİZİN*

Baskı/Press/Imprimerie: Feryal Matbaacılık, 395 22 37-395 22 38

İÇİNDEKİLER / Contents / Sommaire

Danışma Kurulu / Advisory Board / Comité de Conseillers	3
Birkaç Söz / Foreword / Par l'éditeur	4
M. Öcal OĞUZ	
BİYOGRAFİ / BIOGRAPHY / BIOGRAPHIE	
Türlük Biliminin Yorulmaz Kalemî: Prof. Dr. Ali Berat Alptekin (Hayatı ve Eserleri) / The Tireless Writer of Turcology: Prof. Dr. Ali Berat Alptekin (His Biography and Bibliography).....	5-30
Prof. Dr. Esmâ ŞİMŞEK Prof. Dr. Hatice İÇEL	
Yola Önce Çıkan Hayrî'l- Halef / The Good Successor Who Predeceased.....	31-34
Prof. Dr. Saim SAKAOĞLU	
MAKALELER / ARTICLES / LES ARTICLES	
Çok Uluslu Hidrellez: Sınırlar ve Sorunlar / Multinational Hidrellez: Boundaries and Challenges.....	35-45
Prof. Dr. M. Öcal OĞUZ	
Geleneğin İcadı ve Yeniden Canlandırılması Tartışmaları Ekseninde Bir Kazak Geleneği: Amal Merekesi-Körisüv Küni (Amal Bayramı/Görüşme Günü) / A Kazakh Tradition within the Scope of Discussions on Invention and Revival of the Tradition: Amal Merekesi-Körisüv Küni (Amal Holiday/ Meeting Day).....	46-59
Doç. Dr. Cemile KINACI Dr. Öğr. Üyesi Fatih BALCI	
Uygur Harfli Oğuz Kağan Destanı İle Orhon Yazıtlarında Bozkır Kültürüne Ait Unsurlar / Common Elements of Steppe Culture in The Epic of Oguz Khagan with Uighur Alphabet and Orkhon Inscriptions.....	60-70
Dr. Öğr. Üyesi Salih DEMİRBİLEK	
Dede Korkut Kitabı'nı Kaos ve Kozmos Bağlamında Okuma / Reading the Book of Dede Korkut in The Context of Chaos and Cosmos.....	71-81
Dr. Serkan KÖSE	
Bir Ben Vardır Bende Benden İçeri'deki Üçgen Arzular Işığında Teorik ve Teolojik Evrenselliği Sorgulamak / Questioning the Theoretical and Theological Universality in View of the Triangular Desires in Bir Ben Vardır Bende Benden İçeri.....	82-99
Doç. Dr. Günül Özlem AYAYDIN CEBE Gamze AKBAŞ ARSLANOĞLU	
"Kızılmak" ve "Karakoyun" Efsaneleri Bağlamında Kültürün Yeniden Üretiminde Halk Anlatılarının İşlevselliği / The Functionality of Folk Narratives in the Reproduction of Culture in the Context of the Legends "Kızılmak" and "Karakoyun".....	100-109
Doç. Dr. Mehmet GÜNEŞ	
Muharrem Ritüellerinde İslam Öncesi İnanç İzleri: İran Türkleri Örneği / Traces of Pre-Islamic Belief in Muharram Rituals: The Case of Iranian Turks.....	110-122
Dr. Öğr. Üyesi Behruz BEKBABAYI Dr. Umut BAŞAR	
Halk Hikâyelerinden Cem Ritüellerine Bir Şiirin Yeniden Bağlamlandırılması Örneği: Kırat Semahı / An Example of Recontextualization from Folk Stories to Alevi Cem Rituals: Kırat Semah.....	123-137
Dr. Öğr. Üyesi Serdar ERKAN	

Psikoanalitik Halkbilimi Kuramı Temelinde Türk Yemek Kültürünün Çağrışım Sınırsızlığı: "Oburluğun Cinselliği" / <i>Immensity of Connotations of Turkish Food Culture Based on Psychoanalytic Theory of Folklore: Sexuality of the Gluttony</i>	138-149
Eray ALPYILDIZ	
Osmanlı Devleti'nde Eski Bir Türk Geleneği: Çanak Yağması / <i>An Old Turkish Tradition in The Ottoman State: Dish Plunder</i>	150-162
Dr. Mustafa CAN	
Kına Gecesi Ritüelinde Anlamsal İşleyiş: Çağrışımlar, Düşünyapılar, Dönüşümler / <i>Semantic Processing in the Henna Night Ritual: Associations, Ideologies, Transformations</i>	163-176
Doç. Dr. Şirin YILMAZ	
Kültürel Yabancılaşma Bağlamında Türkiye'de İsim verme Pratiklerinin Değişimi ve Popüler Kültür Figürleri / <i>Change of Practices of Naming Children in Turkey in the Context of Cultural Alienation and the Popular Culture Figures</i>	177-187
Dr. Öğr. Üyesi Oğuzhan BİLGİN	
Kentleşme ve Kentsel Gelişim Bağlamında Açık Kamusal Alanların Sürdürülebilir Kentler Açısından Değeri / <i>The Value of Public Spaces for Sustainable Cities in the Context of Urbanization and Urban Development</i>	188-201
Dr. Öğr. Üyesi Nihal Arda AKYILDIZ	
Kutadgu Bilig'de "Bey" Figürünün Otantik Liderlik Yaklaşımı Açısından Analizi / <i>Analysis of the "Gentleman" Figure in Kutadgu Bilig in Terms of Authentic Leadership Approach</i>	202-214
Arş. Gör. Duygu TERZİ ÇOBAN	
Prof. Dr. Hasan TUTAR	
From Good to Award, from Evil to Punishment: A Cultural Approach to Kutadgu Bilig / İyiden Ödüle Kötüden Cezaya: Kutadgu Bilig'e Kültürel Bir Yaklaşım	215-226
Res. Assist. Hasan GÜZEL	
Res. Assist. Hasan HAYIRSEVER	
DERLEMELER / COMPILATION PAPER / PAPIER DE COMPILATION	
Sarıcakaya (Eskişehir) Dağkumlu Köyü Mekikli Dokumaları / <i>Shuttle Weaving in Dagkumlu Saricakaya (Eskişehir)</i>	227-247
Arş. Gör. Ebru ÇATALKAYA GÖK	
Doç. Dr. Fatma Nur BAŞARAN	
TANITMALAR / BOOK REVIEWS / COMPTES RENDUS	
Erdal AKSOY, Afro-Türkler: Etnik Köken ve Kimlik, Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları, 2019.....	248-249
Dr. Zeynep Serap TEKTEN AKSÜRMELE	
Mustafa İSEN, Bir Muhacir Köyünün Hikâyesi Nalköyü, İstanbul: Kapı Yayınları, 2019.....	250-253
Arş. Gör. Aysun Ezgi YILMAZ	
Adem KOÇ, Kemik ve Dal: Eskişehir'de Kutsal Ziyaret Mekânları. Ankara: Kesit Yayınları, 2019.....	254-255
Mehmet DALDAL	
Tuğçe ERDAL, Taş, Can ve Kutsal: Yozgat'ta Ziyaret Mekânları. İstanbul: İdeal Kültür Yayıncılık, 2019.....	256-259
Doç. Dr. Selcan GÜRÇAYIR TEKE	
Mustafa GÜLTEKİN, Masal Anası Kezban Karakoç ve Repertuarı, Ankara: Grafiker Yayınları, 2019.....	260-263
Dr. Mustafa DUMAN	
Milli Folklor Dergisi 2020 Yılı Yuvarlak Masa Toplantısı / <i>2020 Round-Table Meeting of Milli Folklor</i>	264-268
Milli Folklor-Uluslararası Kültür Araştırmaları Dergisi Yayın İlkeleri / <i>The Publication Principles/ Principes de publication</i>	269-272

DANIŞMA KURULU

Advisory Board/Comité de Conseillers

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

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

Prof. Dr. Işıl ALTUN Kocaali Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Erdoğan ALTINKAYNAK Ardahan Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Mustafa ARSLAN Pamukkale Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Sevin ARSLAN Çağ Üniversitesi (Türkiye)

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

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

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

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

Prof. Dr. Gülhan ATNUR Atatürk Üniversitesi (Türkiye)

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

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

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

Prof. Dr. İlhan BAŞGÖZ University of Indiana (A.B.D.)

Prof. Dr. Bülent BAYRAM Kırklareli Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Salahatin BEKİ Ahi Evran Üniversitesi (Türkiye)

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

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

Prof. Dr. Mustafa CEMİLOĞLU Uludağ Üniversitesi (Türkiye)

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

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

Prof. Dr. İsmet ÇETİN Gazi Üniversitesi (Türkiye)

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

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

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

Prof. Dr. Habib DERZİNEVİSİ Yakın Doğu Üniversitesi (KıTTC)

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

Prof. Dr. Ahmet DOĞAN Kırkkale Üniversitesi (Türkiye)

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

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

Prof. Dr. Ali DUYMAZ Balıkesir Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Dilaver DÜZGÜN Atatürk Üniversitesi (Türkiye)

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

Prof. Dr. Metin EKİCİ Ege Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Armağan ELÇİ İstanbul Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Abdulkadir EMEKSİZ İstanbul Üniversitesi (Türkiye)

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

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

Prof. Dr. Metin ERGUN Gazi Üniversitesi (Türkiye)

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

Prof. Dr. Mehmet EROL Gaziantep Üniversitesi (Türkiye)

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

Prof. Dr. Laszlo FELFÖLDİ Ass. for the Europ. Centre for Trad. Cul. (Macaristan)

Prof. Dr. Henry GLASSIE Indiana Üniversitesi (ABD)

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

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

Prof. Dr. Sinan GÖNEN Selçuk Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. İsmail GÖRKEM Erciyes Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Nevzat GÖZAYDIN Ankara Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Hamdi GÜLEÇ Bayburt Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Şeyma GÜNGÖR İstanbul Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Abdurrahman GÜZEL Başkent Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Mihaly HOPPALL (Macaristan)

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

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

Prof. Dr. Alimcan İNAYET Ege Üniversitesi (Türkiye)

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

Prof. Dr. Ali KAFKASYALI Giresun Üniversitesi (Türkiye)

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

Prof. Dr. Zekeriya KARADAVUT Akdeniz Üniversitesi (Türkiye)

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

Prof. Dr. Muharrem KAYA İstanbul Kültür Üniversitesi (Türkiye)

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

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

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

Sabri KOZ

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

Prof. Dr. Muhtar KUTLU Ankara Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Wolfgang MIEDER Vermont University (ABD)

Prof. Dr. Gülay MİRZAOĞLU Hacettepe Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Töre MİRZAYEV Bilimler Akademisi (Özbekistan)

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

Prof. Dr. Kamil V. NERİMANOĞLU İstanbul Aydın Üniversitesi (Türkiye)

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

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

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

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

Prof. Dr. Metin ÖZARSLAN Hacettepe Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Hasan ÖZDEMİR Ankara Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Nebi ÖZDEMİR Hacettepe Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Ali Osman ÖZTÜRK Selçuk Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Hayrettin RAYMAN Bozok Üniversitesi (Türkiye)

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

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

Prof. Dr. Saim SAKAOĞLU Selçuk Üniversitesi (Türkiye)

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

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

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

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

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

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

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

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

Prof. Dr. Esmâ ŞİMŞEK Fırat Üniversitesi (Türkiye)

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

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

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

Prof. Dr. Abdeljelil TEMİMİ Temimi Vakfı (Tunuslu)

Prof. Dr. Mehmet TEMİZKAN Ege Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Nezir TEMUR Gazi Üniversitesi (Türkiye)

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

Prof. Dr. Nüket TÖR Kastamonu Üniversitesi (Türkiye)

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

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

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

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

Prof. Dr. Ali YAKICI Gazi Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Nerin YAYIN Ege Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Dursun YILDIRIM Hacettepe Üniversitesi (Türkiye)

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

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

BİRKAÇ SÖZ

Foreword / Par l'éditeur

Merhaba saygıdeğer okur,

Dergimizin yayın hayatına başlamasının 32. yılında her zamanki gibi basılı ve elektronik olarak Bahar 2019 tarihli 125. sayımızı geçen yıl kaybettiğimiz değerli halk bilimci Prof. Dr. Al Berat Alptekin'e ayırdığımız özel bölüm, on altı "öz"lü yazı ve beş kitap eleştiri/tanıtım yazısı ile Millî Folklor Dergisi Dün ve Yarın Yuvarlak Masa Toplantısı Raporunu takdirlerinize sunuyoruz ve bu sayıyı da ilgiyle okuyacağımızı umuyoruz.

DergiPark Üyeliği

TÜBİTAK TR DİZİN indeksleme kuralları gereğince "**makale geliş tarihi**" ile "**makale kabul tarihi**" bilgilerini sizlerle paylaşmaya ve yazarların ORCID üyelik bilgilerine iletişim bilgileri yanında yer vermeye daha önce başladığımızı duyurmuş ve **DergiPark Üyeliği**ni gerçekleştirmiştik. Bu nedenle, Dergimizde yayın yapmak isteyen yazarlarımızın makalelerini <<https://dergipark.org.tr/millifolklor>> adresine yüklemeleri gerekmektedir. Daha önce <gelenekselyy@yahoo.com> adresimize gelen yazılarla ilgili süreçler, bu adres üzerinden sonuçlandırılacak, yeni yazılar ise DergiPark adresimize yönlendirilmektedir. Yeni adreste yazar ve hakemlerimizle zaman zaman yaşanabilen sorunlar, eski adres üzerinden kurulan iletişimlerle çözümlenmeye devam edilecektir.

Kör Yayın Kurulu ve Kör Hakemlik

Bilindiği ve uzun yıllardır devam ettirildiği gibi, **Yayın İlkelerimiz** açısından Editörlük birimimiz tarafından uygun görülen yazılar, yazarlarının kimliğini belli eden kısımları çıkarılarak Yayın Kuruluna gönderilmektedir. Yılda dört kez **Ocak**, **Nisan**, **Temmuz** ve **Ekim** aylarında toplanan Yayın Kurulu, -oybirliği ile- **ret**, -oyçokluğuyla **düzeltilme ve hakeme gönderme** şeklinde dergiye uygunluk açısından üç seçeneğe biri üzerinden karar vermektedir. Hakeme gönderme kararı verilen yazılar için **üç hakem** belirlenmekte ve

ilk etapta iki hakemle süreç başlatılmakta, ihtiyaca göre üçüncü hakem görüşü alınmakta ve her hakeme 100'er TL **hakemlik ücreti** ödenmektedir. İncelemenin hiçbir aşamasında Yayın Kurulu üyeleri ve hakemler yazarın/yazarların, yazar/yazarlar da hakemlerin kimler olduğu hakkında bilgi edinmemektedir. Yayın Kurulu üyeleri ve hakemler hiçbir şekilde reddettikleri yazının kime ait olduğunu öğrenmemektedir. Sadece olumlu görüş verdikleri yazarların dergide yayımlanmış olduğunu gördüklerinde yazarın kim olduğunu dolaylı olarak öğrenebilmektedirler. Editörlük birimimiz Yayın Kurulu ve Hakem görüşlerine uymayı ilke edinmiş olup, onların kararlarını uygulamakta ve raporlar hıfzına yazarın lehine veya aleyhine bir tercih kullanmamaktadır. Dergimiz gönderilen makaleleri -özel sayılar ve dosyalar dışında- **üç ay ile bir buçuk yıl** arasında yayımlamayı öngörmektedir ve dergimize yazı gönderenlerin bu ilkelerimizi bildiği ve kabul ettiği değerlendirilmektedir.

Millî Folklor Dün ve Yarın Yuvarlak Masa Toplantısı

Dergimizin Danışma Kurulu ile Yayın Kurulu Üyeleri, Akademik Temsilcileri ve Hakemleri ile 2009 yılından beri düzenlemekte olduğu *Dün ve Yarın Yuvarlak Masa Toplantısının* on ikincisini 15 Şubat 2020 tarihinde gerçekleştirdik. Bu toplantıda da geçen yıllarda olduğu gibi derginin dünü ve yarını istişare edildi ve yeni kararlar alındı. Editörlük Birimimiz derginin bu sayısında yer alan Millî Folklor Dün ve Yarın Yuvarlak Masa Toplantısı Raporunu hazırladı. Raporda da görüleceği gibi dergimiz başta indeksler olmak üzere uluslararası alandaki görünürlüğünü ve saygınlığını siz saygıdeğer mensuplarımızın değerli katkılarıyla artırarak sürdürmektedir.

Haziran 2020'de yayımlanacak olan 126. sayıda görüşmek dileğiyle...

M. Öcal OĞUZ
Editör/Editor/Éditeur

**TÜRKLÜK BİLİMİNİN YORULMAZ KALEMİ:
PROF. DR. ALİ BERAT ALPTEKİN (HAYATI VE ESERLERİ)**

**The Tireless Writer of Turcology: Prof. Dr. Ali Berat Alptekin
(His Biography and Bibliography)**

Prof. Dr. Esmâ ŞİMŞEK*
Prof. Dr. Hatice İÇEL**



* Fırat Üniversitesi İnsani ve Sosyal Bilimler Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü,
esmsimsek@gmail.com

** Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü,
haticeicel@hotmail.com

I. Yaşam Öyküsü

Prof. Dr. Ali Berat Alptekin, Mersin ilinin Silifke ilçesine bağlı İmamuşağı köyünde 14 Mayıs 1952 tarihinde dünyaya gelmiştir. Ancak nüfus kayıtlarındaki doğum tarihi 10 Nisan 1953'tür. Babası Mehmet¹ Alptekin, üç yıllık ilkokul mezunudur. Mehmet Alptekin'in yaşadığı yıllarda ilkokul mezunları eğitmen olarak görevlendirilebilmektedir. Baba Mehmet de eğitmenlik için başvurur ve tayini Erdemli'ye çıkar. Ancak babasının ölümü dolayısıyla ailesinin yükü omuzlarına biner ve eğitmenliği bırakmak zorunda kalır. Köyünde çiftçilik ve değirmencilikle uğraşmaya başlar. Aynı zamanda köyde bulunan tek camide salmadan² muaf olarak cuma ve cenaze namazlarını kıldırır. Prof. Dr. Alptekin'in annesi Emine Hanım ise okur-yazarlığı olmayan bir ev hanımıdır. Emine (Gürbüz) Hanım, Mehmet Alptekin'in üçüncü eşidir. Baba Mehmet Alptekin, ondan önce evlendiği iki hanım Hakk'ın rahmetine kavuştuğu için daha sonra Prof. Dr. Alptekin'in annesi Emine Hanım ile evlenmiştir. Mehmet Bey'in önceki evliliklerinden 10 çocuğu dünyaya gelmiştir. Bunların bazıları çocukken bazıları da sonradan vefat etmişlerdir. Bugün içlerinden bir tek İsmail Alptekin (Aşık İmamoglu) hayattadır. Mehmet Alptekin'in Emine Hanım'la olan evliliğinden ise 9 çocuk dünyaya gelmiş olup Prof. Dr. Alptekin bunların dördüncüsüdür. Baba Mehmet Alptekin 1988, anne Emine Alptekin ise 2008 yılında vefat etmiştir.

Prof. Dr. Alptekin, ilk öğrenimini köyünde bulunan Baçalı İlkokulu'nda, 1960-1965 yılları arasında görmüştür. Silifke Lisesinin orta kısmını 1965-1969, lise kısmını ise 1969-1972 yılları arasında tamamlamış; 1973 yılında Atatürk Üniversitesi Kâzım Karabekir Eğitim Fakültesi Matematik Bölümüne kayıt yaptırmıştır. Bu bölüme 33 gün devam etmiş, ancak edebiyat sevgisi daha ağır bastığı için o

dönem verilen geçiş hakkında yararlanarak aynı üniversitenin Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümüne geçiş yapmıştır. Burada Türk Dili ve Edebiyatı alanının önde gelen hocalarından dersler almıştır. Prof. Dr. Orhan Okay, Prof. Dr. Kaya Bilgegil, Prof. Dr. Mehmet Akalın, Prof. Dr. Saim Sakaoglu, Prof. Dr. Bilge Seyidoğlu, Prof. Dr. Ensar Aslan, Prof. Dr. Haluk İpekten, Prof. Dr. Selahattin Olcay ve Prof. Dr. Efrasiyap Gemalmaz ders aldığı hocalardandır. Bu Bölümden 1977 yılında mezun olmuştur.

Lisans eğitiminin ardından Kasım 1977 - Nisan 1979 yılları arasında ortaokul ve lise öğrenimini gördüğü Silifke Lisesinde edebiyat öğretmeni olarak görev yapmıştır. 13 Şubat 1978 tarihinde Hüsnü ve Ali Boz çiftinin sınıf öğretmeni olan kızları Ayşe Boz ile evlenmiştir. 1979 yılında Silifke Lisesindeki görevinden ayrılan Prof. Dr. Alptekin, Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümüne Türk Halk Edebiyatı alanında asistan olarak atanmıştır. Öğretmenliği bırakıp asistanlığı seçmesinde iki önemli etken vardır: Bunlardan ilki o dönem Atatürk Üniversitesi'ndeki hocalarından olan Prof. Dr. Fikret Türkmen'dir. Hoca, bir gün kendisini odasına çağırarak ona asistan olması yolunda öğütler vermiştir. Ancak bu öğüt, o zamana kadar asistanlık hakkında bilgisi olmayan Prof. Dr. Alptekin'in hiç dikkatini çekmemiştir. Prof. Dr. Fikret Türkmen, Ege Üniversitesine geçtikten sonra kendisinden orada açılan asistan kadrosuna başvurmasını ister. Ancak eş durumundan Silifke Lisesine atanan Prof. Dr. Alptekin, mazeret bildirerek İzmir'e gitmez. Buna rağmen aklının bir köşesinde asistan olma ve bilimle uğraşma düşüncesi yer etmeye başlar. Silifke Lisesinde öğretmenlik yaptığı yıllarda terör olaylarının artması onu asistan olmaya sevk eden ikinci nedendir. Bir gün yolunu bir grup genç keser ve kendisini tehdit

ederler. Bunun üzerine okuduğu bir gazetedede Atatürk Üniversitesi'nde bir kişilik asistan kadrosu ilan edildiğini görür ve 10 gün rapor olarak Erzurum'a gider. Ancak tek kişilik kadroya kendisi dışında üç kişi daha başvurmuştur. Rakiplerini geride bırakan Prof. Dr. Alptekin, dil ve bilim olmak üzere iki aşamalı olarak yapılan sınavı kazanarak asistanlık kadrosuna yerleşmeyi başarır.

Aynı üniversitenin Sosyal Bilimler Enstitüsüne bağlı olarak Prof. Dr. Saim Sakaoğlu danışmanlığında; *Kırmanşah Hikâyesi Üzerinde Bir Çalışma* (Erzurum 1980) adlı doktora ön çalışmasını hazırlamış ve bu çalışmayı Prof. Dr. Kaya Bilgegil, Prof. Dr. Bilge Seyidoğlu ve Prof. Dr. Saim Sakaoğlu'ndan oluşan jüri önünde başarıyla savunmuştur. *Taşeli Plâtosu Masallarında Motif ve Tip Araştırması – İnceleme-Metinler-* (Erzurum 1982) adlı doktora çalışmasını ise yine Prof. Dr. Saim Sakaoğlu'nun danışmanlığında hazırlamış ve yine Prof. Dr. Kaya Bilgegil, Prof. Dr. Bilge Seyidoğlu ve Prof. Dr. Saim Sakaoğlu'ndan oluşan jüri huzurunda savunarak 1982 yılında "doktor" unvanını almıştır. Vatanî görevini piyade er olarak 1982 yılının Temmuz-Kasım ayları arasında Denizli'de tamamlamıştır.

8 Ağustos 1985 tarihinde Atatürk Üniversitesi'nden ayrılan Prof. Dr. Alptekin, Fırat Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümünde yardımcı doçent olarak göreve başlamıştır. 13 yıl bu bölümde çalışarak lisans, yüksek lisans ve doktora düzeyinde çeşitli dersler vermiş; birçok yüksek lisans ve doktora öğrencisi yetiştirmiştir. 1998 yılında Fırat Üniversitesi'nden ayrılarak Selçuk Üniversitesi'nde çok sevdiği öğretim üyeliği görevine devam eder.

9 Ekim 1996 tarihinde; Prof. Dr. Abdurrahman Güzel, Prof. Dr. Saim Sakaoğlu, Prof. Dr. Nevzat Gözaydın, Prof. Dr.

Muhan Bali ve Prof. Dr. Ziyat Abdülmecit Akkoyunlu'dan oluşan jürinin yaptığı sınav sonucunda doçent unvanını almıştır. 24 Ağustos 1998'de Selçuk Üniversitesi Eğitim Fakültesi Orta Öğretim Sosyal Alanlar Eğitimi Bölümü Türk Dili ve Edebiyatı Eğitimi Anabilim Dalına doçent olarak atanmış, 21 Mayıs 2002 tarihinde ise profesörlüğe yükseltilmiştir. 2010 yılında Selçuk Üniversitesinin bölünmesi sürecinde önce Konya Üniversitesi'nde görev almış, bulunduğu üniversitenin adı Necmettin Erbakan Üniversitesi olarak değiştirilince de bu üniversitenin bünyesinde çalışmaya devam etmiştir.

Atatürk, Fırat, Selçuk ve Necmettin Erbakan Üniversitelerinde kadrosuyla çalışan Prof. Dr. Alptekin, Van Yüzüncü Yıl (1987-1988), Erciyes ve Niğde (1998-1999) Üniversitelerinde de lisans, yüksek lisans ve doktora düzeyinde dersler yürütmüştür. Yurt dışında ise Uluslararası Hoca Ahmet Yesevî Türk-Kazak (10 Ekim 1994-22 Mayıs 1995) ve Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti Lefke Avrupa (2008-

2009) Üniversitelerinde ders vermiştir.

Prof. Dr. Alptekin, gerek Türkiye'de gerek yurt dışında yapılan birçok ulusal ve uluslararası sempozyuma katılmıştır. Kırgızistan, Türkmenistan, Azerbaycan, Özbekistan, Kırım, Hollanda ve Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti Prof. Dr. Alptekin'in bilimsel organizasyonlara katıldığı ülkelerdendir. Bunlardan Türk dünyası sınırları içerisinde kalanlar, Prof. Dr. Alptekin için ayrı bir önem taşımaktadır. Çünkü gençlik yıllarında bu ülkelere gitme hayalleri kurmuş ve bunu ancak SSCB dağıldıktan ve Türk cumhuriyetleri bağımsızlıklarını ilan ettikten sonra gerçekleştirebilmiştir. Prof. Dr. Alptekin, hayatı boyunca Türk dünyasının millî ve kültürel bütünlüğü konusunda heyecan duymuş ve bu ülkeye hizmet etmek için bu dünyanın sınır-

ları içerisinde bulunan hemen her bölge ile ilgili gerek kitap gerekse de makale ve bildiri boyutunda birçok çalışma yapmıştır. Bulunduğu Türk yurtları arasında Kazakistan'ın özel bir yeri vardır. Yukarıda adı verilen yerlerde kısa zamanlı olarak bulunmasına rağmen Yesi'de yedi ay kalmış, bu süre zarfında Uluslararası Hoca Ahmet Yesevî Türk-Kazak Üniversitesi'nde dersler vermiştir. Bu döneme ait izlenimleri ve Kazak folkloru ile ilgili olarak yaptığı derleme ve tespitleri *Yesevî Ocağında 210 Gün* adıyla kitaplaştırmıştır.

Bir bilim adamı olarak sağlığında çeşitli kurum ve kuruluşlara üye olmuştur. Halk Kültürü Araştırmaları Kurumu; İLE-SAM; Konya Fikir, Sanat, Kültür Adamları Birliği Derneği bu kuruluşların başlıcalarıdır.

Prof. Dr. Alptekin, yıllar süren çalışmalarının ürünü olarak zaman zaman çeşitli ödüllere ve payelere layık görülmüştür. 1995 yılında *İhsan Hınçer Türk Folkloruna Hizmet Ödülü*'nü almıştır. 1996 yılında kendisine *İçel Kültürüne Hizmet Ödülü*'nün yanı sıra *Fırat Havzası Gazeteciler Cemiyeti Ödülü* verilmiştir. Çalışmaları ve yetiştirdiği öğrencilerle Türk kültürüne yapmış olduğu hizmetler dolayısıyla *Elginkan Vakfı 2015 Yılı Türk Kültürü Araştırma Ödülü*'ne layık görülmüştür. Azerbaycan edebiyatı ve folkloru alanında yaptığı çalışmalar ve Türkiye-Azerbaycan ilişkilerinin gelişmesine katkı sağlaması, Prof. Dr. Alptekin'e Türk Dünyası Araştırmaları Uluslararası İlimler Akademisi (TDAUİA) Kurul Üyelerinin kararıyla *fahri doktor* unvanını kazandırmıştır. 9 Kasım 2015 tarihinde Azerbaycan'ın başkenti Bakü'de düzenlenen törenle ödülü kendisine takdim edilmiştir. 2018 yılında Kırgızistan'da bulunan Kasım Tınıstanov Issık Göl Devlet Üniversitesi tarafından *Manas'ın Mirasçıları: Türk Dünyası Kültürüne Hizmet Ödülü*'ne layık bulunmuştur.

Çalışmalarından bazıları Almanca ve Makedoncaya çevrilmiştir. Yurt içinde yayımlanan çeşitli ansiklopedilerde hem maddeleri yer almış hem de kendisi ve çalışmalarlarıyla ilgili bilgilere yer verilmiştir. Kitap, makale, bildiri boyutunda yaklaşık 500 çalışmada imzası bulunmaktadır. Birçok öğrencinin yüksek lisans ve doktora danışmanlıklarını yaparak bilim dünyasına kıymetli akademisyenler kazandırmıştır.

Prof. Dr. Alptekin, eşi Ayşe Hanım ile 41 yıl boyunca sevgi, saygı ve sadakat temeli üzerine oturan imrenilesi bir evlilik hayatı sürdürmüştür. Eşi, Prof. Dr. Alptekin'i akademik hayatı boyunca desteklemiş ve daima onun arkasında durmuştur. Erzurum'da görev yaptığı yıllarda bu evlilikten iki çocuğu dünyaya gelmiştir: Emine Gökçen Koçer (1979) (Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu Eğitim Fakültesi) ve Ali Gökhan Alptekin (1984) (pilot). Evlatlarına karşı daima sevgi dolu ve fedakâr bir baba olan hocamız, iki evladının kendisine verdiği torunlarına -Göktuğ (2009) ve Ali Alptuğ Koçer (2014) ile Zeynep İlay Alptekin (2013)- karşı da son derece ilgili ve özverili bir dede olmuştur.

Prof. Dr. Alptekin, 16 Temmuz 2019 tarihinde Konya Necmettin Erbakan Üniversitesi'ndeki görevinden emekli olmuştur. Yakalandığı amansız hastalığın pençesinden kurtulamayarak 31 Ağustos 2019 tarihinde vefat etmiş, 1 Eylül 2019 tarihinde ise Konya'da bulunan Üçler Mezarlığına defnedilmiştir.

Aşağıda ilk olarak Prof. Dr. Alptekin'den bahseden kaynaklar ve onun için hazırlanan dergi özel sayılarının künyesi verilecektir. Ardından danışmanlığını yaptığı tezler, yazdığı kitaplar, ansiklopedi maddeleri, makaleler, bildiriler ve diğer yazılarının listesi verilerek kitapları genel hatlarıyla tanıtılmaya çalışılacaktır.

II. Hayatı ve Eserlerinden Bahseden Kaynaklar

1. *Günümüz Türkiye'sinde Kim Kimdir / Who's Who in Turkey*, 1987-1988.
2. İhsan Işık, *Yazarlar Sözlüğü*, İstanbul 2001, 59.
3. *Tanzimat'tan Bugüne Edebiyatçılar Ansiklopedisi*, C. I, İstanbul 2001, 79.
4. *Türk Dünyası Ortak Edebiyatı / Türk Dünyası Edebiyatçıları Ansiklopedisi*, Ankara 2000, 401-402.

III. Adına Hazırlanan Dergi Özel Sayıları ve Armağanlar

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

IV. Danışmanlığında Hazırlanan Doktora Tezleri

1. Esmâ Şimşek, *Yukarı Çukurova Masallarında Motif ve Tip Araştırması*, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ 1990.
2. İsmail Görkem, *Yukarıova (Çukurova) Ağıtları Üzerine Mukayeseli Bir Araştırma (İnceleme-Metinler)*, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ 1990.

3. Ali Duymaz, *Kerem ile Aslı Hikâyesi Üzerinde Mukayeseli Bir Araştırma*, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ 1992.

4. Erdoğan Altınkaynak, *Pınarbaşı-Sarız-Tomarza Avşar Ağıtları*, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ 1997.

5. Enver Aras, *Azerbaycan'da Âşıklık Gelenegi ve Âşık Hüseyin Şemkiri (Hayatı, Sanatı, Şiir ve Hikâyeleri)*, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ 1997.

6. Mehmet Yardımcı, *Âşıklık Gelenegi ve Âşık Esiri*, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ 1997.

7. Cengiz Gökşen, *Temel Fıkraları Üzerine Bir Araştırma*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2002.

8. Hatice İçel, *Batı Türklerinin Dörtlülüklerden Kurulu Bilmeceleri Üzerinde Bir Araştırma*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2005.

9. Rukiye Akçar, *İki Osmanlı Nükte-danının (Bekri Mustafa-İncili Çavuş) Fıkraları Üzerine Karşılaştırmalı Bir Araştırma*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2010.

V. Danışmanlığında Hazırlanan Yüksek Lisans Tezleri

1. Esmâ Şimşek, *Arzu ile Kamber Hikâyesi Üzerinde Mukayeseli Bir Araştırma*, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ 1987.

2. İsmail Görkem, *Elazığ Efsaneleri Üzerinde Araştırmalar (Metinler ve İncelemeler)*, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ 1987.

3. Ali Duymaz, *Bingöl Efsaneleri*, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ 1989.

4. Süleyman Yıldızbaş, *Asuman ile Zeycan Hikâyesi Üzerine Mukayeseli Bir Araştırma*, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ 1993.

5. Kemal Çopuroğlu, *Yukarı Çukurova'da Aşıklık Geleneği ve Aşık Eyyübü*, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ 1998.

6. Çiğdem Çorbacı, *Türk Masallarında Yardımcı İhtiyar Motifi*, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ 2000.

7. Kamşat Şami, *Kazak Türklerinin Kambar Batır Destanı*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2000.

8. Almira Suljeviç, *Karşılaştırmalı Türk ve Boşnak Halk Adet ve İnanmaları*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2001.

9. Adem Yaldız, *Hayvanlarla İlgili Efsaneler*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2002.

10. Rukiye Büyükoğuz, *Halk Anlatmalarında Elma Motifi Üzerine Bir Araştırma*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2004.

11. Elif Dülger, *Evliya Çelebi Seyahatnamesi'ndeki Büyü, Sihir ve Falın Halkbilimi Açısından Değerlendirilmesi*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2006.

12. Fahri Dağı, *Aşık Hüseyin Tekerek / Hayatı, Sanatı ve Şiirlerinden Örnekler*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2007.

13. Hatice Konaklı, *Aşık Gül Ahmet Yiğit Hayatı, Sanatı, Şiirleri, Hikâyeleri*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2007.

14. Öznur Kara, *Tarsus Masalları*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2007.

15. Ümmü Gülsüm Bozlak, *Erdemli Masalları*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2007.

16. Onur Alp Kayabaşı, *Anamur Folkloru*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2008.

17. Satiye Dağı, *Safranbolu Masalları*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2008.

18. Yavuz Uysal, *Gazipaşa'da Folklor ve Halk Edebiyatı Ürünleri*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2008.

19. Gökçe Çiçek Kayhan, *Hakkâri / Yüksekova 75. Yıl Yatılı İlköğretim Bölge Okulu İlköğretim 7. Sınıf Düzeyinde Öğrenim Gören Öğrencilerin Deyim, Atasözü ve Bilmece Dağarcıklarının Belirlenmesi ve Bunların Öğretilmesi*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2009.

20. Şirin Çatal, *İlköğretim Türkçe Derslerinde Dede Korkut Hikâyeleri'nin Değerlendirilmesi*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2009.

21. Gülay Kıvrak, *İlköğretim 2. Kademe Türkçe Derslerinde Hayvan Masallarının Değerlendirilmesi*, Selçuk Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Konya 2010.

22. Nevin Çöl Yıldız, *Nevşehir İli Gülşehir İlçesi Halk Edebiyatı ve Folkloru Üzerine Bir İnceleme*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2010.

23. Şeyda Özkan, *Anadolu Folklorunda Bitki Adlarının Veriliş Hikâyeleri Üzerine Bir İnceleme*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2012.

24. Meral Doğru, *Türk Halk Anlatmalarında Süt*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2013.

25. Emine Nur Ata, *Türk Dünyası Efsanelerinde "Su Çıkarma" Motifi Üzerine Bir Araştırma*, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2018.

26. Cafer Erdal, *Türk Kültüründe Büyüler (Konya Örneği)*, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2019.

VI. Eserleri**VI.1. Kitapları**

1. *Azerbaycan Âşıkları ve El Şairleri I*, İstanbul 1985 (S. Sakaoğlu ve E. Şimşek ile birlikte).
2. *Azerbaycan Âşıkları ve Halk Şairleri II*, İstanbul 1986 (S. Sakaoğlu ve E. Şimşek ile birlikte).
3. *Dadaloğlu Bibliyografyası (Hayatı, Sanatı ve Şiirlerinden Örnekler)*, Ankara 1988 (S. Sakaoğlu ile birlikte).
4. *Erzurumlu Emrah Bibliyografyası (Hayatı, Sanatı ve Şiirlerinden Örnekler)*, Ankara 1988.
5. *Çıldırılı Âşık Şenlik Bibliyografyası (Hayatı, Sanatı ve Şiirlerinden Örnekler)*, Ankara 1989.
6. *İçel Bibliyografyası*, Ankara 1989.
7. *Bayburtlu Zihnî Bibliyografyası (Hayatı, Eserleri, Sanatı, Nüktedanlığı ve Şiirlerinden Örnekler)*, Ankara 1990 (S. Sakaoğlu ile birlikte).
8. *Hayvan Masalları*, Ankara 1991, 2005.
9. *Azerbaycan Tapmacaları / Bilmececeleri*, Elazığ 1992 (S. Sakaoğlu ve E. Şimşek ile birlikte).
10. *Âşık Hacı Karakılıçık (Hayatı, Sanatı ve Şiirlerinden Örnekler)*, Hatay 1993.
11. *Fırat Havzası Efsaneleri*, Hatay 1993.
12. *Yesevî Ocağında 210 Gün*, Elazığ 1996.
13. *Halk Hikâyelerinin Motif Yapısı*, Ankara 1997, 2000, 2002, 2005, 2009, 2013, 2015, 2016.
14. *Meddah Behçet Mahir'in Bütün Hikâyeleri I*, Ankara 1997 (S. Sakaoğlu, Y. Sakaoğlu ve E. Şimşek ile birlikte).
15. *Behçet Mahir'in Bütün Hikâyeleri II*, Ankara 1999 (S. Sakaoğlu, Y. Sakaoğlu ve E. Şimşek ile birlikte).
16. *Azerbaycan Âşıkları ve Halk Şairleri I (16-18. Yüzyıllar)*, Ankara 2000 (S. Sakaoğlu ve E. Şimşek ile birlikte).
17. *Kirmanşah Hikâyesi*, Ankara 1999.
18. *Âşık İmamoğlu (İsmail Alptekin)*, Silifke 2002.
19. *Begim / Âşık Temel Turabi*, Bursa 2002.
20. *Ercişli Emrah Bibliyografyası*, Ankara 2002 (Sakaoğlu ile birlikte).
21. *Taşeli Masalları*, Ankara 2002.
22. *Benden Toprak İstenir mi / Öksüz Ozan*, Konya 2003.
23. *Gönül Kervanı / Âşık Kul Nuri*, Ankara 2003.
24. *Kazak Masallarından Seçmeler*, Ankara 2003.
25. *Erciyes Dergisi Bibliyografyası / Yıllar: 1978-2003- Sayılar: 1-312*, Kayseri 2004.
26. *Âşık Veysel / Türküz Türkü Çağırırız*, Ankara 2004, 2007.
27. *Ağlayan Bayrak (Âşık Fethi Kadioğlu)*, Konya 2004.
28. *Palandöken'in Zirvesindeki Âşık: Erzurumlu Emrah*, Ankara 2004.
29. *Sevdalarım / Hüseyin Gümüş*, Mersin 2004.
30. *Evlîya Çelebi Seyahatnamesinden Seçmeler*, Ankara 2005, 2006.
31. *Çıldırılı Âşık Şenlik Divanı (Hayatı, Şiirleri, Atışmaları ve Hikâyeleri)*, Ankara 2006 (N. Coşkun ile birlikte).
32. *Türk Saz Şiiri Antolojisi*, Ankara 2006, 2008 (S. Sakaoğlu ile birlikte).
33. *Halk Şiirinden Seçmeler*, Ankara 2007 (S. Sakaoğlu ile birlikte).
34. *Âşık Veysel*, Ankara 2009.
35. *Nasreddin Hoca*, Ankara 2009 (S. Sakaoğlu ile birlikte).
36. *Geçmişten Günümüze Âşıkların Dilinden Sarıkamış*, (Yay. Hzl.: B. Sönmez), İstanbul 2010 (A. Güzel ile birlikte).
37. *Halkbilimi Araştırmaları*, Ankara 2011.
38. *Efsane ve Motifleri Üzerine*, Ankara 2012.

39. *Türk Mânilerinden Seçmeler*, Ankara 2013.

40. *Türk Ninnilerinden Seçmeler*, Ankara 2013.

41. *Anadolu'dan Kıbrıs'a Halk Kültürü Köprüsü*, Ankara 2015.

42. *Erzurum'un Yüzleri: Behçet Mahir*, Erzurum 2016.

43. *Feyzi Halıcı ve Yirminci Yüzyıl Aşıkları Üzerine Araştırmalar*, Ankara 2016 [Yayına hazırlayan].

Prof. Dr. Alptekin, yukarıda tanıtılan müstakil kitaplarının dışında bazı kitaplarda da bölüm yazarlığı yapmıştır. Aşağıda bölüm yazdığı iki eser hakkında bilgi verilmiştir:

1. *Posoflu Âşık Müdamî Bibliyografyası*, Ankara 1992 (E. Şimşek ile birlikte).

2. *Türk Halk Şiiri*, Eskişehir 2011 (Kitabın 8-10. üniteleri (170-234) Alptekin tarafından yazılmıştır.)

Prof. Dr. Alptekin, bireysel olarak veya başka araştırmacılarla birlikte hazırladığı eserlerin dışında bazı kitapların da editörlüğünü veya yayın koordinatörlüğünü üstlenmiştir. Aşağıda bunların listesi yer almaktadır:

1. *Doğumunun 50. Yazı Hayatının 30. Yılı Münasebetiyle Hocam Prof. Dr. Saim Sakaoğlu (Hayatı, Yayınları ve Yazılarından Seçmeler)*, Konya 1989 [Yayına hazırlayan].

2. *Prof. Dr. Saim Sakaoğlu'nun 55. Yıl Armağanı*, Kayseri 1994 [Yayına hazırlayan].

3. *Prof. Dr. Saim Sakaoğlu'na Armağan*, Konya-Haarlem 2006 [Yayına hazırlayan].

4. *Halk Masalları*, Eskişehir 2011 [Editör-Doç. Dr. Çiğdem Kara ile birlikte].

5. *Halk Hikâyeleri*, Eskişehir 2011

[Editör-Doç. Dr. Çiğdem Kara ile birlikte].

6. *Billur Köşk Masalları*, Ankara 2013 [Yayın Koordinatörü].

7. *Ezop Masalları*, Ankara 2013 [Yayın Koordinatörü].

8. *Karagöz ile Hacivat*, Ankara 2013 [Yayın Koordinatörü].

9. *Keloğlan Masalları*, Ankara 2013 [Yayın Koordinatörü].

10. *Tekerlemeler*, Ankara 2013 [Yayın Koordinatörü].

11. *Türk Atasözlerinden Seçmeler*, Ankara 2013 [Yayın Koordinatörü].

12. *Türk Bilmecelerinden Seçmeler*, Ankara 2013 [Yayın Koordinatörü].

13. *Türk Mânilerinden Seçmeler*, Ankara 2013 [Yayın Koordinatörü].

14. *Türk Masalları*, Ankara 2013 [Yayın Koordinatörü].

15. *Türk Ninnilerinden Seçmeler*, Ankara 2013 [Yayın Koordinatörü].

16. *Türkülerden Seçmeler*, Ankara 2013 [Yayın Koordinatörü].

VI.2. Ansiklopedi Maddeleri 1985

1. "Cemreler / Ahir Çerşenbeler", *Tercüman Görgü Ansiklopedisi / Geleneklerimiz Göreneklerimiz*, İstanbul 1985, 113-114.

2. "Çiğdem Pilavı Şenlikleri", *Tercüman Görgü Ansiklopedisi / Geleneklerimiz Göreneklerimiz*, İstanbul 1985, 114-115.

3. "Nevruz Bayramı", *Tercüman Görgü Ansiklopedisi / Geleneklerimiz Göreneklerimiz*, İstanbul 1985, 123-124.

4. "Hıdrellez", *Tercüman Görgü Ansiklopedisi / Geleneklerimiz Göreneklerimiz*, İstanbul 1985, 124-127.

5. "Koç Katımı Törenleri", *Tercüman Görgü Ansiklopedisi / Geleneklerimiz Göreneklerimiz*, İstanbul 1985, 127.

6. "Saya Bayramı", *Tercüman Görgü*

Ansiklopedisi / Geleneklerimiz Göreneklerimiz, İstanbul 1985, 130-131.

7. “Yoğurt Bayramı”, *Tercüman Görgü Ansiklopedisi / Geleneklerimiz Göreneklerimiz*, İstanbul 1985, 131-132.

8. “Mesir Bayramı”, *Tercüman Görgü Ansiklopedisi / Geleneklerimiz Göreneklerimiz*, İstanbul 1985, 132-133.

9. “Yaylaya Göç”, *Tercüman Görgü Ansiklopedisi / Geleneklerimiz Göreneklerimiz*, İstanbul 1985, 133-135.

10. “Mevlid (Vesiletün Necat)”, *Tercüman Görgü Ansiklopedisi / Geleneklerimiz Göreneklerimiz*, İstanbul 1985, 135-137.

11. “Yağmur Duası”, *Tercüman Görgü Ansiklopedisi / Geleneklerimiz Göreneklerimiz*, İstanbul 1985, 142-145.

12. “Ayşe Fatma ve El Verme Gelenegi”, *Tercüman Görgü Ansiklopedisi / Geleneklerimiz Göreneklerimiz*, İstanbul 1985, 145-146.

13. “Bağ Bozumu Şenlikleri”, *Tercüman Görgü Ansiklopedisi / Geleneklerimiz Göreneklerimiz*, İstanbul 1985, 146-147.

14. “Temel Atma”, *Tercüman Görgü Ansiklopedisi / Geleneklerimiz Göreneklerimiz*, İstanbul 1985, 148.

15. “Bulgur Çekme Âdetleri”, *Tercüman Görgü Ansiklopedisi / Geleneklerimiz Göreneklerimiz*, İstanbul 1985, 148-149.

16. “Değirmene Gitme”, *Tercüman Görgü Ansiklopedisi / Geleneklerimiz Göreneklerimiz*, İstanbul 1985, 149-150.

17. “Ekincilikle İlgili Âdetler”, *Tercüman Görgü Ansiklopedisi / Geleneklerimiz Göreneklerimiz*, İstanbul 1985, 150-151.

18. “Saç Ekmeği Yapma Âdetleri”, *Tercüman Görgü Ansiklopedisi / Geleneklerimiz Göreneklerimiz*, İstanbul 1985, 151-153.

19. “Kurban Bayramı”, *Tercüman Görgü Ansiklopedisi / Geleneklerimiz Göreneklerimiz*, İstanbul 1985, 155-158.

20. “Sünnet”, *Tercüman Görgü Ansiklopedisi / Geleneklerimiz Göreneklerimiz*, İstanbul 1985, 301-304.

21. “Askere Uğurlama”, *Tercüman Görgü Ansiklopedisi / Geleneklerimiz Göreneklerimiz*, İstanbul 1985, 321-322.

22. “Cenaze Merasimi”, *Tercüman Görgü Ansiklopedisi / Geleneklerimiz Göreneklerimiz*, İstanbul 1985, 353-357.

23. “Mihralı Bey Destanı”, *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi Devirler / İsimler / Eserler / Terimler*, İstanbul 1985-1986, 330-331.

24. “Mahiri ile Mahtaban”, *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi Devirler / İsimler / Eserler / Terimler*, İstanbul 1985-1986, 114.

25. “Melikşah ile Güllühan”, *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi Devirler / İsimler / Eserler / Terimler*, İstanbul 1985-1986, 243.

26. “Motif”, *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi Devirler / İsimler / Eserler / Terimler*, İstanbul 1985-1986, 401-402.

27. “Ninni”, *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi Devirler / İsimler / Eserler / Terimler*, İstanbul 1985-1986, 63-65.

2001

28. “Acalov, Abbas Abdulla”, *Türk Dünyası Edebiyatçıları Ansiklopedisi*, Ankara 2001, 96-97.

Not: Madde, Prof. Dr. Yavuz Akpınar ile birlikte yazılmıştır.

29. “Efsaneler”, *Türk Dünyası Edebiyatı Metinleri Antolojisi*, Ankara 2001, 1-51.

Not: Maddenin metinler kısmı Prof. Dr. Saim Sakaoğlu ile birlikte yazılmıştır.

2002

30. “Halk Hikâyeleri”, *Türk Dünyası Ortak Edebiyatı / Türk Dünyası Edebiyat Tarihi*, C. 2, Ankara 2002, 313-650.

2004

31. “Türkiye’de Nevruz”, *Türk Dünyası Nevruz Ansiklopedisi*, Ankara 2004, 379-408.

Not: Madde, Prof. Dr. Saim Saka-oğlu ile birlikte yazılmıştır.

32. “Keloğlan”, *Türk Dünyası Edebiyat Kavramları ve Terimleri Ansiklopedik Sözlüğü*, C. IV, Ankara 2004, 97-99.

2006

33. “Anonim Halk Edebiyatı”, *Türk Edebiyatı Tarihi 4*, Ankara 2006, 587-614.

Not: Madde, Prof. Dr. Saim Saka-oğlu ile birlikte yazılmıştır.

2010

34. “Âşık Ali”, *Konya Ansiklopedisi*, C. 1, Konya 2010, 277.

35. “Âşık Tahiri”, *Konya Ansiklopedisi*, C. 1, Konya 2010, 293.

2011

36. “Bilmece”, *Konya Ansiklopedisi*, C. 2, Konya 2011, 141-143.

2012

37. “Deyim”, *Konya Ansiklopedisi*, C. 3, Konya 2012, 89-90.

38. “İlenç”, *Konya Ansiklopedisi* C. 4, Konya 2012, 329-330.

2013

39. “Abbas, Tufarganlı”, *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*, 2013.

40. “Armutlu”, *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*, 2013.

41. “Âşık Hasan, Tamaşvarlı” *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*, 2013.

42. “Bahşi”, *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*, 2013.

43. “Baykan / Bıkan”, *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*, 2013.

44. “Kul Mehmed”, *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*, 2013.

45. “Levni”, *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*, 2013.

46. “Ozan”, *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*, 2013.

47. “Kırılı Yakup”, *Konya Ansiklopedisi*, C. 5, Konya 2013, 96-97.

2014

48. “Mâni”, *Konya Ansiklopedisi*, C. 6, Konya 2014, 259-262.

49. “Masal”, *Konya Ansiklopedisi*, C. 6, Konya 2014, 265-268.

2015

50. “Abdullah”, *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*, 2015.

51. “Alı”, *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*, 2015.

52. “Gevherî”, *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*, 2015.

53. “Halil, Bursalı”, *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*, 2015.

54. “Hüseyin Mayıl”, *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*, 2015.

55. “Yazıcı, Mustafa”, *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*, 2015.

56. “Destanlar: Konya Üzerine Söylenen / Yazılan Destanlar”, *Konya Ansiklopedisi*, C. 3, Konya 2015, 266-268.

57. “Tekerleme”, *Konya Ansiklopedisi*, C. 8, Konya 2015, 312-315.

58. “Uğurlu, Kâmil”, *Konya Ansiklopedisi*, C. 9, Konya 2015, 6-7.

2019

59. “Âşık Veysel (Veysel Şatıroğlu)”, *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*, 2019.

60. “Sabit Yalçın Ataman (Müdamî)”, *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*, 2019.

61. “Mevlüt Yılmaz (Bulalı)”, *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*, 2019.

62. “İsmail Turan (Âşık Cemal Hoca)”, *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*, 2019.

63. “İsmail Alptekin (İmamoğlu)”, *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*, 2019.

64. “Hüseyin Gümüş (Köylü Ozan)”, *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*, 2019.

65. “Fethi Kadioğlu”, *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*, 2019.

66. “Temel Şahin (Turabî)”, *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*, 2019.

67. “Ahmet Yıldırım (Öksüz Ozan)”, *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*, 2019.

68. “Behçet Mahir”, *Türk Edebiyatı*

İsimler Sözlüğü, 2019.

Not: Madde, Prof. Dr. Saim Saka-oğlu ve Prof. Dr. Esma Şimşek ile birlikte yazılmıştır.

VI.3. Makale, Bildiri ve Diğer Ya-zıları

1979

1. “Silifke’de Bazı Yer Adları Üze-rine Bir Araştırma”, *Dadaş*, 1 (1), Ekim 1979, 8.

2. “Girit Yemekleri”, *Dadaş*, 1 (2), 12 Kasım 1979, 3-4.

1980

3. “Silifke ve Çevresinde Hayvanlara En Vurulması”, *Burak*, 1 (5), Mart 1980, 3-4.

4. “Silifke’de Kırtıl Dağının Efsa-nesi”, *Türk Folkloru*, 1 (11), Haziran 1980, 6-7.

5. “Şah İsmail ile Gülizar Hanım Hikâyesi I”, *Türk Folkloru*, 1 (12), Tem-muz 1980, 14-17.18; II, 2 (13), Ağustos 1980, 17-20.

6. “Celal Oğlan Ağıtı”, *Türk Folk-loru*, 1 (16), Kasım 1980, 20-21.22.

1981

7. “Silifke’den Derlenen Tekerleme-ler”, *Türk Folkloru*, 1 (21-22), Mart-Nisan 1981, 16-17.

8. “Bir Silifke Masalı: Ayı ile Kız”, *Türk Folkloru*, 1 (22), Mayıs 1981, 29.

9. “Bir Gülnar Masalı: Padişahın Üç Oğlu”, *Türk Folkloru*, 2 (24), Temmuz 1981, 23-25-26.

10. “Milletlerarası İkinci Türk Folk-lor Kongresi Çalışmaları: 1. Seksiyon: Ge-nel Konular”, *Türk Folkloru*, 3 (25), Ağus-tos 1981, 22-23.

11. “Silifke’de Yörüklerin Yaylalara Göçerken Söyledikleri Türküler”, *Türk Folkloru*, 3 (27), Ekim 1981, 19-20.

12. “IV. Millî Türkoloji Kongresi”, *Türk Folkloru*, 3 (29), Aralık 1981, 26-27.

1982

13. “Kırmanşah Hikâyesinde Masal Hususiyetleri”, *II. Milletlerarası Türk Folklor Kongresi Bildirileri*, Ankara 1982, 19-24.

14. “Bir Anamur Masalı: Beş Kız Beş Oğlan”, *Türk Folkloru*, 3 (30), Ocak 1982, 28-29.

15. “Silifkeli Âşık Mustafa İnce-oğlu”, *Erciyes*, 5 (49), Ocak 1982, 14-15.

16. “Bulgaristan Türklerinden Derle-nen Bir Masalın Motif ve Tip Yapısı ve Varyantlarının Mukayesesi”, *Türk Dün-yası Araştırmaları*, 2 (16), Şubat 1982, 163-175.

17. “Kitaplar Arasında: Sarı Çiçek”, *Erciyes*, 5 (50), Şubat 1982, 8.9.

Not: Prof. Dr. Saim Saka-oğlu’nun *Sarı Çiçek / Sivashlı Âşık Kul Gazi adlı ki-tabının tanıtıldığı yazıdır.*

18. “Anamur’dan Derlenen Tekerle-meler”, *Erciyes*, 5 (51), Mart 1982, 23-24.

19. “Tembel Ahmet (Masal)”, *Türk Folkloru*, 3 (33), Nisan 1982, 26-27.

20. “Silifke’den Derlenen Ağıtlar”, *Türk Folkloru*, 3 (36), Temmuz 1982, 13-15.31.

21. “Türk Masallarında Dinî Eğitim”, *Erciyes*, 5 (55), Temmuz 1982, 15-16.

22. “IV. Âşıklar Şenliğinin Ardın-dan”, *Erciyes*, 5 (56), Ağustos 1982, 14-15.

23. “Yazılı Kaynaklarda Bir Masal”, *Erciyes*, 5 (57), Eylül 1982, 24-26.

24. “Kerim Barı’dan Derlenen Fıkra-lar”, *Türk Folkloru*, 4 (39), Ekim 1982, 11-14; II, 4 (40), Kasım 1982, 14-5; III, 4 (41), Aralık 1982, 5-6. 7.

1983

25. “Edebiyat Fakültelerinde Yapılan Talebe Tezlerindeki Masallar”, *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi (Prof. Dr. Harun To lasa Özel Sayısı)*, İzmir 1983, 208-228.

26. “Elif ile Yaralı Mahmut

Hikâyesi”, *Türk Folkloru Araştırmaları* 1982, Ankara 1983, 23-46.

27. “Köroğlu Hikâyesinin Bolu Beyi Kolundaki Millî ve Beynelmîlel Motifler”, *Türk Dünyası Araştırmaları*, 2 (22), Şubat 1983, 105-124. [bk. *Köroğlu Semineri Bildirileri*, Ankara 1983, 23-36].

28. “Erzurum Atatürk Üniversitesinde Edebiyat Fakültesinde Fıkralarla Alakalı Çalışmalar”, *Türk Folkloru*, 4 (43), Şubat 1983, 6-8-9.

29. “Sümmanî Bibliyografyası”, *Erciyes*, 6 (63), Mart 1983, 20-21.

Not: Mehmet Kardeş'in aynı adlı kitabının tanıtıldığı yazıdır.

30. “Türk Üniversitelerinde Yapılan Talebe Tezlerindeki Halk Hikâyeleri Bibliyografyası”, *Türk Dünyası Araştırmaları*, 2 (23), Nisan 1983, 207-228.

31. “Hurşit ile Mahı Mihri I”, *Türk Folkloru*, 4 (45), Nisan 1983, 17-20; II, 4 (46), Mayıs 1983, 9-11; III, 4 (47), Haziran 1983, 13-14.

32. “Zincirleme Masallar”, *Çağrı*, 26 (304), Mayıs 1983, 19-22.

33. “Kitaplar Arasında: Ay Şafağı Çok Çiçek”, *Erciyes*, 6 (66), Haziran 1983, 19-20.

Not: Bahaeddin Karakoç'un aynı adlı kitabının tanıtıldığı yazıdır.

34. “Tahir ile Zühre”, *Türk Folkloru*, 5 (49), Ağustos 1983, 17-20.

Not: Prof. Dr. Fikret Türkmen'in aynı adlı kitabının tanıtıldığı yazıdır.

35. “Erzurum Atatürk Üniversitesinde Edebiyat Fakültesinde Âşıklar ve Âşik Edebiyatı ile İlgili Çalışmalar”, *Türk Dünyası Araştırmaları*, 3 (26), Ekim 1983, 166-179.

36. “Bir Silifke Masalının Motif ve Tip Yapısı” *Türk Folkloru*, 5 (51), Ekim 1983, 18-20.

37. “I. Uluslararası Türk Halk Edebiyatı Seminerinin Ardından”, *Erciyes*, 6 (72), Aralık 1983, 2-3.

38. “Meddah Behçet Mahir'in Hikâyelerindeki Atasözleri”, *Türk Dünyası Araştırmaları*, (27), Aralık 1983, 179-205.

1984

39. “Azerbaycan Halk Hikâyeleri I”, *Türk Folkloru*, 5 (54), Ocak 1984, 9-12.13; II, *Türk Folkloru*, 5 (55), Şubat 1984, 11-14.

40. “Yaşayan Tepegöz Hikâyeleri I”, *Türk Folkloru*, 5 (58), Mayıs 1984, 9-13; II, *Türk Folkloru*, 5 (59), Haziran 1984, 17-18.19.

41. “Arzu ile Kamber Hikâyesi I”, *Türk Folkloru*, 5 (60), Temmuz 1984, 12-15; II, *Türk Folkloru*, 6 (61), Ağustos 1984, 28-31.34.

42. “Arzu ile Kamber”, *Erciyes*, 7 (82), Ekim 1984, 23-28.

43. “Türk Masallarında Tespit Edilen Yeni Tipler”, *Türk Dünyası Araştırmaları*, (33), Aralık 1984, 170-188. [bk. *I. Uluslararası Türk Halk Edebiyatı Semineri Bildirileri 7-9 Mayıs 1983*].

1985

44. “Bir Azerbaycan Masalının Motif ve Tip Yapısı”, *Folklor ve Etnografya Araştırmaları*, İstanbul 1985, 29-44.

45. “Bir Azerbaycan Halk Hikâyesi ve Düşündürdükleri”, *Ege Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, 1 (4), İzmir 1985, 69-78.

46. “Kıbrıs Türk Masalları”, *Folklor ve Etnografya Araştırmaları*, İstanbul 1985, 413-414.

Not: Prof. Dr. Saim Sakaoğlu'nun aynı adlı kitabının tanıtıldığı yazıdır.

47. “Âşıkların Hayatları Etrafında Teşekkül Eden Halk Hikâyeleri”, *Beşinci Milletler Arası Türkoloji Kongresi İstanbul, 23-28 Eylül 1985*, 9-14.

48. “Fırat Havzasında Anlatılmakta Olan Halk Hikâyeleri”, *Fırat Havzası Folklor ve Halk Edebiyatı Sempozyumu*

Elazığ 24-27 Ekim 1985, Elazığ 1992, 35-50.

49. "Azerbaycan Halk Hikâyesi: Vanlı Göyçek", *Türk Folkloru Araştırmaları 1985 / 1*, Ankara 1985, 1-24.

50. "Şah İsmail Hikâyesi", *Halk Kültürü 1984 / 4*, İstanbul 1985, 41-53.

51. "Azerbaycan'da Yapılan Masal Çalışmaları", *Halk Kültürü*, İstanbul 1985, 7-15.

52. "Azerbaycan Halk Hikâyesi 1: Kul Mahmut", *Türk Dünyası Araştırmaları*, (39), İstanbul 1985, 53-82.

53. "Dış Türklerin Folklor ve Halk Edebiyatı Mahsullerine Eğilme Zarureti", *Elif*, 1 (2), Ocak 1985, 9-10.

54. "Hayvan Masalları", *Türk Folkloru*, 6 (66), Ocak 1985, 21-24.

55. "Battalâmelerde Tip ve Motif Yapısı", 6 (67), *Türk Folkloru*, Şubat 1985, 28-29.

Not: Yrd. Doç. Dr. Hasan Köksal'ın aynı adlı kitabının tanıtıldığı yazıdır.

56. "Erzurum'da Yaşayan Âşıklık Geleneği", *Elif*, 1 (3), Şubat 1985, 6-8.

57. "Silifke'den Derlenen Maniler", *Türk Folkloru*, 6 (68), Mart 1985, 22-25.

58. "Azerbaycan Halk Hikâyeleri 1: Deli Çoban Dastanı (Halk Hikâyesi)", *Türk Folkloru*, 6 (70), Mayıs 1985, 15-18.

59. "Azerbaycan Âşıkları 1: Âşık Peri", *Erciyes*, 8 (89), Mayıs 1985, 14-16.

60. "Azerbaycan Âşıkları 2: Göyçek", *Erciyes*, 8 (92), Ağustos 1985, 17-18.

61. "Azerbaycan Âşıkları 3: Mahtab Hanım", *Erciyes*, 8 (93), Eylül 1985, 20-21.

62. "Koroğlu Filmi Üzerine", *Türk Folkloru*, 7 (74), Eylül 1985, 3-4.9.

63. "Azerbaycan Âşıkları 4: Âşık Hemayil", *Erciyes*, 8 (94), Ekim 1985, 30-31.

64. "Azerbaycan Âşıkları 5: Gövher", *Erciyes*, 8 (95), Kasım 1985, 23-25.

65. "Ermenek'ten Derlenen Masallar", *Türk Folkloru*, 7 (76), Kasım 1985, 25; II, *Türk Folkloru*, 7 (77), Aralık 1985, 13-14.

66. "Bir Sempozyumun Ardından", *Türk Folkloru*, 7 (78), Aralık 1985, 23-25.26.

Not: 24-27 Ekim 1985 tarihleri arasında düzenlenen Fırat Havzası Folklor ve Etnografya Sempozyumu'nun tanıtıldığı yazıdır.

1986

67. "Karacaoğlan'ın Şiirlerinde Dinî Hususlar", *Bildiriler / 15. Karacaoğlan Kültür ve Sanat Şenlikleri Karacaoğlan Semineri 28-30 Haziran 1985-Mut*, 1 Ocak 1986, 9-19.

68. "Karacaoğlan'ın Hayatı Etrafında Teşekkül Eden Halk Hikâyeleri", *III. Milletlerarası Türk Folklor Kongresi Bildirileri*, Ankara 1986, 33-44.

69. "Anamur'dan Derlenen Bir Masal (Altın Kuş)", *Türk Folklorundan Derlemeler 1986/1*, Ankara 1986, 1-12.

70. "Fırat Havzası Folklor ve Etnografya Sempozyumu", *Türk Folkloru*, 7 (78), Ocak 1986, 11-12.

71. "Emrah ile Selvihan Hikâyesi'nin Şiirlerinden Örnekler", *Erciyes*, 9 (97), Ocak 1986, 21-25.

72. "Yanlış Kullanılan Bir kelime: Motif", *Türk Folkloru*, 7 (79), Şubat 1986, 28-29.

Not: Yazı, Mehmet Gökhan müstear adıyla yayımlanmıştır.

73. "Azerbaycan Âşıkları 6: Âşık Alı", *Erciyes*, 9 (98), Şubat 1986, 12-13.

74. "Erzurum Efsaneleri / Erzurum'da Belli Yerlere Bağlı Olarak Derlenmiş Efsaneler Üzerine Bir İnceleme", *Türk Folkloru*, 7 (80-81), Mart-Nisan 1986, 30-31.

Not: Prof. Dr. Bilge Seyidoğlu'nun aynı adlı kitabının tanıtıldığı yazıdır.

75. "Azerbaycan Çocuk Edebiyatından Örnekler", *Erciyes*, 9 (100), Nisan 1986, 39-41.

76. "Erzurumlu Emrah'ın Türk Cemiyetine Gösterdiği Yol", *Erciyes*, 9 (102), Haziran 1986, 20-25. 26.

77. "Şeytan Bunun Neresinde Redifli Koşma Kimindir?", *Erciyes*, 9 (102), Haziran 1986, 5-9.10.

78. "Azerbaycan Âşıkları 6: Âşık Alı", *Erciyes*, 9 (103), Temmuz 1986, 33-34.

79. "Yunus Emre Menkıbelerinin Motif ve Tip Yapısı", *Türk Folkloru*, 8 (86), Eylül 1986, 6-7.8.

80. "Köroğlu'na Ait Şiirler", *Erciyes*, 9 (105), Eylül 1986, 19-22.

81. "Türk Şiirinde Malazgirt Zaferi", *Erciyes*, 9 (107), Kasım 1986, 11-15.

82. "I. Millî Halk Edebiyatı ve Folklor Kongresi 8-9 Ekim [1986] Tarihlerinde Yapıldı", *Türk Folkloru*, 8 (88), Kasım 1986, 20.21.

Not: Yazı, Mehmet Gökhan müstear adıyla yayımlanmıştır.

83. "Köroğlu'nun Zuhuru ve Onun Bingöl ile Münasebeti", *Erciyes*, 9 (108), Aralık 1986, 14-17. [bk. *Sultan Baba ve Köroğlu*, Ankara 1987, 55-59].

1987

84. "Erzurum Atatürk Üniversitesi Kâzım Karabekir Eğitim Fakültesinde Yapılan Folklor-Halk Edebiyatı Ağırlıklı Mezuniyet Tezleri", *Türk Folkloru Araştırmaları 1987*, Ankara 1987, 115-141.

85. "Tunceli Masallarının Türk Kültürü İçerisindeki Yeri", *Sultan Baba ve Köroğlu*, Ankara 1987, 19-24. [bk. *Türk Kültürü*, 25 (288), Nisan 1987, 253-255].

86. "Fırat Havzası ve Doğu Anadolu'da Yazılmış Cönkler", *Fırat Havzası Yazma Eserler Sempozyumu / 5-6 Mayıs 1986 Elazığ*, Ankara 1987, 227-232.

87. "Silifke'den Derlenen Ağıtlar", *Türk Folklorundan Derlemeler 1987*, An

kara 1987, 23-30.

88. "Azerbaycan Halk Hikâyesi 2: Han Çoban", *Türk Dünyası Araştırmaları*, (46), Şubat 1987, 215-236.

89. "Liselerimizde Türk Halk Edebiyatı Öğretimi", *Millî Kültür*, (57), Mayıs 1987, 45-48.

90. "Mersin Efsaneleri", *İçel Kültürü*, 1 (1), Ocak 1987, 21-23.

91. "İçel ve Çevresinde Masal Anlatma Geleneği", *İçel Kültürü*, 1 (2), Mayıs 1987, 5-7.

92. "Ercişli Emrah'ın Türk Halk Hikâyeciliği İçindeki Yeri", *Erciyes*, 10 (116), Ağustos 1987, 22-23.

93. "Ölümünün 19. Yıldönümünde Posoflu Âşık Müdamı", *Erciyes*, 10 (120), Aralık 1987, 16-17. 19.

94. "Azerbaycan ve Anadolu Halk Şiiri Arasındaki Benzerlikler", *Türk Kültürü*, 25 (285), Ocak 1987, 41-47.

1988

95. "Kadirlili Abdolvahap Kocaman", *Erciyes*, 11 (130), Ekim 1988, 10-13. [bk. *I. Mersin Millî Kültür ve Eğitim Sempozyumu Bildirileri (18-20 Aralık 1987)*, Ankara 1988, 146-155].

96. "2. Millî Halk Edebiyatı ve Folklor Kongresinin Ardından", *Erciyes*, 11 (122), Şubat 1988, 1-2.

97. "Azerbaycan'da Tespit Edilen Hayvan Masallarından Örnekler", *Erciyes*, 11 (123), Mart 1988, 17-19.

98. "Malatya Efsanelerinin Türk Kültürü İçerisindeki Yeri", *İnönü Üniversitesi II. Battal Gazi ve Malatya Çevresi Halk Kültürü Sempozyumu Malatya 19-21 Ekim 1987*, İstanbul 1988, 35-39.

99. "Günümüzde Bir Masal Araştırmacı: Saim Sakaoğlu", *Masal Araştırmaları (Folktale Studies)*, İstanbul 1988, 183-193.

100. "Silifke ve Çevresinde Derlenen Kına Türküsü ve Bunun Mukayeseli Örnekleri", *İçel Kültürü*, 1 (6), Eylül 1988, 9-12.

101. "Bingöl Efsanelerinin Türk Efsaneleri İçindeki Yeri", *1. Milletlerarası Türk Halk Edebiyatı ve Folklor Kongresi (First International Turkish Folk Literature and Folklore Congress)*, Konya 1988, 71-79.

102. "Bir Kıbrıs Halk Hikâyesi: Dayısdanni", *Türk Dünyası Tarih Dergisi*, (14), 1988, 36-41.

103. "İçel Bibliyografyası", *İçel Kültürü*, 2 (5), Nisan 1988, 36-46.

104. "İçel Bibliyografyası", *İçel Kültürü*, 2 (6), Eylül 1988, 30-48.

1989

105. "Fırat Havzasında Tespit Edilen Ağıtların Türk Kültürü İçerisindeki Yeri", *Türk Kültürü Araştırmaları / Halil Fikret Alasya'ya Armağan*, Ankara 1989, 161-172. [bk. *Fırat Havzası II. Folklor ve Etnografya Sempozyumu Bildirileri*, Elazığ 1986, 7-21].

106. "Koroğlu Hikâyeleri Malatya'da Bilinmekte midir?", *İnönü Üniversitesi III. Battal Gazi ve Malatya Çevresi Halk Kültürü Sempozyumu Malatya 19-21 Ekim 1988*, İstanbul 1989, 42-46.

107. "Çukurova'nın Efsanelerle Dolu Bir Köyü", *2. Mersin Millî Kültür ve Eğitim Sempozyumu Bildirileri (2-4 Aralık 1988)*, Ankara 1989, 23-28.

108. "Kazak Türklerinin Bilmecelerinden Örnekler", *Millî Kültür Araştırmaları / 50. Kültür ve Sanat Yılında Dr. Mehmet Önder'e Armağan*, Ankara 1989, 189-204.

109. "Kağızmanlı Hıfzı Bibliyografyası Üzerine Bir Deneme", *Türk Folkloru Araştırmaları 1989*, Ankara 1989, 141-162.

Not: Makale, Prof. Dr. Esmâ Şimşek ile birlikte yazılmıştır.

110. "İçel Bibliyografyası (Halk Edebiyatı-Folklor-Etnografya)", *İçel Kültürü*, 3 (7), Ocak 1989, 30-42.

111. "İçel Kültürü ve Halk Eğitimi Müdürlerinin Vazifeleri", *Erciyes*, 12

(133), Ocak 1989, 29-32. [bk. *1. Mersin Millî Kültür ve Eğitim Sempozyumu Bildirileri (18-20 Aralık 1987)*, Ankara 1988, 19-25].

112. "Doğu Anadolu'daki Derlemelerin Bugünkü Durumu", *Erciyes*, 12 (134), Şubat 1989, 6-7.8.

113. "Dede Korkut Hikâyelerinin Motif Yapısı", *Türk Dünyası Araştırmaları*, (59), Nisan 1989, 109-134.

Not: Makale, Prof. Dr. Esmâ Şimşek ile birlikte yazılmıştır.

114. "Adıyaman Besni'den Derlenen Efsaneler", *Erciyes*, 12 (137), Mayıs 1989, 30-31.

115. "Bayburtlu Zihnî", *Millî Folklor*, 1 (2), Haziran 1989, 26-27.

Not: Prof. Dr. Saim Sakaoglu'nun aynı adlı kitabının tanıtıldığı yazıdır.

116. "Yalanlamalı Masallar", *İçel Kültürü*, 1 (8), Temmuz 1989, 7.8.

117. "Halk Hikâyelerinin Türk Kültürü İçindeki Yeri", *Erciyes*, 12 (140),

Ağustos 1989, 1-2.3.

118. "Çukurova Âşıklarının Dilinde Bulgaristan Zulmü", *İçel Kültürü*, 1 (9), Eylül 1989, 4-6.7.

119. "Ercişli Emrah" *Millî Kültür*, (66), Eylül 1989, 37-39.

Not: Prof. Dr. Saim Sakaoglu'nun aynı adlı kitabının tanıtıldığı yazıdır.

120. "Koroğlu Hikâyesinin Demircioğlu Erzurum Kolu", *Erciyes*, 12 (141), Eylül 1989, 11-13.14.

121. "Azerbaycan'da Tespit Edilen Hayvan Masalları", *Türk Dünyası Araştırmaları*, (63), Aralık 1989, 191-206.

1990

122. "Kazakistan'da Tespit Edilen Nasreddin Hoca Fıkraları", *Nasreddin Hoca'ya Armağan*, İstanbul 1990, 39-52.

123. "Fırat Havzası Efsaneleri", *Türk Millî Bütünlüğü İçinde Doğu ve Güneydoğu Anadolu Sempozyumu Bildirileri*, Kayseri 1990, 229-238.

124. “Âşık Edebiyatı Bibliyografyalarına Dair”, *Millî Folklor*, 1 (5), Mart 1990, 21-22.

125. “Türk Destanlarının Motif Yapısı I”, *Türk Dünyası Araştırmaları*, (65), Nisan 1990, 197-255.

Not: Makale, Prof. Dr. Esmâ Şimşek ile birlikte yazılmıştır.

126. “Masal, Halk Hikâyesi ve Efsane Metinleri İç İçe Girebilir mi?”, *İçel Kültürü*, 1 (10), Ocak 1990, 4-9.

127. “Hocam Prof. Dr. Bahaeddin Ögel’in Folklor ve Edebiyatçılığı”, *Erciyes*, 13 (152), Ağustos 1990, 2-4.

128. “Doğu Anadolu’da Eski Türk İnançlarının İzleri”, *Erciyes*, 13 (153), Eylül 1990, 11-12.

129. “Zümrüdü Anka Kuşu ile İlgili Bir Efsane”, *İçel Kültürü*, 1 (12), Eylül 1990, 4-5.

130. “Çukurova Masallarında Destani Özellikler Var mıdır?”, *1. Uluslararası Karacaoğlan ve Çukurova Halk Kültürü Sempozyumu*, 21-23 Kasım 1990 Adana, 422-432.

1991

131. “Osmaniyeli Ağıtçı: Meryem Berk”, *Erciyes*, 14 (158), Şubat 1991, 22-23.

132. “Dadaloğlu’nun Şiirlerinde Dinî ve Millî Unsurlar Var mıdır?”, *İçel Kültürü*, 2 (15), Mayıs 1991, 4-7.

133. “Bir Azerbaycan Masalında İşlenen Konu: Hürriyet”, *Nilüfer*, 1 (5), Haziran 1991, 30-31.

134. “Azerbaycan Halk Şiirinde Vücutname”, *Erciyes*, 14 (163), Temmuz 1991, 29-31.

135. “Azerbaycan’da Halk Hikâyelerinin Efsaneleşmiş Şekilleri Var mıdır?”, *Erciyes*, 14 (165), Eylül 1991, 9-12.

136. “Çukurovalı Âşık Hacı Karakılçık”, *İçel Kültürü*, 2 (17), Eylül 1991, 5-9.

137. “Kıbrıs Türk Masallarının Motif, Tip ve Formel Yapısı”, *Türk Dünyası Araştırmaları*, (74), Ekim 1991, 63-138.

Not: Makale, Prof. Dr. Esmâ Şimşek ile birlikte yazılmıştır.

138. “Folklor Bibliyografyaları Bibliyografyası Üzerine Bir Deneme”, *Erciyes*, 14 (168), Aralık 1991, 21-22.

Not: Prof. Dr. Saim Sakaoğlu’nun aynı adlı kitabının tanıtıldığı yazıdır.

1992

139. “Muradına Nail Olmayan Dilber Masalının Diğer Türlerle Münasebeti Var mıdır?”, *IV. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi Bildirileri*, Ankara 1992, 45-52.

140. “Türkmen Halk Masallarını Okurken”, *Erciyes*, 15 (169), Ocak 1992, 17-18.

141. “Çukurova Bölgesinde Halk Hikâyesi Kahramanlarına ve Âşıklara Bağlı Olarak Teşekkül Eden Efsaneler”, *İçel Kültürü*, 2 (20), Mart 1992, 4-5-6.

142. “Kitaplar Arasında: Türk Fıkraları ve Nasrettin Hoca”, *Erciyes*, 15 (176), Ağustos 1992, 6-7.

Not: Prof. Dr. Saim Sakaoğlu’nun aynı adlı kitabının tanıtıldığı yazıdır.

143. “Halk Hikâyelerinin Motif ve Tip Kataloğu Yapılabilir mi?”, *Erciyes*, 15 (177), Eylül 1992, 25-26.

144. “Masal, Halk Hikâyesi ve Efsanelerin Ağıtlarda İşlenişi”, *Erciyes*, 15 (178), Ekim 1992, 13-15.

145. “Kayseri’ye Yerleşen Doğu Türkistan Türklerinden Masal ve Masal Anlatma Geleneği”, *Erciyes*, 15 (180), Aralık 1992, 13-15.

146. “Kazak Folkloru ve Halk Edebiyatı Hakkında Doç. Dr. Şakir İbrayev ile Bir Sohbet”, *Millî Folklor*, 2 (15), Güz 1992, 20-22.

147. “Manas’ın Balalarıyla 7 Gün”, *Millî Folklor*, 2 (16), Kış 1992, 20-24.

1993

148. “Dede Korkut Hikâyeleri ile Halk Hikâyelerinin Münasebetleri”, *Türk Kültürü Araştırmaları / Prof. Dr. Şükrü Elçin’e Armağan*, Ankara 1993, 22-33.

149. “Ahmed-i Yesevî Hakkında Anlatılan Menkıbelerin Anadolu Efsaneleri İçindeki Yeri”, *Erciyes*, 16 (190), Ekim 1993, 7-10.

150. “Azerbaycan Folklorunda Halk Hekimliği”, *Erciyes*, 16 (191), Kasım 1993, 28-32.

151. “Manas Destanı’ndaki Gelenek ve Görenekle İlgili Hususlar”, *Türk Kültürü*, 31 (363), Temmuz 1993, 435-440.

1994

152. “Hayvan Masalları Motif ve Tip Kataloğuna Doğru”, *Prof. Dr. Saim Sakaoğlu’na 55. Yıl Armağanı*, Kayseri 1994, 56-97.

153. “Silifke Kavak Köyü’nün Efsanesi”, *İçel Kültürü*, 3 (35), Eylül 1994, 5-6.7.

154. “Yaşayan Dede Korkut Hikâyeleri: Beybörek”, *İçel Kültürü*, 3 (36), Kasım 1994, 4-6.7.

155. “1974 Kıbrıs Barış Harekâtının Anadolu Efsanelerindeki İzleri”, *Erciyes*, 17 (195), Mart 1994, 21-24.

156. “Çukurova Âşıklarında ‘Ağıt Yakma’ Geleneği”, *İçel Kültürü*, 3 (34), Temmuz 1994, 9-11.12.

157. “VI. Uluslararası Ahmet Yesevî ve Türk Halk Edebiyatı Seminerinin Ardından”, *Erciyes*, 17 (200), Ağustos 1994, 32-33.

158. “Erzincan Üzerine Dört Kitap (Erzincan Efsaneleri; Erzincan Manileri, Erzincan’ın Gözyaşları (Deprem Ağıt ve Destanları); “Erzincan’da Giyim, Kuşam, Halk Oyunları ve Halk Türküleri)”, *Erciyes*, 17 (201), Eylül 1994, 31-32.

Not: *Mustafa Uçar’ın aynı adlı kitabının tanıtıldığı yazıdır.*

159. “Behçet Mahir’in Köroğlu Destanındaki Duaları”, *Erciyes*, 17 (202), Ekim 1994, 5-7.

1995

160. “Sevgi Konulu Azerbaycan Halk Hikâyeleri”, *Tuncer Gülensoy Armağanı* (haz. Prof. Dr. Ahmet Buran), Kayseri 1995, 120-141.

161. “Issık Göl (Kırgızistan) ve Çevresinde Tespit Edilen Efsanelerin Anadolu Efsaneleriyle Mukayesesi”, *İpek Yolu Uluslar Arası Halk Edebiyatı Sempozyumu Bildirileri (1-7 Temmuz 1993 Ankara)*, Ankara 1995, 11-17.

162. “Kitaplar Arasında: Şaman Efsaneleri ve Söylemeleri”, *Erciyes*, 18 (213), Eylül 1995, 9-11.

Not: *Fuzuli Gözelov ve Celal Memmedov’un aynı adlı kitaplarının tanıtıldığı yazıdır.*

163. “Dağların Yaratılışı ile İlgili Olarak Anadolu ve Balkanlarda Anlatılan Mitlerden: Hasan Dağı”, *Erciyes*, 18 (215), Kasım 1995, 6-8.

164. “Türk Kültürü İçerisinde Hatay Masallarının Yeri”, *İçel Kültürü*, 4 (42), Kasım 1995, 4-7.

165. “Kazak Düğünleri Üzerine Notlar, *Tarla*, Kasım-Aralık 1995, 9-10.

166. “Kırgızistan’ın Isık Göl ve Çevresinde Tespit Edilen Efsanelerin Anadolu Efsaneleriyle Mukayesesi”, *Erciyes*, 18 (216), Aralık 1995, 14-17.

1996

167. “Kazakistan’da Tespit Edilen Nasreddin Hoca Fıkraları”, *Nasreddin Hoca’ya Armağan* (haz. M. Sabri Koz), İstanbul 1996, 39-52.

168. “Posoflu Âşık Zülâli Bibliyografyası Üzerine Bir Deneme”, *Türk Halk Kültürü Araştırmaları 1994*, Ankara 1996, 117-152.

Not: *Makale, Prof. Dr. Esmâ Şimşek ile birlikte yazılmıştır.*

169. “Eğribel Dağları (Giresun) ‘Gelin Taşı’ Efsanelerinin Varyantları Üze

rinde Bir Araştırma”, *İçel Kültürü*, 4 (43), Ocak 1996, 12-14.

170. “Kadirli ve Osmaniye Ağıtları”, *İçel Kültürü*, 4 (43), Ocak 1996, 42.

171. “Kazakistan’da Nevruz Gele-neği”, *Tarla*, Şubat 1996, 13-14.

172. “Harputlu Fıkra Tipi: Dal-dikli’nin Osman Ağa”, *Erciyes*, 19 (218), Şubat 1996, 29-32.

1997

173. “Azerbaycan’da Anlatılan Nas-reddin Hoca Fıkralarının Bazı Özellikleri Üzerine”, *Uluslararası Nasreddin Hoca Bilgi Şöleni (Sempozyumu) Bildirileri 24-26 Aralık 1996 İzmir*, Ankara 1997, 83-93.

174. “Kazakistan’da Anlatılmakta Olan Dede Korkut ile İlgili Efsaneler”, *V. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi Halk Edebiyatı Seksiyon Bildirileri I*, Ankara 1997, 23-32.

175. “Halil Karabulut ve Bağdaş Yaylası”, *İçel Kültürü*, 5 (50), Mart 1997, 10-14.

176. “Kadirli ve Kozan Fıkraları”, 5 (51), *İçel Kültürü*, Mayıs 1997, 18-19.

177. “Balıkesir ve Çevresinde Veli-lerle İlgili Efsaneler ve Bu Efsanelerin Türk Kültürü İçerisindeki Yeri”, *I. Halk-bilimi Bilgi Şöleni Bildirileri 2-4 Haziran 1997 Balıkesir*, Ankara 1997, 204-214.

178. “Kadirli ve Kozan Efsanelerinden Örnekler”, *İçel Kültürü*, 5 (52), Tem-muz 1997, 8-9.

179. “Halil Karabulut ve İsmail Co-şar’ın Şiirlerinde Alanya’dan Derlenen Halk İnançlarından Örnekler”, *İçel Kül-türü*, 5 (53), Eylül 1997, 15-17.

180. “Kitaplar Arasında: Hurşit ile Mahmihri Hikâyesi”, *Erciyes*, 20 (237), Eylül 1997, 25-26.

Not: Prof. Dr. Saim Sakaoğlu ve Prof. Dr. Ali Duymaz’ın aynı adlı kitapla-rının tanıtıldığı yazıdır.

1998

181. “Kazak Edebiyatında Manas

Destanı”, *Folkloristik Prof. Dr. Dursun Yıldırım Armağanı* (haz. Prof. Dr. Metin Özarslan-Prof. Dr. Özkul Çobanoğlu), Ankara 1998, 110-116.

182. “Kazakistan Kaynaklarına Göre Dede Korkut’un Doğumu”, *Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi*, (6), Güz 1998, 639-645.

183. “Azerbaycan Atasözleri”, *Erci-yes*, 21 (244), Nisan 1998, 8-11.

184. “Avşar Ağıtlarının Bazı Özellik-leri Üzerine”, *Erciyes*, 21 (246), Haziran 1998, 23-27-28.

185. “Eren’ce (Halk Bilim Yazıları)”, *Erciyes*, 21 (248), Ağustos 1998, 28-29.

Not: Dr. Eren Akçiçek’in aynı adlı ki-tabının tanıtıldığı yazıdır.

186. “Ural Batır Destanının Türk Destanları İçindeki Yeri”, *Erciyes*, 21 (249), Eylül 1998, 20-25.

187. “Elaziğ’den İki Efsane: Ejderha Taşı ve Hazar Gölü”, *Erciyes*, 21 (250), Ekim 1998, 107-108.

1999

188. “Azerbaycan ve Türkiye’de Ta-nınan Ortak Âşıklar”, *Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi*, (7), Bahar 1999, 34-42.

189. “Hoca Ahmet Yesevî Hazretleri ve Yakınlarıyla İlgili Efsaneler”, *Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi (Himmet Biray Özel Sayısı)*, Ankara 1999, 153-160.

190. “Konya Halk Edebiyatı”, *Millî Mücadeleden Günümüze Konya (1915-1965)*, C. I, Konya 1999, 353-372.

Not: Makale, Prof. Dr. Saim Sakaoğlu ile birlikte yazılmıştır.

191. “Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuri-yeti’nde Anlatılan Hayvan Masalları Üze-rine Bir Araştırma”, *Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi*, (8), Güz 1999, 391-406.

192. “Bamsı Beyrek Hikâyesinin Motif Yapısı”, *Uluslararası Dede Korkut Bilgi Şöleni Bildirileri (19-21 Ekim 1999 Ankara)*, Ankara 1999, 35-48.

193. “Birbiriyle Yakın Münasebeti Olan Çukurova Âşıklarının (Âşık Deli Hazım, Âşık Osman Feymanî, Âşık Eyyubî, Âşık Osman Akçay) Şiirlerinde Atasözleri ve Deyimler Nasıl İşlenmiştir?”, *III. Uluslararası Çukurova Halk Kültürü Bilgi Şöleni (Sempozyumu)*, Adana 1999, 53-62.

194. “Dede Korkut Hikâyelerinde Ef-sanevî Unsurlar”, *Tarla*, (99/5), Mayıs 1999, 18-21.

195. “Prof. Dr. Saim Sakaoğlu, Dede Korkut Kitabı I-II, İncelemeler-Derlemeler-Araştırmalar, Konya 1998”, *Türk Dili*, (570), Haziran 1999, 556-563.

Not: Prof. Dr. Saim Sakaoğlu'nun aynı adlı kitabının tanıtıldığı yazıdır.

196. “Âşıkların Diliyle Cumhuriyet”, *Türk Kültürü*, 37 (434), Haziran 1999, 371-372.

Not: Prof. Dr. Saim Sakaoğlu ve Prof. Dr. Zekeriya Karadavut'un aynı adlı kitaplarının tanıtıldığı yazıdır.

197. “Türk Dünyası Kültür Birliği Nasıl Sağlanır?”, *Erciyes*, 22 (261), Eylül 1999, 1-2.

198. “Bolkar Dergisi ve Ben”, *Bolkar*, Ekim-Kasım-Aralık 1999, 3-4.

199. “Haberler: Bayburt Dede Korkut 5. Kültür-Sanat Şöleni Yapıldı”, *Türk Dili*, Kasım 1999, 1005-1008.

2000

200. “Hayvan Masallarının Formel Yapısı”, *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, (7), Konya 2000, 157-185.

201. “Murt / Mersin / Hambeles”, *Bolkar*, Güz 2000, 5-6.

202. “Asma, Bağ, Üzüm ve Pekmez”, *Bolkar*, Bahar 2000, 3-4.

203. “Atasözü, Bilmecce ve Halk İnanışlarının Nevruz'a Yansıması”, *Türk Dünyasında Nevruz Üçüncü Uluslararası Bilgi Şöleni 18-20 Mart 1999 Elazığ*, Ankara 2000, 54-61.

204. “Hatay / Erzin'de Anlatılmakta Olan Yağmurcu Dede Efsanesi ve Türk Dünyasındaki Benzerleri”, *Türk Dünyası*

Dil ve Edebiyat Dergisi, (9), Bahar 2000, 25-37.

205. “Çıldırli Âşık Şenlik'in Latif Şah Hikâyesi Üzerine”, *Âşık Şenlik Sempozyumu Bildirileri*, Ankara 2000, 1-10.

206. “Âşık Mehmet Yakıcı'nın Destanlarında İşlediği Konular”, *Türk Dili*, (581), Mayıs 2000, 451-458.

207. “Türk Dünyasında Nevruz Kutlamaları”, *Erciyes*, 23 (272), Ağustos 2000, 6-7.8.

208. “Nasreddin Hocamıza Teşekkürler”, *Erciyes*, 23 (275), Kasım 2000, 5-7.

2001

209. “Bamsı Beyrek Hikâyesinin Elazığ Varyantı Üzerine Mukayeseli Bir Araştırma”, *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, (9), Konya 2001, 255-270.

210. “Rüyada (Düşte / Tüsde) Bade

İçme ile Destan Söyleme Geleneği Üzerinde Mukayeseli Bir Araştırma”, *2. Folklor ve Halk Edebiyatı Kongresi*, Konya 2001, 65-72.

211. “Tataristan'da Anlatılmakta Olan Bezdonneye (Dipsiz Göl) Efsanesinin Varyantları Üzerine Bir Araştırma”, *Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi*, (11), Bahar 2001, 154-165.

212. “İçel Efsanelerine Genel Bir Bakış”, *Erciyes*, 24 (277), Ocak 2001, 21-25.

213. “Dede Korkut Hikâyelerinin Toroslardaki İzleri”, *Bolkar*, Mayıs 2001, 2-4.

214. “Kıbrıs ve Mersin (İçel)'e Bağlı Olarak Anlatılan Efsaneler”, *Erciyes*, 24 (282), Haziran 2001, 19-21.

215. “Evliya Çelebi Seyahatnamesi'nde Yağmur Duasıyla İlgili Bir Tören Üzerine Mukayeseli Bir Araştırma”, *Türk Dili*, Ağustos 2001, 165-173.

216. “İnsan Asıllı Dağ Efsaneleri”, *Erciyes*, 24 (285), Eylül 2001, 28-30.

217. “Bir Erzincan Âşığı Mustafa Uçar ve Erzincan Örf ve Adetlerinden Bir

Demet”, *Erciyes*, 24 (286), Ekim 2001, 22-23.

218. “Folklor ve Halk Edebiyatı Kongresi ve 35. Türkiye Âşıklar Bayramı’nın Ardından”, *Erciyes*, 24 (288), Aralık 2001, 21-22.23.

2002

219. “Türkiye, Azerbaycan ve Kazakistan Âşık Şiirinde Atışma”, *Uluslararası Türk Dünyası Halk Edebiyatı Kurultayı Bildirileri 26-28 Mayıs 2000*, Ankara 2002, 57-64. [bk. *Zeynep Korkmaz Armağanı*, Ankara 2004, 61-68].

220. “III. Folklor ve Halk Edebiyatı Kongresi ve 36. Türkiye Âşıklar Bayramının Ardından”, *Erciyes*, 25 (290), Şubat 2002, 21-23.

221. “Bibliyografya: Prof. Dr. Saim Sakaoğlu, Türk Ad Bilimi I Giriş”, *Türk Kültürü*, (470), Haziran 2002, 378-380.

Not: Prof. Dr. Saim Sakaoğlu’nun aynı adlı kitabının tanıtıldığı yazıdır.

222. “Başkurt Türklerinin Efsanelerine Dair”, *Erciyes*, 25 (298), Ekim 2002, 6-11.

223. “M. H. Tehmasib’in Köroğlu Destanı’nda Karşılaştığımız Bazı Kavramlar Üzerine”, *Erciyes*, 25 (299), Kasım 2002, 6-8.

224. “Başkurt Türklerinin Efsanelerine Dair”, *Erciyes*, 25 (300), Aralık 2002, 25-29.

225. “Dede Korkut Hikâyelerinde Kalıp İfadeler”, *İslamiyet Öncesi Türk Destanları* (haz. Prof. Dr. Saim Sakaoğlu-Prof. Dr. Ali Duymaz), İstanbul 2002, 115-124.

2003

226. “Yukarıçukurova Masallarında Motif ve Tip Araştırması”, *Erciyes*, 26 (301), Ocak 2003, 29-30.

Not: Prof. Dr. Esmâ Şimşek’in aynı adlı kitabının tanıtıldığı yazıdır.

227. “Toroslarda Ateşle İlgili Bazı İnanışlar ve Bunların Kökeni”, *Bolkar*, Ocak 2003, 4-5.

2004

228. “2. Tarsus Karaca Oğlan Şelâle Şiir Akşamları Hakkında Bazı Notlar” *Erciyes*, 27 (313), Ocak 2004, 4-6.

229. “Tika I. Uluslararası Türkoloji Sempozyumunun Ardından”, *Erciyes*, 27 (320), Ağustos 2004, 21-24.

230. “3. Tarsus Karaca Oğlan Şelâle Şiir Akşamları Hakkında Bazı Notlar”, *Erciyes*, 27 (324), Aralık 2004, 1-2.

2005

231. “Sunuş: Baba Ocağı ve Mustafa Turanı”, *Baba Ocağı*, Karaman 2005, 3-7.

Not: Mustafa Turanı’nin Baba Ocağı adlı kitabının tanıtıldığı yazıdır.

232. “Âşık Erol Şahiner’in Kitap Macerasından Makaleye”, *Erciyes*, 28 (326), Şubat 2005, 11-13.

233. “Batı Türkleri (Azerbaycan-Türkiye) Destan, Masal ve Hikâyelerinde Alp Tipi Evlilik”, *TİKA I. Uluslararası Türkoloji Sempozyumu Bildirileri 31 Mayıs-04 Haziran 2004 Kırım-Ukrayna*, Simferopol 2005, 213-221.

234. “Murat Çobanoğlu Hakk’a Yürüdü”, *Erciyes*, 28 (330), Haziran 2005, 19-20.

235. “Türk Halk Anlatmalarında Yeni Unsurlar”, *Türk Dili*, (642), Haziran 2005, 502-509.

236. “Karaca Oğlan”, *Türk Dili*, 90 (643), Temmuz 2005, 78-82.

237. “Tuncer Gülensoy ve Yirmi Dört Yıldan Hatıralar”, *Erciyes*, 28 (331), Temmuz 2005, 19-20.

238. “Çıldırli Âşık Şenlik’in Hikâyeciliği”, *Türk Dili*, (645), Eylül 2005, 243-253.

239. “Çıldır ve Çıldırli Âşık Şenlik”, *Erciyes*, 28 (333), Eylül 2005, 9-10.

2006

240. “Türk Masallarında Karşılaştığımız Bilmecemsi Unsurlar”, *Prof. Dr. Saim Sakaoğlu’na Armağan* (haz. Prof. Dr. Ali Berat Alptekin), Konya 2006, 334-361.

241. "Kitap Üzerine", *Yörük Göçü*, Konya 2006, 7-10.

Not: Çınar Arıkan'ın *Yörük Göçü* adlı kitabının tanıtıldığı yazıdır.

242. "40. Konya Âşıklar Bayramına Abdulvahap Kocaman Dönmedi", *Erciyes*, 29 (338), Şubat 2006, 26-27.

243. "Murat Çobanoğlu'nun Cünun ile Dertli Sultan Hikâyesi Üzerine Bir Tahlil Denemesi", *Erciyes*, 29 (339), Mart 2006, 31-32.

244. "Folklorumuzda Ebedî Yaşayanlar" *Akpınar*, 1 (6), Kasım-Aralık 2006, 4-12.

2007

245. "Çıldırılı Âşık Şenlik'in Hikâye ve Şiirlerinde Karşılaştığımız Bayatılar Üzerinde Bir Araştırma", *Akpınar*, (7), Ocak-Şubat 2007, 6-12.

246. "Evliya Çelebi Seyahatnamesi'nde Nevruz", *Türk Dili*, (663), Mart 2007, 221-228.

247. "Günümüz Âşıkları ve Âşık Şiirinin Bazı Meseleleri Üzerine", *Erciyes*, 30 (351), Mart 2007, 21-23.

248. "Silifke'nin Kültür İklimi", *Erciyes*, 30 (352), Nisan 2007, 11-13. 14.

249. "Yuvak / Loğ", *Erciyes*, 30 (353), Mayıs 2007, 36-37.

250. "Ölümünün 3. Yılında Âşık Murat Çobanoğlu'nun Hamit Han ile Melek Sultan Hikâyesi Üzerine Bir Tahlil Denemesi", *Erciyes*, 30 (354), Haziran 2007, 28-29. 30.

251. "41. Konya Âşıklar Bayramı Yapıldı", *Türk Dili*, Haziran 2007, 574-575.

252. "Geçmişten Günümüze Ebedî Yaşayanlar: Büyük Türk Düşünürü Nasreddin Hoca", *Akpınar*, (11), Eylül-Ekim 2007, 8-17.

253. "Türk Halk Edebiyatında Çıldırılı Âşık Şenlik", *Akpınar*, 1 (12), Kasım-Aralık 2007, 6-15.

254. "Türk Halk Hikâyelerinde Ağaç Motifi Üzerine", *Millî Folklor*, 10 (76), Kış 2007, 33-39.

255. "Osmanlılarda Halk Hikâyeciliği", *Türk Dünyası Kültür Atlası / A Cultural Atlas of the Turkish World*, İstanbul 2007, 132-147.

256. "Karaca Oğlan'ın Şiirlerinde Kara Rengi Üzerine", *Doğumunun 400. Yılında Uluslararası Karacaoğlan Sempozyumu*, Tarsus 2007, 11-23.

257. "Evliya Çelebi Seyahatnamesi'nde Ağaçla İlgili Efsane ve İnanmalar", *I. Uluslararası Türk Dünyası Kültür Kurultayı-Bildiriler Kitabı 1, 9-15 Nisan 2006 İzmir*, C. 1, Ankara 2007, 99-104.

258. "Evliya Çelebi Seyahatnamesi'nde Kocaeli ve Çevresine Bağlı Olarak Anlatılan Efsaneler", *I. Uluslararası Kocaeli ve Çevresi Kültür Sempozyumu Bildirileri / 20-22 Nisan 2006 Kocaeli*, Kocaeli 2007, 64-74.

2008

259. "Köylü Ozan Hüseyin Gümüş Hakk'a Yürüdü", *Erciyes*, 31 (362), Şubat 2008, 27-28.

260. "Türk Dünyasında Karaca Oğlan'ın Hayatı Etrafında Teşekkül Eden Halk Hikâyeleri", *Erciyes*, 31 (363), Mart 2008, 31-37.

261. "Doğu Anadolu Bölgesinde Anlatılan Halk Hikâyelerinde Dede Korkut Hikâyelerinin Etkileri", *Türk Dili*, (683), Kasım 2008, 413-422.

262. "Kars İlinin Meselelerini Öğrenmek İçin: 'Kristal Kar Tanelerindeki Mürekkep İzleri' Kitabını Okuyunuz", *Erciyes*, 31 (371), Kasım 2008, 17-19.

263. "Âşık Veysel ve Kıbrıs ile İlgili Bir Şiiri", *Erciyes*, 31 (372), Aralık 2008, 36-37.

264. "Türkische Volksmarchen", München 2008, 259-265.

2009

265. “Ceyhun’dan Ceyhan’a Evlenme ile İlgili Bazı Kavramlar (Kalın, Saçı, Okuntu, Aşerme, Toy) Üzerine”, *Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, Erzurum 2009, 307-321. [bk. *I. Ceyhan Sempozyumu: Ceyhun’dan Ceyhan’a Bildiriler*, Adana 2008, 23-27].

266. “Çıldırılı Âşık Şenlik ve Bir Şiirinin Tahlili”, *Erciyes*, 32 (374), Şubat 2009, 32-33.

267. “Türk Masal ve Halk Hikâyelerinde Görmeyen Gözün Tedavi Edilmesi Motifi Üzerine”, *Millî Folklor*, 10 (81), Bahar 2009, 18-26.

268. *Turski Prikzni Za Jivotnité – Türk Hayvan Masalları*, Skopje, 2009, 81-173.

269. “Prof. Dr. Ali Berat Alptekin Hocamızla Âşık Edebiyatı Üzerine”, *Dilden Dile Gönülden Gönüle*, (8), Mart-Nisan 2009, 10-11.

Not: *Dilden Dile Gönülden Gönüle* adlı dergi, Erzincan Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü öğrencileri tarafından yayınlanmaktadır. Röportaj ise bu öğrencilerden biri olan Fatih Kandemir tarafından yapılmıştır.

270. “Halk Hekimliği ve Rüya Motifi Üzerine”, *Erciyes*, 32 (377), Mayıs 2009, 28-30.

271. “42. Konya Âşıklar Bayramı’nın Ardından”, *Erciyes*, 32 (378), Haziran 2009, 34-36.

272. “Şadessanın Gündoğar ve Günbatar Nusgalarına Göre Göröğlü Kimdir”, *Göröğlü Yorumu ve Gündoğar Edebiyatı*, Daşoğuz 2009, 102.

273. “Türk Halk Şiirinde Enver Paşa”, *Türklük Bilimi Araştırmaları*, (26), Güz 2009, 29-44.

274. “Osmaniye Örneğinden Hareketle Batı Türkleri (Azerbaycan-Türkiye) Destan ve Hikâyelerinde Ant (Yemin)lar,

Millî Folklor, 11 (84), Kış 2009, 23-33.

275. “Nasreddin Hoca Fıkralarının Bilmenceyle İlişkisi Var mıdır?”, *21. Yüzyılı Nasreddin Hoca ile Anlamak / Uluslararası Sempozyum, Akşehir 8-9 Mayıs 2008 Bildiriler*, Ankara 2009, 57-68.

2010

276. “Âşık Mehmet Yakıcı ve Destanlarını Okurken”, *Merhaba Gazetesi Akademik Sayfalar*, 27 Ocak 2010, 19-22.

277. “Türk Halk Hikâyelerinde Halk Hekimliği”, *Millî Folklor*, 11 (86), Yaz 2010, 5-19.

2011

278. “Türk Halk Anlatmalarında Ölüp Dirilme Motifi Üzerine”, *Nail Tan’a*

Armağan (haz. Prof. Dr. Tuncer Gülensoy-Prof. Dr. Hayrettin İvgin), Ankara 2011, 177-188.

279. “İmtihan Motifli Nasreddin Hoca Fıkraları”, *Bilge Seyidoğlu Kitabı* (haz. Prof. Dr. Dilaver Düzgün - Prof. Dr. Gülhan Atnur - Doç. Dr. Ahmet Özgün Güven - Zeynep Yörük), İstanbul 2011, 111-122.

280. “Çukurovalı Âşıkların Dilinde 1974 Kıbrıs Barış Harekâtı”, *Türklük Bilimi Araştırmaları*, (29), Bahar 2011, 15-26.

281. “Türk Halk Hikâyelerinde Atasözleri”, *Türk Dili*, (712), Nisan 2011, 309-318.

282. “Masal ve Efsane Kitaplarıyla Dünyayı Dolaşan İnsan: Prof. Dr. Saim Sakaoğlu”, *Ihlamur*, 2 (7), Nisan 2011, 37-38.

283. “Batı Versiyonlarında Köroğlü”, *Millî Folklor*, 12 (91), Güz 2011, 37-50.

Not: *Makale, Prof. Dr. Hatice İçel ile birlikte yazılmıştır.*

284. “Doğu Türklerinin Nasreddin Hocası Mitolojik Bir Kahraman mıdır?”, *Bilgi*, (59), Güz 2011, 21-30.

285. “Mezarda Doğum Motifi'nin Kökeni ve Varyantları Üzerine Bir Araştırma”, *Uluslararası Köroğlu, Bolu Tarihi ve Kültürü Sempozyumu Bildirileri, 17-18 Ekim 2009 Bolu*, Bolu 2011, 122-129.

286. “Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi'nde Yağmur Duasıyla İlgili Bir Tören Üzerine Mukayeseli Bir Araştırma ve Nevruz Üzerine Notlar”, *Evliya Çelebi Konuşmaları / Yazılar*, İstanbul 2011, 38-61.

287. “Evliya Çelebi Seyahatnâmesi'nden Günümüz Sözlü Kültürüne Yansıyan Efsaneler”, *Evliya Çelebi'nin Sözlü Kaynakları Uluslararası Sempozyumu*, Ankara 25-26 Nisan 2011.

288. “Baraj Suları Altında Kalan Somut Olmayan Kültürel Miras”, 2. *Fırat Kısa Film Festivali*, 14-15 Nisan 2011 (Panele konuşmacı olarak katılmıştır, konuşması yayımlanmamıştır.).

2012

289. “Âşık Şiiriyle İlgili Bazı Sorunlar”, *IV. Uluslararası Dünya Dili Türkçe Sempozyumu Bildirileri 224 Aralık 2011 Muğla*, Ankara 2012, 799-804.

290. “Ejderha Yılında Ejderhayı Ne Kadar Tanıyoruz?”, *Çalı*, Mayıs 2012, 10-11.12.

291. “İstanbul'un Türk Masallarına Yansıması”, 7. *Uluslararası Türk Kültürü Kongresi 5-10 Ekim 2009 / Türk ve Dünya Kültüründe İstanbul / Bildiriler III Ede*

biyat ve Folklor'da İstanbul, Konya 2012, 749-770.

292. “Danışmend Ahmet Gazi Destanı ve Evliya Çelebi Seyahatnâmesi'nde Zile”, *Tarihi ve Kültürü ile II. Zile Sempozyumu 6-9 Ekim 2011 Bildiriler*, (haz. Yrd. Doç. Dr. Mehmet Yardımcı) İzmir 2012, 31-36.

293. “Hoca, Bu Kitabın İkinci Cildi Nerede?”, *Sanat ve Kültür Yaşamında Elli Yıl Mehmet Yardımcı'ya Armağan* (haz.

Doç. Dr. İ. Seçkin Aydın), İzmir 2012, 40-42.

294. “Türk Masallarının Halk Hekimliği Açısından Değerlendirilmesi”, *Sanat ve Kültür Yaşamında Elli Yıl Mehmet Yardımcı'ya Armağan* (haz. Doç. Dr. İ. Seçkin Aydın), İzmir 2012, 177-186.

295. “Bir İletişim Aracı Olan Mektubun Türk Halk Hikâyelerine Yansıması”, *II. Fırat Üniversitesi İletişim Fakültesi Medya ve Etik Sempozyum 13-15 Ekim 2011 / Medya-Kültür İlişkisinde Etik*, Ankara 2012, 379-391.

296. “Muz, Turizm ve Tabiatın İç içe Olduğu İlçe: Bozyazı”, *Erciyes*, 35 (410), Şubat 2012, 21-23.

297. “Âşık Sümmanî'nin Hikâyesi mi Yoksa Hikâyeleri mi?”, *I. Uluslararası Âşık Sümmanî ve Âşıklık Geleneği Sempozyumu Bildirileri 31 Mayıs-2 Haziran 2012*, Ankara 2012, 289-297.

298. “Türk Masal ve Hikâyelerinde İki Taş: Binek Taşı, Şamşırak Taşı”, *Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi*, (33), 2012, 35-48.

299. “Türk Halk Hikâyelerinde (Kerem ile Aslı, Şah İsmail ile Gülizar, Hurşit ile Mahimihri, Cihan ve Abdullah) Göç”, *Halk Kültüründe Göç Uluslararası Sempozyumu*, 28-29-30 Mayıs 2010, İstanbul 2012, 86-96.

300. Şahmaran Hikâyesi Üzerine Oluşan İnanışların Kökeni, 2. Tarsus Kent Sempozyumu, 2012 (Yayımlanmamış bildirisi)

2013

301. “Çıldırılı Âşık Şenlik'in Şiirlerinde Karşılaştığımız Bazı Hususlar”, *Muzaffer Akkuş Armağanı* (haz. Mücahit Akkuş-Fatih Dinçer), Konya 2013, 33-47.

302. “Evliya Çelebi Seyahatnâmesi'nin Türk Halk Şiiri Açısından Değerlendirilmesi”, *Türk Halk Edebiyatı İncelemeleri / Saim Sakaoğlu Armağanı* (Editör: Prof. Dr. Metin Ergun), Ankara 2013, 43-53.

303. “Anadolu’nun Türkleşmesi ve İslamlaşması Sürecinde Oluşan Destanlar ile Dede Korkut Hikâyeleri Arasındaki Benzerlikler”, *Bengü Bitig / Dursun Yıldırım Armağanı* (Editör: Bülent Gül-Ferruh Ağca-Faruk Gökçe), Ankara 2013, 95-112.

304. “Evliya Çelebi Seyahatnamesi’nin Halk Hekimliği Açısından Değerlendirilmesi”, *Erciyes*, 36 (421), Ocak 2013, 7-12.13.

305. “Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti’nde Anlatılan Efsanelerin Motif ve Tip Yapısı”, *Türklük Bilimi Araştırmaları*, (33), Bahar 2013, 11-44.

306. “Bütünleştirici Bir Unsur Olarak Halk Bilimi Üzerine”, *Yenises*, 18 (211), Ekim 2013, 34-37.

307. “Saltuknâme’de Yer Alan Efsanelerin Günümüz Sözlü Kültürüne Yansıması”, *Millî Folklor*, 12 (98), 5-18.

2014

308. “Nasreddin Hoca Hazretleri ve Fıkraları”, *Yenises*, 19 (217), Ocak 2014, 36-37.

309. “Kadın Gün Toplantılarının Folklor Ürünleri Açısından Değerlendirilmesi”, *Prof. Dr. Ali Çelik Armağanı* (Editör: Doç. Dr. Cengiz Gökşen), Ankara 2014, 181-194.

310. “Karacaoğlan’ın Azerbaycan Edebiyatındaki Yeri”, *Bülbül Ne Yatarsın Bahar Erişti / Karacaoğlan Kitabı*, İstanbul 2014, 509-525.

311. “Köroğlu Destanında ‘Mezarda Doğum Motifi’nin Kökeni ve Varyantları Üzerine Bir Araştırma”, *Tüfek İcad Oldu Mertlik Bozuldu / Köroğlu Kitabı*, İstanbul 2014, 77-90.

312. “Saltuknâme’nin Geçiş Dönemleri Açısından Değerlendirilmesi”, *Millî Folklor*, 13 (101), Bahar 2014, 51-59.

313. “Tekrar Dünyaya Gelsem Atasözlerinin Dışında Hiçbir Şey Çalışmazdım”, *Merhaba Gazetesi Akademik Sayfalar*, 18 Haziran 2014, 308-314.

314. “Silifke Yörükleri ve Bazı Kavramlar Üzerine”, *Erciyes*, 37 (440), Ağustos 2014, 1-5.

315. “Hayvan Masallarının Farklı Bir Bakış Açısından Değerlendirilmesi”, *Erciyes*, 37 (441), Eylül 2014, 1-5.

316. “Âşık Şeref Taşlıova Hakk’a Yürüdü (10 Nisan 1982-20 Eylül 2014)”, *Erciyes*, 37 (443), Kasım 2014, 1-5.

317. “Silifke Yörük Kültüründe Analar ve Yörük Evleri”, *Erciyes*, 37 (444), Aralık 2014, 5-10.

Not: Makale, Mehmet Gökhan müstear adıyla yazılmıştır.

318. “İki Oluşum Efsanesi: Issız Göl (Kırgızistan) ve Beşparmak Dağları (Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti)”, *Türk Dilinin ve Edebiyatının Yayılma Alanları Bilgi Şöleni Bildirileri 7-9 Ekim 2010*, Ankara 2014, 49-55.

2015

319. “Türk Destanları ve Hacı Bektaş Veli Velâyetnâmesi”, *Prof. Dr. Erman Artun Armağanı* (Editör: Refiye Şenesen-Zekiye Çağmırlar), Adana 2015, 17-31.

320. “Danişmend Gazi Destanı’nın Halk Edebiyatı ve Folklor Açısından Değerlendirilmesi”, *Kâşgarlı’nın Tarihçi Torunu Reşat Genç Armağanı* (Editör: Prof. Dr. Mehmet Şahingöz), Ankara 2015, 39-52.

321. “Kıbrıs Türk Folklorunda Tilki”, *Kıbrıs Türk Kültür ve Edebiyatı Sempozyumu*, Ankara 2015, 41-51.

322. “Köroğlu Destanı’nda Karşılaştığımız Keloğlan Tipi Üzerine”, *IV. Uluslararası Bolu Halk Kültürü ve Köroğlu Sempozyumu Bildirileri*, Ankara 2015, 358-373.

323. “Türk Halk Hikâyelerinde Günlük Hayattan Yararlanma”, *Dört Kutada Folklorun İzinde: Prof. Dr. Özkul Çobanoğlu Armağanı* (Yayın Sorumluları: Metin Eren-Mehmet Karaaslan-Abdülislam Arvas), Ankara 2015, 75-89.

324. “Nasreddin Hoca ve Fıkralarıyla İlgili Bazı Hususlar”, *Akra Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi*, 1 (5), Ocak 2015, 101-115.

325. “Eflatun Cem Güney’in Kerem ile Aslı Hikâyesindeki Şiirlerin Kaynakları”, *Eflâtun Cem Güney Sempozyumu Bildirileri*, Sivas 2015, 27-39.

326. “Ölümünün Onuncu Yılında Âşık Murat Çobanoğlu”, *Akra Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi*, 1 (7), Eylül 2015, 127-141.

327. “Deli Dumrul Hikâyesinin Rodop Varyantı Üzerine”, *Erciyes*, 38 (454), Ekim 2015, 1-3.

328. “Yüzüncü Yılında Sarıkamış Harekâtının Beklenmeyen Düşmanları: Soğuk, Bit, Tifüsün Türk Halk Şiirine Yansımaları”, *Erciyes*, 38 (446), Şubat 2015, 4-9.

2016

329. “Dört Zile Masalında Karşılaştığımız Destanî Motifler Üzerine”, *Zile Kültür ve Sanat Dergisi*, (7-8), 2016, 35-39.

330. “Saz Şairi Köroğlu’nu Tespitte Karşılaşılan Bazı Zorluklar”, *Türk Tarihinde İz Birakan Bolulular Çalıştayı Bildirileri*, Bolu 2016, 151-164.

331. “Türk Dünyası Efsanelerinin Kökeni Üzerine”, *Simpoziumun Materialları*, C. I, 25-27 May 2016, Bakı 2016, 49-56.

332. “Türk Halk Anlatılarında Toprak”, *Geçmişten Geleceğe Türk Edebiyatı*, İstanbul 2016, 183-200.

333. “Hacı Bektaş Veli Velâyetnâmesi’nin Halk Bilimi Açısından Değerlendirilmesi”, *Kaygusuz’un Bilge Torunu Aburrahman Güzel’e Armağan* (Editör: Hamiye Duran), Ankara 2016. [bk. *Anadolu’da Bir Kurucu Akıl: Hacı Bektaş-ı Velî*, Kayseri 2017, 279-313].

334. “Yada Taşıyla İlgili Yeni Bilgiler”, *Bilimsel Eksen*, (18), Yaz 2016, 22-30,

Not: Makale, Doç. Dr. Mehmet Alptekin ile birlikte yazılmıştır.

335. “Aras Nehrine Bağlı Olarak Anlatılan / Söylenen Efsane ve Bayatılar Üzerine Bir Değerlendirme”, *Kültür Evreni*, (30), Sonbahar 2016, 9-17.

336. “Azerbaycan Halk Anlatıları ve Antlar”, *Kültür Evreni*, (29), Yaz 2016, 16-22.

337. “Azerbaycan ve Türkiye Halk Anlatıları ile Atasözlerinde Bozkurt”, *Erciyes*, 39 (464), Ağustos 2016, 7-10.

338. “Azerbaycan ve Türkiye’de Âşıklık Geleneğini Konu Alan Bir Fıkra ve Fıkramsı Atasözleri”, *Erciyes*, 39 (465), Eylül 2016, 1-4.

339. “Gülner Kültürünün Türk Kültürü İçerisindeki Yeri”, *Erciyes*, 39 (467), Kasım 2016, 1-6.

340. “Türk Destanlarının Masal ve Efsane Metinlerindeki İzleri”, *II. Uluslararası Türk Kültür Coğrafyasında Eğitim ve Sosyal Bilimler Sempozyumu*, Pegem Akademi 2016, 12/141.

341. “Türk Halk Anlatılarında Toprak”, *Gelenekten Geleceğe Türk Edebiyatı / Elginkan Vakfı 2. Türk Dili ve Edebiyatı Kurultayı Bildirileri 15-17 Nisan 2015*, İstanbul 2016, 183-200.

342. “Ölümünün 101. Yılında Sümmanî’nin Şiirlerindeki Bazı Kavramlar Üzerine”, *Beyazşehir Palandöken*, (16), Kış 2016, 86-93.

343. “Anadolu Varyantlarında Köroğlu’na Kahramanlık İlhamını Veren Olay Nedir?”, *VI. Uluslararası “Köroğlu ve Türk Dünyası Destan Kahramanları” Sempozyumu Bildirileri*, Bolu 2016, 73-84.

2017

344. “Halk Hikâyelerinin Şiirsel Yapısında Muamma ve Eğitici Yönü”, *II. Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatları Öğretimi Sempozyumu Bildirileri Prof. Dr. M. Fuad Köprülü Anısına 17-18 Nisan*

2017 Ankara 2017, 37-44.

345. "Kadirli Masalından Hareketle Türk Kültüründe Ayna", *Bilimsel Eksen*, (21), 2017, 40-52.

346. "Sarı Saltuk'un Saltuknâme'sindeki Atasözleri ve Deyimler Üzerine", *Bilimsel Eksen*, (34), 2017, 19-25.

347. "Türk Halk Anlatılarında At", *At Kitabı* (Editör: Prof. Dr. Emine Gürsoy Naskali), İstanbul 2017, 413-458.

Not: Makale, Doç. Dr. Mehmet Alptekin ile birlikte yazılmıştır.

348. "Türk Halk Anlatılarında ve Folklorunda Taş", *Kültürümüzde Taş* (Editör: Prof. Dr. Emine Gürsoy Naskali-Murat Koçak), İstanbul 2017, 40-70

Not: Makale, Doç. Dr. Mehmet Alptekin ile birlikte yazılmıştır.

349. "Divânı Lugâti't-Türk'ün Menkıbe ve Mitoloji Açısından Değerlendirilmesi", *IV. Uluslararası Türk Dünyası Araştırmaları Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, C. 1, Niğde 2017, 43-50.

350. "İslamî Dönem Türk Destanlarında Nara Atma Motifi ve Kökeni Üzerine", *1. Eğitim ve Sosyal Bilimler Sempozyumu 3-5 Kasım 2017 Sempozyum Özet Kitapçığı*, Ankara 2017, 433.

2018

351. "Masalların Kökeni Meselesi Üzerine Bazı Görüşler", *9. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi*, Ankara 2018, 39-45.

352. "Asuman ile Zeycan Hikâyesi Üzerine Bir Tahlil Denemesi", *Bilimin İzinde Prof. Dr. Pakize Pervin Aytaç Armağanı* (Editör: Dr. Reyhan Gökben Saluk), Ankara 2018, 23-49.

353. "Gönüldaşım, Meslektaşım, Kardeşim Pakize Hanım", *Bilimin İzinde Prof. Dr. Pakize Pervin Aytaç Armağanı* (Editör: Dr. Reyhan Gökben Saluk), Ankara 2018, 383-386.

354. "Türk Halk Anlatılarında Vasiyet", *Vasiyet ve Öğüt*, (Editör: Prof. Dr. Emine Gürsoy Naskali), İstanbul 2018, 147-189.

Not: Makale, Emine Nur Ata ile birlikte yazılmıştır.

355. "Halk Anlatılarında Selam", *Selamlaşma*, (Editör: Prof. Dr. Emine Gürsoy Naskali), İstanbul 2018, 291-332.

Not: Makale, Emine Nur Ata ile birlikte yazılmıştır.

356. "Türk Folkloru ve Halk Anlatılarında Biçki Dikiş", *Biçki Dikiş*, (Editör: Prof. Dr. Emine Gürsoy Naskali), İstanbul 2018, 139-164.

Not: Makale, Emine Nur Ata ile birlikte yazılmıştır.

2019

357. "Alper Tunga Destanı'nın Yeni Bir Kaynağı Olarak: Süleymannâme", *Journal of Turkish Language and Literature*, 5 (2), 2019, 127-144.

Not: Makale, Doç. Dr. Ebru Şenocak ile birlikte yazılmıştır.

358. "Halk Anlatılarında ve Kalıp İfadelerde Bit ile Pire", *Böcek Kitabı*, (Editör: Prof. Dr. Emine Gürsoy Naskali), İstanbul 2019, 249-280.

Not: Makale, Doç. Dr. Mehmet Alptekin ile birlikte yazılmıştır.

359. "Nasreddin Hoca Fıkralarının Folklor (Halk Bilimi) Açısından Değerlendirilmesi", *Umay Ana'dan Umay Hoca'ya Prof. Dr. Umay Günay Türkeş'e Armağan*, Ankara 2019, 63-72.

360. "Başbuğ'un Kızı Prof. Dr. Umay Günay", *Umay Ana'dan Umay Hoca'ya Prof. Dr. Umay Günay Türkeş'e Armağan*, Ankara 2019, 23-24.

NOTLAR

1. Babasının adı resmî kayıtlarda Memet olarak geçmektedir.
2. Salma: Bir çeşit vergi.

YOLA ÖNCE ÇIKAN HAYRÜ'L- HALEF

The Good Successor Who Predeceased

Prof. Dr. Saim SAKAOĞLU*

1997 yılından beri, pek çok tatilcinin aksine, Mersin'in batısındaki şirin ilçesi Erdemli'ye âdeta göçer, yılına göre üç dört ay kadar kalırız. Birkaç kitabımın orada hazırlandığını da hatırlatmak isterim. Bu arada bu uzun süre içinde iki üç defa Konya'ya döner, önemli işlerimi tamamlarım. Tabii değişik il ve ilçelerden gelen konuklarımız da eksik olmaz.

1991 yılından beri her yıl yüzlerce bilgin, sanatkâr ve dosta gönderdiğim yıllık mektubumun on ikincisini Konya'dan 05 Ocak 2003'te postalamaya başlamışım. 2002 yılının olaylarını anlatırken ziyaretçilerimizden de söz etmişim. İşte onlardan biri:

Ayşe, Ali Berat ve Gökhan Alptekin, 17 Ağustos'ta bizleri yazlığımızda ziyaret ettiler. (Saim Sakaoğlu, Dostlara Mektuplar, Konya 2010, 125).

Evet, sözünü ettiğimiz yazlık ziyaretçilerimizden biri de Alptekin Ailesi idi. Kim derdi ki bu ziyareten neredeyse 17 yıl sonra, yine bir Ağustos ayında, sevgili Ali'yi kaybedecek ve Konya'da toprağa verecektik.

Bu hatıra bana gerçekten de hocaların hocası olan hocamız merhum Prof. Dr. Şükrü Elçin Beyefendi'yi son ziyaretimi hatırlattı. Hocamızın hayatıyla ilgili çok önemli bir bilgiyi de bu arada, yine bir ölüm öncesi ziyarete bağlayarak aktarmak isterim.

Prof. Elçin benim doktora, doçentlik ve profesörlük jürimde bulunan bir bilgin-

di. Kendisi fiilen hocam olmamıştı ama ondan çok şey öğrenmiştim. Bu özelliğini sürekli olarak vefa duygularıyla taçlandırırdım. Özellikle tatillerde, Erdemli'de bulunduğum dönemlerde kendilerini telefonla arar, Ankara'da iseler ziyaretlerine gelmek istediğini dile getirirdim. Bu ziyaretlerimin sonuncusunu 09 Eylül 2008 tarihinde gerçekleştirdiğini bildirmek isterim. Gece yarısı Mersin'den yola çıkmış, Ankara'ya indikten sonra biraz oyalanmış ve Bahçelievler'in yolunu tutmuştum. Saat tam 11.00'de kapılarının zilini çalıyorum. Eşi Nebahat Hanım kapıyı açıyor ve seni içeri alıyor.

O gün orada çektiğim fotoğraflar Şükrü Bey'in son fotoğraflarıdır. Vefatından sonra yeterince çoğaltıp ailesine ulaştırmıştım. Bu ziyaretimin fotoğrafla olan önemli bağı kadar başka bir yönü daha vardı. Veda vakti gelmişti. Elini öpüp kucakladıktan sonra kapıya doğru yöneldim. Nebahat Hanım önden gidiyor ve kapıları açıyordu. Hocamız ise arkada ve yavaş adımlarla ilerliyordu. Hanımefendi kapıya kadar gelmişken bana âdeta fısıldarcasına şöyle bir bilgiyi veriverdi:

“Saim Bey, Hocanın yaşı bildiğiniz gibi değil... O en 102 yaşında...” (2008)

Oysa hocamızın doğum tarihi bütün kaynaklarda 1912 olarak gösterilir. Yani benim kendilerini ziyaret ettiğim günün yılı 2008 idi ve hocamız sanki 96 yaşında olduğu biliniyordu.

* Emekli öğretim üyesi, saimsakaoglu@hotmail.com

27 Temmuz 2019 Cumartesi günü Erdemli'den Konya'ya geçiyorum. Telefonla aldığım haberlere göre sevgili Berat'ın sağlığında olumlu bir gelişme görül-müyormuş. Ertesi gün, zaten yakınımızda olan evine uğruyorum. Eşi, kızım ve gelinim olan Ayşe Hanım kapıyı açıyor ve doğruca sevgili Berat'ın yatmakta olduğu odaya geçiyoruz. Ali'miz derin bir uykuda... Bir buçuk saat kadar Alimizin başında onunla ilgili olarak konuşuyoruz. Umutlarımız, hayallerimiz ve onları besleyen hatıralarımız. Bu uzun sürede onda herhangi bir uyanma belirtisi görülmedi. Hatta Ayşe Hanım'ın benim ziyaretine geldiğimi, hem de yüksek sesle söylemesi onu uyandırmaya yetmedi.

Ben tekrar Erdemli yollarındayım. Ercişli Emrah'ın yeni baskısını tamamlayacağım. Ama aklım Konya'da... Rahmetli'nin ilki iki defa basılan Âşık Veysel kitapları var, aklım onlara takılıyor. Onlarca kitabından ikisi âşığımızla ilgili:

Âşık Veysel / Türküz Türkü Çağırırız,
Ankara 2004 ve 2007.
Âşık Veysel. Ankara 2009.

Elbette âşığımızı hatırlamamızın bir sebebi olmalı. O bir şiirinde diyordu ki,

Kendim gurbet elde gönlüm sılada
Mevlâ'm sen eriştir bizi murada

Ben de Erdemli'deyim ama kulağım telefonda... Telefonum geceleri başucumda nöbette, bekliyor. Telefonlardan gelecek sesin beni Konya'ya çağıracağına inanmak istemiyorum ama kaderin de önüne geçecek değiliz ya. Nihayet nöbetçi alarmı veriyor. Tarih 31 Ağustos 2019, günlerden Cumartesi... Ölüm rüzgârı gece yarısından sonra esmişse de bana sabaha karşı haber veriliyor. Elimizde büyüyen, babasının elinden profesörlük cübbesini

giyen matematik profesörü torunum Gökçen Koçer'den gelen kara haber telefonu çalıverdi. Cenaze ertesi gün öğleden sonra Konya'daki Üçler Mezarlığı'nda toprağa verilecekti. İyi ki de öyle karar vermişler. Türkiye'mizin dört bir tarafından gelecek olan sevgili hocaları, arkadaşları, sevenleri ve öğrencileri ancak ulaşabileceklerdi Konya'mıza.

Öylesine çok sevililiymiş ki... Ana muhalefet partisinin genel başkanı hem ailesini telefonla arıyor, hem çelenk gönderiyor, genç muhalif partilerin temsilcilerinin yanında Konya'ya kadar gelen milletvekilleri de vardı. İktidar partisinin ileri gelenleri de aynı adreste buluşmuşlardı. Ya Silifke'den gelen hemşerileri ve akrabaları...

Ben bir hafta, âdeta evin dedesi gibi, geç vakitlere kadar gelenleri karşıladım, başsağlığı dileklerini kabul ettim. Sonuçta, Âşık Veysel'in kara toprağına verdiğimiz olgun fidanımız ve benim veliahtım idi. Evet, ölüm haberini bütün ülkeye duyururken şöyle bir cümle kuruyordum:

“Muzaffercığım / Fatma Hanımcığım, haber acı ama gerçek... Bugün veliahtımı kaybettik...”

Sevgili Berat'a bilim yolunu açacak görüşmemizin tarihi 1977 yılının Ekim'i... Bir toplantı için bulunduğum Silifke'de edebiyat öğretmenliği yapan Ali Bey, bacanağı olan halk bilimi araştırmacı ve müzik öğretmeni Özcan Seyhan'dan benim geleceğimi öğrenir. Buluşuruz ve kendisini üniversite asistanlığı için yüreklendiririm.

... Sevgili Berat artık asistanımızdır. Daha önce girip kazandığı halk edebiyatı doktora öğrenciliğinden şimdi asistanlığına geçmiştir. Danışmanlığı bana verilir. Bizim dönemimizde yüksek lisans diye bir basamak yoktu, bizler (M. Bali, B. Seyidoğlu, U. Günay, F. Türkmen ve ben) doğrudan tez aşamasından başlamıştık. Ancak

yolda kural değişiverdi ve bir de doktora ön çalışması diye bir basamak getiriliverdi. Sevgili Berat bu aşamada Kirmanşah Hikâyesi Üzerinde Bir Çalışma (1980, basımı Kirmanşah Hikâyesi 1999) adlı ön çalışmasını tamamlar. Doktora konusu olarak ise hocasının alanını, masalları seçer: Taşeli Plâtosu Masallarında Motif ve Tip Araştırması / İnceleme-Metinler (1982, basımı Taşeli Masalları adıyla 2002).

Dr. Alptekin artık asker ocağı yolcusudur. Beş aylık süre içinde (Temmuz-Kasım 1982) pek çok hatırayı yüklenip bölümümü-

ze döner. Gene o dönemin kurallarına göre yardımcı doçent olabilmek için kendi üniversitenizde üç yıl çalışmak zorundasınız. Ancak başka bir üniversiteye geçmek isterseniz atamanız süre engelene takılmayacaktır. O bu merhaleleri yaşarken Sakaoğlu-Alptekin ikilisine bir üçüncü ad katılıverir: Esmâ Şimşek. 1982 yılında bölümümüze kaydolana bu kızımız Kadırlılı Âşık Halil Karabulut'un hemşerisidir. Alanımıza öylesine ilgi duyar ki bizlere geleceğin araştırma görevlisi havasını solutuverir.

Azerbaycan'ın başşehri Bakü'de profesör olarak görev yapan Abbas Zamanof (sonra Zamanof), Atatürk Üniversitesi'ndeki yakın dostu Dr. Ali Yavuz Akpınar aracılığıyla Fen-Edebiyat Fakültesi Araştırma Merkezi Kitaplığı'na çokça kitap bağışlar. Bizler hemen bu kitapların arasında kayboluveririz. Dikkatimizi çeken bir kitap sevgili Berat ile beni heyecanlandırır: Azerbaycan Âşıkları ve El Şairleri. Bu kitap; Ehliman Ahundov, Tehmasib Ferzeliyev ve İsrail Abbasov tarafından hazırlanmıştır. İşte biz bu heyecanları yaşarken Esmâ Şimşek halk edebiyatı derslerimize aşırı bir ilgi duyarak kiril alfabesini öğrenir ve anılan kitaptaki şirle- rin Latin harflerine aktarılmasında Saka-

oğlu-Alptekin ikilisine yardımcı olur. Kitabımız aynı adla İstanbul'a 1984 yılında yayımlanır. Ancak biz bu kitabı yayına hazırlarken Azerbaycan âşık şiiri hakkında bilgi ekledik, âşıklarla ilgili kaynak bilgilerini verdik ve sözlük hazırladık. Böylece Türkiye Cumhuriyeti sınırları içinde yaşayan meraklılar kitabımızdan kolaylıkla yararlanabileceklerdi.

Bu üçlü ekip daha sonraki yıllarda başka eserlere de imzalarını attılar. Ama hepsinden önemlisi, tıpkı âşık edebiyatındaki âşık kolu gibi bir bilim kolu oluşturdular. Prof. Sakaoğlu Prof. Alptekin'in hocasıdır ve iki tezini de yönetmiştir. Prof. Alptekin Prof. Şimşek'in hocasıdır ve tezlerini yönetmiştir. Prof. Şimşek Doç. Ebru Şenocak'ın hocasıdır ve iki tezini de yönetmiştir. Doç. Şenocak Dr. Feyziye Alsaç'ın lisans, yüksek lisans ve doktora hocasıdır ve tezlerini yönetmiştir. Böylece; Sakaoğlu, Alptekin, Şimşek, Şenocak ve Alsaç'tan oluşan bir beşli bilim kolu ortaya çıkmıştır.

Bu bilim kolunun başında Prof. Sakaoğlu görülüyor. Ancak onun da üniversite hayatındaki hocaları ve onların da hocası olanları buraya eklememiz gerekecektir.

Prof. Sakaoğlu İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve edebiyatı Bölümü'ne öğrenci olarak kaydolduğu tarih Ekim 1960... O yılki hocalarından biri Prof. Ahmet Hamdi Tanpınar'dır. Prof. Tanpınar'ın öğrencisi Prof. Dr. Mehmet Kaplan ise Prof. Sakaoğlu'nun ikinci ve üçüncü sınıflarda hocası olur. Daha sonra ise (1968) Prof. Kaplan Sakaoğlu'nun doktora hocası olacaktır.

Bu açıklamalardan sonra Prof. Sakaoğlu'dan geriye dönerek bir silsile çıkarabiliriz: Prof. Kaplan, Prof. Tanpınar, Prof. Köprülü... O halde bizim ortasında bulunduğumuz bir kolun başlangıcı Ord. Prof. Dr. M. Fuad Köprülü'ye kadar uzanmakta ve Dr. Alsaç ile şimdilik noktalanmaktadır.

Bizim, lisans, yüksek lisans ve doktora-
larında hocalıklarımı yaptığımız gün-
müz profesörlerini de hatırlatalım istedik:
Prof. Metin Ergun, Prof. Zekeriya Karada-
vut, Prof. Mehmet Aça. Daha sonraki dö-
nemlerin doktorantlarımız arasında Prof.
Mehmet Aça, Prof. Halil Altay Göde,
Prof. Nedim Bakırcı, Prof. Sinan Gönen,
Prof. Pervin Ergun' u sayabiliriz.

Ancak bu adlardan ikinci bir bilim
kolunun çıkması şimdilik düşünüle-
memektedir. Gelecekte, sevgili Berat' ın ilk
doktorantlarından Prof. İsmail Görkem ve
Prof. Ali Duymaz birer bilim kolu başlan-
gıcı olabilirler mi, bilemiyorum.

Evet, sevgili Berat' ımızı doğum yeri
olan Silifke' de değil de Konya' da toprağa
vermenin hocası olarak bize yüklediği so-
rumlulukların olacağından eminim. İnani-
yorum ki biz ona sahip çıktıkça o Konya
toprağında rahatça uyuyabilecektir.

Ruhu şad olsun.

ÇOK ULUSLU HİDİRELLEZ: SINIRLAR VE SORUNLAR***Multinational Hidirellez: Boundaries and Challenges**

Prof. Dr. M. Öcal OĞUZ**

ÖZ

UNESCO, sürdürülebilir barış ve toplumlar arası diyalog enstrümanı olarak gördüğü kültürel mirasın korunmasına yönelik sözleşmeler hazırlamıştır. Bunlar içinde Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması Sözleşmesi, birden çok ülkenin sınırları içinde bulunan miras unsurlarının ilgili topluluk ve grupların iş birliği içinde korunmasını önemsiyor ve uluslararası listelere sunulmaları durumunda da çok uluslu dosyaları teşvik ediyor. Bu kapsamda Türkiye, Hidirellez ve Saint George'un çok uluslu bir dosya olarak UNESCO'ya sunulmasına öncülük etmiş ve çalışma başlatmış, Hidirellez ve Saint George/Aya Yorgi kutlayan Ortadoğu ve Güneydoğu Avrupa ülkelerinin katılımıyla uzman toplantıları düzenlemiştir. Bu toplantılarda Irak, Lübnan, Suriye, Türkiye, Bulgaristan, Yunanistan, Bosna-Hersek, Karadağ, Hırvatistan, Sırbistan, Moldova, Romanya ve Ukrayna gibi bölge ülkelerindeki pek çok Müslüman ve Hristiyan topluluğun Hidirellez, Saint George veya Aya Yorgi günlerini birlikte, benzer ritüellerle kutladıkları teyit edilmiştir. Bu bilgi doğrultusunda Türkiye'nin moderatörlüğünde Hırvatistan, Kuzey Makedonya, Moldova, Sırbistan ve Romanya ile *Bahar Bayramı: Hidirellez/Saint George Kutlaması* adlı çok uluslu dosya 2013 yılında UNESCO'ya sunulmuştur. 2014 yılındaki toplantısında Hükümetler Arası Komite, "Hidirellez" ve "Saint George"un tek unsur olduğuna dair bilgilerin yetersiz olduğu, bazı ülkelerin envanter kayıtlarının açık bir şekilde gösterilemediği gibi gerekçelerle dosyayı "iade" etmiştir. Bunun üzerine başvuru sahibi ülkeler, Türkiye'nin ev sahipliğinde yeniden bir araya gelerek ve Komite kararını da dikkate alarak dosyanın "Hidirellez" ve "Saint George" olarak ikiye ayrılmasını oy çokluğuyla benimsemişlerdir. Bu karar sonrasında ise Türkiye'nin Hidirellez dosyasına moderatörlüğü uygun bulunurken, Saint George için Güneydoğu Avrupa ülkelerinden birinin talebi doğrultusunda adaylık sürecinin başlatılması fikri benimsenmiştir. Çok uluslu dosyada bu gelişmeler yaşanırken Irak, *Hıdır İlyas Bayramı ve Dileklerin İfadesi* başlıklı tek uluslu dosyasını 11 Ağustos 2015 tarihinde UNESCO'ya sunmuş, 28 Kasım-2 Aralık 2016 tarihleri arasında yapılan Komite toplantısında da unsurun Temsilî Liste (TL)'ye kaydı yapılmıştır. Bu arada Türkiye, Hidirellez kutlayan topluluklara sahip olan ülkelerle temas kurarak çok uluslu dosya hazırlamaya davet etmiştir. Davete icabet eden tek ülke olan Kuzey Makedonya ile Türkiye iş birliğinde *Hidirellez, Bahar Bayramı* başlıklı dosya, 17 Mart 2016 tarihinde UNESCO'ya sunulmuş ve 4-8 Aralık 2017 tarihleri arasında yapılan Komite toplantısında iki ülkenin çok uluslu unsuru olarak TL'ye kaydedilmiştir. Türkiye'nin ısrarlı takibi, daveti ve iş birliği çağrılarına rağmen, sınırları içinde Hidirellez kutlayan topluluklara sahip olan ülkelerin bu unsuru yerel ve ulusal envanterlerine almamaları ve buna bağlı olarak kendilerine hiçbir yük getirmeyen çok uluslu dosyaya katılmamaları anlamlıdır. Bu tutum, somut olmayan kültürel mirasların topluluk katılımıyla yerel ve ulusal süreçlerde korunmasına destek olmadığı gibi, unsurun çok uluslu dosyalar aracılığıyla uluslararası toplumla buluşmasına da engel olmaktadır. Bu da UNESCO'nun önemle üzerinde durduğu barış, diyalog, iş birliği gibi değerlerin korunması ve inşa edilmesinde sözleşmenin kendisinden bekleneni verememesi gibi bir sorunu ortaya çıkarmaktadır. Bunun için Sözleşme yönetiminin ülkelerin ulusal düzeyde yürüttükleri bir çalışma olarak envanter hazırlık süreçlerinde ve miras unsurlarının uluslararası toplumla buluşma vesilesi olarak çok uluslu dosyalar konusunda İkinci Kategori Merkezleri de devreye sokarak daha teşvik edici çözümler üretmesi gerekmektedir.

Anahtar Kelimeler

UNESCO, Somut Olmayan Kültürel Miras, Çok Uluslu Dosyalar, Güneydoğu Avrupa, Ortadoğu.

ABSTRACT

UNESCO has prepared conventions devoted to safeguard cultural heritage which is regarded as the instrument for sustainable peace and intercommunal dialogue. The Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage, among these conventions, attaches importance to the safeguarding of heritage elements that are located in multiple countries in cooperation with related communities and groups and encourages multinational files in the case that they are submitted to international lists. Turkey, within this framework, has spearheaded an initiative to submit Hidirellez and Saint George to the UNESCO list as a multinational file and an experts meeting has been organized with the participation of the countries that celebrate Hidirellez and Saint

* Geliş tarihi: 18 Ocak 2020 - Kabul tarihi: 15 Mart 2020

Oğuz, M. Öcal "Çok Uluslu Hidirellez: Sınırlar ve Sorunlar" *Millî Folklor* 125 (Bahar 2020): 35-45

** Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Halk Bilimi Bölümü Öğretim Üyesi, Ankara/Türkiye. ocal.oguz@hbv.edu.tr, ORCID ID: 0000-0001-7246-3782

George/Aya Yorgi from Middle East and South East Europe. It has been affirmed in these meetings that many Muslim and Christian communities in the countries of the region such as Iraq, Lebanon, Syria, Turkey, Bulgaria, Greece, Bosnia-Herzegovina, Montenegro, Croatia, Serbia, Moldova, Romania and Ukraine celebrate the days of Hidirellez, Saint George or Aya Yorgi together with similar rituals. In accordance with this information, the multinational file “Spring Festival: Hidirellez/Saint George Celebration” was submitted by Turkey being the moderator along with Croatia, The Republic of North Macedonia, Moldova, Serbia and Romania in 2013. The Intergovernmental Committee has “returned” the file in 2014 for reasons that the information in the file isn’t sufficient to indicate that “Hidirellez” and “Saint George” is a single element and that inventory records of some countries can not be clearly presented. Submitting states, therewith, reunited with Turkey playing the host and decided by majority of votes that the file be divided as “Hidirellez” and “Saint George”, taking into account the Committee’s decision. Following this decision, while the moderator role of Turkey for the file Hidirellez has been approved, as for Saint George, it has been adopted that the nomination process is started in line with a request from one of the countries in South East Europe. While this is the story of the multinational file, on the other side, Iraq submitted the national file “Khidr Elias Feast and Its Vows” to UNESCO on August 11, 2015 and the element was inscribed to the Representative List in the Committee meeting that was held on November 28-December 2, 2016. Turkey, meanwhile, has contacted the countries that have communities celebrating Hidirellez and asked to prepare a multinational file. The file “Spring Celebration, Hidirellez” was submitted to UNESCO with The Republic of North Macedonia, the only country accepting the invitation on March 17, 2016 and it was inscribed to the Representative List as the multinational file of two countries in the Committee meeting that was held on December 4-8, 2017. Despite Turkey’s persistent follow-up, invitation and calls for collaboration, it is significant that the countries that have communities celebrating Hidirellez within their boundaries don’t include the element in their local or national inventories and accordingly that, they don’t participate in the multinational file which does not place a burden at all. This attitude doesn’t support the safeguarding of intangible cultural heritage in local and national processes with the involvement of communities and also prevents the element from meeting the international community through multinational files. Consequently, this arises the problem that the Convention falls short of the expectations to protect and build values such as peace, dialogue, collaboration that UNESCO puts emphasis on. Therefore, administration of the Convention should generate more encouraging solutions by also activating Category 2 Centres with respect to inventory preparation processes that are conducted at the national level by states and multinational files that are conducive for the meeting of heritage elements with international community.

Key Words

UNESCO, Intangible Cultural Heritage, Multinational Files, South East Europe, Middle East.

Kısa adı UNESCO olan Birleşmiş Milletler Eğitim, Bilim ve Kültür Kurumu, İkinci Dünya Savaşı sonrasında ülkeler ve toplumlar arasında barışı sağlamak ve sürdürülebilir kılmak için kurulmuştur¹. Bunun da eğitimli bireyler, refah toplumları ve kültürler arasındaki önyargıların azaltılmasıyla sağlanabileceğini savunarak, süreç içinde “herkes için eğitim”, “sürdürülebilir kalkınma” ve “kültürel mirasların korunması” gibi programlara öncelik vermiştir. UNESCO’nun yer altındaki, su altındaki ve yer üstündeki somut, somut olmayan veya taşınabilir kültürel mirasların korunmasına yönelik bütün sözleşme, tavsiye kararları ve bildirgelerinin² ana ilkesi, Kuruluş Sözleşmesine dayalı olarak barış

toplumları yaratmak ve savaşları körükleyen toplumsal önyargıları azaltmak, iş birliğini güçlendirmektir.

UNESCO’nun 32. Genel Konferansında 17 Ekim 2003 tarihinde kabul edilen *Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması Sözleşmesi* de aynı amaç ve ilkelere göre hazırlanmıştır. Ancak bu Sözleşmenin korumayı amaçladığı kültürel mirasların dinamik, yaşayan ve devlet sınırlarını tanımayan yaygın niteliği, yeri ve sınırları belli olan somut kültürel miraslar için geliştirilen koruma biçim ve şartlarından farklı yeni yaklaşımlar ve yorumlar gerektirmiştir. Bu nedenle Sözleşmenin giriş kısmında “Somut olmayan kültürel mirasın insanları birbirine yakınlaştırıcı ve on-

lar arasında değiş tokuşu ve anlayışı sağalayıcı, paha biçilmez rolü”ne (UNESCO 2018: 4, Oğuz 2018a: 202) vurgu yapılarak bütün belge ve kararlarda Taraf Devletler, koruma süreçlerinde işbirliğine ve diyaloga davet edilmektedir. Bu iş birliği önerilirken de somut olmayan kültürel mirasların devlet sınırlarını aşabilme, aynı topluluğun birden fazla ülkenin sınırları içinde yaşayabilme veya aynı unsurun birden fazla topluluk arasında bulunabilme ihtimal ve durumlarını da dikkate almaktadır.

Sözleşme, “Ulusal Düzeyde Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması” başlıklı üçüncü bölümünde “Taraf Devletin Rolü” ve “Envanterler” başlıklı 11 ve 12. maddelerinden başlayarak (UNESCO 2018: 9, Oğuz 2018a: 205) her taraf devletin hak ve yükümlülüklerini kendi somut olmayan kültürel miraslarının ilgili toplulukların katılımıyla³ tespiti ve ulusal düzeyde korunması olarak belirlemektedir. “Uluslararası Düzeyde Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması” ve “Uluslararası Yardım ve İşbirliği” başlıklı dördüncü ve beşinci bölümlerde ise, uluslararası listeler, ortaklıklar, iş birliği ve yardım konuları düzenlenmektedir (UNESCO 2018: 11, Oğuz 2018a: 206-207). Kabulünden bu güne kadar geçen sürede Sözleşmeye uluslararası ilgi ve görünürlük sağlayan ise, daha çok “İnsanlığın Somut Olmayan Kültürel Mirası Temsili Listesi⁴” (TL) başta olmak üzere, “Acil Koruma Gerektiren Somut Olmayan Kültürel Miras Listesi” (AKL) ve Korumanın İyi Uygulamaları Kaydı” (KİUK) başlıklı üç farklı listeleme biçimidir⁵.

