

MİLLÎ FOLKLOR

International and Quarterly Journal of Cultural Studies

Hızır Kültü

Kültürel Mirasın Anlamlımlı

Türk Kumaşlarında Ay Yıldız Motifi

Balasagunlu Yûsuf'tan Semeyli Abay'a

Prizren'de Kahve ve Türk Kahvesi İçme Kültürü

Altın Işık Masallarında Kadın Tipli ve Femiinist Söylem

İşlevsellik Bağlamında Türk Mitlerinde Anellik Olgusu

Herder'in Folklor Tanımlamalarında Halk Kavramının Doğası

Halk Biliminin İşlevleri Bağlamında Geleneksel Çocuk Oyunları

Fakelore mu, Geleneg'in İcadı mı: Hamamönü Hıdırellez Şenlikleri

Kazak Misafirperverliği: Ülüş, Misafir Ağırılama ve Tabak Kültürü

Kalıp Sözcükler, Nezaket Kuramı ve Edimbilimsel Değerlendirme

Kıbrıs Türk Halk Kültüründe Harnup ve Kullanım Alanları

Geleneg'in Yeniden İcadı: Bir Köy Camisinin Tasvirleri

Comparison of Turkish and Native American Proverbs

An Evaluation on Classification of Humor Theories

Hırvat Halk Atasözlerinde Türk Kültür Belleği

Damga/Tamga/Dövme: Mardin Örneği

Dijital Folklor ve Siber Cemaat

Erzincan Köy Odaları

Tanımlar

Prof. Dr. Kubilay AKTULUM

Doç. Dr. Erkan ZENGİN

Doç. Dr. Mehmet Alparslan KÜÇÜK

Dr. Gamze SOMUNCUOĞLU ÖZOT

Doç. Dr. Selami FEDAKÂR

Dr. Ali Abbas ÇINAR

Dr. Erkan ASLAN

Doç. Dr. İrem ONURSAL AYIRIR

Doç. Dr. Muhammed Eyyüp SALLABAŞ

Harika ZÖHRE ERYILMAZ

Doç. Dr. Tülün DEĞİRMENCİ

Prof. Dr. Aysen SOYSALDI

Arş. Gör. Ebru ÇATALKAYA GÖK

Doç. Dr. H. Nurgül BEGİÇ

Hamdiye Önal ÇAPIK

Prof. Dr. Kamile GÜLÜM

Prof. Dr. Zakir AVŞAR

Prof. Dr. Hülya KASAPOĞLU ÇENGEL

Dr. Öğr. Üyesi Hikmet DEMİRCİ

Şınaray BÜRKÜTBAYEVA

Öğr. Gör. Dr. Alim Koray CENGİZ

Yrd. Doç. Dr. Elsev BRİNA LOPAR

Dr. Öğr. Gör. Demet KARDAŞ

Prof. Dr. Metin KARADAĞ

Yrd. Doç. Dr. Mihrican AYLANÇ

Dr. Öğr. Üyesi Funda NALDAN

Dr. Ahmet Erman ARAL

Arş. Gör. Gözde TEKİN



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: 126

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) • **Editor 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:** Dr. Ahmet Erman ARAL (ahmet.aral@hbv.edu.tr) • **Yayın Kurulu/Editorial Board/Comité d'Édition:** Prof. Dr. Kubilay AKTULUM (aktulumk@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 İşinsu İŞEN DURMUŞ (tidurmus@ctu.edu.tr) - Prof. Dr. R. Gülin ÖGÜT 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 (netmur@gazi.edu.tr) - Prof. Dr. Ali YAKICI (yakici@gazi.edu.tr) - Prof. Dr. Naciye YILDIZ (naciye.yildiz@hbv.edu.tr) - Prof. 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) - Doç. Dr. Dilek TÜRKİYMAZ (dilek.turkiymaz@hbv.edu.tr) Dr. Ögr. Üyesi Bahar AKARPINAR (rbahar@hacettepe.edu.tr) - **Yrd. Doç. Dr. Himmet BİRAY (1958-1995)** - Dr. Ögr. Üyesi Pınar KASAPOĞLU AKYOL (pkasapoglu@ankara.edu.tr) - Dr. Verkeş ÖZER (yerkezozer@gmail.com) • **Düzeltili Redaksiyon:** Zeynep Safiye BAKI NALCIOĞLU (zeynep.nalcioğlu@hbv.edu.tr) - Burakhan KABAÇAM (burakhan.kabacam@hbv.edu.tr) - Kadrihan 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 THMBER ve SOKÜM Enstitüsü tarafından yürütülmektedir. / *The Institutional Duties of Editorial Board Carried by AHBV University and Institute of ICH*)

• **Yazışma 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 (yazılar ve dergiyile ilgili diğer konular / articles and other issues related to the journal) - 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, çök 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. / *Millî Folklor is published four times a year, in winter, spring, summer, and autumn. La revue de Millî 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 yatırarak ve dekontunu yazışma adresimize postadıkları takdirde dergimiz bir yıl süreyle adreslerine gönderilecektir. Dergimizin dağıtımı 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 Geleneksel 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 OKUŞUKLU ŞENESEN •ADİYAMAN - Dr. Ögr. Üyesi Sunay AKKAYA - Dr. Ögr. Üyesi Fadime TIKBAŞ APAK •AKSARAY - Ergin ALTUNSAKAB •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. Zülfiye BAYRAKTAR - Doç. Dr. Sati KUMARTAŞLIOĞLU •BARTIN - Doç. Dr. Üyesi İbrahim GÜMÜŞ •BİNGÖL - Dr. Ögr. Üyesi Yılmaz IRMAK •BOLU - Prof. Dr. Meral OZAN •BURDUR •DOÇ. Kadriye TÜRKAN •BURSA - Prof. Dr. Hülya TAŞ •CANAKKALE - Dr. Ögr. Üyesi Handan Nazan AYDIN •ÇANKIRI - Prof. Dr. Abdülselem 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 ŞENOCAK •Dr. Ögr. Üyesi Birol AZAR - Doç. Dr. Gilda 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 - Doç. Dr. Mehmet ERSAL - Dr. Ögr. Üyesi Gonca KUZAY DEMİR •KAHRAMANMARAŞ - Dr. Ögr. Üyesi İbrahim ERŞAHİN •KARAMAN - Dr. Ögr. Üyesi Hüseyin AKSOY - Dr. Ögr. Üyesi Onur AYKAZ •KARS - Doç. Dr. Adem BALKAYA •KASTAMONU - Doç. Dr. Gülten KÜÇÜKBASMACI •KAYSERİ - Saim ÖRNEK •KIRIKKALE - Prof. Dr. Bilgehan Atsız GÖKDAĞ • Prof. Dr. Aktan Miğve YILMAZ •KİRSEHİR - 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 - Doç. Dr. Erdal ADAY •MANİSA - Dr. Ögr. Üyesi Gürol PEHLİVAN - Dr. Sıgıp ATLI •MARDİN - Dr. Ögr. Üyesi Hatice Kübra UYGUR •MERSİN - Prof. Dr. Nilgün ÇIBLAĞ COŞKUN - Dr. Ögr. Üyesi İmran GÜNDÜZ ALPTÜRKER •MUĞLA - Dr. Ögr. Üyesi Ali Abbas ÇINAR - Dr. Ögr. Üyesi Baki Bora HANÇA •MUŞ - Dr. Ögr. Üyesi Canser KARDAŞ •NEVŞEHİR - Doç. Dr. Adem ÖĞER - Yücel ÖZDEMİR •NİĞDE - Prof. Dr. Nedim BAKIRCI - Prof. Dr. Hatice İÇEL - Dr. Ögr. Üyesi Namık ASLAN •SAKARYA - Doç. Dr. Selçuk Kırsad KOCA - Dr. Ögr. Üyesi Yavuz KÖKTAN •SAMSUN - Doç. Dr. Cafer ÖZDEMİR - Recep DEMİR •ŞİRT - Doç. Dr. Rezan KARAKAŞ •SİNOP - Doç. Dr. Songül ÇEK •SIVAS - Dr. Adil ÇELİK •UŞAK - 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 JIKI •HOLLANDA - Mehmet TÜTÜNÇÜ •JAPONYA - Missuko KOJIMA •KAZAKİSTAN - Prof. Dr. Tattgül KARTEYEA, Prof. Dr. Şakir İBRAHAYEV, 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, SIS ve TUBİTAK/ULAKBİM/TR DİZİN tarafından kaydedilmektedir / *Millî 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

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: 126 •
Yaz / Summer / Été 2020 • ISSN 1300-3984 • Hakemli Dergi.

İÇİNDEKİLER / Contents / Sommaire

- Danışma Kurulu / Advisory Board / Comité de Conseillers 3
- Birkaç Söz / Foreword / Par l'éditeur 4
M. Ocal OĞUZ
- MAKALELER / ARTICLES / LES ARTICLES**
- Kültürel Mirasın Anlambilimi / The Semantics of Cultural Heritage 5-17
Prof. Dr. Kubilay AKTULUM
- Herder'in Folklor Tanımlamalarında Halk Kavramının Doğası / The Essence of the Concept of Folk in Herder's Definitions of Folklore 18-26
Doç. Dr. Erkan ZENGİN
- İşlevsellik Bağlamında Türk Mitlerinde "Annelik Olgusu" / "Motherhood Phenomenon" in Turkish Myths in The Context of Functionality 27-39
Doç. Dr. Mehmet Alparslan KÜÇÜK
- Altın Işık Masallarındaki Kadın Tipinin Kültürel Bellek ve Feminist Söylem Bağlamında İncelemesi / A Study of the Type of Women in the Fairy Tales Altın Işık in the Context of Cultural Memory and Feminist Discourse 40-51
Dr. Gamze SOMUNCUOĞLU ÖZOT
- An Evaluation on Classification of Humor Theories / Mizah Teorilerinin Sınıflandırılması Üzerine Bir Değerlendirme 52-62
Doç. Dr. Selami FEDAKÂR
- Alavilerde Hızır Kültü ve Ritüelleri / The Cult of Khidr and Khidr Rituals in Alawites 63-74
Dr. Ali Abbas ÇINAR
- Fakelore mu, Geleneğin İcadı mı, Uygulamalı Halk Bilimi mi? Hamamönü Hıdırellez Şenlikleri Üzerine Bir İnceleme / Is it Fakelore or Invention of Tradition or Applied Folklore? A Study on Hamamönü Hıdırellez Festivals 75-85
Dr. Erkan ASLAN
- Türkiye Türkçesinde Kalıp Sözcükler: Nezaket Kuramı Açısından Edimbilimsel Bir Değerlendirme / Les Formules figées en turc: une étude pragmatique selon la théorie de la politesse / Formulaic Expressions in Turkey's Turkish: A Pragmatics Study According To the Politeness Theory 86-98
Doç. Dr. İrem ONURSAL AYIRIR
- Halk Biliminin İşlevleri Bağlamında Geleneksel Çocuk Oyunları: RTÜK Çocuk Oyunları / Traditional Children's Games in The Context of Functions of Folklore: RTUK Children Games 99-109
Doç. Dr. Muhammed Eyyüp SALLABAŞ
- Dijital Folklor Bağlamında İnançın Değişim ve Dönüşümleri: Siber Cemaat Örnekleri / Alteration and Transformation of Belief in the Context of Digital Folklore: The Cases of Cyber Congregation... 110-117
Harika ZÖHRE ERYILMAZ
- 'Geleneğin Yeniden İcadı': Bulanıklaşan Sınırlarda Bir Köy Camisinin Tasvirleri / 'Reinvention of the Tradition': The Wall Paintings of a Village-Mosque in Blurred Margins 118-135
Doç. Dr. Tülün DEĞİRMENCI
- Türk Kumaşlarında Görülen Ay-Yıldız Motifi / Crescent-Star Motif in Turkish Fabrics 136-152
Prof. Dr. Aysen SOYSALDI
Arş. Gör. Ebru ÇATALKAYA GÖK

Anadolu Kültüründe Damga/Tamga/Dövme: Mardin Örneği / <i>Stamps/Tattoo in Anatolian Culture: The Case of Mardin</i>	153-174
Doç. Dr. H. Nurgül BEGİÇ Hamdiye Önal ÇAPIK	
Comparison of Turkish and Native American Proverbs About Nature / <i>Doğa Üzerine Söylenmiş Türk ve Amerikan Yerlileri Atasözlerinin Karşılaştırılması</i>	175-183
Prof. Dr. Kamile GÜLÜM Prof. Dr. Zakir AVŞAR	
Türk Kültüründe “Akıl” ve “Bilgi” Üzerine Öğütler: Balasagunlu Yusuftan Semeyle Abay’a / <i>Advices on “Mind” and “Wisdom” in Turkish Culture From Yusuf of Balasagun to Abay of Semeyle</i>	184-197
Prof. Dr. Hülya KASAPOĞLU ÇENGEL	
Kazak Misafirperverliği: Ülüş, Misafir Ağır lama ve Tabak Kültürü / <i>The Kazakh Hospitality: Ülüş, Guest Entertainment and Dish Culture</i>	198-209
Dr. Öğr. Üyesi Hikmet DEMİRCİ Şınaray BÜRKÜTBAYEVA	
Tüketim ve Beslenme Antropolojisinin Bakışıyla Prizren’de Kahve ve Türk Kahvesi İçme Kültürü / <i>Coffee and Turkish Coffee Drinking Culture in Prizren from the Point of View of Consumption and Food Anthropology</i>	210-222
Öğr. Gör. Dr. Alim Koray CENGİZ Yrd. Doç. Dr. Elsev BRİNA LOPAR	
Kültürlerarası Etkileşim Bağlamında Hırvat Halk Atasözlerinde Türk Kültür Belleği / <i>Turkish Cultural Memory in Croatian Folk Sayings and Proverbs in The Context of Intercultural Interaction</i>	223-237
Dr. Öğr. Gör. Demet KARDAS	
DERLEMELER / COMPILATION PAPER / PAPIER DE COMPILATION	
Kıbrıs Türk Halk Kültüründe Harnup ve Kullanım Alanları / <i>Carob and Usage Areas in Cyprus Turkish Folk Culture</i>	238-248
Prof. Dr. Metin KARADAĞ Yrd. Doç. Dr. Mıhrıcan AYLANÇ	
Erzincan-Çayırılı İlçesi Başköy Köy Odaları / <i>The Village Chambers of Başköy in Erzincan-Çayırılı</i>	249-263
Dr. Öğr. Üyesi Funda NALDAN	
TANITMALAR / BOOK REVIEWS / COMPTES RENDUS	
Ali DUYMAZ, Kolca Kopuzdan Kılca Kaleme Dedem Korkut Araştırmaları. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2020.....	264-265
Dr. Ahmet Erman ARAL	
Bekir PAKDEMİRLİ, Zülfikar BAYRAKTAR, Ahmet Nafiz ÜNALMIŞ, Yaşar SARI, Sefa TAKMAZ, Oktay EMİR (Ed.) Ekonomi Ekseninde Türkiye’de Geçmişten Günümüze Kültür ve Turizm Politikaları. Ankara: Akçağ Yayınları, 2020	266-268
Arş. Gör. Gözde TEKİN	
Millî 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. Abdulsalam 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 Eur. Centre for Trad. Culture (Macaristan)

Prof. Dr. Henry GLASSIE Indiana Üniversitesi (ABD)

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

Prof. Dr. Cengiz GÖKŞEN Osmanîye 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 HOPPAL (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 Üniversitesi (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 Ankara 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 OKUZLUK 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 (Tunuseli)

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 Yaz 2020 tarihli 126. sayımızı, on sekiz makale ve iki derleme olmak üzere yirmi "öz"lü yazı ve iki kitap eleştirisi/tanıtım yazısı ile takdirlerinize sunuyoruz ve bu sayıyı da ilgiyle okuyacağınızı umuyoruz.

DergiPark Üyeliği

125. sayımızda da değindiğimiz gibi TÜBİTAK TR DİZİN indeksleme kuralları gereğince "**makale geliş tarihi**" ile "**makale kabul tarihi**" bilgilerini sizlerle paylaşmaya ve yazarların ORCID üyeliklerine iletişim bilgileri yanında yer vermeye daha önce başladığımızı duyurmuş ve **DergiPark Üyeliğini** gerçekleştirmiştik. Bu nedenle, Dergimizde yazı yayımlamak isteyen yazarlarımızın makalelerini <<https://dergipark.org.tr/millifolklor>> adresine yüklemeleri gerekmektedir. Daha önce <gelenek-sely@yahoo.com> adresimize gelen yazılarla ilgili süreçler, bu adres üzerinden yürütülmekte, yeni yazılar ise DergiPark adresimize yönlendirilmektedir. Yeni adreste yazar ve hakemlerimizle zaman zaman yaşanabilen sorunlar, eski adres üzerinden kurulan iletişimlerle çözümlenmeye devam edilecektir.

Etik Kurallar

Dergimiz kuruluşundan bu güne, etik kurallara uymaya söz vermiştir. Hiçbir şart ve durumda ve hiçbir biçimde intihal, sahtecilik, çarpıtma ve diğer etik ihlal ve suistimale müsamaha göstermemektedir. Editörlük Birimimiz, Yayın Kurulumuz ve Hakemlerimiz bu konuda son derece dikkatli ve hassas çalışmaktadır. Bununla birlikte gözümüzden kaçan intihal vb. gibi etik bir sorun varsa, okurumuzun bize yazmasını bekliyoruz. Dolaylı yollardan elde ettiğimiz bilgi ve duyuları da ihbar kabul ediyor, bahse konu yazıyı tekrar ve daha titiz bir incelemeye tabi tutuyor, intihal tespit edersek yazıyı Yayın Kurulu kararıyla derginin dijital versiyonundan çıkarıyoruz.

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**'de toplanan Yayın Kurulu, "**ret**", "**düzeltilme için yazara iade**" ve "**hakeme gönderme**" şeklinde dergiye uygunluk açısından üç seçenekten biri üzerinden karar vermektedir. Hakeme gönderme kararı verilen yazılar için **üç hakem** belirlenmekte ve ilk aşamada iki hakemle inceleme süreci başlatılmakta, ihtiyaca göre üçüncü hakem görüşü alınmakta ve her hakeme teşekkür mahiyetinde 100'er TL 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. Hakemler, olumlu görüş verdikleri yazıların dergide yayımlanmış olduğunu gördüklerinde yazarın kim olduğunu dolaylı olarak öğrenebilmektedirler. Yazıların hakem görüşlerinin olumlu olması durumunda -özel sayılar ve dosyalar dışında- **üç ay ile bir buçuk yıl** arasında yayımlanması ön-görmeğdir.

Basılı Nüshanın Dağıtımı

Mart ayında çıkan Bahar 125. sayımızın basılı nüshasını Kovid-19 salgını ve üniversitelerin öğretime ara vermesi nedeniyle maalesef ilgililerine gönderemedik. Önümüzdeki günlerde hayatın normale dönmesiyle iki nüshamızı birlikte göndermeyi umuyoruz.

Eylül 2020'de yayımlanacak olan Güz 127. sayımızda görüşmek dileğiyle...

M. Öcal OĞUZ
Editör/Editor/Éditeur

KÜLTÜREL MİRASIN ANLAMBİLİMİ*

The Semantics of Cultural Heritage

Prof. Dr. Kubilay AKTULUM**

ÖZ

Olga Galatanu'nun kuramsal alt yapısını 1999 yılında oluşturduğu ve *Sémantiques des Possibles Argumentatifs* (Kanıt Olasılıkların Anlambilimi) adını verdiği çözümleme modeli, sözlüksel ve söylemsel anlamın kuramsal bir betimlemesini yapmaya dayanmaktadır. Söz konusu çözümleme modeli önce anlamın düzenlam, göndergesel yanını sorgular. Ardından, Ducrot, Anscombe ve Carel'in dilde kanıtlama, basmakalıp (fr. stéréotype) konusundaki tanımlamalarından, özellikle Putnam'ın, anlamı çekirdek, basmakalıp ve genişleme kavramlarından yola çıkarak sorgulayan yaklaşımından yararlanır. Putnam'a göre, örneğin basmakalıp kavramı dilbilimsel bir zorunluluktur, belli bir sınıfın, grubun dizesel bağıntılarını oluşturan unsurların karakteristik özelliklerini içerir. Öyleyse anlam, inanışlara, değerlere, değer yargılarına sıkı sıkıya bağlıdır, onlarla genişler. Kanıt Olasılıkların Anlambilimi, Putnam'ın yaklaşımındaki ansiklopedik ve bütüncül özelliği yineler. Burada, anlam bir toplumun kültürel birikimiyle, değer yargılarıyla, inanışlarıyla belirlenmiştir görüşü öne çıkar. Dolayısıyla, anlamın belli bir anda ve uzamda, belli bir dilsel topluluk için özel bir değeri vardır. Toplumun üyelerinin ansiklopedik (edinilmiş) bilgilerinin işlevini belirlemeye yarar. Bu çalışmada, önce "miras", ardından "kültürel miras" kavramı ve bunlara bağlı olarak, "değer nesnesi" (fr. artefact)¹ olarak tanımlanan, kültürel miras kategorisinde yer alan unsurlardan birisi olan "cami"nin anlambilimsel yapılanması söz konusu modelin verileriyle açıklanacaktır. Ağırlıklı olarak modelin genel çerçevesi, kuramsal ve kavramsal dayanakları anımsatıldıktan sonra, "miras" kavramının "çekirdek" ve basmakalıp anlamları, anlamsal dönüşümleri belirlenecek, kanıt olasılıkları, bir başka anlatımla söylemsel potansiyeli ortaya konulacaktır. Bununla yetinilmeyip, kiplik kullanımıyla kavramın kültürel değerlerine, algılarına ilişkin belirlemeler yapılacaktır. Böylelikle, yapay bir nesnenin (bir değer nesnesinin) belli bir toplumun kültürel algısındaki ayrımların nasıl ve neden belirlediğine vurgu yapılacaktır. Söz konusu çözümleme modeli "kültürel miras" kategorisinde sınıflandırılan yapay (değer) nesnelere (in) dilsel gereç üzerinden gidilerek anlamsal değerlerini, belli bir toplum için özgüllüklerini, özgünlüklerini daha açıklıkla ortaya koymaya yönelik olduğundan uçsuz bucaksız bir sorgulama alanına kapı aralamaktadır.

Anahtar Kelimeler

Kültürel Miras, anlambilim, Galatanu, kanıt olasılıkların anlambilimi, cami.

ABSTRACT

The Semantics of Argumentative Possibilities, developed by Olga Galatanu in 1999, is a theoretical model describing the lexical meaning and discursive meaning that articulates the denotative, referential conception of meaning and the theories developed by Ducrot, Anscombe, Carel (the argumentation in the language, topoi, internal and external argumentation blocks) and Putnam's proposal to describe the meaning in terms of core, stereotype and extension. For Putnam, the stereotype is a linguistic obligation as it encompasses the characteristic features of the paradigmatic members of a class. As such, it is closely related to beliefs, which it serves to fix and with which it evolves. By adopting the idea of a semantic description in terms, among others, of a stereotype associated with the word, the SPA inherits the holistic and encyclopedic character underlying Putnam's vision. The meaning is, therefore, culturally determined, it is valid for a given linguistic community, at a given moment, and it depends on the encyclopedic knowledge of each. In this work, the semantic construction of heritage, cultural heritage and the mosque, an artefact among others in the category of cultural heritage, will be analyzed from the perspective of the model in question. I will sketch the contours of the model, its theoretical framework by referring to the notions of kernel, determine the stereotypes, the argumentative possibilities, the discursive potentiality of the meaning. I will also elaborate on the cultural values and perception of the notion through the use of modalities. I will highlight how and why cultural distinctions appear about an artifact in a

* Geliş tarihi: 31 Temmuz 2018 - Kabul tarihi: 10 Haziran 2020

Aktulum, Kubilay. "Kültürel Mirasın Anlambilimi" *Milli Folklor* 126 (Yaz 2020): 5-17

** Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Fransız Dili ve Edebiyatı Bölümü, Ankara/Türkiye, aktulumk@yahoo.com, ORCID ID: 0000-0001-9929-937X.

community. The model is intended to highlight artefacts and valuables classified as cultural heritage through linguistic materials, thus opening the way to an unlimited field of inquiry.

Key Words

Cultural Heritage, semantics, Galatanu, the semantics of argumentative possibilities, mosque.

Türkiye’de kültürel miras konusunda kimi tanımlamalar yapılmış olsa da kavramın anlambilimsel çözümlemesi konusunda henüz hiçbir çalışma bulunmuyor. Oysa, kanımızca, sözlüksel, anlamsal, söylemsel bakımdan çözümlemesi yapıldığında, belli bir toplumun düşünme biçimine, değerler ve inanışlar toplamına gönderme yapan “miras” ve “kültürel miras” kavramlarının arkasındaki özgüllük ve özgünlük daha açıklıkla görülebilecektir.¹ Bu amaçla, burada, anlambilimsel bir okuma modeli olan Olga Galatanu’nün *Kanıtısal Olasılıkların Anlambilimi* adını verdiği yönteminin verilerini kullanarak miras ve kültürel miras kavramının tanımsal olarak kapsamından başka, kendi bağlamımızda, cami örneğinden yola çıkarak, arkasındaki değersel boyutu (dolayısıyla, kültürel izleri) görünür kılmak çabasında olacağız. Önce, kavramın kökenine ilişkin birkaç anımsatma yapalım.²

Batı ülkelerinde (özellikle Fransa’da) “miras” kavramının tarihçesini uzun uzadıya çıkarmak olasıdır. Öncelikle bir değer sorununa ilişkin olan “patrimoine” kavramının kökeni, Latince “patrimonium” sözcüğüne uzanmaktadır. Ciceron, onu mal, mülk anlamında ilk kez kullananlardandır. Söz konusu kavrama eski tarihçilerin (örneğin, *l’Abrégé d’Histoire Romaine*’inde Florus’un) yüklediği anlam *Roma’nın kutsal hazinesi*’dir (alın-tılayan Rochaix 2017:11). Tapınaklar, sunaklar, heykeller, mücevherler, süslemeler, bahçeler vb. bu hazinenin birer parçası sayılırlar. Fransızca’ya XII. yüzyılda girebilen sözcük, din adamlarının ve Kilise’nin malları anlamında da kullanılır. Sözcüğe sonradan yüklenen anlamlar çeşitlenir.

Fransa’da “kültürel miras” (fr. patrimoine culturel) kavramı ancak Fransız Devrimi sırasında sözlüklere girmiştir. Devrim günlerine gelinceye değin “miras” (fr. patrimoine) kavramı tek başına kullanılıyordu. “Miras”, Fransa krallarının arşivleri yanında taç giyme törenleri sırasında kullandıkları gereçlerin tümünü belirtir. Fransız Devrimi sırasında bir ailenin (çoğunlukla aristokrat ya da burjuva bir ailenin) sahip olduğu mal mülk anlamına gelir. Miras kavramının anlamı zamanla genişler: Ulusal miras kavramına dönüşür.

Eşsüremsel düzlemde ise sözlüklerde, kavramın evrimine göre değişik tanımlamalar yapılır. Sözcüğün kabul gören tüm tanımlamaları değişik söylemlerde ve bağlamlarda gündeme gelen ayrı birer dilsel birim, anlambirimcik sayılırlar.³ Söz konusu tanımlamaları yinelemeyeceğiz, ancak şunu belirtelim: “Miras” sözcüğü çokanlamlı ve çokdeğerli bir içeriğe sahiptir. Kültürel miras kavramına yüklenen en bilinen işlev ise, Michel Peroni ve André Micoud’un bir derleme çalışmasına verdikleri adlandırmayı yinelersek, toplumsal parçalanmalara karşı *bizi birbirimize bağlayan şey*’dir (Peroni-Micoud: 2000). Kültürel mirasın “kapsayan” işlevi neredeyse her türden sanatsal biçim içerisinde bir saplantı durumuna gelmiştir: *İnsan ve çevresinin somut tanıklıklarının toplamını* ilgilendirir (Desvallées 2011:422).⁴

Kültürel mirası araştırma nesnesi yapan kimi dilbilimciler, özellikle anlambilimciler genellikle iki tür tutum benimserler: *Ya gösterilenden ya da kavramdan kalkarak anlamı, gösterilenin bağlandığı gösterenleri inceleyen adbilimsel bir araştırma* (fr. onomasiologie) ya da, tersine, *anlatımdan, adlardan, gösterenlerden kalkarak bunların belirttiği*

kavramları, gösterilenleri inceleyen kavrambilimsel (fr. sémasiologique) bir yöntem benimserler (Vardar 2002:12 ve 132). Birinci seçenekte, miras kavramından yola çıkarak onun dilsel gerçekleştirmeleri üzerinde durulur. İkinci seçenekte ise, daha çok dilbilimcilerce/anlambilimcilerce benimsenen, bir gösterge olarak “miras” teriminin belirttiği kavram sorgulanır, kavramın belli bir toplumun dilsel dizgesi içerisindeki işleyişi gözlemlenir. Kavrambilimsel yöntemle, bir çözümlemeci dilin sözcüklerinden yola çıkarak bu sözcüklerin belli bir kültürdeki (bağlamda) anlamını ortaya koymaya çalışır. Bu iki düzlemde sorgulamalar yapılırken şu soruyu sormak gerekir: “Kültürel miras”, bir terim midir yoksa bir kavram mıdır?

*Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü’nde kavram, ortak özellikler taşıyan bir dizi olgu, varlık ya da nesneye ilişkin genel nitelikli bir anlam içeren, değişik deneyimlere uygun düşen, dilsel kökenli her türlü tasarım, düşünüyü, imge; bir nesne, varlık ya da oluşun anlaksal imgesi; gösterilen olarak tanımlanır. (Vardar 2002: 139) Buna göre, kimi ayrımlar yapalım: Kavram, belli bir alana ilişkin bir özellikken, terim bir dile özgüdür. Terim, dilsel (ya da kültürel) bir toplulukça kabullenilmiş bir dil dizgesi içerisinde, kavram ise kültürel bir toplulukça kabullenilmiş bir temsiller dizgesi içerisinde konumlanır. Terim, konuşan bir öznenin bağımsızken kavram konuşan bir özneye bağlıdır. Terim, nesnellığe ilişkinken kavram, öznellığe ve değerlere ilişkindir. Kavram, bir nesneye ya da nesnelere toplamına yüklenen özellikler toplamından oluşan düşünsel bir birim olduğundan ancak bir simge ya da terim aracılığıyla açıklanabilir. Buna göre, kültürel miras, göstergelerin dayattığı aşamalanma ilkesini yok sayar. Ancak belli bir söylemsel bağlamda açıklanabilir. Her kavram belli bir alan içerisinde anlamlı bir birim olan bir ya da birden fazla terime çağrışım yapar. Öyleyse miras, bir kavram olarak ele alındığında bir nitelemeyi (kültürel) ve bağlamı zorunlu kılar. Olası genellemelere bağlamsal gözlemler sonucunda ulaşılır. Yalın bir sözcük olarak alındığında yalnızca anlamsal değerine bakılır. Bir kavram ya da terim olarak alındığında dilsel bağlamına (fr. co-texte; bu durumda, eşsüremliliğe ilişkindir) ve genel olarak kullanıldığı bağlamdaki (fr. contexte; uzamsal ve zamansal bağlam, bu durumda, artsüremliliğe ilişkindir) işlevine göre değişik anlamlar yüklenir. Terim/sözcük, bağlamdan, F. Rastier’nin söylediği gibi, *geçmişten yoksun olduğunda* (Rastier 1995:37), ona belli bir bağlamda yüklenen anlamların dışında anlamlar yüklenmediğinde, zamansal ve uzamsal baskıların dışında kaldığında sözcüktür. Bu tanımlamalara göre, “kültürel miras” sıradan bir terim ya da sözcük değil, bir kavram sayılır. Söz konusu kavram tek başına değil, bir dizi nesne (bir toplumun ürettiği ürünler – değer nesnelere - : bina, sanat yapıtı vb.), her birine belli bir değer yüklenen özel bilgiler aracılığıyla incelenebilir. Buna karşın, “kültürel miras”, kendi içinde bir terim olarak tanımlanabileceği gibi değer nesnelere (bir toplumun üyelerinin elinden çıkan) aracılığıyla bir kavram olarak da tanımlanabilir. Bu durumda şu ya da bu nesne üzerine üretilmiş söylemlerde gözlemlenen kavramın iyeleri incelenir.*

Öyleyse, nesne (bir toplumda insan elinden çıkan her nesne/yapıt) bir kültürel miras sayıldığında önce kültürel mirasın değersel boyutu üzerinde sorgulama yapılabilir.

Değerbilim (fr. axiologie), bir nesneye yüklenen törel değerler toplamını irdeleyerek bir öznenin (bir kişi ya da belli bir grubun üyeleri) eylemleri, “etik” anlayışları vb. konularda sonuçlar çıkarmaya dayanır. Eyleyen olarak bir nesnenin yine bir eyleyen olarak bir özneye bağlı bir ideoloji sorunsalına gönderme yapar. Öznenin değer nesnesiyle ilişkisi aynı zamanda onun etik anlayışı konusunda bilgilendirir. Değerlerin dizesel (fr. paradig-

matique) eklemlemeni ile aynı başlık altında öbeklendirilen değer nesnelere (Hereke halısı, Bünyan halısı, Isparta halısı vb.) üretilir. Değer nesnelere dizimsel (fr. syntagmatique) düzenleyimi ise belli bir ideolojinin yinelenmesinden başka bir şey değildir (burada değer nesnesinin anlamı daralır).

Marie Anne-Paveau, miras söyleminin dizisel bir görünümü olduğunu ileri sürer. Kültürel mirası tanımlamaya ve aktarmaya yarayan az çok kalıplaşmış formülleri sıralar: *Zengin kültürel miras; olağanüstü kültürel miras; önemli kültürel miras* vb. (Paveau 2010:2) kullanımlar yine bir değer sorunsalına ilişkindir. Değeri olumsuzlayan kimi kalıp eylem kullanımları değer sorunsalı çerçevesinde işlerlik kazanır: Kültürel mirası saçıp savurmak, kültürel mirası yok etmek, kültürel mirası korumak eyleminin karşıtıdır ve bir eylem biçimini, dolayısıyla bir tutumu, bir imgelem biçimini vb. belirtir. M. Anne-Paveau, bu görünümde kültürel miras ile kimi *devingen kavramlar* arasındaki ilişkiye de vurgu yapar: Örneğin, bir kimlik görünüsünde gündeme gelen *geçmiş*; bir maksat düşüncesi içeren *aktarım*; belli bir bağlamda - bir tehdit bağlamında - ideolojik bir boyutu temsil eden *koruma*; kültürel mirasla sağlanan *kolektiflik* ve *coşku/heyecan* söz konusu kavramlar arasındadır (Paveau 2010:5).