Sözleşme metni ve buna dayanılarak hazırlanan Uygulama Yönergesi, bu listelere adaylık dosyası sunumunda “patent verme”, “tescil etme” veya bir unsurun sadece bir ülkeye aidiyetini kabul etme gibi “sahiplenmeye yönelik” yorumların kapı-

sını pek çok yerde yapmış olduğu “kendi toprağı üzerinde” (UNESCO 2018: 9, 13, 39, 60, 61, 82) ifadesiyle kapatıyor. Bu ifadelerle aynı zamanda her ülkenin kendi toprağı üzerindeki mirasa dair haklar kadar korumaya yönelik sorumluluk sınırlarını da belirliyor. Sözleşmenin özellikle 11, 12 ve 13. maddeleri ile Uygulama Yönergesinin 153, 157 ve 160. maddelerindeki bu ifade, aynı miras unsurunun başka bir ülkede ve başka bir toplulukta da bulunma durumunu olağan karşılıyor ve aynı unsur her ülkenin ayrı ayrı UNESCO’ya sunmasında bir sakınca görmüyor⁶. Buna karşılık, birden fazla ülkenin sınırları içinde bulunan unsurların UNESCO’nun önyargıların azaltılması, diyalogun artırılması, barışın sağlanması ve kültürlerin yakınlaşması ilkeleri doğrultusunda çok uluslu ve ortaklaşa korunmasını ise teşvik ediyor. Bu açıdan Uygulama Yönergesinin 192, 193, 194, 196 ve 197. maddelerinde (UNESCO 2018: 74-75) somut olmayan kültürel mirasların topluluklar arasında barış, diyalog ve yakınlaşma sağlayıcı rolüne vurgu yapılmaktadır ki bu rolün en iyi şekilde birden çok ülke topraklarında var olan miraslarla sağlanabileceğı açıktır.

Bu teşvik mekanizmasının en güçlü kanıtı ise, Uygulama Yönergesinin “Çok uluslu Dosyalar” konusunu düzenleyen 13-15. maddelerinde özetle “birden fazla devletin toprakları üzerinde bulunan unsurların TL’ye ve AKL’ye ortak dosya olarak sunulması teşvik edilir” (UNESCO 2018: 30-31) hükmüdür. Sekretarya Taraf Devletlerin ortak unsurlarını keşfetmelerini sağlayacak bir mekanizma kurarak bu teşvikini güçlendirir.⁷ Ülkeler ortak dosya olabileceğini düşündükleri unsurun adını, kısa bir tanımını, hangi listeye kaydetmeyi planladıklarını, unsur ile ilgilenen Taraf Devletlerin iletişim kurabileceğı kişilerin iletişim bilgilerini çevrimiçi bir form ara-

cılığıyla doldururlar. Taraf Devletlerden gelen talepler ilgili internet sitesinde yayımlanır. Uygulama Yönergesinin “Komite Tarafından Dosyaların İncelenmesi” başlıklı bölümünün 33 ve 34. maddelerinde UNESCO Sekretaryasına sunulan dosyaların incelenme öncelikleri, i) listelerde hiç unsuru olmayanlar, KİUK’a sunulanlar, 100.000 ABD Doları üstü Uluslararası Yardım Talepleri ve AKL’ye sunulanlar, ii) çok uluslu dosyalar, iii) en az dosya sunan ülkeler olarak belirlenmektedir.⁸ (UNESCO 2018: 34)

Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması Sözleşmesi çerçevesinde oluşturulan listeler öncesinde de İnsanlığın Sözlü ve Somut Olmayan Mirası Başyapıtı İlanı programında çok uluslu dosya hazırlama deneyimlerine rastlanır. İlan edilen 90 Başyapıtın 9’u ortak mirastır.⁹ Ortak dosya hazırlama süreçleri, ülkelerin aynı miras olarak kabul ettikleri miraslara yönelik farkındalık oluşturma ve uygulamadaki farklılıkları ve zenginlikleri keşfetme imkânı sağlamasının yanında ilgili mirasın korunması konusunda ortak aklın devreye sokulması açısından da oldukça önemlidir.

Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması Sözleşmesi uygulamaya girdikten sonra sınırları aşan miraslar konusunda nasıl bir yol izlenebileceğine yönelik tartışmalar Uzman Toplantılarının konularından biri hâline gelmiştir. 2010 yılında Bangkok’ta düzenlenen Uzmanlar Toplantısı sonucunda üretilen *Intangible Heritage Beyond Borders: Safeguarding Through International Cooperation* adlı raporda, mirasların yayılma ve kültürel etkileşim yoluyla ortaya çıkan kültürler arası ilişkileri tartışılır.¹⁰ Aynı raporda ülkeler arasındaki sınırların son iki yüz yılda oluştuğu, zorunlu ya da isteğe bağlı olarak gerçekleştirilen göçlerin ve göçer toplulukların mirasların yayılımını sağladıkları

ve mirasların etkileşime girerek değişmesine neden olabildiği başlıklar hâlinde tartışılmıştır (Beyond Borders 2010). Çok uluslu dosya hazırlama Sekretarya tarafından desteklense de farklı işleyişlere sahip ülkelerin dosya hazırlama sürecinde karşılaşılabilecekleri sıkıntılar hâlen varlığını sürdürmektedir. Ortak mirasa sahip olsalar da ülkelerden birinin Sözleşmeye taraf olmaması durumu raporda karşılaşılmaması muhtemel sıkıntılardan biri olarak gösterilir. Yine aynı unsura ilişkin envanterleme süreçlerinin Taraf Devletler tarafından farklı yürütülmesi örneğin Taraf Devletlerin birinin envanterlemesinde ilgili topluluklara yeterli referansı vermemesi çok uluslu dosya yazımını sıkıntıya sokan bir diğer gerektirir. Bu teknik sıkıntılarının haricinde Taraf Devletleri çok uluslu dosya yazım süreçlerinde çekimsiz kılan olası nedenlerin belki de en temeli; Taraf Devletlerin uluslararası listelerde sınır ötesi miras alanlarından daha ziyade ulusal özelliklerini ön plana çıkarmak istemeleri, Sözleşme tarafından desteklenmesi de mirasın en eski ve otantik formuna sahip olduklarını düşünmeleri olarak öne çıkmaktadır (Beyond Borders 2010: 10). Çok uluslu dosya hazırlamanın Taraf Devletlere birtakım ek sorumluluklar getirdiği de görülmektedir. Birden fazla ülkenin katılımıyla hazırlanacak bir dosyanın “zaman planlaması, ayrılan kaynak ve uzman yeterliliği” gibi konuların yürütülmesi Taraf Devletin yalnız hazırlayacağı bir dosya yazım sürecinden çok daha zahmetlidir (Ekici 2018: 88). Uzmanların bir araya gelerek yazdıkları dosyalarda Taraf Devletlerden birinin kimi zaman öne çıkarak dosya yazım sürecini domine etmesi, unsurun dosyada nasıl temsil edileceği konusundaki anlaşmazlıklar, unsura ilişkin dosya metninde ve metni destekleyen görsellerde Taraf Devletlerin dengeli temsili gibi pek çok sorunla çok uluslu dosyalarda sıklıkla karşılaşılmaktadır.

Somut olmayan kültürel mirasın ülke sınırı tanımayan özelliği ile her ülkenin kendi sınırları içindeki miraslardan sorumlu olması yükümlülüğü, UNESCO'nun toplumlar arasında barışı tesis etmek, önyargıları azaltmak ve kültürlerin yakınlaşması çalışmalarını güçlendirmek amacıyla harekete geçirildiğinde önemli iş birliklerine kapı aralayabilmektedir. Nitekim Nevruz, Akdeniz Diyeti, Şahin Avcılığı¹¹, Bir Mart Uygulamaları, Taş Duvar Sanatı gibi çok ülkeye ve çok topluluğa ait somut olmayan kültürel mirasların çok uluslu dosyalar hâlinde UNESCO listelerine kaydı süreç içinde gerçekleşmiştir¹².

UNESCO Türkiye Millî Komisyonu, Sözleşmenin çok uluslu dosyaları yukarıda ifade edilen gerekçe ve yöntemlerle teşvik etmesini dikkate alarak, Hıdırellez ve Saint George/Aya Yorgi konusunu gündemine almış ve çok uluslu bir adaylık dosyasının hazırlanmasına dair imkânların bulunup bulunmadığının görülmesi amacıyla Kültür ve Turizm Bakanlığı ile iş birliği içinde bir süreç başlatmıştır¹³. Bu karar doğrultusunda ilk aşamada Türkiye dışında Hıdırellez ve Saint George/Aya Yorgi adıyla kıştan bahara/yaza geçiş kutlamaları yapan ülke ve toplulukların belirlenmesi için literatür taraması yapılmıştır. Bu araştırma, Güneydoğu Avrupa ve Ortadoğu'da pek çok ülkede Müslüman topluluklar ile Gagavuzlar arasında Hıdırellez, Hristiyan Ortodoks topluluklar arasında Aya Yorgi/Saint George olarak bilinen ve bilimsel araştırmalarla aralarında pek çok benzerlikler olan kutlamaların varlığını göstermiştir. Ortadoğu'da Irak, Lübnan ve Suriye'de, Güneydoğu Avrupa'da ise Bosna-Hersek, Bulgaristan, Hırvatistan, Karadağ, Kuzey Makedonya, Moldova, Romanya, Sırbistan, Yunanistan ve Ukrayna'da Hıdırellez, Saint George/Aya Yorgi ortaklığını vurgulayan ve yaşayan kültürel miras olduğunu gösteren

pek çok bilgi, belge ve alan araştırması bulunmaktadır¹⁴. Çok uluslu dosya girişimi sırasında kaleme alınan bir çalışmada Saint George ve Hıdırellez'in Balkan ülkelerini bir araya getiren bir miras olduğuna odaklanılır ve bu mirasın Balkan ülkelerini turistik bir destinasyon merkezi hâline getirebilecek potansiyeli belirtilir (Terzić, Krivošejev, Bjeljac: 2015).

Bu veriler ışığında 4 Mayıs 2012 tarihinde "Hıdırellez/Saint George Çalışmaları Uluslararası Semineri ve Çok Uluslu Dosya Hazırlama Yuvarlak Masa Toplantısı" adıyla İstanbul'da bir uzmanlar toplantısı düzenlenmiştir. Toplantıya Irak, Karadağ, Lübnan, Makedonya, Moldova, Romanya ve Türkiye'den¹⁵ SOKÜM uzmanları katılmış ve Ortadoğu ve Güneydoğu Avrupa'da 18 Şubat, 23 Nisan ve 6 Mayıs tarihlerinde gerçekleştirilen kıştan bahara geçiş ritüellerinin *Hıdırellez/Saint George Bahar Bayramı* başlığı altında çok uluslu bir dosya olarak UNESCO'ya sunulmasının mümkün olup olamayacağı tartışılmıştır. Kutlamaların Ortadoğu'dan Güneydoğu Avrupa'ya kadar pek çok ülke ve toplulukta yoğunluklu olarak 6 Mayıs'ta ve Hıdırellez adıyla veya onun farklı telaffuzlarıyla yaşadığı uzman sunumlarıyla da doğrulanmıştır. Bununla birlikte kıştan bahara veya bahardan yaza geçiş ritüeli olarak bu kutlamaların bölgedeki birçok topluluk tarafından benzer uygulamalarla aynı veya farklı tarihlerde "Saint George" veya "Aya Yorgi" adlarıyla kutlandığı da görülmüştür. Bütün bu ortak ve farklı yönlerin unsurun "tekil" yapısına hâle getirmeyeceği yaklaşımı, bu alanda yapılan ve bir kısmı yukarıda zikredilen bilimsel çalışmaya atıfta bulunan uzmanlar arasında kabul görmüş ve çok uluslu bir dosya hazırlamanın mümkün olabileceği sonucuna varılmıştır¹⁶. Bu sürecin sonunda unsur, Kültür ve Turizm Bakanlığı tarafından hazırlanan Somut Olmayan Kül

türel Miras Ulusal Envanterine “Bahar Bayramı Hıdırellez/Sait George” adıyla kaydedilmiştir¹⁷.

Bölge uzmanlarının bu görüşü istikametinde Kültür ve Turizm Bakanlığı Araştırma ve Eğitim Genel Müdürlüğünün ev sahipliğinde ve Bosna-Hersek, Hırvatistan, Kuzey Makedonya, Moldova, Sırbistan, Romanya ve Türkiye’nin katılımıyla 11-12 Aralık 2012 tarihlerinde ikinci bir toplantı düzenlenmiştir. Bu toplantıda *Bahar Bayramı: Hıdırellez/Saint George Kutlaması* başlıklı çok uluslu bir dosya hazırlanmasına resmî olarak karar verilmiş ve altı ülkenin¹⁸ katılımıyla oluşturulan çok uluslu adaylık dosyası, 2013 yılında UNESCO’ya sunulmuştur.

Sunulan dosya, Uygulama Yönergesindeki “çok uluslu dosya önceliği” kapsamında Hükümetler Arası Komitenin 2014 yılı gündemine alınmış, Sekretaryanın teknik kontrollerinde uygun görülerek Alt Organ’ın¹⁹ incelemesine sunulmuş Alt Organ, “Hıdırellez” ve “Saint Geroge’un iki ayrı unsur olabileceği, bunun tek unsur olduğuna dair dosyadaki açıklamaların yetersizliği ve bazı ülkelerin envanter kayıtlarının açık ve anlaşılır olmadığı gerekçeyle, TL’ye kayıtlar açısından belki R.1 ve daha çok R.5 kriterleri açısından Hükümetler Arası Komiteye “iade” tavsiyesinde bulunması gerekirken, tutarlı ve açık bir gerekçe göstermeden R.2, R.3 ve R.4 kriterleri için de olumsuz görüş bildirmiş, Hükümetler Arası Komite de beş kriterin tamamı için olumsuz görüş veren Alt Organ tavsiyesi doğrultusunda yeniden düzenlenmek ve bir sonraki dönemde tekrar sunulmak üzere 9 COM 10.13 numaralı kararıyla adaylık başvurusunu “iade” etmiştir. Çok uluslu dosyaların hazırlanmasındaki en temel gerekçe bir unsurun farklı Taraf Devletler tarafından ortaklığının kanıtlanması ve açıklanmasıdır. Belki bu noktada Sangmee Bak’ın, mirasların

ortaklığını tartışırken “biçimin benzerliğinden” mi yoksa benzer olduğu düşünülen unsurun kültürel anlamları ve öneminin benzerliğinden mi yola çıkılması gerektiğine yönelik düşünceleri tartışılabilir. Sadece biçimsel benzerliklerden yola çıkılarak yapılan ortak miras tanımlamalarının unsuru bağlamından kopardığı iddiası konu özelinde tekrar düşünülebilir (Bak 2015: 10).

Bu iade kararının sonuçlarını değerlendirmek üzere 5 Mayıs 2015 tarihinde UNESCO Türkiye Millî Komisyonunun ev sahipliğinde İstanbul’da dosya sahibi ülkelerle bir istişare toplantısı gerçekleştirilmiştir. Toplantıda Hırvatistan, Makedonya, Moldova, Romanya ve Türkiye hazır bulunmuş; Sırbistan ise mazereti nedeniyle katılmamıştır.

Bu toplantıda Alt Organ tavsiyesi ve bu doğrultudaki Hükümetler Arası Komite kararı uzmanlar tarafından çok yönlü olarak tartışılmış ve sonunda adaylık dosyasının, Hükümetler Arası Komite’nin kararındaki gerekçe doğrultusunda “Hıdırellez” ve “Saint George” iki ayrı unsur olarak iki ayrı dosya hâlinde yeniden sunulması oy çokluğuyla benimsenmiştir²⁰. Toplantıda Hıdırellez dosyasının moderatörlüğünün Türkiye tarafından üstlenilmesi, Saint George dosyasına da başka bir Güneydoğu Avrupa ülkesinin moderatörlük yapması uygun bulunmuştur.

Bu karar üzerine Türkiye üstlenmiş olduğu moderatörlük görevi çerçevesinde ülkelerin kendi kayıtları, toplulukların beyanları, akademik ve ansiklopedik bilgiler ışığında Hıdırellez kutlayan ülkeler olarak Bosna-Hersek, Bulgaristan, Irak²¹, Karadağ, Kuzey Makedonya, Moldova, Romanya, Türkiye, Ukrayna ve Yunanistan’ın katılımıyla çok uluslu bir Hıdırellez dosyası hazırlığı konusunu ele almış, ancak bazı ülkelerin envanterlerinde henüz Hıdırellez’in yer almaması, envantere

alma yönünde bir yaklaşımın bulunması veya daha başka nedenlerle bu mümkün olamamıştır. Ortadoğu ve Güneydoğu Avrupa ülkeleriyle yürütülen yoğun trafiğin ve sürecin sonunda, Kültür ve Turizm Bakanlığının ev sahipliğinde Kuzey Makedonya ve Türkiye 15-17 Mart 2016 tarihlerinde Ankara’da bir araya gelerek “Bahar Bayramı Hıdırellez” başlıklı yeni bir adaylık dosyasının yazım sürecini tamamlamıştır. 4-9 Aralık 2017 tarihleri arasında Kore Cumhuriyeti’nin Jeju adasında toplanan Hükümetler Arası Komite, Değerlendirme Organının da olumlu tavsiyesi doğrultusunda bu unsuru iki ülke adına çok uluslu miras olarak 12 COM 11.b.33 numaralı kararıyla TL’ye kaydetmiştir²².

Hıdırellez, Aya Yorgi ve St. George ortaklığı temelinde bölge ülkelerinin somut olmayan kültürel miras alanında diyalogunu artırmak ve iş birliğini güçlendirmek üzere 4 Mayıs 2012 tarihli İstanbul toplantısıyla başlayan süreç, 4-9 Aralık 2017 tarihleri arasında Kore Cumhuriyeti’nin Jeju adasında yapılan Hükümetler Arası Komite toplantısıyla yeni bir evreye girmiştir. Bu beş yıllık süreçte yaşanan deneyim göstermiştir ki UNESCO’nun barış, iş birliği, dayanışma, diyalog, önyargıları azaltma, kültürler arası yakınlaşmayı sağlama gibi yüksek ideallerini hayata geçirmek için somut olmayan kültürel miras alanlarındaki ortaklıklar üzerinden gösterilen bütün iyi niyetli gayretler, ulusal envanter hazırlık süreçlerinin yeteri kadar toplulukların katılımına açık olmamasından kaynaklı sorunların veya ülkelerin ulusal miras tanımlarının önüne geçememiş ve bölge ülkelerini yeterince heyecanlandıramamıştır. UNESCO’nun barış, iş birliği, dayanışma, diyalog, önyargıları azaltma, kültürler arası yakınlaşmayı sağlama gibi ideallerinin önündeki en önemli engelin “nasyonalist”²³ yaklaşımlar ve

ülke içinde yönetim erkini elinde bulunduran toplulukların diğer toplulukları görmezlikten gelmesi olduğu, pek çok yerde ve konuda olduğu gibi Hıdırellez dosyası hazırlık sürecinde de karşımıza çıkmıştır. Oysa Sözleşme, giriş cümlelerinden itibaren “hoşgörüsüzlük olgusunun somut olmayan kültürel miras üzerinde bozulma, yok olma veya yıkılma gibi ciddi tehditleri olduğuna işaret ederek Taraf Devletleri topluluklar arasında diyalog kurmaya davet ediyor” (UNESCO 2018: 3, Oğuz 2018a: 201) ve geliştirdiği pek çok mekanizmayla bunu teşvik ediyor.

Bütün bu imkân, fırsat ve teşviklere rağmen, Hıdırellez konusunda bölge ülkelerini içine alan çok uluslu bir dosya için iş birliği veya diyalog konusunda arzu edilen sonuç elde edilememiş olsa da süreçte Hıdırellez kutlayan topluluklar ve uluslararası toplumda Hıdırellez farkındalığının arttığı söylenebilir. 2012 yılından itibaren dosya hazırlığına yönelik toplantılardaki uzman sunumları, topluluk beyanları, akademik araştırmalar ve TL’ye 2014, 2016 ve 2017 yıllarında sunulan üç dosya ve ekleri, Hıdırellez’in, bölgede pek çok Müslüman veya Hristiyan topluluk ve grup tarafından kutlanan ve yaşatılan köklü bir somut olmayan kültürel miras olduğunu resmi belgelerle göstermiştir.

Bundan sonraki süreçte Hıdırellez kutlayan topluluklara sahip diğer ülkelerin de öncelikle ve temel koruma biçimi olarak yerel veya ulusal envanterlerine²⁴ bu unsuru almalarının gerekliliği, Sözleşmeye Taraf Devlet yükümlülüğü olarak hatırdta tutulmalı ve Ortadoğu ve Güneydoğu Avrupa’da kurulan ve bir anlamda bölge ülkelerinin buluşma noktası niteliğine sahip olan somut olmayan kültürel miras alanında faaliyet gösteren İkinci Kategori Merkezleri daha etkin roller üstlenmelidir²⁵. Bu çaba ve girişimlerin bir ürünü olarak Kuzey Makedonya ve Tür-

kiye çok uluslu dosyasının genişleme süreçleri başlatılmalı ve Hıdırellez kutlayan daha fazla ülke ve topluluğun çok uluslu dosyaya katılımı, UNESCO idealleri ve Sözleşme hedefleri çerçevesinde teşvik edilmelidir.

NOTLAR

1. UNESCO'nun Kuruluş Sözleşmesi için bkz.
2. http://portal.unesco.org/en/ev.phpURL_ID=15244&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html ve <http://www.unesco.org.tr/Pages/97/150/UNESCO-Kuruluş-Sözleşmesi>.
3. UNESCO'nun kültür sektörü için bkz. <https://en.unesco.org/themes/protecting-our-heritage-and-fostering-creativity> ve <http://www.unesco.org.tr/Pages/156/13/Kültür>
4. Sözleşme ve uygulama süreçlerinde topluluk katılımı konusunda daha ayrıntılı bilgi için Dr. Tuna Yıldız'ın Somut Olmayan Kültürel Miras Yönetimi ve Topluluk Katılımı: Türkiye Örneği adlı doktora tezine bakılabilir.
5. Konu özelinde vurgulanacak olursa sözleşmenin 16. maddesinin ilk bendi, Komitenin bu listeyi "somut olmayan kültürel mirası daha gözle görülür kılmak, önemi konusunda bilinçlenmeyi sağlamak ve kültürel çeşitliliğe saygı içinde diyalogu desteklemek" için hazırladığını belirtir (UNESCO 2018: 11, Oğuz 2018a: 206).
6. Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması Hükümetler Arası Komitesi tarafından yılda bir Kasım veya Aralık ayında yapılan toplantılarda kabul edilen miras unsurlarından oluşan bu üç farklı listede 9-14 Aralık 2019 tarihlerinde yapılan 14. Hükümetler Arası Komite Toplantısında kabul edilenlerle birlikte 127 ülkenin toplam 549 unsuru yer almaktadır. Bkz. <https://ich.unesco.org/en/lists>
7. Azerbaycan, "Azerbaycan Âşık Sanatı", Türkiye ise "Âşıklık Geleneği", başlıklarıyla aynı unsuru TL'ye 2009 yılında ayrı ayrı kaydettirmişlerdir. Hakeza 2014 yılında Ermenistan, "Lavaş, Ermenistan'da Kültürün Bir İfadesi Olarak Geleneksel Ekmeğin Hazırlanması, Anlamı ve Görünümü", 2016 yılında ise Azerbaycan, İran, Kazakistan, Kırgızistan ve Türkiye, "İnce Ekmeğin Yapımı ve Kültürü: Lavaş, Katırma, Jupka, Yufka" başlıklı çok uluslu dosya ile aynı unsuru ikinci kez farklı bir başvuru ile TL'ye aldırmaşlardır. Aynı şekilde Türkiye'nin 2009 yılında TL'ye kayd edilen "Karagöz" unsuru varken, Suriye 2018 yılında "Gölge Oyunu" olarak aynı unsuru TL'ye kaydettirmiştir. Kısacası listede benzer durumda çok sayıda unsur bulunmaktadır. Bu nedenle örneğin Türkiye'nin 2011 yılında TL'ye kayd edilen "Tören Keşkeği Geleneği"nin veya

2009 yılındaki "Karagöz"ün başka ülke topraklarında da bulunmasını kabul etmeyen ve onların da benzer yollarla UNESCO listelerine başvurularını engelleyen bir hüküm bulunmamaktadır. Listelere önceden yapılan kayıtların buna engel olduğu sanısı, sözleşmeyi ve uygulama süreçlerini bilmemekten veya konu üzerinden polemik yaratmaya yönelik başka nedenlerden kaynaklanmaktadır. Topluluklar ve yöneticiler arasında bilgi eksikliğinden veya siyasal sorunlardan dolayı yaşanabilecek bu tür tartışmalara bilimsel yayınların alet edilmesi üzüntü ve kaygı vericidir. Bilimsel alanı yanlış bilgilere boğmamak için bu tarz yazılara yer vermiş olan dergilerin yazarlarına ve hakemlerine yeniden bakmaları gerekmektedir. Zira Sözleşme, bir mirasın birden çok ülkenin sınırları içinde bulunması durumunda öncelikle her bir ülkenin bu unsuru ayrı kendi yerel veya ulusal envanterine almasını ve ulusal düzeyde korunmasını hedefliyor. Yukarıdaki örneklerden de anlaşılacağı üzere, Sözleşme sisteminde birden çok ülkenin ulusal envanterinde bulunan bir unsurun birlikte ve çok uluslu sunulması teşvik ediliyor, bu olamıyorsa ayrı ayrı UNESCO'ya sunmalarına ise engel çıkarılmıyor. Bu tür durumlarda kabul edilmeyen ise "bu miras yalnızca bize aittir, başka ülkelerde eşi benzeri yoktur" gibi yorumlardır. Nitekim Alt Organ, Danışal Organ ve Değerlendirme Organı adlarıyla kurulan ve Komiteye danışmanlık yapan tavsiye organlarının (Oğuz 2018b: 46-58) inceledikleri unsurlarla ilgili tavsiye kararlarında ve SOKÜM Sekreteryasının yayımladığı "Aide-Mémoire" başlıklı hatırlatma notlarında bu tür yazımlar konusunda ülkeler uyarılmaktadır. Kısacası çok uluslu niteliği olan ancak "Aide-mémoire"da dikkat çekilen hususlara uygun şekilde "ulusal" olarak sunulan ve kabul edilen unsurları "patenti alınmış" olarak görenek iş birliği kapılarını kapatmamak, bu unsurların veya yeni yazımların çok uluslu hâle getirilmesini teşvik etmek, UNESCO'nun barış ideallerinin gerçekleştirilmesi için gereklidir.

8. Komite 5.COM 6 kararı ile Sekreteryadan 6. Hükümetler Arası Komite toplantısına sunulmak üzere Taraf Devletlerin çok uluslu dosya hazırlama süreçlerini teşvik etmek ve kolaylaştırmak amacıyla bir mekanizma hazırlamalarını istemiştir. 7.COM.14 numaralı kararla birlikte bu mekanizma ayrıntılandırılmış ve çok uluslu dosya önerileri teşvik edilmiştir. Mekanizmanın işlerliğinin 10. Hükümetler Arası Komite Toplantısında değerlendirileceği 7. COM.14'te ifade edilmiştir. Bkz. <https://ich.unesco.org/en/mecanism-to-encourage-multinational-files-00560>.
9. Nitekim Sözleşmenin listelemeye yönelik başlangıç uygulamalarında "ulusal" dosya sunmayı

- tercih eden ülkeler, listelerde miras sayıları artı-
tıkça ve Komite tarafından kota uygulamaları
devreye konulduka ve böylece bir veya iki yıl
“ulusal” kayıt yaptırılmama durumları ortaya
çıkıtıkça çok uluslu dosyalara yönelmeye başla-
mışlardır. Son yıllarda artan çok uluslu dosyala-
rın başlıca nedenlerinden birinin bu olduğu söy-
lenebilir. Sözleşme süreçlerini takip eden Metin
Ekici de kota uygulamasının Taraf Devletleri
çok uluslu dosya hazırlamaya yönelten gerekçe-
lerden biri olarak değerlendirir (Ekici 2018: 88).
10. Belçika-Fransa, Ekvator-Peru, Moğolistan-Çin,
Özbekistan-Tacikistan, Senegal-Gambiya iki ül-
kenin, Estonya, Letonya Litvanya; Benin, Ni-
jerya, Togo; Malawi, Mozambik ve Zambiya üç
ülkenin Belize, Guatemala, Honduras ve Nikara-
gua dört ülkenin bir araya gelmesiyle ortak dos-
yalar hazırlamışlardır.
 11. Raporda ülkeler arasındaki kültürel etkileşimler
şöyle örneklendirilir: “Gölge tiyatrosu Doğu
Asya’dan Batı Asya’ya oradan da Avrupa’ya ya-
yıldı, Tango Japonya’da son derece popüler ve
Avrupa salon danslarına eklemeli; Cadılar
Bayramı Fransa’da, Sevgililer Günü dünyadaki
pek çok ülkede kutlanıyor. Karnavallar tarihsel
olarak ondan haberi olmayan kasabaların içeri-
sine yerleştiriliyor. Doğu Asya’nın dövüş spor-
ları dünya genelinde yayılıyor; yeni yıl, Hristi-
yan olmayanlar tarafından kendi kutlama biçim-
leriyle kutlanıyor. İnanç sistemleri ve onunla
ilişkili pratikler, topluluklar ve ülkeler arasın-
daki sınırları kolaylıkla aşiyor. Aynı durum mü-
zik enstrümanları ve uygulamaları için de geçer-
lidir (Beyond Borders 2010: 2-3).
 12. Birleşik Arap Emirlikleri modaratorlüğünde ha-
zırlanan Şahin Avcılığı dosyası 18 ülkeyle en
fazla Taraf Devletin katıldığı çok uluslu dosya
olma özelliğini taşımaktadır. Şahin Avcılığı dos-
yasının hazırlanmasına ilişkin ayrıntılı bilgi için
bkz. Sylvie Grenet (2019). “Heritage of Display:
Interculturality and Cultural Diplomacy in the
2010 UNESCO Falconry File.” *International Journal of Heritage Studies*, 25: 6, 553-564.
 13. Listelerdeki unsurlar için bkz. <[https://
ich.unesco.org/en/lists](https://ich.unesco.org/en/lists)>.
 14. Çok uluslu dosya hazırlığına yönelik toplantılar
ve yürütülen süreçlerle ilgili bilgiler, UNESCO
Türkiye Millî Komisyonu belgelerinden derlen-
miştir.
 15. Hıdır-İlyas, Hıdırellez, Aya Yorgi ve St. George
coğrafyasını, arasındaki ilişkiyi, benzerliği, or-
tak yönleri araştıran pek çok yayın bulunmaktadır.
Örnekle olarak, Ahmet Yaşar Ocak’ın İslam-
Türk İnançlarında Hızır Yahut Hızır-İlyas Kültü
adlı eseri ve “XIII-XV. yüzyıllarda Anadolu’da
Türk-Hristiyan dinî etkileşimler ve Aya Yorgi
(Saint Georges) kültü” başlıklı makalesi yanında
- Hüseyin Türk’ün “Hatay’da Müslüman-Hristi-
yan Etkileşimi: St. Georges ya da Hızır Kültü”,
Tuba Ökse’nin “Eski Önasya’dan Günümüze
Yeni Yıl Bayramları, Bereket ve Yağmur Yağ-
dırma Törenleri”, Muhtar Kutlu’nun “Umudun
Efendisi Hızır ve Hıdırellez ve Nikolay Ne-
nov’un “St. George Kültü-Halk Paradigmaları,
Uygurluk Sembolü, Kentsel Tatil”, Jorgen Chris-
tensen-Ernst’in “St George, Khidr (Khadir, Hızır),
Zeus, Elijah and Baal”, Dilek Türkyilmaz’ın
“Kültürleri Buluşturan Sofralar: Bayram
Yemekleri” başlıklı makalelerine bakılabilir.
Gagavuzlarca hazırlanan Mayıs 6’da Ayoz Gör-
ginin Yortu Günü: Hederlez adlı Uluslararası
Festival broşürü ve Harun Güngör-Mustafa Ar-
gunşah’ın çalışmaları ile Nina Petroviç’in kay-
nakçada verilen yüksek lisans tezi, Gagavuz top-
luluğunun bulunduğu ülkeler ve Hıdırellez kut-
lamaları hakkında ayrıntılı bilgiler içermektedir.
16. Toplantıya katılım sağlayan bu yedi ülke uzman-
ları dışında diğere Güneydoğu Avrupa ülkeleri
olarak Bosna-Hersek, Bulgaristan, Sırbistan,
Slovenya ve Yunanistan’dan da uzman davet
edilmiş ancak katılımları mümkün olamamıştır.
 17. Uzman görüşünü yansıttığı ifade edilen ve dev-
letler için bağlayıcı olmadığı belirtilen toplantı
tutanağında Sözleşmenin çok uluslu dosyalara
verdiği önem ve öncelikle, UNESCO’nun 36.
Genel Konferansı’nda kabul edilen Kültürlere-
rası Yakınlaşma 10 Yılına (2013-2022) vurgu
yapılarak girişim memnuniyetle karşılanmış,
desteklenmiş ve dosya hazırlık sürecinde “mo-
deratörlük” görevinin Türkiye tarafından üstle-
nilmesi önerilmiştir.
 18. Hükümetler Arası Komitenin Alt Organ’ın tavsiyesine uyarak “Hıdırellez ve Saint George”un
tek unsur olduğuna dair bilgilerin yetersiz ol-
duğu gerekçesiyle altı ülkenin katıldığı çok
uluslu dosyayı kabul etmemeye karar doğrultu-
sunda Kültür ve Turizm Bakanlığı tarafından
01.0012 kodlu unsurun adının ulusal envanterde
“Hıdırellez/Hıdırellez” olarak değiştirildiği
<[https://aregem.ktb.gov.tr/TR-159257/somut-
olmayan-kulturel-miras-ulusal-envanteri.html](https://aregem.ktb.gov.tr/TR-159257/somut-olmayan-kulturel-miras-ulusal-envanteri.html)>
adresindeki güncellenmiş bilgidene anlaşılmaktadı-
r (Erişim Tarihi: 15.1.2020).
 19. Bosna-Hersek, ulusal süreçlerini tamamlayama-
dığı gerekçesiyle dosyada yer almamıştır.
 20. Hükümetler Arası Komite’nin 8 COM 9.b kararı
gereğince 2014 yılı adaylık dosyalarını inceleye-
cek Alt Organ Üyeleri, Birinci Gruptan Yunanistan,
İkinci Gruptan Letonya, Üçüncü Gruptan
Peru, Dördüncü Gruptan Kırgızistan, 5(A) Gru-
bundan Nijerya ve 5(B) Grubundan Tunus’tan
oluşturmuştur. Bu dönemde Alt Organ, Hükümetler
Arası Komite üyesi 24 ülke arasından ve her se-

- çim bölgesinden birer ülke olmak üzere altı ülkeden oluşuyordu. Daha sonraki dönemde Alt Organ kaldırılarak yerine altısı STK, altısı bağımsız uzman olmak üzere 12 kişiden oluşan Değerlendirme Organi kuruldu. Ayrıntılar için bkz. Oğuz 2018b: 46-58. Alt Organ'ın ülke temsilcilerinden oluşmasının ve bu kişilerin çoğu zaman alana dair uzmanlıklarının bulunmamasının hatalı tavsiyeye ve sonuçta da Komitenin olumsuz kararına yol açtığı, Alt Organ'ın lağvedilmesi sürecindeki tartışmalara da gönderme yapılarak savunulabilir. Ayrıca, Alt Organ'da, bölgeyi tanıyan ve vatandaşları arasında Saint George veya Aya Yorgi kutlayan Hristiyan toplulukları yanında Hıdırellez kutlayan önemli bir Türk, Roman ve Gagavuz topluluklarının da bulunduğu Yunanistan'ın varlığı ve öte yandan davetli olmasına rağmen dosya yazım süreçlerine katılmamış olması ayrıca not edilebilir.
21. Hırvatistan ve Romanya, "ülkeler ve kültürler arası iş birliğinin" başarılı bir örneği olarak gördükleri bu girişimin sürmesinden yana olduklarını belirtmiş ve dosyanın daha güçlü kanıtlarla hazırlanması fikrini desteklemişlerdir. Dosyanın "Hıdırellez" ve "Saint George" şeklinde ikiye bölünmesi durumunda yeni bir değerlendirme yapacaklarını ifade etmişler ve ilerleyen süreçte de Hıdırellez dosyasına katılmamışlardır. Ancak toplantıda Alt Organ ve Hükümetler Arası Komiteye ait böyle bir karar varken sürdürülecek ısrarın yeni bir olumsuz sonuca yol açabileceği kaygısı ağır basmıştır.
 22. 4 Mayıs 2012 tarihli İstanbul toplantısına katılan ve adaylık dosyasındaki beyana göre 2014 yılında Hıdırellez'i ulusal envanterine kaydetmiş olan Irak, daha sonraki süreçte davetli olmasına rağmen toplantılara katılmamıştır. 11 Ağustos 2015 tarihinde ise UNESCO'ya "Hıdır İlyas Bayramı ve Dileklerin İfadesi" başlıklı "ulusal" adaylık dosyasını sunmuş; bu başvuru, Etiyopya'nın başkenti Addis Ababa'da 28 Kasım-2 Aralık 2016 tarihlerinde yapılan Hükümetler Arası Komite Toplantısı'nda 11 COM 10.b.18 numaralı kararla kabul edilmiş ve unsur TL'ye alınmıştır. Alınan kararda kutlamalar şu şekilde özetlenmiştir: "Her yıl şubat ayında başta Telafer olmak üzere Irak toplulukları, isteklerini yerine getirecek bir aziz olan Hızır etrafında kutlamalar yaparlar. Kuzey Irak'ta aileler, ayın son üç günü bir tepede toplanırlar. Geleneksel kıyafetler giyerek, özel olarak hazırlanan yemekleri yerler ve halk oyunları oynarlar. Merkez civarında olanlar, Hızır'ın bulunduğu söylenen Dicle kıyısına gelirler. Şeker, tuz, kına, hamur işleri, mersin yaprağı ve ahşap üzerine yerleştirilmiş mumların gece boyunca istekleri yerine gelsin diye nehrin karşı kıyısına gönderirler. Mumların karşı kıyıya ulaşması, dileklerin kabul olacağı anlamına gelir. Mumları sönen ve dilekleri karşı kıyıya ulaşmayanlar ise fakirlere yardım ederler."
 23. Anılan kararda UNESCO'nun kayıt gerekçesi oluşturulurken unsurun tanımı şu şekilde yapılmıştır: "Doğanın yeniden canlanması olarak her yıl 6 Mayıs'ta bahar bayramı olarak kutlanan Hıdırellez, ihtiyacı olan kişilere, ailelere ve topluluklara yardım eden toprak ve su koruyucuları anlamına gelen "Hıdır" ve "İlyas" tan oluşan bir isimdir. Kutlamalarda aileye olduğu kadar topluma da refah getiren, doğurganlığı artıran ve evcil hayvanları ve bitkileri koruduğuna inanılan Hızır ve İlyas ile ilgili ritüeller ve törenler uygulanmaktadır. Bu köklü ritüeller, topluma aidiyet ve kültürel kimlik hissi veren, ilişkilerini güçlendirme fırsatı sunan kültürel anımlara sahiptir. İlgili topluluklar her yıl Bahar Şenliği'ne katılarak unsurun yaşayabilirliğini sağlar. Bireylerin, grupların ve toplulukların katılımı; yerel, bölgesel ve ulusal düzeyde organizasyonlarla sağlanmaktadır."
 24. Bu kelimeyi "milliyetçi" şeklinde Türkçeleştirmek her durumda doğru değildir. Avrupa dillerinde günümüzde kazandığı anlamıyla "nationalisme" kelimesinin Türkçede tam bir kültürel karşılığı yoktur. Belki amaca uygun bir kavramsallaştırma için "aşırı milliyetçilik" şeklinde çevrilebilir. Avrupa dillerindeki "patriotisme" kelimesinin ise "vatanseverlik" yanında yerine göre "milliyetçilik" olarak Türkçeleştirilmesi de uygundur.
 25. Örneğin Radka Bratanova editörlüğünde Bulgaristan tarafından 2004 yılında hazırlanan Living Human Treasures Bulgaria adlı 555 sayfalık Bulgarca ve İngilizce, şehir şehir oldukça ayrıntılı olarak hazırlanan envanter çalışmasında Müslüman bayramları başlığı altında sadece Ramazan ve Kurban bayramlarına yer verilmektedir. Oysa Bulgaristan'daki Türk, Roman ve Gagavuz topluluklarının Hıdırellez kutladığı pek çok alan araştırmasında karşımıza çıkmaktadır (Kutlu 2012: 91-95, Nenov 2012: 96-106). Batı Trakya'da yoğunlaşan Türk toplumu başta olmak üzere Yunanistan'ın pek çok yerinde yaşayan pek çok topluluk da Hıdırellez kutlamaktadır. Romanya'nın Dobruca bölgesinde yoğunlaşan Türk nüfus da Hıdırellez kutlamaktadır (Türkyılmaz 2013: 131-138). Ukrayna, Romanya, Moldova, Bulgaristan ve Yunanistan'da yaşayan ve Hıdırellez kutlayan Gagavuz topluluklarının (Petroviç 2002, Güngör-Argunşah 2002, Güngör 2018: 119-124) bu unsurunu da ilgili ülkelerin ulusal envanterlerine alması beklenmelidir.
 26. Ortadoğu ve Güneydoğu Avrupa ülkelerinin üyesi bulunduğu İkinci Kategori Merkezleri

Bulgaristan ve İran'da UNESCO Genel Konferans kararlarıyla kurulmuş olup uzun süredir çalışmalarını sürdürmektedir. İkinci Kategori Merkezlerinden İran, korumaya yönelik araştırmalar yürütmeyi ve paylaşılan somut olmayan kültürel miras olarak adlandırdığı konularla ilgili etkinlikleri organize etmeye odaklanmak üzere yola çıkmıştır. Bu etkinlikler arasında Sözleşmenin listeleri için ortak dosyaların hazırlanması da yer almaktadır.

KAYNAKÇA

- Background Paper for UNESCO Meeting Intangible Heritage Beyond Borders: Safeguarding Through International Cooperation. Bangkok, 20-21 Temmuz 2010. <https://ich.unesco.org/doc/src/07384-EN.pdf> erişim tarihi 22 Ocak 2020.
- Bak, Sangmee. "Similarities and Differences among Intangible Cultural Heritages: Implications of UNESCO Lists in Anthropological Perspective." *Asian Journal of Humanities and Social Studies*. 2015: 8-12.
- Bratanova, Radka (Editör), *Living Human Treasures Bulgaria*, Sofia: Academic Publishing House "Marin Drinov", 2004.
- Christensen-Ernst, Jorgen, "St George, Khidr (Khadir, Hızır), Zeus, Elijah and Baal" https://www.academia.edu/31060845/St_George_Khidr_Zeus_Elijah_and_Baal.
- Ekici, Metin. "UNESCO SOKÜM Temsili Listesinde Türkiye'nin Çok Uluslu Dosyaları." *Millî Folklor* 120: (2018): 81-89.
- Gagauziyanın Halk Topluğu vd., *Mayın 6'da Ayoz Görginin Yortu Günü Hederlez*, Uluslararası Festivali 6 Mayıs Broşürü, Gagauzya/Komrat.
- Grenet, Sylvie. "Heritage of Display: Interculturality and Cultural Diplomacy in the 2010 UNESCO Falconary File." *International Journal of Heritage Studies*, 2019: 25:6, 553-564.
- Güngör, Harun-Mustafa Argunşah, *Gagauz Türkleri Tarih- Dil-Folklor-Halk Edebiyatı*, Ankara: 2002.
- Güngör, Harun, "Gagauz İnançlarında Şamanizm ve Bogobilizmin İzleri", *Birinci Devleti Olmayan Türk Toplulukları Bilgi Şoleni, Gagauz Dili, Tarihi, Coğrafyası ve İnanç Sistemleri*, Bursa: Türk Ocakları Bursa Şubesi Yayını, 2018.
- Kutlu, Muhtar, "Umudun Efendisi Hızır ve Hıdırellez", *Komşu Kültürler ve Diyalog Balkanlar, Bulgaristan ve Türkiye*, Ankara: Ayrıntı Basımevi, 2012.
- Kültür ve Turizm Bakanlığı Somut Olmayan Kültürel Miras Ulusal Envanteri, <https://aragem.ktb.gov.tr/TR-159257/somut-olmayan-kulturel-miras-ulusal-envanteri.html>, Erişim tarihi 12 Ocak 2020.
- Nenov, Nikolay, "St. George Kültü-Halk Paradigmaları, Uygarlık Sembolü, Kentsel Tatil", *Komşu Kültürler ve Diyalog Balkanlar, Bulgaristan ve Türkiye*, Ankara: Ayrıntı Basımevi, 2012.
- Ocak, Ahmet Yaşar, "XIII-XV. Yüzyıllarda Anadolu'da Türk-Hıristiyan Dinî Etkileşimler ve Aya Yorgi (Saint Georges) Kültü", *Belleten Dergisi*:214 (1991).
- Ocak, Ahmet Yaşar, *İslam-Türk İnançlarında Hızır yahut Hızır-İlyas Kültü*, İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2007.
- Oğuz, M. Öcal, *Somut Olmayan Kültürel Miras Nedir?*, Ankara: Geleneksel, 2018a.
- Oğuz, M. Öcal, "UNESCO'nun 1972 ve 2003 Sözleşmelerinin Tavsiye Organları: Deneyimler ve Sorunlar", *Millî Folklor*: 120 (2018b): 46-58.
- Ökse, Tuba, "Eski Önasya'dan Günümüze Yeni Yıl Bayramları, Bereket ve Yağmur Yağdırma Törenleri", *Bilgi*: 6 (2006).
- Petroviç, Nina, *Gaguz Yeri'nde Özel Günler ve Bayramlar, İlgili Uygulamaların Halkbilimsel Değerlendirilmesi*, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Terzić, Aleksandra, Krivošejev, Vladimir, Bjeljac, Željko. "Cross-cultural Exchange: Saint George's Day Customs as a Common Heritage of Balkan Nations." *Anthropological Notebooks* 21 (2), 2015: 71-88.
- Türk, Hüseyin "Hatay'da Müslüman-Hıristiyan Etkileşimi: St. Georges ya da Hızır Kültü", *Millî Folklor*: 85 (2010): 138-147.
- Türkyılmaz, Dilek, "Kültürleri Buluşturan Sofralar: Bayram Yemekleri", *Aynı Tadı Paylaşmak: Türkiye-Romanya Geleneksel Ortak Mutfağı Çalıştay Bildirileri*, Ankara: UNESCO Türkiye Millî Komisyonu Yayını, 2013.
- UNESCO, *Basic Textes of the 2003 Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage*, Paris: UNESCO Yayını, 2018.
- Yıldız, Tuna, *Somut Olmayan Kültürel Miras Yönetimi ve Toplumsal Katılım: Türkiye Örneği*, Ankara: Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Doktora Tezi, 2020.

GELENEĞİN İCADI VE YENİDEN CANLANDIRILMASI TARTIŞMALARI EKSENİNDE BİR KAZAK GELENEĞİ: AMAL MEREKESİ-KÖRİSÜV KÜNI (AMAL BAYRAMI/GÖRÜŞME GÜNÜ)*

**A Kazakh Tradition within the Scope of Discussions
on Invention and Revival of the Tradition:
Amal Merekesi-Körisüv Küni (Amal Holiday / Meeting Day)**

Doç. Dr. Cemile KINACI
Dr. Öğr. Üyesi Fatih BALCI*****

ÖZ

Sovyetler Birliği'nin çöküşünün ardından bağımsızlığına kavuşan Kazakistan, millî unsurlarını öne çıkaran devlet politikasıyla dikkat çekmektedir. Kazakistan'da kurucu Devlet Başkanı Nursultan Nazarbayev öncülüğünde ortak Türk kimliğini ve Kazak millî kimliğini güçlendirmeye yönelik faaliyetler yürütülmektedir. Kazak halkının millî kültürü, Kazak millî kimliğinin güçlendirilmesinde önemli bir kaynak olarak görülmektedir. Bu kapsamda devlet eliyle Kazak halkına özgü özel günlerin, millî bayramların kutlanmasına büyük önem verilmektedir. Kazaklara özgü bu bayramlardan biri Amal Merekesi/Körisüv Küni (Amal Bayramı/Görüşme Günü) adını taşımaktadır. Bu gelenek, Kazakistan'da 14 Mart'ta, Nevruz Bayramı'ndan bir hafta önce kutlanmaktadır. Körisüv Küni geleneği, Nevruz Bayramı ile büyük bir benzerlik göstermektedir. Bu bayram Güneş takvimine göre 13 Mart'ta kış mevsiminin biterek 14 Mart itibarıyla bahar ayı olan Amal (Hamal) ayının başlamasıyla kutlanmaktadır. Bayram bu nedenle Amal Merekesi olarak da adlandırılmıştır. Öte yandan, konargöçer Kazak yaşayışı da bayramın Körisüv Küni olarak adlandırılmasında etkili olmuştur. Uzun kışın ardından baharda halkın birbiriyle görüşmesi bu ismin çıkış noktasıdır. Bayram, günümüzde özellikle Batı Kazakistan'da yaygın olarak kutlanmaktadır. Batı bölgelerindeki yerel yönetimler bu bayramda ses getiren etkinlikler düzenlemektedir. Daha çok yerel bayram özelliği taşıyan Körisüv Küni, son birkaç yıldır ise devlet eliyle ülke geneline mal edilmeye çalışılmaktadır. Bu makalede Kazak halkının Körisüv Küni geleneği hakkında bilgiler verilmiştir. Körisüv Küni'nin tarihi, kutlanması, bu bayramda yapılan ritüeller üzerinde durulmuştur. Geçmişte ve günümüzde Körisüv Küni'nin nasıl kutlandığı ele alınmıştır. Körisüv Küni'nin yerel bir gelenek iken son yıllarda ulusallaşarak ülke çapında kutlanan bir bayrama dönüş serüveni ortaya konulmuştur. Bayramın yerelden genele dönüşünün neden ve nasıl değiştiğine odaklanılmıştır. Ayrıca Kazakistan'ın farklı bölgelerinde yaşayan kaynak kişilerin görüşleri doğrultusunda Körisüv Küni'nin Kazak insanının zihninde günümüzde ne ifade ettiği, bu bayramın nasıl algılandığı, halk nezdinde gerçekten yerel bir geleneğe dönüşüp dönüşmediği, Körisüv Küni geleneğinin nasıl ortaya çıktığı, icat edilen bir gelenek mi yoksa yerelken ulusallaşan bir gelenek mi olduğu sorularına yanıtlar aranmıştır. Kazakistan'ın farklı bölgelerinde yaşayan kaynak kişilerle yapılan görüşme verileri ve eldeki diğer veriler Körisüv Küni'nin Nevruz Bayramı'na dayandırılarak icat edilmiş bir gelenek olduğu izlenimini vermektedir. Geçmişte Rus yoğunluğu ve baskısı Kazakistan'ın batı bölgelerinde daha çok hissedildiği için Sovyet devrinde Nevruz Bayramı'nı açık açık kutlayamayan Batı Kazakistan halkı, kendi halk takvimine uygun olarak Nevruz'un bütün ritüellerini muhafaza ederek "Körisüv Küni" adıyla Nevruz Bayramını kutlamıştır. 1988'de Nevruz Bayramı'nın 21-22 Mart tarihinde sabitlenmesinin ardından ise Nevruz Bayramı ile birlikte 14 Mart'ta kutlanan "halk hafızasındaki Nevruz" da Körisüv Küni adıyla kutlanmaya devam etmiştir. Günümüzde Körisüv Küni, içeriği bakımından Kazak millî kimliğinin güçlendirilmesinde argüman olarak kullanılmaya oldukça elverişlidir. Bayramın içeriğinde yer alan ve millî kimliği temsil eden

-
- * Geliş tarihi: 20 Eylül 2019 - Kabul tarihi: 6 Mart 2020
Kinacı, Cemile; Balcı, Fatih. "Gelenegin İcadi ve Yeniden Canlandırılması Tartışmaları Ekseninde Bir Kazak Gelenegi: Amal Merekesi-Körisüv Küni (Amal Bayramı/Görüşme Günü)" *Millî Folklor* 125 (Bahar 2020): 46-59
- ** Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Bölümü, Ankara/Türkiye, cemile.kinaci@hbv.edu.tr, ORCID: 0000-0002-5997-776X
- *** Kayseri Üniversitesi, Develi Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Kayseri/Türkiye, fatihbalci@kayseri.edu.tr, ORCID: 0000-0001-8318-1473

ritüeller son yıllarda bayramın devlet eliyle kutlanmasında etkili bir unsur olmuştur. Kazak halkının millî kimliğini öne çıkaran, Kazaklara özgü unsurlara dikkat çeken Kōrisūv Kūni, günümüzde Kazak halkı açısından önemli ve özgün bir gelenektir.

Anahtar Kelimeler

Amal Merekesi/Kōrisūv Kūni, Kazak, millî kimlik, geleneğin icadı, Nevruz.

ABSTRACT

Kazakhstan, which gained its independence after the collapse of the Soviet Union, attracts attention with its state policy emphasizing its national elements. In Kazakhstan, under the leadership of its founding President Nursultan Nazarbayev, activities are being carried out to strengthen the common Turkish identity and Kazakh national identity. The national culture of the Kazakh people is seen as an important resource for strengthening the Kazakh national identity. In this context, the state attaches great importance to the celebration of special days and national holidays peculiar to Kazakh people. One of these Kazakh holidays is called Amal Merekesi / Kōrisūv Kūni (Amal Holiday/ Meeting Day). This tradition is celebrated in Kazakhstan on March 14, one week before the Nauryz Festival. The Kōrisūv Kūni tradition is very similar to the Nauryz Festival. This holiday is celebrated when the winter ends on March 13 and the Amal (Hamal) month, which is a spring month, begins on March 14 in line with the solar calendar. Therefore, this festival is also called Amal Merekesi (Amal Holiday). On the other hand, the holiday is also called Kōrisūv Kūni (Meeting Day) due to Kazakh's nomadic way of living. This name was given because after the long winter people meet in the spring. This holiday is widely celebrated today, especially in Western Kazakhstan. Local governments in western regions organize events that highlight this holiday. Kōrisūv Kūni is mainly a local holiday, but the Kazakh government has been trying to spread this holiday throughout the country in the last few years. This article provides information about the Kōrisūv Kūni tradition of the Kazakh people. The history of Kōrisūv Kūni, its celebration and rituals performed during this holiday have been examined. This article discussed how this holiday was celebrated in the past and how it is celebrated today. How Kōrisūv Kūni became a nation-wide national holiday from being a local tradition has also been presented. The article focuses on how and why this holiday was transformed from a local holiday to a national one. Moreover, answers have been sought to the following questions by collecting opinions of people living in different parts of Kazakhstan: What does Kōrisūv Kūni mean for Kazakh people today, has this holiday really changed from a local tradition to a national holiday according to Kazakh public, how did this tradition come about, has this tradition been invented or is it a tradition that existed locally and changed to a national tradition? Interview data collected from the people living in different parts of Kazakhstan and other available data give the impression that Kōrisūv Kūni is an invented tradition based on the Nauryz Festival. In the past, people could not celebrate the Nauryz Festival in the Soviet era because the Russian intensity of population and oppression was felt more in the Western regions; therefore, they preserved all the rituals of Nauryz Festival and celebrated the festival by naming it "Kōrisūv Kūni" in order not to disturb the Soviet authorities. In 1988, the date of the Nauryz Festival was fixed on March 21-22, but people continued to celebrate Nauryz on March 14 in the public memory as Kōrisūv Kūni. Nowadays, Kōrisūv Kūni is quite suitable to be used as an argument for strengthening the Kazakh national identity in terms of its content. The rituals within the holiday that strengthen the national identity have been effective in the decision of the state to spread the holiday to whole country. Kōrisūv Kūni, which strengthens the national identity of the Kazakh people and has helped to promote the elements peculiar to the Kazakh people, is an important and unique tradition for the Kazakh people today.

Key Words

Amal Merekesi / Kōrisūv Kūni (Amal Holiday / Meeting Day), Kazakh, national identity, invention of tradition, Nauryz.

Giriş

Sovyetler Birliğinin çöküşüyle birlikte 1991'de bağımsızlığına kavuşan Kazakistan, millî unsurlarını öne çıkarmaya büyük gayret göstermektedir. 1991'den bu yana geçen süre içinde özellikle devlet eliyle Kazakistan'da ortak Türk kimliğine vurgu yapan ve Kazak millî kimliğini güçlendirmeye yönelik faaliyetler göze çarp-

maktadır (Nazarbayev 2018 a: 25-38; Nazarbayev 2018 b: 64-65). Bu bağlamda kültür önemli bir kaynak olarak görülmektedir. Devlet, Kazak kültürünün önemli bir bölümünü oluşturan özel günlerin kutlanmasına ağırlık vererek bu kutlama faaliyetlerini desteklemektedir. Bu günlerden biri de Amal Merekesi/Kōrisūv Kūni'dir. Amal Merekesi/Kōrisūv Kūni, 14 Mart'ta

baharın gelişini simgeleyen, Nevruz'dan¹ bir hafta önce kutlanan bir bayramdır.

Kazakistan'ın batı bölgelerinde yaygın olarak kutlanan Körisüv Küni, son yıllarda yerel bir bayramdan ulusal bir bayrama dönüşmeye başlamıştır. Daha çok batı bölgelerindeki yerel yönetimlerin öncülüğünde kutlanan bu gün, 2018'de ilk kez devletin merkezi Astana şehrinde devlet yetkililerinin de katılımıyla kutlanmıştır. Körisüv Küni'nin Astana'da kutlanması, yerel bayrama ulusal bir bayram niteliği katmıştır. Körisüv Küni, Kazak takviminde henüz belirtilmese de bayram devletin başkentinde kutlanarak bir bakıma resmî statü kazanmıştır. Makalede öncelikle Körisüv Küni'nin tarihi, kutlanması, bu bayramda yapılan ritüeller üzerinde durulacaktır. Geçmişte ve günümüzde Körisüv Küni'nin durumu ortaya konulacaktır. Körisüv Küni'nin yerel bir gelenek iken son yıllarda genelleşerek ülke çapında kutlanan bir bayrama dönüş serüveni dile getirilecektir. Bayramın yerelden genele dönüşünün neden ve nasıl değiştiğine odaklanılacaktır. Ayrıca Kazakistan'ın farklı bölgelerinde yaşamakta olan kaynak kişilerin görüşleri doğrultusunda Körisüv Küni'nin Kazak insanının zihninde günümüzde ne ifade ettiği, nasıl algılandığı, halk nezdinde gerçekten yerel bir gelenekken genel bir geleneğe dönüşüp dönüşmediği, Körisüv Küni geleneğinin icat edilen bir gelenek mi yoksa yerel bir gelenekken ulusal ölçekte yaygınlaşan bir gelenek mi olduğu sorularına yanıtlar aranacaktır.

Körisüv Küni'nin yaygınlığı ve bölgelere göre kutlanma durumunu gözlemek amacıyla Kazakistan'ın farklı bölgelerinde yaşayan yirmi kaynak kişinin görüşlerinden faydalanılmıştır. Anket görüşmesi yapılan lise, üniversite, yüksek lisans ve doktora öğrencisi olan kaynak kişiler Kazakistan'ın bütününe yansıtacak şe-

kilde farklı şehirlerden seçilmiştir. Bu şehirler içinde Güney Kazakistan bölgesinde bulunan Türkistan, Kentav, Taraz, Kızılorda, Çimkent, Sariağaç gibi şehirler vardır. Bunun yanı sıra Körisüv Küni'nin günümüzde canlı olarak yaşadığı Batı Kazakistan bölgesinde yer alan Aktöbe, Aktav ve Oral şehirlerinde yaşayan kaynak kişiler de mevcuttur. Ayrıca Kazakistan'ın kültür başkentliğini yapmaya devam eden Almatı ve Kazakistan'ın devlet merkezi başkent Nur-Sultan (Astana) gibi daha kozmopolit şehirlerde yaşamakta olan kaynak kişilerle de görüşme yapılmıştır. Körisüv Küni, günümüzde Kazakistan'ın batı bölgelerinde yaygın bir şekilde kutlandığı için bu bölgedeki Aktöbe, Aktav ve Oral şehirlerinden sadece üç kaynak kişi ile görüşülmüştür. Körisüv Küni'nin diğer bölgelerde bilinirlik durumunu ölçmek ve bu geleneğin son yıllarda ulusallaşma sürecini gözlemek için kaynak kişilerin büyük bir bölümü (on üç kişi) Körisüv Küni'nin pek bilinmediği Güney Kazakistan şehirlerinde yaşayanlardan seçilmiştir. Eski başkent Almatı ve şimdiki başkent Nur-Sultan şehirlerinden de ikişer kişi ile görüşme yapılmıştır. Ayrıca sosyal medya kullanıcılarının konuyla ilgili forumlardaki yorumlarından da faydalanılmıştır.

Kazaklarda Amal Merekesi- Körisüv Küni Geleneği

Kazak halkı Nevruz Bayramı'nı 14 Mart'tan itibaren kutlamaya başlar. Nevruz'un 14 Mart'tan itibaren kutlanmasının sebebi, bu tarihle birlikte ilkbaharın gelmesi, sıcak yerlere göç etmiş göçmen kuşların dönmeye ve tabiatın canlanmaya başlaması, kışın bitmesi, havanın yavaş yavaş ısınmasından dolayıdır. Bu günün konar-göçer kültürde çok önemli bir yeri vardır. Çünkü eski zamanlarda doğayla iç içe yaşayan Kazak halkı, soğuk kış mevsiminde, çetin doğa koşullarında birbirlerinden ha-

ber alamaz. Ancak baharın gelmesiyle bu durum değişir. Doğanın canlanmaya başlamasıyla Kazak halkının da birbirleriyle ilişkilerinin canlandığı görülür.

Yıldırım-Egamberdiyev'e göre, Mart'ın başı itibariyle soğuk kış boyunca birbirini görmeyen Kazak insanının yakınlarındaki eş dost, akrabayı görmeye gitmesi, birbirinden haberdar olması, bu bayramın mahiyetini oluşturmaktadır. Kıştan sağ salım bahara çıkmış insanların birbirini görmesi, birbirine kavuşması, selamlaşmaları, birbirlerinin hal hatırını sormaları bu bayramın temelinde yatan ve bayramın "Körisüv Küni" adını almasını sağlayan unsurlardır. 14 Mart Körisüv Küni konargöçer yaşayan halk için yeni ve taze bir yılın başlamış olmasını temsil eder (2019: 92).

Amal Merekesi/Körisüv Küni Neden 14 Martta Kutlanır?

Körisüv Küni geleneğinin nasıl ortaya çıktığı konusunda günümüzde güvenilir bilgiler mevcut değildir. Bayram'ın 14 Mart'ta kutlanmasıyla ilgili de kesin kaynaklar bulunmamaktadır. Ancak eski devirlerde yılbaşı, yani mart ayının birinci günü olarak hesap edilen bu bayram Rusya'nın Jülyen takviminden Gregoryen takvimine geçişinde ortaya çıkan 13 günlük farkla açıklanmaktadır (Janat 2016: 14 Navrız).

Tarihte Rusya'nın eski takvimini Rus Çarı I. Petro değiştirmiştir. Çar'ın fermanı doğrultusunda Rusların hesabına göre "Dünya yaratıldığından beri geçen süre olarak sayılan 7208 yılı, bu fermanla birlikte "İsa doğduğundan beri geçen süre 1699 yıl" olarak kabul edilmiştir. Böylece 1 Ocak 1700'de Yeni Yıl'ı Ruslar da o dönemdeki bütün Avrupalılar ile birlikte kutlamaya başlamıştır, fakat daha sonra Avrupalılar Gregoryen takvimine geçtiğinde, Rusya 13 günlük farkı olan eski takvimde kalmaya devam etmiştir. Uluslararası arenada büyük sıkıntılar doğuran bu sorunu

düzelten ise Sovyet lideri Lenin olmuştur. 21 Ocak 1918'de imzalanan "Rusya Cumhuriyetinde Batı Avrupa Takviminin Kullanılmasına Dair" adlı kanuna uygun olarak 31 Ocak 1918'den sonra gelen gün 1 Şubat değil, 14 Şubat olarak hesaplanmıştır. Sovyetler Birliği zamanında düzenli olarak kutlanan "Sosyalist Ekim Devrimi'nin (eskiye göre 25 Ekim'e denk gelen) 7 Kasım'da kutlanmasının sebebi de budur. Kazakistan'ın Batı bölgelerinde mart ayının ilk gününün, yılbaşı olarak 14 Mart kabul edilmesinin Jülyen takvimi ile bağlantılı olduğu düşünülmektedir (Kutımratılı 2007: 9).

Kazakların halk takvimine göre yıl 1 Ocak'ta da 22 Mart'ta da başlamaz. Kazakların halk takvimine göre yıl 14 Mart'ta başlar. Bu sebeple bu tarihte Kazaklar birbirleriyle kavuşma töreni yapar görüşür. 14 Mart, baharın ilk günü ve yeni yılın ilk mevsiminin başlangıcı sayılır. Bu sebeple eski yılı uğurlama 13 Mart tarihine denk gelir. 14 Mart'ta yeni yıl başlar, 22 Mart'ta gece ile gündüz eşitlenir. İki önemli tarih bu şekilde üst üste denk gelmiştir. Kazak halkı bu iki günü birbirine ekleyerek baharın gelişini 14 Mart'tan itibaren kutlamaya başlar. Kazak halkının çok eski devirlerde de baharın gelişini kutlamaları yalnızca bir gün ile sınırlı olmamıştır. Kazak halkının 14 Mart'ta başlayan kutlamalarının bir ay boyunca sürdüğü bilinmektedir (Ergali 2014: 14 Navrız).

Amal Merekesi/Körisüv Küni'nin Kutlanması

Körisüv Küni'nde Kazak halkı kıştan sağ salım çıktığına sevinir. Bu günü bir bayram olarak kutlar. Halk birbiriyle görüşüp kucaklaşır (Janat 2016: 14 Navrız). Köylerde yaşayanlar erkenden uyanır, tan yerinin ağarmasıyla birlikte büyükleri ziyaret eder, onlarla selamlaşır, onların hâlini hatırını sorar. Komşular birbirine "Yaşın kutlu olsun!" (Jasın kuttı bolsın!), "Yaşına yaş eklensin, ömrün uzun olsun!"

(Jasına jas kosılıp, gumırın uzak bolgay!) gibi güzel dileklerde bulunur. Körisüv Küni'nde geçmişteki kırgınlık ve küskünlükler unutulur, küsler barışır. Akrabalar, komşular birbirlerini yemeğe davet eder, sofraya başında herkes birbirlerinin ailelerine, akrabalarına, sağlık sıhhat ve esenlikler diler (Kuttımratalı 2007: 1).

Körisüv Küni'nde yani görüşme, kavuşma gününde yaşı küçüklerin, büyüklere evlerine ziyarete gitmesi gereklidir. Halk arasında mutlaka en az üç eve ziyarete gidilmesinin gerekli olduğu inanıcı vardır. İlk olarak yakın komşulardan ziyarete başlamak uygun görülür. Ziyaret esnasında bir taraf "Bir jasınmen!, Jasin kutlu bolsın!, Jasin kayırlı bolsın!" (Yaşın kutlu olsun/Hayırlı olsun!) derken, karşı taraf da bu sözlere "Bir jaska eseyinmen! Kıstan aman-esen jetünmen!" (Bir yaş daha alman kutlu olsun! Kıştan sağ salım çıkman hayırlı uğurlu olsun!) diyerek cevap verir. Halk bu bayramda evini, bahçesini temizler, yaşadığı çevreyi düzenler, güzelleştirir. 14 Mart günü tan ağardıktan sonra hiç kimse tekrar uyumaz. Özellikle de yaşlıların yaşadığı evlerde bayram erken başlar. Evlerdeki ihtiyarlar erkenden uyanıp kendilerine Körisüv için gelecek kişileri heyecanla bekler (Käkişev 2018: Astana Aqshamy, 22 Nawrız).

Tan yerinin ağarmasıyla bayramı sabırsızlıkla bekleyen her aile dastarhanını² Kazak halkının millî yemekleri ile donatır. Bunlar arasında kurt³, tereyağ, ağız gibi yiyecekler vardır. Navrız köje⁴ mutlaka hazırlanır. Özellikle Kazak millî yemekleri bavırsak⁵ ve jeti şelpök⁶ pişirilir. Masanın üstü tatlı ve şekerlemeler ile süslenir (Janat 2016: 14 Navrız; Käkişev 2018: Astana Aqshamy, 22 Nawrız).

Körisüv Küni'ni çocukluğunda kutlayan Kazbek Kuttımratalı hatıralarında bayramı nasıl kutladıkları hakkında bilgiler vermektedir. Babası köyünde saygın bir kişi olduğu için Körisüv Küni ailede

sabahın erken saatlerinden itibaren başlar. Anne gece yarısı uyanıp sabaha kadar gelen konuklarına ikram etmek için tabak tabak bavırsak pişirir. Dastarhan çeşit çeşit yiyecek ve şekerlemeler ile donatılır. Bu güne özel pişirilen jeti şelpök masanın ortasında yerini alır. Kuttımratalı'nın anne ve babası Körisüv ziyaretine ilk gelecek kişiyi merak ve heyecan ile bekler. Bir önceki yıldaki ve daha önceki yıllardaki Körisüv Küni hatırlanır. "Jıl jaksılığımın kelgey/Yıl güzelliğiyle gelsin!" dileğinde bulunulur. Sadece büyüklere değil, bu bayramda çocuklar da bayramı heyecanla karşılar. Kuttımratalı, çocukluğunda Körisüv ziyaretine gelenlere koşarak onlarla görüşüp duasını almak, ceplerini şekerle doldurmak için yarıştığını da anlatmaktadır. Kuttımratalı, çocukluğunda bu bayramın çocuklar arasında bir üstünlük yarışına vesile olduğunu dile getirmektedir. Onun hatıralarında ifade ettiği gibi, en güzel giyinen, en çok şekeri olan çocuk arkadaşları arasında gururlanır, onların içinde üstün görülür. Büyüklere de erken uyanan ve hemen büyükleriyle görüşen çocuklara ayrıca sevgi gösterirler ve onları takdir ederler (Kuttımratalı 2007: 1)

Kazbek Kuttımratalı çocukluğunda evdeki kutlamaların yanı sıra Almatı'da üniversitedeki öğrencilik yıllarında Körisüv Küni'nin nasıl kutlandığına dair bilgiler de veriyor. Almatı'da okuyan Batı Kazakistanlı gençlerin yalnızca kendilerinde var olan bu gelenekle gururlanması, diğer Kazakların da kendilerinde var olmayan bu geleneğe imrenerek ve birazcık da kıskanarak bakmaları dikkat çekmektedir:

Memleketimizden uzakta, günün başkentinde yaşadığımız zamanlarda genellikle Batı bölgelerinden gelenler, Orallı, Atravlı, Mangıstavlı, Aktöbeli arkadaşlar birbirimizi bir evin, bir avulun çocuklarımızı gibi yakın gördük. Yurkarda adı anılanlara Özbekistanlılar da katılırdı. Bizi, özellikle, bir araya getiren,

diğerlerinin imrenerek ve kıskanarak baktıkları gelenek, işte bu Körisüv geleneğimizdi.

Bayramı böyle kutlayan Batı'dan gelen gençlere bütün Almatı imrenerek baktı. Bu, bütün Orta Asya'nın Nevruz olarak adlandırdığı, gece ile gündüzün eşitlendiği zamandan tamamen farklı, başka bir bayramdı. (Kuttımratulı 2007: 1)

La Liga adlı sosyal medya kullanıcısı Körisüv Küni ile ilgili bir forumda Kuttımratulı'nın bu görüşünü doğrular şekilde "Bu bayram neden güneyde yok. Batı Kazakistanlı dostlar bayramınız kutlu olsun!" diyerek Körisüv Küni geleneğinin kendilerinde var olmasından dolayı hayıflanmaktadır (https://massaget.kz/arnayyi_jobalar/22-nauriz/9050).

Körisüv Küni'ne hiç kimse özellikle çağrılmaz, davet edilmez. Halk o gün kendiliğinden Körisüv ziyaretlerinde bulunur. Diğer özel günlerde olduğu gibi yiyeceklerle donatılan Kazak dastarhanı, Körisüv Küni'nde gün boyu toplanmaz. Türkiye'de dinî bayramlarda olduğu gibi, Körisüv ziyaretinde bulunanlar girdikleri evlerin dastarhanından mutlaka tadar.

Kişilerin öğleye kadar Körisüv ziyaretlerini mutlaka tamamlamış olması gerekir. Bu sebeple bayramın öğleye kadar kutlanması gerektiği hissi yaşanır. Ama yine de gecikenler olursa akşama kadar da Körisüv ziyaretleri yapılabilir (Janat 2016: 14 Navrız).

Herkes bu güne özel yeni ve temiz giysiler giyer. Küs ve kırgın olanlar bütün kırgınlıkları unutup bugün barışırlar. Görüşmek için gelen kişiyi güler yüzle karşılayıp dastarhana çağırmak şarttır. Borç alanlar borçlarını bu gün ödemeye gayret eder. Körisüv geleneğine göre, erkekler yalnızca kucaklaşır (tös tuiyistirüv, tös kağıstıruv), kadınlarsa kucaklaşır öpüşür. Sadece gelinlerin kaynata ve kayınlarıyla

sarılması uygun değildir. Körisüv Küni'nde kimsenin kimseyi kırmaması ve hiç kimseye kırılmaması gerekir. Bu günde ziyarete gelmeyen yaşı küçük akrabara ve komşuya yaşı büyükler "Görüşmeye gelmedi." diye sitemde bulunur, kırılır. Körisüv için gelmeyen kişilere "Bizimle bir girip görüşmedi." diye sitemde bulunanlar haklı görülür. Bu sebeple herkesin Körisüv Küni'nde mümkün oldukça köydeki herkesi ziyaret etmesi gereklidir (Käkişev 2018: Astana Aqshamy, 22 Navrız).

Bolluk, bereket ve birliğin bayramı olan Körisüv Küni'nde şarkılar türküler söylenir, saçları saçılır. Çeşitli oyunlar oynanır; tiyatro sahnelenir, bilek güreşi, atışma vb. yarışlar yapılır; kazananlar ödüllendirilir (Käkişev 2018: Astana Aqshamy, 22 Navrız).

Her bayramda olduğu gibi bu bayramda da çocuklar çok önemsenir. Onların gönüllerinin hoş edilmesine gayret gösterilir. Küçük çocuklar ev ev dolaşarak büyüklerinin bayramını kutlar. Çocuklar ev ziyaretinde bulunacağı zaman anneleri onların eline birer boş torba verir. Çocuk ziyarete gittiği evin dastarhanından tadar, bavırsak ve şekerlemelerden de torbasına doldurur. Bu gelenek de çocuklar yıl boyunca karınları tok gezsin, sofralar herkese açık olsun, dostluk akrabalık ilişkileri bozulmasın düşüncesinden doğmuştur (Janat 2016: 14 Navrız).

Körisüv, sadece kişilerin birbirleriyle selamlaşıp hâl hatır sordukları, birbirlerine güzel dileklerde buldukları sıradan bir bayram değildir, geleneği olan önemli bir kutlamadır. Sadece bir gün ile geçiştirilmez. Çünkü "Körisüv" geleneği bir gün ile sınırlı değildir, yıl boyu devam eder. Hangi bir sebeple 14 Mart'ta olmayan, başka memlekette olan kişilerin de köyüne döner dönmez yaşlılar ile görüşmesi ve selam vererek hâl hatır sorması gereklidir (Kuttımratulı 2007: 9).

Neşe, kıvanç içinde, hayır dua ve bolluk bereketle 14 Mart'ta Kōrisüv'ü kutlayan Kazak halkı, bu coşkusunu hiç kaybetmeden hemen akabinde yeni yılı, 22 Mart'ı karşılar. Böylece 14 Mart'ta başlayan kutlamalar Nevruz Bayramıyla devam ederek ay sonuna kadar sürer (https://masaget.kz/arnayyi_jobalar/22-nauriz/9050).

Yerelden Ulusala Amal Merkesi/Kōrisüv Küni

Kōrisüv Bayramı son yıllarda ses getiren etkinliklerle kutlanmaya başlanmıştır. Kazakistan'da bu bayram yerel yönetimler ve yerel idarecilerin öncülüğünde, her geçen gün biraz daha popülerleşmektedir. Oral Şehir Kültür Merkezi 2017'de ilk defa Kōrisüv Küni için kutlama programı hazırlamıştır. Kutlama programı kapsamında “Dina Küysi” adlı sokağa özel bir sahne kurulup şarkı, türkü, sahne sanatları sunulmuştur. Kültür Merkezinin Müdürü Sayran Düysentegi “Halkımıza bu bayramın anlam ve önemini anlatıp büyüklerin hayır duasını alacağız.” açıklamasında bulunmuştur. Ayrıca programda, ülke tarihine uygun olarak Kazak halkının geçmişine dair hikâyeler (şecere) anlatılmıştır. Konuyla ilgili terme⁷, küy⁸, kahramanlık destanlarından (batırlar jırı) örnekler sunulmuştur (Kuttımratulı 2007: 9).

Kazakistan'ın batı bölgelerinde yaşayanların heyecanla beklediği büyük bir bayram olan Kōrisüv Küni 2018'de ise ilk defa Kazakistan Cumhuriyeti'nin başkenti Astana'da kutlanmıştır. Mangıstav eyaletinden Astana'ya okumak için gelen gençlerin öncülüğünde, Astana'da okuyan diğer bölgelerden gelen öğrencilerin de katılımıyla bu bayram ilk kez Cumhuriyet çapında kutlanmıştır (Kākişev 2018: Astana Aqshamy, 22 Nawrız).

Bereket ve birliğin başlangıcı, yani yeni yılın başlangıcı sayılan Kōrisüv kutlamasında (2018) Kazak halkının ileri gelenleri, yazarlar, bilim adamları Kazak

halkının millî yemekleriyle donatılmış dastarhan başında biraraya gelmiştir. Burada bütün konuklar kapıdan içeri girer girmez “Yeni yaşınız kutlu olsun!” dileğiyle birbirlerinin bayramını kutlamışlardır. Kutlamaya katılan ve söz alan konuklar, Kōrisüv Küni'nden itibaren başlayan Nevruz Bayramı'nın önemine değinip millî ruh ve millî karakterin geliştirilmesi noktasında bu bayramların önemine vurgu yapmıştır. Kutlamaya katılan Kazak ileri gelenleri, eskiyi yeniden canlandırarak, halkın hafızasında unutulmuş bu bayramın sadece batı bölgelerinde değil, başkentin merkezinde geniş çaplı törenlerle kutlanmasından memnuniyetlerini ifade etmişler ve yerel olan bu bayramı devletin merkezi Astana'da kutlayarak Kazak halkının millî kimliğinin canlandırılmasına katkıda bulunanlara teşekkür edip genç nesle aydınlık bir gelecek temennisinde bulunmuşlardır (Kākişev 2018: Astana Aqshamy, 22 Nawrız).

Kurucu Devlet başkanı Nursultan Nazarbayev'in millî unsurların öne çıkarılması gerekliliğini içeren “Ulu Bozkırın Yedi Yönü” adlı bildirgesine bağlı olarak 14 Mart 2019'da Atrav'da “Kōrisüv Fest” adlı uluslararası bir festival gerçekleştirilmiştir. Atrav Belediye Başkanı Nurlan Nogayev kutlama mesajında şunları dile getirmiştir:

“Devlet Başkanı Nursultan Nazarbayev tarihini bilen, tarihine değer veren, tarihiyle övünen halkın geleceği parlaktır demektir. Bu noktalar “Manevi Yenilenme” ve “Ulu Bozkırın Yedi Yönü” bildirelerinde dile getirilmiştir. Devlet Başkanı hepimizi bu işe destek vermeye çağırmıştır. Bu günkü kutlama da bu amaçla düzenlenmiştir.” (https://webpress.kz/ru/news/kulutura/atiraudagi_korisu_kuni)

14 Mart 2019'da bir diğer uluslararası Kōrisüv Küni kutlaması Mangıstav'ın en yüksek noktası olan Otpan Dağı'nda

gerçekleştirilmiştir. Bu kutlama da “Ulu Bozkırın Yedi Yönü” adlı bildirge kapsamında gerçekleştirilmiştir. Kutlamalara Rusya, Özbekistan, Kırgızistan ve Türkiye’den temsilciler katılmıştır. Bu kutlamalara katılan Nogay asıllı dombıra sanatçısı Arslanbek Sultanbekov Kōrisüv Küni’ni bütün Türk halklarının ortak bayramı olarak nitelendirmiş ve bayramda Kazak halkına özgü millî unsurları görmekten mutlu olduğunu dile getirmiştir (<https://24.kz/kz/zha-aly-tar/o-am/item/302335-amal-merekesin-tojlau-a-a-taudan-otpan-tau-a-300-atty-keruen-k-shiattandy>).

Kōrisüv Küni sadece ailelerin evlerde kutladığı bir gelenek değildir. Kōrisüv Küni’nde öğretmenler ve öğrenciler de okulda kutlama yaparlar. Evlerinden getirdikleri bavyrak ve şekerlemelerle ikramlarda bulunurlar (https://massaget.kz/arnayyi_jobalar/22-nauriz/9050 2013 Navruz). Okullardaki öğrenci ve öğretmenler birbirlerinin bayramını kutlayarak birbirlerine güzel dileklerde bulunurlar. Bu açıdan okulda öğretmenler nezaretinde kutlanan Kōrisüv Küni Türkiye’deki Yerli Malı Haftası’nı da anımsatmaktadır. Kōrisüv Küni’nde okullarda öğretmenler ve öğrenciler Kazak halkının millî yemeklerini getirerek sofralar kurarak kutlama yapmaktadır. Türkiye’de yerli malı haftasında da benzer şekilde okullarda sofraların kurulması, yerli ürünlerin ikramı söz konusudur.

Amal Merekesi/Kōrisüv Küni İcatını Edildi Yoksa Yeniden Canlandırıldı mı?

Kōrisüv Küni, daha çok Kazakistan’ın batı bölgelerinde yaşayanlar tarafından kutlanmaktadır. Bu yönüyle yerel bir bayram özelliği taşımaktadır. Ancak bu konuda kesin bir uzlaşma yoktur. Çünkü geçmişte bu bayramın genel bir bayram olduğu ancak zaman içinde, özellikle de Sovyetler Birliği döneminde Kazak halkı-

nın pek çok millî unsurunun yasaklanması sonucunda bu bayramın da yaygınlığını yitirdiği düşünülmektedir. Bu süreç sonucunda sadece Kōrisüv Küni’nin batı bölgelerinde varlığını korurken, diğer bölgelerde unutulduğu görüşü mevcuttur. Geçmişte Sovyet otoritesi ile halkın geleneklerinin uyumsuzluğu sonucunda hızla bu geleneğin uygulanamaz hâle geldiği varsayılmaktadır. Bu durumda bayramın dar bir alanda varlığını koruyarak genelden yerele evrilmiş olduğu kabul edilebilir. Bir diğer varsayıma göre ise eski gelenekler yerine getirilmediği veya uyarlanmadığı için Kōrisüv Küni geleneğine ihtiyaç doğmuş olabilir (Hobsbawm 2006: 6-7). Toplumun tamamını kapsayıcı millî bir bayram olan Nevruz Bayramı’nın Sovyet devrinde açık açık kutlanamaması, yerel ölçekte Nevruz’un yerine geçen Kōrisüv Küni geleneğinin icadına neden olduğu söylenebilir. Bu iki varsayımın birincisinde Kōrisüv Küni’nin unutulmuşken yeniden canlandırılan bir gelenek olduğunu, ikincisinde ise Nevruz geleneğine dayandırılarak icat edilmiş bir gelenek olduğunu söylemek mümkündür.

Kōrisüv Küni’nin eskiden beri kutlanan bir gelenek olduğunu savunanlar çoktur. Ancak Kazak kültüründe böyle bir günün hiç var olmadığı görüşünde olanlar da vardır. Bu görüşte olanlar aslında “Kōrisüv” ve “Amal” adlandırmalarının Nevruz ile aynı şey olduğunu düşünmektedirler. Bu görüşe göre, Nevruz eski zamanlarda mart ayının ilk gününden başlayarak Kazakistan’ın batı bölgeleriyle birlikte, Sır bölgesinin tamamında, Kostanay ve Torgay civarında, Rusya’daki Astrahan, Sarıtaş, Samar, Orınbor şehirlerinde kutlanmaktaydı. Fakat o zamanlar bu kutlamalar “Amal” ve “Kōrisüv” adıyla anılmıyordu. Bu kutlamaların hepsine “Nevruz” deniliyordu. Bu kutlamalara “Amal” adının verilmesi Sovyetler Birliğinin son dönemle-

rinde 1988'den itibaren Nevruz Bayramı'nın 21-22 Mart tarihlerinde resmîleştirilmesinden itibaren olmuştur. Halkın kendi takviminde yılbaşı olan 14 Mart tarihini muhafaza etmek için bu günü "Amal" olarak adlandırıp kutlamaya başladığı düşünülmektedir. 13 Mart ile birlikte, eski yılın 90 günlük kış mevsimi bitmektedir. Astronomi bilimi açısından bakıldığında da Güneş yılının Amal⁹ (Hamal) ayına dönüşü bu tarihtir. Buzların eriyip baharın gelişi bu tarihle ilişkilidir (Ergali 2014: 14 Navruz). Güneş takvimine göre gece ile gündüzün eşitlendiği Amal ayının başlangıcına denk gelen 14 Mart'ı Kazak halkı kendi kültürü ile sentezleyerek baharın başlangıcını simgeleyen Körisüv Küni geleneğine dönüştürmüştür.

Batı Kazakistan'daki şehirlerde yaşayan K.K.19, K.K.9, K.K.5 Körisüv Küni'ni çocukluklarından itibaren kutlamaktadırlar. Bu üç kaynak kişi için Körisüv Küni oldukça bilinen bir bayramdır. Mesela Oral'da yaşamakta olan K.K.19, Körisüv Küni'ni "Kıştan sağ salim çıkararak yeni bir yıla yeni umutlar ile adım atmak" olarak tanımlamaktadır. Aktav'da ikamet eden K.K.9 ise bu geleneğin kendisi için "Kazak milletinin birliğini ve büyüklere saygıyı" ifade ettiğini söylemiştir. Aktöbe'de yaşayan K.K.5 için ise bu gelenek "akrabalık bağlarını güçlendiren bir gelenek ve millî bir miras" olarak tanımlanmıştır.

Astana'da yaşayan kaynak kişiler Astana'da bu bayramı hiç kutlamamışlardır. K.K.10 Körisüv Küni hakkında genel bilgileri bilmesine rağmen kendi şehri Astana'da bu bayramın kutlanmadığını belirtmiştir. Astana'da Körisüv Küni kutlamasına hiç katılmayan K.K.10, 2019'da Batı Kazakistan'da Aktöbe şehrindeki kutlamalara katılmıştır. Dolayısıyla K.K.10, bu bayramda Kazak millî yemeklerinin pişirildiğini, millî kıyafetlerin giyildiğini,

akraba ve komşuların ziyaret edildiğini gözlemlemiştir. Ayrıca K.K.10, Nevruz'un özel yemeği olan navruz köjenin de 14 Mart'tan itibaren pişirilmeye başladığı bilgisini vermiştir. Astana'da yaşayan K.K.17 de bu bayrama dair bilgisi olmasına rağmen kendisi Astana'da bu bayramı hiç kutlamamıştır.

Almatı'da ikamet eden K.K.6, Almatı'da bu geleneğin var olduğunu ancak çok yaygın olmadığını belirtmiştir. K.K.6 bu geleneğe dair düşüncelerini şu şekilde ortaya koymuştur: "Körisüv Küni'nde halk birbirine iyilik ve huzur, uzun ömür diler. Geçmişte yaşanan kırgınlıkların affı dilenip dostluğun, kardeşliğin, insani ilişkilerin pekiştirilmesine gayret edilir. Bununla birlikte 14 Mart'ta kutlanan Amal Küni'nde insanlar kıştan sağ salim çıktıkları için Yaradan'a şükrederler." K.K.6'nın bu ifadesinden kıştan sağ salim çıkmayı nasip ettiği için Tanrı'ya olan şükran duygusu dikkat çekmektedir. Dolayısıyla Körisüv Küni'ne dinî bir rol de yüklenmiştir. K.K.6 da kendi şehrinde çok yaygın olmamasına rağmen K.K.19 gibi bu bayramın Kazakistan'da giderek yaygınlaşmaya başladığı bilgisini vermiştir. K.K.6 "Amal Merekesi'ni kutlama geleneğini Kazakistan'ın Batı bölgelerinde yaşayan halkın bu güne kadar taşıdığını düşünmekteyim. Bu gelenek günümüzde Kazak halkı arasında yaygınlaşmaya başladı, ancak henüz yeterli derecede millî bir geleneğe dönüştüğü de söylenemez. Kazakistan'ın Batı bölgelerindeki halk kendilerinde yaygın olan bu bayramın diğer şehirlerde kutlanmasını öğütüyorlar." şeklinde ifade etmiştir. Onun bu ifadesinden hareketle Körisüv Küni'nin son dönemlerde halk arasında yaygınlaştığı, ancak henüz bütün Kazakistan'a mal olan millî bir geleneğe dönüşmediği anlaşılmaktadır. Ardak Kultay adlı sosyal medya kullanıcısı da Körisüv Küni hakkındaki bir forumda

“Güney bölgelerinde Körisüv sevinçle karşılanan bir gelenek değil. Eğer iyi yönlerimizi öne çıkarmak istiyorsak Körisüv Küni’ni yüceltmemiz doğru olur.” şeklinde sadece Batı Kazakistan’da yaşayan bu geleneğin genelleştirilmesini desteklemiştir (https://massaget.kz/arnayyi_jobalar/22-nauriz/9050). Yine K.K.6’nın dikkat çektiği bir nokta, Batı Kazakistan halkının kendilerinin yaygın olarak kutladığı bu bayramı diğer bölgelerin de kutlamasını teşvik ettiği. Gerçekten de K.K.6’nın ifade ettiği gibi son yıllarda Batı Kazakistan şehirlerindeki yerel yönetimler Körisüv Küni’ni büyük törenlerle kutlamakta, bayram kapsamında geniş katılımli etkinlikler hazırlamakta, ses getiren faaliyetler düzenleyerek Körisüv Küni’nin popüler bir gelenek hâline dönüşmesinde aktif bir rol üstlenmektedir. Burada Körisüv Küni’nin Batı bölgelerindeki yerel yönetimlerin öne çıkmak amacıyla kullandığı bir araç olduğu da gözden kaçırılmamalıdır. Körisüv Küni etkinlikleri buldukları bölgenin kalkınmasında da rol oynamaktadır. Körisüv Küni kutlamaları yerel yönetimler tarafından bu sebeple canlandırılmaktadır.

Körisüv Küni Almatı’da kendiliğinden kutlanan bir bayram olmasa da batı bölgelerinden gelerek Almatı’da ikamet etmekte olanlar tarafından kutlanmaktadır. K.K.4, Almatı şehrinde Batı bölgelerinden gelenlerin öncülüğünde bu bayramın kutlandığını dile getirmektedir. K.K.4 SSCB döneminde Amal Merekesi gibi millî bayramların çoğunun unutulmuş olduğunu ve günümüzde Amal Merekesi’nin yeniden canlandırılmaya başladığını belirtmiştir. K.K.4’ün bu görüşüne göre Amal Merekesi geçmişte Kazakistan’ın genelinde kutlanan bir bayramken, Sovyet döneminde Kazak halkına uygulanan kültürel asimilasyon nedeniyle unutulmuştur. Unutulan bu bayram günümüzde ise yeni-

den canlandırılmaktadır. K.K.4 yüksek lisansüstü okuduğu bölümde Amal Merekesi’ni kutladığını da belirtmiştir. Okulunda gerçekleşen bu kutlamanın içeriğini şu şekilde anlatmıştır: “Büyük bir sofraya hazırlanmıştı, hocalarımız, değerli misafirlerimiz, öğrenciler hepimiz birbirimize selam vererek kucaklaştık. ‘Yeni yaşın kutlu olsun!’ diyerek birbirimizi kutladık. Büyükler bize Amal Merekesi’nden bahsettiler. Gençlere öğütler verdiler.” K.K.4 bayramın günümüzde devlet eliyle kutlanmaya başladığına da vurgu yapmıştır. K.K.4, Kültür Bakanlığı tarafından bu bayramın unutulmaması için çaba gösterildiğini belirtmektedir. Bu kapsamda bayramın yaygınlaştırılması için çeşitli faaliyetlerin yürütüldüğünü de dile getiriyor. K.K.4’ün bu ifadesinden Körisüv Küni’nin Kazakistan’da devlet eliyle canlandırılmaya başladığı görülmektedir.

Güney Kazakistan bölgesinin farklı şehirlerinde yaşayan on üç kaynak kişiden yalnızca ikisi (K.K.11, K.K.12) kendi yaşadıkları şehirde bu bayramın kutlandığını ifade etmiştir. Bunlardan sadece K.K.11 kendi şehri Çimkent’te kutlandığını ve kendisinin de katıldığını söylemiştir. Güney Kazakistan’da yaşayan kaynak kişilerden on biri bu bayramın kendi memleketlerinde kutlanmadığını ve kendilerinin de bu bayram kutlamasına hiç şahit olmadıklarını dile getirmiştir. Buna rağmen Güney Kazakistan’da yaşayan bütün kaynak kişiler Körisüv Küni’ne dair genel bilgiye sahiptir. Güney Kazakistanlı kaynak kişiler bayramı sadece Batı Kazakistan’da yaşayan bir gelenek olarak nitelendirmişlerdir.

Türkistan şehrinde yaşayan K.K.13 Körisüv Küni’ni bahar mevsiminin ve Nevruz kutlamalarının başlangıcı, yani bir bakıma Nevruz’u karşılama geleneği olarak niteler: “Benim bildiğim kadarıyla, eskiden göçebe hayat yaşanan Kazak top- raklarında kış altı ay sürer, uzundur. Böyle

durumlarda mal ve can kaybına uğrayan halk, uzun kışı atlatarak baharın başlangıcında birbirlerine iyi dileklerde bulunur, ev ev dolaşır komşu köyleri ziyaret ederek selamlaşır. Ayrıca bu günde tüm küskünlüklerin unutulup hataların affedilmesi gelenektir. ‘Körisüv’ veya diğer adıyla ‘Amal Merkesi’, bahar mevsiminin ve Nevruz kutlamalarının başlangıcını ifade eder.”

Yine Türkistan şehrinden K.K.2 eskiden Kazak gelenekleri arasında Körisüv Küni’nün olduğunu ve 2018’den beri bu bayramın yaygın bir şekilde kutlanmaya başladığını dile getirmiştir. Batı Kazakistan’da diğer bölgelere göre daha yaygın kutlandığını da belirtmiştir. Onun görüşüne göre de Körisüv Küni eskiden bütün Kazakistan’ı kapsayan bir gelenekken, zaman içinde diğer bölgelerde unutulmuş sadece batı bölgelerinde varlığını korumuştur. Kazakistan’ın güneyindeki Çimkent’te ikamet eden K.K.8 ise Körisüv Küni veya Amal Merkesi hakkında daha önce hiçbir şey duymadığını, son birkaç yıldır sosyal medya vasıtasıyla bu günün Kazakistan’ın bazı bölgelerinde, özellikle Batı Kazakistan taraflarında kutlandığını öğrendiğini belirtmektedir.

Sarıağaç şehrinde ikamet etmekte olan K.K.15, 14 Mart’ta kutlanan Körisüv Küni ile ilgili ateş yakma geleneği hakkında bilgi vermektedir: “Kazakistan’ın Batı bölgesinde, özellikle Mangıstav eyaletinde 14 Mart’tan itibaren kutlanır. Mangıstavl arkadaşımın göre orada Otpan diye bir dağ varmış. Bayram günü oraya gidip ateş yakmak geleneği günümüze kadar varlığını sürdürmekteymiş.” K.K.15’in burada bahsettiği ateş yakma ritüeli, Nevruz Bayramı ile benzerlik göstermektedir. Ateş yakma geleneği Nevruz’un da dikkat çeken bir ritüelidir. Nevruz gününde ve akşamında halk yakılan ateş başında toplanarak kötülüklerden arınmak ve talihle-

rini düzeltmek amacıyla ateş üzerinden atlar. Ayrıca Nevruz ateşi üzerinde demir ısıtıp dövme geleneği de vardır (Gündüz 2007: 61). K.K.15 bayramın içeriğini şu şekilde dile getirmiştir: “Bu bayramda aileler, komşular, arkadaşlar birbirini ziyaret ediyor, ‘Bir yaşın kutlu olsun!’ diye birbirlerini tebrik ediyorlar, herkes hatta çocuklar da millî kıyafetler giyiyor, yemekler ikram ediliyor. Büyükler de birbirine sarılır, küslükler unutulur, samimi sohbet edilir, her iş tatlıya bağlanır.” K.K.15’in verdiği bu bilgilerden hareketle Körisüv Küni vasıtasıyla Kazak halkının millî kültürüne dair unsurların yükseltildiği açıktır. Bu bayramda millî kıyafetlerin giyilmesi, millî yemeklerin yapılması Kazak millî kültürünün yaşatılması ve kuşaktan kuşağa aktarılması açısından önemlidir. Bu açıdan bakıldığında Körisüv Küni’nin günümüzde kuşaklar arasında geleneğin aktarımı bakımından da önemli bir işlev gördüğü anlaşılmaktadır.

Güney Kazakistan bölgesindeki Taraz şehrinde de bu yıl Körisüv Küni etkinlikleri tertiplenmiştir. Burada ikamet etmekte olan K.K.12 Taraz’da bu yıl konser düzenlenerek ve geleneksel yarışmalar tertiplenerek Körisüv Küni’nin kutlandığını belirtmiştir. Kızılorda şehrinde yaşamakta olan K.K.7 ise Nevruz Bayramı ile Körisüv Küni’nin aynı şey olduğunu düşünmektedir. Çünkü ona göre Nevruz bayramında gerçekleştirilen ritüeller ile Körisüv Küni’nde gerçekleştirilen ritüeller birbirinin aynıdır. K.K.7 bu düşüncesini şu şekilde ifade etmiştir: “Körisüv Küni yeni yılbaşı yani Nevruz bayramı ile bir sayılır diye düşünüyorum. Çünkü bildiğim kadarıyla Nevruz bayramında herkes birbirleriyle kucaklaşır, küs, kırgın kişiler barışırlar ve baharda yeni yılbaşını kutlarlar. Bence bu ikisi aynıdır. Kışın soğuk günden sağlam çıktık diye de sevinirler. Eskiden böyle yaparlardı. Benim yaşadığım

köyde böyle yaparlar.” K.K.7’nin bu düşüncesi Körisüv Küni’nin Nevruz geleneğine dayanarak icat edildiği savını doğrulamaktadır. Çünkü Nevruz Bayramı Kazak halkının takvimine göre bahar başlangıcıdır ve Kazak halkı tarafından büyük bir coşkuyla kutlanır. Nevruz’a erişip o gün Navruz Köje’den tadan kişiler yeni bir yaşa ayak basmış sayılırlar. Nevruz’da küslük ve kırgınlıklar unutulur, geçmişte yaşanan bütün düşmanlıklar geride kalır, genç yaşlı en güzel kıyafetlerini giyer, her ev elinde avucunda ne varsa sofrasını onlarla donatır, konuklarını ağırlar, büyük bir coşkuyla herkes bayram sevincini yaşar. Bir araya geldiklerinde “Yaşımız kutlu olsun, ömrünüz daha peki olsun!” derler. Bunun yanı sıra daha pek çok iyi dilekte bulunulur (Nüsipokasulı 2014: 504). Bütün bu Nevruz kutlama ritüeline bakıldığında aslında K.K.7’nin belirttiği gibi Körisüv Küni ile Nevruz’un aynı özellikleri taşıdığı görülmektedir.

Güney bölgesinde yaşayan diğer bütün kaynak kişiler gibi Kızılorda şehrinde yaşayan K.K.7 de Körisüv Küni’nin Kazakistan’ın batı bölgesinde çok yaygın kutlanan bir bayram olduğunu dile getirmiştir. K.K.7’nin aktardığına göre Batı Kazakistan halkı Körisüv Küni ve Nevruz’u iki müstakil bayram olarak büyük bir coşkuyla kutlamaktadır.

İcat edilen her gelenek, mümkün olan her yerde kendisine uygun düşen bir tarihsel geçmişle süreklilik oluşturmaya çalışır (Hobsbawm 2006: 2). Bu bağlamda Körisüv Küni geleneğinin de çok eski zamanlardan beri kutlanan Nevruz Bayramı geleneğine dayandığı görülmektedir. Körisüv Küni, baharın gelişini temsil edici, kutlamada yapılan ritüeller bakımından Nevruz geleneği ile büyük bir benzerlik göstermektedir. Dolayısıyla Körisüv Küni’nin köklü bir Nevruz geleneği üzerinden icat edildiği düşünülebilir. Aslında

eski hayat tarzlarının varlıklarını sürdürdükleri yerde, geleneklerin icat edilmesine de ihya edilmesine de gerek yoktur. Ancak eski usullerin artık ulaşılabılır ya da uygulanabilir olmadığı durumlarda geleneklerin icat edildiği görülür (Hobsbawm 2006: 10). Körisüv Küni’nin icadında da büyük ihtimalle uzun ve köklü geçmişe sahip Nevruz geleneğinin Sovyet devrinde geleneğe uygun bir şekilde kutlanamaması yatmaktadır.

Sonuç

Körisüv Küni, Kazak geleneklerinin bir uygulama alanı, Kazak halkının kültürel zenginliğinin bir göstergesi olduğu için Kazak millî kimliğini güçlendirmede önemli bir işlev görmektedir. Bayram kapsamında bireyler arasında sıkı ilişkiler kurulmakta ve birlik beraberlik duygusu güçlenmektedir. Küsler ve kırgınlıklar, Körisüv Küni vesilesiyle barışmaktadır. Borçlular bu günde borçlarını ödeyerek borçlarından kurtulmaktadır. Böylece hem borcunu ödeyen hem de parasına kavuşan alacaklı bu bayram vesilesiyle huzur bulmaktadır. Millî yemekler pişirilmekte, millî danslar, millî müzikler icra edilmektedir. Körisüv Küni kapsamında gerçekleştirilen bütün ritüeller Kazak millî kimliğini güçlendirmeye yöneliktir. Bu bakımdan Körisüv Küni devletin ideolojisine, millî kimliği ve millî kültürü yüceltme politikasına hizmet eden bir gelenektir. Dolayısıyla bayram sadece batı bölgelerinde kutlanan bir bayram olmaktan çıkmakta ve giderek ulusal bir bayrama dönüşmektedir. Körisüv Küni, icat edilen bir bayram olsa bile, Hobsbawm’ın geleneğin icadı konusunda ileri sürdüğü gibi (2006: 8) günümüzde Kazakistan’ın ulusal amaçları doğrultusunda kurgulanarak ritüelleştirilip giderek kurumsallaştırılmaktadır. Körisüv Küni, Kazak millî kültürünün ve beraberinde kimliğinin yükselişine bir zemin hazırlaması bakımından değerlendirildiğinde, is-

ter unutulmuş bir geleneğin canlandırılması, isterse olmayan bir geleneğin icat edilmesi söz konusu olsa bile günümüzde Kazak halkı için önemlidir.

Körisüv Küni'eskiden beri var olan bir bayram mı yoksa icat edilen bir bayram mı olduğu noktasında, kaynak kişilerle yapılan görüşme verileri ve eldeki diğer veriler Körisüv Küni'nin Nevruz Bayramı'na dayandırılarak icat edilmiş bir gelenek olduğu izlenimini vermektedir. Bayramın batı bölgelerinde yaygınken diğer bölgelerde özellikle de güney bölgesinde az bilinmesinin nedeni, batı bölgelerinin Rusya ile daha çok temas içinde olmasıdır. Çünkü tarihî süreçte Rus yoğunluğu ve baskısının bu bölgede daha çok hissedildiği, güney bölgesinde ise bu etkinin daha az olduğu bilinmektedir. Dolayısıyla Sovyet devrinde Nevruz Bayramı'nı açık açık kutlayamayan batı halkının kendi halk takvimine uygun olarak Nevruz'un bütün ritüellerini muhafaza edip, hâkim otoriteyi rahatsız etmeyecek "Körisüv Küni" adlandırmasıyla Nevruz Bayramını kutlaması söz konusudur. Günümüzde de millî kimliği öne çıkaran unsurları içermesi bakımından Körisüv Küni'nin Kazakistan'ın millî bayramları arasına dâhil edilmesi, günden güne güçlenen Kazak millî kimliği açısından faydalı olacaktır.

NOTLAR

1. Nevruz hakkında bkz. Artun 1999; Çay 1988; Kılıç 2000; Korkmaz 2000; Turan 1996; Turan 2000; Şengül 2008; Yıldız 2000; Yıldız 2004.
2. Dastarhan: Sofra.
3. Kurt: Kurutulmuş sert peynir.
4. Navruz köje: İçine yedi çeşit tahıl karıştırılarak yapılan, Türkiye'deki aşureye benzeyen ancak tuzlu olan, Nevruz'a özgü millî Kazak yemeği.
5. Bavırsak: Pişi.
6. Jeti şelpek: Gobit.
7. Terme: Türkü ve şiir karışık söylenen, daha çok dinî-ahlâkî muhtevalı Kazak geleneksel müziği.
8. Küy: Sözsüz olarak Kazak millî çalgısı dombra eşliğinde icra edilen Kazak ezgisi.
9. Amal (Hamal): Güneş yılının 22 Mart-21 Nisan arasındaki süreye karşılık gelen ilk ayı.

KAYNAK KİŞİLER

- K.K.1: Akbota Skenderova, 32 yaşında, Güney Kazakistan'da Kentav'da yaşıyor, doktora öğrencisi.
- K.K.2: Alpamys Rakhymzhanov, 35 yaşında, Güney Kazakistan'da Türkistan'da yaşıyor, doktora öğrencisi.
- K.K.3: Anuarbek Amanov, 33 yaşında, Güney Kazakistan'da Türkistan'da yaşıyor, doktora öğrencisi.
- K.K.4: Araylım Sadykova, 32 yaşında, Almatı'da yaşıyor, yüksek lisans öğrencisi.
- K.K.5: Arman Seyitov, 26 yaşında, Batı Kazakistan'da Aktöbe'de yaşıyor, yüksek lisans öğrencisi.
- K.K.6: Aynur Ahmetova, 31 yaşında, Almatı'da yaşıyor, doktora öğrencisi.
- K.K.7: Banu Nagashbekova, 25 yaşında, Güney Kazakistan'da Kızılorda'da yaşıyor, doktora öğrencisi.
- K.K.8: Ercan Argınbay, 28 yaşında, Güney Kazakistan'da Çimkent'te yaşıyor, doktora öğrencisi.
- K.K.9: Gaukhar Zhumabay, 18 yaşında, Batı Kazakistan'da Aktav'da yaşıyor, lise mezunu.
- K.K.10: Gulim Koldasbayeva, 30 yaşında, Astana'da yaşıyor, yüksek lisans öğrencisi.
- K.K.11: Gulnaz Jarilkasın, 28 yaşında, Güney Kazakistan'da Çimkent'te yaşıyor, yüksek lisans öğrencisi.
- K.K.12: Karim Baigutov, 28 yaşında, Güney Kazakistan'da Taraz'da yaşıyor, doktora öğrencisi.
- K.K.13: Kundyz Myrzabekkyzy, 37 yaşında, Güney Kazakistan'da Türkistan'da yaşıyor, doktora öğrencisi.
- K.K.14: Meirbol Mutaliyev, 27 yaşında, Güney Kazakistan'da Çimkent'te yaşıyor, doktora öğrencisi.
- K.K.15: Meruyert Satınbekova, 31 yaşında, Güney Kazakistan'da Sarnağaş'ta yaşıyor, doktora öğrencisi.
- K.K.16: Nurlan Akhmetov, 34 yaşında, Güney Kazakistan'da Türkistan'da yaşıyor, doktora öğrencisi.
- K.K.17: Rıza Isayeva, 19 yaşında, Astana'da yaşıyor, lisans öğrencisi.
- K.K.18: Saule Daurenbek, 26 yaşında, Güney Kazakistan'da Çimkent'te yaşıyor, doktora öğrencisi.
- K.K.19: Ulbolsyn Mukhambetkali, 26 yaşında, Batı Kazakistan'da Oral'da yaşıyor, doktora öğrencisi.
- K.K.20: Zerde Duisembekova, 30 yaşında, Güney Kazakistan'da Türkistan'da yaşıyor, doktora öğrencisi.

KAYNAKÇA

- Artun, Erman. "Türk Halk Kültüründe Nevruz. Uluslararası Nevruz Sempozyumu. Karaganda, Kazakistan. 1999. http://turkoloji.cu.edu.tr/html/ea_turk_halk_kulturu_nevruz.htm (son erişim tarihi: 20.09.19)
- Çay, Abdulhaluk. Türk Ergenekon Bayramı Nevruz. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yay: 88, Seri. IV, Sayı: A. 24, 1988.
- Ergali, Serik. "Körüstüv Küni" Deytin Kazak Etnografyasında Küni Jok!. 14 Navruz. 2014. <https://abai.kz/post/18864> (son erişim tarihi: 04.08.19)
- Hobsbawm, Eric. "Gelenekleri İcat Etmek". Geleneğin İcadı. (Derleyenler: Eric Hobsbawm- Terence Ranger), Türkçesi: Mehmet Murat Şahin, s. 1-18, İstanbul: Agora Kitaplığı, 2006.
- https://massaget.kz/arnayyi_jobalar/22-nauriz/9050, 2013 Navruz, "14 Navruz- Körüstüv Küni" (son erişim 08.09.19).
- https://webpress.kz/ru/news/kultutura/atirau-dagi_korisu_kuni, 15 Marta 2019, "Atravdağı Körüstüv Küni- Kuvanışpen Bölüstüv Küni" (son erişim 08.09.19)
- <https://24.kz/kz/zha-aly-tar/o-am/item/302335-amal-merekesin-tojla-u-a-a-taudan-otpan-tau-a-300-atty-keruen-k-shi-attandy>, 14.03.2019, "Amal Merekesin Toylavga Aktavdan Otpan Tavga 300 Attı Körüven Köşi Attandı" (son erişim 08.09.19)
- Gündüz, Şinasi. "Nevruz". TDV İslam Ansiklopedisi. Cilt 33, sayfa. 60-61, İstanbul, 2007.
- Janat, Erbol. "Amal" Merekesi Nege 14 Navruzda Toylanadı?. Kazinform Halıkaralık Akparat Agenttigi. 14 Navruz 2016. https://www.inform.kz/kz/amal-merekesi-nege-14-nauryzda-toylanady_a2880566 (son erişim tarihi: 04.08.19)
- Kılıç, Abdullah. "Anadolu'da Nevruz Kutlamalarına Bağlı Olarak Yaşatılan Halk İnanışları ve Uygulamalarına Genel Bir Bakış". Uluslararası Nevruz Sempozyumu Bildirileri. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2000.
- Korkmaz, Ramazan. "Çıldır'daki Nevruz Törenleri ve Bu Törenlerin Şamanik Kültürle İlişkisi". Türk Dünyasında Nevruz Üçüncü Uluslararası Bilgi Şöleni Bildirileri. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 2000.
- Kuttımratulu, Kazbek. "Bir Jasınız Kuttı Bolsın!". Egemen Qazaqstan. No: 51 (29032), 14 Navruz, Seysenbi 2017 Jıl, b.1,9, 2017.
- Käkişev, Nurdawlet. "Elordada Tuñış Ret Toylandı". Astana Aqshamy. 22 Nawruz, 2018. <http://www.astana-akshamy.kz/elordada-tungghysh-ret-tojlandy/> (son erişim tarihi: 04.08.19)
- Nazarbayev, Nursultan. "Büyük Bozkırın Yedi Yönü". Nursultan Nazarbayev Büyük Bozkır'ın Manevi Dirilişi. s. 25-38, Ankara: Kazakistan Cumhuriyeti Ankara Büyükelçiliği-Ahmet Yesevi Üniversitesi Mütevelli Heyet Başkanlığı, 2018 a.
- Nazarbayev, Nursultan. "Geleceğe Bakış: Manevi Uyanış". Nursultan Nazarbayev Büyük Bozkır'ın Manevi Dirilişi. s. 59-78, Ankara: Kazakistan Cumhuriyeti Ankara Büyükelçiliği-Ahmet Yesevi Üniversitesi Mütevelli Heyet Başkanlığı, 2018 b.
- Nüsipokasulu, Ayıp. Tal Besikten Jer Besikke Deyin. Almatı: "Öner 21-Gasır", 2014.
- Şengül, Abdullah. "Türk Kültüründe Nevruz ve Anadolu'daki Nevruz Kutlamaları". Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi, Sayı: 26, s. 61-73, 2008.
- Turan, Ahsen. "Kazakların Milli Bayramı Nevruz". Nevruz ve Renkler. Türk Dünyasında Nevruz İkinci Bilgi Şöleni. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, Sayı: 116, s. 341-344, 1996.
- Ahsen Turan. "Anadolu'daki Nevruz'la İlgili Uygulamalar". Türk Dünyasında Nevruz Üçüncü Uluslararası Bilgi Şöleni Bildirileri. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 2000.
- Yıldırım, Seyfi-Egamberdiyev, Mirzahan. "Kazakistan Almatı'da Körüstü Küni, Soykırım Müzesi, Göç Yürüyüşü, Nevruz Kutlamaları ve Diğer Hususlarla İlgili İzlenimler". Türk Yurdu. Sayı: 381, Mayıs, s. 92-96, 2019.
- Yıldız, Naciye. "Kırım Türklerinde Nevruz". Türk Dünyasında Nevruz. III. Uluslararası Bilgi Şöleni Bildirileri, s. 365-375, Ankara: AKM Yayınları, 2000.
- Yıldız, Naciye. "Kırgızistan'da Nevruz". Türk Dünyasında Nevruz Ansiklopedisi, s. 297-308, Ankara: AKM Yayınları, 2004.

UYGUR HARFLİ OĞUZ KAĞAN DESTANI İLE ORHON YAZITLARINDA BOZKIR KÜLTÜRÜNE AİT UNSURLAR*

Common Elements of Steppe Culture In The Epic of Oguz Khagan with Uighur Alphabet and Orkhon Inscriptions

Dr. Öğr. Üyesi Salih DEMİRBİLEK**

ÖZ

Bu çalışmada Uygur Harfli Oğuz Kağan Destanı ile Orhon Yazıtları arasındaki ortak atlı göçebe kültürüne ait şu motifler karşılaştırıldı: Kök tanrı inancı, yaratılış miti, alp (kahramanlık) miti, cihan hâkimiyeti düşüncesi, kağanın halka karşı sorumluluk taşıması, halkın kağana karşı sorumlulukları (mutlak itaat), ad – unvan verme ritüelinin varlığı, atlı yaşam tarzı, kurt motifi, toy (kurultay). Kök Tanrı inancı her iki metinde de ortaktır. Oğuz Kağan olsun Köktürk kağanları olsun yetkilerini Kök Tanrıdan aldıklarına inanmaktadırlar. Yine her iki metinde Gök'ün kutsiyeti ve üstünlüğü ön plandadır. Her iki metinde gök ve yer birbirini tamamlayan bir bütünün parçaları olarak görülmektedir. Eski Türklerde alplık erkeklerin en temel özelliklerinden birisidir. Bozkırda ayakta kalmak güçlü olmaktan geçmektedir. Her iki metinde de alplık ön plandadır. Cihan hâkimiyeti düşüncesi bozkır devlet başkanlarının misyonlarından biriydi. Bu yüzden her iki bozkır metninde cihanın mutluluğu tek bir kağanın hâkimiyetine bağlı olarak düşünülmektedir. Gerek Oğuz Kağan gerek Köktürk kağanlarının akınlarnın arkasında bu sebep yatmaktadır. Her iki metinde Kağan halka karşı bir sorumluluk hissi taşımaktadır. Bu sorumlulukların temelinde halkın refahı ve mutluluğunu sağlamak gelmektedir. Yine Kağanın halka karşı sorumlulukları olduğu gibi halkın da kağana karşı sorumlulukları vardı. Bunların başında halkın kağana itaatleri ve onu düşmanlara karşı yalnız bırakmamak başta geliyordu. Bozkır kültüründe ad-unvan elde etme muhakkak bir kahramanlığa dayanıyordu. Her iki metinde de bu ritüelin izlerine rastlanılmaktadır. Bozkır savaşçısının olmazsa olmazı attır. At bozkır savaşçısının eli koludur. Her iki metinde de atın kahraman için taşıdığı önem ayrıca belirtilmiştir. Kurt, bozkır Türk halkının önemli kütlerinden biridir. Özellikle Oğuz Kağan Destanında Oğuz Kağan'a yolunu şaşırdığında ona yol gösterir. Orhon Yazıtlarında da Kağanın ordusu gücünden dolayı kurt gibi tasvir edilmiştir. Eski Türklerde toy (kurultay) günümüzdeki meclis gibiydi. Önemli kararlar burada alınır. Her iki metinde kağanlar toylarda halkına hitap ederlerdi. Ahmet Bican Ercilasun'a göre, Türk edebiyatının aynı zamanda ilk yazılı nutuk metni olan Orhon Yazıtları, bilindiği gibi, VII. yy.la; Uygur harfli Oğuz Kağan Destanı ise XIV. – XV. yüzyıla tarihlenmektedir. İki bozkır metnini karşılaştırdığımızda benzer pek çok nokta olması şaşırtıcı değildir. Bu durum, Orhon Yazıtlarındaki kültürel kodların, destanın yazıya geçirildiği geç dönemde bile devam ettirildiğini göstermesi açısından önemlidir. Her iki metin de Türk bozkır kültürünü yansıtan temel metinlerdir. Bu metinlerin arasında uzun zaman olmasına karşın, ortak pek çok noktayı taşımış olmaları, aynı kültürün metinleri olduklarının göstergesidir. Metinlerin bozkır (atlı göçebe) medeniyetinin temel birçok ögesini bulundurmaları, bu kültürün sağlamlığını ve canlılığını da göstermektedir. Türk bozkır kültürü, sadece Ötügen ile sınırlı kalmamış, ilk İslami devletlerde de varlığını korumuştur. İlk İslami devletler din ve bölge farklılığına rağmen, Taşağıl'ın deyimiyle *model devlet* Köktürk devletinin kültürünü yaşatmaya devam ediyorlardı. Türkler, her ne kadar yerleşik hayata geçmişlerse de bozkır kültürünü gittikleri yerlere de taşımışlardır. Her iki metin bunun canlı birer örneğidir.

Anahtar Kelimeler

Orhon Yazıtları, Oğuz Kağan Destanı, Bozkır kültürü, göçebe kültürü, kültürel devamlılık.

ABSTRACT

In this study, the following motifs belonging to the common nomadic culture between The Epic of Oguz Khagan with Uighur Alphabet and Orkhon Inscriptions have been compared: Myth of the God Kök, myth of creation myth of alp (heroism), myth of world domination, khan's responsibility for to the people, the people's responsibility to the khan, the title giving ritual, nomadic lifestyle, wolf motif and toy (meeting). The belief in Kök God is common in both texts. Oğuz Khagan and Köktürk Khagan both believe that they received their authority from the Kök God. Again in both texts, Gök's power and superiority are at the forefront. In both texts, the sky and the earth are seen as parts of a complementary whole. For the ancient Turks, being alp was one of

* Geliş tarihi: 3 Ekim 2019 - Kabul tarihi: 12 Mart 2020
Demirbilek, Salih. "Uygur Harfli Oğuz Kağan Destanı İle Orhon Yazıtlarında Bozkır Kültürüne Ait Unsurlar" *Millî Folklor* 125 (Bahar 2020): 60-70

** Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Samsun/Türkiye.
salihd@omu.edu.tr, ORCID: 0000-0002-6000-7656

the most basic characteristics of men. Being able to survive in the steppe requires strength. In both texts, being alp is in the foreground. The idea of world domination was one of the duties of the heads of state. Therefore, in both steppe texts, the happiness of the world is thought to be dependent on being ruled by one person only. The reason behind this is thought to lie on the raids of both Oğuz Khagan and Köktürk Khagan. In both texts, Khagan has a sense of responsibility towards the public. The basis of these responsibilities is to ensure the welfare and happiness of the people. Again, the Khagan had a responsibility towards him and the people. The most important of these was the obedience of the people to the Khagan and not to abandon him when the enemy attacks. In the steppe culture, acquiring a title was based on heroic deeds. Both texts have traces of this ritual. The horse is the sine qua non of steppe warrior. The horse serves a vital role in the war for the warriors of the steppe. In both texts, the importance of the horse for the hero is also stated. The wolf is the totem of the Turkish people of the steppe. Especially since a wolf shows the way to Oguz Khagan when he is lost. In Orkhon Inscriptions, the Khagan's army is depicted as a wolf because of its power. In the ancient Turks, the toy (convention) was like the assembly today. Important decisions were made here. In both texts, the khagan used to appeal to the people at toys. According to Ahmet Bican Erçilasun, Orhon Inscriptions, which is the first written speech of Turkish literature, was written in 7th century and the epic of Oguz Khagan with Uighur alphabet is dated to 14-15th centuries. It is not surprising that there are many similarities when comparing the two steppe texts. This is important in terms of showing that the cultural codes in the Orhon Inscriptions were maintained even in the late periods when this epic was written. Both texts are primary resources reflecting the Turkish steppe culture. Although there is a long period of time between these two texts, the fact that they contain many similarities is an indication that they are the text of the same culture. The fact that the texts contain many basic elements of the steppe (nomadic) civilization also shows the robustness and vitality of this culture. The Turkish steppe culture was not only limited to Ötüken but also preserved its existence in the first Islamic states as well. Despite the differences in religion and region in the early Islamic states, the model state as stated by Taşgâil continued to keep the culture of the Köktürk state. Although the Turks have established a settled life, they have carried the steppe culture wherever they move. Both texts are vivid examples of this.

Key Words

Orkhon Inscriptions, The Epic of Oguz Khagan, steppe culture, nomad culture, cultural continuity.

Giriş

Oğuz Kağan Destanı, İslamiyet öncesi oluşmuş destanlardan biri olmasına karşın unutulmamış; İslamiyet sonrası da önemini korumuştur. Destan, İslamiyet sonrası müverrihlerce islami öğelerle bezendirilmiş ve âdeta bütün Türklerin soy kütüğünün mihenk taşı mahiyetine büründürülmüştür. Böylece Türklerin tarih sahnesine çıkışını ve fütuhata başlamalarının çıkış noktasını Oğuz Kağan ile başlatmak, bir gelenek halini almıştır.

Oğuz Kağan'ın, Hun Kağanlarından "*Börü Tonga (veya Tukta /Motun) Yabgu (MÖ 209-174)*" (Ergin 1988: 9; Gömeç 2018: 17) yahut VII. yy.da yaşamış "*Saka hükümdarı Alp Er Tonga¹*" olduğu (Karatay 2017: 54) şeklinde görüş ileri sürülmesine karşın, tarihî kişiliği henüz layıkıyla aydınlatılamamıştır. Oğuz isminin kökenine dair de pek çok görüş belirtilmiştir.

Bunların içerisinde Macar âlimi J. Nemeth'in "*ok (oymak) + z (Çokluk eki)*" şeklindeki çözümlemesi ilim âlemince daha çok rağbet görmüştür (Sümer 2016: 20).

Oğuz Kağan Destanı, günümüze iki ayrı kaynaktan ulaşmıştır. "*Bunlardan biri Uygur harfleriyle Türkçe yazılmış "İslâm öncesi versiyonu", diğeri ise Farsça kaleme alınmış "İslami versiyonu"dur.*" (Koca 2011: 510).

İslâm öncesi dönemi anlatan Oğuz Kağan Destanı'nın Uygur harfli Paris nüshası, Türkçe en eski nüshadır². Bu nüshanın hangi müstensihçe, hangi coğrafya ve zamanda kaleme alındığı tespit edilmemekle birlikte taşınmış olduğu dil özellikle rinden hareketle eseri neşreden F. Ağca, "*14. yüzyılın sonları ile 15. yüzyılın başlarında Moğolların hâkim olduğu Çağatay dil alanının hâkim olduğu coğrafyada,*

Oğuz ve Kıpçak ağızlarının da karışımıyla yazıldığını ifade etmek mümkündür.” demektedir (Ağca 2016: 61).

Oğuz Kağan Destanı'nın islâmî versiyonlarının kaynağı ise Moğol tarihçisi Reşideddin'in kaleme aldığı *Câmi'üt-Tevârih*'in ikinci cildindeki Oğuznâme'dir³. XVII. yüzyıl Çağatay Türkçesi dönemi eserlerinden Ebulgazi Bahadır Han'ın *Şecere-i Terâkime*'si (Kargı Ölmez 1996: 31) ve Yazıcıoğlu Ali'nin *Tevârih-i Âl-i Selçuk*'taki Oğuznâme (Bakır 2017: LI) de bu varyanta dayanır. Oğuznâme yazmak / düzmek geleneği sonraki dönemlerde artarak devam etmiştir. Osmanlı tarihçilerinden Mehmed Neşri'nin XVI. yüzyılda kaleme aldığı *Kitâb-ı Cihân-nümâ*'sının 'Giriş' kısmında kısa bir Oğuznâme yer almaktadır. (Unat-Köymen 1987: 9-21). Akkoyunlu tarihçi Ebu Bekr-i Tihranî'nin *Kitab-ı Diyarbekriyye*'sinde Uzun Hasan'ın şeceresi sayılır. Hz. Âdem'den itibaren on dört atadan sonra soyu Oğuz Kağan'a bağlanmaktadır (Öztürk 2014: 30). Âşık Paşazade, Osmanlıların soyunu yine on dört atadan sonra Oğuz Kağan'a dayandırmaktadır. (Yavuz-Saraç 2003: 53).

Oğuzların Batı Türkçesiyle kaleme alınmış *Dede Korkut Oğuznameleri*'nde de Oğuz Kağan Destanı ile örtüşen pek çok nokta bulunmaktadır (Ercilasun 2007a: 460-485). Oğuznameler hakkında çalışmalara yenileri eklenmeye devam etmektedir⁴.

Oğuz Kağan Destanı ve Orhon Yazıtları

İslamiyet öncesi Türkçenin işlek en eski yazılı ürünleri, II. Köktürk devletinden kalma Orhon Yazıtlarıdır. Bu yazıtlar içerisinde *Köl Tigin* (684-731) Yazıtı (dikiliş tarihi: 21 Ağustos 732) ve *Bilge Kağan* (683-734) Yazıtı (dikiliş tarihi: 24 Eylül 735), ayrı bir öneme sahiptir (Tekin 2017: 12). Bu iki yazıt, kağan tarafından

bizzat diktirilmiştir ve bu yönüyle âdeta devletin birer siyasî manifestosu hükmündedirler. Ayrıca yine bu metinler, dönemlerinin kültürünü yansıtan mevcut en sağlam metinlerdir.

Hun hükümdarı Mete ya da Saka hükümdarı Alp Er Tonga'nın şahsında vücut bulmuş Oğuz Kağan Destanı'nın şüphesiz Köktürkler arasında yaşatılması şaşırtıcı olmaz. Birbirinin tarihî devamı olan iki bozkır metni, kültürce de birbirlerinin devamı niteliğindedir. Oğuz Kağan Destanı'nın aslında bozkır (atlı göçebe) kültürünün sözlü bir metni olması, onun bozkır (atlı göçebe) kültürünün yazılı metinleri olan Orhon Yazıtları'yla birçok ortak noktasının bulunmasını gerekli kılmaktadır.

Orhon Yazıtları ile Uygur harfli Oğuz Kağan Destanı'nda bozkır (atlı göçebe) medeniyetine dair şu ortak kültür kodlarını görebiliriz:⁵

Kök Tanrı inancı

Eski Türkçede *Kök Tengri* ikilemesinde yer alan her iki sözcük: "*Gökyüzü, sema*" temel anlamının dışında; bu sözcüklerden kök sözcüğü aynı zamanda "*mavi*"; Tengri sözcüğü ise "*yaratıcı*" yan anlamlarına sahipti (Ağca 2015: 215). Köktürkler, kağanlarını "*göksel hükümdarlar*" olarak kabul ediyorlardı (Esin 2001:21). Gerek Orhon Yazıtları gerekse İslam muhiti dışında yazılmış Oğuz Kağan Destanı'nda yer alan inanç Kök Tanrı inancıdır.

Oğuz Kağan, tek Tanrıya tapmakta ve yalvarmaktadır. Destana göre bu yalvarma bitmeden, gökten mavi bir ışık iner ve bu ışığın içinde *ilâhî gök*'ün armağanı olarak güzel bir kız Oğuz Kağan'a eş olarak verilir. Oğuz Kağan'ın bu eşinden olacak erkek çocuklarına "*Gün, Ay, Yıldız*" adları verilir.

"k(i)ne künler-de bir kün Oguz Kağan bir yir-de Tengri-ni calbarguda irdi.[Yine günlerden bir gün Oğuz Kağan Tan-

rıya yalvarmaktaydı.]” 6/4-6 ifadesi onun samimiyetini de göstermektedir. Destanın sonunda, kendisinin yapmış olduğu fetihleriyle Tanrı’ya olan borcunu ödemiş olduğunu bizzat kendisi dile getirir:

kök teñri-ge men ötedim, sen-ler-ge bire men yurdu[m, tep tedı.] 42/7 [Tanrıya borcumu ödedim. Yurdumu size veriyorum.]” dedi.]”

Benzer düşünceleri Orhon Yazıtlarında da görürüz. Burada da kağan ve ulusun kaderini elinde tutan *kök teñri* vardır. Orhon Yazıtlarında kağan, Tanrı’nın bizzat yeryüzündeki halifesidir. Kağan olarak seçilmesi Tanrının bağışlamış olduğu lütuf (kut)u sayesinde. Bu lütuf (kut) yazıtlarda sık sık vurgulanır:

KT-G 1 teñriteg tengride bolmış türük bilge kagan bo ödke olortum [(Ben) Tengriteg Tengride Bolmuş Türk Bilge Kağan(‘ım).]

KT-G 9 teñri yarlıkadokın üçün özüm kutum bar üçün kagan olortum [(Ebedî) gök lütfettiği için (ve) kendi talihim olduğu için kağan olarak tahta oturdum.]

Orhon Yazıtlarında Kök Tanrı ölümsüzdür ve insanoğlu onun iradesinin dışına çıkamaz:

KT-K 10 özüm sakıntım. öd teñri aysar kişi oğlu kop ölgeli törömiş [Zaman ve (ebedî) gök şöyle demiş: “İnsanoğlu hep ölümlü yaratılmış.”]

Her iki metindeki kağanlar, yerdekilerin ve göktekilerin kaderlerini elinde tuttuklarına inandıkları *Kök teñri*’ye minnet duygularıyla bağlıdır. *Kök teñri* ibaresi Anadolu’da yazılmış ilk mesnevilerde *gök tenrısı / gök tanrısı* şeklinde de kullanılmıştır (Bilgin 2005: 195).

Yaratılış miti

Destanda, Oğuz Kağan’ın eşlerinin biri, ışık huzmesi içerisinde; diğeri bir ağaç kovuğunda karşısına çıkar. Işık huzmesinden çıkan eşinden olan çocuklara

“*Güneş, Ay, Yıldız*”; ağaç kovuğundan çıkan eşinden olan çocuklarına ise “*Gök, Dağ, Deniz*” adlarını vermiştir. Ercilasun’a göre bu adlandırmalar, “*Türklerin, kâinatın yaratılışı hakkındaki ilk inanışlarının çok değişmiş olarak destana yansımaları*” şeklindedir (Ercilasun 2007b: 450).

Orhon Yazıtlarında bozkır kültürünün yaratılış miti de yer almıştır ve buna göre yaratılış aşamaları şu şekildedir:

BK D 2-3 üye kök teñri as[ra yağız yer kılınokda ekin ara kişi oğlu kılınmış] kişi oğlnta üye eçüm apam bumın kagan istemi kagan olormuş olorupan türük bodunıñ elin törösın tuta bërmiş eti bërmiş “Yukarıda mavi gök, [aşağıda yağız yer yaratıldığında ikisinin arasında insanoğlu yaratılmış.] İnsanoğlunun üzerinde atalarım, dedelerim Bumın Kağan (ve) İstemi kağan tahta oturmuş. Tahta oturup Türk halkının ülkesini (ve) yasalarını tutuvermiş, düzenleyivermiş.”

Her iki metinde gök ve yer birbirini tamamlayan bir bütünün parçaları olarak görülmektedir.

Alp tipi

Eski Türklerde, alplik erkeklerin temel özelliklerinden biridir. Köktürklerde kağan olacak kişiden: “*Bilge, alp, doğru sözlü ve erdemli*” olması beklenilir (Taşağıl 2013: 181).

Oğuz Kağan Destanı, baştan sona destanı bir metin olduğundan epik öğelerle doludur. Kaldı ki, Oğuz Kağan doğduğunda bile görünümüyle harikuladedir. Destan süresince aşılmaz yolları, engelleri aşar; yenilmez düşmanları yenilgiye uğrattır. Destan sonunda, fethedilmedik bir yer bırakmamıştır.

Gerek Oğuz Kağan olsun, gerek Bilge Kağan’ın adına yazıt diktirdiği kardeşi Köl Tigin olsun, her ikisinin ortak noktalarından biri de muhteşem birer savaşçı olmalarıdır.

KT-K 8, 9, 10 oguz yağı ordog basdı

köl tegin ögsüz akın binip tokuz eren sançdı ordog bërmedi ögüm katun ulayu öglerim ek<e>lerim keliñünüm kunçuylarım bunça yeme tirigi küñ boltaçı erti, ölügi yurtda yolta yatu kaltaçı ertigiz köl tegin yok erser kop ölteçi ertigiz [Düşman Oğuzlar karagâhı bastı. Köl Tegin öksüz ak atına binip dokuz askeri mızrakladı. Karargâhı vermedi. Annem hatun (ve) diğë (üvey) annelerim, ablalarım, gelinlerim, prenseslerim, bunların dirisi cariye olacak idi, ölüsü de orada burada kala kalacaktınız. Köl Tegin olmasaydı hepiniz ölecektiniz.]”

KT-K 1 “<...> birle koşu totok birle süñüşmiş erin kop ölümiş ewin bar[kın <...> kop keliñti [<...> ile askerî vali Koşu ile savaşmış, askerlerini tamamen öldürmüş. Evini barkını <...> tamamen getirdi.]”

Bozkırda ayakta kalabilmek güçlü olmaktan geçmektedir. Bu yüzden bozkır milletleri çocuklarını daha küçükken eğitirler, yararlı bir iş yapıcaya kadar asıl isimlerini koymazlardı. Bu anlayıştan hareketle her iki metinde de alplık yüceltilmiştir.

Cihan hâkimiyeti düşüncesi

Cihan hâkimiyeti düşüncesi “*bozkır devlet başkanlarının vazifelerinden*” biriydi (Kafesoğlu 2003: 363). Oğuz Kağan Destanı’nda, Oğuz Kağan büyük bir toy verir, şölene herkes gelir, yeme içme olur. Ardından Oğuz Kağan, beylere ve halka şu emirleri buyurur:

“men sin-ler-ge boldum kagan; alalıñ ya takı kalkan; tamga biz-ge bolsun buyan; kök böri bolsun-gıl uran; temür cıdalar bol orman; av yirde yörüsün kulan; takı taluy takı müren; küñ tug bol-gıl kök korikan, tep tedı. Kine andın soñ Oguz Kagan tört sarı-ga carlıg cumşadı, bildür-gülük bitidi, ilçi-ler-i-ge birip yiberdi. 11/6-9, 12/1-5 [Ben sizlere kağan oldum; yay ve kalkanları alalım; damgamız bize şans ge-

tirsin; bozkurt naramız olsun; demir mızraklar orman gibi çok olsun; yabanî av yerinde yürüsün; işte deniz, işte ırmak; güneş, bayrak; gök, çadır olsun dedi. Ardından Oğuz Kağan dört bir tarafa emir gönderdi, fermanlar yazdı ve bunları elçilere verip gönderdi.]” (s.109-110)

Cihan hâkimiyeti düşüncesi⁶ Orhon Yazıtları’nda da çok canlı bir idealdir ve yazıtın pek çok satırında dile getirilmiştir:

KT-G 2, 3 “*ilgerü küñ tugsıka bërgerü küñ ortosıñaru kurıgaru küñ batsıkıña yırğaru tün ortosıñaru anta içreki bodun ko[p] m[an]a kör[ür]. bunça bo[dun] <...> kop etdim* [Doğuda gün doğusuna, güneyde gün ortasına, batıda gün batısına, kuzeyde gece ortasına kadar, oradaki tâbi halklar bana bağlıdır. Bu kadar halk <...>hepsini düzene soktum.]

KT-D 2 “*tört bulıñ kop yagı ermiş. sü sülepen tört bulıñdaki budunug kop almış kop baz kılmış başlıgıg yüküntürmiş, tizligig sökürmüş* [Dört taraf hep düşmanmış. Ordu sevk ederek dört taraftaki halkları hep ele geçirmiş, tâbi etmiş. Mağrurlara baş eğdirmiş, asilere diz çöktürmüş.]

KT-D 15 “*kırk artukı yëti yolu sülemişyëgirmi süñüş süñüşmiş tenri yarlıkadok için elligig ęlsiretmüş, kaganlıgıg kagansratmış, yagıg baz kılmış, tizligig sökürmüş, başlıgıg yüküntürmüş* [kırk yedi kez sefer etmiş, yirmi (kez) savaşmış. (Ebedî) gök lütfettiği için yurdu olanı yurtsuz bırakmış, kağanı olanı kağansız bırakmış, düşmanı tâbi etmiş. Asilere diz çöktürmüş, mağrurlara baş eğdirmiş.]”

KT-D 18 “*kamağı bës otuz süledimiz üç yëgirmi süñüşdümüz. ęlligig ęlsiretdimiz kaganlıgıg kagansratdımız tizligig sökürtümüz, başlıgıg yüküntürtümüz*. [toplamı yirmi beş (kez) sefer ettik. On üç (kez) savaşık. Yurdu olanı yurtsuz bıraktık, kağanı olanı kağansız bıraktık. Asilere diz çöktürdük, mağrurlara baş eğdirdik.]”

Bozkır inancına göre gök nasıl bir

teyri'den dolayı düzenli ve huzurluysa; yeryüzünde de bir hükümdar olmalı ki düzen ve huzur sağlanabilsin. Bu yüzden ki Cengiz Kağan ve Timur gibi sonraki bozkır hükümdarlarının yasalarında da bu anlayışı görebilmekteyiz. Osmanlı'da da bu mefkûre, “*ebed müddet ilelebed pâyyidâr devlet*” şeklinde ifade edilmiştir.

Kağanın halka karşı sorumluluk taşıması

Eski Türk geleneğinde hükümdarın halkına karşı: “*Halkı refah içerisinde yaşatmak, töre'yü (kanunları)düzenleyip uygulayarak dirlik ve düzenliği sağlamak, adaleti temin etmek, savaş gücü ile devleti düzen içinde bulundurmak ve fetihler yapmak*” gibi sorumlulukları vardı (Genç 2002: 56-66).

Oğuz Kağan, bütün seferlerini kendisine rakip / tehlike olarak gördüğü devletlere karşı düzenler. Her galibiyetin sonunda kendi adamlarını ganimetlere boğarak “*güldürür*”; düşmanlarını da yenmek ve her şeylerini almak suretiyle onların da her şeylerini alarak “*ağlatır*”. Bu durumun örnekleri her seferin sonunda tasvir edilir:

“*uruşgu-dun soñ Oguz Kagan-nuñ çerig-i-ge, nöker-ler-i-ge, il kün-ige andag ulug ölüg bargu tüşdi kim yüklemek-ke, keltürmek-ke at, kagatır, ud azlık boldı.30/9, 31/1-4* [Savaştan sonra Oğuz Kağan'ın ordusuna, yardımcılarına, halkına o kadar çok ganimet düştü ki onları taşımak ve getirmek için at, katır ve sığır yetmedi.]

“*Oguz [Kagan] baş(a)dı, sana-guluk-sız neme-ler yılkı-lar aldı.*” 35/1-3 [Oğuz Kağan galip geldi, sayısız malmülk ve at kazandı.]”

Orhon Yazıtları'nda, kağanın halkına karşı sorumluluklarından biri de onları refaha ulaştırmaktır (Gömeç 2006: 69; Taşagıl 2013: 179). Yazıtlarda, gerek önceki bilgili kağanlar gerekse Bilge Kağan'ın

kendisi, halkın refahını yükseltmiştir. Bunu övünçle dile getirmektedir.

KT-G 9, 10 “kagan olortum kagan olorup yok çıgañ bodunug kop kuwraitım çıgañ bodunug bay kılum az bodunug üküş kılum [Tahta oturup yoksul halkı tamamen derleyip topladım. Yoksul halkı zengin ettim. Az halkı çoğalttım.]”

KT-D 1 “kişi oğlnta üze eçüm apam bumun kagan istemi kagan olormış. olorupan türük bodunug elin törösin tuta bërmiş iti bërmiş. [İnsanoğlunun üzerinde atalarım, dedelerim Bumın Kağan ve) İstemi Kağan tahta oturmuş. Tahta oturup Türk halkının ülkesini (ve) yasalarını tutuvermiş, düzenleyivermişler.]”

KT-D 16 “ol töröde eçim kagan olortı eçim kagan olorupan türük bodunug yiçe etdi <yiçe> igit<d>i” [Yasalar gereğince amcam kağan tahta oturdu. Amcam kağan tahta oturunca Türk halkını yeniden düzenledi, yeniden besledi.]”

KT-D 29-30 teyri yarlıkazu kutum bar için ülügüm bar için ölteçi bodunug tırgürü igit<d>im yalañ bodunug tonlug <kılum> çıgañ bodunug bay kılum az bodunug üküş kılum ıgar elligde <...> bodunug kop baz kılum yag<ı>sız kılum kop maña körti işig küçüg bërür [(ebedî) gök lütfettiği için, talihim olduğu için ölmek üzere olan halkı diriltilip besledim. Sırtı açıkta olan halkı giydirdim, yoksul halkı zengin ettim. Az halkı çoğalttım. Kıymetli yurdu <...> halkı tamamen tâbi kıldım. Düşmansız hâle getirdim. Hepsi bana tâbi idi. İşlerini, güçlerini verirler.]”

Bozkır kağanlıklarında kağanlık süresiz değildi. Kağan itaat altına aldığı boyların huzur ve emniyetini sağlamakla yükümlüydü. Bu yükümlülük yerine getirildiği müddetçe kendisinde “kut”un devam ettiğine inanılırdı. Ne zaman ki boyların huzur ve emniyeti ihlale uğrarsa ve bu devamlı bir duruma dönüşürse o zaman kağandan “kut”un alındığına kanaat getirilir

ve “bilgisiz” ve “yavlak” olan bu kağanlara karşı isyanlar başladılar. Her iki metinde de kağanların bütün fetih çabaları bağlı boyların huzur ve emniyetlerini sağlamaya bağlanmıştı.

Halkın kağana karşı sorumlulukları (mutlak itaat)

Bozkır kağanlıklarında tebaanın kağana olan itaatinin bir göstergesi de ona hediyeler sunmaktır. Bu hediye sunma olayı, yılın belli zamanlarında (toylarda, şölenlerde) şahsi olarak kağanın kendisine hediyeler sunmak şeklindedir.

Oğuz Kağan, dört bir tarafa elçi gönderip oradaki hükümdar ve beylerden itaatlerini ister. Bu beylerden biri olan Altun Kağan, itaatinin göstergesi olarak sayısız mücevherat sunar.

Uruz Bey’in oğlu, elindeki bütün mücevheratla Oğuz’un huzuruna çıkar ve kendisine itaatini bildirir. Bundan memnun kalan Oğuz Kağan, ona *Saklap* adını verir.

Hükümdara değerli eşyalar sunma Köl Tigin Yazıtı’nda, Köl Tigin’in yuğ törenine pek çok ülkeden temsilcinin katılımı ve beraberlerinde de hediyelerini getirmeleri şeklinde görülür.

KT-K 12 “udar seŋün kelti tawğaç kaganta işiyi liken kelti bir tümen ağı altun kümüş kergeksiz kelürti.[General Udar geldi. Çin’in kağanından İşiyi Likeng geldi. On bin (top) ipek, altın (ve) gümüşü fazlasıyla getirdi.]”

Bunun yanı sıra Köl Tigin yazıtında boyların kağanın sözlerini almadıkları zaman ya işgale ya da ilticaya mecbur kaldığı hatırlatılmaktadır. Dolayısıyla halkın kağana karşı en büyük sorumluluğu “kendisini besleyen” kağanlarına Çin gibi riyakâr ve hilekâr düşmanlara aldanmadan itaat etmeleridir. Her iki metinde kağanların tek düşünceleri egemenlikleri altındaki boyların huzur ve emniyeti olduğu için boyların da bunun bilincinde olmaları istenmektedir.

Ad-unvan verme ritüelinin varlığı

Eski Türk kültüründe, kişi ancak yararlı bir iş yaptığında, kendisini ispat etmiş, yetişmiş kabul edildiğinden asıl ismini o zaman alırdı. Eski Türklerde ad verme ritüeli, hemen hemen bütün kahramanlık metinlerinde görülür. “*Ad verme motifi destan geleneğinde kahramanın epik biyografisini tamamlayan kutsal mahiyetli bir olgudur.*” (Bayatlı 2013: 157)

Oğuz Kağan Destanı’nda da ad verme ritüeline uygun olarak Oğuz Kağan, yararı dokunmuş bey ve askerlere yeni adlar ve unvanlar verir. Destanda bunun örneklerine oldukça çok rastlanır:

Saklap: “Maŋa köp altun yumşap sen, baluk-nı yahşı saklap sen, tep tedi. Anuŋ üçün aŋa Saklap at koydı. 23/1-3 [Bana çok altın göndermişsin, şehri de iyi korumuşsun.” dedi. Bundan dolayı ona Saklap adını verdi.]”

Kıpçak: “Çerig-de bir y(a)hşı beg bar irdi, anuŋ atı Ulug Ordu Beg irdi. uslug ////// bir ir irdi. [kördi kim bu yirde köp telim] tal-lar köp telim ıgaç-lar [] uşol ıgaç-lar [] kesdi ıgaç-lar-da yatdı keçdi. Oguz Kagan s(e)vinç atdı, küldi takı aytdı kim ay ay sen mun-da beg boluŋ Kıpçak tegen sen beg boluŋ tep tedi 23/8-9, 24/1-8 [Orduda iyi bir bey vardı, onun adı Ulug Ordu Beg idi. Akıllı...bir kişiydi. Gördü ki bu ülkede birçok söğüt ve birçok ... ağaçlar... ağaçlarda yattı, geçti. Oğuz Kağan sevindi, güldü ve “Ey! Sen burada bey ol, sen Kıpçak adlı bey ol” dedi.]”

Karluk: “Çerig-de bir bidük kagas ir beg bar irdi. çalaŋ bulaŋ-dan koruk-maz turur irdi. cörügü-de sogur-gu-da oŋa ir irdi. uşol big tag-lar-ga kirdi, yöriüdü, tokuz küün-dün soŋ Oguz Kagan-ga aygır at-nı keltür-di. Muz Tag-lar-da köp soguk bolup-dan ol beg kagar-dan sarunmuş irdi, ap ak irdi. Oguz Kagan s(e)vinç birle küldü, ayttı kim ay sen munda beg-ler-ge bolgil başlık ma m(e)ŋlep saŋa at bolsun. Kagar-luk, tep tedi. Köp erdini soyur-

kadı, il-ge-rü kitdi. 27/1-9, 28/1-4 [Orduda çok cesur bir bey vardı. O, darbelerden ve kargaşadan korkmazdı. Uzun yola ve soğuga karşı dirençli bir kişiydi. O bey dağların içine girdi, yürüdü ve dokuz gün sonra Oğuz Kağana erkek atı getirdi. Muz Tag çok soğuk olduğu için o bey kar ile kaplanmış, bembeyaz olmuştu. Oğuz Kağan sevinç ile güldü ve o beye, "Sen burada beylere lider ol ve sonsuza kadar senin adın Karluk olsun." dedi. (Oğuz Kağan o beye) çok (sayıda) mücevher bağışladı (ve) oradan ayrıldı.]

Kalaç: "K(i)ne yol-da bedük bir öy kördi, bu öy-nün tagam-ı altun-dan irdi, tuñ-luk-lar-ı takı kümüş-dün; kalık-lar-ı temür-den irdi-ler irdi. kapulug irdi, açkuç yok irdi. çerig-de [b]ir y(a)hşı çeber ir bar irdi. anuñ atı Tömürdü Kagul teğen irdi, aña carlıg kıldı kim sen munda kal, aç kalık. Açguñ-dun soñ kel ordu-ga tep tedı. Mundan aña Kalaç at koydı, il-ge-rü ketdi. 28/5-9, 29/1-5 [Sonra giderken yolda büyük bir ev gördü. Bu evin duvarları altından, pencereleri de gümüşten yapılmıştı; çatısı demirdendi. Kapalıydı ve anahtarı yoktu. Orduda çok yetenekli bir kişi vardı. Onun adı Tömürdü Kagul idi. Ona şöyle emretti: "Sen burada kal ve kapıyı aç, açtıktan sonra tekrar orduya katıl." dedi. Bunun üzerine ona Kalaç adını verdi ve oradan ayrıldı.]

Kangalug: "Oguz Kagan başadı, Çürçet kagan-nı basdı, öltür-di, başın kesdi. Çürçet il kün-in öz agızı-ga bakın-tur-di. u[ru]şgu-dun soñ Oguz Kagan-nuñ çerig-i-ge, nöker-ler-i-ge, il kün-i-ge andag ulug ölüg bargu tüşdi kim yüklemek-ke, keltürmek-ke at, kagatur, ud azlık boldı. [m]unda Oguz Kagan-nuñ çerigi-de uslug, y(a)şkı bir çeber kişi bar irdi. anuñ atı Barmak-lıg Çosun Billig irdi. bu çeber bir kaña capdı. kaña üstün-de ölüg [ba]rgu-nı koydı. kaña başı-da tirig bargu-nı koydı.

tarıtdı-lar kitdi-ler. nöker-ler-nün, il kün-nün kamagı munı kördi-ler, şaşdı-lar. kaña-lar takı capdı-lar. munlar kaña yürümekde kaña kaña söz bire turur irdi-ler irdi. anuñ üçün anlar-ga Kaña at koydı-lar. Oguz Kagan kaña-lar-nı kördi, küldi takı aytdı kim kaña {kaña} birle ölüg-ni tirig y(ö)rügür-sün, Kañalug s(a)ña at bolguluk, kaña belgür-sün tep tedı kitdi. 30/6-9, 31/1-9, 32/1-1-9. [Oğuz Kağan galip geldi, Çürçet Kağanı zapt etti, öldürdü ve başını kesti. Çürçet halkını kendisine bağladı. Savaşın sonra Oğuz Kağanın ordusuna, yardımcılarını, halkına o kadar çok ganimet düştü ki onları taşımak ve getirmek için at, katır ve sığır yetmedi. O zamanlarda Oğuz Kağanın ordusunda akıllı ve çok kabiliyetli bir kişi vardı. Onun adı Barmaklıg Çosun Billig idi. Bu kabiliyetli kişi bir araba yaptı. Arabanın üzerine cansız ganimetleri koydu. Arabanın ön kısmına ise canlı ganimetleri koydu. Arabayı çektiler. Onun maiyetinin ve halkının tamamı bunu gördü ve şaşırıldı. Başka arabalar da yaptılar. Bunlar araba giderken "araba araba" diye bağırıyorlardı. Bundan dolayı onlara Kanga adını verdiler. Oğuz Kağan arabaları gördü, güldü ve o kişiye "Araba ile ölüyü canlı gibi yürütüyorsun, senin adın Kangalug olmalı ki araba var olsun.]"

Eski Türklerde yararlı işler yapan komutan ve askerlere ad ve unvan bahsetme geleneğinin Orhon Yazıtları'ndaki örneği ise Bars Bey'dir.

KT-D 20 "bars beg erti kagan at bunta biz bértimiz. [Bars beydi. Kağan unvanını burada biz verdik.]"

KT-D26, 27 kañımız eçimiz kaz[ganmış bodun atı küsi yok bolmazun] tēyin türük bodun üçün tün udımadım, küntüz olormad<ım> [Babamızın (ve) amcamızın elde ettiği halkın adı, sanı yok olmasın diye Türk halkı için gece uyumadım, gündüz oturmam.]"

Atlı yaşam tarzı

At, bozkır kültürünün olmazsa olmazıdır. Kaşgarlı Mahmud'daki "*kuş kana-dıyla, er atıyla*" özdeyişi, atın bozkırlı için önemini özetler mahiyettedir.

Oğuz Kağan Destanı'nda, Oğuz'un daha çocukluğunda at sürüleri güttüğü ve onlara bindiği kaydedilmiştir. Oğuz Kağan, atını *Muz Tagı*'nda kaybeder. Askerlerinden biri dokuz gün soğuk bir yer olan *Muz Tagı*'nda Oğuz Kağan'ın atını, arayıp bulup getirir. Askerin her tarafının karla kaplı olduğunu gören Oğuz Kağan, bu hizmeti karşılığı kendisine *Karluk* adını verir.

Orhon Yazıtları'nda, Oğuz Kağan Destanı'ndaki gibi atlar renklerine göre adlandırılmışlardır (Togan 1982: 90).

Köl Tigin Yazıtı'nda, Köl Tigin'in savaşırken bindiği atlar isimleriyle birlikte kaydedilmiştir ki bu atların toplumdaki önemini de göstermektedir. Buna göre Köl Tigin'in savaşlarda kullandığı atlar şahsi (özlük) atlar ve diğer (başkalarının) atları şeklinde ikiye ayrılmıştır: Şahsi atları şunlardır: *1. Alnu Akıtmalı Boz At, 2. Azman At, 3. Az Yağız At, 4. Öksüz Ak At.*

Diğer (başkalarının) atları ise şunlardır: *1. Tadık Çor'un boz atı, 2. İşwara Yamtar'ın boz atı, 3. Yegen Silig'in kedimlig doru atı, 4. Bayırku'nun ak aygırı, 5. Alp Salçı'nın ak atı.*

Atlı göçebe kültüründe her savaşçının birden fazla atı olurdu. Bu atlar şüphesiz ki en güçlülerinden seçilirdi. Fergana'nın "*kan terleyen atları*" bu anlamda meşhurdu.

Kurt motifi

Bilindiği gibi Köktürkler'in türeyiş ile ilgili inançlarından biri de kurt ile ilgilidir (Ögel 2014: 22). Ögel'e göre "*kurt, Türk mitolojisinin en önemli sembolüdür.*" (Ögel 2014: 45). Bu yüzden kurt, bozkır kültüründe kutsal olarak kabul edilmiştir.

Oğuz Kağan Destanı'nda kurt ongu ön plandadır. Kurt, Oğuz Kağan ile konuşur, ona yol gösterir. Kurt, Tanrı adına kılavuzluk yapmaktadır. Ayrıca Oğuz Kağan, doğduğunda beli kurt beli gibidir:

"adaki ud adaki teg, bi-leri böri bil-ler-i teg, yargı kiş yargı teg, kögüzü adug kögüzü teg irdi. bedeni-nün kamagı tülük-lüg erdi. yılki-lar küde-ye turur irdi, at-lar-ga mine turur irdi. k(i)y(i)k av avla-ya turur irdi 2/3-8 [ayak(lar)ı sığır ayağı gibi, beli kurt beli gibi, sırtı samur sırtı gibi, göğsü ayı göğsü gibiydi. Vücudunun tamamı tüylerle kaplıydı. At sürüleri gü-derdi (ve) atlara binerdi. Vahşi hayvanları avlardı.]

Orhon Yazıtları'nda da kurt ongu görülür. Köl Tigin metninde II. Köktürk devletini kuran Kutluk (İlteriş)'un askerleri kurda benzetilmiştir.

KT-D 12 "tejri küç bértök üçün kañım kagan süsi böri teg ermiş, yağısı koñ teg ermiş [(ebedî) gök güç verdiği için babam kağanın ordusu kurt gibiymiş, düşmanı koyun gibiymiş.]"

Toy (kurultay)

Eski Türklerde toy, çok önemli bir toplanma şöleniydi. Âdeta bir meclis hüviyetine bürünür, toy bütün boy ve emirlerin katılımıyla gerçekleşirdi. Birlikte yeme içmenin yanı sıra kağan seçimi, hediyeleşme, tapınma, taltifler toylarda yapılan ritüeller arasındaydı. Cengiz Kağan, kurultayda hem adını hem unvanını almıştır.

Oğuz Kağan Destanı'nın başında Oğuz Kağan toy verir ve burada toplanan beylere ve halkına hedeflerini açıklar:

"men sin-ler-ge boldum kagan; alalıy ya takı kalkan; tamga biz-ge bolsun bu-yan; kök böri bolsun-gül uran; temür cıdalar bol orman; av yirde yörüsün kulan; takı taluy takı müren; kün tug bol-gül kök korıkan, tep tedı. 11/6-9, 12/1-3. [Ben sizlere kağan oldum; yay ve kalkanları ala-

lım; damgamız bize şans getirsin; bozkurt naramız olsun; demir mızraklar orman gibi çok olsun; yabani atlar av yerinde yürüsün; işte deniz; işte ırmak; güneş, bayrak; gök, çadır olsun.” dedi.]

Destanın sonunda da oğullarıyla, askeri ve halkıyla toplanır yeme içme olur. Ülkesini oğulları arasında paylaşır. Ardından destan onun şu nutkuyla sona erer:

“[ay og]ul-lar köp m(e)n aşdum, uruşgu-lar köp men kördüm, cıda bile köp ok atdım, aygır b(i)rlle köp yürüdüm, duşman-lar-nı ıgla-gurdum, dost-lar-umnı m(e)n külgürdüm, kök teñri-ge men ötedim, sen-ler-ge bire men yurdu[m, tep tedı.] 42/3-7 [Ey oğullarım, ben çok yaşlandım, çok savaş gördüm, mızrak ile çok ok attım, at ile çok yürüdüm, düşmanları ağılattım, dostlarımı güldürdüm. Tanrıya borcumu ödedim. Yurdumu size veriyorum.” dedi.]”

Köl Tigin ve Bilge Kağan Yazıtları’nın tamamı, vasiyetname niteliğinde birer nutuktur. Bilge Kağan’ın taşa kazınmış her bir sözü, okuyucuya / gelecek kuşaklara uyulacak birer yasa niteliğinde kılavuz sözdür. Bu yüzden sonraki kuşakların bu bengu taşlara bakarak ona göre davranılması istenmektedir:

KT-G 10, 11 türük begler bodun buni eşidiñ. Türük bodun tērip ēl tutsıkiñın bunta urtum yañılıp ölsikiñın yeme bunta urtum neñ neñ sawım < bar> erser beñgü taşka urtum añar körü biliñ türük amtı bodun begler bōdke körügme begler gü yañıltaçı siz [Türk beyleri (ve) halkı bunu dinleyin: Türk halkını bir araya getirip ülke kuracağınızı buraya kazıdım(yazdım), yanılıp öleceğinizi de buraya kazıdım (yazdım). Ne kadar sözüm varsa ebedî taşa kazıdım (yazdım). Ona bakarak anlayın. Şimdiki Türk halkı (ve) beyleri, bu zamandaki (hâlihazırdaki) itaatkâr beyler sizler mi yanılacaksınız?]”

Sonuç

Türk edebiyatının aynı zamanda ilk yazılı nutuk metni (Ercilasun 2007c: 97-104) olan Orhon Yazıtları, bilindiği gibi VII. yy.la; Uygur harfli Oğuz Kağan Destanı ise XIV. – XV. yüzyılla tarihlendirilmektedir.

İki bozkır metnini karşılaştırdığımızda benzer pek çok nokta olması şaşırtıcı değildir. Bu durum, Orhon Yazıtlarındaki kültürel kodların, destanın yazıya geçirildiği geç dönemde bile devam ettirildiğini göstermesi açısından önemlidir.

Her iki metin de Türk bozkır kültürünü yansıtan temel metinlerdir. Bu metinlerin arasında uzun zaman olmasına karşın, ortak pek çok noktayı taşımış olmaları, aynı kültürün metinleri olduklarının göstergesidir. Metinlerin bozkır (atlı göçebe) medeniyetinin temel birçok öğesini bulundurmaları, bu kültürün sağlamlığını ve canlılığını da göstermektedir.

Türk bozkır kültürü, sadece Ötüken ile sınırlı kalmamış, ilk İslamî devletlerde de canlılığını korumuştur. İlk İslamî devletler din ve bölge farklılığına rağmen, Taşgıl’ın deyimiyle *model devlet* Köktürk devletinin kültürünü yaşatmaya devam ediyorlardı. Türkler, her ne kadar yerleşik hayata geçmişlerse de bozkır kültürünü gittikleri yerlere de taşımışlardır. Her iki metin bunun tipik birer örneğidir.

NOTLAR

1. Tunga-Alp (Afrasıyap) Destanı ile Oğuz Kağan Destanı arasındaki benzerliğe Togan da dikkat çekmiştir. (Togan 1981: 109)
2. Uygur Harfli Oğuz Kağan Destanının Türkçe ilk bilimsel yayını W.Bang- R.R. Arat tarafından yapılmıştır (1936). Bang-Arat metnini daha sonra Ergin de yayımlamıştır (1988).
3. Zeki Velidi Togan, Reşideddin’in Oğuznamesi üzerine son halini vermeden vefat edince eser öğrencisi Tuncer Baykara tarafından yayınlanmıştır (Togan 1982).Reşideddin’in eserine dayandırılarak yapılmış en son çalışma Tufan Gündüz’e aittir (Gündüz 2017).

- Özellikle Prof. Dr. Necati Demir'in son yıllardaki Oğuznamelerle ilgili kitap halindeki çalışmaları zikredilebilir: Demir-Özkan: .2015;Demir: 2016a; Demir: 2016b; Demir: 2018.
- Oğuz Kağan Destanı için; F. Ağca'nın "Uygur Harfli Oğuz Kağan Destanı"; Orhon Yazıtları için ise E. Aydın'ın "Orhon Yazıtları" adlı yayını kullanılmıştır.
- Türklerde cihan hâkimiyetinin kökleri için bkz. Turan: 1969.

KISALTMALAR

BK D: Bilge Kağan Yazıtı, Doğu yüzü.

KT D: Köl Tigin yazıtı, Doğu yüzü.

KT G: Köl Tigin Yazıtı, Güney yüzü.

KT K: Köl Tigin Yazıtı, Kuzey yüzü.

KAYNAKÇA

Ağca, Ferruh. "Eski Türkçe Kö:k Tenri ve Kö:k Kalık İkilimleri Üzerine". *Türkbilim Dergisi*. 2015. 30: 201- 221.

Ağca, Ferruh. *Uygur Harfli Oğuz Kağan Destanı. Metin-Aktarma-Notlar-Dizin-Tıpkıbasım*. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, 2016.

Aydın, Erhan. *Orhon Yazıtları*. (Köl Tigin, Bilge Kağan, Tonyukuk, Ongi, Küli Çor). İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları, 2017.

Arat, Reşid Rahmeti (W. Bang ile birlikte). "Oğuz Kağan Destanı". *Makaleler*. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, 1987. s. 605- 672.

Bakır, Abdullâh. Yazıcızâde Ali. *Tevârih-i Âl-i Selçuk*. [Oğuzname –Selçuklu Tarihi]. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2017.

Bayat, Fuzuli. *Oğuz Destan Dünyası. Oğuznamelerin Tarihi, Mitolojik Kökenleri ve Teşekkülü*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2013.

Bilgin, Azmi. "Gök Tanrısı Terimi Üzerine". *Modern Türklük Araştırmaları Dergisi*, 2005. 4: 189-197.

Demir, Necati - Aydoğdu, Özkan. *Oğuzname*. [Kazan Nüshası]. (İnceleme-Metin-Dizin-Tıpkıbasım). İstanbul: Kesit Yayınları, 2015.

Demir, Necati. *Oğuz Kağan Destanı*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2016a.

Demir, Necati. *Oğuzname. (İngiltere Nüshaları). İnceleme-Metin-Sözlük-Tıpkıbasım*. İstanbul: H Yayınları, 2016b.

Demir, Necati. *Türklüğün Binlerce Yıllık Anayasası. Oğuz Kağan Töresi. (Vasiyetleri ve Öğütleri)*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2018.

Esin, Emel. *Türk Kozmolojisine Giriş*. İstanbul: Kabalıcı Yayınları, 2001.

Ercilasun, Ahmet Bican. "Dede Korkut Kitabı İle Oğuz Destanı Arasındaki Münasebetler". *Makaleler. Dil – Destan – Tarih - Edebiyat*. Yayına Hazırlayan: Ekrem Arıkoğlu. Ankara: Akçağ Yayınları, 2007a. s. 460-485.

Ercilasun, Ahmet Bican. "Oğuz Kağan Destanı Üzerine Bazı Düşünceler". *Makaleler. Dil – Destan – Tarih - Edebiyat*. Yayına Hazırlayan: Ekrem Arıkoğlu. Ankara: Akçağ Yayınları, 2007b. s. 448-452.

Ercilasun, Ahmet Bican. "Köl Tigin Yazıtı Bir Nutuk Metni midir?". *Makaleler. Dil – Destan – Tarih - Edebiyat*. Yayına Hazırlayan: Ekrem Arıkoğlu. Ankara: Akçağ Yayınları, 2007c. s. 97-104.

Ergin, Muharrem. *Oğuz Kağan Destanı*. (Tercüme Metin, Sözlük). Ankara: Hulbe Yayınları, 1988.

Genç, Reşat. *Karahanlı Devlet Teşkilatı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2002.

Gömeç, Saadetin. *Türk Kültürünün Ana Hatları*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2006.

Gömeç, Saadetin. *Türk'ün Atası. Oğuz Kağan*. İstanbul: Erdem Yayınları, 2018.

Gündüz, Tufan. *Oğuz Kağan Destanı. –Reşidedin Oğuznâmesi-. Tercüme, Giriş ve Notlar*. İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2017.

Kafesoğlu, İbrahim. *Türk Millî Kültürü*. 23 Baskı. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2003.

Karatay, Osman. "Oğuz Han'ın Kimliği ve Tarih Kişiliği Üzerine". *İlk Oğuzlar. Köken, Türeyiş ve Erken Tarihleri Üzerine Çalışmalar*. Hazırlayan: Umud Üren. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2017. s. 41-58.

Kargı Ölmez, Zuhâl. *Ebulgazi Bahadır Han. Şecere-i Terâkime (Türkmenlerin Soykütüğü)*. İstanbul: Simurg Yayınları, 1996.

Koca, Salim. "Oğuz Kağan Destanının Türk Kültür Tarihi Bakımından Değeri". *Selçuklu Devri Türk Tarihinin Temel Meseleleri*. Yayına Hazırlayanlar: Arş. Gör. Selcen Koca - Arş. Gör. İsa Sarı. Ankara: Berikan Yayınları, 2011.

Mürsel, Öztürk. Ebu Bekr-i Tihranî. *Kitab-ı Diyarbekriyye*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014.

Ögel, Bahaeddin. *Türk Mitolojisi*. I. Cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014.

Sümer, Faruk. *Oğuzlar. Türkmenler. Tarihleri. Boy Teşkilatı. Destanları*. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları, 2016.

Tekin, Talat. *Orhon Yazıtları. Kül Tigin, Bilge Kağan, Tunyukuk*. İstanbul: BilgeSu Yayınları, 2017.

Togan, Zeki Velidi. *Umumî Türk Tarihi'ne Giriş*. 3. Baskı. İstanbul: Enderun Kitabevi Yayınları, 1981.

Togan, Zeki Velidi. *Oğuz Destanı. Reşideddin Oğuznâmesi. Tercüme ve Tahlili*. İstanbul: Enderun Kitabevi Yayınları, 1982.

Taşgünlü, Ahmet. *Kök Tengri'nin Çocukları. (Avrasya Bozkırlarında İslam Öncesi Türk Tarihi)*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları, 2013.

Unat, Faik Reşit – Köymen, Mehmed A. Mehmed Neşri. *Kitâb-ı Cihan-nümâ. Neşri Tarihi*. I. Cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1987.

Yavuz, Kemal - Saraç, M.A. Aşık Paşazade. *Osmanoğulları'nın Tarihi*. İstanbul: K Kitaplığı Yayınları, 2003.

DEDE KORKUT KİTABI'NI KAOS VE KOZMOS BAĞLAMINDA OKUMA*

Reading the Book of Dede Korkut In the Context of Chaos and Cosmos

Dr. Serkan KÖSE**

ÖZ

Toplumlar, doğada var olan nesnelere zihin süzgecinden geçirilerek yapılması gerekli ya da yapılmasından kaçınılan davranışları gözlem ve deneyimler sayesinde edinir. Doğada, özde insanın genelde toplumun biyolojik, psikolojik yapısına zarar veren nesnelere varlığı onun düşünce biçiminin oluşumuna zemin hazırlamıştır. Bu bağlamda, toplumsal hayatın bir parçası halinde olan insanın doğa karşısında hayatta kalma ideolojisinde olduğu ve bunu da doğa-evren düzleminde iç ve dış, kendi ve öteki düşünceleriyle oluşturduğu görülmektedir. Doğayı algılama ve anlamlandırma, zihinsel yapının biçimiyle ilgilidir. Bu düşünceler ışığında kaos; olağandışı davranış, eylem, hareket, düzen dışı, karmaşa, kutsal dışı, sınır dışı gibi dışa ait olan algı ve tasarımlardır. Kozmos ise, olağan içi davranış, eylem, hareket, düzen içi, kutsal içi, sınır içi gibi içe ait olan algı ve tasarımlardır. Mît, destan, masal, halk hikâyesi gibi pek çok anlatı türü, anlatıcının kimliğiyle birlikte toplumun davranış özelliğini, ortak kültürel belleğini, daha geniş ifadeyle geleneksel dünya görüşünü kavrama ve anlamaya yönelik bilgi vermektedir. Bu çalışmada, Dede Korkut Kitabı'nın Dresden nüshası göz önüne alınarak anlatılar kaos ve kozmos bağlamında değerlendirilmiştir. İncelemedeki amaç, Dede Korkut anlatılarında kaos ve kozmos ile ilgili tüm unsurları ortaya koymak değildir. Dede Korkut anlatılarını Türk sosyo-kültürel hayatından hareket ederek kaos ve kozmos açısından incelemektir. Dolayısıyla çalışmaya materyal teşkil edecek belli başlı örnekler çeşitlendirilerek irdelenmiştir. Çalışmada, Dede Korkut anlatılarının seçilme sebebi, Dede Korkut Kitabı'nın göçer-evli hayat tarzından yerleşik hayata, sözlü kültür dairesinden yazılı kültür dairesine, destandan halk hikâyesine geçişin en temel eserlerinden biri olmasıdır. Bu bağlamda, eski kültür dairesine ait değerlerin yeni kültür dairesinde daha belirgin bir şekilde yer alacağı düşüncesinden hareketle, Dede Korkut anlatıları temel alınmıştır. Bununla birlikte çalışmada, kaos ve kozmos kavramlarının gerek anlatıların yapısına gerek işlevine yönelik etki-katkısı üzerinde durulmuştur. Dede Korkut anlatıları bir bütün olarak düşünüldüğünde her anlatı bütünün parçası olarak görülmektedir. Söz konusu anlatılarda metin, bir yapı olarak yer alır ve yapıyı koruyan ve destekleyen işlevsel mekanizma unsurunun kaos ve kozmos kavramları olduğu düşünülmektedir. Kaos, anlatılarda hikâyenin hareketini ve ilerlemesini sağlama işleviyle metnin yapısını etkilemektedir. Kozmos ise durgun bir anlatı tarzını oluşturarak anlatıların sakinliğini ve olağan akışını göstermektedir. Birbirine zıt gibi görünen bu iki kavram hem anlatının akışı hem de anlatıcının zihin dünyası bağlamında birbirini tamamlamaktadır. Kaos ve kozmos değerleri, anlatıcının kurguladığı hikâyeyi inşa eden temel hatırlatıcı unsurlar olarak da görülmektedir. Bu açıdan değerlendirildiğinde, kaos ve kozmos bir yandan metnin yapısal bütünlüğü, diğer yandan işlevsel mekanizması olarak düşünülebilir. Çalışmada Türk kültürel belleğinin ve kültürel zenginliğinin temel eserleri arasında yer alan Dede Korkut Kitabı, kaos ve kozmos kavramlarının metni inşa eden temel değerler olduğu görüşünden hareketle farklı bir bakış açısıyla incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler

Dede Korkut Kitabı, kaos, kozmos, anlatıcı, mitik bilinç.

ABSTRACT

Societies get behaviors to be done or avoided, through observations and experiences, by reasoning out objects that exist in the nature. Existence of objects which damage biological and psychological structure of society in general and of human in particular, in the nature, has prepared the ground for formation of human's way of thinking. In this context, it is seen that human who is a part of social life is of the opinion/ideology to survive against the nature and that human has constituted this with the thoughts of *inner and outer*, and *self and other* on plane of nature-human. Perceiving and sense-making the nature is related to the style of mental structure. In the light of these thoughts, chaos is perceptions and envisagements belonging to the outer such as extra-

* Geliş tarihi: 14 Şubat 2019 - Kabul tarihi: 3 Aralık 2019
Köse, Serkan. "Dede Korkut Kitabı'nı Kaos ve Kozmos Bağlamında Okuma" *Millî Folklor* 125 (Kış 2020): 71-81

** Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, serkankose@nevsehir.edu.tr; serkankose1206@gmail.com, ORCID ID: 0000-0002-6478-8795

ordinary behavior, action, move (motion), out of the order (extra-order), confusion, profane (out of the sacred), out of the limit. Cosmos is those belonging to the inner such as in-ordinary behavior, action, move (motion), in-order (within the order), in-sacred (within the sacred), in-limit (within the limit). A great deal of narrative genres such as myth, saga, tale and folk story etc. provide information on perceiving and understanding society's behavioral characteristic, collective (common) cultural memory, to put it in broadly traditional view of the world, together with narrator's identity. In this study, narratives have been evaluated in the context of chaos and cosmos, by taking Dresden copy of the Book of Dede Korkut into account. Purpose in examining is not to reveal all elements concerning chaos and cosmos in Dede Korkut's narratives but is to examine them in terms of chaos and cosmos based on Turkish socio-cultural life. Therefore, certain examples which set material for the study have been diversified and addressed. The reason to select Dede Korkut's narratives is that Book of Dede Korkut is one of the most basic works of transition from nomadic way of life to permanent settlement; oral culture circle to the written culture circle; and epic to folk story. In this context, based on the thought that values belonging to the old cultural circle take a place in new cultural culture more specifically, Dede Korkut's narratives have been used as base. However, in the study, contribution-effect of concepts "chaos and cosmos" on both structure and function of the narratives has been dwelt upon. When Dede Korkut's narratives are considered a whole, each narrative is seen as part of the whole. Text takes place as a structure in the said narratives and it can be thought that the concepts "chaos and cosmos" are functional elements of mechanism, which protect and support the structure. Chaos has an impact upon structure of the text in narratives, by its function to provide move and progress of the story. Cosmos shows stillness and normal flow of the narratives by constituting a still style of narration. These two concepts, which seem as if they are incompatible, at the same time, complement each other in the context of both flow of the narration and narrative's mental world. Values "chaos and cosmos" are also seen as basic remindful elements which constitute the story that is fictionalized by the narrator. When considered from this point of view, on the one hand, chaos and cosmos can be thought as structural integrity of the text, but on the other hand, as its functional mechanism. Accordingly, based on the thought that the concepts "chaos and cosmos" are basic values which constitute the text, the Book of Dede Korkut, which is one of the basic works of Turkish cultural memory and cultural richness, has been examined from a different point of view in this study.

Key Words

The Book of Dede Korkut, chaos, cosmos, narrator, mythic consciousness.

Giriş

Geleneksel toplum düzeninde toplumların zihinsel, zamansal ve mekânsal sınırlarının dışında kalan kutsal dışlıklar *ötekini* meydana getirir. Toplumlar zihinsel var oluşlarını belirlerken bir yandan *kendi*, diğer yandan *ötekini* inşa etmektedir. Kendi ve *ötekini* tanımlama ihtiyacı hisseden toplumlar, kültürel-zihinsel kodları aracılığıyla belirli bir davranış kalıbını oluşturur. Nitekim Çobanoğlu'nun (2003: 28) da ifade ettiği gibi "*dış dünyaya karşı 'biz' teşekkül etmiştir ve bireyler 'biz' ve topyekün dış dünyayı temsil eden 'onlar' arasındaki düalist bir algılayışı yaşamaktadır.*" Eliade'ye göre ise (2017: 29), "*geleneksel toplumların ayırt edici niteliği, meskûn topraklarıyla, onları çevreleyen meçhul ve belirsiz uzam arasında var olduğunu örtük bir biçimde ifade ettikleri karşılıktır. Meskûn toprak, dünya yani*

kozmostur; geri kalan ise bir tür öte dünya, karakoncoloslarla, demonlarla, yabancı yaratıklarla dolu kaotik, yabancı uzamdır." Dolayısıyla, yazısız toplumlar, geleneksel dünya görüşü kutsal ve kutsal dışılığı birbirinden ayıran bir özelliğindedir. Evrenin yaratılışı ile ilgili anlatılarda, başlangıçta kaos ve kozmos bir bütünlük içindedir. Bu ikilik kutsal ile kutsal dışının bir arada bulunduğu, henüz iyi ve kötünün, güzel ve çirkinin, gerçek ve hayal olanın birbirinden ayrı düşünülmediği bir evrene işaret etmektedir.

Kaos, ilk düzensizliğin belirtisi iken kozmos ise bu düzensizliğe karşı ortaya çıkan ilk düzenin belirtisidir. Abdulla (1997: 29-30), "*kaosun kendinden sonra meydana gelen kurumların temelinde yer aldığını ve bu kurumların teşekkülünde rol oynadığını ifade ederek kaosu düzenden önceki ama düzensizlik olmayan; şekilden*

önceki, ama şekilsiz olmayan bir biçimde görmek gerektiğini belirtir.” Kaos ve kozmos, mitik düşüncenin ortaya koyduğu değerler dizgesinde var olmakla birlikte daha sonraki süreçte bu iki zıtlık ya da birbirini bütünleyen kavram dizgesi insanoğlunun hayatında sürekli olarak yerini almıştır. Töre, kutsal kabuller ve toplumsal norm gibi kavramlar, toplum düzenini belirleyen kozmos unsurları olarak görülürken bu değerlerin dışına çıkılması ise kaos olarak görülmelidir. Kaos ve kozmos, mitolojik dünya modelinin inşasında temel kodlar olarak yer almaktadır. Türk mitolojisi üzerine temel başvuru niteliğinde çalışmalar ortaya koyan Bahaeddin Ögel (2010: 422), iyilik-kötülük, aydınlık-karanlık, Tanrı-Şeytan, yükseklik-alçaklık, acımazalimlik, sabır-hiddet, bilgi-cehalet, sadakat-vefasızlık gibi karşıt ilkelerin ikili düşünceyi meydana getirdiğini ve bu düşüncenin fikir hayatının her yönüne tesir ettiğini belirtmiştir. Kozmolojik dünya, birey ya da toplumun kaotik düşünce ve davranışlarıyla düzensizleşir. Mitik bilinç, aynı zamanda sosyal hayatın koordinatlarını belirleyen, sınırını çizen ve davranış biçimini ortaya koyan bir yapıdadır. Dolayısıyla kaos ve kozmos dünya-evren tasarımıyla görüldüğü gibi birey-toplum ya da dünyevi hayatta da yerini almıştır. Doğa ve daha genel ifadeyle evren, insanoğlunun zihinsel kodlarında var olan değerler içerisinde anlamlı hale gelmektedir. İnsanın yaşadığı coğrafya ve içinde bulunduğu toplum yapısının kültürel akisleri, zihinsel varoluşlarıyla şekillenmektedir. Türk Yararılış mitinde Tanrı ile Erlik başlangıçta bütünlük içerisinde görülür. Anlatıda, henüz kaos hareketinin olmadığı bir zaman ve mekân algısıyla tasarılanmış bir görüntü çizilmiştir. Her yerin denizlerle kaplı olduğu bir zamanda Tanrı ile Erlik gökyüzünde uçmaktadır. Ancak kaos başlangıçta

her yerin sularla kaplı olduğu ortamda varlığını gösterir. Bu bağlamda kaos varken kaotik eylem henüz oluşmamıştır. Kaosun ilk eylemi ise Erlik’in kendisini Tanrı’dan üstün görmesidir. Tanrı, Erlik’i yaptığı birkaç yanlıştan dolayı cezalandırıp daha sonra affeder. En sonunda kaos ve kozmosun sınırı ise Erlik’in Tanrı’dan ağzında toprak saklamasıyla belirlenir. Mitik bilinç daha sonra “*Kötü düşüncenin ile şimdi günahkar oldun/ Bana kötülük için kötü hislerle doldun/ Saklasın hep içinde senin halkın da sana/ Onlar da öyle olsun nasıl duydunsa bana/ Benim halkımın ise düşüncesi hep arı/ Gözleri güneş görür aydınlıktır ruhları/ Gerçek Kurbustan diye adlandırırılar beni/ Erlik şeytan diyerek adlandırınlar seni/ Benden suç saklayanlar senin halkın olsunlar/ Günahkar olarlarsa senin malın olsunlar/ Senin suçundan kaçan gelsin kul olsun bana/ Günahından gizlenen gelip sığınsın bana.*” (Ögel 2010: 453) şeklinde kaos-kozmos sınırını belirler. Dolayısıyla mitik düşüncede başlangıçta su ile kaos-boşluk söz konusudur. Daha sonra her şey bir bütüne, dolayısıyla kozmosa dönüşür. Erlik’in yapılması kozmos dahilinde olmayan olağan dışı davranışla kaos tekrar oluşmuş ve söz konusu davranışla birlikte üretilen tüm eylemler kozmosa karşı sergilenen davranışlar olarak görünmektedir. Sözü edilen mitolojik metni biçimlendiren bilinç, mitolojiden sonra üretilen metinlerde de aynı çizgiyi göstermiştir. Konuyla ilgili Aça (2018: 322), “*Türk toplumunun kozmos ve kaos arasındaki gidiş gelişleri, epik çağın ürünleri olan ve konularını genellikle tarihten ve toplumdan alan kahramanlık destanlarının ana temalarından birisi*” şeklinde açıklama getirmiştir. Nitekim Oğuz Kağan destanının başında Oğuz’un olağanüstü bir şekilde dünyaya gelmesi söz konusudur. Oğuz’un doğuşu doğrudan

kozmosla ilişkilidir. Oğuz'un gökten gelen ve ağaç kovuğundan çıkan kızlarla evlenmesi tanrısal, dolayısıyla kozmos bir tip olarak donatıldığını göstermektedir. Oğuz'un gergedanla mücadelesi ise aynı zamanda kaosla mücadele olarak görülmelidir. Toplumun yaşadığı topraklarda topluma yabancı, zarar veren, toplumun huzur ve refahını bozan gergedan, kaosu karşılamaktadır. Anlatıcı bir şekilde anlatıyı, benzer şekilde mitolojide olduğu gibi kaotik varlık ya da olaylarla kaotik ortama çekmektedir. Oğuz Kağan destanında gergedan bu ortamı yaratan ve anlatının akışını yönlendiren unsur olarak yer almaktadır. Epik destan geleneğinde olduğu gibi Aşık tarzı şiir geleneği¹ içerisinde de kaos ve kozmos düşüncesinin uzantılarına rastlanmaktadır. Aşık Veysel'in *Kim okurdu kim yazardı/ Bu düğümü kim çözerdi/ Koyun kurt ile gezerdi/ Fikir başka başk'olmasa* ya da Dertli'nin *Kurt ile ağnâmi gezdirdi beraber dünyada/ Adl-i seyfi şâyit etti milket-i Osmâne fes* şeklinde ifade ettiği kurt ile koyun, mitik bilincin ürettiği Tanrı ve Erlik ikiliğinin değişim-dönüşümü şeklinde görünmektedir (Köse 2012: 60).

Destan metinlerinden aşık şiirine kadar halk biliminin anlatmaya ve söylemeye dayalı türlerinde yer alan kaos-kozmos unsurlarını geleneksel Türk tiyatrosunda da görmek mümkündür. Karagöz ve Hacivat tipinin kültürler arası gerginliklerin, çekişmelerin ve çatışmaların hayal perdesinde yansımaları olarak gören İlhan Başgöz (2006: 27-28), bazı dil anlaşmazlıkları yüzünden Karagöz oyunlarında kaosun hâkim olduğunu ve bu sayede gergin bir ortamın yaratıldığını belirtir. Yine Başgöz, şakalaşma ve çekişmenin ardından Hacivat'ın "çok şükür sağlığa" veya "şükrolsun sağlığa" ifadelerini kullandığını "sürç-i lisanları" için af dileklerini ifade ettiğini belirterek aslında bir bakıma koz-

mosun sağlandığına vurgu yapmaktadır. Metin And ise (1985: 16-17), Kars'ta oynanan "Köse" adlı köy seyirlik oyunu hakkında bilgi verdikten sonra, sözü edilen oyunun şahıs kadrosunda ak ve kara tiplerde kişilerin olduğunu ve bu kişilerin ak ve kara şamanla dolayısıyla iyi/kötü kavramlarıyla açıklamasını yapmıştır.

Geleneksel dünya görüşünün belirgin şekilde görüldüğü ortamlarda üretilen halk bilimi ürünlerinde kaos ve kozmos arasındaki ayrım sözü edilen metinleri inşa eden temel değerler açısından okunabilir. Bu açıdan bakıldığında Türk kültür evreninde teşekkül eden ve Türk kültür ve edebiyatının temel eserlerinden birisi olan Dede Korkut anlatılarının kaos ve kozmos bağlamında değerlendirilmesi, bir yandan kaos ve kozmosun metne sağladığı katkıetkiyi görmenin diğer yandan özelde Dede Korkut Kitabı'nı genelde geleneksel Türk halk anlatılarını farklı bir bakış açısıyla incelemenin bir önerisi olacaktır. Söz konusu düşünceler ışığında, Dede Korkut anlatıları, mitolojik metinlerde temel yapı ve aynı zamanda işlev olma özelliğine sahip kaos ve kozmos unsurlarıyla mı şekillenmiştir? Dede Korkut anlatılarında kaos ve kozmosa yönelik algı ve tasarımlar, anlatıların temel kurgusunun kilit noktası olabilir mi? şeklindeki sorular etrafında incelenmeye çalışılmıştır.

Bulgu ve Değerlendirme

Dede Korkut Kitabı, geleneksel Türk dünya görüşünün önemli anlam alanlarından birini oluşturan anlatılardan oluşmaktadır. Arslan (2016: 195), Dede Korkut Kitabı'nı esasen Oğuz Türklerinin evren karşısında konumlandıkları koordinatlar çerçevesinde eriştikleri tefekkür ve dünya görüşünün temel göstergelerini sunan temel bir model olarak yorumlamıştır. Dede Korkut anlatılarında Dede Korkut, mitolojik anlamda mikro-evreni tam anlamıyla

kozmosu temsil etmektedir. Korkmaz'ın (2016: 15-16) da belirttiği gibi Dede Korkut, binlerce yıllık bir oluş deneyimine ait bilgi birikiminin insanlaşmış kişileşmiş biçimi, Oğuz'un kaos karşısındaki kozmosu, yani düzensizliğe karşı düzen, parçalanmaya karşı birleşim, hastalığa karşı sağaltım ve ölüme karşı yaşam imgesidir. Dede Korkut'un toplum içinde söz sahibi olması, öncelikle onun *bilici* işleviyle ve bununla birlikte toplumun sorununu çözen, isteklerini yerine getiren, kahramana ad veren ve her anlatının sonunda dua ederek Oğuz'un dini-mitik düzlemde varlığını/sürekliliğini sağlayan bir konumda yer aldığını göstermektedir. Kozmos bir tip olarak sözü edilen düşünce ve davranışları gerçekleştiren Dede Korkut, idealize edilmiş bir kahramandan çok daha ötesini temsil etmektedir. Hata-doğru, yalan-gerçek ikilikleri bağlamında bir kahraman kaosa yönelip tekrardan kozmosa dönebilir, ancak Dede Korkut hiçbir zaman kaosa gitmemiş, doğrudan kozmosla ilişkilendirilmiş ve her zaman kaosa mücadele etmiş bir tip olarak görünmektedir. Özellikle Bamsı Beyrek anlatısında, Banı Çiçek'i, abisi Deli Karçar'dan istemeye gönderilen Dede Korkut, kaotik bir ortama çekilmeye çalışılsa da kozmosu sağlama işlevinde görünmektedir. Dede Korkut'un Deli Karçar ile mücadelesinde, Deli Karçar'ın kaotik bir rol oynaması aslında evlilik sözleşmesi ya da daha genel ifadeyle töre olarak görülebilecek *beşik kertmesi*² uygulamasını tanımamasıyla ilintilidir. Tanımama ya da bilmeme durumu Dede Korkut'un Deli Karçar'a öğretilmesiyle son bulmaktadır. Dolayısıyla kozmos, kaosa karşı üstünlüğünü sağlamıştır.

Dede Korkut Kitabı'nın ilk anlatısı "Dirse Han Oğlu Buğaç Han"da, Bayındır Han yılda bir düzenlediği toya Oğuz beylerini çağırır ve toyun ilk kuralını ortaya koyar: "*Bir yire ağ otağ bir yire kızıl otağ*

bir yire kara otağ kurdurmuş idi. Kimün ki oğlu kızı yok kara otağa kondurun, kara kiçe altına döşen, kara koyun yahnısından önüne getirün, yirse yisün yimez ise tursun gütsün dimiş idi. Oğlu olanı ağ otağa kızı olanı kızıl otağa kondurun, oğlu kızı olmayanı Allah Ta'ala kargayupdur, biz dahi kargaruz, bellü bilsün dimiş idi" (Ergin 2004: 78). Bu kural, kaos ortamına giden duruma işaret etmektedir ve anlatının temel yapısını ve hareket noktasını oluşturmaktadır. Dirse Han adında bir beyin oğlunun ve kızının olmaması, kendinden hiyerarşik olarak daha aşağıda olan kişileri ak ve kızıl otağa yerleştirmelerine sebep olmuştur. Toplumların varlıklarını sürdürbilmesiyle soyun devamı arasındaki paralel ilişki göz önüne alındığında, çocuksuz olmanın toplumsal dışlanmaya ya da ötekileşmeye neden olduğu söylenebilir. Özellikle sözlü kültür ortamında birey ve toplum ilişkisi bağlamında³ değerlendirildiğinde, çocuksuz olmanın tam anlamıyla soy-boydan yoksun olarak düşünülmesi ve gelecekte bir anlam ifade etmemesi söz konusudur. "Boğaç Han Hikâyesinde Davranış Analizi" adlı makalede araştırmacılar (Arslan ve Köktürk 1997: 248), çocuğun toplum için bir değer olarak kabul gördüğünü, çocuğun olmaması durumunda ise bunun ilahi varlığın bir cezası olarak nitelendirilebileceğini ve bununla birlikte sözü edilen değer temellerinin de ilahi olduğunu ifade etmiştir. Dolayısıyla kaotik ortamdaki kozmosa geçiş ise ancak çocuksuzluğun giderilmesiyle mümkün olmaktadır. Anlatı, daha sonra Dirse Han'ın toplumsal-inançsal birtakım kuralları yerine getirmesi ve Oğuz beylerinin duası neticesinde dünyaya gelen çocukla yani Boğaç'ın doğumuyla devam eder. Gelecekteki toplum yapısında çocuksuzluk, üreme-türeme ve bireyin gelecekte toplum içinde yer edinememe, daha geniş anlamda ise var olamama kaygısından dolayı

kaos olarak görülmelidir.

“Dirse Han Oğlu Boğaç Han” anlatısında kaosu simgeleyen bir başka unsur “kırk yiğit”tir. Boğaç Han’ın kahramanlık yaparak boğayı öldürmesinden sonra babası tarafından kendisine beylik verilmesi ve kırk yiğidin bunu kıskanarak baba ile oğulun arasını açması kaos ortamının oluşmasına neden olmuştur. Kırk yiğit: “*Görir misin Dirse Han neler oldu, yarımamun yarçımamun, senün oğlun kür kopdı erçel kopdı, kırk yiğidin boyına aldı kalın Oğuzun üstüne yoriyış itdi, ne yirde güzel kopdı ise çeküp aldı, ağ sakallu kocanun ağzın söğdi, ağ pürçekli karınun südin tartdı...*” (Ergin 2004: 84) şeklinde Dirse Han’a oğlunu öldürmesi için arabozucu sözler söyler. Bu sözlerde Boğaç Han, yalan ve iftiraya uğrar, dolayısıyla toplumsal ahlakı ve sözlü kültürün töresini bozmuş gibi betimlenir. Dirse Han, kırk yiğidin kışkırtmasıyla Boğaç Han’ı okla vurur. Dirse Han ile Boğaç Han arasındaki ilişkiye dikkat çeken Türkeş-Günay (2000: 196), Dirse Han’ı hayatın diğer alanlarına karşı duyarsız, hazırlıksız ve gafil olarak nitelendirmiştir. Konuyla ilgili Aça (2009: 168) ise Dirse Han’ı lanet kuşatmasına maruz kalan ve bu kuşatmadan ancak akli ve sağduyuyu temsil eden eşi ve Hızır sayesinde kurtulan bir tip olarak yorumlamıştır. Bu açıdan bakıldığında kaotik davranış sergileyen Dirse Han, anlatı bağlamında, çocuksuzluktan sonra ikinci bir kaos ortamını oluşturur. Bu kaosun kozmosa dönüşümünü ise kozmolojik bir tip olan boz atlı Hızır⁴ ve daha sonra Boğaç’ın annesi sağlamaktadır. Boğaç’ın yarısı annesinin sütüyle iyileşir. Kozmos yeniden sağlandıktan sonra, kırk yiğit Boğaç’ın ölmediğini öğrenir ve Dirse Han’ı tutsak ederek tekrar kaos ortamını yaratır. Bu noktada, haksız yere babası tarafından öldürülmeye teşebbüs edilen Boğaç, babasının kendisine yaptığı kötülüğe rağmen onu kurtarır. Boğaç, kırk yiğidin ise kimisini

öldürerek kimisini tutsak ederek cezasını verir. Daha sonra babası Boğaç Han’a beylik verir ve anlatının sonunda Dede Korkut’un duasıyla kozmos bütünlenmiş olur.

Dede Korkut anlatılarında, gerçek ve yalan ikiliğinde en belirgin örnek “sah-tekâr” bir tip olan “Yalancıoğlu Yaltacuk”tur. Bamsı Beyrek anlatısındaki bu tipin Beyrek’in öldüğünü söylemesi, aslında düzensizliğe neden olan ve toplumsal kuralları ihlal eden bir form içinde görülmektedir. Onun Yalancıoğlu olması, soyunun kaotik olduğunu zaten gözler önüne sermektedir. Rzasoy (2012: 173), yalan-gerçek paradigması hakkında, Oğuzların yalancı dünya şeklinde adlandırdıkları dünyayı kaos ve kendi yaşadıkları dünyayı ise kozmos olarak düşünmek gerektiğini belirtir. Ona göre, Oğuz mitolojik modelinde yalan, kaosun kozmosla yansıyan semantik yapısı, yalancılık ise kahramanın kaostaki hareketinin işlevsel ilkesi yani kozmostaki hareketlere yansıyan eylemidir. Dolayısıyla yalan söylemenin ya da davranışta bulunmanın sözlü kültür dünyasında sözün kutsallığı göz önünde bulundurulduğunda, kaotik bir düşünce olduğu açık bir şekilde görülebilir.

Anlatılar arasında bir de ata/büyük/tecrübeli kişi sözüne uymamanın cezasıyla karşılaşılmaktadır. “*Kazan Big Oğlu Uruz Bigün Tutsak Olduğu Boy*”da (Ergin 2004: 153), Uruz’un baş kesüp kan dökmemesi Kazan’ı üzmektedir. Kazan, oğlu Uruz’u alarak ava gider. Av esnasında kâfirler baskın yapar. Kazan bu esnada oğluna bir tepede kırk yiğidiyle birlikte beklemesini ister. Ancak Uruz, babasının kâfirleri yendiğini görünce, baba sözünü dinlemeyerek kâfire saldırmaya başlar. Sonunda kırk yiğidi ölür ve Uruz ise kâfirlere tutsak düşer. Uruz’un babasının sözünü dinlememesi, bireysel düşünceyle hareket etmesi tutsaklıkla cezalandırılmasına sebep olmuştur. Tecrübesiz, bilgisiz

olma ve atanın sözünü yerine getirmeme kaotik bir olaydır. Söz konusu kaotik olay, kaotik ortama yani kâfir elinde tutsak olmayı beraberinde getirmektedir. Dolayısıyla sözü yani kutsalı dinlememe, Erlik'in Tanrı sözüne uymamasıyla eşdeğerde görülmektedir.

Dede Korkut boylarında, eski inanç öğretilerini belleğinde taşıyan ve “deli tipi” olarak nitelendirilen “Deli Dumrul”dan söz etmek mümkündür. Anlatıda, “delilik güç kuvvet, gözünü budaktan esirgememek yani korkusuzluk anlamında kullanılmıştır” (Kocakaplan 2004: 20). Bununla birlikte “*delilik kaosla ilgili statü*” (Rzasoy 2012: 172) olarak görülmektedir. Saydam'a göre (2011: 153), Deli Dumrul'un Azrail ile karşılaşmadan önce, İslami açıdan “küfür” olarak değerlendirilecek bir inancın temsilcisi olduğu çok belirgindir ve kendisini üstün görerek, Tanrı'yı tanınaması, Tanrı'ya ve O'nun mutlak hâkimiyetine şirk koşması, Deli Dumrul'un işlediği suçun büyük olduğunu göstermektedir. Anlatının başında, Deli Dumrul “*bir kuru çayın üzerine bir köprü yapdurmış idi*” (Ergin 2004: 177) ifadesi, kaos ve kozmos arasındaki sınırı belirlemektedir. Burada “kuru çay” kaosa giden düşüncenin ürünüdür. Kuru yani akmayan çay yatağı üzerine yapılan bir köprü yerine akan çay görüntüsü ifade edilseydi, Deli Dumrul'un yaptığı belki de meşru olacaktı. Kaosa ait olan davranışlar, kozmosun tam tersini oluşturduğu ve Dumrul “deli” statüsünde olduğu için yaptığı hareketler kaotik davranış olarak değerlendirilebilir (Rzasoy 2012: 176). Anlatıda Deli Dumrul, aynı zamanda fiziksel gücün üstünlüğüyle her şeyin üstesinden gelebileceğini düşünen bir tip olarak görülmektedir. Ancak, kendini her şeyden üstün görme kozmosun dışına çıkmadığı ki Dede Korkut'un “Mukaddime” kısmında “*Tekebbürlük eyleyeni Tanrı sevmez*” (Ergin

2004: 73) ifadesiyle de söz konusu davranışı gerçekleştirenlerin kaos ortamına gideceği üstü kapalı bir şekilde belirtilmiştir.⁵ Araştırmacılar (Koçak ve Mollaibrahimoğlu 2015: 8), Deli Dumrul'un “*içindeki kötülükten -delikanlılıktan- kaynaklı olarak sınanarak, bireysel varlığını oluşturduğunu*” ifade eder ve Deli Dumrul'a kötülük olgusu üzerinden bir yorum getirirler. Deli Dumrul'un eski inanç bilinci ile konumlandırıldığı anlatıda, “ölüm meleği” olarak Azrail'i tanınaması ya da Azrail'in Tanrı tarafından görevlendirildiğini bilmemesi eski-yeni çatışmasını ortaya çıkarmaktadır. Bu noktada, kaosun yaratımı yeni kültür dünyasının algısı -ki bu İslamiyet'le birlikte değişim ve dönüşüme uğrayan kültürdür- dışına çıkılması biçiminde okunabilir. Anlatıda, aslında kozmosu sağlayan Tanrı'dır. Ancak bu durumun oluşmasında kaosu yaratmış olan Deli Dumrul'un da rolü vardır. Deli Dumrul'un Tanrı'ya yalvarması ve O'ndan af dilemesi, Tanrının da kendi canı yerine başka bir canı bulması halinde, ona canını bağışlayacağını bildirmesi kozmosa dönüşümü sağlamaktadır. Anlatı, Deli Dumrul'un anne ve babasından can istemesi, ancak onların canını vermek istemesiyle devam etmektedir. Sonuçta, Tanrı'nın yaşlı ebeveynlerin canını almasıyla kaotik düzeni sonlandırması söz konusudur. Deli Dumrul kaos ortamından çıkışın ilk adımını dua ve yalvarmayla sağlarken, Tanrı bu ortamın kozmosa dönüşümünü noktalamaktadır.

Mekân ve onun etrafında gelişen olayların kaos ve kozmos bilinciyle yaratıldığı görülmektedir. Üstünde yaşanan toprak tam anlamıyla kozmosu simgelemektedir. “Kanlı Koca Oğlu Kan Turalı” anlatısında Kan Turalı, Selcen Hatun'u alıp Oğuz iline getirirken sınır boyunda çadır kurar ve uykuya dalar. Selcen Hatun,

ansızın düşmanların gelebileceği ihtimaliyle bir tepenin başına çıkar. Daha sonra, Selcen Hatun'un babası, kızını Kan Turalı'ya verdiğine pişman olur ve askerlerini Kan Turalı'nın üstüne yollar (Ergin 2004: 193). "Uşun Koca Oğlu Segrek" anlatısında, Segrek ağabeyini kâfir elinden kurtarmak için yola çıkar. Birçok düşmanı öldürür ve yorgun düşerek uykuya dalar. Kâfir askeri Segrek'in üzerine gelir (Ergin 2004: 229). "Salur Kazan Tutsak Olup Oğlu Uruz Çıkardığı" anlatıda ise Kazan, şahin ile ava çıkar ve kâfir iline kadar gelir. Yolda uykusu gelir. Kâfirler bunu görür ve Kazan'ı tutsak ederler (Ergin 2004: 234). Verilen üç anlatıda geçen hareket düzlemine bakıldığında, kahramanların Oğuz ilinin dışına çıkması söz konusudur. Oğuz ili kutsal mekân dolayısıyla kozmosun, düzenin mekânıdır. Bu mekânın dışına çıkılması kaosun başlangıcıdır. Bununla birlikte yukarıda adı geçen olaylarda kahramanların uyumaları ise ikinci kaotik ortamın oluşumunu sağlar. Anlatıcının, "*Ol zamanda Oğuz yiğitlerine ne kaza gelse uyhudan gelir idi*" (Ergin 2004: 193) şeklinde ifade kullanması anlatının kaotik ortama sürüklenmesine işaret etmektedir. Daha sonra her üç anlatıda da düşman tipinin⁶ sahneye çıkması, anlatıda kaosun meydana geldiğini gözler önüne sermektedir.

Dede Korkut anlatılarında, etik sınırın ihlali olarak Tepegöz anlatısı göze çarpmaktadır. "Basat Depegözi Öldürdüğü" adlı anlatıda Aruz Koca'nın çobanı Konur Koca Saru Çoban, Uzun Pınar denilen yerde peri kızlarından biriyle ilişkiye girer. Peri kızı, çobana "*Oğuzun başına zaval getirdin*" (Ergin 2004: 207) diyerek kaosun doğacağını işaret eder. Bunun akabinde, peri kızı Tepegöz adlı bir dev dünyaya getirir. Bu dev, insanlara zarar vermeye başlar. Neticede birçok kişiyi öldürür. Pınarın koruyuculuğunu yapan bir pe-

rinin çoban tarafından kirletilmesi, toplumun kutsalına karşı yapılan bir saygısızlık olarak görülmelidir. Bilindiği üzere, eski Türk inanç sisteminde animistik dönemin bir uzantısı olarak görülebilecek doğadaki her canlının bir ruhunun olduğuna dair inanç, adı geçen anlatıda pınarın koruyuculuğunu yapan peri/perilerle ifade edilmiştir. Anlatının bahsedilen kısmında, mitik bilinçle üretilen ve Tanrı Ülgen tarafından yarat emrini alan Ak Ene'nin zaman içerisinde pınarın koruculuğunu yapan perilere dönüşümü olarak görülebilir. Dolaylı olarak su iyesine yapılan bu ahlak/kozmos dışı davranışın mitik ya da dini bilinçte elbette bir cezası olacaktır ki o da Tepegöz'ün doğmasıyla simgelenmektedir. Bu anlamda Tepegöz, toplumun dini-mitik kurallarının tasvip etmediği olağanüstü bir şekilde dünyaya gelen kaotik tipi temsil etmektedir. Tepegöz'ün kaos tipini temsil etmesi, kendi elinde olmayan ancak yaradılışıyla ilgili görünmektedir. Bu olağanüstü kaotik tipi toplumun idealize ettiği bir kahramanın, diğer ifadeyle kozmos tipi olan Basat'ın yine olağanüstü bir şekilde yenebileceği, anlatının kozmosa dönüşümünü sağlar. Öte yandan tepesinde gözü olan bir devin normal insan veya hayvan biyolojisinden farklı olması da bir kusur ya da eksikliğin neticesidir. Bu özelliğiyle de Tepegöz'ün kaotik olduğu düşünülmelidir. Korkmaz'a göre (2016: 18), Tepegöz anlatısının başında Oğuzun oturduğundan bahsedilmesi, bir güç ya da enerjinin yok olmasını beraberinde getirmekte, Oğuz'a felaket geleceğini haber vermektedir. Alp tipinin sürekli olarak hareket halinde olması gerektiğini ifade eden Korkmaz, *durmak, uyumak, eğlenmek* gibi ifadelerin alpin adeta ölümünü simgelediğini ve Dede Korkut'un bütününde geçen bu söz konusu ifadelerin Oğuz'un varlığını tehdit edici özellikte görüldüğünü belirtir. Bahsedilen bakış açı-

sıyla değerlendirildiğinde, Tepegöz anlatısının kültürel-inançsal arka planında, toplumun etik kurallarını ihlal eden bireyin kaotik bir varlık olan Tepegözün oluşmasına sebep olduğu ve bu kaotik duruma kozmos bir tip olarak Basat'la son verildiği söylenebilir. Ayrıca anlatının bütününe bakıldığında kaosla başlayan ve kozmosla sona eren bir yapıdan bahsetmek mümkündür.

Eski Türk siyasi hayatında, Tanrı tarafından tahta oturtulduğuna inanılan kağanların benzer şekilde idealize edilen kahramanlar gibi kozmosu simgelediği bilinen bir gerçektir. Dede Korkut Kitabı'nda ise sözü edilen durumun bir örneği, “Begil Oğlu Emrenün Boyını Beyan İder” (Ergin 2004: 216) anlatısında yer almaktadır. Söz konusu anlatı, Bayındır Han'ın düzenlediği toplantıda geçen bir olayla başlamaktadır. Toplumsal ve siyasal anlamda kozmosu temsil eden Bayındır Han, kâfir elinden gelen haracı beğenmez. Dede Korkut, haraç için gönderilen at, kılıç ve çomağı bir kişiye verilmesini ister, ancak kimse kabul etmez. Anlatı, Begil'in ganimetleri kabul edip kâfir sınırına bey olarak gönderilmesiyle devam eder. Daha sonra Begil, Bayındır Han'ın yılda bir kere düzenlediği divana katılır. Söz konusu divanda Salur Kazan ile Begil arasında geçen bir durum söz konusudur. Herkes Begil'i överken Salur Kazan Begil'in yiğitliğini sorgular: “*Bu hüner atun mudur, erün müdür?*”. Divanda bulunanlar, hünerin Begil'den kaynaklı olduğunu dile getirince, Kazan “*at işlemese er öginmez, hüner atundur*” (Ergin 2004: 216), diyerek kaosun başlangıcı ifadesini kullanır. Salur Kazan'ın bu sözü Begil'in hoshuna gitmez ve Bayındır Han'ın verdiği ganimetleri bırakarak divandan ayrılır. Begil'in Bayındır Han'ın divanını terk etmesi, kutsal mekândan ayrılması kaotik duruma doğru gitmesi anlamına gelmekte-

dir. Mitik bilinç, bireysel düşünce yapısıyla hareket edenin kutsalı çiğnemesine izin vermez. Daha sonra eşinin yanına gelen Begil, eşine Oğuz'a asi olacağını söyler. Eşi “*padişahlar Tanrının kölgesidir, padişahına asi olanun işi rast gelmez*” (Ergin 2004: 218) diyerek Begil'i yatıştırılmaya çalışır ve bunu da başarır. Eşinin bu sözünü dinleyen Begil, bunun üzerine ava çıkar ve avda yaralanarak hasta yatağına düşer. Bayındır Han'ın divanına katılamaz olur. Anlatıda, Begil'in hem kutsal mekânı terk ederek hem de Oğuz'a asi olacağını söyleyerek kaotik davranışlar göstermesi, düşmanın bu durumu fırsat bilerek Begil'in yurdunu basmasına sebep olacaktı. Ancak bu durum, kozmos bir tip olarak Begil'in oğlu tarafından engellenmiştir.

Dede Korkut Kitabı'nda, anlatıcı eski Türk inanç sisteminden çeşitli unsurları aktarırken, İslam inancının temel kodlarından da yararlanmış ve kaos-kozmos bazı durumlarda sözü edilen temel kodlarla şekillenmiştir. Salur Kazan'ın evinin yağmalanması anlatısında “*Ulaş oğlu Salur Kazanun alınına şarabun itisi çıktı*” (Ergin 2004: 96) ifadesi kaosa giden yolu işaret etmektedir. Benzer şekilde, “Kazılık Koca Oğlu Yigenek Boyı”nın yer aldığı anlatıda, Bayındır Han'ın sohbetine katılan Kazılık Koca şarabın itisini içerek sarhoş olur ve Bayındır Han'dan akın talep eder (Ergin 2004: 199). Kazılık Koca'nın kendini bilmeden ya da bilinçsiz bir şekilde Bayındır Han'dan akın istemesi, başına gelecek kaotik olayın başlangıcını oluşturmaktadır. Anlatıcı, Kazılık Koca'yı öyle bir biçime koymuştur ki hem İslamiyet bağlamında yasak olan bir şeyin eyleme dökülmemesini hem de bilinçsiz yapılan davranışların kaosa sürükleyebileceği iletisini dinleyicinin kavramasını istemiştir. Neticede, Kazılık Koca kâfir elinde on beş yıl tutsak kalır. Oğlu Yigenek on beş yaşına geldiğinde babasının tutsak ol-

duğunu öğrenerek Bayındır Han'dan babasını kurtarmak için izin ister. Bayındır Han yirmi dört sancak beyinin Yiğenek'le birlikte gitmesini emreder. Anlatının devamında yirmi dört Oğuz sancak beyi kâfire karşı üstün gelemmez. Yiğenek ise Tanrı'ya dua ederek düşmana saldırır ve babasını tutsaklıktan kurtarır. Anlatının kaostan kozmosa dönüşümünün kahramanın anatomik gücünden çok manevi güçten yardım isteyerek oluştuğu görülmektedir. Bu açıdan bakıldığında kaos-kozmos algısı başlangıçta İslami açıdan yasak olan içkiyle (kaos); sonrasında ise makul olan duayla (kozmos) sağlanmıştır.

Sonuç

Dede Korkut anlatılarında kaos ve kozmos arasındaki ilişki verilen örnekler bağlamında değerlendirilmiştir. Anlatılarda kaosa sebep olan ve kozmosa dönüşen olayların Türk toplumunun ortak kültürel belleği ve geleneksel dünya görüşleriyle şekillendiği görülmektedir. Kaosla birlikte bir yandan anlatının akışı hızlanmakta, diğer yandan kişiler arası gerilim artmaktadır. Kozmos ise anlatılarda sakinliğin ve olağan bir durumun göstergesidir. Toplumlari bir arada tutan ve kimliklerini muhafaza eden değerlerin gelenekle sürekliliği ilişkisi içinde olduğu düşünüldüğünde, kozmosa yönelik unsurların sosyal bir ileticiyi vurgulama işleviyle yer aldığı söylenebilir. Anlatılarda çocuksuz olma, gayri meşru ilişki yaşama, kutsal mekânı terk etme, yalan söyleme, siyasi-dini otoritenin sözünden çıkma, düşman-kafir olma gibi kaos unsurları elbette çoğaltılabilir. Ancak kaosa yönelik algı ve ifadelerin toplumun ortak parametreleriyle şekillendiği ve anlatılarda gerginliğe sebep olduğu, bununla birlikte kozmosla sakinliğin sağlandığı görülmektedir.

Öte yandan Dede Korkut Kitabı'nda anlatıcı, anlatının kurgusunu kaos ve kozmosla inşa etmektedir. Dolayısıyla kahramanların başından geçen olay ve olguların

sistemli bir şekilde kompozite edilmesinin temel hareket noktasının da kaos ve kozmosa ait unsurlar oluşturmaktadır. Söz konusu unsurlar, anlatıcıya metnin bütünü hatırlatmakta, dinleyiciye ise sosyal hayatın zıtlıklar üzerine kurulu olduğu iletisini vermektedir. Dolaylı olarak Dede Korkut anlatılarını kurgulayan anlatıcı, Türk mitolojisinde Tanrı ve Erlik ikiliğini zihninde saklı tutmuş, sözü edilen ikiliği değişim-dönüşümlerle birlikte anlatıların içerisinde ifade etmiştir. Mitik düşüncenin ürettiği kaos ve kozmos, nasıl ki başlangıçtaki mitoloji metinlerinde, toplumun yaşam içindeki koordinatlarını belirleme ve toplumsal davranışın temellerini oluşturma işlevinde yer alıyorsa, aynı şekilde Dede Korkut anlatılarında da kaos ve kozmosu anlatıcının anlatıları inşa ederken kullandığı temel değerler olarak görmek mümkündür. Sonuç olarak, Dede Korkut Kitabı'nı inşa eden bilinçte görülen kaos ve kozmosa ait algı ve tasarımların halk anlatılarının epik dönemden günümüze doğru evrilen türlerinde de görülmesi muhtemeldir.

NOTLAR

1. Aşık şiirinde yer ve gök destanlarının dikotomik alandan evrilmesiyle ilgili olarak bk. (Çapraz, 2018).
2. Bamsı Beyrek anlatısı üzerine ortaya koyduğu çalışmasında Ölçer Özünel, insanın doğa ile ilişkisinde çok katmanlı anlamlar yüklediğini bu anlamlandırmalardan başat olanlar arasında doğanın mevsimsel döngüleri bulunduğunu ifade etmiştir. Araştırmacı, ay ve güneş, ilkbahar ve kış, gece ve gündüz gibi mitolojik ikiliklerin kahramanlar aracılığıyla hikâyeleştirildiğinden bahsederek Banı Çiçek ve Bamsı Beyrek ikilisinin bereketin zuhur edebilmesi için tıpkı tohum ve toprak gibi birbirleriyle birleşmek zorunda olan bir ikili olarak düşünülebileceğini belirtmiştir. Bu anlamda, Deli Karçar'ın aynı zamanda doğanın birlikteliğinden hareketle Bamsı Beyrek ve Banı Çiçek'in birleşmesini engelleyen bir tip anlamında kaotik olduğu da görülmektedir (Ölçer Özünel, 2015: 37).
3. Boğaç Han anlatısını bireysellik ve toplumsal bütünlük bağlamında değerlendiren Metin Ekici, sözü edilen anlatmada birey, aile ve toplum bü

- tünlüğünün öneminin vurgulandığını ifade etmiş ve anlatmada aç-kapa veya sorun-çözüm yönteminin bir şekilde uygulandığını belirtmiştir. (Ekici, 2001).
4. Dede Korkut anlatılarında Hızır, sadece Boğaç Han anlatısında yer almaktadır. Diğer anlatılarda çözüm üreten, kozmosu sağlayan dini-mitik tip Dede Korkut olarak geçmektedir.
 5. Dede Korkut Kitabı'nın "Mukaddime" bölümüyle ilgili değerlendirmeler için ayrıca bk. (Pehlivan 2015: 267).
 6. Dede Korkut anlatılarındaki düşman-kâfir tipler hakkında daha ayrıntılı bilgi için bk. (Çeribaş, 2011).
- KAYNAKÇA**
- Abdulla, Kamal. *Mitten Yazıya veya Gizli Dede Korkut*. (Akt. Ali Duymaz). İstanbul: Ötügen Neşriyat, 1997.
- Aça, Mehmet. "Lanetin Kuşatmasında Bir Adam: Dirse Han". *Lanet Kitabı*. (Ed.) Emine Gürsoy-Naskali. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2009.
- Aça, Mehmet. "Destandan Romana Kozmos ve Kaos Algısı: 'Er Sogotoh' ve 'Onlar da İnsandı Örnekleri'". *Vatani Dilinde Cengiz Dağcı Kitabı*. (Haz.) İbrahim Şahin, Salim Çonoğlu. İstanbul: Ötügen Neşriyat, 2018.
- And, Metin. *Geleneksel Türk Tiyatrosu Köylü ve Halk Tiyatrosu Gelenekleri*. İstanbul: İnkılâp Yayınları, 1985.
- Arslan, Mustafa ve Milay Köktürk. "Boğaç Han Hikâyesinde Davranış Analizi". *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*. S. II. (1998): 247-255.
- Arslan, Mustafa. "Dede Korkut Hikâyelerine Trajik Durum Bağlamında Tematik Bir Yaklaşım". *III. Uluslararası Türk Dünyası Kültür Kongresi 'Dede Korkut ve Türk Dünyası' Bildiriler Kitabı*. (Haz.) Metin Ekici ve diğer. İzmir: Ege Üniversitesi Yayınları, 2016.
- Başgöz, İlhan. "Karagöz ve Hacivat Tipinin Evrensel Boyutları ve Karagöz Oyununun Yapısı". *Somut Olmayan Kültürel Miras Yaşayan Karagöz Uluslararası Sempozyum Bildirileri*. (Haz.) M. Öcal Oğuz ve Yeliz Özay. Ankara: Gazi Üniversitesi THBMER Yayınları, 2006.
- Çapraz, Erhan. "Âşık Tarzı Yer ile Gök Destanlarının İcra Bağlamında İşlevselliği Üzerine Bir Değerlendirme". *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*. S. 44. (2018): 43-56.
- Çeribaş, Mehmet. "Erlık'ten Şöklî Melik'e Türk Destanlarında Düşman Unsurlar ve Dede Korkut Boylarında Kâfirler". *Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi*. S. 192. (2011): 195-210.
- Çobanoğlu, Özkul. "Kağanlık ve Kamlık Kurumları Arasındaki Çekişmenin Türk Mitolojisine Yansımaları Problematiklerinde Yöntem Sorunları". *Bilgi Dergisi*. S. 27. (2003): 19-49.
- Ekici, Metin. "Dirse Han Oğlu Boğaç Han Anlatımında Bireysellik ve Toplumsal Bütünlük". *Millî Folklor* 52 (2001): 50-59.
- Eliade, Mircea. *Kutsal ve Kutsal-Dışı Dinin Doğası*. (Çev. Ali Berktaş). İstanbul: Alfa Yayınları, 2017.
- Ergin, Muharrem. *Dede Korkut Kitabı I*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2004.
- Kocakaplan, İsa. "Dede Korkut'un Delileri". *Millî Folklor* 64 (2004): 18-24.
- Koçak, Aynur ve Çiğdem Mollaibrahimoğlu. "Dede Korkut Hikâyeleri'nde Varoluşsal Kötülük". *Uluslararası Türk Dünyası Kültür Araştırmaları Dergisi*. S. 1. (2015): 1-13.
- Korkmaz, Ramazan. "Arketipsel Sembolizm Açısından Dede Korkut Anlatılarındaki Yüce-Birey ve Alp-Bilge Tipi". *Dede Korkut Okumaları*. (Ed.) Ramazan Korkmaz. İstanbul: Kesit Yayınları, 2016.
- Köse, Serkan. *Tanzimat'tan Günümüze Âşık Tarzı Şiir Geleneğinde Mitolojik Unsurlar*. Denizli: Pamukkale Üniversitesi, Basılmamış yüksek lisans tezi, 2012.
- Ögel, Bahaeddin. *Türk Mitolojisi (Kaynakları ve Açıklamaları ile Destanlar)*. C. 1. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2010.
- Ölçer Özünel, Evrim. "Baharı Getiren Kahraman: Bamsı Beyrek". *Millî Folklor* 107 (2015): 34-48.
- Pehlivan, Gürol. *Dede Korkut Kitabı'nda Yapı, İdeoloji ve Yaratım-Dresden ve Vatikan Nüshalarının Mukayeseli Bir İncelemesi*. İstanbul: Ötügen Neşriyat, 2015.
- Rızaso, Seyfeddin. "Oğuz Mitolojisinde Kaos ve Onun Deli Paradigmaları". *Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*. S. 24. (2012): 169-180.
- Saydam, M. Bilgin. *Deli Dumrul'un Bilinci Türk-İslam Ruhu Üzerine Bir Kültür Psikolojisi Deneşmesi*. İstanbul: Metis Yayınları, 2011.
- Türkeş Günay, Umay. "Dede Korkut Kitabı ve Toplumsal Değerlerin Tahlili". *Uluslararası Dede Korkut Bilgi Şöleni Bildirileri*. (Haz.) Alev Kâhya Birgül ve diğer. (2000): 191-202.

BİR BEN VARDIR BENDE BENDEN İÇERİ'DEKİ ÜÇGEN ARZULAR IŞIĞINDA TEORİK VE TEOLOJİK EVRENSELLİĞİ SORGULAMAK*

Questioning the Theoretical and Theological Universality In View of the Triangular Desires In *Bir Ben Vardır Bende Benden İçeri*

Doç. Dr. Günil Özlem AYAYDIN CEBE
Gamze AKBAŞ ARSLANOĞLU*****

ÖZ

René Girard, “üçgen arzu” (mimetik arzu) modeliyle edebiyat eleştirisine yeni bir yaklaşım kazandırmıştır. Arzunun öykünmeci yapısını ortaya koymak amacıyla özne, nesne ve dolayımlyacıdan oluşan bir üçgen oluşturmuştur. Uzamsal eğretilemenin bir üçgen olduğu bu üçlü ilişkide nesnenin her serüvenle birlikte değişmesine karşın, üçgenin kalıcı olduğunu vurgulamıştır. Ne var ki, üçgen yapıyı açığa çıkaran yapıtlar için kullandığı “romansal deha”yı yalnızca Hristiyan simgeçiliğinin biçimlendirebileceğini ifade ederek Hristiyanlık dininin evrensel olduğunu belirtmiştir. Girard’ın bu savında diğer inanç ve kültürlerin biçimlendirdiği romansal deneyimi yok saydığı görülmektedir. Buradan hareketle, tüm medeniyetlerin ortak paydası sayılması gereken, dolayısıyla evrensel kabul edilebilecek bir kuramı tek bir dine indirgeyerek onun evrenselliğini kıldığı söylenebilir. Bu noktada şu sorular akla gelmektedir: Türk edebiyatında romansal dehayı örnekleyen yapıt var mıdır? Romansal deneyimi İslam sembolizmi de biçimlendirebilir mi? Romansal deneyimi biçimlendiren tüm dinlerde ortak bir söylem bulmak mümkün müdür? Böyle bir söylem varsa nasıl yorumlanmalıdır? Bu sorular yanıtlanmadan Girard’ın savını destekleme ya da eleştirme imkânı olmayacaktır. Kuramın evrenselliğinden çeşitli kültür ve medeniyetlerin oluşturduğu romansal dehanın niteliğine dek pek çok sav, bu soruların yanıtlanmasıyla bilimsel nitelik kazanacaktır. Bu makalede, Emine Işınsu’nun Yunus Emre’yi konu alan *Bir Ben Vardır Bende Benden İçeri* (2002) başlıklı biyografik romanı üçgen arzu modeli çerçevesinde çözümlenmiştir. Türk edebiyatında mürit-mürşit ilişkisini konu alan hemen her romanda romansal dehanın varlığından söz etmek mümkündür ancak bu tür metinler içinde Yunus Emre üzerine yazılanların özel bir konumu vardır. Yunus Emre’nin gerçek yaşamöyküsüne dair kesin bilgilere ulaşamamaktadır. Dolayısıyla onu konu alan romanlarda Yunus’un şiirleri ve İslam sembolizmiyle örülen menkıbeler birincil kaynak hâline gelmektedir. Bu iki temel kaynak, Yunus Emre’yle Girard’ın kuramını oluştururken vurguladığı modern insan arasında oldukça dikkat çekici bir benzerlik, yakınlık olduğunu göstermektedir. Geleneğin aksine, Yunus’un modern insanın bunalım ve ikilemelerini yansıtan bir kişilik taşıdığı görülmektedir. Makalede, İslam sembolizminin biçimlendirdiği romansal dehayı örneklemesi bakımından derinlemesine irdelenen *Bir Ben Vardır Bende Benden İçeri*’de menkıbeler ve barındırdıkları tasavvuf terminolojisi üzerinde durulmuştur. Romanın beslediği menkıbelerdeki semboller saptanmış ve çözümlenmiştir. Bu yolla, Işınsu’nun İslam felsefesini ve sembolik dili bir araç olarak kullandığı, geleneği olduğu gibi aktarmak yerine yorumlayarak kaleme aldığı gösterilmiştir. Ayrıca yazarın menkıbeleri sıralama ve yorumlamadaki yetkinliği üzerinde durulmuştur. Buna koşut olarak mutasavvıfları konu alan biyografik romanların, eğer roman olarak adlandırılacaksa, menkıbelerin dizimi ve yorumu konusunda yetkin olmakla birlikte bunların yeniden yazımı olmaktan çıkıp güncelleme özelliğini taşıması gerektiği ortaya koyulmuştur. Sonuç olarak *Bir Ben Vardır Bende Benden İçeri* adlı romanda arzunun öykünmeci yapısı gösterilmiştir. Yapılan çözümleme doğrultusunda, Girard’ın savına karşın, İslam sembolizminin biçimlendirdiği romansal deha örneklenmiştir. Böylece, evrensel olması gereken üçgen arzu modelinin yalnız Hristiyanlık tarafından biçimlendirilmediği, romanın ait olduğu özgül inanç ve kültür doğrultusunda yapılandığı gözlemlenmiştir.

Anahtar Kelimeler

René Girard, üçgen arzu, romansal deha, İslam sembolizmi, Yunus Emre, Emine Işınsu.

* Bu makale, Gamze Akbaş Arslanoğlu’nun Doç. Dr. Günil Özlem Ayaydın Cebe danışmanlığında hazırladığı “Arzunun Üçgeninde *Bir Ben Vardır Bende Benden İçeri*” (2019) başlıklı yüksek lisans tezine dayanmaktadır.

Geliş tarihi: 8 Temmuz 2019 - Kabul tarihi: 7 Mart 2020

Ayaydın Cebe, Günil Özlem; Akbaş Arslanoğlu, Gamze. “Bir Ben Vardır Bende Benden İçeri’deki Üçgen Arzular Işığında Teorik ve Teolojik Evrenselliği Sorgulamak” *Milli Folklor* 125 (Bahar 2020): 82-99

** Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü,

Nevşehir/Türkiye, gecebe@nevsehir.edu.tr, ORCID ID: 0000-0002-1697-4104

** Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Nevşehir/Türkiye, gamzed Deniz2016@gmail.com, ORCID ID: 0000-0002-5826-3423

ABSTRACT

René Girard has introduced a new approach to literary criticism with his model of the “triangular desire” (mimetic desire). In order to reveal the mimetic structure of desire, he describes various formations of the triangle comprising of a subject, an object and a mediator. He stresses that in this triple relationship where the spatial metaphor is a triangle, the triangle is permanent although the object may change in each adventure. He, however, by expressing that the novelistic genius he coined for the works that reveal the triangular structure can only be shaped by Christian symbolism, states that Christianity is universal. His statement apparently disregards the novelistic experience shaped by other beliefs and cultures. In this respect, by reducing his theory to a single religion he undermines its universality, which should otherwise be the common denominator of civilizations, i.e. universal. Hence the following questions: Is there any work of literature in Turkish which exemplifies the novelistic genius? Can novelistic experience be shaped by Islamic symbolism? Is it possible to find a common discourse in all religions that shapes novelistic experience? If such a discourse exists how should one interpret it? Without answers, the likelihood of agreeing with or criticizing Girard’s statement is improbable. An array of assumptions from the universality of his theory to the characteristics of the novelistic genius shaped by various cultures and civilizations would be scientifically proven, only when one dares to seek answers to those questions. This article analyzes Emine İşinsu’s biographic novel based on the Turkish mystic Yunus Emre, *Bir Ben Vardır Bende Benden İçeri* (There is a Self in Myself Deeper than Myself, 2002) within the framework of the triangular desire model. It is possible to find the novelistic genius in almost every Turkish novel based on a disciple-guide relationship. Among such works, however, the ones written on Yunus Emre occupy a special place. The information regarding Yunus Emre’s actual life is scarce, if any; a fact which renders his poems and the hagiography adorned with Islamic symbolism the major sources on the subject. Both sources reveal a remarkable similarity, an affinity between Yunus Emre and the modern man Girard portrays while developing his theory. Contrary to the convention, Yunus’s personality reflects the crisis and the dilemmas of the modern man. The paper examines the novel’s usage of the Sufi hagiography and terminology to scrutinize *Bir Ben Vardır Bende Benden İçeri* as an example of the novelistic genius shaped by Islamic symbolism. It identifies the symbols in the hagiography that nourish the novel and examines them. It demonstrates that İşinsu employs Islamic philosophy and the symbolic language as instruments enabling her to interpret the convention instead of merely rewriting it. It also underlines the author’s capacity to arrange and conceive the hagiographic narratives. In tandem with it, it argues that a biographical novel which is based on a mystic should display a competence in putting the hagiographic narratives in order and deciphering them as well as carrying an updating attitude instead of a reproducing one, if it is to be considered a novel. In sum, this study reveals the mimetic structure of desire in *Bir Ben Vardır Bende Benden İçeri*. By doing so, it shows that, despite Girard’s statement, the novelistic genius can also be shaped by Islamic symbolism. Therefore, it proves that the triangular desire model, which is supposed to be universal, is not confined to merely Christianity but is structured according to the particular belief and culture to which the novel belongs.

Key Words

René Girard, triangular desire, novelistic genius, Islamic symbolism, Yunus Emre, Emine İşinsu.

Giriş

René Girard, “üçgen arzu” (mimetik arzu) modeliyle edebiyat eleştirisine yeni bir yaklaşım kazandırmıştır. Arzunun kendiliğinden oluştuğu kabulüne itiraz ederek tüm arzuların “öteki”nden (dolayımlyıcı) kaynaklandığını öne sürmüştür. Ayrıca, estetik deneyimin dinsel deneyim ile ilişkili olduğunu ve romansal yaratıcılığı yalnızca Hristiyan sembolizminin biçimlendirebildiğini savunmuştur. Bu nedenle Hristiyan sembolizminin evrensel olduğunu şu cümlelerle iddia etmiştir:

Eğer önyargularımız estetik deneyimle dinsel deneyim arasında su geçirmez bir duvar örmeseydi yaratıcılığın sorunlarını yeni bir ışık altında görebilirdik. Dostoyevski’nin yapıtlarını içerdiği tüm dinsel düşünüşten yoksun bırakmazdık. Örneğin *Yeniden Bulunmuş Zaman* kadar *Karamazov Kardeşler*’de de, romansal yaratıcılığın incelenmesi açısından değerli metinler keşfederdik. Ve nihayet Hristiyan simgeciliğinin evrensel olduğunu çünkü yalnızca onun romansal deneyimi biçimlendirebildiğini anlardık. (2007: 247)

Girard bu ifadeleriyle yaklaşımına evrensel bir boyut kazandırmakla birlikte roman türüne özgü yaratıcılığı yalnızca Hristiyanlığa bağlayarak diğer inanç ve kültürlerin biçimlendirdiği romansal deneyimi yok saymaktadır. Bu iddia, evrensellik ve Hristiyanlık arasında bir ikilem doğurmaktadır. Roman, ya evrensel bir düzeye ulaşamamıştır, yalnızca Hristiyanlığın biçimlendirebildiği nitelikler taşır ya da farklı dinler de romansal dehayı biçimlendirebilir, dolayısıyla evrenselidir.

Türk edebiyatında üçgen arzu bağlamında bugüne kadar hazırlanmış çalışmalar¹ incelendiğinde bunların yalnızca Girard'ın yöntemini kullandıkları, romansal dehayı evrensel biçimde Hristiyan sembolizmine bağlamasını sorgulamadıkları görülmektedir. Oysa eleştirel bir çözümleme yaparak hem İslam sembolizminin de romansal dehayı biçimlendirebileceğini göstermek hem de kuramın evrenselliğini desteklemek mümkün olacaktır.

Bu sav ışığında hazırlanan makalede, ana sorunsal olarak romansal deneyimin yalnızca Hristiyan sembolizmi tarafından biçimlendirilip biçimlendirilmediği sorgulanacaktır. Böyle bir sorgulama için en dolaysız yolun, İslam sembolizmi üzerine kurulmuş romanların irdelenmesi olduğu düşünülmüştür. Mürit-mürşit ilişkisini konu alan yapıtların bu duruma örnek olması, mutasavvıfların işlendiği, özellikle de Yunus Emre üzerine yazılmış biyografik romanların tercih edilmesini sağlamıştır. Türk edebiyatında bugüne kadar Yunus Emre'yi konu alan on altı adet roman yazıldığı saptanmıştır.² Emine Işınsu'nun romanı *Bir Ben Vardır Bende Benden İçeri*, Yunus Emre'yi konu alan romanlar arasında dil ve teknik açısından yetkin kabul edilmektedir. Bu nedenle, ileride ayrıntıyla tartışılacağı üzere, Işınsu'nun romanına odaklanılmıştır.

Arzunun Öykünmeci Yapısı

Öncelikle, Türkçeye üçgen arzu veya mimetik arzu olarak çevrilen terim çerçevesinde René Girard'ın oluşturduğu edebiyat kuramı üzerinde durmak yararlı olacaktır. Girard, üçgen arzu modeliyle özne, nesne ve dolayımlayıcının oluşturduğu üçlü ilişkiyi vurgulamaktadır. Bu anlayışla Cervantes, Dostoyevski, Flaubert, Proust ve Stendhal'in yapıtlarını çözümleyerek üçgen arzu modelini oluşturmuştur. Girard'a göre, bu yapıtların ortak noktası, arzuların dolayımlanmış yapısını açığa çıkarmaları yani "romansal" olmalarıdır.

Anlaşılabileceği üzere Girard kuramını, dolayımlayıcının açık edilmesinden hareketle şekillendirmektedir. O, çizgisel gibi görünen arzuları romantik olarak değerlendirmekte, bu tür metinlerin, gerçekte var olan "öteki"ni perdelediklerini ifade etmektedir. Buna göre, romantik alanda dolayımlayıcı gizli tutulur ve nesne, asıl öge gibi gösterilir. Girard'ın amacı ise yadsınan dolayımlanmış arzuyu açığa çıkarmaktır.

Girard'a göre, "nesne yalnızca dolayımlayıcıya ulaşmanın bir yoludur. Arzunun hedeflediği, bu dolayımlayıcının varlığıdır" (2007: 60). Başka bir deyişle, arzu edilen nesneyi önemli kılan dolayımlayıcının kendisidir, arzunun modelini de bizzat o verir. Saklansın ya da açık edilsin, hakikat, her arzuda bir dolayımlayıcının varlığıdır. Girard bu durumun, "kişinin kendi tözüne karşı giderilmez bir tiksinti duyması" sonucunda oluştuğunu belirtmektedir. Bunun da insanın ideal olana bağlanma eğiliminin altında yatan neden olduğunu düşünmektedir (2007: 61).

Girard, romansal yapıtları iki temel grupta toplar: "Birinin merkezinde dolayımlayıcının ötekinin merkezindeyse öznenin bulunduğu iki *olasılık küresi* arasında teması önleyecek kadar mesafe

olduğu vakalarda dışsal dolayım terimini kullan[ır]. Bu uzaklık, iki kürenin az ya da çok iç içe geçmesine izin veriyorsa *içsel dolayım*dan söz [eder]” (2007: 29). Dolayımlyıcı ile arzulayan özne arasındaki mesafe fiziksel değil, ruhsaldır. Dışsal dolayımında kahraman, arzusunun dolayımlyıcısını “açıkça kutsar ve onun müridi olduğunu ilan eder” (2007: 26). İçsel dolayımında ise bir dolayımlyıcının var olduğu gerçeği gizlenmiştir.

Üçgen arzu modelinde arayış içinde olan bireyin yadsıdığı asıl gerçekliğin vurgusu yapılır. “Girard’a göre, roman evreninin yozlaşması, varlıkbilimsel hastalığın ilerleyişi ve metafiziksel arzunun artışı, var olabilmek için, küçük ya da büyük çapta bir ‘arabulucu’ya gereksinim duyar. Ve bu arabulucu, metafiziksel arzu ile sahih arayışın arasındaki uzaklığı giderek artırır; bu sahih arayışa ‘dikey aşkınlık’ da diyebiliriz” (Goldmann, 2005: 21). Başka deyişle, yaratılış itibarıyla Tanrı’ya en yakın varlık olan insan kendine yabancılaşmakta, yalnızlaşmakta ve çareyi başkalarını kutsamakta bulmaktadır (Girard, 2007: 63).

Max Scheler, bu durumu, “‘Kendine bir örnek seçme olgusu’ tüm insanlarda olan kendilerini başkalarıyla karşılaştırma eğilimine bağlıdır ve ‘her kıskançlığın, her tutkunun temelinde bu tür bir karşılaştırma vardır. Örneğin İsa’yı taklit etmek de aynı temele dayanmaktadır’” şeklinde ifade etmiştir (alıntılayan Girard, 2007: 32). Ne var ki, modern insan öykünmecî tavrını çoğunlukla yadsımaktadır. Girard’a göre, “arzunun taklitçi doğasını yalnızca romancılar ortaya koymuşlardır. Günümüzde bu doğayı algılamak zordur çünkü en ateşli taklit en güçlü biçimde inkâr edilendir” (2007: 33). Davranışlarının doğallığına ve kendiliğindenliğine inanan modern insan, başkasına benzeme çabasını gizleyerek kendini

toplumsal alanda var etmeye çalışmaktadır. Bireyin öykünmecî yapısını gizlemesini Girard, “romantik yalan” olarak adlandırır. Bunun karşıtı olan “romansal deha” ise “‘özerk’ ben yalanı”nın çöküşüyle başlamaktadır. Bu durum, Girard’a göre, ne kadar inkâr ederse etsin modern insanın hakikati olup yalnızca romansal yapıtlarda dile getirilmektedir (2007: 49). Birey ve edebî yapıtlar arasındaki etkileşim de bu noktada açığa çıkmaktadır.

Modern bireyin duyuş ve düşünüşünü yönlendirmek yoluyla toplumsal alanı biçimlendiren öğretiler, üçgen arzu açısından önemlidir. Modernleşmeyle beraber insanların manevi dünyasının merkezi yön değiştirmiştir ve bu durum Girard’a göre, bir anlamda kendini gerçekleştiren kehanet gibidir: “Sahte peygamberler, yarının dünyasında insanların birbirlerinin tanrısı olacağını bildirmektedirler” (2007: 66). Bireyin kendi tözüne karşı hissettiği tiksinti, arzusunun oluşumunda dolayımlyıcının kutsanmasına neden olmuştur. Bunda dikkati çeken, bu duyuşsal tepkiye karşın, yine bir insanın kutsanıyor olmasıdır. Girard, modern bireyin, yaşadığı değişimi olumladığından bu durumu gelişim olarak algıladığını, hâlbuki bireyin kendine yabancılaştığını düşünür (2007: 66). Girard’a göre, bireyde oluşan bu yabancılaşma duygusunu gideren bir dolayımlyıcıdır ve modern dünyanın ortak sorunsalı, onu gizliyor olmasıdır.

Bu noktada hem üçgen arzu kuramını daha net anlayabilmek hem de yürütülecek tartışmanın gerekçesini vurgulamak açısından Girard’ın Hristiyanlık ve özelden Hz. İsa vurgusu aydınlatılmalıdır. Kuramcının bu vurgusunda ilk bakışta bu dinin mensubu olmasının etken olduğu izlenimi oluşsa da kaleme aldığı çalışmalar bir arada değerlendirildiğinde çok daha derin bir düşünce örüntüsü sezil-

mektedir. Bu açıdan, arzu ve din bağlantısında adım adım ilerlemek konuyu daha anlaşılır kılacaktır.

Girard'ın toplum ve birey bağlamında arzu değerlendirmesi başlangıç için oldukça önemlidir. Girard, çağdaş dünyanın aşırı bireyseli olduğunu düşünür. Bu nedenle, modern bireyin arzusunun bireysel ve tekil olması gerektiği yanılmasına kapıldığını savunur. Oysa, arzusunun “devinimli” olması gerekir, bunu da nesneden çok modelin seçildiği mimetik olan arzu sağlayabilir. Başka deyişle, insan bireysel olarak arzu nesnelere icat ettiğinde değil, modelin arzusunun kopya ettiğinde gerçekten özgürleşebilir (Girard, 2010: 49-50)

Bu görüşlerde arzu eylemi, bireyin bütüne ya da çoğunluğa uyum gösterebilmesini sağlayan bir sistem, bir tür kontrol mekanizması şeklinde görülmektedir. Bireyin kendini var ettiği nokta ise öykünme kavramında ortaya çıkmaktadır. Girard, mimetizm ve öykünme kavramlarının ikisini de kullandığını ancak bunların aynı anlamda olmadıklarını belirtir. Mimetizm sözcüğünde öykünmeden daha az bilinç olduğunu vurgular (2010: 51). Buradan hareketle, Girard'a göre, insana özgü arzuların içgüdüsel arzularından farklı olabilmesi için öykünme içermesi gerektiği sonucu çıkarılabilir. Bireyin kendini var etme serüveninde “öteki”nin rolü olsa da bilinçli bir arzudan söz edilmesi öykünmeyi kabul edilebilir kılmaktadır.

Girard'ın arzu ve din üzerine görüşlerini ise şu ifadelerde bulmak mümkündür:

Arzunun gerçek başarısızlığını anlamamız bizi bilgeliğe ve sonuç olarak dine götürür. Modern yaşamın reddettiği bu bilgeliğe büyük dinlerde ve birçok felsefede rastlanır. Ona arzu konusunda aldatmacaya sapsamadığı için yazında da rastlanır. Yazın denetimsiz arzusunun kaçınılmaz olarak başarısızlığa yazgılı oldu-

ğunu kanıtlar. Büyük ve gerçek yazın arzu aracılığıyla kendini gerçekleştirme- nin olanaksız olduğunu gösterir. (2019: 196)

Bu ifadelerde dikkat çeken noktalardan biri denetimsiz arzu, diğeri ise edebiyat (yazın) ve arzu bağlantısıdır. Denetimsiz arzudan kastın Tanrı'nın biçimlendirmede olduğu arzu olduğu düşünülebilir çünkü Girard'ın üzerinde durduğu ve bir anlamda kutsadığı arzuyu içgüdüsel arzuların ilahi dokunuşla ayırdığı görülmektedir:

Bütünüyle arzusunun döngüselliklerinin tutsağı olduysak ve oradan çıkmak istiyorsak, inananların “dönüşüm” adını verdikleri bu kökten değişimi bilmek gerekir. Klasik anlayışa göre, dönüşüm istemli bir şey değildir; Tanrı'nın yaşamımıza müdahalesini vurgular. Bir Hristiyan için, bu haliyle en etkili deneyimdir: kişinin kendisinden değil, yalnızca Tanrı'dan gelebilecek karşı konulmaz bir gücün etkisiyle inanmaya başlamak. Onu yaşayanlar (ama aynı zamanda yaşamayanlar) için, eşine çok az rastlanan ve yaşamımızı altüst eden bir Tanrı'ya yakınlık izlenimi dönüşümü büyüleyici kılar. (2019: 197)

Girard, buradaki dönüşüm kavramından yola çıkarak edebiyat ve Hristiyanlık arasında kurduğu bağlantıyı da göstermektedir. Aynı zamanda kendi dine yönelme nedenini de bu bağlantı üzerinden açıklamaktadır. “Romansal dönüşüm” olarak adlandırdığı şeyin entelektüel ve ruhsal anlamda izlediği yolun özünü oluşturduğunu belirtmektedir. İşe edebiyat ve mitolojiyi incelemekle başladığını, sonra Kutsal Kitap ve Hristiyan yazılarıyla ilgilendiğini, onu Hristiyanlığa yönelten şeyin edebiyat olduğunu vurgulamaktadır. Devamında ise, izlediği yolun özgün bir yanı olmadığını, bunun Hristiyanlığın başlangıcından beri izlenen bir yol olduğunu söylemektedir (2019: 193).

Girard'a göre, en önemli yazarlar "dehalarını" doğal ve doğuştan gelen bir yetenek olarak görmezler. Onlar için deha sonradan kazanılan bir şey, kendilerinden kaynaklanmayan ve bir dönüşümü andıran kişisel bir deneyimin sonucudur. Girard, edebiyat-Hristiyanlık ilişkisini araştırırken "belli bir yazınsal yaratıcılık biçimiyle Hristiyanlıktaki dönüşüm arasındaki benzerlikler bana ilginç gelmiştir" (2019: 201) diyerek Hristiyanlık ve edebiyat arasında nasıl bağlantı kurduğunu gösterir. Roman türünün "Hristiyanlıkla hiç ilgisi olmasa bile, sergilediği tutkuyla, ahlakla, doğaötesiyle, tam olarak Hristiyanlıktaki dönüşüm deneyimi gibi biçimlenmiş kişisel bir değişime kök salan estetik, hatta ruhsal bir özyaşamöyküsü oluştur[duğunu]" öne sürer (2019: 201). Bununla birlikte, dönüşüm kelimesinin Latince kökeninde döngüseliği içerdiğini belirterek Hristiyanlıkta ise döngüsel bir dönüşüm değil, sonu açık, hiçbir zaman öngörülemez bir geleceğe doğru ilerleyen, başlangıç noktasına götürmeyen bir dönüşüm olduğunu söyler (2019: 198). Tüm bu düşüncelerin aslında kendi keşfi olmadığını, dolayımlayan ögenin din olduğunu da şöyle ifade eder: "Mimetik antropoloji, arzunun mimetik doğasını kabul etmek, bu kabullenmenin sonuçlarını incelemek, tek kurbanın suçsuzluğunu ortaya çıkarmak ve Kutsal Kitap ile İncil'in bunları bizden önce yaptığını ve bizlerin de bunu yapmak için onların izinden gittiğimizi anlamaktır" (2010: 76).

Girard, İncil'in şiddetten kurtulmak için kardeşini kusursuz biçimde sevmeyi, suretler ilişkisinin şiddetli mimesisinden kaçınmak gerektiğini öğütlediğini vurgular. Oğul'un insanlara eğer Baba'nın dilediği gibi davranmayı, onun isteğini yerine getirmeyi başarırlarsa, hepsinin Tanrı'nın Oğulları olacağını vadettiğini belirtir. Tanrı ile insanlar arasındaki en-

gelleri Tanrı'nın değil, insanların koyduğunu vurgulayan Girard, yeryüzünde İsa dışında, sevgisinin kusursuzluğuyla Tanrı'ya ulaşabilmiş kimsenin olmadığını iddia eder (2018: 304-05). Dolayısıyla Girard'a göre örnek alınması gereken en iyi modelin Hz. İsa, öykünmeyi açıkça salık veren tek dinin de Hristiyanlık olduğu anlaşılır.

Değerlendirmelerde görüleceği gibi, edebiyatla insan arzuları arasında kurulan bağlantının kesin bir hatla din temeline oturtulması tartışılması gereken bir konudur. Bunun ötesinde, bu durumun tek dine indirgenmesi bu çalışma açısından önem taşımaktadır. Buradaki ana sorunsal, dinin öykünme yoluyla bireyin kendini ortadan kaldırma ya da kendini gerçekleştirmesindeki biçimlendirici etkisidir. Eğer Hristiyanlık kendini gerçekleştirmeyi öğütlemiyorsa mimetik arzuda öznenin en iyi olanı örnek alması gerekliliği ortadan kalkacaktır. Böylece, kendini gerçekleştirmiş bir insan olarak Hz. İsa'nın bu anlamda kutsanması ve model olarak gösterilmesi de anlamını yitirecektir.

Neden Yunus Emre ve Bir Ben Vardır Bende Benden İçeri?

Yunus Emre'nin yaşamı kendi döneminde kaleme alınmadığından eldeki bilgiler kesin değildir. Ona dair tüm veriler kendi yapıtları ve menkıbelerden edinilmektedir. Bunlar Yunus Emre'yi konu alan her çalışma için temel kaynaklardır. Yunus Emre'nin yapıtlarını ve onları besleyen kaynakları doğru çözümlenmek, biyografik metnin gerçekçi olmasını sağlayacaktır. Yunus'un kullandığı tasavvuf terminolojisinin, kendi zamanında ne tür anlamlar içerdiğine dikkat edilmelidir. Aksi takdirde yapılan çalışmalar bağlamından tamamen uzak kalacaktır. Çok katmanlı bir yapı olan tasavvuf terminolojisi için bu, oldukça elzemdir. Tarihî kişilikleri konu alan biyografik

anlatılarda birincil kaynak, asıl karakterin terminolojisi ve buna bağlı olarak düşünce dünyası olduğunda yapıtların niteliği artmaktadır.

Mehmet Demirci, *Tarihî-Tasavvufî Menkıbeler ve Yorumları* adlı çalışmasında, menkıbe kavramının keramet ve firasetle doğrudan bağlantılı olduğunu vurgular. Demirci, “velilerin hayatlarında görülen olağanüstü olay ve davranışlar[ın]” (2011: 13) keramet olarak adlandırıldığını “akıl ve duyu organları ile bilinemeyen, ancak sezgi gücüyle ulaşılan bilgi alanı[nın da]” (2011: 23) firaset olduğunu belirtmektedir. Özellikle evliya menkıbelerinin semboller içeriyor olması, olağanüstülükler barındırması dikkat çeken niteliklerindedir. Bu nitelik, menkıbeleri masal ve efsaneye yaklaştırmakta ancak menkıbelerin konusunun gerçek kişiler olması, onları bu türlerden ayırmaktadır. Dolayısıyla menkıbelerin biyografik yönünü ortaya çıkarabilmek için sembollerini doğru biçimde saptamak ve çözümlemek gerekir.

Yunus hakkındaki biyografik romanlarda menkıbelerdeki sembollerin ve biyografik arka planın yorumlanmasında çeşitlilikle karşılaşmıştır. Bazı romanlarda, özellikle menkıbelerin sıralanışı ve çözümlenışı konusunda yazarın inisiyatif kullanması, Yunus Emre'nin eğitim sürecinde kırılmalara neden olmuştur. Oysa seyr ü sülûkun bir olgunlaşma süreci olması ve Yunus Emre'nin manevi aşamalarına işaret etmesinden dolayı bu dizme işi oldukça önemlidir. Işinsu'nun bu konuda özel bir hassasiyet gösterdiği anlaşılmaktadır.

Emine Işinsu (d. 1938), Cumhuriyet dönemi Türk edebiyatının önemli isimlerinden biri kabul edilmektedir. Köşe yazısı, oyun, öykü, roman ve şiir gibi pek çok edebî türde ürün vermiş olan yazar, hem yapıtlarının çeşitliliği hem de dil ve üsluptaki yetkinliği açısından öne çık-

maktadır. Işinsu, mutasavvıfları konu alan yapıtları aracılığıyla da bugünün insanları için ideal modeller çizmektedir. Sırasıyla Yunus Emre, Niyazi Mısıri, Hacı Bayram ve Hacı Bektaş Veli'yi konu alan bu yapıtlar, bir serinin parçaları kabul edilmektedir.

Işinsu'nun yapıtları içinde *Bir Ben Vardır Bende Benden İçeri* (2002) ilgi odağı hâline gelmiştir. Öyle ki, bu roman kendinden sonra kaleme alınanlar için bir eşik kabul edilmekte, tasavvuf terminolojisini ve felsefi yapıyı öğrenebilmek için okunması ön koşul sayılmaktadır. Hayati Bice, *Bir Ben Vardır Bende Benden İçeri*'nin diğer tasavvufî romanlar içinde özel bir yeri olmasında metnin yazılma sürecinden önce Işinsu'nun “kendini Yunus'a hazırlamasının” payı olduğunu düşünmektedir (2012: 125). Bununla birlikte Bice, romanı bazı yönlerden eleştirmiştir. Özellikle Yunus'un Taptuk Emre'ye bağlanmasını Derviş Aziz adlı arkadaşına özenerek kurgulayan Işinsu'yu akli bir çıkarım yapmasından dolayı yermiştir. Bice bu bağlanmanın gelenekte örnekleri bulunan rüyalar veya ani bir tevafukla gerçekleşmiş olsa tasavvufî geleneğin okura aktarılması yönünden daha başarılı olunabileceğini söylemiştir (2012: 125).

Oysa biyografik romanlarda aranan özelliklerden biri olan “güncelleştirme” tam da bu noktada açığa çıkmaktadır. Metne kimliğini bu güncelleştirmenin kazandırdığı savunulabilir. David Lodge'a göre, biyografik roman, biyografinin nesnel, kanıtlara dayalı söyleminden ziyade, özneliği yansıtmak amacıyla romanın tekniklerini kullanarak yaratıcı inceleme için gerçek bir kişiyi ve onun gerçek tarihini konu alır (aktaran Karaca, 2014: 31). Işinsu da Yunus'u uhrevî bir kişilik olarak işlemek yerine metnini ve karakterlerini modern insanın bireyselliği üzerine inşa etmiştir. Irving Stone'un

ifadesiyle, “biyografi önemli isimlerin, yerlerin ve tarihlerin ayrıntıları ile hayatın yüceliği hakkında yazılabilirken, biyografik roman insanın kendine karşı, insanın insana karşı, insanın kadere karşı çatışmalarından doğal ve organik olarak ortaya çıkmalıdır” (alıntılanan Erkmen, 2014: 106).

Işinsu da Yunus’u akılla kalp eksekinde, çelişkiler yaşayan, çevresi ve iç dünyası arasında sıkışmış sıradan bir insan olarak ele almıştır. Yunus’un küçük yaşlardan itibaren arayış içinde olan, huzursuz, bir kişilik taşıdığı, varlık-yokluk üzerine düşündüğü görülmektedir. Mustafa Tahralı’nın belirttiği üzere Yunus, dış dünyaya kapalı bir kimlik sergilemez; duyular ve aklı aracılığıyla çevresi, inancı ve mürşidinden aldığı eğitimle de Yaratan ve yaratılan hakkında bilgiler edinmiştir. Eğitimi sayesinde her şeyin değiştiğini fark etmiş, “daha yüksek bir idrâk ve inanca ulaşarak: Önceleri ben ‘Sanırdım’ ki... demek durumuna gelmiştir” (1995: 182). Tahralı’nın işaret ettiği beyit şudur: “Sanurdum kendüm ayıryam dost gayrıdur ben gayrıyam / Beni bu hayâle salan bu sıfât-ı insânımış” (alıntılanan Tahralı, 1995: 182). Yunus’un dizelerinde görüldüğü gibi, onun içinde doğumundan itibaren var olduğu düşünülen dikey aşkınlık arzusu, bağlanma sürecinin sonucunda somutlaşmaktadır.

Anlaşılabileceği üzere Yunus, Girard’ın çözümlemelerindeki özne gibi sorunsal bir kişiliktir. Bulduğu durumdan ve ortamdan hoşnut değildir fakat ne aradığını bilmez; özlem, yalnızlık, ölüm korkusu ve sevgi eksinde yaşayan bir karakterdir. Yaşadığı dünyaya ait değildir; gurbette olma hissi, arayış arzusunu artırır. “Yunus’ta gurbet, sevginin yalnızlık aynasıdır. Biz sevdiğimiz nispette yalnızızdır. Yalnızlığımız nispetinde kâinatla birleşir, kucaklaşırız. Yunus’un şiirinde ölümün aldığı o geniş ve az rastlanır yer

de buradan gelir” (Tanpınar, 1994: 399). Yunus Emre’nin bu özelliklerinden dolayı kimliği sorunsallaşan bireyi temsil ettiği söylenebilir.

Emin Özdemir’in de ifade ettiği üzere, “yaşamöyküsel romanın gerçeklik duygusunu uyandırması salt yaslandığı belgelerden, nesnel verilerden gelmez. Romancının bunları düzenleyişinden, romana özgü bir kurgu içinde eritişinden, anlatım yöntemindeki doğrudanlığından gelir” (alıntılanan Erkmen, 2014: 97). Başka deyişle, başarılı bir biyografik roman için kurmaca ile gerçeklik arasındaki dengeyi türün kalıplarının gerekleri doğrultusunda kurmalıdır. Işinsu, Yunus’un yaşamı ve deneyimlerini olduğu gibi aktarsaydı araştırma / biyografi türünde bir metin kaleme almış olurdu. Bireyin duygusal çatışmaları üzerine temellenen bir tür olarak “roman, hayata kattığı yorumla roman olur. Bu açıdan roman, hayatı anlatmak değildir; hayatı, yeniden yorumlamaktır” (Tekin, 2010: 9).

Yunus’un evliyken başka bir kadına ilgi duyması da üzerinde durulması gereken bir noktadır. Metni yalnızca tasavvufi konuları aktarma misyonuna karşılık bir kurmacaya dönüştüren özelliklerden biri de budur. Yunus sıradan bir insan olarak duygu karmaşası yaşamakta, ikileme düşmektedir. Bu durum yalnızca ruhani bir duyuş, hatta âşık olduğu kadının (Nurefşan) Yunus’un hayal ürünü olduğunu savunanlar da vardır çünkü metnin ilerleyen bölümlerinde Nurefşan dolayım-layıcının varlığında erimekte ve ona karışmaktadır. Ancak Yunus’un, hatırını soran karısına gün içinde yaptıklarını anlatırken Nurefşan’ı gördüğünü saklaması, anlatıcının “Yunus bazı şeyleri gizlemeyi bildirdi ama yalan söylemeyi hiç beceremezdi” (26) demesi, durumun öyle olmadığını göstermektedir. Bu duyuşun basit bir nefis arzusu olmadığı açıktır. Yine de Yunus’un karısını incitebileceği

düşüncesiyle veya yanlış anlaşılma korkusuyla yaşadıklarını saklama çabası dikkat çekicidir. Yıldırım, Yunus'un bu ikilemini "herkese solgun, çirkin görünen, ancak Onun dünyasında, adeta meleklerin güzelliğine eşdeğer Nurefşan'ın aşkı ile tevhide hazırlanmakta" olması biçiminde yorumlar ve yazarın "beşeri ile ilahiyi birbiri içine katarak, birbirlerinde eriterek" tasavvufun tarihte donmuş bir öğreti olmadığını, modern çağda da deneyimlenebileceğini gösterdiğini vurgular (2012: 34). Bu yorumdan yola çıkarak Işınsu'nun, karmaşık modern dünyanın bireyselliğinde Nurefşan ile beşeriyeti, onun taşıdığı nur ile de ilahi olanı sembolleştirdiği anlaşılır.

Romanda Yunus Emre, babasını çok küçükken kaybetmiş, babaannesinin katı görüşleriyle, onun hurafelerle doldurduğu dinî dayatmalarıyla, korkuyla büyümüştür. Yunus, pek çok yerde babaannesinin eğitim anlayışını sorgulamaktadır: "Zevk mi alırdı anlatırken? Beni onca korkutması neden? Neden? Dine daha sıkı sarılacakmışım! Pöf! Kalsaydım ben Kasım Hoca'da, görürdün sen dine sarılışımı" (Işınsu, 2006: 11). Bu ifadeler, Yunus'un korku aracı hâline getirilen din konusundaki görüşlerine ışık tutmaktadır. Denilebilir ki Işınsu, Yunus'un ağızından toplumun terbiye yöntemi hâline gelen yaklaşımlarını sorgulamaktadır. Böylece metne, menkıbelerden farklı olarak, toplumsal eleştiri boyutu da eklenmektedir.

Bu görüşler ışığında, *Bir Ben Vardır Bende Benden İçeri*'nin menkıbelerin tekrar yazımı olmaktan çıkarak roman hâline geldiği söylenebilir. Aynı zamanda metin, modern bir edebî tür olmanın yanı sıra Girard'ın sözünü ettiği özneye uzanan el olarak okur konumundaki modern insana ulaşmıştır. Bu nedenle Yunus Emre ile modern insan arasında içsel dolayımından söz etmek mümkündür. Işınsu, Yunus'u güncelleyerek günü-

müz insanıyla onun arasındaki sosyal ve zihinsel mesafeyi daraltmış, ruhsal olarak az ya da çok iç içe geçmesini sağlamıştır. Eğer Bice'nin bakış açısıyla yaklaşırsak geleneğe bağlı kalmak, yorumlama ve güncelleştirme yapmamak metni modern bir kurmaca olmaktan uzaklaştırarak, tasavvuf konulu bir anlatı kılacaktır. Dolayısıyla yapıtta romansal dehayı da aramak yersiz olacaktır. Daha açık ifadeyle Bice'nin savunusunun aksine *Bir Ben Vardır Bende Benden İçeri*'yi teknik anlamda nitelikli bir roman hâline getiren geleneğin yeniden yorumlanmasıdır.

Üçgen Arzu Kuramı Açısından Bir Ben Vardır Bende Benden İçeri

Bir Ben Vardır Bende Benden İçeri, Yunus Emre'nin gariplikten dervişliğe ve nihayet âşıklığa yükselmesini konu almaktadır. Yunus, çocuk yaştaayken bile yaşlılarından farklı olduğunu belli eder; ölüm, yaratılış, cennet, cehennem, Allah gibi kavramlar üzerine düşünür ve kimse'nin cevabını bilemediği sorular sorar. Babaannesinin bu sorulara verdiği cevaplar Yunus'un uzun yıllar etkisinden kurtulamayacağı korkular uyandırır.

Yunus bu korkularından biraz olsun Sevgi Hoca'sının yanında uzaklaşabilmektedir. Asıl adı Arif olan hocanın bir gönül eri olması, herkese ve her şeye sevgiyle bakabilmesi bu lakapla anılmasını sağlamıştır. Arif Hoca, Yunus'un ölüm korkusunun ne zaman geçeceğine dair sorusuna, "Yaratıcı'na tam teslim olduğun vakit" cevabını verir (Işınsu, 2006: 14). Buradan hareketle Yunus'un ilk dolayımlayıcısının Sevgi Hoca olduğu anlaşılmaktadır. Hoca, ona ilk eğitimini verdikten sonra Konya'ya gitmesi gerektiğini söyler. Yunus'ta tefsir ve Farsça öğrenmek üzere Konya'ya gitme arzusu- nu uyandıran Sevgi Hoca'dır. Romandaki ilk üçgen böylece şekillenir.

Yunus evlendikten sonra, çocukluğundan itibaren ölümle korkutulmasından

dolayı yıllarca giremediği mezarlıktan geçerken bir kız görür (Nurefşan) ve ona âşik olur. Ona Nur'um diye hitap etmeye başlar. Dolayımlayıcı konumunda olan bu sembolün bir kadın olması kayda değerdir. Bu, diğer romanlarda da var olan takva ehli kadın profilidir. Martin Lings, anlamsallık yolcusu için karşı cinsin önemini şöyle ifade etmektedir: “Başlangıç emeli, gönlün Ruh için–Tanrı için diyebiliriz; çünkü Ruh, Tanrısallık’a açılıştır–bir özlemidir. Eğer arayıcı bir erkek ise, anlamsal çığır için gönlün bütün güçlerinden daha kolay yararlanmak amacıyla, tümlecinin dışıl yönü düşünüldüğünde Ruh bir kadınla kişileştirilebilir” (2003: 29-30).

Nurefşan’dan sonra Yunus’taki sevgi arayışı artar. “Nur saçan” anlamına gelen Nurefşan, Yunus’taki aşkınlık isteğini güçlendirmiştir çünkü onda gördüğü ilahi bir nurdur. “Kavranabilen Nur, Ruh’un özüdür (zatü’r-ruh); ve bu Ruh evrensel anlamda ele alındığı zaman, bizzat Nur’la özdeşleşmektedir. İşte bunun içindir ki; *En-Nûru’l-Muhammedî ve er-Rûhu’l-Muhammedî* ifadeleri eşdeğerdir ve her biri, ‘İnsan-ı Kâmil’in’ (l’Homme Universel) ilkesel ve bütünsel şeklini belirtir” (Guénon, 2010: 437). Bu aydınlanmayla birlikte Yunus’taki olgunlaşma arzusu artar. Köyünde kalamaz, Konya’ya gider, Sıtkı Hoca’dan Farsça ve tefsir dersleri alır.

Sıtkı Hoca akıyla hareket eden, gönül eri olamamış bir karakterdir ama Mevlana gibi gönül erlerine büyük saygı duymaktadır. Yunus’u ilmî yönden yetiştirir, onun dört kitabın manasını öğrenmesi gerektiğini vurgular. Bu eğitim sürecinin ilk zamanlarında daima akli yücelten Sıtkı Hoca zamanla sevgiden söz etmeye başlar; Yunus’un yaratılıştan sevgiye, gönül erliğine meyilli olmasından dolayı ona yönelmesi gerektiğini söyler. Yunus’u tanıdıktan sonra her şeyi

karşı başka bir sevgi duymaya başladığını ifade eden Sıtkı Hoca, dolayımlayıcı konumundan özne konumuna doğru yer değiştirir.

Yunus, Konya’daki eğitimini tamamladıktan sonra köyüne döner ama iç huzuru yakalayamaz, neye olduğunu bilmediği bir özlem içindedir. Akli ve gönlü ile ayrı kişilermişcesine sohbet hâlinindedir. Yazar böylece, akli ve gönlü insandaki karşıt irade noktaları olarak kurgulamaktadır. Akıl ve gönül ayrımı yoluyla iç monologlar oluşturulur. Yazarın bu içsel ikilemi aktarmayı seçmesi ve bunu yaparken kullandığı teknikler, metnin bireyin psikolojisine odaklanan modern bir anlatıya dönüşmesini sağlar. Bu yaklaşım, aynı zamanda, Yunus’un seyr ü sülûk sürecinde yaşayacağı tekâmül evrelerini belirginleştirebilmek adına oldukça önemlidir. “Sülûktan gaye Allah’a vasıl olmak için ahlâkı güzelleştirmektir. Sülûk esnasında birtakım haller yaşanır, makamlardan geçilir. Bu haller Allah ile sâlik arasında bir sırdır. Bu manevî yolculuğu Yunus, yol iletmek, sülûk seyr etmek, kanatlanıp kuş olup uçmak, yolca yürümek, sefer kılmak, Hakk’a yol varmak gibi kavramlarla ifade eder” (Güzel, 1995: 268).

Buğday Menkıbesi’nin verildiği bu noktadan itibaren Yunus dönüşüm sürecine girmiş olur. Yunus, Hünkâr Hacı Bektaş Veli’ye “garip Yunus” olarak gider, henüz kibirli bir karakterdir. Farsça bilmesiyle ve şairliğiyle övünür. Fakat köye dönerken nefesi reddetmekle yaptığı hatanın farkına varır: “Hay koca kafalı Yunus Emre, şu kağnyı çeken öküzden farkın kaldı mı şimdi? Öküzler de buğday götürüyor ben de buğday götürüyorum yârenler bir farkımız yok artık” (İşinsu, 2006: 70) diyerek kendine kızar. Nefesi reddettikten sonra gönlüyle konuşamaz olur. Akli ise bu olaydan sonra, onu budalalıkla suçlayarak, sınavı geçemediğini

yineleyerek asıl arzuladığının madde olduğunu gösterir (Işinsu, 2006: 69-70).

Yunus'un kabul etmediği nefes, başkasının elinden olacaktır. Bu noktada Hünkâr Hacı Bektaş Veli, dolayımlayıcı konumundadır. Romadaki asıl üçgen şu şekilde oluşmaktadır: Hacı Bektaş Veli (dolayımlayıcı), Yunus Emre (özne), Tapduk Emre (nesne). Yunus'un daha evvel Taptuk Emre'ye gitmeyi reddedip Hünkâr'ın isteği üzerine kabul etmesi, dolayımlayıcının merkezde ve asıl öge olduğunu göstermektedir. Girard'ın ifade ettiği gibi nesne, her serüvenle değişen bir ögedir, asıl olan bir dolayımlayıcının varlığı ve üçgendir. İslamiyet'te de nesne dolayımlayıcıdan ötürü kıymetlidir. Yunus Emre'nin "Yaratılanı severim, Yaratandan ötürü" ifadesi buna işaretir.

Menkıbede alıç, buğday, nefes ve kilit olmak üzere dört temel sembol tespit edilmiştir. Bu sembollerin çözümlenmesi İslam sembolizminin biçimlendirdiği romansal dehayı aydınlatacaktır.

Menkıbede Hünkâr'a götürülmek üzere toplanan alıç, ledünnî bir remiz kabul edilmektedir. "Erenler, 'Değirmene buğdaysız giden unsuz döner' diyerek, dostun dosta, küçük-büyük, az-çok demeden bir armağanla gitmesi gerektiğini söylemişlerdir" (Tatçı, 2008: 35). Alıç bu açıdan oldukça önemlidir. Yunus Emre farkında olmadan, kendi meşrebince bir armağan sunmaktadır. "Alıç, mütevazı bir meyvedir. Tasavvuf yolunda, bu kabilden bir armağan götürüp onu dosta kabul ettirmek, insana verilecek en büyük hediye olan 'ilâhî sırr'ın tecellisi için bir imâ ve işarettir. Şöyle ki, fakr yolunu tahsil eden tâlibin dostuna götüreceği en büyük hediye 'cân'ıdır. Buna karşılık alacağı hediye ise, 'cânân sırrıdır'" (Tatçı, 2008: 35). Yunus Emre'nin teslimiyet işareti olan armağanı yani "cân kurbani", Hünkâr tarafından kabul edilmiştir.

"Yûnus yolun başında, cân verip cânân sırrını alabilecek mizaçta birisi olduğunu, farkında olmadan; fakat samimi bir hâlde bu şekilde göstermiştir" (Tatçı, 2008: 35). Nefes (himmet) teklif edilmesi Yunus Emre'nin bu makamı kaldırabilecek mizaca sahip olduğunu göstergesidir. Üçgen arzuya göre yorumlanırsa Yunus Emre'nin bu sembol ile bireyin temel ayrıcalığından Hacı Bektaş adına vazgeçtiği, artık onun adına seçimleri Hünkâr'ın yapacağı söylenebilir. Bunun içindir ki Yunus Emre'ye dervişlik yolu, çeşitli hâllerden geçeceği seyr u sülûk yolu açılmıştır.

Alıcın olgunlaştıkça renginin, tadının ve kokusunun değişmesi, onu insana yaklaştıran bir özellik olarak düşünülebilir. Alıç, dalından erken koparılsa da gerekli şartlar sağlandığında olgunlaşmaya devam eder. Bu açıdan cennetten düşürülen insanın dünyadaki seyriyle bağlantı kurulabilir; zira tasavvuf, hâl ilmi olarak tabir edilmektedir. "Sufiler hâl ile makam arasındaki farkları tespit ederken hâllerin geçici, şimşek gibi parlayıp sönen, makamların ise kısmen sürekli olduğunu söylerler" (Kara, 2012: 273). Alıç da insan gibi olgunlaştıkça hâl değiştirmektedir. Müritlerdeki bu hâl değişikliğinin tasavvuftaki karşılığı ise telvindir. "Telvin' renkten renge, 'hâlden hâle' girme makamıdır. Umumî görüş bu makamın tam olgunluk tam ermişlik doruğu olmadığıdır. Telvin'in görmeden ve ermeden ermişe sık sık uğrayan hasret, korku, pişmanlık, neşe, sevinç, keder, ıstırap, saadet gibi değişik ruh halleri olduğunu belirten tasavvuf nazariyatçıları da vardır" (Kabaklı, 1994: 233). Buradan hareketle alıç, Hünkâr'a buğday istemek amacıyla giden ve onun nefes teklifine mazhar olan Yunus Emre'nin içinde bulunduğu makamın sembolik ifadesi kabul edilebilir. Yunus başlangıçta, hedi-

ye götürdüğü alıçlar gibi hamdır, olgunlaşma süreci müridini açıkça kutsayınca başlayacaktır.

Menkıbede geçen diğer sembol ise buğdaydır. İslam akidesinde yasak meyve, buğdayla sembolize edilmiştir. “Ekmeğin ham maddesi olan buğday [...] teni (nefsi), daha öz bir ifadeyle, rûh mesabesindeki Âdem’le nefis mesabesindeki ‘Havvâ’yı sembolize eder. Hakikat erbâbı, buğdayı, Âdem ve Havvâ’nın yakınlık sırrından kinâye ‘yasak meyve’ diye adlandırmıştır. Yine her mevcûd, bir tek vücûdun eseri olduğundan, eskiler ‘Buğdayın elifi (vahdet sırrı) karnında (içinde)dir’ demişlerdir” (Tatçı, 2008: 36).

Ahıskalı Bektaşî şeyhi Gâmizî Ali Baba, buğday üzerine değerlendirmesinde ondaki üreme özelliklerine dikkat çekmiş ve onunla insan arasındaki bağlantıyı değerlendirmiştir. Gâmizî Ali Baba’ya göre, buğday tanesinin ortasında bulunan ve elif harfi olarak yorumlanan çizgi, insan-ı kâmilin sırrına işaret eder. Bu çizginin böldüğü tanenin yarısı erkek, yarısı dişi olarak kabul edilir ve bununla Âdem’le Havva’ya gönderme yapılır (aktaran Tatçı, 2008: 36).

Yunus Emre’nin, ilk bakışta olumsuz bir durum gibi görünen, nefes yani himmet yerine buğdayı seçmesi, yaşamının sonrasını şekillendirmesi bakımından oldukça önemlidir. Bu seçimi Yunus’un dünyayı, maddeyi yeğlemesi biçiminde yorumlayanlara karşılık, insanın ihtiyaç hiyerarşisi açısından düşünenler de olmuştur. Turan Oflazoğlu’na göre, Yunus’un önce buğdayı istemesi, yaşama arzusunu, “dünyanın hakkını vermenin kaçınılmaz olduğu” düşüncesini gösterir “çünkü himmetle ulaşılan bütün yüce değerlerin taşıyıcısı biyolojik varlığımızdır”. Buğdayı aldıktan sonra himmet istemesi ise dünyevi olana takılıp kalma-
dığının, maddeyi aşma arzusunun göster-

gesidir (1995: 545). İnsanın dünya nimetlerinden tamamen vazgeçmesinin söz konusu olamayacağı düşünülürse dünyevi tüketimin bir tekâmül meselesi olduğu anlaşılır. İnsan, dünyevi nimetleri kendi varlığında, kendi varlığını da Tanrı’nın varlığında eriterek bu tekâmülü gerçekleştirir. Bununla birlikte, menkıbede nefes ve buğdayın seçenek olarak sunulması farklı bir yorumu gerektirmektedir.

Yunus’un nefesi reddedip buğdayı seçmesi, sonrasında yaşanacakların eşiği gibidir. Tıpkı Âdem ile Havva’nın cennetten çıkarılmalarında olduğu gibi, insanın olgunlaşma süreci, yapılan bir hata, bir yanlış seçim yüzünden devam etmiştir. Yunus’un buğdayı yani nefsi tercih edişi de olgunlaşma sürecinin başlangıcı kabul edilebilir. Âdem ile Havva kıssasında olduğu gibi burada da yapılan seçim, öznenin düşmesine neden olur fakat olgunlaşma sürecini tetikler.

Kendisi de sembolik ifadeler barındıran Âdem kıssası, insanlık üzerine yapılan hemen her yorumlamada önemli bir referans olagelmıştır. İlk insan / ilk günah, Girard’ın da üçgen arzuyu oluştururken çıkış noktalarından biri olmuştur. İster mit ister kıssa olarak adlandırılın Âdem ile Havva’nın anlatısı romansal dehayı biçimlendiren sembolik evrenin en önemli öğelerindendir. Latif Tokat, yabancılığın kişisel sorumluluğunu ifade eden dinî sembol olarak nitelendirdiği ilk günahın, insanın düşmüş bir varlık biçiminde algılanmasını beraberinde getirdiğini söyler. Gerçekte, Âdem ve Havva ile sembolize edilen bu düşüşün her birey tarafından deneyimlenen, “bizim özsel tabiattan varoluşsal düşüşe geçmemizin, özgürlük ve kaderimizin bir sonucu olduğunu belirtir (2012: 251). Tokat’ın ifadelerinde de yer alan insanın “düşmüş bir varlık” olarak nitelendirilmesi insanlığın değişmeyen yazgısı olarak algılanmaktadır. Yunus’un babaanne-

sinin dini terbiye kılıcı olarak kullanması da ilk günahattan dolayı insanın kendine karşı hissettiği tikslenme olarak düşünülebilir. Bu açıdan kıssadaki sembollerin nasıl yorumlandığına da değinmek gerekir.

Paul Tillich'e göre, bu kısma lafzi anlamıyla yani yüzeysel olarak ele alındığında "saçma" olarak kabul edilecektir. Nitekim modern dönemde de böyle yorumlanmış ve bu yüzden ona savaş açılmıştır. İnsanın olumsuzlanması şeklinde anlaşılabilir eleştirildiği de olmuştur. Bu nedenlerden dolayı Tillich, teolojinin ilk günah doktrinini, insanın kendine yabancılaşması fikriyle yeniden yorumlaması gerektiğini düşünür (aktaran Tokat, 2012: 251). Bu lafzi yorumlamadan dolayı modern dönemde, insanın değer kazanması ile kıssanın gerçekliği arasında tercih yapma zorunluluğunun doğduğu dikkat çekmektedir. İlk ayrılık serüveninin yanlış yorumlanması nedeniyle insan kendini "günahkâr" bir varlık olarak algılamıştır. Nitekim ortaya çıkan aklanma arzusu, kıssanın reddini yahut olumsuzlanmasını, insanın günahkârlığı düşüncesine karşı bir tercih hâline getirmiştir.

Martin Lings'e göre "Yasak ağacın meyvesini yemek, bir simgeye daha yüksek anlamının dışında yararı uğruna tutkunluktur. İnsanın içerdeki merkezine geçişini engelleyen ölçütün bozulması ve bunun sonucunda görmesinin bulanıklaşması, onun artık Gök ile Yer arasındaki aracı olarak köken işlevini yeterli biçimde yerine getirememesine yol açmıştır" (2003: 12). Fakat ölçütün bozulmasından ve insanın köken işlevini tam olarak yerine getirememesinden bu bağlantının tamamen kopduğu anlamını çıkarmak hatalı olacaktır. İnsanın düşürüldüğü evrenin, onu keşfetmesini sağlayacak sembollerle dolu olduğunu unutmamak gerekir. "Bir arada ya da ayrı ayrı

alınır koca-evrenin sembolleri anlamsallık yolcusu için insanın yitilmiş tamlığının hatırlatıcısıdır, yine de en doğrudan hatırlatıcıların mini-evren kişiler, yani Peygamberler, Ermişler ve daha dolaysız olarak, yaşayan Anlamsallık Ustası ile kişileşen Gerçek İnsanın ta kendisi[dir]" (Lings, 2003: 13).

Bağlı olduğu yerden ayrılması, insanda tekrar bu bağı hissetme arzusu oluşturmaktadır. Bu nedenle bir dolayım-layıcı gereksinimi doğmaktadır. Bağlanma arzusu, ideal benlik peşinde olan insanın yaratılış özelliklerindedir. Çünkü o, "hakiki şahsiyetini kendi derûnunda yatan bu ideal benlik üzerine kurmak ister. Bu ideal benliğe doğru attığı her adımda, şuuraltında yatan varlığının en derûnî kaynağına ve fiillerinin ilk motivine iner. Sembolleri anlamaya çalışır ve zihni meçhûle ve sonsuza açılır. Bu manevî merhaleler dış âleme semboller olarak yansıtılır" (Yakıt, 2009: 16). Dolayısıyla insan, daima bu sembollerin anlamını, kaynağını aramaktadır. Dinler de insanın aradığı anlamların sistemli teşekkülleridir ve "eğer din anlamsallık demekse, o zaman kök-insan dinin gövdeleşmesidir" (Lings, 2003: 17). Bu nedenle insan-ı kâmiller anlamsallığa açılan birer kapı olarak kabul edilmektedir.

Âdem kıssasının yorumlanışına bakıldığında İslamiyetin ve Hristiyanlığın birbirinden farklı bakış açıları geliştirildiği görülmektedir. İslam sembolizminin kıssaya bakışını yansıtması açısından Hâce Muhammed Lutfi'nin şu dizeleri oldukça önemlidir: "Emr kıldı Âdem'e Rabb-i muîn / Şecere-i hıntaya olman yakîn [...] Şecere-i hıntıyı ki gördüler / Hüsn ü elvânına hayrân oldular. Ne güzeldir bu şecere dediler / Emirden gaflet ederek yediler / Hakikatde şecerenin hikmeti / Dünyâya gele Muhammed Hazreti" (1996: 79). Alıntıda geçen "şecere-i hınta" cennetten indirilmeye neden olan

yasak meyve yani buğday bitkisidir. İslam akidesinde, yasak meyvenin yenilmesi kâinatın efendisi kabul edilen Hz. Peygamber'in bedenlenmesi için bir nevi zemin kabul edilmektedir çünkü Muhammedî nurdan beri yaratma süreci hiçbir şekilde aksamadan devam etmektedir. İslam'a göre, "her ne kadar insanoğlunun ilâhî uyarı ve bildirimler karşısındaki hatalı tutumu ilk atasından beri görülen bir durum ise de, insanlar-Hristiyan inancında kabul edildiğinin aksine-dünyaya ilk atalarının işlediği günah nedeniyle günahkâr olarak gelmezler; Âdem işlediği günahından sonra tövbe etmiş ve tövbesi kabul edilmiştir" (Karaman vd., 2012: 657). Hz. Âdem ve Havva'nın cennetten indirildiklerinde Hz. Muhammed adına dua ettikleri için affedildikleri rivayet edilmektedir. Henüz yaratılmayan Muhammed'in adını nasıl bildiği sorulduğunda Hz. Âdem, "Beni yarattığın zaman başımı Arş'ına doğru kaldırıp (baktım). Orada 'Lâ ilâhe illallah Muhammedun Resûlullah'ı yazılı olarak gördüm" (aktaran Rûdânî, 2012: 199) cevabını verir. Görüldüğü üzere Âdem kıssası İslam sembolizmi açısından çözümlendiğinde insan-ı kâmil-i hakiki olan Hz. Muhammed'e ulaşmaktadır.

Yunus'un sürekli arayışı içinde olması, bağlanma arzusu da Âdem'in arayışından farklı değildir. Talip, örnek aldığı modeli taklit ederek ideal benliğe ulaşacaktır fakat bunun aşılması gereken bir durum oluşu unutulmamalıdır. Girard'ın da belirttiği üzere dolayımlayıcılar, yani taklit edilen modeller birer duraktır. İslam sembolizmi açısından bakıldığında, mürit-mürşit ilişkisinde Mutlak'a yani asıl dolayımlayıcıya ulaşıldığında, tevhit bilinci oluşur ve mürşit, birliğin içinde erir. Üçgende dolayımlayıcı olan, Mutlak'ın devreye girmesiyle nesne konumuna geçer. Buna göre, model seçimi de isabetli olmalıdır. İnsanın seçme özgürlü-

ğünün aslında kendine yabancılaşmakla kendini keşfetmek arasında yaptığı tercih olduğu açıktır, tıpkı Yunus Emre'nin sürekli ikilem hâlinde olması ve şüpheyle teslimiyet arasında yaşaması gibi. Dolayısıyla, bireyin yaşadığı ikilem de kıymetlidir çünkü o kendi arayışı, iradesi ve seçimiyle ideal olana ulaşmaktadır. Diğer deyişle "Allah, o insanı özgür olarak bu bağlanmaya özne kıl[a]r. Bu bağlanma özgür bir bağlanmadır. Burada bilinçli, özgür, yani [...] sorumluluğunu üzerine alan bir öznenin bağlanması söz konusudur (Gürsoy, 2008: 73).

Bu çözümlenmeler, kıssanın dinlerin modern insanı yorumlayışında önemli bir referans olduğunu göstermektedir. Romansal dehanın modern insanın araçsal ilişkisi üzerine kurulu olduğu ve bu ilişkinin ilk insan / ilk günah yorumlaması çerçevesinde şekillendiği söylenebilir. Buradan hareketle yalnızca Hristiyanların değil tüm semavi dinlerin kök mirası kabul edilen kıssanın, kuramı evrensel boyuta taşıdığı söylenebilir. Farklı dinler kıssaya değişik yorumlar getirirse de romansal dehayı yaratanın, ilk insan ve onun bugünün insanını şekillendiren hikâyesi olduğu söylenebilir.

Menkıbede geçen bir diğer sembol nefes, yani himmettir. "Erenler himmeti denen manevî güç, 'İnsanın kendini veya başkasını kemâle erdirmek için kalbin bütün ruhânî güçleriyle Cenâb-ı Hak'a yönelmesidir' şeklinde tanımlanabilir. Nefes (nefes etmek), bu manevî gücün faaliyete geçmesinden, başka bir tanımlamayla, iç kuvvelerimizin düğmesine basılmasından ibârettir" (Tatçı, 2008: 38). Girard "öteki" olarak adlandırdığı, kuvvetleri harekete geçiren elin işlevini şöyle ifade etmektedir: "'Dönüşümün' kaynağının içimizde olduğu doğrudur, ama kaynağın suyunun fışkırması için dolayımlayıcının sihirli değneğiyle kayaya dokunması gerekir" (2007: 45). Bu eğre-

tilemedeki sihirli değneğin İslam sembolizmindeki nefese eşdeğer olduğu anlaşılmaktadır.

Tasavvuf inanışında himmet genel olarak ermiş kimsenin teveccühü, tasarrufu ve olağanüstü işleri başarma gücü şeklinde anlaşılmıştır. İbn Arabî'ye göre, nefis cem'iyet hâlinde olduğu zaman maddeye tesir eder. Veliler himmet denilen mânevî ve sırrî güçle misâl âlemindeki mümkün varlıkları gerçek varlıklar hâline getirebilirler; çünkü himmet kâmil insandaki ilâhî kudrettir. İnsanları ve ruhları etkileyen ve yönlendiren ilâhî rahmet ve yardımın gelmesine vesile olur. (Demirci, 2011: 154)

Nefes, görüldüğü üzere aktarılabilen ve dönüştüren bir yapı göstermektedir. “Yûnus'a sunulan bu ‘nefes’, Hz. İsa'nın ölüleri diriltten nefesinden hiç de farklı değildir. Bu kutsal nefes, insanın, ‘Hz. insan’a ulaşıp emânete emîn olduğunda kendisine verilecek olan ‘rûh-ı kutsî’dir” (Tatçı, 2008: 39). Daha açık ifadeyle nefes, ledün ilmi olarak kabul edilmektedir.

Bir diğer sembol olan kilit, Yunus-ı Güyende menkıbesinde sunulmaktadır. “Seyr ü sülûkta önce kulak, sonra göz kapıları açılır. Menkıbede zikredilen kilidin açılması, tabiatıyla Yûnus’un seyr ü sülûku neticesinde nefis perdelerinin yırtılıp sırrının açılmasının remzidir” (Tatçı, 2008: 52). Yunus Emre'nin ledün ilmüne mazhar olması ve bunun sonucunda hikmetli şiirler söylemesi kilidin açıldığını göstermektedir ve bu, Taptuk Sultan dergâhında gerçekleşir.

Daimî bir iç sıkıntısı yaşayan fakat mürit olma düşüncesini taşımayan Yunus'un bu arzusu Hünkâr vesilesiyle doğmuş ve gerçekleşmiştir. Yunus, Hacı Bektaş'ın yönlendirmesiyle Taptuk'un dergâhına gider ve onda Hz. Muhammed'in nurunu görür. Nurefşan da orada bir görünüş kaybolur, Taptuk'un içinde

yok olur. Bu durum, dolayımlanmış arzunun, özne en mükemmel olana varana kadar geçişler içerdiğini göstermektedir.

Aşıklık yolu hiyerarşik bir yapı olarak düşünülebilir. Bu anlamda, Nurefşan'ın Taptuk'ta erimesi, yok olması ve sonrasına dair Yağmur Ali'nin şu ifadeleri oldukça önemlidir: “Burada herkesin aradığı bu... Hazretle bütünleşme, bin bir nurlu Muhammed'le bütünleşme ve işte nihayet Yaradan'la bütünleşme” (İşinsu, 2006: 143). Yunus da bu durumun farkındadır ve mürşidinde yok olmaya gayret eder: “‘Ey benim canımın içi sevgilim...’ diye içinden Tapduk'a seslendi Yunus: ‘Acaba sen böyle mi erdin? Söyle, söyle ki, ben de senin adımlarını izleyeyim. Sen hocasin, bense bir kul... Sen rehbersin, ben seni takip eden’” (İşinsu, 2006: 159). Yunus, bu düşüncelerde mürşidini açıkça kutsar, iç monolog tekniğiyle bu kutsama açık edilir.

Yunus, Taptuk'un isteği üzerine kırk gün sürecek olan halvete girer. Levvameden razıyeye geçtiği halvet süreci için kullandığı şu ifadeler hem oluşan üçgenleri hem de hiyerarşik yapıyı, yani asıl dolayımlayıcıyı açığa çıkarması açısından oldukça önemlidir: “Bu sınav, benim Tapduk'a layık olup olmama sınavıdır... Ben layık olmayı çok isterim, çünkü ona layık olursam adı güzel Muhammed'e de layığım demektir, bu da Sana layık olduğumu gösterir” (İşinsu, 2006: 165). Bu ifadelerden anlaşılacağı üzere bütün bu arzuların arkasındaki asıl dolayımlayıcı Tanrı'dır. Yunus'un gönlüyle konuşurken söylediği şu sözler bunu açıkça ortaya koymaktadır: “İnsan, var gücüyle Allah'a benzemeye çalışmalı [...] Çünkü O, tektir ve mükemmeldir. Çünkü O, mutlak güzel, mutlak iyidir. Çünkü O, mutlak akıldır. Çünkü O, mutlak sevgidir. Çünkü yalnız O vardır [...] Eksikli insanlar Yaradan'ına benzemeye çalıştıkça, bütünleşir” (İşinsu, 2006: 175).

Asıl olan Yaratandır ve Yunus “Yaradan’dan ötürü, yaratılan her bir insanı, her nesneyi sevmemiz lazımdır” (İşinsu, 2006: 194) diyerek hayatını şekillendiren sevgi anlayışının dolayımlayıcısını da açık eder. Böylece, Girard’ın tanımladığı biçimiyle romansal deha İşinsu’nun yapıtında açıkça görülür. Ne var ki, bu metindeki romansal dehayı, Girard’ın iddiasının aksine, İslam sembolizmi biçimlendirmektedir.

Tasavvufta tevhit bilinci ikiye birlemek, parça ile bütünü birliğini keşfetmek olarak kabul edilmektedir. Ancak dikkat edilmesi gereken nokta şudur: “‘Kul-rab’ kutupluğu bizzat tabiatı itibarıyla ortadan kaldırılamaz: Kulun ya da yaratılmış varlığın tabiatı bir anlamda Rab görünümündeki ilahi müdahalenin yeterli sebebidir. Kul Rab olamaz; kul Rab hâline dönüşemez; fakat kulda ‘kul-Rab’ ya da ‘özne-nesne’ eksenini aşabilen ve ‘kendi’yi (le Soi / the Self) gerçekleştirebilen bir şey vardır” (Schuon, 1996: 179-180). Yunus Emre de seyr ü sülûk sürecinde önce mürşidinde sonra Peygamber’de ve nihayet Mutlak Olan’da varlığını eritmiştir. Buğday istemek maksadıyla gittiği Hünkâr dergâhında oluşan insan-ı kâmil olma, dolayımlanmış bir arzudur. Nihai kertede açığa çıkan ve hiyerarşik bir yapı olan üçgen ise şöyledir: Yunus Emre (özne), İnsan-ı kâmil olma (nesne), Yunus’un dönüşüm sürecindeki durumuna göre dolayımlayıcı ise önce Hacı Bektaş, sonra Hz. Muhammet ve nihai noktada Tanrı’dır.

Sonuç

Emine İşinsu’nun *Bir Ben Vardır Bende Benden İçeri* başlıklı biyografik romanının Yunus Emre konulu menkıbelerin barındırdığı semboller ekseninde çözümlenmesi, İslam sembolizmiyle romansal deha arasındaki bağlantılara ışık tutmuştur. Böylece, René Girard’ın romansal dehayı yalnızca Hristiyan sembo-

lizminin biçimlendirdiği savının sorgulanabileceği bir alan oluşmuştur. İncelenen roman, sıradan bir köylüken arzusunun biçimlendirilmesiyle gönül eri olan Yunus Emre’nin anlatısından oluşmaktadır. Yunus’un hikâyesine nereden bakılırsa bakılsın merkezde hep yoğun bir arzu vardır. En önemlisi bu arzuyu oluşturan bir dolayımlayıcının varlığı ve sürekli olarak onun vurgulanmasıdır. İşinsu romanını bu anlayışla kurgulamış; ilk günahın yükünü taşıyan sıradan bir toplumda yaşayan, korku ve tehditle büyütülen, dolayısıyla kendini eksik hisseden, tözüne tiksinti duyma noktasına gelen bir insanın yolculuğunu kaleme almıştır. Romanı arayış temeli üzerine inşa etmiş, örnek bir insan olmak için doğru örneği bulmanın önemini belirtmiştir.

Çözümlemelerde gösterildiği üzere, romandaki arzular üçgen bir yapı taşımakta, dolayımlayıcı ve nesne değişebilmekte ancak üçgen bozulmamaktadır. Buradaki üçgen eğretilmelerin Girard’ın sözünü ettiği arzudan temel farkı, İslam sembolizmi çerçevesinde biçimlenmiş olmasıdır. Bir diğer fark da dolayımlayıcının yadsınmamasıdır. Girard’ın çözümlendiği üçgenlerde özne, kutsadığı dolayımlayıcıdan nihai kertede şiddetli bir biçimde ayrılır. Ona göre, “romansal esinin kaynağında dolayımlayıcıdan kopuş vardır” (2007: 238). Biyografik bir roman olan *Bir Ben Vardır Bende Benden İçeri*’de ise, tam tersine, özne aradığını dolayımlayıcıda bulur ve onunla bütünleşir. Dikey aşkınlık arzusu mürşitten Hz. Muhammet’e, ondan Allah’a evrilir ancak biri diğerini inkâra götürmez.

Girard’ın kuramına bağlı kalarak yapılan bu çözümler, Hristiyanlık dışında bir dinin de romansal dehayı biçimlendirebildiğini göstermiştir. Dolayısıyla, üçgen arzusunun tek dinin kalıplarından çok daha fazlasını içermesi nedeniyle tüm insanlığın ortak mirası olarak

kabul edilebileceği ortaya konulmuştur. Buradan hareketle, romansal dehanın evrenselliğinin Hristiyanlık kökenli olmadığı, kendi iç dinamiğinden kaynaklandığı ileri sürülebilir. Bu da kişiyi, Yunus'un söylemiyle Girard'ın kuramı değerlendirildiğinde, şu vecizeye götürebilir: "Bir üçgen vardır üçgende, üçgenden içeri".

NOTLAR

1. Bu konuda, Türk romanı üzerine yapılan çalışmalar arasında şunlar sayılabilir: Ahmet Erdem Şenocak'ın, "Girard'ın Roman Kuramı Işığında Bir Oğuz Atay Uyarlaması: 'Tehlikeli Oyunlar'" (2010) başlığını taşıyan tezi; Ramazan Korkmaz (2001) ve Selami Çakmakçı'nın (2011) *Osmancık* romanı üzerine makaleleri; Nihayet Arslan, "İki Öncü Roman: Don Kişot ve Araba Sevdası" (2002); Aysel Aslanboğa, "Masumiyet Müzesi Romanı'nda Modernizm-Gelenek Algısı" (2011); Fariz Yıldırım, "Ahmet Hamdi Tanpınar'ın 'Huzur' Romanında Üçgen Arzu" (2011); Salih Uçak, "İnce Memed Romanının Üçgen Arzu Modeline Göre İncelenmesi" (2012); Hanife Özer, "Kuyucaklı Yusuf'ta Arzu Üçgenleri" (2013); Haluk Turğut, "Peyami Safa'nın *Dokuzuncu Hariciye Koğuşu*'nda İnsan Arzusunun Öykünmecî Görünümleri" (2015). Bunların yanı sıra aynı yöntemi kullanan diğer çalışmaların eleştirel bir değerlendirmesi için bk. Akbaş Arslanoğlu 2019.
2. Tüm romanların ayrıntılı değerlendirmesi için bk. Akbaş Arslanoğlu 2019. Romanlar kronolojik olarak şöyle sıralanabilir: Nezihe Araz, *Derli Dolap* (1961); Ahmet Efe, *Yunus* (1981); Mustafa Necati Sepetçioğlu, *Benim Adım Yunus Emre* (2000); Emine Işın, *Bir Ben Vardır Bende Benden İçeri* (2002); Özgen Keskin, *Yunus Emre Var Yâr'ına* (2009); Devrim Altay, *Yunus Emre* (2010); Mehmet Önal, *Hak Çalabım* (2010); İskender Pala, *Od* (2011); Mustafa Akgün, *Yunus Emre: Gel Gör Beni Aşk Neyledi* (2012); Mahmut Ulu, *Aşka Ağlayan Derviş* (2012); İlhan Akın, *Dördüncü Cemre* (2015); Yunus Arkan, *Kalbe Düşen Aşk* (2015); Sinan Yağmur, *Yunus Emre Aşkın Gözyaşları* (2015); Yılmaz Gürbüz, *Çöküş ve Diriliş* (2016); Yaşar Bedri, *Yunus Emre: Gezin ile Pervane* (2016) ve Kıvanç Nalça, *Yunus* (2019). Bunlar dışında, bibliyografyalarda ve kütüphane kataloglarında roman olarak etiketlenen şu eserler de tespit edilmiştir: Osman Çelik, *Yunus Emre: Hayat Hikâyesi* (2001); Sevcan Tekin, *Kalbe Düşen Cemre: Yunus Emre* (2014), Kıvanç Nalça, *Tuz: Bir Yunus Emre Romanı* (2014); Erdem S. An-

lan, *Şeyhini Arayan Derviş Yunus Emre* (2015); Ünal Bahattin, *Derdin Nedir Yunus?* (2015); Kıvanç Nalça, *Yunus Emre* (2015) ve *Yunus Emre: Roman: Gel Gör Beni Aşk Neyledi* (2015); Olgun Işıklar, *Yunus Emre* (2016). Bunlara ulaşılamadığından ve eserlerin bizzat görülmeden anılması doğru olmayacağından incelemeye dâhil edilememiştir. Bunlar dışında da basılmış eserler bulunması muhtemel olmakla birlikte incelenen örneklerin kapsam ve çeşitlilik açısından yeterli olduğu düşünülmektedir.