Kültürel nesnelere ise yalın doğallıklarının ötesine geçip dilin sıradan birer unsuru olmaktan çıkarak söylem üretimine katkı sağlarlar. Kültürel mirasın alanında yer alan nesnelere toplumsal olarak oluşmuş, *söylemsel olasılıklara* kapı aralarlar. Söz konusu nesnelere söylem biçimine göre eğitsel, aktarımsal, uzlaşımsal ya da belleksele işlevler yüklenirler. Müzelerde (ya da bir aile tarafından) biriktirilmiş, geçmişin somut ya da soyut izlerini taşıyan tüm nesnelere *söylemsel bellekler* (Rochaix 2017:26) olarak adlandırılır. Belli bir toplumun belli bir uzamda (ve zamanda) ürettiği her ürün (değer nesnesi) belli bir amaçla/maksatla/yönelmişlikle sonraki dönemlere aktarılır. Her kültürel miras söylemi belli bir maksat/niyet/yönelmişlik (tinin bir nesneyle etken ilişkisi) üzerine oturtulduğundan, bu düzeyde de sorgulama yapılabilir.

Kimileri miras kavramını sorgularken kültürel nesnelere özgül değer nesnelere olarak ele alır, öznel bir bakış açısının süzgecinden geçirirler. Bu durumda kişisel değerlendirmeler araya girer (özellikle müzelerde – müze ve nesneye ilişkin tüm öznel duyarlıklar - böyle bir tutum gündeme gelir): *Mirası paylaşmak için hem dış, yani miras konusunda uzman olanların empoze ettikleri temsiller yığını, hem de kentliye bağlı ve onun miras kavramına biçimini oluşturan iç temsiller yığını devreye girer.* (Rochaix: 2017:26). Kuşkusuz söz konusu özgül değerler aynı nesnelere başkalarının başka bağlamlarda yüklenen değerlerden görece farklıdır.

Nesnelere miras olarak temsil edilirlerken kültürel miras adlandırmasıyla kavramsallaşırlar. Bu yapılırken şu ya da bu nesnenin mirasın alanına aktarımıyla onu belirten adlandırmanın anlamsal iyeleri değişir. Kültürel mirasın anlambilimsel sorgulaması için başlıca sorunsal budur.

Bir nesnenin kültürel mirasa dönüşebilmesinin ölçütleri arasında eskilik, az bulunurluk, tipsele olma, özgünbenzerlik (otantiklik), geçmişle şimdi arasında bağ kurması gibi ölçütler olması beklenir.

Kültürel miras içerisine sokulan tüm nesnelere insan elinden çıkmış, el yordamıyla üretilmiş birer ürün/nesne/obje (fr. artefact) sayılırlar. Nesneyle (değer nesnesi) insanlar (bir toplumun üyeleri) bir maksatlılık/yönelmişlik ilişkisiyle bir araya gelirler. Hilpinen'in tanımlaması da böyledir: *El yordamı her nesne belli bir amaçla, bilerek üretilmiş bir nesnedir.* (Hilpinen'den alıntılanan Rochaix 2017:71) Hilpinen, nesnenin ontolojisi

konusunda kısaca şu tanımlamayı yapar : *Bir nesne ancak bir yaparı varsa el yordamı bir nesne sayılır* (Rochaix 2017:73). Yapan, bireysel ya da kolektif olabilir. Nesnenin, türevlerinden ayrı, özgül bir işlevi vardır. İyeleri, nesneyi yapanın maksadını içerir. El yordamı her nesne *belleğin bir yaratısı*'dır (ortak toplumsal belleğin). Onu ötekilerden, türevlerinden ayıran yanlarıyla betimlenir. Söz konusu nesnenin anlamı kendi bağlamında kavranır. Onun bir kültürel miras nesnesi durumuna gelmesi, değerinin ortaya konması içinse nesnenin içsel iyelerini betimlemek yerine daha çok bağlamı göz önünde bulundurmak gerekir.

Kültürel miras sözcüğünün anlambilimsel ve söylemsel çözümlemesi, belli bir bağlama (kültürel miras bağlamına) oturtulmuş el yordamı (değer) nesnelere(i) aracılığıyla gerçekleştirilir. Böyle bir yan yanlıkla (anlambilimsel ve söylemsel çözümleme) olası değerler dizgesi belirlenmeye çalışılır. Bunu yapabilmek için verileri kullanılan çözümleme modeli O. Galatanu'nun *Kanıtısal Olasılıkların Anlambilimi* adını verdiği modeldir. Peki, dilbilimsel ve anlambilimsel bir görüngüde işleyen *Kanıtısal Olasılıkların Anlambilimi*'nde nasıl bir yol izlenmektedir?

Hilary Putnam'ın düşüncelerinden yararlanılarak bir sözcüğün **çekirdek** anlamı yanında **basamaklılaşmış** anlamları belirlenir. Olga Galatanu, buna *kanıtlayıcı olasılıklar* adını verdiği üçüncü bir kategori ekler. Söylemde gerçekleşmesi ise bu üç kategoriye bağlıdır.

Bir başka anlatımla, çözümleme aşamasında izlenen yol özetle şudur: *Kanıtısal Olasılıkların Anlambilimi* çerçevesinde, önce miras sözcüğünün düz anlam düzeyinde kabul gören sözlüksel (çekirdek) anlamları betimlenir. Ardından kanıtısal ve değersel potansiyeli ortaya konur. Daha sonra söylemde kültürel olarak yeri incelenir. Kültürel miras kavramının betimlenen değer nesnelere üzerindeki söylemsel işleyişine bakılır. Yeni bağlamda ele alınan nesnenin anlamsal olarak yeri sorgulanır.

Kültürel miras çözümlenirken ilk aşamada adbilimsel yöntemden kavrambilimsel bir yönetime doğru ilerleyerek şu ya da bu sözcüğün/terimin dilsel kullanımları (söylemdeki gerçekleştirmeleri) ortaya konur. Öyleyse, bu yaklaşımda adbilimsel ve söylemsel çözümleme iç içedir. Bunu şöyle de ifade edebiliriz: Birinci aşamada, miras sözcüğünün düz anlamsal olarak temsili, ardından miras kavramının (burada, belli bir bağlama geçilir) kavramsal gösterimi, özel olarak kültürel miras kavramı konusunda ise miras sözcüğünü kullanan yapıtların ya da kişilerin söylemlerinde beliren anlamsal-söylemsel gösterimler incelenir.

O. Galatanu'ya göre, adbilimsel temsilde önce sözlüksel anlamın betimsel boyutuna, ardından bir söylemdeki evrilişine ve yüklendiği değere, evrilen anlamsal unsurların söylemsel bütün içerisinde basamaklılıklarına, sözlüksel anlamın söylemsel (kanıtısal) potansiyeline, basamaklılaşmış çekirdek düzeneğin kinetik (dönüşümsel) potansiyeline bakılır.

Anlambilimsel-söylemsel temsil, dil dışı bir olguyu dikkate alır, çünkü söylemde bir sözcüğün içsel (fr. co-texte) olduğu kadar bağlamsal (fr. contexte) kullanımını ilgilendirir.

Öyleyse, genel bir anlatımla, çözümlemede önce miras ya da kültürel miras sözcüğünün temel adbilimsel/sözlüksel birimleri, ortak ve özgül anlamları belirlenir. Daha sonra kültürel mirasın söylemsel yapılanmasına bakılır. Kültürel mirasın kanıtısal potansiyeli başlığı altında ise sözcüğün basamaklılıklarının bir söylem içerisinde öteki anlamsal temsillerle olası alışverişlerine bakılır. Bir söz edimi olarak "miraslaştırmak" kavramı

üzerinden gidilerek kültürel miras listesine alınan değer nesnesinin söylemde olduğu kadar bir toplumdaki başarı olasılıkları üzerinde durulur.

Miras sözcüğünün adbilimsel (düzanlamsal) bileşenleri nelerdir? Sözcüğün adbilimsel çekirdeğini ortaya koymak için başvurulacak en kestirme yol sözlüklerdeki tanımlarına bakmaktır. Sözcüğün çekirdeği, temel iyeleri (iyeler zamanla değişebilir) onun *kimliğine* ilişkin ilk bilgileri verir. Bu bilgiler ikinci aşamada basmakalıplarla buluşur.

Basmakalıplar, kültürel olarak yerleşmiş, kalıp yargılar oluşturan (ve zamanla değişebilen), söyleme sıklıkla karışan unsurlardır.

Üçüncü aşamada miras sözcüğünün kanıtlayıcı olasılıkları devreye girer. Bunlar, sözcüğün bilinen anlamı dışında, bir basmakalıpla, kalıp yargılarla buluşarak söylemsel bir kesite dönüşürler. Bu şemaya göre, *miras* sözcüğünün çekirdek anlamı ve alt anlamları şunları içerir: Mal, sahiplik, aktarma, kalıt.

- Mal, doğrudan doğruya mirasın (kültürel) bir parçası olan, sahiplenilen (bir toplumca) somut (ya da somut olmayan) bir üründür.
- Aktarma, aynı ırdan, kökenden olan ve *kendinden sonra gelenlere bırakma* edimidir.
- Kalıt, ölen bir kişinin bir miras olarak sonra gelene aktardığı şeydir.

Miras sözcüğünün anlamsal çekirdeğini oluşturan bileşenler, anlambirimlerin her biri kanıtsal bir bağla ötekine bağlıdır. Hepsinin bir ilişkiye göre yan yanılığı kanıtsal bir blok oluşturur: Mal → Aktarma → Kalıt.

Anlambilimsel betimleme *kiplik* (fr. modalité) kullanımıyla, kiplik değerleriyle desteklenir. Bilindiği gibi, kiplik kullanımı bir sözcüde konuşan öznenin, sözcenin içeriği ve işlevi karşısındaki tutumunu belli etmeye yarar. *Miras* söz konusu olduğunda, işlevsel düzlemde, sözcü kipselleştirildiğinde öznenin sözcenin içeriği karşısındaki tutumu; sözcüleme kipselleştirildiğinde ise öznenin söylemdeki yönelişi/maksatı incelenir. Kipsel değerler bakımından, sözcüdeki ontolojik değerler, gerçekliğe ilişkin değer yargıları; sözcüleme ise öznel edimsel uygulamalardaki özgül kipsel değerlerin görünüşleri incelenir.

Ontolojik değerler varoluşsal değerlere ilişkindir. Doğal gerçekliği olduğu kadar (zorunlu değer: gerekli/olanaksız; zorunlu/olanaklı) toplumun koyduğu değerler (deontik değer: yasak/yasak olmayan, zorunlu/isteğe bağlı) söz konusudur.

Değer yargıları konuşucunun dünya karşısındaki tutumunu belirtir. Bilgi, kesinleşmeler vb. bu kategoriye ilişkindir (epistemik değer: olası, kesin, kesin olmayan) ve bir kişinin inancına yönelik daha öznel unsurları kapsar (doxolojik değer).

Başka bir kategoride değer yargıları olumlu/olumsuz, iyi/kötü, günah/sevap gibi unsurları belirtmek için kullanılır. Bir toplumda kültürel olarak paylaşılan ortak etik ve ahlaki değerler bu kategoride yer alır. Ayrıca yine bir toplumda yaşayanların sanatsal deneyimlerine ilişkin değerlendirmeleri kapsar: Estetik düzlemde iyi/çirkin; pragmatik düzlemde yararlı/yararsız; bilişsel ya da düşünsel düzlemde ilginç/ilginç olmayan; dokunsal düzlemde hoş/hoş olmayan; zevk veren/zevk vermeyen. Bu değerler belli bir kültüre ve göndergeye göre işlerlik kazanır.

Bunlara konuşan öznenin yönelimini/maksatını belli eden değerlendirmeler eklenebilir.

Önce değer nesnesinin anlambilimsel temsiline değinelim. Kabaca, unsurları birbirleriyle bağlantılı olan şöyle bir şemadan söz edebiliriz: Bir **Eden** bir **Alıcı** için bir **Nesne**

(değer nesnesi) üretmek niyetindedir. **Eden**, bu **Nesneyi** yapmak için bir dizi **Araç**, **Ge-reç** kullanır ve **Güç** sarf eder. **Eden**, **Malzemeye** bir **Biçim** verir, onu özel bir **Yapıya** sokar. **Nesne** belli bir **Zaman** ve **Uzamda** var olur. **Nesne**, **Zaman** içerisinde dönüşüme uğrayabilir.

Değer nesnesini belli bir bağlamda değerlendirmek gerekir. Miras nesnesi olarak sınıflandırıldığında bağlamı, onun içsel özelliklerine bir değer yükleyen ait olduğu toplum, topluluktur. *Kanıt-sal Olasılıkların Anlambilimi*, nesnenin içsel özellikleri ile mirasa gönderme yapan bağlamı birbirinden ayırır. Bağlamın içsel özellikleri üzerindeki etkilerini sorgular.

Şimdi, önce *miras* sözcüğünün anlambilimsel-söylemsel çözümüne geçelim. Bu iki aşamalı bir işlemi gerektirir: Bir kavram olarak *miras*'ın adbilimsel ve kavrambilimsel tanımı ve açılımı yapılır, ardından bir söylemdeki gerçekleşme biçimleri incelenir: 1. Miras sözcüğünün anlambilimsel temsili → 2. Miras kavramının kavramsal temsili → 3. Kültürel miras aşamasında, *miras*'ın belli bir bağlamdaki söylemsel (örneğin, yazılı metinlerde) gerçekleşimi incelenir.

Bu aşamada *miras* sözcüğünün sözlüksel anlamı irdelenir. Sözcüğün çekirdek anlamları, temel iyeleri, onu tanımlayan özellikler gösterilir. Her biri ötekiyle ilişkisi içerisinde değerlendirilir. İkinci aşamada sözcüğün belli bir toplum, topluluk için basmakalıplaşmış değerleri belirlenir. Üçüncü aşamada sözcüğün kanıt-sal olasılıkları (her biri bir söylemsel kesit sayılır; bunlar kalıp yargılardır) gösterilir. Çekirdek, dikey düzlemde **a**. mal/mülk + **b**. aktarma + **c**. kalıt anlambirimciklerini içerir. Basmakalıp, dikey düzlemde **a** ile ilişkili olarak: iyelik (mülkiyet) + kullanım + yarar + **b** ile ilişkili olarak topluluk + paylaşım (ortak yaşam, ortak kurallar) + değerlendirme + süre + koruma + nesne bozulduğunda, kaybolduğunda utanç ya da acı duyma (duyma, tarihi bir mekânın yanması karşısında duyulan acı ya da utanç gibi; örneğin, “- Buranın kıymetini bilemedik” gibi söylemler); **c** ile ilişkili olarak bağ + aile + köken + tarif + anlatı + zenginlik + önem gibi alt anlambirimcikleri içerir. Kanıt-sal olasılıklar, **a** ile ilişkili olarak, mülkiyet mirası + hak mirası + kullanma mirası + yararlanma mirası; **b** ile ilişkili olarak, topluluk/toplum mirası + aktarım, paylaşma, değerlendirme, koruma, sürdürme, tahrip etmeme, güvence altına alma, koruyamama durumunda utanma, acı duyma mirası gibi alt-anlambirimcikleri kapsar; **c** ile ilişkili olarak, bağ, aile, köken, zorunluluk, yayılma, tanıklık, anlatı, zenginlik, önem mirası gibi alt anlambirimcikleri içerir.

Söz konusu anlambirimcikler kipliklerle tamamlanır. Öyleyse, kipliği de göz önünde bulundurarak, miras sözcüğünün anlamsal çekirdeği konusunda özetle şunu söyleyebiliriz: Birisi bir **Nesneye** (mala, mülke vb.) sahiptir → **Nesnenin** olumlu bir değeri olduğunu düşünür → **Nesnenin** aktarılması gerekir → Bir özne **Nesneyi** başka bir özneye aktarır → Bir **Özne** (toplum, topluluk), **Nesneyi** miras almak zorundadır.

Miras sözcüğünün çekirdek anlamını oluşturan unsurlar yan yana geldiklerinde böyle bir kanıt-sal zincir oluştururlar. Bunlara kimi kiplikler destek verir. *Miras* sözcüğünün sözlüksel anlamı özgülleştiğinde algı farklılaşır. *Miras* sözcüğüne kültür nitelemesi eklendiğinde (Kültürel Miras) ayrı bir anlamsal alan ortaya çıkar. Şimdi, *kültürel miras*'ın anlambilimsel bileşenlerinden söz edelim.

Türk Dil Kurumu Sözlüğü'nde *kültürel miras* bir terim olarak yer almıyor. Dolayısıyla, bizde henüz bir sözlük bağlamında tanımlanmamış. Fransa'da *le Grand Robert* 'de bir toplumun, topluluğun, bölgenin biriktirdiği, belli bir toplumca değer yüklenen kültürel

zenginliklerin toplumu olarak tanımlanmaktadır. *Le Grand Larousse*'da ise *atalarca aktarılan, bir grubun ortak kalıtı olarak görülen şey* biçiminde tanımlanır.

Bu ve benzer tanımlamalara göre, *kültürel miras*'ın temel anlamsal iyesi topluluktur. Aktarma, bir diğer dikkat çekici iye'dir. *Kültürel miras*'ın çekirdeğini O. Galatanu şöyle belirler: 1. Kültürel miras, bir topluluğun, yörenin, bölgenin kendine özgü, özgül özelliği, kalıtıdır → 2. Öyleyse, kimliğe dönük bir işlevi vardır → 3. Ortak bir değerlendirme yoludur → 4. Topluluğun gelecek nesillere aktarılması gerekir → 5. Korunmak ve saklamak zorundayız → 6. Topluluğun gelecek nesillere aktarılabilmelidir (Galatanu 2008:3).

İlk tanım diğerlerini çağırmaktadır (diğerleriyle ilişkilidir). Bir topluma, bölgeye, döneme özgü olan kalıt (miras) ve aktarma, çekirdeğin temel unsurlarıdır. (Her unsur kendileriyle ilgili olan diğer unsurlarla bağ kurar). Kalıt, *önceki nesillerce aktarılan, gelenekçe kabullenilen şeydir*. Öyleyse, ortada bir alıcı ve verici vardır. Kalıt, alımlamaya ilişkindir, yasal ya da istence bağlı bir taşıma edimini içerir. Bir uzlaşmayı varsayar. Kendini zorla dayatmaz, kabul edilmeyi ve tanınmayı bekler. Kısacası kalıt, geçmişin şimdiye taşınması, müdahalesi, yedirilmesidir.

İlk dizinin bir sonucu olan ikinci dizi (kimliğe dönük işlevi vardır) kanıtsal bir bağla anlaşılabilsel iyeleri birleştirir. Alıcı ve vericinin bir ürün/mal (şu ya da bu kültürel miras nesnesi) aracılığıyla kurdukları ilişkinin sonucu söz konusu kimlikli işlemdir. Kabullenme ve tanıma her iki öznenin üzerinde uzlaştıkları kendiliklerdir (fr. entité). Kimlikli işlev, kişinin kendini "oluşturması" sürecine ilişkindir. Kimliğe bağlı olarak değerlendirilmesi gereken ortak değerlendirmede sözcüğün psikolojik anlamına yakın olan "değerlendirme" birine ya da bir şeye daha fazla değer ya da önem verme olarak tanımlanır. Bir şeye değer verilirken ondan daha fazla yararlanır. Toplumsal bir grubun nesneye katılımı ve onu anlamsal olarak zenginleştirmesi değerlendirmeye gerçekleşir.

İlk üç çekirdek tanıma göre bir nesne, bir kişi ya da topluluk için önemli bir değere sahiptir; grubun bireyleri arasında bağ nesneyle kurulur. Dördüncü aşamada gelen, gelecek nesillere aktarılma zorunluluğu nesne, birey, grubun üyeleri arasındaki bağı da bir *zorunluluk* durumuna getirmeye yarar. O da bir aktarma düşüncesinden yola çıkar, alıcı ve verici arasında kalıt üzerinden bağ kurar, bu bağ, nesne aracılığıyla, aynı zamanda geçmiş ve şimdi arasında değil, şimdi ve gelecek arasında da kurulur.

Beşinci aşamada gelen, nesnenin saklanması ve korunması zorunluluğu miras sözcüğüne içkin olan *zorunluluk* düşüncesini sürdürür. Bir niyet, maksat düşüncesini varsayar. Aynı zamanda, arka planda bir bozulma ve tehlikeden koruma zorunluluğu düşüncesi kapsar.

Son aşamada gelen, nesnenin gelecek nesillere aktarılabilmesi tüm iyelerin kabul edilmesi ve gerçekleşmesi ile olasıdır.

Tüm bunlara bir dizi kiplik ekleyebiliriz. Örneğin, nesnenin korunması törel, etik, estetik, dokunsal, hazzal, değersel, övgüsel, bilgisel, edimsel kiplikleri devreye sokar. Olumlu yönde değersel bir yönelimi vardır.

Kültürel mirasın bu biçimde kavramsallaştırılması içerisinde bozulma/yıpranma/tahrip olma vb. tehlikesi bir iyelik olarak yer alır. Bozulma tehlikesi özde olmasa da bir olasılık olarak kenarda durur (örneğin, eski yapıların restorasyonu olasılığı somutlaştırır).

Tüm bu belirlemeler kültürel miras sözcüğünün, düz anlam düzlemindeki ve belli bir söylem içerisindeki anlamsal olasılıkları görmemize olanak sağlar. Bu aşamadan sonra

kimi varsayımlar öne atarak sözlüksel anlamın kinetik özelliğini, böyle bir süreç içerisindeki anlamsal ve söylemsel işleyişi göstermek gerekir. Öyleyse, *miras* sözcüğünün, bir topluluğun (kültürel) kavram üzerinde oluşturduğu söylemsel anlamı nasıl bir zorunluluk durumuna getirdiğini ve geliştirilen bu kavramın sözlüklerdeki tanımlamalara uygunluğunu, durağanlaşan anlamdan ayrı bir anlama doğru çekilip çekilmediğini sorgulamak gerekir. Bu aşamada kültürel miras sözcüğünün sözlüksel anlamından belli bir bağlamı zorunlu kılan söylemsel anlamına geçilir.

Bilindiği gibi, dilbilimde anlam (sens) ve anlamlılık (signification) iki ayrı dilsel olguya karşılık olarak kullanılır. *Dildeki bir birimin aktardığı ya da uyandırdığı kavram, tasarım, düşünce; içerik* anlamlamaya karşılık gelir; *anlamı, dil içi bağlntıların yanı sıra bağlam ve durum belirler*, bu da anlama karşılık gelir (Vardar 2002:18). Anlamlama, *belli bir dilsel çevrede sözselsel bir anlatıma sürekli olarak ilişitirilen temsil* (Vardar 2002:21) olarak tanımlanırken anlam, bir söylemsel edim ya da durum içerisinde konuşan bir öznenin önerdiği iki ya da daha fazla temsilin *bitişikliği* olarak tanımlanır. İkinci seçenekte dil, konuşan bir özne tarafından bir yargılama sürecine sokulur, konuşan özne/öznel dil üzerinde bir dizi etki yaratır/lar. Söylemsel anlam böylelikle biçim kazanır. Konuşan öznenin şu ya da bu kültürel nesne konusundaki yargısı, nesnenin ya da, daha genel olarak, kültürel miras kavramının alımlanması konusunda bilgilendirir. Bunu anlamının en kestirme yolu anket çalışmalarıdır. Kültürel miras konusunda bilgisi, birikimi olmayanlarla (uzman olmayan) olanlara (uzman olan) yöneltilen anket sorularıyla kavramın söylemsel olarak nasıl temsil edildiği anlaşılacak istenir. Örneğin, bilişsel bir görüngüde kalarak, miras kavramının alıcının belleğinde yarattığı düşünceler, imgeler, nesnelere vb. aracılığıyla anlamı yanında anlambilimsel uçları (çekirdek anlamları, basmakalıpları, yargısal olasılıkları) arasındaki ilişkiler anlaşılacak çalışılır. *Kültürel mirastan ne zaman, nerede, kiminle söz edilir?* türünden bir soru ile miras söyleminin bağlamı irdelenir. *Sizin için miras sayılabilecek birkaç nesne belirtin* sorusuyla öznenin nesneyle olan duygusal, çoşkusuz, estetik ilişkisi ve ona yüklenen değer (olumlu ya da olumsuz) anlaşılacak çalışılır. *Bir (kültürel) miras örneği verebilir misiniz?* sorusuyla kültürel mirasın ilkörneklere (prototipleri), basmakalıp örnekleri belirlenir. *(Kültürel) miras denildiğinde neden söz edilir ya da edilmez?* sorusuyla miras sözcüğünün ilintili olduğu sözcükler, kavramlar ortaya konulmak istenir.

Kısacası, bu ve benzeri sorular aracılığıyla dökümler, karşılaştırmalar yapılarak kültürel miras söylemsel olarak konumlandırılır. Konuyu bilenlerle bilmeyenlerin özel algıları kavranır. Söylemsel işleyişi ortaya çıkarılır.

Miras listesine alınan her değer nesnesine belli bir bağlamda anlam yüklenerek özel bir ad verilmiş olur. Değeri ancak söz konusu bağlamda geçerlidir. Örneğin, bütün camiler birer kültürel miras sayılmazlar. Bazı camiler özel bir bağlamda yüklendiği özel değerleriyle kültürel miras sayılırlar. Camiye verilen ad, değerlendirmenin ilk aşamasıdır. Bilindiği gibi, adlandırma, bir şeye bir isim takmaktır. Bu yapılırken bir verici ile alıcı arasındaki ilişki dikkate alınır, kabul edilebilirlik, toplumsal uzlaşma aranan ölçütler arasındadır. Kısacası, toplumsal iletişim, dildışı gerçeklik ile dilsel gerçeklik bir edim olarak adlandırmanın temel etkenleridir.

Miras listesine alınan bir nesnenin, değeri bakımından anlambilimsel iyelerini belirlemek için onun bir sözcük olarak gönderme yaptığı kavramın temsiline belirlenmesi gerekir. Şimdi, biraz önce sözünü ettiğimiz soru tiplerine göre bir sözcük olarak “cami” örneğine biraz daha yakından bakalım.

Batı ülkelerinde kilise, katedral, bizde ise cami, kültürel mirasın prototip nesnelere birisi sayılır. Yerleşik görüşe göre cami, kültürün temel unsurudur ve mutlaka korunması gerekir.

TDK Sözlüğü'nde önerilen tanımlamaya göre cami, *Müslümanların namaz kılmak için toplandıkları yer*'dir. Düzdeğişmeceli anlamda, sözcük konusunda *topluyan, bir araya getiren, bir arada bulunduran* tanımı önerilmiştir. Bir mimarlık terimi olarak daha geniş bir tanımlamaya rastlarız:

(Mimarlık) Müslümanların içinde toplanıp tapındıkları yapı. Esas cami ve avlu gibi iki bölümü vardır. Esas cami, mihrap, mimber, vaiz kürsüsü ve dikdörtgen oylumun üzerine örten kubbe ve yan kubbelerden meydana gelir. Minareler esas caminin dış duvarlarına ya da içavlu duvarlarına bağlanmıştır. Son cemaat yeri esas caminin giriş kapısı olan yüzünde (batı yüzünde) bulunur.

Bir ibadet yeri olarak caminin (ve kilisenin), birbirleriyle ilişkili olarak, sözlüksel anlam çekirdeği kabaca şöyledir: İnananlar topluluğu → Dinsel pratik düzenleme (namaz kılma) → Dinsel pratik yapabilme → Dinsel pratik yapılan yer.

Cami, ayrıca *Tanrı'nın evi* (bir yapı) olarak görüldüğünden söz konusu çekirdek anlamlara evin kimi iyeleri de eklenebilir: İnananlar topluluğunu barındıran yapı → Çatı, pencere, kapı, duvar vb. → Kimi olumsuz doğa koşullarından korunmak için sığınak → Koruma altında bir mekân.

Tüm bu çekirdek anlamlar caminin bir kültürel miras durumuna gelmeden önce yüklendiği anlamsal değere ilişkindir. Bir inananlar topluluğuna, kabul edilmiş, uzlaşmış bir kimliğe (örnek: dindar kişi) gönderme yaparlar. Çekirdeğe ilişkin olarak caminin kimliksel boyutu ve fiziksel özellikleri yanında basmakalıplaşmış iyelerinden kimileri şunlardır: **Çekirdek anlam “Din” olduğunda:** Tanrı/Allah, Dogma, İnanç, İnanış, Ritüel, Olasılık değeri, Dua değeri. **Çekirdek anlam “İslamiyet” olduğunda:** Kur'an, Peygamber, Peygamber'in yaşamı ve ölümü, Otorite, Vaaz, Ahlaki ve etik değer. **Çekirdek anlam “dinsel topluluk” olduğunda:** Ortak yaşam, Ortak çıkar, Ortak amaçlar, Ortak mülkler, Duygusal ve Hazsal değer. **Çekirdek anlam “dinsel pratik” olduğunda:** Dışsal gösterim (örneğin: namazın bahçede kılınması); Kanon (örnek: rahlede Kur'an bulunması); İbadet; Tören; Pragmatik değer. **Çekirdek anlam “yapı/bina” olduğunda:** Mülk, İşlev, Mimari açıdan, yapının planı, biçimi, normu; kullanılan malzemeler; Yapım teknikleri bakımından, değişik meslekler (örneğin tavan süsleme, kullanılan ışık vb.); Teknik bilgi; Araç gereç; Estetik değer.

Kipsellikleri bakımından değersellik kategorisinde etik, ahlaki, dokunsal, hazsal, estetik kipler; ayrıca deontik, pragmatik, bilgisel kalıplardan söz edilir. Değersel bir yönelim olarak pozitif bir tekdeğere sahiptir.

Bu betimlemelere göre “cami”nin değerleri “miras”ın değerleriyle neredeyse aynıdır.

Caminin kavramsal ve anlambilimsel açılımının ardından bir değer nesnesi olarak gösterimini, *her şeyin belli bir amacı olan bir edenin başlangıçtaki maksadının ürünü olduğunu* ileri süren *durumsal dilbilgisinden* (Rochaix 2017:78) ve *Kanıtısal Olasılıkların Anlambilimi* modelinden esinlenerek, çekirdek temsilini şöyle şematize edebiliriz:

Bir Eden (X) bir Nesne (N) üretmek niyetindedir, amaç, X'in ve bir topluluğun (T) belli bir mekân ve zamanda dinsel bir pratiği (DP) yerine getirmesidir.

↓

X, dinsel pratik (DP) için kimi araçlar (A, yapım teknikleri), yapım ilkeleri (İ), bu ilkeleri bilen kişiler (K) kullanır.

↓
X, değişik malzemeler (M, taş, kum, ahşap vb.) kullanır.

↓
X, bir biçimi, kendine özgü yapısı, özellikleri, malzemesi olan bir nesne (N) ortaya çıkarır.

↓
Sonuç: N, X'e, DP yapmasına yarar

↓
N, belli bir Zaman ve Mekân'da var olur

↓
N, zaman içerisinde dönüşümlere uğrayabilir.

Eden, (Müslüman bir topluluk) ve maksat, (dinsel pratik) cami nesnesi ile cami çekirdeği arasında bir buluşma noktasını temsil eder.

Eden, zaman, mekân, hatta kullanılan teknikler, araçlar, güç vb. nesne (değer nesnesi) ile içsel olarak bir topluluğa, döneme, mekâna bağlı ve onların varlığının sürmesine aracılık eden mirası buluşturur.

Nesnenin analizi ile öncelikli olarak camiye yüklenen değerlerden çok insanla (bir kişi ya da topluluk) yaratisı arasındaki ilişkiye vurgu yapılır. Ayrıca, temel anlamsal özelliklerini dikkate alarak, nesne ile miras arasında söylemsel düzeyde ilişki kurmak gerekir. Kültürel miras listesine alınan nesne bir miras değeri kazanmıştır. Caminin söylemsel yapısının analizi konusunda önce bir bütüncü (fr. corpus) oluşturmak gerekir. Durumsal Dilbilgisi'nden esinlenerek önce maksat/niyet, malzeme, işlev, zamansal ve mekânsal konum belirlenir. Varsa, camiye ilişkin özel anlamı olan isimler, eylemler, zarflar, niteleme sıfatları vb. ortaya konulur. Ardından bu kullanımların yer aldığı söylemsel unsurlar (metinler, yazılar, belgeler vb.) belirtilir. Her kategori kavramsal olarak alt kategorilere ayrılabilir. Böylelikle nesnenin söylemde yapıcı iyeleri saptanır. Temel birimlerin yanında nesneye (cami) ilişkin özel birimler ya da temsiller bulunabilir. Bu birimler birer prototip değil, belli bir bağlamda geçerlilik kazanan birimlerdir. En fazla bilgi, kültürel miras nesnesinin edeni, nesnenin kendine özgü biçimi, yapısı, kullanılan malzemeye (örneğin: devasa bir avize, duvar süslemeleri), ayrıca zaman ve mekânda uğradığı dönüşümlere (yıpırnanma, restorasyon) ilişkin olanlardır. Nesnenin edeni, zaman ve mekândaki dönüşümü değer nesnesi ile miras arasında en kestirmeden bağ kurmaya yarar. Caminin miras boyutu söylemde bir topluluğa, döneme, bölgeye özgü özel bir özelliğin belirtilmesiyle vurgulanabilir. Nesnenin restorasyonu, yenilenmesi, bakımı gibi işlemler gerece yönelik işlemler iken tarihsel yapı ya da miras listesine alınması için yapılan işlemler kurumsal işlemlerdir. Bir nesnenin neden yapıldığına, kimliksel boyutuna ilişkin bilgiler her zaman açıklıkla bildirilmeyebilir. Bir nesnenin kültürel bir miras sayılıp sayılmaması toplumda etkin bir eden tarafından bildirilerek kurumsal bir işlem gerçekleştirilir.

Öyleyse bir değer nesnesi olarak caminin sözlüksel anlam çekirdeği şöyle betimlenir: Belli bir dine ait bir topluluğun özellikli yapısı → Belli bir dinin beklentilerinin uygulamasını güvence altına alan yapı → Dinsel uygulamanın görece gizliliğini koruma altında tutan yapı.

Bir miras nesnesi olarak caminin sözlüksel anlam çekirdeği şöyle betimlenir: Bir bölgenin, yerin özellikli yapısı → Restorasyon, yenileme gibi çalışmalarla gereşel bakımdan ve kurumsal olarak (caminin sınıflandırılması) koruma altında tutulan yapı → Parçaları, içeri giriş koşulları ayrıntılarıyla betimlenen yapı.

Böylelikle cami belli bir kesime indirgenen yapı özelliğinden uzaklaşıp daha geniş bir kesimi temsil eden, onların kullanımına açık bir yapı özelliğine bürünür. Yalnızca bir ibadet yeri işleviyle kalmaz, bir döneme, yere, topluma özgü, belli bir dizi tipisel ve özellikli (biricik) bir mimari tarzı temsil eden bir yapıya dönüşür. Kültürel miras listesine alınmasının gerekçeleri söz konusu özellikleri, işlevleri, değerleri barındırmasıyla doğrudan ilişkilidir.