KAYNAKÇA

- Akbaş Arslanoğlu, Gamze. "Arzunun Üçgeninde *Bir Ben Vardır Bende Benden İçeri*". Yüksek lisans tezi. Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, 2019.
- Bice, Hayati. "Hiç Kapanmayan Amel Defteri: Işın'su'nun Tasavvufî Romanları". *Fikir Sanat ve Edebiyatta Töre: Edebiyatımızda Işın'su* özel sayısı 1.1 (Şubat 2012): 120-40.
- Demirci, Mehmet. *Tarihî-Tasavvufî Menkıbeler ve Yorumları*. İstanbul: Nefes Yayınları, 2011.
- Erkmen, Aytekin. "Yunus Emre'nin Hayatını Konu Alan Biyografik Romanlar". Yüksek lisans tezi. Ahi Evran Üniversitesi, 2014.
- Girard, René. *Dünyanın Kuruluşundan Beri Gizli Kalmış Sırlar*. Çev. Ali Berktaş. İstanbul: Alfa Yayınları, 2018.
- Girard, René. *Kültürün Kökenleri*. Çev. Mükremin Yaman ve Ayten Er. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2010.
- Girard, René. *Romantik Yalan ve Romansal Hakikat: Edebi Yapıda Ben ve Öteki*. Çev. Arzu Etensel İldem. İstanbul: Metis Yayınları, 2007.
- Girard, René. *Sanatın Dönüşümü*. Çev. Orçun Türkay. İstanbul: Alakarga Yayınları, 2019.
- Goldmann, Lucien. "Roman Sosyolojisindeki Sorunlara İlk Bakış". *Roman Sosyolojisi*. Der. ve çev. Ayberk Erkay. Ankara: Birleşik Yayınevi, 2005. 17-36.
- Gölpınarlı, Abdülbâki, *Vilâyet-Nâme: Manâkıb-ı Hünkâr Hacı Bektaş-ı Veli*. İstanbul: İnkılâp Yayınları, 1995.
- Guénon, René. *İnisiyasyona Toplu Bakışlar I-II*. Çev. Mahmut Kanık. Ankara: Hece Yayınları, 2010.
- Gürsoy, Kenan. *Etik ve Tasavvuf: Felsefî Diyaloglar*. Tasavvuf Sohbetleri Dizisi 8. İstanbul: Sufi Kitap, 2008.
- Güzel, Abdurrahman. "Hacı Bektaş Veli ve Yunus Emre'de Merâtıb-ı Erbaa Kavramı". *Uluslararası Yunus Emre Sempozyumu Bildirileri: Ankara, 7-10 Ekim 1991*. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Yayınları, 1995. 252-72.

- Hâce Muhammed Lutfî. *Hulâsâtü'l-Hakayık ve Mektûbât-ı Hâce Muhammed Lutfî*. İstanbul: Avırlı Efe Hazretleri Vakfı Yayınları, 1996.
- Işınsoy, Emine. *Bir Ben Vardır Bende Benden İçeri*. Ankara: Elips Kitap, 2002.
- Kabaklı, Ahmet. "Telvin". *Yunus Emre: Makalelerden Seçmeler*. Haz. Hüseyin Özbay ve Mustafa Tatçı. İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1994. 232-38.
- Kara, Mustafa. "Yunus Emre'nin Tasavvufî Kavramlar Dünyası". *Yunus Emre*. Ed. Ahmet Yaşar Ocak. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2012. 261-86.
- Karaca, Gonca. "David Lodge'un Biyografik Romanlarının Karşılaştırmalı İncelemesi: *Author, Author ve A Man of Parts*". Yüksek lisans tezi. Erzurum Atatürk Üniversitesi, 2014.
- Karaman, Hayreddin ve diğer. *Kur'an Yolu: Türkçe Meâl ve Tefsir*. 5 cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012.
- Lings, Martin. *Simgesiz ve Kökenörnek: Oluşum Anlamı Üzerine*. Çev. Süleyman Sahra. Ankara: Hece Yayınları, 2003.
- Oflazoğlu, A. Turan. "Menkıbelerde Yunus". *Uluslararası Yunus Emre Sempozyumu Bildirileri: Ankara, 7-10 Ekim 1991*. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Yayınları, 1995. 545-50.
- Rûdânî. *Büyük Hadis Külliyyatı: Cem'ü'l-fevâid*. Cilt 3. Çev. Naim Erdoğan. İstanbul: İz Yayıncılık, 2012.
- Schuon, Frithjof. *İslâm'ın Metafizik Boyutları*. Çev. Mahmut Kanık. Düşünce Dizisi 26. İstanbul: İz Yayıncılık, 1996.
- Tahrallı, Mustafa. "Yunus Emre'nin Şiirlerinde Tasavvufî Mefhumların Akisleri". *Uluslararası Yunus Emre Sempozyumu Bildirileri: Ankara, 7-10 Ekim 1991*. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Yayınları, 1995. 179-88.
- Tanpınar, Ahmet Hamdi. "Yunus Emre". *Yunus Emre: Makalelerden Seçmeler*. Haz. Hüseyin Özbay ve Mustafa Tatçı. İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1994. 396-400.
- Tatçı, Mustafa. *İşitin Ey Yârenler: Yunus Emre Yorumları*. İstanbul: H Yayınları, 2008.
- Tekin, Mehmet. *Roman Sanatı (Romanın Unsurları)*. İstanbul: Ötügen Yayıncılık, İstanbul, 2010.
- Tokat, Latif. *Dinde Sembolizm*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012.
- Yakıt, İsmail. *Yunus Emre'de Sembolizm: Çıktım Erik Dalına*. İstanbul: Ötügen Neşriyat, 2009.
- Yıldırım, İlkin Esen. "Kavaklar Ne Güzeldi". *Fikir Sanat ve Edebiyatta Töre: Edebiyatımızda Işınsoy özel sayısı 1.1* (Şubat 2012): 32-35.

“KIZILIRMAK” ve “KARAKOYUN” EFSANELERİ BAĞLAMINDA KÜLTÜRÜN YENİDEN ÜRETİMİNDE HALK ANLATILARININ İŞLEVSELLİĞİ*

The Functionality of Folk Narratives in the Reproduction of Culture in the Context of the Legends “Kızılırmak” and “Karakoyun”

Doç. Dr. Mehmet GÜNEŞ**

ÖZ

Halk anlatıları, bazen metinlerarasılık yöntemiyle bazense yeniden üretme/yaratma biçiminde modern türler için kaynak olarak kullanılmaktadır. Folklorik ya da geleneksel unsurlardan hareketle yeniden üretim gerçekleştirilen bazı motif ya da epizotlar değişim ve dönüşüme uğrar. Folklorik anlatıların/unsurların modern edebî türlerde yeniden üretilmesinin farklı nedenleri vardır. Örneğin, folklorik anlatılar araçsallaştırılarak toplumda milli bilinç uyandırılmaya, milli kimlik inşa edilmeye çalışılabilmektedir; modern toplumda kaybolmaya yüz tutan folklorik unsur/değerlerin modern bireylere tanıtımı amaçlanabilmektedir. Folklorun yeniden üretilmesine “Kızılırmak” ve “Karakoyun” efsane/halk anlatılarından hareketle oluşturulan eserler de örnek oluşturur. Her iki halk anlatısı birleştirilerek üç film çekilmiştir. Nâzım Hikmet’in bu halk anlatılarından hareketle yazdığı senaryo, 1947 yılında Muhsin Ertuğrul tarafından filme çekilir. Yine bu halk anlatısından hareketle Yılmaz Güney bir senaryo metni yazar, bu metin 1967 yılında Ömer Lütfi Akad tarafından filme çekilir. 1992 yılında üçüncü kez çekilen filmin senaryosunu yazan Tuncer Cücenoglu, daha önceki çalışmalardan da yararlanır, bu senaryo Şahin Gök tarafından filme çekilir. Cücenoglu, bu halk anlatılarını *Kızılırmak* adıyla müzikli oyuna dönüştürür. Halk anlatılarından, folklorik unsurlardan hareketle kültürün yeniden üretimi örneği olan bu eserlerde, folklor kaynak olarak kullanılıp kaybolmaya yüz tutan değerler modern bir form ve söylemle yeniden inşa edilmiş, aynı zamanda bu halk anlatılarının ait olduğu milletin kolektif bilinçaltı aydınlatılmaya çalışılmıştır. Folklorik unsurların yeniden üretimi sürecinde kaynak metinlerde birçok değişim/dönüşümler olsa da ana epizotlar çoğunlukla korunmuştur. Halk anlatılarının doğrudan kaynak olarak kullanıldığı senaryo metinleri ve özellikle piyes içindeki manzum metinlerde de türkü, mâni vb. anonim halk edebiyatı ürünlerindeki biçim, söylem ve tema taklit edilmiştir. “Kızılırmak”, “Karakoyun” anlatılarıyla ilgili kaynak bilgilere bakıldığında Kızılırmak ve Karakoyun etrafında şekillenen anlatıların ikisinin arasında doğrudan bir ilişki olmamakla birlikte, bu anlatılardan hareketle yeniden üretim sürecinde oluşturulan modern metinlerde her iki efsane birleştirilmiştir. Özellikle de sinema filmlerinde her iki efsane metnin dokusuna ustaca yerleştirilerek bir terkip oluşturulmuştur. Kızılırmak, Karakoyun etrafında oluşan halk anlatılarının modern edebiyat ya da sanattaki yansımaları hakkında daha önce herhangi bir çalışma yapılmamıştır. Bu makalede folklorik unsurların, halk anlatılarının modern metinler için nasıl kaynak oluşturduğu incelenmektedir. Çalışmada ilk olarak, modern metinlere kaynak oluşturan halk anlatıları ve bu anlatılardaki ortak epizotlar tespit edilmekte, daha sonra bu anlatılardan hareketle çekilen filmler ve piyesin kurgulanmasında konu, biçim ve söylem olarak halk anlatılarından nasıl yararlandığı değerlendirilmektedir. Bu çalışma yapılırken folklorun modern edebî türlere etkisi, özellikle modern Türk tiyatrosunda folklorun ya da halk anlatılarının izleriyle ilgili çalışmaların oldukça az sayıda olduğu fark edilmiştir. Bu çalışmayla bu alandaki araştırmalara küçük bir katkıda bulunulması hedeflenmiştir.

Anahtar Kelimeler

Halk anlatısı, efsane, tiyatro, sinema, yeniden üretim.

ABSTRACT

Folk narratives are used as a source for modern genres sometimes in the form of intertextuality and sometimes in the form of reproduction/creation. Some motifs or episodes undergo change and transformation while reproduction is based on folkloric or traditional elements. There are different reasons for the reproduction of folk narratives in modern literary genres. For example, folk narratives can be instrumentalized to arouse national consciousness and build national identity; it is aimed to introduce folkloric elements/values, which are about to disappear in modern society, to modern individuals. The reproduction of folklore is also exemplified

* Geliş tarihi: 21 Ekim 2019 - Kabul tarihi: 10 Mart 2020

Güneş, Mehmet. “Kızılırmak ve Karakoyun Efsaneleri Bağlamında Kültürün Yeniden Üretiminde Halk Anlatılarının İşlevselliği” *Millî Folklor* 125 (Bahar 2020): 100-109

** Marmara Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, İstanbul/Türkiye, mgunes@marmara.edu.tr, m.gunes.79@hotmail.com, ORCID ID: 0000-0003-2330-6339.

by the works created from the myths/folk narratives of “Kızılırmak” and “Karakoyun”. Three films were made through the combination of both folk narratives. Nazım Hikmet’s script which is based on these folk narratives was filmed by Muhsin Ertuğrul in 1947. Again, based on this folk narrative, Yılmaz Güney wrote a script, which was filmed in 1967 by Ömer Lütfi Akad. Tuncer Cücenöğlü, who wrote the script of the film which was filmed for the third time in 1992, also benefited from the previous works, which was filmed by Şahin Gök. Cücenöğlü transforms these folk narratives into a musical play called Kızılırmak. In these works, which are an example of the reproduction of culture based on folk narratives and folkloric elements, the values, which were about to disappear and which were used as a source of folklore, were rebuilt with a modern form and discourse, and at the same time, the collective subconscious of the nation to which these folk narratives belonged were attempted to be enlightened. Although there were many changes/transformations in the source texts during the reproduction of the folkloric elements, the main episodes were mostly preserved. The form, discourse and theme of anonymous folk literature such as folk songs and mani (Turkish poem or song) were imitated in the script texts and especially in verse texts in which the folk narratives were used as direct sources. While there is no direct relationship between the two narratives formed around Kızılırmak and Karakoyun, both legends are combined in the modern texts created in the process of reproduction based on these narratives. Particularly in cinema films, both myths were skilfully placed in the texture of the text to form a composition. There has not been a study about the reflections of folk narratives formed around Kızılırmak and Karakoyun in modern literature and art. This article examines how folkloric elements and folk narratives constitute a source for modern texts. First of all, folk narratives and common episodes in modern narratives have been investigated; then, it has been evaluated that how the folk narratives have been used as subject, form and discourse in the production of films and plays based on these folk narratives. During this study, it was realized that the effect of folklore on modern literary genres, especially in modern Turkish theatre, has been very few on the traces of folklore or folk narratives. As a consequence of this study, it is aimed to make a contribution to the researches in this field.

Key Words

Folk narratives, legend, theatre, cinema, reproduction.

Giriş

Bir milletin kültürü, değerleri, millî kimliği folklorunda oldukça canlı biçimde yansıma bulur. Bu yönüyle folklor bir milletin bilinçaltıdır, hafızasıdır. Millî kültürün taşıyıcısı olan folklorik unsurlar/anlatılar şiir, hikâye, roman, tiyatro, sinema vb. modern türlerde sembol, imge, epizot vb. biçimlerde dönüştürülerek bir bakıma yeniden yaratılır. Bu yeniden üretimin farklı nedenleri vardır. Örneğin, folklorik anlatılar araçsallaştırılarak toplumda millî bilinç uyandırılmaya, millî kimlik inşa edilmeye çalışılabilmektedir; modern toplumda kaybolmaya yüz tutan folklorik unsur/değerlerin modern bireylere tanıtımı amaçlanabilmektedir. Bu bağlamda *Nasrettin Hoca Hikâyeleri*’nin modern Türk insanına değerlerini hatırlatmak, metinlerdeki evrensel iletileri yaymak vd. nedenlerle (Aktulum 2013: 127-148) sürekli yeniden ürettiğini vurgulamak gerekir. Yine Türk edebiyatının en önemli hazinelerinden biri olan *Dede Korkut Hikâyeleri*

ri’nden pek çoğunun başta Ziya Gökalp olmak üzere birçok şair ve yazar tarafından yeniden yaratılmasında da çoğunlukla benzer amaç ve hedef vardır. Nezir Temur’un da dikkat çektiği üzere “Cumhuriyet döneminde Dede Korkut Destanları, Köroğlu Destanı, Nasrettin Hoca gibi Türk folklorunun önemli eserleri farklı ideolojik bakış açıları ve edebî türler ile yeniden yorumlanmıştır.” (Temur 2011: 314). Erken dönem Cumhuriyet aydın ve yazarlarındaki bu tavır birçok folklorik unsurun ya da değerlerin hatırlanmasını, tanınmasını sağlamıştır. Modern döneme ait gerek edebiyat gerekse diğer sanatsal alanlara ait birçok eser incelendiğinde görülecektir ki bu eserlerde halk anlatıları bazen doğrudan bazense dolaylı biçimde kaynak metin olarak kullanılmaktadır. Aynı zamanda bu eserlerdeki manzum metinlerde de türkü, mâni vb. anonim halk edebiyatı ürünlerindeki biçim, söylem ve tema taklit edilmiştir.

Bu bağlamda folklorun yeniden üre-

tilmesine “Kızılırmak” ve “Karakoyun” efsane/halk anlatılarından hareketle oluşturulan eserler de örnek oluşturur. Nâzım Hikmet’in bu halk anlatılarından hareketle yazdığı senaryo, 1947 yılında Muhsin Ertuğrul tarafından filme çekilir. Yine bu halk anlatısından hareketle Yılmaz Güney bir senaryo metni yazar, bu metin 1967 yılında Ömer Lütfi Akad tarafından filme çekilir. 1992 yılında üçüncü kez çekilen filmin senaryosunu yazan Tuncer Cücennoğlu, daha önceki çalışmalardan da yararlanır, bu senaryo Şahin Gök tarafından filme çekilir. Cücennoğlu, bu halk anlatılarını *Kızılırmak* adıyla müzikli oyuna dönüştürür. Piyesi yazarken her ne kadar kendi senaryo metninden hareket etse de “bambaşka bir öze ve yorumla ulaşmaya” çalışır; ustaları olarak gördüğü Nâzım Hikmet ve Yılmaz Güney’den devraldığı bir öykünün/anlatının dramatik yapısını ve içeriğini geliştirip farklı bir metin ortaya koyar, eserini bir “masal destan” olarak da niteler (Cücennoğlu 2007: 4-5). Bu bilgiler de göstermektedir ki Cücennoğlu, *Kızılırmak* (*Kızılırmak-Karakoyun*) piyesini yazarken sözlü ve yazılı folklorik ürünlerden yararlandığı gibi, aynı ya da benzer folklorik metinlerden yeniden üretilen eserlerin farklı bağlamlarda nasıl araçsallaştırıldıklarını, bu eserlerde kaynak metin(ler)in nasıl kullanıldığını görür. Kendisi de eser(ler)inde halk anlatılarını kaynak olarak kullanarak evrensel sanata içerik ve tür yönünden yerel bir katkı sunar. *Kızılırmak* piyesi, modern edebiyat teorileri ekseninde okunduğunda, eserin tür olarak müzikli tiyatroya örnek oluşturduğu görülür. Yazar, kaynak metin/halk anlatılarından hareketle modern tiyatro metni yazmıştır. Tiyatro metninde işlenen insan tipolojisi bakımından halk anlatılarından benzerleriyle karşılaştırılır; hikâyesi anlatılanlar geleneksel yaşama biçimini sürdüren yurt insanlarıdır. *Kızılırmak* piyesindeki ana

hikâyenin şekilleniş/kurgulanış bakımından “anonim hikâyeler”le (Öztürk 1985: 64-65) benzerlik gösterdiği; kurgu-gerçeklik ilişkisi yönünden de “Ercişli Emrah ile Selvi Han”, “Âşık Garip”, “Âşık Kerem” vb. “yaşadıkları rivayet olunan âşıklar”ı konu alan halk hikâyelerini (Boratav 2011: 18) andırdığı görülür.

“Kızılırmak”, “Karakoyun” anlatılarıyla ilgili kaynak bilgilere bakıldığında Kızılırmak ve Karakoyun etrafında şekillenen anlatıların ikisi arasında doğrudan bir ilişki olmadığı fark edilir. Saim Sakaoglu, yurdun farklı yörelerinde Karakoyun için yakılan türküler ve efsanelere rastlandığını söyler. Anadolu’da yaygın anlatımlar arasında küçük farklılıklar bulunur, içerik yönünden çeşitlenmeler vardır. Sakaoglu’nun aktardığı, Urfa yöresinden derlenen Karakoyun efsanesinde Urfa’ya bağlı Yaylabağı Köyüne çadır kuran Türkmen Beyi’nin çok güzel bir kızı vardır. Koyun sürüsü otlatan bu kızın güzelliği çevreye yayılır. Aynı korudaki bir çobanla bu kızın aşkının yayılması üzerine Bey, çobanı çağırır. Ona şart koşar. Koyunlar ahıra kapatılıp bir hafta onlara yalnız tuz yedirilecek, bu sürecin sonunda köyün deresine salınacaktır. Eğer çoban koyunları, kavalının “yanık” sesiyle hiç su içmeden sudan geçirebilir ya da geri döndürebilirse, Ağanın kızıyla evlenebilecektir. Nitekim koyunlar, Çobanın yanık nağmeli kaval sesini duyunca, bir haftalık açlık ve susuzluğu unutulur; suya yakınlaşırlarsa da sudan içmeden dönerler. Yalnız Karakoyun, dereye girip suya ağzını değdirir, fakat suyüçmez, kavalın¹ sesine uyup geri döner.² Böylece Çoban sınavı geçer. Türkmen Beyi görkemli bir düğün yaparak kızıyla çobanı evlendirir. O vakitten sonra kendisi de yayla yayla oba oba dolaşmayı bırakıp Yaylabağı Köyü’ne yerleşir. Çoban, Karakoyunun suyu içmeye yeltenmesiyle ilgili tahmin yürütür, beye şu açıklamayı yapar:

Karakoyunun çok “haşin” olan annesi, çevredeki tarlalara girip zarar verdiğinden çoban onu dövmüş; bu nedenle Karakoyunu erken doğurmuş, kısa süre sonra ölmüştür. Çoban bu nedenle Karakoyunun kendisinden intikam almak istediği tahminini yürütür. Ancak kavalın sesine dayanmayıp Karakoyun da sürüyle birlikte hareket etmiştir (Sakaoğlu 1970: 137-139).

Rıza Yalğın’ın “Anadolu’da Kaval ve Çoban” yazısında söz ettiği halk anlatısı da Sakaoğlu’nun aktardığıyla benzerlik gösterir. Bir gün bir çoban, sürü sahibinin kızını sever, kızı babasından ister. Tereddütte kalan baba, çobana “Kızımı sana veririm, fakat kavalınla ün verirsen” şeklinde zor bir teklifte bulunarak onu sınava tabi tutar. Bir hafta koyunlara hiç su içirilmeden bolca tuz yedirilir, bir haftalık süreden sonra sürü su içmeye indirilir, sürü tam pınarın başına gelirken Çoban kaval çalıp onları etkileyerek sürüyü su içmeden geri döndürmeyi başarır. Bu anlatmada da koyun sürüsü pınara doğru koşarken sürünün başındaki Karakoç su içeceği anda kaval acı acı başka bir ses ile öterken sürü geri döner. Karakoç itaatsizlik etmeyi düşünse de çoban kavalıyla adeta ona yalvarır, bütün sürü su içmeden geri döner. Böylece çoban sınavı kazanır (Yalğın 1944: 6-7).

Ahmet Petekçi’nin Toros Yörükleri arasından derlediği “Karakoyun” efsanesinde “sürüye tuz yedirip, hiç su içirmeden üç gün dağda otlattıktan sonra suya indirip, kavalla su içirmeden geri çevirme” şartıyla birlikte “iri ve budaklı bir çam kütüğünü parçalamak” vardır. Çoban sınavdan geçerken obanın ileri gelenleri de orada hazır bulunur. Ağanın Çobana sevdalı kızı, Çobanın uzun süre uğraştığı halde kütüğü parçalamakta zorlandığını, rakiplerininse bu duruma sevindiğini görünce pratik zekâsını işleterek çözüm üretir. Pişirdiği sıcak yalı köpeğin önüne dö-

ker. Sevgilisinin “Hoş köpek, ağzın yandı kenardan ye!” demesi üzerine, Çoban mesajı alır. Kütüğü kenarına vurarak parçalamayı başarır (Petekçi 1953: 5).

İsmet Alpaslan’ın Ağrı’dan derlediği “Karakoyun Efsanesi” bu üç anlatıdaki birçok epizodu içermekte olup sözkonusu edilen anlatılardan daha ayrıntılı bir yapıya sahiptir. Ağrı Dağı ile Karaköse arasındaki dağlarda çobanlık yapan bir delikanlı, Ağanın kızı Besdi’ye âşık olur; Besdi de Çobana âşık olur. Ancak Ağa, kızını bir çobanla evlendirmek istemez. Bir gün Çoban koyunlarını yaylada otlatırken, eşkiyaların baskınına uğrar. Çobanın ellerini bağlayan eşkiyalar, sürüyü de Aras Nehri’nin karşı tarafına geçirir. Çobanın kızına âşık olduğunu bilen Ağa, koyunları nehrin diğer yakasına geçirmeyi başarması durumunda kızını ona vereceğini söyler. Çoban önce kavalıyla Karakoyunu çağırır. Önde Karakoyun olmak üzere sürü, nehrin karşısına geçer. Haramiler durumu fark etmeler de geç kalmışlardır. Verdiği sözde durmayan Ağa, Çobana dört şart daha koşar. İkinci şart diğer “Karakoyun” efsanelerindeki epizodun benzeridir. Koyunlara bol tuz yedirilecek yirmi dört saat su içirilmeyecek, suya doğru gönderildiklerinde su içmeden geri çevrileceklerdir. Tam öğlen sıcaklığında sürü suya götürülür. Çobanın büyüklü kavalının sesine uyan koyunların büyük çoğunluğunun hiç su içmeden geri dönmelerine karşın Karakoyun suyun içinde bekler, ön ayağının biriyle suyu eşeler, birkaç kez ağzını suya uzatıp geri çeker. Ağanın Karakoyunun tavrının nedenini merak etmesi üzerine Çoban durumu açıklar. Bir gün koyunları sağarken Çoban ile sevgilisi Besdi şakalaşmış, o esnada Karakoyunun memeleri incinmiştir. Çoban, Karakoyunun kendisine darıldığı tahminini yürütür. Çoban kavalını tekrar çalmaya başlayıp adeta Karakoyuna yalvarmaya başlayınca o da su içmeden geri

döner. Ağanın Çobana üçüncü şartı kuzuların emişme vaktinde kuzuların koyunlardan birbirlerini emmeden ayrılmasıdır. Çoban bu şartı da yerine getirir. Ağanın dördüncü şartı ise kapısındaki selvi ağacını bir saat içinde kesmesidir. Bu epizodun/şartın benzeri, Toros Yörükleri'nden derlenen efsanede de vardır. Çobanın bu ağacı bir saatte kesemeyeceğini fark eden sevgilisi bir oyunla ona yardım eder. Köpeğe yal getirir. Köpeğin yalı hızlıca yemesi üzerine kız “Ey köpek, bu yalı öyle birden yemeğe çalışma, üstten üstten ye...” der. Çoban bu sözlerdeki mesajı alır. Ağacın bir yerinden başlayarak, onu ince ince keserek devirir. Ağanın son şartı şudur: Sürü iki hafta özenle otlatılacak, öyle ki en zayıf koyunun iç yağının Ağaya bir takım “don-gömlek” çıkartılacaktır. İki hafta sonunda sürü içinde en zayıf olan Karakoyun kesilip ağaya istediği kıyafet dikilir. Böylece Çoban bütün sınavları başarınca Ağa, kızını vermek zorunda kalır (Alpaslan 31-32). Sürünün içinde en zayıf olanın Karakoyun olması da çarpıcıdır. Dört halk anlatısında ortak epizotlar, sürüye tuz yedirilip sudan geçirilerek çobanın sürüye hâkimiyeti, kaval çalmadaki mahareti sınanmasıdır. Üç halk anlatısında Karakoyun/Karakoç önemli bir figür olarak geçer. Çobanın sınavı kazanmasına engel olma teşebbüsünde bulunmaya çalışan Karakoyun/Karakoçtur. Karakoyunların ya da Karakoç'un çobanların kavalının sesine uyup suyu içmemesinde kavalın büyüğü nağmeleri kadar, evcil hayvan olmaları da etkilidir. Çoğu evcil hayvan gibi koyunlar da içgüdüsel olarak sahiplerine/başlarındaki çobana ihanet etmek istemez.

Anadolu'da yaygın olan Kızılırmak efsanelerine ve türkülerine bakıldığında çoğunlukla Kızılırmak'ın doğal afetler dolayısıyla can alışı, özellikle gelinlerin sele verilmesi teması yaygın olarak işlenir. Örne-

ğin, Sivas yöresine ait Kızılırmak efsanesinde Kızılırmak'ın “Gelini aldınız, gidiyorsunuz, bedel isterim.” sözünü üç defa tekrarlaması üzerine kimse cevap vermez; kısa süre sonra aniden gelen sel, gelini ve üç yüz atlıyı alıp götürür (Özen 2001: 186-187). “Nettin Kızılırmak allı gelini/ Gelini gelini benim yârimi” nakaratlı, manzum hikâyeye anlatımıyla yazılan “Kızılırmak Türküsü” (Dilçin 1997: 295) de en yaygın anonim türkülerdendir.

Nazım Hikmet'in senaryosunu yazdığı Muhsin Ertuğrul'un filme çektiği *Kızılırmak Karakoyun*'da Ağanın kızına âşık olan Çoban Selim, kendisine şart koşulan üç gün su içirilmeden tuz yedirilen koyunları hiç su içmeden dereden geçirme sınavını başarıyla tamamlar. Ancak Ağanın genç eşi Zehra da Çobana âşık olduğu için bu aşka engel olmaya çalışır. Bir geyik avında Selim, Şaban'ın attığı kurşunla yaralanır, suikast girişimine kaza süsü verilir. Bu planları başarısız olunca Hüseyin Ağa'dan alacağı olan Ali Ağa kışkırtılıp Hatice, onun oğlu Mehmet'le evlendirilir. Gelin tam Kızılırmak'ın üstünden geçerken köprü yıkılır, gelin alayı suya düşer. Çoban yardım eli uzatsa da başkasına nikâhlanan Hatice, bu eli kabul etmez, boğulur. Bu filmde Kızılırmak türküsüyle Karakoyun efsanesi birleştirilmiştir (Özön 2013: 117), (<http://www.sinematurk.com/film/4689-kizilirnak-karakoyun/>).

Yılmaz Güney tarafından senaryosu yazılan, Ömer Lütfi Akad tarafından filme çekilen *Kızılırmak Karakoyun* filmi de çoğu yönden ilk filmle benzerdir. Bu filmde Kızılırmak türküsüyle Karakoyun efsanesinin kompozisyonudur. Filmde Karakoyun önemli figür olup yine koyunlara üç gün tuz yedirilip hiç su içirilmeden dereden geçirme şartı vardır. Bu filmde de Çoban Ali Haydar, kavalının büyüğü sesiyle sınavı başarır. Ancak tefeciliğiyle ünlü Abdi Ağa'nın, Hüseyin Ağa'yı Hatice'yi

oğlu Mehmet’le evlendirmeye zorlamasıyla kavil bozulur; Hatice kasabaya gelin götürülür. Ağanın bu kararını gururlarına yediremeyen ihtiyarlar heyeti gelini geri almak için Çoban Ali Haydar ve obanın yiğitlerini gönderirler. Tam Ali Haydar’la Hatice kavuşacağı anda Kızılırmak üzerindeki köprü yıkılır, hepsi birden nehre düşüp boğulurlar (Akad, Lütfi Ö., 1967). Her iki film de “Kızılırmak” türküsünde olduğu gibi mutsuz sonlanır; her iki filme de nehirde boğulma epizodu kullanılmıştır. Her iki filme “filmlerarası etkileşimler ve aktarımlar” ekseninde bakıldığında Ömer Lütfi Akad’ın çektiği filmin “remake”/“yeniden yazma”³ uygulamasına/yöntemine örnek oluşturduğu görülür. Ömer Lütfi Akad’ın çektiği *Kızılırmak* filmi, Muhsin Ertuğrul’un filmiyle birçok yönden benzerlik gösterdiği gibi, yer yer farklılıklar da göstermektedir. Ertuğrul’un yönettiği filmdeki bazı motif/epizotlar, Akad’ın yönettiği filmde yer almazken, yeni motif/unsurların eklendiği de dikkati çeker.

Tuncer Cücenoglu’nun senaryosunu yazdığı *Kızılırmak* ile yine onun yazdığı aynı adlı piyes arasında çok az fark vardır. Senaryo ve piyesin konusuna bakıldığında Çoban Selim’le Ağanın kızı Hatice birbirlerini sevmektedirler. Ağanın eşi Zehra da Çobanı sevmekte, ona sürekli birlikte olmayı teklif etmektedir. Selim’le birlikte olunca her türlü fedakârlığa hazır olan Hatice, ondan kendisini kaçırmasını ister. Aslında Hatice babasını tanıdığı için, onun aşkları önünde engel olmayacağını tahmin eder; Selim’e, kendisini babasından istemesini teklif eder. Ancak üvey annesinin Selim’e aşkının farkında olmadığı için Selim’in endişelerini anlamlandıramaz. Bir gün Şaban Kâhya, Hatice’den kurtulmak için onu Selim’le evlendirmeyi teklif ettiğinde Zehra karşı çıkar, ama bu evliliğe olumsuz bakma nedenini söyle(ye)mez.

Hatice’yi Ali Ağa’nın oğlu Mehmet’le evlendirme planı yaparak Selim’i kendisine saklamak ister. Bu arada Hatice de bir çocuk aracılığıyla üvey annesi Zehra’yla Kâhyanın işbirliği yaparak kendisini Mehmet’le evlendirme planları yaptığını duyar. Durumu Selim’e bildirir, Selim de ihtiyarlar heyetinin/bilge kişilikli yaşlı amcaların desteğini alarak Hatice’yi kendisine ister. “Yaşlılar Meclisinin en kıdemli üyesi”nin isteğine en çok direnen ise Zehra olur. Ona göre bir çobanla bir bey kızı birbirine denk olmadıklarından evlenmeleri de mümkün değildir. Hatice’yi oğlu Mehmet’le evlendirmeyi düşünen Ali Ağa’nın teklifi üzerine Ağa, Çobana yaklaşıp on iki saatlik süreçte koyunlara sürekli tuz yedirilmesini bu sürecin sonunda dereye salınan koyunlara su içirmeden derenin karşısına geçmesini şart koşar. Her ne zaman kararsız ya da zorda kalsa âkil insan/bilge kişi vasfına sahip meclis üyelerinin görüşlerine başvuran Hüseyin Ağa, onların fikirlerine önem verir. Hüseyin Ağa’nın, meclis üyelerine danışması Türk devlet geleneğindeki kurultay kararlarını ve *Dede Korkut Hikâyeleri*’ndeki benzer sahneleri andırır.⁴ Selim’in Türk destan ve halk hikâyelerinde olduğu gibi sınava tabi tutulmasına karar verilir.⁵ Çoban Selim’in rüşünü ispat etmesi gerekir; o nedenle mesleğine uygun bir sınava tabi tutulacaktır. Sürüye gece vaktinden öğlene kadar sadece tuz yedirilecek, hiç su içirilmeyecek, sürü *Kızılırmak*’a karışan küçük suyun başına getirilecek, Selim de karşı yakaya geçip kaval çalacaktır. Eğer koyunların hepsi, hiç su içmeden karşıya geçerse Selim sınavı başarıyla tamamlamış olacaktır. Eğer bir koyun dahi su içerse, Selim de Hatice de kaderine razı olacak, ne onlar ne de meclis üyeleri karşı istekte bulunacaktır. Bu teklifi Hüseyin Ağa da uygun bulur. Ali Ağa aslında o gece, Hatice’yi oğlu Mehmet’e istemek için gelmiş

tir. Böylesine zor bir sınav teklifinin altında Selim'in sınavı geçememesi durumunda Hatice'yi bir ayağı aksayan oğlu Mehmet'le evlendirme umudu yatar. Hüseyin Ağa ise sürüsünü emanet ettiği Selim'e kızını gönül rahatlığıyla vermeye razıdır. Ali Ağa'nın zor sınav tuzağına/oyununa, Zehra'nın yalvarma ve vicdan azabı yaşatmakla tehdidine rağmen Selim sınavı tabi tutulmayı kabul eder. Obada bulunan iyi niyetli kişiler bu sınavın bir tuzak olduğunun farkındadırlar, koyunların suyu içmeden geçmesi temennisinde bulunurlar. Selim, kavalının sesiyle sürüyü büyüler,⁶ kavalın sesine uyan koyunlar, Karakoyunun da yönlendirmesiyle, bir damla su içmeden derenin karşısına geçerler. Böylece Selim, sınavı başarıyla geçer ve Hatice'ye kavuşması önündeki engeli kaldırır; sınav başarıyla sonuçlanınca Çoban ve Hatice'nin bahtı tamamen olumluya evrilirken çobana âşık olan Zehra'nın bahtı tersine döner. Başta Zehra ve Kâhya Şaban, sözünden cayması için Hüseyin Ağa'ya baskı yapsalar da Ağa sözünde durur; Selim'le Hatice'nin düğünü görkemli bir törenle yapılır. Yukarıda Cücennoğlu tarafından yazılan senaryo metni ile piyese arasında çok az farklılık olduğu belirtilmişti. Bunlardan biri filmde kurbanlık kuzu seçmede zorlanan Çoban Selim'in ilk kurbanı Karakoyunun kuzusu olur; piyeste ise farklı bir kuzudur. Yine filmde Selim sınavı geçince, Ağanın oğlu onu vurmaya çalışsa da başarısız olur, piyeste böyle bir epizot yoktur. Filmin sonunda Ağanın eşi Zehra kendisini nehrin sularına atarak intihar ederken piyeste böyle bir eyleme yer verilmemiştir.

Efsanelerden modern tiyatro ya da sinemaya uyarlama sürecinde "halk anlatısının bünyesinde bulunan anlamlar, kalıplaşmış ifadeler; sinema filminin sahnelerinde kimi zaman kendisine yer bulurken kimi zaman da bu unsurlar tamamen yok

olabil[mektedir]" (Yıldız 2012: 156). Modern süreçte çekilen filmlere ve Cücennoğlu'nun piyesine bakıldığında bu metinlerle Karakoyun etrafında oluşan -dört tanesini tespit edip örnek metin olarak sunduğumuz- halk anlatılarıyla aralarındaki benzerlik görüldüğü gibi, halk anlatılarının kültürün yeniden üretiminde ne kadar işlevsel olduğu da fark edilir. Aşkı uğruna sınava tabi tutulma motifi (Alptekin 2002: 303), hem halk anlatılarında hem de modern metinlerde ana unsur olarak bulunmaktadır. Folklorik unsurların yeniden üretimi sürecinde kaynak metinde birçok değişim/dönüşümler olsa da ana epizot/epizotlar çoğunlukla korunmaktadır.

Sonuç

Folklorik araştırmaların yapılmasında birçok neden olsa da bu nedenlerin başında hiç şüphesiz kaybolmaya yüz tutan değerlerin korunması ve hatırlatılması, milletlerin kolektif bilinçaltılarının aydınlatılması hedefi vardır. Bu metinlerde "yeniden üretim" sürecinde, folklorik unsurlar ya da halk anlatıları yaratıcılarının bakış açısına ve esere yükledikleri işleve göre biraz değişim ve dönüşüme uğrasalar da benzerlikler de az değildir. Örneğin, Çobanın obanın ileri gelenleri ve rakipleri önünde sınava tabi tutulması, Toroslardaki Yörüklerden derlenen anlatımayla, Cücennoğlu'nunki benzerlik gösterir. Karakoyun/Karakoçun işlevi de üç halk anlatılarında da film ve piyeste de önemli unsurdur. Ağa/Beyin kızına âşık olduğu için sınava tabi tutulan çobanın kaval çalma maharetinin ölçülmesi tespit edilen tüm metinlerde ortak epizottur. Halk anlatılarında koyunlara hiç su içmeden tuz yedirilmesi çoğunlukla bir haftalık uzun süreyle, tiyatro metninde yaklaşık on iki saat gibi makul bir süredir. Bu farklılık halk anlatılarında olağanüstülüğün önemli bir anlam unsuru olmasıyla ilintilidir. Sinema filmlerinde ise bu süre üç gündür. Halk an-

latılarından modern anlatıya aktarımda birçok motif gibi bu husus da değişmektedir. Tüm bunlar göstermektedir ki yurdun farklı yörelerinden derlenen halk anlatılarında da Kızılırmak ve Karakoyun efsanelerinden hareketle çekilen filmlerde de Cücennoğlu'nun piyesinde de yeni ya da orijinal bir eserden çok "önceki dönemlerin folklorik gereçleri", "bir bağlam değişikliğiyle yeniden üreti[lir]." (Aktulum 2013: 67).

"Kızılırmak" ve "Karakoyun" efsaneleri arasında doğrudan ilişki olmamakla birlikte, bu anlatılardan hareketle yeniden üretim sürecinde oluşturulan modern metinlerde her iki efsane birleştirilmiştir. Özellikle de sinema filmlerinde her iki efsane metnin dokusuna ustaca yerleştirilerek bir terkip oluşturulmuştur. Nazım Hikmet ve Yılmaz Güney tarafından senaryoları yazılan filmler "Kızılırmak" türküsüne/efsanesine uygun biçimde bitirilirken, Cücennoğlu tarafından yazılan *Kızılırmak* senaryo/piyeste bu türküyle ya da Kızılırmak'ın etrafında anlatılan efsanelerle, yakılan türkülerle doğrudan bir ilişki söz konusu olmayıp Kızılırmak havzası mekân olarak kullanılmıştır. Cücennoğlu'nun piyesinin adı *Kızılırmak (Kızılırmak-Karakoyun)* olmakla birlikte eserde Anadolu halkı arasında yaygın olan Kızılırmak efsanesinden yararlanıldığı söylenemez. Fakat sinema filminin sonunda Zehra'nın kendisini nehre bırakarak intihar etmesi, Kızılırmak efsanesiyle ilintilidir.

Hem halk anlatılarında hem filmlerde hem de tiyatro metninde çobanın kavalındaki nağmeler sürüyü büyülemektedir. Karakoyun etrafındaki halk anlatılarına bakıldığında sürü içinde Karakoyunun rolünün özel olarak vurgulandığı görülür. Bu anlatılarda Karakoyunun bir hamlesinin Çobanın bahtını olumsuzla çevirme olasılığı vurgulanır. Nazım Hikmet ve Yılmaz

Güney tarafından senaryosu yazılan filmlerde de Cücennoğlu'nun piyesinde Karakoyun, bilge bir varlık ve sürünün manevi önderi, sürüyü iyiye, olumluya yönlendirici olarak kurgulanır, kendisine sembolik anlam ve işlev yüklenir.⁷ Halk anlatılarındaki Karakoç/Karakoyunların da sezgileri güçlü, duygudaşlık kurma yetileri mevcut olmakla birlikte tiyatro metnindeki Karakoyunda bu nitelikler daha üst düzeydedir.

Gerek Nazım Hikmet ve Yılmaz Güney tarafından senaryoları yazılan filmler gerekse Cücennoğlu'nun senaryosunu yazdığı film ve piyes, halk anlatılarından, folklorik unsurlardan hareketle kültürün yeniden üretimine örnek oluşturur. Bu eserlerde folklor kaynak olarak kullanılarak kaybolmaya yüz tutan değerler modern bir form ve söylemle yeniden inşa edilmiştir. Bu çalışmayla modern edebiyat/sanatta folklorun izlerine ilişkin çalışmalara küçük de olsa bir katkıda bulunulmaya çalışılmıştır. Bu çalışma yapılırken folklorun modern edebî türlere etkisi, folklorun ya da halk anlatılarının izleriyle ilgili çalışmaların oldukça az sayıda olduğu fark edilmiştir. Bu nedenle modern edebî türlerin folklorla ilişkisini bütünsel olarak değerlendirmek için daha çok çalışmaya ihtiyacı olduğunu vurgulamakta da yarar vardır.

NOTLAR

1. Kaval, Yunan mitolojisinde de Tanrıça Athena'nın icat ettiği çalgının adı olup söyleneceye göre Athena kaval çalarken sudaki aksinde yüzünün çirkinliğini görünce sazını suya atar, kavalı Marsyas bulur. Başka efsanelerde de flütü Pan'ın, kavalı ise Marsyas'ın icat ettiğinden söz edilir (Öztürk 2009: 570).R. Gazimihal ise kavalın Türk kültüründe köklü bir geçmişi olduğunu vurgular, kelimenin kökenine ilişkin ayrıntılı bilgi verir (Gazimihal 1962: 2914).
2. 1947 yılında Adana ili, Ceyhan ilçesi İmren Köyü Yörüklerinden derlenen halk anlatısında kavalın büyümlü sesinin koyunlar üzerindeki etkisi vurgulanır. Koyun hiçbir biçimde Cennet'ten çıkmak istemezken, bir de Çobanın kavalıyla onu çıkarmak denir. Çobandan Cennet'ten arkasına bakmadan kavalını çalarak çık-

ması istenir. İki gün arkasına bakmadan yürüyen çoban, dayanamayıp arkasına baktığına bütün koyunların Cennet'ten çıkmasına karşın sadece bir koçun kaldığını görür. O esnada Cennet'in kapısı kapanır, o koç da içerde kalır. Önceden bütün koçların boynuzları gümüştenken Çoban arkasına dönüp baktığında büyü bozulunca koçların boynuzları kemiğe dönmüştür. Eğer çoban kendisine yapılan telkine uyup arkasına bakmasa imiş, hem Cennet'te kalan koç da dışarı çıkacak hem diğer koçların da boynuzu gümüş olarak kalacaktı (Boratav 1999: 20) .(Öztürk 2009: 570). Bu halk anlatısındaki büyüün geriye dönüp bakmayla bozulması epizodu, Orpheus mitosuyla benzerlik gösterir. Orpheus'un eşi Eurydike yılan tarafından ısırılınca ölür. Bu elim hadise üzerine büyük acılar yaşayan Orpheus, eşini aramak için Cehennem'e iner. Orpheus lirinini nağmeleriyle Cehennem'in canavarlarını değil, tanrıları da mest eder. Hades ve Persephone, eşini büyük aşkla seven Orpheus'a bir şartla Eurydike'yi vermeyi kabul eder. Orpheus, eşi arkasından gelerek yeryüzüne çıkarken, Hades ülkesini terk etmeden asla arkasına bakmayacaktır. Tam gün ışığına çıkmak üzereyken biraz içine şüphe düşmesi biraz da merakından, Persephone'nin kendisine oyun oynama olasılığından kuşkulandığına bakar. Ardına bakar bakmaz Eurydike yok olur, ikinci kez ölür. Orpheus geriye dönüp onu bulmayı denese de Kharon hiç yumuşamaz, Orpheus'un ölümler diyarına girmesine izin vermez. Orpheus insanlar, canlılar âlemine yalnız dönmek zorunda kalır (Grimal 1997: 582-583). Orpheus'un lirinini ütü çaglar aşar.

3. "Remake"/"yeniden yazma" kavramı hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. (Aktulum 2018: 58-75)
4. Örneğin, "Kam Pürenin Oğlu Bamsı Beyrek" hikâyesinde Deli Kaçar'ın karşısına çıkıp kızı isteyecek kişinin muteber biri olması düşünüldüğü için Bamsı Beyrek'e kız istemeye bizzat Dede Korkut götürülür. Deli Kaçar da Dede Korkut'un teklifine karşı çık(a)maz. Yine "Basat'ın Tepegöz'ü Öldürmesi" hikâyesinde Dede Korkut'un saygınlığıyla toplumdaki sorunları aştığı görülür (Dursun 2011: 114).
5. Yine Dede Korkut Hikâyelerinden "Kam Pürenin Oğlu Bamsı Beyrek" hikâyesinde Deli Kaçar kız kardeşi Banu Çiçek'e dönürücü olarak gelen Dede Korkut'tan, başlık olarak dişi deve görmemiş bin erkek deve, koyun görmemiş bin koç, kuyruksuz-kulaksız bin köpek ve bin tane de pire ister; ancak bunların temin edilmesi oldukça güçtür. "Kanlı Koca Oğlu Kan Turalı" hikâyesinde ise Selcen Hatun'a talip olan Kanturalı'dan kürekmiş aslanı, kara boğayı ve kara erkek deveyi yenmesi gibi şartları yerine getirmesi beklenir. Burada ifade edilenler aslında sembolik

olup vurgulanmak istenen de kızı almanın kolay olmadığı, bunun bir bedelinin olduğu ve evlenecek erkeğin rüşünü ispat etmesidir. Ayrıntılı bilgi için bkz. (Şişman 2017: 107).

6. Türk geleneğinde kavalın çobana, çobanın kavalı, "ezelden vurgun" olduğu düşüncesi yaygın olup "kavalın koyunlar tarafından sevildiğine ve aynı zamanda iyi kaval çalmasını bilen çoban; kavalın nağmeleriyle sürülerin hareket ve sevk işlerini yapabileceğine de kuvvetle inanır" (Yalçın 1944: 6).
7. Karakoyun, büyük sürünün içinde siyah renkli tek koyundur. Karakoyundaki "kara" sıfatıyla *Dede Korkut Hikâyeleri* anıştırılır. "Dirse Han Oğlu Boğaç Han Boyunu Beyan Eder" hikâyesinde oğlu kızı olmayanlar kara otağa konurlup kara çeçeye oturtulur, kara koyun yahnisinden yedirilir, "yerise yesün, yemez ise dursun gitsün" (Gökyay 2006: 25) denilerek bir bakıma hor görülür. "Kara", *Orhun Yazıtları*'nda halk/halk tabakası anlamına gelen "budun"un sıfatı olup "kara budun" şeklinde geçer. (Ergin 1973: 117) Piyesteki Çoban halktan biri olup statüsü, özellikle de Ağa karşısında düşüktür. Karakoyun da rengi itibarıyla statüsü düşük bir varlığı temsil etmektedir. Uygur harfli *Oğuz Kağan Destanı*'nda sağ tarafa dikilen kırk kulaçlık direğin altına bağlanan "ak koyun" Bozoklar'ı, sol tarafa dikilen kırk kulaç direğe bağlanan "kara koyun" ise Üçoklar'ı temsil eder. Üçoklar'ın Bozoklar'a tabi olması istenir. Bu metinde de "ak" ve "kara" renkleri, statü göstergesidir (Bang-Arat 1936: 31-33) Nitekim piyesteki "Benim adım Karakoyun!/ Farklı olmak en zor oyun!/ Zaman gelir sövülürüm/ Ben sürümden atılırım!" (Cücenoglu 2007: 8) şeklinde başlayan müzik metninde de bu duruma dikkat çekilmekte olup Çobanla Karakoyunun statü denkliği vurgulanır. Yine belirtmek gerekir ki Türk destanlarında da koyunlarla "şiiir türü" ile konuşmalara rastlanır, koyunlar insanlarla "konuşur gibidirler" (Ögel 1995: 544).

KAYNAKÇA

- Akad, Lütfi Ö. (Yönetmen), Yılmaz Güney (Senarist). *Kızılırmak-Karakoyun*. 1967.
- Aktulum, Kubilay. *Folklor ve Metinlerarasılık*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2013.
- Aktulum, Kubilay. *Sinema ve Metinlerarasılık Film-lerarası Etkileşimler ve Aktarımlar*, Konya: Çizgi Kitabevi, 2018.
- Alpaslan, İsmet. "Ağrı'dan Derlenmiş Karakoyun Efsanesi". *Millî Folklor*15 (Güz 1992): 31-32.
- Alptekin, Ali Berat. *Halk Hikâyelerinin Motif Yapısı*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2002.
- Bang, W[illi]-[Arat], G. R[çit] Rahmeti. *Oğuz Kağan Destanı*. İstanbul: Burhaneddin Basımevi, 1936.

- Boratav, Pertev Naili. *Halk Hikâyeleri ve Halk Hikâyeciliği*. Haz. M. Sabri Koz. İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 2011.
- Boratav, Pertev Naili. *100 Soruda Türk Folkloru*. İstanbul: Gerçek Yayınevi, 1999.
- Cücenoglu, Tuncer. *Kızılmak (Kızılmak-Karakoyun)*. İstanbul: Mitos-Boyut Yayınları, 2007.
- Dilçin, Cem. *Örneklerle Türk Şiir Bilgisi*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1997.
- Dursun, Aysun. "Dede Korkut Hikâyeleri'nde Halk Hukuku". *TurkishStudies* 6/4 (Sonbahar 2011): 107-122.
- Ertuğrul, Muhsin (Yönetmen), Nâzım Hikmet Ran (Senarist). *Kızılmak-Karakoyun*. 1946
- Ergin, Muharrem. *Orhun Âbideleri*. İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1973.
- Gazimihal, R. "Kavala Dair". *Türk Folklor Araştırmaları* 161 (Aralık 1962): 2914.
- Gök, Şahin (Yönetmen), Tuncer Cücenoglu (Senarist). *Kızılmak-Karakoyun*. 1993.
- Gökyay, Orhan Şaik (Haz.). *Dedem Korkudun Kitabı Kitab-ı Dedem Korkut âla lisan-ı Taiife-i Oğuzan*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2006.
- Grimal, Pierre. *Mitoloji Sözlüğü Yunan ve Roma*. Çev. Sevgi Tamgüç. İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1997.
- Ögel, Bahattin. *Türk Mitolojisi (Kaynakları ve Açıklamaları ile Destanlar) II. Cilt*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1995.
- Özen, Kutlu. *Sivas Efsaneleri*. Sivas: Dilek Ofset Matbaacılık, 2001.
- Özön, Nijat. *Türk Sinema Tarihi 1896-1960*. İstanbul: Doruk Yayıncılık, 2013.
- Öztürk, Ali. *Türk Anonim Edebiyatı*. İstanbul: Bayrak Yayıncılık-Matbaacılık, 1985.
- Öztürk, Özhan. *Folklor ve Mitoloji Sözlüğü*. İstanbul: Phoenix Yayınları, 2009.
- Petekçi, Ahmet. "Karakoyun Masalı Üzerine Yeni Derlemeler". *Türk Folklor Araştırmaları* 49 (Ağustos 1953): 5.
- Sakaoğlu, Saim. *101 Anadolu Efsanesi*, Damla Yayınevi, İstanbul, 1970.
- Şişman, Bekir. *Türk Kültüründe Evlilik (Geleneğin Son Yüzyılı-Samsun Örneği)*, Ankara: Kurgan Edebiyat Yayınları, 2017.
- Temur, Nezir. "Folklor-İdeoloji-Edebiyat Üçgeninde Suat Taşer'in Deli Dumrul'u". *Turkish Studies* 6/4 (Sonbahar 2011): 305-315.
- Yalın, Rıza. "Anadolu'da Kaval ve Çoban", *Çınaraltı* 133 (Nisan 1944):6-7.
- Yıldız, Tuna. "'Piyasadan Endüstriye Melodramdan Mitolojiye' Sinemanın Yarım Kalan Hikâyesi: 1950-1980 Yılları Arasında Türk Sinema Eleştirisi", *Millî Folklor* 96 (Kış 2012): 148-156.
- <http://www.sinematurk.com/film/4689-kizilmak-karakoyun/>

MUHARREM RİTÜELLERİNDE İSLAM ÖNCESİ İNANÇ İZLERİ: İRAN TÜRKLERİ ÖRNEĞİ*

Traces of Pre-Islamic Belief in Muharram Rituals: The Case of Iranian Turks

Dr. Öğr. Üyesi Behruz BEKBABAYİ**
Dr. Umut BAŞAR***

ÖZ

Genel kabule göre 11. yüzyıldan itibaren Horasan üzerinden İran coğrafyasına gelen Türkler, İran'da yaklaşık 1000 yıl sürecek siyasi egemenlik kurmuş ve bu 1000 yıllık süre zarfında başta Farslar olmak üzere bölge halklarıyla kültürel etkileşime girmiştir. Bu etkileşimin doğal bir getirisi olarak Fars kültürünün birçok unsurlarında Türklerin Sibiryaya ve Orta Asya'dan getirdiği eski inançların izleri tezahür etmiştir. Bu bağlamda eski Türk inanç izlerinin görüldüğü kültür unsurlarından biri de İran'daki Muharrem (Kerbela) ritüelleridir. İran'da Muharrem ayında gerçekleştirilen söz konusu ritüeller, İran Türkleri nazarında oldukça önemli bir yere sahiptir. İran Türklerinin Muharrem ayında gerçekleştirdiği ritüeller vasıtasıyla milli kimliklerini korudukları ve kültürlerini nesilden nesle aktardıkları görülmektedir. İran coğrafyasında Muharrem ritüelleri Türkler ve diğer etnik gruplar tarafından Muharrem ayının ilk on gününde genellikle benzer şekilde düzenlenmekle birlikte ritüellerin pratiklerinin etnik gruplara göre farklılaştığı da görülmektedir. Muharrem ritüellerinde Türklerle diğer etnik gruplar arasında benzer pratiklerin varlığının sebebi genel olarak İran toplumunun Şiliğe mensup olması ve "Zerdüştlük, Mazdeizm ve Maniheizm" gibi dinlerin etkisinin kültürel olarak devam etmesidir. Ancak Türklerle diğer etnik gruplar arasındaki pratik farklılıkların Türklerin eski kültürü ve inançlarından yani "atalar kültürü, tabiat kültürü, Gök Tanrı inancı ve Şamanizm"den kaynaklandığı düşünülmektedir. Bu çerçevede çalışmanın amacı İran Türklerinin Muharrem ritüellerinin İslam öncesi Türk inançları bağlamında değerlendirilmesidir. Bu doğrultuda çalışmada gözlem ve görüşme yöntemlerinden yararlanılmıştır. İran Türkleri arasında Muharrem ritüellerinde görülen göğse vurma, sırta zincir vurma, Kasım Otağı motifi, kara gömlek giyme, alem kaldırma, Hürr ve kardeşinin külah ve kemerlerini çıkarıp boynasına asma, kutsal (formel) sayılar ve matem günleri, ölü aşı, kutsal nesnelere bez bağlama, canlı ve cansız adak adama, sofraya kültürü, atalar kültürü, yaşlılara saygı ve kadınların yeri gibi pratikler eski Türk kültürü ve inanç sistemi bakımından değerlendirilmiştir. Çalışmadaki bulgulardan hareketle İran'da icra edilen Kerbela matemindeki ritüellerin, Fars ve Arap kültüründen izler taşıdığı kadar Türk kültüründen de izler taşıdığı saptanmıştır. Her ne kadar İranlı araştırmacılar tarafından Muharrem ritüellerinin büyük oranda İslam öncesi Fars inançlarından (örneğin Siyavuş Matemini) oluştuğu ileri sürülse de Kerbela matemini Türk yas gelenekleriyle gösterdiği benzerlik ortadadır. Saç baş yolmak, vücuda zarar vermek, ağıt yakmak gibi ritüellerin temelleri Şamanizm'e kadar uzanmaktadır. Şamanizm'in yanı sıra Muharrem ritüellerinde atalar kültürü, tabiat kültürü, Gök Tanrı inancı ve Türklerin eski yas gelenekleri kendini göstermektedir. Bu sebeple Muharrem ritüellerinin oluşum, gelişim ve icrasını yalnızca eski Fars inançlarına bağlamak doğru bir yaklaşım olmayacaktır. Nitekim İrani kavimler 1000 yıldan uzun bir zamandır İran coğrafyasında başta Türkler, Moğollar ve Araplar olmak üzere birçok toplulukla iç içe yaşamaktadır. Bunun doğal bir sonucu olarak İran coğrafyasında birçok kültür iç içe geçmiştir.

Anahtar Kelimeler

Muharrem Ritüelleri, Türk inançları, kültür, yas, İran.

ABSTRACT

From the 11th century onwards, the Turks who came to Iran via Khorasan, established political sovereignty in Iran, for 1000 years and interacted with the peoples of the region, especially the Persians. As a natural return of this interaction, the traces of the old beliefs of Turks brought with them from Central Asia have been manifested in many elements of Persian culture. In this context, one of the cultural elements in which traces of

* Geliş tarihi: 28 Temmuz 2019 - Kabul tarihi: 10 Mart 2020
Bekbabayı, Behruz; Başar, Umut. "Muharrem Ritüellerinde İslam Öncesi İnanç İzleri: İran Türkleri Örneği" *Millî Folklor* 125 (Bahar 2020): 110-122

** Allameh Tabataba'i Üniversitesi Fars Edebiyatı ve Yabancı Diller Fakültesi, Tahran/İran, behruzbaba@yahoo.com ORCID ID:0000-0002-8418-266X

*** Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi Yabancı Diller Yüksek Okulu, Ankara/Türkiye, umutbasar_35@hotmail.com, ORCID ID: 0000-0001-5571-7103

old Turkish beliefs are seen is the Muharram (Karbala) rituals in Iran. The rituals in Iran, which took place in the month of Muharram, have an important place in the eyes of Iranian Turks. It is seen that the Iranian Turks preserved their national identity and culture through the rituals they performed in Muharram and transmitted them from generation to generation. Rituals that take place in the month of Muharram in Iran, have a considerably important place in the eyes of Iran Turks. Although those rituals are generally conducted in a similar way by Turks and other ethnic groups on the first ten days of Muharram, it is also seen rituals may differ by ethnic groups. The reason why there are similar rituals between Turks and other ethnic groups are generally both because Iranian people are member of the Islamic religion of Shia and effects of religions such as "Zoroastrianism, Mazdakism and Manichaeism" are still and partially alive in culture. However, it has been believed that practical differences between Turks and other ethnic groups derive from old culture and beliefs of Turks, namely, ancestors' cult, the cult of nature, the cult of Gok Tengri and Shamanism. To this end, observation and interview methods have been utilized in this study. Practices that are seen in Muharram rituals such as hitting the chest and back chaining, yog ceremonies of Turks, the motif of Gasem's room, wearing black shirt, flag raising, Hürr and his brothers take off their hats and belts and hang them from their necks, holy (formal) numbers and mourning days, food of the dead, tying clothes to holy objects, taking a living or inanimate vow, dining table cult, ancestors' cult, respect for the elder and the place of women have been examined in terms of the old culture and belief system of Turks. Based on the findings of the study, it was found that the rituals in Karbala mourning performed in Iran bear traces from Turkish culture to the extent that they bear traces from Persian and Arab culture. Although it has been suggested by Iranian researchers that Muharram rituals consisted of pre-Islamic Persian beliefs (for example, Siyavus Mourning) there, the similarity of Karbala mourning to Turkish mourning traditions is evident. The rituals such as plucking hair, damaging the body and lamenting, go back to Shamanism. In addition to Shamanism, Muharram's rituals include the cult of the ancestors, the cult of nature, the cult of Gok Tengri and the old yog ceremonies of the Turks. For this reason, it would not be a correct approach to link the formation, development and performance of Muharram rituals merely to ancient Persian beliefs. As a matter of fact, Iranian tribes have been living together in Iranian geography for more than 1000 years with many communities, especially Turks, Mongols and Arabs. As a natural outcome of this, many cultures are intertwined in Iranian geography.

Key Words

Muharram rituals, beliefs of Turks, cult, mourning, Iran.

Giriş

İslam âleminde özel bir yeri olan Muharrem ayı, İran Türkleri için bu ayda uyguladıkları ritüeller bakımından farklı bir anlam taşımaktadır. İran Türklerinin Muharrem ayında gerçekleştirdikleri ritüeller vasıtasıyla millî kimliklerini korudukları ve kültürlerini nesilden nesle aktardıkları görülmektedir.

Safeviler öncesinde Hanefiliğe bağlı olan İran Türkleri Safeviler sonrası çoğunlukla Şiiliğe geçmiştir. Dolayısıyla bütün Şiiler için özel anlam ifade eden Muharrem ayında İran Türkleri de Hz. Hüseyin'in matemi için pek çok ritüel gerçekleştirmektedir. Bu çalışmada söz konusu ritüellerin dinî ve mezhebî yönlerinin araştırılmasından ziyade, İran Türklerinin bu ritüellerde kendi düşünce ve dünya görüşlerini nasıl ortaya koydukları üzerinde du-

rulacaktır. Esas olarak ritüellerdeki pratiklerin eski Türk kültürü ve inanç sisteminin taşıdığı izleri gösterilecektir.

Bir toplumun yaşam tarzında veya inancında yaşanan bir değişiklik doğal olarak toplumsal ritüellere de yansımaktadır. Ancak bu değişim temelde eski yaşam tarzı ve inancının yok olduğu anlamına gelmez. Bilakis heterodoks bir yapıda kendini sürdürmeye devam eder (Yıldırım 1998: 37-38). Bu sebeple konargöçer hayattan yerleşik hayata, eski din ve inançlardan İslam'ın Şii mezhebine geçiş yapan İran Türklerinin de yaşam tarzında, gelenek-göreneklerinde ve ritüellerinde tarihi süreç içerisinde ciddi değişiklikler meydana gelmiştir. Bu bağlamda her yıl dünyanın birçok yerinde olduğu gibi İran'da da Muharrem ayında Hz. Hüseyin için yapılan matem törenleri kayda değerdir. An-

cak söz konusu ritüeller Şii İslam dünyasında genellikle aynı amaçlarla düzenlenip genel hatlarıyla benzerlik arz etse de pratiklerin ayrıntılarında birçok farklılık bulunmaktadır. Gaznelilerden bu yana yaklaşık 1000 yıldır İran coğrafyasında bulunan Türklerin aynı din ve mezhebe bağlı olmalarına rağmen İran'daki diğer etnik gruplarla karşılaştırıldığında Muharrem ritüellerinde farklılıklar taşıması dikkat çekicidir. Bu farklılıkların neden kaynaklandığı ve temelinde hangi inanç sistemi olduğunun incelenmesi önem arz etmektedir. Bu çerçevede çalışmanın amacı İran Türklerinin Muharrem ritüellerinin İslam öncesi Türk inançları bağlamında değerlendirilmesidir. Bu doğrultuda çalışmada gözlem ve görüşme yöntemlerinden yararlanılmıştır.

Çalışmanın bundan sonraki bölümünde konunun temellerinin dayandığı kültürel ve dinî zeminin görülebilmesi için ilk olarak Türklerin eski inanç sistemlerine ilişkin kaynaklara kısaca değinilecektir. Akabinde İran Türkleri tarafından icra edilen Muharrem ritüellerindeki İslam öncesi Türk inanç izleri ortaya konulacaktır.

Konuya İlişkin Kaynakların Değerlendirilmesi

Türklerin eski inanç sistemine ilişkin önemli çalışmalar yapılmıştır. Bu çalışmalardan Abdülkadir İnan'ın (1986) *Tarihte ve Bugün Şamanizm, Materyaller ve Araştırmalar* ve Eski Türk Dini Tarihi (1976) adlı eseriyle Bahaeddin Ögel'in (2014) iki ciltlik *Türk Mitolojisi* adlı eseri Türklerin mitoloji, efsane, destan, eski dini ve inançları hakkında verdiği bilgiler açısından önemlidir. Bunların yanında Yaşar Bedirhan'ın (2018) "Eski Kaynaklara Göre Türklerde Şamanizm ve Daha Sonraki Dönelmlere Tesiri" ve Erman Artun'un (2007) "Türklerde İslamiyet Öncesi İnanç Sistemleri-Öğretiller-Dinler" adlı makalesi İslamiyet öncesi eski Türk inançları hakkında ayrıntılı bilgiler sunmaktadır.

Anadolu Alevîliği ve Bektaşîliği her ne kadar inanç açısından İran'daki Şiilikle benzerliklere sahip olsa da inancı uygulamada pek çok farklılık göstermektedir. Ahmet Yaşar Ocak'ın (2005) "Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri" ve Necdet Yaşar Bayatlı'nın (2018) "Irak Türkmenleri Arasında Muharrem Ayı Ritüelleri Çerçevesinde Oluşan Sözlü Halk Edebiyatı Ürünleri ve Bu Ürünlerin Geleneksel Anlatıcıları" adlı makalesi Alevî-Bektaşî inancının daha iyi anlaşılmasına yardımcı olmaktadır. Muharrem merasimleriyle doğrudan ilişkili bir diğer çalışma ise Fatih Topaloğlu'nun (2010) "Şia'da Kerbela Matemini Ortaya Çıkışı ve Eski İran Kültürüyle İlişkisi" başlıklı makalesidir. Fakat bu çalışma merasimlerin ortaya çıkışı ve eski İran geleneklerinin etkisi hakkındadır. Kürşat Öncül'ün (2016) "Kasım Otağı Ritüelinin Mitolojik Kökleri ve Sosyo Politik Altyapısı" adlı çalışması ise Kasım Otağı başlığı taşımasına rağmen daha çok Muharrem ritüellerinin tarihselliği üzerinde durmuştur. Filiz Güven'in (2018) "Kutsal Nesnelere Bağlamında 'Alem Gezdirmeye' Ritüeli" başlıklı makalesi ise Kars-Iğdır illerinde uygulanan, "alem gezdirmek", "alem coşturmak" ritüelinin tarihsel oluşum süreci, sosyal ve kültürel değeri, kimlik oluşumuna katkısı gibi hususlar altında örnek ritüelin incelenmesi, açıklanması ve değerlendirilmesi üzerinedir.

Bahsi geçen çalışmalarda Şii inanç ve ritüelleri hakkında henüz kapsamlı bir inceleme yoktur. Ayrıca Türklerin yas âdetleri hakkında birçok araştırma yayımlanmış olsa da İslam öncesi yas âdetleri üzerine Mehmet Ali Hacıgökmen'in (2013) kaleme aldığı "Türklerde Yas Âdeti Temelleri ve Sonuçları" ile İbrahim Onay'ın (2013) "İslamiyet'ten Önce Türklerde, Cenaze ve Defin İşlemlerinde Uygulanan Gelenekler ve Bunların Amaçları" adlı makalesi dikkat çekmektedir.

Şiiilerde tespit edilebilen inanç motiflerinin pek çoğunun, zamanında Orta Asya'dan İran'a göç eden nüfus arasında varlığını koruyabilmiş ve Şii çevrelerinde İslami kavramların ve yorumların altında süregelmiş olması doğal görülmelidir. Bu motiflerin kabaca bir tasnifi, ritüellerin Budizm, Maniheizm gibi İslamiyet'in kabulünden önce Türklerin mensup olduğu çeşitli dinlerden Şamanizm öncesi eski Türk inançlarından izler taşıdığını akla getirmektedir.

İran Türklerinin Muharrem ritüellerinde, İslam öncesi inanç motif izlerinin incelemesine geçmeden önce söz konusu inançların kaynağı olan dinlerin nasıl yayıldığı, bunların İran'a nasıl ve hangi kanallarla geldiği üzerinde durmak makalenin kuramsal çerçevesi açısından yararlı olacaktır.

Eski Türk İnançları

Eski Türk inançları üzerine birkaç görüşten söz etmek gerekirse Ziya Gökalp, Durkheim'in etkisiyle eski Türklerin dininin Totemizm ve Natürizm safhalarından geçtiğini iddia etmişse de sonraları Türklerin gelişmiş bir Budist inanç sistemine sahip oldukları ortaya çıkmıştır. Ziya Gökalp, Şamanizm'i de eski bir Türk dini olarak kabul etmektedir (Ziya Gökalp, 1974). Osman Turan, sınır bölgelerinde oturan Türklerin yabancı din ve kültürlerden etkilendiklerini fakat asıl etkinin büyük Şamanist kitlelerden geldiğini iddia etmiş ancak ayrıca eski Türklerin Şamanizm içinde tek Tanrı kavramına ulaştığını da ileri sürmüştür (Turan 2009: 48-53). Schimidt'e göre Hunlar, çok eskiden beri var olan Gök Tanrı inanç sistemine mensupturlar (bk. Schimidt 1964: 75-90).

Kafesoğlu, Türklerin dinini; "tabiat kültürleri, atalar kültürü ve Gök Tanrı inancı" olarak üç ana başlıkta ele almıştır (Kafesoğlu 1972: 1-34). Roux ise eski Türk dininin tamamıyla Şamanizm olmadığını ve

geniş ölçüde Gök Tanrı inancına dolayısıyla ondan kaynaklanan yer ve atalar kültürüne bağlı bir inanç sisteminden oluştuğunu söylemektedir. Ona göre eski Türklerde Totemizm olmamıştır zira ona göre hayvanlar ve bitkilerle ilgili her inanç Totemizm ile yorumlanamaz (Roux 1994: 1-22).

Şüphesiz her toplumda olduğu gibi Orta Asya Türk toplumlarında da en eski dinî inançları, yaşadıkları göçebe bozkır hayatını ve kültürünü şekillendirmiştir (Ögel 1981:321-352). Bu doğrultuda Orta Asya'daki en eski Türk topluluklarının inanç sistemlerinin "atalar kültürü, tabiat kültürleri ve Gök Tanrı inancı" olmak üzere üçlü bir din anlayışından oluştuğu görülmektedir. Çalışmanın içeriğini doğrudan ilgilendirmesi bakımından bir sonraki bölümde sadece atalar kültürü ve Gök Tanrı inancına kısaca değinmek yerinde olacaktır. Zira İran Türklerindeki Muharrem ritüellerinde ağırlıklı olarak atalar kültürü ve Gök Tanrı inancından izlere rastlanmaktadır.

Atalar Kültü

Atalar kültürünün eski Türk toplulukları arasında en köklü ve en eski inançlardan biri olduğu söylenebilir. Hemen hemen bütün Kuzey ve Orta Asya etnik gruplarda bulunduğu görülmekte olup ataerki aile yapısının bir sonucu olarak açıklanan atalar kültürü, tarihî az çok iyi bilinen en eski Türk topluluklarından Hunlar zamanında da tespit edilmektedir. Bu inanca göre ataların öldükten sonra da ruhlarının yaşadığına ve toplumla ilişkilerini koparmadıklarına inanılır. Yine bu inanaşa göre insan ölümle bedenini kaybetmekte fakat benliği daha doğrusu manevi varlığı (ruhu) yeryüzünde kalmakta, geride bıraktığı kimselerin hayatlarını etkileyebilmektedir. Onlara göre ölüm hayatın bitişi değildir. Böyle bir inançtan çıkış bulan atalar kültüründe ancak belli kişiler özellikle kabile atası, ünlü sa-

vaşçılar, din adamları vb. gibi kişiler tapınılmaya, kurban adanılmaya ve dua edilmeye değerli görülür. Bu insanları ötekilerden ayıran insanüstü yetenekleri ölümlerinden sonra da kaybolmamaktadır. Birtakım mistik güçlerle dolu bulunan bu gibi kimselerin gönüllerini hoş tutmak, anılarını tazelemek, kurban ve adaklarla anmak yoluyla bitkilerin, hayvanların çoğalmasını sağlamak mümkündür. Bu amaçla ataların figür ve maskeleri yapılmakta, adlarına bayram ve törenler düzenlenmektedir. Diğer taraftan atalar dinsel ve toplumsal buyrukların, gelenek ve göreneklerin koruyucuları olarak kabul edilirler. Bunların yerine getirilmesi onları sevindirmekte, tersiyse öfkelenmektedir (Örnek 1988: 94-95, Artun 2007: 11). İnançın temelinde atanın bizzat kendine tapınma niteliğini taşımadığı, onun öldükten sonra ailesine iyilik edeceği ve onları kötülüklerden koruyacağı inancından kaynaklanan korku ve saygı karışık bir anlayış olduğu anlaşılmaktadır (Özerdim 1962: 89).

Aslında ölmüş atalara duyulan dinî saygı, onların hatıralarının ve eşyalarının bile takdisine yol açmış, bu yüzden Türkler ölümlerini her türlü eşyalarıyla birlikte gömmüşlerdir. Ocak'a göre Müslümanlığa geçtikten sonra Türkler arasında görülmeye başlayan ve diğer Müslüman milletlerinkinden bazı farklılıklar gösteren evliya kültünün menşei atalar kültüründe aranmalıdır (Ocak 2005: 62).

Atalar kültürü Budizm ve Maniheizm gibi yabancı dinlerin yayılmasından sonra bile gücünden bir şey kaybetmemiş dolayısıyla Türklerin eski dinî inançları arasında köklü ve sarsılmaz bir yeri olduğu anlaşılmaktadır (Grenard 1898: 68-69, akt. Ocak 2005: 63).

Türkler, İslamiyet'e geçtikten sonra da eski inanışlarıyla bağı olan uygulamaları İslami kurallara uymasa da uygun hâle getirmeye çalışmıştır. Yatırlara gidip dua

etmeye, şifa dilemeye, niyaz etmeye, Allah'ın sevgili kulları olan ve Allah'a sözü ve nazı geçebilen evliyalardan yardım dilemeye devam etmiştir (Eröz 1992: 103). Ağaçlara bez bağlamak, mezarlara belli bitkiler bırakmak vb. bu çağrının ifadesidir. Ata ruhlarının bu şekilde doğada belli nesnelere var olduğu düşüncesi insanların tüm doğayı canlı olarak algılamasına ve animizm inancına yol açmıştır (Artun 2007: 11). Bugün hâlâ İran'da ve Anadolu'da varlığını sürdüren evliya, dede, baba inanışlarının kökeni atalar kültürüne bağlanabilir.

Gök Tanrı İnancı

VII. yüzyılda Batı Göktürk Devleti'ne bir elçilik heyeti arasında giden Theophilacte Simocatta, Türklerin bazı doğa kültlerini kutsal saydıklarını söylemiştir. Ancak asıl yerin göğün yaratıcısı tek bir Tanrı'ya taptıklarını kendi gözlemine dayanarak ileri sürmüştür (Chavannes 2006: 248). Bütün eski toplumlar gök cisimlerini kutsal saymasına rağmen göğün kendisiyle ilgilenmemiştir. Türklerse gök cisimleriyle de ilgilenmişler ancak daha çok göğün kendisini düşünmüşler dolayısıyla mücerret bir Tanrı inancına ulaşabilmişler (Kafesoğlu 1977: 31-33).

Gök Tanrı inancı giderek güçlenmiş hatta daha sonraları Şamanizm'in hâkimiyet döneminde bile bu sisteme uyarlanmış ya da başka bir deyişle Şamanizm yok edemediği bu kültürü olduğu gibi benimsemek zorunda kalmıştır (Kafesoğlu 1977: 29). Eliade'nin söylediği gibi bir büyü sisteminden ibaret olan Şamanizm için bu inanç çok üstün kalmaktadır. Şamanizm belki bu külte birtakım merasimler ve benzeri şeyler ilave etmiş olabilir (Ocak 2005: 59).

İslamiyet'e geçişi de belli bir ölçüde kolaylaştırdığı eskiden beri ileri sürülmüş olan Şamanizm'in eski Türkler arasında Türk tarihinin ilk zamanlarından beri var-

lığı meselesi, bugüne kadar kanıtlanmamıştır. Türk tarihinin nispeten geç bir devrinden itibaren varlığı kabul edilebilen Şamanizm'in İslamiyet'e geçiş dönemine kadar yaşadığı hatta daha önce Türklerin de etkilenmiş olduğu Budizm, Zerdüştlük, Mazdekizm ve Maniheizm gibi çeşitli dinlerin kabulünden sonra da yine halk grupları arasında sürdürdüğü şüphesizdir. İslami dönemdeyse izlerinin günümüze kadar hâlâ silinmediği çeşitli araştırmacılar tarafından ortaya konulmuştur (İnan 1986). Nitekim İslami dönemde inancın varlığına ilişkin konuyla ilgili bir örnek olarak Ahmet Yaşar Ocak, Gök Tanrı inancının Alevilikteki ve Şiilikteki Hz. Ali kültüyle ne kadar sıkı sıkıya bağlantılı olduğunun İrene Melikoff'un çeşitli yazıları ve kitaplarında ortaya koyulduğunu aktarmaktadır. Ona göre Hz. Ali'nin Alevi (Şii) inançlarındaki anlayış tarzı, Gök Tanrı'dan başka bir şey değildir (Melikoff 1975: 40, 44; akt. Ocak 2005: 69).

İran Türklerindeki Muharrem Ritüelleri

İslam sonrası dönemde de kendini gösteren Gök Tanrı inancıyla iç içe geçmiş olan Şamanizm, yazılı bir kitap veya peygamberi olmadığından daha çok bir inanç sistemidir. Bu inanç sistemi etrafında gelişen şaman tipi, eski insanların kolektif bir bilinçle benimsediği dünyanın iyi ve kötü ruhların etkisi altında olduğu inancı sonucunu oluşturmuştur. Kötü güçlere karşı kendisini savunmak isteyen insan, çevresindeki güçlü şahsiyetlere sığınmıştır. Bu şahsiyetler gelişim evresinde toplumun dinî, musiki, tıbbî gibi birden çok sorununa çözüm bulmaya çalışmıştır. Toplumdaki iş bölümünün bir sonucu olarak diğer özelliklerinden sıyrılarak zamanla musiki ve dinî konularda ön plana çıkan şamanlar son devrelerinde musikin de ozanlığa geçmesiyle bulunduğu toplumun dinî sorumluluğunu üstlenmiştir. Dolayısıyla gü-

nümüz aşıklığının şaman-kam-baksı geleneğine uzanması ve bu geleneğin izlerini barındırmasına benzer şekilde İran'da âşıklarla aynı işlevi (Türkçenin devamlılığını) sağlayan ve Muharrem ritüellerinde mersiye okuyan meddahlarda da aynı geleneğin yansımalarını görmek mümkündür. Nitekim şamanın ruhsal görüşmelerini tam anlamıyla yerine getirebilmesi için ritüel sırasında transa girmesi gibi toplum önünde mersiye okuyan meddahın da topluluğu matem havasına sokabilme yani ritüeli başarılı bir şekilde tamamlayabilmesi için transa girmesi, kendinden geçmesi Şamanizm'den günümüze kalan bir iz olarak yorumlanabilir. İslam öncesi Türk inançlarında meddahın bu işlevini, Orhon Yazıtları (Clauson 1972: 807) ve Divânu Lügâti't Türk'te de (Ercilasun ve Akkoyunlu, 2015: 153, 179, 465, 565) ağlama, ağıt, ağıtçı olarak geçen sığıtçılar gerçekleştirilmekteydi. Bu trans hâli İran'da oldukça sık karşılaşılan bir durumdur. Bu noktada meddahın rol yaptığı akla gelebilir ancak burada esas olan bu husus, meddahın hedef kitlesinde yaratmak istediği duygudur. Nitekim bazı şamanların transa girmiş gibi yaparak bulunduğu topluluğu ritüellerin gerçekliğine inandırması gibi mersiyeçinin de fazladan rol yapıp aşırı ağlayıp sinesine vurması, topluluğu matem havasına sokmaktadır.

Eski Türk inançlarında kadına özel bir değer verildiği bilinmektedir. "Eski Türk telakkisine göre hakanla hatun gök ile yerin evlatlarıydı. Güneş ana ile Ay ata onların gökyüzündeki temsilcileri idi. Hakanın mümessili olan Ay ata, gökyüzünün altıncı katında, hatunun mümessili olan Gün ana ise daha üstte, gökyüzünün yedinci katındaydı" (Ziya Gökalp 1974: 211). Bu açıdan bakıldığında kadın ve annenin önemi Türklerde çok belirgindir. Türklerin aile ve toplum kültürü ne kadar ataerkil olsa da annenin sözü son sözdür.

İran Türk toplumu incelendiğinde, İran Türklerinin düşünce dünyalarında Hz. Zehra (Fatma) ve Hz. Zeynep'i kendi anneleri gibi ve Hz. Sükeyne ve Hz. Rukiye'yi (Hz. Hüseyin'in kızları) kendi abaları gibi kabul ettiği görülmektedir. Bundan dolayı Şii ritüellerinde bu saygın kadınların her biri anıldığında Türk erkekleri hüngür hüngür ağlamaya başlar. Bunun sebebini; “onlar anıldığında gerçek manada anne ve ablamızın yokluğu ya da onların işkence altında olduğu duygusuna kapılıyoruz” şeklinde açıklarlar (KK/1-11). Ritüelin bu özelliğinde de görüldüğü üzere Türk toplumundaki kadın ve annenin yeri açıkça sergilenmektedir.

Hacıgökmen, Buhari ve diğer hadisçilerden Hz. Muhammet'ten rivayet edilen “(ıstırap ve matem sebebiyle) yanaklarını yolan, üstünü başını yırtıp dövünen, cahiliye duası ile dua eden bizden değildir. Ölüm karşısında ölü için yüzünü tırmalayan, yakasını yırtan ve mahv ve helâkini isteyen kadına Allah gazap eder” hadisleri bu şekilde matem tutmayı açık bir şekilde yasaklamıştır. Yine İslâm'da ağıtçılık kınanmış ve lanetlenmiştir. Hatta ilk devirlerde İslamiyet'e yeni giren kadınlardan ağıtçılık yapmayacaklarına dair söz dahi alınmıştır (Hacıgökmen 2013: 395). Kur'an-ı Kerim “Yusuf” suresinde ilahî takdire rıza gösterilmesi ve ölüm olayından ders çıkarılması için pek çok ayet bulunmaktadır (Yusuf suresi 18: 83-87 ayetleri). Ancak Arap kültüründe olduğu gibi Türk kültüründe de İslamiyet'ten önceki matem ritüellerinden bazıları İslami bir kimlik ve mahiyet kazanarak tarih boyunca devam etmiştir. Bugün Muharrem ritüellerinde Türklerin göğüslerine vurmaları veya sırtlarına zincirle vurmaları İslami bir görünüm olsa da esasen İslam dininin ilkelerine aykırıdır. Bu tür kendini incitme ve dövme davranışları Türklerin eski yas geleneklerine bağlanabilir.

Türk boylarının yas geleneklerinin bir kısmı Şamanizm'e dayanmaktadır ve çeşitli şekillerde İslami dönemde de devam etmiştir. Türk sultanları, sadık Müslüman olsalar bile yas geleneklerini hâkimiyetlerinin alâmeti saymışlardır. Birçok Türk boyu bu yas geleneklerine İslami bir kuralmış gibi bağlanmıştır (Hacıgökmen 2013: 395). Türkler İslamiyet'ten önce ölen kişinin ruhunun insanlara zarar vermemesi (veya iyilik yapması) için “yuğ” törenleri düzenlerdi. Bu inanç da Şamanizm'e dayanmaktadır. Ağıt, Türk yas törenlerinin en karakteristik özelliklerinden biridir. Ölünün ardından ağlama, feryat etme, dövünme bütün Türk kavimlerinin ortak yas ögesidir (Hacıgökmen 2013: 409-410). Tabii ki bundan dolayı da yas ritüellerinin yansımaları olmuştur. Bu yansımalar Kerbela mateminde de kendini göstermektedir.

Hız. Kasım'ın (Kerbela çölünde 13 yaşında nişanlıyken şehit olan Hz. Hasan'ın oğlu ve Hz. Hüseyin'in damadı) sembolik otağındaki kırmızı elma, kırmızı kumaşlar, ayna motifleri ve çadır şeklindeki oda (bk. resim 1) eski zamanlardan beri Türklerin geleneklerinde görülmektedir (Ögel c.II. 2014: 219). Hz. Hüseyin'in Kerbela meydanında altı aylıkken şehit olan oğlu Hz. Aliasker'in adına yapılan beşik de aynı şekilde küçük bir çadır şeklinde hazırlanır ve omuzlarda taşınır (bk. resim 2). 2016 yılında Kars Aşure ritüelleri gözlemimizde Kasım Otağı'nın İran Türklerindeki benzer şekilde hazırlandığı ve rengârenk bezlerin adak olarak bağlandığı tespit edilmiştir. Ancak buradaki ritüelde beşiğin sağ tarafından gelmekte ve altından üç defa geçmek suretiyle özellikle de kadınlar dilek tutmaktaydı (bk. resim 3). Kürşat Öncül de yöreyle ilgili çalışmasında buna işaret etmiştir (Öncül 2018: 172). Hâlbuki İran'daki diğer etnik gruplarda Kasım Otağı sırta

taşınmaz, sadece günümüzdeki sıradan damat odaları gibi süslenir. İçerisine mumluklar koyulur, mumlar yakılır veya içi ışıklarla süslenir.

Siyah renk, dünyadaki bütün kültürlerde ölüm, korku ve yas ile ilgili bir motif olmuştur (Halse 1978: 27,34 akt. Hacıgökmen 2013: 398). Türk kültüründe kara rengi, genellikle toprak rengi, yağız yer anlayışıyla birlikte kullanılırdı (Ergin 2009: 4, Tekin 2010: 9-15, Koca 2003: 56). Türklerde yas motifi için tüm Türk boyları kara rengi, yası temsilen kullanmıştır. Oğuzlar matem alameti olarak kara renkli elbiseler giymiştir. Dede Korkut Hikâyelerinde, eski Oğuzların yas gelenekleri hakkında ayrıntılı bilgiler bulunmaktadır. Türklerde siyah kadar gök ve beyaz renklerin da matemî ifade ettiği unutulmamalıdır (Taneri 1997: 193; ayrıca bk. Ekici 2016, Karabaş 1996). İran Türkleri Hz. Hüseyin matemî için Muharrem ve Safer aylarında siyah gömlek giyer (KK/1-11). Anneler İran'da Muharrem günlerinde büyük çocuklarına siyah ve küçük çocuklarına beyaz gömlek giydirir. Beyaz giyen küçük çocuğa "sakka"¹ denir. Beyaz gömlek giymenin de aynı siyah gömlek gibi eski Türk inanç ve gelenekleriyle bağlantılı olduğu düşünülmektedir.

Yaslı çadırın üzerine bayrak asmak Oğuzlarda başka bir gelenektir (Taneri 1997: 193). İran Türklerince bazen Muharrem'den iki gün önce bazen de Tâsua günü (Muharrem ayının dokuzu) matem sembolü olarak ritüel icralarında alem kaldırılır (bayrak asılır). İmam'ın kırkında ise alemler indirilir (KK/1-11).

Baş açmak dua ve yas sembolüdür ancak onun yanında teslim ve itaat sembolleri arasında da zikredilir. Türk tarihinde bunun örneklerini bulmak mümkündür. Girdiği mücadelede başarısızlığa uğrayan kişinin rakibi karşısında; "börkünü (başlık) başından çıkarıp koltuğu altına al-

ması, kuşağını çözüp boynuna asması ve galibin silâhının (kılıç) altından geçmesi şeklinde gösterdiği davranışlar özellikle özür dileme ve itaat etme anlamına gelmekteydi" (İnan 1998: 333-334). Aşura günü yapılan "Şebih Hânide (köylerde düzenlenen Aşura töreni)" Hz. Hür ve kardeşi (Yezid'in ordusunun komutanlarından ikisi) pişman olup af dilediği zaman kardeşiyle beraber külahlarını çıkarıp önelerine koyarlar ve kemerlerini de açıp boynularına asarlar ve sonra sürünerek Hz. Hüseyin ve ailesinin yanına gidip özür dileler (bk. resim 4).

Matem süreleri Türklerde farklılık arz etmektedir. Mehmet Ali Hacıgökmen eski Türk boylarından çeşitli örnekler göstererek matem sürelerini üç veya yedi gün olarak belirlemiştir (Hacıgökmen 2013: 412-413). Muharrem törenlerinde İran Türkleri tarafından camiye toplanıp ölü için dua okunur ve hayrat dağıtılır. Üç gün yas tutulur ve üçüncü gün hayrat dağıtılır. Aynı şekilde yedinci ve kırkinci günde de camiye toplanılır, dua okunur ve hayrat dağıtılır. Bazı yerlerde elli ikinci gün de yas tutulur. Başka bir deyişle üç, yedi, kırk ve elli iki Türklerin kutsal sayıları ve günlerinden sayılır. Öyle ki yas masraflarında tasarruf olsun diye üçüncü gün dağıtılacak hayratı ikinci gün yaparlar ancak adını "üç" koyarlar. Aynı şekilde perşembe günü ölünün yedisine yakın olursa yedi yaparlar ve adını da "yedi" koyarlar. Zira İslam inancında perşembe günü cuma akşamı sayılır ve ölülerin ruhu o gün serbesttir (KK/1-11). Eski Türklerde de bu rakamlar kutsal sayılırdı ve bu günlerde ölünün evinde toplanıp yemek dağıtılırdı (Ögel C.II. 2014: 714). İran Türkleri Aşura akşamı yani Hz. Hüseyin'in şehit olduğu günün akşamını "şam-i gariban" olarak adlandırır. Üçüncü, yedinci ve kırkinci günlerde de hayrat dağıtırlar. Hâl-buki İran'daki diğer etnik gruplarda üç tut-

ma geleneği yoktur. Aşura günü tören bitmiş olur. Yedi ise kendi yas törenlerinde vardır ancak Muharrem'de de yedi yapmazlar. Lakin Türkler hem kendi yas törenlerinde hem de Muharrem'de yedi yaparlar.

Türkler cenaze töreninden sonra “ölü aşı” adı verilen yemeğe yalnız dirilere değil bilhassa ölümlere ikram edildiğine inanırdı (İnan 1998: 495). Bugün ise İran Türkleri ölü için üçünde, yedisinde, kırkında hatta kırkına kadar her perşembe ve yılında yemek dağıtmaktadır. Aynı şekilde Muharrem ritüelleri günlerinde sabah, öğlen, akşam yemek ve şerbet gibi diğer ikramlar mateme gelenlere dağıtılır. Ayrıca niyet edenler Muharrem ve Sefer ayının diğer günlerinde de hayrat dağıtır (KK/1-11).

Türkler eski çağlardan beri kutsal saydıkları nesnelere dilekte bulunurlar. Bu dilek isteme ritüellerini dileklerini bez parçasını bağlayarak ya da sürterek gerçekleştirirdi (Ögel C.II. 2014: 219-220). Şimdi de dilek istemek ya da teberük etmek için Hz. Abulfezl² ya da Hz. Aliakbar'ın (Hz. Hüseyin'in Kербela'da şehit olan büyük oğlu) âlemine ya da Hz. Kasım'ın otağına kumaş ya da eşarp bağlarlar veya sürterler ya da destenin³ ayağı altına kumaş veya eşarp sererler (bk. resim 5). Son zamanlarda deste ayağının altına serilen birçok eşarp ile karşılaşmaktadır. Aslında bu kutsallık Türklerin kendi düşünce dünyalarında yapılmış bir kutsallık değil belki daha ziyade gerçek ve ilahi bir kutsallıktır. Bu düşüncenin kökü mitolojiye dayanmaktadır zira mitlerdeki kahramanlar “göksel varlıklar”dan meydana gelmişlerdir (Aça vd. 2005: 135). Başka bir deyişle mitsel kahramanlar ya Tanrı'dır ya da olağanüstüdür (tanrısal). Dolayısıyla bu tür dilek isteme pratikleri, bu mitsel şahsiyetleri tanrısal görmekten kaynaklanmaktadır. Ayrıca bunun tabiat

kültüyle de alakalı olduğu düşünülmektedir.

Canlı ve cansız adak adamak eski Türklerin geleneklerinden biridir. Kendi kutsalları ya da dilekte bulunmak için adak adarları (Ögel 2014). İran Türkleri, canlı adak olarak genellikle erkek hayvan keserler ancak öncesinde hayvanın başına kına yakarlar. Zira Türklerde kına yakmak, vakf veya adamak anlamındadır (KK/1-11). Günümüzde Muharrem'de canlı ve cansız adakla oldukça sık karşılaşmaktadır (bk. resim 6). Muharrem'in sekizinde Zencan'da yapılan tören örnek olarak verilebilir çünkü Mina'dan (Mekke) sonra en çok kurban kesilen yerdir (bk. resim 7). Adaksız aile neredeyse yoktur. Geleneklere bağlı olan insanlarsa erkek hayvan seçerler ve başına da kına yakarlar (KK/1-11).

Eski Türk geleneklerinden biri de Türklerin kendi ölümlerine yemek sunmasıdır (İnan 1998: 495). İran Türklerinde bu gelenek sürmektedir. Söz konusu gelenek, İslam'ın etkisiyle birlikte imamlara yemek sunulması şeklinde devam etmektedir. Ancak imamlar için sunulan bu yemeklerin yanında sofraya kültürü çok daha önemlidir. Öyle ki İran Türkleri Muharrem ayında yemeği Farısların aksine sokakta dağıtmaz veya insanların eline vermez. Yemek sofrası kurulur, yemek öncesinde dua okunur sonra sofraya serilerek yemek dağıtılır ve herkes yemeğini yedikten sonra sofraya toplanarak sofraya duası okunur (bk. resim 8). Akabinde insanlar sofraya başından kalkabilir. Genellikle sofraya toplanıp dua okunmadan kimse sofraya başından kalkmaz, sofradan kalkmak sofraya sahibine saygısızlık sayılır. Bu durum sofraya sahibinin niyet edip yemek veren kişi olmasından ziyade daha çok Hz. Hüseyin'in kendisi olduğu inancından kaynaklanmaktadır. Çünkü inanca göre o, görünmez hâlde kapı ağzında misafirlerini ağırlamaktadır

(KK/1-11). Dolayısıyla sofraya asla saygısızlık edilmez. Aynı şekilde Kербela'da şehit olan veya bulunan bazı şahısların adına da sofraya açılır. Örneğin Hz. Abulfelz, Hz. Aliakbar, Hz. Aliaskar, Hz. Rukiye, Hz. Kasım vs. adına sofraya açılır. Aynı şekilde Hz. Fatıma'ya da sofraya açılır. Bu sofralar çoğunlukla kadınlar tarafından açılır. Ancak hepsinde sofraya kültü aynıdır.

İran Türklerinin bu ritüellerde göze çarpan bir diğer özelliği yaşlılara ve ağbilcek⁴ hanımlara saygı göstermeleridir. Bu davranış eski çağlardan beri Türk kültüründe belirgin şekilde kendisini göstermektedir. Bu toplumsal davranışın belirgin örneği Tahran'ın Tarasht Mahallesi'nde Şindabad ve Kundrud⁵ köylerinden gelen Türklerde açıkça görülmektedir. Yaşlılarla gençler yan yana destede hareket eder. Hüseyiniye'de de yaşlılar sandalyede oturur (bk. resim 9). Bu da atalar kültürüne bağlanabilir. Zira atalar kültüründe sadece öldükten sonra değil ölmeye önce de ihtiyarların büyük bir saygıyla tazim edildiği belirtilmektedir (Ocak 2005: 62). Bunun temelinde de toplumun yaşlı ve hasta kişilere ölü adayı olarak bakması yatmaktadır. Bu iddia İran'daki diğer etnik grupların Muharrem ritüelleri incelendiğinde açıklık kazanır.

Sonuç

Türkler, bilinen en uzak devirlerinden beri yaşadıkları siyasal, sosyal ve ekonomik şartların belirlediği, kendilerine özgü bir inanç sistemi ortaya koymuşlardır. Atalar kültürü veya çeşitli tabiat kültürleri şeklinde ortaya çıkan bu sistem, nihayet Gök Tanrı inancıyla en yüksek seviyeye ulaşmıştır. Zamanla Türkler Şamanizm'i de tanımışlar fakat eski inançlarını buna uydurmak yoluyla Şamanizm'le kendilerine özgü bir inanç sistemi kazandırmışlardır.

Türkler, yaşadıkları geniş coğrafyanın bir gereği olarak bir taraftan Doğu'da

Budist Çin kültürünün nüfuzu altına girmiş diğer taraftan ise Batı'da İran'ın Zerdüştlük inançlarıyla iç içe olmuşlardır. Sonunda Maniheizm ve kısmen Mazdekizm'i de benimsemişlerdir. Farklı coğrafya ve iklimlerin, kültürlerin ürünleri olan bu dinler bazen aynı Türk toplumunda birbirlerine halef selef olmuşlar bazen de yan yana varlıklarını korumuşlardır. Böylece karşılıklı etkileşim söz konusu olmuştur. Söz konusu inançlar, Türkler arasında özgün bir forma bürünmüştür. En nihayetinde bunların yerini, daha önce hiçbir din ve inancın yapamadığı bir biçimde çok geniş kitlelere yayılan İslamiyet almıştır. Aslında Türklerin İslamiyet'e geçişlerinde Gök Tanrı inancının çok etkili olduğu öteden beri ileri sürülmüştür. Fakat İslamiyet'ten önceki inanç ve dinlerin uzun asırlar boyu elde ettiği etkiler kolay kolay silinmemiştir. Bazıları ise İslami bir örtü altında bazı Türk topluluklarında bütün özellikleriyle yaşamaya devam etmiştir.

Muharrem ritüellerinde bazı eski Türk inançlarının izleri görülmektedir. Saç baş yolkmak, vücuda zarar vermek, ağıt yakmak gibi ritüellerin temelleri Şamanizm'e kadar uzanmaktadır. Şamanizm'in yanı sıra Muharrem ritüellerinde atalar kültürü, tabiat kültürü, Gök Tanrı inancı ve Türklerin eski yas gelenekleri de kendisini göstermektedir.

Çalışmadaki bulgulardan hareketle İran'da icra edilen Kербela matemindeki ritüellerin, Fars ve Arap kültüründen izler taşıdığı kadar Türk kültüründen de izler taşıdığı ortadadır. Kербela mateminin Türk yas gelenekleriyle gösterdiği benzerlik açıkça görülmektedir. Bazı araştırmalarda Kербela mateminin Fars kültüründen geldiği ileri sürülmüştür. Ancak bu coğrafyada birçok kültür iç içe geçmiştir ve birçok benzer özellikler barındırması olağan bir durumdur. Ayrıca Şiiliği benimseyen

toplulukların içinde sadece Farslar değil Türkler ve Araplar büyük bir yekûn tutmaktadır. Dolayısıyla gerek Türk gerek Fars gerekse de Arap kültüründe birçok motifin aynı olduğu görülmektedir.

NOTLAR

1. Sakka (سقى) su dağıtan ve susuzlara su ikram eden anlamındadır. Türk geleneklerinde erkek çocuk dünyaya geldiğinde erkeğin Muharrem ayında üç şey yapması beklenir. 1. Arap olma (Siyah gömlek giyip sine ya da zincir vurma), 2. Sakka olma (Beyaz gömlek giyip su dağıtma), 3. Baş yaran (Aşura günü kefen giyip sabah kendi başını hançerleyip kan akıtma).
2. Hz. Abulfezl Hz. Hüseyin'in küçük kardeşidir. Ancak onun annesi Hz. Fatma değil, Ümmü'l Benin'dir. Kaynaklarda çok cesur ve güçlü bir asker olarak zikredilir. Hz. Hüseyin'in ordusunun komutanlığını üstlenmiştir. Kerbela çölündeki cesareti, İmam'a bağlılığı, vefasıyla anılmaktadır. İran Şii'leri arasında oldukça sevilmektedir.
3. Muharrem ritüelini icra eden insan grubuna İran Türklerince verilen isim.
4. Irak ve İran Türklerinde söz konusu kelime ağır başlı ve saygıya layık kadın anlamında kullanılmaktadır.
5. Şindabad ve Kundrud Doğu Azerbaycan Eyaleti Şebester şehrinin köylerindedir.

KAYNAKÇA

- Aça, Mehmet, Metin Ekici ve Aktan Müge Yılmaz. "Anonim Halk Edebiyatı". *Türk Halk Edebiyatı El Kitabı*, Ed: M. Öcal Oğuz, 11. Baskı, Ankara: Grafiker Yayınları, 2014.
- Artun, Erman. "Türklerde İslamiyet Öncesi İnanç Sistemleri- Öğretiler-Dinler" (13.04.2007) Erişim: 29.05.2019, http://turkoloji.cu.edu.tr/ HALKBILIM/erman_artun_inanc_sistemleri.pdf
- Bayatlı, N. Yaşar. "Irak Türkmenleri Arasında Muharrem Ayı Ritüelleri Çerçevesinde Oluşan Sözlü Halk Edebiyatı Ürünleri ve Bu Ürünlerin Geleneksel Anlatıcıları". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırmalar Dergisi*. S.86 (2018): 61-82.
- Bedirhan, Yaşar. "Eski Kaynaklara Göre Türklerde Şamanizm ve Daha Sonraki Dönemlere Tesiri". *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 6/76 (2018): 77-92.
- Clauson, Sir Gerard. *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish*. Oxford: Clarendon Press, 1972.
- Chavannes, Edouard. *Documents sur les Tou-kiue (Turcs) Occidentaux*. Paris: Klincksieck, 2006.

- Ekici, Metin. "Türk Kültüründe 'Al' Renk". *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*. 16 (2016): 103-107.
- Ercilasun, Ahmet Bican ve Ziyat Akkoyunlu. *Kaşgarlı Mahmut Divânı Lugâti't-Türk Giriş Metin-Çeviri Notlar-Dizin*. 2.Baskı, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2015.
- Ergin, Muharrem. *Orhun Âbideleri*. 40. Baskı, İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 2009.
- Eröz, Mehmet. *Eski Türk Dini (Gök Tanrı İnancı) ve Alevilik Bektaşilik*. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmalar Vakfı, 1992.
- Grenard, Fernand. *Mission Scientifique Dans La Haute Asie, 1890-1895 Vol. 2: Le Turkestan Et Le Tibet, Étude Ethnographique Et Sociologique*. Paris: Forgotten Books, 1998.
- Güven, Filiz, "Kutsal Nesnelere Bağlamında 'Alem Gezdirme' Ritüeli". *Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi*. 6/13 (2018): 373-381.
- Hacıgökmen, M. Ali. "Türklerde yas Âdeti Temelleri ve Sonuçları". *Tarihçiliğe Adanmış Bir Ömür Prof. Dr. Nejat Göyünç Armağanı*. Konya: Selçuk Üniversitesi Yayınları, 2013.
- Halse, Albert. O. *The Use of Color Interiors*. Mc Graw Hill, 1978.
- İnan, Abdülkadir. *Eski Türk Dini Tarihi*. 2. Baskı, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1976.
- İnan, Abdülkadir. *Tarihte ve Bugün Şamanizm, Materyaller ve Araştırmalar*. 3. Baskı, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1986.
- İnan, Abdülkadir. "Türk Şamanizmi Hakkında". *Makaleler ve İncelemeler*, I. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1998.
- Kafesoğlu, İbrahim. *Türk Millî Kültürü*. İstanbul: Ötügen Yayınları, 1977.
- Karabaş, Seyfi. *Dede Korkut'ta Renkler*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1996.
- Koca, Selim. *Türk Kültürünün Temelleri, II*. Ankara: Kültür Yayınları, 2003.
- Melikoff, İrene. *Le Problem Kızılbaş*. Turcica, XII. 1975.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Alevi-Bektaşî İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2005.
- Onay, İbrahim. "İslamiyetten Önce Türklerde, Cenaze ve Defin İşlemlerinde Uygulanan Gelenekler ve Bunların Amaçları". *The Journal of Academic Social Science Studies* 6/3 (2013): 479-490.
- Ögel, Bahaeddin. *Büyük Hun İmparatorluğu Tarihi I*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1981.
- Ögel, Bahaeddin. *Türk Mitolojisi (kaynakları ve açıklamaları ile destanlar)*, I. Cilt. 5. Baskı, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014.
- Ögel, Bahaeddin. *Türk Mitolojisi (kaynakları ve açıklamaları ile destanlar)*, II. Cilt. 5. Baskı, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014.

- Öncül, Kürşat, “‘Kasım Otağı’ Ritüelinin Mitolojik Kökleri ve Sosyo Politik Altyapısı”. *Millî Folklor* 111 (2016): 171-179.
- Örnek, Sedat Veyis. *100 Soruda İlkelerde Din, Büyü, Sanat, Efsane*. İstanbul: Gerçek Yayınları, 1988.
- Özerdim, Muhaddere Nabi. “Çin Dininin Menşei Meselesi ve Dini İnançlar”. *Belleten*, 1962. XXVI.
- Roux, Jean Paul. *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, çev. Aykut Kazancıgil, İstanbul: İşaret Yayınları 1994.
- Schmidt, P. Walter. “Eski Türklerin Dini”. Çev. Saadetin Buluç, *TDED*. (XIII 1964): 75-90.
- Taneri, Aydın. *Türk Devlet Geleneği: Dün-Bugün*. 2. Baskı, İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı, 1997.

- Tekin, Talat. *Orhon Yazıtları*. 4. Baskı, Ankara: Türk Dil Kurumu, 2010.
- Togan, Zeki Velidi. *Umumî Türk Tarihine Giriş*. 2. Baskı, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 1970.
- Topaloğlu, Fatih. *Şia'da Kerbela Matemini Ortaya Çıkışı ve Eski İran Kültürüyle İlişkisi*. Çeşitli Yönleriyle Kerbela (Tarih Bilimleri) I, Ed. Alim Yıldız, Sivas: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2010.
- Turan, Osman. *Türk Cihan Hâkimiyeti Meşkuresi Tarihi*. 18. Basım, İstanbul: Ötüken Yayınları, 2009.
- Yıldırım, Dursun. *Türk Bitiği*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1998.
- Ziya Gökalp. *Türk Medeniyeti Tarihi II*, Haz. Ali Duymaz. İstanbul: Ötüken Yayınları, 1974.

Kaynak Kişi: Adı Soyadı	Yaşı	Görüşme Tarihi	Doğum Yeri	İkamet Yeri
KK1: Mohamadaki Mohsenpur	84	10/2016	Malekan	Mobarakşahr
KK2: Gholamhasan Bekbabayi	72	10/2016	Malekan	Mobarakşahr
KK3: Xaneli Rehimi	68	10/2016	Malekan	Mobarakşahr
KK4: Salman Alizadeh	67	10/2016	Malekan	Mobarakşahr
KK5: Cemşid Hasanzade	73	10/2016	Malekan	Mobarakşahr
KK6: Nurmohammad Abdi	78	9/2017	Sarab	Tahrân
KK7: Musa Kedxodayi	59	9/2017	Şebester	Tahrân
KK8: Ali Arabbulağı	82	9/2017	Şebester	Tahrân
KK9: Abbas İnallu	70	9/2017	Şebester	Tahrân
KK10: İmanali Godreti	69	9/2017	Marand	Tahrân
KK11: Zülfali Heydari	77	9/2017	Erdebil	Tahrân



Fotoğraf 1-Motifli Kasım Otağı



Fotoğraf 2- Ali Asker'in Beşiği



Fotoğraf 3- Kars Kasım Otağı



Fotoğraf 4- Hürri ve Kardeşinin Tövbesi



Fotoğraf 5- Kasım Otağı Bezleri



Fotoğraf 6- Kurban Kesme

HALK HİKÂYELERİNDEN CEM RİTÜELLERİNE BİR ŞİİRİN YENİDEN BAĞLAMLANDIRILMASI ÖRNEĞİ: KIRAT SEMAHI*

An Example of Recontextualization from Folk Stories to Alevi Cem Rituals: Kırat Semah

Dr. Öğr. Üyesi Serdar ERKAN**

ÖZ

Kırat; Anadolu sahası Köroğlu hikâyelerinde başkahraman Ruşen Ali'nin atıdır. Ruşen Ali'nin, Köroğlu (körün oğlu) adını almasına neden olan olayların başlangıcı, Kırat'a dayanmaktadır. Köroğlu'nun babası meşhur bir seyistir ve padişah kendisi için yetiştirilmesi üzere ona at bulmasını emretmiş, atın henüz olgunluğa kavuşmamış halini görenlerin ihbarlarıyla padişah, seyisi kör ettirmiş ve seyisin oğlu da Köroğlu olarak anılmaya başlanmıştır. Köroğlu anlatılarında Kırat'ın dâhil olduğu bir değil birden çok tema mevcuttur ve Köroğlu'nun Kırat'la olan maceralarının çoğu, sözlü kültürün doğası gereği, şiirler ve temalar halinde anlatıcıların hafızasında icra ortamlarının gerekliliklerine göre icra edilir. Kırat'a ait şiirler, geleneksel anlatım çevresinden bağımsız türküler olarak da icra edilir ki bu durumu şiirlerin Türk halk müziğinin sözlü ve sözsüz repertuarındaki yaygınlıklarına bakarak anlamak mümkündür. İncelememizin konusu, Köroğlu hikâyelerinde icra edilen Kırat şiirlerinin, dini bir topluluk olan Alevilerin ve kültürel belleklerinin ve inançlarının odak noktası sayılan Cem ritüellerinde de icra edilmesi ve böylece şiirin dini bir bağlama kavuşmasıdır. Bu bağlamsal değişim, hikâyecilik geleneğinde olağanüstü yönleriyle öne çıkan ancak dinî anlatılarla organik bağlantısı bulunmayan Kırat'a ait şiirlerin semahlaştırıldığı düşüncesini ortaya çıkarmaktadır. Semahlaştırılan Kırat'ın icrasına ve dolayısıyla metnine yansıyan simgeleşmiş söz ve deyimler şiirin icra bağlamındaki mevcudiyetini anlamlı kılmakta; Hz. Muhammed'in, Hz. Ali'nin ve Hızır'ın kutsiyet atfedilen atlarıyla kurulan metinlerarası bağlantı şiirin metnini aşarak icra esnasında davranışa, sözlerle ve açıklamalara yansımaktadır. Bu çerçevede, Kırat şiiri, halk edebiyatı çalışmalarında metne dökülerek bağlamsızlaştırılan ve edebi türlere ayrılarak tasnif edilen bağlamsız bir şiir değil; belirli bir metin üzerinden gerçekleştirilen kültürel icranın toplumsal alandaki eş zamanlı mevcudiyetine ve her icranın kendi kültürel dinamizmine vurgu yapan örneklerden biridir. İnceleme sonunda kültürel ifadeleri metin merkezli olarak ele alan çalışmaların eksik kalan bir yanına, metinlerin toplumsal yaşamdaki mevcudiyetlerine bağlamsal olarak yaklaşmanın gerekliliğine vurgu yapılmaktadır.

Anahtar Kelimeler

Kırat Semahı, Alevi kültürü, halk hikâyeleri, Cem ritüeli, Türk halk müziği.

ABSTRACT

Kırat is the horse of the protagonist Ruşen Ali in Köroğlu folk stories. The events leading to the name change from Rusen Ali to Koroglu (the son of the blind) originate from Kırat. Köroğlu's father was a famous groom and the sultan ordered him to find a horse to be raised for him. With the notice of those who saw that the horse had not yet reached maturity, the sultan made the groom blind and the son of the groom was called Köroğlu. Köroğlu's narratives include not one but several themes including Kırat, and most of Köroğlu's adventures with Kırat are performed according to the nature of oral culture through poems and themes in the memory of the narrators according to the requirements of the performance environment. Kırat's poems are performed as folk songs independent from the traditional narrative environment, which can be suggested by looking at the prevalence of the poems in the verbal and non-verbal repertoire of Turkish folk music. The subject of our study is that when Kırat poems performed in Cem rituals which are considered as the focal point of Alevi faith and cultural memory, poem obtains a religious context. This contextual change reveals the idea that Kırat's poems, which have come forward with their extraordinary aspects in the tradition of storytelling but have no organic connection with religious narratives, have been turned into semah. Symbolized words and idioms reflected in the performance and thus the text of the Kırat semah make the existence of poetry meaningful in the context of execution. The intertextual connection of Kırat with prophet Muhammed and prophet Ali's sacred horses transcends poetry and is reflected in behavior, words and explanations during performances. Within this framework, Kırat Semah is one of the examples that emphasizes the simultaneous existence of folk poems in the social

* Geliş tarihi: 25 Temmuz 2019-Kabul tarihi: 2 Aralık 2019

Erkan, Serdar. "Halk Hikâyelerinden Cem Ritüellerine Bir Şiirin Yeniden Bağlamlandırılması Örneği; Kırat Semahı" *Milli Folklor* 125 (Kış 2020): 123-137

** Ankara Müzik ve Güzel Sanatlar Üniversitesi Müzik Bilimleri ve Teknolojileri Fakültesi Müzikoloji Bölümü, Ankara/ Türkiye, serdarer@gmail.com, ORCID ID: 0000-0002-7229-5835

sphere and the cultural dynamism of each performance. At the end of the study, it is emphasized that there is a lack of contextual approach to the existence of texts in social life.

Key Words

Kırat Semahı, Alevi culture, folk stories, Cem ritual, Turkish folk music.

Sözlü Halkbiliminin çalışma alanlarından biri olan halk edebiyatı, başta aynı dili konuşanlar olmak üzere aralarında en az bir ortak unsurun paylaşıldığı toplulukların düşünüş ve yaşayış biçimlerinin yansıdığı ve karşılıklı olarak bu toplulukları etkileyen ifade biçimlerini derlemek, tasnif etmek ve yorumlamak amacını gütmektedir. Toplulukların söze ve davranışa yansarak kimliklerini oluşturan bu ortak ifade biçimlerinin tespiti, başlıca gelenek, kimlik, kültürel bellek gibi konuların ele alınmasında veri sağlayarak bilim sahasına katkıda bulunmaktadır. Bunun yanında halk edebiyatı çalışmaları aynı üretim koşulları altında tekrar eden ifade biçimlerini edebiyat türleri altında sınıflayarak ifadeye dayalı üretimi kavramlaştırmaya çalışmaktadır.

Ancak, yukarıda belirtilen derleme ve tasnif süreçleri aynı metinlerin farklı bağlamlardaki ve böylece farklı tür başlıkları altındaki mevcudiyetlerini yorumlayabilmek için, kütüphane benzetmesini kullanılacak olursak, ayrı raflarda duran kitaplar oluşturmaktadırlar. Bunun nedeni, derleme çalışmalarıyla elde edilerek ifadenin tür olarak tanımlanmasını sağlayan metinlerin, topluluk içerisindeki kullanımına, diğer bir deyişle metnin icra bağlamına gereken dikkatin verilmemesi olarak nitelenebilir. Farklı kültürel dinamiklere sahip icra ortamları olarak aşık tarzı hikâye geleneği ve Cem ritüellerinde tespit edilen Kırat şiirleri de bu bakımdan hem hikâye içinde icra edilen bir şiir ve hem de semah olarak farklı kaynaklarda tespit edilebilmektedir. Halk edebiyatı araştırmalarının bel kemiğini oluşturduğu halk müziği çalışmalarında da tür odaklı bakış ve metin

merkezli yaklaşım ön plana çıkararak icra bağlamı çoğunlukla göz ardı edilmiştir. Hâlbuki bağlam merkezli halkbilimi çalışmalarının metin merkezli çalışmalara yönelttiği eleştiriler (Bauman, 1990, s. 59-60) ile halk müziğinin bağlam merkezli çalışmalarının dikkat çektikleri üzere “bir halk şarkısının anlamı, bağlamından, icra durumunda aktardığı şeylerden kaynaklanmaktadır” (Titon, 1992, s. 167).

Bu nedenle, aralarında metin benzerliği bulunan dinî ve din dışı Kırat şiirlerini karşılaştırmak için hece vezniyle oluşturulmuş şiirlerin metinsel benzerlik ve farklılıklarından ziyade şiirlerin icrası anında dile getirilerek topluluğun iletişimini anlamlı kılan ve icra anlarının toplamı olarak kültürel bellekte yerini alan açıklamaları yorumlamaya çalışmak, Kırat üzerine bağlamsal bir okuma gerçekleştirmek için gereklidir. Kırat şiiri özelinde bu yorumlama çalışmasının kritik noktası, metnin bir kültürel çevreye (aşık tarzı hikâye geleneği) olan aidiyetini, diğer kültürel çevredeki (Cem ritüeli) icranın belirleyicisi yahut çıkış noktası; diğer bir deyişle, ilk biçimi yani urformu olarak ele almak değil, metinlerarasılığı sağlayan süreçler ile kültürel bellekten gelerek metni kuşatan yansımaları görebilmek açısından “dönüşen” metni ele almaktır.

Çalışma özelinde ele alacağımız kültürel çevrelerin ilki, diğer bir deyişle şiirin üretim kaynağı olarak halk hikâyeciliğidir ki Kırat şiirlerinin belirli bir anlatı örgüsü ve bütünlüğü içinde üretilip çoğaldığı alan burasıdır. İkinci kültürel çevre ise, çalışmanın sınırları içinde “etkilenen”, diğer bir deyişle metni ödünç aldığı düşünülecek olan Alevi Cem ritüelleridir ve bu ri-

tüelde Kırat şiirinin hem halk hikâyelerinde yer aldığı şekliyle benzer metinlerini, hem de inanç bağlamında dönüşen Kırat Semahı metinlerini tespit etmek mümkündür. Bu eksenî dikkate alarak çalışmamızda farklı sanatçılar tarafından icra edilmiş iki Kırat Semahı ve bunların Cem ritüellerindeki farklı yorumları üzerine odaklanacağız. Bu kayıtların her ikisi de geçtiğimiz yüzyılın son çeyreğinde ortaya çıkan; ilki Aşık Veysel'in, ikincisi Aşık Feyzullah Çınar'ın icrasından kayda alınmış Kırat semahlarıdır. Bu kayıtların sonradan Cem ritüellerinde icra edilen Kırat semahlarına temel teşkil ettiği görülmektedir.

Ancak, her şeyden önce, ele aldığımız ve bağlamsal açıdan birbirlerinden farklı anlatı çevrelerinde Köroğlu ile Kırat'ın yoldaşlığına temel oluşturan kültürel bellekten özet olarak bahsetmek gerekmektedir. Bu iki anlatı çevresi farklı bağlamlardaki Köroğlu icralarına sahip olsalar da Köroğlu ve Kırat ilişkisinin temelini oluşturan, Türk kültürünün tarihi tabakalarından gelen aynı kültürel belleğe sahip olduklarını belirtmek gerekmektedir. Bu kültürel belleğin takip edilebilen yansımalarında (ki bunlar dini anlatılar, destanlar, halk hikâyeleri, halk şiiri vd. şeklindedir) kahramanlar/inanç önderleri yanlarında bir yardımcı hayvan ile betimlenmektedirler. “Kahraman ve yardımcısı” şeklinde ele alınabilecek bu yansımanın ilk modelinin İslamiyet'in kabulü öncesinde, Şamanizm genel adıyla ele alınan inanca yönelik uygulamalar bütününde şekillendiğini söylemek mümkündür. Bu inanç çerçevesinde hayvanlar, inanç önderi şamanın ve ruhu kötü ruhlar tarafından ele geçirilmesi nedeniyle hasta olan/ölen insanların göğe yapacakları yolculuklarında kullanacakları yardımcıları olarak tasavvur edilmektedir. Türk kültürüne dair görünümünün en alt tabakasını teşkil eden Sibirya ve Orta

Asya'daki arkeoloji ve etnografya araştırmalarının ortaya koyduğu, ölenin atıyla birlikte gömüldüğüne yönelik veriler bunun işaretçisi sayılmaktadır.

Evensel bir şekilde, halkların inanç tarihlerinde yeri bulunan bu hayvan-kahraman ilişkisine dair inancın izlerini Anadolu'da özellikle üç Peygamber'e dair anlatı ve inançlarda görebilmek mümkündür. Bunlar Hz. Muhammed ile onu göğe çıkaran atı Burak, Hz. Ali ve yardımcısı Dül-dül ve halk arasında kendisine verilen payeyle Hızır Peygamber (Ocak, 2007, s. 118) ve atı Bozat'tır.

Burak; İslam kültürüne dahil olan tüm topluluklarda Hz. Muhammed'e Cebrael tarafından verildiğine inanılan ve Peygamber'i Tanrı katına ulaştıran bineğin adıdır. Mir'aç olarak adlandırılan bu göğe yükselme mucizesi İsrâ sûresinde ve ilgili hadislerde yer almaktadır. Burak doğrudan doğruya isra ve mi'rac hadisesiyle ilgili olduğu için İslami Türk edebiyatında daha çok mi'racdan bahseden eserlerde (mi'raciye, mi'racname), bunların genel hacmine uygun bir şekilde beyitler veya müstakil bölümler halinde yer almıştır. Ancak hadisenin Hz. Peygamberle olan bağlantısından dolayı onu konu edinen na't gibi manzumelerle bazı kaside ve gazelerde, ayrıca mevlid, sîret gibi dini, Leyla ve Mecnûn gibi aşk ve macera ağırlıklı mesnevilerde de Burak'ın yer aldığı görülmektedir. Bunun yanında sahip olduğu değişik ve fevkalade özelliklerine telmih ve teşbih suretiyle bu sayılan türler dışındaki manzum eserlerin bazı parçalarında da zikredilmiştir. Böylece Burak, Hz. Peygamber'in mi'raca çıkarken istifadesine sunulan vasıtaların ilki olarak gerek hadislerde gerekse sîret kitaplarında hakkında pek fazla ayrıntı bulunması sebebiyle üzerinde çok geniş bir şekilde durulan ana motiflerden biri haline gelmiştir (Uzun, Burak, 1992, s. 417)

Hız. Ali'nin Döldül'ünün ise kendisine Hız. Muhammed tarafından verildiğine inanılmaktadır. Hız. Ali Fars edebiyatı ile Türk edebiyatının klasik, tasavvufî, dinî-destanî metinlerinde genellikle Zülfikar adlı kılıcı ve Döldül isimli katırıyla birlikte anılmaktadır. Döldül, dinî-destanî Türk halk hikâyelerinin en yaygınlarından biri olan Hız. Ali cenklerinde mühim bir yer tutar... Bu hikâyelerde Hız. Ali'nin önemli bir yardımcı ve insana yaklaşan anlayışı ile adı çok sık geçer. Kâfirlerle yapılan savaşlarda olağan üstü yetenekleri ve sürati Döldül'ün diğer bir özelliğidir (Uzun, 1994, s. 20)

Hız. Muhammed ve Hız. Ali'nin efsanevi yardımcıları olan atlarının yanında, kültürel belleğin kahramanın yanına yardımcı olarak bir at yerleştirdiği diğer kişi, Hızır'dır. Hızır karakterinin kaynaklandığı temel olarak, Kur'an-ı Kerim'de Kehf sûresinin 60. ve 61. ayetleri görülmektedir. Hız. Musa ve (adsız) yardımcısının iki denizin birleştiği yere yaptıkları yolculuğa dair bu kıssa çok erken bir devirde müfessirler tarafından ele alınmış ve Hız. Musa'nın yanındaki kişinin Hızır olduğu yönündeki yorumlar (Ocak, 2007, s. 22) Türk kültür belleğinde mevcut bulunan kahraman ve hayvan yardımcısı temasının Hızır üzerinden devam etmesine vesile olmuştur. İslam aleminin farklı bölgelerinde farklı şekillerde yansımasını bulan Musa-Hızır kıssası "Türk evliya menakıptemlerinde, destansı romanlarında, halk hikâyeleri ve masallarında, efsanelerinde" geniş yer bulmakta... bu anlatılarda Hızır altında "boz bir at" (Ocak, 2007, s. 119) ile tasvir edilmektedir. Bu tasvir o kadar etkilidir ki, Dede Korkut hikâyelerinde Dirse Han oğlu Boğaç'ı, boz atlı Hızır ölümünden kurtarır (Ocak, 2007, s. 118); Hız. Ali, Hızır ile özdeş görülür (Ocak, 2007, s. 110) ve hatta Ebûmüslimnâme'de Hızır'ın yerini alır (Ocak, 2007, s. 201).

Anlaşılabacağı üzere kahramanın yanında ona yardımcı, sihirli güçlere sahip bir hayvanın bulunması, Türk kültürünün uzun zamandır sahip olduğu bir anlatı temasıdır ve gerek İslam öncesi inanç ve anlatılarda ve gerekse İslamiyet'in kabulüyle birlikte şekillenen anlatı geleneklerinde kendini göstermektedir. Köroğlu ile Kırat'ın ilişkisi de bu süregiden anlatı geleneğinde şeklini bulmuş ve süregiden bu muazzam bellekten beslenmiştir. Köroğlu'nun Anadolu genelinde anlatılan çeşitli kollarında Kırat'ın uçması, kahramanın ihtiyacı olduğu yerlerde Hızır gibi yetiştirilmesi, kahramanla konuşması gibi mitolojik temelli özelliklerin bu bellekten edindiği ve dinleyicinin de bu bellekten duydukları nedeniyle Kırat'ın olağanüstü özelliklerini yadırgamadan benimsediği söylenebilir. Köroğlu destanlarında Hızır'ın bir yardımcı rolüyle ortaya çıktığı (Ocak, 2007, s. 201-202) durumlar da bu birleşmenin olağanlığına vurgu yapmaktadır.

Türk kültür belleğinden beslenerek Köroğlu ve Kırat'ı üzerinden süregiden bu ilişki halk şiirinde o denli yaygınlaşmıştır ki Kırat karakteri, halk müziği repertuarında tespit edilen ve Köroğlu ile bağlantısı bulunmayan türkülerde bile türküde ele alınan kişinin manevi yoldaşı şeklinde yerini almıştır. Örneğin, Eskişehir Seyitgazi'den derlenen sevda türküsünde Kırat;

"Verin kıratımı dağı dolaşam
Dağlar arkasında yare kavuşam"¹

şeklinde ifade edilerek kahramanın sevgilisine ulaşmakta yardım dilediği manevi yoldaşı olarak yerini almaktadır. Diğer taraftan, sırasıyla, Keskin'den derlenen kahramanlık temalı bozlakta ve Giresun, Burdur ve Niğde'den derlenen aşağıdaki türkülerde kahramanın savaşta yardımcısı rolüyle karşımıza çıkmaktadır:

“Bineyidim kıratımın üstüne
Alayıldım martinimi destime
Gafil varmayız biz düşmanın üstüne
Hazır ol bahtına diyenlerdeniz”²

“Giresundan çıktım (yavri de yavri) saat beş idi
Kırat ile martinim (yavri de yavri) bana eş idi”³

“Alt yanım deniz de üst yanım balkan (öf öf)
Kıratın boynunda şavkıyor kalkan (öf öf)
Yanıma gelmesin de ölümden korkan”⁴

“Davran kıratım (da) davran (ey) yokuşu davran (ey)
Yokuşun başında (da ey ey) bozuldu kervan (vay kervan)
Düşman karşıya geldi (ey ey) arkadaş ne yapsın savran
Benli kır atım malım devletim”⁵

Anlatı karakteri olan Kırat’ın Türk toplumunun kültürel belleğiyle olan tarihi bağlantısına yönelik bu kısa açıklama her ne kadar bu belleğin farklı görünümünü sergilemek ve dindışı bir anlatı karakteri olan Kırat’ın semah olarak dönülebilmese fikri zemin oluşturmak amacıyla de araştırmamızda kullanacağımız veriler Kırat şiirini dini bağlamda icra etmenin halk hikâyesi geleneğiyle tanışık olma ve metni yeniden bağlama kavuşturarak semahlaştırma anlamına gelebileceği yüzeysel bir zemine işaret etmektedir. Köroğlu metinlerinin tarihi hareketliliğine ve günümüzdeki icra durumlarına kültürel bellekte yer alan kahraman ve yardımcıları teması üzerinden belirli bir noktaya kadar yanıt verebilmenin ortaya çıkardığı sonuç, artistik iletişim süreci olarak kültürel icrayı gözlemlemeyi ve Kırat şiirine yansıyan dini-toplumsal bellek unsurlarını tanımlamanın gerekliliğini ortaya çıkarmaktadır. Bu durumun avantajı türler, tanımlar ve kavramların kalın duvarlarını sorgulamak olabilir. Bu çerçevede, metnin bağlamsal dönüşümünü ele alabilmek için öncelikle icra çevrelerine kısaca değinmek faydalı olacaktır.

Kırat şiirlerinin icra edildiği ilk çevre, âşıklık geleneği ve bu gelenek içinde bir üretim alanı olarak halk hikâyeciliğidir. Halk hikâyeciliği, belirli bir karakter/ olay etrafında sözlü kompozisyon teknikleriyle oluşturulmuş, nazım-nesir karışık icra edilen sözlü anlatılar olan halk hikâyelerinin üretim ve aktarım sahasıdır.

Halk hikâyeleri içinde yer alan Köroğlu anlatılarının âşık zümreleri repertuarlarındaki mevcudiyeti, cönklerden elde edilen bilgilere göre 16. yüzyıla kadar geriye gitmekte ve Köroğlu anlatısı, halk hikâyelerinin kahramanlık temalı baş anlatısı olarak ön plana çıkmaktadır. Kırat, hikâye anlatıcılığı ortamları içerisinde icra ortamına ve topluluğa bağlı olarak Köroğlu’nun babasının kör edilmesinin nedeni, Köroğlu’nun kurtarıcısı, yardımcısı, dertleştiği yoldaşı ve benzeri çeşitli temalar içerisinde şiirlerle ifade edilerek ortaya çıkmaktadır. Kırat karakterinin ele alındığı birbirinden farklı her durum, icracının repertuarına bağlı olarak, sözlü kompozisyon teorisinin açıkladığı ve mevcut geleneğin gösterdiği üzere bir şiirle ezgi eşliğinde seslendirilerek icra edilir. Kırat karakterine ait şiirlerin sayısını belirtmek

mümkün değildir ve hikâyenin popülerliğine bağlı olarak sürekli bir üretimin söz konusu olduğunu söylemek mümkündür.

Kahramanın başyardımcısı olan Kırat'ın, Köroğlu'nun sahip olmadığı olağanüstü yeteneklerin üzerinde toplandığı bir karakter olduğu görülmektedir. Kırat'ın kanatlarının olması, uçabilmesi, konuşabilmesi gibi özellikler dinleyicinin hayal gücünü şekillendirerek hikâyenin tematik yapısında yerini almaktadır.

İkinci çevre olan Cem ritüellerinde ise toplumsal iletişimin ve kültürel ifadelerin çerçeve ve bağlamlarının ritüel ekseninde şekillendiğini söylemek mümkündür. Cem ritüellerinde icra edilen edebi verimlerin ve sözsüz iletişim biçimi olarak dans ve ezgilerin semah kavramı ile dile getirildiğini görmek mümkündür. Ayhan Erol, “semah'ın her anının Tanrı, Evren ve İnsan üçlemesi arasındaki ilişkiyi ifade etmek için belirli anlamlar ortaya koyduğunu ve semah'taki dönme hareketinin hiçbir şeyin sabit durmadığını, her şeyin hareket halinde olduğunu ve değiştiğini sembolize ettiğinin genel olarak bilindiğini (Erol, 2010, s. 380) ifade etmektedir ki bu tanımda yer verilen semah kavramını, performans anında kültürel ifadeyi yeniden bağlama kavuşturan (recontextualisation) gücün kendisi olarak görebilmek mümkündür.

Cem ritüelinde semahların içeri ve dışarı semahlar olarak tasnif edildiği görülmektedir. İçeri semahlar tanrısal bilgiyi temsil ederken dışarı semahlar daha çok toplumsal iletişimin statü başta olmak üzere farklı yönlerine vurgu yapmaktadır. Kırat Semahı'nın, “ibadet semahı”, Alevi kültüründeki adlandırmayla “içeri semahlardan biri” olarak görüldüğü bilgisi de mevcuttur (Kenanoğlu & Onarlı, 2003, s. 195). Böylece, yukarıda bağlaştırmacı gücüne işaret edilen semah kavramıyla ve hatta batını bilgiye işaret eden içeri bil-

giyle beraber anılması onu doğrudan kültürel bellekte yer alan, Peygamberlere ait anlatıların bulunduğu alana yerleştirmekte ve Kırat, Peygamberlerin efsanevi atlarıyla eş tutulmaktadır denilebilir.

Mitik algıya dayalı köken yaklaşımlarına paralel olarak Banu Mustan Dönmez'e göre ritüel dâhilinde Zakirler tarafından icra edilen eserlerin -bağlamsal bir ifadeyle- “semahların” çok büyük bir yüzdesinin sözleri Pir Sultan Abdal, Şah Hatayi, Kul Himmet gibi “Ulu” Alevi ozanlarına aittir ve bu durumun nedeni, semahların diğer folklorik öğelere göre değişmeye karşı korunmalı ve otantik olmasıdır. Bu nedenle semah sözleri için Alevi felsefesini üstün bir düşünce gücü ve Türkçeyle özetleyebilen ulu ozanların tercih edildiği (Dönmez, 2013) belirtilmiştir. Ulaş Özdemir'in de Dönmez'le aynı doğrultuda Cem ritüeli içinde yer alan “eserler” için “hepsinin kaynağı Alevi âşıklarının yazdığı sözlü gelenekten beslenmektedir” dediği görülmektedir (Özdemir, 2016, s. 167). Diğer taraftan “Alevi-Bektaşî topluluklarının inançlarını, yaşam biçimlerini, felsefelerini, düşüncelerini, gelenek ve göreneklerini, en çok törenleri ve semahları ile yansıtmış oldukları düşünülmektedir (Elçi, 1999, s. 171) ki böylece semah, topluluğun dünya görüşünü oluşturmada temel faktör olarak görülebilir.

Böylece, ritüel anında icra edilecek şiirlerin icra çerçevesini ortaya koyan bu söylemlere dayanarak, halk hikâyeciliğinden gelen ve yaratıcısının anonim olduğu Kırat şiirlerinin dini icra çerçevesine girebilmesi üzerine sorular ortaya çıkmaktadır ki çalışmamızın ilerleyen kısmında bu soru yanıtlamaya çalışılmaktadır.

Bu yorumlama çerçevesinde Alevi inanç topluluklarının belleğinde yer eden en önemli semahın, varlık nedenini tarihi olarak açıklayan köken anlatısıyla birlikte icra edilen Kırklar Semahı olduğu görül-

mektedir. Kırklar Semahı'nın kökeni Hz. Muhammed'in göğe yükselişi (Miraç) sırasında gerçekleştiğine inanılan "Kırklar" buluşmasına dayandırılmaktadır. Aynı zamanda, Cemevlerinde yapılan ritüellerin akışını oluşturan on iki hizmetin hepsi de Kırklar Cem'inde yaşanan olaylarla ilgi kurmaktadır (Güray, 2018, s. 44).

Başlıca Kırklar Semahı olmak üzere diğer semahların da varoluşlarının toplumsal belleğin simgeleriyle açıklanmasını sağlayan birer anlatı alanına sahip olmaları kültürün doğası gereğidir. Bu semahlardan belirli bir anlatıya sahip olanlar arasında "Kırklar Semahı, Kırat Semahı, Turnalar Semahı, Ali Nur Semahı'nın olduğu ve ayrıca "ibadet semahı" olarak adlandırıldıkları (Kenanoğlu & Onarlı, 2003, s. 195) belirtilmektedir. Böylece, ibadet semahlarının kültürel belleğe ait simgeleri aktaran birer taşıyıcı olduğunu söylemek mümkündür.

Yukarıda ana hatlarıyla verilen iki kültürel üretim çevresine ait tanımlar edebi verimleri tür çatısı altında toplamamızı sağlamaktadır denilebilir. Başka bir deyişle, bir şiir, halk hikâyeciliği ortamında icra ediliyorsa halk hikâyesi; Cem ritüeli içinde icra ediliyorsa semah, deyiş ve diğer isimleri alırlar. Ancak, bir semah metninin ait olduğu türü belirlemediğini söylemek de mümkün değildir. Örneğin, bir halk hikâyesi anlatımı içerisinde icra edilecek Kırklar Semahı'nın hangi türe ait olduğuna dair karışıklık yaşanacağını düşünmek zordur. Diğer taraftan, çalışma konumuz olan Kırat şiirlerinin halk hikâyeciliği ve Cem ritüeli ortamlarındaki eş zamanlı mevcudiyeti, icra bağlamının metne, yorumlamaya açık "kalıplı" yansımalar olarak işleyebileceği ve böylece metnin nasıl algılanması gerektiğini dikte edebileceği görülebilir.

Kırat metinlerinin bir ibadet unsuru olarak nasıl algılandığı ise kültürel bellekten aktarılarak icra sırasında dile getirilen

ifadelere ve aynı zamanda topluluğun da yeni bilgi kaynağı olarak dikkate alındığının görülebileceği akademik çalışmaların eklettik yorumlara bakılarak değerlendirilebilir. Aşağıda bu yorumlardan ortak noktayı oluşturan, öncelikle akademik ve sonra bireysel yorumlar ve toplumsal algıyı öne çıkaran ifadeler ele alınacaktır.

Fuat Bozkurt'un ifadesiyle "Kırat Semahı, kırk yaşın üstündeki bacıların döndüğü bir semahtır... Ağır lama ve yeldirme olmak üzere iki bölümden oluşur. Turnalar Semahı'nda olduğu gibi bu semahta da belli benzetmeler ve benzetmelere bağlı belli inançlar egemendir. Semahın dönülüşünde güneş çevresindeki gezegenlerin dönüşleri sembolize edilir. Alevi inançlarına göre ay Ali, gün Hz. Muhammed'dir. Eski Türk inançlarından kaynaklanan bu inanç Kırat Semahı'nın düşün eksenini oluşturur" (Bozkurt, 2008, s. 48).

İlhan Cem Erseven'e göre; Kırat Semahı'nın ana temasını, özellikle eski Türk inançlarından kaynaklanan, kırsal kesimde en büyük hizmet aracı olan ve yol arkadaşı olarak görülen "at" ve kutsal sayılan Ay ve Güneş kültü oluşturmaktadır. Burada sözü edilen at ilk olarak; Hz. Ali'nin atı Döldül'ü, ikinci olarak Hz. Muhammed'in Miraç'a giderken bindiğine inanılan atı Burak'ı ve son olarak da halk destanlarında büyük önemi olan Köroğlu'nun Kırat'ını simgelemektedir ... semahın figüratif yapısında Turnalar Semahı'nda olduğu gibi inananlara bağlı olarak belli öykünmeler görülmektedir. Yavaş hareketlerle başlayan ağır lama bölümünde, ayaklar yerden kesilmemekte, yalnızca el ve kol hareketleri ile bölüm tamamlanmaktadır. Yeldirme bölümünde ise, dairesel hızlı dönüşlerin yanı sıra, semahçıların kendi eksenlerinde dönme hareketi, kollarıyla birbirini kollarcasına yapılan sarma figürü, ayaklarda da "atın yürüyüş temposu" (Erseven, 2002, s. 153) dikkat çekmektedir.

Doğan ve Kılınçer İmam Zeynel ABİDİN Türbesi Zakir'i Mürteza Ak-süt'ten naklen "Kırat Semahı'nı söyleriz Malatya'da... O, çok eski bir semahtır. "Turnalar Semahı", "Kırat Semahı" konu olarak Kerbela olayından doğmuştur" (Doğan & Kılınçer, 2016, s. 10) bilgisini vermektedirler. Seval Eroğlu, Malatya Ar-guvan'da gerçekleştirdiği derleme çalış-masında "Arguvan'da icra edilen semah-lardan Kırat Semahı'nın Hz. Hızır'ın atını... sembolize ettiği bilgisine (Eroğlu, 2011, s. 24) yer vermektedir.

Yukarıdaki ifadelerden yola çıkarak genel olarak semahların ve özelde Kırat Semahı'nın mutlak şekilde metafizik alanda ve mitik imgeleme ait olgularla ele alındığını görmek mümkündür. Kırat Se-mahı üzerine yapılan açıklamaların bu se-mahı icra eden topluluklara ait algıyı icra ortamının genel yapısından ve yukarıda özetlenen kültürel bellekten yola çıkarak yansıttığını ve Kırat söylemi olarak adlan-dırılabilir bu algının yazılı kültür orta-mında gittikçe yaygınlaştığını söylemek mümkündür.

Kırat şiirinin performans anında ve dini bağlamda kullanımı ise asıl odak nok-tamızı oluşturmaktadır. Kayıtlı icralar üzerinden vereceğimiz aşağıdaki bilgiler, icra bağlamının görülebileceği alanı işaret etmektedir. Amacımız metinleri değil metne eşlik eden ifadeleri ve simgeleri ta-kip edebilmektir. Çalışmamızda ele alaca-ğımız kayıtları kaset kayıtları, Cem kayıtları, temsiller ve oyun kayıtları olarak sı-nıflandırmak mümkündür. Bağlamsal "dö-nüşümü" takip etmek amacıyla semah ola-rak adlandırılmalarına rağmen icralarında herhangi bir dinî ve toplumsal simgeleş-tirmenin görülmediği Kırat semahı icralarına da yer vereceğiz.

Halk hikâyelerinde yer alan Kırat şi-irlerinin semah olarak adlandırılmalarının bile halk hikâyeciliğiyle Cem ritüelleri

arasında kurulabilecek yorumlanma nok-talarının göstergesi olduğunu söylemek mümkün iken, bu noktanın yalnızca Kö-roğlu hikâyelerini icra etmiş veyahut din-lemiş olmayı gösterebileceğini yukarıda belirtmiştik. Alevi kimliğiyle ön plana çı-kan sanatçıların "Kırat Semahı" adıyla icra ettikleri ve halk hikayeciliği gelene-ğindeki metinlerin birebir aynısı olan ka-yıtların önemi bu noktada Kırat şiirinin se-mahlaştırılması süreçlerinde "yalın birer eser icrası" olmalarıdır ki semahlaştırılmış metinleri bu ilk metinler olmadan anlam-landırmak mümkün değildir. Bu düşün-ceyi kuvvetlendiren temel unsur, kesin ka-yıt tarihleri bilinmemekle değerlendirmemizde kullandığımız en eski kayıtlardan olan, Âşık Veysel'in "Kırat Semahı" ile Feyzullah Çınar'ın aynı adla yayınlanan ses kayıtlarıdır:

Sivas Şarkışlalı Âşık Veysel'in icra ettiği Kırat Semahı:

Kırat, üstüne binen alır murat
Sağ yanında çifte kanat
Kocadın ey ayvaz kocadın

Ah kırat hastalanmış yemez yemini
Vurdu gırdı bir hırsınan gemini
Türkmenoğlu çeksin onun gamını
Canım ata kurban serim güzele güzele

İnişten aşağı keklik sekişlim
Yokuşa yukarı tavşan büküşlüm
Tavus kuşu gibi uğru nakışlım
Canım ata kurban serim güzele güzele

Kocadım belim büküldü kırat...
Hüsnü siyahim döküldü
Menzil kalmadı sıkıldı
Kocadın eyvaz kocadın

Atım sen güzelsin nazardan sakın
Sağına soluna hamaylı takın
Bozok ellerinde Yozgat'a yakın
Atım beni nazlı yâre kavuştur
(Şatıroğlu, 2008)

Feyzullah Çınar'ın icra ettiği Kırat Semahı:

Ne güzel yaratmış hak suphanallah
ömrüm kırat...
Yayılsın âleme şanın sevdiğim
Cemalini gördüm elhamdülillah
Aşkın beni deleyledi sevdiğim
Kırat kırat kırat kırat
Üstüne binenler almış murat

Sümbül saç uzamış sığırsır beli öm-
rüm... kırat...
Bin liraya vermem bir ince teli
Bir dem eser ise ol seher yeli
Yeni açmış güle döner sevdiğim

Kırat...
Üstüne binenler almış murat

Ben olmuşam güzelin hastası
Müşkülünü hâl eylemiş ustası
Ucuz olsa güzellerin destesi
Yine sana paha yetmez sevdiğim
(Çınar, 2016)

Âşık Veysel'in ve Feyzullah Çınar'ın icralarında Kırat'ı semah olarak ele almamızı sağlayabilecek, icraya verilen isim dışında çok fazla ifade mevcut değildir ve şiirler, halk hikâyeciliği geleneğinde⁶ de kelimesi kelimesine mevcuttur. Şiir, Kırat türküsü olarak icra edilmiş ancak kaydeden/yayımlayan tarafından Kırat Semahı olarak isimlendirilmiş olabilir. Âşık Veysel'in ve Feyzullah Çınar'ın bilinen Alevi kimlikleri ve yurt içinde dolaşımında bulunan Kırat Semahı başlıklı eserler, icracıların kimliğiyle bütünleştirilerek kayıt ortamlarında dolaşıma girmiş olabilir.

Kırat Semahı olarak bilinen şiirlerden bir diğeri ise 18. yüzyıl şairi Âşık Mehemed mahlasıyla Kırat Semahı olarak kayda geçirilmiştir:

Gene kırılındı dağların başı,
Durmayıp akıyor gözümün yaşı,

Ne yaman fıraklı kıratın işi,
Kırat bu dağları aşmalı bugün.

Kırat kalk gidelim biz bu odadan,
Kısmetimiz gelir bari hudadan,
Nalını kestirem tağ-ı ucadan,
Kıymetin cihamı taşmalı bugün.
...

Derviş Mehemed'in piri pir ise,
O yarınan ahd ü amanın bir ise,
Kırat, sende küheylanlık var ise,
Pirin dergahına düşmeli bugün
(Özmen, 1998, s. 427).

Ancak, bahsi geçen antolojide Âşık Mehemed mahlasıyla kaydedilen yukarıdaki şiirin, Mustafa Bal'ın 1990 yılında yayımladığı Malatya Arguvan Yöresi Âşıkları adlı çalışmadan aktarıldığı; Bal'ın ifadesine göre bu kayıtların yörede Âşık Mehemed'in şiiri olarak 20. yüzyılda icra edilen şiirlerden derlenerek kayda geçirildiği ifade edilmektedir. Diğer bir deyişle şiir, 18. değil 20. yüzyıl sözlü geleneğinden Âşık Mehemed mahlasıyla yazıya aktarılmıştır.

Metnin asıl ilgi çekici yanı, semah olarak adlandırılmasının yanında şiirin son kıtasında "pirin dergâhına" çağrıda bulunuluyor olmasıdır. Metni verilen diğer Kırat Semahlarında, Derviş Mehemed mahlası yerine "Pir Sultan Abdal" mahlasının kullanılıyor olduğunu az aşağıda göreceğiz.

Âşık Daimi'nin seslendirdiği Kırat Semahı Cem ritüellerinde en yaygın olarak icra edilen şiirlerden biridir ve mahlas olarak Pir Sultan Abdal kullanılmıştır:

Gine kırılındı dağların başı ömrüm...
Durmadan akıyor da gözümün yaşı
Ne yaman fırgatlı da kıratın başı
Kırat bu dağları da aşmalı bugün
Nenni... dost nenni...
...

Abdal Pir Sultan'im pirim pir ise
O yar ile ahd-u amanın var ise
Kırat Sende küheylanlık var ise
Pirin divanına düşmeli bugün
Eylen dur, telli turnam eylen dur
(Aşık Daimi, 2016)

Kırat şiirinin Alevi semahlarıyla bağlantılı olarak karşımıza çıkan bir diğer kaydı, Türkiye Radyo ve Televizyon Kurumu Türk Halk Müziği arşivlerinde bulunan 3880 numaralı Şih Hasan Ağırması'dır. Bu icra, semahların ilk kısmı olarak bilinen "Ağırlama" adı altında kayda alınmıştır. Eserde Kırat şiiri semahın ilk bölümünü oluşturmaktadır ve icra bütünü içinde ağırleme kısmını oluşturması ve devam eden metnin göstergeleri dışında eserin semah olduğunu gösterebilecek, metne dayalı unsurların mevcudiyetinden söz etmek mümkün değildir. Bu haliyle halk hikâyeciliği geleneğinde birebir bulunan metnin semahın bir bölümü olarak icra edildiği görülmektedir:

Canım kırat gözüm kırat
Acep bağlı durur mola
İsmarlasam şol güzele
Yemin suyun verir mola
...
Köroğlu der cömert gani
Alan Allah verir canı
Kıratınan eyvaz seni
Alan Allah verir mola⁷

Yukarıda verilen kayıtları Kırat şiirinin semahlaştırılmasında ele alınabilecek ilk aşama olarak değerlendirmek mümkündür. Bu icraların yalınlığını yahut halk hikâyeciliği geleneği içindeki icralara benzerliklerini, icracının, tercihinine bağlı olarak dini bağlama dair göstergeleri icrasına yansıtması olarak düşünmek mümkündür. Metinlerin yalın olmasını ve Kırat'ın semahlaştırılmasında ilk aşamayı oluşturmalarını düşündürten diğer bir husus ise,

metinlerin yalnızca halk hikâyeciliği geleneği kaynaklı metinlere benzemeleri değil, Anadolu'da hikâye geleneğinden ayrı olarak icra edilen birçok Köroğlu havasının farklı bağlamlarda da (kız alma, güreş, karşılaşma vs.) karşımıza çıkıyor olmasıdır ki netice olarak bu icralar da yalnızca Kırat havası olarak görülebilirler.

Yukarıda verilen kayıtları daha geniş bir yorumlama çerçevesinde ele almak, icra bağlamlarından soyutlanmış kayıtlar oldukları için mümkün değildir. Ancak, az aşağıda detaylı bir şekilde belirtileceği üzere, yazılı kültür ortamında Kırat Semahı olgusunun yorumlanma biçimleri üzerine rolleri olduğu düşünülmektedir.

Cem evlerinde icra edilen semahlara ait internet video kayıtları, dini bağlamın metne eklenmesini daha açık bir şekilde görmemizi sağlamaktadır. Bu icralarda kullanılan şiirler Aşık Daimi'nin ses kaydı olarak icra ettiği Kırat Semahı ve Derviş Mehmed mahlasıyla Malatya'dan derlenen Kırat Semahı adlı şiirlerdir. Ele aldığımız kayıtlarda şiirler aynıdır ve bu nedenle her bir kaydın açıklaması için tekrar tekrar verilmeyecektir. Bu kayıtlarda Kırat Semahı'nın özellikle ağırleme olarak ve Pir Sultan Abdal mahlasıyla icra edildiği görülmektedir.

Abdal Pir Sultan'im pirim pir ise
O yar ile ahd-u amanın var ise
Kırat sende küheylanlık var ise
Pirin divanına düşmeli bugün
Eylen dur, telli turnam eylen dur.

İlk kayıt, Malatya Şeyh Hasan Köyü Dayanışma Derneği'nin düzenlemiş olduğu Birlik Cemi'nde Dede Mustafa Tosun'un Kırat Semahı icrasıdır. Dede, icrasına başlamadan hemen önce "Hz. Muhammed de diyor ki Erenler, semaha inananmayanlar bizden değildir diyor" ifadesini kullanmaktadır. Kırat, semahın hem ağırleme hem de yeldirme kısımlarında icra

edilmektedir. Kaydın kalitesi seslerin seçilmesini zorlaştırırsa da icracının “Kırat kalk gidelim buradan/ on iki hizmeti görür yaradan” ifadesi ve nazım dışında “hü”, “turnam”, gibi seslenmeleri duymak mümkündür (Bor, 2013).

İkinci olarak ele alacağımız İstanbul Kâğıthane Cem-evi’nde semah ekibinin döndüğü Kırat Semahı, semah ekibinin geleneksel kıyafetleriyle ve geleneksel dans hareketleriyle icra edilmektedir ki bu iki noktadaki simgeler, metin dışında semahın etrafını saran maddi bellek unsurlarını görebilmek açısından önemlidir (Başköy Derneği, 2012).

Üçüncü olarak ele alacağımız, Pir Sultan Abdal Kültür Derneği Kadıköy Şubesi semah ekibinin 2016 yılında yaptığı bir gösteride icra edilen Kırat Semahı “...döndüğümüz Kırat semahı” açıklamasıyla birlikte başlamakta ve semahın ardından “döndüğünüz semah Hakk için ola, seyir için olmaya” diyerek dua edilmektedir. (Gülşen, 2016). Dördüncü kayıta, Garip Dede Dergahı’nda dönülen Kırat Semahı da geleneksel kıyafetin temsili düzeyde simgelendiği, bele bağlanan kemerbest ile ağırlama semahı olarak dönülmektedir. (Anıtkar, 2018)

Bu örnekleri çoğaltmak mümkündür ancak sanırım yeterlidir. Kırat Semahı’nın belgesel (Özlem Plak Kaset, 2014), ve anma etkinliği (PAK Merkez Gençliği, 2016) gibi durumlarda “temsili” olarak dönüldüğü diğer bağlamları da bu doğrultuda değerlendirmek mümkündür.

Kırat Semahı’nın metin merkezli olarak ele alınabilecek unsurları yalnızca şiir, giyim kuşam ve dansa yönelik unsurlarla sınırlı değildir. Semahların ezgileri, ritmik yapıları ve icrada kullanılan çalgılar da dâhil olmak üzere müzikal unsurlar bu noktada değerlendirilebilir.

Cem ritüellerinde ve Cem dışı semah ortamlarında icra edilen Kırat Semahları

da melodik ve ritmik yapının Kars-Erzurum bölgesinde yoğun olarak âşık tarzı hikâye icrasında görülen ezgi belleğini kullandığı görülmektedir.

Kırat şiirlerinin, Cem evlerinde ritüelin kutsal çalgısı olarak görülen bağlama ile icra edilirken diğer bağlamlarda davul-zurna eşliğinde icra edildiğini görmek mümkündür. Ritmik açıdan hem semah ve hem de oyun havası olarak icra edilen Kırat ezgileri 5/8’lik ölçüdedir. Ezgiler ise “koçaklama” tabir edilen, Neva makamında inici-çıkıcı seyir gösteren, özellikle Kars-Erzurum bölgesi âşıklık geleneği etkisiyle Anadolu’nun çeşitli yerlerine yayıldığı düşünülen ezgilerden bir tanesidir. Semahlardaki tek tipleşmenin nedenini yukarıda verilen örneklerin de gösterdiği üzere müzikal hafızaya yazı etkisi yapan ses kayıtlarının dolaşımı olarak düşünmek mümkündür.

5/8’lik Köroğlu havalarının Anadolu’da cenk havası, güreş havası, karşılama, gelin alma havası vs. isimlerle yaygın olarak icra edildiği bilinmektedir ki Köroğlu havalarının yaygınlığını, hikâye icrası ortamından koparak farklı bir bağlamda icra edilen bu “havalalar” sağlamaktadır denilebilir. Sivas bölgesinde icra edilen, ulaşılabildiğimiz Kırat Semahları’nın çoğunun da bu çerçevede yalnızca “oyun havası” olarak görülmesi mümkündür⁸. Yukarıda sözü edildiği üzere Kırat Semahı olarak adlandırılmış bazı kayıtlar Cem-evi dışında eğlence odaklı icralardır ve davul-zurna ile icra edilmektedirler. Kırat Semahı başlığıyla internet ortamında paylaşılan bu tarz videoların “davul-zurna ile semah olmaz, ayıptır günahtır!”; “utanın utanın... Cem-evi değil orası” (Kaya, 2013) gibi yorumlarla değerlendirilmesi bireysel zihinlerin toplamı olarak toplum belleğinde Kırat Semahı’nın edildiği/edinmeye başladığı yeri gösterir niteliktedir.

Semahlarda geçen “pir”, “ömrüm ömrüm”, “dost nenni”, “eylen dur” gibi eklemeler temelde iletişimsel belleğin toplumsal kimliği ön plana çıkaran poetik unsurları olarak görülebilirler. Bununla birlikte şiirlerin sonunda Pir Sultan Abdal mahlasının bulunması, Alevi belleğince başkaldırıcıyı temsil eden Pir Sultan Abdal’ın Köroğlu karakteriyle özdeşleştirilmesi şeklinde yorumlanabilir ki bu durumda Kırat şiirinden ziyade Köroğlu Hikâyesinin tanınırlığı ortaya çıkmaktadır.

Bu kayıtlar ışığında Kırat Semahı’nın elektronik kültür ortamında bağlamda tek tipleşmeye doğru ilerlediğini söylemek mümkündür.

Netice olarak, Kırat Semahı’nın Cem ritüellerinde icra edilmesini tartışabileceğimiz düzlemin yüz yüze iletişim ortamlarını diğer bir deyişle performans anlarının bütününe şekillendiren kültürel bellek olduğunu söylemek mümkün hale gelmektedir. Kırat nasıl semahlaştırılmıştır sorusunun yanıtı, yüzeysel olarak eşzamanlı bir metin analizi ile sağlanabilirken bağlamın oluşmasını sağlayan süreçlere dair sorular Aleviliğin icrayı kuşatan kültürel ve iletişimsel belleklerine yönelmektedir.

Bu noktada Kırat şiirinin semah olarak icra edilmesini Cem ritüelindeki bir çözülme olarak görmek akla ilk gelen ihtimallerden biri olabilir. Ancak bu ihtimal, yüzeysel bir yapı okumasını beraberinde getirerek kültürü yok olma teorileriyle birlikte yorumlama tehlikesini ortaya çıkarmaktadır. Bunun aksine, Kırat Semahı, kültürel bellek aracılığıyla edebi verimin dönüştürülmesine verilebilecek bir örnek tir ve bu dönüşüm kültürel bellek çalışmaları ekseninde kullanılan kaynaşma, somutluk ve tekrarlama kavramları üzerinden ele alınabilir.

Halk hikâyelerinde farklı bir bağlamda yer aldığını bildiğimiz Kırat şiirinin dinî bağlamda yadırğanmadan yer alma-

sını ve böylece yaygın bir semah olmasını sağlayan dinamik, Maurice Bloch’un, Rapport’tan ödünçleyerek bellek kavramına uyarladığı “kaynaşmış iletişim” kavramıyla ele alınabilir. Bloch’a göre (Bloch, 2014, s. 59) biçimleşme arttıkça önermesel güç azalır ve edimsöz gücü artırır. Böylece biçimleşmiş dil açıklama olmadan iletme gücüne erişmektedir. Bu durumda biçimleşmiş bir ifade olarak şiirin kendisinin ve onun gibi katı sınırları olan melodi ve ritmin yardımıyla önermesel gücü yerine edimsözle ele alınabilen; diğer bir deyişle ritüelin temel unsuru olan ve eylemi söyleme birleşmiş şekilde sunarak açıklamayı arka plana iten “semah” olarak Kırat şiirinin varlığından söz etmek mümkün görünmektedir. Böylece açıklamanın karşıtı olan Kırat Semahı’nın kaynaşmış bir iletişim olduğunu, söylemsel olmadığını, katılımcıların kaynağı kendi dışlarında ve değişmez olarak gördüklerini düşünmek mümkün olacaktır. Araştırmacılar tarafından tespit edilen, “Kırat Semahı” konu olarak Kerbela olayından doğmuştur” (Doğan & Kılınçer, 2016, s. 10) ifadesi, mevzubahis semahın kaynağının yapısöküm yöntemleriyle irdelenebilecek icra ortamının kendi dinamikleri içinde değil, kültürel bellekte yer etmiş farklı anlatılarda bulunduğunu düşündürmekte ve böylece semahın varlık nedeni icra anının dışında anlamlandırılmaktadır.

Diğer taraftan, kültürel belleğin kapılarını semah olarak Kırat’a açan süreç, Assman’ın hatırlama üzerine ifade ettiği “somutluk” kriteri ile birlikte değerlendirilebilir. Assman’a göre;

“Düşünce ne kadar soyut bir eylem ise, hatırlama o kadar somuttur. Düşünceler belleğin bir parçası olmadan önce bir algılama aşaması yaşanır. Bu işlem, kavram ile görüntünün, ayrılması imkânsız bir biçimde birbirinin içinde erimesi ile gerçekleşir. Bir gerçeğin bir grubun belle-

ğinde yer etmesi için gerçek belli bir kişi, yer ya da olay biçiminde yaşanması gereklidir. Ama öte yandan, bir olayın bir grubun belleğinde kalabilmesi için de anlamlı bir gerçeklikle zenginleşmesi gerekir” (Assmann, 2001, s. 42).

Bu noktada Kırat karakterine ait özelliklerin toplumsal bellekte somutlaştırılmasının bazı Alevi topluluklar içinde somut olarak gözlemlendiğini Ersever’in semah icrası sırasında “ayaklarda da atın yürüyüş temposu dikkat çekmektedir” (Ersever, 2002, s. 153) ifadesinden yola çıkarak düşünmek mümkündür.

Ancak, Assman’ın dikkat çektiği “olayın anlamlı bir gerçeklikle zenginleşmesi” hususunun yalnızca bedene yansıyan bir harekete indirgenmesi mümkün görünmemektedir. Bu noktada edebi bir karakter olarak Kırat’ın Alevi topluluklarının belleğinde kalabilmesini sağlayan “gerçekliklerin” tartışılması gerekmektedir ki bunu din ulularının anlatılarını karşılaştırarak aralarında anlatı karakter ve motiflerine dayalı bir bağ kuran akademik çalışmaların çıkarımlarından ziyade toplumsal yaşamın kültürel ifadenin bütünleşmesini sağlayan yönlerini tartışarak ele almak gerekir. Bu noktada Kırat Semahı’nın kaydedilmiş icralarının dolaşımında bulunmasını ve Köroğlu icra geleneğine aşına olunmasını Kırat’ın semah olarak gerçekliğine zemini sağlayan güncel unsurlar arasında değerlendirmek ihtimal dahilindedir.

Anlatılardan bedene yansıyan somutlaştırmaların yalnızca gözlemcinin bedensel devinime atfettiği bir yorum olduğunu düşünmek mümkünse de her ne şekilde ifade ediliyor olursa olsun Kırat şiirinin semah olarak varlığını Assman’ın ifadesiyle (Assmann, 2001, s. 42) edebi anlatının “kültürel belleğe aktardığı semboller ve kavramlar açısından” değerlendirip

“toplumun düşünceler sisteminde” bünyesine kattıklarıyla birlikte bellek sürdürücü bir unsur olarak da görmek mümkündür.

Assman’a göre (2001, s. 42) “kavramlar ve deneyimler arasındaki... paslaşmadan “hatırlama figürleri” olgusu doğar ve bu figürler zaman ve mekâna bağlılık, bir gruba bağlılık ve yeniden kurulabilme özellikleri üzerinden karakterize edilebilir. Halk hikâyelerindeki Kırat karakterinin kronolojik bir zaman ve coğrafi bir mekâna bağlı olmaması, Hz. Muhammed, Hz. Ali ve Hızır’ın atları ile zamansal ve mekânsal olarak uyuşmasını; “pir” ve “Pir Sultan Abdal” isimlerinin birer isim formül⁹ olarak şiirlerin bağlamına göre adapte edilebilen yerlerine eklenebilmesi ise anlatının yeniden kurulabilme özelliğini tamamlar görünmektedir.

Kültürel belleğe dair yorumlanabilecek noktaların bulunması Kırat şiirini dışarıdan bir bakışla “anlamlı” kılarken ele alınması gereken diğer bir nokta ise iletişimsel belleğin rolüdür. Kırat ve semah olgularını yan yana getiren kavramsal bakış, topluluğun düşünce sistemi olarak kültürel bellekte “yakın” noktaların ele alınmasıyla sağlanabilirken iletişimsel bellek, “yaşayan” nesiller arasındaki kültürel etkileşimi tanımlayarak etkileşimin yaşayan icralara yönelmesini sağlamaktadır.

Kırat Semahı özelinde iletişimsel belleğin rolünü, daha önceki nesillerin iletişimsel belleğini değiştirmesinin örneklerini bulabilmenin çok da mümkün olmadığı teknolojik gelişmelerle birlikte ele almak mümkündür. Bu teknolojik değişimler belleğin dışarıya aktarılmasını ve aynı şekilde dışarıdan beslenmesini sağlayan gelişmeler olarak ses kayıtları ve yazının her türlü yayılım (kitap, internet, mecmua vs.) ortamlarıdır. Kırat Semahı’nın ses kayıtları aracılığıyla Alevi toplumu içindeki yayılımını Assman’ın yorumuyla

(Assmann, 2001, s. 28) “kaydedilen haber ve bilgilerin canlanıp beklenmedik ölçüde yaygınlaşmasını” sağlayarak “doğal belleğin kapasitesinin kullanımını azalt[masıyla] birlikte düşünmek mümkün hale gelmektedir. Jan Assman’ın kültürel belleğin sürdürülmesi üzerine belirttiği “...her bağlayıcı yapının temel ilkesi tekrarlama’dır. Böylece olaylar dizisinin sonsuzda kaybolması önlenir ve bir ortak “kültürün” unsurları olarak, tanınabilir ve hatırlanabilir örneklerle dönüşmesi sağlanır... her kutlama aynı düzeni izler, sonsuz bir bilgi aktarımı biçiminde bir duvar kâğıdı motifi gibi tekrarlanır” (Assmann, 2001, s. 21) yorumunu, yazılı kültür ortamının¹⁰ üyeleri olarak Kırat Semahı’ni icra eden Alevi toplumu için ele almak mümkündür. Kırat şiirinin Âşık Veysel, Âşık Daimî ve Feyzullah Çınar gibi önemli isimler tarafından icra edilmesinin, bilgi kaynakları güncel medya olan zakirlerin daha sonraki Kırat icraları için geçerli zemini oluşturduğu düşünülebilir. Bunun gerçekleşmesi için Kırat karakterinin, icranın gerçekleştirildiği topluluk tarafından da tanınır olması gerektiği düşünülmelidir ki verilen örnekler bunu doğrulamaktadır.

Sonuç olarak semah adını almasının tam anlamıyla kültürel süreçlerin ürünü olduğunu düşündüğümüz Kırat şiirinin, donmuş bir metnin daimî tekrarı olan bir “eser” değil, kültürel ve iletişimsel belleğe ait unsurlar aracılığıyla, Dan-Ben Amos’un vurguladığı şekliyle “küçük gruplardaki artistik iletişim” (Amos, 2003, s. 48) süreçlerine dâhil edilen ve toplumsal yaşantıyı anlamlı kılmak için kullanılan bağlamsal bir ifade biçimi olduğunu söylemek mümkündür.

Kırat, icra bağlamlarına göre hem halk hikâyesinde bir türkü hem de Alevi Cem ritüellerinde dönülen kutsal bir semahdır.

NOTLAR

1. TRT Türk Halk Müziği Repertuar No: 2480
2. TRT Türk Halk Müziği Repertuar No: 152
3. TRT Türk Halk Müziği Repertuar No: 4642
4. TRT Türk Halk Müziği Repertuar No: 230
5. TRT Türk Halk Müziği Repertuar No: 589
6. Bkz. Dursun Cevlani Ses Kaydı, Millî Kütüphane
7. TRT Türk Halk Müziği Repertuar No: 3880
8. Bkz. Videolar: (Eko Ekolayzer, 2013); (Erdoğan, 2019); (Kaya, 2013); (Geygel, 2016)
9. İsim formülleri, Albert Lord’un “The Singer of Tales” adlı çalışmasında ele aldığı şekliyle, şiirlerin icra bağlamına göre en fazla değişikliğe uğrayan kısımlardır. Hece vezni kurallarına uyması şartıyla “Pir Sultan Abdal” ve “Derviş Mehemmed” isimleri birer isim formüldür ve icra bağlamına göre birbirlerinin yerine kullanılabilirler. Detaylı bilgi için bkz. (Lord, 2000)
10. İkincil sözlü kültür ortamı kavramı Walter Ong’un “Yazılı Kültür Sözlü Kültür: Sözlü Teknolojileşmesi” adlı çalışmasında geliştirdiği bir kavramdır. Ong’a göre bilgiyi zihin dışında yazı ve benzeri teknolojilerle dışsallaştırmayan toplumlar “birincil”; bilgiyi yazı ve benzeri teknolojilerle dışsallaştırırsa da birincil sözlü kültür ortamı dinamikleriyle yaşayan toplumlar ise “ikincil” sözlü kültür toplumlarıdır. Detaylı bilgi için bkz. (Ong, 1995)

KAYNAKÇA

- Amos, Dan Ben. “Şartlar ve Çevre İçinde Folklorun Bir Tanımına Doğru”. Eker, Gülin Öğüt, ve diğerleri. *Halkbiliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar*. Çev. Metin Ekici. Ankara: Millî Folklor, 2003. 31-55.
- Anıtkar, Deniz (Video sahibi). Garip Dede Dergahı Kırat Semahı, online video. 2018. Erişim: 28 06 2019. <<https://www.youtube.com/watch?v=G1vQzhmmi8>>.
- Assmann, Jan. *Kültürel Bellek Eski Yüksek Kültürlerde Yazı, Hatırlama ve Politik Kimlik*. Çev. Ayşe Tekin. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001.
- Âşık Daimi (icracı). Gine Kırcılandı Dağların Başı (Kırat Semahı), online video. Video sahibi: Halk Müziği Arşivi, 2016. Erişim: 25.07.2019. <https://www.youtube.com/watch?v=uAKva_KI7fU>.
- Âşık Veysel Şatıroğlu (icracı). Kırat Semahı, albüm. Kalan Müzik, 2008
- Başköy Derneği (video sahibi). *Malatya Kırat Semahı Kağıthane Cem Evi semah Ekibi*, online video. 2012. Erişim: 28 06 2019. <<https://www.youtube.com/watch?v=E-1emM9BDNY>>.
- Bauman, Richard. “Poetics and Performance as Cri-

- tical Perspectives on Language and Social Life". Annual Review of Anthropology 19 (1990): 59-88.
- Bloch, Maurice. *Ritüel, Tarih, İktidar*. Çev. Ümit Hüsrev Yolsal. Ankara: Dipnot Yayınları, 2014.
- Bor, Mustafa (video sahibi). *Şeyh Hasan Köyü Kırat veya Hızır semahı*. 2013. Erişim 24 06 2019. <<https://www.youtube.com/watch?v=roFep4smOv4>>.
- Bozkurt, Fuat. *Semahlar*. İstanbul: Kapı Yayınlar, 2008.
- Çınar, Feyzullah (icracı). *Kırat Semahı*, Online Ses Kaydı. Kalan Müzik, 2016. Erişim: 25 07 2019. <<https://www.youtube.com/watch?v=6BOObaPag-8>>.
- Doğan, Derya Karaburun ve Zafer Kılınçer. "Malatya İmam Zeynel Abidin Türbesi Alevi Cemleri ve Müzik". *İnönü Üniversitesi Sanat ve Tasarım Dergisi* (2016): 1-13.
- Dönmez, Banu Mustan. "Alevi Müziğinin Geleceği: Sözlü Kültür Ürünlerinin Modern Dünyadaki Konumu ve Dönüşümü". *Geçmişten Günümüze Alevilik 1. Uluslararası Sempozyumu*. Bingöl: Bingöl Üniversitesi Yayınları, 2013. 189-203.
- Eko Ekolayzer (video sahibi). *Kırat Semahı Divriği*, online video kaydı. 2013. Erişim: 28 06 2019. <<https://www.youtube.com/watch?v=qliyyt58r5c>>.
- Elçi, Armağan. "semah Geleneğinin Uygulanması". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 12 (1999): 171-184.
- Erdoğan, Emrah (video sahibi). *Sivas Kangal Kırat Semahı*, online video. 2019. Erişim: 28 06 2019. <<https://www.youtube.com/watch?v=WIOSJWtpnv8>>.
- Eroğlu, Seval. *Arguvan Yöresinde İcra Edilen semahların Müzikal Özellikleri*. İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi], 2011.
- Erol, Ayhan. "Re-Imagining Identity: The Transformation of the Alevi semah". *Middle Eastern Studies* 46.3 (2010): 375-387.
- Ertürk, Hamza. İcra. *Kırat Semahı*. Video sahibi: Eko Ekolayzer. 2009. Erişim: 28 06 2019. <<https://www.youtube.com/watch?v=gqldOdQ9i68>>.
- Geygel, Hasan (video sahibi). *Sivas Divriği - Kırat Semahı - Kavaklısı Köyü (Gömsükür)*, online video. 2016. Erişim: 28 06 2019. <https://www.youtube.com/watch?v=q_OVPzaoZv4>.
- Gülsen, Nedim (video sahibi). *Kırat Semahı*, online video. 2016. Erişim: 28 06 2019. <<https://www.youtube.com/watch?v=7MDwRyIC9Ro>>.
- Güray, Cenk. "Devirsel İbadet Modelleri olarak semah-Semâ Uygulamalarının Tarihsel Kökenleri". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 87 (2018): 23-48.
- Kaya, Yusuf (video sahibi). *Kırat Semahı*, online video. 2013. Erişim: 25 06 2019. <<https://www.youtube.com/watch?v=COEmIV6clFo>>.
- Kenanoğlu, Ali ve İsmail Onarlı. *Hubyar Sultan Ocağı ve Beydili Sıraç Türkmenleri*. İstanbul: Hubyar Sultan Kültür ve Tanıtma Derneği, 2003.
- Lord, Albert B. *The Singer of Tales*. Cambridge: Harvard University Press, 2000.
- Onatça, Neşe Ayışıt. *Alevi-Bektaş Kültüründe Kırk-lar Semahı Müzikal Analiz Çalışması*. İstanbul: Bağlam Yayıncılık, 2007.
- Ong, Walter. *Sözlü ve Yazılı Kültür Sözlün Teknolojileşmesi*. İstanbul: Metis Yayınları, 1995.
- Özdemir, Ulaş. *Kimlik, Ritüel, Müzik İcrası İstanbul Cemevlerinde Zakirlik Hizmeti*. İstanbul: Kolektif Kitap, 2016.
- Özlem Plak, Yön. *Sivas halayları - Divriği Kırat Semahı*, online ses kaydı. 2014. Erişim: 28 06 2019. <<https://www.youtube.com/watch?v=I4UzpV0wJLA>>.
- Özmen, İsmail. *Alevi Bektaş Şiirleri Antolojisi Cilt III 17.- 18. Yüzyıl*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1998.
- PAK Merkez Gençliği (video sahibi). *Kırat Semahı*, online video. 2016. Erişim: 28 06 2019. <<https://www.youtube.com/watch?v=RD-Mz5sR6lc>>.
- Titon, Jeff Todd. "Music, Folk and Traditional". Baurman, Richard. *Folklore, Cultural Performances, and Popular Entertainments*. New York: Oxford University Press, 1992. 167-171.
- Tokat, Feyza. "Tezkire-İ Şeyh Safi'ye Göre Erdebil Tekkesi'nde semah". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 87 (2018): 49-71.
- Yöre, Seyit. "Alevi Bektaş Kültürünün Müziksel Kodları". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 60 (2011): 219-244.

PSİKOANALİTİK HALKBİLİMİ KURAMI TEMELİNDE TÜRK YEMEK KÜLTÜRÜNÜN ÇAĞRIŞIM SINIRSIZLIĞI: “OBURLUĞUN CİNSELLİĞİ”*

Immensity of Connotations of Turkish Food Culture Based on Psychoanalytic Theory of Folklore: Sexuality of the Gluttony

Eray ALPYILDIZ**

ÖZ

Yemek yeme eylemi, insanoğlunun dünyaya gözünü açtığı andan itibaren anne sütü aracılığıyla tanıdığı ve biyolojik ihtiyacı karşıladığı yaşamsal bir zorunluluktan büyük bir kültür biçimine dönüşecek şekilde genişlemiştir. “Coğrafya, din, mezhep, toplumsal güç, ekonomik uğraş” gibi faktörler yemek yemenin kültürel bir faaliyet haline gelmesinde belirleyici olmuştur. Bu doğrultuda “nelerin yenilip nelerin yenilemeyeceği ve nasıl yenileceği de kültür kapsamına girmiştir. Birçok etmeden oluşan yemek kültürünün psikolojik unsurları bulunmaktadır. “Zehirlenme korkusuyla seçici, çekimser ve dikkatli davranma; etin, kan ve ölümü çağrıştırması nedeniyle vejetaryen olma; kilo alma ve kötü görünme endişesi ile fazla yiyememe, haram yeme ve günah işleme korkusuyla bazı ürünlere el sürmemek” bu kültürün -amaçları çeşitli- psikolojik bazı örnekleridir. Yemek yeme eylemi içerisine gizlenen ve bilinçaltında oluşarak yemeğin çağrışım sınırsızlığından hareket edip dilin anlatım gücüyle desteklenen “cinsellik” unsuru da yemek kültürünün “özgün, mizahi, imgesel, edebi ve psikolojik” tarafını oluşturmaktadır. “Aç olma, tüketme biçimi, doyuma ulaşma, reddetme, tikslenme, korkma, çağrışım gücü” gibi soyut ya da somut eylemler yemek ve cinsellik ilişkisinin iç içe geçen ortak noktalarını açığa çıkarmaktadır. Tüm bu unsurlar ise psikolojik etkenlerle beslenmektedir. Bu bağlamda bu makalede, bir kültür biçimi olarak yemek yemenin çağrışımının sınırsızlığından hareketle, eril kültürün kadın bedeni üzerinden gerçekleştirdiği cinsel kodlamalar psikoanalitik kuram çerçevesinde ele alınmıştır. “Oburluğun cinselliği” olarak nitelendirdiğimiz bu anlayış dilin anlatım gücünü kullanarak “atasözü, deyimler, türküler, maniler, yemek adları, benzetmeler ve ikilemelerle” varlık alanı bulmuştur. Bu doğrultuda eril kültürün yemek masasını dolduran kadın bedeninin güzellik kodları tespit edilmiş; şehvet dürtüsü nedeniyle bu bedenin yenilebilir parçalara nasıl ayrıldığı sözlü ifade biçimleriyle örneklenilerek yemek ve cinsellik arasındaki sembolik ilişki toplumsal cinsiyet yaklaşımıyla incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler

Oburluk, cinsellik, toplumsal cinsiyet, çağrışım, beslenme.

ABSTRACT

Eating action have expanded to a great culture from a vital necessity that is recognized through breast milk and meets the biological need. Factors such as geography, religion, sect, social power and economic affairs have been decisive factors for food to become a cultural activity. In this respect, what products should be eaten and how they should be eaten is within the scope of culture. There are many psychological elements of food cultures that are composed of many factors. Being selective and careful for fear of poisoning; being vegetarian because of the association of meat with blood and death; inability to eat due to weight gain and bad appearance, avoiding some product because of fear of forbidden eating and sin are some psychological examples. Sexuality is hidden in the act of eating, and because it occurs under the consciousness, it moves from the immensity of connotations and is supported by the expression power of language. “Sexuality” constitutes the “original, humorous, imaginative, literary and psychological” side of the food culture. Abstract or concrete actions such as hunger, the way of consuming, the attainment of satiation, rejection, disgust, fear, connotation power point out the common points of intercourse of food and sexuality. All these factors are fed by psychological factors. In this context, in this article, based on the immensity of the connotations of eating as a form of culture, sexual encodings which masculine cultures carried out on female body through will be handled within the framework of psychoanalytic theory. This understanding, which we call “sexuality of the gluttony”, has found the area of “proverb, idioms, folk songs, food names, analogies and with other verbal elements by using expression power of the language. In this context, the beauty codes of the female body, which filled the masculine culture food table will be identified and in addition, the symbolic relationship

* Geliş tarihi: 12 Haziran 2018 - Kabul tarihi: 25 Eylül 2019

Alpyıldız, Eray. “Psikoanalitik Halkbilimi Kuramı Temelinde Türk Yemek Kültürünün Çağrışım Sınırsızlığı: “Oburluğun Cinselliği” *Milli Folklor* 125 (Bahar 2020): 138-149

** Hacettepe Üniversitesi Türk Halkbilimi Bölümü Doktora Öğrencisi, Ankara/Türkiye, erayalpyildiz@gmail.com, https://orcid.org/0000-0002-8967-4612

between food and sexuality will be examined through gender approach by exemplifying verbal expressions of how this body is divided into edible parts due to the urge for lust.

Key Words

Gluttony, sexuality, gender, connotation, nutrition.

Kara karı, kuru karı, keçi eti, durgun at
Mazarratü'l mazarratü'l mazarratü'l mazarrat
Beyaz karı, şişman karı, koyun eti, yörük at
Fâidatün fâidatün fâidatün fâidatü"
(Kastamonu Sancak Beyi Galip Paşa)

Giriş

Beslenme, canlı varlığının sürdürülmesi için katı ve sıvı gıdaların vücuda alınmasıdır. Biyolojik bir gereklilik ve zorunluluk olarak başlayan bu süreçte insanoğlunun dünyaya gözlerini açtıktan sonra tattığı ilk besin anne sütüdür. Daha sonra bu beslenme periyodu vücudun ihtiyaçları ve “bebeklik-çocukluk-ergenlik-yetişkinlik-yaşlılık” gibi hayatın ilerleyen safhaları ve özel şartları doğrultusunda çeşitlenmektedir. Hayatta kalabilmenin temel şartı olan beslenmenin bir kültür biçimine dönüşmesi ve bu kültürün etrafında şekillenen uygulamaların ortaya çıkışı, Beşirli’ye göre “tüketim davranışları sürecidir” (Beşirli 2010: 159). Beslenmenin kültürel bir olgu olması sürecinin, insanoğlunun “emeklemekten yürümeye” ve “dinlemekten konuşmaya” evrilmesiyle başlayabileceğini akıllara getirmektedir. Acıkan bir bebeğin, açlığını annesine ağlayarak ifade etmeye çalışması beslenmenin biyolojik zorunluluk özelliğine bir örnek olmasına karşılık; artık yürümeye ve konuşmaya başlamış bir çocuğun, açlığını çeşitli konuşma ve davranış biçimleriyle eyleme dökmesi “beslenmenin bir kültür biçimi haline gelmeye başladığının” göstergesidir. Edilgen bir hayat tarzının etken bir şekle dönüştüğü bu sürecin devamında beslenme “ulaşma, tüketme, üretme, seçme, pişirme, dönüştürme” gibi anlamsal ve eylemsel biçimler kazanmaktadır.

İnsanoğlunun yaşamını sürdürebilmesi için ilk basamak olan beslenmeye çok çeşitli nitelikler yüklenerek büyük bir kültür alanı meydana gelmiştir. Kültür ve şartlar, beslenme biçimini etkilediği gibi; beslenme de kültür üzerinde söz sahibi olmuştur. Bu bağlamda yemeğin “*sınanma/erginlenme ve intikam alma, cinsel kimlik olarak kadınlık ve erkeklik göstergesi olma, kutsiyet atfetme, sosyal ilişkilerin derecesini gösterme, toplumsal bütünlük sağlama, etnik ve dinî kimlik oluşturma, birleştirme, paylaşma, eğlenme, rahatlatma, sosyalleşme, psikolojik tatmin, ekonomik güç kazandırma, hatırlatma, sosyal statü sağlama, erk, itaat, sanayileşme, dilbilimsel kodlama ve hayatı sonlandırma*” gibi sayısız açık ve gizli işlevinin olması yemeğin kültürel boyutunun büyüklüğünü gözler önüne sermektedir (Öğüt Eker 2018: 170).

Bu bağlamda bir kültür biçimi olarak kabul edilen yemeğin, dünyada kuramsal bir temele oturtulmadığı ya da bu doğrultuda değerlendirilmediği; halkbilimi disiplini içerisinde de yeterince çalışılmadığı görülmektedir. Buradan hareketle bu çalışmada yemek kültürünün psikoanalitik bakış açısıyla “kadın bedeni üzerindeki cinsel çağrışımları” incelenmiş; yemeğin çağrışımları içerisine gizlenen cinsellik özelinde yemek kültürü ile bir halkbilimi kuramı ilişkisi kurulmaya çalışılmıştır.

Psikoanalitik Halkbilimi Kuramı ve Yemek Yeme İlişkisi

Sigmund Freud, W. Wund, Carl G. Jung gibi isimler etrafında geliştirilen bu kuram, 19’uncu yüzyıl mitoloji araştırmalarında Max Müller’in Güneş Mitleri Teoris’den hareketle ve Güneş Mitleri

Okulu mensupları tarafından mitlerin kaynağının güneş ve güneş faaliyetlerine dayanarak açıklanmasına bir tepki olarak ortaya çıkmıştır. Bu doğrultuda W. Wund ve takipçilerinin okulu, halkbilimi ürünlerinin kaynağını insanın düş, imge, hayal gibi psikolojik oluşumlarıyla açıklamış; “Freud ve takipçilerinin okulu olan Psikoanalitik okul ise halkbilimi ürün ve olaylarını cinsel organlarla ilişkilendirerek cinsel birleşmelerin birer simgesi olarak düşünülen ve halk kültürünü oluşturan her türlü cinsel öge ile çözümlemeye çalışmıştır” (Çobanoğlu 2005: 152).

“Freud’a göre kültür, insanın cinsel ve saldırgan dürtülerinden vazgeçişyle ortaya çıkmıştır” (Cengiz vd. 2014: 182). Freud’un öğrencilerinden olan Ernest Jones, “folklorun halk tarafından kullanıldığını ve bunun da birey olarak insanların psikolojisinin folklor araştırmaları ile bağlantılı olması anlamına geldiğini” belirtmiştir (Jones 2007: 105). Bu kuramda “bilinçaltı” kavramıyla düşüncelerin, anıların, doyurulmak istenilen dürtülerin toplumsal normlarla baskılandığı bir alan olduğu; tamamıyla yok olmadığı ve kendiliğinden ortaya çıkmadığı için de “rüya, hayal, fantezi, edebiyat, gaf vb.” unsurlarla kendilerini sembolik bir şekilde ifade ettikleri ileri sürülmüştür. Bu noktada biyolojik bir zorunlulukla içgüdüsel olarak başlayan “yemek yeme”, bilinçaltındaki bastırılmış libidinal enerjinin dışavurum biçimine dönüşmektedir. Başka bir deyişle yemek ile ilişkilendirilen cinsel çağrışımlar, yemek yemenin “*haz kaynaklı*” psikolojik bir boyutunu ortaya çıkarmaktadır. *Psikoanalitik kurama* göre yorumladığımızda “*yemek yemek*” veya “*yemek kültürü*”, bilinçaltına itilmiş ve bir süre bastırılmış cinsel isteklerin sınırsız düşlerinin bilinç alanına çıkarılarak dilin anlatım/sanatsal gücüyle sembolik anlamlarla ifade edilmesidir. Bu bağlamda yemeğin sınırsız

cinsel çağrışımlarıyla ortaya çıkan sözlü ve yazılı anlatım unsurlarının “*başlıca*” kaynağı bilinçaltındaki psikolojik oluşumlardır. Ancak burada altı çizilmesi gereken nokta yemeğin çağrışım gücünden hareketle kadın bedeni üzerinde gerçekleştirilen cinsel kodlamaların ve oluşturulan ifade biçimlerinin “yalnızca psikolojik temelli” algılanmaması gerektiğidir. Bu konuda Jones, bilinçaltında olan bütün sembollerin cinsel temelli olmadığını ama burada büyük bir yekûn tuttuğunun; cinsel sembollerin oluşmasını sadece şehvetli bir güdüye bağlamanın yanlış olduğunu” altını çizmektedir (Jones 2007: 111).

Yemek Yemenin Psikolojisi ve Çağrışımları

Vücudun gereksinimleri doğrultusunda yemek yeme isteğinin oluşması olarak tanımlanabilecek “acıkmak”, somut olarak bastırılabilen bir duyu değildir. Karın doyurma eylemi için “*dışe dokunur*” yemek türlerinin hayal edilmesinin yanı sıra bu gıdaların zihinlerdeki çağrışımlarıyla “*karında çalan zil senfonisiye dönüşmektedir.*” Bu doğrultuda besin türüne ulaştıktan sonra yemek yeme eyleminin imgesel sınırları cinsel dürtüleri de kapsayacak ve tatmin edecek şekilde kadın bedeni üzerinde çeşitli kodlamalarla oburluğun cinselliğine kadar genişlemektedir. Mennell bu durumu “fizyolojik ve psikolojik bir olgu olan acıkma hissi, sosyolojik bir durum olan *iştah yönelimi* olgusuna dönüşmektedir” şeklinde dile getirmiştir (Beardsworth vd. 2011: 97). Beardsworth ve Keil ise “*tam da bu yüzden insanların ağızla yediği kadar işin içine düşüncelerini de katarak yediğini söylemek abartı olmaz. Gerçekte, besinlerin ve yemek yeme eyleminin sembolik potansiyeli sınırsızdır...*” ifadesinde bulunmuşlardır (Beardsworth vd. 2011: 91).

İnsanların besin maddeleri üzerinde çağrışımlar yüklemesinin çeşitli sebep ve işlevleri bulunmaktadır. Bunlar arasında “eğlence aracı olarak mizahlaştırma, sanatsal dışavurum olarak edebileştirme, ayıp karşılanabilecek cinsel unsurları perdeleme, toplumsal cinsiyet alanı olarak iktidarını pekiştirme” konuya örnek verilebilir. Bununla beraber C. J. Adams’ın “dil aracılığıyla gerçekleştirilen tüketimin nesneleştirilmesi” olarak nitelendirdiği bir işlemlerle de bir “dil”in sözlü anlatım özellikleri/gücü ile hayvanların ölü bedenlerinin yenilebilir bir mutfak besinine nasıl dönüştürüldüğü gösterilmektedir (Adams 2017: 138). Adams’ın “kayıp gönderge” olarak kavramlaştırdığı bu yöntemle koyunun yavrusu olan “kuzu” yerine “kuzu incik, kuzu pırzola, kuzu kol, kuzu tandır, kuzu şiş, kuzu dolma vb” şeklindeki “yemek kodlamaları” bu varlığın aslında yaşayan bir hayvan olduğunun önüne geçmekte; insansı acıma ve iğrenme duygusunu törpüleyerek “etin psikolojik dönüşümünü” de sağlamaktadır. Bu noktada C. Adams “etle ilgili hâkim inanışlar ağız tadıyla pekiştirildiği ve yüklü bir sembolizmle aktarıldığı zaman onlara karşılık çıkmak güçleşir” demektedir. (Adams 2017: 48, 100).

Bu bağlamda toplumsal yapı içerisinde “cinsellik” unsuru da “yemek” arkasına gizlenerek kendisini sembolleştirmektedir. Özellikle kadın bedeni üzerinde gerçekleştirilen ve “oburluğun cinselliği” olarak tanımlayabileceğimiz bu durum “yemek yeme eyleminin çağrışım sınırsızlığını, eril kültürün iktidarını sergileyen penceresini, toplumsal cinsiyet bağlamında kadının aşağı konumunu” göstermesinin yanı sıra “protein yüklü temel besin maddelerinden olan etin kan ve vahşet unsurlarıyla bir ceset parçası olarak algılanmamasını; cinselliğin de tiksiniç ya da ayıp karşılanabilecek tarafı-

nı söz sanatları aracılığıyla “miskeleme-sini ve makyajlamasını sağlamaktadır. Bu açıdan yaklaşıldığında N. Andrievskikh “gıda imgesinin, insanlığın yarattığı tüm sembollerin aslan payını içermesi şaşırtıcı değildir”... “Bu bakımdan, gıda iştahı cinsel iştahından ayrılamaz” şeklindeki ifadeleri dikkat çekicidir. (Andrievskikh 2014: 137, 142)

Yemek ve cinselliğin kavşak noktalarının bulunduğunu söyleyebiliriz: Bunlar: “açlık çeşitlerini bastırma unsuru olma”; “gerçekleştirme yoluyla haz alma”; “tatmin olma yoluyla doyuma ulaşma”, “aşırıya kaçma ya da iğrenç bir görünüm yüzünden tikslenme”, “tadını veya görüntüsünü beğenmeme nedeniyle reddetme”, “zehirlenme ya da hastalık bulaşma ihtimaliyle korkma”. Bu örneklerden yola çıkılarak yemek ve cinselliğin “çağrışım gücüyle birbirinin yerine geçtiği”, “amaç ve şekil birlikteliği yaşadığı” görülebilir. Bu bağlamda bu “iç içe geçmişlik” çoğu zaman “ortak ifadeler” şeklinde açığa çıkmaktadır.

Türk Kültüründe “Oburluğun Cinselliğinin”¹ İfade Ediliş Haritası

Türk kültüründe yeme içme eyleminin çağrıştırdığı cinsel algılar, “kadınların hayvansılaştırılması” (ya da hayvanların kadınsılaştırılması) şeklinde incelenebilir. Bu çağrışımlar kadın bedeni üzerinde “hayvansal ve bitkisel gıda” ürünleriyle ifade biçimine dönüştürülmüştür. Bu doğrultuda yemek yemenin çağrışımı dünyasında, eril kültürün kadınlara yönelik cinsel kodlamalarını şu başlıklarda toplayabiliriz:

1. Yemek ile ilişkilendirerek güzellik algısı belirtme
2. Şehvet ve sahiplik duygusu ortaya koyma
3. Dilin sanatsal kullanımıyla bedeni yenilebilir bölgele-re/parçalara ayırma

4. *Damak tadını cinsel psikolojik etkenlerle pekiştirme*
5. *İktidar gücü ve bağımsızlık sergileme*

Eril yemek kültürünün oburluk cinselliği temelinde “güzel kadın tipi”, erkeğin bedeninin tatminkâr ölçülerine uyacak biçimde tasvir edilmektedir. Buradaki güzellik algısı “*kalem kaş, nergis göz, ok kirpik, gece saç, inci diş*” gibi estetik mazmunlar yerine “kadının dolgun yenilebilir kısımlarına” odaklıdır. Kastamonu Sancak Beyi Galip Paşa’nın ideal Türk kadın tipini tarif ettiği “*Kara karı, kuru karı, keçi eti, durgun at // Mazarratü’l mazarratü’l mazarrat’ül mazarrat // Beyaz karı, şişman karı, koyun eti, yörük at // Fâidatün fâidatün fâidatün fâidat*” şeklindeki şiiri, kadın bedeninin cinsel haz temelli “*ele avuca gelir*” ve “*bastığı yeri titreten*” bir kilo ölçülerinde olması gerektiğini vurgulamanın yanı sıra “*kadın bedeninin hayvansılaştırılarak*” protein yüklü ve vücuda faydalı/lezzetli yenilebilir bir et ürünü” olarak algılanmasını örneklemektedir. Bu bağlamda ideal kadın seçiminde kullanılan “*bir dirhem et bin ayıp örter*” şeklindeki atasözü de biraz kilo almanın (zayıf olmamanın) vücudun göze batan çirkin taraflarını maskeleydiğini belirtirken kadın bedeni yine et ile ilişkilendirilmiştir. Bu doğrultuda eril göz, “kadının baldır/bacağı ve kalçasına” dikkatlerini toplayarak hemen yenilip tükenmeyecek doyuruculuk aramaktadır. “*Eti budu yerinde*” deyimini bu durumu ifade etmekte ve oburluğun göz terazisindeki cinsel ölçüyü betimlemektedir. İdeal kadında aranan özelliklerin başında gelen “*etine dolgun olma*” *Michelin Yıldızına* sahip restoranların estetik biçimde hazırlanmış “tabağı büyük miktarı küçük” lezzetli yemekleri yerine, “küçük restoranlardaki menülerde porsiyonların büyüklüğünü ve göz doyuruculuğunu” ifade etmektedir. Cinsel gözün

doymaması durumunda ise “*kemikleri sayılmak*” şeklinde sert bir eleştiri getirilmektedir. Kişi bedeninin aşırı zayıfladığı anlamı taşıyan bu deyim, diğer taraftan “yenilebilir etinin olmamasına” ya da başka deyişle “cinsel bir çekiciliğinin bulunmamasına” üstü kapalı vurgu yapmaktadır. Bu bağlamda zayıf kadınlar eril yemek kültürünün cinsel masasında menü dışarısına çıkarılmakta “*kemik yalamak yerine et yemek*” her zaman tercih sebebi olmaktadır.

Oburluğun cinselliğinin çağrışım sınırsızlığı yemeğin “lezzet ölçüsü ve kıvamını” ifade etmede yine kadın bedeni üzerinden hareket etmektedir. “*Yemeğin salçalısı kadının kalçalısı*” şeklindeki atasözü bu durumun bir örneği olup cinsel/fiziksel güzelliği tamamladığı bir noktanın betimlemesini de yapmaktadır. Güzellik algısının ifade edilmiş biçiminde kadın bedenine “et” ürünü üzerinden çağrışımlar yapılmasının başka bir örneği de “*balık etli*” deyimidir. Ne zayıf ne şişman dolgun vücutlu kadınları tasvir etmede kullanılan bu deyim yine yenilebilir başka bir et türüne vurgu yapmaktadır. Sofraya getirilebilen balık türlerinin çeşitliliği göz önünde bulundurulduğunda “balık etli” tabiri “hamsi, istavrit, tekir, sardalya” gibi küçük balıkları çağrıştırmaktan ziyade “palamut, torik, orkinos, somon” gibi cüssece daha iri ve lop et türlerine göndermede bulunmaktadır.

Güzel kadın tipi bazı Türk destan ve hikâyelerinde de tasvir edilmiştir. Bu doğrultuda Türk destanlarında kadın güzelliğinin ilişkilendirildiği hayvanlardan biri de kazdır. Alp Er Tunga Destanı’nda, Alp Er Tunga’nın kızlarından birine, kaz (kuğu) kadar güzel olduğu için *Kaz* adını verildiği bilinmektedir. (Diker vd. 2017: 195). Dede Korkut Hikâyelerinde ise kızların/kadınların güzelliği “kaza” benzetilmiştir. Hikâyelerin çeşitli yerlerinde “*kaza benzer kızı gelini...*”

şeklinde betimlemeler yapılmıştır. Türk kültüründe “zeki, sadık, öğrenme kabiliyetleri yüksek hayvanlar olarak görülen kazlar (Diker vd. 2017: 196) bu yapısal özellikleriyle ve “güzellik, beyazlık, alımlılık” (Ertekinoglu 2017: 509) gibi fiziksel yönleriyle kızlarla ilişkilendirilmiştir. Fiziksel olarak güzel olan bu hayvanın, yemek olarak da “besleyiciliği yüksek, kolesterolü düşük ve sağlıklı bir et olması” onu daha değerli hale getirmiştir. Bu bağlamda Dede Korkut Hikâyelerinde güzellik unsurunun betimlendiği “*kaza benzer kızı gelini*” ifadesinden “güzelliğin fiziksel öğelerden ziyade” “kadın bedeninin et üzerinden değerliliğinin ve cinsel çağrışımlarının/çekiciliğinin” üstü kapalı vurgulandığı düşünülebilir. Yine Dede Korkut Hikâyelerinde “Dirse Han Oğlu Boğaç Han Destanı”nda Dirse Han’ın hatununa “*güz almasına benzer al yanaklum*”, “*kavunum, viрегüm (yemişim) düvleğim*” (Ergin 2004: 79) sözleri, yenilebilir ürünlerin kadın bedeniyle ilişkilendirilmesini örneklemektedir.

Oburluğun cinsel biçiminin beğenileri ölçüsünde kadın bedeninin dolgunluğunun ifade edilmesinin uç noktası ise “*bingil bingil*” ikilemesidir. Bu tabir, yukarıda ele alınan örneklerin aksine daha kilolu, bazı bölgeleri yağlanmış ve sarkmaya başlamış kadınları ifade etmenin yanı sıra kadın vücudunun şehvet uyandıran bölgelerinin normal salınımı dışında hareket etmesiyle ortaya çıkan cinsel dürtüleri açığa çıkarmaktadır. Bu doğrultuda bir kadının devinimi sırasında *göz ağına takılan* bölgelere “*bingil bingil....*” denilerek yemek kültürü anlamında “*yağ, lezzet, verimlilik, büyümlük ve olgunlaşmışlığa*”; cinsel anlamda ise “*serpilmişliğe, yumuşaklığa, dolgunluğa*” vurgu yapılmaktadır. “Görme ve cinsellik” ilişkisinin boyutlarının sergilendiği bir başka deyim

ise “*yiyecek gibi bakmak*”, hatta daha da ötesinin bir ifadesi olan “*ciğerine bakmak*” deyimidir. Çağrışım sınırsızlığının çıkış vizesinin görme organından sağlandığı bu deyimler -gözü düşme nedeniyle- “ele geçirme ve yeme istediği” anlamı taşımaktadır.

Günümüzde ise kadının güzelliği vurgulanırken yapılan benzemelerin çoğu yine “yemek” odaklıdır. Oburluğun cinselliği olarak “*piliç gibi*” sözüyle kadının “gençliği” ve “çıtırılığı”; “*keklik gibi*” sözüyle “gençlik, güzellik ve alımlılığı”; “*lokum gibi*” sözüyle teninin yumuşak ve dolgunluğu; “*fıstık gibi*”yle ise “tazelik ve çerezliği” tasvir edilmektedir.

Çağrışım sınırsızlığının ifade edildiği başka bir nokta ise “*şehvet ve sahiplik duygusu ortaya koyma*”dır. Bu maddeye Türk halk müziğinin sözlü materyalinden şöyle örnekler verebiliriz: “*Dost bağının meyveleri erişti/ Ayva benim alma benim nar benim*”; “*Evlerinin önü meyim/ Dilin dudakların yeyim*”; “*Entarisi ala benziyor/ Şeftalisi bala benziyor*”; “*Bir şeftali versen bana/ Anan baban hayırına*”; “*Kaldır gelin kaldır koca budunu/ zalim kocan bilmez senin tadını*” vb. Görüleceği üzere sevgiliyle vudula erişme ya da bu arzunun cinsel kodları yemek kültürünün arkasına saklanmış; bununla birlikte “*erkek, kadını fantezisinin temelinde koymuş ya da fanteziyi kadın aracılığıyla kurmuştur*” (Lacan’dan akt Rose 2010: 85).

Eril yemek kültürünün cinsel çağrışımları dilin sanatsal kullanımıyla genişlemekte ve kadın vücudunu yenilebilir parçalara ayırmaktadır. Oburluğun cinsel olarak karın doyurduğu (!) en masum ve hafif unsurlar yüz bölgesinden başlamaktadır. “Dudak, dil ve yanak” olan bu noktalar karşı cinslerin birbirlerine karşı ısınma turları attığı; başka bir deyişle yemek masasında ana yemekten önceki “ara sıcak ve ara soğuk” gıdalardır. Şef-

kat ve şehvet duygularının buluşma alanı olan bu unsurlar, oburluğun çeşitli cinsel çağrışımlarıyla “yenilebilir kıvama” dönüşmektedir. Bu doğrultuda “yanak” elmaya, “dudak” ise kiraza ve bala benzetilerek Türk sözlü kültüründe ifade edilmiştir. Örneğin Karacaoğlan “...Alma diye al yanağı dişledim/ İncitmişim dökülesi diş ile”; “...Alma yanak kiraz dudak dişler sedef/ İspir ala gözler mil ile oynar” şeklinde bu duyguları ifade etmiştir. (Cunbur 1985’den akt. Erol 2006: 136). Âşık Daimi ise bir şiirinde “Bugün canan geldi bize/ Dudak saki diller meze/ Yârim tazelerden taze/ Koklamaya kıyamam ki” (Aydın Orhan, 1999: 111) diyerek yüz bölgesindeki güzellik, şefkat ve cinsellik unsurlarının iç içe geçen duygularını açığa çıkarmış; dudaklar, kırmızı renginden dolayı içki sunan kişinin getirdiği şaraba benzetilerek oburluğun cinsel sofrasının mezesi olan “dil”in aperitifi (ön içkisi) yapılmıştır.

Güzellik unsuru olarak betimlenen “gerdan” da oburluğun yenilebilir cinsel sembollerinden biridir. Türk Dil Kurumu Sözlüğünde “vücudun omuzlarla baş arasında kalan ön bölümü” olarak ifade edilmesine karşılık eksik tanımlanmıştır. (http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_bts&arama=kelime&guid=TDK.GT.S.5d85d30655fd35.28313807). Anatomik olarak “gerdan” ayrıca “boyunla göğsün vücudun ön kısmında birleştiği bölgedir” (Albayrak 2004: 190). Gerdan, kadın vücudundaki “kar gibi beyazlığıyla” öne çıkarılan ve “ak gerdan” şeklinde tasvir edilen bir şehvet noktasıdır. Türk sözlü kültüründeki şu örnekler konuyu somutlaştırmaktadır: “Ay Doğar Aşmak İster (Nazmiyem)” adlı Urfa türküsünde² “Dilimle kan alayım/ Gerdanın şişesinden” (Kalan Müzik, 2004); “Denizlerin Kumuyum” adlı Konya türküsünde “Merdanesin hanım Zöhrem merdane/

Bal mı sürdün dudağına gerdane” (<https://www.turkudostlari.net/soz.asp?turku=18853>); Haydi Gidelim Bağ Arasına” adlı Ürgüp türküsünde “Leblerin al olmuş dudağın inci/ Gerdanın çok beyazdır Tosya pirinci” (<https://www.turkudostlari.net/soz.asp?turku=20608>); Âşık Mehmet Yakıcı’nın “Mahfeldeki Güzele” adlı şiirinde “Kaşları karadır dişleri dürden/ Gerdanı kaymaktır yutulur birden” vb. (Yakıcı, 1992: 386). Diğer taraftan vücudun bu bölgesi, büyükbaş hayvanlarda “boyun altındaki sarkık deriyi” tanımlamak için kullanılmış ve “gerdan dolması, gerdan haşlama” gibi yemek adlarına dönüştürülmüştür. Bununla birlikte yukarıda “Gerdanın çok beyazdır Tosya pirinci” örneğinde dikkat çekici noktalardan biri de cinsel arzuları betimleme unsuru olarak (son dönemde gündemde olan) “çoğrafi işaretin” kullanılmasıdır. Belirgin bir niteliği ve fiziksel şekli olan vücut üzerindeki bu noktaya –büyük bir şehvetle kalite garantisi verilmiş ve menşe adıyla ürünün tescili gerçekleştirilmiştir.

Oburluğun yemek masasına davet ettiği bir başka yenilebilir şehvet noktası da “kadın memesidir”. İnsanoğlunun dünyaya gözünü ilk açtığı andan itibaren beslenme organı olan bu unsurun nasıl cinsel bir çekiciliğe evrildiğine ilişkin biyolojik ve psikolojik analizler yapılmıştır. Freud, psikoseksüel gelişim kuramında cinsel dürtülerin bebeklik çağında başladığını belirterek *oral evre* olarak adlandırdığı bu ilk dönemde “çocuğun temel ilgisinin kendi ağız etrafında yoğunlaştığını; anne memesinin onun temel haz kaynağı olduğunu, hayatta aşk ve cinselliğin ilk nesnesi haline geldiğini; meme yokluğunda kendi parmağını emerek tatmin olmaya çalıştığını” ifade etmiştir (Seber 2015: 25-26). Bununla birlikte Freud, “emme olayının sonradan kılık değiştirip düşünlem biçiminde kendini

açığa vurduğunu; çocuklukta tadılan bu ilk yaşam hazzının bıraktığı izlenimin organizmaya kazındığını ve bir daha silinmediğini” dile getirmiştir (Freud 2001: 40-41).

Bebeklik döneminde yaşamın devamı için karın doyurmaya yarayan bu organ, ilk cinsel doyumun da bir unsuru olmuştur. Dolayısıyla yemek yemek ve cinselliğin “gerçek ve sembolik” anlamda ilk kesişme noktasının “meme” uzvu olması dikkate değer bir analizdir. Bu bağlamda dış görünüş olarak “kadını erkekten fiziksel olarak ayırma”; saklı veya kapalı olduğu için “sandığın içindekilerini merak etme”; şefkatli yönünden dolayı “huzur ve güven alanı olma”; fiziksel şekli nedeniyle “eğlen-ce/oyun/şakalaşma noktası olma” gibi işlevleri bulunan bu unsur çekiciliğinden dolayı da “cinsel övgü ve karşı cinsle sahip olabilmek için” olarak çeşitli cinsel çağrışımların da odak noktasını oluşturmuştur. Türk sözlü kültür belleği göz önünde bulundurulduğunda erkekler için bu bölge “çeşitli sembolik kodlamalarla cinsel açlığın müstehcen tarafının gizlendiği ifade biçimlerine dönüşürken; bazen de “ar perdesinin yırtıldığı ve doğrudan telaffuz edilmiş şekildele oburluğun cinsel yemeği/meyvesi olabilmektedir. “A Heceler Heceler” adlı Balıkesir türküsünde “Ay doğar elek gibi/ Gün doğar melek gibi/ Gelin senin memelerin/ Tülenmiş kelek, gibi” (<https://www.turku-dostlari.net/soz.asp?turku=17107>); “Sizin Evin Başından” adlı Trabzon türküsünde “Kirazın dallarını/ Bilirim hallerini/ Azıcık gel emeyim/ Memenin ballarını” (<https://www.turkudostlari.net/soz.asp?turku=19871>); “Cizre’nin de Daşları” adlı yine bir Antep türküsünde “Cizre’nin de daşları/ Eklem eklem saçları/ Aşlama kiraz gibi/ Gül memenin başları” (<https://www.turkudostlari.net/soz.asp?turku=19963>); Âşık Serbesti’nin “Benden

Selam Söyle” şiirinde ise “Kalk seninle gezek bahçeyi bağı/ Nazik dudakların çiçek yaprağı/ Beyaz memelerin Erzurum yağü/ Göğsünde beslemiş çiftte narı kız” (<https://www.turkudostlari.net/soz.asp?turku=15701>) konuya ilişkin özgün örneklerdir.

Oburluğun ağzının sulandığı cinsel unsurlardan biri de “göbek”tir. Vücudun şehvet bölgelerinden olan göbek “hafif bir çıkıntısı ve sarı tüyleri” sebebiyle “ayva ve limon” gibi meyvelere benzetilmiştir. Bir Isparta türküsünde “Bizim sokak mavi yazma bürünü/ Gömlek kısa ayva göbek görünür”; bir manide ise “Allar giyer allanır/ Emsem dudak ballanır/ Yarım hamamdan çıkmış/ Ayva göbek sallanır” (Bayar 2004: 3) ifadelerinden görüleceği üzere ayva meyvesine benzetilen göbek, durağan biçimiyle beraber hareketlenmesiyle de cinsel dürtülere neden olmaktadır. Bu açıdan “sallanan göbek” de baş döndürmektedir. “Ayva göbek” tabirinde dikkat çeken bir nokta da “ideal kilo ölçülerine” vurgu yapılması; yukarıda ifade ettiğimiz “eti budu yerindeliliğin” bir uzantısı olmasıdır. Bu doğrultuda bir kadının ayva göbeği, adını aldığı ya da benzetildiği meyve gibi “sulu, gevrek ve lezzetli” olmayı çağrıştırmaktadır. Diğer taraftan “göbek”, sırtüstü uzanıldığında girdiği yatay şekilden ve cinsel dürtülerinden olayı “üzerinde zeytin yenilen ve bal döküp yalanan” bir yemek “tabağına/ tezgâhına/ masasına” dönüştürülmektedir.

Türkçede “göbek (kalça) çalkalamak” deyiimi de dikkat çeken başka bir noktadır. Türk Dil Kurumu Sözlüğüne göre “karıştırmak, temizlemek, çevirmek” gibi çeşitli anlamları bulunan “çalkalamak” eylemi, mecazi anlamda da “göbek ve kalçaların sürekli oynatılmasını” ifade etmektedir. Vücudun bu çıkıntılı ve hafif kilolu bölgelerinin hareketlenmesiyle ortaya çıkan şehvet duygusu, cinsel obur-

luğun çağrışım sınırlarına yeni ülkeler katmaktadır. Ritmik bir müzik eşliğinde ya da tempolu bir yürüyüşte göbeğin veya kalçanın kıvrak figürlerini betimlerken “çalkalamak” tabirinin kullanılması, “yayıta yayılan (çalkalanan) “ayran ve tereyağının hareketlenme şeklini vurgulasa da üstü kapalı olarak bir beslenme ürünü olan ayran ve tereyağının “sulu, yağlı, lezzetli” özelliklerine göndermede bulunmakta; “göbek ve kalça”yı yenilip içilebilir sembolik ürünlere dönüştürmektedir. Bu bağlamda “göbek”, “etken, edilgen soyut ve somut” olarak kullanılarak oburluğun cinsel çağrışımlarına karşılık vermektedir.

Eril kültürün bir başka şehvet bölgesi olan “baldır/bacak”, “beyazlık, yağlılık, dolgunluk/etlilik” gibi cinsel çağrışımlarla doyuma ulaşılan diğer uzuvlardır. Örneğin “Evlerine Varılmıyor Köpekten” adlı Çankırı türküsünün nakaratında “Fadımamın elindedir kalburu/ Yayla kaymağından beyaz baldırı” (<https://www.turkudostlari.net/soz.asp?turku=13009>); “Kapı Ardına Asa da Koymuş Eleği” adlı Konya türküsünde “Kapı Ardına Asa da Koymuş Kalburu/ Camuz Kaymağına Dönmüş Baldırı” (<https://www.turkudostlari.net/soz.asp?turku=13034>); gibi ifadelerle bu duygular dile getirilmektedir. Bununla beraber bu bölgeler “koyun/kuzu, tavuk” gibi hayvanların en etli ve doyurucu parçaları olan “but”larıyla ilişkilendirilerek ifade biçimlerine bürünmektedir. Yukarıda değinildiği üzere “etli butlu”, “eti budu yerinde” gibi güzellik ölçüsünün dile getirildiği kavramlar aynı zamanda “yemeğin kıvamını ve miktarını” betimlemektedir.

Oburluğun cinsel çağrışımlarının bir noktası da kadın üreme organıdır. Cinselliğin son noktası olması, ayıp karşılanacak ve utanılacak tarafının bulunmasından dolayı -yukarıda ele aldığımız diğer organ/bölgelerden ziyade- bu noktanın

ifade ediliş biçimi sınırlıdır. Bu organ bazı halk şiirlerinde -şekil itibarıyla- şeftali meyvesine benzetilerek bazı ifade biçimlerine bürünmüş ve gizlenmiştir. Karacaoğlan’ın “*El uzatıp gonca gülün dermeli/ Muhtaçlara bir şeftali vermeli/ Cömertlikten kesilmesin eliniz*”; Gevheri’nin “*Seherde bir bağa girdim/ Ne bağ duydu ne bağbancı/ Gülün şeftalisin derdim, Ne bağ duydu ne bağbancı*” (Cunbur 1985 ve Köprülü 1962’den Erol 2006: 136) bu çağrışımlara örnek verilebilir. Diğer taraftan günümüzde bu uzuv, daha cüretkar ve açık bir şekilde dile getirilmektedir. “Ete gitmek”, “kaçak et kesmeye gitmek” gibi deyimler kadın bedenindeki bu noktanın et parçası olarak yenilebilirliğini göstermekte; başka bir deyişle de kadın bedenini hayvansılaştırılmaktadır.

Benzetme ve mecaz unsurlarının hakim olduğu söz sanatları aracılığıyla yemek ve tatlı adları konulduğu görülmektedir. Adlandırmada yiyeceğin türü, yiyeceği oluşturan unsurlar ve yiyeceğin formu belirleyici olmaktadır. “Hanım göbeği, dilberdudağı, kadınbudu, sütlü Nuriye, analıkızlı, dulavrat çorbası” bunların bariz örneklerdir. (Beşirli 2017: 38). Malzemenin “yenilebilir cinsel objeye benzetilip biçimlendirilmesi ve adlandırılması” “damak tadını cinsel psikolojik etkenlerle pekiştirme işlevini” açığa çıkarmaktadır. Bu bağlamda “dilberdudağı” tatlısı yenildiğinde öpüşme eyleminin verdiği cinsel tadın hayali, damak tadıyla sembolize edilmekte ve çağrışım pekiştirilmektedir. “Anah Kızlı” örneği ise “bir seks fantezisini” çağrıştıranın yanı sıra “yaş ve olgunluk” gibi cinsel beğenilere göndermede bulunmaktadır. Bu durum, divan şairlerinden Necati’nin “*Ben üzümün suyunu severim, sofî dane-sin // Zira kimi kızını sever kimi anesin*” (Tarlan 1992: 322) şiiriyle sanatsal olarak ifade edilmiş; “şarap”tan hareketle yeme-

içme kültürünün çağrışım sınırsızlığı ile cinsel tercihler ilişkilendirilmiştir. “Dulavrat çorbası” şeklindeki bir adlandırmada ise kocası ölmüş ya da boşanmış kadınların medeni halini nitelendirmede kullanılan “dul” teriminin, eril kültürün cinsel cazibe merkezi olarak kullanılması dikkat çekmektedir. Bu bağlamda evlilik deneyiminden dolayı cinselliği bildiği düşünülen, bakireliği olmadığı için üzerinde iz bırakma endişesi bulunulmayan, “ersiz/erkeksiz kaldığı” için cinsel ihtiyaçlarının baskın olduğuna inanılan dul kadınlar, erkeklerin “*sürek avı*” olmuş; oburluğun cinsel çağrışımlarıyla da bir çorba yemeğinin adı haline gelmiştir. “Dulavrat çorbası” malzemenin biçimlendirilerek isim konulmasından ziyade bilinçaltındaki cinsel isteklerin dışavurumunu ve toplumsal cinsiyet alanında kadınların iffetinin sorgulanıp erkeklerin lehine hüküm verilmesini örneklemektedir. “*Baldız baldan tatlıdır*” atasözü de erkeğin aynı yemekten sıkılmışlığının ve yeni tatlar aramasının bir yansıması olarak değerlendirilebilir. Yemek ve cinsellik arasındaki ilişki argo diline yansıyan sözcüklerle genişletilebilir. “*Pantolon balığı ve baba torik (erkeklik organı), soğan (bu organın uç kısmı), pilav (kalça), bal çanağı (kadınlık organı), lakerda (yaşlı fahişe)*” önemli örneklerdir.

Eril kültürün oburluğunun kadın bedeni üzerindeki çağrışım sınırsızlığında değineceğimiz son nokta ise “iktidar gücünün ve bağımsızlığın sergilenmesi işlevi”dir. (Toplum yapısı içerisinde yemeğin ya da etin iktidar göstergesi olarak kullanılması makale kapsamı dışındadır). Kadın bedeni üzerinden cinsel çağrışımların yapılmasıyla “iktidar gücünün ve bağımsızlığın sergilenmesi, yukarıda sayılan dört işlevin aslında sebep ve sonuçlarıdır. *Güzellik algısı belirtme, şehvet ve sahiplik duygusu ortaya koyma, dilin sanatsal kullanımıyla*

bedeni yenilebilir bölgelere ayırma, damak tadını cinsel psikolojik etkenlerle pekiştirme” şeklinde ifade ettiğimiz işlevler kadın bedeninin parçalanmış şekilde eril yemek kültürünün sofrasına konulmasının ve bu doğrultuda oluşturulan sözlü ifade biçimleriyle “erkeğin kadın üzerindeki hakimiyetinin göstergeleridir. Güzellik algısının belirtilmesi ve karşı cinsin kendi bedeninin yenilebilirliği üzerinden düzülen övgülerle başlayan süreç, ona sahip olmakla noktalanmış ve başka bir boyut almıştır. Bu noktada eril oburluk doyuma ve mutluluğa ulaşmış; erkeğin iktidarı ilan-ı istiklal edilmiştir. Gevheri’nin “*Dost bağının meyveleri erişti/ Ayva benim alma benim nar benim*” (Sakaoglu 1989: 148) şiirinde görülen “sahiplenme ve iktidar göstergesi”, “*Kuyu kazdım derinden/ Sular içtim serinden/ Abdest aldım namaz kıldım/ Gül memenin terinden*” şeklinde “cinsel vuslatın dini ilanına” dönüşmüştür. (<https://www.turkudostlari.net/so.asp?turku=17120>). Bu doğrultuda oburluğun cinsel göstergesi olarak “yenilen kadın bedeni, ibadet türlerinin gerçekleştirildiği malzeme ve zemine dönüştürülmüş; “cinsel temelde yemek kültürünün çağrışım sınırsızlığı” yolculuğuna sıra dışı bir durak daha eklemiştir.

Diğer taraftan bağımsızlığa ulaşan iktidar sahibi erkek için “yenilebilir kadınlar” çoğalmış; cinsel damak tadının lezzet keşfi için “*kaçak et kesmeye*” gidilmiştir. Bu deyim, yasak cinsel ilişkiyi ifade etmesinin ve kadını bir et parçası olarak göstermesinin yanı sıra “*kesmek*” eylemine dikkat edildiğinde erkeğin etken konumunda bulunduğunu ve iktidar hâkimiyetini vurgulamaktadır. Bu bağlamda “*et yemek, erkek iktidarının her öğünde yeniden ilan edilmesidir*” (Adams 2017: 341).

Eski Türk yazılı kaynaklarından olan Kutadgu Bilig’de ise toplumsal cinsiyet

rolleri içerisinde kadınların konumu “et” üzerinden ilişkilendirilmiştir. “*Tişi aşlı et ol küdezgü etig/ yıdır et küdezmese bolmaz itig*” (Kadının aslı ettir, eti korumalı; gözetmezsen et kokar, bunun çaresi yoktur) (Arat, 1988’den ve Kaçalin’den akt. Karaman 2016: 98-99) denilerek ahlaki yönden yozlaşmaya yapıcı meyilli olduğu düşünülen, erkeğin varlık alanında ve gözetiminde (himayesinde) bulunduğu inanılan kadın, eril kültürün iktidar göstergesi olarak sunulmuş; toplumsal cinsiyet rolleri içerisinde kadının aşağı konumu, “etleştirilen kadın bedeni üzerinden” dillendirilmiştir.

Bu bağlamda “kadının aşağılanması, erkeğin kendi ruhuna olan inancının ön koşulu kabul edilmiş; kadın bir yandan erkek olmayan (yani cinsiyet farkı), öte yandan erkeğin vazgeçmesi gereken şey (yani keyif) olarak üretilmiştir. *Kadının mutlak ötekiliği* erkeğin kendisiyle ilgili bilgisini ve hakikatini güvence altına almaya hizmet etmiştir” (Rose 2010: 86-87).

Sonuç

“Yemek ve cinsellik” insanlığın “açlık çektiği, doyuma ulaştığı, haz aldığı, deneyim kazandığı, iğrenme duygusunu tattığı, kabul ve reddediş türlerinin oluştuğu” çelişkilerle ve ortak yanlarıyla dolu, çağrışım gücünün zihindeki ırmaklarda çağladığı alanlar olmuştur. Yemek ve cinselliğin bu iç içe geçmişliği psikolojik etkenlerle desteklenerek hayatın tiksiniç taraflarıyla hoş giden yönlerini kaynaştırmıştır. Freud’dan hareketle yemek yemenin, insanoğlunun “psikoseksüel gelişim süreci içerisinde” temelinde cinselliğin olduğu ve bu cinsel çağrışımların sınırsız bir şekilde ifade yapılarına büründüğü psikolojik ve kültürel bir alan olması dikkate değerdir. Eril kültürün iktidar göstergesi olarak “oburluğun cinselliği” şeklinde nitelendirdiğimiz yemek yemenin cinsel çağrışımları psiko-

lojik unsurlardan beslenmiş; bilinçaltındaki cinsel istekler bir dilin söz sanatları ve anlatım gücünden yararlanarak kendini ifade etme aracı bulmuştur. Bu noktada “damak tadı, zihinsel gezinim ve cinsel haz” birleştirilmiştir. Bu durum kültürel yapı içerisinde açıkça konuşulması ayıp sayılan cinselliğe ve onun unsurlarına sözlü bir perde çekmiş; utanılacak noktalar mizahlaştırılarak ve edebileştirilerek çıplak cinsel konulara sanatsal elbiseler giydirilmiştir. Diğer taraftan psikoanalitik kuramdan hareketle dilin sözlü ve yazılı anlatım biçimleriyle ortaya çıkan örneklerinin tek kaynağının bilinçaltındaki cinsel istekler olduğunu ifade etmek, sosyal bilimlerin çok yönlü özelliği gereği sakıncalı olmaktadır.

Yemek yeme eyleminin fiziksel ve psikolojik olarak çağrıştırdığı bir nokta olan kadın bedeni üzerindeki cinsel şehvet ise toplumsal cinsiyet alanında kadına verilen değer/rol anlamında kadını yenilebilir bir hayvan ya da lezzetli bir meyveye dönüştürmüştür. Bu bağlamda kadın, hem cinsel açlığın giderildiği bir beden hem de yenilen yemeklerin zihinlerdeki çağrışımıyla yemek yemenin zevkine erotik bir boyut katılıp ve bunun psikolojik unsurlarla desteklendiği bir obje olmuştur. Eril kültürün “et” üzerindeki hâkimiyetinin bir yansıması olarak kadın bedeni de kasaplık hayvanların yenilebilir parçalarına bölünmüştür.

Her ne kadar bu çalışma “eril yemek kültürünün cinsel kültürüne açılan penceresini” gösterse de yapılan bazı araştırmalarla kadınların da benzer çağrışımlarla hem cinsleri veya karşı cinsleri üzerinde yemek temelli cinsel argo dili oluşturdukları bilinmektedir. Özetle yemek yemek ve cinselliğin iç içe geçen özellikleri ve çağrışım benzerlikleri, bu ikilinin sembolik evliliğiyle sonuçlanmış; psikolojik unsurların desteği de geçimlerini sürdürmelerine olanak tanımıştır.

NOTLAR

1. “Cinsel oburluk” terimi halk arasında “*azgınlık*” şeklinde ifade edilen, hastalık adı da “*satiriasis*” olan cinsel düşkünlüğü/doyumsuzluğu çağrıştırmaktadır. Tamlayan ve tamlanan sırasının anlam vurgusunu düşünerek yemek ile cinselliğin sınırsız çağrışımlarını ilişkilendirmek için “*oburluğun cinselliği*” terimi kullanılmıştır.
2. Kaynak kişinin Urfalı mahalli sanatçı Hamza Şenses (Kel Hamza) olduğu bu türkünün sözleri değişik kaynaklarda farklı olmakla beraber Şenses’in söylediği şekilde yazılmıştır.

KAYNAKÇA

- Adams, J. Carol. *Etin Cinsel Politikası: Feminist-Vejetaryen Kuram* (3.bs.). (çev. G. Tezcan, M. E. Boyacıoğlu). İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2017.
- Akbıyık, Abuzer. Urfalı Üç Müzik Ustası. Kalkan Müzik Arşiv Serisi 1. [Kaset]. 2004.
- Aktunç, Hulki. *Büyük Argo Sözlüğü*. (7 bs.). İstanbul: YKY, 2015.
- Albayrak, Nurettin. *Ansiklopedik Halk Edebiyatı Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: L&M Yayıncılık, 2004.
- Andrievskikh, Natalia. “Food Symbolism, Sexuality, and Gender Identity in Fairy Tales and Modern Women’s Bestsellers”. [Peri Masallarında ve Modern Kadınların En Çok Satan Kitaplarında Besin Sembolizmi, Cinsellik ve Cinsiyet Kimliği]. *Studies in Popular Culture* 37, (Fall 2014): 137-153.
- Aydın Orhan, Yadigar. *Âşık Daimi Hayatı ve Eserleri*. İstanbul: Can Yayınları, 1999.
- Aygün Cengiz, Serpil ve diğerleri. “Bütüncül Türk Budunbilimine Doğru Dede Korkut’ta Renkler”. *Millî Folklor* 102 (Yaz 2014): 182-186.
- Bayar, Nevihal. “Türk Kültüründe Ayva” (2004) Erişim: 29.04.2018. https://www.academia.edu/25221421/T%C3%9CRK_K%C3%9CLT%C3%9CR%C3%9CNDE_AYVA.
- Beardsworth, Alan ve Teresa Keil. *Yemek Sosyolojisi, Yemek ve Toplum Çalışmasına Bir Davet*. (Çev. Abdülbaki Dede). Ankara: Phoenix Yayınları, 2011.
- Beşirli, Hayati. “Yemek, Kültür ve Kimlik”. *Millî Folklor* 87, (Güz 2010): 159-169.
- Beşirli, Hayati. *Yemek Sosyolojisi: Yiyeceklere ve Muftağa Sosyolojik Bakış*. (2. Bs.). Ankara: Phoenix Yayınları, 2017.
- Çobanoğlu, Özkul. *Halkbilimi Kuramları ve Araştırma Yöntemleri Tarihinin Giriş*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2005.
- Diker, Oğuz ve Taşkın Deniz. “Kars Kültürel ve Gastronomik Kimliğinde Kaz”. (2017) Erişim: 01.05.2018, <http://dergipark.gov.tr/ataunidcd/issue/27721/303192>.
- Ergin, Muharrem. *Dede Korkut Kitabı I*. (5. Bs.). Ankara: TDK Yayınları, 2004.
- Erol, Mehmet. “Elma Yanaklı Kiraz Dudaklı”. *Meyve Kitabı*. (Ed. Naskali, E. ve Herkmen, Dilek). İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2006. S. 129-151.
- Ertekinöglü, Servet. “Alp Er Tonga’nın Kızı Kaz’dan Dede Korkut Yurdu Ahlat’taki Kız/Kaz Evladına”. *The Journal of Academic Social Science Studies* 57 (2017): 507-510
- Freud, Sigmund. *Sanat ve Sanatçılar Üzerine*. [Elektronik Sürüm] (2.bs.). (çev: Kamuran Şipal), İstanbul: YKY, 2001.
- <http://www.notaarsivleri.com/NotaMuzik/ay-dogar-asmaisterpdf1518550521.pdf> [Erişim: 05.04.2018]
- <https://onedio.com/haber/kadinlarin-argo-tabir-uretmede-daha-yaratici-oldugunu-kanitlayan-37-argo-tabir-565023>[Erişim: 01.04.2018]
- http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_bts&arama=kelime&guid=TDK.GTS.5d85d30655fd35.28313807. [Erişim: 07.05.2018]
- <https://www.turkpatent.gov.tr/TURKPATENT/resource/temp/6B3F914C-E72C-437C-8A30-F50C51DE0A23.pdf> [Erişim: 09.08.2018]
- <https://www.turkudostlari.net/soz.asp?turku=18853> [Erişim: 05.05.2018]
- <https://www.turkudostlari.net/soz.asp?turku=20608> [Erişim: 05.05.2018]
- <https://www.turkudostlari.net/soz.asp?turku=17107> [Erişim: 05.05.2018]
- <https://www.turkudostlari.net/soz.asp?turku=19871> [Erişim: 07.05.2018]
- <https://www.turkudostlari.net/soz.asp?turku=19963> [Erişim: 07.05.2018]
- <https://www.turkudostlari.net/soz.asp?turku=15701> [Erişim: 07.05.2018]
- <https://www.turkudostlari.net/soz.asp?turku=13009> [Erişim: 07.05.2018]
- <https://www.turkudostlari.net/soz.asp?turku=13034> [Erişim: 07.05.2018]
- <https://www.turkudostlari.net/so.asp?turku=17120b> [Erişim: 09.05.2018]
- Jones, Ernest. Psikanaliz ve Folklor. (çev. B. Yılmaz). *Millî Folklor* 74 (Yaz 2007): 104-115.
- Karaman, Ahmet. “Uygur Atasözlerinde Kadın”. Türk Dünyası, (2016). Erişim: 09.05.2018, [http://www.tdk.gov.tr/images/05-Ahmet%20 KARAMAN.pdf](http://www.tdk.gov.tr/images/05-Ahmet%20KARAMAN.pdf).
- Öğüt Eker, Gülin. “Farklı Görme Biçimiyle Modern Dünya Ritüeli Olarak Yemek Kültürü: Sınama/Erginlenme ve İntikam Alma Gizli İşlevleri”, *Millî Folklor* 120 (Kış 2018): 170-183.
- Rose, Jacqueline. *Görme ve Cinsellik*. İstanbul: Metis Yayınları, 2010.
- Sakaoğlu, Saim. “16. Yüzyılda Türk Saz Şiiri”. Türk Dili, Türk Şiiri Özel Sayısı III. 445-450 (Ocak-Haziran 1989): 115-250.
- Seber, Merve. Reklam Metinlerindeki Psikolojik Unsurların Freud ve Jung Açısından Analizi. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. İstanbul: Marmara Üniversitesi, 2015.
- Tarlan, Ali Nihat. *Necatî Bey Divanı*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1992.
- Yakıcı, Ali. Konyalı Âşık Mehmet-İnceleme-Metin. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Ankara: Gazi Üniversitesi, 1992.

OSMANLI DEVLETİ'NDE ESKİ BİR TÜRK GELENEĞİ: ÇANAK YAĞMASI*

An Old Turkish Tradition in the Ottoman State: Dish Plunder

Dr. Mustafa CAN**

ÖZ

Üç kıtada hüküm süren Osmanlı Devleti'nin aslı unsurunun Türklerden meydana gelmesi, devlet ve saray geleneklerinden birçoğunun kaynağının eski Türk gelenekleri olmasını sağlamıştır. Osmanlı Devleti'nde devlet, saray ve toplum gelenekleri içerisinde bu şekilde yer bulmuş olan eski Türk geleneklerinden birisi de, Anadolu'da günümüzde de varlığını farklı şekillerde devam ettiren çanak yağmasıdır. Çanak yağmasının temeli Orta Asya Türklerinde görülen potlaca dayanmaktadır. Potlač hakanların şölenlerinde yahut bayramlar vesilesiyle gerçekleştirilen büyük şenliklerde halkın yiyecekleri yağmalamasına verilen isimdir. Yağma kelimesi her ne kadar baskın ve zorla ele geçirme anlamına gelse de, eski Türk geleneklerinden olan yağmada gönüllülük esastır. Çanak yağmasında yağma yapanların zor kullanmasından ziyade yağma yaptırmanın gönüllü olması, bu olayın eski Türklerde bir gelenek hâline gelmesini sağlamıştır. Bu gelenek gerek belirtilen özelliğinden gerekse yüklediği diğer anlamlardan ötürü Osmanlılarda da devam ettirilmiştir. Osmanlı hanedan mensuplarına ait evlilik ve sünnet düğünleri gibi büyük çaplı şenliklerde de içleri yemek dolu kapların halk veya yeniçeriler tarafından kapılmasına çanak yağması adı verilmiştir. Osmanlı saray şenliklerinde görülen çanak yağması, günümüzde Sultanahmet Camisi'nin bulunduğu alan olan At Meydanı'nda gerçekleştirilir; bu şenliklerde içleri et ve pilavla doldurulmuş olan büyük çanaklar, meydana uygun yerlere yerleştirildikten sonra verilen işaretle birlikte yağmaya açılır. Çanak yağmaları, saray düğünleri vesilesi ile gerçekleştirilen şenliklerin doğrudan halka yönelik olan en önemli etkinliği idi. Bu etkinlik neticesinde halkın, sultanın cömertliğine şahit olması sağlanırdı. Çanak yağması sadece şenliklerde değil, aynı zamanda yeniçerilere ulûfe adı verilen üçer aylık maaşlarının verilisinde de uygulanmıştır. Çanak yağmasının bu şekli ise Topkapı Sarayı'nın ikinci avlusundaki belirli bir bölüme aralıklarla yerleştirilmiş, içerisinde pilav ve zerde gibi geleneksel yemeklerin bulunduğu çanakların, yeniçeriler tarafından kapılması şeklinde gerçekleştirilmiştir. Gerek şenliklerde gerekse saray merasimlerinde sergilenmesi, çanak yağmasının hem devlet hem de saray geleneği olmasını sağlamıştır. Çanak yağmaları unutulmaz sahneler teşkil etmelerinden ötürü yerli ve yabancı kaynaklarda ayrıntılı olarak tasvir edilmiştir. Geleneğin gönüllülük esasına dayanması, amacının yağma değil de ona yüklenen anlamlar olduğunu göstermektedir. Temelde cömertlik olgusuna dayanmakla birlikte halk, yeniçeri ve ulema gibi farklı sınıflara uygulanmış olması, bu geleneğin birbirinden farklı anlamlar içerebilmesini sağlamıştır. Bu nedenle Osmanlı Devleti'nde devlet ve saray gelenekleri içerisinde yer alan çanak yağması, çok yönlü anlamlar içeren bir sembol olma özelliği taşımıştır. Ne şekilde uygulanırsa uygulansın sultanın bir ihsanı olan çanak yağması, tebaanın yönetime karşı olan saygı ve bağlılık duygusunun artmasını sağlamıştır. Bu noktada Osmanlı Devleti'nde halk için gerçekleştirilen çanak yağmaları, bu geleneğin daha çok "ihsan" boyutuna odaklanırken yeniçeriler için gerçekleştirilen çanak yağmaları ise ihsandan ziyade "itaat" boyutuna odaklanmıştır.

Anahtar Kelimeler

Osmanlı Devleti, Türk gelenekleri, çanak yağması, saray, sembol.

ABSTRACT

The fact that the main element of the Ottoman Empire, which reigned on three continents, consisted of Turks, enabled many of the state and palace traditions to be the old Turkish traditions. One of the old Turkish traditions that took place in the state, palace and social traditions of the Ottoman Empire in this way was the dish plunder which continues its existence in different ways in Anatolia today. The dish plunder is based on potlach which is seen in the Central Asian Turks. Potlach is the name given to the plundering of the food by the people in the big festivities of the khans or on the occasion of the feasts. Although the word plunder means forced seizure, volunteering is essential in the plunder which is one of the old Turkish traditions. The fact that the person who allows the plundering is volunteer rather than plunderers use force made this event a tradition in the ancient Turks. This tradition has been continued in the Ottomans due to both its stated characteristics and

* Geliş tarihi: 21 Kasım 2019 - Kabul tarihi: 10 Mart 2020

Can, Mustafa. "Osmanlı Devleti'nde Eski Bir Türk Geleneği: Çanak Yağması" *Milli Folklor* 125 (Bahar 2020): 150-162

** Gazi Üniversitesi, Gazi Eğitim Fakültesi, Tarih Eğitimi Ana Bilim Dalı, Ankara/Türkiye, mustafacan@gazi.edu.tr, ORCID: 0000-0002-6458-5007.

other meanings it imposes. In large-scale festivals such as weddings and circumcision feasts belonging to Ottoman dynasty members, it was also called dish plunder to the grabbing of the bowls filled with food by the people or janissaries. The dish plunder seen in the Ottoman palace festivals was carried out at the Horse Square, where the Blue Mosque is located today; in these festivals, large bowls filled with meat and rice were placed in suitable places in the square and then opened to plunder with the sign given. Dish plunders were the most important event of the festivities held on the occasion of palace weddings, which were devoted directly to the people. As a result of this activity, it was ensured that the people would witness the generosity of the sultan. The dish plunder was applied not only at the festivities, but also during the payment of the three-month salaries of the janissaries which was called ulûfe. This form of dish plunder was carried out in a certain section in the second courtyard of the Topkapı Palace, where the dishes containing traditional meals such as rice and zerde were grabbed by the janissaries. The fact that it was exhibited in festivals and palace ceremonies ensured that the dish plunder was both state and palace tradition. Dish plunders are described in detail in local and foreign sources as they create unforgettable scenes. The fact that tradition is based on voluntarism shows that its aim is not plunder but the meanings attributed to it. Although essentially it is based on generosity, the fact that it has been applied to different classes such as people, janissary and ulama allows this tradition to have different meanings. Therefore, the dish plunder as one of the state and palace traditions of the Ottoman Empire was a symbol with multifaceted meanings. Regardless of how it was applied, the dish plunder which was a beneficence of the sultan, increased the respect and loyalty of the people to the administration. At this point, dish plunders for the people in the Ottoman Empire focused on the “beneficence” dimension of this tradition, whereas dish plunders for the janissaries focused on the “obedience” dimension rather than the beneficence.

Key Words

Ottoman State, Turkish traditions, dish plunder, palace, symbol.

Giriş

Osmanlı devlet gelenekleri, eski Türk gelenekleri, İslam gelenekleri ve hâkim olunan topraklardaki devlet gelenekleri olmak üzere üç temele oturmaktadır (Köprülü 1986: 30). Bununla birlikte Osmanlı hanedanının yirmi dört Oğuz boyundan Kayı boyuna mensup olması ve Osmanlı Devleti'nin aslı unsurunun Türklerden meydana gelmesi, eski Türk geleneklerinin, devlet ve saray gelenekleri içerisinde önemli bir yer edinmesini sağlamıştır. Osmanlı devlet ve saray gelenekleri içerisinde görülen eski Türk geleneklerinden birisi de çanak yağmasıdır. Osmanlı hanedan mensuplarına ait evlilik ve sünnet düğünleri gibi kamuya açık büyük çaplı şenliklerde, içleri yemek dolu kapların halk veya yeniçeriler tarafından kapılmasına çanak yağması adı verilmiştir. Çanak yağması sadece şenliklerde değil, aynı zamanda yeniçerilere ulûfe adı verilen üçer aylık maaşlarının verilisinde de uygulanmıştır. Geleneğin bu şekli ise Topkapı Sarayı'nın ikinci avlusundaki belirli bir bölüme aralıklarla yerleştirilmiş çanakların

yeniçeriler tarafından kapılması şeklinde gerçekleştirilmiştir.

Çanak yağması, temelini Orta Asya Türklerinde görülen potlaç geleneğinden almaktadır. Potlaç da çanak yağması gibi büyük şenliklerde halkın yiyecekleri yağmalamasına verilen isimdir. Potlaç için kurulan sofraya Divan-ı Lügati't-Türk'te “kençliyü” adı verilmiş ve hakanların şölenlerinde yahut bayramlarda kurulan, herkesin gönlünce ve adeta yağmalamasına yemek yediği, otuz arşın civarında minare gibi uzayıp giden sofralar olarak tanımlanmıştır (Kaşgarlı Mahmud 2005: 303). Potlacın Türklerden başka Kuzey Amerika yerlilerinde de görüldüğü tespit edilmiştir. Kuzey Amerika'da yaşayan yerli başkanların ya da zengin kimselerin doğum, erginleme töreni, ölüm, totem direği dikme vb. önemli olaylar sırasında düzenlenen törenlerde ellerindeki mallarla değerli nesnelere başkalarına bağışlaması ya da yok etmesi işlemi ve bununla ilgili törene de potlaç adı verilmiştir (Örnek 1973; 55). Bu bağlamda Kuzey Batı Amerika yerlilerinden Nutka, Tlingit, Aleut

Hayda, Kuakutil kabilelerinde yağmaların köyün ateşe verilmesi, kayıkların parçalanması şeklinde gerçekleştirildiği bilinmektedir (Aslan 1991: 54). Eski Türklerde hakanların, hanların, beylerin, varlıklı kimselerin düzenledikleri potlaçlarda diğer milletlerdekilerin aksine mallar, yakılıp yıkılmadan yoksul tabakalara dağıtılırdı (Tezcan 1989: 31). Türk geleneklerindeki biçimine dikkat edildiğinde, potlacın öncelikle bir cömertlik sembolü olduğu görülmektedir. Türklerde görülen potlaç diğer milletlerdekinden farklı olarak daha çok fakirlerin gözetilmesi şeklinde cereyan ettiğiinden, bazen yağmasız törenler şeklinde de gerçekleştirilirdi (Geçer 2017: 681). Potlaç vesilesi ile boy beyleri büyük bir cömertlik sergilerler ve böylece boy mensupları arasında bir itibar sağlanmış olurdu. Bu nedenle potlaç, davet sahibinin cömertlik ve zenginliğini gösterme özelliğinden başka davetlilere bir çeşit meydan okuma anlamı da taşımaktaydı. Potlaç bu özelliğinden dolayı Oğuz Beyleri tarafından diğer beyler üzerinde üstünlük kurma aracı olarak da kullanılırdı (Gökalp 1976: 73-80).

Eski Türklerde görülen yağma şölenleri, potlacın en üst derecesini oluştururdu. Buna göre yağma şöleni, şöleni gerçekleştiren boy beyinin davetlileri yedirip içirdikten, giydirip donattıktan ve borçlu olanın borcunu ödedikten sonra hatunla birlikte otağdan çıkmasının akabinde davetlilerinin, davet sahibinin otağ, sürü vb. mallarını yağma etmesi şeklinde gerçekleşirdi (Gökalp 1976: 265). Bu şölenlerde çok büyük ebatlarda hazırlanan sofralar ve bu sofraların yağma edilmesi, aşırı bir biçimde yiyecek sunulması, bakır kapların, giyeceklerin, yataklık pöstekilerin konuklarca alınıp götürülmesi söz konusudur. Bu şekilde gerçekleştirilen yağmalar, yağmayı yaptıranda ve davetlilerde zenginlik ve bolluk duygusu da oluşturmaktadır (Aslan 1991: 54). Türk Kültürünün en

önemli eserlerinden Dede Korkut'ta "Kazan'ın Evini Yağmalatması" ve "İç Oğuz'a Dış Oğuz Asi Olup Beyrek Olduğu Boyu" bölümlerinde görülen yağmalarla ilgili bazı özellikler, geleneğinin XI. yüzyıldaki örnekleri olarak dikkat çekmektedir (Gökalp 1976: 263-267).

Yağma geleneğinin farklı şekillerde günümüzde de devam ettirildiği görülmektedir. Anadolu'da halk arasında "çanak yağması", "çorba kapma", "tavuk kapma" vb. gibi farklı adlarla anılan yağma türleri mevcuttur. Dügünlerde gelinin başından serpilene para, şeker, çerez gibi şeylerin kapışılması Anadolu'nun hemen her yerinde uygulanmaya devam edilen bir gelenektir. Anadolu'nun genelinde görülen bu geleneğin dışında Çumra yöresinde tavuk kapma, pilav kapma, çorba kapma; Ankara civarında hediye edilen makramayı kapma; Manisa yöresinde çeyiz eşyasını kapma, yağma geleneğinin kendine has özellikler taşıyan yöresel varyantlarıdır. Örneğin Zile yöresindeki düğünlerde, düğün evindeki eşyalar yağma edilmesine rağmen düğün sahibi bu duruma karşı koyamamaktadır. Bu nedenle düğün sahibi kolayca götürülebilecek eşyaları daha önce ortadan kaldırmaya gayret eder. Bu durum yağmanın davetlilerin hakkı olduğunu ve yağmalanan eşyanın geri alınamayacağını, düğün sahibinin de kabullendiğini gösterir. Davetlilerden isteyenler ortada buldukları eşyayı, hatta sandalye gibi taşınması güç eşyaları da penceden sarkıtmak suretiyle kaçırmaları; bu ise olaya bir çeşit yağma, kapışma rengi verir (Aslan 1991: 54). Bu örneklerde de görüldüğü üzere yağmaya karşı konulmaması, yağmanın düğün sahibine saygınlık ve prestij kazandırdığının düşünülmesinden kaynaklanmaktadır. Bu bağlamda, günümüzdeki şatafatlı sünnet ya da evlilik düğünleri de bu "prestij rekabeti"nin bir parçası olarak değerlendirilebilir (Gültekin 2015: 86).

Osmanlılarda Çanak Yağması

Eski toplumlarda bolluk, güçlülük duygusu, eli açıklık, meydan okuma, rakibi küçük düşürme gibi fonksiyonlar taşıdığı görülen yağma geleneği; bazı örnekleriyle günümüzde yaşadığı gibi, Osmanlı dönemi düğün ve şenliklerinde de görülmekteydi. Bu bağlamda eski Türklerdeki potlaç, İranlılarda ve daha sonraları Osmanlılarda “hân-ı yağma” olarak isimlendirilmiştir (Aslan 1991: 54). Çanak yağması olarak da bilinen hân-ı yağma, Osmanlı padişahlarının kurduduğu sofralara halkın akın ederek “yağmalaması” anlamını içermekteydi (Gültekin 2015: 86). Yağma Osmanlılarda sadece bir devlet ve saray geleneği olmayıp toplum içerisinde itibar sahibi kişiler tarafından da farklı şekillerde uygulanırdı. Mesela Osmanlı saray ve konaklarında Ramazan aylarında uygulanan “diş kirası” geleneğini de bu bağlamda değerlendirmek mümkündür (Tezcan 1989: 31). Bu geleneğe göre Ramazan aylarında herkes akraba ve ahbablarını iftara davet eder, ikramda bulunarak kuvvetince ziyafet vermeye çalışırdı. Devlet ileri gelenlerinin evlerinde ise hususi davetler verildiği gibi kapıları her akşam misafirlere açık olurdu. Misafirlerden başka fakir halk için de üç-beş sofraya hazırlanır, gelen geri çevrilmez ve içeriye alınır. Tatlılarıyla her türlü yemek verilerek iftar ettirilir ve yemekten sonra ise her birisine “diş kirası” adıyla uygun bir miktar hediye verilirdi (Abdulaziz Bey 1995: 253).

Osmanlı Devleti’nde çanak yağması, özellikle sultanın cömertliğine ve bu cömertlik vasıtasıyla sultanın şahsında Devlet-i Âliyye’nin yüceliğine vurgu yapan bir devlet ve saray geleneğiydi. İntizamî’ye göre padişahın çanak yağması yaptırmasının nedeni, cömertliğin ahlakların en şerefli ve vasıfların en güzeli olmasıydı (Arslan 2011: 179). Bu bağlamda

çanak yağması, halk için gerçekleştirilen yağma ile kapıkulu askerleri özellikle de yeniçeriler için gerçekleştirilen yağma olmak üzere iki şekilde uygulanmaktaydı. Bu geleneğin en güzel örnekleri, hanedan mensuplarının evlilik ve sünnet düğünleri vesilesiyle gerçekleştirilen sūr-ı hümayun isimli büyük şenliklerde görülürdü. Osmanlı Devleti’nde saray düğünleri günlerce sürer ve büyük bir şölen halinde gerçekleştirilirdi. Bu düğünler vesilesiyle fakirler doyurulur; halkın, sultanın cömertliğine şahit olması sağlanırdı. Osmanlı saray düğünleri ve şenliklerine yabancı elçiler de davet edilir, böylece sultanın cömertliği ve Devlet-i Âliyye’nin büyüklüğü yabancılara karşı da sergilenmiş olurdu (Özden 2018:5). Bu şenliklerde halk için verilen ve “umum ziyafeti” olarak da anılan çanak yağmasında, meydana dizilen çanaklarda geleneksel yemekler yani pilav, et ve zerde ikram edilir; kadın-erkek, genç-yaşlı binlerce kişi çanaklardaki yemekleri yedikleri sırada çıkan kargaşalar, düğünün düzenini korumakla görevli olan tulumcular tarafından yatıştırılırdı. Ayrıca binlerce halk çocuğu bu şenlikler sırasında sünnet ettirilir ve fakirlerin evlerine tepsiyle yemekler gönderilirdi (Arıkan 2018). Şenlikler o kadar görkemli ve sıra dışı olurdu ki yaşananları anlatmak amacıyla sürname adı verilen minyatürlerle süslenmiş kitaplar yazılırdı.

Osmanlı tarihinde görülen en görkemli şenlikler şehzadelerin sünnet düğünleri vesilesiyle gerçekleştirildiğinden, en geniş çaplı çanak yağmaları da bu şenliklerde görülürdü. At Meydanı’nda yapılan bu şenliklerde gündüz zanaatkarların alay geçişleri, çeşitli oyun ve gösteriler sergilenir, akşamları türlü fişek gösterileri gerçekleştirilir fakat halkın dört gözle beklediği olay ise çanak yağması olurdu. Şenliğin ziyafete dönüşmesi olarak da yorumlanabilecek olan bu etkinlikte içleri et ve

pilavla doldurulmuş olan büyük çanaklar, At Meydanı'nda uygun yerlere yerleştirildikten sonra verilen işaretle "yağmaya" açılırdı (Sinanlar 2009: 61-62). Osmanlı tarihlerinin kaydettiği en görkemli şenliklerden birisi hiç şüphesiz III. Murad'ın, Şehzade Mehmed için düzenlediği sünnet düğünüydü. 1582 Mayısında başlayan ve 55 gün 55 gece süren bu düğünde şölenler sabah, öğleden sonra ve akşam olmak üzere üç safhada gerçekleştirilmişti. Sabahları esnaf alayı vb. gibi geçit törenleri düzenlenirken öğleden sonra savaş, atıcılık, hokkabazlık, cambazlık, kuvvet gösterileri sergilenmiş; güneş battıktan sonra ise donanma ve havai fişek gösterileri yer almıştı (Reyhanlı 2001: 55). Düğünde halka ve davetlilere günde ikişer kez yemek verilmiş; verilen yemekler sultan ve ailesi için ayrı, devlet ileri gelenleri ve davetliler için ayrı, halk için ayrı yerlerde dağıtılmıştı. Çanak yağması, şenliğin doğrudan halka yönelik en önemli etkinliği idi. Düğün boyunca meydan, saka ve tulumcular tarafından tozları bastırmak amacıyla her gün sulanıyor, süpürülüyor ve temizleniyordu. Ardından yeniçeriler, halka yemek dağıtımı için hazırlıklara başlıyordu. Yemekler ise genel olarak ekmek, pilav ve koyun etinden oluşuyordu (Arıkan 2018).

Düğüne katılan İngiliz bir davetliye göre akşam yemeği yani üzerinde bir ekmek olan pirinç pilavı, meydandaki hasırlar üzerine konmuştu, pilavın yanında ise parça sığır etleri vardı. Borular ve davullar çalınır çalınmaz halk bunların üzerine üşüşmüş ve bir dakikada silip süpürmüşlerdi (Reyhanlı 2001: 55). İntizamî Sûnname'sinde yer alan bilgilere göre yağma için Matbah-ı Âmire'den At Meydanı'na getirilen yemekler çanaklarla meydana dizilmiş, meydan içlerinde kırmızı ve beyaz daneler bulunan çanaklarla adeta süslenmişti. Ortaya da uzun uzadıya hasırlar döşenmiş, bunların üzerine de iyi pişmiş ko-

yun etleri yığılmıştı. Öyle ki uzayıp gitmesiyle Samanyolu'nu andıran bu sofrada yağmış etler koç burcunu andırıyordu. Sofraya bulutu andıran ekmek sepetlerinden adeta ekmek yağdırılıyordu. Bu sınırsız nimete yağma izni verilince, insanlar bir denizin dalgaları gibi yağmaya giriştiler. Ekmek sepetleri deniz üzerindeki hava kibarıcıları gibi kalabalığın üzerinde yüzüyordu. Yağma esnasında fazla açgözlülük edenlerin itişip kakışma esnasında etleri sıyrılıyor, kafa kafaya girenlerin enseleri bükülüyordu. Aç gözlülük yapmayıp da sadece bir tane diyenlerin bile izdihamdan ötürü burçak burçak derileri dökülüyordu. Ayakkabılar havada uçuyor, bu insan denizinden bir şey kapıp başını çıkarabilenler adeta tek elleriyle yüzüyordu. Ortalık savaş meydanı gibiydi ve bu meydanda ayağı sürçmeyen gerçekten talihliydi. Çıplak kellelerden At Meydanı haşhaş tarlasına dönmüş, kendi hâlinde olanlar bile başlarındakine sahip çıkamadıklarından serseri takımını andırır hâle gelmişlerdi. Yağma bu şekilde sona erdikten sonra At Meydanı tulumcular, eli sopalı bölükbaşı ve yeniçeriler tarafından boşaltılıp eski süslü hâline getirilmişti (Arslan 2009: 529).

Osmanlı tarihçilerinden Gelibolulu Mustafa Âli'ye göre de düğünde günlük üçer beşer bin kâse yemek yağmalanmıştı (Arslan, 2008: 558). Kanuni'nin kızı Mihrimah Sultan'la Rüstem Paşa'nın evlilikleri dolayısıyla yapılan ve 27 Kasım 1539 Perşembe günü başlayıp 13 gün süren sür-i hümayun da, çanak yağmalarının boyutu açısından bir örnek teşkil etmektedir. Bu düğünde tahminen yüz binin üzerinde insana yemek verilmiş ve yağma geleneği icabı beş binden fazla çini, bakır tabak çanak, kâse yağmalanmıştı (Arıkan 2018).

Şehzade Mehmed'in sünnet düğününde çanak yağmasından başka altın ve

gümüş yağması da gerçekleştirilmişti. 18 Haziran 1582 günü verilen ziyafette padişah, bulunduğu yüksekçe yerde ayağa kalkarak halka otuz gümüş kapla 4000 düka para serpmişti. Padişahın başka valide sultan ve III. Murad'ın hanımı da aynı şekilde para dağıtmışlardı (Reyhanlı 2001: 56). Padişah altın ve gümüşü, dinarı ve akçeği gümüş tepsiler içerisinde yine tepsiyle beraber halkın üzerine saçıyor, seyirciler büyük bir izdiham içerisinde bunları kapmaya çalışıyordu (Arslan, 2008: 548, 582-585). Altın ve gümüş yağmaları da hiç şüphesiz padişahın ihsanını ve cömertliğini gösterme arzusunun kaynağıydı (Aslan 1991: 56). İntizamî'ye göre altın ve gümüş yağması esnasında insanlar fırsat bu fırsat diye yağmaya koyulmuşlar, bazılarının başları havada altın ve gümüşlerin saçılacağı yere doğru bakmaktan gözleri halka halka olmuştu. Bir kısmı ise altın ve gümüş kapabilmek için her yolu denemiş hatta kendi aralarında ortak hareket ederek akçe kapabilmek için gözlerini karartmışlardı. Saçılanlardan bir şeyler kapmak isteyenlerin akılları perişan bir hâlde başları dönüyor, altın ve gümüş kapabilme arzusuyla kendilerinden geçiyorlardı. Bu hengâmede geçer akçe yakalayabilenler oldukça memnun bir hâldeyken eline filori geçenlerin sevinçten yüzleri altın gibi parlıyordu. Gümüş tas kapabilenlerle altın kâse yakalayabilenlerde ise gam ve keder namına bir şey kalmıyordu (Arslan 2009: 578-579). Altın ve gümüş yağmaları nedeniyle büyük izdihamlar yaşanıyor, insanların üstü başı parçalanıyor, yağma esnasında yaralananlar hatta can verenler oluyordu. Bu yağma esnasında yaşanan izdiham nedeniyle de yaralananların dışında yağmacılardan yirmi beş kişi can vermişti (Arslan, 2008: 548).

Osmanlı saray düğünleri vesilesi ile gerçekleştirilen şenliklerde dikkat çeken bir diğer husus da şekerden yapılmış tas-

virlerdi. Hayvan suretinde ve bahçe şeklinde ustalıklı yapılmış şekerden tasvirler, halkın ve diğer izleyicilerin temasından sonra yine padişahın fermanıyla, halk tarafından pirinç pilavı ve koyun eti gibi yağmalanırdı (Arıkan 2018). Bu şekerden tasvirlerin yağmalanması da yağma geleneğinin bir parçasıydı. Bu konuda Abdi Sûrnâmesi'nde geçen ifadeler de şu şekildedir:

“Vakt-i zuhrdan sonra Sarây-ı Atîk'de olan şeker bâğceleri ve şeker sandukları ve hayvânât sûretlerinde şeker işleri rikâb-ı hümâyûna gelüp yağmâ olunmak fermân olunmagla (...)meyve ağaçları ve sandıklar harem- i hümâyûna virilüp, sâ'ir hayvânât sûretleri ile kuşlar yağmâ olunmak üzere fermân-ı hümâyûn olunmağın, cümle seyre nâzır olup dâ'ire-i sûrda mevcûd bulunan a'lâ vü ednâ birbirini pâ-mâl iderek segirdişüp dem-i vâhidde yağmâ eylediler.” (Arslan 2011: 507).

Seyyid Lokman'ın Hünernâme'sindeki bir minyatürde görüldüğü üzere çanak yağması sadece reaya kesimi için değil, ulema ve medrese öğrencileri için de uygulanabilen bir gelenektir. Kanuni'nin şehzadelerinin sünnet düğünündeki çanak yağmasını tasvir eden minyatürde, padişah yanında şehzadeleriyle saray penceresinden olayı seyrederken alt tarafta yere konmuş çanakların ulema ve medrese öğrencileri tarafından kapışıldığı görülmektedir (Arslan 1991: 55). Minyatürde görüldüğü üzere yağmanın ulema sınıfı tarafından da gerçekleştirilmesi, çanak yağmasının ilmiye sınıfı için onur kırıcı bir husus olarak düşünülmediğine, aksine sultanın ihsanının yanı sıra ulemanın bağlılığının sembolü olarak algılandığına işaret etmektedir.

Düğünlerde halk ve ulemadan başka kapıkulları özellikle de yeniçeri sınıfı tarafından da çanak yağması gerçekleştirili-

yordu. Abdi Surnamesi'nde yeniçerilerin şenlikteki yağmalarını tasviren “*yeniçeri neferi için yağmaya on on beş bin kadar toprak tabaklar ve çanaklar ile et'ime-i bîpâyân ve birkaç bin bütün koyun büryanları yeniçeri gazileri dahi mu'tad-ı kadimleri üzere segirdişüp dem-i vahidde yağma ve gâret eylediler*” (Arslan 2011: 499). denilmektedir. Şenliklerde yeniçeriler tarafından yağmalanan yemekler arasında pilav, zerdeden başka kebab gibi farklı yemekler bulunuyordu. Bu nokta da Hâzin Surnamesi'nde geçen “*Bu esnada ıyd-i şerif-i divani gibi yeniçeri için pişgâh-ı otağ-ı hümayında müheyya olan pilav ve zerdeye segirdup yağma ve garet eylediler*”, (Arslan 2011: 365) “*Hacı Bektaş köçekleri bendden boşanmış arslan gibi karşudan seğırdim salup ac kurd koyuna girer gibi deryâ-veş calkanup yatan ni'met-i uzmaya kendilerin urup sağa bakup kapdılar, sola bakup kapdılar. Ba'dehu yeniçeriler kimi birer koyun ve kimi büryan, kimi tabla kapup taraf taraf tagılu*” (Arslan 2011: 386). ifadeleri yeniçerilere verilen yemekler hakkında bilgi vermektedir. III. Ahmed'in şehzadeleri için 1720'de gerçekleştirilen sünnet düğünündeki yeniçeri yağmasında, kapıcılar pişkeşçisi büyük bir gösterişle yeniçerileri selamladıktan sonra “*Şahlarşahının yiyecekleri yağmadır, alan alsın*” şeklinde yağma için izin verildiğini bildirince, yeniçerilerin hepsi birden kale fethi için saldırıyormuşçasına çanaklara hücum etmişlerdi. Yaşanan izdiham neticesinde ortalık toz duman hâline gelmişti. Kuşluk yemeği niyetine haykıran yeniçeriler, uçan turnalar gibi bir tarafa hücum ediyorlar, kebab similerine birer şahin gibi süzülüp yemek tablalarına adeta pençelerini geçiriyorlardı. Kızartılmış hayvanların göğüslerini yardıklarında, içlerinden canlı güvercinler azat edilmiş gibi kanatlanarak fırlayıvermişlerdi. Bu sahne yağmaya ayrıca ilginç

bir hava katmıştı (Vehbi 2007: 258-259). Yapılan tasvire bakıldığında yeniçeriler kendilerine düşen rolü oldukça iyi bir biçimde yerine getiriyorlardı. Sonuçta çanak yağması, yağmaya katılanlar aç oldukları için yapılmıyor, gam ve kederi dağıtan bir oyun özelliği taşıyordu (Arslan 2011: 506).

Çanak yağmasının halk, ulema ya da yeniçeriler tarafından gerçekleştirilebilir oluşuna dikkat edildiğinde, bu geleneğin ihsan mertebesinde bulunan sultanın, askerî-reaya fark etmeksizin layık olan herkese ihsanda bulunuşunun sembolize edilmiş hâli olduğu anlaşılmaktadır. Yağmanın, gerekli olan her şey hazır hâle getirildikten sonra ancak padişahın emir ve fermanıyla yine padişahın ruhsatı alındıktan sonra yapılıyor olması da (Aslan 1991: 55) bu durumu teyit etmektedir. Yukarıdaki tasvirler çanak yağmasının, Osmanlı kültüründe benimsenme derecesini göstermesi açısından da ayrıca önemlidir.

Çanak yağması geleneği, kapıkulu askerleri özellikle de yeniçeriler için uygulanan şekliyle sultan için bir ihsan sembolü olmakla birlikte yeniçeriler için bağlılık ve itaat sembolü hâline dönüşmekteydi. Yeniçerilere ulufelerinin verildiği günlerde gerçekleştirilen ve itaat sembolü olma özelliği ön plana çıkan çanak yağmaları, Osmanlı belgelerinde çorbaya seğırtme olarak da anılmaktadır (BOA. BEO. A.TŞF. 356 91 b.; 359, s.153). Çorbaya seğırtme, ulufe günlerinden başka bayram günlerinde ve ulufe günlerine denk getirilen Kırım hanları, Eflak ve Boğdan voyvodaları, yabancı elçiler gibi üst düzey kişilerin kabullerinde de sergilenirdi. Bu günlerdeki çanak yağmaları, şenliklerde sergilenenlerden farklı olarak At Meydanı'nda değil de Topkapı Sarayı'nın ikinci avlusunda gerçekleştirilirdi. Çanak yağmasının bu versiyonunda binlerce yeniçeri Matbah-ı Amire'de hazırlanıp Top-

kapı Sarayı'nın ikinci avlusundaki uygun yerlere dizilmiş olan çorba kaplarına hücum edercesine seğırtir yani koşarlardı. Bu olay oldukça azametli ve ürkütücü bir sahne hâlinde cereyan eder ve adeta bir savaş meydanı görüntüsü oluşurdu. Çorbaya seğırtme yeniçeriler için itaat ve bağlılığa işaret eden bir anlam içermekle birlikte özellikle ulufe günlerinde gerçekleştirilmesi nedeniyle sultanın ve sultanın şahsında Devlet-i Âliyye'nin zenginlik ve yüceliğine de işaret etmekteydi (Orgun 1947: 407). Çorbaya seğırtmenin olağan seyrinde gerçekleşmesi, yeniçerilerin itaatlerine işaret eder ve işlerin yolunda olduğunu gösterirdi. Yağmanın gerçekleşmesi veya yağma çanaklarının devrilmesi gibi olağandışı bir olay cereyan etmesi ise itaatsizlik anlamı taşırdı. Böylece çanak yağmasında sembolize olmuş olan ihsanın reddedilmesi, yeniçerilerin bazı isteklerinin olduğuna işaret ederdi. İşin son noktası ise ihsanda bulunan sultanın, o mertebeye layık görülmediğine dair tehlikeli bir anlam içerebilmekteydi.

Ulufe günlerinde Topkapı Sarayı'ndaki yeniçeri çanak yağması şu şekilde gerçekleştirilirdi: Yeniçeri ağası divan günlerinde sabah namazını müteakip ocak ağaları ve nöbetçi bir kısım yeniçerilerle beraber erkenden saraya gelir, henüz kapalı olan Bâb-ı Hümayunun önünde belirli bir yerde dururdu. Bundan sonra saraya gelen vezirleri, atını birkaç adım ilerletmek suretiyle selamlar ve yerine dönerdi. Divan heyetinin tamamı gelip iki taraflı dizilerek yerlerini aldıktan sonra duacı çavuş meydana gelerek dua eder, Fatıha'nın akabinde sarayın birinci kapısı olan Bâb-ı Hümayun açılıp içeri girilirdi. Bu esnada yeniçeri ağası önlerinden geçen vezirleri tek tek selamlar; divana en son gelen vezir-i azam, evvela yeniçeri ağasına ve sonra yeniçerilere selam vererek içeri girerdi. Sonrasında mutat divan top-

lantısı gerçekleştirilirdi. Divanhane haricinde Fetih suresi okunurken sadrazamın işaretiyle çadır mehterbaşısı ağa, bir tas yeniçeri çorbası ve ekmeğini sadrazam başta olmak üzere divan erbabına derecelerine göre arz ederdi. Çorba ve ekmeğin divan erbabı tarafından yendikten sonra ocak muhızırı, askerin itaat ve iyi hâlinin işareti olarak vezir-i azam ve diğer divan erkânına kanun-ı kadim üzere akide şekeri ikram ederdi. Bu sırada Fetih suresi tamamlandığından kapıcılar kethüdası divanhanelerden çıkıp yeniçerilere dönerek buyurun anlamında selam verir; bunun üzerine yeniçeriler, saray mutfağından hazırlanarak kâselerle meydana dizilen çorba ile ekmeği almak üzere koşarlardı (BOA. BEO. A.TŞF. 356: 33-35). Çorba ve ekmeği kapalı yeniçeriler, saray mutfağından itibaren yeniçeri ağasının oturduğu yere kadar devam eden üstü örtülü mahalde oturup çorbalarını içerlerdi (Uzunçarşılı 1988: 421-422).

Yeniçerilerin ulufelerini alış biçimleri de yağma geleneğinin bir başka türü olarak gelişmekteydi. Yeniçeriler yemeklerini yedikten sonra yine gelip Orta Kapı'da dururlardı. Bu sırada yeniçeri ocağı çavuşbaşısı kubbealtı önünde bir mahalde ayakta durarak elleri çaprastvari bir biçimde - sağ elin parmakları sol omuza, sol elin parmakları sağ omuza gelecek şekilde - yüksek ve kuvvetli bir sesle şu şekilde gülbang çekerdi: *"Allah Allah illallah baş üryan sine püryan kılıç al kan bu meydanda nice başlar kesilir olmaz hiç soran. Eyvallah eyvallah kahrımız, kılincımız düşmana zıyan, kulluğumuz padişaha ayân, üçler, yediler, kırklar, gülbeng-i Muhammedî, nur-ı nebî, kerem-i Ali pirimiz, sultanımız hünkâr Hacı Bektaş-ı Veli demine devranına hû diyelim hû"*. Çavuşbaşısı en sondaki hû'ya gelince yeniçeriler de yüksek sesle hep bir ağızdan *"hû"* derlerdi. Gülbangden sonra ulufe dağıtımına

ağa bölüklerinden başlanırdı. Çavuşbaşı evvela “birinci ağa bölüğü” diye bağırır, bu bölüğün kara kullukçusu “burada” diye cevap verince çavuşbaşı “haydi” der demez, o bölük yeniçerileri koşup masa üzerinde kendilerine ayrılmış olan keseleri kaparlardı. Bu bölük yeniçerilerinden kimi bir kaç kese birden kapar, kimisi de hiç bir şey alamazdı. Keseyi kapanlar bunları omuzları üzerine koyarak alay ile kışlalalarına giderlerdi. Çavuşbaşı bu suretle altmış bir bölük olan ağa bölüklerini ve daha sonra cemaat ortalarını çağırır, onlar da yukarıdaki tarzda keselerini kapışarlardı (Uzunçarşılı 1988: 421-422).

Çanak yağması devletin azametini ve yeniçerilerin itaatkârlığına dair iyi bir sembol teşkil ettiğinden elçi kabullerinde de sergilenirdi. Bu nedenle elçi kabulleri, yeniçerilerin maaşlarını alacakları ulufe günlerine özellikle denk getirilmeye çalışılırdı. Elçi kabul günlerinde toplanan divan galebe divanı olarak anılır, bu günlerde normal divan günlerine göre çok daha fazla yeniçeri, yeniçeri ağası ile beraber saraya gelirdi. Elçilik heyetlerinin, yeniçerilerin hem disiplinine hem de savaşçı yönlerine şahit olmaları istenirdi. Bu nedenle kabul günlerinde gerçekleştirilen çanak yağması, bu amaca hizmet eden önemli bir sahne hâlini almaktaydı. Kapıkulu askerlerinin elçi kabullerindeki genel tasviri, çanak yağmasının elçilik heyetlerinde oluşturduğu izlenimin ortaya konabilmesi açısından önemlidir. Buna göre kabul günü Topkapı Sarayı’na gelen elçi ve maiyeti, Orta Kapı’ya geldiklerinde üzerlerindeki kılıç ve hançer gibi silahları kapıcılar tarafından alınırdı. Bu esnada Fetih suresi okunur ve kıraat bitene kadar elçilik heyeti burada bekletilirdi. Kıraatın tamamlanmasının akabinde, çavuşlar kâtibi ve emini elçiyi yerinden kaldırır; çavuşbaşı gümüş asa ile önde, elçi ve maiyeti arkasında Orta Kapı’dan ikinci avluya girer-

lerdi (BOA. BEO. A.TŞF. 356/91 b.; 359/153). Bu şekilde zengin giyimli binlerce asker ve saraylı arasından ağırbaşlı bir alayla divanhaneye yürünürdü. Elçiler gerek birinci avluda gerekse ikinci avluda Alay Yolu adı verilen bu yol boyunca belli yerlerde durmak ve avluda kendilerine ayrılmış yerlerdeki çeşitli grupları selamlamak zorundaydılar. Bu duraklar *selam taşı* adı verilen nişan taşları ile belirlenmişti. (Necipoğlu 2007: 92-93). Elçi ile çavuşbaşı ilk selam taşına geldiğinde kapıcılar kethüdası onları karşılar ve o da çavuşbaşı ile beraber elçinin önünde yürürdü (BOA. BEO. A.TŞF. 356/91 b.; 359/153). Avluda elçinin geçeceği yolun sağ tarafında yeniçeriler, sol tarafında ise sipahiler gösterişli tören kıyafetleri ile sıralanarak müthiş bir sessizlik ve düzen içerisinde dururlardı. Askerlerin bu şekilde kıpırdamadan duruşları yaklaşık olarak üç ya da dört saat sürer, bu sürenin bazen yedi saate kadar çıktığı da olurdu. (Fresne-Canaye 2009: 53, And 2012: 125-127, Ortaylı 2008: 43).

Avusturya elçisi Kreckwitz ile birlikte 1591’de huzura kabul edilen Baron Wratislaw’ın Topkapı Sarayı’ndaki bu sahneye dair betimlemesi şu şekildedir:

“Orada binlerce insan bulunmasına rağmen ne bir konuşma, ne bir fısıltı ve ne de oraya gidip gelme gibi bir kıpırdanış vardı. Bu durum bizi şaşırtıyordu. Savaş alanlarında bu denli sert ve haşın olan yeniçerilerin, burada komutanlarına karşı, çocukların hocalarına gösterdikleri saygıdan daha büyük ve derin bir saygı gösterdikleri görülmüyordu. Sanki mermerden birer heykel gibiydiler.” (Wratislaw 1981: 57).

Elçi, önünde çavuşbaşı ve kapıcılar kethüdası olduğu hâlde ikinci avluda ilerlerken, yeniçeri selam taşına gelindiğinde kul kethüdası ağa tarafından verilen işaret üzerine, yeniçeriler sarayın ikinci avlusuna belirli aralıklarla dizilmiş olan çorba

ve zerde çanaklarına koşmaya başladılar (BOA. BEO. A.TŞF. 356: 69 a, 91 b.; 359: 153). 1784 yılında, Fransız elçisi Choiseul-Gouffier ile birlikte huzura kabul edilen Rahip Guillaume Martin bu sahne hakkında şu bilgileri vermektedir:

“Bu huzura kabul edilme günleri aynı zamanda pilav yeme günleridir. Biz huzura alınmak üzere yürürken kumandan bu pilav yeme işaretini verdi; o anda bütün yeniçeriler belli yerlerde dağıtılan pilav tabaklarına doğru koşmaya başladılar; bu pilav yeme telaşı bir hoşnutluk simgesi. Hareketsiz kalsalar yemek istemeselerdi, bu, yönetimden hoşnut olmadıkları anlamına gelecekti...” (Martin 2007: 71).

Elçi kabul günlerinde saraydaki yeniçeri sayısı normal günlere oranla çok daha fazla olduğundan bu çanak yağmaları diğerlerine nazaran daha etkileyici olur ve böylece elçilik heyetlerine unutamayacakları anlardan birisi yaşatılırdı. (Orgun 1947: 407). Çanak yağmasının yabancı elçilere veya bağlı devletlerin yöneticilerine yönelik kabul törenlerinde özellikle sergilenmesi, aslında yeniçerilerin ne kadar disiplinli ve saldırgan olduklarını göstermek için özenle planlanmış bir eylemin göstergesiydi (Yerasimos 2002: 24-25). Böylece yeniçerilerin hem itaatkâr yönlerine hem de savaş meydanlarındaki çevikliklerine dair mesajlar verilirdi. Dolayısıyla öncesinde birer heykel gibi müthiş bir disiplin ve itaat içerisinde duran yeniçerilerin bir anda zincirden boşanmış gibi çanaklara saldırmaları, elçilik heyetleri için bir paradoks hâlini alırdı. Bu anlamda çanak yağması sahnesi, elçilerin diplomatik görüşmeleri için görkemli ve göz korkutucu bir dekor da oluşturmaktaydı (Necipoğlu 2007: 261).

Guillaume Martin’ın yukarıdaki ifadelerinde de görüldüğü üzere yeniçerilerin çanaklara hücum etmeleri aslında onlar için bir hoşnutluk simgesiydi. Bu nedenle

sarayda sergilenen çanak yağması, yeniçerilerin itaatlerine dair bir barometre özelliği taşımaktaydı (Necipoğlu 2007: 43). Yeniçerilerin umulanın aksine çorbaya koşmamaları çok büyük bir tehlikenin habercisi olabilirdi. Bu açıdan yemek sırasında bir karışıklık veya eylemsizlik olması, başta sadrazam olmak üzere divan erkânını sevindirirdi. Yeniçerilerin verilen yemeği yememeleri ve yemek kaplarını yere çalmaları ise herhangi bir meseleden dolayı küskün olduklarına işaret eder, bazı işlerin yolunda gitmediği konusunda divana uyarı anlamı taşırdı. Böyle durumlarda yeniçerilere ne istedikleri sorulur ve istekleri yerine getirilirdi. Çanak yağmasının normal seyrinde gerçekleşmesi itaatlerine ve işlerin yolunda olduğuna alamet sayıldığından derhal kurbanlar kesilirdi (Tavernier 2014: 63, Alikılıç 2004: 72). Yeniçerilerin herhangi bir şeye kızgın ve küskün oldukları zaman çorba kapmayıp çanakları ayaklarıyla devirmeleri, askerinin isyan hareketinin başlangıcı anlamına geldiğinden divan erkânını hatta padişahı korku alırdı. Bu tür durumlar öncelikle nasihat ve güzellikle yatıştırılmaya gayret edilirdi (Uzunçarşılı 1988: 323). Bazen nasihatler de çare etmez, yeniçerilerin istekleri yerine getirilerek isyanın büyümesi engellenmeye çalışılırdı. Mesela II. Selim’den itibaren itaatsizlikleri gittikçe artan yeniçeriler, padişahların ordunun başında sefere çıkmalarını istiyorlardı. Bu hususta III. Murad’a bile teklifte bulunmuşlardı fakat sultan, çeşitli hadiseler sebebiyle yeniçerilere ve kapıkulu süvarisine güvenemediği için istekleri yerine getirilmemişti. III. Murad’ın ölümünden sonra padişahın sefere çıkma meselesi yine tazelenmiş hatta Yeniçeri Ağası Yemişçi Hasan Ağa, orta mescide giderek eski yoldaşlarla sefer işini görüşürken yeniçeriler *“Padişâh-ı âlem-penâh hazretleri el-hamdü li’llâh nevcivândur, niçün bi-*

zimle sefere çıkmaz? Sultan Süleyman Han-ı mağfur hod pîr idi ve hem nikris marazına mübtelâ idi araba ile sefere çıktı.” demişler ve ertesi gün divanda çorba içmeyip aralarında ittifak ederek Ayasofya’da Mushaf üzerine yemin etmişlerdi. (Selaniki 1999: 524) Bu nedenle III. Mehmed Eğri’nin Fethi esnasında ordunun başında sefere çıkmak zorunda kalmıştı. (Uzunçarşılı 2011: 74).

Fakat bazen yeniçerileri yatıştırmak mümkün olmuyor ve bu tür durumlarda kötü sonuçlar yaşanabiliyordu. Mesela H. 1000 / M. 1591 tarihinde Vezir-i azam Ferhad Paşa mutat üzere bir sabah erkenden gelip atından inerek divana gireceği sırada, yeniçeriler Erzurum’daki arkadaşlarının ahalî tarafından hakarete uğradıklarından bahisle vezire karşı serkeşçe davranmışlar ve çorba içmeyerek dağılmışlardı (Peçevi İbrahim Efendi 1982: 112, Naîmâ Mustafa Efendi 1967: 63). Bu hadise evvela yeniçeri ağasının sonra da vezir-i azamın azline sebep olmuştu. Yine bunun gibi H. 1005 / M. 1596 senesinde de yeniçeriler, donanma ile seferde olan arkadaşlarının sefer bahşisi alamamalarından dolayı divanda çorba içmemişlerdi (Uzunçarşılı 1988: 323).

İlk Osmanlı vakanüvisi Halepli Mustafa Naima Efendi’nin verdiği bilgilere göre Kemankeş Kara Mustafa Paşa padişah tarafından yeniçerileri çorba içmeye yani isyana sevk ettiği gerekçesiyle idam edilmişti. Kemankeş Kara Mustafa Paşa, rakip olarak gördüğü Sultan İbrâhim’in silâhdarı Yûsuf Paşa ile padişah üzerinde çok büyük etkisi bulunan Cinci Hoca Hüseyin Efendi’yi saf dışı bırakmanın ancak yeniçerileri isyana teşvik etmekle gerçekleşebileceğini düşünmüştü. Bu işi tertip etmesi için ocak ağalarına yüz kese akçe dağıtmış fakat tertiplendiği olay yeniçeriler tarafından reddedilince padişah tarafından duyulmuştu. Bunun üzerine Sultan İbrahim, Kemankeş Kara Mustafa

Paşa’ya “Kullarıma çorba kapmamayı sen mi öğrettin?” diyerek yeniçerileri isyan ve itaatsizliğe teşvik edenin kendisi olup olmadığını sormuştu (Naîmâ Mustafa Efendi 1967: 1589-1594). Sultanın soruyu soruş şekli, çorba kapmanın yani çanak yağmasının itaat, aykırı bir hareketin ise itaatsizlik olarak algılandığını göstermesi açısından önemlidir.

Benzer bir örnek de III. Ahmed zamanında yaşanmıştı. 1703 Edirne vakasından sonra III. Ahmed’in tahta çıkması ile birlikte sadrazam olma sevdasına düşen Yeniçeri Ağası Çalık Ahmed Paşa, türlü girişimlerde bulunmasına rağmen sadaret makamını elde edemeyince sadaret mühürünün kendisine verilmesi için yeniçeriye ayaklandırmayı düşünmüştü. Silahdar Mehmed Ağa, Çalık Ahmed Paşa’nın “*ulufe divanında yeniçerileri tahrik edüp çorbayı kaptırmamak ve mühr-i şerif kendüye gelmedükçe def’-i cem’iyyet etmemek fikr-i fasidinde olduğu*”nu dile getirmektedir (Silâhdar Mehmed Ağa 1995: 222-223). Silahdar Tarihi’nde geçen bu bilgi de çanak yağmasının itaat sembolü olma yönünü göstermesi açısından önemlidir. Çanak yağmasına ait bu örneklerden anlaşılacağı üzere Osmanlı şenliklerinde halk için ihсан sembolü olarak sergilenen ve daha çok yağma yaptıran açısından sembolik anlamlar içeren çanak yağmasının, Topkapı Sarayı’nda uygulanan şekliyle yağmayı yaptırandan ziyade yapan için sembolik anlamlar yüklediği söylenebilir.

Sonuç

Osmanlı Devleti’nde düğün ve şenliklerinin yanı sıra yeniçerilere ulufe dağıtımı ile divandaki önemli günlerde sergilenen çanak yağmasının kökenleri, Orta Asya Türk geleneklerine dayanmaktadır. Çanak yağmalarının gönüllülük esasına dayanması ve sultanın izni ile belli bir usule göre yapılması, bu geleneğin amacının yağma değil de ona yüklenen anlamlar

olduğunu göstermektedir. Bu bağlamda çanak yağması, Osmanlılarda devlet ve saray geleneği olarak çok yönlü anlamlar içeren bir sembol özelliği taşımaktaydı. Uygulanma yerine ve şekline göre farklı manalar içeren çanak yağması, hem yağmayı yaptıran sultan hem de yağma yapan halk ve yeniçeriler için farklı anlamlar barındırmaktaydı. Halk için gerçekleştirilen yağmalar, öncelikle sultanın kullarına ih-sanda bulunma araçlarındandı. Bu nedenle sultanın cömertliğine ve sultanın şahsında Devlet-i Âliyye'nin büyüklük ve yüceliğine işaret etmekteydi. Sultanla halkın bütünleşmesi anlamı da içeren gelenek, bu yönüyle sultanların halktan kopmalarına engel olabilmeye özelliğine sahipti. Çanak yağması, halk için yeme-içme ve eğlence anlamı taşımaktan öte tebaasını düşünen bir sultanın varlığına işaret ederek huzur ve güven duygusu aşıl原因an bir gelenek hâlini almaktaydı. İhsanın, beklenen karşılığı bulması hoşnutluk göstergesi olduğundan, çanak yağması tebaanın sultana karşı saygı ve bağlılığını da arttırmaktaydı.

Askerî sınıf için gerçekleştirilen yağmalar ise yine sultanın cömertliğine işaret etmekle birlikte, daha çok itaat ve bağlılığı göstermesi açısından önemliydi. Yeniçeriler çanak yağması ile hoşnut olmadıkları bir durumu bizzat kendileri ifade etme şansı elde ediyorlardı. Bu ise çanak yağmasına, sultana ve yönetime mesaj verebilmek adına önemli bir araç olma özelliği kazandırmaktaydı. Bu nedenle sultana ve yönetime karşı olan algı ve hissiyatın ölçülmesini sağlayan bir barometre özelliğine sahipti. Çanak yağması yeniçeriler için uygulanan şekliyle daha çok itaat sembolü olduğundan kapıkullarının nabzının tutabilmesine olanak sağlamakta, böylece yaşanabilecek olumsuzluklar için erken teşhis imkânı vermektedir. Yöneticilere, olası bir itaatsizlik durumunda yaşa-

nabilecek tehlikeli durumların önüne geçebilme şansı veren bu gelenek, sultan için ise kendi meşruyetini kontrol edebilme görevi görmekteydi.

KAYNAKÇA

Arşiv Kaynakları

Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA) Bâb-ı Âli Evrak Odası (BEO) Sadaret Teşrifat Defteri (A.TŞF.)

BOA. BEO. A.TŞF. 356, 359.

Telif Eserler

Abdülaziz Bey. *Osmanlı Âdet, Merasim ve Tabirleri*, Prof. Dr. Kâzım Arısan ve Duygu Arısan Günay, haz. İstanbul: Tarih Vakfı, 1995.

Alikılıç, Dündar. *Osmanlı'da Devlet Protokolü ve Törenler İmparatorluk Seremonisi*, İstanbul: Tarih Düşünce Kitapları, 2004.

And, Metin. *16. Yüzyılda İstanbul: Kent – Saray – Günlük Yaşam*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2012.

Arıkan, Murat. *Osmanlı Saray Düğünlerinde Yemekler*. <https://www.turkascihaberleri.com/Haber-Detay/73/Osmanli-Saray-Dugunlerinde-Yemekler--Yrd--Doc--Dr--Murat--Arıkan-.html> Erişim Tarihi: 11.10.2018,

Arslan, Mehmet. *Osmanlı Saray Düğünleri ve Şenlikleri 1 Manzum Sürnâmeler*. İstanbul: Sarayburnu Kitaplığı, 2008.

Arslan, Mehmet. *Osmanlı Saray Düğünleri ve Şenlikleri 2 İntizâmî Sürnâmesi*. İstanbul: Sarayburnu Kitaplığı, 2009.

Arslan, Mehmet. *Osmanlı Saray Düğünleri ve Şenlikleri*. İstanbul: Sarayburnu Kitaplığı, 2011.

Arslan, Mehmet. "Osmanlı Saray Düğünlerinde Yağma Geleneği". *Millî Folklor* 10 (1991): 54-57.

Can, Mustafa. *Sultanın Kapısında: Kudret-Heybet-Adalet* (Osmanlı Devleti'nde Yabancı Elçiler). Ankara: Gazi Kitabevi, 2019.

Fresne-Canaye, Philippe du. *Fresne-Canaye Seyahatnamesi 1573*, (Çev. Teoman Tunçdoğan) İstanbul: Kitap Yayınevi, 2009.

Geçer, Harun ve Saffet Kartopu. "Arkaik Bir Törenin Postmodern İzdüşümleri: Potlaç Geleneğinden Tüketim Kültürüne". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 10/52 (Ekim 2017): 676-687.

Gültekin, Ahmet Kerim. "Potlatch (Potlaç)", *Bilim ve Ütopya*, 256 (Ekim 2015): 83-87. https://www.rijksmuseum.nl/en/search/objects?q=vanmour&p=4&ps=12&st=Objects&ii=6#/SK-A-4076_42

Kâşgarlı Mahmud. *Divânü Lugâti't-Türk*. İstanbul: Kılbalcı Yayınevi, 2005.

- Köprülü, M. Fuad. *Bizans Müesseselerinin Osmanlı Müesseselerine Tesiri*. İstanbul: Ötügen Neşriyat, 1986.
- Martin, Guillaume. *İstanbul'a Seyahat*, (Çev. İsmail Yerguz) İstanbul: İstiklal Kitabevi, 2007.
- Naimâ Mustafa Efendi. *Naimâ Tarihi I*, IV. (Çev. Zuhuri Danişman) İstanbul: Bahar Matbaası, 1967.
- Necipoğlu, Gülru. *15. ve 16. Yüzyılda Topkapı Sarayı Mimari, Tören ve İktidar*. (Çev. RuşenSezer) İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2007.
- Orgun, Zarif. "Osmanlı İmparatorluğu'nda Name ve Hediye Getiren Elçilere Yapılan Merasim". *Tarih Vesikaları*, 1/6, (1941): 407-413.
- Ortaylı, İlber. *Osmanlı Sarayında Hayat*, İstanbul: Yitik Hazine Yayınları, 2008.
- Örnek, Sedat Veyis. *Budunbilim Terimleri Sözlüğü*. Türk Dil Kurumu Yayınları, 1973.
- Özden, Banu. "Political Power behind the Feasts: Food as a Symbol of Authority and Obedience in the History of Turks". *Dublin Gastronomy Symposium*, 2018: 1-7.
- Peçevi İbrahim Efendi. *Peçevi Tarihi II*, (Haz. Bekir Sıtkı Baykal) Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1982.
- Reyhanlı, Tülay. *İngiliz Gezginlerine Göre XVI. Yüzyılda İstanbul'da Hayat (1582-1599)*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2001.
- Silâhdar Mehmet Ağa. *Silâhdar Tarihi. On Yedinci Asır Saray Hayatı*. (Haz. Mustafa Nihat Özön), Ankara, Akba Kitabevi 1995.
- Sinanlar, Seza. *Atmeydanı: Bizans Araba Yarışlarından Osmanlı Şenliklerine*. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2009.
- Tavernier, Jean Baptiste. *17. Yüzyılda Topkapı Sarayı*, (Çev. Teoman Tunçdoğan) İstanbul: Kitap Yayınevi, 2014.
- Tezcan, Mahmut. "Folklorik ve Antropolojik Yönleriyle Hediye Geleneği ve Türk Kültüründeki Yeri". *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*. 22/1 (1989): 29-36.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Devlet Teşkilâtından Kapukulu Ocakları*. Ankara: TTK Basımevi, 1988.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Tarihi III/ I*. Ankara: TTK Basımevi, 2011.
- Vehbî. *Sürnâme Sultan Ahmet'in Düğün Kitabı*, Çev. Mertol Tulum, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2007.
- Wratislaw, Baron W. "16. Yüzyıl Osmanlı İmparatorluğu'ndan Çizgiler", *Anılar* (Çev. M. Süreyya Dilmen) Karacan Yayınları, 1981.
- Yerasimos, Stefanos. *Sultan Sofraları 15. ve 16. Yüzyılda Osmanlı Saray Mutfağı*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2002.
- Ziya Gökalp. *Türk Medeniyeti Tarihi*. İstanbul: Kültür Bakanlığı, 1976.

EK

Hollanda Elçisi Cornelis Calceon'un, Sultan III. Ahmed'in huzuruna kabulde sergilenen çanak yağması- Jean Baptiste Vanmour.

<https://www.rijksmuseum.nl/en/search/objects?q=vanmour&p=4&ps=12&st=Objects&ii=6#/SK-A-4076,42>



KINA GECESİ RİTÜELİNDE ANLAMSAL İŞLEYİŞ: ÇAĞRIŞIMLAR, DÜŞÜNÜYAPILAR, DÖNÜŞÜMLER*

Semantic Processing In the Henna Night Ritual: Associations, Ideologies, Transformations

Doç. Dr. Şirin YILMAZ**

ÖZ

Geçiş törenleri, insanların içinde bulunduğu durumdan sıyrılarak yeni duruma, yeni hayata, yeni kimliğe erişmelerini sağlamak, kolaylaştırmak, onaylamak amacıyla, topluluğun geniş katılımıyla gerçekleşir. Türk kültüründe kına gecesi ritüeli, geçiş dönemlerinden evlilik törenlerinin bir parçasıdır. Kına gecesi, düğünden bir ya da iki gece önce pek çok yörede gelinin, bazı yerlerde damadın da ellerine, ayaklarına kına yakılarak, nikâhtan öncesi evliliğin resmen ilan edilmesine yönelik bir ritüeldir. Kına gecesi esasen, ilk olarak kadınlardan oluşan topluluğun icra ettiği ritüeli akla getirir. Gelin, ritüelin odağındadır. Orada anne baba evinden ayrılmanın hüznü, yeni evliliğin heyecanı ve neşesi, yeni hayata dair bilinmezlerin endişesine dair karmaşık duygularla bir araya gelmiş grubun dayanışması görülür. Söz konusu duygusal dayanışmanın, olaylar ve anlatılar dizgesinde art arda sergilendiği kına gecesi, bu yönüyle kadın kimliğinin dönüşümü bakımından ilgi çekici bir folklor olayıdır. Ayrıca, bu ritüel aidiyet duygusunu güçlendiren, eğlendiren, geleneksel bilgiyi diri tutan ve kültürel belleğe yerleştiren bir sosyal paylaşım ortamı sağlar. Her folklor performansı gibi kına gecesi de kendine özgü kalıplaşmış bir yapıya, yapı içinde sözel dokuya ve performansın varyantlaşmasını sağlayan farklı bağlam özelliklerine sahiptir. Yapısal dilbilim verilerine yaslanarak söylersek, bir tür kendine özgü/ özel dildir. Yazılı bir metnin, başka metinlerle açık veya örtük bağlantılar taşıması metinlerarası ilişkiler; verici ve alıcı arasında belirli bir süreçte tamamlanan iletişim süreci de söylemlerarası ilişkiler taşır. Bu perspektifte kına gecesi kendine özgü yapıyla geleneği, inançları, normları yansıtan ve kurumlaşmış eylemler dizgesi içinde katılımcılara belirli mesajlar verme amacıyla, her performansta tekrarlama, yeniden canlandırma, öykünme, farklı bağlamlarda farklı edimsel eylemler kazanma bakımından ayrıca metinlerarası/söylemlerarası bir düzeneğe sahiptir. Bu makalede kına gecesi metni yapısal olarak, neşeli, ritmik oyun havaları eşliğinde gerçekleşen başlangıç, müzik ritminin düşüp duygusal yoğunluğun yükselerek evliliğin sabitlendiği kına ve yoğunlaşmış duyguların çözülüp müzik ritminin yeniden yükseldiği bitiriş olmak üzere üç kesit halinde incelenmektedir. Performans tutumunun belirleyicisi olarak hem dinsel hem de seküler referanslar eşliğinde gerçekleşen müzikal, sözel ve davranışsal izlekler, grubun sosyal ve dinî eğilimlerine göre ritüelini bağlamını değiştirmekte, yapının ana gövdesini oluşturan her bir kesitinin de yapısını çeşitlendirmektedir. Dolayısıyla bu kesitte ortaya konan söylem birimi, ritüel öznesi olan gelinin ve kimi yerde damadın da bedensel ifadelerinin belirleyicisi konumuna gelerek somutluk kazanır, düşünüyapı birimler, kültürel göstergeler üretir. Bu çalışma kapsamında kına gecesi ritüeli, Ankara/Nallıhan'da ve Ankara/Çankaya'da gözlemlenen kına gecesi performansı ve yazılı kaynaklardan elde edilen örnekler üzerinden incelenmiştir. Farklı bağlamlarda sergilenen metinlerin farklı biçimler, anlamlar, izlek örgüleri ürettiği sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler

Folklor, metinlerarasılık, söylemlerarasılık, performans, kına gecesi.

ABSTRACT

Rites of passage take place with the broad participation of the community in order to ensure that people can access the new situation, new life and new identity by getting out of the situation they are in. The henna night ritual is a part of marriage ceremonies in the transitional periods in Turkish culture. Henna night is a ritual for the official announcement of marriage before the wedding by applying henna on the hands and feet of the bride and in some places of groom too, in a one or two of nights before the wedding. Henna night essentially brings to mind the ritual performed by the community of women first. The bride is at the center of the ritual. There is the solidarity of the group, which has come together with the sadness of leaving the parents' home, the excitement and joy of the new marriage, and the complex feelings of the anxiety about the new life. The henna

* Geliş tarihi: 25 Ocak 2020 - Kabul tarihi: 15 Mart 2020
Yılmaz, Şirin. "Kına Gecesi Ritüelinde Anlamsal İşleyiş: Çağrışımlar, Düşünyapılar, Dönüşümler" *Millî Folklor* 125 (Bahar 2020): 163-176

** Hacettepe Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Halkbilimi Bölümü, Ankara/Türkiye,
sirinyo@hacettepe.edu.tr, ORCID ID: 0000-0001-6038-0971

night, where the mentioned emotional solidarity is displayed consecutively in the system of events and narratives, is an interesting folklore event in terms of the transformation of women's identity. In addition, this ritual provides a social sharing environment that strengthens, entertains, keeps traditional knowledge alive and places it in cultural memory. Like every folklore performance, henna night has a unique stereotyped structure, verbal texture within the structure and different context features that enable the performance to be variant. Based on structural linguistics data, it is a kind of unique language. The fact that a written text carries explicit or implicit links with other texts implies intertextuality and on the other hand, the communication process completed between the transmitter and the receiver in a certain period of time also carries interdiscourse relationships. In this perspective, henna night has an intertextual / interdiscourse mechanism in terms of repetition, re-enactment, emulation, and different performative actions in different contexts in order to convey specific messages to the participants within the set of actions that reflect tradition, beliefs, norms and with its unique structure. In this article, the text of henna night is structurally analysed in three sections: the beginning, which is accompanied by cheerful, rhythmic traditional dance music, the henna application where the rhythm of music falls and the emotional intensity increases, the marriage is fixed, and the ending in which concentrated emotions are solved and the rhythm of music rises again. Musical, verbal and behavioral tracks, accompanied by both religious and secular references as the determinants of performance attitude, change the context of the ritual according to the social and religious tendencies of the group and diversify the structure of each section of the structure that forms the main body. Therefore, the discourse unit set forth in this section becomes the determinant of the bodily expressions of the bride and in some places of the groom, who is the ritual subject, and gains tangibility, produces ideological units and cultural indicators. Within the scope of this study, the henna night ritual has been examined through the henna night performance observed in Ankara / Nallıhan and Ankara / Çankaya and examples from written sources as well.

Key Words

Folklore, intertextuality, interdiscursivity, performance, henna night.

Giriş

Folklorun, müstakil bir araştırma alanı olarak kabul gördüğü ilk dönemlerde yapılan çalışmalar, çoğunlukla halk edebiyatı verimlerine, metin derleme ve incelemeye odaklanmıştır. Bu durum zamanla, folklor metinlerinin, sosyal amaçların bir araya getirdiği topluluk içindeki iletişimsel süreçlerin ürünleri olarak algılanması, incelenmesi kabulüne dönüşmüştür. Bu dönüşümde, folklor ürünlerine işlevselci ve dilbilimci yaklaşımlar belirleyicidir. Bir folklor ürününe geniş perspektiften böyle bir bakış, söz konusu ürünün metni, icracısı, dinleyicisi/ seyircisi ve icra ortamına dair koşulların tamamının, birbirinden ayrı düşünilemeyecek faktörler olarak, son yıllarda yapılan çalışmaların performans teori çerçevesinde ele alınmasının yolunu açmıştır. Böylece aynı ürünün, her tekrarda yeni bir iletişimsel süreç sergilemesi ve yeni bir yaratıcılık dizgesine girmesi, toplumsal kuralların, dilbilimsel olguların ve işlevsel yapıların da tekrarlan-

ması, folklor olayına iletişim içeren yaratıcı bir süreç olarak bütüncül bakmayı gerektirir.

Bir ürünün performansı/ gösterimi temelde, ürünün sözeldokusu (texture), metni ve bağlamı olmak üzere üç bileşenli bir bağıntı üzerinde yapılanmaktadır. Bu yapı, ürünün ana kalıbı korunarak, her yeni icrada farklı bir performansın doğması gerçeğini de beraberinde getirmektedir. Bu durumda folklor ürünü, yeniden kullanıma sokularak, varyantlaşarak, kendinden önceki veya çağdaşı olan ürünlerle bir metinlerarasılık, söylemlerarasılık ilişkisine girmektedir. Söz konusu ilişki hem yazıya, hem söze, hem de gösterime dayalı ürünlerde mevcuttur.