Sonuç olarak. Şu ya da bu nesnenin (kültürel miras olarak sınıflandırılan her nesnenin) anlambilimsel iyelerinin sorgulanması miraslaştırma/miraslaştırmak kavramını daha iyi anlamaya olanak sağlar. Bu çalışmada “miraslaştırmak” kavramı üzerinde durmadık (bu bir başka çalışmanın konusu olacak), ancak şunu belirtelim: “Miraslaştırmak” kavramı, dilsel bir edim olarak da betimlenebilir. Bir başka anlatımla, “miraslaştırmak” kavramının anlamsal iyeleri söylemde bir edim olarak gerçekleşerek sözselleşirler. Bir eylem olarak “miraslaştırmak”, bir nesneyi özgül değeri olan bir nesneye, bir miras (değer) nesnesine dönüştürmektir. Dolayısıyla şu sorular sorulabilir: Dilbilimsel olarak (şu ya da bu söylemde, metinde, bütüncede vb.) bu dönüşüm nasıl gerçekleşmekte ve işlerlik kazanmaktadır? Miraslaştırmanın sözcüksel boyutu nedir? Bir başka anlatımla, “miraslaştırmak” diye bir dil edimi var mıdır? Miraslaştırmanın odağında, alıcısı etkilemeye yönelik bir etkisözden söz edilebilir mi? Yoksa, yalnızca nesnenin değerlerinin (statüsünün) değişmesi için dil dışı olgulara mı indirgenmektedir? Kısacası, burada miraslaştırmayı bir dil edimi olarak sorgulamak aşamasına geçilir. Bunun içinse alıcının düşüncesinde, inancında yarattığı etkiyi, Searle’ün dil edimleri konusundaki tanımlamalarına uygun olarak toplumsal olguların var olma biçimini kavramak, miraslaştırma(k) kavramının özündeki kültürel miras gerçekliğini betimlemek gerekir. Alanın uzman kişilerinin bilimsel üstsöylemleri süreci anlamaya olanak sağlar.

Bu çalışmada, *Kanıtısal Olasılıkların Anlambilimi* modeli ile miras ve kültürel mirasın anlambilimsel ve kavramsal yapılanması üzerinde durduk, bir başka çalışmada “miraslaştırmak” kavramının bir dil edimi olarak tanımı üzerinde duracağız.

Kısacası, bir nesneyi kuran en küçük anlambiriciklerin belirlenmesi, birbirleriyle ilişkisi içerisinde değerlendirilmesi, kipsel değerleri, anlambilimsel iyelerin ortaya konulmasıyla kültürel bir edim olarak mirasın doğası, işlevi ve değeri daha iyi anlaşılabilir. Ayrıca sözselleştirilen her (kültürel) miras nesnesinin zaman ve uzamda uğradığı dönüşümler, özgünlüğü, bir toplumun on yüklediği yeni değerler vb. yine böyle bir çözümlenme modelinin yardımıyla daha iyi kavranabilecektir.

NOTLAR

1. Buna karşın, basmakalıp bilgilerin de zaman içinde değişebileceğini anımsatalım.
2. “Miras” ve “kültürel miras”ın özellikle anlambilimsel çözümlenmeleri konusunda daha ayrıntılı bilgi için bkz: Valérie Rochaix, “La construction linguistique du patrimoine”, Université de Nantes, 2017. V. Rochaix’nin çalışması tümüyle O. Galatanu’nun Kanıtısal Olasılıkların Anlambilimi adını verdiği model üzerine kurgulanmıştır (değişik kavramları sorgulama nesnesi yaparak, söz konusu model üzerine kurgulanmış çok sayıda başka çalışma bulunuyor). Biz de bu yazıda söz konusu çalışmaların verilerini kullanıyor, modelin verilerini “cami” örneğine uyarlıyoruz.
3. Anlambiricik (Fr. sème). Anlambirimin gösterilen bölümünü oluşturan en küçük anlamsal özelliklerin her biri. Örneğin koltuk anlambirimi, içerik bakımından "arkalıklı", "iki, üç, ... kişilik", "oturmak için" ve "ayaklı" anlambiriciklerinden oluşur. Sandalye'deyse, "iki, üç, ... kişilik"ın yerini "bir kişilik" anlambiricği alır. Bkz Berke Vardar ve ötekiler, Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü, s. 20.
4. Burada kavramın sözlüksel anlamlarını, kapsamını, neyin kültürel miras sayılıp neyin sayılmadığını, bunların ölçütlerini tartışmayacağız.

KAYNAKÇA

- Anscombe, Jean-Claud. Dénomination, sens et référence dans une théorie des stéréotypes nominaux. Cahiers de praxématique. 2001: no. 36.
- Anscombe, M. Jean-Claude. Le rôle du lexique dans la théorie des stéréotypes. Langages, 35^e année, n°142. 2001: 57-76.
- Berke Vardar ve ötekiler. Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü, Multilingual. 2002.
- Carel, Marion. Trop : argumentation interne, argumentation externe et positivité, In J.-C. Anscombe (éd.). *La théorie des topoï*, Paris : Kimé. 1995 :177-206.
- Cozma, Ana-Maria. Approche argumentative de la modalité aléthique dans la perspective de la Sémantique des Possibles Argumentatifs Application au discours institutionnel de la bioéthique. thèse, Université de Nantes. 2009.
- Desvallées, André. Dictionnaire encyclopédique de muséologie, Paris : Armand Colin. 2011.
- Doyle, Stephanie. À quoi bon s'expliquer? Analyse dans le cadre de la Sémantique des Possibles Argumentatifs. 2016. HAL Id: hal-01252377 <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-01252377>.
- Ducrot, Oswald, ve Carel, Marion. La problématique du paradoxe dans une sémantique argumentative. *Langue Française* 123. 1999 : 6-26.
- Galatanu, Olga. Sémantique des possibles argumentatifs et axiologisation discursive, In D. Bouchard et J. Evrard (éds.), Représentation du Sens linguistique II, Louvain-la-Neuve : De Boeck-Duculot. 2007: 313-325.
- Galatanu, Olga. Le phénomène sémantico-discursif de déconstruction-reconstruction des topoï dans une sémantique argumentative intégrée. In O. Galatanu et J.-M. Gouvard (éds.). *La sémantique du Stéréotype*. Langue Française 123. 1999: 41-51.
- Galatanu, Olga. La dimension axiologique de l'argumentation. In M. Carel (éd.). *Les facettes du dire, Hommage à Oswald Ducrot*, Paris : Kimé. 2002: 93-107.
- Galatanu, Olga. La sémantique des modalités et ses enjeux théoriques et épistémologiques dans l'analyse des textes ». in J.-M. Gouvard (éd.), *De la langue au style*, Paris, Presses universitaires de Lyon, 2005: 157-170.
- Galatanu, Olga. Du cinétisme de la signification lexicale », In J.-M. Barbier et M. Durand (éds.). *Sujets, activité, environnement*, Paris : Presses universitaires de France. 2006: 85-104.
- Galatanu, Olga. La construction discursive de la dimension temporelle des entités lexicales. In Les Actes du XXVIII^e Colloque International d'Albi Langages et Signification. P. Marillaud, R. Gauthier, (éds.), *Langage, temps et temporalité*, CALS/CPST : Université de Toulouse. 2008: 15-25.
- Hilpinen, Risto. « Artifact », Edward N. Zalta (ed.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2011 Edition). (2011) 3 mars 2017. [en ligne]: <https://plato.stanford.edu/archives/win2011/entries/artifact/>,
- Marie, Virginie. La Sémantique des Possibles Argumentatifs: un modèle de description-constructionreprésentation des significations lexicales, Cahiers de Narratologie, no. 17. 2009.
- Micoud, André. ve Perroni Michel. *Ce qui nous relie*, Paris : Aube. 2000.
- Micoud, André. Patrimoine, redire ce qui nous relie », *Réinventer le patrimoine. De la culture à l'économie, une nouvelle pensée du patrimoine ?*. Paris : L'harmattan. 2005.
- Paveau, Marie-Anne. La notion de patrimoine : lignées culturelles et fixations sémiotiques. 2010. HAL Id: hal-00485072 <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-00485072>.
- Paveau, Marie-Anne. Ce que disent les objets. Sens, affordance, cognition, Synergies Pays Riverains de la Baltique n° 9. 2012: 53-65.
- Putnam, Hilary. Is semantics possible ? (trad. Fr. Maradin (J.M.) : la sémantique est-elle possible ?, In J. Chauvand et F. Mazière, *La Définition*, Paris : Larousse. 1990: 292-304.
- Putnam, Hilary. *Pragmatism: an open question*, Oxford : Blackwell. 1995.
- Rastier, François. Le terme : entre ontologie et linguistique, *La banque des mots* 7. 1995 : 35-65.
- Rochaix, Valérie. La construction linguistique du patrimoine, Thèse, Université de Nantes. 2017.

HERDER'İN FOLKLOR TANIMLAMALARINDA HALK KAVRAMININ DOĞASI*

The Essence of the Concept of Folk in Herder's Definitions of Folklore

Doç. Dr. Erkan ZENGİN**

ÖZ

Genel olarak folklor konusunda bugüne değin Almanya'da yapılan tanımlamalara (örneğin Kant) şöyle bir göz atıldığında kuramsal olduğu kadar folklorun bilimsel dayanaklarına ilişkin tartışmalarda, 18. yüzyılın son çeyreğinde özellikle Johann Gottfried Herder'in (1744-1803) 'Dilin kökeni Üzerine (*Abhandlung über den Ursprung der Sprache*) ve *Alman edebiyatına ait parçalar I (Fragmente zur deutschen Literatur I)*' çalışmalarında dile getirdiği düşünceleri önemle anmak gerekir görüşünderiz. Folklor konusunda gündeme gelen tartışmalarda Herder adına daha çok bir sorunsal olarak 'halk' kavramı çevresinde sıklıkla gönderme yapıldığını anımsatmalıyız. Herder, folklor kavramına bağlı olarak halk kavramını kendince tanımlar. Herder'in 'halk' kavramını hangi anlamlarda kullandığını irdeleyen Meral Ozan (Milli Folklor Dergisi Sayı 45) 'halk' kavramının genel olarak şu dört anlamda kullanıldığını belirtmektedir: 1) genel olarak irili ufaklı bir topluluğu; 2) bir devleti meydana getiren bir topluluğu; 3) toplumun alt kesimlerini; 4) bir milleti ya da bir ulusu ifade eden bir kavram olarak kullanmıştır. Söz konusu çalışmayı tamamlar nitelikte olan bu inceleme hem folklor hem de halk kavramlarının daha doğru anlaşılabilmesi için gerekli olduğunu düşündüğümüz, Herder'in ilgili kavramlar konusunda önerdiği özgül düşüncelerini biraz daha ayrıntılı olarak belirginleştirmeye çalışmaktadır. Gerçekten de Herder'in folklor ve halk kavramları konusunda ileri sürdüğü düşünceler belli bir ortamın düşünceleriyle yoğunlaşmıştır. Burada söz konusu olan düşünceleri, savları, kısacası Herder'in yaklaşımını özellikle Kant ve Aydınlanma düşüncesinin oluşturduğu bağlamın içinde konumlandırmak gerekir görüşünderiz. Herder'in kendi özgün tarihsel sorunsalı çerçevesinde bu kavramı nasıl bir düşünce sistematiği (dizge) üzerinde kurguladığını, onun gerek kendi ulusal halk kültürü gerekse kendi ulusal tarihi bağlamında hangi kuramsal sorunları çözmek için oluşturduğunu, özellikle de folklor kavramına koşut olarak hangi görüşlere bir tepki olarak halk kavramına başvurduğunu göstermek istedik. Amacımız halk kavramını irdelerken Herder'in kültürel çoğulculuk kavramının ve kültür relativizminin (göreceliliğinin) nasıl evrildiğini ortaya koymaktır. Böylelikle, Herder'in kültür relativizmine dayalı görüşlerini biçimlendirirken aynı zamanda folklorun kendince kuramsal temellerini atıp bilimsel bir alan olarak sınırlarını nasıl belirlediğini göstermeye çalıştık. Bunu yaparken gönderme metin olarak seçtiğimiz, Herder'in *Dilin Kökeni* üzerine kaleme aldığı ünlü bir yazısında yalnızca dilin doğuşunu anlatmakla yetinmediğini; ona göre dilin kökeninde 'halk' ve 'halk ruhu' kavramlarının bulunduğu görmekteyiz. Gerçekten de Herder yazısında söz konusu bu kavramları öncelikle kendi içlerinde tanımlayarak dilin yaratıcı gücü sayesinde ulusal bir bilinç oluşabileceğine işaret eder. Bu çalışmada Herder'in halk kavramı konusundaki tutumunu bu açıdan irdeleyeceğiz. Kanımızca Herder'in folklor araştırmalarına en önemli katkısı bu noktada karşımıza çıkmaktadır. Herder'e göre ırk ya da etnik aidiyet, bir bilinçlilik biçimi olarak halk ruhunun somut unsurlarıdır. Herder, dil olmadan bu ruhun (toplumsal bilincin) varlık kazanamayacağına inanır. Onun görüşüne göre her halkın kendine özgü bir söyleme biçimi (söylem) yaratması gerekir ve bu söylemlerin arasında dil en önemli dolaylılardan (aracı unsurlardan) biridir. Bu tezleriyle, Herder aynı zamanda ulusal folklor (bir ulusun folkloru) ve tarih arasında bağlantılar kurmaya uğraşır, tanımlamalarını genele (folklor ve halk konusunda) yaymaktan geri durmaz.

Anahtar Kelimeler

Herder, milli kültür ve tarih, halk bilimi, ulusal bilinç, dil.

ABSTRACT

When the definitions of folklore to date in Germany (for example, Kant) are taken into a general consideration in the discussions concerning the scientific basis of folklore, regarding the last quarter of the 18th century especially the ideas of Johann Gottfried Herder (1744-1803) as expressed in his "Abhandlung über den Ursprung der Sprache" and his "Fragmente zur deutschen Literatur" are to be taken into serious account. It must be remembered that in the folklore discussions, the problematic concept of a 'folk' is widely referred to. Herder

* Geliş tarihi: 9 Ağustos 2019 - Kabul tarihi: 11 Mayıs 2020

Zengin, Erkan. "Herder'in Folklor Tanımlamalarında Halk Kavramının Doğası" *Milli Folklor* 126 (Yaz 2020): 18-26

** Hacettepe Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Alman Dili ve Edebiyatı Bölümü, Ankara/Türkiye, zengin@hacettepe.edu.tr, ORCID ID: 0000-0002-3306-839X.

defines the concept of a ‘folk’ according to his peculiar folklore concept. Meral Ozan studies the different meanings in which Herder uses the ‘folk’ concept, and comes to the following results (Milli Folklor Dergisi Sayı 45): It can mean 1) smaller or bigger group of people, 2) a people that forms a state, 3) the lower classes of a society, and 4) a nation. Notwithstanding, this study aims to give a more detailed account of Herder’s thoughts regarding the concepts of ‘folk’ and ‘folklore’ in order to enable the readers to have a better understanding of Herder’s specific use of these concepts. Also it must not be forgotten that Herder’s thoughts on the concepts of ‘folk’ and ‘folklore’ bear the mark of his time. Therefore, we suggest looking at Herder’s approach within the context of (especially) Kant and the philosophy of the Enlightenment. We want to expose how Herder used these concepts within his own historical problematic and within his own philosophical system, to focus on the theoretical problems that Herder tried to solve within the context of his national and cultural context, and especially to emphasise that Herder was bringing the concept of ‘folk’ into the fore in order to attack other theories. By examining the concept of ‘folk’ we also intent to expose how Herder’s understanding of poly-culture and cultural relativism had developed. Thus, we wish to show that Herder not only conceptualized his theory of cultural relativism, but that he also determined a clear field of research on folklore. In this regard, Herder’s article on the origin of language does not only deal with the question of how language came into being; eventually, his language theory is based on the concepts of ‘folk’ and ‘folk spirit’. Herder defends the thesis that only by means of the inherent creative power of language a national consciousness can be developed by people. In this study, Herder’s concept of ‘folk’ will be examined also under this point of view. This will lead us to maybe the most important contribution of Herder to folklore as a field of research. In Herder’s opinion race or ethnic identity are the concrete formations of the folk spirit as a form of consciousness. Herder believes that this spirit (this social consciousness) cannot come into existence without language. In his view every ‘folk’ has to create his own specific forms of expression (discourses), and among these media language is the most important one. By means of this thesis, Herder tries to establish logical relations between a national folklore (the folklore of a nation) and history, and he does not hesitate to apply these concepts to research in folklore and ‘folk’.

Key Words

Herder, national culture and history, folklore, national consciousness, language.

Giriş

Johann Gottfried Herder’in (1744-1803) düşünceleri oldukça geniş bir alanı içerdiğinden folklor araştırmaları ile ilişkisini özgül biçimde ele almak güçtür. Bu güçlüğün başlıca nedeni Herder’in, örneğin Hegel ya da Kant gibi görüşleri konusunda bütünlükçü bir dizge yaratmamış olmasına bağlıdır (bkz. Forster 2010: 12), dolayısıyla yazdığı felsefi metinlerinin dizgesellikten kopuk oluşu ilk anda göze çarpan bir özelliktir. Alan Dundes, Herder’in kimi çalışmalarının yayımının gecikmesini bu özellikle ilişkilendirir: “Herder’in ünlü Halk Türküleri Antolojisi (Stimmen der Völker in Liedern) ilk defa 1778-1779’da yayımlanmıştır, fakat tam olarak bilimsel anlamdaki halk bilim çalışmaları daha sonraki bir döneme kadar ortaya çıkmamıştır.” (Dundes 2006:12). Her ne kadar dizgeden yoksunluk bir eksiklik gibi algılansa da Herder’in çalışmalarında folklor kavramı kuramsal düzlemde ilk tanımsal ipuçları vermektedir.

Herder’in ortaya koyduğu düşüncelerin kendi tarihsel koşullarında değerlendirilmesi kaçınılmazdır. Öyleyse, Herder’in folklor katkısı konusundaki çıkışını anlamak ve değerlendirmek için onun Alman kültür ve düşünce tarihindeki yerini kısaca anımsatmakta yarar olacağını düşünüyoruz (bu tutum onun folklor konusundaki konumunu daha açıklıkla ele verecektir): “[Herder] kaygan bir geçiş döneminde yaşıyordu; yaşadığı ülke Büyük Frederik’in şatafatlı büyüsü altında değildi artık, ama henüz sonraki [özellikle Napolyon zamanındaki Fransız işgaliyle birlikte ortaya çıkan] devlet-kurucu, milliyetçi ruha kapılmamıştı da.” (Von Hassel 1981: 331) Almanya, Herder’in zamanında siyasî birliği henüz kuramadığı için, kültürel ve yerel özellikler Almanlık tasavvurunda ağır basıyordu. Oysa İngiltere ve Fransa kimlikleri, daha o zaman bu ülkelerde kurulmuş bulunan siyasî

birliğin damgasını taşıyordu. Herder'in folklor araştırmalarını önceleyen görüşleri işte bu düşünce ikliminde oluştu.

Herder'in yaşadığı dönemde Almanya'da siyasî birliğin kurulması konusunda her şey henüz belirsizdir; buna karşın Herder'in düşüncelerinde kendiliğinden (spontane) fizilenen kültür ağırlıklı bir bakış açısı mevcuttur. Konjonktür gereği kendiliğinden ortaya çıkan bu hassasiyetin, kuşkusuz Herder'in ta baştan içgüdüsel olarak *tüm* toplumlar için geçerli olan tek bir kültür modelinden yola çıkan felsefi ya da formel (biçimci) bir *evrenselciliğe* karşı çıkmasında payı vardır. Zira Herder daha çok *özgül kültürel farklılıkları* temel alan, hatta vurgulayan bir kültür ve tarih kuramını savunuyor ve temsil ediyordu. Evrenselci anlayışa (Herder'in zamanında Aydınlanma ve Kant felsefesinin savunduğu görüşlere) karşıt olarak Herder, *millî* diyebileceğimiz unsurların birbirine indirgenemeyeceğini ileri sürüyordu (bkz. Barnard 2003: 38-65). Folklor araştırmaları açısından önemli olan nokta, tek bir modele indirgenmemesi gereken özgül kültürleri temel alan Herder'in folklor araştırmalarına bilimsel bir geçerlilik kazandırmış olmasıdır.

Belki henüz sezgisel de olsa bu kültürel çoğulculuk temel eğilim olarak Herder'in gençlik yıllarında bile fark edilebiliyordu. Herder, Königsberg'de (doğduğu eyalet olan Doğu Prusya'da) Kant'ın derslerine girmiş, özellikle astronomi, doğa bilimi ve coğrafya ağırlıklı derslerinin etkisi altında kalmıştır. Buna karşın Kant'ın (evrenselci) metafizik dersleri ilgisini çekmiyordu: "Herder'in bizzat anlattığına göre [...] Kant'ı en çok astronomi, coğrafya ve büyük doğa kanunları hakkında konuşurken dinlemeyi severdi [...] metafiziğinden pek zevk almıyordu." (Herder 1830: 68).¹

Kant daha sonraki yıllarda *a-priorist* (ön-gerçekçi) ve evrensel bir metafiziğe yönelip Herder'in beğendiği derslerdeki yaklaşımdan oldukça uzaklaşırken, Herder, "eleştiri-öncesi" Kant'ta gözlemleyebildiği yaklaşıma bağlı kaldı: söz konusu anlayışı kültürel bakımdan derinleştirip, kültürel çok-çeşitliliği ve somut araştırmaların önemini vurgulayacak biçimde geliştirdi (bkz. Zammito 2002).

Kültür kuramı konusundaki bu tür yaklaşımlar Herder'in günlerinde henüz gündeme gelmişti ve onun kendi çok-kültürlü yaklaşımını temellendirmek için bir başlangıç noktası bulması gerekiyordu. Böylelikle, kapsamlı kuramsal sorunları ele almak için başlangıç noktası olarak Herder dilin kökeni sorunsalı üzerinde odaklanmıştır. Dilin kökeni sorunsalı önemli bir kuramsal başlangıç noktasıdır, çünkü farklı dillerin varlığı kuramsal bir evrenselciliğe karşı çıkmak için iyi bir örnek ve 'kanıt' sayılırdı. Herder, kendi bağlamında ve kendi koşullarında, deyim yerindeyse 'Babil Kulesi'nin yıkılışı'ndan sonra, bütün insanlığı ilgilendiren tek bir dil ve tek bir düşünceye geri giden (evrenselci) yolun kapalı olduğunu gösteriyordu: "Herder [...] millî dillerin meydana gelişini halkların dünya üzerinde [farklı yerlere] dağılmış olması" yla açıklıyordu (Neis 2003: 586).

Herder'in, folklor araştırmalarının kökenleri bakımından bu noktada kayda değer olan saptaması tek bir evrensel akıl biçiminden yola çıkan Aydınlanmacı yaklaşımı eleştirirken halk'a (*folk-lora*) ilişkin unsurlara vurgu yapması konusunda belirir. Herder'e göre kuramsal bakımdan doğru yaklaşım, halklara özgü (millî) farklılıkları temel alan bir yaklaşımdır. Herder'de dil yalnızca gerçekliği yansıtan bir "yapı" olmakla kalmaz aynı zamanda kullanımı sırasında bir gerçekliği (bireysel olduğu kadar toplumsal) yaratabilen bir 'güç'tür (*poiesis*) (bkz. Hetzel 2014: 275-294). Belirli bir halkı tanımlarken her şeyden önce o halkın diline bakılması, dilin sahip olduğu bütünleştirici gücün bir sonucudur. Aynı biçimde *halk dilbilimi* başlığı altında yürütülen araştırmalarda dilin belli bir toplum-

sal öbek tarafından özgül bir biçimde algılanması yanında yaratıcı ve bütüleştirici gücünü kendi ortamında inceleme çabası (bkz. Aktulum 2018) Herder'in dile bakışıyla örtüşmektedir.

Dilin Kökeni ve Millî Folklor Araştırmaları

Herder'in döneminde, salt farklı dillerin varlığı bile çok-kültürlülük ve kültür göreceliği bağlamında önemli ve apaçık bir olgu sayılırdı. Sıkça belirtildiği gibi, 'millet' olabilmek (ve farklı milletlerin olabilmesi) doğrudan dil gerçeğine bağlıdır; bu Herder'in paylaştığı bir görüştür. Belirli bir insan topluluğunun 'halk' olarak var olabilmesi için etnik bir benzerliğin ötesinde *birlik* olmanın bilincine varmanın koşulu ortak bir dil algısı yaratmaktan geçer (buna tüm öteki kültürel etkinlikler eklenir). Herder'in *Dilin Kökeni* konusundaki ünlü makalesi yalnızca incelemesinin başlığında belirtilen alanla (köken sorunsalıyla) sınırlı değildir. Söz konusu makale *insanın özü*'ne ilişkin antropolojik görüşler de içerir. Ama bu makaleyi aynı zamanda kimi folklorik tanımlamalar içeren bir çalışma olarak da görmek gerekir. Bu tanımlamaları yaparken dilin doğrudan Tanrı vergisi olduğunu yadsır; ayrıca dilin salt iç-güdüsel bir kökeni olduğunu savunan Rousseau'nun görüşlerine karşı çıkar. Antropolojik açıdan, Herder *Dilin Kökeni*'ne ilişkin incelenmesinin sonunda Tanrı'nın insana, dilini geliştirme becerisi verdiğini dile getiriyorsa da sonuçta ona göre dil insan elinden çıkmaz. Bir tanrıbilimci olmasına karşın Herder dilin insan yapımı olduğu tezini öne sürmekten geri durmaz (bkz. Zeller 2018: 250). Hatta bir adım daha ileri atarak dilin belli bir toplumun folkloruyla biçimlendiğine kesinkes inanır. Dili folklorla ilişkilendirerek kendince bir dil felsefesi bile ortaya koyar. Örneğin makalenin ilk tümcesini ele alalım: "*Daha hayvan olarak insanın dili vardır.*" (Herder 2006: 7). İlk tümcesi aslında Rousseau ve Condillac'a bir göndermedir. Herder, söz konusu düşünürlerin bir yandan dilin kökenini açıklarken biyolojik alandan doğrudan anlam boyutuna doğal bir geçiş olduğundan – yani, herhangi bir dolayım gereksinim duymadan madde den düşünceye geçmenin olası olabileceğinden – yola çıktıkları kanısındaydı. Oysa Herder'e göre maddî varlık (doğal, biyolojik madde) ve anlamlılık boyutu arasında kendiliğinden bir geçiş yoktur. İnsan dilinin ereği olan anlam boyutu 'hayvan dili' için ilkesel olarak kapalıdır. Çünkü Jochen Hörisch'in dediği gibi:

"Herder [dil kökeni sorununu ele alırken] aslında anlamın [ilahiyatçıların mana dediklerinin] doğuşu sorununu da ortaya atmış bulunmaktadır: Nasıl olur da [...] insan, genel hayvansal duyumsama dilinden kopup baştan sona eklemli bir iletişim diline sıçrar. [...] Herder'e göre insan 'tüm (insan-hayvanda mevcut) güçlerin yeniden yönlendirilmesi' diye adlandırdığı bir sürecin sonucu ortaya çıkmıştır. İnsan, dik yürüyüşü sayesinde etrafını görebilen [dolayısıyla bir *ufka* sahip olan] bir biyolojik varlıktır; öyle ki [...] ellerini serbest kılmayı başarmış olan insan, güçlerini ve olanaklarını yeniden düzenleyip örgütleyebilen hayvan-ötesi bir varlıktır. [...] Hayvanda sadece duyumsamaları dışı vurmaya yarayan sesler, insanda anlamlı biçimde eklemlemiş ifadeler dönüşmüştür." (Hörisch 2009: 25).

Demek ki anlamlılık boyutu mutlaka bir söyleme, Hörisch'in deyişiyle "anamlı biçimde eklemlemiş ifadeler" gereksinim duyar. Söylem-dışı bir anlamlılık söz konusu değildir. Hörisch, anlamın söylemsel düzenlenişi (dil kullanıma başlanır başlamaz söylem işlerlik kazanır) hakkında yalın ama aydınlatıcı şu örneği verir:

"Bildığımız sıradan taşlar, öylesine önümüzde durur ve bizim için hiçbir şey ifade etmez [...] ama Stonehenge'deki büyük taşların ne anlama geldiğini kendimize sor-

mamak elde değil. Çünkü dört ya da beş bin yıl önce düzenlenmiş olan taşları anlamlı buluruz – ne anlama geldiklerini ya da onları oraya diken insanlar için ne anlama geldiklerini bilmesek bile.” (Hörisch 2009: 16-17) (abç).

Stonehenge’de olduğu gibi yeryüzüne dağılmış insan toplulukların ayrı ayrı olarak her biri eldeki maddî unsurları kullanarak kendilerine özgü anlamlı ifadeler geliştirmek zorundadır. Buna olanak tanıyan önkoşul her insan topluluğun kendine özgü (millî) söylemler geliştirme becerisine sahip olmasıdır (ki belirtildiği bu *poiesis* kabiliyeti, Herder’in görüşüne göre tanrı vergisidir). Yukarıda belirtildiği gibi Yunanca’da bu özgün ifadeler yaratabilme becerisi için *poiesis* (yaratma becerisi) terimi kullanılır. Daha sonra söz edeceğimiz gibi, Herder’in çiçek ‘bahçe’si mecazını öncelikle bu beceri bağlamında yorumlamak gerekir. Unutmamak da gerekir ki Herder sonuçta insanın tek bir ırktan geldiğini düşünüyordu. *Irak*’tan çok *kültür*’den yola çıktığı ve ırk kavramı çoklu bir kökeni çağrıştırdığı için “birbirinden farklı ırklar”dan (bkz. Löchte 2005: 30) söz etmeyi yeğlemiyordu. Peki, folklor böyle bir tanımlamanın neresindedir? Bu soruya doyurucu bir yanıt onun halk ve millet kavramı konusundaki tanımlamaları dikkate alındığında verilebilecektir.

Herder’de Halk (*Volk*) ve Millet (*Nation*) Kavramları

Birbirinden farklı ve Herder’in kullandığı anlamda ‘millî’ söylemlerin geliştirilmesi, elbette bir topluluğun varlığını gerektirir. Burada ‘millî’ derken, sözcüğün günümüzdeki anlamına değil de, elbette Herder’in anladığı anlamdaki ‘millî’ ve ‘millet’ kavramlarına göndermede bulunmaktadır. Herder’in gözünde söz konusu özne her şeyden önce halk’tır (Alm. *Volk*); ancak, dikkat edilmesi gereken nokta, bu özgül özneyi tanımlarken Herder’in kimi zaman millet (Alm. *Nation*) kavramını kullanmasıdır:

“Herder daha 1767 yılına ait *Fragmanlar*’ında ‘millî ruh’tan [*Volksgeist*] söz eder ve ‘millet’ [*Nation*] ile ‘halk’ [*Volk*] kelimelerini eşdeğerli olarak ve yan yana kullanır. [Almanya’da] 1800’lere dek daha çok millet [*Nation*] kavramı kullanılırken, 19. yüzyıl boyunca giderek Almanca kökenli *Volk* [halk] daha çok kullanılır oldu; o zamandan beri *Volksgeist* [halk ruhu] kelimesi de bilinen bir deyiş haline geldi. [...] Halk ruhu [*Volksgeist*] ve millet ruhu [*Nationalgeist*] arasında [...] bir ayrım yoktu. [...] *natio* Latince’de, ortak dil aracılığıyla berkit edilen kandaşlık bağlarını ifade eder. Almancada bu kelime 14. yüzyıldan beri yaygın biçimde kullanılıyordu. Günümüzde *natio* ve devlet arasında bir bağlantı kurulur (millet, ulus [*Nation*]). Ama bu anlam Herder’de yoktur. Hem millet (*Nation*) hem de halk [*Volk*] kullanır. *Volk* kelimesi Jermen kökenlidir ve köken itibarıyla ‘güruh’, ‘savaşçı topluluğu’ anlamına gelir. [...] Günümüzde akla gelen kandaşlık bağları, sonradan, *natio* [millet] ile bağlantılı olarak *Volk* [halk] kelimesinin anlamına dâhil olmuştur.” (Mährlein 2000: 18-19).

Herder için başlıca amaçlarından biri, *dil örneğinde* evrenselci yaklaşımın temelsizliğini kanıtlamak olduğu için, *halk* ve *halk ruhu* kavramına özgül ve özgün bir anlam kazandırmaktır. Mährlein’in yukarıda belirttiği gibi Herder bu halk kavramını millet kavramıyla eşdeğer biçimde kullanmaktadır. Nedeni, Alman tarihinde o zaman diliminde bugünkü anlamda milliyetçilik kavramının henüz bir ideoloji olarak yeterince gelişmemiş olmasıdır:

“Herder’in devrinde Almanya’da milliyetçi bir hareket yoktu. Zaten bu tür bir hareket Almanya’da 19’uncu yüzyılda başlamıştır. Çünkü daha önce bu tür bir hareketin dayanabileceği bir devlet yoktu. Sadece Kutsal Roma-Cermen İmparatorluğu çatısı altında toplanmış bir devletler topluluğu vardı.” (Sevim 2008: 143).

Ancak 1800'lerin başında doruklarına çıkan Alman Romantizmi'ne ve yüzyılın başındaki Napolyon savaşlarına daha on yıllar vardı. Dolayısıyla Herder'in başlangıç noktası siyasi değil, bilimsel ve felsefidir. Anlamlandırma sürecinin öznesi olan halk da siyasi bir nitelikten öte kültürel bir nitelik taşır.

Halk, halk ruhu, millet ve millîlik bağlamı Herder'in diğer yapıtlarında da bir leitmotif (yinelenen öge) durumuna gelir; çünkü dil, birbirinden oldukça farklı olabilen halk düşüncesinin ürettiği söylemlerden ve yeni medya kuramlarının anlatımıyla 'anamlılık ortamları'ndan yalnızca biridir. Bu bakımdan Herder her ne kadar anlamın söylemsel yapısını dil örneğinde ortaya koysa da, (farklı kültür) söylem(leri) bağlamında söyledikleri yalnızca dil olgusuyla sınırlı değildir. Söyledikleri, aynı zamanda özgül halk düşüncesi'nin tüm (millî) dışavurumlarını içermektedir. Bu nedenle Herder'in milliyetçiliği siyasi bir nitelikten çok kuramsal, antropolojik ve kültürel bir nitelik taşır.

Herder'in Somut (Millî) Folklor Araştırmaları

Kuramsal düzlemde özgün halk söylemlerini incelemenin önceliğini vurguladıktan sonra, Herder bu kuramsal yaklaşımın gereğini yapıp somut, farklı 'halk ruhları'nın yarattığı 'millî' [*Volk*'a, yani halk'a ait] söylemlerin kendilerine özgü sistemlerini inceler. Bu konudaki önemli somut millî folklor çalışmalarının arasında göze çarpanlardan biri değişik halk ezgileri konusunda gerçekleştirdiği araştırmalardır. Kuramsal açıdan baskın çıkan temel düşünce, somut incelemelerin aslı olduğunu fiilen göstermeye çalışmasıdır. Yapılması gereken, hazır ve evrensel(cı) bir modelin hazır kalıpları aracılığıyla değişik kültürleri yargılamak yerine bütün millî kültürlerin özgün söyleme biçimlerini oldukları gibi kabul etmektir.