Bu makalede geçiş dönemi içinde değerlendirilen evlilik kapsamındaki kına gecesi ritüel yapısının, anlamsal işleyişi metinlerarasılık, söylemlerarasılık ilişkileri içinde incelenecektir. Öncelikle kısaca, folklor ürünlerinin metinlerarası, söylemlerarası nosyonu içinde değerlendiril-

rilmesine yönelik yaklaşımlar üzerinde durulacaktır. Ardından kına gecesi ritüelinin yapısal bileşenleri incelenecek ve bunlar metinlerarası, söylemlerarası görüngüler çerçevesinde çözümlenecektir. Bu bağlamda, farklı sosyo- kültürel topluluklar arasında gerçekleşen üç ayrı kına gecesi performansı örneği seçilmiştir. Bunlar, biçimsel olarak yinelenen unsurlar içerdiğinden metinlerarası, söylemlerarası okumaya elverişlidir. Dolayısıyla burada önerilen okuma şemasını, benzer ritüelistik söylem çözümlmelerine uyarlamak olasıdır.

Folklor ve Metinlerarasılık, Söylemlerarasılık

Metinlerarası ilişkiler kavramı, her metnin kendinden önceki veya çağdaşı olan metinlerle ilişkisi olduğu, onlardan belirli etkiler, çağrışımlar taşıdığı fikrine dayanır. Bu fikir, Mihail Bahtin'in her edebî ifadenin toplumun tarihsel gerçekliğinden gelen ve yananamlar taşıyan, biçimler açısından katmanlaşan bir çoksesliliğin yansıması olduğunu ifade eden söyleşimcilik (diyalojizm) yaklaşımı üzerine kuruludur. O'na göre, bir sözcenin otantik ortamı yaşayıp şekillendiği ortam, dil olarak anonim ve toplumsal olan ama aynı zamanda tekil bir sözcü olarak özgül bir içerikle yüklü ve vurgu kazandırılmış, diyalojikleştirilmiş heteroglossia (çokseslilik/farklı söylemlerin bir arada oluşu)dır. Bahtin'in metin kavrayışındaki bu diyalojik ve tarihsel etkileşim perspektifi, metni "beşeri bilimlerde herhangi bir disiplin için birincil veri (gerçeklik) ve çıkış noktası" olarak görmesini sağlamıştır. Böylece "filoloji, dilbilim, edebiyat teorisi, bilim teorisi vb. olarak adlandırılan muhtelif bilgi ve yöntem çeşitlerinin tümü" diye tanımladığı metin, disiplinlerarası çalışmaların kavşak noktasına yerleşmiştir. (Bahtin 2017: 46- 76, 326). Julia Kristeva, Bahtin'in bu fikrini yazılı metinlere taşıyıp, metinlerarasılık kavramını ortaya atarak,

bir metin ile başka metinler arasındaki her türlü ilişkiyi metinlerarası olarak adlandırır ve bunu, yazınsallığın bir ölçütü olarak kabul eder (Aktulum 2000: 40-55). Kristeva'nın eski kültürün ve çevresel kültürlerin yeni bir kurgusu, dokusu olarak gördüğü metnin, Barthes de "tarihsel bir ülküsellik" edimi oluşuna dikkat çeker ve "yaratım ve toplum arasında bir bağıntı" olmasından dolayı işlevselliğini vurgular (Barthes 2016a: 21-32). Bir metni o metin yapan bütün unsurlar aynı öneme sahiptir çünkü metin kendini üretirken, özneyi içinde eriten, metin dokusunun ardında gizli, hafifçe örtük bir anlam (gerçeklik) taşımaktadır (Barthes 2016b: 139). İşte burada önce biçimi, sonra anlamı sorgulayan yapısalcı yaklaşım devreye girer. Dolayısıyla metne ve söyleme metinlerarası/ söylemlerarası perspektiften bakışın ilk basamağı, içsel işleyişi anlamak üzere yapısalcı yaklaşımdır. İncelenecek olgunun biçim özellikleri, dile dair görüngüleri, örtük anlamları, başka metinlerle bağlantıları öncelikle, onun yapısını oluşturan birimlerin bir araya gelerek bütün oluşturmaya bağlıdır. Birimler arasındaki içsel işleyiştir bütün anlamları üreten. O halde yukarıda değinildiği gibi metnin, Bahtin'in ifadesiyle beşerî bilimlerde herhangi bir disiplin için birincil veri ve çıkış noktası sağlaması; Kristeva'nın ifadesiyle eski kültürden ve çevresel kültürlerden yeni bir kurgu ortaya koyması bir metnin kendi içindeki veya farklı metinlerle arasındaki yapısal düzeneğin sonucudur. Yapısalcı yaklaşım ve bir üst basamağı olarak metinlerarası/ söylemlerarası/ göstergelerarası ilişkiler, sadece edebiyat alanında değil sosyal bilimlerin diğer alanlarında da disiplinlerarası çalışmalara konu olmuştur. Bu bağlamda folklor ve metinlerarasılık/ söylemlerarasılık, metinleşen değerlerin, alışkanlıkların yaşama biçimlerinin, görevlerin vb. kurgulaştırılarak yeni bağlamlarda yeniden kullanıma sokulmaları,

dolayısıyla da yeni anlamlarla donatılmaları (Aktulum 2013: 11) kavşağında birleşir. Söz konusu birleşme, Türk halk edebiyatı alanında Pertev Naili Boratav'ın, *Folklor ve Edebiyat I* adlı eserinde sanat eserlerinin kendi arasındaki etkileşimin seyrine dair düşüncelerinde de ortaya çıkar: “Sanat eserleri iki çeşit yaratma vetiresine tâbidirler. Sanatkâr kahramanlarını ve vakalarını ya kendi muhitinden seçer veyahut da kendinden evvel birçok defalar işlenmiş mevzular içinde beşeriyetin ölmez tiplerini yeni baştan sahneye çıkarır. Her iki halde bir “yoktan var etme” mevzubahis değildir; sanatkârın işi yeni bir terkip yapmaktır; sanatkâr eski kahramanları, kendi devrinin insanları haline sokar. Onlara yeni hayatı, kendi hayatını yaşatır ve bu yeni hayatın iştiyak ve hamlelerini ifade ettirir. Bu çok eskiden, sanat tarihinin başlangıcından beri böyle olagelmıştır. Faust Goethe'ye gelinceye kadar kaç defa karakter değiştirdi; her devrin muharrirlerinin birkaçı bu mevzuu düşünen ve arayan insanın bu trajedisini kendi devirlerine göre mânâlaştırmak suretiyle sahneye koydular; Faust kâh tiyatro eseri olarak, kâh kukla oyunu olarak Goethe'ye kadar mütemadiyen insanların karşısında görünmüştür” (Boratav 1991: 21). Boratav'ın edebiyat ürünlerini “kendi devirlerine göre mânâlaştırmak” şeklinde dile getirdiği tarihsel izleği, Umay Günay Türk âşık edebiyatı ürünlerinin icrası merkezinde ele alır. O'na göre, âşık edebiyatı bağlamında usta-çırak eğitim geleneğine göre, her âşığın repertuvarında usta malı türküler yanında kendi türkülerini de mevcuttur. Usta malı türkülerini icra eden âşık, gerektiği durumda kendi türkülerini yaratmaktadır. Bu sebeple âşık hafızasında, sabit bir metin değil; her türkünün doğru şeklinin ne olduğuna dair kesin bir fikri muhafaza eder. Türkülerin çekirdekleri sabit kalır ve icracının zevkine, seçimine bağlı olarak yar-

dımcı unsurlar değişebilir. Bu durum, metinlerin varyantlaşmasının önünü açar (Günay 1992: 24). Böylece, her âşık geleneksel söyleyişe ilişkin kalıbı koruyarak, ustası tarafından üretilmiş metinlerden faydalanır ve kendi metnini bir takım çağrışımlar, söz sanatları ve anlamsal göndermelerle söylemlerarası ağına yerleştirir. Richard Bauman ise folklor ve metinlerarası/söylemlerarası ilişkiyi kültürel performansların yeniden kullanıma sokularak yeni anlamlar kazanması ekseninde değerlendirir: “Bir toplumun performans şekilleri onun iletişimsel ekonomisinde en belirgin şekilde metinleştirilmiş, türsel olarak düzenlenmiş, akılda kalır ve yinelenbilir söylemleri arasında olma eğilimi gösterirler. Bunun gibi performans biçimleri de bir toplumun iletişimsel repertuvarında en bilinçli şekilde gelenekselleşmiş olan biçimler arasındadır, yani yeniden bağlamlandırma ile genişletilmiş bir dizi metinlerarasılığın bir parçası olarak algılanır ve yapılandırılırlar” (Bauman 2009: 255-256). O halde yapısal olarak farklı bağlamlarda farklı anlamlar üreten bir düzene bakışıyla kültürel performans ya da kültürel olay, metinleşerek, toplumsal paylaşımı kültürel belleğe yerleştiren bir olgudur. Toplumun ortak kabulü olarak gelenekselleşen ve kültürel bellekte işlevsellik kazanan her bir olgu, aynı zamanda, toplumsal kimliği belirlemenin yanı sıra, sürdürmek adına olduğu gibi ya da kılık değiştirerek bir dönemden ötekine aktarılan bir biçim, bir değerdir (Aktulum 2013: 29). Dolayısıyla, her türden folklor olayı, kendi bağlamı içinde bir takım kültürel değerleri yapılandırır, muhafaza eder ve performans sırasında yineler. Performans metninde, önceden var olan değerlere göndermeler, bunların bireylerin eylem ve tutumlarına yansımaları, bireyin dünyayla ilişkilerine dair izleksel ipuçları sunar (Aktulum 2017: 2-5). Bu bağlamda kültü-

rel performanslar olarak geçiş dönemi ritüelleri mevcut yapılarını koruyarak özgün dil ve davranış örüntülerinin geleneksel düzlemde farklı bağlamlarda yinelenmesi neticesinde farklı anlamsal süreçlerle metinlerarası/söylemlerarası konum kazanır.

Kına Gecesi Ritüeli

Ritüel sözcüğünün Latince kökünü oluşturan “rit”, bir şey yapmak demektir. “İnananların uzlaştığı simgesel anlam yükledikleri geleneksel uygulamalar” olarak tanımlanan ritüel, basit anlamıyla, belirli zamanlarda yerine getirilen ve sık tekrarlanan davranış modeli anlamında, gündelik alışkanlıklar alanına girmektedir. Bir topluluk bireyleri tarafından kabul gören birlik ve beraberliğin pekiştirilmesi, sürdürülmesi amacına hizmet edecek belirli semboller çerçevesinde tekrarlanan ritüellerde dinî ve seküler yapılanma birbirine girişiktir (Emiroğlu, Aydın 2003: 716; Rappaport 2006: 187-193; Demir, Acar 2002: 349). Emile Durkheim, icra amaçlarına göre dinî ve seküler yapılanmayı tabular koyarak birbirinden ayıran ritüelleri negatif; bu ikisinin bir arada olduğu ritüelleri ise pozitif olarak niteler (Durkheim 357- 361). Bu bağlamda geçiş ritüelleri, yapısında dinî ve seküler anlam birimleri taşıyan törenlerdir. Arnold Van Gennep geçiş ritüellerini “yer, durum, toplumsal konum ve yaştaki her değişime eşlik eden ritüeller” olarak tanımlar. Bunlar, toplum tarafından düzenlenir ve toplumun katılımıyla gerçekleşir. Bu ritüeller, O’nun “eşik evresi” olarak belirlediği kategorinin doğasını ve özelliklerini temsil eder. Van Gennep, “durum” ile “geçiş” bağlamında “durum”un, kültürün tanıdığı herhangi bir tipte sabit ya da tekrarlayıcı koşula gönderme yaparak “statü” veya “mevki”den daha kapsayıcı bir anlam taşıdığına işaret eder. Bütün geçiş ritlerini üç evreli bir yapı düzeneği sergiler: Ayrılma, kenar/eşik ve bir araya gelme. Ayrılma bireyin veya grubun toplumsal sistemde daha önceki bir

noktadan, yani bir “durum”dan kopmasına karşılık gelir. Arada yaşanan eşik evresinde ritüel öznesinin (yolcu) niyetleri muğlaktır, geçmiş ya da gelecek durumun ortasındadır. Üçüncü evrede geçiş tamamlanır, tekrar birleşme gerçekleşir (Turner 2018’den: 95- 96). Bu durumda sosyokültürel bir performans olarak kına gecesi ritüeli, ritüel öznesinin yani gelinin annesinden, bekârlık hayatından ayrılması, kına yakılacak alanda, yani eşikte bulunması ve kına yakılmasıyla evlilik hayatına başlaması şeklinde içsel işleyişe sahip bir dil, bir düzenektir. Bu kültürel performans anlamak, anlam odaklarını tespit etmek için metnini/söylemini/yapısını okumak, farklı bağlamlarda yinelenmiş ortaya çıkan farklı sözeldoku izleklerini ve anlam etkilerini görmek gereklidir.

Dolayısıyla, burada yapılacak olan, kına gecesi ritüelini aynı anda hem bir folklor olayı, hem de yapısalcı bakışa koşut metaforik olarak özgün bir metin/ dil olarak görmektir. Böylece kına gecesi ritüeli üzerinde, anlam üretici dizgeler bütünü olarak bir folklor metni ve bağlamsal referanslarla işleyen bir folklor olayı algısı söz konusudur. Dilbilimi açısından metin, başı ve sonu ile kapalı bir yapı oluşturan dilsel göstergelerin art arda geldiği anlamlı yapı; belirli bir bildirişim bağlamında bir ya da birden çok kişi tarafından sözlü ya da yazılı olarak üretilen bir dil dizgesi bütünüdür (Günay 2017: 47), folklor açısından, bir masalın bir versiyonu veya tek bir anlatımı, bir atasözünün yeniden söylenmesi, bir halk türküsünün okunmasıdır (Dundes 2006: 40). Dolayısıyla, insanlar arasındaki sözlü ve geleneksel alış verişin konuşulan, şarkısı söylenen, dokunulan, maddî olanların ve orijinalinde yazılı olmayan bir üründür (Titon 2009: 261- 262). Canlı bir iletişim süreci alınmasına göre folklor, anlatıcı, dinleyici, yer ve zaman bağlamlarının dikkate alınması gereken bir olaydır (Toelken 1996: 135-

137). Bu bakışla malzemesi ne olursa olsun, yaratıcısı kim olursa olsun insanın çevresi içinde gördüğü, algıladığı biçim ve anlam yüklediği ne varsa, onları kendisi için anlaşılır ve ifade edilebilir bir anlatıma kavuşturmuş ise bütün bunların her biri zihni yaratıcılık içinde bir metin biçimi ve içeriği kazanmış olur. Önemli olan, ürünün/ nesnenin toplum üyelerine kendini anlatır bir tamamlanmışlık kazanmasıdır. Ürün bu özelliklere kavuştuğunda metin olmuş olur (Yıldırım 2000: 37). Dolayısıyla metin sözcüklerden oluşmak zorunda değildir; insan tarafından oluşturulmuş her türlü gösterge sisteminin temel metaforu haline gelen resim, bina, çanak gibi bir insan yapısı, ritüel gibi bir eylem de metin olabilir (Titon 2009: 262- 263). Bir iletişim görüngüsü taşıyan tutarlı ve anlamlı bütünlük olarak, farklı perspektiflerden metin ulamlamaları sadece dilbilim ve folklor ekseninde değil; sosyal bilimlerin diğer alanlarında da üzerinde yoğun düşünülen bir kavramdır. Tıpkı gündelik hayat pratikleri kapsamında bireyin toplum içindeki icralarını temsil bağlamında performans/ dil/ metin olarak değerlendiren Erving Goffmann (Goffmann 2012: 28- 81) veya kültürü metin parçalarından oluşmuş bir bütünlük (Geertz 2010: 446-490) olarak gören Clifford Geertz'in yaklaşımında olduğu gibi.

Anlam üreten bir düzenek olarak kültürel performansın sözeldokusu ve bağlamından önce performansı, o performans yapan özgün veya kalıplaşmış içsel işleyişin gerçekleştiği alan kabulüyle metin, yapısalci terminolojiye koşut ifadeyle yapıdır. Örgütlenmiş parça- bütünlük ilişkisini dile getiren yapı, bütünlüğün bu parçaların içsel ilişkisinden ortaya çıkmasına (Sözer 1992: 86) karşılık gelmektedir. Bu durumda yapı, içinde tutarlı bağıntılar taşıyan bir ifade biçimidir. Sperber'e göre yapı, örnekçe (model) ve temsil edilmiş

dizgede ortak olandır (Sayın 2014: 41'den). Böylece yapı her yeni bağlamda kullanıma girdiğinde yeni sözeldokuları ve yeni anlam odaklarını beraberinde sürükleyecektir, metinlerarası/söylemlerarası bağıntıların faili olacaktır. Bu yaklaşımla bir örnekçe yapı olarak kına gecesi ritüeli, anlamsal işleyişini oluşturan içsel ilişkilerin ortaya koyulabilmesi için üç kesit/okuma birimi halinde incelenir. Ritüelin duygusal ve edimsel izlekleri kesitlemenin ana belirleyicisidir.

Kına Gecesi I: 1973 yılı Gaziantep İl Yıllığı'nda gelin kına gecesi şöyle anlatılır:

“Damat evine çehiz gittikten sonra genç kızın baba evinden ayrılması günleri, sayılı hale gelir. Genç kız yeni bir hayata başlamak üzeredir. Omuzuna büyük bir yük olacak ve yeni bir yuva kuracaktır. Hayatı baştan başa değişecektir. Baba ve ana vesayetinden kurtulacaktır. Eşi ile yeni bir ortaklığa girecektir. Türk kültürünün kendisinden istediği vazifeleri eşi ile dayanışarak başaracaktır. Genç kızlık devresi sona ermek üzere olduğu günde gelin evinde kına gecesi düzenlenir. Gelinin en yakın kız arkadaşları, yakın akrabaları ve dostları gelin evinde toplanır. Damat evi gelin evine kına hediyesi göndermiştir. Kına süslü ve mumlu tepsi içinde törenle getirilir. Gelinin babası evinden ayrılacak kızı ve arkadaşları şerefine lahmacunlu, çiğ köfteli, baklavalı bir sofraya hazırlar. Bekâr bir kız (sağdıç) gelinin ellerine ve ayaklarına kına yakar. Damat evinden gelen tül mendil, kına yakana hediye edilir. Türküler söylenir, oyunlar oynanır, günün önemini belirten hareketlerde ve davranışlarda bulunulur. Kına bahanedir. Bu tören genç kıza yeni ödevinin önemini anlatmak için düzenlenmiş bir çok söz ve davranışlardan ibarettir. Gelin, kına yakılırken avucunu açmayarak kınanın yakılmasını engeller. Gelinin yakınları kayıncıvalıdeyi

çağırır. Kınanın yakılması için ondan altın ya da para ister. Kayınvalide gelinin avucuna para koyar ve kına yakılır. Kına yakılırken kadınlar hep birlikte gelini ağlatacak türküler söyler. Gelin ağlatıldıktan sonra bu sefer oyun havaları çalınır ve konuklar oynamaya başlarlar. Daha sonra damat evinden biri kına tepsisini alır. Damat hariç, damadın yakınları gelin evinden kına tepsisini getirene bahşiş vermek şartıyla alır. Tepsi damat evine götürülür. Damada kına yakılır” (Şenol 2013: 194).

Kına Gecesi II: Ankara İli Nallıhan İlçesi’nde gözlemlenen Banu-Erhan Çevik çiftinin 12 Ağustos 2017 tarihli kına gecesi şöyledir:

Kına gecesi ritüeli düğünden bir gece önce bir düğün salonunda gerçekleşir. Tören gelin ve damat ailelerinin hısımlar, akrabaları, arkadaşları olan kalabalık bir kadınlar topluluğunun salona gelmesi ile başlar. Misafirler gelmeden önce yüksek ritimli ve coşkulu oyun havaları çalmaya başlamıştır. Genişçe bir tasın içine kına karılmış, hazır edilmiştir. Kınayı kararken içine madeni para atılmış, üzerine Kur’an’dan sûreler, hayır dua okunmuştur. İlerleyen dakikalarda salon kalabalıklaşır, neredeyse misafirlerin tamamı salonun orta alanında oyuna/dansa kalkar. Kırmızı bindallı giymiş gelin de misafirlerle beraber coşkuyla oynar. Bu neşeli atmosfer bir saat kadar sürer. Sonra gelin oyun alanından kenara çekilir. Gelinin kız arkadaşları ellerinde birer mum yanarak, elinde kına tepsisi olan bir genç kızın ardında dizilerek sırayla salona girerler. Kına tepsisinin etrafı da mumlarla çevrilidir. Bu arada oyun alanı boşalmış, ortaya iki sandalye koyulmuştur. Gelin ve damat bu sandalyelere oturur. Gelinin başına yüzünü kapatacak şekilde omuzlarından aşağı sarkan kırmızı örtü örtülmüştür. Baş önünde, elleri birbirine kenetlidir. Kızlar “Yüksek Yüksek Tepelere” türküsünü söyleyerek gelinle damadın çevresinde dönmeye başlar.

Bu türkü aralıksız dört kez tekrarlanır. Amaç gelini ağlatmaktır. Ardından, gelinin annesi halk arasında ilâhi denilen şu dizeleri dokunaklı bir edayla okur: “Aylar yıllar sayamadım/ Ah bağıma taş basaydım/ Et tırnaktan ayrılır mı/ Geçke anne olmasaydım./ Bağırimi üçe yardılar/ Ne bileyim ne sardılar/ Sen annenin kuzusuydun/ Seni nasıl kopardılar/ Akmayın sular akmayın/ Yanmışam beni yakmayın/ Ben yavrumdan ayrılmışam/ Beni yalnız bırakmayın./ Beyaz beyaz tel mi oldun/ Gidiyorsun el mi oldun/ Çok güzel bir gelin oldun/ Allah mesut etsin yavrum.” Bu sırada gelin, anne ve misafirler gözyaşı dökmektedir. İlahinin hemen ardından kına yakma başlar. Kına tası ortaya getirilir ama bir türlü yakılamaz. Gelin avucunu açmaz. Kayınvalide ortaya çağırılır. Kayınvalidesinin elinde altın lira ile geldiğini gören gelin iki avucunu açar, kına yakılır, altın da sağ eldeki kınanın üzerine koyulur. Gelinin elleri kına mendili ile sarılır. Hayırlı olsun denir. Damat, gelinin baş örtüsünü açar, alnından öper ve bu kırmızı örtü, gelinin başından alınıp damadın omzuna yerleştirilir. Bu kez sıra damadın avucuna kına yakmaya gelir. Damat avucunu açmaz. Kayınvalide çağırılır. Kayınvalidesinin elinde altın lira ile geldiğini gören damat avucunu açar ve sağ ele kına yakılır, altın da üzerine koyulur. Eli kına mendili ile sarılır. Tekrar yüksek ritimli müzik başlar. Gelin ve damatla birlikte bütün salon coşkulu oyunlar oynar, halay çeker. Törenin başlangıcından itibaren misafirlere türlü türlü yiyecek içecek ikramı yapılır. Kalan kına misafirlere dağıtılır. Kına yakıldıktan sonra eğlenceli bölüm bir saat sonra sona erer ve misafirler dağılır, gelin anne babasının yanındaki son gecesini geçirmek üzere ailesiyle eve gider.¹

Kına Gecesi III: Ankara İli Çankaya İlçesi’nde gözlemlenen Aylin- Mustafa Şaşmaz çiftinin 05 Temmuz 2018 tarihli kına gecesi şöyledir:

Kına gecesi mekânı, Atlı Spor Kulübü'nün bahçesidir. Misafirlerin hareketli müzikler eşliğinde bahçeye gelmeleriyle tören başlar. Eğlenceli müzikler eşliğinde gelin ve damadın da katıldığı hareketli oyunlar oynanır, gelinin arkadaşları dans gösterileri sergiler. Bu kısım en fazla bir saat sürer. Müziğin ritmi yavaşlar, üzerinde rengârenk yazlık bir elbise, başında kırmızı örtüsüyle gelin bahçenin ortasında sandalyede oturur. Arkadaşları “Yüksek Yüksek Tepeler” türküsünü söyleyerek sırayla gelip gelinin etrafında halka oluşturarak dönerler. Birinin elinde kına tepsisi bulunur, diğerlerinin ellerinde ikişer mum vardır. “Kınayı Getir Anne” türküsü de söylendikten sonra müzik susar, kına yakma işlemi başlar. Gelin avucunu açmaz. Kayınvalide çağırılınca elinde altın lira ile gelir ve gelinin sadece sağ eline kına yakılır, üzerine altın koyulur. El kına mendili ile sarılır. Damada kına yakılmaz. Böylece kına merasimi sona erer ve hemen yüksek ritimde müzik başlar. Bir yandan yiyecek içecek tüketilir, bir yandan oyunlar oynanır, halay çekilir. Müzik repertuarında Türk halk müziği ezgilerinin yanı sıra Batı müziği örnekleri de pek çoktur. Kınanın ardından tören bir saat sonra sona erer.²

Yukarıdaki örnek yapılar bağlamında birinci kesit, ritüelin başlangıcıdır. Kına gecesi küçük çaplı düğün olarak düşünülebilir. Bireyin durumunda meydana gelen değişiklik, geçiş ritüelleri izleğinin temel amacını oluşturur ki bu nedenle tekrarı olmayan bireysel merkezli ritüellerdir (Honko 2009: 207). İcra edilmeden önce hazırlık aşaması gerektirir. Özel gün giyimleri, yiyecek ikramları, kına malzemeleri, misafirlerin karşılanma ve uğurlanmasına dair işleyiş gibi hazırlıklar ritüel uzamının bileşenleri olarak önceden belirli bir düzeneğe kavuşturulur. Ritüel süresi boyunca coşku, kahkaha, hüzün ve göz-

yaşı iç içedir. Dinî ve seküler yapılanmanın yan yana bulunduğu, pozitif bir ritüel olarak görülebilecek kına gecesinin başlangıç kesitinde gelin (ve damat) o güne kadar bulunduğu noktadan, bekârlıktan ayrılma durumundadır ama hâlâ oradadır. Coşkuyla, eğlenceyle bekârlığının tadını çıkarmaktadır. Bir yanıyla da biraz sonra adım atacağı eşiğe duygusal hazırlık yapmaktadır. Gündelik dilden uzaklaşarak, şarkı, dans gibi kolektif ifade biçimlerinin belli bir amaç için örgütlenerek toplumsal dayanışmanın tesis edildiği (James 2013: 96-97) bu kesit, tamamen eğlenceye odaklıdır.

İkinci kesit, ritüelin ana gövdesini teşkil eder. Ritüelin öznesi olarak gelin burada eşiktedir, yolcudur. Yapının içsel işleyişini belirleyen anlam odakları burada oluşur. Öncelikle, ritüele adını veren kına, Türk kültüründe halk hekimliği bağlamında şifalı bir bitki olmakla birlikte kültürel görüngüde özellikle kadın için bir ziyet unsuru ve bunun da ötesinde Peygamberî anlamı olan bir enstrümandır. Hz. Muhammed'in sakalına kına yaktığına, beyazlaşan saça ve kadınların ellerine kına yakılmasıyla ilgili sözleri olduğuna dair bilgiler vardır (Durdu vd.2006: 16). Evlilik öncesi kız isteme ritüeli içinde iki insanın hayatını birleştirme niyeti “Allah'ın emri Peygamber'in kavli” şeklindeki kalıp ifadeyle dile getirilirken İslamiyet'in evliliği teşvik eden tutumuna ve Peygamber sünnetine gönderme yapılması gibi kına da Peygamber sünneti olarak dinî düzlemde alınlanır. Kına hem düğün öncesi geline ziyet olarak hem yeni kuracağı aileye bağlılığın ifadesi olarak ve bunlardan da önemlisi, nikâh aktinin görünürlük kazanması bakımından açık bir göstergedir. Kına ile beden işaretlenir; hem İslâmî kabullere, hem sünnete, hem de nikâh sözüne bağlılık somutlaşır. Böylece geline (ve damada) kına yakıldığı andan itibaren nikâh

kıyılmış sayılır. Türk kültüründe birçok farklı noktasında bedenine kına ile işaretlenmesi, o yörenin toplumsal kabullerine göre farklı beden uzuvlarına uygulanır. Geçmişte çok daha güçlü olan bu inanç, bu kabul, belli bir dönemin egemen bakış açısının izlerini barındırarak söylemlerarasılık sürecinde yinelenir ve böylece düşün-yapıbirim (Fr. *Idéologéme*) konumuna (Aktulum 2013: 36) gelir. Amaç aynı olmakla birlikte, bazı yerlerde gelinin iki eli ve iki ayağı bileklerine kadar, bazı yerlerde boynu, saçının üst kısmı kınalanır. Böylece kına yakma edimi, aynı yapısal işleyişte her yinelemede, her toplumsal kabul değişikliğinde yeni varyantlara kavuşur. Yukarıdaki II. kına gecesi düzeneği dinî söylem içermesi ve söyleyiş edasında yakarma, anne dilinden evladının uzaklaşmasına sitem etme bağlamında diğerlerinden farklı sözeldoku sergilemektedir. Bu II. ritüel, daha kırsal bir kesimde performe edilmiş, modern yaşam etkilerine I. ve III. örneğe nispeten, mesafeli bir grubun katılımıyla gerçekleşmiştir. Dolayısıyla burada bireysel duyguların ifadesi daha saydamdır. Yapı bileşenleri, farklı anlamlar üretmeye müsaittir. Örneğin, yine modern yaşam etkilerine mesafeli ve içe kapalı bir duruş sergileyen Ankara Çubuk İlçesi Yuva Köyü'nden derlenen bir kına ilahisi, kına yakma sırasında gelinin anneannesi tarafından dile getirilmiştir: Melekler şahid olsun./ Nikahlı virdim yavrımı/ Allah nikahını bozmasın/Huzurlu mutlu itsin yuvasında Allah nikahını bozmasın/ Nenni söyleyip uyuttun anam/Türlü türlü büyütün anam/ Gucağında sallayıpta uyuttun anam/Büyüyünce guş olup da uçurdun anam/ Gınamın rengi gırmızı/ Galbime düşürdün sızı/Alnıma yazılan yazı/ Feleğimmiş canım anam (Akdemir, 12. 12. 2019). Benzer şekilde, Deliorman (Bulgaristan)'da derlenen bir kına ilahisi de yine katılımcı grup bağlamında çalgısız olarak, hüzünlü bir atmosferde gelin olacak kızın

baba evinden bir kurban gibi ayrılmasını temsilen icra edilen kına yakma ritüelinde okunan ilahî, matem duygusu yansıtan bir yapının ürünüdür: Bakır tas içinde âh kınam ezildi/ Altın tas içinde Mevlâm kınam ezildi/ Sedef tarak ile âh zülfüm çözüldü/ Gümüş tarak ile Mevlam saçım tarandı/ Bu ayrılık bize Mevlâm Hakk'tan yazıldı/ Ah ben ağlamayıp da kimler ağlasın/ Beni sevenler karalar bağlasın/ Babacığım ihtiyar âh ata pinemez/ Kardeşim çok küçük âh yolları bilmez/ Ah ben ağlamayıp da kimler ağlasın/Beni sevenler karalar bağlasın (Kaderli 2004: 224).

İkinci kesitte görülen sözlü yaratım çeşitliliği yanında, “yüksek yüksek tepeler” türküsü kına gecesi ritüellerinin yaygın ve ayrılmaz bir söylemidir. Türkü, Malkara çevresinde halkın dilinde dolaşan dokunaklı bir rivayet olarak sözlü nakil vasıtasıyla yayılmış, kına yakma merasiminin öncelikli söylemi haline gelmiştir. Türkü, Malkara köylerinden alınmış olup belli bir kişinin dilinden yazıya geçirilmiş değildir. Çevrede herkes tarafından bilinen bir öyküdür. Söylentiye göre çok eskiden köyün birinde Zeynep isimli çok güzel bir kız vardır. On altı yaşına yeni bastığında Zeynep'i köylerindeki bir düğünde aşırı (yabancı) köylerden gelen Ali isimli bir genç görür. Ali Zeynep'i çok beğenir ve köyüne döndüğünde kızın babasına hemen görücü gönderir. Zeynep'i Ali'ye verirler. Kısa bir zaman sonra düğünleri olur. Ali Zeynep'ini alıp aşırı köyüne götürür. Zeynep'in gelin gittiği köy ile kendi köyü arası üç gün üç gece çeker. Bu uzaklıktan dolayı Zeynep, annesini babasını ve kardeşlerini tam yedi yıl göremez. Bu özlem Zeynep'in yüreğinde her gün biraz daha büyüyerek dayanılmaz bir hal alır. Köyün yüksek bir tepesinde bulunan evinin bahçesine çıkıp kendi köyüne doğru dönüp için için kendi yaktığı türküyü mırıldanır ve gözleri uzaklarda sıla özlemini gidermeye çalışır:

Yüksek yüksek tepelere ev kurmasınlar./Aşrı aşrı memlekete kız vermesinler./Annesinin bir tanesini hor görmesinler./Uçan da kuşlara malûm olsun, ben annemi özledim./Hem annemi, hem babamı, hem köyümü özledim./Babamın bir atı olsa binse de gelse./Annemin yelkeni olsa açsa da gelse./ Kardeşlerim yolları bilse de gelse./ Uçan da kuşlara malûm olsun, ben annemi özledim./ Hem annemi, hem babamı, ben köyümü özledim.

Oysa kocası, Zeynep'in bu özlemine pek aldırmaz. Üstelik eski sevgisi de pek kalmadığından, O'na eziyet etmeye başlar. Sonunda bu özlem ve kocasının eziyeti Zeynep'i yatağa düşürür. Gün geçtikçe hastalığı artan Zeynep'in iyileşmesi için, köyden gidip gelenler de annesinin, babasının çağırılmasını salık verirler. Başka çare kalmadığını anlayan Zeynep'in kocası da annesine babasına haber vermeye gider. Altı gün altı gecelik bir yolculuktan sonra Zeynep'in anne babası köye gelirler. Zeynep'i yatakta bulurlar. Perişan bir halde Zeynep hâlâ türküsünü mırıldanmaktadır. Aynı türküyü annesine babasına da söyler. Çevresindeki bütün köy kadınları duygulanıp gözyaşı dökerler. Annesi fenalık geçirir ve bayılır. Zeynep hasretini giderir ama maalesef çok geç kalınmıştır. İyileşemez ve ölür. Herkes Zeynep için gözyaşı döker. İşte o gün bugündür, bu türküyü ayrılığın türküsü olarak söylenip durur (Tezer 1982: 164). Bu rivayetin gerçek olup olmadığı bilinmez ama Zeynep'in dokunaklı söylemi, kına gecesinin ikinci kesitinde teatral bir kareografi içine yerleşmiş, ritüel öznesinin, kareografıyı icra eden genç kızların ve diğer katılımcıların, evlilikte yaşanması muhtemel hüznün, çaresizlik, özlem, yalnızlık hislerini dışavurmalarına vasıta olmuştur. Aynı zamanda kına gecesini kına gecesini yapan kurumlaşmış dizgenin belirleyici anlambilimi haline gelmiştir. Dolayısıyla, türkünün kına gecesini icrasında yer alması, aynı biçimde

başka bir metni aynı düzgülüyle kopyalayıp yeni bir örnek üreterek, öykünme ilişkisi (Aktulum 2000: 134) /söylemlerarası bir süreç doğurmuştur. Yani sıra türküyü, kına gecesinin her defasında tekrarlanan, ayrılmaz bir parçası olarak görmek Bahtin'in, kültürel yaratımların karşılıklı bağıntı taşıdıkları sürece anlamlı olduklarına dair yaklaşımı ile örtüşür. Zira kültürdeki sistemsel birliğin, kültürel ayrıntıların farklı düzlemlerde eklenmesiyle gerçekleştiğini ifade eden Bahtin'e göre, bir olay kültür bütünlüğüne somut sistemsel olarak, yani doğrudan doğruya ilişkin ve yönelik ise dümdüz bir olgu olmaktan çıkar, önem ve bir anlam kazanır, her şeyi yansılayan ve her şeyde yansıyan bir monad haline alır (Bahtin 1983: 69). Öyleyse bu türküyü, aynı bütünlük/yapının parçası olmakla birlikte, kendi iç bütünlüğüne, değişmez yapısına kavuşmuştur, farklı performans bağlamlarında tekrarlanan/yansıyan, benzer duyguları yansılayan bir monad'dır. Aktulum'un ifadesiyle, basmakalıp bir özelliğe bürünerek hem belli bir tür içerisinde sınıflandırılabilen, hem de değişik bağlamlarda sürekli yinelenen nesnesi şeklinde bir folklorbirimidir/ folklorun en küçük birimidir (Aktulum 2013: 23). Farklı zamanlarda, farklı topluluklar arasında, farklı bağlamlarda değişmeksizin yinelenerek diğer örneklerle art zamanlı ve eş zamanlı söylemlerarası ilişkiye girer.

Bu kesitte, genç kızların ellerinde taşıdığı mumlar, eski Türk inancında ateş-ocak kültürüne yüklenen anlamı çağırır. Türkler kirden, kötülükten arındıran, koruyan ateş ve soyun sürekliliğini sembolize eden ocak kavramlarına kutsiyet atfetmiş, metaforik olarak evlenmeyi ocak kurmayla ilişkilendirmiştir. Ocakta yanan ateş soyu sürekli kılacaktır (İnan 2000: 68). Ayrıca, ot ene/ ateş ana olarak anılan ateş ruhu dışıdır (Hassan 2015: 97). Kır-gızlar'da ve Kâşgar Türkleri'nde evin ocağında Od Ana adlı dişi, Od Ata adlı erkek

olmak üzere iki peri yaşar (Gökalp 1976: 36). Teleüt Türkleri'nin ilahilerinde ateş ruhu, "yeşil ipekten kaftan giyip dalgalanan alevler, kırmızı ipekten kaftan giymiş dalgalanan alevler" şeklinde tasavvur edilir (Ögel 2002: 517). Bu bağlamda, gelin, arkadaşlar, kına ve katılımcıların tamamı tarafından bilinen bir türkünün bir arada bulunduğu icra düzleminde ateş ve kırmızı renk, geçmişin zihniyet evreninde üretilmiş inanç çağrışımı yapan, ortak duyguları ifade eden bir gösterge olmak yanında, bir dönemden ötekine aktarılan bir "değer" anlamı üretmektedir. Dinamik bir kültür unsuru olarak ateş ve kırmızı renk, kına gecesi yapısı içinde farklı dönemlerde, farklı topluluklar arasında kullanıma giren düşünyapısal (ideolojik) bir gösterge haline gelmektedir. İnsan eyleminin amacını, bu amaca nasıl varılacağını tanımlayan, sosyal ve fizikî realitenin niteliğini belirleyen bir değerlendirici prensipler sistemi (Mardin 1993: 18) olarak ideoloji (ya da düşünyapı), kına gecesi performansında, toplumsal kimliğe işaret eden anlam üretici değerler şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Dahası, her insan kendi toplumu içindeki diğer kişilerle ve özellikle yakın olduğu gruplarla bir "toplum haritası" paylaşır. Haritanın taşıdığı anlamlar esneklik ve değişime az veya çok açık bir simge dağarcığı toplumdaki insana, kuşaktan kuşağa geçer (Mardin 1993: 18). Böylece kına gecesi ritüelinde yer alan söz konusu her düşünyapıbirim, toplum haritasındaki değerlerin, geleneksel dünya görüşünün güncellenmesine, korunmasına hizmet eder. Ayrıca bunların oluşturduğu kompozisyon, ritüel yapısına görsel zenginlik katar.

Kına gecesi ritüeli, gelin ve damat ailelerindeki kadın akrabalar ve kadın arkadaşlar tarafından organize edilir. Claude Lévi- Strauss, akrabalık fenomenini bireyler ve sosyal gruplar arasındaki özel bir dil

olarak görür. O'na göre akrabalık ilişkileri, eylemler ve işlemler bütünü ile kişiler ve gruplar arasında belirli bir iletişim tipini sağlamak için belirlenmişlerdir. Bu iletişimin ögesi kadındır, tıpkı o grubun sözcükleri gibi. Sözcükler gibi kadınlar da birer iletişim aracıdır (Lévi- Strauss 2012: 124; Tunali 2018: 149'dan). Ritüel mekânının örgütlenmesinden, gelinin bindalı mı sıradan bir elbise mi giyeceğine kadar her bir ayrıntıyı, ritüel düzeneğini hazırlayan kadınlar kararlaştırır. Kına gecesi yapısal olarak ana çatısını korumakla birlikte, her yinelemede hem söyleme, hem harekete dayanan yapısını yeniden üretmektedir. Akriba ve arkadaşlardan kurulu kadınlar topluluğu tarafından gerçekleştirilen bu yapının ikinci kesitinde ritüel öznesinin/gelinin konumlanışı daima aynı kalmaktadır. Belirli bir durum veya eylemlerden oluşan her türlü anlamlı yapı kapsamında özne, eylem alanına katılması ölçüsünde değerlendirildiğine (Günay 2000: 64) göre, burada kendisi için kına gecesi düzenlenen baş kahraman olarak gelinin tutum ve davranışları, ritüel yapısındaki konumu hakkında bilgi verir. Bu kesitte gelin, hangi sosyo- kültürel topluluğa mensup olursa olsun, sanki baba evinden ayrılmakla, yani eşiği geçmekle bilinmeyen bir mutsuzluğa doğru yürümektedir. Mutluluk ihtimali ancak üçüncü kesitte görülür. Kına merasimi sırasında gelin muhakkak başı önde, ağlayan, içe dönük, edilgen bir bedensel söylem sergilemektedir. Gelin, sadece kına yakılmasından önce avcunu açmayıp bir koşul öne sürerek, edilgenliğinden birkaç dakika uzaklaşır. Kına yakılmasının hemen ardından ağıt ve ilâhilerin okunması esnasında tekrar edilgen söylemine döner. Bu atmosferi yaratan ise o grubun sözcükleri gibi olan diğer kadınlardır. Eşiği geçme dakikaları, bir hüznü kurgusu yaratılarak bütün kına gecesi yapılarının kodu olarak yazılmış matem duygudaşlığını hâkim kılar.

Üçüncü kesit, artık evliliğin gerçekleştiği, öznenin taze solukla yeni hayatına başladığı kesittir. Hüzün duygusu dağılır, yerini yeni başlangıcın heyecanı alır. Tekrar müziğin sesi ve ritmi yükselir, oyunlar oynanır.

Richard Schechner, ritüelleştirme edimini, eğlence, iyileştirme ve eğitim ile birlikte, birbiriyle oyun halindeki dört büyük performans sahasının içinde değerlendirir (Schechner 2015: 34). Bir kurgu, bir temsil, müzik, dans; oyun yoksa ritüel de yoktur. Farklı dünya görüşüne sahip insan toplulukları arasında farklı bağlamlara giren ritüelleştirme edimi farklı anlambilimleri üretimine girer. Yeniden canlandırma yoluyla insanlar duygusal deneyimleri sözel bildirimlere dönüştürme yeteneğine sahiptir. Bu, toplumsal davranışın farklı yönleri açısından kolektif bellekle ya da diğer söyleyişle kültürel bellekle ilgilidir (Pennebaker vd.2015: 258). Çünkü ritüeller, kültürel belleğin ilk örgütlenme biçimlerindedir (Assmann 2001: 59). Böylece kültürün farklı bölgelerinde aynı yapı sistemi içinde tekrar tekrar üretilen, insanların kendini ifade etmesini sağlayan ve kültürel belleğe yerleşen folklor ürünü başka bağlamlarda yeniden üretilerek kullanıma girer ve türsel, içeriksel, biçimsel bakımdan dönüşür (Aktulum 2013: 63). Günümüzde kına gecesi performans düzeyine korunarak, bir durumdan başka bir duruma geçiş yaklaşımıyla bebek kınası, mezuniyet kınası, emeklilik kınası gibi kına performansları gerçekleşmektedir. Çünkü bellek, sadece geçmişi kurgulamakla kalmaz; şimdinin ve geleceğin deneyimlerini de organize eder (Assmann 2001: 46). Dolayısıyla ritüel, şimdinin ihtiyaçlarına göre dönüşerek yeniden üretilir.

Sonuç

Richard Bauman'a göre, performans, söylemsel olarak kurulmuş, oturmuş ko-

nuşma etkinlikleri içinde ve kendi durumsal kullanım içeriklerine eş zamanlı olarak iyi yerleşmiş ya da onları da aşan diğer durumlara, diğer edimlere, diğer söylemlere söylemlerarası olarak bağlantılı diğer uygulamalarca üretilmiş ve yeniden üretilmiş bir toplumsal yaşam kavramı üzerine oturtulmuştur. Söylemlerarası ilişkilerde ortaya konulan bu sosyo- tarih sürekliliği ve tutarlılığı, söylemin üretimi, algılanması ve dolaşımı için gelenekselleşmiş yönlendirme çerçeveleri gibi hizmet veren kavramların ve uygulamaların kültürel repertuarına dayanmaktadır (Bauman 2009: 250). Bu bağlamda, bir geçiş dönemi ritüeli olarak kına gecesinin, katılımcıların birbirleriyle, ritüel öznesiyle gerçekleştirdikleri söylemsel ve davranışsal etkinlikler bakımından herkesçe bilinen, etkinlik ve tutarlılık arz eden yapısı devamlı diri kalmakta, kültürel bellek, inançlara dair kabuller, adetler çerçevesinde kendisinden önceki veya çağdaşı olan söylemlerle değişik açılarda metinlerarası/ söylemlerarası ilişki süreçlerine girmektedir. Böylece ritüelin kendisi bir değer olarak korunmaktadır. Bu, folklorun sonsuz üretime, metinlerarası/söylemlerarası süreçlere imkân tanıyan devingen, dinamik doğasının sonucudur.

Kına gecesi ritüeli, performansın gerçekleştiği sırada öznenin ve diğer katılımcıların edimleri doğrultusunda ortaya çıkan yapıya bağlı olarak anlatsallık kazanır ve anlam üretici süreçlere girer.

Bu süreçler boyunca, ritüelin söylemsel düzeyinde gelin ve diğer kişilerin davranış ve söylemleri bir düzen izleyerek düşünyapısal değerlere, kültürel çağrışımlara işaret eder. Söz konusu değerler, çağrışımlar ait oldukları bağlam içinde bir ifade biçimi, bir dil haline gelerek işlev ve anlam yüklenirler. Kına türküsünü, ritüelin ayrılmaz unsuru olan ateşi, gelinin üzerinde taşıdığı kırmızı rengi, ağıt ve ilâhileri an-

lamli kılan, her kına gecesinde tekrarlanmalarını sağlayan, bunların, ait oldukları toplumdaki ortak değerlerin göstergesi olmalarıdır. Nitekim Assmann'a göre (Assmann 2001:139) böyle bir ortak değer algısı, ortak bilgi ve belleğe katılıma dayanır. Yukarıda değinildiği gibi, bu ortaklığı Mardin, her insanın yakın olduğu guruplarla paylaştığı toplum haritası şeklinde tarif etmektedir (Mardin 1993: 18). Giyimi kültürel değerlerle bağdaşık bir iletişim biçimi olarak gören Davis, benzer bir yaklaşımla, etrafında ortak anlayışlar bulunan her şey gibi farklı giysi bileşimlerinin, onları giyenler ve seyredenler için sürekliliği olan anlamlar yaratabildiğini vurgular (Davis 1997: 17- 24). Böylece üzerinde düşünce birliğine varılmış inanç, söylem, tutum, giyim gibi belli bir topluma dair bütün değerler, ritüellerde görüldüğü gibi yenelenerek her defasında hem güncellenmekte, hem de birbirleri ile söylemlerarası ilişki içine girmektedir.

Kına gecesi metninde iletişimin temelini teşkil eden her şey; her söylem, her davranış, her oluş, bunların birbirleriyle ilişkileri, dolayısıyla bunlarla varlık kazanan gösterge dizgelerinin anlatım ve içerik açısından düzenlenişi, gelin ve damat ailelerindeki akraba ve yakın arkadaş kadınlar tarafından gerçekleştirilir. Toplumlar da duygudaşlık ölçütleri hakkında, Giddens'in, güven duygusunun belirleyiciliğine dair tespitleri, dört unsur üzerinde yoğunlaşmaktadır: 1. Zaman- uzam alanları içinde güvenilir toplumsal bağlantılara bir dayanak noktası olarak akrabalık ilişkileri, 2. Tanıdık, güven verici bir ortama imkân tanıyan yerleşmiş ilişkiler, 3. İnsan yaşamının ve doğanın yorumunu sağlayan inanç ve ritüel uygulamaları, 4. Bugün ile geleceğin bağlantısı olarak gelenek (Giddens 2018: 101-103). Söz konusu belirleyiciler kapsamındaki ilişkiler, bireylerde güven, aidiyet, birlik duygusunun tesisine

ve toplumsal kabullerin korunarak kuşaklar arasında aktarılmasına olanak tanımaktadır. Dolayısıyla, bu kabullerin performans ortamlarından biri olarak kına gecesi ritüeli, düzenleyicisi olan kadınlar eliyle akrabalık ilişkilerinin, yerleşmiş ilişkilerin, inançların ve geleneğin çok renkli betimlemesini sunar. Bir başka deyişle, ritüeli kurgulayan grup, aslında, kendi öznelliğini, zihniyetini bilinçli olarak performans sürecine yansıtır. Bu öznelğin ve zihniyetin kabulleri, aynı ritüel yapısını koruyarak, mezuniyet kınasında veya emeklilik kınasında olduğu gibi farklı anlamlar yüklenerek dönüşse bile geçmiş bugünü ve yarını birbirine bağlar.

NOTLAR

1. Kına gecesi görüntü ve ses kaydı Şirin Yılmaz arşivindedir.
2. Kına gecesi görüntü ve ses kaydı Şirin Yılmaz arşivindedir.

KAYNAK KİŞİ

Akdemir, Cemile. 12. 12. 2019 tarihinde Mine Akdemir tarafından yapılan mülakat. Ankara: Yuva Köyü. (Mülakatın deşifre metni Ş.Y. arşivindedir.)

KAYNAKÇA

- Aktulum, Kubilay. *Metinlerarası İlişkiler*. Ankara: Öteki Yayınevi, 2000.
- Aktulum, Kubilay. *Folklor ve Metinlerarasılık*. Ankara: Çizgi Kitabevi, 2013.
- Aktulum, Kubilay. "Yazınsal Metinlerde Değerlerin Yazınbilimi". *Yeni Türk Edebiyatı Araştırmaları* 18 (Temmuz- Aralık 2017): 1- 16.
- Assmann, Jan. *Kültürel Bellek*. Çev. Ayşe Tekin. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001.
- Bahtin, Mihail. "Söz Estetiği Üzerine". Çev. Aziz Çalışlar. *Yazko Çeviri* 12 (Mayıs-Haziran 1983): 64- 78.
- Bahtin, Mihail. *Karnavaldan Romana*. Çev. Cem Soydemir. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2017.
- Barthes, Roland. *Yazının Sıfır Derecesi*. Çev. Tahsin Yücel. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, (2016a).
- Barthes, Roland. *Yazı Üzerine Çeşitlemeler Metnin Hazır*. Çev. Şule Demirkol. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, (2016b).
- Bauman, Richard. "Tür, Performans ve Metinlerarasılığın Üretimi". Çev. Işıl Altun. *Halkbiliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar* 3. Haz. M.Öcal Oğuz

- ve diğer. Ankara: Geleneksel Yayıncılık, 2009, 249- 259.
- Boratav, Pertev Naili. *Folklor ve Edebiyat I*. İstanbul: Adam Yayınları, 1991.
- Davis, Fred. *Moda, Kültür ve Kimlik*. Çev. Özden Arıkan. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1997.
- Demir, Ömer ve Mustafa Acar. *Sosyal Bilimler Sözlüğü*. Ankara: Adres Yayınları, 2005.
- Dundes, Alan. “Doku, Metin ve Konteks” Çev. Metin Ekici. *Halkbiliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar I*. Haz. M. Öcal Oğuz ve diğer. Ankara: Geleneksel Yayıncılık, 2006, 40- 52.
- Durdu, Bircan ve Mustafa Durdu. “Anadolu Halk Kültüründe Kına”. *Cogito*.44- 45. (Kış 2006), 235- 253.o
- Durkheim, Emile. *Dini Hayatın İkel Biçimleri*. İstanbul: Ataç Yayınları, 2005.
- Emiroğlu, Kudret ve Suavi Aydın. *Antropoloji Sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2003.
- Geertz, Clifford. *Kültürlerin Yorumlanması*. Çev. Hakan Gür. Ankara Dost Kitabevi Yayınları, 2010.
- Giddens, Anthony. *Modernliğin Sonuçları*. Çev. Ersin Kuşdil. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2018.
- Goffman, Erving. *Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu*. Çev. Barış Cezar. İstanbul: Metis Yayınları, 2012.
- Günay, V. Doğan. *Metin Bilgisi*. İstanbul: Papatya Yayıncılık, 2017.
- Günay, V. Doğan. “Göstergebilimsel Çözümlemeye Özne ve Gücü” *Dil Dergisi* 97 (Kasım 2000): 45- 65.
- Günay, Umay. *Türkiye’de Aşık Tarzı Şiir Geleneği ve Rîya Motifi*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1992.
- Hassan, Ümit. *Eski Türk Toplumuna Üzerine İncelemeler*. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2015.
- Honko, Lauri. “Ritüellerin Oluşum Süreci” Çev. Ruhi Ersoy. *Halkbiliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar 3*. Haz. M. Öcal Oğuz ve diğer. Ankara: Geleneksel Yayıncılık, 2009, 203- 216.
- İnan, Abdülkadir. *Tarihte ve Bugün Şamanizm*. Ankara: Türk Tarih Kurumu. 2000.
- James, Wendy. *Törenselleşmiş Hayvan*. Çev. Sevda Çalışkan. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2013.
- Kaderli, Zehra. *Deliorman (Bulgaristan) Türk Sözel Kültüründe Geçiş Törenleri*. Ankara: HÜ. Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), 2004.
- Lévi- Strauss, Claude. *Yapısal Antropoloji*. Çev. Adnan Kahiloğulları. Ankara: İmge Kitabevi, 2012.
- Mardin, Şerif. *İdeoloji*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1993.
- Pennebaker, James W. Ve Amy L Gonzales. “Tarih Yazmak: Kolektif Belleğin Altında Yatan Sosyal ve Psikolojik Süreçler”. *Zihinde ve Kültürde Bellek*. Haz. Pascal Boyer ve diğer. Çev. Yonca Aşçı Dalar. İstanbul: İş Bankası Yayınları 2015, 217- 245.
- Rappaport, Roy A. “Ritüel”. Çev. Kürşat Korkmaz. *Halkbiliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar 1*. Haz. Oğuz, M. Öcal ve diğer. Ankara: Geleneksel Yayıncılık, 2006. 187- 193.
- Ögel, Bahaeddin. *Türk Mitolojisi II*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2002.
- Sayın, Önal. *Göstergebilim ve Sosyoloji*. Ankara: Anı Yayıncılık, 2014.
- Schechner, Richard. *Ritüelin Geleceği*. Çev. Zeynep Ertan. Ankara: Dost Kitabevi, 2015.
- Sözer, Önay. *Felsefenin ABC’si*. İstanbul: Simavi Yayınları, 1992.
- Şenol, Ahmet. *Halk Kültürü ve Etnografya Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Özel Matbaası, 2013.
- Tezer, Seval. “Türkülerimizin Öyküleri” *Türk Halk Müziği ve Oyunları Folklor Dergisi* 4 (Ekim Kasım Aralık 1982): 157- 164.
- Titon, Jeff Tod. “Metin” Çev. Öykü Terzioğlu. *Halkbiliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar 3*. Haz. Oğuz, M. Öcal ve diğer. Ankara: Geleneksel Yayıncılık, 2009.
- Toelken, Barre. *The Dynamics Of Folklore*. Utah: Utah State University Press, 1996.
- Tunalı, İsmail. *Estetik*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2018.
- Turner, Victor. *Ritüellerin Yapı ve Anti Yapı*. Çev. Nur Küçük. İstanbul: İthaki Yayınları, 2018.
- Yıldırım, Dursun. “Türk Sözel Kültüründe Süreklilik”. *Türkbilim* 1 (2000): 32- 45
- Ziya Gökalp. *Türk Töresi*. Haz. Hikmet Dizdaroğlu. Ankara: Kültür Bakanlığı, 1976

KÜLTÜREL YABANCILAŞMA BAĞLAMINDA TÜRKİYE'DE İSİM VERME PRATİKLERİNİN DEĞİŞİMİ VE POPÜLER KÜLTÜR FİGÜRLERİ*

Change of Practices of Naming Children in Turkey in the Context of Cultural Alienation and the Popular Culture Figures

Dr. Öğr. Üyesi Oğuzhan BİLGİN**

ÖZ

Milletler tarih içerisinde ortak bir toplumsal hafızaya, anlam ve değerler sistemine ve sembollere sahip olarak kültür zemini üzerinde yükselmiş toplumsal formasyonlardır. Bireylerin kimliği gibi milletlerin kimliği de kolektif hafızaya ve bilince dayanmaktadır. Bu anlamlar ve değerler sitemi tarih içerisinde yaşanan tecrübeler ve diğer kültürlerle girilen etkileşimler neticesinde değişebilir. Bu nedenle kültür dinamik bir toplumsal süreçtir. Bu değişimin izlenebileceği en önemli göstergelerden biri de bireylerin çocuklarına verdikleri isimlerdir. Çünkü isim verme süreci de kültürelirdir. Her toplumda olduğu gibi Türk toplumunda da çocuklara isim verme pratikleri kendine özgü kültürel dinamiklere dayanmakta, verilen isimlerin karşılık bulduğu anlam ve sembol dünyası bulunmakta, verilen isimler belli bir değerler sistemine tekabül etmektedir. Verilen isimlerin değişiminin analizi toplumların değişimini anlamak için önemli işaretler de sunmaktadır. Türk toplumunda da tarih içerisinde isim verme pratikleri değişmiş, modernleşme bu değişimi hızlandırmıştır. Kadim gelenekte genellikle Türkler çocuklarına hemen isim koymayıp, belli bir hüner veya başarı göstermesini bekleyerek ona göre isim koyarken, sonraki yüzyıllarda özellikle de İslamiyet'in kabulü ile dini isimler baskın hale gelmiş, milliyetçilik hareketleri ile birlikte de dini isimlerin yanına Türkçülük etkisi taşıyan İslamiyet öncesi Türk tarihinden önemli şahsiyetlerin isimlerinin verilmesinin arttığı gözlemlenmiştir. Türkiye'nin modernleşme sürecine girip toplumsal değişiminin kalkınma, kentleşme, bireyleşme gibi modern değişim dinamiklerine 1950'li yıllardan sonra sahip olmasıyla isimlerde yaşanan değişiklik önce isimlerin politizasyonu yönünde olmuştur. 1980'li yıllarla birlikte başlayan 'modern' olarak addedilen farklı ve özgün isim bulma çabası 2000'li yıllarda daha da yükselmiştir. Bu özgün isimlerin ortak özelliği Türk isim geleneğinden, kültürel değerler ve anlam sisteminden bir kopuşu temsil etmesidir. Bu isimlerin çoğunun bir anlamı bile bulunmamakta, kulağa alafrağa geldiği ve herkesin çocuğuna koyduğu isimlerden farklı olduğu için koyulmaktadır. Bu henüz tam anlamıyla kentleşmemiş yarı-köylü toplumların adaptasyon ve kendini ispat etme kompleksinin bir tezahürü olarak değerlendirilebilir. Dahası fonetik olarak kulağa alafrağa gelme hassasiyeti ve bu isimlerde özellikle Türkçe harf karakterlerinden kaçınıp İngilizce harf karakterlerinin kullanımı, milli kimlikten uzak 'evrensel isimler verme' iddiasıyla birleştiğinde bir kültürel yabancılaşma ve self-kolonyalizm meselesi olarak tartışılabilir. İsimlerin milli kültürden yabancılaşmasına toplumdaki idealize edilen figürler olan popüler kültür simalarının etkisi de önemlidir zira bu çalışmada da ortaya konduğu gibi çocuklarına Türk isim geleneğinden uzak isim veren popüler kültür figürleri toplumun geneline de bunu yayabilmekte, bu isimlerin sayısı her geçen yıl artabilmektedir. Kent kültürü, kent refleksleri, ince estetik zevkleri ve görgüsünün oluşumu için birkaç kuşağın gerekli olduğu, bu geçiş döneminde pek çok problemli durum yaşanacağı gibi böyle tuhaf karşılanabilecek isimlerin çocuklara koyularak ebeveynin kendi yaşayamadığı, idealize ettiği dünyayı çocuğunun isminde somutlaştırmaya çalıştığı iddia edilebilir. İdealize edilenin kendi kültüründen geleneğinden uzak olması ise kültürel yabancılaşma örneği olarak ele alınabilir. Tam da bu noktada sinema filmleri, diziler, spor gibi popüler kültür öğelerinin bu isim değişiminde etkisi olduğu gibi ünlülerin çocuklarına koyduğu isimler de hem güncel hem de gelecekteki isim verme pratiklerini etkileyebilmektedir. Bu anlamda bizzat bazı ünlülerin çocuklarına verdiği isimlerin analiz edilmesi önem arz etmektedir. Bu çalışmada tarihsel ve kavramsal bir çerçeve oluşturulduktan sonra 2000'li yıllar Türkiye'sinin popüler kültür figürlerinin isim verme pratiklerine etkisi analizin merkezine oturtulacaktır.

Anahtar Kelimeler

İsim sosyolojisi, ad verme kültürü, kültürel yabancılaşma, self-kolonyalizm, Türk isim kültürü.

* Geliş tarihi: 26 Ocak 2020 - Kabul tarihi: 10 Mart 2020

Bilgin, Oğuzhan. "Kültürel Yabancılaşma Bağlamında Türkiye'de İsim Verme Pratiklerinin Değişimi ve Popüler Kültür Figürleri" *Millî Folklor* 125 (Bahar 2020): 177-187

** Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü, Ankara/ Türkiye, oguzhan.bilgin@hbv.edu.tr, ORCID: 0000-0003-4547-6331.

ABSTRACT

Nations are social formations that rose upon the cultural ground by having shared social memory, systems of meanings and values, and also common symbols. The identities of the individuals base on collective memory and consciousness as well as the identities of nations. This system of meanings and values could change concerning the experiences in history and as a result of the interactions with other cultures. Thus, culture is a dynamic social process. The change of names given to the new-born is one of the most significant indicators to observe the change in culture, because the process of naming is also a cultural process. As it is in every society, in Turkish society as well, the practices of naming children depend on authentic cultural dynamics. The given names correspond to a world of meanings and symbols and also coincides with a certain value system. The analysis of the change of given names can present remarkable clues to understand the change of societies. The practices of naming in Turkey have changed throughout the history and modernization accelerated this change. In the ancient tradition, Turks did not prefer naming children just after they were born, instead, they would have waited for an achievement or a certain talent to be shown by the child and give the name in terms of this achievement or talent, and in later centuries after converting to Islam, Islamic names became dominant. Moreover, with the nationalist movements, the names influenced by Turkism have been observed by facing the important personalities of the Turkish history in pre-Islamic period. Turkey's modernization process including the dynamics of change in economic development, urbanization, individualization led to the politicization of the names first. With the 1990s, new and authentic names that are assumed as 'modern' raised. The common feature of these authentic names is that they represent a rupture from the Turkish naming tradition. The majority of these names do not possess a meaning, they were given just because they sound Western and different from the usual names people have given to their children. This might be regarded as the inferiority complex of self-realization and adaptation of non-urbanized, semi-rural societies. Moreover, the sensitivity of giving a name having phonetically Western sound and preventing Turkish names with Turkish letters in the alphabet could be argued as a kind of cultural alienation and self-colonialism issue. The figures of popular culture could have an impact on the rest of the society for the change of names because these popular culture figures give names that have no relation with the Turkish naming tradition and these Western-sound names increase every year. It can be claimed that there is a need for a time of few generations for the formation of urban culture, urban attitudes, high aesthetic pleasures, and good manners and in this kind of period of transitions, parents can choose to solidify the idealized world that they never had. The distance of the idealized culture with a person's own culture, tradition might be held as an example of cultural alienation. At this point, the names that the celebrities give to their children could affect the practices of naming today and in the future as well as the popular culture elements like tv series, movies and sports affect. In this frame, it matters to analyze the names given by celebrity parents. After building the historical and conceptual frame, the popular culture figures of Turkey in 2000s will be located in the center of the analysis.

Key Words

The sociology of names, naming, cultural alienation, self-colonialism, Naming culture in Turkey.

Giriş

“Kısa bir sürede onunla konuşmaya başladım, benimle konuşmasını öğrettim; ilkin, adının Cuma olacağını öğrettim, bu onu kurtardığım gündü. O günün anısı olmak üzere ona bu adı vermiştim. Tıpkı bunun gibi, ona Efendi demesini de öğrettim, bunun da benim adım olduğunu anlattım. Evet, hayır demesini, bunların anlamını da öğrettim... Sonra ona keçi derisinden, us talığının elverdiği ölçüde güzel bir de yelek yaptım; artık bayağı bayağı iyi bir terzi olmuşum; tavşan derisinden yaptığım oldukça güzel bir şapkeyi de kendisine verdim; böylece şimdilik oldukça güzel giyinmiş sayılırdı, kendisini tıpkı efendisi

gibi giyinmiş görmekten de pek hoşlanıyordu” (Defoe 2002: 195-197).

Her milleti millet yapan ortak tarihsel hikâyeler, kültürel değerler ve semboller bulunmaktadır. Bu ortak hikâyeler, değerler ve semboller tarih içinde yaşanmış tecrübeler neticesinde meydana gelmiş olgulara dayanabileceği gibi, bu tarih içerisinde oluşmuş mitolojiye ve kültür öğelerine de dayanır. Burada folklorik, mitolojik ve sembolik anlam ve imgeler dünyası milletlerin hafızalarını oluştururken bu hafıza aslında milletlerin ortak duygu dünyalarını besleyen kaynağı da teşkil eder.

Hafıza yalnızca bireysel değil aynı zamanda kolektif, toplumsal ve millîdir.

Gündelik davranışlardan, âdetlere, ritüellere ve sembollere kadar pek çok kültürel öge içinden çıktığı toplumun hafızasındaki bir anlama tekabül etmektedir. Üstelik aynı sembollerin veya öğelerin farklı toplumlarda farklı anlam dünyasına tekabül edebildiği bilinmekte, bu farklılık büyük oranda tarih içinde oluşmuş kültürel hafızalar arasındaki farklılıklardan kaynaklanmaktadır.

Bu kültürel hafızanın, anlam dünyasının ve semboller sisteminin en çok somutlaştığı yer dildir. Bilindiği üzere dil sadece bir iletişim aracı değildir. Toplumsal hayat kendisini dil üzerinde inşa eder ve bu inşa sürecinin izleri, bir toplum haline gelmiş farklı bireyler veya gruplar arasında ortak paydaya dönüşmüş olan kolektif bilinç ve hafıza dilde görülebilir. Dil hem toplumun kendisini inşa ettiği bir zemin hem de yeniden ürettiği bir kültürel ortak paydadır. Bu nedenle kültürel çalışmaların başlangıç noktalarından biri dili analiz etmek olmuştur. Milletlerin anlam ve değer dünyasını, sembolik sistemini anlamak için başvurulacak en temel ve diğer milletlerden ayırt edici kaynağın dil olması da bundandır.

Dilin hangi nesneyi veya sembolü nasıl adlandıracağı tarihsel ve toplumsal bir süreçtir. Tıpkı müzik, dans, edebiyat gibi bu adlandırma süreci de toplumların yaşadığı tarihsel tecrübelerden meydana gelmiş bir kültürel ve toplumsal hafızaya dayanmaktadır. Bu yalnızca nesnelere ve sembollere verilen isimler için değil, insanlara verilen isimler için de geçerlidir. İsim verme de toplumsal ve tarihsel bir süreçtir ve toplumların hafızasına, kimliğine ve anlam sistemine dayanır.

Her toplumda olduğu gibi Türk toplumunda da çocuklara isim verme pratikleri kendine özgü kültürel dinamiklere dayanmakta, verilen isimlerin karşılık bulduğu anlam ve sembol dünyası bulunmakta, verilen isimler belli bir değerler

sistemine tekabül etmektedir. İsimlerin kendisi kadar, isim verme sürecini etkileyen kültürel etkenler aynı zamanda bir millet olarak Türklerin millî hafızası ve kimliği ile de ilişkilidir. Türklerde çocuklara koyulan isimler ve isim verme biçimleri de tarih içerisinde dönüşmüş, bu dönüşümün bizzat kendisi toplumsal değişmeyi yansıtan önemli bir parametre olmuştur. Türk Milletinin yakın denilebilecek tarihinde de bu değişim fark edilebilecek bir seviyede olmuş, 30-40 yıl gibi milletlerin tarihi bakımından çok kısa olarak değerlendirilebilecek sürelerde bile çocuklara verilen isimlerde büyük değişimler yaşanmıştır. Bu değişim Türk toplumunun yaşadığı toplumsal değişimle paralel gittiği gibi, aynı zamanda küresel kültürel etkileri de taşımakta, Türkiye'nin siyasal atmosferinden izler de barındırmaktadır.

Özellikle 2000'li yıllarla birlikte Türkiye'de çocuklara verilen isimler daha da dikkat çekici bir değişim yaşanmaktadır. Eski çağlardan günümüze Türklerde farklı isim verme biçimleri görülmüş, ilk çağlarda Türklerde çocuğun hayatta başardıkları ve becerileri ile adının o başarıya göre konulması geleneği sürdürülmüş, sonraki çağlarda dinî ve millî referansları olan isimler ve modern dönemde siyasal çağırışımı olan isimler gözlemlenmiştir. Yine yakın geçmişte edebiyat eserlerinden, TV dizilerine ve sinema filmlerine kadar kültürel üretimin etkisinde ortaya çıkan isimlere kadar büyük değişimler yaşanmıştır. Ama bu söz konusu değişimlerin hangisinde olursa olsun çocuklara koyulan isimler şu veya bu biçimde bir anlama, Türkçe'de bir kavrama veya nesneye, dinî-millî semboller sistemindeki veya politik anlayışlardaki bir değere karşılık gelmişken günümüzde çocuklara koyulan isimlerin belli oranda bu yerli kültürel öğelerde karşılıklarının olmadığı dikkati çekmektedir. Kaynağını dinî/millî/siyasi/toplumsal bir değer sisteminden almayan, dilde bir

karşılığı olmayan bu isimleri çocuklara koymanın aynı zamanda da kültürel bir yabancılaşma pratiği olduğu ortadadır. Çünkü isim verme süreci bireysel olduğu kadar toplumsal bir süreçtir ve aynı zamanda isim bizzat kimliği tanımlayandır. Kimliğin nasıl tanımlandığı da bireysel olduğu kadar toplumsaldır.

Türk anne-babaların Türk olan evlatlarına Türkiye’de yaşarken Türk kültüründen isimler koymamaya başlaması ve bunun bir moda halinde ideal olarak sunulması araştırmaya değer bir kültürel yabancılaşma problemidir. Bunun Türk Toplumunun yaşadığı sosyolojik dönüşümlerle ilgisi olduğu kadar Batı kolonyalizmi ve Türkiye’deki yansıması olan kültürel self-kolonyalizmle de ilgisi bulunmaktadır.

Millî Kimlik ve Toplumsal Hafıza Bağlamında İsimler

Modern öncesi dönemdeki dinî kimliklerin baskınlığının yerini modern ulus-devletler çağında alan millî kimlikler, dinî kimlikleri de önemli oranda kendi bünyesine katarak milleti oluşturan önemli bileşenlerden biri olarak görmüştür. Kimlik aynı zamanda dinamik bir süreçtir. Bireyin veya toplumun kendisini nasıl tanımladığı kadar ötekiler tarafından nasıl tanımlandığını da içeren bir karşılıklılığa dayanır. Bu bireylerin benliğinin oluşumu için de geçerlidir.

Nuri Bilgin’e göre benlik bireyin kimliğini belirten bir tarifdir ve bu dinamik bir süreç olarak ötekilerle girilen etkileşimde nihai biçimini alır (Bilgin 2001: 156). Bilgin’e göre kimlik bireyin ve grubun kendini kavrama, temsil etme biçimidir ve bu aynı zamanda dışarıdan nasıl tanımlandığını da içerecek bir etkileşimle de ilgilidir yani kimlik karşılıklı gelişen dinamik bir süreçtir (Bilgin 2007: 78) Yine Jan Assman’a göre; başkaları olmadan benlik de kimlik de olmaz zira kimlik ve benlik

başkalarına göre ve onlarla etkileşim içerisinde bireyin veya toplumun kendisini konumlandırmasıdır (Assman 2001: 135).

Çocuklara koyulan isimler de en başta bir bireyin kimliğinin tarif edilmesi demektir. Hem o bireyin kendisine hem de tüm topluma bir kimlik ilanıdır. Bu ilan çoğu zaman bir hafızanın, anlamlar sisteminin ve sembollerin dışavurumudur. Bu nedenle bireysel olmaktan çok toplumsal ve kolektif kimliklerle alakalı bir süreçtir. Verilen isimlerin bu hafıza ile rabitasının kopması, kolektif kimlik ve içinde bulunduğu milletin anlam dünyası ile bağlantısının kopması, bir nevi hafıza kayması yaşanması bir yabancılaşma sürecini de beraberinde getirecek, kimliksizleşme yaratacaktır. Bu kimliksizleşme olgusu bireysel tercihlerin ötesinde toplumsal bir sorundur.

İsimler bireysel bir kimlik sembolü olduğu gibi verilme biçimi kültürel bir kaynaktan beslendiği ve hem isim verilen çocuğun hem de ailenin toplumsal olarak kendilerini gerçekleştirmelerinin bir ön şartı olduğu için de toplumsal bir semboldür. Bu nedenle sadece isimlere bakılarak bile çoğu zaman bireyin hangi milletten ve dinden olduğu büyük oranda tahmin edilebilir. Bu anlamda bireysel anlamda bir bayrak gibidir. Pierre Bourdieu’ye (1997: 24) göre de isim vermek temsili belirleyen ve sonsuzluğa taşıyan bir süreçtir. İsim verilirken hem çocuğun taşınması beklenen karakter özellikleri ve değerler bütününe hem de ailenin kendini tarif etme biçimine bir atıfta bulunmaktadır. Bu anlamda ismi verenin beğenileri, eğilimleri, dünya görüşü, dinî kimliği, vb. birçok konuda işaretler veren önemli dilsel sembollerdir (Karahan 2009: 17).

Türklerde İsim Verme Kültürünün Değişimi: Tarihsel Çerçeve

İsim bir geleneğin sonucunda olduğu

gibi ailenin gelecek tasavvurunu da yansıtan ve bu anlamda bir köprü vazifesi de gören bir araçtır. Bu nedenle ailenin kendisini tarih ve toplum içerisinde nerede konumladığını ve çocuğunun da bir ideal olarak nerede konumlanmasını gerektiğini gösteren bir işaretlerdir.

Çocuklara isim vermek toplumsal bir süreçtir. Bu nedenle de isim verme süreçlerinde dinî, millî, sınıfsal, politik vb. tercihler aynı toplum içerisinde bile farklı isim tercih etme eğilimleri ortaya çıkarabilmekte, bu eğilimleri anlaşılabilmesi toplumsal ilişkileri ve değişimi anlamak için de önemli veriler olabilmektedir (Lieberson vd 1992: 515).

Modern öncesi toplumlarda isim geleneğinin ve ruhaniyeti temsil eden isimler ağırlıktayken ve isimler geçmişle bugünü birbirini bağlarken, modern toplumlarda isim artık bireysel tercih meselesi olmuş, gelenekten kopmuş, geleneksel toplumun anlam sistemiyle teması gevşemiştir. Eski Türk geleneğinde, Dede Korkut Destanlarından da bilindiği üzere, çocuğa her zaman doğar doğmaz isim konulmaz, genelde çocuk ancak bir kahramanlık, başarı veya beceri gösterdiği zaman ona bu niteliğiyle alakalı bir isim verilirdi (Köse 2014: 292). Dede Korkut'un "o zamanda bir oğlan baş kesme kan dökmezse ad koymazlardı" (Ergin 1958: 62-63) sözü Eski Türk geleneğindeki isim verme pratiğini göstermesi bakımından önemlidir ve Dirse Han oğlu Boğaç Han'ın ismi azgın bir boğayı öldürdükten sonra verilmiştir (Sarıttaş 2009: 423).

Dede Korkut hikâyelerinde ad verme hadiselerinden çokça bahsedilmesi Türklerin eski tarihlerden beri ad verme pratiğine özel bir önem verdiğini, sembolik bir anlam atfettiğini göstermektedir (Uca 2004: 150). "Rásonyi (Rásonyi 1988: 22-26) Türk isim sistemini 'totemistik isimler, ruhlara ya da yaratıcıya (koruma veya

temenni) işaret verme amacıyla isim verme, çocuğun doğduğu zaman ve mekânla ilgili rastlantıları isim verme, kadere (kötülüğü, kötü ruhları şaşırtma, şükranı ifade etme vb.) mesaj anlamında isimler, güzel duyguları ve tabiattaki güzellikleri yansıtan isimler ile rütbe ve unvan isimleri' gibi yedi ana başlıkta toplar" (Rásonyi 1988'den akt. Çelik 2006: 47). Yine Eski Türklerde bars/pars, arslan, toğril, boğa (buka), bori, tay, teke, buğra, doğan gibi hayvan isimleri çocuklara verilmekteydi (Amanoğlu 1999:64) (Karadoğan 2003: 110-116). Eski Türklerde isim verme kültürünün önemli dinamiklerinden biri de renk kültürüydü; lakap ve isim ayrımının çok olmaması ve renklerin sembolize ettiği anlam sistemi bunun başlıca sebepleriydi (Karadoğan 2004: 98).

"Siz kıyamet gününde hem kendi adınızla hem de babalarınızın adıyla çağırılacaksınız; bu sebeple kendinize güzel ad koyunuz" (İslam Ansiklopedisi 1988: 333 akt. Sarıttaş 2009: 423) hadisinin ve dinin kültürlerdeki belirleyici rolünün de etkisiyle Türk ad verme kültüründe İslamiyet'in etkisi fazlasıyla görülmeye başlanmış ama pratikte yine Türkler özgün bir İslami isim verme pratiğine de sahip olmuşlardır. Mesela Hz. Muhammed'den mülahem 'Muhammed' ismi tüm İslam dünyasında çok yaygınken Türkler arasında bu ismi ve Peygamberin adını gündelik hayattaki olumsuzluklardan korumak için bu ismin 'Mehmed, Ahmed' versiyonları tercih edilmiştir. Kadim Türk kültüründen gelen isimlerle İslami isimlerin bir arada var olması uzun yüzyıllar boyunca devam etmiştir.

Türk Modernleşmesinin başlamaıyla Türklerdeki isimler de değişmeye, edebiyat eserlerinde geçen *Bihter*, *Behlül*, *Neriman*, *Suzan*, *Aysel*, *Nalan*, *Bihruz* gibi isimler daha çok tercih edilmeye başlamış (Çelik 2006:56), özellikle 1900'lü yıllarla

birlikte Türk isimlerinde modern ideolojiler bağlamında yükselmeye başlamış milliyetçiliğin izleri Orta Asya Türk isimlerinin sayısında ciddi bir artışla görülmüştür. İsimlerde Türkleşme ve milliyetçileşme dinamiklerini Türk Modernleşmesinin 1900'lerden sonraki aşamasında görebiliriz (Başgöz 1983: 205).

Esen Yıldırım'ın çalışmasına göre Cumhuriyet'in kuruluşundan 1960'a kadar geçen sürede en çok koyulan isimler listesinde büyük bir farklılaşma gözlemlenmemiştir ve çocuklara en çok koyulan 20 isim Mehmet, Mustafa, Ahmet, Ali, İbrahim, İsmail, Hüseyin, Hasan, Osman, Fatma, Ayşe, Emine, Hatice, Zeynep ve Meryem başta olmak üzere geleneksel İslami isimlerden oluşmaktadır (Yıldırım 2016:917). Buna yöresel olarak manevîdini sembollerden biri haline gelmiş tasavvuf ehlinin isimlerinin verilmesi de eklenebilir; mesela Aksaray yöresinde 'Çapan', Sivas yöresinde 'Ahmet Turan' veya Kahramanmaraş yöresinde Ökkeş isminin verilmesi buna örnek olarak gösterilebilir (Peker 2007: 125).

Türkiye'nin sanayileşme sürecinin hız kazandığı 1950'li yıllarla birlikte başka bir önemli toplumsal değişme dinamiği Türkiye'nin toplumsal değişimini hızlandıran başka bir öncü faktör olmuştur: Kentleşme. Hızlı kentleşme beraberinde geniş ailelerin dağılıp çekirdek ailelere dönüştüğü bir aile yapısını ortaya çıkarmıştır. Türkiye'nin kültürel değişim dinamiklerine bakıldığında 1950'lere kadar kent-kır nüfus dengesinin hemen hemen sabit olduğu, 1950'ler sonrası artan kalkınma hızı neticesinde kentlere doğru nüfus hareketlerinin görüldüğü bir süreçten bahsedebiliriz. Bu 1950'lere kadar toplumun büyük çoğunluğunun geleneksel, kırmerkezli kültürünün devam etmesi demek olduğu gibi, bu geleneksel kültürün hâkimiyetinin devamı olarak da geleneksel

isim verme pratiklerinin devam ettiği anlamına gelmektedir.

Türkiye'nin kentleşme hikâyesine paralel olarak isimlerde de tedrici bir değişim yaşanmış, politik görüşlerle odaklı ve kültür-sanat eserlerinin etkilediği bir isim verme pratiği geleneksel isimlerin yanında var olmaya başlamıştır. Bu kentleşme ve bireyleşme dinamiği aynı zamanda güçlü bir politizasyon süreciyle paralel gitmiştir. Bu geleneksel isimlerin yanına edebiyat, sinema ve kültür dünyasının da etkisiyle bazı popüler isimlerin geldiği ve bunlara da politizasyonun da etkisiyle bazı politik sembollerin en çok koyulan isimler listesini belirlediği bir süreci getirmiştir (Başgöz 1976: 164). Özellikle 1960'lardan 1990'lara kadar Murat, Bülent, Turan, Ulaş, Hakan, Serkan, Metin, Erkan, Emrah, Uğur; Özlem, Yasemin, Dilek, Tuğba, Derya, Hülya, Filiz, Arzu, Pınar, Sibel, Çiğdem, Sevgi, Deniz, Mahir, Alparslan, Abdülhamit, Fatih, Tarkan, Oğuzhan gibi isimler çocuklara en çok koyulan isimler listelerinde geleneksel isimlerle birlikte yer almışlardır (Yıldırım 2016). İsimlerin siyasallaşmasına örnek olarak 1960 Darbesi sonrası halkın darbeye tepki olarak daha önce en çok koyulan ilk 100 isim listesine hiçbir zaman girmemiş 'Adnan' isminin 31. Sıradan girmesine sebep olacak şekilde çocuklarına koyulduğu görülmüştür (Yegin 2020: 112). Mesela Murat isminin 1980'lerde ilk üçe girmesi Yeşilçam filmlerinde başrol karakterlerinin adının 'Murat' olması ve Cüneyt Arkın'ın canlandırdığı Kara Murat filmleriyle açıklanmaktadır (Köse 2014: 297). 1990 sonrası dönemde ise geleneksel isimlerin giderek öneminin azaldığı, 'modernite' kavramıyla alakası son derece tartışmalı bir şekilde 'modern' olarak tanımlanan bazı isimlerin ağırlık kazandığı bir dönem yaşanmıştır. Onur, Deniz, İpek, Can, Pelin, Merve, Gamze, Zeynep, Burak, Büşra,

Enes gibi isimlerin yaygınlaşmaya başladığı bu dönem, referansı din olarak gözüken isimlerin bile gelenekten farklı, yeni ve özgün olarak karşımıza çıktığı isimler olarak dikkati çekmiştir.

1990'larla birlikte isimlerdeki politizasyonun yavaş yavaş azalma eğilimi göstermesi bireylerin politik çatışma ve kutuplaşmaların getirdiği problemlerden korunma refleksiyle açıklanabilir. Bu refleks de büyük oranda 12 Eylül Darbesi ile birlikte inşa edilmiş, insanlar politik kimliklerinin belirgin hale gelmesinden çekinme eğilimi göstermeye başlamışlardır. Yine de politik isim verme dinamiği tamamen yok olmamış, belli konjonktürel şartlara göre kendisini devam ettirmiştir.

2000'li Yıllarda Toplum, Kültürel Yabancılaşma ve İsimlerin Değişimi

2000'li yıllara gelindiğinde Türk Modernleşmesi artık toplumsal anlamda başka bir aşamaya geçmiş, 1950'ye kadar nüfusunun yaklaşık %70'i köylerde yaşayan bir toplumdaki nüfusun %75'i kentlerde yaşayan bir topluma evrilmiştir. Bu sadece mekânsal bir değişimi değil aynı zamanda cemaatten (community) cemiyete geçişle birlikte geniş aileden çekirdek aileye, cemaat yapılarından birey merkezli bir topluma, kentli, orta-sınıflaşan, tüketim düzeyi artan ve küresel etkileşimi daha yoğun, eğitilmiş ve meslekleşme düzeyi yükselmiş bir topluma geçişini ifade etmektedir. Kentli, orta-sınıflaşmış yeni Türk ailesi tipi geniş aileden çekirdek aileye geçmiş durumdayken, bu aynı zamanda çocuk sayısının düştüğü, tek veya iki çocuklu ailelerin baskın olduğu ve aşırı bireyleşme eğiliminin yükseldiği bir toplumsal yapıyı da beraberinde getirmiştir. Bu aşırı bireyleşme Türkiye'de çocuk-merkezli bir aile tipi ortaya çıkarmış, çocuklar sadece modern toplumların çocuk yetiştirme pratiklerine tabi olmamış, daha fazlası ebeveynin çocukları üzerinden statü elde etmek istediği, kendi yoksunlarını çocuklarının

edinimleri üzerinden tatmin etmeye çalıştıkları, lüks tüketimi çocuklar üzerinden yaptıkları bir aile hayatını yaratmıştır. Çocukların lüks tüketiminden, özel okullarına, hobilerinden eğitim ve kariyer başarılarına kadar ebeveynler kendi doğdukları geleneksel veya yeni-kentli aile tipinde yaşayamadıkları çocukluklarının acısını kendi çocukları üzerinden tatmin etme yoluna gidebilmektedirler. İşte bu noktada çocuklarına koydukları isimler de bu statü elde etme yönteminin bir durağı olarak göze çarpmaktadır. 2000 yılından 2018'e gelindiğinde geleneksel isimlere sahip olan çocukların sayısında sürekli bir düşüş olduğu; ailelerin çocuklarına yeni, farklı, özgün isimler verme eğiliminin arttığı gözlemlenmiştir. 2000'li yıllarla birlikte daha önce Türklerde hemen hemen hiç görülmemiş yeni isimlerin uydurulması söz konusu olmuştur.

Türkiye'de geleneksel geniş ailelerin yerini çekirdek ailelere bırakmasıyla isim koyma pratiklerinde, büyükanne ve dedenin belirleyiciliği yerini anne-babanın belirleyici olduğu bir isim verme pratiğine bırakmıştır (Çelik 2006: 49). 2000'li yıllarda yukarıda anlatılan toplumsal dönüşüm aşamasına geçilmesiyle çocuklara verilen isimlerde de önemli değişimler gözlemlenmiştir. Bu değişimlerin başında farklı, özgün, yeni-türedi isimler vermeye çalışmak ve bu isimleri vermenin de 'modernlik' olduğunu varsaymak vardır. Bu isimlere bakıldığında da daha önce Türklerde isim olarak fazla veya hiç görülmemiş kelimelerden seçildiği hatta bir kısmının Türkçe sözlük anlamının bile olmadığı kelimelerin seçilmesi dikkat çekicidir.

2018 TÜİK verilerine göre en çok verilen kız isimler listesine bakıldığında, yeni-türedi isimlerden, kızlar için Ecrin, Hira, Nisanur, Defne, Yağmur, Miray, Ebrar, Simay, Mira, Arya, Duru, Derin, Su, Mina, Liya, Miya, Alya, Lila, Lilya, Lidya, Almira, Aden, Beren, Berra, Can-

sın, Ceylin, Aleyna ve Azra gibilerin; erkekler için de Eymen, Emir, Ayaz, Çınar, Aras, Barın, Olgı, Olgay, Berkin, Rüzgâr, Atlas, Diren, Çiray, Deran, Nar gibi isim olduğu iddia edilen kelimelerin çoğunun listeye girdiğine tanık oluyoruz (TÜİK 2018). Aynur Köse'nin araştırmasında isimlerin bir kısmının bizzat televizyon dizilerinde ilk kez duyulup yayıldığı, bu anlamda popüler kültürün ve dizilerin kültürel değişimde ve onun bir izdüşümü olan isimlerin değişimindeki etkisinin bu anlamda büyük olduğu niceliksel olarak da ortaya konulmuştur (Köse 2014). Mesela en çok koyulan isim listelerinde yer almayan 'Arda' isminin Zerde Dizisi sonrası, 'Emir' isminin 'Adını Feriha Koydum' dizisi sonrası, 'Eren' isminin 'Evdeki Yabancı' dizisi sonrası, 'Baran' Haziran Gecesi dizisi sonrası hemen dizilerinin yayımlandığı senelerin ertesinde en üst sıralara yükseldiği araştırmada görülmektedir (Köse 2014: 302). Yine 'Asmin' ismi Aşk Bir Hayal Dizisi sonrası, 'Polat' ismi Kurtlar Vadisi Dizisi sonrası, 'Mira' ismi Medcezir Dizisi sonrası, 'Havin' ismi Haziran Gecesi Dizisi sonrası, 'Yamaç' ismi Çukur Dizisi sonrası, 'Nefes' ismi Sen Anlat Karadeniz Dizisi sonrası en çok koyulan isimler listesine girmiş, dizinin gösterime girdiği senelerde üst sıralarda kalmış, dizilerin gösterimden kaldırılmasıyla liste dışı kalmışlardır (Yegin 2020: 118-120). Bu isimler o dizilerdeki ana karakterlerin adlarıdır. Popüler kültürün çocuk isimlerine etkisi buradan tahmin edilebilir. "Bourdieu'nün günümüz ayaküstü hızlı yemek yeme alışkanlığına atıfla kullandığı "kültürel fast-food" kavramlaştırması, basit içerikli, kolay anlaşılabilir çabuk unutulmuş, standartlaştırılarak kitlelerin ortalama beğenisine sunulan, televizyon başta olmak üzere tüm medya tarafından yaygınlaştırılan ve hazmedilmesi kolay bir kültürel gıdaya denk gelmektedir" (Köse 2014: 96).

2000'li Yıllarda İsimlerin Yabancılaşması Süreci ve Ünlülerin Çocuklarına Koydukları İsimler

Popüler kültür gündelik hayat kültürünün yeniden üretilmesinde en önemli faktörlerden birini oluşturmaktadır (Oktay 1997: 20, akt. Köse 2014: 295) ve bu anlamda medya ve popüler isimlerin çocuklarına koydukları isimler bu kültürün isim verme pratiklerine etki edecek kadar özendirici bir rol oynamasına neden olmaktadır. Türkiye'nin popüler isimlerinden bazılarının çocuklarına koyduğu isimleri somut olarak ele aldığımızda bu isimlerin geleneksel Türk isim kültüründen bir kopuşu ifade ettiği daha iyi anlaşılabilir: Şarkıcılar Tarkan kızına Liya; Gülben Ergen oğullarına Ares ve Atlas; Işın Karaca kızına Sasha Mía; Küçük Emrah oğluna Elyesa, kızına Eleyesa; Ozan Doğulu kızlarına Arya, Lila, Elya; Demet Akalın kızına Hira; Gülşen oğluna Azur Benan; Burak Kut kızına Aden; Volkan Konak kızına Derin; oyuncular Özgü Namal oğlunun adını Nefes, kızının adını Elem Su; Didem Uzel oğluna Leo; Akasya Asiltürkmen kızına Pera, Başak Sayan oğluna Milan, Tuba Büyüküstün kızına Maya; oyuncular Burak Özçivit ve Fahriye Evcen oğullarına Karan; Ümit Erdim kızına Ses; Müge Boz kızına Vına; Zeynep Mansur kızına Mía; ve futbolcu Volkan Demirel ise kızlarına Yade ve Yeda; isimlerini vermiştir. Bu tür yeni-türedi isimleri veren pek çok başka ünlü isim de bulunmaktadır ama bu kadarı bile bu isim verme geleneğinden kopuşu göstermesi bakımından önemli bir gösterge olacaktır (www.haberler.com 2018).

Dikkat edilirse bu isimlerin hemen hepsi daha önce Türk isim verme geleneğinde yeri olmayan, 'özgün ve farklı' isim verme çabası neticesinde gündeme gelip çocuklara koyulmuş isimlerdir. Burada dikkat çeken birkaç nokta bulunmaktadır.

Öncelikle fonetik olarak kız isimlerinin çoğunun sonunun ‘-ya’ veya ‘-na’ hecesiyle bitmesidir. Bu alafrağa kız isimlerinde görünen bir özelliktir ve bu özeliğin fonetik olarak Türk kız isimlerini etkilediği ve bu isimlerin bu fonetik kaygıya göre türetildiği/uydurulduğudur. Anlamlarının, Türk toplumunun geleneksel ve hatta modern kültüründe, anlam sisteminde bir karşılığının bulunmadığı da ortadadır. Erkek isimlerinde ise böyle bir anlam kaygısının bulunmamasının yanı sıra fonetik bir kaygı da gözlemlenmektedir. Ayrıca başka dikkat çeken bir nokta da bu isimlerde kullanılan harf karakterlerine dikkat edildiğinde Türkçe Latin Alfabesinde kullanan ‘ğ’, ‘ı’, ‘ö’, ‘ü’, ‘ş’, ‘ç’ gibi Türkçe harf karakterlerinin geçmemesidir. Yani Türk anne-babalar çocuklara isim seçerken Türkçe harf karakteri geçmemesine ve İngilizceye uygun harf karakterlerden oluşan isimleri vermeye büyük özen göstermektedir. Bu da meselenin Batı kolonyalizmi veya self-kolonyalizm boyutunu ortaya koymaktadır.

Bu isimleri neden koyulduğuna dair geliştirilen anlatılarda ‘evrensel isimler’ koyma kaygısı ifade edilmektedir. Yani geleneksel olanın, millî olanın özellikle tercih edilmemesi vurgulanmaktadır. Burada ‘evrensel’den kastın küreselleşme ideolojisi çerçevesinde yeniden ve farklı bir şekilde inşa edilmiş Batı-merkezci neo-kolonyalizm olduğu ortadadır. Çünkü ‘evrensel’ olarak kabul edilen isimler ne hikmetse İngilizce harf karakteri hassasiyeti gözetilerek ve kulağa alafrağa gelecek şekilde seçilmektedir.

Burada ilginç olan bir durum daha bulunmaktadır. O da ‘Hira’, ‘Aleyna’, ‘Eymen’, ‘Emir’, ‘Mina’, ‘Etna’ gibi isimlerin İslami kaynaklı gibi görülseler ve isimlerin anlamı sorulduğunda din kaynaklı açıklamalar getirilmeye çalışılsalar bile bu isimler geleneksel Türk-İslam kül-

türünde olan isimler arasında bulunmamaktadır. Yüzlerce İslami isim arasından bunların (birçoğunun da İslami literatürde bir anlamı yoktur, mesela Aleyna ismi bir edattır ve tek başına anlamsızdır) seçilmesinde yine kız isimlerinin sonunun ‘-na’ veya ‘-ra’ ekleriyle bitmesi ve alafrağa çağrışımı yapmasının etkisi olduğu ve yine bu isimlerin dizilerden, popüler figürlerden esinlenerek koyulduklarıdır. İslami bir anlam bulma çabası ise bir nevi anlamsız anlamlılaştırma, kültürel yabancılaşmayı perdeleme çabası olarak görülebilir.

İsimlerdeki bu gelenekten kopuş ve Türk kültürünün anlam sistemi ile ilişkisiz, ala-franga fonetiği olan, Türkçe harf karakteri olmayan yeni-türedi isimlerin koyulması sürecinin şüphesiz sosyolojik bir kökeni bulunmakta, Türkiye’nin köyden-kente doğru ilerleyen ve son 60 yıllık hikâyesinin önemli bir bileşenini oluşturan kentleşme ve orta-sınıflaşma dinamikleri ile birlikte düşünmek gerekmektedir. Bu tarz bir kültürel yabancılaşmanın mümkün olması ancak böyle bir geçiş toplumunda mümkün olabilir. Zira kentli, yüksek kültürün mensubu olan ve en az birkaç kuşaktır kent kültürü içinde yaşamış orta-sınıflar dünyada daha çok gelenekseli benimsemekte, burada Türkiye’nin kent-merkezli geleneksel kültürünü kaybettiği ve kentsoylu sınıflarının eksikliğiyle açıklanabilecek bir sorun olduğu söylenebilir. Kentleşme ve orta-sınıflaşma sürecini tamamlamamış, yarı-köylü toplumlarda kendi geleneklerini kaybetme ve taşralı komplekslikle ‘modern’ olarak sunulana tutunma gibi tanımlanabilecek problemler zihniyet oluşabilir. Nitekim kent kültürü, kent refleksi, ince estetik zevkleri ve görgüsünün oluşumu için birkaç kuşağın gerekli olduğu, bu geçiş döneminde pek çok problemler yaşanacağı gibi böyle daha önce çok fazla görülmemiş karşılanabilecek isimlerin çocuklara koyu-

larak ebeveynin kendi yaşayamadığı, idealize ettiği dünyayı çocuğunun isminde somutlaştırmaya çalıştığı iddia edilebilir.

Gerbner, popüler kültürün ve özellikle de televizyonun “bilinç ekme” yoluyla tercihleri ve kullanımları tutumları etkilediğini iddia etmiştir. (Gerbner 2002:55). Burada da popüler kültürün hem ürünleriyle hem de aktörleriyle toplumun bilincine doğrudan etki yaptığı, benliği gelenekten ve kültürden uzaklaştıracak şekilde yönlendirebildiği görülmektedir. Zira ünlülerde önce görülen ve ilk başta yadırganabilen isimler zamanla benimsenebilmekte ve rol-model olarak kabul edilip çocuklara koyulabilmektedir. Her yıl en çok koyulan isimler listesine bu tür yeni isimlerin girmesi tesadüf değildir. Bu söz konusu isimleri çocuklarına veren kesimlerin özellikle gelenekten kopuşu, yepyeni ve özgün bir isimle ortaya çıkararak ‘modern’ görünmeyi amaçlaması ve yine özellikle fonetik ve yazım karakteri itibariyle alafrağa çağrışımları olan isimleri daha çok tercih etmeleri bir kültürel yabancılaşma haline ve benlik kaybına işaret etmektedir. “Kendi vücudu ile yabancılaşan kişi zaman içinde kendi şahsi süreklilik unsurlarını da kaybetmekte ve kendini sürekli olarak kendi dışında tanımlanmış bir yanlış benlik (false-self) ile algılamaya çalışmaktadır. İç benlik (inner self) ile dışa yansıyan benlik (embodied self) arasındaki uçurum açıldıkça bunalımlar artmakta ve kişi hem kendisiyle hem de çevresiyle yaşanan bir bunalım labirentinin içine girmektedir” (Kutay 10.01.2020). Türkiye’nin Batılılaşma hikâyesi tam da böyle bir kolonyalist yıkım sürecinde gerçekleştiği ve buna direnebilecek kentsoylu bir yüksek kültür ve gelenekçiliğin zayıf kaldığı için köyden gelen yeni sınıfların ne taşra gelenekselliğine ne de kent-soylu bir yüksek kültüre sahip olmayıp geçiş toplumundaki arada kalmışlıkları böyle bir amorf ve problemlili bir yapı ortaya çıkarmış, benlik kayması

ve kültürel yabancılaşma için ortam uygun hale gelmiş ve bunun en belirgin boyutlarından biri değişen/ yabancılaşan isimler olmuştur. “Yabancılaşma kendinden uzaklaşma, temel özelliklerini yitirerek kendine karşıt bir duruma gelmeyi anlatır” (Kösoğlu 116).

Sürekli farklı ve özgün olmayı öğütleyen bir söylem inşa eden ama nihayetinde tüm dünyayı ‘evrenselcilik’ adı altında, millî kimlikleri yok edici, tek tipleştirici- standartlaştırıcı bir kültürel program takip eden küreselci söyleme uymaktadır. “Eğer insan kök salarsa, dışlayıcı olmaktadır; eğer kökünden koparsa, kaybolma tehlikesi yaşamaktadır. Bu iki eğilimi sabırla terbiye ederek, birini diğeriyle düzelterek, insana uygun ve onu ağırlayan bir dünya kurabiliriz, bir toplum inşa edebiliriz. Bu inşa, her gün yapılması gerekli sürekli bir inşadır” (Bilgin 1999: 160).

Modernleşme ile birlikte giden aşırı bireyleşme insanın kendisini yücelttiği, tanırlaştırdığı, bir sürece evrilirken küreselleşme de bireyin bu evrimi tüketim kültürüne ve Batı’nın kültürel hegemonyasının etkisiyle ‘köylülük’ olarak kodladığı ve sadece ailenin yaşlı kuşaklarının sahip olabileceğini düşündüğü geleneksel/millî kültürü önemsiz görmesine yol açabilmektedir. Bireyin bu kendisini tanırlaştırma sürecinde de kendi çocuğunu kendi yaratıcı gücünün eseri olarak görmesine yol açmakta ve ona koyduğu isim bu yüzden herkesten farklı ve özgün olmak zorundaymış gibi bir hisse kapılmaktadır. Zira bu yeni modern yaratıcı bireyin ‘yaratıldığı’ şey sıradan olamaz, ‘özel’ olması gerekir! İşte bu yeni ve farklı isim bulmayı amaçlayan ruh hali kentleşmesini tamamlamamış, sonradan şehirli ve yeni bireyleşmiş kişilerin içine düştüğü bir kendini ispat sendromu olarak ortaya çıkmaktadır. Anlamın, değer, sembolizmin önemi bu tür kişiler için çok da önemli olmayabilir. Millî kimliğin, sembolizmin ve değerlerinin önemsizliği anlamına gelecek bir self-koloniyalizmi de böylece kolaylıkla içselleştirilebilmektedir. Bu bağlamda, toplumun bütün

kesimlerinin bu yabancılaşmanın etkisinde olduğunu söylemek de isabetli olmayacaktır. Mesela, her ne kadar gelir seviyesi yüksek kesimlerin popüler kültürün bu isim verme dinamiğinin etkisinde kaldığı daha çok tahmin edilse de 15 Temmuz 2016 Darbe Girişimi sonrası, daha önce hiç listede olmayan Ömer Halis isminin listeye en başlarda girmesinin belli kesimlerde millî bilinç ve hislerin canlılığını göstermesi bakımından da önemlidir (Yegin 2020: 114).

Sonuç

Bu çalışmada Türk toplumunda çocuklara koyulan isimlerin değişimi tartışılmış, isim verme pratiklerini ortaya çıkaran farklı dinamikler özellikle 2000'li yıllar sonrası değişim tartışılarak ele alınmıştır. Türk toplumunda geleneksel Türk isimlerinin yerini yeni-türedi, ala-franga fonetiği olan ve Türk millî kültüründe var olmayan isimlere bırakmaya başlaması, kimliğin en önemli göstergelerinden ve yapı taşlarından biri olan isimler üzerinden bir kültürel yabancılaşma eğiliminin tahlil edilmesini önemli kılmaktadır. Bu süreçte de toplumun beğenilerini, anlayışlarını etkileyen popüler kültür figürlerinin rolü bu çalışmanın odağı oluşturmaktadır. Bireyleşme, kentleşme, çekirdek ailenin ortaya çıkışı ve kolonyalizm gibi toplumsal, kültürel ve politik faktörlerin yanı sıra Türk toplumunda rol-model alınan popüler kültür ürünleri ve figürlerinin etkisinin anlaşılması isim kültürünün değişiminin anlaşılması bakımından önemlidir. Özellikle televizyon dizilerindeki karakterlerin isimlerinin ve popüler kültürün önemli bir parçası olan ünlülerin çocuklarına koydukları isimlerin toplumda bir rol-model algısı oluşturarak 2000'li yıllarda çocuklara verilen isimleri önemli oranda etkilediği görülmüş ve bu isim kültüründe meydana gelen değişim bir kültürel yabancılaşma meselesi olarak tartışılmıştır.

KAYNAKÇA

Amanoğlu, Ebulfez. "Eski Türk Onomastiği Üzerine Notlar", *A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, Sayı 13 (1999): 61-67.
Assman, Jan. *Kültürel Bellek: Eski Yüksek Kültürlerde Yazı, Hatırlama ve Politik Kimlik*, Çev. Ayşe Tekin. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001.

Başgöz, İlhan. "İnsan Adları ve Toplum". *Türk Dili*, 1976: 164-170.
Başgöz, İlhan. "The Meaning of Dimension of Change of Personal Names in Turkey", *Turcica*, 1983 XV: 201-218.
Bilgin, Nuri. *Kolektif Kimlik*, İstanbul: Sistem Yayıncılık, 1999.
Bilgin, Nuri. *Kimlik İnşası*, İzmir: Aşına Kitaplar, 2007.
Bourdieu, Pierre. *Televizyon Üzerine*. Çev. Turhan Ilgaz. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1997.
Çelik, Celalettin. "Kültürel Sembol Sistemi Olarak İsimler: İsim Sosyolojisine Giriş". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2, (2006): 39-61.
Defoe, Daniel. *Robinson Crusoe* Çev. Akış Gökçtürk. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2002.
Ergin, Muharrem. *Dede Korkut Kitabı I*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1958.
Gerbner, George, et al. "Growing up with Television: Cultivation Processes". *Media Effects*. Routledge, 2002, 53-78.
Haberler.com, "Ünlülerin Çocuklarına Verdiği İsimler! İçlerinde Ayı Bile Var" (2017) <https://fotogaleri.haberler.com/unlulerin-cocuklarına-verdiği-isimler-iclerinde/> Erişim tarihi: 10.01.2020
Karadoğan, Ahmet. "Türk Şahıs Adlarından Hayvan Kültü." *Millî Folklor* 57 (2003): 109-116.
Karadoğan, Ahmet. "Türk Ad Biliminde Renk Kültü", *Millî Folklor* 62, (2004): 89-99.
Karahan, Leyla. "Türkçede Dinî Anlamlı Bazı Kişi Adları Ekle Değişime Geleneği" *Dil Araştırmaları* 4 (2009), 17-24.
Köse, Aynur. "Değişimin Gölgesindeki Gelenek: Popüler Diziler ve Farklılaşan Ad Verme Kültürü", *Millî Folklor* 101 (Bahar 2014): 291-306.
Kösöglü, Nevzat. *Millî Kültür ve Kimlik*, İstanbul: Ötügen Yayınları, 2013.
Kutay, Tacettin. "Yeni Rüstem Mitosu Süleymani", *Star Açık Görüş*, 2020.
Lieberson, Stanley; Bell Eleanor O. "Children's First Names: an Empirical Study of Social Taste". *American Journal of Sociology*, (1992).
Oktay, Ahmet. *Türkiye'de Popüler Kültür*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1997.
Peker, Selçuk. "Türk Ad Verme Geleneği Çerçevesinde Aksaray'dan Bir İsim: Çapan", *Millî Folklor* 76 (2007): 124-133
Rásonyi, László. *Tarihte Türklük*. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, 1988.
Sarıtaş, Süheyla. "Balıkesir Üniversitesi Öğrencilerinin Günümüzdeki Adlar ve Ad Verme Hakkındaki Görüşleri" *Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 21 (Haziran 2009):422-433.
Uca, Alaattin. "Türk Toplumunda Ad Verme Geleneği", *A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 23 (2004): 145-150.
Yegin, Şengül. "Popüler Kültürün İsim Belirlemeye Etkisi", *Akademi Sosyal Bilimler Dergisi* 19, (2020).
Yıldırım, Esen İ. "Çocuklara Verilen İsimler Üzerinden Türkiye'deki Sosyo-Kültürel Değişimin Analizi", *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 20(3), (Eylül 2016): 909-925.

KENTLEŞME ve KENTSEL GELİŞİM BAĞLAMINDA AÇIK KAMUSAL ALANLARIN SÜRDÜRÜLEBİLİR KENTLER AÇISINDAN DEĞERİ*

The Value of Public Spaces for Sustainable Cities In the Context of Urbanization and Urban Development

Dr. Öğr. Üyesi Nihal Arda AKYILDIZ**

ÖZ

Modern yaşam içinde kent, birbirinden bağımsız birçok yaşam düzlemiyle belli bir organizasyon dâhilinde insanları belli kurullarla bir arada tutarken, aynı zamanda sosyal, kültürel ve ekonomik bağlamda toplumsal ihtiyaçlara da cevap verebilen yaşam alanlarının bütünüdür. Günümüz kentleri, son 50 yıldır çevresel ve sosyal sorunlarının tartışıldığı platformların merkezi hâline gelmiştir. İklim değişikliklerini tetikleyen kirliliği, doğal kaynakların tüketimi gibi konularla birlikte kentlerin demografik ve mekânsal planlama kararlarındaki yetersizliklerle birlikte büyüyen sorunlarına çözüm arayışları her geçen gün önemini arttırmaktadır. Bu nedenle son yıllarda kent konusu, önemli gereği bilimsel çalışmalarda öne çıkan konulardan biri olmuştur. Kent kavramından türetilen; uyum sağlama sürecini ve sisteme dâhil olma çabasını ihtiva eden manasıyla ‘kentleşme’ ve ‘kentleşme’ olguları da kent ve kentsel mekân konusunun ana argümanlarından olup üzerinde pek çok araştırmalar yapılmıştır. Kentleşme olgusu, kentleşmenin fiziki tanımlamasından uzak, tamamen kentte yaşamaya çalışan bireylerin duygu, düşünce ve davranışlarıyla ilgili bir kavram hâline gelerek adaptasyon sürecinin niteliğini içermiştir. Kentler, aldığı göçlerle sosyo-kültürel açıdan farklı bireylerin görüş ve alışkanlıklarıyla, birbirine benzemeyen yaşam felsefeleriyle sosyal yaşam içinde uyum ve ahenkle bir arada olmalarını sağlayan çeşitli mekân düzlemleriyle çeşitlendirilmiştir. Artan nüfus ve teknolojik gelişmelerle beraber hem yatay hem de dikey olarak hızla büyüyen kent üzerindeki artan baskı nedeniyle, yeni bir kentsel tasarım modeli olarak ‘Sürdürülebilir Kentsel Tasarım’ kavramı ortaya çıkmıştır. Bu bakış açısıyla tasarlanan kentlerde; hem doğa üzerindeki olumsuz etkileri minimuma indirip doğal kaynakları gelecek nesillere aktarmayı sağlayan mekânsal sürdürülebilirlik, hem de kentte yaşayanların gündelik sosyal yaşamını çeşitlendiren ve sosyal sürdürülebilirliği destekleyen pek çok mekânsal düzleme de olanak sağlanmaktadır. Çalışma, kent kavramının kavramsal gelişim ve dönüşümünden yola çıkarak, kentsel gelişimin kültürel, mekânsal ve sosyal sürdürülebilirliğini destekleyen önemli kentsel mekânlardan biri olan ‘açık kamusal alanlar’ın geliştirilmesi veya yeniden yapılandırılmasının kentsel planlamaya sunacağı katkıları ortaya koymayı hedeflemektedir. Açık kamusal alanlar, hızla artan şehir nüfusunda kentliler için kaynaşma ve etkileşme alanları olarak, sosyal ve mekânsal faydalarıyla birlikte günümüzde şehircilik ve mimarlık için hızlı ve güçlü bir momentuma dönüşmüştür. Kentin özünü ve ağırlık merkezlerini oluşturan kamusal alanlar; hem tarihsel hem de coğrafi olarak kente kimlik kazandıran öğelerdir. Sürdürülebilir kentsel politikaların temel amaçlarından biri; farklı sosyo-kültürel ve ekonomik gruptan bireylerin katılımını sağladığı bir buluşma alanı olan açık kamusal alanlarla birlikte kentin bazı kısımlarını bütünlümlü bir yapıya dönüştürüp, insanları bir araya getirmektir. Çalışma bu anlamda sürdürülebilir kentsel gelişimin önemli planlama aracı olan açık kamusal alanların önemli bir katalizör görevi icra ettiği mekânsal düzlemi, aynı zamanda etkileşim ve kaynaşma merkezi olarak kentli sosyal hayatına katacağı değeri üzerinden açıklamayı amaçlamaktadır. Çalışmada sürdürülebilir kentsel tasarım için açık kamusal alanların; kentin tarihi, kültürü, silüeti, estetiği, yerel ekonomik canlılığı ve sosyal etkileşim alanı oluşuyla birlikte kente sunduğu katkılar açısından irdeleyen, tanımlayan ve tartışan bir yöntemle ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler

Kent, kentleşme, kentsel tasarım, sürdürülebilir kentsel gelişim, açık kamusal alanlar.

ABSTRACT

In modern life, the city is the whole of living spaces that can meet the social needs in a social, cultural and economic context while keeping people together with certain rules within a certain organization with many independent levels of life. Today's cities have become the center of platforms where environmental and social

* Geliş tarihi: 18 Temmuz 2019- Kabul tarihi: 15 Mart 2020
Akyıldız, Nihal Arda. “Kentleşme ve Kentsel Gelişim Bağlamında Açık Kamusal Alanların Sürdürülebilir Kentler Açısından Değeri” *Millî Folklor* 125 (Bahar 2020): 188-201

** Fırat Üniversitesi, Mimarlık Fakültesi, Bina Bilgisi Anabilim Dalı, Elazığ/Türkiye,
nihalardaakyildiz06@gmail.com, ORCID ID: 0000-0003-1948-188X

problems are discussed for the last 50 years. With the issues such as environmental pollution triggering climate change and consumption of natural resources, the search for solutions to the growing problems of cities with their inadequacies in demographic and spatial planning decisions increases its importance day by day. Therefore, in recent years, the city has become one of the prominent subjects in scientific studies due to its importance. Derived from the concept of city; the concept of urbanization, which includes the adaptation process and the effort to be included in the system, is one of the main arguments of the city and urban space. The phenomenon of urbanization included the quality of the adaptation process by becoming a concept about the emotions, thoughts and behaviors of individuals trying to live in the city completely from the physical definition of urbanization. Cities have been diversified with the migrants they receive, with the views and habits of different socio-cultural individuals, their dissimilar life philosophies and various spatial planes that enable them to coexist with harmony and harmony in social life. The concept of 'sustainable city' has emerged as a new urban design model due to the increasing pressure on the rapidly growing city horizontally and vertically with the increasing population and technological developments. In cities designed with this perspective; both spatial sustainability, which minimizes negative impacts on nature and transfers natural resources to future generations, as well as many spatial planes that diversify the daily social life of the city's inhabitants and support social sustainability. Based on the conceptual development and transformation of the concept of the city, the study aims to reveal the contribution of the development or restructuring of 'public spaces', one of the important urban spaces supporting the spatial and social sustainability of urban development, to urban planning. Public spaces have become a rapid and powerful momentum for urbanism and architecture with their social and spatial benefits as the areas of integration and interaction for the urban population in the rapidly increasing urban population. Public spaces that constitute the essence and centers of gravity of the city; are the elements that give identity to the city both historically and geographically. One of the main objectives of sustainable urban policies is to transform people from different parts of the city into an integrated structure together with public spaces, which is a meeting place where individuals from different socio-cultural and economic groups participate. This study predicts the value of the spatial plane in which public spaces, which are important planning tools of sustainable urban development, act as an important catalyst and will add to the urban social life as a center of interaction and integration. In the study, sustainable urban design public spaces; examining the city's history, culture, silhouette, local economic vitality, social interaction area as well as its contribution to the city is described and discussed.

Key Words

City/urban, urbanization, urban design, sustainable urban development, public spaces.

Giriş

Kent, 'parçaları eksik olduğunda bitmemiş kabul edilen ve kentli ihtiyaçlarının artışıyla da kendi dinamik döngüsünü tamamlama zorunluluğu olan bir puzzle' gibi birbirinden kopuk mekanizmaların farklı kararlarıyla eksik parçalarını sürekli tamamlamaktadır.

Kentler, kuruluş aşamalarından beri içinde barındırdığı farklı demografik, kültürel, etnik ve sosyal yapıya mensup kentli bireylerin ihtiyaç ve talep organizasyonunu tam anlamıyla sağlıklı bir biçimde gerçekleştirilemediği kentsel süreçlere tanıklık etmiştir. Kent -kimi zaman göçlerle çok farklı insan gruplarının kendi habitattan koparak bir araya geldiği, aynı yaşam düzlemlerini paylaşarak ve ortak etkileşimlerle birlikte farklı mekânsal düzlem

çeşitliliklerinde varlığını sürdürmektedir. Bu anlamda bakıldığında, kullanıcı olan kentlilere her anlamda hitap eden ve farklı taleplerle düzlemlerde de olsa tüm gereksinimlerin karşılanmasının hedeflendiği kentsel mekân planlamalarının sağlıklı kararlarla gerçekleştirilmesi bu nedenle önem arz etmektedir.

Kentliler imar ve rant kaygılarının arttığı kentlerde her geçen gün azalan doğal yapısal çevresinin güzelliğini, yeşilini ve toprağını, kısacası doğal habitatına dair her şeyini yavaş yavaş kaybetmektedir. Kentler doğal yapısal çevrelerini ve eski silüetlerini; insanlar yürüyüş yollarını, arkadaş/komşularıyla birlikte paylaştıkları mahalle/sokak kültürünü; kentli yaşamında sınırlı zaman ve stres nedeniyle çalışma şekli gibi daha saymakla bitiremedi-

ğımız pek çok değerini; bugünün beton yapılarını içerisinde kaybetmektedir. Bu nedenle mekânsal üretim süreçlerinde sorunun temeli olan rant ve imar kaygılarıyla üst üste planlanan kentlerin daha sağlıklı rasyonel çözümler ve düzenlemelerle birlikte yaptırımların netleştirilmesi gerekmektedir. İhtiyaç duyulan kentsel bilinç ve farkındalığın yanı sıra bireysel/toplumsal aidiyet hissinin ve kültürel bağlılıkların da artırılması gerekmektedir.

Bu nedenle çalışmada, sürdürülebilir mekânsal tasarım sürecinde önemi her geçen gün artan açık kamusal alanların; doğal ve yapılı kent çevresiyle birlikte kentli yaşamına sunacağı katkılar açısından konu incelenmiştir. Çalışmanın özü olması bağlamında kentsel mekân aktör ve argümanları olan kent, kentli, kentleşme, kentleşme kavramları da bu bağlamda; sürdürülebilir kentsel gelişim ve açık kamusal alan konularının değeri irdelenerek ele alınmıştır.

Kent ve Kentsel Gelişim

Kent kavramı ontolojik olarak bulunduğu coğrafyaya, kültüre bağlı olarak büyük ölçekte mekânın farklı misyon ve anlamlarla yüklenebilmesine fırsat veren esnek bir olgudur. Bu olgu, sürekli değişime uğramakta olan karmaşık ve yaşayan bir organizma olarak kabul edilmelidir. Kent organizması, görünüşteki karmaşık yapısının aksine, basit simgesel bağlarla bir arada yaşayan ve kendi gelişimini kendisinden referansla yaratabilme kapasitesine sahip yapıda olan bir canlıdır (Jacobs 1961).

İlk oluşum sürecinden beri kent, ait olduğu uygarlık ürünlerini toplayarak diğer kuşaklara iletebilen, toplumun ihtiyaç duyduğu maksimum hizmetlerin minimum alanda sunulmasına imkân veren yoğunlaşmış yapılardır. Bu yapının, toplumun değişen gereksinimleri ve büyümenin getirdiği daha karmaşık biçimlere ve yapı-

larak biriken toplumsal mirasa da yer açabilecek biçimde genişleyebilen bir strüktüre sahip olduğu söylenebilmektedir (Mumford 2013). Bu nedenle kenti, insanlık tarihinin belli bir döneminde ve belli koşullar altında oluşan; sosyal, kültürel, iktisadi, tarihsel, dinî, mimari ve estetik yönleriyle temayüz eden bir yaşam alanı olarak ifade etmek doğru olacaktır (Alver 2012:9).

Geçmişin geleneksel şehirleri aksine, bugünün modern şehirlerinde; zaman ve mekânın kullanıma alışkanlıkları değişmiş ve sistemli bir hâle gelmiştir (Çelik 2010:29). Kısmen geçmişten devralınan, kısmen de üzerine yeni şeyler eklenerek inşa edilen kentler, aynı zamanda toplumsal yaşam biçimini de önemli oranda belirlerken; eylem ve düşüncelere hem alan açan, hem de sınırlar koyan kontrast bağlam olarak ele alınmaktadır. Bu bakımdan kent ve kentsel yaşamla olan ilişkinin derin bir diyalektik nitelik taşıdığı söylenebilmektedir (Canatan 2012:91). Bu nedenle kentin en önemli görevi insanın kozmik ve tarihsel süreçlere bilinçli katılımını artırmasındaki destek olma misyonudur (Mumford 2013:691).

Kentler de tıpkı mimari yapılar gibi özel tasarım gerektiren estetik yapılardır. Mimari yapıdan farkı, daha büyük bir ölçüğe sahip oluşu ve zaman içinde tasarımının ve kullanım değerinin algılanabilir olmasıdır. Kentler çevreleriyle birlikte incelendiğinde, her kentin sahip olduğu manzara açısından farklı ‘görünürlüğü veya okunaklığı’ onu diğerlerinden ayıran, monotonluktan kurtaran ‘imgesel’ ve ‘kimliğine uygun’ yapıların bulunduğu görülmektedir (Lynch 2014:2,7). Ve kentlere dikkatle bakıldığında her kulağın işitebileceği, her gözün görebileceğinden fazla keşfedilmeyi bekleyen estetiği, müziği ve özel bir dekoru mevcuttur.

Kentsel gelişime ait temel referanslar, kentin gelişim sürecine sosyolojik açıdan odaklanarak irdelemesi ve tespit edilmesi gereken parametrelerdir. Harvey (2014)'e göre, kent toplumsal etkileşim süreçlerinin tümüdür, çünkü "süreçler, işin asıl özünü teşkil eder". Kentsel çevrelere ait gerçekleşen süreç ve uygulamalara rasyonel olarak bakıldığında, düzensizlikten çok, girdisi çıktısı örgütlenmiş bir karmaşıklık sistemi olduğu görünür. Bu karmaşıklık içinde; bazen çeşitliliği, bazen de beklenmedik şeylerin denetimli ama yaratıcı bir biçimde ele alınma kompozisyonun yarattığı etkileşimin enerjisiyle birlikte toplumsal canlılık da görünür kılınır. İnsanın temel ihtiyaçlarına cevap verme niteliği taşıyan kentsel mekân olgusu, sadece canlı ile irtibat hâlinde olmayıp, mekânın zamanla ve iktidarla olan ilişkisi de zaman içinde mekân kavramının evrilmesine neden olmuştur. Zaman ve mekân kavramları birbirleriyle yakın bir ilişki içindedir ancak bu iki kavram düz bir seyirle ilerlememektedir (Lefebvre 2007:7). Lefebvre, dünya tarihi boyunca siyasal iktidarın mekâna ve kentsel örgütlenmeye hükmettiğini ve bunun da insan yerleşimleri olan kentsel mekânları direkt olsun veya olmasın belirlediğini ifade etmektedir. Lefebvre, tarihin mücadelelerle oluşturduğu toplumsal varoluşa tanıklık ettiğini ifade ederken, Hegelci bir bakışla tarihin; mekâna ve dile ayrı ayrı bağımlı kılarak ilerlediğini ve bu mekâna kültürel dil unsurlarının etkileşimiyle ortaya 'mekânsal temsiller'in çıktığını dile getirmektedir (Lefebvre 2014:52). Bu nedenle her kent, kendini temsil eden mekânsal planlamalar ve gelişmelere spontan bir biçimde 'sahne' olma niteliğindedir. Jacobs (1961)'a göre kentte spontan bir biçimde var olan çeşitlilik eğilimleri, kentsel planlamacılar tarafından bazı yanlış arazi kullanımlarıyla engellenmektedir. Bu tür bir

planlamanın gerçekleşmesi kentte düzensizlik ve karmaşıklık yaratarak farklılıkların da düşmanı olmaktadır. Oysaki kentsel planlamada mekânsal çeşitlenmeye saygı gösterilerek; farklılıkları yok saymadan gerçekleştirmiş tasarım sadece estetik yönüyle değil, mekânsal ve sosyal yönüyle de kenti besleyebilecek niteliktedir (Harvey 2014:94). Çünkü kentlerde "mevcut eğilimleri kolaylaştıracak yönde planlamalar yapmak, toplumsal sistemin geleceğini felakete sürükleyebilecek bir yetenektir", bu konu da 60'ların en büyük planlama hatası olarak kabul edilmiştir (Harvey 2013:92). 60'lı yıllarda, kent yapısının değişimiyle başlayan süreçte toplumsal yaşamın seviyeleri ve düzeni de değişmeye başlamıştır. Yeni mekânsal üretim sistemleri ve yeni mekân ürünleri, akımlarla beraber ortaya çıkarak sosyal hayata müdahale etmişlerdir. Kentlerde artan nüfusa rağmen, sosyal hayatı desteklemeden gerçekleştirilen kentsel planlama uygulamaları; kent ve kentliler için -hatta kenti ziyaret edenler için de- pek çok sıkıntılar doğurmuştur. Barındırdığı toplumlara mekânsal, sosyal, ekonomik ve kültürel açıdan uzlaşma, çatışma ve çelişkilerle birlikte dönüştüren 'kent'ler; sosyal bilim araştırmaları için 'özne' iken, tarihle ilgili araştırmalarda eylemin sahnelendiği yer olarak 'nesne' konumundadır. Bu nedenle sahnenin kendisi olan *kentsel mekânı*; sokaklar, açık alanlar, parklar, bahçeler olarak (Hasol 1995:250), özetle insan yapıtlarının arasında sınırlanan alanların tümü olarak ele almak gerekmektedir.

Kentin doğal yapısal çevresine ve ekolojisine uygun tasarımın henüz tam anlamıyla gerçekleştirilememiş olması, kent organizmasının doğal yaşam alanında sağlıklı büyümesine olanak sağlayamamış; böylece buna bağlı olarak pek çok sorun ürete gelmiştir. Kentte yaşayanlar için, kent ve doğal yapısal çevre arasında birbi-

rini besleyerek bir arada var olabilmeyi güçlendiren simbiyotik ilişkisi henüz tam anlamıyla kurgulanamamıştır. Bu anlamda yaşanabilir kent olgusu açısından kentsel tasarım; ulaşım, enerji ve su kullanımındaki sürdürülebilir çözümlerden, doğal ve kentsel çevre arasında denge oluşturabilecek kriterlere kadar tüm bileşenleri bir arada barındırmayı gerektirmektedir.

Kentleşme ve Kentileşme İlişkisi

Kent kavramından türetilen; uyum sağlama sürecini ve sisteme dâhil olma çabasını ihtiva eden manasıyla ‘kentleşme’ ve ‘kentileşme’ olguları da kentsel mekân konusunun ana argümanlarındanır. Kentileşme olgusu, kentleşmenin fiziki tanımlamasından uzak, tamamen kentte yaşamaya başlayan kişilerin duygu, düşünce, davranış ve hareketleriyle ilgili bir kavramdır. Kentler, aldığı göçle birlikte barındırdığı toplumda farklı sosyo-kültürel yapıya sahip pek çok bireyin farklı görüş ve alışkanlıklarıyla birlikte “birbirine benzemeyen, aynı düşünüyü ve yaşam felsefesine sahip olmayan insanların bir arada” tutulduğu nüfusa sahip olan bir olgu olarak da ele alınabilir (Tatlıdil 1992:34). Kentileşme, köylerden kente göç ederek yerleşmiş insanların, kente özgü davranış biçimlerini ne kadar benimseyip, uygulamaya geçirdiklerinin bir ifadesi niteliğinde kullanılmaktadır.

Kentleşme olgusu sağladığı sağlık, eğitim, iş, istihdam, teknoloji ve kültürel fırsatlarındaki cazibeleri nedeniyle kent sayılarındaki ve kentsel nüfus oranındaki artışı ifade eden genel bir kavram olarak kabul edilir. Gelişmekte olan ülkelerde daha çok kırdan kente gerçekleşen yoğun göç vesilesiyle, kentsel nüfus artışına tanıklık edilmektedir. Ancak bugün için kentleşme olgusunu sadece kent sayısının ve kent nüfusunun artışı olarak sınırlandırmak yetersiz kalmaktadır, bu nedenle temel unsurların arkasındaki ekonomik, sosyal ve mekânsal değişkenleri de öngörmek

gerekmektedir. Kentleşmeyi bir anlamıyla ‘sonuç’, bir anlamıyla da süreci etkileyen önemli bir ‘öge’ olarak nitelendirmek mümkündür (Kartal 1978:4). Bu doğrultuda kentleşmeyi geniş anlamıyla ele alacak olursak ekonomik gelişme ve sanayileşmeyle birlikte artan kent sayısının yanında büyüyen kentlerdeki artan örgütlenme, işbölümü ve uzmanlaşma yaratan insan davranış/ilişkilerinin kentlere özgü değişikliklerle gerçekleşen bir nüfus birikim süreci olarak tanımlamak gerekir (Keleş 2006:24). Bu bakımdan kentleşme, barındırdığı ilişkiler açısından bir bakıma itici (push), iletici ve çekici (pull) güçlerin etkisi altında oluşan ve değişen bir nüfus hareketi olarak ele alınmalıdır (Keleş 2013:67).

Kentleşme konusu Türkiye’de 1950’li yıllarda sosyo-ekonomik gerekçelerle başlayan -son yıllarda güvenlik sorunları nedeniyle de artan- göç hareketlerinin zaman zaman değişen hız ve yoğunluğuna paralel olarak mekânsal ve sosyal olarak birtakım sorunlarla, istenmeyen manzaralarla daha da görünür olmuştur. Büyüyen kentlerde yaşanan sosyal, kültürel, mekânsal ve ekonomik sorunlara ilişkin alınması gereken tedbir, planlama ve stratejiler kamu eliyle belirlenen beş yıllık kalkınma planlarına da konu olmuştur. Koruyucu ve önleyici politikalarla çözüm bekleyen sorunlar, her ne kadar ilk sekiz kalkınma planında da tekrarlanmış da olsa 9. Beş Yıllık Kalkınma (2007-2013) Planı’nda daha da vurgulanarak ele alınmıştır. Planda bölgesel eşitsizliklerin giderilerek yerel kalkınmanın sağlanmasının; kentliler için yaşam kalitesinin iyileştirilmesinin, doğal ve kültürel varlıkların korunarak kaçak yapılaşmanın önlenmesinin; teknik ve sosyal altyapı yetersizliklerinin giderilerek etkin bir denetim mekânizmasının sağlandığı temel kentleşme dinamikleri üzerinde durularak, kentleşmenin sağlıklılaştırılmasına ilişkin

tedbirler de kaleme alınmıştır (T.C. Başbakanlık Devlet Planlama Teşkilatı Kalkınma Planları). Tüm dünyada artan kentleşmeyle birlikte kent hayatını etkileyen pek çok sorun, ülkenin gelişmişlik düzeyine bağlı bir biçimde yaşanmaya sosyal ve ekonomik yapısını etkilemeye başlamıştır. Temel olarak günümüz kentlerinin ihtiyaç duyduğu planlama kriterlerindeki benzerlik ve farklılıkları, ‘günümüzde kültürün her şeye benzerlik bulaştırdığı’ bağlamda gizli olup (Adorno 2012:19), kentlerin bulunduğu coğrafyalar farklı bile olsa küreselleşen dünyada insan ihtiyaç/eğilimlerinin benzeşmesinden kaynaklı kentsel sorunlarda da benzer biçimde artışlar gözlenmiştir.

Tüm dünyada 2007 yılıyla birlikte ‘kentsel nüfusu’nun, ‘kırsal nüfusu’ büyük oranda aştığı, hatta 2050 yılına kadar da kentsel nüfusun % 65 oranlarına kadar artmasının beklendiği belirtilmiştir (UN-Habitat 2006); (UNESCO, WHO, CIGF and Space Grup 2008). Bu demografik yapıdaki planlanmamış büyüme dünyanın dört bir yanında etkilerini gösterirken, kentleri de çeşitli ölçeklerde mekânsal ve doğal yapısal çevreleri açısından çevresel bozulmalara uğratmıştır. Kentlerde artan nüfus taleplerini karşılamak üzere gerçekleşen mekânsal yapılaşma; kentsel bio çeşitliliği azaltmış, hava kalitesini bozmuş ve çevresel gürültüyü de arttırarak kent hayatı için farklı ölçeklerde tehditler yaratmıştır. Bununla birlikte kültürel anlamda kent aidiyeti gerçekleşmeden kültürel adaptasyonu sağlamaya çalışma ve kültürel sürekliliğin sağlanması konuları kentsel nüfus için bir takım tehditlere neden olmuştur. Kentlerdeki bu yoğunlaşma kimi zaman kent için bir tehdit olarak kabul edilirken (Thoren 2000) kimi zaman da daha yüksek kalitede kentsel alan üretme zorunluluğuyla kent için önemli bir fırsat olarak algılanmıştır (Stähle 2010). Gelişmekte olan tüm ülke kentlerinin benzer problemlere koruyucu

ve önleyici çözüm arayışları bugün kentler için büyük önem taşıyan konulardan biri olmuştur. Bu nedenle yapılan araştırmalar, kentin ortak kullanımını destekleyen mekânsal alanların çeşitliliği ve yeterliliğinin; kentli nüfusun sosyo-kültürel performansını artırmasının yanı sıra kentin mekânsal ve sosyal sürdürülebilir planlamasına da kattığı değerle birlikte sağlıklı bir kentleşme sürecinin yürütülmesine ve sürele olduğunu ortaya koymaktadır.

Sürdürülebilir Kentsel Gelişim ve Planlama Sürecinin Değeri

Sürdürülebilirlik olgusu 1987 ‘Ortak Geleceğimiz (Bruntland) Raporu’ ile temellenmiştir. Bu raporla birlikte (Birleşmiş Milletler Dünya Çevre ve Kalkınma Komisyonu 1991), 1960’lı yılların kalkınmacı ideoloji ile 1970’li yılların çevreci ideolojisinin bir uzlaşma çatısı altında derlenerek geliştirildiği bir yaklaşım olmuştur (Tekeli 1996). 1992 yılında Rio Zirvesi’nde sürdürülebilirlik kavramı ön plana çıkmış ve sonrasında çok yönlü niteliğiyle pek çok disiplinin ilgi gösterdiği trend bir kavram olarak kabul edilmiştir. Bu kavramın temelde barındırdığı anlayış ‘her şeye rağmen’ değil ‘her şeyin dikkate alındığı’ ilkelerle planlama süreçlerinin gerçekleştiği önemli bir çabadır (Erengözün 2005). Bu nedenle yaşam alanları (habitat) için sürdürülebilirliği değerlendirme; karşılanması gereken ihtiyaç ve talepleri, çevre için ne denli uygun şartlar ve sağlıklı uygulamalarla gerçekleştirildiğini derecelendiren sistemlerle gerçekleştirilir (Esaulov 2014:20); (Parkin 2000:5).

Sürdürülebilirlik; ekonomik, sosyal, çevresel, mekânsal ve kültürel alanlarda koruyucu ve önleyici politika geliştirebilme, eylem planlarını tasarlayabilme kapasitesiyle yaşam alanları planlamasında yönlendirici bir çerçeve olarak ön plana çıkmıştır. Sürdürülebilirlik politikalarının kırsal kesimlerden ziyade kentlerde ele alınmasının temel sebebi; kentte yaşayan

nüfus yoğunluğu ve etkin yönetici güçlerin bu alanlarda bulunuyor olmasıdır. Bu nedenle sürdürülebilirlik yolunda gereken acil müdahaleler -büyüyen kentsel sorunlar nedeniyle- öncelikle kentlerde ele alınmaktadır (Yakupoğlu ve Korkmaz Hasmanden 2013:139). Pek çok alanda sıklıkla kullanılmakta olan kavram; toplumun sosyal, kültürel, bilimsel ve çevresel tüm kaynaklarının kentliler tarafından ihtiyatlı kullanılmasını sağlayan aynı zamanda da bu konuya saygı duyma temelinden yükselen sosyal bir bakış açısı ve katılımcı bir süreci ihtiva etmektedir (Gladwin vd. 1995:877). Bu açıdan bakıldığında, insan odaklı kırılğan ve hassas bir dengenin sürdürülebilirliğini sağlamak pek çok dinamiğin bir arada değerlendirilmesini gerektirmektedir. Ne var ki mekân, değer ve mirasların küreselleştiği; kültürün sürdürülebilirlik bağlamında giderek gerilediği bir dönemde söz konusu dengenin sürdürülebilir olması oldukça zorludur (Ölçer Özünel 2018). Temel amaç gelecekte daha yaşanabilir habitat alanlarının biyolojik, psikolojik, sosyolojik ve kültürel olarak tüm sosyal ve mekânsal gereksinimleri sorunsuz ve sağlıklı olarak karşılayabilmesidir. Doğal yapısal çevreyle birlikte insan merkezli bir planlama odağı olan sürdürülebilirlik konusunun yaygın kullanım alanlarından biri de bu nedenlerle *kent planlamaları* olmuştur. Genel anlamda sürdürülebilir alanlar ekonomik, sosyal ve çevresel yaşamın sürdürülebilirliğini desteklemek için yaratılan mekânsal planlamalar olarak ele alınmaktadır (McDonald vd. 2009:51). Sürdürülebilirlik kavramının popülerliği, üretkenlik kadar çeşitliliğin sürekliliğini de içererek; planlanan sürecin daimi olma yeteneğini koruyarak kalkınmayı gerçekleştirme arzusundandır. Sürdürülebilirlik kavramı özünde teknolojik gelişmelerle birlikte sağlanan ekonomik kalkınmanın da yan etkilerinden olan çev-

reye verilen zarara tepki olarak ortaya çıkmış bir olgudur. Kavram mekânsal açıdan ele alındığında formun biçimlenmesi; yer, insan ve nabız (place, people, pulse) atışının entegrasyonundan beslenen dinamik bir süreci de tanımlayabilmektedir (Van der Ryn and Pena 2002).

Son zamanlarda kentte gerçekleşen ekonomik, mekânsal ve sosyal değişimlere alternatif çözüm kapasitesiyle dikkatleri çeken 'Kentsel Sürdürülebilirlik' kavramı sayılan nedenlerle bilimsel çalışmaların odağı olmuştur. Buradan hareketle kentler ve kentlerin sahip olduğu her türlü nitelik, pek çok özelliklerinin yanı sıra günümüzde ait oldukları topluluklar, gruplar ve bireyler için ifade ettiklerinden dolayı değerlidirler. Bu anlamda kuşaklar arasında kültürel sürekliliği sağlamak amacıyla sürdürülebilmeleri hayati önem taşımaktadır (Gürçayır Teke 2018). Kentsel sürdürülebilirliğin temel amacı; insan habitatının daha kaliteli ve yaşanabilir hâle getirmesinin yanı sıra gelecek nesillere gelişmeye daha açık, canlı ve sağlıklı kentler bırakmaktır. Buna ek olarak kültürel kayıpları en aza indirmek de kentsel sürdürülebilirliğin öncelikli amaçları arasındadır. Kentin yaşayanlarıyla birlikte sahip olduğu kentsel kültürel mirası, sağlıklı bir biçimde gelecek kuşaklara aktarılma sürecinin gerçekleşmesi sürdürülebilirlik bağlamında önem arz etmektedir (Kurtar ve Somuncu 2013:40). Kentsel gelişim ve planlama, bu anlamıyla sürdürülebilirlik perspektifiyle ele alınmaya uygun bir yaklaşım olarak kabul edilmektedir. Sürdürülebilirlikle birlikte kentsel politikaları hedeflemenin referanslarından biri de kentin bazı kısımlarını bütünleşmiş bir yapıya dönüştürüp insanları bir araya getirmek aynı zamanda istihdamı yükselterek, kamu ve diğer tüm hizmetlere erişebilmeyi de hedeflemek olmuştur (Stren & Polese, 2000). Bu nedenle çevre ve kent ilişkisini

referans alan sürdürülebilir kent yaratmanın temel gayesi; doğal yapısal çevreyle yeni mekân tasarım senkronizasyonunun kente ait mevcut çevre kalite hedeflerini arttırabilme kapasitesidir (Whitehead 2003:118).

Kentlerdeki sürdürülebilirlik, bir toplumdaki ekosistem veya sürekliliği olan herhangi bir sistemin varlığının sahip olduğu ana kaynaklara zarar vermeden veya yüklenmeden mevcut sistemini destekleyerek sürdürmek anlamıyla ele alınabilmektedir (Karaman 2009). Bu nedenle sürdürülebilirlik, toprak, su, yer altı/üstü zenginlikleri, bitki örtüsü gibi ortak varlıkların olanaklarının kullanımında rasyonel bir iyileşmeyi garanti edebilme potansiyelini içinde barındıran önemli bir argümandır. Bu anlamıyla sürdürülebilir gelişmenin; kentsel büyüme formu, alt yapı denetimi, arazi kullanımı, kaynak ihtiyaçlarının kontrolü ve geliştirme taleplerini dikkate alarak yapılacak planlama etkileri -kısa vadede değil- en az 50-100 yıllara yayılan öngörülerle ele alınması gereken önemdedir (Blowers 1993). Sağlıklı bir kentsel planlama, sahip olduğu doğal ve mimari kentsel elemanları uyumlu biçimde birbirine bağlayarak gerçekleşmektedir. Kentin sahip olduğu 'doğal elemanlar' bölgenin coğrafi yapısına ait doğal çevresel öğeleri temsil ederken, 'mimari elemanlar' ise coğrafi doğal öğelerle insan tarafından yapılan tasarımları birbirine uyum ve ahenkle bağlayan *mekânsal ürünler* olarak ifade edilmektedir (Salingaros 1998:53). Sürdürülebilir şehirlerin planlanması ve kamusal alanlarının yeniden canlandırılması eylemi, büyük ölçüde çevresel kaliteyi koruma ve yükseltmede temel bir katalizör olarak katkıda bulunma görevini üstlenmektedir. Bu anlamda tasarlanan ve fiziksel olarak inşa edilen çevre; kentin sosyal yapısına katkıyla (sosyal etkileşme, uyum, kaynaşma vb.) birlikte, tarihsel ya-

pısını da iyileştirme ve sosyal etkileşme alanları artırma eğilimindedir. Ayrıca, sürdürülebilir şehirlerin planlanması ve yeniden canlandırılması, kent sakinlerinin kimlik ve aidiyet duygusunu yeniden ortaya koyma kapasitesine önemli bir destek sağlar.

Sağlıklı bir kentsel gelişim için çevresel, ekonomik ve mekânsal sürdürülebilirlik kadar, kentin toplumsal yaşamını destekleyen sosyal sürdürülebilirliğin de gerçekleştirilmesiyle birlikte tam anlamıyla 'sürdürülebilir kalkınma' mümkün olacaktır. Sürdürülebilir bir kentsel çevrenin yaratılması için kentlilerin sağlıklı sosyal hayatı için ortak tampon mekânlar olarak kurgulanan iletişim, kaynaşma ve hoş vakit geçirme araçları niteliğiyle çeşitlendirilmiş *açık kamusal alanların* varlığıyla kentsel gelişim kavramı sağlanabilecektir. Kamusal alanların temel amacı kentin tampon açık alanlarında; bazen ekolojile desteklenen, bazen sanatsal, kültürel etkinliklere ve alışverişe imkân veren gündelik yaşam seviyeleri yaratarak insanlara kent aidiyeti hissettiren, rahat, sağlıklı ve güvenli ortamlar sağlamaktır. Sürdürülebilir kentsel gelişim yaklaşımı; sürdürülebilir ekonomilerle çevresel ve mekânsal sürdürülebilirlik kadar sosyal sürdürülebilirliğin de desteklediği tüm yönleri kapsar.

Sürdürülebilir Kentsel Gelişimin Araçsal Olarak Açık Kamusal Alanlar

Sürdürülebilir planlama, çevresel ve sosyal sorunlara uzun vadeli bakış açısını öngördüğü için gelecek kuşakları içeren önemli bir düşünce biçimidir. Sürdürülebilir gelişme için planlama süreci; ekonomik, mekânsal ve çevresel olduğu kadar sosyal amaçlarla da verimli bir değerlendirilmeyi, toplumsal talepleri ve değişkenleri bütüncül bakış açısıyla ele almayı gerektirmektedir. Bununla birlikte disiplinler arası çalışmaların yapılması; mimar, plan-

cı, tasarımcı ve üreticilerin; bununla beraber kentin toplumsal ve kültürel yönünün göz ardı edilmemesi bağlamında halkbilimi uygulayıcılarının birlikte ve uyumlu kararlar alması da sürdürülebilir kentsel gelişim açısından büyük önem taşımaktadır (Oğuz 2019). Sürdürülebilir gelişme, bu nedenle hemen her disiplin için ‘günün gereksinimlerini karşılarken, gelecek kuşakların kendi ihtiyaçlarını karşılama yeteneklerini güçlendiren bir gelişme biçimi’ olarak tanımlanmaktadır (Brundtland Raporu 1987). Sürdürülebilir bir toplumsal gelişme; sağlık ve eğitim alanlarındaki gelişmelerle yaşamsal gereksinimlerin istenen ölçüde karşılanmasını içerirken; kültürel mirasın korunması ve yaşam standartlarının yükseltilmesi gibi esasları da bünyesinde barındırmaktadır. Sosyal normlar zaman içinde toplumsal yapıya bağlı olarak değişse de, sosyal ve kültürel yapının sürekliliği oldukça önemlidir, hatta ekonomik kararların alınmasında bile sosyal ve kültürel yapının büyük rolü bulunmaktadır (Sev 2009). Kent alanlarını destekleyen sürdürülebilir kalkınma projeleri, çeşitli ekonomik faaliyet ve rekabeti çekme eğilimi gösterirken sosyal yaşamı da destekleme kapasitesindedir. Kentsel planlamada ‘kamusal alan’, kentteki yapı alanları dışında kalan kamu/özel mülkiyete ait işlevsel/görsel/mekânsal sınırlamalarla belli bir alanın toplum kullanımına açık olarak tasarlandığı mekânsal düzlemlerdir. Bu tanımından referansla devlet mülkiyetinden bağımsız olarak *kamusal* ‘olan’dan çok, toplumsal fayda adına kent yaşayanları için tanımlanan açık mekânlardan yararlanma, denetim ve kullanım revizyonuna konu olan kentsel alanlardır.

Kamusal alanlar kentlilerin sosyal yaşamında gündelik yaşam seviyelerini besleyebilen alanlar olarak; desteklenmesi ve geliştirilmesi gereken alanlardır. Kamusal alanların kullanım değeri sadece şu

anı değil; dünü, bugünü ve yarını tanımlayarak, sosyalleşmeye imkân veren hoş zaman geçirebilme taleplerini karşılayan mekânsal düzlemlerdir. Kentsel alanların, kamusal olma niteliğiyle yükseldiği kamusal alanlar konusu; sadece şehirci, tasarımcı ve mimarları değil, siyaset bilimci, sosyal politika uzmanı, toplumbilimci, felsefe, sosyolog, antropolog ve bu alanlarda kuramsal çalışmalar yapan tüm sosyal bilimciler tarafından da titizlikle irdelenmiş geniş bir çalışma alanıdır. Toplumsal üretim ilişkilerinin, tüm alanları şekillendiğini referans alan Karl Marx’ın; toplum-mekân ilişkisini ‘mekânın temsilleri-temsillerin mekânı’ diyalektiğiyle çözümlen Lefebvre’nin ve kapitalist üretim ilişkilerinin emek için yarattığı çelişkilerin mekânsal düzlemde biçimleniş bağlamında ele alan Harvey’in tartışmaları, kendi dönemlerinde ve hatta bugün bile ‘*kamusal olan kentsel mekân pratikleri ve fonksiyonlarını*’ yeniden gözden geçirmemize olanak sağlayan yaklaşımlardır.

Kentlilerin toplumsal ve sosyal yaşamlarına etki/katkılarının büyük olduğu *kamusal olan kentsel mekân alanları* olarak bildiğimiz açık kamusal alanlar; sokak, mahalle, meydan, park, pazaryeri ve çarşı gibi kentlilerin bir araya geldikleri, gündelik yaşamlarında birbirleriyle iletişim kurdukları, toplumsal ve bireysel olarak kendilerini ifade ettikleri alanlar olmuşlardır. Bu nedenle kentin tüm nüfusunun ortak kullanım alanı olan kamusal alanlar, kentin en önemli mekânları olarak kabul edilir. Howard Saalman kısa ama geniş kapsamlı bir tanımla ‘hizmet ve metanın üretim/değişimi için bir araç’ olarak tanımladığı mekân analiziyle kentsel ortak kullanım alanlarını kavramsallaştırmıştır (Sözen ve Tanyeli 1986:128). Bu kamusal mekânlar, bireyleri rastlantısal ve istemsiz olarak karşılaştırarak doğal bir sosyal ortam içinde; kültürel, sanatsal ve sosyal gündelik aktivitelerini gerçekleştirerek bir

diğeriyle iletişim kurabilecekleri zeminler hazırlamaktadır. Bu anlamda toplumun bir arada bulunduğu açık kamusal alanlar, sosyal etkileşim ve iletişime imkân veren; park, meydan, pazar, çarşı ve camiler gibi pek çok alternatif düzlem mekânlarıyla sosyal birlikteliğe sahne olan kentsel alanlar olmuşlardır.

Kentliler için kentsel alanlarda inşa edilen her kamusal mekân, en az 50-100 yıllık bir zaman dilimini ifade eden kentsel düzlemlerdeki imzalar. Her bir kamusal alan bu nedenle; tasarımı, inşası ve kullanım süreçleriyle kentin yeniden dizayn edilmesini sağlayabilen araçlardır. Örneğin açık kamusal alanlar ile kentsel mekân alanlarını bağlayan ulaşım aksları, sokak/caddelerin yapısı, kentsel mekânın diğer mekânlarla olan ilişkisi gibi her şeyi baştan dizayn ederek; tüm kentin form, fonksiyon ve silüet açısından revize ederken, kentliler için de sosyal yaşam akışını ve alternatif mekânsal düzlemlerini değiştirir. Tasarlanan açık kamusal alanlar, tüm mekânlar gibi kullanıcı tarafından sık veya seyrek kullanılma veya uğrak yeri olma oranıyla ‘kullanım değeri’ ve ‘tercih edilme kapasitesi’ ile kendi değerini ortaya koymaktadır. Kent için tasarlanan bu açık mekânsal alanlar, lokasyonu ve tasarım değeriyle kentli kullanıcılar tarafından benimsenip, onaylandığında kentin sosyal yaşamına alternatif bir mekânsal düzlem olarak kabul edilir ve gündelik yaşam içinde kullanım değerini yaşama sahne olma düzlemiyle ortaya koyar.

Açık kamusal alanlar, hızla artan şehir nüfusunda kentliler için kaynaşma, etkileşim ve sosyalleşme alanları olarak kentli için ferahlamayı, kent için de bitki örtüsünün yapıyı çevreye entegre edilebildiği fırsatlarla tasarlanması gereken bir yaklaşımla ele alınmalıdır. Birçok olumsuz çevresel problemi çözmeye veya azaltmaya yeteneğiyle popüler olan açık kamusal

alanlar; potansiyel olarak sosyal ve mekânsal faydalarıyla birlikte günümüzde şehircilik için hızlı ve güçlü bir momentuma dönüşmüştür.

Açık kamusal alanın kent lokasyonundaki konumunu besleyen yollar/sokaklar ve caddeler kent için önemli arterler olarak tüm kentsel mekân alanlarını destekleyen önemli ağlardır. Lynch (2014), kentsel araştırma faaliyetlerine katkı vermek için ‘Kent İmgesi’ adlı eserinde, kentlerin her birinin kendilerine ait görsel bir formun varlığını ve kendi dokularına uygun özel tasarım prensipleriyle oluşturulduğunu ifade etmiştir. Kentin ana arterleri olan yolların, hem kent içindeki ulaşım ağıyla her noktayı birbirine bağladığı, hem de diğer kentlerle olan bağlantılarını kolaylaştırdığı ortaya konmuştur. Bu anlamda bakıldığında, kentin yolları vücutta kalbe kanı taşıyan damarlar gibi ‘kesintisiz ve dikkatli bir organizasyon’ içinde kurgulanmalıdır. Herhangi bir noktadaki ihmal, şehrin o bölgesini atıl hâle getirir ve oradaki yaşam yavaşlar. Ayrıca yolların genişliği ana arterlere ve kamusal alanlara bağlanma önceliği, etrafındaki yapıların karakteristiği ile kendi kimliğini de belirlemektedir. Lynch (2014:56,58), anayolların kimlikten yoksun olup veya birbirine karıştırıldığı durumlarda, kentin bütüncül imgesini algılamanın güçleşmekte olduğuna değinmektedir. Kentsel mekân imgelelerinde önemli yer tutan açık kamusal alanlar uzamsal karakteristik özellikleriyle belirli bazı yolların imgesini güçlendirilebilmektedir. Şehirle ilgili değişiklikler; ya bölgelere yeni cazibe misyonları yükleyerek, ya da yeni mekânsal çeşitlilikleri kente eklemeyerek fonksiyonel kazanımları sağlanabilmeyi hedeflemelidir.

Kentli nüfus için ortak kullanım alanları olarak planlanan kamusal mekânlar, kentlileri rastlantısal/istemsiz olarak karşılaştırarak kentte kültürel-sosyal aktivitelerle-

ri sağlamaya ve iletişim kurmaya imkân unan önemli mekânlardır. (Sözen ve Tan-yeli 1986:122). Bu açıdan Mumford (2013:106) kenti; sadece bir arada bulundurduğu insanların birbirleri ile kurdukları ilişkiler için kapalı bir alan sağlayan kap değil, ayrıca insanları cezbeden çekiciliği ve merkeziliği ile ‘mıknatis metaforu’ olarak ele almaktadır. Bu kavramı Ebenezer Howard da kullanmıştır; ‘*mıknatis metaforu*’ sözcüğünün kenti tanımlama açısından çok kullanışlı olduğu, mıknatisin etki alanıyla ve bu alanın uzaktan cisimleri harekete geçirici gücüyle birlikte, farklı özelliklere sahip parçaları merkezine çekebilme özelliği kentsel mekânlardaki kamusal alanların değerini ortaya koyan mükemmel bir analiz olmuştur. Son on yıla kadar başkent Ankara’nın da mıknatis etkisiyle iş/konut/ticaret ve ulaşım akslarıyla beslemekte olduğu Bakanlıklar-Kızılay arteri son yıllarda sağlıklı ve hızlı planlama kararlarıyla bu misyonunu kaybetmiştir. Ankara kent ve kentlisi açısından pek çok kamu, yerel yönetim, özel işyerleri gibi mekânları sosyal ve kültürel olarak destekleyen ve beslemekte olan Kızılay-Bakanlıklar bölgesindeki açık kamusal alan ‘Güvenpark’ son yıllarda sadece ulaşım ağını destekleyen bir yeşil alan olarak seyrek kullanımına terk edilmiştir. Bunun nedeni kentsel gelişme planlamasında kamu ve özel işyerlerinin bu bölgeyi bırakarak yeni lokasyona taşınma kararı olmuştur. Eskişehir Yolu üzerindeki bu yeni işyeri aksı, kentli ulaşımı/kullanımı/etkileşimi açılarından sağlıklı bir biçimde planlanmadan yaratıldığı için; açık kamusal alan ve yaya güzergâhları da planlanmamıştır. Sadece araç trafiği ile ulaşılan -ne kadar kamusal alan olarak kullanıldığı tartışma konusu olan- AVM’lerle ticari kamusal alanlar yaratıldığından, bu bölgede kentli için sosyalleşme gereksinimi sağlıklı bir biçimde yürütülemediğinden sürdür-

rülebilir ol(a)mayan kentsel gelişme(me) uygulamalarından biri olarak tecrübe edilmeye devam etmektedir. Oysaki Castells (1997)’in meşhur kavramı olan ‘enformatik kent’, küresel ölçekteki yoğunlaşan nüfusa bağlı değişen iletişim ağlarının yeni ‘akışlar mekânı’ yarattığından bahsetmektedir. Çeşitli metropollerde küresel sermayenin geçiş güzergâhlarındaki ve bu misyonu yüklenmedeki önem derecesiyle belirlenen değişimler ‘uğrak yerleri’nin de kavramsallaştırılmasına olanak sağlayabilmelidir (Öncü ve Weyland 2013:18). Örneğin Ankara ‘Ulus Heykel Meydanı’ kamusal alan olarak sosyal, mekânsal ve kültürel işlevini yitirerek; ulaşım ağlarının ağırlık merkezi ve semt simgesi olarak sembol değeriyle varlığını sürdürmektedir. Buna rağmen ‘Ulus Hamamönü Projesi’, son on yılda Mamak Belediyesi’nce bu bölgeye yeniden işlev kazandırarak uygulanmış ve özgün kimliğiyle önemli kamusal alanlar kurgulanmıştır. Bu proje bağlamında kentin geleneksel mimari ve kültürel dokusunu canlandırılmış; kentin sosyal, kültürel ve mekânsal sürdürülebilirliğine katkı sunularak kent estetiğine ve silüetine özgünlük kazandırılmıştır.

Louis Wirth’in de değindiği gibi kentsel mekân planlamasının değeri ‘geleceğin önceden kestirilerek, ortaya çıkacak gelişmeleri denetleme ve rasyonel bir şekle sokma konusunda insan zekâsından yararlanma’ olarak kabul edilmektedir (Hasol 1995:360). Ancak kentsel mekânlar özellikle de kamusal alanlar, tasarlanırken şehrin gelişim akslarını rasyonel bir biçimde planlamak ve yaşatmak gerekmektedir. Kamusal alanlar, kent ve kentlinin toplumsal yaşamını besleyerek, sosyal, mekânsal ve kültürel anlamda sürdürülebilirliğe destek olması gerekirken; yeterli öngörüyle tasarlanmadığında kenti bağlamak yerine bazı görünmeyen sınırlar çizebilmektedir. Örneğin Ankara Çankaya

‘Seğmenler Parkı’, botanik park konseptiyle tasarlanan önemli kamusal alanlarından biri olarak ‘Atakule’ ile birlikte anılmış ve kentin silüetine/estetikğine sembol değeriyle katkılar sunmuştur. Park önemli araç ulaşım akslarını besleyen lokasyona yakın olmasına rağmen, Ankara’nın her bölgesinden park için toplu taşıma ve yaya ulaşım akslarındaki organizasyon yetersizlikleri nedeniyle beklenen sıklıkta kullanılamayan bir kamusal alan olarak varlığını sürdürmektedir. Hâlbuki uygulamada kentsel yeni lokasyonlar için planlanması gereken çarşı, pazar, meydan, ibadethane, park ve kültür merkezleri gibi pek çok kentsel mekân, hemen her birey için ulaşılabilirliğin de öngörüldüğü ‘sosyal iletişim ve etkileşimi sağlayan’ önemli kamusal alan örnekleri olmalıdır. Kent N.Schulz’un da ifade ettiği gibi, bu alanlar bir ‘karşılaşma yeri’ ve insanları birbirine yakınlaştıran bir tür ‘mikro kozmos’ olarak değerlendirilmelidir. Kent birbiriyle ilişkisi henüz anlaşılmadan tasarlanmış, bir bütün içinde farklı geometrik formlarla bir arada bulunurken; yakınlık, süreklilik ve kapalılık kavramlarıyla da açıklanabilen mekânlar bütünüdür (Erdönmez ve Akı 2005).

Bir bütünlük içinde ahenkle kente yer alması gereken kentsel imgeleri yollar, bölgeler, düğüm/odak noktaları ve işaret öğeleri olarak belirtmek mümkündür (Lynch 2014:51,99). Kentler bu imgelerin düzgün senkronizasyonu ile birlikte; her yaş, kültür ve sosyo-ekonomik yapıdaki kentlilerin, rasyonel ulaşım -yaya ve araçla- planlamalarıyla toplumsal hayata kolaylıkla katılım sağlayabildikleri kamusal buluşma alanlarında bir araya gelebilme imkânlarının sağlanması gerekmektedir (Erdönmez ve Akı 2005). Bu bakış açısıyla kamusal alanların içerme gücü Özdemir (2012:175)’e göre ‘toplumun ve topluluğun’, ‘cemiyetin ve cemaatin’, ‘ko-

lektifin ve tikelin’, ‘yerelliğin ve küreselliğin’ bir arada etkileşerek dönüştüğü bir aradalıktır. Günümüzde modern kentler, her türlü farklılık ve eşitsizliğe rağmen yakın fiziksel temasla birbirini ‘görmeden’ ve umursamadan yaşanan, böylece eşitlenmiş gibi görülen mekânlarla hem yabancılaşmayla gelen özgürlüğün, hem de bir aradayken bile yalnızlığın yaşandığı bir varoluşun temsil alanlarını ifade etmektedir.

Sonuç ve Değerlendirme

Dünyada yaşanan sanayileşme ve modernleşmenin getirdiği büyük değişim ve dönüşümlerle gerçekleşen küresel ölçekteki aşırı kalabalıklaşma ve planlanmamış kentsel büyüme, dünyanın dört bir yanında derin etkilerini göstermektedir. Kentler, hem ekonomik ve sosyal gelişmelerin merkezi, hem de dünya nüfusunun yarısından fazlasının yaşadığı merkezler olması nedeniyle; başlıca çevre, sosyal ve mekânsal sorunlarının kaynaklandığı mekânlar olmuşlardır. Büyüyen kentsel alanlarla birlikte artan kentli demografik yapı ve ihtiyaç duyduğu sosyo-kültürel ortak etkileşim alanlarının karşılanmasına yönelik mekânsal alternatif çözümleri günümüzün önemli bilimsel çalışma konularından olmuştur.

Kentlerde artan nüfusun konut-iş-etkinlik gibi mekânsal taleplerini karşılamak üzere planlanan fazla sayıdaki binaların ısıtılması ve soğutulması için önemli derecede enerji kullanımı gerekmiş; bu da kentsel ısı adaları ve artan sera gazı emisyonlarına neden olmuştur. Bunun yanı sıra kentlerde yapılaşmayla birlikte artan sert yüzeyin metrekaresi miktarı; hem kent için daha yüksek sıcaklıkların oluşmasına, hem de yağmur suyu akışının artmasına neden olmuştur. Tüm bunların yarattığı yetersiz hava kalitesi nedeniyle, insanların sağlığı ve toplum refahı da sıklıkla tehlikeye girmiştir. Bu değişimlerle, gündelik

yaşam seviyelerinin ve sosyal hayatın en çok etkilediği kentler ve içindeki açık kamusal alanlar da çeşitli ölçeklerde çevresel bozulmalara uğramıştır.

Kentler için açık kamusal alanların kentin doğal ekolojisiyle birlikte desteklenmesi; hem kent için hem de kentli yaşamı için önem arz etmektedir. Şehircilik ve mimari arayışlarla ortaya konan kentsel planlama kararlarından olan açık kamusal alanlar, insan sağlığı ve çevre üzerindeki zararlı etkileri en aza indirgeyen yeni bir yaklaşım olmuştur. Kentin özünü ve ağırlık merkezlerini oluşturan kamusal alanlar; hem tarihsel hem de coğrafi olarak kente kimlik kazandıran öğelerdir. Diğer taraftan bu alanlar, kent demografisindeki büyümeyle birlikte tasarlanması gereken kentsel genişleme planları için bazen bazı engelleme ve zorluklar yaratsa da, kentsel tasarımın ve toplumsal yaşamın vazgeçilmez parçaları olmuştur.

Sürdürülebilir kentsel politikaların temel amaçlarından biri; farklı sosyo-kültürel ve ekonomik gruptan bireylerin katılımın sağladığı bir buluşma alanı olan kamusal alanlarla birlikte kentin bazı kısımlarını bütünleşmiş bir yapıya dönüştürüp, insanları bir araya getirmektir. Bu nedenle sürdürülebilir kentsel gelişim için önemli ağırlığa sahip olan açık kamusal alanlar ekonomik, sosyal, çevresel ve kültürel yaşamın sürdürülebilirliğini desteklemek üzere yaratılan mekânsal planlamalar olarak ele alınmalıdır.

Tasarım, imalat ve kullanım sürecinde -tasarımcı ve kullanıcı gibi- tüm paydaşların, sosyal, kültürel ve mekânsal sürdürülebilirlik hedeflerine ulaşmasını sağlayacak entegre tasarımla birlikte kamusal alanları başarıyla tamamlamak için işbirliği yapılması gerekmektedir. Çok sayıda olumsuz çevre sorunlarına çözüm ve birçok fırsat sunduğu için kent içinde kullanım sıklığına daha fazla imkân sağlan-

ması gereken açık kamusal alanların; kentsel gelişim plan aşamasındaki stratejileri başarılı bir şekilde uygulamaya, aynı zamanda kent için sosyal, kültürel ve mekânsal sürdürülebilirliği desteklemeyecek entegre sürecin geliştirmesine ihtiyaç duyulmaktadır.

KAYNAKÇA

- Adorno, W.Theodor. *Kültür Endüstrisi*. (Çev. Ülner, N., Tüzel, M. ve Gen,E.), (7.Baskı), İstanbul: İletişim Yayınları, 2012.
- Alver, Köksal. "Kent İmgesi." *Kent Sosyolojisi*, Ankara: Hece Yayınları, 2012.
- Birleşmiş Milletler Dünya Çevre ve Kalkınma Komisyonu. *Ortak Geleceğimiz*. (Çev. Çırakçı,B.) Ankara: Türkiye Çevre Sorunları Vakfı Yayını, 1991.
- Blowers, A. (ed) *Planning for a Sustainable Environment*. London: Earthscan Publications, 1993.
- Canatan, Kadir. *Batı Kenti, Kent Sosyolojisi*. Ankara: Hece Yayınları, 2012.
- Çelik, Celaleddin. "Şehrin Zamanından Zamanın Şehrine." *Muhafazakâr Düşünce Dergisi* 23 (2010):29-39.
- Erdönmez, M. Ebru ve Akı, Altan. "Açık Kamusal Kent Mekânlarının Toplum İlişkilerindeki Etkileri." *YTÜ Mim. Fak. e-Dergisi*, (1), 1, 2005.
- Erengöz, Ç. "Enerji Mimarlığı." Ege Üniversitesi Güneş Enerjisi Enstitüsü 4. *Yenilenebilir Enerjiler Sempozyumu ve Sanayi Sergisi Bildiri Özetleri*, Antalya, 2005: 47-48.
- Esaulov, G.V. "Sustainable Architecture-from principles to development Strategy." *Vestnik of TSUAB*, 6, 2014: 9-24.
- Gladwin, T., Kennelly, J. and Krause, T. "Shifting Paradigms for Sustainable Development: Implications for Management Theory and Research." *The Academy of Management Review*, 20, (4), 1995: 874-907.
- Gürçayır Teke, Selcan. "Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması Sözleşmesi Listelerinde Yaşayan Miraslar ve Sabitlenen Gelenekler." *Millî Folklor* 120 (Kış 2018): 19-31.
- Harvey, David. *Sosyal Adalet ve Şehir*. (Çev. Morali) İstanbul: Metis Yayınları, 2013.
- Harvey, David. *Postmodernliğin Durumu-Kültürel Değişimin Kökenleri*. (Çev. S, Savran) İstanbul: Metis Yayınları, 2014.
- Hasol, Doğan. *Ansiklopedik Mimarlık Sözlüğü*. İstanbul: Yem Yayınları, 1995.
- Jacobs, Jane. *The Death and Life of Great American Cities*. New York: Random House, 1961.
- Karaman, Aykut. "Sürdürülebilir Kentsel Gelişme Eşikleri Bağlamında İstanbul Üzerine Notlar." *Tasarım+Kuram* 5 (2009): 1-13

- Kartal, Kemal. *Kentleşme ve İnsan*. Ankara: TO-DAİE Yayınları, 1978.
- Keleş, Ruşen. *Kentleşme Politikası*. 9. Baskı, Ankara: İmge Yayınları, 2006.
- Keleş, Ruşen. *Kentleşme Politikası*. 13. Baskı, Ankara: İmge Yayınları, 2013.
- Kurtar, Ceyda ve Somuncu, Mehmet. "Kentsel Kültürel Mirasın Korunması ve Sürdürülebilirliği: Ankara Hamamönü Örneği." *Ankara Araştırmaları Dergisi* 2, (2013) : 35-47.
- Lefebvre, Henri. *Rhythm analysis; Space, Time and Everyday Life*. (Çev. S.Elden & G.Moore) Londra: Continuum, 2007.
- Lefebvre, Henri. *Mekânın Üretimi*. (Çev. I.Ergüden) İstanbul: Sel Yayınları, 2014.
- Lynch, Kevin. *Kent İmgesi*. (Çev. Başaran, İ.) İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2014.
- McDonald, Sally; Malys,Nagliş and Maliene,Vida. "Urban Planning for Sustainable Communities: A Case Study." *Technological and Economic Development of Economy, Baltic Journal on Sustainability* 15 (1), (2009): 49-59.
- Mumford, Lewis. *Tarih Boyunca Kent*. (Çev. G.Koca ve T.Tosun) İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013.
- Oğuz, Öcal. *Paldır Kültür Kentleşmeler*. 1. Baskı, Ankara: Geleneksel Yayıncılık, 2019.
- Öncü, Ayşe ve Weyland, Petra. *Mekân, Kültür, İktidar-Küreselleşen Kentlerde Yeni Kimlikler*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2013.
- Özdemir, Eylem. "Kent'in Tanımlanmasında Sosyolojik Yaklaşımlar." *Kent Sosyolojisi*, Ankara: Hece Yayınları, 2012.
- Özünel Ölçer, Evrim. "İnsanlar, Gezegenler ve Refah İçin Bir Eylem Planı": Somut Olmayan Kültürel Miras ve 2030 Sürdürülebilir Kalkınma Hedeflerine Eleştirel Yaklaşım." *Milli Folklor* 116 (2017):18-32.
- Özünel Ölçer, Evrim. "Yeni Hümanizm ve Kırılğan Miraslar: Küresel Köyün Yeni Soylu Vahşileri ve Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması Sözleşmesi." *Milli Folklor* 120 (2018): 32-45.
- Parkin, Sara. "Sustainable Development: The Concept and The Practical Challenge." *Proceedings of the ICE-Civil Engineering* 6, (2000): 3-8.
- Salingaros, Nikos. "Theory of Urban Web." *Journal of Urban Design* 3 (1), 1998.
- Sev, Aysın. *Sürdürülebilir Mimarlık*. Yem Yayınları, 2009.
- Sözen, Metin ve Tanyeli, Uğur. *Sanat Kavram ve Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Evrim Matbaacılık, 1986.
- Stähle, Alexander. "More Green Space in A Denser City: Critical Relations Between User Experience and Urban Form." *Urban Des. Int.* 15, (2010): 47-67.
- Stren, Richard and Polese, Mario. *The Social Sustainability of Cities: Diversity and The Management of Change*. Toronto: University Press, 2000.
- T.C. Başbakanlık Devlet Planlama Teşkilatı. *Birinci Kalkınma Planı (1963-1967)*. Ankara: DPT., 1963, <http://www.sbb.gov.tr/plan1.pdf> / Erişim tarihi: 1 Mayıs 2019.
- T.C. Başbakanlık Devlet Planlama Teşkilatı. *Dokuzuncu Kalkınma Planı (2007-2013)*. Ankara: DPT. 2006. <http://www.sbb.gov.tr/plan9.pdf> / Erişim tarihi: 12 Eylül 2019.
- Tatlıdil, Ercan. "Kent Sosyolojisi: Kuram ve Kavramlar." *Ege Üniversitesi Sosyoloji Dergisi*, 3, İzmir, 1992.
- Tekeli, İlhan. *Habitat II Konferansı Yazıları*. Ankara: T.C. Toplu Konut İdaresi Başkanlığı, 1996.
- Thoren, Kine Halvorsen. "The Green Poster, A Method to Evaluate The Sustainability of The Urban Green Structure." *Environ. Impact Assess Review* 20 (2000): 359-371.
- UNESCO, WHO, CIGF and Space Group. "Historic Districts for All: A Social and Human Approach for Sustainable." *Revitalization*, 2008.
- UN-Habitat. "The State of the World's Cities 2006/07: The Millenium Development Goals and Urban Sustainability." London, UK: Earth Scan Ltd, 2006.
- Van der Ryn Sim and Pena Rob. "Ecologic analogues and architecture, Construction Ecology Nature as the basis for green Buildings." Ed. Charles J.Kibert, Jan Sendzimir, G. Bradley Guy, London: Spon Press, 2002.
- Whitehead, M. (Re) "Analysing The Sustainable City: Nature, Urbanisation and Regulation of Socio-Environmental Relations in The UK." *Urban Studies* 40 (7), (2003): 118-120.
- Yakupoğlu, Esmagül ve Korkmaz Hasmeden, Ferhan. "Sürdürülebilir Ekolojik Yerleşmelere Örnek Olarak Freiburg Şehri." 25. *Uluslararası Yapı ve Yaşam Kongresi*, 28-30 Mart 2013.

KUTADGU BİLİG'DE "BEY" FIGÜRÜNÜN OTANTİK LİDERLİK YAKLAŞIMI AÇISINDAN ANALİZİ*

Analysis of the "Gentleman" Figure In Kutadgu Bilig In Terms of Authentic Leadership Approach

Ars. Gör. Duygu TERZİ ÇOBAN**
Prof. Dr. Hasan TUTAR***

ÖZ

Son zamanlarda yönetim ve organizasyon literatürüne özellikle Batılı zihin kalıplarını yansıtan bizim kültür ve zihin dünyamızda herhangi bir karşılığı olmayan birçok kavram girmektedir. Bu kavramlardan birçoğunun olgusal dünyada bir karşılığı olmadığı gibi, bizim zihin dünyamızda ve evren tasavvurumuzda da herhangi bir karşılığı bulunmamaktadır. Söz konusu içeriksiz ve sadece anlamsız bir retorikten ibaret olan bu kavramlarla üretildiği düşünülen bilimsel çalışmalar aslında bilimsel süreçlere bir katkı sağlamadığı gibi, emek, zaman ve zihin israfına neden olmaktan başka bir anlam ifade etmemektedir. Boş bir entelektüel çabadan ve hevesten ibaret kalan bu tür kavramlara ve çalışmalara dikkat çekmek bu çalışmanın temel amacını oluşturmaktadır. Bu çalışmada, Kutadgu Bilig'deki *bey* figürünün otantik liderlik ile karşılaştırılarak analiz edilmesi amaçlanmaktadır. Araştırmanın diğer amacı, kendi kültürel köklerimizden ve kadim geleneğimizden kaynaklanan "bey" kavramının anlam içeriği ile batılı düşünce biçimlerinin ürettiği *lider* kavramı arasında karşılaştırma yapmak suretiyle, farklı kültür havzalarında aklın bir noktada buluşmasını ve bilimsel süreçlerde kendi kültür köklerimizimize dayalı düşünmenin önemini ortaya koymaktır. Araştırmada *Otantik liderlik yaklaşımının Kutadgu Bilig'deki bey figürünü açıklama potansiyeli nedir* sorusu cevaplandırılmaya çalışılmıştır. Araştırmada doküman analizi ve betimsel analiz tekniklerinden yararlanılmıştır. Örneklem seçiminde araştırma sorularının cevaplandırılabilmesi ve belli ölçütleri sağlayan durumların seçilebilmesi için amaçsal örnekleme tekniklerinden ölçüt örnekleme stratejisine başvurulmuştur. Araştırmanın örneklemini Kutadgu Bilig metnindeki bey özelliklerini ifade eden ve bey adının geçtiği dizelerdir. Bu dizelerden doğrudan alıntılar yapılarak, bey imgesinin otantik liderliğin bileşenlerini açıklama yeteneğine bakılmıştır. Otantik liderliğin Kutadgu Bilig'de bey imgesi ile karşılaştırmalı analizi yapılırken, özellikle Batının kendi özgün koşullarından kaynaklanan düşünme biçimlerini kendi kültürümüzden herhangi bir kavramla meşrulaştırma yoluna gitmemeye özel bir önem verilmiştir. Bu çalışmada, Batıda üretilen bir kavrama bizden bir karşılık bulmak yerine, bizdeki kavramsal zenginliğin çağdaş olarak nitelendirilen kavramları fazlasıyla karşıladığı, dolayısıyla kendi toplumumuzun kültürel ve zihinsel kodlarıyla düşünmenin daha doğru bir yaklaşım olacağı varsayımından hareket edilmiştir. Araştırmanın *bulgularına* göre beyin vasıfları otantik liderliğin bileşenlerinden daha fazlasını içermektedir. Bu durum, Türk yönetim geleneğinde bey imgesinin bugün liderlik yaklaşımlarında ifade edilenlerden daha fazla vasıf, nitelik ve beceri ile donatıldığını göstermektedir.

Anahtar Kelimeler

Kutadgu Bilig, bey, otantik liderlik, Yusuf Has Hacib, beyin vasıfları.

ABSTRACT

Recently, many concepts that have no equivalent in our culture and mind world, which reflects especially Western mindsets, have entered into the management and organization literature. Many of these concepts have no equivalent in the factual world, nor do we have any equivalent in our world of mind and in our universe imagination. Scientific studies that are thought to be produced with these concepts, which are empty and only meaningless rhetoric, do not actually contribute to scientific processes and cause waste of labor, time and mind. The main purpose of this study is to draw attention to such concepts and studies which consist of an empty intellectual effort and fad. In this study, it is aimed to analyze gentleman figure in Kutadgu Bilig compared to

- * Bu çalışma Duygu Terzi'nin "Kutadgu Bilig'de 'Bey' Figürünün Otantik Liderlik Yaklaşımı Açısından Analizi" adlı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.
Geliş tarihi: 28 Ağustos 2019 - Kabul tarihi: 12 Mart 2020
Terzi, Duygu; Tutar, Hasan. "Kutadgu Bilig'de 'Bey' Figürünün Otantik Liderlik Yaklaşımı Açısından Analizi" *Milli Folklor* 125 (Bahar 2020): 202-214
- ** Sakarya Üniversitesi, İşletme Fakültesi, İşletme Bölümü, Sakarya/Türkiye, duygu@sakarya.edu.tr, ORCID ID: 0000-0003-2280-0538.
- *** Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İletişim Fakültesi, Halkla İlişkiler ve Tanıtım Bölümü, Bolu/Türkiye, hasantutar@ibu.edu.tr, ORCID ID: 0000-0001-8383-1464

authentic leadership from modern leadership approaches. Another aim of the research is to reveal the importance of thinking based on our own culture roots in scientific processes and the mental difference between the two insights by making a comparison between the meaning content of the "gentleman" concept originating from our own cultural roots and the leader concept produced by Western ideas. In the study, the question "what is the potential of an authentic leadership approach to explain the figure of gentleman in Kutadgu Bilig" has been tried to be answered. Document analysis and descriptive analysis techniques have been used in the study. In order to answer the research questions and to select the conditions that meet certain criteria, the criterion sampling strategy was used. The sample of this research is lines of expressions of the gentleman in Kutadgu Bilig and the name gentleman. Directly drawn from these lines, the gentleman figure has been analyzed in terms of components of authentic leadership. In Kutadgu Bilig, while performing a comparative analysis of the figure of the bey in terms of authentic leadership approach, particular attention was paid not to justify the ways of thinking of the West stemming from its original conditions with any concept from our own culture. In this study, instead of finding a response from us to any concept in the West by avoiding such an approach, the conceptual framework in ours meets the concepts which are considered as contemporary; therefore, it is assumed that thinking with the concepts reflecting the cultural and mental functioning of our society will be a more correct approach. According to the findings of the research, the qualities of the gentleman (being noble, intelligent, knowledgeable, fair, accurate, courageous, patient, forgiving, honest, cautious, vigilant, generous, political owner, good-natured and godliness) largely coincide with the components of the authentic leadership. This situation has shown that the figure of the gentleman is equipped with more qualifications than those expressed in the leadership approaches.

Key Words

Kutadgu Bilig, gentleman image, authentic leadership, Yusuf Khass Hajib, characteristics of gentleman.

Giriş

Kutadgu Bilig, Türk devlet ve yönetim geleneğinin mihenk taşlarından biridir ve çok önemli bir siyasetname örneğidir (Dilaçar 1995: 13). Devlet adamlarına devletin idaresi konusunda tavsiyelerde ve telkinlerde bulunmaktadır. Bu bakımdan tarih boyunca birçok yönetici için başucu kitabı olmuştur. Eser, geçmişte birçok yönetim ve siyaset sorununa çözüm ürettiği gibi günümüzde de pek çok benzer sorunun çözümü için başvurulabilecek önemli bir kaynaktır (Şakacı 2015: 47). Türk yönetim geleneğinde önemli yere sahip olan Kutadgu Bilig'in Türkiye'de yönetim ve liderlik çalışmaları bağlamında yok denecek kadar az sayıda araştırmaya konu olması böyle bir çalışma yapma ihtiyacını doğurmuştur. Bu ihtiyaç doğrultusunda yapılan çalışmanın literatürde önemli bir boşluğu dolduracağı, gelecek çalışmalar için izlek olacağı düşünülmektedir. Sadece Kutadgu Bilig için değil; Türk yönetim düşüncesini ve liderlik anlayışını yansıtan çok sayıda eserin yönetim ve organi-

zasyon literatüründe yeterince inceleme konusu yapılmadığı görülmektedir. Aynı zamanda bu eserlerin ilgili literatüre katkılarının Türkiye'de yok sayılma eğiliminde olduğu gözlemlenmektedir (Taş vd., 2017: 148). Bunun Türklerin kendilerine has bir biçimde oluşturdukları devlet ve yönetim anlayışını görmezden gelme eğiliminin bir sonucu olduğu düşünülmektedir (Taş, 2012: 59).

Kutadgu Bilig, Karahanlılar zamanında Yusuf Has Hacib tarafından yazılmış yönetimden insan ilişkilerine farklı konuları ele alan önemli bir eserdir (Dilaçar 1995: 13). Öyküleyici bir anlatım tarzının benimsendiği ve konu itibarıyla eser; *Kün Toğdı, Ay Toldı, Öğdülmiş ve Oğurmuş* adlı dört temel karakterin konuşmaları üzerine bina edilmiştir (Yusuf Has Hacib 1994: 2, Gözütok 2008: 364). Eserde temel olarak, bir devletin nasıl daha iyi yönetilebileceği ve bir yöneticinin nasıl olması gerektiği sorularına cevap aranmaktadır. Devletin işleyişiyle ilgili devlet yöneticilerine önemli tavsiyelerde bulunul-

maktadır (Aydemir 2013: 805). Bu tavsiyelerin temel muhatabı “bey”dir. Bey genellikle devletin yöneticisi yani hükümdar (lider) konumundadır (Yılmaz 2014: 79). Hacib, devlet işlerinin aksatılmadan yürütülebilmesi, toplumsal huzur ve güvenliğin sağlanabilmesi için devletin başında bir beyin olması ve onun diğerlerinden farklılaştıran kendine has bazı özelliklere sahip olması gerektiğine inanmaktadır (Kutadgu Bilig 1994). Bu nedenle eserindeki *Beyliğe Lâyık Bir Beyin Nasıl Olması Gerektiğini Söyler* adlı bölümünde beyin taşınması gereken vasıflardan bahsetmiştir. O’na göre bey olacak kişi; *asil, akıllı, bilgili, adil, doğru, cesur, sabırlı, bağışlayıcı, dürüst, tedbirli, ihtiyatlı, uyanık, cömert, siyaset sahibi, iyi huylu, iyi tabiatlı ve takva sahibi* olmalıdır.

Türklerin devlet geleneğinde önemli bir yeri olan liderlik olgusunu “devlet adamının vasıfları” üzerinden mukayeseli bir tarzda inceleyen çalışmalara bugün pek rastlanmamaktadır. Oysa özellikle Bilig’de *“Beyliğe Lâyık Bir Beyin Nasıl Olması Gerektiğini Söyler”* adlı bölümde bir devlet adamının buradaki kavramsallaştırmayla bir “lider”in nasıl olması gerektiği üzerinde özel olarak durulmaktadır. Yönetimin diğer kavramlarında olduğu gibi, bize yeniymiş gibi sunulan *otantik liderliğin* temel varsayımlarına baktığımızda, bu yaklaşımın Türk devlet geleneğindeki liderlik anlayışından farklı olmadığı anlaşılmaktadır. Bu çalışmada Kutadgu Bilig’de bey imgesinin “otantik liderlik” yaklaşımı açısından karşılaştırmalı analizi yapılırken, özellikle Batının kendi özgün koşullarından ve zihinsel kalıplarından kaynaklanan düşünme biçimlerini kendi kültürümüzden herhangi bir kavramla *meşrulaştırma* yoluna gitmemeye özel bir önem verilmiştir. Bu çalışmada, batıdaki herhangi bir kavrama bizden bir karşılık bulmak yerine, bizdeki kavramsal çerçe-

venin çağdaş olarak nitelendirilen kavramları fazlasıyla karşıladığı; dolayısıyla kendi toplumumuzun kültürel ve zihinsel işleyiş biçimini yansıtan kavramlarla düşünmenin daha doğru bir yaklaşım olacağı varsayımından hareket edilmiştir.

Bey imgesinin yanında bu çalışmanın temel değişkenlerinden biri “otantik liderlik” kavramıdır. Bu kavram ilk defa Bass vd. (1999: 182) tarafından dönüşümsel liderliğin bir uzantısı olarak ele alınmıştır. Bass vd. (1999: 191)’ne göre liderler, doğru ve iyiye yönelindiklerinde, kendi menfaatlerinin ötesine geçerek grubun iyiliğini düşündüklerinde otantik olarak dönüşümcüdürler. Otantik liderlik, *pozitif psikolojik kapasiteleri ve etik iklimi destekleyen, öz farkındalığı, içselleştirilmiş ahlak anlayışını, bilginin dengeli işlenmesini ve ilişkisel şeffaflığı teşvik eden davranış biçimine* dayalı bir liderlik tarzıdır (Walumbwa vd. 2008: 94). Whitehead’a (2009: 849) göre otantik lider kendisinin farkında olan, takipçilerinin refah düzeylerini yükseltmeye çalışan; ahlaki bir çerçeve oluşturarak yüksek güven tesis etmeye çalışan ve örgütsel başarıyı arayan liderlik tarzını ifade etmektedir. Otantik liderler kendilerini betimleyen bazı özelliklere ve onları yönlendiren bir takım değerlere sahiptirler (Luthans vd. 2003: 248). Savundukları değerler ile eylemleri arasında bir tutarlılık vardır (Shamir vd. 2005: 396). Liderlikleri sahte değildir; bir pozisyonu işgal etmeye başlamanın sonucunda oluşmaz. Liderliklerinin arkasındaki temel motivasyon saygınlık, ödül veya maddi beklentiler de değildir (Shamir vd. 2005: 396); onlar sahit ve otantik insanlardır. Takipçileri ile aralarındaki ilişki gönüllülük ve yürekten bağlılık temelinde çıkarsız bir ilişkidir (Luthans vd. 2003: 248). Özgüvenleri yüksek, kendilerine güvenleri tamdır. Risk alma konusunda gözleri pektir (Luthans vd. 2003:

248, Kernis 2003). Umutlu, iyimser, esnek, şeffaf, ahlaki, geleceğe dönük davranırlar, takipçilerinin performanslarını arttırmaya ve onları geliştirmeye çalışırlar. Farklı düşüncelere açıktırlar; fikirlerini değiştirme konusunda çekingen davranmazlar (Luthans vd. 2003: 249).

Otantik liderliğin bileşenleri literatürde çeşitli araştırmacılar tarafından benzer başlıklar altında incelenmiştir. Bu bileşenler, Kernis (2003: 13), Ilies vd. (2005: 377) tarafından *farkındalık, tarafsız işleme, eylem (otantik davranış) ve ilişkisel oryantasyon*; George ve Sims (2007: 32) tarafından *değerler, amaç, öz disiplin, vicdan ve ilişkiler*; Gardner vd. (2005:346) tarafından *öz farkındalık ve otokontrol (içselleştirme, dengeli süreçler, ilişkilerde şeffaflık ve otantik davranış)*; Walumbwa vd. (2008: 95) tarafından *öz farkındalık, dengeli ve tarafsız değerlendirme, içselleştirilmiş ahlak anlayışı ve ilişkilerde şeffaflık* olarak ortaya konulmuştur. Bu çalışmada, “bey imgesi”, literatürde yaygın kabul gören ve Walumbwa vd. (2008) tarafından açıklanan “otantik liderlik” bileşenleri ile karşılaştırılmak suretiyle analiz edilmeye çalışılmıştır. Walumbwa vd. (2008: 95) tarafından yapılan sınıflandırmaya göre, *öz farkındalık*, bireyin kendi yaşamını ve genel olarak dünyayı nasıl anlamlandırdığı ve bu anlamlandırma sürecinden nasıl etkilendiğini ifade etmektedir. *Dengeli ve tarafsız değerlendirme*, karar vermeden önce kişinin dürüst ve karar alma süreciyle ilgili bütün faktörleri göz önüne alarak hatasız olarak elindeki bilgiyi yorumlamasıdır (Walumbwa vd. 2008: 95). *İçselleştirilmiş ahlak anlayışı*, bireyin davranışlarını dış baskıların değil, kendi ahlak standartlarının ve değerlerinin yönlendirmesidir (Walumbwa vd. 2008: 96). Kişinin kendi benliğine uygun hareket etmesidir (Kernis 2003: 14). *İlişkilerde şeffaflık*, kişinin otantik benliğini başkala-

rına sunmasıdır (Walumbwa vd. 2008: 95). *İlişkilerinde şeffaflı lider*, takipçileriyle bilgi paylamışında bulunurken dürüst davranır, gerçek fikirlerini doğru şekilde ifade eder ve abartılı duygu gösterilerinden kaçınır (Walumbwa vd. 2008: 95).

Modern zamanların algısına ve Batılı evren tasavvuruna göre geliştirilen otantik liderlik yaklaşımı hem dil olarak hem de inanç ve anlayış olarak “bey imgesi”nden önemli ölçüde ayrılmaktadır. Bu çalışmada, “bey” kavramının “lider” kavramını açıklama potansiyeli gösterilmeye çalışılmaktadır. Bu çalışmanın genel amacı; “*Kutadgu Bilig’deki bey imgesinin otantik liderlik yaklaşımını açıklama potansiyelini incelemektir*. Söz konusu genel amaç doğrultusunda şu sorular cevaplandırılmaya çalışılmıştır:

- Kutadgu Bilig’deki bey imgesinin “otantik liderlik” kavramını açıklama potansiyeli nedir?
- Beyin ve otantik liderin özelliklerinin ayrışma ve örtüşme noktaları nelerdir?
- Bilig’den hareketle “bey figürü” çerçevesinde yeni bir liderlik modeli geliştirilebilir mi?

Yöntem

Araştırma Deseni

Bu araştırma gözlem, görüşme ve doküman analizi gibi nitel veriler üzerinden analizlerin yapıldığı ve olayların gerçekçi ve bütüncül olarak incelenmesine (Yıldırım ve Şimşek 2016) elverişli olan nitel araştırma yöntemine göre tasarlanmıştır. Kutadgu Bilig’de bey figürünün, otantik liderliği açıklama potansiyeli üzerine kurgulanan araştırma nitel araştırma desenlerinden doküman analizine göre tasarlanmıştır. Araştırmada doküman analizinin tercih gerekçesi, doküman analizinin sadece nitel veri analizi tekniği değil, aynı zamanda bir araştırma deseni olarak kullanılabilmesidir (Yıldırım ve Şimşek 2016: 189).

Doküman analizi; günlükler, mektuplar, itiraflar ve diğer kişisel belgelerin yanı sıra, yazılı basın, magazin, dergi, periyodik yazılı kaynaklar, makale ve *kitaplar* kısaca hem basılı hem de web tabanlı her tür bilgi ve belgelerin analizinde kullanılabilir (Bowen 2009: 27) olduğu için ve araştırmanın amacına ve sorularına uygunluğu gerekçesiyle bu çalışmada tercih edilmiştir.

Verilerin Toplanması

“Bey”, “hakan” “han” gibi Türk yönetim kültüründe kullanılan ve bugün yaklaşık liderlik kavramına denk düşen kavramların tanımlandığı ve açıklandığı tüm eserler bu araştırmanın evrenini oluşturmaktadır. Ancak bu araştırmanın amacına ve araştırma sorusuna uygunluğu nedeniyle araştırmanın örnekleme Kutadgu Bilig metnindeki beyin özelliklerini ifade eden ve bey adının geçtiği dizelerdir. Örnekleme seçiminde amaçsal örnekleme tekniği kullanılmıştır. Araştırma sorularının cevaplandırılabilmesi ve belli ölçütleri sağlayan durumların seçilebilmesi için amaçlı örnekleme kapsamındaki ölçüt örnekleme stratejisine başvurulmuştur. Ölçüt örnekleme beyin vasıflarının tespit edilmesine ve otantik liderlik ile karşılaştırılmasına imkân vermiştir.

Araştırmada birçok liderlik türünden neden “otantik liderlik” kavramının “bey imgesi” ile karşılaştırıldığı, bu kavramın “bey figürü”nün anlam içeriğine daha uygun olmasından gelmektedir. Çalışmada bey figürü, otantik liderlik yaklaşımı ve otantik liderliğin bileşenleri bağlamında yorumlanmış ve konunun özü açığa çıkarılmaya çalışılmıştır. Çalışmada alt anlamların tespitine ihtiyaç duyulması, Kutadgu Bilig’de alegorik bir anlatıma ve birçok söz sanatına yer verilmiş olması ve eserdeki dilin farklı anlamlar içeren bir dil olması, araştırmanın yorumsamacı bir yaklaşımla yürütülmesini gerekli kılmıştır (Batur vd. 2013).

Araştırmada; *Kabusname*, *Nasihatü'l Müluk*, *El-Medinetü'l-fâdila*, *El-Ahkâmu's-sultâniyye*, *Siyerü'l Mülk*, *Devlet Adamlarına Öğütler*, *Siyasetname*, *Pend-nameler*, *Kenz el-Küberâ ve Mehekk el-Ulemâ*, *Âsafnâme*, *Koçi Bey Risalesi*, *Düsturu'l-Amel li-islâhi'l-Halel*, *Usûl el-Hikem fi Nizâm el-Ümem* gibi eserlerde de konu kısmen incelenmiştir; ancak bu eserlerin hiç birinde “bey” imgesi Kutadgu Bilig’de olduğu kadar özel bir başlık altında ele alınmamıştır. O nedenle bey kavramının incelenmesinde bu eser tercih edilmiştir. Kutadgu Bilig’in beyin sahip olması gereken vasıfları açık ve bütüncül bir şekilde ortaya koyması, temalar oluşturmaya ve karşılaştırmalar yapmaya imkân vermesi bu eserin tercih edilmesinde etkili olmuştur. “Bey” imgesi ise Kutadgu Bilig’in ilgili bölümlerinden alınarak betimsel analiz yoluyla analiz edilmiştir.

Veri Analizi

Araştırmanın verilerinin analizinde “betimsel veri analizi” tekniği kullanılmıştır. Betimsel analizin temel amacı, mevcut durumu doğrudan aktarmak, elde edilen ham verileri düzenlemek ve yorumlamaktır. Araştırmada “bey”in özelliklerini ifade eden dizeler araştırmanın nitel verilerini oluşturmaktadır. Verilerin analizinde Strauss ve Corbin (1998) tarafından önerilen betimsel analiz yöntemi ve Wolcott’un (1994: 10) nitel veri analiz yöntemi birlikte kullanılmıştır. Verilerin analizine ilişkin olarak, öncelikle Bilig’den bey adının geçtiği beyitler ayrı bir Word dosyasında toplanmış, toplanan verilerdeki ortaklıklar tespit edilmiş ve bu doğrultuda *beyin vasıfları* teması altında kategoriler oluşturulmuştur. Açıkta beyit kalmayana kadar bu işlem tekrar edilmiş ve on bir kategori elde edilmiştir. Bu alt temalar altında kalan veriler betimlenip sınıflandırılarak yorumlanmaya hazır hale getirilmiştir. Ardından otantik liderlik yaklaşımı

bağlamında ortaya konulan; *öz farkındalık, içselleştirilmiş ahlak anlayışı, tarafsız ve dengeli değerlendirme ve ilişkilerde şeffaflık* bileşenleri, beyin özelliklerinin geçtiği beyitlerden yararlanılmak suretiyle beyin vasıfları ile karşılaştırılarak yorumlanmaya çalışılmıştır.

Geçerlilik ve Güvenirlilik

Araştırmada geçerliliği ve güvenirliliği sağlamak için bazı stratejiler kullanılmıştır. *Geçerliliği* sağlamak üzere uzman incelemesi ve ayrıntılı betimleme yapılmıştır (Maxwell 1992, Creswell 2003, Whittemore vd. 2001) Ayrıca araştırmacı önyargılarını azaltma, aktarılabilirlik hususlarına dikkat edilmiştir. Araştırmanın *güvenilirliği* sağlamak için ise objektiflik ve onaylanabilirliğin yanında *teyit incelemesi* yapılmıştır.

Bulgular

Çalışmada beyin vasıflarını oluşturan on bir ayırıcı vasıf dikkate alınarak bu vasıfların *otantik liderlik kavramını açıklama potansiyeli incelenmeye çalışılmıştır*. Beyin taşıması gereken vasıflar aşağıdaki gibi belirlenmiştir:

Asil bir soydan gelmek: Asil anlam itibarıyla *doğuştan veya hükümdar buyruğuyla, bazı ayrıcalıklara sahip olan ve özel unvanlar taşıyan (kimse), asaletli* demektir (TDK 2018). Eserde bir kimsenin bey olabilmesi, beylikle doğmasına ve asil bir soydan gelmesine bağlanmaktadır. Beylik sonradan kazanılmamakta, Tanrı'nın ihsanıyla mümkün olmaktadır. Beyin asil soydan gelmesi Bilig'de aşağıdaki gibi belirtilmiştir:

"Beylik için insanın ilk önce asil soydan gelmesi gerektir (b.1949). Bey doğarken, beylikle doğar; görerek öğrenir ve böylece işlerin hangisinin daha iyi olduğunu bilir (b.1932). Tanrı kimi bey olarak yaratmak isterse, ona önce münasip tavır ve hareket ile akıl ve kol kanat verir. (b.1934)."

Liderlik için beyin soylu olmasının şart koşulmasının, otantik liderlik yaklaşımının beyin asalet vasfını açıklayabilme potansiyelini ortadan kaldırdığı düşünülmektedir. Otantik liderlikte asalet gibi bir vasfın aranmaması, Batı düşünce geleneği ile Türk zihinsel yapıları arasındaki ayırma noktalarından biridir.

Akıllı, bilgili ve zeki olmak: Akıllı insan sorumlu, yüksek ayırt etme gücü, düşünme ve anlama kapasitesine sahiptir. Bilgili olmak ise, *özne ile nesne arasında bağ kurma ve süreci sonucunda ortaya ürün (bilgi) çıkarma kapasitesidir*. Bilgili kişi, bu sürecin öznesi konumundadır. Zekâ ise doğuştan kalıtımla gelen ve eğitim yoluyla değiştirilebilen aklın fonksiyonlarından biridir. Zeki kişi, çevreye uyum sağlama kapasitesine sahip olan, zihinsel fonksiyonlarını uyumlu bir şekilde çalıştırır. Ülkede düzen ve huzurun sağlanması ve işlerin görülebilmesi için beyin akıllı, bilgili ve zeki olması şartı aranmaktadır. Beylik için sadece akıllı olmak yetmemekte; aynı zamanda bilgili olmak da gerekmektedir. Beyin burada sözü edilen vasıfları aşağıda ifade edilmiştir:

"*Dünya beylerinden hangileri bilgili olmuş ise, iyi nizam koyanlar ve iyilikte ileri gidenler onlar olmuştur (b.252). Kimde akıl varsa, o asil insan olur; kimde bilgi varsa, o beylik bulur...(b.301). Eğer beylik akıllı bir insanın eline geçerse, o ülkesini huzura kavuşturur...(b.1781). Beyler bilgiyle halka baş oldular ve akılla memleket ve halkın işini gördüler (b.1952). Bey halkı bilgiyle elinde tutar; bilgisi olmazsa, aklı işe yaramaz (b.1968). Bey bilgili, akıllı ve zeki olmalıdır (b.1971)."*

Yukarıdaki beyitlerden yola çıkılarak, beyin akıllı, bilgili ve zeki olması ile otantik liderlikteki zayıf kalmakla birlikte *öz farkındalık* bileşeni ilişkilendirilebilir. Öz farkındalık; liderin, kendi dünyasını

nasıl anlamlandırdığı ve kendisini takipçilerine nasıl ifade ettiği ile ilgilidir (Harvey vd. 2006: 12). Beyin bu özellikleri onun öz farkındalığı ile birlikte düşünülebilir. Beyin öz farkındalığı, zekâ türlerinden biri olan ve Goleman (2011) tarafından duygusal zekâ olarak adlandırılan kavram ile açıklanabilir. Öz farkındalık aynı zamanda “duygusal zekâ”nın da bileşeni olarak ele alınmaktadır (Goleman 2011: 239). Duygusal zekânın temeli olarak görülen öz farkındalık kişinin kendi duygularını farkında olması, kendini tanumasıdır (Goleman 2011: 46). Otantik liderin duygusal zekâyâ sahip olması tek başına onun takipçilerini harekete geçirmeye yetmez. Nitekim Bilig’de de beyin zeki olması, halkının onun yolundan gitmesi için yeterli görülmemiştir. Bilig’de zekâ ve aklın yanında, akla işlevsellik kazandıran bilgiye de büyük önem atfedilmiştir.

Adil ve doğru olmak: *Adil olmak*, bir kimsenin başkalarının hakkını gözeterek davranması ve adaletle iş görmesidir (TDK 2018). *Doğruluk* ise, gerçeğe ve kurallara uygun davranmaktır. Hacib, eserinde adillığe ve doğruluğa büyük önem vermektedir ki hükümdarın adalet ve kanunla temsil edilmesi bunun en önemli göstergesidir. Beyliğin devamı için beyden; kanunları doğru tatbik etmesi, adaletten ayrılmaması ve kimseye zulmetmesi istenmektedir. Bunun yanında, beyliğin kanunla varlığını sürdüreceğinden ve beyin itibarını her daim koruması için doğru sözlü olması gerektiğinden bahsedilmektedir. Halk beyin izinden gitmektedir; bu sebeple beyin davranışlarında doğru olması, iyiyi kötüyü ayırt etme kudreti beyin önemli vasıfları arasında görülmektedir. Eserde adil ve doğru olmakla ilgili olarak aşağıdaki ifadelerle rastlanmaktadır:

“*Bu Kün-Toğdı dediğim doğrudan doğruya kanundur (b.355). Beyliğin temeli doğruluktur; beyler doğru olursa, dünya*

huzura kavuşur(b.819). Beylik çok iyi bir şeydir, fakat daha iyi olan kanundur ve onu doğru tatbik etmek lâzımdır (b.454). Bey ne kadar doğru olur ve iyi hareket ederse, halk için o kadar mesut bir devir ve hayat başlar (b.455). Eğer devamlı ve ebedi beylik istiyorsan, adaletten ayrılma, halk üzerinden zulmü kaldır (b.1435). Kanunlara riayet eden, doğru bey, gerçekten, bir saadettir...(b.3461). Doğruyla eğriyi ayırt edemeyen bir kimse nasıl bey ve halk üzerinde hâkim olur (b.5885). Beylik kanunla ayakta durur (b.5944).”

Beyin adillığı ve doğruluğu ile otantik liderin dengeli ve tarafsız değerlendirmeler yapması ve ilişkilerinde şeffaf davranması birbiriyle örtüşse bile, adillik ve doğruluk kavramlarının anlam içeriklerinin otantik liderlikte aranan vasıflardan çok daha fazlasını karşıladığı görülmektedir. Bu nedenle otantik liderin burada ifade edilen bileşenlerinin beyin adil ve doğru olma vasıflarını karşılamada yetersiz kaldığı ileri sürülebilir. Örneğin dengeli ve tarafsız değerlendirme, liderin elindeki bilgiyi abartmadan, çarpıtmadan, bozmadan objektif, hatasız ve dürüst bir biçimde değerlendirmesidir; ancak adil ve doğru olmak bundan daha fazlasını gerektirmektedir. Eserde kanunları doğru bir şekilde uygulayan beyin; tebaası arasında bir ayırım gözetmediği, haklıyı haksızdan ayırdığı, kanununun açık hükmüne göre davrandığı, başka birinin iradesini kanunun üzerinde tutmadığı ve zulmetmediği için adil ve tarafsız davranmış sayılacağı üzerinde durulmaktadır. Otantik liderlikte lider-takipçi ilişkisi gönüllülük ve güven esasına dayalı olarak kurulmaktadır (Luthans vd. 2003: 248). Lider, takipçilerine karşı açık ve dürüst davranmadığında güven ortamı kaybolmakta, gönüllülük ilişkisi bozulmaktadır. Bakıldığında her iki ilişki türünde de şeffaflığın düzenin devamı açısından önemli bir yere sahip olduğu söylenebilir.

Dürüst olmak: Dürüstlük, kişinin sözü ve davranışlarında doğruluktan ayrılması, özü ve sözünün bir olmasıdır (TDK 2018). Beyin halkın güvenini kazanabilmesi ve halkın huzur içinde yaşayabilmesi için dürüst olması gerekir. Beyin dürüstlüğü onun ahlak anlayışının parçasıdır. Bilig’de bir beylik vasfı olan dürüstlük ile ilgili aşağıdaki ifadelerle rastlanmaktadır:

“Beyin dili dürüst ve kalbi doğru olmalı ki, halka faydalı olsun ve güneşi doğsun (b.2010). Beyin sözü doğru olmalı, tavır ve hareketi itimat telkin etmelidir... (b.2038). Yalancı ve hasis kimse nasıl halka beylik edebilir (b.5075). Bey sözü dürüst olmalı ... (b.5079).”

Beyin bu özelliği, otantik liderlik yaklaşımındaki *içselleştirilmiş ahlak anlayışı* bileşeniyle paralellik göstermektedir. İçselleştirilmiş ahlak anlayışı, bireyin kendi ahlaki ilkeleri, değerleri doğrultusunda davranmasıdır (Kernis 2003: 14). Otantik lider kendi belirlediği ilkelere uygun davranarak kendi aslına uygun davranmış olmaktadır. Takipçilerinin dikkatini çekmek ya da ilgisini kazanmak amacıyla ilkelerini belirlemez; ancak onay görmek onun otantikliğini pekiştiren bir durumdur (Shamir vd. 2005: 401). Aslında beyin dürüst olması sonucu halkıyla geliştirdiği ilişkilerde de benzer durum söz konusudur. Yani dürüstlüğü ahlak anlayışının bir parçası olarak gören beye halk itimat eder ve inanır. Bey, otantik liderlikte olduğu gibi *özüne uygun olarak sergilediği davranışlarını* halk üzerinden pekiştirmiş olmaktadır. Beyin dürüstlüğü otantik liderlikte *ilişkilerde şeffaflık* bileşeniyle ilişkilendirilebilir. İlişkilerde şeffaflık, liderin gerçek duygu ve düşüncelerini takipçileriyle dürüst bir şekilde paylaşmasıdır. Bu tanım bağlamında bir değerlendirme yapacak olursak, otantik liderlerin takipçileriyle geliştirdiği ilişkilerle beyin halkıyla kurduğu ilişkiler büyük ölçüde

paralellik göstermektedir. Her iki ilişki biçiminde de liderin dürüstlüğü ön plana çıkmaktadır.

Cesur olmak: Beyin beylik vazifesini yerine getirebilmesi ve büyük işler başarabilmesi cesur, kahraman ve atılgan olmasına bağlıdır. Cesur olmak cüretkâr olmayı, tehlikeden sakınmamayı gerektirmektedir. Düşmanın bozguna uğratılabilmesi için bey cesaret göstermeli, saygı görmek istiyorsa korkakça davranmamalıdır. Beyin bu özelliği ile *öz farkındalık* bileşeni arasında dolaylı ilişki olduğu ileri sürülebilir. Öz farkındalığı yüksek olan otantik lider neyi başarıp başaramayacağını farkındadır; kendisini iyi tanıdığı için cesurca davranmaktan geri durmaz.

“Bey cesur, kahraman, kuvvetli ve pek yürekli olmalıdır (b.1949). Halk için beyin cesur ve kahraman olması iyidir; büyük işleri ancak bu meziyetlerle karşılamak mümkündür (b.1961). Bey cesur, kahraman ve atılgan olmalı; bey cesaretiyle düşmana karşı koyar (b.2043). Düşmana karşı cesur ve mert olmalı... (b.2085).”

Beyin cesur ve atılgan olması riske girmekten çekilmeyeceğine işaret etmektedir. Benzer özellik otantik lider için de söz konusudur. Otantik lider kendisine güven duyar, risk alma konusunda cesur davranır. Bu özellikleri sayesinde takipçilerini harekete geçirme ve onları ikna etme konusunda zorluk çekmez ve büyük işleri başarıma konusunda önemli bir adım atmış olur.

Tedbirli, ihtiyatlı ve uyanık davranmak: Devlet işlerinin sağlıklı biçimde yürütülebilmesi için bey, tedbirli, ihtiyatlı ve uyanık olmalıdır. Beyin ihmalkâr ve ileriye düşünmeden davranması ve gerekli önlemleri almada kusurlu davranması; düzenin bozulmasına ve beyin beyliğini kaybetmesine neden olabilir. Beyin halkın yöneticisi olarak her an müteyakkız olması gerekir. Beyin ihmalkârlığı halkın zor duruma düşmesine neden olur; bu sebeple

her daim tedbirli davranması önemlidir. Bu vasıflar, otantik liderlik yaklaşımında en iyi ihtimalle *öz farkındalık* kavramıyla karşılanabilir. Öz farkındalık düzeyi yüksek otantik lider, benliğinin bilincinde ve yapıp ettiklerinin farkındadır. Bu farkındalık onun tedbirli ve ihtiyatlı davranmasını kolaylaştırır. Beyin burada ifade edilen vasıfları onun kendi farkındalığından bağımsız düşünülemez. Bu vasıflar eserde aşağıdaki gibi ifade edilmiştir:

“Her yerde insana böyle tedbir ve ihtiyat lâzımdır; beylik işinde ise, daha fazla dikkatli olmalıdır (b.439). Ey hükümdar... halkı gözet, aklın başında ve uyanık ol (b.1436). Bey çok ihtiyatlı çok da uyanık olmalı; beyler ihmalkâr olurlarsa, bunun cezasını başkaları çeker. Bir memleketin bağı ve kilidi iki şeyden ibarettir; biri ihtiyatlılık, diğeri kanundur (b.2014-2015). Hangi bey ihtiyatlıysa, o memleketini muhafaza eder; düşmana boyun eğdirir... (b.2016).

Siyaset sahibi olmak: Devlet işlerinin sağlıklı şekilde yürütülebilmesi için beyin siyaset sahibi olması önemlidir. Bey, ülkesinin düzenini siyasetle sağlamakta ve halk, beyin siyasetine bakarak kendisine çeki düzen vermektedir. Aynı zamanda halkın arasındaki huzursuzluk siyasetle giderilmektedir. Burada siyaset, *bir toplumda meşru otoriteye dayanmak suretiyle yapılan varlık ve değer dağıtma faaliyeti* (Oktay 2010: 7) anlamına gelmektedir. Toplumsal görev ve kaynakların meşru otoriteye dayandırılması sürdürülen faaliyetin siyaset olarak nitelendirilmesi açısından gereklidir. Bey, meşru otoritesini kanunla süreklilik kazandırarak siyaset işini yapmakla yükümlüdür. Ülkede ancak bu şekilde sosyal düzen korunabilir. Bununla ilgili olarak şu ifadelere rastlanmaktadır:

“Bey memleket ve kanunu siyasetle düzene koyar; halk hareketini onun siyasetine bakarak, tanzim eder (b.2128). Bey

siyasetle memleketini düzene koyar (b.2130). Kötü insanlara karşı siyaset yürütmeli; halk arasında kargaşalığı siyaset yatıştırır (b.2131).”

Beyin memleketini siyasetle tanzim etmesi otantik liderliğin bileşenlerinden *dengeli ve tarafsız değerlendirme yapma* ile ilişkilendirilebilir. Otantik lider karar alırken sürece ilişkin bütün unsurları dürüst ve objektif biçimde dikkate alır ki bu tarafsız ve dengeli değerlendirmeler yaptığının göstergesidir (Walumbwa vd. 2008: 95). Siyaset, devletin idaresi ile ilgilidir. Devletin iyi şekilde idare edilebilmesi için devletin başındakilerin kararları dürüst, adil, toplumun bütün kesimlerinin yararına olacak şekilde olması gerekir.

Cömert olmak: Cömertlik kişinin imkânları ölçüsünde karşılık beklemeksizin başkalarıyla elindeki paylaşma arzusu ifade eder. Bilig’de beyin cömert olmasına büyük önem verilmektedir. Eserde cömertliğin beyi ebediyete taşıyacağından ve beyin adını ve namını dünyaya yayacağından bahsedilmektedir. Cömertlik, otantik liderlik açısından değerlendirildiğinde takipçilerin maddi durumlarının iyileştirilmesinden çok, onların performanslarının iyileştirilmesi ve geliştirilmesi olarak karşılık bulmaktadır. Cömertlik, otantik liderin *benmerkezci* olmak yerine *biz merkezci* davranışlar sergilemesi ve grubun menfaatlerini kişisel menfaatlerinin önünde tutması (Luthans vd. 2003: 248-249, Shamir vd. 2005: 397) demektir. Sayılan bu liderlik özellikleri *içselleştirilmiş ahlak anlayışı* kapsamında değerlendirilebilecek ahlaki değerler bütünüdür. Bu bakımdan otantik liderin içselleştirilmiş ahlak anlayışını oluşturan bazı değerler Bilig’de cömertliğe tekabül etmektedir.

“Ey hükümdar, hasis olma, cömert ol, cömert; cömertliğin adı ebedî kalır, ölmez (b.1402). Beyin...cömert ve yumuşak huylu olması da lâzımdır (1951). Beye cömertlik ve alçak gönüllülük lâzımdır

(b.2049). *Beyler cömert olursa, adları dünyaya yayılır...*(b.2050). *Ey devletli hükümdar, eğer kuldan fakir adını kaldırmazsa, o nasıl bir bey olur?* (b.2983). *Hazine neye gerek, çok asker lâzım; beyin zenginliğine lüzum yok, halk tok olmalıdır* (b.3031). *Dünya beylerinin eli açık olursa, onlar her iki dünyada baş-köşeye otururlar* (b.3034).

Eserde Hacib'in, *Ey hükümdar, hasis olma, cömert ol* şeklindeki çağrısı, cömertliğin, beyin sadece yetki sahibi değil, aynı zamanda otorite ve güç sahibi olabilmesi için gerekli bir vasıf olduğunu göstermektedir. Hacib'in, *Beye alçak gönüllülük lâzımdır* derken, Türk devlet yönetim geleneğinde var olan kollayan, koruyan ve hizmet eden vasıflarıyla öne çıkan *kerim devlet* olgusuna dikkat çektiği anlaşılmaktadır.

Sabırlı ve bağışlayıcı olmak: Eserde aceleciliğin korku neticesinde ortaya çıktığı ve kötü sonuçlar doğurduğu, sabrın ise beylik için önemli bir meziyet olduğu anlaşılmaktadır. Sabır, kişinin telaş yapmadan bir olayın sonuçlanmasını beklemesidir ve bu vasıf beylik mertebesi için gerekli görülmektedir. Bağışlamak ise suçlu bir kimseyi cezalandırmaktan vazgeçmektir. Bu vasıflarla ilgili olarak Hacib şu öğütlerde bulunmaktadır:

"Sabır ve sükûnet bey için bir ziynetir; bunlar beyliğin başta gelen meziyetleridir (b.1988). *Acelecilik herkes için fenadır ve deruni bir korku neticesidir...*(b.1996). *Bey... suçlu kimselerin suçunu affetmelidir* (b.2122)."

Hacib'in de belirttiği gibi acelecilik herkes için fenadır; özellikle yöneticiler için geri dönülemez hatalara neden olduğu için daha fena bir durumdur. Bu vasıflar beyin ahlak anlayışının parçalarıdır ve otantik liderin *içselleştirilmiş ahlak anlayışının* çok ötesinde erdem ölçütleridir.

İyi huylu ve iyi tabiatlı olmak: Hacib'in aşağıdaki beyitlerinden anlaşılacağı üzere beyin; mütevazı, güzide, merhametli, alçak gönüllü, tatlı dilli, hayâ sahibi, yumuşak huylu, faziletli, tevazu sahibi, kibar, özü sözü bir (*iyi huylu ve iyi tabiatlı*) olması gerekir. Halkın itaatinin sağlanması, memleketin zenginleştirilmesi ve ülkede düzenin tesis edilmesi beyin huyunun ve tabiatının iyi olmasına bağlıdır. Eserde beyin iyi tabiatlı olması onun asaletine bağlanmaktadır. Aksine beyin kötü olması işlerin yolunda gitmemesine, halkın mutsuz olmasına ve memlekette düzenin bozulmasına neden olur. Eserde asaletli bir bey olmayı gerektiren her tür müspet vasıf, beyin şahsında toplanmaya çalışılmıştır. Ayrıca yöneticilerin karakterinin zamanla yönetilenlere sirayet edeceği bilgece tespit edilmiştir.

"Bey iyi olursa, halk da daima ona itaat eder, iyi ve güzel tavır ve harekete sahip olur (b.887). *Halk için beyin çok seçkin olması lâzımdır; özü, sözü doğru ve tabiatı güzide olmalıdır* (b.1963). *Hangi bey kötü tabiata sahip olursa, her iş ters gider...*(b.1984). *Bey mütevazı ve alçak gönüllü olmalıdır...*(b.2121). *Bey, memleketini iyice koruyabilmesi için, bir de asil, hayâ sahibi, yumuşak huylu ve merhametli olmalıdır* (b.2169).

Beyin iyi huylu ve iyi tabiatlı olması ile otantik liderlikteki *içselleştirilmiş ahlak anlayışı* bileşeni bir ölçüye kadar ilişkilendirilebilse bile, açıktır ki beyde aranan vasıflar otantik liderin *içselleştirilmiş ahlak anlayışının* ötesindedir. Dürüstlük alt temasında da belirtildiği gibi eserde beyin *içselleştirilmiş ahlak anlayışı*, Hacib tarafından "kut" inancına dayandırılmıştır. Bu bakımdan burada bahsi geçen özellikler bütünü beyin ahlak anlayışının parçalarını meydana getirmektedir. Otantik liderlik açısından baktığımızda liderler, doğru

olanı yapmak için onları yönlendiren bir takım değerlerle hareket ederler (Luthans vd. 2003: 248). Benimsedikleri değerler doğrultusunda ahlaki standartlarını oluştururlar. Bu bakımdan bir liderden diğerine içselleştirilen standartlar farklılık gösterebilir. Bu sebeple bey ile otantik liderin ahlak anlayışlarının birebir aynı olmasını beklemek yanlış olacaktır.

Takva sahibi olmak: Dinin emir ve kurallarına uyan, günahlardan kaçınma konusunda titiz davranan ve inancının bilincinde olan kişi takva sahibidir. Takva sahibi bey, hata yapmamak için özenli ve dinin sınırlandırıcı normatif kurallarına uyma konusunda titiz davranır (KB 1994: b.2191-2192). Takva sahibi bey, yüce değerlerin taşıyıcısıdır ve her tür tutum ve davranışlarında normatif ilkelere göre davranır. Beyin bu özelliği, otantik liderliğin bileşenleri bağlamında düşünüldüğünde *içselleştirilmiş ahlak anlayışı* ve *öz farkındalık* ile örtüşmektedir. Hacib, beyin takva sahibi olması gerekliliği ile ilgili olarak şunları söylemektedir:

“Gönül ve dilini doğru tut, Tanrıya sığın; Allanın emrine itaatsizlik etme (b1370). Bey takva sahibi ve temiz olmalıdır... (b.1985). Takva sahibi, hataya düşmemek için, daima titiz davranır; böyle titiz hareket eden beyler doğru iş görürler (b.1986). Eğer bey takva sahibi ve temiz kalpli olmazsa, hiç bir vakit temiz ve isabetli hareket edemez (b.1987).”

Eserin yazıldığı dönem ve yazarın inancı göz önünde bulundurulduğunda beyin ahlaki anlayışının dini inancı çerçevesinde şekillendiğini kavramak zor olmayacaktır. Eserde, beyin her tür tutum ve davranışıyla seçkin olması ve halka her konuda örneklik oluşturacak tutum ve davranışlar sergilemesi, ideal devlet düzenine ulaşılabilmesi için beyin kendi erdemine uygun davranması gerektiği pek çok beyitte karşımıza çıkmaktadır (KB 1994). Bu

bakımdan konjonktüre (duruma) göre değil; ahlaki ve normatif ilkelere göre tutum ve davranış geliştiren “bey”, erdem ve takva ölçütlerini içselleştirir.

Tartışma, Sonuç ve Öneriler

Bu çalışmada *Bey imgesinin otantik liderlik kavramını açıklama potansiyeli nedir* sorusu cevaplandırılmaya çalışılmıştır. Beyin liderlik anlayışının otantik liderlik ile örtüşüp örtüşmediği ve genel olarak liderlik yaklaşımlarının ve özel olarak otantik liderlik yaklaşımının ne kadar yeni olduğu, liderlik kavramını açıklamak için batılı kavramlara başvurmanın gerekip gerekmediği sorgulanmaya çalışılmıştır. Yapılan analizler sonucunda otantik liderliğin bileşenlerinin Kutadgu Bilig'deki yöneticilik ve liderlik vasıflarını üzerinde taşıması gereken bey imgesini, açıklama potansiyelinin zayıf olduğu ve dolayısıyla toplumun evren tasavvuruna dayalı olarak ürettiği kavramların daha kuşatıcı ve daha derin bir anlam içeriğine sahip olduğu sonucuna varılmıştır.

Teorik çıkarsamalar: Beyin *akıllı, bilgili, zeki, cesur, tedbirli, ihtiyatlı, uyanık ve takva sahibi olması*, otantik liderlik yaklaşımında *öz farkındalık* olarak; *adil, doğru ve siyaset sahibi olması* otantik liderlikte *dengeli ve tarafsız değerlendirme* olarak karşılık bulmuştur. Beyin *dürüst, adil ve doğru davranması* ile otantik liderin ilişkilerinde *şeffaf* olmasının birbirine yakın olduğu görülmüştür. Beyin *dürüst, cömert, sabırlı, bağışlayıcı, iyi huylu, iyi tabiatlı, takva sahibi olması* otantik liderlikte *içselleştirilmiş ahlak anlayışı* olarak ortaya çıkmıştır. Ancak yapılan karşılaştırmalarda bey kavramının hakkının teslim edilmediği, hatta söz konusu karşılaştırmalarda otantik liderlik kavramına hak etmediği bir anlam yüklediği ileri sürülebilir. Örneğin “beyin *dürüst, cömert, sabırlı, bağışlayıcı, iyi huylu, iyi tabiatlı ve takva sahibi olması* otantik liderlikte *içselleşti-*

rilmiş ahlak anlayışından daha geniş anlamlar içermektedir. Kutadgu Bilig’de beyin soylu olması gerektiği ileri sürülse de otantik liderlikte soyluluğu çağrıştıracak herhangi bir ibareye rastlanmamaktadır.

Sadece Bilig’de değil Türk devlet ve yönetim geleneği içerisinde değerlendirilebilecek pek çok siyasetnamede Türklerin yönetici veya liderlik anlayışlarının izlerini sürmek mümkündür. Özellikle Nizamülmülk tarafından kaleme alınan Siyasetname adlı eser aynı kültürden beslendiği için liderin özellikleri açısından Kutadgu Bilig ile büyük ölçüde benzeşmektedir (Nizamülmülk 2009: 27, 28, 57, 214, KB 1994: b.281, 454, 1948-1949, 2168, 5302, 5079). Ancak Kutadgu Bilig’de bu özelliklerin daha sistematik bir şekilde işlenmiş olması, bu eserin analiz konusu yapılmasında etkili olmuştur. Taş vd.’ ne göre (2017: 173) Kutadgu Bilig yönetim alanındaki çalışmalar için önemli referans kaynağıdır. Bu bakımdan eserin sadece liderlik bağlamında değil, yönetimin diğer alanlarında da başvurulabilecek önemli bir kaynak olduğu düşünülmektedir.

Pratik çıkarsamalar: Özellikler kuramı, davranışsal liderlik kuramı, dönüşümsel liderlik gibi liderlik konusunda geliştirilen birçok kuram veya yaklaşımın Kutadgu Bilig’de bey figürü üzerinden kolaylıkla analiz edilebileceği; ancak beyin vasıflarının genel olarak liderlik kuramları, özel olarak da otantik liderlik kuramı tarafından yeterince karşılanmadığı sonucuna varılmıştır. Türkiye’de konuya ilişkin yapılan çalışmaların ilgili literatüre sistematik bir düşünce ya da bir yaklaşım sunmaktan uzak olduğu düşünülmektedir. Bu yönüyle çalışmanın literatürde önemli bir boşluğu doldurduğu düşünülmektedir. Türkiye’de bugüne kadar Kutadgu Bilig gibi önemli bir eserin liderlik bağlamında analiz edilmemesi önemli bir eksiklik olarak tespit edilmiştir. Yalnızca Kaya (2015)

tarafından yazılan *Kutadgu Bilig’e göre Liderlik Eğitimi* adlı yüksek lisans tezinde konuya ilişkin kavramsal ve kuramsal bir çerçeve sunulmuş; ancak çalışma nitel ya da nicel bir araştırmayla desteklenmemiştir. Taş vd. (2017) tarafından yapılan *Kutadgu Bilig’de Stratejik Düşünmenin İzini Sürmek* adlı çalışmada ise konu stratejik yönetim bağlamında ele alınmıştır. Bu araştırmanın imkânları ile düşünülecek olursa, burada ifade edilen yaklaşımın hem uygulamaya, hem alana hem de yönetime önemli katkılarının olacağı ileri sürülebilir.

Sonuç olarak Hacib tarafından dile getirilen beyin vasıflarının otantik liderliğin bileşenlerinden daha fazlasını kapsadığı ve dolayısıyla anlam içeriği itibarıyla karşılaştırıldığında otantik liderlik kavramının bey kavramını açıklama potansiyelinin zayıf olduğu ileri sürülebilir. Bu durum, ilgili literatürde yeni bir yaklaşım olarak sunulan otantik liderlik kavramının kendi yönetim tasavvurumuz açısından bakıldığında alana yeni bir katkı sağladığını göstermektedir. Yapılması gereken kendi kültür tasavvurumuzdan yola çıkarak yönetim literatürüne önemli katkılar yapmaktır.

Sınırlılıklar ve ileri araştırmalar:

Çalışmanın amacı doğrultusunda araştırma, Kutadgu Bilig metni ve otantik liderlik yaklaşımı ile sınırlandırılmıştır. Bunun başlıca sebebi Kutadgu Bilig’in siyasetnameler içerisinde ayrıcalıklı bir eser olması ve söz konusu eserle araştırmanın amacının daha kolay gerçekleştirilebileceğinin düşünülmesidir. Diğer taraftan Kutadgu Bilig’in bir bütün olarak değil de sadece bey kavramı kapsamında ele alınması, araştırma yöntemlerinde sıkça başvurulmuş konu daraltma tekniğine uygun düşmektedir. Ayrıca araştırma liderlik kuramlarının tümüyle değil, bey kavramına yakın anlam içeriği nedeniyle otantik li-

derlik yaklaşımıyla sınırlı tutulmuştur. Buna göre yukarıda ifade edilen eksikliklerin giderilmesi ve konunun anlamının yeterince kavranabilmesi amacıyla şu öneriler geliştirilmiştir: Kutadgu Bilig diğer liderlik teorileri açısından analiz edilebilir. Türk yönetim geleneği içerisinde ele alınabilecek diğer siyasetnameler, çağdaş yönetim kuramları açısından incelenebilir. Bu yolla kültürel mirasımızla aramızdaki mesafeyi kapatacak diğer çalışmaların ortaya çıkması mümkün olabilir.

KAYNAKÇA

- Aydemir, Özgür Kasım. "Kutadgu Bilig'in Dilinde Bilgi Kavramı ve İşlevi". *Turkish Studies* 8 (2013): 803-810.
- Bass, Bernard ve Paul Steidmeimer. "Ethics, Characters and Authentic Transformational Leadership Behaviour". *Leadership Quarterly* 10(1999): 181-217.
- Batur, Zekeriya ve İsmail Gölcü. "Kutadgu Bilig'de Anlatımı Güçlendiren Materyaller: İkna Etme Teknikleri". *Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi* 17(2013): 169-202.
- Bowen, Glenn. "Document Analysis as a Qualitative Research Method". *Qualitative Research Journal* 9 (2009): 27-40.
- Creswell, W. John. *Research Design: Qualitative, Quantitative and Mixed Methods Approaches*. Thousand Oaks: Sage, 2003.
- Dilaçar, Agop. *Kutadgu Bilig İncelemesi* (3 b.). Ankara: Türk Dil Kurumu Yay, 1995.
- Gardner, William ve diğer. "Can you see the real me?" A self-based model of authentic leader and follower development". *The Leadership Quarterly* 16(2005): 343-372.
- George, Bill ve Peter Sims. *True North: Discover Your Authentic Leadership*. San Francisco: Jossey-Bass, 2007.
- Goleman, Daniel. *Duygusal Zekâ* (10. b.). Çev. Banu Seçkin Yüksel. İstanbul: Varlık Yay, 2011.
- Gözütok, Avni. *Yusuf Has Hacib ve Kutadgu Bilig*. EKEV Akademi Dergisi, 12(34), 357-371, 2008.
- Harvey, Paul ve diğer. "Promoting Authentic Behavior in Organizations: An Attributional Perspective". *Journal of Leadership & Organizational Studies* (2006): 1-12.
- Ilies, Remus ve diğer. "Authentic leadership and eudaimonic well-being: Understanding leader-follower outcomes". *The Leadership Quarterly* 16(2005): 373-394.
- Kaya, Fatih. *Kutadgu Bilig'e göre Liderlik Eğitimi. Yüksek Lisans Tezi*. Malatya: İnönü Üniversitesi, 2015.
- Kernis, Michael. "Toward a Conceptualization of Optimal Self-Esteem". *Psychological Inquiry* 14(2003): 1-26.
- Luthans, Fred ve Bruce Avolio. *Authentic Leadership Development*. K. S. Cameron, R. E. Quinn, & J. E. Dutton içinde, *Positive Organizational Scholarship: Foundations of a New Discipline* (s. 241-261). San Francisco: Barrett-Koehler, 2003.
- Maxwell, A. Joseph. *Understanding and Validity In Qualitative Research*. *Harvard Educational Review* 62 (1992): 979-1000.
- Nizamülmülk. *Siyasetname*. Çev. Mehmet Taha Ayar. Hasan Ali Yücel Klasikler Dizisi, 2009.
- Oktay, Cemil. *Siyaset Bilimi İncelemeleri* (5. b.). İstanbul: Alfa Yayıncılık, 2010.
- Shamir, Boas ve Galit Eliam. "What's your story?" A life-stories approach to authentic leadership development". *The Leadership Quarterly* 16 (2005): 395-417.
- Strauss, Anselm ve Corbin, Juliet. *Basics of Qualitative Research* (4. Ed.). New York: Sage Publication, 1998.
- Şakacı, Bilge Kağan. "Yönetim ve Siyaset Alanındaki Bir Klasik Temel Eser Esasında Belediye Başkanlarına Tavsiyeler: Kutadgu Bilig'e Dair Analiz". *Uluslararası Yönetim, İktisat ve İşletme Dergisi* 11(2015): 45-58.
- Taş, Ali ve diğer. "Kutadgu Bilig'de Stratejik Düşünmenin İzini Sürmek". *Bilig* 80 (2017): 147-178.
- Taş, Ali. "Türk Yönetim Tarzının Tarihsel Arka Planı". *Türk Dünyası Araştırmaları* 96 (2012): 59-82.
- Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi İslam Ansiklopedisi. "Takva". <http://www.islamsiklopedisi.info/> (Erişim Tarihi: 02.05.2018).
- Türk Dil Kurumu. T.C. Başbakanlık Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu. Güncel Türkçe Sözlük: http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.5a9f90e0dcdef8.74884388 adresinden alınmıştır. (Erişim Tarihi: 07.03.2018).
- Yıldırım, Ali ve Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2005.
- Yılmaz, Gökhan. "Türk Devlet Felsefesinde "Kut", "Erdem" ve "Töre" Kavramları". *Kutadgu Bilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi* 26 (2014): 311-374.
- Yusuf Has Hacib. *Kutadgu Bilig*. Çev. Resid Rahmeti Arat. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1994.
- Yusuf Has Hacib. *Kutadgu Bilig*. İş Bankası Kültür Yayınları, Çev. Çakan, Ayşegül, 2016.
- Walumbwa, Fred ve diğer. "Authentic Leadership: Development and Validation of a Theory-Based Measure". *Journal of Management* 1 (2008): 89-126.
- Whitehead, Gordon. "Adolescent Leader ship Development Building a Case for an Authenticity Framework". *Educational Management Administration & Leadership* 37(2009): 847-872.
- Whittemore, Robin ve diğer. *Validity in Qualitative Research*. *Qualitative Health Research* 11 (2001): 522-537.
- Wolcott, Harry. *Transforming Qualitative Data: Description, Analysis, and Interpretation*. Thousand Oaks: Sage, 1994.

FROM GOOD TO AWARD, FROM EVIL TO PUNISHMENT: A CULTURAL APPROACH TO KUTADGU BİLİĞ*

İyiden Ödüle Kötüden Cezaya: Kutadgu Bilig'e Kültürel Bir Yaklaşım

Res. Assist. Hasan GÜZEL**
Res. Assist. Hasan HAYIRSEVER***

ABSTRACT

The concepts of *evil* and *good* form the basis of morality, which has a relative and variable structure. These terms, which are often not independently addressed, are sometimes associated with knowledge as in Socrates, Plato and Al-Farabi in the intellectual history, sometimes with life instinct as in Spinoza and sometimes with the intention behind the behavior as in Kant. The content of these terms varies according to social values and time. *Good* and *evil* behaviors are also awarded or punished by the social control mechanism of the period. Social institutions or people direct individuals to behaviors suitable for the aims adopted by using the sanction power of *award* and *punishment*. There are rules that organize the social life from the most primitive communities to modern societies. The rules regulating the social life are shaped by changes in the social life. The written or unwritten legal system in each period is built on the contrast of *good > award, evil > punishment*. The most important element that ensures whether the person acts according to the norms and expectations or not, is the social control. *Kutadgu Bilig*, one of the first written works of the Turkish language, was written by Yusuf Has Hajib in Kasghar in 1069-1070. As is seen in its name, in this work comprising of 6645 couplets, Hajib explains the behaviors that will make people reach to happiness both in this world and life after death through the dialogues of four heroes. The period of Karakhanids is a period in which significant breaks and changes are seen in Turkish social life. In this period, there were also moral values and legal system, which organized the stability of the society and relations between the individuals. In this system of values, the historical Turkish morals and orders of Islam were indicated. Hajib, who knew that the society converted from old beliefs to Islam and needed a new moral and political aims, wanted to show his society and its rulers the system of behaviors that would lead to the happiness both in this world and life after death. The content of *good* and *evil* in the social life and world of thought of Turkish people who converted to Islam, has changed and a new type of good-right person came in sight. In Hajib's world of thought, good and evil are identified with the *knowledge*. Hajib, as an intellectual, presents the aims of new morals to a society that has proselytized in a way not to ignore the Turkish morals. Hajib's new type of *good-right person* is shaped by the principles of the Turkish morals and Islam, not by the Sufistic doctrines as in Khoja Ahmed Yasawi. Hajib has idealized people with knowledge who do not set their hearts in this world, who are bounded with God by faith and whose hearts are filled with the love of God. Hajib motivates people to do a favor. While Hajib was explaining the concept of good and the greatness of being a good person, he was motivating people to do a favor in different ways. Because, as a result of being righteous, the award will be absolutely achieved. Knowledgeable, compassionate and observant people can achieve peace and happiness. According to him, the human being that is a holy creature created by God, will be awarded both in this world and in the afterlife when it comes to good behaviors. According to Hajib, ignorance, speaking incorrectly, drinking alcohol, haram, rebellion, adultery, not obeying the law, etc. are evil. Since every person is punished for his/her misbehaviors in the social life from birth to death, Hajib also expressed the absolute sanctions of evil behaviors in the social life. Hajib reminds his people who converted to Islam that the evil behaviors will be faced with the sanctions not only in this world, but also after death. Such orders of Islam which had an impact on the social life, were used as a motivation tool for Hajib. This shows the fact that the most important control factor of the social behaviors is the society itself.

Key Words

Good, evil, award, punishment, morals, motivation.

* Geliş tarihi: 2 Eylül 2019 - Kabul tarihi: 7 Mart 2020

Güzel, Hasan; Hayırsever, Hasan. "İyiden Ödüle Kötüden Cezaya: Kutadgu Bilig'e Kültürel Bir Yaklaşım" *Millî Folklor* 125 (Bahar 2020): 215-226

** Hacettepe University, Department of Modern Turkic Languages and Literatures, Ankara /Turkey, hasan.guzel@hacettepe.edu.tr, ORCID ID: 0000-0002-4201-8634.

** Hacettepe University, Department of Modern Turkic Languages and Literatures, Ankara /Turkey, hasanhayirsever@hacettepe.edu.tr. ORCID ID: 0000-0002-4216-3145

ÖZ

Ahlak, kültürün içinde şekillenene ve anlamsal içeriği düşünce, inanç ve motivasyon farklılıkları nedeniyle coğrafya, kültür ve tarihe göre çeşitlilik gösteren bir kavramdır. Göreceli ve değişken bir yapıya sahip olan bu kavramın içeriği, *iyi* ve *kötü* üzerine kuruludur. *İyi* ve *kötü*, düşünce tarihinde kimi zaman Sokrates, Platon ve Farabi’de olduğu gibi bilgiyle kimi zaman da Kant gibi davranışın ardındaki niyet ile özdeşleştirilir. Düşünürler, bir eylemin gerçekleştirilmesi ya da gerçekleştirilmemesi konusunda ortak bir değer olduğunu ve evrensel ahlak yasasının objektif özelliklerine vurgu yapmaktadır. İdealleştirilen bir eylemin ortaya çıkması ödül ile sonuçlanırken; yapılmaması istenen eylemin gerçekleştirilmesi ise ceza olgusunu doğurur. En ilkel topluluklardan günümüz çağdaş toplumlarına kadar toplumsal hayatı düzenleyen kurallar vardır. Toplumsal yaşamı düzenleyen kurallar toplumsal yaşamda meydana gelen değişiklikler ile şekillenir. Her dönemde yazılı veya yazısız hukuk sistemi *iyi* > ödül, *kötü* > ceza karşılığı üzerine kurulur. Kişinin norm ve beklentilere uygun davranıp davranmadığı denetimini sağlayan unsurların en önemlisi toplumsal denetimdir. Türk dilinin ilk yazılı ürünlerinden olan Kutadgu Bilig, Yusuf Has Hacib tarafından 1069-1070 yıllarında Kaşgar’da yazılmıştır. Hacib, 6645 beyitten oluşan bu eserinde, adından da anlaşılacağı üzere hem bu dünyada hem de ölümden sonraki yaşamda insanı mutluluğa ulaştıracağı davranışları dört kahramanın diyaloglarıyla verir. Karahanlılar dönemi Türk toplumsal yaşamında büyük kırılmaların yaşandığı bir dönemdir. Bu dönemde toplumun istikrarını ve bireyler arası ilişkileri düzenleyen ahlak değerleri ve hukuk sistemi mevcuttur. Bu değerler sisteminde tarihsel Türk töresi ve İslam’ın buyrukları söz konusu olmuştur. Eski inançlarından, Müslümanlığa geçen toplumun yeni ahlaki ve siyasi hedeflere ihtiyacı olduğunu bilen Hacib, toplumuna ve yöneticilerine hem bu dünyada hem ölümden sonraki yaşamda mutluluğa götüreceği davranış sistemini göstermek istemiştir. İslam dinine geçen Türklerin toplumsal yaşamında ve düşünce dünyasında *iyi* ve *kötü*’nün içeriği değişmiş, yeni *iyi-kötü* insan tipi ortaya çıkmıştır. Hacib’in düşünce dünyasında *iyi* ve *kötü*, *bilgi* ile özdeşleştirilir. Hacib, bir aydın olarak din değiştirmiş bir topluma yeni ahlaki hedefleri Türk töresini gözardı etmeyecek şekilde sunar. Onun *iyi-doğru insan* tipi, Hoca Ahmet Yesevi’deki gibi tasavvufi öğretilerle değil; Türk töresinin ve İslam dininin prensipleriyle şekillenmiştir. Hacib, bu dünyaya fazla gönül bağlamayan, imanla Allah’a bağlı ve kalbi Allah sevgisi ile dolu, bilgili bireyleri idealleştirmiştir. Hacib, insanları iyilik yapmaya yönlerecek şekilde motive eder. Hacib, *iyi* kavramını ve *iyi* insan olmanın yüceliğini açıklarken insanları iyilik yapmaya farklı şekillerde güdüler. Çünkü erdemli olmanın sonucunda ödüle mutlaka kavuşulacaktır. Bilgili, merhametli ve itaatkâr insan, huzura ve mutluluğa erişilebilir. Ona göre Tanrının yarattığı kutsal canlı olan insan, *iyi* davranışlar ile hem bu dünyada hem de ahiret hayatında ödülüne kavuşacaktır. Hacib’e göre bilgisizlik, doğru konuşmamak, içki içmek, haram, isyankârlık, zina, kanunlara uymamak vs. *kötüdür*. Her insan, doğumundan ölümüne kadar toplumsal çevrede sergilediği *kötü* davranışlarından dolayı cezalandırıldığı için Hacib, *kötü* davranışların toplumsal hayattaki yaptırımlarına da mutlak suretle ifade etmiştir. Hacib, İslam’a geçen halkına *kötü* davranışın sadece bu dünyada değil ölümden sonra da yaptırımla karşılaşılacağını hatırlatır. Toplumsal yaşam üzerinde etkili olan İslam dininin bu tür buyrukları Hacib için bir güdüleme aracı olarak kullanılmıştır. Bu, sosyal davranışların en önemli denetim unsurunun toplumun kendisi olduğunu göstermektedir.

Anahtar Kelimeler

İyi, *kötü*, ödül, ceza, töre, güdüleme.

Introduction

Moral has a variable and relative structure, which includes differences from society to society and from period to period with many other elements. With the change of cultural environment and the progress of civilizations, moral values gain ground in the social structure. The reason why moral is described as local is that it is shaped according to the culture, social and economic conditions of the society, which varies from area to area (Nagel 1987: 35; Duignan 2011: 11; Güngör 2008: 97-98).

On the basis of moral issues, concepts of *good* and *evil* take place. Since ancient times, questions about what is good as a positive value and what is evil as a negative value, what to do and what not to do have been discussed in the field of morals (or ethics). Since there is no clear border between good and evil, they cannot be dealt with independent of each other. It is a widely accepted fact that they need each other’s presence and that they only exist within the framework of their relationship with each other. There are different opinions on the definition of good and evil.

While the *good* is associated with *knowledge* in the ancient Greek thought, especially in Socrates-Plato, the *evil* is associated with the *non-knowledge*; ignorance means moral ugliness and wrong. According to philosophers, this is the knowledge that will lead to happiness. This idea coincides with the thoughts of Al-Farabi in the Islamic world. (see Aydın 2004; Türker-Küyel 1990). Al-Farabi, who analyzed and interpreted Aristotle's doctrines of logic, created his own philosophy inspired by Aristotle. Al-Farabi evaluated values in the context of 'principle of happiness'. According to him, people have the desire to be happy in the ultimate sense. He expresses that the good and the competent are the same and that human behaviors aim at the good. Happiness is the greatest human competence. According to Al-Farabi, the highest good and the highest maturity are the happiness. When happiness is reached, all other desires end. The highest competence is in God. God is at the highest level of happiness. Existence on its own is represented in the highest God. The more self-sufficient one is, the happier he/she is and is like God. According to Al-Farabi, if the mental power reaches the degrees of competence, it can recognize happiness or unhappiness, right and wrong, good and evil, and human choices (old) resulting from this are righteous acts (Farabi 1987: 177-180; Farabi 1992: 165). Spinoza, one of the pioneers of rationalist philosophy, states a radical ethics understanding in his work, *Ethica*. His ethics breaks down the understanding of absolute good-evil on which traditional morality depends. According to Spinoza, every human has a desire to protect, pursue and strengthen his/her existence and what is called righteousness is an effort to pursue this desire. The core of human is the effort to pursue

in his/her existence (Spinoza 2012: 160). Good-evil or evil-good are the situations which support or prevent the persistence effort. Thus, the things that increase our strength to do something are good things and the things that reduce it are evil things (Deleuze 2011: 79-80). In short, in the doctrine of Spinozism, the fact allows people to understand and create themselves. The issue in the ethics is to organize good confrontations, stay away from the evil ones when the circumstances allow and increase our power of action in this way. Kant, who is one of the founders of the critical philosophy and influenced significantly the history of itself after the subsequent history of philosophy, evaluated the actions deemed morally appropriate to be good and the actions deemed inappropriate to be evil. In addition to this, Kant was interested in the principle behind the action, not only in the solely action like other philosophers (such as Plato, Socrates, Al-Farabi) in the history of philosophy. According to Kant, it is necessary to look at the demand behind the action, when it comes to the value of the action. According to him, the action should be realized in good purpose, as the action itself should be good (Kant 2013: 9). As is seen, different explanations have been demonstrated for the concepts of good-evil and their boundaries in different centuries.

There are different approaches on the source of evil and good. For example, according to the idea that explains the good and evil hereditarily, the violent evil behaviors of human come from the animal nature of humanity. Although humans, like other living beings, who are in a constant war, cover these characteristics over time, these behaviors are universal and they always externalize them. According to the education perspective, which has the social and behavioral perspective on good

and evil behaviors of humans, our cultural and social environment determines our behaviors. It is not the individual but society that produce good and evil. Society evaluates this. Generally, the current culture becomes important in making distinction between good and evil. Although drinking within the borders of the Byzantine Empire did not specify an evil in the 11th century, drinking in the Karakhanids under the influence of Islam implies the moral evil. Different situation and circumstances also change the meaning of the good and evil. According to the circumstances, it can be seen as good in one case and evil in another and it can lead to different results.

As a natural consequence of the social life, there are some rules, which determine, limit and direct the behaviors of individuals. These rules vary according to the periods and good and evil perspective of the societies and are called by different names. These rules consist of written laws, religious laws and certain social norms. These are nowadays met with the concepts of traditions, custom, usage and morals. The determination of the concepts used by a nation to meet the social norms in the historical process and the meanings of these concepts, is one of the most effective ways of revealing the fundamental dynamics within the social structure of the nation. Changes in the social norms depending on the changing living conditions reveal the positive or negative effects that occur in the social structure.

The most important element that ensures whether the person acts according to the norms and expectations or not, is the social control. The person has to perform some actions at the requested level under the influence of other people in the social life and not to do some like others. This pressure, which is defined as a social agreement, can strongly affect the person. Another control factor is psychological.

Psychological control provides that the person prepares himself/herself psychologically for the values, regulation and rules of the society, adopts this, performs some actions and processes without any legal and social pressure, only for the benefit of the society. Thus, person enters into the domination of the society and identifies with the society with the psychological agreement (See Başaran 1982). As a result of social consensus, every human is awarded or punished for his/her good or evil behaviors in the social environment from birth to death. Social institutions and people direct individuals to suitable behaviors for the adopted aims by using the sanction power of award and punishment. *Award* and *punishment*, which shape human behaviors, are perhaps the two most significant terms encountered in the life. The award is a term, which defines all of the benefits and pleasures given in response to the value of the effort of a human. Punishment is a term, which includes all of the pain and damage given to deter from unwanted behaviors and increase the performance (Başaran 1982). The main idea underlying both award and punishment is that the individual acts in accordance with the norms and expectations of the environment in which he/she lives in.

There are several factors, determine the behavior of people in daily life. These factors are affected by the internal or external elements of the person (Akbaba 2006: 343). The term of motivation includes a number of internal and external causes and their functioning mechanisms, which direct human organism to act, determine the level of violence and energy of these behaviors, give a certain direction to the behaviors and make them pursue. In vitality of perform of behaviors, the energy consumed, resistance to change and disperse, continuation period, etc. show us that these behaviors are motivated. People

are motivated to act. Motivation is one of the prerequisites for learning. The reason or reasons, which push the human organism to take action or react, at the same time, set a certain direction, a certain target and a certain speed for those actions or reactions. The main factor here is external motivation. External motivation is not about the activity itself. In external motivation, the only important thing is what will be achieved. External motivation occurs with the influences such as external award, punishment, pressure and request. Yusuf Khass Hajib, in his work *Kutadgu Bilig*, wanted to give information that would make people happy in this world and the world to come in a period when significant changes were seen in social life. While giving this information, he expressed what he understood from good and evil and drew the boundaries of good and evil behaviors. Hajib who used way of motivation while pushing people to good behaviors, expresses with the examples what kind of sanctions evil behaviors would encounter.

1. Good and Evil, Award and Punishment in Kutadgu Bilig

As is seen in its name, in this work comprising of 6645 couplets, Hajib explains the behaviors that will make people reach to happiness both in this world and life after death through the dialogues of four heroes. The work was written in the Karakhanids period, during which the Turkish communities were in a period of significant change (see Günay 1993). Hajib, who knew that the society converted from old beliefs to Islam needed a new moral and political aims, wanted to show his society and its rulers the system of behaviors that would lead to the happiness both in this world and life after death. According to Arslan, *Kutadgu Bilig* is truly important in the manner of reflection of apprehension of pacification of old and

traditional value judgments of a nation which was waggled intensely, that entered a new culture and civilization environment, with new synthesis, that accepts a new religion as mass-wide; giving a new direction to their historical faith (Arslan 1987: 14, 23).

Hajib, as an intellectual, presents the new morals aims to a society that has proselytized in a way not to ignore the Turkish morals. *törü* is used to signify attitudes and behaviors in the meaning of ‘morality’ in the social life of Turks. It is the *törü* that defines the rules of social life of Turkish communities from Gokturk to Karakhanids, from Seljuk to Ottoman. On the basis of these rules, there are the terms of *good* and *evil*. *törü* could change according to need and time in the society life without changing the basis characteristics. The new laws were added to the *törü* by the emperor. In addition, there were stable principles of the *törü*. According to Kafesoğlu, these principles were justice (*könilik*), goodness (*uzluk*), equality (*tüzlük*) and humanity (*kişilik*) (Kafesoğlu 1980: 21).

Considering the moral content of Hajib, it is an abstraction of norms and values that are determined by accepting them as binding. These consist of norms and values which mostly warn and call as commands and prohibitions. There are Islamic commands and Turkish morals on the basis of norms and values. Hajib presents the aims created for the order of the social life by using the contrast of good and evil. Hajib describes good and evil in his moral philosophy and expressed that the good behaviors would be awarded and evil behaviors would be punished.

1.1. Good in Kutadgu Bilig

There have been significant changes in the world of thoughts of the Turks who converted to Islam in masses after the IXth century. With the changes of values, a

new right human type is emerged. Hajib's new right human type consists of the combination of main principles of Islam and traditional Turkish people, not with Sufi thought like Khoja Ahmed Yasawi (See Memmedova Kekeç 2017; Toprak 2017).

According to Hajib, the basis of good behavior is based upon full devotion to God and good Muslimism. He has idealized people who walk the path of true and good throughout one's life, who do not set their hearts on this world, who are devoted to God by faith and whose hearts are full of love of God. The "ideal human" of Hajib, is like the "ideal human" of Al-Farabi (and then Spinoza's). The basic purpose of human is to be happy. Hajib has the idea of devotion to God with deep faith and love. According to him, wisdom given to the human and the sense of love already requires this. In his couplets where he emphasizes the condition of "believe in predestination and fate" and where he considers all goods and evils as a provision of God, he points out that one should not serve any other entity than God. According to him, God loves His servants the most. One can reach this love and knowledge only by coming far from being a slave to passions, having a mental love for God, understanding and joining God's order.

*negü kim kerekin anıydın tile
anıyda adın yok şaşa küç bile*

"Desire from Him whatever you need, for no power will accrue to you unless from Him" (Arat 1947: 145; Dankoff: 1983: 81).

The term of good in Hajib is about knowledge as well as Muslimism. The non-knowledge is evil. It is the knowledge that will lead to happiness. This thought coincides with the ideas of Socrates-Plato

in ancient Greece and Al-Farabi in the Islamic world (See Aydın 2004). According to Arat, there is a very close relationship between Yusuf Khass Hajib and Al-Farabi who is the first and great philosopher of the Islamic world. It is possible to deduce that the philosopher studied the works of Al-Farabi, who has the same kin and citizenship with him, and understood them better than anyone else (Arat 1991: XXII). Hajib, just like Al-Farabi, basis his ideas on the individual morality on the basis of knowledge. Although Hajib does not make any philosophical theory of *knowledge*, he separates knowledge and *wisdom* (=ukuş) from each other. According to Hajib, the basic feature that distinguishes knowledge from *wisdom* is that knowledge was acquired later. According to Hajib, understanding is a natal talent and completes the knowledge. Hajib who states that true knowledge comes from the combination of "knowledge" and "wisdom" expresses that the combination of knowledge and wisdom leads to individual and social righteous. This means the moral appreciation of knowledge, as in Socrates. It means that the knowledge and righteous are essentially the same in Socrates. Being morally superior and righteous are related to knowledge. (Arslan 1987: 26-27; Özden 2020: 34-35).

*ukuşluğ ukar ol biliglig bilir
biliglig ukuşluğ tilekke tegir*

"The intelligent man understands, and the wise man knows, and thus they attain their desire." (Arat 1947: 32; Dankoff: 1983: 44).

One of the most basic characteristics of the Islamic religion and the Turkish *törü* is the *könilik* (justice). Hajib considers justice as a positive value. On the basis of morality and political philosophy, there is

the concept of justice. To be fair is a feature that all righteous people must have. The greatest provider of justice is the emperor. Because the righteous and fair emperors will lead the society to a righteous life. The Turkish emperor, as the head of the whole state organization and the leader of the society, has the greatest power and authority. His every command is considered as a law. Officials and citizens at all level of the state had to follow these commands. In *Kutadgu Bilig*, it has been emphasized that justice is an irreplaceable factor for the continuity of the state. According to Hajib, to eliminate injustice, to resort and to obey to God is a righteous act.

*törü kıl katıġlan yulup kılma küç
tapuġ kıl bayatka anır kapġı kuç*

“Strive to do justice and to avoid injustice – in this way you serve God and embrace His gate” (Arat 1947: 162; Dankoff 1983: 87).

According to Hajib, the devoted ascetic can be essentially a good person. However, if he/she does not use this knowledge for the sake of people, his/her worship is wasted. A good person is a person who does not look after only his/her own interests, but also the interest of the community.

*berü kel tusulġıl kişike yara,
tusulmaz ölüġ ol tirigler ara*

“Come and benefit them, make yourself useful to men, for a useless man is a corpse among the living” (Arat 1947: 396; Dankoff 1983: 168).

1.2. Motivation for Good and Award in *Kutadgu Bilig*

According Hajib, the person who is fair, merciful, knowledgeable, does not look after his/her interests, believes in God

and applies the principles of Islam in his/her life, is good. Hajib motivates people to do a favor. Because, as a result of being righteous, the award will be absolutely achieved.

*könilik bu ol kör köni bol köni,
tilekke tegürgey könilik seni*

“Behold, this is justice, therefore be just! Be just, and the justice will convey to your desire” (Arat 1947: 555; Dankoff 1983: 221).

One of the most primitive desires of humanity is eternity. Hajib, who is aware of this need of the humanity, expresses that the humans’ name can become eternal in the aftermath of righteous, not human body. According to Hajib, human is already good. It is the most holy creature created by God. A good person becomes eternal. Thus, human must live according to the humanity. Human should live according to the humanity so that he/she can enrich his/her qualities for himself/herself and achieve eternity with this name. The necessity of humanity is goodness and honesty. These will make human and his/her name eternal “(Akgün 1997: 4,5). Hajib used the concept of eternity as a motivational tool to bring society to the moral level he wanted.

*at edġü kerek kör öz ölgü turur,
ölür öz atı kalsa meñü turur*

“Mortal man requires a good name, so that when he dies his name remains immortal” (Arat 1947: 553; Dankoff 1983: 221).

In Islam, it is conveyed that people will receive the reward in the afterlife for what he/she did in this life. It can be said that the main purpose of the verses of the *Koran* is to educate people with the correct and solid information about the enjoyment

of winning and losing the eternal life. Hajib also motivated the society by communicating to the Turkish society, which converted to Islam that favor would not be unreturned and that favor would be awarded with heaven. For centuries, after-life has been used as the most significant motivation tool on Turkish society.

*yüz utru kitergü bu dünya salıp
anın bolsa 'ukbi bulunğay alıp*

“You will never gain that if you do not give up this. By turning away from this, that comes into your reach.” (Arat 1947: 480; Dankoff 1983: 196).

1.3. Evil in Kutadgu Bilig

Fundamental changes in the societies lead to changes in the content of crime, sin and punishment. In other words, the values of the period and the punishment inflicted as a result of evil and grievousness are arranged according to the social consensus called morals. According to Oğuz, the constitution in written law can be described as the text of social consensus as the top text of the social consensus. Public opinion like constitution emphasizes morals in oral culture or its social functionality and necessity (Oğuz 2012: 105).

In Hajib’s work, evil features are enumerated according to the Islam and Turkish morals (Sofuoğlu 1989: 179) According to the Turkish morals, ignorance, lying, injustice, theft, adultery, disobeying the laws and morals were considered as evil earlier. Disobeying God, drinking alcohol are the evil features unaccepted in the social life only after the Turkish people accepted Islam. This shows the social and anthropological aspect of the values and legal system. The moral philosophy that Hajib tried to apply to society aims to give happiness to people in both worlds. His purpose is to inform and warn the society. Hajib therefore shows ignorance and

avoidance of knowledge as a representation of evil. In the *Kutadgu Bilig*, the ignorant human is no different from animal fighting the sickness.

*biligsiz kişi barça iglig bolur
igig emlemese kişi terk ölür*

“The foolish man is full of ills, and if illness is not treated, the patient dies” (Arat 1947: 32; Dankoff 1983: 44).

Lying, which is considered as an evil value in the Turkish morals and Islamic commands, is seen as an unvirtuous human behavior in many couplets of Hajib. In his moral philosophy, the person who lies is not even considered as human. Because human is a creature who has not lied to almighty God and sacrificed himself/herself correctly. For this reason, the behavior of the person who lies is troublesome and he/she is a creature no different from the animal.

*tili yalğan erniñ cefa kılkı ol,
cefa kimde erse uş ol yülkü ol*

“A dishonest man is treacherous, committing acts unsuited to the people in his charge” (Arat 1947: 221; Dankoff 1983: 106-107).

The aspect of the Turkish morals and Islamic commands on the concept of “evil” also include differences. Situations such as drinking alcohol and being drunk after drinking were not welcomed by Abrahamic religions. Islam has brought some explanation, comments and prohibitions on wine as in other religions (See Surah Al-Nahl, verse 67, Surah Al-Baqarah, verse 219). After *Koran*, prohibition on drinking alcohol is reinforced by hadiths (See Rûdânî 2012: 243). Thus, according to Hajib, drinking alcohol is an evil behavior and unethical. Hajib stated that it was wrong to drink too much alcohol in some

couplets, but in some couplets, he expressed that the good human should absolutely stay away from drinking alcohol.

*bor içme fesaddın yırağ tur teze
bu kaç neñ yorır tutçı beglik buza*

“Do not commit injustice; ... do not indulge in drink... These things spell the ruin of princely rule.” (Arat 1947: 160; Dankoff 1983: 86).

Hajib interpreted adultery, which is incompatible with the morals of society, as an immoral behavior. Adultery is considered as a crime by the Turks and also a behavior which is prohibited by Islam. ‘And do not approach unlawful sexual intercourse. Indeed, it is ever an immorality and is evil as a way.’ (Isra: 17/32). ‘The [unmarried] woman or [unmarried] man found guilty of sexual intercourse - lash each one of them with a hundred lashes...’ (Noor: 24/2). *The Koran* had predicted this punishment without distinction between single and married persons. Hajib has dispraised such relations, which were not welcome both in morals and in ecclesiastical law. They stated that people should stay away from “adultery” to have a happy and peaceful life.

*bu bordın kıpar miñ yazuğka yürek,
zinadın kaçar kıt yüzünke suğar*

“beware of fornication and of drink: the one makes fortune spit in your face and flee, the other drowns you in the sinners’ sink.” (Arat 1947: 151; Dankoff 1983: 83).

1.4. Punishment in Kutadgu Bilig

In his description of evil behaviors, Hajib also expressed the sanctions of the evil behaviors in social life. The purpose of Hajib to express the sanctions of the evil behaviors is to motivate people for the moral aims that he idealized.

The rules regulating social life are shaped by changes in the social life. For this reason, law is seen as a cultural phenomenon from the social anthropological perspective. Being a cultural phenomenon means that it is a cultural product, i.e. that each community creates its own law according to its own social structure (Sümer 1998: 314). It is seen that the law is divided into two as ecclesiastical and customary. The provisions of ecclesiastical law are the rules arranged according to the Islam and the customary law i.e. *törü*, according to the Turkish traditions and customs and consist of the commands of the emperor. While the customary law i.e. *törü*, emphasizes that the sanctions will be applied in this world; according to the ecclesiastical law, the sanctions will be applied both in this world and in the life after death.

According to the morals, sanctions are applied to evil behaviors. The sanctions of the acts such as adultery and theft, which are contrary to Turkish morals and which are deemed to be forbidden by Islamic rules are considered as distancing from the social life. This feature shows the fact that the most important control factor of the social behaviors is the society itself. Although this type of acts has different sanctions in both worlds according to Islamic rules, the most effective sanction is to be isolated from the society (Gezen 2014: 70). By reminding this sanction, Hajib aimed to make people stay away from such behaviors.

*bor içme fesadka kıtılma yıra,
zinâ kıлма fasık atanma kıra*

“avoid drink and fornication, blessed fortune flees from these two habits; they open for a man the road to penury.” (Arat 1947: 151; Dankoff 1983: 83).

Hajib also reminds that evil behaviors have violent sanctions in this world. The punishment given to the people who harm others by doing evil, escape from duty, do not obey the moral principles of the society is generally to be beaten. Hajib also reminded that rebellion and crime against the state were considered as one of the most serious crimes in the Turkish morals and that the sanction of such behaviors was death. Based on the following couplet, it is seen that violence (breaking tooth) was used against the people who spoke badly to the state and the civil servants of the state and if the crime was committed against the government, then it resulted in death.

*ğara ilke yazsa kırıtur başın,
tili sözde yazsa uşatur tişin*

“An offense against the state deprives the subject of his head removed, just as an offensive word crushes the speaker’s teeth.” (Arat 1947: 264; Dankoff 1983: 122).

Hajib expressed in his many couplets that ignorance is an evil feature and this will lead to unhappiness. What can be done to an ignorant person can sometimes be beating. Thus, people can gain knowledge as a positive value.

*ayama oğul kızka berge yétür
oğul kızka berge bilig öğretür*

“If necessary, beat the son-daughter without mercy; the beating gives knowledge to son-daughter.” (Arat 1947: 166; Dankoff 1983: 88).

The importance of the education given by the parents to child in the Turkish culture is also emphasized in *Dede Korkut Epics*, which explains the Turkish social life very well. With the expression, “*The girl will not learn if she does not see it*

from her mother, the son will not set a table if he does not see it from his father.” (Ergin 2009: 74), it is emphasized that the parents are responsible for the education of the individual. This also indicates that the sanctioning power belongs to the parents, if necessary. The parents who have the sanction power (especially father), are responsible for making their children gain the value of the period in the social life and for passing the cultural codes to the next generation (Çetin 2010: 132).

In *Kutadgu Bilig*, it is reminded that one of the sanctions of the evil behaviors is dungeon. It is expressed that imprisonment, which is a punishment that prevents freedom, is applied for crimes against individuals and property. It is known that imprisonment was not very common in Turks in the first periods. This is possibly the result of the circumstances (such as nomadic life, the obligation to be constant on the move). However, this punishment took later its place among other punishments in real terms (Arık 1996: 30-31). A good person will be and should be happy in this world and life after death. Sanctions to be applied to those who make life difficult for good people are dungeon and beating.

*ne eđü törü urdı begler begi,
isizke bu kın berge zindan yegi*

“It is an excellent law the prince of princes has proclaimed, that the proper punishment for the wicked is prison and the whip!” (Arat 1947: 106; Dankoff 1983: 68).

Yusuf Khass Hajib wants the society to act for the better. Goodness depends on the good people who lead and rule the society. A good emperor ties and silences people who act inappropriate in the order of the society. Evil people are detracted and exiled from the country so that good people can live freely. Exile, which is a

punishment restricting freedom in its nature, forcing the prisoner or addressee to stay in a certain place or outside of a certain place. Besides being a punishment, it may also be a security measure. As an effective punishment, exile, was also used in Old Turks. It is also seen that the place of execution of this punishment is domestic, as much as abroad. In addition to this, as in imprisonment, the duration of these exile sentences is uncertain and their minimum and maximum limits are not clear.

*yarağsızı boğdı eligde urup
isizig yıratı ilindin sürüp*

“The unseemly he stifled with his own hand, and the wicked he banished from his kingdom” (Arat 1947: 58; Dankoff 1983: 54).

While Islam promises heaven after death in return for good behavior, it dictates that evil behaviors will be punished. The source of these commands is both *Koran* and the hadiths. These commands of Islam, which are effective in social life, were used as a motivational tool by Hajib. Hajib states in different couplets that evil behaviors will be punished after death.

*özün iki künlük avıngu üçün,
körürde küyürme özünü küçün*

“Will you throw yourself into the fire with your eyes open, for the sake of two days’ pleasure?” (Arat 1947: 355; Dankoff 1983: 156).

Conclusion

Moral is built on the concepts of good and evil. Every person is awarded for his/her good behaviors or punished for his/her evil behaviors in his/her social environment from birth to death. Social institutions and people direct individuals to suitable behaviors for the adopted aims by using the sanction power of award and

punishment. The main idea underlying both award and punishment is that the individual exhibits behavior in accordance with the norms and expectations of the environment in which he/she lives.

The written or unwritten legal system in each period is built on the contrast of *good > award, evil > punishment*. The period of Karakhanids is a period in which significant breaks and changes are seen in Turkish social life. In this period, there were also moral values and legal system, which organized the stability of the society and relations between the individuals. In this system of values, the historical Turkish morals and orders of Islam were indicated.

According to Hajib, the main and most important characteristic of a good person is that he/she is knowledgeable. It is knowledge that will lead to happiness. This idea coincides with the thoughts of Socrates-Plato in ancient Greece and Al-Farabi in the Islamic world. On the other hand, since the evil is considered as an act intended to harm himself/herself and his/her environment in *Kutadgu Bilig*, it is a concept, which is mentioned with humanitarian values and against the goodness, which is always attempted to be destroyed and is thought to require counterfight. According to him, ignorance, lying, drinking alcohol, rebellion, injustice, theft and adultery are considered as evil features. He reminds people that beating, prison, exile and death punishments will be the results in behaviors, which do not comply with the values of morals and religion and lawful behaviors. It is the society itself that controls all these behaviors. Hajib continuously reminds the control mechanism of the society. However, according to him, people with evil behavior are isolated from the society.

Hajib constantly used the method of motivation so that moral values that he

idealized will be accepted by the society. Awards to be achieved as a result of good behaviors and punishment as a result of evil behaviors are necessary for the maintenance of social order. Since the building blocks of the universal ethical framework consist of these local moral principles, he tries to detract individual's behaviors from evil and direct them to the good and motivated them by using good > award, evil > punishment contrast.

REFERENCES

- Arat, Reşit Rahmeti. Kutadgu Bilig I Metin. İstanbul: Türk Dil Kurumu Yayınları. 1947.
- Arık, Feda Şamil. "Eski Türk Ceza Hukukuna Dair Notlar I. Suçlar ve Cezalar". Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Tarih Bölümü Tarih Araştırmaları, (1996):1-50.
- Arslan, Mahmut. Kutadgu Bilig'deki Toplum ve Devlet Anlayışı. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.1987.
- Aydınlı, Yaşar. "Farabi'nin Bilgi Anlayışına Genel Bir Bakış". Bilimname IV (2004): 5-16.
- Başaran, İ. Ethem. Örgütsel Davranışın Yönetimi. Ankara: Siyasal Kitabevi. 1982.
- Çetin, Altan. "Kutadgu Bilig'de Türk Aile Kültüründe Bir Babanın Oğul İmajı ya da Süregiden Bellek/Kültür". Millî Folklor 85 (Bahar 2010): 122-132.
- Deleuze, Gilles. Spinoza: Pratik Felsefe, İstanbul: Norgunk Yayıncılık. 2011
- Duignan, Brian. The Britannica Guide to Ethics: Thinkers and Theories in Ethics. New York: Britannica Educational Publishing. 2011.
- Ergin, Muharrem. Dede Korkut Kitabı I. Ankara: TDK Yayınları, 2009.
- Fârâbî, E. N. Tahsîlü's-saade. (Thk. C. Ali Yasin). in el-Amalü'l-felsefiyye, Beyrut. [=Fârâbî, E. N. Mutluluğun Kazanılması, Trans. Ahmet Arslan. Ankara: Vadi Yayınları]. 1999.
- Fârâbî, E. N. et-Tenbîh alâ sebîli's-saade, (Thk., S. Halifat). Amman. [=Fârâbî, E. N. (1992). Mutluluk Yoluna Yönelme.(Trans. Hanifi Özcan). İzmir].
- Gezen, Mukadder. Türk Edebiyatında Övülen ve Yerilen Huylar (XIV. Yüzyılın İlk Çeyreğine Kadar). İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Yüksek Lisans Tezi. 2014.
- Günay, Ümay. Kutadgu Bilig ve Kültür Değişmesi. Türk Kültürü. 363: 1-12.1993.
- Güngör, Erol. Ahlâk Psikolojisi ve Sosyal Ahlâk. İstanbul: Ötügen Neşriyat. 2008.
- Gürkan, Ülker. Hukuk Sosyolojisine Giriş. Ankara: Siyasal Kitabevi.1994.
- Kafesoğlu, İbrahim. Kutadgu Bilig ve Kültür Tarihimizdeki Yeri. İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları. 1980.
- Kant, Immanuel. Ahlak Metafiziklerinin Temellendirilmesi, (Trans. İoanna Kuçuradi). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları. 2013.
- Memmedova-Kekeç Ahmet. "Yesevi'nin Yaşnamesinde "Bilge Kişi" Arketipi". Millî Folklor 116 (Kış 2017): 101-111.
- Nagel, Thomas. What Does It All Mean?: A Very Short Introduction to Philosophy. Oxford University Press. 1987.
- Ögel, Bahaddin Türk Mitolojisi I. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları. 1993.
- Oğuz, M. Öcal. "Yazılı Hukuk ve Sözlü Hukuk Açısından Evlenme Pratikleri ve "Töre Cınayeleri"". Millî Folklor 95 (Güz 2012): 103-113.
- Özden, Hilmi. Kutadgu Bilig'de Ahlak Kavramı ve Tıp Etiğine Katkısı. Osmangazi Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü Basılmamış Doktora Tezi. 2002.
- Rûdânî, Büyük Hadis Külliyyatı Cem'u'l-fevâid, (çev: Naim Erdoğan). İstanbul: İz Yayıncılık. 2012.
- Soccio, D. J. Felsefeye Giriş: Hikmetin Yapıtaşları (Trans. Kevser Kıvanç Karataş). İstanbul: Kaknüs Yayınları. 2010.
- Sofuoğlu, M. Cemal. Kur'an ve Hadis Kültürünün Kutadgu Bilig'deki İzleri. Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Sayı V (1989): 127-180.
- Spinoza, Benedictus. Ethica. İstanbul: Kabalcı Yayınevi. 2012.
- Sümer, Neslihan. "Bir Kültür Ürünü Olarak Hukuk". Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi 38/1-2 (1998): 313-321.
- Toprak, Funda. "İnsan-ı Kâmil'e Bakışlarıyla Yusuf Has Hacip ve Hoca Ahmed Yesevi". Bilig 80 (2017): 95-122.
- Turhan, Mümtaz, Kültür Değişmeleri (Sosyal Psikoloji Bakımından Bir Tetkik), 6. Baskı, Çamlıca Yayınları, İstanbul, 2010.
- Türker-Küyel, Mübahat. "Kutadgu Bilig ve Fârâbî". Uluslararası İbn Türk, Harezmi, Farabi, Beyruni ve İbn Sina Sempozyumu Bildirileri (9-12 Eylül 1985, Ankara). Atatürk Kültür Merkezi Yayınları. Ankara: 219-230.1990.
- Yusuf Khas Hajib. Wisdom of Royal Glory (Kutadgu Bilig) A Turco Islamic Mirror for Princes. Translated with Introduction and notes. By Robert Dankoff. Chicago and London: The University of Chicago Press 1983.
- Yusuf Has Hacip. Kutadgu Bilig-I, Metin (Haz. Reşit Rahmeti Arat), Ankara: Türk Kültür Araştırmaları Enstitüsü Yayınları. 1999.

SARICAKAYA (ESKİŞEHİR) DAĞKÜPLÜ KÖYÜ MEKİKLİ DOKUMALARI*

Shuttle Weaving In Dagkumlu / Sarıcakaya (Eskişehir)

Arş. Gör. Ebru ÇATALKAYA GÖK**
Doç. Dr. Fatma Nur BAŞARAN***

ÖZ

Anadolu'nun, geleneksel yöntemlerle pamuk, ipek, yün iplik üretimi yapılan hemen her bölgesinde basit el tezgahları ile bez dokumacılığı da yapılmıştır. Giysilik, döşemelik gibi gereksinimleri karşılamanın yanı sıra önemli bir gelir kaynağı da oluşturan bu dokumalar, bazı yörelerde hammadde özellikleri ile tanınarak isimlendirilmiş (Ankara sofı, Hatay ipeklisi vb.), bazılarında özel bitim işlemleri (Şal Şapık) veya dokuma tekniği (Dastar) ile kendine özgü nitelikler kazanmıştır. Sanayi devriminden sonra tekstil sektöründe artan makineleşme, yoğun emek gerektiren el dokumalarının rekabetini zorlaştırmış, hızlı moda akımları geleneksel üretime gösterilen ilgi ve talebi azaltmıştır. Geçmişte aile içinde kuşaklar arasında devredilen, usta-çırak ilişkileri ile ahilik mertebesine ulaşan dokumacılık, ne yazık ki pek çok yörede terk edilen meslekler arasına dâhil olmuştur. Bahçe veya evin bir köşesinde yer alan tezgah ve diğer dokuma araç-gereçleri atıl durumda çürümeye terk edilmiş hatta çoğu bölgede imha edilmiştir. Günümüzde yerel kurum ve kuruluşların canlandırma çalışmaları ise çoğunlukla yöresel orijinalliğin yozlaşarak dokunmasına neden olabilmektedir. Bu süreç, sebep olduğu meslek erozyonu yanında, kültürel değerlerin de unutulmasına neden olduğundan, geçmişten günümüze ulaşabilen dokuma örneklerinin saha çalışmaları ve bilimsel araştırma teknikleri ile derlenerek belgelenmesi büyük önem taşımaktadır. Bu çalışmada, Eskişehir ilinin Sarıcakaya ilçesine bağlı Dağkumlu köyünde geçmişte önemli bir yere sahip olan mekikli dokumalar incelenmiştir. Geleneksel dokuma faaliyetlerinin yörede tamamen terk edildiği, ancak halen Eskişehir Olgunlaşma Enstitüsü'nde geleneksel Dağkumlu dokumalarının yaşatılmaya çalışıldığı tespit edilmiştir. Dağkumlu köyünde geçmişte dokuma yapmış ailelere ve Eskişehir Olgunlaşma Enstitüsü'ndeki "Sarıcakaya-Dağkumlu Köyü Kumaş Dokumaları" projesi kapsamında çalışan eğitmen ve usta öğreticilere ulaşılarak, eski ve yeni dokuma örnekleri incelenmiştir. Alan araştırmasından elden edilen verilere göre Dağkumlu köyünde pamuk ve ipek iplikten örtme, sofra bezi, peşkir, yatak çarşafı, göynek ve her türlü ihtiyaç için kullanılan top bezler üretilmiştir. Enstitü'de ise proje kapsamında sadece peşkir dokunmaktadır. Bu dokumalar, orijinal yöre dokumaları ile iplik numarası, hammadde ve desen özellikleri bakımından benzer özelliklere sahipken, santimetredeki sıklık ve kullanılan tarak numarası bakımından farklıdır. Elde edilen veriler doğrultusunda eski ve yeni dokumaların kumaş kimlikleri oluşturulmuştur. Ulaşabilen dokuma örneklerinin kullanım yeri, örgü türü, iplik dinsi, iplik büküm yönü ve adedi, iplik numarası, 1 cm'deki iplik sıklığı, faydalı tarak eni, toplam çözgü tel sayısı, tarak numarası, en ve boy ölçülerine ait bilgiler tablolaştırılarak değerlendirilmiştir. Aynı zamanda araç-gereç özellikleri, dokuma hazırlık işlemleri, dokuma ve bitim işlemleri, motif ve kompozisyon özellikleri incelenmiştir. Çalışma, örnek fotoğraf ve motif çizimleri ile desteklenmiştir. Dağkumlu köyü mekikli dokumalarının ilk örnekleri ile günümüzde dokunan örneklerinin görsel ve teknik özellikler bakımından karşılaştırılması ve dokuma kimliklerinin literatüre kazandırılması amacıyla hazırlanan bu çalışma, dokumaların orijinal özellikleri korunarak aynen üretilebilmesi ve gelecek nesillere ışık tutması açısından önem arz etmektedir.

Anahtar Kelimeler

Eskişehir, Sarıcakaya, Dağkumlu Köyü, mekikli dokuma, kumaş analizi.

ABSTRACT

In almost every region of Anatolia where cotton, silk and wool yarn production is made, simple hand looms are used for cloth weaving. In addition to meeting the requirements such as clothing and upholstery, these weavings, which constitute an important source of income, are known and named with the characteristics of raw materials in some regions (Ankara sofı, Hatay silk etc.), with special finishing processes (Sal Sapık) in

* Geliş tarihi: 13 Temmuz 2017- Kabul tarihi: 7 Mart 2020

Çatalkaya Gök, Ebru; Başaran, Fatma Nur. "Sarıcakaya (Eskişehir) Dağkumlu Köyü Mekikli Dokumaları" *Millî Folklor* 125 (Bahar 2020): 227-247

** Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Sanat ve Tasarım Fakültesi, Geleneksel Türk Sanatları, ebru.catalkaya@hbv.edu.tr, ORCID: 0000-0002-9746-8456

*** Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Sanat ve Tasarım Fakültesi, Tekstil Tasarımı Bölümü, fatma.basaran@hbv.edu.tr, ORCID: 0000-0002-6024-1709

some regions and with weaving technique (Dastar) in some regions. The increasing mechanization in the textile sector after the industrial revolution has made the competition of hand-woven fabrics demanding a lot of labor difficult, and fast fashion trends have reduced the interest and demand for traditional production. Weaving, which was transmitted to next generations in the family in the past and reached to the level of ahi community through master-apprentice relations, has unfortunately been included in the abandoned professions in many regions. Looms and other weaving tools in one corner of the garden or house have been left to rot in idle state, and even destroyed in most areas. Nowadays, the resuscitation works of local institutions and organizations may cause the degeneration of local originality. Since this process leads to the forgetting of cultural values besides occupational erosion, it is of great importance that weaving samples, which have survived from past to the present, be compiled and documented with field studies and scientific research techniques. In this study, shuttle fabrics which had an important role in the past in Dağküpü village of Sarıcakaya district of Eskişehir province have been examined. It has been identified that traditional weaving activities have been completely abandoned in the region, but traditional Dağküpü weavings are still maintained at Advanced Technical School in Eskişehir. Data has been collected on the old and new weaving samples by reaching the families who have weavers in the past in the village of Dağküpü and the trainers and master trainers working under the “Sarıcakaya-Dağküpü Village Fabric Weaving” project at Advanced Technical School in Eskişehir. According to the data obtained from the field research, cotton and silk yarn kerchiefs, table cloths, towel bed linen, undergarment and roll of fabric used for every need have been manufactured in Dağküpü village. At the above-cited School, only napkin is woven within the scope of the project. These weaves have the same characteristics in terms of yarn count, raw material and pattern characteristics with original local weavings, but differ in density and reed number used in centimeters. In accordance with the data obtained, the fabric identities for the old and new fabrics were created. The usage area of the weaving samples, knitting type, yarn type, yarn twist direction and number, yarn number, yarn density at 1 cm, useful card width, total warp wire number, width and length measurements have been tabulated and evaluated. At the same time, the properties of tools and equipment, weaving preparation processes, weaving and finishing processes, motifs and composition characteristics used in both the region and the School have been examined. The study has been supported with sample photographs and motif drawings. This study, which was prepared with the aim of comparing the first samples of the shuttle weavings of Dağküpü village and the samples weaved in terms of visual and technical characteristics and introducing the weaving identities into the literature, is of importance in terms of the fact that the weavings can be produced by preserving the original features and shedding light on future generations.

Key Words

Eskişehir, Sarıcakaya, Dağküpü village, shuttle weaving, fabric analysis.

Giriş

Arkeolojik bulgulara göre, birbirine dik iki iplik sistemi ile tekstil yüzeyi oluşturma yöntemi olan dokumacılığın tarihi, günümüzden en az 8000 yıl öncesine uzanmaktadır. Yıllar içerisinde dokumacılık Anadolu’da sürekli bir gelişim göstermiştir (Dölen, 1992:275-276). Bu sanat dalı geçmiş dönemlerde tülbent, şalvar, peştemal, kaftan, iç giyim gibi her türden ürüne uygulanmıştır. Geleneksel giyim tarzının yansıtıldığı kumaşlar için fabrikasyon üretimlerin yeterli olmaması ve alım gücünün düşük olması nedeniyle kumaş dokumacılığı, yöresel üretimlerle çok daha zengin bir görünüm kazanmış ve günümüze kadar gelmiştir (Eşberk, 1939:76-79).

Tarih boyunca her toplum, kendine özgü sanat ve kültürel anlayışa sahip olmuş ve bölgelerine has hammadde, teknik, kompozisyon yaklaşımları ile sanat ürünleri meydana getirmişlerdir (Akpınarlı vd. 2012:164). Bu nedenle Anadolu’da mekikli dokumacılık, hammadde ve teknik özellikleri açısından bölgelere göre farklılıklar göstermektedir. 1640 tarihli Narh defterlerinde de kumaşların şehir, bölge, şahıs, hammadde ya da tekniklerine göre isimlendirildiği görülmektedir (Kütükoğlu, 1983:59). Anadolu dokumacılığı hakkında kaynak olabilecek salnameler, seyahatnameler, narh defterleri vb. yazılı belgelerden, bugüne ulaşan kumaş isimleri ise sayıca çoktur. Özen (1982)’in yaptığı çalışmaya göre 650 adet kumaş adı tespit etmiştir (Özen, 1982:294).

Mekikli dokumacılık tüm Anadolu'da iklim koşullarından korunmak, bölge geleneklerini sürdürmek, çeyiz hazırlamak, aileye katkı sağlamak, boş zamanın yanında yöre tarım ve hayvancılığını dolaylı olarak teşvik etmek ve elde edilen doğal lifleri değerlendirmek gibi çeşitli amaçlarla sürdürülen geleneksel bir sanattır. Eskiden beri ekolojik yapı, inanç, değer yargıları, ekonomik ve sosyal etkenlerin canlı tuttuğu bu sanatın günümüz modasında ve giyim tarzlarında yerini eskisi gibi bulup koruyamadığı, gelir sağlamadığı, yasal mekanizmalarla korunmadığı, pazar sorunundan dolayı bir meslek olarak sürdürülemediği ve genç kuşaklar tarafından yeterli ilgiyi göremediği bir gerçektir. Alan araştırmalarında pek çok yörede artık bu üretimlerin tamamen terk edildiği ve dokuma tezgahlarının atıl durumunda olduğu veya tamamen ortadan kaybolduğunun tespiti bu gerçeğin kanıtı niteliğindedir (Başaran, 2019:23). Bu bölgelerden biri de Eskişehir iline bağlı Sarıcakaya-Dağköplü köyüdür.

Dağköplü köyü Eskişehir iline 35 km, Sarıcakaya ilçesine 16 km uzaklık-

tadır. Merkez ilçeye bağlı Yarımca ve Sarıcakaya'ya bağlı Mayıslar köyü ile sınır olup, oldukça geniş, dağlık bir araziye kurulmuştur (URL 1). Günümüzde tamamen terk edilmişse de dokumacılık, uzun yıllar Dağköplü'nün önemli bir geçim kaynağı olmuştur. Köyde yün, ipek ve pamuk ipeliklerle dokuma yapılmış, sadece pamuklu ve ipekli türleri pazara sunulmuştur. Kara (2010) bu dokumaların, mesleki uzmanlaşma gerektiren bir iş kolu olarak geçim kaynağı olması, kadının toplumsal niteliğini yansıtması, cinsiyete bağlı görev bölünmelerine sahip olması, giysi, çeyiz ve sosyal ilişkileri sürdüren bir hediye geleneği olarak kullanılması nedeniyle değerli sayıldığını belirtmektedir (Kara, 2010:85,96). Ancak yapılan literatür araştırmalarında, Dağköplü köyü dokumacılığı hakkında daha fazla bilgiye ulaşılamamış ve bu konudaki eksikliğin giderilebilmesi için sahanın incelenmesi planlanmıştır. Dolayısıyla Anadolu mekikli dokumacılığı ile ilgili kaynaklarda özellikle görsel ve teknik özellikleri açısından yer almayan Dağköplü mekikli dokumalarının orijinal örnekleri ile literatüre kazandırılması çalışmanın problemini oluşturmaktadır.



Fotoğraf 1. Sarıcakaya Dağköplü Köyü

Amaç ve Yöntem

Bu çalışmanın genel amacı; Dağküplü köyü mekikli dokumalarının ulaşılabilen orijinal örnekleri ile belgelenmesi ve yöre dokumacılığını canlandırma çalışmalarını kapsamında, Olgunlaşma Enstitüsü'nde üretilen günümüz örnekleri ile karşılaştırılarak, dokuma kimliklerinin tekstil literatürüne kazandırılmasıdır. Tarama ve betimleme yöntemi ile gerçekleştirilen çalışmanın örneklemini, yörede incelenen 21 adet mekikli dokuma oluşturmaktadır.

Araştırmanın ilk aşamasında günümüzde geleneksel dokuma faaliyetlerinin terk edildiği Sarıcakaya - Dağküplü köyünde tespit edilen 16 mekikli dokuma incelenmiştir. (Tablo 1). Geçmişte dokuma yapan kaynak kişilerden (KK5 ve KK6) yöre dokumacılığı ve üretim aşamaları hakkında bilgi alınmıştır. İkinci aşamada ise halen geleneksel Dağküplü dokumalarının yaşatılmaya çalışıldığı Eskişehir Olgunlaşma Enstitüsü'ndeki dokuma örnekleri incelenmiş (Tablo 2) ve üretim süreci yerinde gözlenmiştir. Dağküplü dokumalarının eski ve yeni örneklerine ait teknik

veriler Tablo 3'te özetlenmiş ve değerlendirme başlığında tartışılmıştır. Çalışmada araştırmacılara ait olan görsellere atıf yapılmamıştır.

1. Sarıcakaya-Dağküplü köyünde mekikli dokumacılık

1.1. Kullanılan araçlar ve malzemeler

Yörede, mekikli dokumacılık geleneği günümüzde sürdürülmediğinden, araştırma esnasında hali hazırda kurulu bir tezgaha ulaşılamamıştır. Kara (2010), 2008 yılında yörede yapmış olduğu folklorik araştırmada, kullanılır durumda olan tezgah örneğini belgelemiştir (Fotoğraf 2). Buna göre iki pedallı, iki çerçevesi, basit mekikli dokuma tezgahı yapısına sahip olduğu anlaşılmaktadır. Kaynak kişilerden yüzyüze görüşme tekniği ile (KK 5 ve KK 6) elde edilen bilgilere göre, geçmişte bez dokumacılığında kullanılan tezgah parçalarının çerçeve, tarak, selmin (kumaş levendi), pedal, iplik gücü, mekik, masura isimleriyle anıldığı, dokuma işlemlerinde ayrıca çıkırık, çağlık, büyük keçire (çözgü dolabının yöresel adı) gibi araçlar kullanıldığı tespit edilmiştir (Fotoğraf 3-4).



Fotoğraf 2. Eski tezgah örnekleri (Kılıç, vd.:2008:293; Arslan, 2016:273).



Fotoğraf 3. Atıl durumdaki tezgahlarda pedal ve çerçeveler, keçire (Arslan, 2016:273)

Pamuk ipliği ve pamuklu kumaş üreticilerinin, yüzyıllarca Anadolu’da hammadde sıkıntısı çekmedikleri, bol miktarda ham pamuk ve boyarmaddeye ulaştıkları bilinmekle birlikte (Quataert, 1999:51), Sarıcakaya Dağköplü köyünde bu durumun tersi yaşanmıştır. Doğrudan tüketim yani ihtiyaçlar için yapılan dokuma faaliyetlerinde, ham pamuk ya sınırlı miktarda yerel olarak üretilmiş ya da

yakın bölgelerden temin edilmiştir. Köyde kısa bir süre yapılan ipek böceği yetiştiriciliği, dokumalarda hammadde olarak ipek ipliğinin de kullanılmasına neden olmuştur. Ayrıca ipekli dokumaların, sadece ipek böceğinin dördüncü evresine ait dışkılarından elde edilen yeşil renge boyanarak kullanıldığı bilgisine ulaşılmıştır (Tablo 1:6), (KK 5, 2014).



Fotoğraf 4. Mekikler, çıkırık (Arslan, 2016:273).

1.2. Dokuma hazırlık işlemleri

Yörede ham pamuk, eğilerek iplik haline getirildikten sonra, sağlam olması için unlu su ile haşılanmaktadır. Daha sonra çıkırık ile masuralara sarılmakta ve 20 masura kapasiteli cağlıklara yerleştirilerek çözgü hazırlama işlemine geçilmektedir. Kaynak kişilerin ifadesine göre çözgü, “1,5 arşın¹ boyunda 10 tur sayısı

kadar eşit gerginlikte büyük keçireye sarılmakta; tur sayısı tamamlandıktan sonra yaklaşık 10 m uzunluğundaki 4 grup iplik demetinin uçları birleştirilip sarılarak, büyük bir yumak halinde tezgaha yerleştirilmektedir” (KK 5, 2019).

Yumak halindeki çözgü, dokuma esnasında tezgahın ön tarafında bağlı şekilde durmaktadır. Tezgaha aktarımı sırasında,

çözgü yumağı önce tezgahın üstünde yer alan iki denge tahtası üzerinden, daha sonra arka tarafta yer alan levendin altından geçirilmektedir. Gücü ve tarak tahrından sonra kumaş levendine bağlanmaktadır. Fotoğraf 2’de yumak halindeki çözgünün tezgahın ön kısmından arkaya doğru aktarılmış hali görülmektedir. Böylelikle dokuma ilerledikçe yumak açılmakta ve çözgü salımı gerçekleştirilmektedir.

Tezgaha yerleştirilen çözgü iplikleri sıra tahar düzeninde taharlanmakta, tarak dişlerinden ikişer adet geçirilmektedir. Literatürde (Kara, 2010:79), yöre tezgahlarında kamış tarak ve iplik gücüler kullanıldığı belirtilmektedir. Kaynak kişilerden elde edilen bilgiye göre, ortalama tarak numarası ise 70-75’tir.

1.3. Dokuma ve Bitim İşlemleri

Bilindiği gibi bezayağı dokumalar, kendinden bir desen özelliği taşımayan, yüzü ve tersi aynı görünümüne sahip, iplik numaraları aynı ise eşit gözenekli dokumalardır (Başaran, 2019: 63). Dolayısıyla iki ayaklı/çerçeveli tezgahlarda bezayağı tekniğiyle dokunan peşkir ve örtmelerin karşılıklı iki kısa kenarında renkli iplikler kullanılmış; motifler belirli yüksekliğe ulaşana dek aynı çözgü ipliklerinden geri dönülerek, küçük ilikler ve motife uygun basamaklar yapılarak desenlendirilmiştir. Boyanmış renkli pamuk ipliklerinin her yıkamada solması nedeniyle, desenli kısımlarda renkli orlon iplikler tercih edilmiştir.

Dokuma tekniği olarak desenlendirme ilave desen atkılı yapılar (Başaran, 2020:79) iki şekilde uygulanmıştır. Bunlardan birincisinde ilave desen atkılı iplikleri, kirkitli dokuma türlerinden biri olan ilikli kilim tekniğine benzer şekilde, desen sınırları içerisinde kullanılmıştır. Yörede enik, toplu, ayaklı toplu, yengeçli ve çakmaklı olarak anılan motifler bu teknikte dokunmuştur (Fotoğraf 5-9). İkincisinde

ise ilave desen atkılı ipliği, dokuma yüzüne zemin atkılı ile birlikte ve aynı teknikte yerleştirilmiştir. İki ve üç atkılı cimcik, deveboynu, esranlı motiflerinde bu teknik görülmektedir (Fotoğraf 10-12). Aynı zamanda farklı renklerdeki atkılı iplikleri bezayağı tekniği ile tam dokuma eninde kullanılarak, belli yüksekliklerde yatay çizgi desenleri elde edilmiştir (Fotoğraf 13).

Dokumalar, kullanılan tarak eni nedeniyle maksimum 51,5 cm genişliğinde üretilmiştir. Daha geniş enlere ulaşabilmek amacıyla, aynı kompozisyon özellikleri uygulanarak dokunan iki ya da dört adet kumaş yanyana dikilmektedir. Her bir parça yörede “kanat” olarak isimlendirilmekte, kanatların birleşim yerlerinde düzensiz devam eden motiflerin yer almasına dikkat edilmektedir (Tablo 1:7). Yörede top kumaşlar ile peşkirler tek kanat, örtmeler iki, sofraya bezi üç, yatak çarşafı dört kanat olarak hazırlanmaktadır. Örtme kumaşların başlangıç ve bitimini oluşturan iki kısa kenarında *yolaklı* adı verilen motif uygulanmıştır. Hammaddesi ipek olan bu örtmelere yörede genel olarak “ipek bükmeli örtme” (Tablo 1:5) adı verilmekte, boyanan çeşitlerine boyalı terimi de (Tablo 1:6) eklenmektedir (KK 6, 2014).

Yöre dokumaları, bitim işlemlerinde uygulanan saçağa göre *bükmeli* ya da *saçaklı* olarak isimlendirilmektedir. Bükmeli saçak; tezgahtan çıkarılan dokumaların kısa kenarlarında kalan çözgü ipliklerinin belirli gruplar halinde sağa ve sola döndürülerek birbiri üzerine sarılması ile oluşmaktadır. Saçaklı ise çözgü ipliklerinin makrame tekniği ile örüldükten sonra, uçlarına istenen renk ve uzunlukta, eşit şekilde kesilen iplik demetlerinin tığ yardımıyla tutturulması ile uygulanmaktadır. Bükmeli saçak ile bitim işlemi uygulanmış örtmeler, daha çok orta yaşlı yöre kadınları tarafından kullanırken, saçaklı örtmeler genç kızlar kullanmaktadır. Kaynak

kişilerden elde edilen bilgilere göre, geçmişte her genç kızın çeyizinde bu saçaklı örtmeler yer almıştır (KK 5, 2014). Benzer uygulamayı Anadolu'nun birçok bölgesinde görmek mümkündür (Başaran, 2014: 164).

2.Sarıcakaya-Dağküplü köyündeki mekikli dokumaların özellikleri

2.1.Motif ve kompozisyon özellikleri

Dokumaların desenlerinde çoğunlukla kırmızı, sarı, siyah, mavi, lacivert renkler hakimken, nadiren turkuaz ve yeşil de kullanılmaktadır. Renk ağırlığına göre dokumaların *albaşlı* (kırmızı), *karabaşlı* (siyah), *gökbaşlı* (mavi), *sarıbaşlı* (sarı) gibi isimlerle anıldığı tespit edilmiştir (KK 5, 2014).

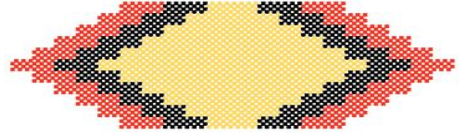
Yörede örtmelerin kısa kenarları *Yolaklı* denilen ince ya da kalın renkli çizgilerle; peşkir ve çarşafın kısa kenarları ise *Toplu*, *Ayaklı toplu*, *Enik*, *Yengeçli*, *Cimcik*, *Deveboynu*, *Esranlı* ve *Çakmaklı* adı verilen motifler ile desenlendirilmektedir. Bu motifler, dokuma tekniği nedeniyle genellikle geometrik formlarda oluşmaktadır.

Kullanım yerine göre değişim gösteren, yöresel isim ve anlamlar taşıyan başlıca motifler şunlardır:

Enik: Renkli ipliklerin, basamak oluşturacak sayıda aynı çözüğünden geri dönmesi ile oluşan, iç içe geçmiş her bir baklava dilimine verilen isimdir.



Fotoğraf 5. İki enik motifinden oluşan Toplu deseni

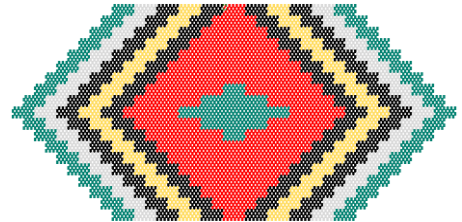


Çizim 1. Toplu desenin çizimi

Toplu: İç içe geçmiş baklava dilimi biçimindeki motiflerin birleşimine toplu adı verilmektedir. Motif içerisinde birden fazla kullanılan baklavalara, sayısal olarak üç toplu, dört toplu vb. şekilde ifade edilmektedir.



Fotoğraf 6. Beş enik motifinden oluşan Toplu deseni

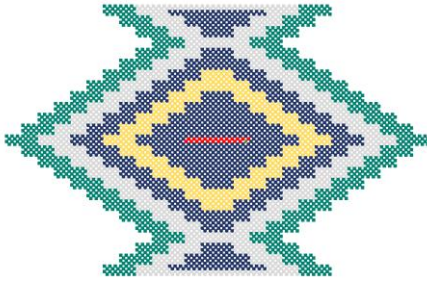


Çizim 2. Desen çizimi

Ayaklı Toplu: Toplu motifinin başlangıç ve bitiş noktalarına yaklaşık 2/4 ölçekli baklava dilimlerinin ilave edilmesi ile elde edilmektedir.



Fotoğraf 7. Dört enik motifinden oluşan Toplu deseni

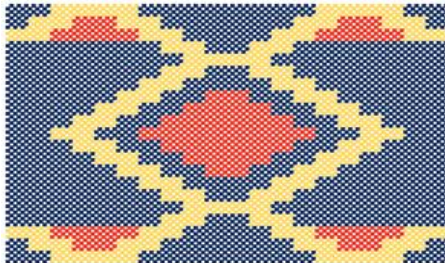


Çizim 3. Dört enik motifinden oluşan Toplu desen çizimi

Yengeçli / Yangışlı: Toplu motifinin başlangıç ve bitiş noktalarının her iki yanına 1/2 ölçekli baklava dilimlerinin ilave edilmesiyle oluşturulan motiftir.



Fotoğraf 8. Yengeçli / Yangışlı Motifi

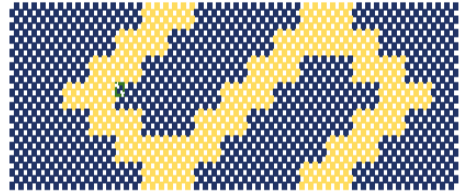


Çizim 4. Yengeçli / Yangışlı Motif çizimi

Çakmaklı: Enik motifindeki gibi renkli ipliklerin her sırada basamak oluşturacak sayıda, aynı çözgüden geri dönmesiyle, yatay yönde S şeklinde oluşturulan motiftir.