Anamlılık boyutuna sıçramak için dil ortamını kullanan millî söylemlerin en önemlilerinden biri Herder'e göre *halk edebiyatı* ve *halk müziğidir*. Zaten Herder bu terimlerin Almanya'daki karşılıklarını bulan kişi olarak kabul edilir (Alm. *Volksdichtung* ve *Volksmusik*). Halk edebiyatı, Herder'in İbranî halk edebiyatı örneğinde gösterdiği gibi, eylemi başlatan özelliğinden ötürü, halk ruhuna (millî ruha ya da halk düşüncesine) en yakın söylem biçimlerinden biridir:

"İbranî edebiyatı kelimesinin tam anlamıyla edebiyatı: yani *poiesis*'ti [yaratılış]; Herder, dilin yalnızca gerçekliği temsil etmediğini, dili icra etmenin bizzat gerçeklik yarattığını öne sürüyordu. (Trajik) edebiyatı bir olayın taklidi [*mimesis*] olarak gören Aristoteles'in *Poetika*'sına karşıt olarak Herder'e göre İbraniler'de [...] söz ve eylem, dil ve edebiyat birdi. [...] Ezgilerinin sözleri, bir eylemi başlatır." (Hetzl 2014: 280-281).

Hetzl'in saptaması Herder'in görüşlerini bir çırpıda özetlemektedir: Dil ortak bir tutumu ele veren şeydir. Edebiyatın millî, yani halkın imge evrenine ilişkin olduğunu gösteren en önemli özellik, gerçekliği taklit etmekten öte belli bir toplumsal öbeğe gönderme yapan, onu içeren bir *gerçeklik yaratan* etkinlik tarzı olmasıdır. Bu görüşten çıkaracağımız en kestirme sonuç şudur: Söz konusu etkinliğin öznesi, halk ve halk ruhudur. Halk ruhunun değişik söylem biçimleri aracılığıyla yarattığı gerçekliğin ereğiye, topluluğu harekete geçirmek, topluluğa özgün bir yön vererek onu millî nitelikteki bir hareketin parçası yapmaktır. İşte bu olgudan, halk edebiyatı söyleminin asıl işlevinin 'eylemi başlatmak', yani harekete geçirmek olduğundan yola çıkarsak, gerçek bir bilgi nesnesine, yani 'halk ruhu'na (düşüncesine) ilişkin bilgilere ulaşabiliriz: "Dil, Herder'in gözünde halk ruhunun canlı, organik ifadesi, insanların düşüncelerinden oluşan bir hazine odası, tüm insan ruhlarının etkinliklerinin toplamıdır." (Baur 1960: 38).

Aynı şey tüm folklor söylemleri için geçerlidir. Dolayısıyla folklor araştırmaları bağlamında Herder'in şu saptamasını en azından kaydetmek gerekir: Herder'e göre (yine evrenselci bakış açısının tersine) taklit yoluyla temsil edilen bir 'gerçekliğin' evrensel bir doğruluk değeri taşıyıp taşımadığı değil, söylemin halkı harekete geçirip geçirmediği önemlidir: "*Genel olarak ifade edersek halk ezgileri [...] kültürel belgelerdir. Kültür, insanların sürdürdüğü yaşam biçimlerinin cisimleşmiş halidir, onların dünyayı anlamlandırmanın yoludur.*" (Berry 1982: 36).

Folklor ve Tarih

Millî dil ve diğer söylem biçimlerini hareket geçirme etkisi bakımından ele almanın sağladığı bakış açısıyla bakıldığında tarihsel bir boyut da işin içine girer. Çünkü bu millî söylemler –öyle ki bunlar Herder'e göre "*herkesin kendi tarzında katkıda bulunduğu bir insan düşünceleri hazinesi, [...] tüm [farklı] insan ruhlarının eylemlerinin toplamıdır*" (Herder 2016: 5) – aynı zamanda tarihsel olarak oluşmuştur. Herder'in kullandığı 'çelenk' ve 'bahçe' mecazlarını bu tarihsel bağlamda ele almak gerekir: 'Bahçe mecazı yalnızca mekanik bir rasyonaliteden farklı baktığını ifade etmiyordu, aynı zamanda tarihin kendi çağımız için bir bilgi kaynağı olduğunu vurguluyordu.' Herder'e göre halklar, kendine özgü kültür ürünleriyle donatmak durumunda oldukları birer bahçe gibi düşünülmemeliydi.

Herder'in yayınladığı *Halk Ezgileri* seçkisinin amacı, her ne kadar öncelikle farklı millî ruhların çeşitliliğini ortaya koymaksa da, aynı zamanda tarihsel bir bakış açısı getirmektir. Çünkü millî folklor hazinesine halk ruhunun bir tür izi gözüyle bakıldığında, bu izi bırakan halk ruhu tarihsel olarak da tanımlanabilir. Millî folklor araştırmalarına, daha önce belirtildiği gibi, kültürel çoğulculuk kuramıyla bilimsel bir geçerlilik kazandırmış bulunan Herder, gerçekleştirdiği somut folklor araştırmaları aracılığıyla halk ruhunun tarihsel gelişimini de bilimsel bir nesne olarak temellendirmektedir. Belki de Herder'in gözünde asıl tarihin, millî folklor söylemlerinde izini bırakan halk ruhunun tarihi olduğu bile denebilir.

Bu noktada Herder'in nasıl bir mantıkla tezlerini geliştirdiğini özetlemek gerekirse: millî folklor söylemleri, halk ruhunu harekete geçirirken, bir 'eylem başlatırken' (bkz. Hetzel 2014: 280-281) yalnızca bir 'gerçeklik yaratmak'la kalmaz, aynı zamanda harekete geçirmeye çalıştığı halka bir anlam (eğer dini bir motif söz konusuysa, bir mana) sunar. İşte bu anlam halk ruhunun izini taşır ve onun hakkında bilgi içerir. Söz konusu anlamların çağlar boyunca içerik bakımından nasıl değıştiklerini, millî folklor olgularını gözlemleyerek halk ruhunun tarihini (dolayısıyla evrilişini) izleyebiliriz.

Bu bakımdan Herder için folklor araştırmaları konusunda Kant'ın önerdiği evrenselci yaklaşım akılsal olarak uygun düşmemektedir. Evrensel yaklaşımın doğasındaki asıl tehlike "bir eylemi başlatmak" (şu ya da bu eylem) amacıyla yaratılan söylemlere bizim zihnimizdeki ölçütlerle yaklaşmak konusunda belirlemektedir. Nedeni açıktır: şu ya da bu folklorlara ait her fenomen (olgu) kendi özgül kültür bağlamında ele alınmalıdır. Herder için önemli olan şey söylem düzeyinde yaratılan dünya değil (o kurgusala kapı açmayı reddeder), kendine yön veren 'halk ruhu'nun (bkz. Mährlein 2000: 18-19) tarihsel olarak bu söylemlerde bıraktığı izleri sürer.

Herder'in bu saptamasının, akıl yürütmenin anlamını ve önemini Gadamer şöyle dile getirmiştir:

"[Herder] bir dönemin başka bir dönemin ölçütleriyle ölçülmesini engellemek gerektiğini anladı. Ve bunun sonucunda tarihin *ilk* temel özelliğini saptamıştır: Tüm dönemler ve halklar, [...] mutluluğun çekirdeğini kendi bünyesinde barındırır. Dönemleri ya da halkları mutlulukları bakımından karşılaştırmanın yanlış olacağını

gördü. [...] Herder ‘tüm tarihin cansuyunu ve çekirdeği’ni arıyordu ve bunları kendi yüzyılın akılsal ideallerinde bulamıyordu.” (Gadamer 1987: 325).

Görüldüğü gibi Herder’in yürüttüğü mantık evrenselci yaklaşımın ortaya koyduğu mantıktan tümüyle ayrıdır. Evrenselci yaklaşım, vurguladığımız gibi, kültürel fenomenlere tek bir model aracılığıyla yaklaşır ve söylemlerin nasıl bir gerçeklik, nasıl bir dünya yarattığına odaklanır; sonra bu gerçeklik, evrensel bir geçerlilik bağlanan modelle karşılaştırılır ve söylemdeki dünya hakkında yargıda bulunulur. Oysa millî folklor söylemlerini bir kültürel izler olarak gören Herder’in sorunsalı halk ruhunun durumu tarihsel gelişimi dikkate alarak kavramaktır.

Gadamer’den yaptığımız alıntıda altı çizilmesi gereken nokta, onun da Hetzler gibi *folklorun etkileme gücünden söz etmesidir*. Folklorun özelliği, halk ruhundan güç alarak halkı etkilemesi, belirtildiği gibi ‘harekete geçirmesi’, ‘eylemi başlatması’ gücüne sahip olmasıdır. Folklorun ‘kalbi’ işte bu güç – bir halktan ötekine, bir dönemden başka bir döneme değişen güçtür. Herder bir topluluğun millî birliğini sağlayan unsurun işte bu güç olduğuna vurgu yapar. Öyleyse her ayrı millî folklor halk ruhundan kaynaklanan bir gücün (enerjinin) dışavurumudur.

Sonuç

Herder, daha öğrencilik yıllarından itibaren evrenselci-karşıtı bir tavır sergilemeye başlamıştır. Öğrencisi olduğu Kant’ın etkisi, daha çok eleştiri-öncesi Kant’ın etkisidir. Zammito’nun gösterdiği gibi Herder, Kant’ın daha sonraki metafizik yönelimine katılmamış, Kant’ın doğa bilimi, astronomi ve coğrafya derslerinde açtığı yolda ilerlemiştir. Kant ve Aydınlanma’nın geliştirdiği metafizik paradigmadan uzaklaşıp kültürel çoğulculuğa yönelmesi sayesinde Herder folklor araştırmaları için büyük bir önem taşıyan *spesifik* (özümlü) ‘halk’ ve ‘halk ruhu’ kavramlarını kuramsal olarak derinleştirmiştir. Bu kavramlardan yola çıkarak, yalnızca tek ve evrensel modelin halkların yarattığı bütün söylemleri tümüyle kapsayamayacağını öne süren Herder, farklı halklara ait farklı kültür söylemlerinin özgül biçimde değerlendirilmesi gerektiğini, yani kültür relativizmini savunmuştur. Böylelikle Herder yalnızca kültür relativizmine doğru bir adım atmakla kalmamış, aynı zamanda folklor araştırmalarına bilimsel ve kuramsal açıdan katkı sağlamıştır. Ona göre, dil örneğinde görüldüğü üzere, anlamın ya da anlamsal (semantik) bir içeriğin mutlaka bir söylem aracılığıyla oluşturulması gerekir. Anlamın genel geçer ve söylem-dışı bir varlığı yoktur. Bu nedenle evrenselci yaklaşımın tek yönlülüğüne son verip, Aydınlanma felsefesinin esinlediği halk kültürü kavramına kuramsal anlamda hak ettiği derinliği kazandırmış, daha sonra gelişen milliyetçi akımlara (başta Alman Romantikleri olmak üzere) tezlerini dayandırabilecekleri kuramsal bir zemin yaratmıştır. Bu nedenle Herder kimi zaman ‘milliyetçiliğin babası’ gibi nitelemelerle anılmaktadır. Kendi sınırları içinde tartışılır düzeye ulaşan folklor araştırmaları ile ‘millî’ nitelemesi yalnızca siyasal (Fransızlarda olduğu gibi ulus devlet zemininde) ya da ekonomik bağlamda (İngilizlerde olduğu gibi millî ekonomi zemininde) değil, aynı zamanda ve her şeyden önce *millî kültür* bağlamında bir anlam ve değer kazanmıştır.

NOTLAR

1. Herder’in özgül yapıtından ve kimi diğer yazarlardan alıntılarla kesitlerin çevirileri tarafımızca yapılmıştır.

KAYNAKÇA

- Aktulum, Kubilay. "Halk Dilbilimi." *Millî Folklor* 118 (Yaz 2018): 5-18.
- Barnard M. Frederick. *Herder on Nationality, Humanity and History*. Montreal-Kingston: McGill-Queens University Press, 2003.
- Baur, Ernst. *Johann Gottfried Herder Leben und Werk*. Stuttgart: Kohlhammer Verlag, 1960.
- Berry, J. Christopher. *Hume, Hegel and Human Natur*. London: Martinus Nijhoff, 1982.
- Dundes, Alan. "Halk Kimdir?" (çev. Metin Ekici): Öcal, Oğuz ve diğer (yay. haz.) *Halkbiliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar*. Ankara: Geleneksel Yayıncılık, 2006.
- Ernest, Renan. *Dilin Kökeni Üzerine* (Çev. Selâmi Atakan Altınörs). İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2011.
- Forster, Michael. *After Herder*. New York: Oxford University Press, 2010.
- Gadamer, Hans Georg. *Gesammelte Werke 4*. Tübingen: Paul Siebeck, 1987.
- Herder, Caroline. *Erinnerungen aus dem Leben Johann Gottfrieds von Herder*. Stuttgart: Cotta, 1830.
- Herder, J. Gottfried, *Fragmente zur deutschen Literatur I*. South Carolina: Nabu Press, 2011.
- Herder, J. Gottfried. *Abhandlung über den Ursprung der Spache*. Berlin: Dearbooks Verlag, 2016.
- Hetzel, Andreas. *Kraft und Struktur – Spuren rhetorischen Sprachdenkens in Herder Vom Geist der ebräischen Poesie*: Ralf Simon (yay. haz.), Herders Rhetoriken im Kontext des 18. Jahrhunderts. Heidelberg: Synchron Wissenschaftsverlag, 2014.
- Hörisch, Jochen. *Bedeutsamkeit*. München: Hanser Verlag, 2009.
- Löchte, Anne. *Johann Gottfried Herder: Kulturtheorie und Humanitätsidee*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2005.
- Mährlein, Christoph. *Volksgeist und Recht*. Würzburg: Königshausen & Neumann Verlag, 2000.
- Neis, Cordula. *Anthropologie im Sprachdenken des 18. Jahrhunderts*. Berlin: de Gruyter, 2003.
- Ozan, Meral. "Herder'de Volk Kavramı". *Millî Folklor* 45 (Bahar 2000): 40-42.
- Sevim, Acar. *Halk Milliyetçiliğinin Öncüsü Herder*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları, 2008.
- Von Hassel, Malve. "J. G. Herder – A Lost Ancestor, Communication". *Dialectical Anthropology* (1981): 331-339.
- Zammito H. John. *Kant, Herder, and the Birth of Anthropology*. Chicago: University of Chicago Press, 2002.
- Zeller, Christoph. "Primordial Poetry: Herder's Abhandlung über den Ursprung der Spache and the Poetics of Lying". *The Germanic Review: Literature, Culture, Theory* 93 Issue 3 (2018): 250-276.

İŞLESELLİK BAĞLAMINDA TÜRK MİTLERİNDE “ANNELİK OLGUSU”*

“Motherhood Phenomenon” in Turkish Myths in The Context of Functionality

Doç. Dr. Mehmet Alparslan KÜÇÜK**

ÖZ

Bir milletin/toplumun temel taşıını “aile”, ailenin ana unsurunu ise “anne” teşkil etmektedir. O, “çocuk sahibi olma” anlamını taşımaktadır. Annelik de biyolojik bağlamda anne olma özelliğidir. Ancak annelik biyolojik özellik ile birlikte sosyolojik ve psikolojik gibi farklı boyutlar da ihtiva etmektedir. Toplumlarca “kutsal” kabul edilen annelik, söz konusu boyutlar çerçevesinde hem “doğurganlık” özelliğine sahip olma hem de soyun nesilden nesile devamını sağlayabilme açısından önemli bir olgu olmakla birlikte bazı yükümlülükler gerektirmektedir. Meşakkatli yükümlülükleri sebebiyle annelik, Allah’ın kadınlara bahşettiği büyük bir nimettir. Çünkü annelik; fitri olarak, doğurganlık (neslin/soyun devamı), koruyuculuk/savunuculuk, besleyicilik (süt hakkı), rehberlik, eğiticilik/öğreticilik ve elçilik/ arabuluculuk gibi bazı işlevlere sahiptir. Sosyolojik, psikolojik ve biyolojik boyutlarıyla anneliğe has bu işlevler, kadına toplum nazarında önemli bir rol ve fonksiyon kazandırmıştır/kazandırmaktadır. Anneliğe atfedilen rolün ve fonksiyonun, Türk mitlerinde de aynı veya benzer şekilde konu edildiği görülmektedir. Hatta mitlerde, birçok dişil varlığa “annelik” vasfı yüklenmiş ve onlar, “anne arketipi” olarak “ana” sıfatıyla zikredilmiştir. Bu sıfat ve vasıflar çerçevesinde anneliğin soyun devamındaki yeri, koruyuculuktaki vasfı, besleyicilik açısından önemi, rehber ve arabulucu olma yeteneği gibi birçok husus örneklerle vurgulanmıştır. Buna göre annelik, neslin devamı ve soyun korunması bakımından kadınlar için bir ayrıcalıktır. Bu ayrıcalık, Türk mitlerinde de ön plana çıkarılmış; Umay, Ateş (Od), Ak Ana gibi varlıklar yanında bazı hayvanlara ve ağaç, toprak/yer gibi tabiat unsurlarına “annelik” atfedilmiş ve onlar, doğum olayının kaynağı hâline getirilmiştir. Anneliğin “doğurganlık” işlevi ile birlikte besleyicilik (süt hakkı) işlevi çerçevesinde çocuğu besleme yükümlülüğü söz konusudur. Türk mitlerinde de annelik vasfına sahip bazı dişil ruhlar, hayvanlar ve tabiat unsurları; kahramanları, süten kesilinceye kadar beslemiş ve onlara annelik etmiştir. Anneliğin işlevleri arasında “koruyuculuk ve savunuculuk” da vardır. Çünkü bu işlev, diğer vasıflar gibi içgüdüselidir. Zaten Türk destanlarında ve mitlerinde, anne daima “koruyucu-gözetleyici” bir varlık konumundadır. Annelik; “rehberlik, eğiticilik ve öğreticilik” işlevi bakımından da büyük bir sorumluluk taşımaktadır. Bu bağlamda Türk destanlarında ve mitlerinde, özellikle kızların, annelerini taklit ettiği görülmekte ve bununla birlikte anne, çeşitli nasihatler ve tavsiyeler verme özelliğine sahip “bilge” bir kadın olarak dikkat çekmektedir. Ülgen’e/Kayra Han’a yaratma ilhamı veren “Ak Ana”, bu husustaki en iyi örnektir. Annelik; baba ile çocuk arasında veya aile içinde arabulucu olmakla birlikte ailenin bir nevi sözcüsü/temsilcisi olma işlevine de sahiptir. Türk destanlarında, baba ile oğulun arasını düzelten ve her türlü isteklerin karşılanmasında veya sıkıntılarını giderilmesinde aracı olan annedir. Ancak bu önemine rağmen anneliğe ait işlevlerin Türk mitlerindeki yansımalarının, doğrudan ve karşılaştırmalı olarak konu edilmediği görülmüştür. Bununla birlikte mitlerde annelik olgusuna dair çok fazla örneğin olması makalede, örnek seçimini ve kısıtlamasını zorunlu kılmıştır. Bu zaruret çerçevesinde makale ile annelik olgusunun, hem Türk kültüründeki yerinin hem Türk mitlerindeki yansımalarının daha iyi anlaşılabilmesi hem de alana bilimsel anlamda bir katkı sağlanması hedeflenmiştir. Netice itibarıyla örneklendirme ve karşılaştırma yoluna gidilerek hazırlanan makalede, sosyokültürel bir olgu olarak annelik işlevlerinin Türk mitolojisindeki yansımaları örnekler çerçevesinde irdelenmiştir.

Anahtar Kelimeler

Mit, anne(lik), dişil ruh, olgu, işlevsellik.

ABSTRACT

Family is the cornerstone of a nation/society. The main element of the family is mother. Mother means having children. In a biological context, motherhood is the feature of “being a mother”. However, motherhood has sociological and psychological characteristics along with biological features. Motherhood, which is accepted as sacred by the societies, is an important phenomenon in terms of having a fertility feature within the

* Geliş tarihi: 17 Ekim 2018 - Kabul tarihi: 4 Haziran 2020

Küçük, Mehmet Alparslan. “İşlevsellik Bağlamında Türk Mitlerinde Annelik Olgusu” *Millî Folklor* 126 (Yaz 2020): 27-39

** Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Turizm Fakültesi, Seyahat İşletmeciliği ve Turizm Rehberliği Bölümü, Ankara/Türkiye, a.kucuk@hbv.edu.tr, ORCID ID: 0000-0002-4845-2538.

framework of these qualifications as well as maintaining the descendants from generation to generation. Motherhood is the greatest reward that God has bestowed on women. Because they have difficult obligations. Motherhood includes some functions such as fertility (continuation of the generation/lineage), protection/advocacy, nurturing (milk right), guidance, educator/teaching and embassy/mediation. Sociological, psychological and biological functions have given women an important role and function in the eyes of society. The role and function attributed to motherhood is also addressed in the same or similar way in Turkish myths. Even in myths, many feminine beings have been attributed motherhood and they are cited as at mother archetypes “mother”. Within the framework of these adjectives and qualifications, the place of motherhood in the continuation of the lineage has been emphasized. In addition, the quality of motherhood in protection, its importance in terms of nutrition, the ability to be a guide and a mediator are emphasized with examples. Accordingly, motherhood is a privilege for women in terms of continuity of the generation and protection of the lineage. This privilege was also highlighted in Turkish myths. Along with assets such as “Ak/White Mother”, Umay, and Fire (Od) Mother, some animals and nature elements such as trees, soil/land have been given motherhood. They were the source of the birth event. Along with the fertility function of motherhood, there is an obligation to feed the child within the framework of the feeding (milk right) function. In the Turkish myths, some feminine spirits, animals and natural elements that had the quality of motherhood fed the heroes. They mothered them. Among the functions of motherhood is “protection and advocacy”. Because this function is instinctive like other qualities. In Turkish epics and myths, the mother is always a “guardian-watcher”. Motherhood is an important responsibility in terms of guidance, education and teaching function. In this context, it is seen in the Turkish epics and myths that especially the girls imitate their mothers. However, the mother is a “wise” woman with various advices and advice. “Ak/White Mother”, which inspires creation to Ülgen/Kayra Han, is the best example in this regard. Motherhood is a mediator between father and child or in the family and is the messenger/representative of the family. In Turkish epics, the mother corrects between father and son. She is an intermediary in meeting all kinds of requests. However, it has been observed that the reflection of motherhood functions in Turkish myths is not directly and comparatively subject. In addition, there are many examples of the phenomenon of motherhood in myths. Therefore, selection and restriction of the sample was mandatory in the article. With this article, the place of motherhood in Turkish culture and its reflection in Turkish myths can be better understood. In addition, it is aimed to make a scientific contribution to the field with the article. As a result, the article was prepared by way of sampling and comparison. In the article, the reflection of maternal functions as a sociocultural phenomenon in Turkish mythology is discussed within the framework of examples.

Key Words

Myth, mother(hood), feminine spirit, phenomenon, functionality.

Giriş

Toplumun ana unsurunu aile, ailenin çekirdeğini ise “anne” oluşturmaktadır. Anne, çocuk sahibi olmayı ihtiva eden bir kavramdır. Biyolojik bağlamda anne olma niteliğini taşıma özelliğine de “annelik” denilmektedir. Ancak annelik; sadece çocuk sahibi olmanın değil aynı zamanda bu sahiplikle başlayan toplumsal, fiziksel ve duygusal bütünlüğün de bir ifadesidir (Türkçe Sözlük 1983:53,55,59; Küçük 2010:841; Türkdöğan 2013:37). Anneliğe ait biyolojik, sosyolojik ve psikolojik gibi faktörler, hem toplumun devamında hem de sosyokültürel değerlerin aktarımında önemli bir rol oynamaktadır. Çünkü annelik; anneye has ve özel bir yetenek olup “sevgi, şefkat, iyilik, doğruluk ve merhamet” gibi duyguları içeren bir olgudur. “İyilik duygusunun dünyaya girdiği kapı, annelik duygusudur.” şeklindeki ifade bu durumu kısaca özetlemektedir (Tarhan 2005:297-298, 300-301; Burç 2015:5).

Annelik; genlerden gelen, yaratılıştan kaynaklanan kadının doğasına has bir yapıdır. O, doğrudan anne ile çocuk arasındaki duygusal bağı da ihtiva etmektedir. Bu bağ, en önemli ve en etkin bağ konumundadır. Zaten annelik bağının, doğumdan sonra bebek ile anne arasındaki birkaç günde gelişen duygusal bağ şeklinde tanımlanması da bunu açıkça ifade etmektedir (Tarhan 2005:205-206; Bakırcıoğlu 2012:79; Bars 2014:86). Merhamet ve şefkat sahibi olarak anne ile çocuk, birlikte anlam kazanmakta ve “bir elmanın iki

yarısı” timsali ayrılmaz bir bütünlük oluşturmaktadır. Ayrıca sosyokültürel bir kurgu olarak annelik, kadına toplum içerisinde farklı bir statü kazandırarak onu ön planda tutmakta ve toplum nazarında ayrıcalıklı kılmaktadır (Koca 2012:58; Bars 2014:86; Burç 2015:5). 1908 yılından itibaren Batı dünyasında ve 1955 yılından bu tarafa da Türkiye’de Mayıs’ın ikinci pazar gününün “Anneler Günü” olarak kutlanması bunun bir yansımasıdır (Küçük 2010:841). Dolayısıyla anne arketipinin¹ özellikleri, annelik ile ilgili olarak değerlendirilmekte ve tüm fenomenlerin öncesinde, üstünde bir “annelik ilk imgesi” olduğu düşünülmektedir (Jung 2005:17,22). Bu çerçevede “yüce (ulu), büyük” gibi sıfatlar atfedilerek “Ana Tanrıça”² (Ulu/Büyük Ana) tiplmesi ile dikkat çeken anne arketipinde, Umay Ana, Ak Ana ve Toprak/Yer Ana gibi farklı tezahürler söz konusudur. Bu tezahürler; öz anne, büyükanne (bilgelik veya cadılık timsali), üvey anne (genel bağlamda olumsuzluk simgesi), sütanne (dadi), bilge kadın, ağaç, mağara ve bazı hayvan suretlerinde olumlu veya olumsuz anlamda kendisini gösterebilmektedir (Togan 1982:107-108; Jung 2005:17,21-22,38; Fedakar 2014:8-9). Ancak Türk mitlerinde annelik, genel anlamda, olumlu tezahürler şeklinde yer bulmaktadır.

Toplumlarda anneliğe atfedilen önem, Türk kültüründe, en üst seviyede kendisini göstermiştir/göstermektedir. “Ağlarsa anam ağlar, gerisi yalan ağlar... Ana gibi yar, vatan gibi diyar olmaz” atasözleri ile birlikte “ana vatan, ana motif/fikir, ana kara/kıta, ana okul, ana dil, ana yasa, ana yol/yön” gibi kavramlar da “analık/annelik” vasfının önemini bir işaretidir (Türkçe Sözlük 1983:53-54; Sadıç 2008:109). Hz. Muhammed de sahip olduğu yükümlülükler çerçevesinde annelik vasfının kutsiyetini ve önemini “Cennet annelerin ayakları altındadır” Hadisi ile açıkça vurgulamıştır (Küçük 2010:846).

Hem biyolojik hem psikolojik hem de sosyolojik bağlamda karşılık bulan anneliğin, kadını toplumlarda ayrıcalıklı kılmasına ve önemini korumasına vesile kılan bazı işlevleri vardır. Bu işlevler; neslin/soyun devamını ve var olmasını sağlayan “doğurganlık”, koruyuculuk/savunuculuk, rehberlik/eğitcilik, besleyicilik ve elçilik/arabuluculuktur (Küçük 2010:843; Akkaya 2011:30-31; Burç 2015:2). Anneliğe ait söz konusu işlevler, Türk mitlerinde de kendisine yer bulmuş ve annelik, üstün bir meziyet olarak nitelendirilmiştir. Hatta mitlerde, anneliğe verilen önem sebebiyle bazı dişil ruhlarla/varlıklara, anne arketipi çerçevesinde, analık/annelik atfedilmiş ve anneliğe has işlevler, söz konusu varlıklar üzerinden vurgulanmıştır. Mitlerin büyük bir bölümünün anneye ve annelik vasfına dayanandırılması da bunun bir göstergesidir (Roux 1994:142). Ancak toplumdaki önemine ve yerine rağmen annelik olgusunun, Türk mitlerindeki yansımasının, doğrudan ve karşılaştırma biçiminde ele alınmadığı görülmüştür. Bu düşünceyle birkaç örnek çerçevesinde hazırlanan makale ile annelik olgusunun hem Türk kültüründeki yerinin hem Türk mitlerindeki yansımasının hem de her iki unsur için ortak paydasının daha iyi anlaşılabilmesi çerçevesinde alana bilimsel anlamda bir katkı sağlamak amaçlanmıştır.

İşlevsellik Açısından “Annelik Olgusu”nun Türk Mitlerine Yansıması

Annelik, kadınlara bahsedilen kutsal/yüce bir vazifedir, nimettir. “Beşiği sallayan el dünyaya hükmeder” sözünün muhatabı olarak annelik, hem aileye hem de topluma karşı büyük bir sorumluluk gerektiren meşakkatli bir görevdir. Bu özelliğiyle toplum nazarında önemli bir konuma sahip olan annelik, Türk toplumlarında da hak ettiği değeri korumuş ve bir meziyet olarak algılanmıştır (Bkz. Çağlayan 2004:15-16,45; Akkaya 2011:30-31,42; Gündüz 2012:132). Çünkü annelik, kendisinde fitri olarak bulunan ve yükümlülük gerektiren bazı işlevlere sahiptir. Bu işlevler; genel hatlarıyla doğurganlık (neslin/soyun

devamı), koruyuculuk/savunuculuk, besleyicilik (süt hakkı), rehberlik, eğiticilik, öğreticilik ve elçilik/ arabuluculuk olarak sıralanmaktadır. Aşağıda da söz konusu işlevlerin, Türk mitlerindeki yansıması, sosyokültürel bir olgu olarak anne arketipi çerçevesinde birkaç örnek dahilinde genel hatlarıyla karşılaştırma mahiyetinde ele alınmaktadır.

Doğurganlık (Neslin/Soyun Devamı) İşlevi

Annelik; neslin devamı ve soyun korunması bakımından Allah tarafından kadınlara verilen bir ayrıcalıktır, sanattır. “İnsanların seçkini ne der, dinle; neslin kesilmemesinin çaresi kadındır...” şeklindeki ifade de doğum olayıyla birlikte kadınlıktan anneliğe geçiş ve anneliğin neslin devamındaki yerini açıkça ortaya koymaktadır (Akkaya 2011:42; Koca 2012:58; Albayrak-Serin 2015:26). Bu husus, Türk mitlerinde de ön plana çıkarılmış, “doğurganlık” unsuru olarak anneliğe büyük bir önem atfedilmiştir. Söz konusu önemi dolayısıyla Türk mitlerinde, Umay, Ateş (Od) ve Ak Ana gibi varlıkların yanında kurt (asena/aşına), geyik, kartal gibi bazı hayvanlara ve ağaç, toprak/yer gibi tabiat varlıklarına “annelik” vasfı yüklenmiş ve bu unsurlar, doğum olayının kaynağı olarak gösterilmiştir (Bkz. Ögel 1993:13-28,43-46,88-105,282,595-600; Roux 1994:157-159; Ergun 2004:145-186; Yıldırım 2004:184-186; Karakurt 2012:214,334,739; Gültepe 2015:388-390,433-436). Halk arasındaki “Bizim aslımız kurttur, kaygımız yurttur.” şeklindeki ifade ile bazı Türk boylarının soyunun, gökyüzünün temsilcisi “Kurt”³ veya yeryüzünün timsali olan “Geyik”e dayandırılması bu durumu örneklendirmektedir (Şimşek 1995:18-19; Karakurt 2012:59).

Türk mitlerinde annelik atfedilen *Kartal (Ana)*, bazı Türk boylarının soyundan türediğine inanılan bir varlıktır. Kısır kadınların çocukları olması için kartala dilekler sunması ve bu dilekler sonrası doğan çocuğa “hotoy törüt(t)eh” (kartaldan türemiş) adının verilmesi soyun kartaldan geldiğine olan inancı teyit etmektedir (İnan 1986:119; Ögel 1995:131; Bayat 2006:236). Hatta bazı Türk boylarında, şamanların yeryüzüne kartal (ana) tarafından getirildiğine ve hakanların kartal yuvasında doğduğuna⁴ inanılmaktadır (Ögel 1993:595; Ögel 1995:131; Yakaryılmaz 2009:31; Duran 2012:120).

Türk mitlerinde, soyluluğun göstergesi kabul edilen *Ağaç (Ana)*, türeme, nesillerin/hayatın başlangıcı ve soyun devam unsuru olarak dikkat çekmektedir (Bkz. Ögel 1993:74; Ergun 2004:145-152,161-186; Karakurt 2012:34). “Soy Ağacı/Kütüğü” ifadesi ile Oğuz Kağan Destanı’nda, Urus’un, Oğuz’a “...Bizim uruğumuz senin uruk ağacının tohumudur...” şeklindeki yanıtı, ağacın, soyun devamı ve türeme unsuru olmasının bir göstergesidir (Ergun 2004:146; Bayat 2007:185). Ancak bu ağaçlar; büyük, kovuğu olan ve içerisinde “Ağaç Ana”nın yaşadığına inanılan ağaçlardır. Zaten Kıpçak kelimesinin “Ağaç Kovuğu” anlamına gelmesi ve hasta çocukların, ağaç kovuğuna bırakıldığına dair rivayetler bu inancı desteklemektedir. Hatta bazı Türk topluluklarında ölen çocukların, doğduğu yere geri dönmeleri amacıyla ağacın kovuğuna defnedilmesi de benzer anlayışın bir ürünüdür. Ancak ağaçlar içerisinde en önemli pay, (*Ulu*) *Kayın Ağacı*’na verilmektedir. Çünkü o, sıradan bir ağaç olmayıp Umay Ana ile beraber (gökten) indiğine ve anaların ana kutlarının sindiğine inanılan, hayatı, doğurganlığı simgeleyen “*Tanrı Ağacı*”dır (İnan 1976:25; Togan 1982:26; Ögel 1993:88; Şimşek 1995:17-18; Ergun 2004:196,203; Bayat 2007:182; Karakurt 2012:34).