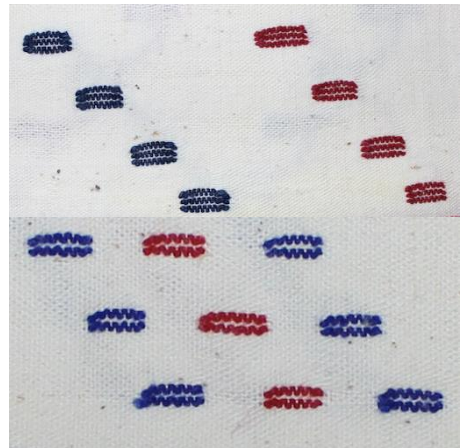


Fotoğraf 9. Çakmaklı motifi

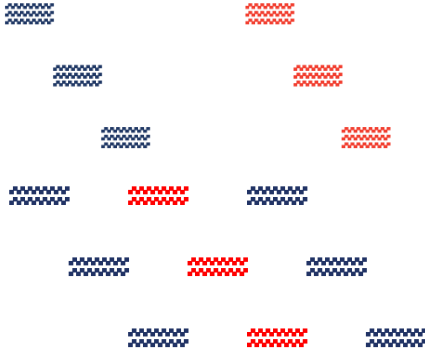


Çizim 5. Çakmaklı motif çizimi

Cimcik: Bu motif ilave desen ipliğinin zemin atkısı ile birlikte, altışar ya da sekizer çözgü arasında aynı ağızlıktan atılmasıyla oluşmaktadır. Böylece zemin dokuma gibi bezayağı tekniğinde yerleşen desen, iki ya da üç atkı sırası şeklinde uygulanmaktadır. Yörede çarşaf ve peşkirlerde cimcik motifinin çözgüler üzerinde verev kaydırılması ile farklı düzenlemelerde kullanıldığı da tespit edilmiştir.

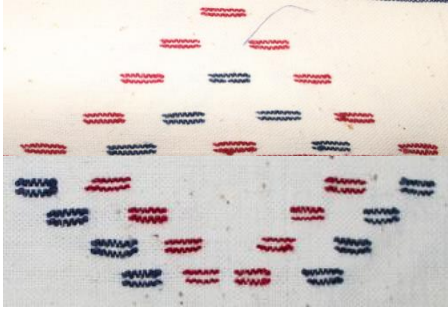


Fotoğraf 10. Üç ve iki atkılı cimcik motifi

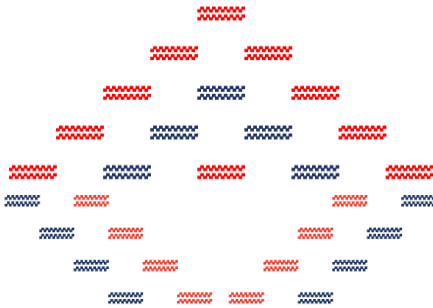


Çizim 6. Üç ve iki atkılı cimcik motif çizimi

Deveboynu: Cimcik motifinin çözümler üzerinde vev kaydırılarak kullanılmasıyla oluşturulan düz ve ters V harfi şeklindeki motiftir.



Fotoğraf 11. Deveboynu motifi

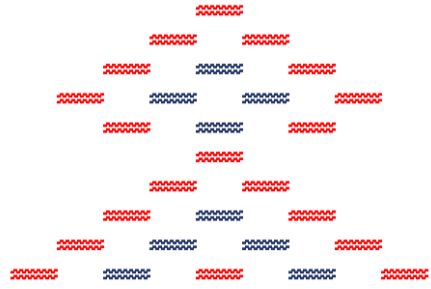


Çizim 7. Deveboynu motif çizimi

Esranlı: Cimcik motifinin çözümler üzerinde kaydırılarak kullanılmasıyla oluşturulan eşkenar dörtgenin bitimine, 1/2 ölçekli dörtgenin ilave edilmesiyle şekillendirilen motiftir.



Fotoğraf 12. Esranlı motifi

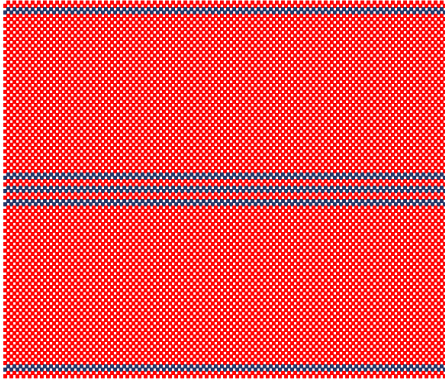


Çizim 8. Esranlı motif çizimi

Yolaklı: Örtmelerin başında ve sonunda kullanılan farklı renkte atkılıplikleri ile oluşturulan ince ya da kalın çizgilerdir.



Fotoğraf 13. Yolaklı motifi



Çizim 9. Yolaklı motif çizimi

2.2. Teknik özellikleri





Dağköplü köyünde 6 adet örtme, 1 adet yatak çarşafı, 6 adet peşkir, 1 adet sofrabaşı, 1 adet top kumaş ve 1 adet göynek olmak üzere, toplam 16 ürün incelenmiştir. Bu örneklerin en, boy, sıklık, iplik




numarası, tarak numarası, toplam çözgü tel adedi, kullanılan hammadde ve örgü türlerine ait özellikler tespit edilmiştir (Tablo 3). Kullanılan tezgahın 2 çerçeveli basit düzeneğe sahip olması nedeniyle tüm kumaş örneklerinin 1/1 bezayağı dokuma tekniğinde üretildiği görülmüştür. Renkli kısımlarda ise uygulanan motifin özelliğine göre, aynı çözgü ipliklerinden geri dönülerek, istenen yükseklikte basamaklar oluşturulmuştur. Renkli iplikler, çözgüler üzerinde yüzme yapmamakta, aynı ağızlıkta bezayağı tekniği ile dokumaya dahil edilmektedir.





Dağköplü dokumalarının orjinal örneklerine ait teknik veriler Tablo 1’de sunulmuştur. Böylelikle kimlik bilgileri referans alınarak günümüzde tekrar aynı kalitede kumaşların dokunması mümkün olabilecektir. Aynı özelliklere sahip örnekler için ortak açıklamalar yapılmıştır.



Tablo 1: Dağköplü köyünde tespit edilen eski el dokumaları (Hatice Zabun koleksiyonu)

No	Fotoğraf	Kumaş kimlikleri	
Eski Örnek 1		Kullanım Yeri:	Örtme
		Örgü Türü:	Bezayağı
Eski Örnek 2		İplik Cinsi:	Pamuk
			Atkı
		İplik Büküm Yönü ve Adedi	Çözgü
			Atkı
		İplik Numarası: (Ne)	Çözgü
			Atkı
		İplik Sıklığı: (adet/cm)	Çözgü Sıklığı
			Atkı Sıklığı
		Faydalı tarak eni	49 cm
		TÇTS	735
		Tarak Numarası:	75 (TGTA = 2)
		Eni, boyu:	En: 49 cm, Boy: 180 cm
		Yöredeki adı:	Örnek 1.: Albaşlı bükmeli örtme Örnek 2.: Karabaşlı bükmeli örtme

Eski Örnek 3		<p>Kullanım Yeri: Örtme Örgü Türü: Bezayağı İplik Cinsi: Çözüğü Pamuk Atkı Pamuk İplik Büküm Yönü ve Adedi: Çözüğü S (sol yönlü) ve tek katlı Atkı Z (sağ yönlü) ve tek katlı</p>
Eski Örnek 4		<p>İplik Numarası: (Ne) Çözüğü Ne 12 Atkı Ne 12 İplik Sıklığı: (adet/cm) Çözüğü Sıklığı 15 Tel Atkı Sıklığı Zemin: 15 Tel, Desen: 23 Tel Faydalı tarak eni 49 cm TÇTS 735 Tarak Numarası: 75 (TGTA = 2) Eni, boyu: En: 49 cm, Boy: 180 cm Yöredeki adı: Örnek 3.: Karabaşlı tokalı örtme Örnek 4.: Gökbaşı tokalanmamış örtme</p>
Eski Örnek 5		<p>Kullanım Yeri: Örtme Örgü Türü: Bezayağı İplik Cinsi: Çözüğü İpek Atkı İpek İplik Büküm Yönü ve Adedi: Çözüğü Z ve tek kat Atkı S ve tek kat İplik Numarası: (Ne) Çözüğü Denye 563 Atkı Denye 563 İplik Sıklığı: (adet/cm) Çözüğü Sıklığı 14 Tel Atkı Sıklığı 19 Tel</p>
Eski Örnek 6		<p>Faydalı tarak eni 52 cm TÇTS 721 Tarak Numarası: 70 (TGTA = 2) Eni, boyu: En: 51,5 cm, Boy: 178 cm Yöredeki adı: Örnek 5.: İpek bükmeli örtme Örnek 6.: Boyalı ipek bükmeli örtme</p>

<p style="writing-mode: vertical-rl; transform: rotate(180deg);">Eski Örnek 7</p>		<p>Kullanım Yeri: Yatak çarşafı</p> <p>Örgü Türü: Bezayağı ilave desen atkılı</p> <p>İplik Cinsi: Çözüğü Pamuk Atkı Pamuk</p> <p>İplik Büküm Yönü ve Adedi: Çözüğü S ve tek katlı Atkı Z ve tek katlı</p> <p>İplik Numarası: (Ne) Çözüğü Ne 10 Atkı Ne 10</p> <p>İplik Sıklığı: (adet/cm) Çözüğü Sıklığı 15 Tel Atkı Sıklığı Zemin:15 Tel, Desen: 21 Tel</p> <p>Faydalı tarak eni 35cm+35cm+35cm+35cm=140cm</p> <p>TÇTS 525</p> <p>Tarak Numarası: 75 (TGTA = 2)</p> <p>Eni, boyu: En:140 cm (35cm x4 kanat), Boy:180 cm</p> <p>Yöredeki adı: Örnek 7.: Yöredeki adı bilinmiyor</p>
<p style="writing-mode: vertical-rl; transform: rotate(180deg);">Eski Örnek 8</p>		<p>Kullanım Yeri: Peşkir</p> <p>Örgü Türü: Bezayağı, ilave desen atkılı</p> <p>İplik Cinsi: Çözüğü Pamuk Atkı Pamuk</p> <p>İplik Büküm Yönü ve Adedi: Çözüğü Z (sağ yönlü) ve Atkı S (sol yönlü) ve tek katlı</p> <p>İplik Numarası: (Ne) Çözüğü Ne 10 Atkı Ne 10</p> <p>İplik Sıklığı: (adet/cm) Çözüğü Sıklığı Zemin:15 Tel, Desen: 21 Tel Atkı Sıklığı</p>
<p style="writing-mode: vertical-rl; transform: rotate(180deg);">Eski Örnek 9</p>		<p>Faydalı tarak eni 35 - 40 cm</p> <p>TÇTS 600</p> <p>Tarak Numarası: 75 (TGTA = 2)</p> <p>Eni, boyu: En: 35-40 cm, Boy: 80-100 cm</p> <p>Yöredeki adı: Örnek 8.: Yöredeki adı bilinmiyor Örnek 9.: Yöredeki adı bilinmiyor</p>

Eski Örnek 10		<p>Kullanım Yeri: Peşkir</p> <p>Örgü Türü: Bezayağı, ilave desen atkılı</p> <p>İplik Cinsi: Çözüğü Pamuk Atkı Pamuk</p> <p>İplik Büküm Yönü ve Adedi: Çözüğü Z (sağ yönlü) ve tek katlı Atkı S (sol yönlü) ve tek katlı</p> <p>İplik Numarası: (Ne) Çözüğü Ne 10 Atkı Ne 10</p>
Eski Örnek 11		<p>İplik Sıklığı: (adet/cm) Çözüğü Sıklığı Zemin:15 Tel, Desen: 21 Tel Atkı Sıklığı</p> <p>Faydalı tarak eni 35 - 40 cm</p> <p>TÇTS 600</p> <p>Tarak Numarası: 75 (TGTA = 2)</p> <p>Eni, boyu: En: 35-40 cm, Boy: 80-100 cm</p> <p>Yöredeki adı: Örnek 10.: Yöredeki adı bilinmiyor Örnek 11.: Yöredeki adı bilinmiyor</p>
Eski Örnek 12		<p>Kullanım Yeri: Peşkir</p> <p>Örgü Türü: Bezayağı, ilave desen atkılı</p> <p>İplik Cinsi: Çözüğü Pamuk Atkı Pamuk</p> <p>İplik Büküm Yönü ve Adedi: Çözüğü Z (sağ yönlü) ve tek katlı Atkı S (sol yönlü) ve tek katlı</p> <p>İplik Numarası: (Ne) Çözüğü Ne 10 Atkı Ne 10</p> <p>İplik Sıklığı: (adet/cm) Çözüğü Sıklığı Zemin:15 Tel, Desen: 21 Tel Atkı Sıklığı</p>
Eski Örnek 13		<p>Faydalı tarak eni 35 - 40 cm</p> <p>TÇTS 600</p> <p>Tarak Numarası: 75 (TGTA = 2)</p> <p>Eni, boyu: En: 35-40 cm, Boy: 80-100 cm</p> <p>Yöredeki adı: Örnek 12.: Yöredeki adı bilinmiyor Örnek 13.: Yöredeki adı bilinmiyor</p>

<p style="text-align: center;">Eski Örnek 14</p>		<p>Kullanım Yeri: Sofra bezi Örgü Türü: Bezayağı İplik Cinsi: Çözüğü Pamuk Atkı Pamuk İplik Büküm Yönü ve Adedi: Çözüğü Z (sağ yönlü) ve tek katlı Atkı S (sol yönlü) ve tek katlı İplik Numarası: (Ne) Çözüğü Ne 10 Atkı Ne 10 İplik Sıklığı: (adet/cm) Çözüğü Sıklığı 14 Tel Atkı Sıklığı 16 Tel Faydalı tarak eni 40cm + 40cm + 40cm =120cm TÇTS 640 Tarak Numarası: 70 (TGTA = 2) Eni, boyu: En: 120 cm (40 cm x 3 kanat), 135: 178 cm</p>
<p style="text-align: center;">Eski Örnek 15</p>		<p>Kullanım Yeri: Top kumaş Örgü Türü: Bezayağı İplik Cinsi: Çözüğü Pamuk Atkı Pamuk İplik Büküm Yönü ve Adedi: Çözüğü Z yönlü ve tek katlı Atkı S yönlü ve tek katlı İplik Numarası: (Ne) Çözüğü Ne 12 Atkı Ne 12 İplik Sıklığı: (adet/cm) Çözüğü Sıklığı 14 Tel Atkı Sıklığı 15 Tel Faydalı tarak eni 36 cm TÇTS 504 Tarak Numarası: 70 (TGTA = 2) Eni, boyu: En: 36 cm, Boy: 3 m</p>

Eski Örnek 16		Kullanım Yeri:	Göynek	
		Örgü Türü:	Bezayağı	
		İplik Cinsi:	Çözüğü	Pamuk
			Atkı	Pamuk
		İplik Büküm Yönü ve Adedi	Çözüğü	Z (sağ yönlü) ve tek katlı
			Atkı	S (sol yönlü) ve tek katlı
		İplik Numarası: (Ne)	Çözüğü	Ne 10
			Atkı	Ne 10
		İplik Sıklığı: (adet/cm)	Çözüğü Sıklığı	15 Tel
			Atkı Sıklığı	15 Tel,
		Faydalı tarak eni	35 cm	
		TÇTS	525	
		Tarak Numarası:	75 (TGTA = 2)	
		Eni, boyu:	En: 140 cm (35 cm x 4 kanat), Boy: 160 cm	

3. Dağküplü Mekikli Dokumalarının Günümüzdeki Durumu

Dağküplü köyünde mekikli dokumacılık, 90'lı yıllardan itibaren hazır giyim erişimin kolaylaşması, bu giysilerin dokumaya göre daha ucuz olması, sebzeçiliğin daha çok gelir getirmesi vb. gibi sebeplerle terk edilmiştir (Kara, 2010:100). Dokumacılığı öğrenip devam ettirebilecek genç neslin şehirlere göç etmesi ise tamamen yok olmasına neden olmuştur (KK 5). Ancak zamanla önemi ve kültürel değeri anlaşılan Dağküplü dokumaları, 2009 yılında Olgunlaşma Enstitüsü öğretmenlerinden Durdu Arıcı öğreticiliğinde tekrar yaşatılmaya başlanmıştır. Arıcı, 2009-2010 eğitim öğretim döneminde vermiş olduğu “Eskişehir Sarıcakaya Dağküplü

Kumaş Dokumaları” kursu ile enstitüye üç usta öğretici kazandırmıştır (KK 1, 2014). Usta öğretmenler, Dağküplü örneklerinden yararlanarak güümüzde de dokuma yapmaya devam etmektedir.

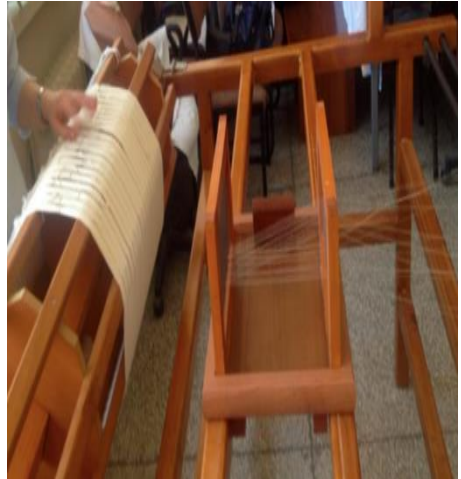
Atölyede iki çerçevesi (yedi adet) ve dört çerçevesi olmak üzere toplam sekiz tezgah bulunmaktadır. İki çerçevesi tezgahlardan birinde orjinal Dağküplü dokumalarının sıklığına uygun numarada tarak kullanılmakta ve böylece dokumaların aslına yakın özelliklerde olması sağlanmaktadır (Fotoğraf 14) (Tablo 2:3-5). Diğer tezgahlarda da Dağküplü dokumaları üretilmektedir. Ancak bu tezgahlarda seyrek tarak kullanıldığı için kalite farklılıkları oluşmaktadır (Tablo 2:1-2).



Fotoğraf 14. Orijinal Dağküplü dokumalarına uygun üretim gerçekleştirilen tezgah

Eskişehir Olgunlaşma Enstitüsü'nde tezgah özelliklerinden kaynaklanan üç farklı dokuma hazırlık işlemi uygulanmaktadır. Dağküplü dokumalarının orijinal kalitesinde tarak kullanılan tezgah için çözgü, yerde hazırlanmaktadır (Fotoğraf 14).

Enstitü'ye Kültür Bakanlığı tarafından hibe edilen dört tezgahın çözgü levendleri Denizli'den hazır alınmaktadır. Geri kalan üç tezgahın çözgüleri için ise atölyede bulunan dolap sisteminden yararlanılmaktadır (Fotoğraf 15-16) (KK 2, 2014).



Fotoğraf 15. Atölye ortamında çözgü hazırlama (KK 2, 27 Ağustos 2014, Eskişehir Olgunlaşma Enstitüsü)



Fotoğraf 16. Çözgünün tezgaha aktarılması





Atölyede kullanılan tarak numaraları, dokunacak kumaşın özelliklerine göre değişim göstermektedir. İplik bobinleri istenen renklerde Kastamonu ve Denizli'den temin edilmektedir (KK 3, 2014). Atölyede dokunan Dağküplü dokumalarında çözgü ve atkıda krem iplik kullanılmakta, desenlendirmede ise aslına uygun olarak bordo, yeşil, lacivert, mavi, kırmızı renkler tercih edilmektedir. Diğer dokumalar için desenler, Olgunlaşma Ensti-

tüsü Tasarım Bölümü'nden temin edilmektedir. Daha çok örtü olarak hediyelik eşya üretimi yapılmaktadır (KK 1, 2014).

Günümüzde dokunan 5 kumaşa ait teknik veriler Tablo 2'de sunulmuştur. Böylece kumaşların kimlik bilgileri referans alınarak orjinal örnekler ile karşılaştırılabileceği düşünülmektedir. Ortak özellik gösteren örnekler aynı açıklama hanesinde yer almıştır.

Tablo 2: Günümüzde Eskişehir Olgunlaşma Enstitüsü'nde dokunan Dağküplü dokumaları

No	Fotoğraf	Kumaş kimlikleri		
Yeni Örnek 1		Kullanım Yeri:	Peşkir	
		Örgü Türü:	Bezayağı,	İlave
		İplik Cinsi:	Çözgü	Pamuk
			Atkı	Pamuk
		İplik Büküm Yönü ve Adedi	Çözgü	Z (sağ yönlü) ve tek katlı
			Atkı	S (sol yönlü) ve tek katlı
İplik Numarası: (Ne)	Çözgü	Ne 10		
	Atkı	Ne 10		

Yeni Örnek 2		<p>İplik Sıklığı: (adet/cm) Çözü Sıklığı 9 Tel Atkı Sıklığı Zemin:9 Tel, Desen: 19 Tel</p> <p>Faydalı tarak eni 42 cm</p> <p>TÇTS 378</p> <p>Tarak Numarası: 45 (TGTA = 2)</p> <p>Eni, boyu: En: 45 cm, Boy 100 cm</p>
Yeni Örnek 3		<p>Kullanım Yeri: Peşkir</p> <p>Örgü Türü: Bezayağı, İlave desen atklı</p> <p>İplik Cinsi: Çözü Pamuk Atkı Pamuk</p> <p>İplik Büküm Yönü ve Adedi Çözü Z (sağ yönlü) ve 2 katlı Atkı S (sol yönlü) ve 2 katlı</p> <p>İplik Numarası: (Ne) Çözü Ne 10 Atkı Ne 10</p>
Yeni Örnek 4		<p>İplik Sıklığı: (adet/cm) Çözü Sıklığı 13 Tel Atkı Sıklığı Zemin:13 Tel, Desen: 23 Tel</p> <p>Faydalı tarak eni 46 cm</p> <p>TÇTS 378</p> <p>Tarak Numarası: 65 (TGTA = 2)</p> <p>Eni, boyu: En: 40 cm, Boy: 100 cm</p>
Yeni Örnek 5		<p>Kullanım Yeri: Peşkir</p> <p>Örgü Türü: Bezayağı, İlave desen atklı</p> <p>İplik Cinsi: Çözü Pamuk Atkı Pamuk</p> <p>İplik Büküm Yönü ve Adedi Çözü Z (sağ yönlü) ve 2 katlı Atkı S (sol yönlü) ve 2 katlı</p> <p>İplik Numarası: (Ne) Çözü Ne 10 Atkı Ne 10</p> <p>İplik Sıklığı: (adet/cm) Çözü Sıklığı 13 Tel Atkı Sıklığı Zemin:13 Tel, Desen: 23 Tel</p> <p>Faydalı tarak eni 46 cm</p> <p>TÇTS 378</p> <p>Tarak Numarası: 65 (TGTA = 2)</p> <p>Eni, boyu: En: 40 cm, Boy: 100 cm</p>

Araştırmanın amacına uygun olarak eski ve yeni dokuma örneklerinin teknik özellikleri-Tablo 3’de karşılaştırılarak özetlenmiştir.

Böylece eski ve yeni dokuma örnekleri arasındaki benzerlik ve farklılıklar daha net izlenebilmektedir.

Tablo 3: Eski ve yeni dokuma örneklerinin teknik özellikleri

Eski Örnek	Üretim yeri	Kullanım Yeri:	Örgü Türü:	İplik Cinsi		İplik Büküm Yönü ve Adedi		İplik Numarası		İplik Saklığı		Faydalı Tarak (cm)	TÇTS	Tarak Numarası
				Çözgü	Atla	Çözgü	Atla	Çözgü	Atla	Çözgü	Atla			
Eski Örnek 1	Dağküpü	Örme	B1/1	Pamuk	Pamuk	S - tek katlı	Z - tek katlı	Ne12	Ne12	15 tel	Z: 15 tel D: 23 tel	49 cm	735	75
Eski Örnek 2	Dağküpü	Örme	B1/1	Pamuk	Pamuk	S - tek katlı	Z - tek katlı	Ne12	Ne12	15 tel	Z: 15 tel D: 23 tel	49 cm	735	75
Eski Örnek 3	Dağküpü	Örme	B1/1	Pamuk	Pamuk	S - tek katlı	Z - tek katlı	Ne12	Ne12	15 tel	Z: 15 tel D: 23 tel	49 cm	735	75
Eski Örnek 4	Dağküpü	Örme	B1/1	Pamuk	Pamuk	S - tek katlı	Z - tek katlı	Ne12	Ne12	15 tel	Z: 15 tel D: 23 tel	49 cm	735	75
Eski Örnek 5	Dağküpü	Örme	B1/1	İpek	İpek	Z - tek katlı	S - tek kat	Denye 563	Denye 563	14 tel	Z: 15 tel D: 21 tel	52 cm	721	70
Eski Örnek 6	Dağküpü	Örme	B1/1	İpek	İpek	Z - tek katlı	S - tek katlı	Denye 563	Denye 563	14 tel	Z: 15 tel D: 21 tel	52 cm	721	70
Eski Örnek 7	Dağküpü	Yataak çarşafı	B1/1	Pamuk	Pamuk	S - tek katlı	Z - tek katlı	Ne10	Ne10	15 tel	Z: 15 tel D: 21 tel	35 cm	525	75
Eski Örnek 8	Dağküpü	Peşkir	B1/1	Pamuk	Pamuk	Z - tek katlı	S - tek katlı	Ne10	Ne10	15 tel	Z: 15 tel D: 21 tel	35-40 cm	600	75
Eski Örnek 9	Dağküpü	Peşkir	B1/1	Pamuk	Pamuk	Z - tek katlı	S - tek katlı	Ne10	Ne10	15 tel	Z: 15 tel D: 21 tel	35-40 cm	600	75
Eski Örnek 10	Dağküpü	Peşkir	B1/1	Pamuk	Pamuk	Z - tek katlı	S - tek katlı	Ne10	Ne10	15 tel	Z: 15 tel D: 21 tel	35-40 cm	600	75
Eski Örnek 11	Dağküpü	Peşkir	B1/1	Pamuk	Pamuk	Z - tek katlı	S - tek katlı	Ne10	Ne10	15 tel	Z: 15 tel D: 21 tel	35-40 cm	600	75
Eski Örnek 12	Dağküpü	Peşkir	B1/1	Pamuk	Pamuk	Z - tek katlı	S - tek katlı	Ne10	Ne10	15 tel	Z: 15 tel D: 21 tel	35-40 cm	600	75
Eski Örnek 13	Dağküpü	Peşkir	B1/1	Pamuk	Pamuk	Z - tek katlı	S - tek katlı	Ne10	Ne10	15 tel	Z: 15 tel D: 21 tel	35-40 cm	600	75
Eski Örnek 14	Dağküpü	Sofra bezi	B1/1	Pamuk	Pamuk	Z - tek katlı	S - tek katlı	Ne10	Ne10	14 tel	Z: 15 tel D: 16 tel	40 cm	640	70
Eski Örnek 15	Dağküpü	Top kumaş	B1/1	Pamuk	Pamuk	Z - tek katlı	S - tek katlı	Ne12	Ne12	14 tel	Z: 15 tel	36 cm	504	70
Eski Örnek 16	Dağküpü	Göynek	B1/1	Pamuk	Pamuk	Z - tek katlı	S - tek katlı	Ne10	Ne10	15 tel	Z: 15 tel	35 cm	525	75
Yeni Örnek 1	Enstitü	Peşkir	B1/1	Pamuk	Pamuk	Z - tek katlı	S - tek katlı	Ne10	Ne10	9 tel	Z: 9 tel D: 19 tel	42 cm	378	45
Yeni Örnek 2	Enstitü	Peşkir	B1/1	Pamuk	Pamuk	Z - tek katlı	S - tek katlı	Ne10	Ne10	9 tel	Z: 9 tel D: 19 tel	42 cm	378	45
Yeni Örnek 3	Enstitü	Peşkir	B1/1	Pamuk	Pamuk	Z - tek katlı	S - tek katlı	Ne10	Ne10	13 tel	Z: 13 tel D: 23 tel	46 cm	378	65
Yeni Örnek 4	Enstitü	Peşkir	B1/1	Pamuk	Pamuk	Z - tek katlı	S - tek katlı	Ne10	Ne10	13 tel	Z: 13 tel D: 23 tel	46 cm	378	65
Yeni Örnek 5	Enstitü	Peşkir	B1/1	Pamuk	Pamuk	Z - tek katlı	S - tek katlı	Ne10	Ne10	13 tel	Z: 13 tel D: 23 tel	46 cm	378	65

Değerlendirme ve Sonuç

Araştırmaya konu olan orjinal mekikli dokumaların eski örneklerine Dağküplü köyünde, yeni örneklerine ise Eskişehir Olgunlaşma Enstitüsü'nde ulaşılmıştır. Yapılan incelemeler sonucunda, dokumalar arasındaki benzerlik ve farklılıklar, teknik, motif ve kompozisyon açısından şu şekilde değerlendirilmiştir:

Kullanım yeri bakımından; Dağküplü köyünde dokunan kumaşlar örtme, yatak çarşafı, peşkir, göynek, sofra bezi, top kumaş olarak dokunmuştur. Yörede top kumaşlar, göynek, içlik, pijama gibi giysilerin yapımı dışında kefen bezi olarak da kullanılmaktadır. Olgunlaşma Enstitüsü'nde turistik eşya olarak sadece peşkir örneği üretilmektedir.

Teknik açıdan; incelenen toplam 21 örneğin zemin örgüsü bezayağıdır. Desenlerde ise yörede tespit edilen 13 (Tablo 1:1-13), Enstitü'de incelenen 5 örneğin (Tablo 2:1-5) ilave desen atkılı olduğu görülmüştür. Eski ve yeni kumaşlar dokuma teknikleri ile benzerlik göstermektedir.

Hammadde açısından; yörede çözü ve atkı ipliklerinin hammaddesi genellikle pamuktur. Ancak Dağküplü köyünde yapılan ipek böcekçiliği nedeniyle hammadde pamuk ve ipek olmak üzere iki adet örtme türü bulunmaktadır. Enstitü'de ise çözü ve atkı ipliği olarak sadece pamuk kullanılmaktadır.

İplik numarası açısından; yöredeki pamuklu kumaşların (Tablo 1:1-16) çözü ve atkı iplik numaraları, Enstitü'deki dokumaların iplik numaraları ile aynı değerlerdedir.

Kalite açısından; Dağküplü köyünde kullanılan tarak 70-75 numara iken, Enstitü'de kullanılan taraklar çoğunlukla 45 ve 65 numara olduğundan, dokuma sıklıklarında farklılık bulunmaktadır. Enstitü'de sadece bir tezgah (Fotoğraf 14) aynı sıklık değerlerinde üretim yapılmaktadır.

Motif özellikleri bakımından; Enstitü'de yörenin geleneksel yengeçli/yanğıçlı, dört enikli toplu deseni, üç cimcik atkılı, deveboynu motifleri yanında, Tasarım Bölümü'nün geliştirdiği farklı motifler uygulanmaktadır. Enstitü'de üretilen yeni Dağküplü örneklerinin renklerinde, yörede kullanılan krem zemin rengine bağlı kalınmıştır. Ancak desenlerde kullanılan renkler, orjinal örneklerden farklıdır.

Bitim işlemleri bakımından; Enstitü'de yörede uygulanan bükmeli ve saçaklı bitim işlemleri yerel özelliğine bağlı olarak aynı şekilde yapılmaktadır.

Uygulama açısından; yörede geleneksel yöntemler ile dokuma hazırlık faaliyetleri uygulanırken, Enstitü'de çözü, levende sarılmakta ya da hazır alınmaktadır.

Araştırmada kaynak kişiler (KK 5, KK 6) ile yapılan görüşmelerde, tezgah ve diğer araçlar atıl durumda olduğundan belgelenememiştir. Ancak literatürde farklı kaynak kişilerden tespit edilmiş tezgah ve araç fotoğrafları yer almaktadır (Arslan, 2016). Arslan'ın (2016:274-279) yörede ulaştığı farklı dokuma örnekleri ile araştırma kapsamında ele alınan örneklerin kilitleri, kullanım yerleri ve motifleri benzerlik gösterirken, kompozisyon özelliklerinde bazı farklılıklara rastlanmaktadır.

Sonuç olarak; doğusundan batısına, güneyinden kuzeyine, Anadolu'nun her yöresinde dokuma kültürüne rastlanmakta ve her biri malzeme, desen ve kompozisyonu ile kendine has özellikler taşımaktadır (Başaran, 2018:16). Bununla birlikte Anadolu'da göçer kültürünün olduğu her yerde kültürel etkileşimin de doğal olduğu bilinmektedir. Dağküplü dokumaları da teknik açıdan Kırım maramaları (Akpınarlı vd., 2012), Nallıhan örtmeleri, Eflani dokumaları, Üzümlü dokumaları/dastar, İbecik dokumaları, Bolu-Göynük örtme ve peşkirleri (Özbağı vd., 2010:60-79, Soysaldı, 2013:47-64) ile benzerlik göstermektedir. Söz konusu örnekler, ilave desen atkı ipliklerinin desen

sınırları içerisinde kullanılması ve ilave desen ipliğinin dokuma yüzeyine zemin atkı ile birlikte yerleştirilmesiyle ortak özelliklere sahip olmaktadır. Kompozisyon ve renk özellikleri bakımından ise yöresel farklılık görülmektedir.

Sarıcakaya ilçesine bağlı Dağköplü köyünde bir zamanlar her türlü tekstil ihtiyacını karşılayan ve önemli bir gelir kaynağı olan mekikli dokumacılık, ne yazık ki günümüzde devam etmemektedir. Dağköplü köyünde tespit edilen eski örnekler, hala yöre kadınları tarafından çeyiz bohçalarında saklanacak kadar değerli görülmektedir. Bu kumaşlar organik malzemelerle üretildiğinden, uygun saklama koşulları sağlanmadığında kolay deforme (çürüme, lekelenme, yırtılma vb.) olabilmektedir. Bu nedenle yok olma tehlikesine karşı köydeki son örneklerin belgelenmesi ve tekrar dokunabilirlikleri için ilk üretime ait bilgilerin literatüre kazandırılması büyük önem taşımaktadır. Bu çalışma sonucunda ise Dağköplü köyü mekikli dokumalarının orijinal örnekleri ile proje çerçevesinde günümüzde üretilen yeni örnekler, teknik özellikleri açısından ele alınmış ve dokuma kimlikleri oluşturulmuştur.

Turizm ülkesi olan Anadolu'nun birçok bölgesinde Belediyeler ile anlaşmalı olarak yöresel dokumaların yeniden üretimleri için projeler yapılmaktadır. Bu projeler kapsamında hediyeelik eşya olarak satılan örnekler, yozlaştırılmadan, yerel dokumaların ham madde, motif ve kompozisyon özelliklerine bağlı kalınarak, tüketici ihtiyacına cevap veren ve kullanılabilir nitelikte ürünlerle çeşitlendirilebilir. Bu türde kültürel yaklaşımlar ile turizm sektörüne katkıda bulunulabileceği gibi, yöresel değerlerin tanıtılması ve orijinal yapılarıyla kuşaktan kuşağa aktarılmasının mümkün olacağı düşünülmektedir.

NOTLAR

1 arşın=0,68 cm, (1,5 arşın = 102 cm ≈1 m)

KAYNAK KİŞİLER

- KK 1: Durdu Arıcı, 1975, Olgunlaşma Enstitüsü'nde Eğitim, (22 Ekim 2014, Eskişehir).
 KK 2: Derya Akkaya, 1968, Olgunlaşma Enstitüsü'nde proje kapsamında kazandırılan usta öğretici, (22 Ekim 2014, Eskişehir).

- KK 3: Nigar Cengiz, 1976, Olgunlaşma Enstitüsü'nde proje kapsamında kazandırılan usta öğretici, (22 Ekim 2014, Eskişehir).
 KK 4: Ayşegül Gökcan, 1984, Olgunlaşma Enstitüsü'nde proje kapsamında kazandırılan usta öğretici, (22 Ekim 2014, Eskişehir).
 KK 5: Hatice Zabun, 1957, Dağköplü köyünde eski dokuma ustası, (31 Ekim 2014, Eskişehir/ Sarıcakaya/ Dağköplü köyü), (25 Eylül 2019).
 KK 6: Zeynep Zabun, 1959, Dağköplü köyünde eski dokuma ustası, (31 Ekim 2014, Eskişehir/ Sarıcakaya/ Dağköplü köyü), (25 Eylül 2019).

KAYNAKLAR

- Akpınarlı, H. Feriha ve Başaran F. Nur. "Kırım Kültüründe Maramalar". *Milli Folklor*, 94 (Yaz 2012): 162-172.
 Arslan, Cafer. "Dağköplü Bez Dokumaları". *7th International Istanbul Textile Conference*, Anadolu'ya Doku'N'an Bezler Bezce 2016, (21-23 Mart 2016): 269-280.
 Başaran, Fatma Nur. "Bayburt Yöresinde Geleneksel Ehlam Dokumacılığı Üretim Teknikleri, Motif ve Kompozisyon Özellikleri". *Milli Folklor*, 104 (Kış 2014): 151-166.
 Başaran, Fatma Nur. *Basit Yapılı Dokuma Teknikleri*. Ankara: Karınca Yayınları, 2019.
 Başaran, Fatma Nur. *Bileşik Yapılı Dokuma Teknikleri*. Ankara: Karınca Yayınları, 2020.
 Başaran, Fatma Nur. "Anadolu Geleneksel Bez Dokumacılığında Bazı Örnekler ve Günümüzdeki Durumu". *ARIŞ Dergisi*. Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu-Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Halı, Dokuma ve İşleme Sanatları Dergisi. 13, (2018): 14-25.
 Dölen, Emre. *Tekstil Tarihi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Teknik Eğitim Fakültesi Yayınları No: 92/1 Matbaa Eğitimi Bölümü Yayın No: 6, 1992.
 Eşberk, Tevfik. *Türkiyede Köylü El Sanatlarının Mahiyeti ve Ehemmiyeti*. Ankara: Yüksek Ziraat Enstitüsü, 1939.
 Kara, Çiğdem. *Eski Bir Dokumacı Köyün İzinde*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları: No: 2048, Edebiyat Fakültesi Yayınları: No: 30, 2010.
 Kılıç, A. Yavuz ve Kara, Çiğdem. "Sarıcakaya/ Dağköplü Köyü Araştırması: 'Bu Köyde Dokuma Yok'". *Gazi Üniversitesi 1. Ulusal El Sanatları Sempozyum Bildirileri*, (24-26 Nisan 2008), Ankara: Türk El Sanatları Araştırma ve Uygulama Merkezi Yayınları 1, (2008): 290-296.
 Kütükoğlu, Mübahat. *Osmanlılarda Narh Müessesesi ve 1640 Tarihli Narh Defteri*. İstanbul: Enderun Kitabevi, 1983.
 Quataert, Donald. *Sanayi Devrimi Çağında Osmanlı İmalat Sektörü*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1993.
 Soysaldı, Aysen. "Göynük'te Tokalı Örtme ve Peşkir Dokumacılığı". Göynük El Sanatları Paneli ve Çalıştay Bildirileri, Göynük: Göynük Belediyesi Yayınları, (2013): 47-64.
 Özbağı, Tevhide; Kasaplı, Hülya; Başaran, F. Nur; Bahar, Tuğba; Toktaş, Pınar. *Göynük El Sanatları*. Ankara: Gazi Üniversitesi Türk El Sanatları Araştırma ve Uygulama Merkezi Yayınları, 2010.
 Özen, M., Esiner. *Türkçe'de Kumaş Adları*. *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi*, Fatih Sultan Mehmed'e Hatıra Sayısı, İstanbul: Edebiyat Fakültesi Matbaası, Sayı: 33, (Mart: 1980/81): 291-340.
<http://tr.wikipedia.org> (Erişim Tarihi: 02.01.2015).

Erdal AKSOY, Afro-Türkler: Etnik Köken ve Kimlik, Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları, 2019, ISBN: 978-605-196-270-2, 207 sayfa.

Dr. Zeynep Serap TEKTEN AKSÜRMELi*

Aksoy'un "Afro-Türkler: Etnik Köken ve Kimlik" başlıklı kitabı, İzmir merkez Konak ilçesi Eşrefpaşa, Çimentepe, İkiçeşmelik ve Balıkuyu mahallelerinde, Karabağlar ilçesinde, Torbalı ilçesine bağlı Subaşı beldesi, Naime ve Tulum köylerinde, Tire ilçe merkezinde ve Tire'ye bağlı Yeniçiftlik köyünde, Bayındır ilçesine bağlı Hasköy ve Çırpı yerleşim birimlerinde, 30 kaynak kişi ile yapılan nitel araştırma sonucu elde edilen verilerin, yorumlamacı sosyal bilim yaklaşımıyla ele alınmasıyla yazılmıştır.

Kitap, kölelik kurumunun kaynakları, nedenleri ve Afrika kökenli kölelerin sayıca fazlalığının nedenlerini açıklayan oldukça geniş bir literatür taramasını içermektedir. Bu kısım, köleliğin insanlık tarihindeki seyrini okuyucuya sunmasının yanında Osmanlı Devleti'nde ve İslam'da köleliğin yasal statüsünü, kaynaklarını, Osmanlı toplumsal ve ekonomik hayatındaki kölelik olgusunun ayırt edici özelliklerini incelemiştir. Kitapta, Osmanlı kentlerindeki saray ve konaklarda ev hizmetinde ve Bursa gibi kentlerde sanayiye ihtiyaç duyulan köle emeğinin, Osmanlı'nın temel ekonomik üretim sürecinde önemli bir rolde olmadığına ortaya konmasıyla, Osmanlı'da köleliğin, kölelik dendiğinde ilk akla gelen Amerika'dan nasıl farklılaştığı ele alınmıştır.

Aksoy'un saha araştırması için İzmir bölgesinde yaşayan Afro-Türkleri seçmesinin birkaç temel nedeninin bulunduğu anlaşılmaktadır: Osmanlı Devleti'nin tarihinde Batı Anadolu'nun Afrikalı köleler ve azatlı köleler için bir merkez olduğu kitapta yapılan yoğun literatür taramasıyla belgelenmiştir. Özellikle Aydın-İzmir bölgesi en az dört kuşaktır barındırdığı Afrikalı nüfusu ile dik-

kat çekmektedir. Afrikalı nüfusunun bu bölgede yoğunlaşmasının nedenlerini literatür bilgisiyle destekleyen Aksoy, iki ana nedene yoğunlaşmıştır: İlki, İzmir bölgesinde 19. yüzyılın ikinci yarısında artan yabancı yatırımcıların çiftlikleri ve bu çiftliklerde yapılan büyük ölçekli tarımda kullanılmak üzere işgücüne duyulan ihtiyaçtır. 1857'de Osmanlı'da köle ticaretinin kaldırılması ve esir tacirlerine karşı önlem alınmasını içeren fermanın yayımlanması ile Osmanlı Devleti'nde köleliğin kaldırılmasına dair ilk büyük adım atılmasına ve bu karar ile Ferman yayımlandıktan sonra ithal edilen kölelerin azat edileceğinin belirtilmesine rağmen, bu bölgede işgücü ihtiyacı nedeniyle köle edinmeye ilgi artmıştır. Bu nedenle, İzmir bölgesinin verimli topraklarında yetiştirilen pamuk, tütün ve incir gibi ürünlerin kârlılığı, bu bölgede yeni kölelerin edinilmesi için önemli bir neden olmuştur. Aksoy'un İzmir bölgesindeki Afro-Türk nüfusunun varlığına dair tespit ettiği ikinci ana neden ise azatlı kölelerin Osmanlı devleti sınırları içinde hayatlarını özgür olarak nasıl devam ettirecekleri konusunda İzmir ve Aydın bölgesinin bir çözüm merkezi olarak Osmanlı hükümetince seçilmesidir. Aksoy, İzmir'in azatlı köleler için ana misafirhane bölgesi olarak görüldüğüne ve az sayıda da olsa bazı azatlı kölelere Aydın'ın çeşitli bölgelerinde toprak tahsis edildiğine dikkat çekmiştir.

Kitapta Batı Ege bölgesindeki Afro-Türk nüfusunun tarihi varlığını açıklamayı sağlayan bu iki temel neden detaylıca tartışıldıktan sonra, son olarak Afro-Türklerin bu bölgedeki bir başka varlık nedenine de dikkat çekilmiştir. 30 Ocak 1923 tarihinde imzalanan "Yunan ve Türk Halklarının Müba-

* Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü, Ankara/Türkiye, zeynep.tekten@hbv.edu.tr, ORCID ID: 0000-0002-3840-0056

delesine İlişkin Sözleşme ve Protokol” ile ülkeye gelen Müslüman nüfusun içerisinde Afrikalı kölelerin de bulunduğunu belirten Aksoy, bu kişilerin İzmir’in çeşitli bölgelerine yerleştirdikleri ifade etmiştir. Bu mübadelede Afrika kökenli kişilerin Türkiye’ye gönderilmesinin altındaki neden, “hem Osmanlı döneminde hem de Cumhuriyet döneminde, Afrikalılar Türk/Müslüman olarak kabul edilmiştir” (Aksoy, 2019:141) şeklinde açıklanmıştır. Saha araştırması verilerini yorumlamayı sağlayacak literatür taramasından sonra araştırmasının verilerini değerlendiren Aksoy, İzmir çevresinde kırsalda ikamet eden Afro-Türklerin zaman içerisinde iş fırsatları nedeniyle iç göçle İzmir merkeze geldiklerini tespit etmiştir.

Afro-Türkler arasında kendi köklerini ve kimliklerini oluşturma ve kabul etme açısından farklılıklara da dikkat çekilen kitapta, ikinci kuşak Afro-Türklerin kendi köklerini, toplumda daha kolay yer edinmek amacıyla saklama çabaları vurgulanmıştır. Özellikle ikinci kuşakta görülen fakat tüm kuşaklarda az çok hissedilen bu eğilim, geçmişten gelen gelenek, giysi, oyun, masal ve müzik aletleri gibi folklorik unsurların yok olmaya terk edilmesidir. Fakat elbette ki Afro-Türkler, deri renkleri nedeniyle etnik kökenlerini gizleyememektedirler. Üçüncü kuşak kimlikleri ve kökenleri hakkında bazı konuları aydınlatmaya girişen kuşaktır. Dördüncü kuşak ise geniş toplumla entegrasyonun daha da arttığı, daha farklı yerlere göç edildiği ve hatta melezleşme ile ten renklerinin de açıldığı bir kuşak olmuştur.

Sahada yapılan görüşmeler, katılımcıların nereden geldikleri hakkındaki bilgilerinin çoğunlukla tahminden öte gitmediğini göstermektedir. Katılımcıların aile tarihleri ve kökleri hakkında konuşurken “kölelik” ile bir bağ kurmak istemedikleri gözlemlenmiştir. Kitapta, katılımcılar arasında temel olarak üç kültürel kimlik tanımlanmıştır. Bunlar; “Arap”, “Zenci” ve “Afro-Türk”tür. Aksoy, Afro-Türk ifadesinin, yeni nesillerce tercih ettiğine dikkat çekmiştir. Yaşlıların ise kendilerini tanımlarken “Arap” ya da “Zenci” ifadelerine başvurdukları

görülmüştür. Afro-Türk kullanımının “Afrikalılar Kültür Dayanışma ve Yardımlaşma Derneği” tarafından da tercih edildiği ve kullanımının bu dernek tarafından yaygınlaştırılmaya çalışıldığı belirtilmelidir. Afrikalılar Kültür Dayanışma ve Yardımlaşma Derneği Afro-Türkler arasında ortak bir kimlik ve tarih anlatısı da oluşturmaya çalışmaktadır.

Yapılan saha araştırması sonucunda dikkat çekilen bir başka konu Afro-Türklerin maruz kaldığı ayrımcılığın boyutu ve niteliğidir. Aksoy, Türkiye’deki Afro-Türklerin Avrupa ve Amerika’daki gibi bir ırkçılığa maruz kalmadıklarını fakat yine de günlük hayatta sözlü taciz gibi davranışlarla karşılaştığını savunmuştur. “Arap” ve “Kara” olarak seslenilmeyi içeren bu sözlü tacizler ve bakışlar, özellikle büyük şehirlerde rastlanan sorunlardır. Bu tacizlerin sıklığını belirleyen önemli bir etkenin kentte ya da kırsalda yaşamak olduğunu söyleyen Aksoy, kırsalda kendi kominitelerinin içerisinde yaşayan Afro-Türklerin, bu davranışlara daha az maruz kaldıklarını fakat kentte yaşayanların daha sıklıkla ten rengi ayrımcılığını deneyimlediklerini belirtmektedir.

Kitapta İzmir’deki Afro-Türkler arasında kendilerine özgü geleneklerin sürdürülmesi ve ortak bir tarihi vurgulamak açısından önemli olan bir geleneğe, dana bayramına özel bir dikkat sarf edilmiştir. Dana Bayramının bir çeşit bahar bayramı olarak düşünülmesi mümkündür, bu bayram 2007 Mayıs ayından itibaren yeniden kutlanmaya başlanmıştır. Cemaat lideri olarak düşünülebilecek ve çoğunluğu kadın olan “godya”lar tarafından organize edilen bu şenlik, Afro-Türklerin Afrika’dan buraya taşıdıkları geleneklerin gün yüzüne çıktığı önemli bir alandır. Aksoy, bu kutlamaların bazı anlarında, Afrika dillerinin kalıntılarının ortaya çıktığını belirtmiştir. Her ne kadar kutlamaların çeşitli ritüellerinde, mani gibi söylenen bu sözler kimse tarafından anlaşılmasa da, törensel olarak bu koşmalar ve şarkılar kullanılmaktadır. Ayrıca bu bayram sayesinde Afro-Türkler bir araya gelebilmekte ve kuşaklar arasında iletişim sağlanmaktadır.

Mustafa İSEN, Bir Muhacir Köyünün Hikâyesi Nalköyü, İstanbul: Kapı Yayınları, 2019, ISBN: 978-605-7838-13-1, 181 sayfa.

Arş. Gör. Aysun Ezgi YILMAZ*

Bir Muhacir Köyünün Hikâyesi Nalköyü adlı kitabın yazarı Prof. Dr. Mustafa İsen, klasik edebiyat hocaları, edebiyat araştırmacısı, akademisyen, bürokrat ve siyasetçidir. Balkan kökenli bir aileye mensup olan İsen, aktif olarak siyaset yaptığı süreçte Sakarya'nın çok kimlikli yapısını inceleme imkânı bulmuş; yetiştiği toprakların taşıdığı kültürel zenginlik ve çeşitliliğe tanıklık etmiştir. Eserinde doğup büyüdüğü muhacir köyü olan Nalköyü'nün anatomisini ortaya koyduğunu belirten İsen, bu süreçte bilimsel bir kaygı gütmediğini özellikle vurgulamaktadır. İsen, her ne kadar tarihe not düşme, yaşanmışlıkların yitip gitmesini engelleme amacı gütmüş olsa da yöreyi ve yöre kültürünü geniş bir perspektifte ortaya koyan eserin, bir köy monografisi ve halk bilimi derlemesi olarak nitelendirilebilecek özelliklere sahip olduğu görülmektedir.

Sakarya'nın çok kültürlü yapısını Nalköyü'nü merkezli olarak Nalköyü çevresiyle birlikte bir bütün olarak yansıtan eser, yörenin somut olmayan kültürel mirasıyla ilgili birçok veriyi içermektedir. Kitapta yer alan; halk mimarisi, yemek kültürü, geçiş dönemleri, toplumsal uygulamalar ve inanışlar, halk edebiyatı, halk meteorolojisi, halk takvimi vb. alanlarla ilgili veriler bunlardan bazılarıdır. Eserde dikkat çeken hususlardan biri de kültürü betimleyen fotoğrafların kullanılmasıdır; görsel etnografi okumalarına olanak sağlayan bu fotoğraflar; sunulan metin ile birlikte yöre kültürünü bütüncül olarak ortaya koymaktadır.

Eserin önsöz kısmında; kitaba ilişkin verilerin 1960 ile 1980 arasındaki dönemi ihtiva ettiği, bu verilerin başta yazarın kişisel hafızası ve hatıraları olmak üzere; ihtiyaç duyulan alanlarda ailesinden ve köy ahalisinden bilgisine başvurduğu kaynak kişilerin yardımıyla şekillendiği belirtilmektedir.

Nalköyü: Bir Hal ve Geçmiş Denemesi adını taşıyan bölümde; Sakarya'nın Ferizli ilçesine bağlı bir köy olan Nalköyü'nün coğrafi sınırlarını gösterilmekte; bir muhacir köyü olan Nalköyü'nün Bulgaristan'ın Pravadi kazası köylerinden gelen muhacirler tarafından kurulan bir yerleşim olduğu açıklanmaktadır. Türklerin Balkanlarla ilişkisinin kronolojik olarak ele alındığı bu bölümde; Balkanlar'a fetihler neticesinde gerçekleştirilen yoğun Türk iskânına, Balkanlarda kurulan Türk hâkimiyeti ve olumlu ilişkilere, Nalköyü ve çevresindeki köylerin geldiği bölge olan Kuzey Bulgaristan'daki Deliorman bölgesine ve özellikle Pravadi'ye dair detaylı bilgiler paylaşılmaktadır. Bu bilgilerin ardından, Balkanlar'da kurulan düzenin 1789 Fransız İhtilali'nden sonra iyice bozulduğu ve kısa bir süre sonra bölgede yaşayan Sırp, Rum, Bulgar ve Yunanlıların yol açtığı ayrılıkçı hareketler neticesinde başlayan göç hareketinin, 1877-78 93 Harbi ve 1912-1913 Balkan savaşlarından sonra zirveye çıktığı tarihsel verilerle sunulmaktadır. Kendi ailesinin göç yolculuğuna bu bölümde değinen yazar, Nalköyü'nün kurulmasında etkili olan aile büyüklerinden de bu bölümde bahsetmekte-

* Başkent Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Ankara/Türkiye, aebulbul@baskent.edu.tr

dir. Göçün tek yönlü ve dönüş bileti olmayan bir yolculuk olduğunu ifade eden yazar, bu noktada göçün sosyolojik olduğu kadar psikolojik bir arka planı olduğuna işaret etmektedir. Bu bölümde ayrıca Nalköyü'nün coğrafi özelliklerine de yer verirken Balkanlar'dan gelen bölge ile Adapazarı (Sakarya) arasındaki coğrafi, iklim, bitki örtüsü ve fauna benzerliğine dikkat çekilmekte, bu benzerliğin muhacirlerin bölgeye intibakını kolaylaştırdığı vurgulanmaktadır.

Çalışmanın ikinci bölümü “Muhacir Köylerinde Yerleşim” başlığı altında ele alınmış; bu bölümde muhacir köylerindeki yerleşim türleri ve halk mimarisi hakkında bilgilere yer verilmiştir. Muhacir köylerinin mühendis elinden çıkmış gibi dümdüz bir yol etrafında sıralanması, köy yerleşiminin cami merkeze alınarak şekillenmesi, muhacir evlerinin giriş bölümünde küçük bir çiçek bahçesinin yer alması, yerleşkenin içerdeki bir bölümünde büyükbaş hayvanların yaşadığı bölüm olan damın bulunması, bu köylerin bahçesinde ya da evin bir kıyısında mutlak surette ekmek pişirme fırınlarının bulunması, tuvaletin eve uzak bir noktada ve daima dışarda yer alması bu bilgilerden bazılarıdır. Bu bölümde muhacir evlerinin kendine mahsus düzeni ortaya koyulurken, coğrafi, ekonomik ve sosyal koşulların mimari üzerindeki etkisine ilişkin hususlara ayrıca yer verilmiş, yörenin mimarisi bütüncül olarak okura sunulmuştur.

Üçüncü bölümde Nalköyü'ne komşu olan Manav köyleri, Laz köyleri, Çerkez ve Abaza köyleri hakkında bilgilere yer verilmiştir. Bu köylerin mimari ve yerleşim özellikleri başta olmak geçim kaynaklarına, yemek kültürlerine, yaratılış özelliklerine kadar birçok konuda bilginin yer aldığı bölümde; bu köylerle kurulan sosyal ilişkilere de değinildiği görülmektedir. Özellikle Nalköyü ile diğer muhacir köy-

leri arasında evlilik ilişkisi kurulmasına rağmen; iyi olan sosyal ilişkilerine rağmen Manav ve Laz köyleriyle 80'li yıllara kadar evlilik bağlamında ilişkinin kurul(a)maması dikkate değerdir. Bu bölümde ayrıca Manavlara has olduğu belirtilen dini bir faaliyet olan “hayır pilavı”na, her yıl Mayıs ayının son cuması yaz başlangıcında Allah'tan bolluk ve bereket dilemek amacıyla düzenlenen Akşemseddin Bayramı'na değinilmesi Manavların somut olmayan kültürel mirası hakkında da kaynak oluşturmaktadır.

“Nalköyü'nde Sosyal Hayat” başlığını taşıyan bölümde Nalköyü'ndeki insanların sosyal konuları, birbirleriyle ve civar komşularıyla kurdukları ilişkiler irdeelenmiştir. Pek çok kültürde olduğu gibi “kadın”ların evin ana eksenini oluşturduğu vurgulanmakta; muhacir köylerinde kadının, toplumsal hayatın birçok alanda aktif bir şekilde sorumluluk aldığı belirtilmektedir. Yerel lehçenin bütünüyle konuşmalara hâkim olduğu hususuna da bu bölümde yer verilirken, başta kadınların sosyalleşme alanı olan çeşmelerin, delikanlı kız ve oğlanlar için de gözde bir merkez konumu taşıdığına değinilmektedir. Kadının birçok sorumluluğu arasında yer alan ve mutlak surette günlük olarak pişirilen ekmeğin; bu dönemlerde muhacirler arasında en önemli besin maddesi olarak nitelenmesi ve “yemek yemek” tabirinin muhacirler arasında “ekmek yemek” olarak ifade edilmesi bu bölümde verilen bilgiler arasındadır. Diğer toplumlarda haftada bir ya da on günde bir pişirilen ekmeğin; muhacirler tarafından “kurtlu” olarak nitelendirilmesi de, muhacirlerin “ekmek” çevresinde geliştirdiği toplumsal algının bir sonucu olarak okunmaktadır.

“Tarlalarda Geçen Hayat” başlıklı bölümde ise köyün en önemli geçim kaynağının “tarım” olduğu ortaya konulurken; aile fertlerinin “tarımsal” uygulamalardaki

görev paylaşımı hakkında da bilgi verilmektedir. Mısır, ayçiçeği, süpürge ve kamışın ekimi, harman ve hasadına dair detaylı bilgilerin yer aldığı bu bölümde buğday, arpa, yulaf, soğan, sarımsak, bakla, domates, patlıcan, lahana vb. sebzelerin üretiminin yapıldığına da değinilmektedir. Bu bölümde tarla çalışmaları detaylı olarak anlatılmadan önce halk takvimi ve halk meteorolojisine ilişkin verilere yer verildiği görülmektedir. Yaz başlangıcı Hıdrellez, kış doksanı, Mart dokuzu ve cemreler hakkında bilgilerin yer aldığı bölümde; bu dönemlerde yapılan uygulamalar sırasında söylenen tekerleme örneklerine de verilmiştir. Hayvanların kırlara bırakıldığı Mart dokuzundan söylenen “Geldi Mart’ın dokuzu/ Salıver koca öküzü/ Kork April’in beşinden/ Öküzü ayırır eşinden” tekerlemesi bu örneklerden yalnızca biridir.

Nalköyü’nde tarımın ne kadar önemli bir yer teşkil ettiği eserde ziraat konusunun ikinci kez ele alındığı “Nalköyü’nde Ziraat ve Yeni bir Ürün Olarak Fındık” adlı bölümde bir kez daha vurgulanmaktadır. Verimli arazilere sahip olan köyde, buğday başta olmak üzere mısırın, hayvan yemi olarak yulaf ve arpanın; bunlara ek olarak ayçiçeği, süpürge ve şeker kamışının yetiştirildiğine değinilmektedir. 70’li yıllarda tüm bu ürünlerin tahtına oturduğu belirtilen “fındık” ise o zamandan günümüze hala bölgenin rakipsiz ürünü olarak nitelenmektedir. Nalköyü’ne komşu olan köylerin ziraat faaliyetlerine değinilen bu bölümde köyler arasında yapılan ürün takasına da yer verilmekte; birbirine komşu olan köylerin bile aralarında tarımsal üretimde farklılıklar olacağı örnekler üzerinden ortaya konulmaktadır. Bölgede meyve olarak elma, armut başta olmak üzere incir, erik, üzüm, dut vb; sebze olarak biber, domates, patlıcan, salatalık, kabak, soğan, pırasa vb. ürünlerin üretildiği belirtilirken; geniş orman arazileriyle çevrili köy ve çevresinde dağ çileği, karamuk, kızılçık, muşmula, mantar gibi çeşitli ürünlerin varlığından söz edilmektedir.

Nalköyü’nde Küçük İşletmeler adlı bölümde; tarıma ek olarak bakkal dükkânları,

kahvehaneler, değirmenler gibi küçük işletmelerden bahsedilmekte, köyde var olan berberlik, köy koruculuğu, kır bekçiliği ve sınırlı sayıda da olsa hayvancılık gibi gelir getiren diğer uğraşlar ve meslekler hakkında da bilgiler verilmektedir.

Kitapta yer alan diğer bölümler incelendiğinde de satır aralarında Nalköyü’nün somut olmayan kültürel mirasıyla ilgili birçok bilginin yer aldığı görülmektedir. Köyün yönetiminin ele alındığı bölümde köydeki sosyal organizasyonlar hakkında bilgi verilmekte; geçiş dönemlerinden “düğün”de görülen “toprakbastı parası”, “havlu, kıyafet gibi hediye edilen eşyaların sırga asılarak gelin arabasının önünde taşınması” gibi ritüellerden bahsedilmektedir.

Nalköyü’nün yerel ağzının ele alındığı bölümde yörenin ağız özellikleri verilirken toplumsal uygulamalar arasında yer alan ve geç yürüyen çocuklar için yapılan bir ritüel olan “adım ekmeği” uygulamasından bahsedilmekte; Nalköyü’nde dini hayatın işlendiği bölümde yine toplumsal bir uygulama olan “yağmur duası”, ocak merkezli “ocak başı kokutmak” gibi inanmaya bağlı uygulamalardan bahsedilmektedir.

Nalköyü’nün düğünlerinin ele alındığı bölümde geçiş dönemlerinden biri olan “düğün” ve bu dönemde görülen uygulamalar hakkında kapsamlı bilgiler verilmektedir. “Dünür gitme”, “ağırılık(başlık parası)”, “kına gecesi”, “düğün ekmeği hazırlama”, “gelin kızdırma”, “düz oyun” vb. bu uygulamalardan bazılarıdır. Bu bölümde ayrıca halk edebiyatı ürünlerinden biri olan türkülere de yer verildiği görülmektedir. Düğün temalı beş adet türkünün örneklediği bu bölümde yer alan iki türkü şu şekildedir:

Urun kızın kınasını
Ağlatmayın anasını
Giysin gelin urbasını
Ağlatmayın bubasını...

Ak bakırlar susuz kaldı
Yüksek evler kızsız kaldı
Ana baba kızsız kaldı...

“Daare” denilen def eşliğinde söylenen bu türkülerin Rumeli’den getirilmiş örnekler olduğu ayrıca belirtilmekte; muhacirlik kanalıyla bir kültürün nasıl başka bir bölgeye taşındığı imlenmektedir.

Nalköyü merkeze alınarak diğer muhacir köylerinde yapılan düğün uygulamalarının detaylı şekilde ele alındığı bu bölümde komşu muhacir köylerinden biri olan Bakırlı’da görülen “Gece oyunu”ndan bahsedilmektedir. Bir köy seyirlik oyunu olan bu oyun hakkında detaylı olarak bilgi verilirken; köyde var olan somut olmayan kültürel miras alanlarından biri olan gösteri sanatlarına dikkat çekilmektedir.

Eserde geçiş dönemlerinden doğum ve ölüm ile ilgili inanç ve uygulamalar hakkında da çok çeşitli bilgiler yer almaktadır. Eserde “Doğum ve sonrası” başlığı altında örneklenen; bebeğin doğar doğmaz yıkanması, teri kokmasını diye tuzlanması, göbeğinin okul veya cami damına atılması doğum çevresinde gelişen uygulamalardan bazılarıdır. Bu bölümde lohusayı korumak için yapılan uygulamalarla birlikte; hasta olan geç yürüyen, çok ağlayan çocuklarla ilgili uygulamalarda da yer verilmektedir. Bu bölümde ayrıca gençlerin aktif olduğu eğlencelere değinilmiş; Hidrellez uygulamaları ile Balkan kültüründe farklı bir uygulama olarak belirtilen seyirlik oyun “Camal” hakkında detaylı bilgilere verilmiştir. Geçiş dönemlerinden sonuncusu olan ölüm ile ilgili inanç ve uygulamaların da yer aldığı bu bölümde ölüm öncesi, sırası ve sonrası ile ilgili inanma ve uygulamalar hakkında bilgiler verilmektedir. Evin üstünde baykuşun ötmesi, köpeği uzun uzun uluması ölüm belirtisi olarak değerlendirilirken öleceği anlaşılan hastanın sağa çevrilmesi, başında kuran okunması, ağzına sık sık zemzem suyu sürülmesi ölüm yaklaşırken yapılan uygulamalar arasında sayılmaktadır. Düğün bölümünden hemen sonra gelen bu bölümde doğum ve ölüm ele alınarak muhacirlerin geçiş dönemleri çevresinde geliştirdikleri uygulama ve inanmaların bütüncül olarak görülmesi sağlanmıştır.

Halk kültüründe önem arz eden konulardan biri de halk mutfağı ve yemek kültürüdür. Eserin son bölümü “Nalköyü’nde Yemek Kültürü”ne ayrılmıştır. Eserin önceki bölümlerinde de belirtildiği üzere “ekmek” muhacir kültürünün temel yiyecek olarak nitelendirilmekte; yemeğin hamurundan, pişirilmesine, servisine kadar özel önem taşıdığı vurgulanmaktadır. Ekmekten sonra ikinci ana besin maddesi olan süt ve süt ürünlerinin; özellikle “ayran” ve “ekşimik”in muhacir sofrasında her daim bulunduğu değinilmektedir. Muhacir köylerinde temel gıda olarak yaz mevsiminde biber, kış mevsiminde ise kuru fasulyenin bulunduğu; özellikle biberin çeşitli şekillerde tüketildiğinden bahsedilmektedir. Bölüm içerisinde çorba olarak “tarhana”nın kültür içerisinde sıklıkla tüketildiği belirtilirken, kış hazırlıkları arasında yer alan “turşu”nun da muhacirlerin yemek kültüründe mevcut olduğu anlaşılmaktadır. Olağan yemekler dışında köye mahsus olduğu belirtilen kolaç (pide), özel Balkan yemeği olan “dızmana” ve bu yemeklerin yapımına da yer verilen bu bölümde tatlı olarak “büzme” adı verilen hamur tatlısı ve “kabak”tan bahsedilmektedir. Hayvancılığın yaygın görülmediği muhacir toplumunda et ihtiyacının özellikle kaz kanalıyla karşılandığı belirtilmekte; bazen tavuk, bazen de az kesilen kurban vasıtasıyla etin muhacir kültüründe sınırlı olarak tüketildiğine işaret edilmektedir.

Bir Muhacir Köyünün Hikayesi Nalköyü bilimsel olmaktan çok, kişisel gözlemlere dayalı bir hatıra kitabı olarak kaleme alınmış olsa da, eser derinlemesine incelendiğinde halk kültürü ve halk bilimi başta olmak üzere; halk edebiyatı ve somut olmayan kültürel mirasın çalışma alanlarıyla ilgili birçok veriyi içermesi yönüyle bu alanlarda çalışma yapanlar için kaynak niteliğinde olduğu açıktır. Özellikle köy monografisi açısından örnek alınabilecek bir çalışma olan eserin, “muhacirlik”, “göç”, “uyum” vb. konulara ışık tutması itibarıyla sosyoloji alanı için de kaynak olabilecek özelliklere sahip olduğu düşünülmektedir.

**Adem KOÇ, Kemik ve Dal: Eskişehir’de Kutsal Ziyaret Mekânları.
Ankara: Kesit Yayınları, 2019, ISBN: 6057898302, 320 sayfa.**

Mehmet DALDAL*

Kemik ve Dal: Eskişehir’de Kutsal Ziyaret Mekânları, adlı çalışmada, kutsal mekânlar üzerine antropoloji, dinler tarihi, din sosyoloji ve din psikolojisi gibi alanlardan faydalanılarak halk bilimsel bakış açısıyla yapısal-işlevsel, morfolojik ve tipolojik olarak inceleme yapılmıştır. Yazarın, 2012 yılından itibaren başlayan alan araştırması, 2013 yılında “Eskişehir’in Somut Olmayan Kültürel Miras Envanterinin Çıkarılması ve Turizme Kazandırılması Projesi” (TR41/TT/12/009) ile desteklenmiştir. Araştırma, bu çalışma kapsamında gezilen 185 köy ve taranan kaynaklar sonucunda tespit edilen 330 kutsal mekânın analiz ve tasnifinden oluşmaktadır. Eskişehir Osmangazi Üniversitesi öğretim üyesi Doç. Dr. Adem Koç’un, 2019 yılında Kesit Yayınları tarafından yayımlanan eseri, 320 sayfadan meydana gelmektedir. Kitabın kapak fotoğrafı, Saha Türkleri’nin, doğum sahnesini simgesel olarak anlattığı, Umay Ana ve Kayındır. Bu, kitabın başlığı olan “Kemik ve Dal” ifadesiyle bağlantılıdır ve geleneksel dünya görüşüne yapılan bir atıftır. İnsanlar, içinde doğdukları coğrafya, kültür ve dinle simgesel düşünmeyi öğrenir. Toplumsal bilincin çekirdeğini oluşturan geleneksel dünya görüşü, “düşünceyi nesnelere ifade etme, sistemli hale getirme ve genelleştirmeyi” ifade etmektedir. Bu çerçevede kitabın adı, fotoğrafı ve içeriğinin birbirini hem imgesel hem de şekilsel anlamda tamamladığı görülmektedir.

Kitap, *Ön Söz* ve *Giriş*’e ek olarak, “*Karizmatik Velî Tipolojisi*”, “*Kutsal Mekân Tasarımı*”, “*Eskişehir’de Kutsal Ziyaret*

Mekânları: Mekânlar, Uygulamalar, Anlatılar” adlı üç ana bölümden ve *Sonuç, Kaynakça ve Ekler (Fotoğraflar)* kısımlarından oluşmaktadır. *Ön Söz* kısmında araştırmanın ortaya çıkış serüveni anlatılmaktadır. Çalışmanın maddi ve manevi durumundan söz edilmektedir. Kitabın “*Giriş*” başlıklı bölümünde, simgesel düşüncenin kültürel kökenleri üzerine tartışma yürütülmektedir. Doğa ve kültür ilişkisinin yanı sıra din ve büyü ikileminin halkın pratiklerine yansımaları anlatılmaktadır. Soy ağacı, insan, hayat ağacı arasındaki ilişkinin bilimsel temellerine değinilmektedir. Ayrıca, araştırma bölgesinin tarihsel arka planına dair bilgiler verilmektedir. Yazar, insanların rasyonel alanda çözemedikleri problemleri, hem resmî dinin hem de halk dininin ortak noktada kesiştiği “*tevessül*” yolunda nasıl birleştirip çözümler ürettiğini, örneklerle izah etmektedir. Bu durum Anadolu coğrafyasındaki kült yapısını açıklama noktasında öne çıkmaktadır. Kitabın “*Karizmatik Velî Tipolojisi*” ana başlıklı birinci bölümü, “*Kült, Ziyaret Fenomeni, Popüler Din*”, “*Kemik ve Dal*”, “*Atalar Kültüründen Velî Kültüne Dönüşüm, Eskişehir’de Kutsal Ziyaret Mekânlarının Morfolojik ve Tipolojik Sınıflandırma Örneği*” adlı dört alt başlıktan oluşmaktadır. İlk başlık altında “*Kült*” kavramının kavramsal temelleri disiplinler arası bakış açısı ile açıklanmıştır. Terimin, antropoloji, sosyoloji, din bilim, dinler tarihi ve halk bilimi alanlarındaki yeri betimlenmiştir. Buradan hareketle “*Resmî/Kitabi din*” ile “*Popüler/Halk dini*” yapısı, “*Ziyaret Fenomenini*” de içine alarak tartışılmıştır. Ayrıca “*Kült nasıl oluşur ve Ziyaret Fenomeni ile bağlantısı nedir*”, “*Resmî bir dine bağlı olmakla birlikte insanlar bu dinin engellediği, karşı çıktığı, yasakladığı*

* Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Türk Hak Bilimi Ana Bilim Dalı
Yüksek Lisans Öğrencisi, Ankara/Türkiye, mdaldal@outlook.com

kimi uygulamaları neden yapar?" soruları cevaplandırılmaktadır. İkinci alt başlıkta, Türk geleneksel dünya görüşünde süre gelen doğa ve insan arasındaki kozmogonik ilişki/tasavvur, "*Kemik ve Dal*" ifadelerinin, simgesel izdüşümleri noktasında tartışılmaktadır. "Neden Evliya yatırının başucunda bir ağaç bulunur?", "Atalara ait mezarların taşınması zorunlu olduğunda kemiklerin bir önemi var mı?" soruları çözümlenmektedir. Hem Türk Halklarının yaşadığı coğrafyalardan hem de Eskişehir'deki kutsal mekânlardan örnekler verilmektedir. Üçüncü alt başlıkta, ölümler kültü, atalar kültü ve velî kültürünün birbirinden farklı özellikleri ve ritüeller bağlamında da farklılıkları açıklanmaktadır. Ruh'un, kutsal bir şeye nasıl dönüştüğü konusu tartışılmaktadır. Yazar, alan araştırmaları verilerinden hareketle Eskişehir'de velî kültüne bağlı kutsal mekânların önceki medeniyetlerden devşirildiği, icad edildiği, keşfedildiği ve eski inanışlardan kalma biçimde bir dinî önderin kutsanması biçiminde oluştuğunu ifade etmektedir. Ata kültüründen, velî kültüne dönüşümde, kamlıktan, velîliğe doğru olan yola değinmektedir. Ek olarak bu kutsal mekânlardaki velî kültürünün "*karizma*"ya dayalı "*şifa, şefaet ve kutsallık*" içeren dönüştürücü merkezleridir düşüncesini geniş bir örnek silsilesi ile açıklamaktadır. Dördüncü alt başlıkta, 185 köy ve taranan kaynaklar sonucunda tespit edilen 330 kutsal mekânın tipolojik tasnifi, A. Yaşar Ocak; morfolojik tasnifi ise Nilgün Çıblak Coşkun'un çalışmalarından hareketle detaylı bir şekilde çıkarılmıştır. Ayrıca mekân, söz, ritüel ilişkisi tartışılmıştır.

Kitabın, "*Kutsal Mekân Tasarımı*" ana başlıklı ikinci bölümü, "*Kutsal Mekânın Keşfi mi*", "*İcadı mı*" "*Sözün Gücü: Anlatılmayan Mekân Ölümler*", "*Kutsal Zor Mekân ve Abartılı Tasarım*" adlı üç alt başlıktan meydana gelmektedir. Birinci alt başlıkta, Seküler ve kutsal mekânların bellek ve kimlikle olan ilişkisi açıklanmaktadır. Ayrıca Kutsal ve iktidar bağlantısı anlatılmaktadır. "Bazı velîlerin öldükten sonra unutulurken niçin bazılarının etrafında kült teşekkül etmektedir? Bir bölgede halk tarafından velî kültü

icat edilebilir mi? sorunsalları, verilerden hareketle analiz edilmektedir. Türbe, yatır veya tekkenin olağanüstü deneyimler sonucunda ortaya çıkarılması, *gelenğin icadı* bağlamında tartışılmaktadır. İkinci alt başlıkta, Kutsal mekânın çevresinde oluşan kültürel dokunun sürdürülebilirliği, devamlılığı için mit ve ritüelin önemi açıklanmaktadır. Üçüncü alt bölümde, kutsal kabul edilen mekânların neden ulaşılması veya uygulamaları açısından zor mekânlar olduğu konusu analiz edilmiştir. Abartılı tasarımların, korku ve hayranlıkla olan ilişkisinden bahsedilmiştir.

Çalışmanın, "*Eskişehir'de Kutsal Ziyaret Mekânları: Mekânlar, Uygulamalar, Anlatılar*" ana başlıklı üçüncü bölümü ise "*Alpu İlçesi ve Köylerinde Kutsal Mekânlar*", "*Beylikova İlçesi ve Köylerinde Kutsal Mekânlar*", "*Çifteler İlçesi ve Köylerinde Kutsal Mekânlar*", "*Günyüzü İlçesi ve Köylerinde Kutsal Mekânlar*", "*Han İlçesi ve Köylerinde Kutsal Mekânlar*", "*İnönü İlçesi ve Köylerinde Kutsal Mekânlar*", "*Mahmudiye İlçesi ve Köylerinde Kutsal Mekânlar*", "*Mihalgazi İlçesi ve Köylerinde Kutsal Mekânlar*", "*Mihalççık İlçesi ve Köylerinde Kutsal Mekânlar*", "*Odunpazarı İlçesi ve Köylerinde Kutsal Mekânlar*", "*Sarıcakaya İlçesi ve Köylerinde Kutsal Mekânlar*", "*Sivrihisar İlçesi ve Köylerinde Kutsal Mekânlar*", "*Tepebaşı İlçesi ve Köylerinde Kutsal Mekânlar*", "*Eskişehir Sınırdaki Kutsal Mekânlar*" adlı alt başlıklardan oluşmaktadır. Bu bölümde alan araştırmasına sonucu tespit edilen veriler detaylı bir şekilde sunulmaktadır. Gerek bu bölüm gerekse *Ekler* bölümü devam çalışmaları için oldukça zengin materyaller sunmaktadır. Sonuç olarak *Kemik ve Dal: Eskişehir'de Kutsal Ziyaret Mekânları* isimli bu çalışma, hem uzun süren bir alan araştırmasından elde edilen verilerin disiplinler arası analizi ve tasnifi, hem konuyla ilgili kapsamlı literatür taraması içermesi noktasında devam çalışmalarına destek olabilecek ve ufuk açabilecek niteliktedir.

Tuğçe ERDAL, Taş, Can ve Kutsal: Yozgat'ta Ziyaret Mekânları. İstanbul: İdeal Kültür Yayıncılık, 2019, ISBN: 978-605-2101-43-8, 606 sayfa.

Doç. Dr. Selcan GÜRÇAYIR TEKE*

Türbeler, adak yerleri, ziyaret yerleri, kutsal mekânlar, kült mekânlar gibi pek çok farklı kavram ile karşılanan ve İslam dininin kitabî alanlarının dışında kalarak halkın dini nasıl yorumladığını ve yaşadığını görme fırsatı sunan ziyaret yerlerini Yozgat örneğinde ele alan Taş, Can ve Kutsal Yozgat'ta Ziyaret Mekânları isimli çalışma İdeal Kültür Yayınları arasında 2019 yılında çıktı. Tuğçe Erdal tarafından kaleme alınan eser, Yozgat'taki ziyaret mekânlarını ve etrafında oluşan inanç, ritüel ve uygulamaları konu edinmektedir. Hâlen Yozgat Bozok Üniversitesi'nde doçent olarak görev yapan Erdal, yüksek lisansını Gazi Üniversitesinde Gaziantep Yer Adlarının Halk Bilimi bakımından değerlendirilmesi adlı teziyle 2008 yılında, doktorasını Sözlü Kültür Yazılı Kültür Tartışmaları Açısından Fuzuli Şiirlerinde Varyantlaşma adlı teziyle 2013 yılında tamamlamıştır.

Taş, Can ve Kutsal, ziyaret mekânlarını sembolize eden metaforik göndermelere sahiptir. Türbelerin yapısal özellikleri, içerisinde yatanların ruhları ve mekânların kutsallığı başlıkta vurgulanır. Kapak fotoğrafında bir kadının türbeyi sıvazladığı görülmektedir.

Türbeler ve adak yerleri, bir kutsal kişi ya da kutsal bir nesne ile ilişkilendirilen mekânlara farklı bilim dalları farklı bakış açıları ile yaklaşmışlar ve farklı tespitlerde bulunmuşlardır. İlahiyat, halk bilimi, sosyoloji, antropoloji, sanat tarihi, mimarlık gibi disiplinler insanların kutsal

mekânları hangi gerekçelerle neden ziyaret ettiklerini ya da ziyaret edilen mekânın yapısal ve teknik özelliklerini disiplinlerinin bakış açısı ve yöntemleri ile değerlendirmişlerdir. Bu konuda akademik anlamda üretilmiş kitap, pek çok makale ve tez çalışması bulunmaktadır. Erdal, "Giriş" bölümüne Yozgat özelinde ziyaret yerleri ile ilişkili olarak yapılan çalışmaları analiz ederek başlamaktadır. Yozgat merkez ve merkez köylerinde yer alan tekke, türbe, ocak, yatır vs. kutsal mekânların hangi gerekçelerle ziyaret edildiği, ziyaret yerlerinde uygulanan ritüeller, ziyaret yeri ve medfun olduğuna inanılan zat etrafında oluşan menkabeler ve ziyaret yerlerinin topluma kazandırdıkları halk bilimi disiplininin yöntem ve teknikleri dâhilinde ele alınmıştır. Tespit edilen 99 merkez köyünde yapılan alan araştırmasında veriler, yarı yapılandırılmış mülakat formları ve enformel sohbet tarzı görüşme metotları ile elde edilmiştir. Alan çalışması kapsamında 424 kaynak kişi ile görüşülmüştür. Çalışmada emik bir yaklaşım benimsenerek ziyaret yerlerinde medfun olduğu söylenen/inanılan yer, ziyaret yeri olarak ele alınmıştır. Erdal, görüşmelerle elde edilen verileri türbe ve ziyaret yerlerindeki gözlemleriyle destekler.

Türbeler ve etrafında oluşan inançlar, İslam dininin pek hoş karşılamadığı, burada gerçekleştirilen pek çok ritüeli ve uygulamayı "batıl ve hurafe" olarak adlandırarak uzak durulmasını salık verdiği bir alandır. Dolayısıyla türbe etrafında yaşa-

* Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Halk Bilimi Bölümü, Ankara/Türkiye, selcan.teke@hbv.edu.tr, ORCID ID: 0000-0002-2340-7378

yan inançlar üzerine bir alan araştırması gerçekleştirmek hem araştırmacı hem de kaynak kişiler açısından bıçak sırtı bir konudur. Araştırmacı, kaynak kişileri görüşmeye ikna ederken kaynak kişiler de bilgilerini paylaşırken karşılıklı güven duygusunun sağlanması konusunda sorunlar yaşayabilirler ve bu araştırma sürecini etkileyebilir. Erdal'ın, mesleki yaşantısını uzun süredir Yozgat'ta sürdürmesinin ve daha önce aynı bölgelerde farklı alan araştırmaları yürütmesinin böylesine bıçak sırtı bir konuda kaynak kişilerle arasında güven tesisini kolaylaştıracağı ve alanda görece rahat etmesini sağlayacağı düşünülebilir. Ancak Erdal, araştırması sırasında zorluklar yaşamış ve bu durum, araştırma sonucunda elde edilen bilgilerin veriliş biçimlerini de etkilemiştir:

Bazı köylerde sorulara kasıtlı olarak cevap verilmediği, bazı şeylerin gizlendiği ve hakkında bilgi verilmekten çekinildiği görülmüştür. Derleme esnasında fotoğraf çekme, video ile görüntü alma ya da ses kaydına birçok kaynak kişi tepki göstermiş, görüntüsünün ve ses kaydının alınmasını istememiş, bu görüntü ve bilgilerin çeşitli sosyal medya hesaplarından “kullanılmasından korktuklarını” dile getirmişlerdir. Bu sebeple kaynak kişilerin isimleri metin içinde gizlenmiş ve görüntülerinin olmadığı fotoğrafların çalışmada yer almasına dikkat edilmiştir (Erdal 2019: 13).

Alan çalışması sırasında karşılaştığı zorlukları ifade eden Erdal, daha sonra benzer konuları çalışacak olan araştırmacılara deneyimleriyle yol gösterir. Kimi köylere ulaşımın zor olması, kimi türbelerin kaybolması ya da ulaşımın zorluğu, köylerin göç vermesinden dolayı kaynak kişi bulmada yaşanan sıkıntılar ilk etapta dile getirilebilecek sorunlardandır.

Çalışma dört bölüm olarak kurgulanmıştır. Çalışmanın bölümlerinin inanç, mekân ve ritüel eksenine oturtulduğu görülmektedir. İlk bölüm Ruh ve Ata Kültü

başlığını taşır. Günümüzde türbede mefdun olduğuna inanılan zatlar ve etrafında oluşan inançların İslam dini ile ilişkisi elbette yadsınamaz. Ancak bu inançların Türklerin asırlar öncesine ait inanışları ve kültürleriyle senteze uğrayarak bugüne geldiği ve büyük bir kısmının öncesinde sahip olunan inançların İslamlaştırılması ürünü olduğu düşünüldüğünde eski Türk inançlarında ölüm, ata ve atalar ruhu kavramlarının tartışmaya açılması yerindedir. Türklerde ölümün ve ataların ölümünün ardından nasıl inanışlar oluştuğunu ele alan bu bölümde ciddi bir literatür taramasının izleri görülmektedir. Bu bölümü farklı kılan nokta ise “Yozgat'ta Atalar Kültü ve Ataların Özellikleri” başlıklı alt bölümdür. Erdal, bu bölümde Yozgat'ta hâlihazırda yaşayan atalar kültürünün genel bir çerçevesini çizdikten sonra alan araştırması sırasında çalışılan türbelerden hareketle ataların on iki adet özelliğini tespit eder ve türbelerde yattığı düşünülen ataların kerametlerini ortaya koyar. Halk bilimi alanında yapılan çalışmaların büyük bir kısmında türbeye ilişkin inançların sadece aktarıldığı düşünüldüğünde bu bakış açısının yenilikçi bir yaklaşım olduğu ileri sürülebilir.

Kitabın ikinci bölümü “Kültürel Bellek ve Kutsal Mekân” adını taşımaktadır. Yozgat'ta türbelerin ve kutsal kabul edilen mezarların mekânsal yapısının ortaya konulduğu bu bölümde, alan araştırması verilerinden hareketle “üstü kapalı mezarlar, üstü açık mezarlar, sembolik sandukalar, üstü ve etrafı taş yığını ile çevrili veya örtülü mezarlar” olmak üzere dört yapı belirlenmiştir. Ziyaret mekânlarının mekânsal yapılarına ilişkin bir tablo, Frederick William Hasluck'ın Sultanlar Zamanında Hristiyanlık ve İslam adlı kitabından da yararlanılarak oluşturulmuştur. Erdal, Hasluck'tan hareketle dağ, pınar vb. mekânları “doğal mekânlar” olarak tanımlamış ve bu mekânları Yozgat türbeleri

özelinde açıklarken “dağ/tepe kültü, su/pınar/dere kültü, ağaç kültü, taş/kaya kültü” başlıkları altında ele almıştır. Mekânların sadece fiziksel yapılar olmadıkları, mekâna birtakım anlamların yüklenebileceği ve bu anlamların o mekâna kutsiyet ve değer katabileceği, bu kutsiyet ve değer yüklemeye eyleminin inançlarla ilişkilerinin ele alındığı bu bölüm, kültürel mekân kavramıyla örtüşen bir inceleme biçimine sahiptir.

“Ritüel ve İşlev” başlığını taşıyan üçüncü bölüm türbe etrafında gerçekleştirilen pratikler ve ritüeller ve bunların fonksiyonları üzerine kurgulanmıştır. Yozgat’ta halkın türbeleri ziyaret sebepleri, ziyaret adabı, ziyaret zamanları ve türbede gerçekleştirdikleri uygulamalar kaynak kişi bilgilerinden hareketle kaleme alınmıştır. Çalışmanın bu bölüme kadar olan kısmı türbe ve etrafında oluşan inançlara ilişkin literatür ile araştırmacının alan çalışmasından elde ettiği bilgilerin harmanlanarak analiz edildiği kısmı oluşturmaktadır. Kitabın dördüncü bölümü Yozgat’ta bulunan türbelerin Yozgat’ın Merkez ve Merkez köyleri olmak üzere iki başlık altında ele alındığı, türbelerin ve ziyaret mekânlarının alfabetik olarak sıralandığı ve tamamen alan çalışmasından elde edilen verilere dayanan bir bölümdür. Kitabın bu bölümünde türbelere ilişkin bilgiler verilirken öncelikle türbenin ya da ziyaret mekânının nerede olduğu daha sonra fiziksel görünümüne ilişkin betimleyici bilgilerin okuyucuya sunulduğu görülmektedir. Türbeye ve türbede yatan zata ilişkin varsa rivayetlerden bahsedildikten sonra türbenin ziyaret zamanları, türbeye kimlerin hangi amaçlar için ziyarette buldukları ve ziyaretlerinin sonucunda ziyaret amaçlarının ne kadarının karşılandığı, türbede uygulanan pratikler ve ritüeller ayrıntılı bir şekilde kaynak kişilerle yapılan görüşmeler neticesinde oluş-

turulmuştur. Türbeye ilişkin bilgilerin sadece kaynak kişilerle yapılan görüşmelerden oluşması eğer varsa herhangi bir tarihî kaynağa gönderme yapılmaması eleştirilebilir. Ancak bunun bilinçli bir tercih olduğu “Sonuç” bölümünde “Derleme esnasında ziyaret yerinde yatan zatın gerçekten orada yatıp yatmadığı sorgulanmadan veya doğruluğu kontrol edilmeden anlatılanlar derlenmiş ve zatın kabirdeki varlığı peşinen kabul edilmiştir (Erdal 2019: 585-586)” sözleriyle karşımıza çıkar. Erdal, halk inanışlarının açık bir biçimde gözlemlenebildiği türbelerin tarihsel hikâyelerini de halkın sözlü tarih bilgisi ışığında değerlendirmeyi bilinçli olarak seçmiştir. Ancak varsa ziyaret yerlerine ilişkin tarihsel bilgilerin kaynak kişilerden elde edilen bilgilerle karşılaştırılması ve harmanlanması çalışmayı zenginleştirebilirdi. Yine anlatıların mekânlara kutsallık yüklenmesinde belirleyici etmenlerden biri olduğu düşünüldüğünde ziyaret mekânlarına ilişkin halkın arasında yaşayan anlatıların analiz edildiği ayrı bir bölüm de çalışmayı destekleyebilirdi. Kaynak kişi bilgilerinin hemen ilgili türbenin sonunda verilmesi okura büyük kolaylık sağlamaktadır. Alan çalışmasına dayanan kitaplarda genellikle kitabın en son kısmında uzun bir liste hâlinde verilen kaynak kişi bilgileri o alana özgü çalışma yapmak isteyen araştırmacıların işini kimi zaman zorlaştırmaktadır. Türbeye ilişkin fotoğrafların ilgili türbelerden bahsedilen yerlerde hemen görülebilmesi de kitabın özgünlüğünü oluşturan bir diğer noktadır. Bu fotoğrafların büyük bir kısmının insansız olması, türbe etrafında icra edilen ritüelleri temsil etmemesi halk bilimi disiplini açısından büyük bir kayıp olarak değerlendirilebilir. Ancak Erdal’ın çalışmanın “Giriş” kısmında da ifade ettiği gibi yöre halkı hem isimlerinin hem de fotoğraflarının kullanılması konusunda rıza göstermemiştir.

Çalışmada 424 kaynak kişi ile 123 ziyaret yerine ilişkin görüşmeler gerçekleştirilmiştir. 123 ziyaret yerinden yalnızca üçünün halk arasında adının unutulduğu tespit edilmiştir. Çalışmada değerlendirilen ziyaret yerlerinin ve türbelerin bir kısmının popüler olduğu bir kısmının ise yalnızca köy halkı tarafından bilindiği belirlenmiştir. Ziyaret yerlerinin popülerleşmesinde medfun olduğu düşünülen zatın sağaltmadaki gücü özellikle kısırlığı tedavisindeki başarısının önemli bir payı olduğu düşünülmektedir. Ziyaret yerlerinde gerçekleştirilen pek çok uygulamada halk dindarlığı, geleneksel din anlayışı, halk islamı gibi adlarla yaygınlaşan halkın kitabi emir ve yasakların dışında dini nasıl yorumladığını görebileceğimiz vurgulanır. Aynı zamanda ziyaret yerleri senkretik inançların ve uygulamaların görülebileceği bir fırsat da sunar. Türklerin İslam ve İslam öncesindeki pek çok inancı ziyaret yerlerindeki uygulamalarda karşımıza çıkar. Araştırmada kadınların erkeklere nazaran daha fazla türbeleri ziyaret ettikleri sonucuna ulaşılmıştır, Erdal, türbeler etrafında gerçekleştirilen uygulamaların anlamları unutulsa da yine de yapıldıklarını bunun da bedensel pratikler yoluyla belleğe aktarıldığını savlamaktadır.

Oldukça kapsamlı ve titiz bir alan araştırmasına dayanan, ziyaret mekânlarına ilişkin farklı disiplinler tarafından yapılan çalışmaları kucaklayan ve bu nedenle zenginleşen böyle bir çalışmanın gerçekleştirilmesi halk bilimi disiplini açısından oldukça sevindiricidir. Yozgat ili örneklemeden yola çıkılarak günümüzde ziyaret mekânlarına hangi anlamların yüklendiğini ve bunun tarihsel sürekliliğini keşfetmek oldukça heyecan vericidir. Çalışmanın halk bilimi alanında ziyaret mekânlarına ilişkin yapılacak çalışmalar bakımından hem kurgu hem de yöntem bakımından örnek bir çalışma olduğu düşünülmektedir.

Mustafa GÜLTEKİN, Masal Anası Kezban Karakoç ve Repertuarı, Ankara: Grafiker Yayınları, 2019, ISBN: 978-605-2233-39-9, 415 sayfa.

Dr. Mustafa DUMAN*

Mustafa Gültekin'in Masal Anası Kezban Karakoç ve Repertuarı (2019) adlı eseri, özellikle son dönemde yoğun ilgi çeken "masal anlatıcılığı" konusunu "geleneksellik" ve "anlatımın biyolojisi" anahtar kelimeleri etrafında ele almaktadır. Kitapta masalın bağlamsız bir metin olmaktan ziyade bir icra konsepti ve insanlar arası iletişimin sanatsal bir ürünü olarak kabul edilmesi, eseri masallar üzerine yapılan diğer pek çok çalışmadan ayırmaktadır. Şüphesiz –yazarın da eserinde sıklıkla belirttiği gibi– benzer bakış açısıyla yapılmış kaynak çalışmaları vardır. Ancak eserde özel bir anlatıcının (Masal Anası Kezban Karakoç) yaratım sürecinin tüm aşamalarına yer verilmesi, onu farklı anlatıcılardan derlenen masallardan hareketle hazırlanan diğer çalışmalara göre daha ayrıntılı değerlendirmelerin yapıldığı bir eser haline getirmiştir.

Eserin masal türünün tanımı, masal anlatma geleneği, bu geleneği meydana getiren yaratıcı unsurlar, masal araştırmalarında kullanılan yöntemler ve inceleme sahası konularına yer verilen Giriş kısmındaki bilgi ve değerlendirmeler birkaç bakımdan önemlidir. Öncelikle, masal tanımlarında sıkça karşılaşılan "masalların gerçeklikle ilişkisi" ya da "masalların inanılabilirliği" konusunun tartışmaya açılması, incelenen malzemeye nasıl yaklaşılması gerektiği hakkında fikir vermektedir. Bu tartışmaları yürüten araştırmacıların bir kısmı masalların inandırıcılık iddiasının olmadığı fikrini savunurken bir kısmı da masalların inandırıcılığı olan metinler olduğu görüşüne sahiptir. Aslında bu iki farklı görüşün birbiriyle çelişmediğini ifade etmek mümkündür. Çünkü inanma, bir edebi türün temel özellikleriyle alakalı değil,

kişisel bir tercihtir. Söz konusu kurgusalılık temeli üzerine kurulan edebiyat ve edebi metin olduğunda, inandırıcılık ya da gerçeklik gibi kavramlar metnin bizatihi kendisinden ziyade okur/dinleyicinin hayata bakış açısına ilişkin kavramlar olarak kabul edilmelidir. Hele ki tür ayrımlarının giderek silikleştiği günümüz edebiyat dünyasında (bk. Todorov, 2015) gerçeklik iddiası ya da inandırıcılık gibi unsurlar bir türü tanımlarken işlevsiz hale gelebilir. Masal da diğer edebi türler gibi kurgusal bir metne sahiptir. Bu metnin inandırıcılık iddiası yoktur; ancak dinleyicinin ona inanıp inanmaması kişisel deneyimleriyle ve dünyayı algılayış şekliyle ilişkilidir. Kitapta üzerinde ayrıntılı olarak durulan bu hususlar neticesinde; "Masalın edebî bir tür olması, içerik bakımından hayal mahsulü olayları ele alması başlangıçtaki tanımlarda ayırt edici özellikler olarak görülürken, zamanla bağlam merkezli kuram ve yöntemlerin paradigmalarına uygun bir bakış açısı ile masalların diğer özelliklerinin de dikkate alındığı görülmektedir." (Gültekin, 2019, 18) sonucuna ulaşılmış ve bu bağlamda bir tanım ortaya koyulmuştur.

Giriş kısmında üzerinde durulan bir diğer husus, masal anlatma geleneğidir. Yazara göre; "Belirli bir gelenek çerçevesinde yaratılan ve sözlü kültür ortamında yine bu geleneğe bağlı olarak kuşaklar arasında aktarılan halk bilgisi ürünlerinin incelenmesinde bu ürünleri ortaya çıkaran geleneğin mutlaka dikkate alınması gerekir." (Gültekin, 2019, 19). Halk bilgisi ürünleri, çerçevesi belirlenmiş bir geleneğe bağlı olarak yaratılırlar. Bu nedenle, masal gibi özel bir tür üzerine yapılacak araştırmalarda geleneksel dokuyu göz önünde bulundurmamak, tü-

* Uşak Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Uşak/Türkiye, mustafa.duman@usak.edu.tr, ORCID: 0000-0001-9689-4034

rün doğasını daha iyi anlamada kilit bir konumdur. Tür, biçimsel ve bağlamsal boyutların karşılıklı etkileşimi neticesinde ortaya çıkar ve bu etkileşimdeki tercihler türün geleneksel yapısını belirler. Bu boyutların karşılıklı etkileşimi yeni metin veya eserlerin üretimini sağlaması bakımından bir türün temelidir (Noyes, 2014, 130). “Masal türü söz konusu olduğunda, masal türünün içerik ve konu özelliklerinin, şekil ve yapı özelliklerinin, yaratım ve aktarım bağlamı özelliklerinin ve de işlev özelliklerinin masal anlatma geleneği ile doğrudan bağlantılı olduğunu ifade etmemiz gerekir.” (Gültekin, 2019, 19). Bu gerekçelere bağlı olarak kitapta masal anlatma geleneğini oluşturan anlatıcı, dinleyici, anlatım ortamı ve metin üzerinde ayrıntılı olarak durulmuş ve böylece masal anlatma geleneğinin geleneksel dokusu irdelenmiştir. Aynı çerçevede kitabın bu kısmında, “Masalı kim anlatır?”, “Anlatıcının cinsiyeti nedir?”, “Masalı kim dinler?” ve “Masal nerede ve ne zaman anlatılır?” sorularına cevap aranmıştır. Bu cevap arayışları kitapta “anlatımın biyolojisi” kavramı etrafındaki değerlendirmelerle olgunlaştırılmıştır.

Edebi yaratım sürecinde sanatçının bireysel zevki ile toplumun beklentileri arasındaki karmaşık ilişki “anlatımın biyolojisi” kavramını ortaya çıkarmıştır. “Dégh’e göre; anlatıcının bireysel yaratıcılığı ile toplum ve gelenek arasındaki ilişki, ancak “anlatımın biyolojisi” kavramı çerçevesinde anlatıcı ve dinleyici ilişkisi çerçevesinde ele alındığında analiz edilebilir.” (Gültekin, 2019, 21). Bu kavramsal bakış açısının Balıkesirli bir masal anası ve onun performansı örnekleminde değerlendirilmesi, belki de kitabın en özgün yanlarından. Anlatıcı-dinleyici ilişkisi ve anlatıcı-anlatım ortamına dair tasvirî bilgiler, masalın özel bir iletişim süreci sonucunda ortaya çıkan canlı bir icra modeli olduğunu ortaya koymaktadır. Ayrıca, bu icra sürecinin tüm aşamalarının gözler önüne serilmesi Kezban Karakoç’un ve masal repertuarının gelenek içerisindeki yerini açık bir şekilde okuyucuya sunmaktadır. Kitapta sergilenen bu tavır, “biyolojik” bileşenlerini

gözlemek için masal anlatımını mikroskop altına yatırma girişimi olarak kabul edilebilir.

Masal anlatma geleneğini değerlendirmek için kitapta takip edilen bu bakış açısı, halk bilgisi ürünlerini tahlil etmede kullanılan belirli yöntemlerin bir sentezi niteliğindedir. Giriş kısmında bu yöntemlerin genel prensipleri, kullanım alanları ve temsilcileri hakkında verilen bilgiler, söz konusu sentezi daha anlaşılır kılmaktadır. Ayrıca bu kısmın sonunda derlemeye ilişkin bilgilere ve derleme yapılan bölgenin sosyokültürel yapısına da yer verilmiştir. Bu bilgilerden, derleme sürecinin 16 yıllık bir süreci (2001-2017) kapsadığı anlaşılmaktadır. Böylesi uzun bir gözlem ve derleme süreci neticesinde ulaşılan bilgiler, okuyucuya Kezban Karakoç’un sanatının değişim sürecini gözlemleme imkanı sağlamaktadır.

Masal Anası Kezban Karakoç’un hayatı, sanatının olgunlaştığı çevre, bireysel yaşantısının masallarına etkisi, masal performansında dinleyici ile sözlü ve sözsüz etkileşimi kitabın Birinci Bölüm’ünde ele alınan konulardır. Türü veya bağlı olduğu edebî anlayış ne olursa olsun bir edebî eser belirli bir anlatıcı/yazar tarafından üretilir. Günümüze “anonim” etiketiyle ulaşan edebî yaratmaların da daha sonradan unutulmuş bir ilk icracısı vardır. Bazı türlerde; söz gelimi atasözü gibi kısa türlerde, bu ilk yaratıcının, eserindeki izini takip etmek güç bir hal alırken, kurgusal katmanların bir araya gelmesi ile oluşturulan masal gibi daha uzun türlerde yaratıcı zihne ait izleri sürmek göreceli olarak mümkündür. Bu izleri doğru bir şekilde sürmek ise, geleneksel yapı içerisinde icra edilen bir metnin “bireysel boyut”unu ortaya çıkarmakla mümkün olabilir. Bu sayede metindeki değişen unsurlar belirlenerek metni güncel kılan unsurlar daha görünür bir hal alır ve metnin güncelliği de onu zamana karşı dirençli bir hale getirir. Günümüze kadar ulaşan edebî metinler –özellikle sözlü olanlar-, güncel bağlamda anlaşılır oldukları için halen vardır. Masal Anası Kezban Karakoç’un tanınır kılan ve repertuarını şekillenen

diren de bahsini ettiğimiz güncelleme sürecinde sergilediği tavidir. Peki, profesyonel bir eğitim almamış ve güncelleme hakkındaki bu teorik bilgiye sahip olmayan Balıkesirli bir masal anasına kendini “güncelleme” fikrini veren nedir? Kitabın Birinci Bölüm’ünde cevabı aranan sorulardan biri de budur. Kitapta bu sorunun yanıtı anlatıcının biyografisi, dinleyici ile kurduğu ilişki ve dil kullanımında aranmıştır. Yazarın; “Şüphesiz bu unsurların tamamı birbiri ile ilişkilidir ve biri diğerini etkilemektedir. Dahası masal anlatımı bu unsurların bütününün bir araya gelmesi ile oluşur.” (Gültekin, 2019, 49) şeklindeki görüşü, bu bölümde yürütülen tartışmaların özeti niteliğindedir.

Sözlü anlatma geleneğinde güncelleme bu denli önemli olduğu için, güncellenmenin işlevi mekanizmasını anlamak da bir o kadar önemlidir. Eserin Birinci Bölüm’ünde ele alınan bir diğer konu da budur. Repertuarının kaynağı, masal anlatma eğitimi, bilinçli olarak sergilediği “yerelleştirme” çabası Kezban Karakoç’un bir masal anası olarak tanınmasının ve eserlerinin beğenilmesinin en önemli sebepleridir. Bu noktada “yerelleştirme” kavramı üzerinde biraz daha durmamız faydalı olacaktır. Yerelleştirme yalnızca anlatıcı ve anlatısının lehine değildir. Aynı zamanda, bu yolla yerel bağlama uyarlanan eserin, içinde yetiştiği gelenek de canlılığını korur. Yerelleştirme ya da Rosiére ve Gennep’in de belirttiği anlatıların “adaptasyonu” süreci (Gennep, 1912, 284), tüm anlatı geleneklerinin temel yapı taşlarındandır. Dolayısıyla, daha önce de ifade edildiği gibi anlatım bağlamına ait tüm unsurlar anlatıcılığı böyle bir adaptasyon ve güncelleme sürecine iter. Anlatıcılığı değerli kılan, bu sürece direnmemesidir. Karakoç’un masallarındaki “dil ve üslup bakımından yerelleştirme, yer adları ve mekân bakımından yerelleştirme, şahıs ve olaylar bakımından yerelleştirme ve günlük yaşam ve gelenekler bakımından yerelleştirme” (Gültekin, 2019, 64), teknolojik çağda bir masal anası olarak var olmasının ve halen performans sergilemesinin birincil nedeni olarak kabul edilebilir.

Bu bölümde ele alınan konulardan bir diğeri de masal anasının repertuarıdır. Bir anlatıcının repertuarının ilk ve baskın kaynağı genellikle ustasıdır –ki Kezban Karakoç da anlattığı masalların çoğunu, ustası olan babasından dinlemiştir. Bu mantıktan hareketle bir anlatıcının ustasının repertuarının kaynağının ise onun ustası olduğu ifade edilebilir. Kronolojik seyirde kırılma ihtimali de olmakla birlikte, bu silsile bilinmeyen bir tarihte yaşamış bilinmeyen bir usta sanatçıya kadar dayanabilir. Bu tarihi bilinmeyen kaynaktan çıkan bir anlatının günümüze kadar ulaşmasında hangi faktörlerin etkili olduğunu tam olarak belirlemek mümkün değildir. Aynı zamanda, ilk kaynaktan çıkan ilk anlatının günümüze kadar ulaşan metninin ne kadar değiştiğini belirlemek de güçtür. Tarihi-Coğrafi Fin Kuramı’nın takipçileri bu sorulara “ur-form” kavramı etrafında belirli bir ölçüde cevap aramaya çalışmışlardır (bk. Ekici, 2018, 106). Kitapta bu soruya doğrudan bir cevap aranmamıştır; ancak Kezban Karakoç’un repertuarını şekillendiren bireysel, sosyal ve anlatı boyutlarının ayrıntılı olarak tahlil edilmesi, ilk kaynağından günümüze seyahat eden bir masal repertuarının bu seyahatte hangi araçları kullandığını gözler önüne sermektedir.

Bu bölümde dikkat çeken bir diğer tartışma ise masal anlatım performansı ile ilgilidir. Anlatıcının dinleyici ile etkileşimi ve dinleyici ile kurduğu sözlü ve sözsüz iletişim, bir masal metninin nasıl ortaya çıktığını göstermesi bakımından önemlidir. Kitabın genelinde hâkim olan, masalın insanlar arası etkileşimin bir ürünü olması görüşü, bu bölümde örnekendirilmiştir. Yazarın; “Masal anlatma geleneğinde dinleyicilerin değişmesi, masalın da değişmesini sağlar; dahası masal anlatıcısı metni dinleyicilerin yaşına, cinsiyetine, ilgisine, tutumuna ve beklentilerine göre yeniden yaratır.” (Gültekin, 2019, 76) şeklindeki ifadeleri bu etkileşimin tahlil edilmesinin masalların varyantlaşma sürecini anlamada da önemli olduğunu göstermektedir.

Masal anlatıcısının dinleyicileriyle kurduğu iletişim sadece masal anlatma geleneği açısından önemli değildir. Aynı zamanda iletişimsel boyutta gerçekleşen sosyalleşme, masal anlatım sürecinin bir nevi soyut düşünmeye de aracı olduğunun göstergesidir. Yazar, anlatıcı ile dinleyici arasındaki iletişimi kısaca şu şekilde özetler; “Masalın iletişimsel boyutuna ek olarak anlatıcı, dinleyicilerine sorular sormakta ve açıklamalar yapmaktadır. Bazen de dinleyicilerin anlatıcıya sorular sorduğu ve karşılıklı diyalogun oluştuğu görülür.” (Gültekin, 2019, 78). Anlatıcı ve dinleyicinin üzerinde tartıştığı konu ise kurgusal bir dünyada geçen olayların mantıksal tutarlılığıdır. Bu entelektüel bir fikir alışveriş süreci olarak da değerlendirilebilir. Çünkü varsayımlar üzerinden gerçekleştirilen bu diyalog, masal anlatımının temel unsurlarını (anlatıcı-dinleyici-anlatı) gündelik yaşamdan uzak varsayımsal bir evrende bir araya getirmeyi başarır. Anlatıcı ve dinleyici kişisel tecrübelerinden hareketle kurgusal düzlemdeki olayların mantıksal tutarlılığını sağlamaya çalışır.

Eserin İkinci Bölüm’ü Kezban Karakoç’tan derlenen masalların tip ve motif bakımından incelenmesini esas almaktadır. Bu bölümde, “‘TTV-Typen Türkischer Volksmarchen’ ve ‘ATU-The Types of International Folktales’e göre belirlenen tip numaralarına ve olay örgülerine yer verilmiştir. Daha sonra, Stith Thompson tarafından hazırlanan ‘Motif-Index of Folk-Literature’ adlı motif kataloğundan hareketle masalarda tespit e[dilen] motifler sıralanmıştır.” (Gültekin, 2019, 10). Bilindiği üzere, anlatmalardaki tip ve motiflerin belirlenmesi ve bu iki unsurun masal kataloglarındaki yerinin tespit edilmesi, Türkiye’deki masal araştırmalarında sıklıkla başvuru olan bir inceleme tarzıdır. Böylesi bir inceleme tarzı, sadece masalarda belirlenen belirli tip ve motiflerin art arda sıralanmasını esas aldığı bilimsel bir yenilik getirmemektedir. Ancak kitabın bütünlüğü göz önünde bulundurulduğunda, bu bölümde ortaya konulan veriler yerel bir masal anasının icra ettiği masalların Türk ve dünya

masalları ile bağlantısını göstermekte ve evrensel değerini ortaya koymaktadır. Dolayısıyla, yerel masal anlatma geleneğinin ürettiği masalların dünyanın farklı yerlerindeki masallarla ilişkisinin olması, evrensel manada masal anlatma geleneklerinin benzer süreçler neticesinde benzer metinler ürettiğini göstermesi bakımından önemlidir.

Kitabın son kısmı Metinler olarak başlıklandırılmış ve bu kısımda Kezban Karakoç’tan derlenen kırk bir adet masal metnine yer verilmiştir. Metinler, yöre ağzıyla yazıya geçirilmiştir. Okuyucunun masal metinlerini daha iyi anlayabilmesi için bu kısmın başında yöre ağzının belirgin gramer özellikleri sıralanmış ve metinlerin sonuna bir de sözlük eklenmiştir.

Farklı açılardan değerlendirmeye ve masal çalışmaları içerisindeki yerini göstermeye çalıştığımız Mustafa Gültekin’in Masal Anası Kezban Karakoç ve Repertuarı adlı eseri, “anlatıcı olmazsa anlatı da olmaz” gerçeğinin Balıkesirli bir masal anası örnekleminde değerlendirilmesini esas almaktadır. Yazar, masalların ve diğer sözlü anlatmaların oluşmasında ve aktarılmasında anlatı geleneğinin ne denli önemli olduğunu teorik boyutta tartışmaktan ziyade, sahada birebir bu durumu gözlemleyerek yaşadığı deneyimi okuyucuya aktarmaktadır.

KAYNAKÇA

- Ekici, M. Halk Bilgisi (Folklor) *Derleme ve İnceleme Yöntemleri*. Ankara: Geleneksel Yayınları, 2018.
- Gennep, A. Van. *La Formation des Légendes*. Éditeur: Ernest Flammarion. Paris, 1912.
- Gültekin, M. *Masal Anası Kezban Karakoç ve Repertuarı*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2019.
- Noyes, D. “Aesthetic is the opposite of anaesthetic: On tradition and attention”. *JFR*, (2014/51): 125-175.
- Todorov, T. *Edebiyat Kavramı*. Çev. Necmettin Sevil. İstanbul: Sel Yayıncılık, 2015.

MİLLÎ FOLKLOR DERGİSİ 2020 YILI YUVARLAK MASA TOPLANTISI

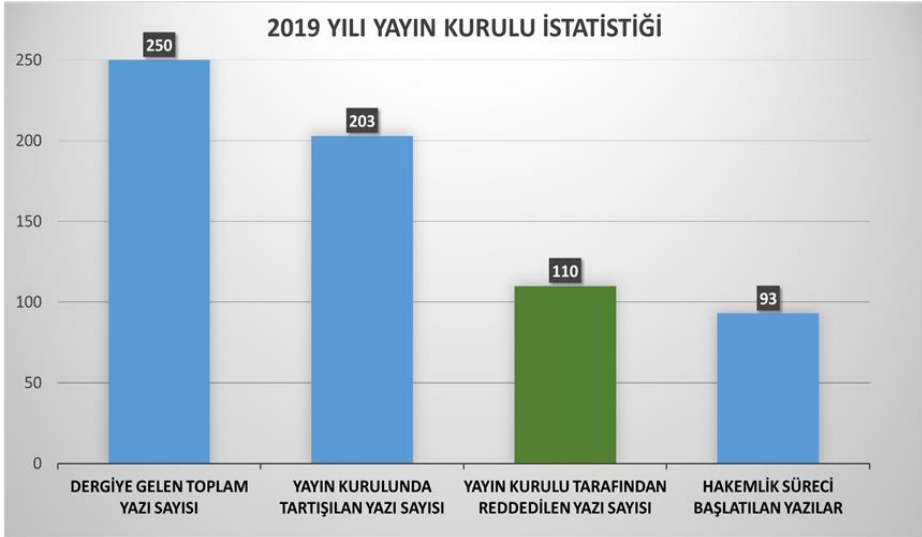
2020 Round-Table Meeting of Millî Folklor

21 Şubat 2009 tarihinde *Millî Folklor Dergisi*'nin 20. yayın yılını değerlendirmek üzere ilki düzenlenen *Millî Folklor Dergisi: Dün ve Yarın Toplantısı*nın on ikincisi 15 Şubat 2020 tarihinde Ankara'da Başkent Öğretmenevinde yapıldı. Toplantıya Adıyaman Üniversitesinden Dr. Öğr. Üyesi Sunay Akkaya, Ankara Üniversitesinden Prof. Dr. Muhtar Kutlu, Doç. Dr. Melike Kaplan, Dr. Öğr. Üyesi Pınar Kasapoğlu Akyol, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesinden Prof. Dr. Ekrem Arıkoğlu, Prof. Dr. Hale Şıvgın, Prof. Dr. M. Öcal Oğuz, Prof. Dr. Pervin Ergun, Doç. Dr. Evrim Ölçer Özünel, Doç. Dr. Selcan Gürçayır Teke, Dr. Öğr. Üyesi Dilek Türkyılmaz, Dr. Öğr. Üyesi Tuna Yıldız, Dr. Yerke Özer, Araştırma Görevlileri Ahmet Erman Aral, Burakhan Kabaçam, Gözde Tekin, Kadirhan Özdemir ve Zeynep Safiye Baki Nalcıoğlu ve lisansüstü eğitimine devam eden Açelya Oğuz, Aslıhan Arslan, Bilge Tüzel, Büşra Baysal, Çağla Yılmaz, Ece Ebru Bayar, Fatma Akın Çelebi, Mehmet Daldal, Semra Akbıyık, Balıkesir Üniversitesinden Prof. Dr. Ali Duymaz, Bandırma 17 Eylül Üniversitesinden Doç. Dr. Zülfikar Bayraktar, Bartın Üniversitesinden Dr. Öğr. Üyesi İbrahim Gümüş, Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesinden Prof. Dr. Meral Ozan, Çankırı Karatekin Üniversitesinden Prof. Dr. Abdulselam Arvas, Ege Üniversitesinden Prof. Dr. Metin Ekici, Doç. Dr. Pınar Fedakar, Doç. Dr. Selami Fedakar, Eskişehir Osmangazi Üniversitesinden Doç. Dr. Adem Koç, Gazi Üniversitesinden Prof. Dr. Ali Yakıcı, Prof. İsmet Doğan, Prof. Dr. Mehmet

Şahingöz, Prof. Dr. Nezir Temur, Hacettepe Üniversitesinden Prof. Dr. F. Gülay Mirzaoğlu, Prof. Dr. Kubilay Aktulum, Prof. Dr. Metin Özarslan, Prof. Dr. Nurettin Demir, Prof. Dr. Özge Öztekin, Karamanoğlu Mehmet Bey Üniversitesinden Dr. Öğr. Üyesi Hüseyin Aksoy, Kastamonu Üniversitesinden Doç. Dr. Gülten Küçükbasmacı, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesinden Prof. Dr. Bayram Durbilmez, Sinop Üniversitesinden Doç. Dr. Songül Çek, Sivas Cumhuriyet Üniversitesinden Dr. Adil Çelik, Uşak Üniversitesinden Prof. Dr. Musa Çifci ve Dr. Yaşar Kalafat katılmışlardır.

Millî Folklor Dergisi'nin 2019 yılındaki yayın ve faaliyetlerine ilişkin "Dün" ve 2020 yılındaki yayın politikalarını belirlemeye yönelik değerlendirmelerde bulunmak amacıyla "Yarın" adıyla düzenlenen iki ayrı oturumda tartışmalar yürütülmüştür. Dün oturumunda dergi editörü Prof. Dr. M. Öcal Oğuz, 2019 yılında yayımlanan sayılara ait istatistikler, derginin editörlük sorunları, makale kalitesi, hakemlik süreçleri, biriken yazılar ve derginin indekslerde taranması gibi konuları da içeren genel bir değerlendirme yapmıştır. Bu değerlendirmeye göre dergi, 2019 yılında ön görüldüğü şekilde 4 sayı olarak ve zamanında yayımlanmış, bu sayılarda 50 özlü yazı, 2 derleme, 15 tanıtma, 2 haber ve 1 çeviriye yer verilmiştir.

2019 yılında dergiye gönderilen özlü yazı sayısı toplamda 250'dir. Bu yazıların değerlendirilme süreçlerine ilişkin grafik şöyledir:

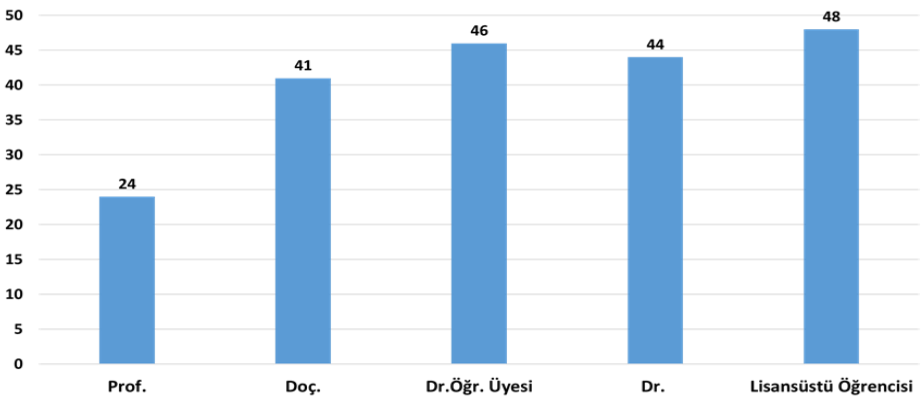


2019 yılında Yayın Kurulunda değerlendirildikten sonra hakemlik süreçleri başlatılan 93 özlü yazının 29'u 2019 yılı içerisinde yayımlanmıştır.

Dergimize yazı gönderen bilim insanlarının akademik unvanlara göre dağılımına bakıldığında çoğunluklu olarak yüksek lisans ve doktora öğrencilerinin

yazı akışı sağladıkları dikkat çekmektedir. 2019 yılında dergimize gönderilen yazıların yazar dağılımına dair grafik aşağıdaki gibidir. Bu grafik yayın kurulunda görüşülen 203 yazıya göre oluşturulmuştur. Birden fazla yazarlı olan yazıların yalnızca birinci yazarı dikkate alınarak grafik hazırlanmıştır:

2019 YILINDA YAYIN KURULUNDA GÖRÜŞÜLEN 203 YAZININ YAZAR ÇEŞİTLİLİĞİ

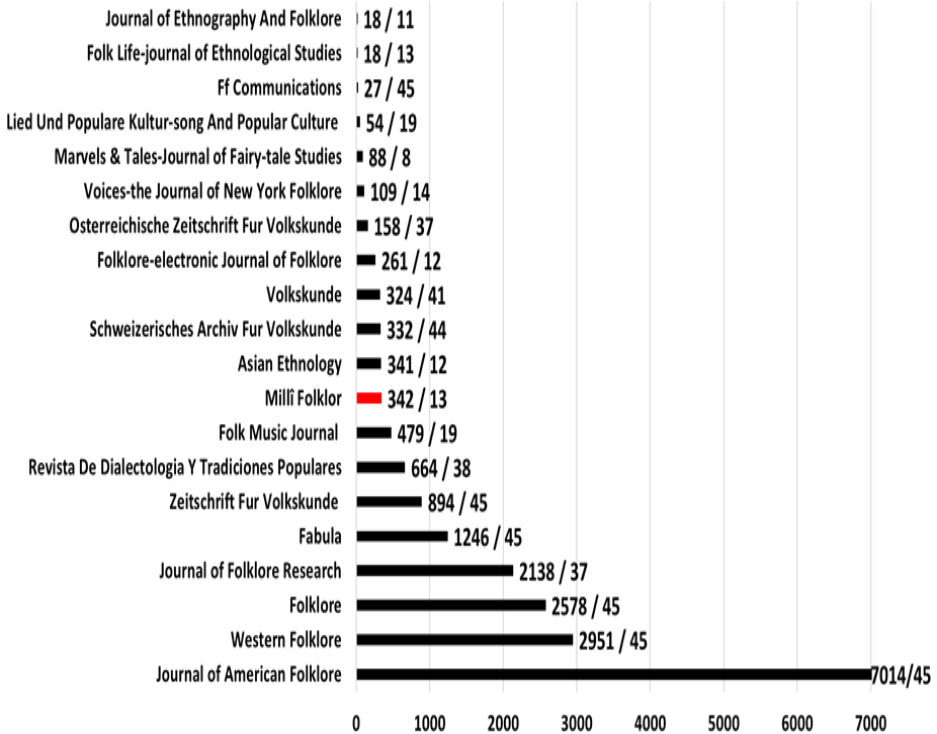


Dergi Editörü Prof. Dr. M. Öcal Oğuz, Dün oturumunda dergide yayımlanan yazılarda editörlük olarak karşılaşılan sorunlardan bahsetmiştir. 2019 yılında dergiye gönderilen yazıların 47'si Yayın İlkelerine uymama vb. gerekçelerle editörlük birimi tarafından kabul edilmemiştir. Makalelerin “alan dışı” ve “alıntı yoğun” (en fazla yüzde 30 alıntı kuralının ihlali) olmaları ve analitik yazıların azlığı önceki yıllarda olduğu gibi 2019 yılında da Yayın Kurulunun değerlendirmelerinde ortaya çıkan sorunlardandır.

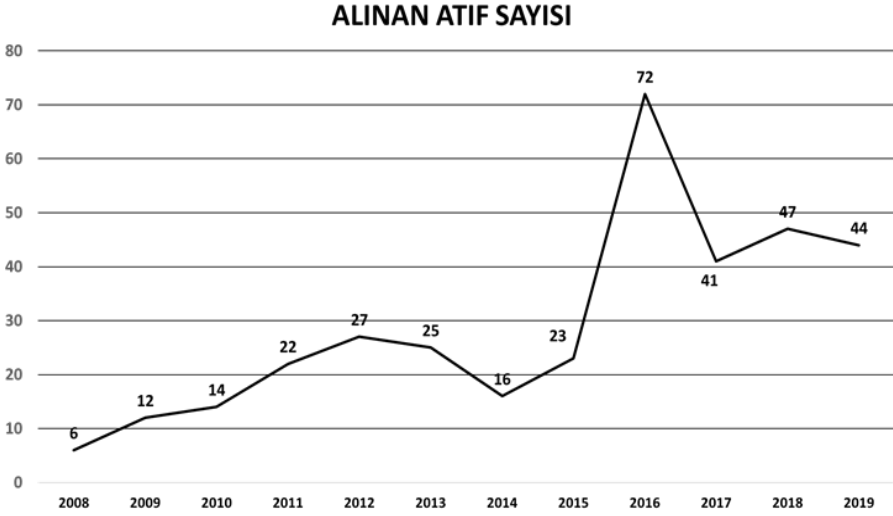
Millî Folklor'un 2007 yılından beri tarandığı AHCI indeksindeki istatistikleri

de toplantıda değerlendirilmiştir. Dün oturumunda Dergi Editör Yardımcısı Dr. Tuna Yıldız Millî Folklor dergisinin AHCI indeksindeki yerini ortaya koyan bir sunum gerçekleştirmiştir. Millî Folklor dergisi on üç yıldır AHCI indeksi tarafından taranmaktadır. 45 yıldır indekste taranan ve çoğu İngilizce yayın yapan folklor dergilerinin olduğu düşünüldüğünde oldukça kısa sayılabilecek bu zaman dilimi içerisinde aldığı atıflar değerlendirildiğinde derginin orta sıralarda yer aldığı görülmektedir. Aşağıdaki grafikte dergilerin atıf sayıları ve tarandıkları yıl birlikte verilmiştir.

ALINAN ATIF SAYILARI



Derginin atıf grafiğine baktığımızda 2015 yılından itibaren artan bir atıf oranı göze çarpmaktadır:



Dergide yer alan yazılara hangi alanlardan atıf yapıldığına baktığımızda derginin disiplinler arası yaklaşımını yansıtan bir tablo karşımıza çıkmaktadır. Bil-

gisayar bilimlerinden dine, arkeolojiden mimariye, halkla ilişkilerden çevre bilimleri ve ekolojiye farklı disiplinlerden dergimize atıf yapıldığı görülmektedir.



Yarın oturumunda derginin 2020 yılında izleyeceği yayın politikasına ilişkin görüşler tartışmaya açılmıştır. Dergi yönetiminde uygulanması için aşağıdaki görüşler önerilmiştir:

Derginin etki faktörünü yükseltmek için uluslararası alanda tartışılan konulara yer veren makalelerin yayımlanmasına ve yabancı dildeki yazıların özendirilmesine,

TUBİTAK ULAKBİM tarafından indekste yer almanın şartlarından biri olarak görülen etik ilkeler ve etik kurul izni hakkında editörlük biriminin gerekli araştırmaları yaparak süreci yürütmesine,

Derginin Yayın İlkelerinin APA veya MLA veya karma olarak güncellenmesi için editörlüğün gerekli araştırmayı yapması ve en uygun seçeneği uygulamasına,

Derginin Yayın Kurulu toplantılarının Ocak, Nisan, Temmuz ve Ekim aylarında yapılması ve toplantılardan sadece bir hafta öncesine kadar dergiye gelen yazıların Yayın Kuruluna sunulmasına,

Bu raporun derginin öngörülen yayım tarihi olan 20 Mart 2020'den itibaren dergiye gelen alan dışı yazıların fazlalığı ve editörlüğün ve yayın kurulunun yazı yükünün azaltılması amacıyla ücretli ön inceleme uygulamasına geçilmesine bu madde özelinde oy çokluğuyla,

Derginin Yuvarlak Masa toplantısında yapılan sunumlardaki istatistikî bilgileri ve grafikleri içerecek bir sonuç raporunun hazırlanarak Millî Folklor Dergisi'nin 125. sayısında yayımlanmasına oy birliği ile karar verilmiştir.

Millî Folklor Dergisi Editörlük Birimi

MİLLÎ FOLKLOR

Uluslararası Kültür Araştırmaları Dergisi

Yayın İlkeleri

Genel İlkeler: 1989 yılında yayın hayatına başlayan Millî Folklor, Bahar, Yaz, Güz ve Kış sayıları olarak yılda dört defa Mart, Haziran, Eylül ve Aralık aylarında yayımlanır. İki yılda bir cilt oluşturulur ve ikinci yılın son kış sayısına dizin konulur. Üye ve ilgililerine yayım tarihini izleyen 20 gün içinde gönderilir. Bir yıl önceye ait “öz”lü makalelerin tamamı, bir yılı doldurmayanların ise Türkçe ve ikinci dildeki özetlerin yer aldığı birinci sayıları <<http://www.millifolklor.com>> adresinden ücretsiz okunabilir. “Öz”lü olmayan yazılarda erişim sınırı bulunmamaktadır.

Amaç: a) Türkiye ve Türk dili konuşan ülkelerdeki Halkbilimi ve Somut Olmayan Kültürel Miras (SOKÜM) çalışmalarını Kültür Araştırmaları yöntemleriyle yayımlamak, bu alandaki çalışmaları yerelden ulusal, bölgesel ve uluslararası düzeye taşımak, b) Dünyadaki halkbilimi ve SOKÜM çalışmalarını izlemek c) Halkbilimi, etnoloji ve antropoloji çalışmalarının ve SOKÜM’ün Korunması Sözleşmesi’nin hedeflerinin kuramsal ve yönetsel gelişimine katkı sağlayacak her türlü çalışmayı –Türkçe (Latin harfli olmak kaydıyla diğer Türk lehçeleri) veya Latin harfli uluslararası dillerden birinde (Fransızca, İngilizce veya İspanyolca) yayımlamak.

Konu: Türkiye ve Türk dili konuşan ülkelerdeki araştırmaya, incelemeye veya derlemeye dayanan halkbilimi, etnoloji ve antropoloji ve SOKÜM konuları ve bunlarla ilgili her türlü kuram ve yöntem sorunlarına Kültür Araştırmaları kapsamında yer veren yazılar ve halkbilimi alan, yöntem ve kuramlarıyla bütünlüklü bir şekilde ilişkilendirilen Disiplinler Arası çalışmalar. (Halkbiliminin de incelediği herhangi bir konuyu başka bir disiplinin amaç, yöntem ve kuramlarına göre ele alan ve disiplinler arası özellik taşımayan yazılar konu kapsamımız dışındadır.)

İçerik: a) Alanında bir boşluğu dolduracak, araştırmaya dayalı özgün makaleler b) Alanın gelişimine katkı sağlayacak tanıtım ve eleştiri yazıları c) Türk kültürü, halkbilimi, etnoloji, antropoloji ve SOKÜM çalışmalarına kuramsal ve yönetsel açıdan katkı sağlayacak çeviri yazıları ç) Alandan veya yazılı kaynaklardan yapılan derlemeler.

Daha Önce Yayımlanmamış Olma: Millî Folklor’da yayımlanacak yazılarda daha önce hiçbir yerde yayımlanmamış olma şartı aranır. Bilimsel bir toplantıda sunulmuş bildiriler yayımlanmış olarak kabul edildiğinden Millî Folklor’da yayımlanamaz. Bir yazarın aynı yıl içinde en fazla iki “öz”lü yazısı yayımlanabilir. Aynı yazarın birinci yazısı yayımlanmadan ikinci yazısının inceleme süreci başlatılmaz.

Gelen Yazıların Değerlendirilmesi: Yayımlanmak üzere gönderilen yazılar öncelikle Editörlük Birimi tarafından amaç, konu, içerik ve

yazım kuralları açısından incelenir. Bu yönleriyle uygun bulunanların yazar adları gizlenir ve Yayın Kurulu üyelerinin görüşü doğrultusunda, bilimsel bakımdan değerlendirilmek üzere, alanında eser ve çalışmalarını kabul görmüş iki hakeme gönderilir. Hakemlere gönderme aşamasında yazarlardan “Hakemlik Ücreti” alınır ve hakemlere inceleme sonunda “İnceleme Ücreti” ödenir. Hiçbir şekilde hakemlere yazar adı gönderilmez, yazarlara hakem adı açıklanmaz. Hakem raporları iki yıl süreyle saklanır. Hakem raporlarından biri olumlu, diğeri olumsuz olduğu takdirde, yazı üçüncü bir hakeme gönderilebilir ve/veya Yayın Kurulu nihai kararını raporlar üzerinden verebilir. Yazarlar, hakemlerin ve Yayın Kurulu’nun eleştirisi, öneri ve düzeltme taleplerini dikkate alır. Katılmadıkları noktaları gerekçeleriyle birlikte ayrı bir rapor hâlinde Yayın Kurulu’na sunabilirler. Yayım kararı verilen yazılar sıraya konulur ancak editörlük, dosya hazırlama, güncellik, gereklilik gibi dergiciliğe bağlı birçok nedenle kimi değişiklikler yapabilir. Hakemlik süreçlerini tamamlamış ve yayımına karar verilmiş olsa bile hiçbir yazı için “yayımlanacaktır” içerikli yazı verilmez. Dergide yayımlanmasına karar verilen yazıların son biçimi yazara gönderilir ve onayı alındıktan sonra yayımlanır.

Genel Kurallar: Makalelerde uyulması gereken genel kurallar şunlardır:

A) Başlık: 12 kelimeyi geçmemeli, bold ve büyük harflerle yazılmalı ve ikinci dildeki karşılığı küçük harflerle başlığın altında yer almalıdır. (Makale Türkçe veya Latin harfli Türk lehçelerinden birinde ise ikinci dil Fransızca, İngilizce veya İspanyolca, makale Türkçe ve Latin harfli Türk lehçelerinin dışındaki bu üç dilden birinde ise ikinci dil Türkçe olacaktır.)

B) Yazar Adı: Başlığın altına yazılmalı, görev unvanı, kurum adresi ve e-posta bilgileri bir yıldızla soyadına ilintilendirilerek, ilk sayfanın altında verilmelidir.

C) Öz ve Anahtar Kelimeler: Öz en az 400 (Dört Yüz) kelime ve yazının özünü verecek tarzda hazırlanmalıdır. Öz içinde kaynak, şekil, çizelge, nota vb. bulunmamalıdır. Özün hemen altında beş anahtar kelime verilmelidir. Anahtar Kelimelerin makalenin içeriğini doğru bir biçimde sunmasına dikkat edilmelidir. Öz ve Anahtar Kelimeler Türkçe ve ikinci dilde hazırlanmalıdır.

Ç) Makale Metni: Yazılar bilgisayarda 1,5 satır aralıkla ve 12 punto yazılmalı, Türkçe ve İngilizce özetler, kaynakça ve sonnotlar dâhil 6000 (Altı Bin) kelimeyi geçmemeli ve özgün olmalıdır. Özlü makalelerde yazarın görüşlerini içeren kısımlar %70’ten az ve alıntı oranı % 30’dan fazla olmamalıdır. Yazılar, MS Word programında ve Times New Roman veya Arial yazı karakteri ile yazılmalıdır. Makale, giriş bölümüyle başlamalı, burada yazının hipotezi ortaya atılmalı, gelişme

bölümü (ara ve alt başlıklarla desteklenebilir) veri, gözlem, görüş, yorum ve tartışmalardan oluşmalı, Sonuç bölümünde varılan sonuçlar, önerilerle desteklenerek açıklanmalıdır.

D)Kaynak Gösterme: Kaynak göstermede kesinlikle dipnot kullanılmamalıdır. Metin içinde (Elçin 1988:8) yazarın aynı yıl yayımlanan birden fazla eseri kaynak gösterilmişse (Elçin, 1988a, Elçin 1988b...) birden fazla kaynağa atıfta bulunuluyorsa (Köprülü 1940, Kaplan 1974, Elçin 1988), çok yazarlı yayınlarda ilk yazar adı (Kaplan vd. 1975), görülemeyen bir yayın kaynak gösteriliyorsa (Raglan 1973, Ekici 1988'den) sözlü kaynak kullanılıyorsa kaynak kişi bilgileri Adı, Soyadı, Görüşme Tarihi ve Yeri bilgilerini içermelidir.

E) Kaynakça: Makale metninin sonunda, yazarların soyadına göre alfabetik olarak yazılmalıdır. Bir yazarın birden fazla yayını olması hâlinde, yayımlanış tarihine göre, bir yazara ait aynı yılda basılmış yayınlar var ise (1980a, 1980b) şeklinde gösterilmelidir.

Kitap: Gazete, dergi, ansiklopedi, antoloji, roman, oyun ve film gibi yapıtlar ile öykü ve şiir kitapları "uzun yapıt" sayılır ve künyede eğik yazı ile gösterilir. Basılmış tezler de bu kategoriye girer.

Bir yazar: Tek yazara ait yapıtların künyesi şu şekilde gösterilir. Kullanılan kaynakta yapıtın yayımlandığı şehir belirtilmiyorsa, künyede bu bilginin bulunması gereken yerde Yyy (yayın yeri yok), yayımlandığı yer belirtilmemişse yy (yayın yeri yok), yayımlandığı tarihe ilişkin bilgi yer almıyorsa ty (tarih yok) kısaltmaları kullanılır.

Oğuz, M. Öcal. Somut Olmayan Kültürel Miras Nedir?. Ankara: Geleneksel Yayınları, 2009.

Koz, M. Sabri, haz. Nasreddin Hoca Kitabı. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1999.

Reichl, Karl. Türk Boylarının Destanları: Gelenekler, Şekiller, Şiir Yapısı. Çev. Metin Ekici. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2002.

Hobsbawm, Eric ve Terence Ranger, der. Gelenegin İcadı. (çev. Mehmet Murat Şahin) İstanbul: Agora Kitaplığı, 2006.

İki (ya da üç) yazar: İki (ya da üç) yazara ait yapıtların künyesi şu şekilde gösterilir:

Altun, Şafak ve Cenk Sarioğlu. Türk Popüler Tarihinde İlkler. İstanbul: Alfa Yayınları, 2006.

Üçten fazla yazar: Üçten fazla yazara ait bir kitabın künyesinde ya bütün yazar adları kitaptaki sırasıyla verilir ya da ilk yazar adından sonra ve diğer. ifadesi kullanılır.

Oğuz, M. Öcal ve diğer. Halkbiliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar 1. Ankara: Geleneksel Yayınları, 2006.

Makale vd.: Tek tek şiir, öykü, makale, kitap bölümü, mektup, konferans, konuşma, söyleşi ve kişisel görüşme "kısa yapıt" sayılır ve başlıkları çift tırnak içinde yazılır. Ansiklopedi maddelerine yapılan göndermelerde madde adı ansiklopedide yer aldığı gibi yazılır (ör. "Özlü, Tezer"). Söyleşilerin ve yayımlanmamış tezlerin künye bilgileri aşağıdaki örneklerdeki gibi verilir.

Düzgün, Dilaver. "Âşıklık Geleneğinin Değişim ve Dönüşüm Sürecinde Barış Manço Olgusu". Millî Folklor 84 (Kış 2009): 42-51.

Özkan, Tuba. "Bey Böyrek Anlatılarının Kahramanın Yolculuğu Açısından İncelenmesi". Yayımlanmamış yüksek lisans tezi. Ankara: Gazi Üniversitesi, 2006.

Güzel, Abdurrahman. "Prof. Dr. Abdurrahman Güzel İle Söyleşi". Söyleşiyi yapan: Tuba Saltık Özkan. Millî Folklor 68 (Kış 2005): 13-17.

Aynı Yazara Ait Birden Fazla Yapıt: "Seçilmiş Bibliyografya"da aynı yazarın birden fazla yapıtına yer verildiğinde yapıt adları tarih sırasına göre değil alfabetik sıraya göre listelenir. Böyle durumlarda yazar adı ve soyadı tekrar edilmez; bunun yerine (—, şeklinde) yan yana iki uzun çizgi ve bir nokta koyulur; ardından yapıt adı ve diğer bilgiler verilir. Aşağıdaki örnek izlenmelidir.

Günay, Umay. Türklerin Tarihi. Ankara: Akçağ Yayınları, 2006.

—, Türk Kültürüne Eleştiri. Ankara: Akçağ Yayınları, 2009.

Elektronik Ortamdaki Metinler: Elektronik ortamdaki metinlerin kaynak olarak gösterilmesinde, güvenilirlik açısından, yazarı, başlığı ve yayım tarihi belirtilmiş olanlar tercih edilmelidir. Künye bilgileri şu sırayı izler: yazar adı; metnin başlığı; varsa kaynağın tarihi; erişim tarihi; sitenin adresi. Aşağıdaki örnek izlenmelidir.

Temelkuran, Ece. "Geleneksiz Kadınlar" (06 Ekim 2006) 16 Şubat 2010.

<<http://www.milliyet.com.tr>>

Ses ve Görüntü Kayıtları: Ses ve görüntü kayıtlarına yapılan göndermelerin künye bilgileri yazılırken, katkısı öne çıkarılacak kişinin (yönetmen, senarist, oyuncu, yazar, besteci, şarkıcı, vb.) soyadı ve adından sonra yapıtın başlığı, katkısı bulunan diğer kişi ya da kurumlar, formatı (plak, videokaset, VCD, DVD, vb.) ve yayım ya da dağıtım bilgileri verilir.

Akay, Ezel, yön. Karagöz Hacivat Neden Öldürüldü?. Sen. Ezel Akay, Levent, Kazak. Oyun. Beyazıt Öztürk, Haluk Bilginer, ve diğer. DVD. Özen Film, 2006.

Yabancı Dillerdeki Yayınlar: Türkçe dışındaki kaynakların künyelerinde, editörü, çevirmeni, cilt ve baskı sayısını gösteren ifadeler Türkçeleştirilir. Şehir adlarının Türkçe kullanımlarına yer vermeye özen gösterilir (ör. Londra).

F) Dipnot: Kaynak gösterme dışında kalan ve makalenin ana konusu ile dolaylı bağlantısı olan açıklamalar, birden başlayarak dipnot kullanmak suretiyle yapılabilir. Dipnotlar, makaleden sonra ve kaynakçadan önce topluca yer almalıdır ve 10 punto yazılmalıdır.

G)Yazıların Gönderilmesi: Yukarıda belirtilen ilkelere uygun olarak hazırlanan yazılar, gelenekselyy@yahoo.com adresine gönderilir. Eğer editörlük ve hakemler tarafından düzeltme istenmiş

ise, yazar düzeltmelerin yapıldığı yeni biçimi aynı adrese en geç bir ay içinde gönderir. Aksi durumda yayından vazgeçtiği değerlendirilerek yayım süreci sonlandırılır.

H) Editörlük Düzeltmeleri: Yayım aşamasında esasa yönelik olmayan küçük düzeltmeler Editörlük birimi tarafından yapılabilir. Bu düzeltmelerde TDK Yazım Kılavuz ve Sözlükleri esas alınır.

I) Telif Hakkı: Yayınlanan yazıların telif hakkı Millî Folklor Dergisi'ne devredilmiş sayılır. Yazıların düşünsel ve bilimsel, çevirilerin ise hukukî sorumluluğu yazarlarına/çevirmenlerine aittir. İki ve daha fazla yazarlı yazılarda yazımın telif sorumluluğu birinci yazara aittir. Dergide yayımlanan yazı ve fotoğraflar kaynak gösterilerek alıntılanabilir.

MİLLÎ FOLKLOR

An international and Quarterly Journal of Cultural Studies

The publication principles information for the contributors

General Principles: As an International Folklore Journal, *Millî Folklor*, has been issued as a quarterly journal published as Spring, Summer, Fall and Winter issues. The issues of every two years form a volume. In the end of every two years an index of published articles is prepared, and added to the Winter issue. The journal has been mailed to its members and interested people within following twenty days of its publication. The articles which were published before one year can be read online for free on <http://www.millifolklor.com> website, other articles' only abstracts are published on the website.

Objectives: a) Publishing the folklore and intangible cultural heritage (ICH) research and scholarly studies in Turkey and other Turkic countries within the "cultural studies" methods, and also elevate these studies from local level to national level and from national level to regional and international level, b) Closely follow up the scholarly works on folklore and intangible cultural heritage, c) Publishing any kinds of scholarly articles on folklore and ICH which contribute theoretical and methodic perspectives for folklore and the Convention for the Safeguarding of Intangible Cultural Heritage -in Turkish (or other Turkic dialects as long as they are written in Latin script), or in a language that is commonly used as the language of international journals (French, English and Spanish).

Subjects: The articles may deal with any subject matter ranging from field collecting, evaluating and studying materials from the folklore of Turkey and Turkic World, to such issues concerning specifically folklore and ICH theories and methods within the cultural studies context.

Content: a) Original research articles that are based upon a research and filling a gap in their field of study, b) Reviews that introduce and criticize new works, and contribute to the development of field of study, c) Literary translations of the articles on folklore which shed new light on and help the theoretical and methodic development of Turkish culture, folklore and ICH studies, d) Articles that contain material collected directly from oral sources and manuscripts are accepted for publication.

It should be noted that an article submitted for publication in *Millî Folklor* should not have previously been published, the papers presented in scholarly meetings are not accepted for publication either. Only two articles of a writer can be published in the journal in one year.

Evaluation of the Articles Sent for Publication: The articles sent for publication in *Millî Folklor* are first examined by the Editorial Board of the journal in accordance with the articles aim, subject, content and writing styles. The articles found publishable by the Editorial Board are sent for evaluation of two judges who are nationally or internationally recognized by their works and studies in the field of folklore. The Board does not send the names of the authors to the judges, and the judges' reports are kept for two years. If one of the two judges approves and another disapproves the article's publication, the article is sent to a third judge.

The authors should pay attention to the suggestions and correction advice of the judges and Editorial Board. If an author does not share the views of the judges or the Editorial Board, he/she may present a report on the points where he/she does not agree. The articles completing these processes are put in to the publication order. The final copy of the article is sent to the author for approval, within a given time-frame.

General writing Rules: The major rules to be followed in the articles submitted for publication in *Millî Folklor* are listed below:

A) Title: The title of an article should not be more than 12 words, it should be bold, capitalized. If the language of the article is French, English or Spanish the second language of the article should be Turkish. The title's Turkish translation should also be written under the original one, and it should also be bold, but not capitalized.

B) The Name of Author: The author's name should be bold and placed under the title. The professional title should be marked with a star and explained at the bottom of the first page.

C) Abstract: Every article must be submitted with an abstract. The abstract should provide information on the professional aims of the article, and should be between 400 words. The abstract should not include any kinds of bibliographies, figures, notes etc. The author(s) must present five to ten key-words. Key words must exclude words used in the title and choose carefully to reflect the precise content of the paper. The abstract and key

words must be both in original language of the article and standard Turkish.

D) The Text of Article: The articles must be typed as 12 punt with 1,5 spaces. An article should not contain more than 6000 words. It should be written by MS word program, and the chosen characters should be Times New Roman or Arial. An article should begin with an introduction which should include the main thesis of the article, the development part should include observations, interpretations, citations, and discussions, (and may be divided into and supported by subtitles). In the conclusion part, the results should be explained and supported by suggestions.

E) Citations and Bibliography: The MLA (Modern Language Association) citation style is preferred but other scientific citation styles are also accepted.

G) Footnotes: The explanations need to be mentioned other than showing a cited source should be marked by footnotes following from the number one. The footnotes should be placed following the main text of an article and before the bibliography, and they should be written in 10 punt.

H) Submission: An article conforming to the above mentioned criteria should be sent to the gelenekselyy@yahoo.com e-mail address. Following the evaluation of the judges, if some corrections asked from the author, the author needs to send a new copy to same addresses within a month. During the process of publication, minor changes that have nothing to do with the main structure of the article may be made by the Editorial Board.

I) Authors' right: The juridical rights and responsibilities of the published articles and translations belong to the authors/translators.

MILLÎ FOLKLOR

Revue internationale et trimestrielle d'études culturelles Les principes de publication

Les principes générales : *Millî Folklor* est une revue des arts et traditions populaire et du patrimoine culturel immatériel (PCI) centrée sur la Turquie et les pays qui parlent la langue turque, créée en 1989. Ouverte à la recherche internationale et aux autres disciplines de sciences sociales et humaines, *Millî Folklor* publie les articles des auteurs turcs et étrangers, folkloristes, ethnologues, anthropologues et les chercheurs travaillant sur le PCI. *Millî Folklor*, paraît aux mois de mars (numéro de printemps), juin (numéro d'été), septembre (numéro d'automne) et décembre (numéro d'hiver). Tous les deux ans forment un volume. À la fin de tous les deux ans un index des articles édités est préparé, et ajouté au numéro d'hiver. La revue est expédiée à ses membres et personnes intéressées dans vingt jours de sa publication. Les articles, qui ont été édités, peuvent

être lus en ligne du site Web de *Millî Folklor*, <<http://www.millifolklor.com>>

Note à l'attention des auteurs: Les articles peuvent traiter n'importe quels thèmes concernant les arts et traditions populaires et du PCI de la Turquie et des communautés turcophones. La revue peut publier n'importe quels genres d'articles scientifiques sur les arts et traditions populaires et le PCI qui contribuent des perspectives théoriques et méthodiques, en turc (ou d'autres dialectes tant qu'ils sont écrits en manuscrit latin), ou dans une langue internationale en manuscrits latin (anglais, espagnol et français).

Tout article doit être proposé à la rédaction de *Millî Folklor* sous la forme d'un manuscrit de 6 000 mots dont la version, saisie sur Word, doit être adressée en document attaché (.doc) par le courrier électronique à <gelenekselyy@yahoo.com>. L'auteur veillera à préciser son rattachement institutionnel et ses adresses électronique et postale. Le texte doit être saisi en corps 12 et double interligne (de préférence en Times New Roman ou Arial) sans autre enrichissement typographique que l'emploi de l'italique. Il doit comporter un seul niveau d'intertitres courts, des notes en numérotation continue, l'ensemble des références bibliographiques en fin d'article, ainsi qu'un titre en deuxième langue et un résumé (en deux langues) de 400 mots maximum accompagné de cinq mots clés (en deux langues). Le renvoi aux ouvrages de références dans le texte courant et les notes se fait par la simple mention du nom d'auteur, de la date de parution et, le cas échéant, du numéro des pages citées. Les articles refusés ne sont ni conservés ni retournés.

Les droits et les responsabilités juridiques des articles et des traductions édités appartiennent aux auteurs/aux traducteurs.