Mitlerde, ağaç kovukları ve Toprak/Yer Ana ile birlikte yeraltı dünyasını, yeryüzüne bağlayan kapı olarak değerlendirilen mağaraların; anne rahmi/karnı ile özdeşleştirilmesi, doğum yeri olarak ön plana çıkarılması, fiziksel anlamda hamilelik ve doğum sürecinin

mitolojik bir yansımasının açık bir göstergesini oluşturmaktadır (Bkz. Togan 1982:125,134; Ögel 1993:22; Bayat 2007:32-37; Küçük 2017:16-57). Bazı Moğol topluluklarının mağara için “ehin Umay” (ana rahmi) kavramını kullanmaları da bu hususu teyit etmektedir. Hatta Ötüken (Etügen/İtügen) kelimesinin “döl yatağı” anlamında “Uta(ğ)gan” kelimesinden türediğinin ve bu kavramın, Buryatlar’da “kadın rahmi” anlamına geldiğinin rivayet edilmesi ile birlikte Cengiz Han’ın, Ötügen için “anamız” şeklinde tabir kullanması söz konusu düşüncüyü destekleyen örneklerdendir (Fedakar 2014:13; Bayat 2007:33,47; Yakaryılmaz 2009:20; Karakurt 2012:615). Ayrıca günümüzde bazı toplumlarda, çocukların mağaralardan geldiği inancının mevcut olduğu belirtilmekte ve “Vatan toprağının çocukları” ifadesinin mecazî değil, gerçek anlamda kullanıldığına dikkat çekilmektedir (Küçük 2017:18).

Annelik; anne ile çocuk arasındaki maddi ve manevi ilişkinin bir yansımasını oluşturmaktadır (Fedakar 2014:8). Çünkü annelik, hem hamilelik sürecinde çocuğun anne karnında taşınması ile maddi/fiziksel hem de doğum sonrasında da devam eden manevi anlamda bir bağ ihtiva etmektedir. Bu bağ, hamilelik sürecinde anne ile bebek arasındaki göbek kordonu ile sağlanmaktadır. Türk mitlerinde de *ağaç*, anne ile bebek arasındaki göbek kordonuyla özdeşleştirilerek yeryüzü için “göbek kordonu” misali bir irtibat kaynağı şeklinde betimlenmektedir. Çünkü Türk mitolojisine göre dünya, *ağaç* ile bağlantılıdır ve onunla beslenmektedir. Bu noktada ağacın maddi bağlantısının toprak, manevi bağlantısının gökyüzü olduğu düşünülmektedir. Dolayısıyla ağacın; kök, gövde ve dalları bakımından gökyüzünü, yeryüzünü ve yeraltını birbirine bağlayan bir köprü mahiyetini taşıdığı ifade edilmektedir (Togan 1982:73,110-111; Yıldırım 2004:152-154; Karakurt 2012:830). Ayrıca bazı Türk boylarının insan kemiklerinin ağaçtan, etinin ise kilden yaratıldığına ve ağacın çocuğu doğurduğuna, büyüttüğüne olan inancı bunun bir göstergesidir (Bayat 2007:180-181).

Türk mitlerinde annelik; yaratılışın ilk basamağı ve başlangıç unsuru olarak dikkat çekmektedir. Bu düşünce, “Ulu Yaratana Ana” olarak da zikredilen “Ak Ana (Ene)” veya “Ağ Ana” motifinde açıkça görülmektedir. Çünkü anne arketipi olarak Ak/Ağ Ana, dünyanın yaratılmasında, Tanrı Ülgen’e yaratma ilhamını veren bir ruh olarak annelik olgusunun yaratılış destanlarındaki ilk örneği kabul edilmektedir. Dolayısıyla o, hayatın başlangıcına vesile olma ve her şeye ruh vererek yaşam döngüsünü başlatma özelliğiyle insanlığın ilk aile kurucularından kabul edilmektedir (İnan 1986:19; Ögel 1993:444; Beydilli 2004:24-25; Sadıç 2008:109; Karakurt 2012:44; Fedakar 2014:9-10).

Türk mitlerinde; Toprak/Yer Ana (Der Ene) ise “yaratılışın mayası” olarak “ilk ulu başlangıç” telakki edilmekte ve her şey ondan gelmektedir. Çünkü toprak, kadının doğumuna benzer biçimde doğum olayına ev sahipliği yapmaktadır. Bundan dolayı toprak, doğrudan doğruya kadın ve kadının da çocuk sahibi olmasının, toprağın verimli olması ile özdeşleştirildiği görülmektedir. Hatta kadının mistik olarak toprakla bir bütünlük oluşturduğu ve kadının kutsiyetinin toprağın kutsiyetine bağlı olduğu belirtilmektedir. Bununla birlikte bazı toplumlardaki “Ana Tanrıça” kültünün kökeninin de “toprak/yer” olduğu ileri sürülmektedir. Çünkü toprak/yer, bütün parçaların birbiriyle bağlı olduğu ana kaynak olarak kadın için “kozmetik bir model” olmaktadır. Bu çerçevede Gök, “Ata”; Yer/Toprak ise “Ana” olarak değerlendirilmektedir. “Yukarıdaki mavi gök, aşağıdaki yağız yer yaratıldığında, ikisi arasında kişiöğlü, yani insanlar yaratılmış...” şeklindeki ifade de bu hususa örnek teşkil etmektedir. Ayrıca “Tabiat/Doğa Ana” deyimini de aynı algının bir ifadesidir. Doğanın/tabiatın “doğurgan, yaratıcı ve besleyici” olarak telakki edilmesi

sebebiyle o, bir “anne” şeklinde tasavvur edilmektedir (Eliade 1991:122-123; Ögel 1993:279; Beydilli 2004:611-614; Jung 2005:42; Bayat 2007:12-13,25; Karakurt 2012:323,739-740,822; Fedakar 2014:11-12; Altunay 2015:148,162).

Annelik, türün/soyun devamlılığı açısından önemli bir olgudur. Tarihte anne kelimesinin “ög” tabiriyle ifade edilmesi ve “ö(g)k”süz kavramının da buradan geldiğinin rivayet edilmesi bu olguyu teyit eden bir örnektir. Hatta anaerkil aile anlayışının temelinde, soyun anneden geçmesi olduğu ifade edilmektedir (Bkz. Eşel 2010:71; Ayan 2011:113; Altunay 2015:163). Bu noktada Türk geleneğinde çocuk sahibi olmak, çok önemli ve kutlu bir olaydır. Bazı ailelerin kız çocuklarını erken yaşlarda evlendirip, çocuk sahibi olmalarını istemeleri de bunun bir göstergesidir. Halk arasında yaygınlaşan “Çocuksuz kadın, meyvesiz ağaç; çocuksuz kadın tuzsuz yemek” gibi sözler de bu durumu açıkça ortaya koymaktadır. Dolayısıyla Türk destanlarında ve günlük yaşamda çocuk sahibi olma sürecinde yapılan toylar ve şölenler ortak payda olarak göze çarpmaktadır (Örnekle olarak bkz. Polat 2005:120-127; Sadıç 2008:41-43).

Genel anlamda Türk toplumunda önem taşıyan çocuk sahibi olma düşüncesi, Türk mitlerinde ve destanlarında da kendisine yer bulmuştur. Çünkü çocuk sahibi olmak toplumdaki saygınlığın bir göstergesi olarak değerlendirilmiştir. Bu durum, Manas Destanı’nda, Çakıp Han ile eşinin on dört yıllık evliliklerine rağmen çocuk sahibi olamadıklarından yakınmaları ve Bayındır Han’ın misafirlerini kız-erkek veya çocuksuz şekilde tasnif ederek oğlu olanı ak otağa, kızı olanı kızıl otağa, çocuğu olmayanı ise kara otağa oturtması örneklerinde açıkça görülmektedir (Bkz. İnan 1976:141; Ergin 1989:4; Şahin 2012:118-120). Hatta Türk destanlarında, çocuk sahibi olamamanın önemli bir sorun ve bu sorunun da, baba ve anne için büyük bir üzüntü kaynağı olduğu görülmektedir. Pay/Kam Büre’nin (Püre), Bayındır Han’ın sohbetinde diğer beylerin oğullarını gördüğünde ağlaması ve kendisine ağlama sebebi sorulunca çocuğu (özellikle oğlu) olmadığını söylemesi bu husustaki örneklerdendir. Ayrıca Alday Buuçı, Tulum Hoca ve Alpamış Destanları’nda da çocuksuz olmanın verdiği sıkıntılar ve çözüm yolları konu edilmektedir (Bkz. Ergin 1989:7-8; Şahin 2012:120-121. Ayrıca çocuksuzluk ile ilgili geniş bilgi ve örnekler için bkz. Yıldız 2009:79-87).

Türk destanlarında, çocuk sahibi olmakla birlikte çocuk sayısının çokluğu da dikkat çekmektedir. Oğuz Kağan Destanı’nda, Oğuz Kağan’ın dört ve altı gibi çok sayıda çocuğu olduğu görülmektedir (Bkz. Togan 1982:26,32). Aynı şekilde Türk mitlerinde de Alahçın Ana’nın, dört çocuğundan (iki oğlu-iki kızı) ve Od Ana’nın da ateş ruhu olarak değerlendirilen yedi oğlundan bahsedilmektedir (Bayat 2007:18; Karakurt 2012:56,574). Buna benzer çok sayıda örnek hem Türk mitlerinde hem de günlük yaşamda çocuk sahibi olmaya verilen önemin bir yansımasını oluşturmaktadır.

Besleyicilik (Süt Hakkı) İşlevi

Annelik; “doğurganlık” özelliği ile birlikte çocuğun beslenme yükümlülüğünü, süt hakkı işlevini de ihtiva etmektedir. Bu husus, Kuran’da açıkça zikredilmektedir (Bkz. Ahkaf Suresi 15; Lokman Suresi 14). Bebeğin emzirilmesi/beslenmesi, anneliğin en önemli işlevlerindedir. Annenin zahmetlerle karnında taşıdığı bebeğin beslenmesi için anne sütü büyük bir önem taşımaktadır (Güneş 2009:52) “Eğer iyilik ananın ak sütü ile insanın ruhuna girerse, o ölüncüye kadar doğru yoldan çıkmaz.” şeklindeki ifade de, hem anne sütünün önemini hem de annenin, çocuğun yetişmesindeki fonksiyonunu açıkça ortaya koymaktadır (Albayrak-Serin 2015:26. Ayrıca besleyicilik açısından anne sütünün önemi hususunda bkz. Anohin 2017:23-33; Çoruhlu 2010:43).

Bazı Türk boylarında anne sütünün cennetten geldiğine inanılmıştır (Kalafat 2007: 47). Mitolojik bağlamda Kübey Hatun'un, Süt Ak Gölü'nden getirdiği sütü, yeni doğacak çocuğun ağzına damlatarak ona ruh vermesi de bunun bir yansımasıdır. Benzer ifadeler, Umay Ana ve Ayısı için de zikredilmektedir. Ayrıca Er Sogotoh Destanı'nda, "...Yarı beline kadar çıplak, alt tarafı ağaç kökleri gibi, Orta yaşlı ciddi bakışlı bir kadın kabaran göğüslerinden süt verir..." şeklindeki tasvir ve Boğaç Han yaralandığında Hızır'ın ona "...Dağ çiçeği, ananın sütüyle, yarana merhemdir" demesi anne sütünün önemini ortaya koymaktadır. Dolayısıyla Türk mitlerinde ağacın, Ulu Ana gibi varlıkların yaşadığı ve kahramanlara memesinden süt verdiği bir unsur olarak ön plana çıktığı görülmektedir (Bkz. İnan 1986:37; Ögel 1993:97, 103,595; Yıldırım 2004:125; Bayat 2007: 38,61,189; Duran 2012:109; Karakurt 2012:519; Beydilli 2004:26,77,241,507; Yakaryılmaz 2009:18,23).

Anne sütü, bebekler için gerekli ve önemli bir besin kaynağıdır. "Annelerin sütü nazarı, kargışı keser." ifadesi de hem anne sütünün önemini hem de fonksiyonunu teyit etmektedir (Kalafat 2010:371). Şaman adayının, kanatlı bir geyik veya kartal sütüyle beslenip büyütülmesi de anne sütünün önemine ve zaruretine bir örnek teşkil etmektedir. Böylece terbiye sürecindeki ezoterik bilgi, şamana emzirme yolu ile aktarılmaktadır. Bu durum, anne ile çocuk arasındaki bağın mitolojik bağlamda bir göstergesi olarak dikkat çekmektedir. Çünkü anne, çocuk için en iyi terbiyecidir (Bayat 2006:92,94, 100,157; Akkaya 2011:42). Ayrıca Kalaçlar'ın türeyişi hususunda da hem "anne sütü"nü hem de kadının "doğurganlık" özelliğinin önemli bir rol oynadığı görülmektedir (Bkz. Togan 1982:45-46; Ögel 1993:178-179).

Türk mitlerinde (ve masallarında) geyiğin, kahramanlara süttten kesilinceye kadar annelik ettiğine ve Yer Ana'nın, kahramanı sütüyle (hatta sağ göğsünden iki, sol göğsünden bir kez) emzirdiğine/beslediğine rastlanmaktadır (Bkz. Boratav 1969:132; Beydilli 2004:612; Karakurt 2012:739). Dolayısıyla Türk mitlerinde çeşitli vesilelerle konu edilmiş olan anne sütü sebebiyle annenin çocuk üzerinde süt/annelik hakkı olduğu zikredilmektedir. Hatta süt/annelik hakkı, "Tanrı Hakkı" ile eşdeğerde görülmektedir. Ancak bu eşdeğerlilik için çocuğu büyütme kaidesi söz konusu olup helal/ak süt emme birincil derecede önem taşımaktadır (Sadıç 2008:109; Güneş 2009:9,27,52; Gündüz 2012:130; Bars 2014:86; Gültepe 2015:48,440). Ayrıca bebeklerin büyütülmeleri için süt annelerine verilmesi hem günlük yaşamın ve Türk mitlerinin/destanlarının ortak paydasını oluşturmakta hem de anne sütünün önemini göstermektedir (Ögel 1993:74).

Türklerde anne sütünün; besleyici olma özelliğiyle birlikte helallik-haramlık çerçevesinde kutsiyet taşıdığı dikkat çekmektedir. Bu kutsiyet, "ak süt" tabiri ile vurgulanmaktadır. Türk mitlerinde, anne sütüne aklık atfedilerek onun helalliğinin ön plâna çıkarıldığı görülmektedir (Bkz. Ergin 1969:21; İnan 1992:174; Sadıç 2008:118; Albayrak-Serin 2015:26). Dede Korkut'ta "...ağ südin toya emzürse ana görklü...ağ südünü anam mana helal eylesün..." şeklinde yer alan ifade, annenin çocuğunu emzirmesi görevi ile birlikte anne sütünün helalliğine vurgu yapmaktadır (Bkz. Ergin 1969:114,129; Ergin 1989:75,170). Ayrıca Oğuz Kağan'ın annesinin sütünü üç gün üç gece emmemiş olmasının sebebi olarak annesinin, Tanrı'ya inanmaması gösterilmektedir. Oğuz Kağan'ın bu tavrına karşılık annesinin de üç gece üst üste rüyasında, oğlunun kendisine "Eğer sütünü emmemi istiyorsan biricik Tanrı'yı ikrar ve itiraf et; üzerine olan hakkım olduğu gibi farz bil." dediğini görmesi ve (eşinden gizli) Tanrı'ya iman ederek oğlunu emzirmesi hem

annenin sütünün helallığının/aklılığının hem de çocuk için yapılan fedakârlığın bir göstergesidir (Tanyu 1980:38; Togan 1982:17; Ögel 1993:157-158; Roux 1994:152-153).

Koruyuculuk ve Savunuculuk İşlevi

Annelik, çocuğuna karşı bir “koruma ve savunma” içgüdüsüne sahiptir. Bu sahiplik, sadece çocuk için değil yeri geldiğinde aile için de kendisini gösterebilmektedir. Çünkü annelikteki koruyuculuk ve savunuculuk, fitri olarak var olan bir içgüdüdür (Bkz. Eşel 2010:74; Akkaya 2011:97; Şahin 2012:117,128). Anneliğin koruyuculuk ve savunuculuk vasfı, Türk destanlarında, Boğaç’ın avdan dönmediğinde annenin davranışlarında açıkça görülebilmektedir (Bkz. Ergin 1989:5).

Türk destanlarında anne; her şartta “koruyucu-gözetleyici” bir varlık konumundadır. Ölümcül hâlde bulunan Boğaç Han için annesinin (yanındaki kızlarla birlikte) dağ çiçeklerini toplayıp anne sütüyle birlikte ilaç yaparak tedavi etmesi bu husustaki örneklerden biridir. Burada bir anne olarak her türlü zorluğa katlanma, fedakârlık ve koruma içgüdüsü ile hareket etme işlevi açıkça görülmektedir (Bkz. Ergin 1969:20-21; Ergin 1989:5; Sadıç 2008:109; Yakıcı 2016:21)

Anneliğin koruyuculuk ve savunuculuk işlevi, mitlerde de kendisini etkin biçimde göstermektedir. Türk mitlerinde; *Ulu Ana*, *Umay Ana* ve *Od Ana* bu hususta dikkat çeken önemli koruyucu dişil ruhlardandır (Geniş bilgi ve örnekler için bkz. İnan 1976:41-45; İnan 1986:68-69; Ögel 1995:517-518; Beydilli 2004:575-577; Yakarıılmaz 2009:21; Karakurt 2012:574,771). Bunlar içerisinde, “Zümrüdü Anka, Feniks, Tanniao, Homa, Rokh ve Simurg” gibi adlarla anılan “Huma(y)⁵ Kuşu” ile özdeşleştirilen *Umay Ana* en dikkat çekenidir. Bilge Kağan’ın benzetme noktasında kullandığı “Umay gibi annem hatun...” ifadesi de bunu teyit etmektedir (Tanyu 1980:29-30; İnan 1986:27,36; Öncül 2009:176).

Umay Ana; “aile, evlilik ve soyun devamının koruyucusu” olarak da bilinmektedir (Duran 2012:109). Onun koruyuculuk görevini, hem hamilelik hem doğum hem de doğum sonrasında çocuğun ergenlik çağına ulaşıncaya kadar sürdürdüğüne inanılmaktadır. Umay Ana, çocuğu olmayanların, çocuk olması için dua ettikleri bir dişil varlık olarak da önem taşımaktadır (İnan 1976:26; Beydilli 2004:95; Polat 2005:92; Kalafat 2010:98-99). Şamanların “Şefkatli kayıp kuş (dağlı geviş getiren hayvanların hamisi), Umay Ana, kuş ana, şefkatini esirgeme, yardım et” şeklindeki duası bunu açıkça göstermektedir (Gültepe 2015:306).

Annelik; koruyuculuk işlevi çerçevesinde şefkatli olmayı gerektirmektedir. Bu noktada ana motif olarak “anne eli” ortaya çıkmaktadır. Türk mitlerinde ve halk inanışları arasında da yer alan *anne eli*, koruyuculuğun, rıza göstermenin, bereketin/bolluğun ve şefkatin timsali olarak değerlendirilmiştir/değerlendirilmektedir (Bkz. Çağlayan 2004:45-46; Beydilli 2004:214-215; Polat 2005:87-92; Kalafat 2007:71; Güneş 2009:51). Örneğin çocuklarda görülen doğum lekeleri, “Umay Ana’nın el izi” olarak yorumlanmakta ve bu ize sahip çocukların mutlu olacağı düşünülmektedir (Duran 2012:109). Ayrıca “Ana ata, önünden geçmek hata” şeklindeki atasözü örneğinde vurgulandığı gibi destanlarda; kahramanın, babasının ve annesinin elini öpmeden, rızasını almadan herhangi bir iş yapmadığı görülmektedir (Sadıç 2008:42; Güneş 2009:51). Kan Turalı’nın, memleketinden ayrılmadan ve gerdeğe girmeden önce izin istemesi bunun açık bir göstergesidir. Türk geleneğindeki annenin (ve babanın) evladına duasının, en makbul dualardan olduğu inancı söz konusu tutumu desteklemektedir (Bkz. Ergin 1989:187,193; Güneş 2009:51; Küçük 2010:846).

Umay Ana'nın, hamile kadınların doğum sancılarını azaltmaya yardımcı olduğu ve doğumdan sonraki üç günlük süreçte kadının başında beklediği düşüncesinden dolayı bazı Türk toplumlarında, birçok davranışta ve eylemde "Umay Ana" adı zikredilmiştir/ zikredilmektedir. Hatta doğum başta olmak üzere bütün işlerin kolay geçmesi amacıyla yönelik olarak söylenen "Benim elim/kolum değil Umay Ana'nın eli/kolu, benim yolum değil Umay Ana'nın yolu" ifadesi ile evde yalnız kalan çocuklar için "Umay Ana'ya bıraktım", yolculuğa uğurlanırken "Umay Ana'ya havale ediyorum" ve koruma düşüncesi çerçevesinde "Umay Ana korusun" gibi tabirlerin kullanılması, Umay Ana'nın hem elinin bereketinin hem de onun koruyuculuğunun bir işareti olarak yorumlanmaktadır (Yıldırım 2004:123-124; Polat 2005:90-92; Kalafat 2007:71; Duran 2012:109; Küçük 2013:117).

Annelik; kötülöklere ve düşmanlıklara karşı mücadele noktasında da savunma gerektiren önemli bir sorumluluğa sahiptir. Bu işlevin, destanlarda (ve masallarda) da genel olarak ideal bir eş veya anne olarak kadının; cesaretli, atılgan/girişken, becerikli, ata binabilen, kılıç kuşanabilen ve yeri geldiğinde savaş meydanlarında eşine yardım edebilen bir kahraman şeklinde ön plana çıktığı görölmektedir (Bars 2014:84-85,89; Albayrak-Serin 2015:18; Gültepe 2015:48-49). "...Meğer hanım boyu uzun Burla Hatun oğlancığını andı, kararı kalmadı. Kırk ince belli kız çocuğu ile kara aygırını çekti, sıçrayıp bindi, kara kılıcını kuşandı. Başımın tacı Kazan gelmedi diye izini izledi gitti..." şeklindeki rivayet bu durumu kısaca örneklendirmektedir. Ayrıca Kanıkey'in, eşi Manas'a ve oğlu Semetey'e yardım etmesi bu husustaki örneklerden bir tanesidir (Bkz. Ergin 1969:116; İnan 1992:43,145).

Rehberlik, Eğiticilik ve Öğreticilik İşlevi

Annelik; rehberlik, eğiticilik ve öğreticilik işlevi bakımından önemli bir sorumluluk gerektirmektedir. Çünkü anne ile çocuk arasındaki ilişki, sosyal bağlılığın ilk örneğini teşkil etmektedir (Eşel 2010:72). Bu bağlamda annelik; sıkıntılı ve zahmetli durumlarda çocuğuna her türlü desteği sağlayan, yol gösteren bir motif olarak dikkat çekmektedir. Anne, çocuğun hayatının başlangıcından itibaren yaşamının her döneminde ona yön verme ve hayatını şekillendirme noktasında temel vasıttır. Üç çocuk annesi Babür'ün; akıllı, dindar, her bakımdan yetenekli, iyi kalpli ve örnek alınacak bir kadın olarak resmedildiği görölmektedir (Bars 2014:86-87,90; Gültepe 2015:253). Keloğlan masallarında da, padişahın, Keloğlan'dan bir saray yapmasını istemesi üzerine onun padişahın kırk gün izin isteyerek annesine danışması ve annesinden aldığı yardım sayesinde ne yapması gerektiğini öğrenmesi anneliğin rehberlik, eğiticilik ve öğreticilik işlevini yansıtan örneklerdendir (Bolat 2017:204-205).

Anne, çocuğu için örnek bir şahsiyettir ve özellikle kızın yetişmesinde etkin/yetkin bir role sahiptir. "...Kız anasından öğrenir sofraya düzmeyi; Anasına bak kızını al..." şeklindeki sözler ile Dede Korkut'ta geçen "...Kız anadan görmeyince öğüt almaz..." sözü de kızın annesini taklit ettiğini ve onun sözüyle hareket ettiğini göstermektedir (Bkz. Ergin 1989:74; Klyashtorny-Sultanov 2004:324; Sadıç 2008:42-44; Ayan 2011:114; Şahin 2012:130). Benzer şekilde Türk destanlarında, erkek çocuğun eğitimi ve kahraman olarak yetişmesi de annenin önemli görevleri arasında telakki edilmektedir. Bununla birlikte Er Sogotoh'un, Kübey Hatun'a "...Ben yetim bir çocuk iken, sen beni büyüttün! Ben küçük bir çocuk iken, sen beni adam ettin!..." şeklinde seslenmesi de annenin evladını yetiştirmesine dair örneklerdendir. Çünkü eğitimin temeli ailede başlamakta, ilk eğitim, özellikle evin temel taşı ve "evdeki öğretmen" sloganının kaynağı olan anne tarafından sağlanmaktadır (Ögel 1993:97; Çağlayan 2004:14,19-20,45,69-74; Gündüz 2012: 130; Bars

2014:86). Ayrıca Ağaç Ana'nın, şamanın doğduğu, ilk yeteneklerini kazandığı ve de terbiye aldığı bir ağaç olarak resmedilmesi, eğitimin temelinin anne olduğunun mitolojik bir yansımasını oluşturmaktadır (Bayat 2006:92-93).

Anneliğin temel vasıfları arasında hem koruyuculuk hem de rehberlik bağlamında çocuğuna nasihat/öğüt verme vardır. Destanlarda da anne, çocuğuna çeşitli nasihatler veren, düşüncesine başvuru ve tavsiyelerine uyulan "bilge" bir kadın olarak dikkat çekmektedir. Manas Destanı'nda, Manas'ın savaştan yaralı kurtulmasının sonucunda "Kardeş diye kabul ettiklerim kara niyetli düşmanlarımış. Annemle Kanıkey ne kadar haklı imişler..." şeklindeki söz, bunu açıkça ortaya koymaktadır (Bkz. Boratav 1969:74-75; İnan 1992:42; Şahin 2012: 129-130; Bars 2014:90). Bu düşünce ve anlayış, mitlerde de kendisini göstermekte ve bilgeliğin, öğreticiliğin temsilcisi olarak insanlara öğüt veren *Sehen Han*, kahramanlara makul ve mantıklı nasihat eden *Yer Ana* ve yaratma ilhamı ile birlikte "doğru ve metin olma" gibi duyguları Ülgen'e/Kayra Han'a öğreten *Ak Ana* dikkat çekmektedir (İnan 1987:274; Beydilli 2004:612; Sadıç 2008:109; Karakurt 2012:651). Bununla birlikte Türk mitlerinde (ve masallarında), rehberlik ve öğreticilik noktasında *Geyik* ile *Kurt* da dikkat çeken varlıklardandır (Örnek olarak bkz. Ögel 1993:43; Ocak 2000:208; Çoruhlu 2010:109; Karakurt 2012:189,307; Küçük 2013:127-128).

Elçilik/Arabuluculuk İşlevi

Annelik; hem baba ile çocuk arasında hem aile içinde arabuluculuk yapma hem de ailenin bir nevi sözcüsü/elçisi olma işlevine sahiptir. Aile birliğini ve düzenini sağlama noktasında anne, aile içerisinde baba ile çocuk arasında bir denge unsuru olarak dikkat çekmektedir. Yanındaki kişiler yüzünden oğlu Boğaç ile arası açılan baba Dirse Han'ın oğulları arasını düzelter annedir (Şahin 2012:129-130).

Türk mitlerinde, annelik atfedilebilen geyik ile kartalın, "Tanrı elçisi ve habercisi" olduğuna inanılmaktadır. Hatta göğün beşinci katında yaşayan kartal, şamanların göğe doğru yolculuklarında onlara göğün ilk üç katı boyunca refakat/aracılık etmektedir. O; her canlının yukarıya geçişine izin vermemekte ve Tanrı'nın mesajlarını şamanlara, hakanlara iletmektedir. Ayrıca kartal, canlılar ve insanlar arasındaki "Demir Kazık-Kutup Yıldızı"nın olduğu kapıda nöbet tutmakta, bekçilik yapmaktadır. Anneler de "evin, yuvanın bekçisi" olma noktasında aynı role ve fonksiyona sahiptir (Yıldırım 2004:173; Ergun 2004:157-161; Duran 2012:120; Karakurt 2012:550,749; Gültepe 2015:566).

Türk geleneğinde, kız isteme ve evlilik olaylarında annelerin birer elçi/sözcü, haberci kılınması ve her türlü meselenin çözümü sürecinde arabulucu yapılması⁶ yukarıdaki mitolojik örnekler ile örtüşmektedir. Çünkü aile ortamında anne, esasen en etkin ve yetkin birey olarak nüfuz sahibidir. Dolayısıyla onun görüşlerine, düşüncelerine değer verilmekte ve itibar edilmektedir. Zaten kız isteme olaylarında, annenin devreye sokulması bunun bir göstergesidir. Keloğlan'ın annesine giderek evlenmek istediğini söylemesi ve Manas Destanı'nda bazı beylerin, Manas'a kız verilmesini istemezken, kızın annesinin eşini ikna etmesiyle Manas'a kızın verilmesi yukarıdaki düşüncenin en bariz örneklerindedir (Bkz. Boratav 1969:178-179; Kalafat 2007:106,146; Gündüz 2012:141; Şahin 2012:129; Atnur 2015: 15-19; Bolat 2017:205).

Sonuç

Annelik, çocuk doğurma veya çocuk sahibi olma özelliğiyle insanın doğumunda ve soyun nesilden nesile devamında önemli bir olgudur. Bu bağlamda zor bir görev ve ağır bir sorumluluk gerektiren annelikte bazı işlevler söz konusudur. Bu işlevler; doğurganlık

(neslin/soyun devamı), koruyuculuk/ savunuculuk, besleyicilik (süt hakkı), rehberlik, eğitici/öğreticilik ve elçilik/arabuluculuk gibi sıralanabilmektedir.

Türklerde kutsal bir görev addedilen anneliğe ait işlevler, Türk mitlerinde de konu edilmiştir. Bu çerçevede anneliğe atfedilen işlevlerden birincisi, neslin devamı ve soyun korunması bakımından kadınlara has bir ayrıcalık olan “doğurganlık”tır. Çünkü hayat; doğum ve üreme olayı ile devam edegelmektedir. Bu işlev, Türk mitlerinde bazı dişil varlıklar ile birlikte kurt, kartal, ağaç ve toprak/yer gibi varlıklara “analık” vasfı yüklenerek ve doğum olayının kaynağı olarak yansıtılmıştır/yansıtılmaktadır. Anneliğin işlevleri arasında besleyicilik (çocuğun emzirilmesi) de dikkat çeken bir unsurdur. Çünkü çocuğun büyümesi için anne sütü büyük bir önem taşımaktadır. Bu özellik, Türk mitlerinde hem ak rengi ile hem de “süt hakkı/helalliği” şeklinde vurgulanmaktadır.

Anneliğin en önemli işlevlerinden biri de “koruyuculuk” ve “savunuculuk”tur. Annelik, içgüdüsel olarak “koruma ve savunma” endeksli bir yapıya sahiptir. Destanlarda ve masalarda da genel olarak ideal bir eş ve anne olarak kadın; cesaretli, atılgan/girişken, sadakat timsali, becerikli, ata binebilen, kılıç kuşanabilen ve yeri geldiğinde eşinin yerine geçen veya savaşlarda eşlerine yardıma eden bir kahraman olarak ön plana çıkmaktadır. Annelik; eğitici, öğretici ve rehberlik işlevi bakımından da önemli bir yükümlülük gerektirmektedir. Çünkü anne ile çocuk arasındaki ilişki, sosyal bağlılığın ilk örneği kabul edilmektedir. Bu bağlılık çerçevesinde annelik, her türlü zorlukta ve sıkıntıda çocuğuna daima destek olan ve ona yol gösteren bir motif olma özelliği göstermektedir. Söz konusu motif, mitlerde de etkisini hissettirmektedir. Ayrıca hem baba ile çocuk arasında bir arabuluculuk hem de ailenin elçisi/sözcüsü konumunda olan anneliğin mitlerde de benzer şekilde bir işleve sahip olduğu dikkat çekmektedir.

Netice itibarıyla biyolojik, sosyolojik ve psikolojik anlamda anneliğe has işlevlerin, anneliğe verilen önem çerçevesinde mitlerde de aynı veya benzer şekilde konu edildiği görülmektedir. Diğer bir ifadeyle Türk mitlerinde annelik olgusu, işlevsellik bağlamında, günlük yaşamdaki “annelik olgusunun bir izdüşümü” gibidir.

NOTLAR

1. Yunanca “arkhetypos” kelimesinden gelen ve Platon’un “ideası” ile özdeşleştirilen arketip kavramı, kelime olarak, “başlangıç modeli, ilk imge/örnek, karakter veya kalıp” olarak tanımlanmaktadır (Bkz. Jung 2005:17; Fedakar 2014:7; Ana Britannica Ansiklopedisi, C.2, s.305).
2. Türk mitlerinde ve destanlarında, “Tanrıça/Ana Tanrıça” ifadesinden daha çok “dişil iye/ruh” betimlemesi dikkati çekmektedir. Zaten Dinler Tarihi, Türk Dinî Tarihi, Türk Kültürü ve “Türk Halk İnanışları” üzerine yaptığı araştırmalarla tanınan Prof. Dr. Hikmet Tanyu; Umay kelimesinin “Tanrıça” anlamında yorumlanmasını yerinde bulmamaktadır. Tanyu’ya göre Umay’ın Tanrıça olarak yorumu zorlamadır, “Ana” anlamına gelen Uma ile Umay arasında ilişki bulunmaktadır ve Umay, dişil bir ruhu/meleği ifade etmektedir. O ayrıca Tanrıça kavramının kullanılmasının tek Tanrı inancı ile bağdaşmayacağına da dikkat çekmektedir. Fuzuli Bayat da “Türk Mitolojik Sistemi” adlı eserinde, Türk dini mitolojik sisteminin Tek Tanrılı bir yapıya sahip olduğunu dile getirerek Tanyu ile aynı kanaattir (Bkz. Tanyu 1980:32; Bayat 2007:11. Ayrıca bkz. Kalafat 2007:69; Bayat 2007:78; Sadıç 2008:115).
3. Kurt soyundan türeme ile ilgili rivayetlerde, kurdun sembolik olduğu ve onun dişi kurt donuna/kılığına girerek (Türk) çocuğu koruyan bir kadın kam olabileceği dile getirilmektedir (Bkz. Kalafat 2010:199-200).
4. Mite göre, kam/şaman olacak çocuğun ruhu bir kartal tarafından yutulmaktadır. Güneşlik bir bölgeye göç eden kartal, çam veya kayın ağacının üzerine yumurtasını bırakmaktadır. Bir süre sonra yumurtanın içinden çocuk çıkmakta ve ağacın altındaki beşiğe düşmektedir (Bkz. Ögel 1993:595-596; Karakurt 2012:214).
5. Huma(y) Kuşu; kuzgun büyüklüğünde, kanat uçları siyah ve başı yeşil olup “devlet ve saadet kuşu” olarak havada yumurtlama hatta yavrusunu havada doğurma özelliğine sahiptir. Ancak bu kuş, canlı (diri) yakalanamayan ve zararsız efsanevi bir kuştur. Ayrıca onun bazı zamanlarda yeryüzüne kırk arşın kadar yak-

laştığı ve geri döndüğü, bu süreçte de gölgesinin üzerine düştüğü kişinin hükümdar veya çok zengin olacağına inanılmaktadır. Bu anlayış içerisinde *Huma Kuşu*; şans/talih, krallık/saltanat, iyilik/doğruluk ve cennet sembolü olarak kabul edilmiştir (İnan 1986:37; Öner 2008:567).

6. Örneğin Türkiye'nin çeşitli şehirlerinde evlenme çağına geçtiği düşünülen kızların, içi geçmiş bir karpuzu annelerine vermeleri, "*Dağlarda meşelerde, Gül suyu şişelerde, Herkes yârini aldı, Biz kaldık köşelerde...*" şeklindeki manilerle durumu annelerine bildirmeleri ve oğlanın annesine artık evde uyuyamadığını söyleyerek annesinin oğluna kız aramaya başlaması örneklerden sadece birkaç tanesidir.(Bkz. Atnur 2015:15-17)

KAYNAKÇA

- Akkaya, Hatice. *Kadınların Konu Edildiği Rivayetlerde Ortaya Konan Değerlerin Eğitsel Açından İncelenmesi*. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011.
- Albayrak, Fatma ve Nilüfer Serin. "Kutadgu Bilig ve Mârifetnâme'de Kadın Algısı". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8/37(2015):16-37.
- Altunay, Erhan. *Paganizm-1: Kadim Bilgelige Giriş*, İstanbul: Hermes Yayınları, 2015.
- Ana Britannica Ansiklopedisi*. C.2. İstanbul:Ana Yayıncılık 1986, s.3 05
- Anohin, Andrey Viktoroviç. "Teletülerin Tasavvuruna Göre Ruh ve Özellikleri", *Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi* (Çev.Atilla Bağcı). 44(2017):19-34.
- Ateş, Süleyman. *Kur'an-ı Kerim ve Yüce Meali*, İstanbul:Yeni Ufuklar Neşriyat, (tarihsiz).
- Atnur, Gülnur. "Evlenme İşaretleri",Aile Yazıları-8,Ed. Saim Sakaoğlu, Mehmet Aça, Pervin Ergun, Ankara: Başak Matbaacılık,2015,s.15-19.
- Ayan, Dursun. "Öğ'den 'Anne'ye: Türkçe Söz Varlığı Anne". *Aile ve Toplum* 12,7/26 (2011):111-116.
- Bakırcıoğlu, Rasim. *Ansiklopedik Eğitim ve Psikoloji Sözlüğü*, Ankara:Anı Yayıncılık, 2012.
- Bars, Mehmet Emin. "Türk Kültüründe Anne ve Âşık Garip Hikâyesinde Görünüşü", *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* 2/6 (2014):82-94.
- Bayat, Fuzuli. *Ana Hatlarıyla Türk Şamanlığı*. Ankara: Ötügen Neşriyat, 2006.
- _____. "*Türk Mitolojik Sistemi*. C.II. Ankara: Ötügen Neşriyat, 2007.
- Beydilli, Celal. *Türk Mitolojisi Ansiklopedik Sözlük*. Ankara: Yurt Kitap Yayın, 2004.
- Bolat, Nursel. "Keloğlan Kimliğinde Türk Masalları Anlatısı: Propp Yönteminde Türk Masalları". *MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi* 6/3 (2017):221-226.
- Boratav, Perteve Naili. *Az Gittik Uz Gittik*.Ankara:Bilgi Yayınevi,1969.
- Burç, Pınar Ezgi. "Popüler Kültür ve Annelik: Anneliğin Farklı Görünümleri". *Hacettepe Üniversitesi Sosyolojik Araştırmalar E Dergisi* (2015):1-15.
- Çağlayan, Ahmet. *Eğitimde Özenlenen Anneler*. İstanbul: Ağaç Yayınları, 2004.
- Çoruhlu, Yaşar. *Türk Mitolojisinin Ana Hatları*. İstanbul: Kabcacı Yayınevi,2010.
- Duran, Remzi. "Türk Mitolojisi",*Mitoloji ve Din*.Eskişehir: Açık Öğretim Fakültesi Yayını, 2012.
- Eliade, Mircea. *Kutsal ve Dindışı*. (Çev. M. Ali Kılıçbay). Ankara: Gece Yayınları, 1991.
- Ergin,Muhammed. *Dede Korkut Kitabı*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi,1969.
- _____. "*Dede Korkut Kitabı-I*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1989.
- Ergun, Pervin. *Türk Kültüründe Ağaç Kültü*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı, 2004.
- Eşel, Ertuğrul. "Anneliğin Nörobiyolojisi". *Türk Psikiyatri Dergisi* 21(1)(2010):68-78.
- Fedakar, Pınar. "Besleyen mi, Öldüren mi: Türk Mitik Tasavvurunda Anne Arketipinin Antropomorfik Görünümleri". *Millî Folklor* 103 (Güz 2014): 5-19.
- Gültepe, Necati. *Türk Mitolojisi*. Ed. Serkan Ozan. İstanbul: Resse Kitabevi, 2015.
- Gündüz, Ahmet. "Tarihî Sürec İçerisinde Türk Toplumunda ve Devletlerinde Kadının Yeri ve Önemi". *International Journal of Social Science* 5/5(2012):129-148
- Güneş, Asuman. *Oğuz Grubu Türk Kahramanlık Destanlarında Kadın*. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi. Ankara: Gazi Üniversitesi,2009.
- İnan, Abdulkadir. *Eski Türk Dini Tarihi*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları,1976.
- _____. *Tarihte ve Bugün Şamanizm*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları,1986.
- _____. *Makaleler ve İncelemeler*. Ankara : Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1987.
- _____. *Manas Destanı*. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları,1992.
- Jung, Carl Gustav. *Dört Arketip*, (Çev. Zehra Aksu Yılmaz), Yay. Haz. M. Bilgin Saydam, İstanbul: Metis Yayınları, 2005.
- Kalafat, Yaşar. *Balkanlar'dan Uluğ Türkistan'a Türk Halk İnançları-I*, Ankara: Berikan Yayınevi, 2007.
- _____. *Doğu Anadolu'da Eski Türk İnançları'nın İzleri*, Ankara: Berikan Yayınevi, 2010.
- Karakurt, Deniz. *Türk Mitoloji Ansiklopedisi*. E-Kitap, 2012.
- Klyashtorny, S. G-T.İ. Sultanov. *Türkün Üç Bin Yılı*.(Çev. Ahsen Batur). İstanbul: Selenge Yayınları, 2004.

- Koca, Selçuk Kürşad. *Türk Kültüründe Sembollerin Dili*. Basılmamış Doktora Tezi. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, 2012.
- Küçük, Abdurrahman. *Din ve Dünya*, Ankara: Berikan Yayınevi, 2010.
- Küçük, Mehmet Alparslan. “Geleneksel Türk Dini’ndeki ‘Ana/Dışıl Ruhlar’a Mitolojik Açıdan Bakış”. *Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1(2013):105-134.
- _____. “Geleneksel Türk Dini İnanışlarından Mitolojiye: ‘Ölüm/Obur Ruhlar’”. *Gazi Türkiyat Türkoloji Araştırmalar Dergisi* 20 (2017):55-88.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2000.
- Ögel, Bahattin. *Türk Mitolojisi*. C. I. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1993.
- _____. “*Türk Mitolojisi*. C. II. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1995.
- Öncül, Kürşat. “Masallardaki Devlet Kuşu Motifi”. *Milli Folklor* 84 (Kış 2009):175-181.
- Öner, Esra. “Gevheri Divanı’nda ‘Kuşlar’”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 1/5(Fall 2008):554-575.
- Polat, Kemal. *Beşikten Mezara Kırgız Türkleri’nde Gelenek ve İnanışlar*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2005.
- Roux, Jean-Paul. *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*. (Çev. Aykut Kazancıgil). İstanbul: İşaret Yayınları, 1994.
- Sadıç, Aysun. *Masallarda Kadın (Güney Doğu Anadolu ve Doğu Akdeniz Masalları Örnekleri)*. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi. Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi, 2008.
- Şahin, Halil İbrahim. “Türk Destanlarındaki Aile Algısı Üzerine Bir Değerlendirme”. *Karadeniz Araştırmaları* 33(2012):117-138.
- Şimşek, Esmâ. “Giresun ve Çevresinde Anlatılmakta Olan “Ana Geyik” Efsanesinde Mitolojik Unsurlar”. *Milli Folklor* 26 (Yaz 1995):17-22.
- Tanyu, Hikmet. *İslamlıktan Önce Türklerde Tek Tanrı İnançları*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1980.
- Tarhan, Nevzat. *Kadın Psikolojisi*, Ed. Zahide Ülkü Bakiler, İstanbul: Nesil Matbaacılık, 2005.
- Togan, Zeki Velidi. *Oğuz Destanı*. İstanbul: Enderun Yayınları, 1982.
- Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1983.
- Türkdöğân, Özlem. “Ana Akım Medyada Annelik Miti”. *Kadın Araştırmaları Dergisi* 2/13 (2013):35-59.
- Yakaryılmaz, Nuray. *Türk Mitolojisinin Resmî*. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi. Ankara: Gazi Üniversitesi, 2009.
- Yakıcı, Ali. “Yaratılış Destanından Dede Korkut’a Mitoloji Bağlı Türk Edebiyatı Metinlerinde Kadın”. *Türkiyat Dergisi* 7/38 (2016):9-22.
- Yıldırım, Nilüfer. *Anadolu Masallarında Şamanizm İzleri*. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi. Elazığ: Fırat Üniversitesi, 2004.
- Yıldız, Naciye. “Türk Destanlarında “Çocuksuzluk”. *Milli Folklor* 82(Yaz 2009):76-88.

ALTIN IŞIK MASALLARINDAKİ KADIN TİPİNİN KÜLTÜREL BELLEK VE FEMİNİST SÖYLEM BAĞLAMINDA İNCELEMESİ*

A Study of the Type of Women in the Fairy Tales Altın Işık in the Context of Cultural Memory and Feminist Discourse

Dr. Gamze SOMUNCUOĞLU ÖZOT**

ÖZ

Ziya Gökalp'in *Altın Işık* adlı eserinde yer alan masallardan birçoğunun başkahramanının oldukça baskın özelliklere sahip-bazılarının aynı zamanda savaşçı- kadınlardan oluşuyor olması, Türklerin kadın algısının anımsatılması ve kolektif bir değer olarak Türk çocuklarına da aktarımı bağlamında önem arz etmektedir. Konya kültürel bellek bağlamında yaklaşıldığında, Ziya Gökalp'in didaktik üslubunun Türk kültürünün gelişerek devam etmesine büyük katkı sağladığı yadsınamaz bir gerçektir. *Altın Işık*'taki masalarda başkahraman olan kadınlar güçlü, kararlı, fedakâr, savaşçı, iyimser, sadık yapılarıyla dikkat çekerler. Bununla birlikte ataerkil toplum düzenine yer yer karşı duruşlarıyla, eril zihinlerde kadımla ilgili oluşmuş "öteki" imajını kırışlarıyla, çalışkan ve sebat eden özellikleriyle okuyucu karşısına çıkarlar. Eserde ataerkil düzenin eleştirisi bu masallar yoluyla yapılmış, özellikle kız çocuklarına masallar yoluyla şu konularda öğütler verilmiştir: Eş seçiminde tanıyıp sevmenin önemi, eş adayının makamının, mevkiinin önemsizliği ve kendi kendine büyük kararlar verebilme özgüvenine sahip olmanın ehemmiyeti. Söz konusu masalarda kız çocuklarının babalarının istediği kişilerle evlendirilmeleri, fiziksel güç açısından küçük görülme riski, erkek merkezlilik ve toplumsal cinsiyet sorunsalları ustalıklı bir dil ile eleştirilmiştir. Türklere ait en eski yapıt, tarih kitabı, Türk kültürünün en eski yapısının öğrenilebileceği bir eser olan 8.yüzyılda yazılmış *Orhun Kitabeleri*'nde kağan ve hatunun eşitliğine gönderme yapılmaktadır. Daha sonraki kaynaklara bakıldığında da eski Türk kültüründe kadına büyük değer verildiği görülmektedir. Ziya Gökalp, eser verdiği sürece her daim eski Türk kültürünün bu ve buna benzer modern yapısını hatırlatmayı ve kültürel bellekten bu özelliklerin silinmesini engellemeyi kendine şiar edinmiştir. *Altın Işık*'ta Türklere kadının savaşçı özelliklerine de göndermeler yapılmıştır. Türk kadınlarının savaşçı özelliği kimi yerlerde sorunlarla mücadeledeki sebatkâr yapılarıyla kimi yerlerde de bilfiil ata binip ok atabilen, kılıçla savaşabilen bir yapıda gözler önüne serilmiştir. *Altın Işık*'taki masalarda yer alan kadın tipini, tek bir kadının farklı durum ve yaşantılardaki halleri olarak düşünmek yanlış olmaz. Eserdeki güçlü ve iyi kadın tipinin kendi içinde değişmez bir formülü olduğu söylenebilir. Güçlü, fedakâr, akıllı, savaşçı, sebat eden, kararlı yapıları kadın kahramanların ortak özellikleridir. Bilindiği üzere masal türünün hedef kitlesi çocuklardır. Çocukluk döneminde oluşturulan bakış açısı, ilerleyen dönemlerde kemikleşecek olan kimlik ve karakterde başat unsurlardan biri olacaktır. Eserlerinde çocuk eğitime oldukça önem veren ve bu konunun üzerinde ısrarla duran Ziya Gökalp, genç nesle Türk kültüründe "kadın" algısını bu masallar yoluyla aktarmaya çalışmıştır.

Anahtar Kelimeler

Türk, kültürel bellek, feminizm, masal, ataerkil yapı.

ABSTRACT

Many of the fairy tales in Ziya Gökalp's *Altın Işık* are composed of women with some dominant and warrior features. This feature is important in terms of reminding women's perception of Turks and making them accustomed to Turkish children. Approaching the subject in the context of cultural memory, it is an undeniable fact that Ziya Gökalp's didactic style contributed greatly to the development and continuation of Turkish culture. Women who are protagonists in the fairy tales of the *Altın Işık* draw attention with their strong, determined, altruistic, warrior, optimistic and loyal structures. However, these women have a hard working character who oppose the patriarchal social order and breaks the "other" image of women in masculine minds. The criticism of the patriarchal order in this work has been made through these fairy tales, especially the girls were advised through the fairy tales on the following issues: the importance of knowing and loving the spouse before marriage, the worthlessness of the position of the spouse and the importance of having the self-confidence of making big decisions. In these fairy tales, it was criticized with skillful language that the girls were married to the men whom their fathers wanted and their humiliation in terms of physical power. Even the *Orkhon Inscriptions*,

* Geliş tarihi: 15 Ocak 2020 - Kabul tarihi: 22 Nisan 2020

Somuncuoğlu Özot, Gamze. "Altın Işık Masallarındaki Kadın Tipinin Kültürel Bellek ve Feminist Söylem Bağlamında İncelemesi" *Milli Folklor* 126 (Yaz 2020): 40-51

** Aksaray Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi, Aksaray/Türkiye, gamzeozot@yahoo.com, ORCID ID: 000 -0002-9845-9551.

written in the 8th century, which refer to the oldest artifacts and the oldest form of Turkish culture, refer to the equality of khan and his wife. Looking at the following sources, it is seen that women in the old Turkish culture are highly valued. It should be noted that Ziya Gökalp has always made a mission to remind this and similar modern structure of old Turkish culture and to prevent the deletion of these features from cultural memory. The *Altın Işık* also refers to the warrior characteristics of women in the Turks. The belligerent characteristics of Turkish women have been revealed in some places with their persistent structures in the struggle with problems and in some places they can actually ride horses and shoot arrows and fight with swords. It would not be wrong to think of the type of woman in the fairy tales of *Altın Işık* as the status of a single woman in different situations and experiences. It can be said that the strong and good woman type in the work has an invariable formula in itself. Strong, altruistic, intelligent, warrior, persistent, determined characteristics are common features of female heroes. As it is known, the target audience of the fairy tale genre is children. The perspective created in childhood will be one of the dominant elements of identity and character that will become ossified in the future. Ziya Gökalp, who attaches great importance to children's education in his works and insists on this issue, tried to place the perception of women in Turkish culture to Turkish children through these fairy tales.

Key Words

Turkish, cultural memory, feminism, fairy tale, patriarchal order.

Giriş / Bir Varmış Bir Yokmuş

Kültürel belleğin daima taze tutulması ve geliştirilerek devam ettirilmesi, milletlerin dünya arenasında varoluşunu sürdürebilmesi bağlamında elzem bir mevzudur. Nitekim topluluklar kültürel bellekleri ile bir arada yaşamaya devam eder ve buna göre kendilerine bir varlık alanı oluştururlar. Türk toplumu gibi köklü ve kıymetli kültürel bellek birikimine sahip olan toplumların bu yapıyı muhafaza etmeleri gerektiğini, zaman içinde değişip yok olmaya yüz tutmuş önemli mirasların mutlaka “hatırlatılması” gerektiğini Türk sosyolojisinin babası olarak tanınan Ziya Gökalp her fırsatta dile getirmiştir.

Toplum ve kültüre farklı bakış açıları ile hem Türk siyasi tarihi hem de Türk edebiyatı tarihinde önemli bir isim olan Gökalp, toplumun benliği ve bilincini irdeleyerek değerler ve idealler sisteminin tespit edilmesi gerektiğinin altını çizmiştir. *Türkçülüğün Esasları*'ndan *Kızıl Elma*'ya *Türkleşmek İslamlaşmak Muasırlaşmak*'tan *Yeni Hayat*'a birçok eser kaleme alan Ziya Gökalp, yazılarında yeni bir oluşumun arifesinde olan Türk milleti için kendince en uygun yaşam ve düşünce biçimini önermeye, göstermeye çalışmıştır. Sürgün yıllarında kızına ve eşine gönderdiği mektuplarda belirttiği gibi o, yalnızca kendi çocuklarının eğitimi için değil, tüm Türk çocuklarının iyi bir şekilde yetiştirilmesi için düşüncelerini titizlikle kaleme almıştır. Çocukların eğitimi açısından masalları çok önemseyen Gökalp'in kızı Hürriyet Hanım'la paylaştığı şu düşüncelerini burada aktarmak yerinde olacaktır:

Bu masalları yalnız senin ve kardeşlerin için yazmıyorum; Türk çocukları için yazıyorum. Ben yalnız senin ve kardeşlerinin babası değilim. Bu dünyadaki bütün Türk çocuklarının babasıyım. Sizleri ne kadar düşünür ve seversem onları da o kadar düşünür ve severim (Duymaz 2015: 14).

Ziya Gökalp bu bakış açısıyla 1923 yılında Türk masallarını, menkıbelerini ve tarihî hikâyelerini içinde barındıran *Altın Işık* adlı eserini yayımlamıştır.

Altın Işık'ta 14 masal, 2 menkıbe ve 1 tane de tarihî hikâye yer almaktadır. Bu çalışmanın ana konusunu oluşturacak olan masallar, varsa yazılı kaynaklardan, yazılı kaynak yoksa sözlü gelenekten derlenmiş ve masal türünün doğal yapısı gereği Ziya Gökalp'in dilinden yeniden anlatılmıştır. Masal türüne bilimsel yaklaşımın öncüsü olan Ziya Gökalp masalın derlenme ve kayıt altına alınması işleminin son derece titiz yapılması gerektiğini vurgular. Masalı kültürel bellek mekânı ve bu nedenle etkili bir kültürel aktarım aracı olarak gören Ziya Gökalp anadan kıza intikal eden masalcılığı çok önemli bir

sanat çeşidi olarak görür ve çocukların eğitiminde masalların rolünün büyük olduğunu her fırsatta dile getirir ve şunları söyler:

Masalçılar, eski ozanlığın kadınlarda devam eden kısmıdır. Ozanlık babadan oğula kaldığı gibi, masalcılık da anadan kıza geçer. Erkek masalçılar varsa da, ekseriya masalçılar kadın cinsindedir. Masalçı kendi alanında bir çeşit sanatçıdır. Ağızdan çıkan her kelime yerinde kullanılmıştır. Bu gibi masalçıların bir kelimesini bile değiştirmemelidir. Masal ağızdan nasıl çıkarsa aynen zapt edilmelidir. (Tezel 1968: 455)

Altın Işık'ta yer alan masallar incelenirken hem masal türüne ilişkin birçok özellik hem de eski Türk anlatımlarına ilişkin üslup ve dil yapısı dikkatleri celp ediyor; ancak üzerinde durulması gereken önemli bir mevzu daha vardır. Ziya Gökalp tarafından yüzlerce masal arasından seçilen bu masallara genel olarak bakıldığında 14 masaldan 8'inin merkezî kahramanının güçlü özelliklere sahip bir kız çocuğu ya da bir kadın olması oldukça ilgi çekicidir. "Tembel Ahmet", "Kuğular", "Nar Tanesi yahut Düzme Keloğlan", "Yılan Beyle Piltan Bey", "Kolsuz Hanım", "Küçük Hemşire", "Ülker ile Aydın", "Deli Dumrul" adlı masalarda Türk çocuklarını akıllı kızlar, fedakâr ve güçlü kadınlar, problem çözen ablalar, yetenekli kız kardeşler karşılar. Bu yapının tesadüfen oluşmuş olabileceğini düşünmek yersiz olacaktır elbette. Belli ki Ziya Gökalp –Türk milleti için elzem gördüğü–Türk kültüründe yer alan "güçlü kadın" modelini Türk halkına hatırlatmayı amaç edinmiş ve bununla birlikte çocukların zihinlerine de bu yapıyı yerleştirmek gerektiğini düşünmüştür. *Türkçülüğün Esasları* adlı eserdeki şu düşünceler yukarıda yapılan saptamayı destekler nitelikte görünmektedir:

Eski Türkler hem demokrat hem de feminist idiler. Zaten demokrat olan cemiyetler, umumiyetle feminist olurlar. Eski Türklerde kadınlar umumen (amazon) idiler. Cümdilik, silahşörlük, kahramanlık Türk erkekleri kadar Türk kadınlarında da vardı. Kadınlar doğrudan doğruya hükümdar, kale muhafızı, vali ve sefir olabilirler. Alelâde ailelerde de, ev müştereken, karı ile kocanın ikisine aitti. Çocuklar üzerindeki velayet-i hassa, baba kadar anaya da aitti. Erkek daima karısına hürmet eder, onu arabaya bindirerek kendisi arabanın arkasında, yaya yürürdü. Şövalyelik, eski Türklerde umumi bir seciye idi. Feminizm de Türklerin en esash şiarı idi. Kadınlar, emvâle tasarruf ettikleri gibi dirliklere, zeametlere, haslara malikânelere de malik olabilirlerdi. Eski kavimler arasında hiçbir kavim Türkler kadar, kadın rahtına (raht=sexe) hukuk vermemişler ve hürmet göstermemişlerdir. (Ziya Gökalp 1990:159-160)

Alıntıda görüldüğü üzere Türk toplumunun demokrat oluşu feminist oluşuyla bağlantılı bir yapı olarak düşünülmüştür. Feminist eleştirinin ancak 20.yüzyılda etkin olmaya başladığı düşünülecek olursa Ziya Gökalp'in yukarıdaki bakış açısının ve elbette eski Türk yaşantısının ne kadar zamanının ötesinde olduğu söylenmelidir. Evrim Ölçer Özünel, *Masal Mekânında Kadın Olmak /Masalarda Toplumsal Cinsiyet ve Mekân İlişkisi* adlı yapıtında "[s]özün ürettiği kültürel kodların çözülebilmesi, sadece kaydedilmelerinin ötesinde farklı bir duyarlılık gerektirir. Bu kültürel kodlar, kişinin kendi tarihini bilerek yaşadığı toplumun zihnindeki kıvrımlar arasında ustaca hareket edebilmesi ve gözlemlerini nesnel bir bakış açısıyla dile getirmesiyle çözülebilir. Toplumsal cinsiyet rollerinin dağılımı da, söz konusu kültürel kodların geliştirilmesiyle açığa çıkarılabilir" (Ölçer Özünel 2017: 24) demektedir. *Altın Işık*'ta yer alan söz konusu masallardaki kadın karakterlerin Ziya Gökalp tarafından aktarımı, tam da Özünel'in saptamasında söylendiği gibi "toplumun zihnindeki kıvrımlar arasında ustaca bir hareket"tir. Ziya Gökalp, masallar

yoluyla Türk kültüründeki cinsiyet rollerinin dağılımını göstererek unutulmaya yüz tutmuş kültürel kodları canlandırıp geliştirmeye çalışmıştır.

Bu çalışmada *Altın Işık* adlı yapıtta yer alan masallardaki “güçlü kadın” modeli incelenerek, yapıttan yola çıkarak Türk kültürünün temelinde yer alan kadın-erkek eşitliği ve kadının önemi konusu yer yer feminist kurama göndermeler yapılarak irdelenecektir. Erkek merkezliliğin ve toplumsal cinsiyetin sorgulandığı masallar, kültürel bellekte yer alan feminist algılarıyla karşılaştırılarak değerlendirilecektir.

Akıllı, Güçlü, Fedakâr, Yönetici Bir Kadın (Varmış)

Altın Işık'taki masallarda yer alan kadınlar ikiye ayrılır. Kadınlar ya iyi kalpli, şefkatli, akıllı, güçlü, yönetici bir kadın/anne ya da kötü bir üvey annedir. Yalnızca bir masalda üvey kız kardeş tipinin kullanılmış olduğunu da belirtmek gerekir. Ziya Gökalp'in eserlerinin hemen hemen tamamında kullanılan didaktik üslup masalları aktarırken de kullanılmış ya da öğretici masalları paylaşmayı tercih etmiştir, demek yanlış olmayacaktır. Masallarda (iyi ve güçlü kadın modeli için) idealize edilmiş bir kadın figürü kullanılmıştır. Aslında farklı farklı masallarda anlatılan kadın kahramanlar tek bir kadının farklı durumlardaki formlarıdır, denilebilir.

Eserde yer alan “Tembel Ahmet” adlı masaldaki padişahın en küçük kızı, eş seçimi-ndeki açık sözlülüğü yüzünden babası tarafından ceza olsun diye Tembel Ahmet ile evlendirilir. Kız kararlı, güçlü ve yönetici kişiliği ile Tembel Ahmet'i “adam eder”. “Sen hiç utanmaz mısın? Annen seni bahçeye sırtında getirip götürüyor. Daha ne zamana kadar evde kalacaksın? Haydi git, çalış. Para kazan! Sen de bir adam ol. Yoksa bu odunla sana âla bir ziyafet çekerim!” (31) diyen padişah kızı Tembel Ahmet'i sağlam karakterli, çalışkan bir bireye dönüştürür ve sonunda Ahmet'in eve gönderdiği mücevrerlerle babasının sarayının karşısına kendine bir saray yaptırır.

“Tembel Ahmet” masalındaki kadın karakter son derece kendinden emin, yönetici, güçlü, girişimci özellikleriyle ön plana çıkmaktadır. Kadın kahraman tembel bir erkeği azimli bir erkeğe dönüştürmekle kalmaz, fakir gencin zengin olmasına vesile olarak ona sosyal statü de kazandırır. Oysaki ataerkil toplum düzeninde fertler genellikle kadının geri planda olmasına, yönlendirilmesine, ezilmesine şahit olmuş ve bunu içselleştirmiştir; ancak eski Türklerde durum hiç de böyle değildir. Eski Türklerin kültürel belleğinde kadının da erkek kadar güçlü olabileceği anlayışı yer almaktadır. Dolayısıyla Eski Türk kültürüne bakıldığında Türk kadından beklenen tavır, aynen “Tembel Ahmet” masalındaki kadının sergilediği tavrıdır. Türklerde kadının nüfuzuna ve özelliklerine genel olarak bakılacak olursa;

Hun ülkesine gelen elçiler kraliçeye de hediyeler getirirdi. Elçileri kabul edip görürdü. Hükümdarın eşi olan hatundan başka kadınların da devlet teşkilatında yeri vardı. Attıla'nın kardeşi Bleda'nın ölümünden sonra, eşi buldukları köyün yöneticisi olmuştur (Ahmetbeyoğlu, 2001: 151). Ayrıca Hunlarda hatunlar, sarayda devlet adamları gibi eğitilip yetiştirilir, komşu devletler ve devlet idaresi hakkında geniş bilgilere sahip olurlardı (Ögel, 1981: 408). Göktürkler devrinde kağanın karısı Hatun devlet işlerinde kocasıyla birlikte söz sahibidir. Emirnamelerin yalnız kağanın adına değil, kağan ve hatun adına ortak imza edilmesi, resmi yazışmalarda kağanın hatundan ayrılmaması buna bir örnektir (Gültepe, 2013: 181). Gene Göktürkler devrinde, 623 senesinin Ekim ayında İl Kağan, Çin'e elçi göndererek İmparator'dan kardeşinin bir Çinli prensesle evlenmesini rica etmiştir. İmparator buna karşılık, Ma-i şehrinin kuşatmaktan vazgeçerse bu işin olacağını söyler. Bunun üzerine İl Kağan kuşatmadan vazgeçmek ister. Fakat karısı İçeng Hatun buna karşı çıkar,

baskınlara devam edilmesi yönünde buyruk verir ve İçeng Hatun'un dediği olur. Bu konuda sayısız örneğe sahibiz. Saydığımız örnekler bize gösteriyor ki, Hun ve Gök-türk devirlerinde kadın yönetimde erkek ile beraber bulunmakla kalmıyor, devletin çıkarlarının zedeleneceği durumlarda karar mercii olarak görülüp emirleri uyguluyor ve yetkisi kağanın önüne geçiyor (Açıl 2016: 68).

Türk kültüründe kadın ve erkeğin devlet idaresinde bile eşit şekilde söz hakkı vardır. Türk milleti, kadın ve erkeğin eşit haklara ve statüye sahip olduğu bir anlayışa sahiptir; ancak zaman içinde bu bakış açısında değişimler ve köremlerinin olduğu da bir gerçektir. Tembel Ahmet'te Türk milletinin bu ortak bellekteki kadın profili çok net bir şekilde ortaya konulmuş ve Ziya Gökalp de bunu çocuklarla paylaşarak ortak bellekteki güçlü kadın profilini gelecek nesillere aktarmak istemiştir.

"Kuğular" adlı masalda bir padişahın tek kızı, üvey annesi tarafından büyü yapılarak kuğuya çevrilen 11 erkek kardeşini düştükleri bu durumdan kurtarabilmek için mücadele eder. Rüyasında gördüğü ihtiyar kadın, ayırık otlarından öreceği 11 gömleği kardeşlerine giydirmeyi başarırsa büyüden kurtulacaklarını söyler. Gömlekleri örerken hiç konuşmaması, bütün işkencelere tahammül etmesi gerekmektedir. Kız tüm işkencelere göğüs gererek gömlekleri örmeyi ve erkek kardeşlerine giydirmeyi başarır. Büyü bozulur, babası üvey annelerinin kötü kalpli olduğunu anlar ve boşanır, hepsi bahtiyar yaşar.

Dikkat edileceği üzere "Kuğular" ve "Tembel Ahmet" masallarında zor durumda olan erkekler güçlü - "Kuğular"da aynı zamanda fedakâr- bir kadın tarafından kurtarılıyor ve böylece mutlu sona ulaşıyor. Dolayısıyla kadınların eski Türk kültüründe yer yer erkekten üstün görülmesinin söz konusu olduğu sonucu ortaya çıkıyor. Bu saptamanın doğruluğu Türk mitolojisine bakılarak onaylanabilir.

Türk mitolojisinde kadına önemli bir yer verilmiştir. Kadına doğum ve analık özellikleri üzerinden koruyucu olarak kutsal bir dişilik atfedilmiştir. Bayat, Türk dini mitolojik sisteminde baş tapınma objesi olarak Gök Tanrı'nın *Ülgen, Umar, Erlik* gibi yüksek dereceli ruhlar ile antropomorfolojik varyantlarının ana tasvirinin yansıması olduklarını belirtir (Bayat, 2007: 20-21). Dolayısı ile kadının Türk tarihi ve mitolojisi içerisinde analık ile özdeşleşen güçlü bir rolü mevcuttur. Türk mitoloji tarihinde kadına ilişkin pek çok farklı ruh ve tasvir bulunmaktadır.(Özcan 2017: 179)

Altın Işık'ın bir başka masalı olan "Nar Tanesi Yahut Düzme Keloğlan" adlı anlatıda bir padişah kızı olan Gülsün Sultan, bir başka ülkenin padişahının oğluyla evlendirilir. Şehzadenin memleketine giderirken şehzade yerde gördüğü nar tanesini alıp ağzına atar. Gülsün Sultan kendisinin böyle kaba ruhlu bir kişiyle yaşayamayacağını düşünür ve tekrar babasının yanına döner. Şehzade yaşananları düzeltmek için Keloğlan kılığında saraya bahçıvan olur ve Gülsün Sultan'ı kendine âşık eder. Birlikte kaçarlar. Sultan tanışmadan evleneceği bir şehzade yerine tanışıp sevdiği çirkin Keloğlan'ı tercih etmiştir.

Bu masalda kız çocuklarına üç öğüt verilmektedir: Eş seçiminde tanıyıp sevmenin önemi, eş adayının makamının, mevkiinin önemsizliği ve kendi kendine büyük kararlar verebilme özgüvenine sahip olmanın ehemmiyeti. Ne yazık ki erkek egemen toplumlarda kız çocukları hiç tanımadıkları erkeklerle - sırf babaları uygun gördü diye, sırf evleneceği erkeğin statüsü iyi diye veya iyi başlık parası verildi diye- evlendirilmiştir/ evlendirilmektedir. Bununla birlikte toplum kız ve erkek çocuklara doğdukları günden itibaren hazır kalıp rolleri öğretme konusunda oldukça başarılıdır. Kızların büyüdüklerinde beyaz atlı bir prensle ya da çok yakışıklı ve güçlü, zengin bir erkekle evlenmeye özendirilmesi ve bunun hayali ile büyütülmesi oldukça problemlidir. Öyle ki dünya

çapındaki masalarda da hep bu öğretiye rastlanır. Kül Kedisi /Sindirella, Rapunzel, Güzel ve Çirkin, Pamuk Prenses, Uyuyan Güzel ilk akla gelen örneklerdir. Bu masaları dinleyerek, kanıksayarak büyüyen kız çocukları büyüdüklerinde erkek egemen toplumun kadınlar için özene beze biçtiği “öteki” rolünün içine severek ve isteyerek giriverir. Ne yazık ki bugün bile “uygar” olarak tanımlanan toplumlarda kadına bakışın temelinde “eksik etek” yargısı devam etmektedir. Juliet Mitchell, konuyla bağlantılı olarak şunları söylüyor:

Uygarlığın ilk başlangıcı başka bir işlevi gerektiriyordu. Kadınlar doğal görevleriyle sınırlanmamış, uygarlığı oluşturmada aktif bir rol üstlenmişlerdi. Bu nedenle kadınlar, ‘kadınlık’ tanımlarını doğurganlıklarıyla değil değişim nesnelere olarak (doğurganlıklarının kötüye kullanılmasını da kapsayan) kültürel kullanımlarıyla kazandılar. Erkek ve kız çocuklarının doğduklarında yüz yüze geldikleri durum da aynıdır. Yerleri her zaman olmuş olanın aynıdır: oğullar yönetimi babalardan devralmalı, kızlarsa bebek ‘üretmeyi’ istemelidirler (Mitchell 1984: 482).

“Nar Tanesi Yahut Düzme Keloğlan” masalı ise yukarıda zikredilen anlayışın tam tersi bir görüş ortaya koyarak feminist söyleme önemli bir katkı sağlamaktadır. Eski Türk kültür yapısında kadın hiçbir zaman yalnızca bebek üreten bir canlı olarak görülmemiştir; aksine hayatın her alanında etkin oluşuyla kıymetlendirilmiştir. Kadının değer görmesi yalnızca onun annelik vasfından kaynaklanmamış; insan oluşuyla, bir birey olarak kendini gerçekleştirmesiyle de ilişkilendirilmiştir.

“Yılan Bey ile Piltan Bey” adlı masanın kahramanı “zeki” ve “kahraman” bir kadın olan Ayşe’dir. Ayşe üvey annesinin kendisi için hazırladığı oyunları önceden anlayabilecek kadar akıllı bir kızdır. Üvey annesinin kötülükleriyle savaşırken Ayşe’nin tek bir yardımcısı vardır. O da ölmüş olan annesi. Bu masalda “anne”nin ölüsü bile yavrusunu tehlikelerden korumak için kızının yanında olur. Carl Gustav Jung *Dört Arketip* adlı yapıtında “anne” arketipine özel bir bölüm oluşturmuştur. Jung’a göre her arketip gibi anne arketipinin de sayısız tezahürü vardır. “Anne arketipinin özellikleri ‘annelik’ ile ilgilidir: dişinin sihirli otoritesi; aklın çok ötesinde bir bilgelik ve ruhsal yücelik; iyi olan, bakıp büyüten, taşıma, büyüme, bereket ve besin sağlayan; sihirli dönüşüm ve yeniden doğuş yeri; yararlı içgüdü ya da itki; gizli, saklı, karanlık olan, uçurum, ölümler dünyası, yutan, baştan çıkarıcı ve zehirleyen, korku uyandıran ve kaçınılmaz olan”(Jung 2019: 22). Söz konusu masalda “anne” arketipinin üç ayrı tezahürü kendini gösteriyor. Ölümler dünyasından çıkıp gelerek kızına yardım eden anne, aklın çok ötesinde bir bilgelikle donatılmış anne ve bir de karanlık, baştan çıkarıcı, zehirleyen özellikleriyle kodlanan üvey anne. Masalın ilerleyen bölümlerinde Yılan Bey savaşa gidip ortadan kaybolur ve yine üvey annenin hazırladığı oyunlar nedeniyle evinden ayrı düşen Ayşe, şehzade Piltan Bey ile karşılaşır; bir dizi macera sonunda onunla evlenir, üç çocukları olur. Masalın son bölümünde Yılan Bey ortaya çıkar. Ayşe çocuklarının babası Piltan Bey ve Yılan Bey arasında seçim yapmak zorunda kalır ve “kahraman kadın, aşkını yavrularının saadeti için feda”(71) eder; çünkü o her şeyden önce bir annedir. Bu masalda bir “anne”nin türlü güçlük ve yalanlarla kahramanca ve yılmadan nasıl mücadele ettiği vurucu bir şekilde ortaya konmaktadır. Bu vesileyle Türklere annelik kavramının ne denli önemli bir yapı arz ettiği de okuyucuya gösterilmektedir. İbrahim Kafesoğlu *Türk Milli Kültürü* adlı yapıtında konuyla bağlantılı olarak “hâatun”lara ilişkin şunları söylüyor: “Ayrı sarayları ve buyrukları bulunan hatunlar umumiyetle devlet meclislerine katılırlar, bazen elçileri ayrıca kabul ederlerdi. Hatunların – gelecek hakanların anneleri olmaları sebebi ile- ilk zevce ve asil (yani Türk) olmalarına dikkat edilirdi” (Kafesoğlu 1997:259). Buradan da

anlaşılacağı üzere Türk kültüründe anne, hem toplumun gelecek kuşaklarının hazırlayıcısı, toplumun en önemli parçası olan çocukların yol göstericisi hem de bir birey olarak karar alabilen ve toplumun yönetim kadrosunda etkinliği olan bir fert olarak algılanmaktadır. Kültürel bellekteki bu algılayış gerek sözlü gerekse yazılı edebî türlerde kullanılan arketipler, kodlar, imajlar, semboller, motiflerle sonraki kuşaklara aktarılmaktadır.

“Kolsuz Hanım”da bir padişahın kızı olan Ay’ın serüveni anlatılır. Ay ve kardeşi Yıldız daha çok küçükken annelerini kaybederler. Ne yazık ki hayatlarına masalların olmazsa olmaz kötü karakteri üvey anne girer. Üvey anne Ay’ın kollarını keser ve bu durumu gören Yıldız aklını kaçıır. Ay’ı bir sandığa koyup denize atarlar. Bir şehzade onu görür, kurtarır, âşık olur ve evlenirler. Kolsuz Hanım’ın 2 kız çocuğu olur. Şehzade, Ay’ın kollarını bulup yerine takmak için uzak diyarlara gittiğinde üvey anne tekrarı devreye girer ve şehzadenin dilinden saraya Kolsuz Hanım ve 2 kız çocuğunun öldürülmesine ilişkin mektuplar gönderir. Kolsuz Hanım kendisi için değil; ama çocukları için çok endişelenir ve 2 kızını da alarak saraydan ayrılır. Aç kalırlar, susuz kalırlar ancak Kolsuz Hanım ne zaman Allah’a dua etse dileği gerçek olur. Kollarına da dua ile yeniden sahip olur. Masalın sonunda hem babasına hem de eşine kavuşan Kolsuz Hanım üvey anneyi sonsuza dek hayatından çıkarır ve mutlu bir hayat onları beklemektedir. Bu masalda Kolsuz Hanım’a atfedilen özellikler, toplumsal hafızasında kadının konumlandırılışıyla ilişkilidir.

Toplum hafızasının gidebildiği en eski yer olan efsane ve destanlar Türklerin kadına bakışını gösterme açısından oldukça kıymetli bilgiler içerir. Destanlara bakıldığında kahramanların anneleri ve eşleri hep ilahi ışıktan varlıklar olarak tasvir edilir. Bu semavi sembol, kadının kıymetli bir varlık olduğunun işareti olarak kabul edilir. Oğuz Kağan Destanı’nda Oğuz Han’ın eşinin karanlık bastığında gökyüzünden inen, aydan ve güneşten parlak bir ışık şeklinde tasvir edilmesi (Bang-Rahmeti, 2012, s. 93), Göç Destanı’nda Hulin Dağı’ndaki bir ağaca inen mavi bir ışıktan Sungur, Kutur, Tükel, Ur ve Böğü Tigin’in doğması gibi örnekler bu duruma işaret eder (Banarlı, 1971, s. 28). Diğer taraftan Tanrı Ülgen’e yaratma ilhamını bir kadının vermesi de dikkat çekicidir. O yüzden bu ilhamın sahibi gün ana, kadınların temsilcisi olarak Tanrı katında erkeklerden daha yüksek bir konumdadır (Uraz, 1994, s. 88-89). Ayrıca ulusu koruduğuna inanılan ve kendisine ulus anası denilen Ana Maygıl isminde bir ruh olduğunu düşünürler (Çoruhlu, 2000, s. 44). Bu örnekler toplumsal hafızada kadının konumlandırılmasıyla ilgili olarak oldukça kıymetlidir. Fizik ötesi simgelerle anılması kadınlara cinsel bir obje olarak değil sıra dışı bir varlık muamelesi yapıldığının göstergesidir. Aynı şekilde inanç dünyasında kadının Tanrı’ya daha yakın bir konumda tutulması onların hukukunun dinî kurullarla belirlendiği sonucunu ortaya çıkarır. (Tellioglu 2016: 213)

Altın Işık’taki masallar arasında belki de en feminist bakış açısına sahip olanı “Küçük Hemşire” adlı masaldır. Bir padişahın iki veziri vardır: Sağ vezir ve Sol vezir. Sağ vezirin üç oğlu vardır ve padişah ona “aslanlar babası” diye hitap eder. Sol vezirin ise üç kızı vardır ve padişah ona da “ceylanlar babası” der. Sol vezir bu isimlendirmeden çok rahatsız olur. Bir gün padişah “aslanlar babası”na Kıpçak’ta sihirli bir çalgı olduğunu ve oğullarının onu alıp gelmelerini emreder ve ekler “İşte böyle işe yarar aslanlar, evde hımbıl otursun ceylanlar”(95). Bu söz ile perişan olan vezir eve gelince konuyu kızlarıyla paylaşır. Büyük kız babasından bir erkek kıyafeti ister ve Selcan Hatun’u örnek göstererek yola koyulur. Sol vezir, kız şehrin kapısından çıkmadan bir haydut kılığında kızı durdurur. Kız birden çok korkup hayduta karşı duramayınca babası onun gitmesine izin vermez. Ortanca kız da Burla Hatun’u örnek göstererek yola çıkar; ancak o da başarılı

olamaz. Bu arada padişah ceylanlar babasına imalı sözler etmeye devam etmektedir. Babasının bu duruma çok üzüldüğünü gören en küçük kız Banı Çiçek'i örnek göstererek Kıpçak yoluna koyulur. Babası bu kızı da şehrin kapısından çıkmadan imtihan etmek ister. Yine haydut kılığına girer ve küçük kızın karşısına çıkar. Küçük kız kılıcını sıyırır ve “Haydi yiğitsen çık meydana, erlik nedir göstereyim sana” (101) der ve babası “Allah kuvvet versin koluna, haydi kızım sen devam et yoluna”(102) der. Kız aylarca yol alır ve sonunda Kıpçak’a ulaşır. Kendini Ali Bey olarak tanıtır ve sarayda iç ağası olur. Sihirli sazı alıp padişaha götürmek için sağ vezirin 3 oğluluyla yarışır. Sonunda küçük kız, tüm erkekleri geride bırakır ve sazı kazanıp ülkesine götürür. Padişah kızları küçümsemekle çok büyük hata ettiğini anlar ve tahtı kızı bırakır. Küçük kız buna millet meclisinde halkın karar verebileceğini söyler. Sonunda halk bu “zeki” kızı reis olarak seçer. Bu masal, erkek egemen yaşam biçimine alışmış zihinlerde aydınlanma etkisi oluşturabilecek özelliklere sahiptir, demek yanlış olmayacaktır. Kadının Türk toplumundaki yerini, gücünü, başarısını, hünerini bir kez daha hatırlatmaktadır. Daha da ötesi bu masalda bir toplumun yönetimi, başarısından dolayı bir kadına verilmektedir. Eski Türk yaşantısına bakıldığında burada anlatılanların sadece bir masal olmadığı görülmektedir. Bu noktada Hükümdar Tomris akla gelen ilk isimlerden biridir.

İskitlerin demir anlamına gelen kadın hükümdarı Tomris dünyanın bilinen ilk kadın hükümdarı olarak kabul edilmektedir. M.Ö. 6. yüzyılda yaşadığı sanılan erkekler gibi kılıç kullanıp ok atan Saka kraliçesidir. Pers kralı Kirus’u öldürüp kafasını kan dolu fiçiya atarak oğlunun intikamını alır. Lider kadın tiplemesinin tarihteki bilinen ilk tipi olan Tomris, Türk halk anlatılarında karşımıza çıkan kahraman kadın tiplmelerinin de prototipini oluşturur (Çolak 2016: 60).

Altın Işık’ta “Deli Dumrul” anlatısı da yer almaktadır. Deli Dumrul kuru bir çayın üstüne köprü yaptırmıştır. Geçeninden 10 akçe geçmeyenden döve döve son akçesine kadar almış. Bir gün köprüsünün yayına bir bölük oba yerleşmiş. Bu obada bir yiğit ölmüş ve feryatlar üzerine Deli Dumrul atıyla oraya gelmiş. Feryatların nedenini sorunca bir yiğidin öldüğünü öğrenmiş. Dumrul, Azrail’e çok kızmış ona meydan okumuş. Tabii ki Allah’a hoş gelmemiş bu sözler ve Allah Azrail’i Deli Dumrul’un yanına gitmesi ve onu korkutması için görevlendirmiş. Deli Dumrul kırk yiğitle içkisini içer iken Azrail gelmiş, canını istemiş. Deli Dumrul ilk başta direnmiş, Azrail ise ona bir can bulursa yaşamasına izin vereceğini söylemiş. Deli Dumrul annesine ve babasına gitmiş ama onlar canlarını vermemişler. Can bulamadığı için karısına gitmiş. Karısı da onsuz bu hayatın hiç bir önemi olmadığını söylemiş ve kendi canını vermeye razı olmuş. Allah bu mert kadının davranışını çok beğenmiş, canlarını bağışlamış. Deli Dumrul’a da bir köprü yaptırmasını ve herkesi parasız buradan geçirmesini emretmiş.

Deli Dumrul’un masal formatında verilmiş bu serüveninde kadın kahraman masal boyunca ön planda değildir; ancak son noktayı o koyar. Bu anlatıda anne ve eş konumundaki kadının çocukları babasız kalmasın diye mertçe kendi canını ortaya koyabildiğinin altı çizilmiştir. Yaradan, kadının bu hareketinden çok etkilendiği için Dumrul’un canını bağışlamıştır. Ayrıca Deli Dumrul’un kendi canının yerine can vermesi için anne ve babasına gitmesi ancak onların bu teklifi kabul etmemeleri; oysaki karısının hiç gözünü kırpmadan canını vermesi Türk ailesinde eş tipinin ne derece fedakâr olabileceğinin bir göstergesi olmuştur.

“Ülker ile Aydın” masalında Türk çocuklarının karşısına fedakâr, yüce gönüllü, sabırlı ve Allah’a gönülden bağlı bir abla model olarak Ülker tipi çıkarılır. Ülker ve Aydın,

üvey annelerinin yönlendirmesi ve büyüleri yüzünden babaları tarafından ormana terk edilirler. Ne yapacaklarını bilmez bir halde ortada kalırlar; ancak Ülker “ablalık” sıfatının verdiği görevle koruyucu kollayıcı, korkusuz bir kişiliğe bürünür. Buna rağmen kardeşinin büyüülü sudan içerek bir ceylana dönüşmesine mani olamaz. Olayı kabullenip bu şekilde yaşamlarına devam ederlerken ceylan avına çıkmış olan şehzade, ceylan donundaki Aydın’ı takip eder ve bu sırada Ülker’i görür. Ülker ile şehzade ilk görüşte birbirlerine âşık olur, evlenirler. Mutlu bir hayat sürerlerken bu sefer de üvey kız kardeşi Ülker’i bir göle atar ve onun yerine geçmeye çalışır. Şehzade kendisine oynanan oyunu hemen anlayıp Ülker’i gölden kurtarır, bu süre içinde Turan isminde bir bebekleri olmuştur. Ceylan donundaki Aydın yeğenini görünce üzerindeki büyü bozulur ve eski haline döner. Muratlarına ererler.

Türklük, Türk olmanın verdiği güç ve gururun altının sık sık çizildiği bu masalda bu sefer ablalık rolünü üstlenmiş kadın modeli her zaman, her şartta kardeşini kötülüklerden korumak için canını ortaya koymaktan çekinmeyen özelliklerini gösterir. Kadere inanır; ancak fatalist bir kişilik sergilemez. Tam tersine büyük bir inançla her şeyin çok güzel olacağını söyleyerek hayatla mücadeleye devam eder. Gerçekten de sonunda mutlu son, zafer onu beklemektedir. Bir dipnot düşülecek olursa, bu masalda, adeta Ziya Gökalp’in sürgün yıllarında sık sık söylediği “Allah var, keder yok” sözü de masalsı bir kurguyla okuyuculara aktarılmak istenmiş gibidir.

Ataerkile Eleştiri/ Kıldan İnce, Kılıçtan Keskin

Altın Işık adlı eserin feminist bağlamda değerlendirmesi yapılırken dikkatleri çeken en önemli konu ataerkil düzenin yanlışlarına yapılan bilinçli ve güçlü eleştirilerdir. “Tembel Ahmet” adlı masalda eş seçimi konusunda tercihini belirten küçük kıza yapılan muamele şöyle anlatılmaktadır:

Padişah iptida (önce) büyük kızını çağırır. “Seni bir gence mi vereyim, ergin ve olgun bir adama mı vereyim?” diye sordu. Büyük Sultan “Siz bilirsiniz Padişahım! diye cevap verdi. Padişah, bunu Sağ Vezir’in oğluna verdi, düğünlerini yaptı. Sonra, ortanca kızını çağırarak aynı suali (soruyu) sordu ve aynı cevabı aldı. Bunu da Sol Vezir’in oğluna verdi. Sıra, küçük kıza gelince onu da çağırır, ona da aynı suali sordu. Fakat Küçük Sultan saraylara mahsus (özgü) nazikâne (nazikçe) riyaya (ikiyüzlülüğe) lüzum görmedi: “Şevketli babacığım! Beni gence veriniz!” dedi. Padişah bu cevaptan öfkelenir. Hemen tellallar çağırarak nerede tembel, aciz, hımbıl bir genç varsa haber verilmesini ilân ettirdi (30-31).

Bu masalda padişah kızını ülkenin en tembel adamı ile evlendirir. Nedeni ise kızana eş seçimiyle ilgili sorduğu soruya küçük kızın dürüst bir şekilde cevap vermesidir. Eril düzenin bilinçaltına dikte ettiği yapıda -kendini otorite bilen- baba, kız çocuğunun kendi seçtiği bir erkekle evlenmesini güç kaybı, itaatsizlik olarak değerlendirir. Kız evlenecekse babasının seçtiği bir erkekle evlenmelidir. Kadınlar bu yapıya biat ederlerse kârlı çıkarlar; ama bir kadın kendi seçimleriyle yaşamak isterse güç merkezi tarafından cezalandırılır. Baba hem kızlarının seçimini sormakta hem de “siz bilirsiniz” sözünü duymayı beklemektedir. Baba “siz bilirsiniz” cevabıyla gücünden bir kez daha emin olacaktır. Ataerkil kültür, sosyal hayatta erkeği karar mercii olarak konumlandırırken kadına biat etmeyi dayatmış ve onu cinsiyetinin içine hapsedmiştir.

Kültür, kadınlar için sorunsuz bir alan değildir, hem kimlik kazanma, hem de bas-kıya uğramanın kaynağıdır. Sosyo-kültürel yapılar belirli kimlikleri, belirli kadınlık ve erkeklikleri cinsiyet terimleri içinde oluşturmakta ve bu kimlikleri, kadın ve erkek bireyler, cinse dayalı öznellikler olarak yaşamaktadırlar. Kültürel süreçler öyle

bir tarzda işlemektedir ki, kadınlar öznelliklerini erkeklerden daha fazla cinsiyetlendirilmiş öznellik olarak yaşamaktadırlar (Aktaş 2013: 59).

Ataerki toplum düzeninde erkeğin istediği kadınla evlenmesi normal karşılanırken kadınların evlenecekleri kişiyi belirlemeleri, bu konuda kendi kendilerine karar vermeleri abesle iştigal olarak görülür. Bu masalın sonunda ceza olarak tembel bir gençle evlendirilen kız, güçlü ve yılmaz karakteriyle Tembel Ahmet'i çok zengin bir adama dönüştürür; üstelik Tembel Ahmet, şehzadenin sevdiği kızı bulur ve ona getirir. Şehzade sevgilisine kavuşunca aklı başına gelir. Padişah kızına ve damadına minnettar olur. Sonuç olarak bu masalda kızların kendi tercih ettikleri erkeklerle evlenmelerinin kötü bir şey olmadığı, kendini otorite merkezi olarak gören erkeklerin/ babaların bu düşüncelerinin yersiz olduğu vurgulanır. Bu bahsi bitirmeden Carl Gustav Jung'un *Feminen/ Dişiliğin Farklı Yüzleri* adlı yapıtındaki kadının sevgi ve kamuoyu/tarih çatışması arasında kalışıyla ilgili düşüncelerine bakmak yerinde olacaktır. Jung'a göre modern kadın sadece sevgi halindeyken yapabildiğinin en iyisine erişebildiği gerçeğinin bilincine varmış ve bu bilgi onu sevginin kanunun ötesinde olduğu diğer farkındalığa götürmüştür. Ancak tam da bu noktada muhalif bir kamuoyu ile karşılaşırsa kadının işi oldukça zordur. Zira en değerli varlığı olan sevgi kendisini tarihle çatışma içerisine sürükleyecektir. Bu durumda en kötünün kamuoyunun onun kanına işlemiş olması olacağını vurgulayan Jung, bu noktaya gelen kadının, tarihin kalın kitaplarda değil, tam anlamıyla kanımızda yaşıyor olduğunu fark edeceğini ima etmiştir (Jung 2019: 55). Jung, dolaylı yollardan da olsa tarih boyunca dayatılmış ve kadın-erkek herkes tarafından içselleştirilmiş ataerki yapıyı eleştirmiştir. "Tembel Ahmet" masalında ataerki kamuoyu ve tarih kanına işlemiş büyük ve ortanca kızlar, babasının sorduğu soruya yazılı olmayan kanunların emrettiği gibi "Siz bilirsiniz Padişahım! şeklinde cevap verirler. Kurallar içinde yaşamayı tercih ettikleri için hiçbir sorunla karşılaşmazlar. Oysaki küçük kız "saraylara mahsus (özgü) nazikâne (nazikçe) riyaya (ikiyüzlülüğe) lüzum" görmeden sevebileceği erkeğin özelliğini belirttiği için ağır bir psikolojik şiddete maruz bırakılır.

"Nar Tanesi yahut Düzme Keloğlan" masalında Gülsün Sultan, evlendiği şehzadenin kibar ve nazik olmadığını düşündüğü için onu terk eder. Çirkin ve fakir olan; ancak bir o kadar da kibar, nazik, çalışkan ve iyi kalpli olduğunu gördüğü Keloğlan ile kaçarak evlenir. Burada yine ataerki düzende yaygın bir anlayış olan "zengin ve yakışıklı erkeklerle evlenme hayali" kurmanın küçük yaşlardan itibaren kız çocuklarına dayatılmasının eleştirisi görülmektedir. Bu eleştiri Gülsün Sultan'ın şehzadeyi ufak bir hatasından dolayı elinin tersiyle itmesi kurmacasıyla yapılmıştır. Kızlar zengin ve yakışıklı bir kocayla değil, sevdikleri, âşık oldukları erkeklerle mutlu olurlar, düşüncesinin altı kalınca çizilmiştir. Bu masaldaki Keloğlan aslında terk edilen şehzadedir. Masalda aynı zamanda eşlerin evlenmeden birbirlerini tanımalarına fırsat verilmemesinin de eleştirisi yapılmıştır.

Gülsün Hanım- evet, şimdi isterim, çünkü sen bir şehzade iken benimle hiç görüşmeyerek, hiç tanışmayarak evlenecektim. Keloğlanı ise gördüm, konuştum. Çehresinin çirkinliğine bakmayarak sevdim. Eğer Keloğlan'ın bu düzme çirkinliği altında güzel bir şehzade saklı ise, bundan dolayı teessüf edecek (üzülecek) değilim. Güzel bir ruh, güzel bir çehre ile beraber olursa, nimet nimet üstüne demektir. (48)

"Küçük Hemşire" adlı manzum masalda ataerki toplumda erkek babası olmak ile kız babası olmak arasındaki fark ele alınmıştır. Padişah üç erkek evladı olan veziri sağ vezir, üç kız evladı olan veziri de sol vezir tayin etmiştir. Sağa dönse "Ey aslanlar babası", sola dönse "ey ceylanlar babası" diyen padişahın bu sözleri sağ vezire iltifat ancak

sol vezire bir paylama, aşağılama, azarlama gibi gelmektedir. Padişah, Kıpçak ilinden sihirli bir saz getirilmesini emrettiğinde aslanlar babası hemen atılır ve oğullarının bunu getirebileceğini söyler. Bunun üstüne padişah “İşte böyle işe yarar aslanlar/Evde hımbıl otursun ceylanlar” (95) der ve bu sözler sol vezirin çok gücüne gider.

Erkeğin sosyal bağlamda anlamlı olabilmesi için duygusal ve fiziksel acılara katlanabilme ve “şeref” olgusuyla pekiştirilmesi gerekir. Birisi belli noktalarda acının ritüelleştirilerek erkeğin yeniden üretimlerinin sağlanması (erkek çocuğunu erinleme ritüelleri, sünnet ettirme, askerlik eğitimi sırasında savaş sanatın öğretilmesi, ritüelleştirilmiş dövüşler v.b) diğeri tüm toplum bağlamında rakiplerine karşı hem kendisini hem de gerektiğinde toplumunu savunacağı ahlâki bir değerdir (Demren 2001: 6)

İşte bu yüzden erkekler modern dönem olarak adlandırılan son dönemlerde bile erkek çocuklarının olmasını isterler. Onunla otoritelerini, erkekliklerini perçinlediklerini düşünürler. Kız çocuklarının kahramanlık göstererek ya da önemli işler yaparak kendilerini onurlandırabileceği akıllarından geçmez; ancak bu masalda üç erkek çocuğun gösteremediği kahramanlığı sol vezirin en küçük kızı gösterecektir. En hünerli askerleri alt edip sihirli sazı padişaha getirmeyi yalnızca o başarabilecektir. Masalda Türk kadın kahramanlardan Selcan Hatun, Burla Hatun ve Banı Çiçek’e göndermeler yapılarak Türk toplumunda kadın kahramanların sayısının çok olduğunun ve bir kadının bir erkek kadar güçlü olabileceğinin hatta birçok erkeği geride bırakabileceğinin altı çizilmektedir.

Sonuç / Gökten Üç Elma Düşmüş

Bu çalışmada *Altın Işık* adlı yapıtta yer alan masallar mercek altına alınmıştır. Bu masallardan sekiz tanesinde kadın kahramanların göz ardı edilemeyecek ölçüde ön planda oldukları tespit edilmiştir. Feminizm konusunda oldukça kararlı bir duruş sergileyen Ziya Gökalp’in bu masalları bilinçli bir şekilde *Altın Işık*’a aktardığı, masallarla eski Türklerde kadına verilen değeri Türk milletine hatırlatmak istediği ortadadır. Çocukların da kolaylıkla okuyabileceği bir tür olan masalarda kadın-erkek eşitliğinin vurgulanması, kız çocuklarına örnek teşkil edebilecek güçte kadın profillerinin yerleştirilmesi, savaşabilen kadın tipler ile fiziksel açıdan kadınların da erkekler kadar güçlü olabileceklerinin vurgulanması ortak bellek açısından oldukça hassas ve kritik bir girişimdir. *Altın Işık*’taki kadın tipi eski Türklerdeki kadın tipinin bir kez daha irdelenmesini gerektirdiğinden görülmüşür ki Eski Türk toplumunda kadın-erkek eşitliği bağlamında çağının çok ötesinde bir yapı mevcuttur. Bununla birlikte çalışmada, *Altın Işık*’taki masalarda ataerkil düşüncenin eleştirisinin yapıldığı ortaya konulmuştur. Eserde kız çocukları ataerkil bakış açısının kıskaçından kurtarılmaya çalışılmaktadır. “Tembel Ahmet” ve benzer yapıda kurgulanmış masalarda Jung’un değişiyle toplumun kanına işlemiş eril düzen ve bu yapıya karşı çıkanların cezalandırılışları eleştirilirken “Nar Tanesi Yahut Düzme Keloğlan” masalındaki kadın karakterin bireysel özgürlüğünü kullanabilme cesareti ortaya konularak feminist söyleme önemli bir katkı yapılmıştır. Erkek merkezliliğin ve toplumsal cinsiyetin sorgulandığı masalların metin aralarına kültürel bellekte yer alan feminist yaşam şeklini hatırlatıcı göstergeler yerleştirilmiştir.

Masalı kültürel bellek mekânı ve bu nedenle etkili bir kültürel aktarım aracı olarak gören Ziya Gökalp’in Türk çocuklarına armağan ettiği *Altın Işık*, demokratik bir toplum olabilme ereği için her dönemde önemini koruyacaktır. Yapıt, Türklerin kadın algısının anımsatılması ve kolektif bir değer olarak Türk çocuklarına da aktarımı bağlamında önem arz etmektedir.

KAYNAKÇA

- Açıl, Okan. “İlk Türk Devletlerinde Kadın Algısı ve Kadın Hakları” *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi (RTEÜ Journal of Social Sciences)* 3 (Ocak 2016) : 63-72.
- Aktaş, Gül. “Feminist Söylemler Bağlamında Kadın Kimliği: Erkek Egemen Bir Toplumda Kadın Olmak”. *Edebiyat Fakültesi Dergisi / Journal of Faculty of Letters* 30/ 1 (Haziran 2013): 53-72.
- Çolak, Faruk. “Türklerde Lider Kadın Tipolojisi ve Gülnar Hatun Efsanesi”. *Uluslararası Medeniyet Çalışmaları Dergisi I/ II- (Kış 2016): 58-69.*
- Demren, Çağdaş. “Erkeklik, Ataerkillik ve İktidar İlişkileri” (Ocak 2001) <http://www.huksam.hacettepe.edu.tr>, (Erişim Tarihi: 2 Ağustos 2019).
- Duymaz, Ali. “Altın Işık Üzerine”. *Altın Işık*. Haz. Ali Duymaz. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2015. 11-18.
- İnan, Abdülkadir. *Makaleler ve İncelemeler*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1998, (3.Baskı).
- Jung, Carl Gustav. *Dört Arketip*. İstanbul: Metis Yayınları, 2019. (6. Baskı)
- Jung, Carl Gustav. *Feminen/ Dişiliğin Farklı Yüzleri*. İstanbul: 2019. (3.Baskı)
- Kafesoğlu, İbrahim. *Türk Milli Kültürü*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 1997. (15. Baskı).
- Mitchell, Juliet. *Psikanaliz ve Feminizm*. İstanbul: Yaprak Yayınları, 1984.
- Ölçer Özünel, Evrim. *Masal Mekanında Kadın Olmak /Masallarda Toplumsal Cinsiyet ve Mekân İlişkisi*. Ankara: Geleneksel Yayınları, 2017. (2. Baskı)
- Özel Özcan, Merve Suna ve Emine Erden Kaya. “Türk Toplumsal Hayatında Kadının Varlığının Tarihsel Ekseninde Sorgulanması”. *Turkish Studies* 12/12 (2017): 175-188.
- Tellioğlu, İbrahim. “İslam Öncesi Türk Toplumunda Kadının Konumu Üzerine”. *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 55 (2016): 209-224.
- Tezel, Naki. “ Türk Halk Edebiyatında Masal”. *Türk Dili*. 19 /207, (Aralık 1968): 447- 458.
- Ziya Gökalp. *Altın Işık*. Haz. Ali Duymaz. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2015.
- Ziya Gökalp. *Türkçülüğün Esasları*. Haz. Mehmet Kaplan. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990.

AN EVALUATION ON CLASSIFICATION OF HUMOR THEORIES*

Mizah Teorilerinin Sınıflandırılması Üzerine Bir Değerlendirme

Doç. Dr. Selami FEDAKÂR**

ABSTRACT

Humor-related literary genres occupy a significant place in literary research and history to the extent that western scholarship in particular, often treats humor and related literary genres almost as an autonomous discipline. Although certain studies that address the emergence of humor focus on the three main theories, namely “superiority”, “incongruity” and “relief” they may be divergent in creating interdependent sub-theories. Therefore, these theoretical approaches as a whole require classification pertaining to the history of humor, to the modes of creating it, and to the disciplines that interpret it. Based on this, the subject of the present essay is the classification of the humor theories in terms of historical periods, style of humor conception, and academic disciplines. Moreover, introduction of these classifications to Turkish scholars is the aim of the present study. Current studies on humor have been mostly put forward within certain theoretical frameworks. The most important reason for the emergence of this theoretical tendency in the current studies on humor is that a large amount of knowledge has been obtained in the theoretical sense over time since the ancient age when the origins of studies on humor, and laughter emerged. In the early period, philosophers focused more on laughter, so the first theoretical approaches to laughter emerged during this period. However, many thinkers and scholars of the modern period have introduced different theoretical approaches through different perspectives on laughter and humor. Moreover, the current laughter and humor studies based on this theoretical background have become an interdisciplinary field of study with the participation of scholars from various disciplines such as literature, education, folklore, anthropology, sociology, philosophy, history, communication, medicine, economics, and fine arts. As a result of the laughter and humor studies carried out in the course of its historical development process, laughter and humor theorists have established many humor theories. Aforementioned humor theories have been classified by scholars based on some of their unique characteristics. This study reclassifies the humor theories in terms of their similarities and differences under the titles “classifications according to historical periods”, “classifications of theory families and classifications due to the style of humor conception”, and “classifications according to academic disciplines” and evaluate these theories and classifications as a whole.

Key Words

Humor, laughter, joke, theory, classification.

ÖZ

Edebiyat araştırmaları tarihi içerisinde mizaha bağlı türler büyük bir yer tutmaktadır. Öyle ki özellikle Batılı araştırmacılar, mizah ve mizaha bağlı edebi türler konusuna özerk bir disiplin gibi yaklaşmaktadırlar. “Üstünlük”, “zıtlık” ve “rahatlama” ana teorilerine bağlı olmak üzere, mizahın ortaya çıkması konusunu teorik boyutta ele alan yabancı kaynaklı çalışmalarda bu ana teorilere bağlı farklı alt teoriler ortaya atılmıştır. Mizah merkezli ortaya atılan bu teorik yaklaşımlar bütünü tarihi bakımdan, mizah yaratma şekli açısından ve ortaya atıldığı disiplinler bakımından bir tasnife muhtaçtır. Bu ihtiyaçtan hareketle, makalemizin konusunu bahsi geçen mizah teorilerinin tasnifi ve tanıtımı oluşturmaktadır. Günümüzde sistematik hale gelmiş olan mizah araştırmalarının en dikkat çeken özelliği, çalışmaların çoğunun belirli teorik çerçeveler dâhilinde ortaya konulmuş olmasıdır. Söz konusu teorik yapının ortaya çıkmasının en önemli sebebi mizah ve gülme hakkındaki çalışmaların kökeninin Antik Çağ’a kadar uzanması ve zamanla teorik anlamda büyük bir bilgi birikiminin elde edilmiş olmasıdır. Erken dönemde daha çok filozoflar gülme konusu üzerinde durmuş ve gülme hakkındaki ilk teorik yaklaşımlar bu dönemde ortaya çıkmıştır. Modern dönemde ise pek çok düşünür ve araştırmacı gülme ve mizah hakkındaki bakış açılarıyla farklı teorik yaklaşımlar ortaya koymuşlardır. Bu teorik zemin üzerinde kurulmuş olan günümüzdeki gülme ve mizah çalışmaları; edebiyat, eğitim, halk bilimi, antropoloji, sosyoloji, felsefe, tarih, iletişim, tıp, ekonomi, güzel sanatlar, bilgisayar vb. gibi farklı disiplinlerdeki bilim insanlarının katılımıyla

* This study was supported by “The Scientific and Technological Research Council of Turkey (TUBİTAK)” within “2219-International Postdoctoral Research Scholarship Programme”.

Geliş tarihi: 19 Şubat 2020 - Kabul tarihi: 10 Haziran 2020

Fedakâr, Selami. “An Evaluation on Classification of Humor Theories” *Milli Folklor* 126 (Yaz 2020): 52-62.

** Ege University, Faculty of Letters, Turkish Language and Literature Department, İzmir/Turkey, selamif@hotmail.com, ORCID ID: 0000-0001-8608-4046.

disiplinler arası bir çalışma alanı haline gelmiştir. Tarihi gelişim seyri içinde yürütülen gülme ve mizah çalışmaları sonucunda farklı bakış açıları ve yaklaşımlar çerçevesinde gülme ve mizah teorisyenleri pek çok mizah teorisi oluşturmuşlardır. Söz konusu mizah teorileri kendine özgü bazı özellikleri bakımından bilim adamları tarafından farklı dönemlerde sınıflandırmaya tabi tutulmuştur. Bu makalede, bilim adamlarının yaptığı mizah teorileri sınıflandırmaları benzerlik ve farklılıkları bakımından; “Tarihi Dönemlere Göre Yapılan Sınıflandırmalar”, “Teori Aileleri Sınıflandırmaları ve Mizaha Yaklaşım Tarzına Bağlı Sınıflandırmalar” ve “Akademik Disiplinlere Bağlı Sınıflandırmalar” başlıkları altında gruplara ayrılmış ve bütüncül olarak değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler

Mizah, gülme, şaka, teori, sınıflandırma.

Introduction

The most certain commonality of the studies on humor, which has become systematic day by day, is that most of these studies have been put forward within certain theoretical frameworks. The most important reason for the emergence of this theoretical tendency in the current studies on humor is that a large amount of knowledge has been obtained in the theoretical sense over time since the ancient age when the origins of studies on humor, and laughter emerged. In the early period, philosophers such as Plato, Aristotle, and Cicero focused more on laughter and so the first theoretical approaches to laughter emerged during this period. Later, thoughts of some philosophers such as Muzio, Minturno, Maggi, and Scaliger, which based on the *Commedia dell'Arte*, created the Renaissance humor theories. In the 16 and 17th centuries, researchers such as George Whetstone, Sir Philip Sidney, and Ben Jonson's opinions on funny literary work made it possible to create a certain theoretical structure for laughter, comic and comedy. On the other hand, many thinkers, scholars, researchers, and writers of the modern period, including Hobbes, Beattie, Schopenhauer, Herbert Spencer, Meredith, Bergson, Sully, Freud, Koestler, Sidis, M'Dougall, Eastman, Greig, Kimmins have introduced varied theoretical approaches through different perspectives on laughter and humor (Piddington, 1933: 152-221). The current laughter and humor studies based on this theoretical background have become an interdisciplinary field of study with the participation of scholars from different disciplines such as literature, education, folklore, anthropology, sociology, philosophy, history, communication, medicine, economics and fine arts.

As a result of the laughter and humor studies carried out in the course of its historical development process, laughter and humor theorists who are experts in several disciplines have established many different humor theories. In fact, it is alleged that the number of the laughter and humor theories that have been established up to now is more than one hundred (Schmidt & Williams, 1971: 96; Haig, 1988: 9; Wu, 2013: 53). Certain studies on this topic support this statement about the number of theories. Edmund Bergler gives brief information about 76 laughter and humor theories without any classification in the first chapter of his book titled *Theories of Ephemeral Theories-Eternal Laughter* (Bergler, 1956: 1-41). The theories in E. Bergler's book are published as a list in a book titled *The Psychology of Humor: A Reference Guide and Annotated Bibliography* by Jon E. Roedkelein (Roedkelein, 2002: 193-195). In addition, Roedkelein provides information on 60 humor theories in different parts of the dictionary titled *Elsevier's Dictionary of Psychological Theories* (Roedkelein, 2006).

Some theories (belonging to Bergson, Freud, Hobbes, Schopenhauer, etc.) that Roedkelein informed about appear to be included in both Bergler and Roedkelein's lists. However, some of the theories (belonging to Apte, Grüner, Koestler, Kierkegaard, Morreall, Sidis, Santayana, etc.) in Roedkelein's dictionary are not on Bergler's list. By taking

into consideration that the same theories appear in both lists with different names, the probability of this number being 100 is quite strong. Moreover, J. Y. T. Greig briefly introduced 88 humor theories in the appendix of his book titled *The Psychology of Laughter and Comedy* (Greig, 1923: 225-279). In addition, Norman N. Holland claims that he surveys two hundred theories or theory varieties to seek answers to the question of why people laugh, and to classify humor theories (Holland, 1982: 115). These findings, which are revealed by different researchers, are important to show how many laughter and humor theories there are.

Since the number of proposed research theories on laughter and humor has become so high over time, scholars have tried to classify these theories with different perspectives. The attempt to classify laughter and humor theories began in the early 1900s and has continued until today. However, when the classifications are evaluated as a whole, it is seen that there are some types of classifications which are partially related to each other and partly different. The classification types in question can be examined under three headings, according to the classification styles of the scholars, as: "Classifications According to Historical Periods", "Classifications of Theory Families and Classifications due to the Style of Humor Conception" and "Classifications According to Academic Disciplines". However, these headings do not mean that each of them is completely independent or irrelevant to each other. Some of the classifications given under these three headings are partially intertwined with each other, such as in the classification below.

A. Classifications According to Historical Periods

The first classification that we give as an example under this heading belongs to British educational psychologist Charles William Kimmins. In his work, *Springs of Laughter*, published in 1928, Kimmins introduced laughter theories based on the names of the scholars who propose them. In his book, Kimmins also evaluated the views of laughter theorists on the basis of centuries. He included laughter theories from the 17th century to his present time in 1928 in his book and excluded thinkers like Plato and Aristotle who had the first theoretical approaches to laughter. Moreover, Kimmins argued that it was not necessary to include the theories before the 17th century because Thomas Hobbes had already introduced Plato and Aristotle's thoughts on humor -especially *Derision Theory*- and their followers' points of view on humor (Kimmins, 1928: 10).

Kimmins's classification and the names of the theoreticians he has studied on in his book are as follows:

1. *Laughter in the Seventeenth and Eighteenth Centuries: Thomas Hobbes, James Beattie*
2. *Laughter in the Nineteenth Century: William Hazlitt, Herbert Spencer, Charles Darwin*
3. *Laughter in the Nineteenth Twentieth Century: James Sully, Sigmund Freud, Henri Bergson, Boris Sidis, William McDougall, Max Eastman.* (Kimmins, 1928: 10-53).

In the same period with Kimmins, a similar but more comprehensive classification was made by Ralph Piddington, a psychologist, and anthropologist. Piddington introduced the laughter theories under four headings in a chapter (Historical Summary of theories Relating to Laughter) in his book titled *The Psychology of Laughter: A Study in Social Adaptation*, published in 1933:

1. *Classic Writers: Plato, Aristo, Cicero, Quintilian.*
2. *Theories of the Renaissance: Muzio, Minturno, Maggi.*

3. *English Literary Theories of Comedy in the Sixteenth and Seventeenth Centuries: George Whetstone, Sir Philip Sidney, Ben Jonson.*

4. *Modern Theories: Descartes, Hobbes, Loeke, Addison, Hartley, Warton, Rousseau, Beattie, Kant, Hegel, Hazlitt, Dugald, Stewart, Schopenhauer, Bain, Dumont, Lévêque, Herbert Spencer, Darwin, Meredith, Höffding, Penjon, Melinand, Dewey, Hall ve Allin, Renouvier ve Prat, Bergson, Palmer, Sully, Freud, Kallen, Sidis, M'Dougall, Bliss, Baillie, Eastman, Wallis, Greig, Gregory, Dumas, Wilson, Dupreel, Hayworth, Kimmins (Piddington, 1933: 152-221).*

Another classification made with a similar approach belongs to Frank J. MacHovec. He reviewed humor theories under three headings in his book titled *Humor: Theory, History, Applications*. MacHovec stated that in the world literature there were eight main theories of humor from ancient times to the modern period. He also argued that two of these theories were put forward in the antique or classical period, the four in the neoclassical period and the last two in the modern period. In addition, he introduced *Syzygy Theory* for the first time in his book (MacHovec, 1988: 27). MacHovec's classification is as follows:

1. *Classical Theories: Derision or Superiority, Disappointment or Frustrated Expectation*

2. *Neo Classical Theories: Pleasure-Pain and Learning-Conditioning, Instinct-Physiological, Sympathy-Empathy, Creativity and Change*

3. *Modern Theories: Semantics and Content Analysis, Syzygy (Polarity, Power, Process Theory) (MacHovec, 1988: 39-105).*

B. Classifications of Theory Families and Classifications due to the Style of Humor Conception

Similar laughter and humor theories in terms of the method of humorous explanation and the basic tendency, have been evaluated within the framework of certain theories/main theories/roof theories. From that framework, theory groups have emerged which are called "Laughter and Humor Theory Families" by some scholars, and explanations for all laughter and humor theories have been applied from the context of these main humor theory families. Although the type and the number of main theories have changed over time, the view that there are three main or roof theories in laughter humor studies is generally accepted today and entitled as "Superiority", "Incongruity" and "Relief" theories. The most important point here is that each of these theories must be considered as a theory family, not as a single theory. Therefore, the following classifications in the present study are remarkable in that they show how -the theory families; the roof theories, or the main theories have changed and evolved over time. In this chapter of the present study, the classification of theory families will be evaluated first, and then, classifications related to the manner of approach, which is the continuation of this classification, will be introduced.

The first classification attempt of laughter and humor theories and an evaluation of these theories within the framework of certain main theories were conducted by British psychologist James Sully. In his book titled *An Essay on Laughter: Its Forms, Its Causes, Its Development and Its Value*, published in 1902, Sully noted that there were essentially two main laughter theories: the first of them could be called "Moral Theory" or "Theory of Degradation" (Sully, 1902: 120) and the other could be called "Intellectual Theory" or

“Theory of Contrariety or Incongruity” (Sully, 1902: 125). Sully evaluated the theories that had existed until then, under two headings as follows:

1. *Theory of Degradation or Moral: Aristo, Hobbes and Brain's Theories*
2. *Theory of Contrariety or Incongruity: Kant's Theory of Nullified Expectation, Schopenhauer's Theory and Different forms of the incongruous* (Sully, 1902: 119-135).

The general acceptance of laughter and humor theory families or the roof theories as “superiority”, “incongruity” and “relief” theories has been widespread after the philosopher Davit Hector Monro's study on humor. In his book, *Argument of Laughter*, which was first published in Canada in 1951, Monro stated that “The Release from Restraint Theory” and “The Ambivalence Theory” theories should be added to “Theory of Degradation or Moral” and “Theory of Contrariety or Incongruity”, which James Sully accepted as the main theories of humor (Monro, 1963: 83). Although Monro basically made a classification based on four headings, he also evaluated some theories and theoreticians in different groups, as will be shown below:

1. *Superiority Theories-I: Hobbes, Bain*
2. *Superiority Theories-II: Leacock, Ludovici*
3. *Bergson*
4. *Feibleman, McDougall*
5. *Incongruity Theories-I: Kant, Schopenhauer, Spencer*
6. *Incongruity Theories-II: Eastman*
7. *Release from Restraint-I: Kline*
8. *Release from Restraint-II: Freud*
9. *Release from Restraint-III: Gregory*
10. *Ambivalence-I: Greig*
11. *Ambivalence-II: Menon* (Monro, 1963: 83-231).

However, in his article titled “Theories of Humor” in *Collier's Encyclopedia* (1985) Monro expresses that “A fourth type of theory, which takes the central feature of humor to be ambivalence, a mingling of attraction and repulsion, is of minor importance.” (Monro, 1985: 349). Later, he introduces humor theories under three headings which are broadly accepted today:

1. *Superiority Theories: Thomas Hobbes, Henri Bergson*
2. *Incongruity Theories: Immanuel Kant, Arthur Schopenhauer, Herbert Spencer*
3. *Relief Theories: Sigmund Freud* (Monro, 1985: 356-358).

The most common classification that scholars working on humor theories utilize, is made by Patricia Keith-Spiegel in 1972. Since the classification of Keith-Spiegel, it has become even more prevalent to classify humor theories in a systematic framework. She classified the laughter and humor theories under the title “Varieties of Early Humor Theory” as follows:

1. *Biological, Instinct, and Evolution Theories*
2. *Superiority Theories*
3. *Incongruity Theories*
4. *Surprise Theories*
5. *Ambivalence Theories*
6. *Release and Relief Theories*
7. *Configurational Theories*
8. *Psychoanalytic Theory* (Keith-Spiegel, 1972: 4-13).

Another classification from a similar point of view belongs to Christopher P. Wilson. He devoted a chapter of his book about the anecdote that is the most common types of humor, titled "Jokes: Form, Content, Use, and Function" for humor theories. At the beginning of this chapter, Wilson stated that there are three interrelated theory families. He expressed: "Relief" accounts have emphasized the emotional impact of humour. "Conflict" theories have stressed the behavioral implications of humour. "Incongruity" theories refer to the cognitive consequences of humour." (Wilson, 1979: 10). Examining humor theories, Wilson evaluated seven theory families and two theories in separate titles:

1. *Relief Theories*
2. *Conflict Theories*
3. *Incongruity Theories*
4. *Dualistic Theories*
5. *Gestalt Theories*
6. *Piagetian Theories*
7. *Mastery Theories*
8. *Freud's Theory*
9. *Apter and Smith's Theory* (Wilson, 1979: 10-19).

Another scholar, Warren A. Shibles devoted the eighth chapter of his book titled *Humor Reference Guide: A Comprehensive Classification and Analysis* (1997) to humor theories. He examined humor theories under 16 titles in this chapter:

1. *Cognitive Theories*
2. *Conative Theories*
3. *Affective Theories*
4. *Instinct Theories*
5. *Humor as Based on Emotion*
6. *Humor as Based on Physiology*
7. *Arousal Theories of Humor*
8. *Configuration or Gestalt Theory*
9. *Humor as Based on the Irrational*
10. *Circular Theories of Humor*
11. *Stimulus-Response or Learning Theories of Humor*
12. *Theories for or Against Humor*
13. *Aristotle's Theories of Humor*
14. *Freudian Theory of Humor*
15. *Linguistic Theories of Humor*
16. *Theories of Humor Exemplified by Type.* (Shibles, 1997).

Another study in which laughter and humor theories are categorized as theory families is *Inside Jokes: Using Humor to Reverse-Engineer the Mind* by Matthew M. Hurley, Daniel C. Dennett, and Reginald B. Adams, published in 2011. The authors examine humor theories under seven titles in the chapter titled "A Brief History of Humor Theories":

- A. *Biological Theories*
- B. *Play Theories*
- C. *Superiority Theories*
- D. *Release Theories*
- E. *Incongruity and Incongruity-Resolution Theories*
- F. *Surprise Theories*

G. Bergson's Mechanical Humor Theory (Hurley, Dennett & Adams, 2011: 37-57).

In the last three studies which will be introduced below, laughter and humor theories are categorized as theory families. These studies are as follows: *Incongruity and Resolution of Medieval Humorous Narratives* (2010) by Christian F. Hempelmann, *We Are Not Amused: Failed Humor in Interaction* (2015) by Nancy Bell and *The Complexity of Workplace Humour: Laughter, Jokers and the Dark Side of Humour* (2016) by Barbara Plester. All three scholars examine humor theories under three widely accepted headings: 1. Superiority Theories, 2. Incongruity Theories, 3. Relief Theories (Hempelmann, 2010: 10-16; Bell, 2015: 21-27; Plester, 2016: 17-25).

Salvatore Attardo, presents humor theories in his book titled *The Linguistic Theories of Humor* published in 1994 in the form of Three Theory Family as follows:

Cognitive	Social	Psychoanalytical
Incongruity	Hostility	Release
Contrast	Aggression	Sublimation
	Superiority	Liberation
	Triumph	Economy
	Derision	
	Disparagement	

Another classification of humor theories due to the style of humor conception is presented by Jim B. Lyttle. Lyttle who categorized humor theories under three main headings in his Ph.D. dissertation titled *The Effectiveness of Humor in Persuasion: The Case of Business Ethics Training*:

1. *Functional Theories*
2. *Stimuli Theories*
3. *Response Theories* (Lyttle, 2001: 23).

In this classification, under the heading *Functional Theories*, an explanation is given of why and how humor is a vital value for human beings. Functional theories include biological, psychoanalytic or relief, and ambivalence theories. On the other hand, with *Stimuli Theories*, explanations are given of what makes some things funny, including; incongruity, surprise, and configuration theories. Lastly, with *Response Theories*, explanations are given of how and why we find some things funny (Lyttle, 2001: 22-33).

Another classification that is included in this section is Norman Norwood Holland's. Holland categorized humor theories under five headings in his book *Laughing: A*

Psychology of Humor, published in 1982: stimulus, conditions, psychology, physiology, and catharsis. Subheadings of this classification are as follows:

I. Stimulus: Incongruity

1. *Cognitive: simultaneous affirmation and negation*
2. *Ethical: between things as they are and as they ought to be*
3. *Formal: between content and form*

II. Conditions

1. *Playfulness*
2. *Suddenness*

III. Psychology

1. *Archetype theories*
2. *Psychologies of consciousness*
 - a. *Relief theories*
 - b. *Superiority theories*
3. *Psychoanalytic theories*
4. *Experiments*

IV. Physiology

1. *Laughter as innate action cluster*
2. *Laughter as physical reflection of mental movements*
3. *Laughter as adaptive communication*

V. Catharsis

1. *Social correction*
 - a. *Restoration to desired conduct*
 - b. *Social revolution*
 - c. *Affirmation of life over society*
2. *Religious catharsis*
 - a. *Affirmation of life as God's gift*
 - b. *Rejection of life as low*
3. *Transcendence*
 - a. *Both acceptance and rejection of both low life and beyond-life*
 - b. *A mysticism transcending all.* (Holland, 1982: 108).

Holland's classification is designed to answer to the question: "Why do people laugh?" So, in the preface of his book, Holland states: "The questions, in turn, make it possible to understand the hundreds of traditional theories and variations on theories in a larger, psychological framework within which they can answer the question better." (Holland, 1982: 10). Holland has fully evaluated humor theories from a psychological perspective and has formed his classification accordingly.

C. Classifications According to Academic Disciplines

This chapter assesses the classifications of humor theories by H. E. Schmidt and D. I. Williams, Jon E. Roekelein, and Rod A. Martin based on academic disciplines at different dates. The first classification based on the academic disciplines of humor theories was formed by H. E. Schmidt and D. I. Williams. They evaluated humor theories formed by scholars from six different academic disciplines, in their article published in 1971. Their classification is as follows:

1. *Anthropological: Safety, relation, joking relationships*

2. *Physiological: Pleasure, expenditure of surplus nervous energy, triumph, protection against excessive sympathy, cruelty, relief, play*

3. *Philosophical: Incongruity, superiority, expectations reduced to nothing, freedom release, play*

4. *Psychological: Many experiments supporting theories of individual differences, strung for maturity for competence or mastery*

5. *Psychoanalytical: Economy of psychic energy, the re-allocation of released energy, liberation of ego, regression in the service of the ego*

6. *Sociological: Social or creative playfulness, laughter as a tool for correction, neurotic compensation, social sanctions having survival and other values, empathetic identification. (Schmidt & Williams, 1971: 95-106).*

Another classification, in which humor theories are classified according to different academic disciplines, is encountered in a book which is an annotated bibliography, titled *The Psychology of Humor: A Reference Guide and Annotated Bibliography* (2002) by Jon E. Roedelein. Roedelein devoted a chapter of his book titled "Modern Theoretical Aspects of Humor" to humor theories. He introduced humor theories in the chapter by classifying them according to various academic disciplines in this chapter. At the end of this chapter, he also added a bibliography of publications on humor theories. After introducing the early humor theories in the previous chapter, this chapter is divided into two titles, named "Nonpsychological Theories of Humor" and "Psychological Theories of Humor". His classification is as follows:

I. Nonpsychological Theories of Humor

1. Theories Based in Literature

2. Theories Based in Physiology/Biology

3. Theories Based in Communications/Culture/Advertising

II. Psychological Theories of Humor

1. Theories Based in Modern Philosophy

2. Behavioral Theories

3. Cognitive/Perceptual Theories

4. Psychodynamic/Psychoanalytic Theories

5. Theories Based in Sociology/Social Psychology/Anthropology (Roedelein, 2002: 119-196).

Rod A. Martin, in his book titled *The Psychology of Humor: An Integrative Approach*, examined the laughter and humor theories in terms of the discipline of psychology. Martin evaluated psychological laughter theories until 1980 under the title "Theories and Early Research I, II" in his book and formulated a classification as follows:

1. Theories and Early Research I: Psychoanalytic and Superiority Theories

2. Theories and Early Research II: Arousal, Incongruity, and Reversal Theories

3. The Cognitive Psychology of Humor

4. The Social Psychology of Humor

5. The Psychobiology of Humor and Laughter

6. Personality Approaches to the Sense of Humor

7. The Developmental Psychology of Humor

8. Humor and Mental Health

9. Humor and Physical Health (Martin, 2007: 31-266).

In addition to these studies on the classification of humor theories, folklorist Gülin Ögüt Eker, attempts to reveal a classification. In her book, titled *İnsan, Kültür, Mizah (Human, Culture, Humor)*, Eker stated that main humor theories can be categorized under five titles; “Biological, Instinctive and Evolution Theories”, “Incongruity Theories with Cognitive-Perceptual Characteristics”, “The Ambivalence Theory”, “Disparagement and Superiority Theories Highlighting Social Values and Perceptions”, “Psychoanalytic Theories Including Elements such as Suppression and Release”, and “Theories Recently Established”. Then, she evaluated certain theories such as “Incongruity Theory”, “The Ambivalence Theory”, “Superiority Theory”, “Psychoanalytic Theory/Relief Theory”, “Berlyne's Collative Motivation Theory”, “Semantic Theory”, “Linguistic Theory”, and “Unilateral Humor Theory” (Eker, 2009: 133-166).

The final classification to be dwelled on in this study belongs to Joanna Jabłońska-Hood. J. Jabłońska-Hood classified humor theories under two headings: “Physiological Theories of Humor” and “Linguistic Theories of Humor” in his book *A Conceptual Blending Theory of Humor: Selected British Comedy Productions in Focus* published in 2015. This classification is as follows:

1. *Physiological Theories of Humour*
 - a. *Incongruity Theories*
 - b. *Superiority Theories*
 - c. *Release Theories*
2. *Linguistic Theories of Humour*
 - a. *The Semantic Script Theory of Humour (SSTH)*
 - b. *The General Theory of Verbal Humour (GTVH)*
 - c. *Ritchie's Proposals*
 - d. *Pragmatic Approaches to Humour* (Jabłońska-Hood, 2015: 109-154).

Apart from the classifications of laughter and humor theories given in this study, various scholars have studied humor theories in a certain order without making a systematic classification (Justin, 1932: 119-120; Morreal, 1983: 1-59; Wyer & Collins, 1992: 663-688; Berman & Keegan, 1999: 67-68; Rappoport, 2005: 13-31; Sampietro, 2013: 19-26; Carroll, 2014: 7-54).

As a result, almost all of the researchers working on the classification of humor theories have chosen to make a classification based on their disciplines' relationship with humor. Therefore, several theories are classified under diverse headings. The classifications made by many scholars based on their field of study show that it is very difficult to make a classification which may apply to all the different disciplines studied in humor. As mentioned at the beginning of this study, the great number of theories put forward and the terminological differences in naming the theories further complicate matters. Therefore, it seems impossible to include all theories in a classification with their sub-approaches. Making a more general classification by evaluating the humor studies from a holistic point of view could be more appropriate for the use of all fields working on humor. However, the classification of Joanna Jabłońska-Hood, the last example of classification assessed in the very last part of our study, is quite usable and inclusive for all disciplines dealing with humor.

REFERENCES

- Attardo, S. *Linguistic Theories of Humor*. Berlin: Mouton de Gruyter, 1994.
 Bell, N. *We Are Not Amused: Failed Humor in Interaction*. Berlin; Boston: De Gruyter Mouton, 2015.

- Bergler, E. *Laughter and the Sense of Humor*. New York: Intercontinental Medical Book Corp., 1956.
- Berman, B. & Keegan, D. "Humor in the Hotel Kitchen". *Humor: International Journal of Humor Research*, 12(1), 47-70, 1999.
- Carroll, N. *Humour: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- Cho, H. "Humor Mechanisms, Perceived Humor and Their Relationships to Various Executional Types in Advertising". *Advances in Consumer Research*, 22, 191-197, 1995.
- Eker, Gülin Ögüt. *İnsan, Kültür, Mizah*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2009.
- Foss, B. M. "Foreword". In A. Chapman & H. Foot (Eds.), *It's a Funny Thing, Humour* (pp. XIII-XIV). NY: Pergamon, 1977.
- Greig, J. Y. T. *The Psychology of Laughter and Comedy*. London: George Allen & Unwin, 1923.
- Haig, R. A. *The Anatomy of Humor: Biopsychosocial and Therapeutic Perspectives*. Springfield, IL: Thomas, 1988.
- Hempelmann, C. F. *Incongruity and Resolution of Medieval Humorous Narratives: Linguistic Humor Theory and the Medieval Bawdry of Rabelais, Boccaccio, and Chaucer*. Saarbrücken: VDM Verlag Dr. Müller, 2010.
- Holland, N. N. *Laughing: A Psychology of Humor*. Ithaca: Cornell University Press, 1982.
- Hurley, M. M., Dennett, D. C. & Adams, R. B. *Inside jokes: Using Humor to Reverse-Engineer the Mind*. Cambridge, Mass: MIT Press, 2011.
- Jabłońska-Hood, J. *A Conceptual Blending Theory of Humour: Selected British Comedy Productions in Focus*. Frankfurt am Main: Peter Lang Edition, 2015.
- Justin, F. "A Genetic Study of Laughter Provoking Stimuli". *Child Development*, 3(2), 114-136, 1932.
- Keith-Spiegel, P. "Early Conceptions of Humor: Varieties and Issues". In J. H. Goldstein & P. E. McGhee (Eds.), *The Psychology of Humor: Theoretical Perspectives and Empirical Issues* (pp. 3-39). New York: Academic Press, 1972.
- Kimmings, C. W. *The Springs of Laughter*. London: Methuen & Co., 1928.
- Krikmann, A. "Contemporary Linguistic Theories of Humour". *Folklore: Electronic Journal of Folklore*, 33, 27-58, 2006.
- Levine, J. *Motivation in Humor*. New York: Atherton, 1969.
- Lyttle, J. B. *The Effectiveness of Humor in Persuasion: The Case of Business Ethics Training*. (Unpublished Doctorate Dissertation), York University, Toronto, Canada, 2001.
- MacHovec, F. J. *Humor: Theory, History, Applications*. Springfield, IL: C.C. Thomas, 1988.
- Martin, R. A. *The Psychology of Humor: An Integrative Approach*. Burlington, MA: Elsevier Academic Press, 2007.
- Monro, D. H. *Argument of Laughter*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1963.
- _____. "Theories of Humor". In L. S. Bahr, W. D. Halsey & B. Johnston (Eds.), *Collier's Encyclopedia* (pp. 356-358). (Vol. 12), New York: Collier's, 1985.
- Morreall, J. *Taking Laughter Seriously*. Albany: State University of New York Press, 1983.
- Piddington, R. *The Psychology of Laughter: A Study in Social Adaptation*. London: Figurehead, 1933.
- Plester, B. *The Complexity of Workplace Humour: Laughter, Jokers and the Dark Side of Humour*. Cham; New York: Springer International Publishing, 2016.
- Rappoport, L. *Punchlines: The Case for Racial, Ethnic, and Gender Humor*. Westport, Connecticut; London: Praeger Publishers, 2005.
- Roeckelein, J. E. *The Psychology of Humor: A Reference Guide and Annotated Bibliography*. Westport, CT: Greenwood Press, 2002.
- _____. *Elsevier's Dictionary of Psychological Theories*. New York: Elsevier, 2006.
- Sampietro, M. *Use and Effects of Humor in International Teams: A Cross Country Comparison*. Milano: EGEA, 2013.
- Schmidt, H. E. & Williams, D. I. "The Evolution of Theories of Humour". *Journal of Behavioral Science*, 1(3), 95-106, 1971.
- Schwarz, J. *Linguistic Aspects of Verbal Humor in Stand-up Comedy*. (Unpublished Doctorate Dissertation), University of Saarlandes, Saarbrücken, Germany, 2010.
- Shibles, W. A. *Humor Reference Guide: A Comprehensive Classification and Analysis*. Carbondale, IL: Southern Illinois University Press, 1997.
- Sully, J. *An Essay on Laughter: Its Forms, Its Causes, Its Development and Its Value*. London, New York, Bombay: Longmans, Green, Co., 1902.
- Wilson, C. P. *Jokes: Form, Content, Use, and Function*. London: Published in cooperation with European Association of Experimental Social Psychology by Academic Press, 1979.
- Wu, Z. "The Laughter-eliciting Mechanism of Humor". *English Linguistics Research*, 2(1), 52-63., 2013.
- Wyer, R. S. & Collins, J. E. "A Theory of Humor Elicitation". *Psychological Review*, 99(4), 663-688, 1992.

ALEVİLERDE HIZIR KÜLTÜ VE RİTÜELLERİ*

The Cult of Khidr and Khidr Rituals in Alawites

Dr. Öğr. Üyesi Ali Abbas ÇINAR**

ÖZ

Halk inanışlarda Hızır; umudun, geleceğin, kimsesizliğin simgesidir. Hızır ermiştir, derviştir, kurtarıcıdır. Zordaki canın yardımcısıdır. Yolda kalmışların rehberidir. Kötülüklerin cezalandırıcısıdır. Ölümsüzlük suyu içmiştir, nurdur ve ölümsüzdür. Hızır, halkın inanış dünyasında var ettiği sosyal olgu, olabilirlik, umut dünyası ve beklentilerin adıdır. Hızır düşüncesi ve inancının temelinde yoksullara, kimsesizlere, gariplere yardım vardır. Yaşanılan hayatın düşüncede tohumlanmasıyla oluşan toplumsal çılgılık, inanca dönüşerek binlerce yıl halk psikolojisinde yer eder. Bu haliyle Hızır yoksul ve garibin, kimsesiz, öksüz ve yetimin sesidir. Bir yanıyla yoksula yardım ederken, diğer taraftan da parası ve malı olup da yoksula, garibe, yolda, darda ve zorda kalmışa yardım etmeyen cezalandırıcısı, kahredicisi olur. Orta Doğu'dan Orta Asya'ya, Balkanlardan Kafkasya'ya kadar geniş bir coğrafyada, Hızır ile ilgili pek çok inanış vardır. Adı Hızır olmasa da mitolojik verilerden kutsal din kitapları Tevrat, İncil ve Kuran'daki ayetlere kadar, Hızır'ın varlığı konusu hep tartışılmıştır. Hemen pek çok anlatma (efsane, hikâye, destan vb.) ve inanışta Hızır ile karşılaşılır. Bu yanıyla senkretik özellik gösterir. Türkiye'de Hıdırellez Bayramı, Kazakistan'da Nevruz Bayramı ve Azerbaycan'da Hızır Nebi Bayramı gibi bayram ve törenlerin asıl objesi ve başlangıç noktası Hızır'dır. İnanışlara bağlı olarak Hızır'ın yeryüzüne gelmesi ile bahar gelmekte, toprak canlılık kazanmakta, hayvanlar ve insanlar bolluğa kavuşmaktadır. Türkiye Alevi halk inancı ve uygulamalarında ise Hızır yapıp ettikleriyle olağanüstü tip olmanın ötesinde Tanrısal özellik kazanır. Hızır zaman ve mekânın, Alevi yol, edep, inanış ve erkânının Hz. Ali ile birlikte, en önemli kutsallarından biridir. Allah (Hak) adına yapılan yeminlerin hemen hepsi Hızır adına da yapılır. Kuran'ın Kehf suresinde yer alan Hz. Musa'ya rehberlik eden eren/veli "kullardan bir kul" ifadesi onun üstünlüğünü gösterir. Tanrı, pek çok inanma veya uygulamada doğrudan doğruya Hızır veya Hz. Ali'de zuhur eder, onlarda kendini gösterir. Aleviler arasında, belirli takvim içinde doğrudan doğruya Ali adına adanmış oruç, cem, semah, niyaz (lokma), ay veya günler yok iken, Hızır adına adanmış Hızır orucu, Hızır cemi, Hızır kurbanı, Hızır lokması, Hızır kavutu, Hızır niyazi, Hızır dilekleri, Hızır ziyareti, Hızır semahı vb. ritüel inanış ve uygulamalar ile onun adına adanmış kutsal günler ve ay vardır. Bütün bunlar Aleviler arasındaki Hızır ve Hızır kültürünün, düşünülenin çok ötesinde Tanrısal özelliğinin varlığını göstermektedir. Orucun tutulduğu, cemlerin yürütüldüğü, kurbanların kesildiği ve niyazların dağıtıldığı bu günler yaklaşık olarak 30-40 günlük zaman dilimi içinde gerçekleşir ki buna da Hızır günleri ve Hızır ayı denir. Makalede Hızır kültürünü oluşturan unsur ve pratikler, bu çerçevede yorumlanmıştır.

Anahtar Kelimeler

Alevi, Hızır, oruç, cem, inanış.

ABSTRACT

In folk beliefs Khidr is the symbol of hope, future and desolation. Khidr is saint, dervish and savior. He is the helper of the difficult life. He is the guide of those who are stranded. He is the punisher of evil. He drank water of immortality and he is immortal and divine light. Khidr is the name of the world of social phenomenon, hope and expectations that people have in the world of belief. The foundation of Khidr thought and belief is to help the poor, the orphans and the needy people. The social scream, which is formed by the insemination of the life lived in thought, turns into faith and takes place in the folk psychology for thousands of years. In this form, Khidr is the voice of the poor, needy people and orphans. On the one hand, he helps the poor, and on the other hand, he becomes the punisher and the devastator of those who have money and property but don't help the poor and people in need. There are many beliefs about Khidr from the Middle East to Central Asia; from the Balkans to the Caucasus up in a wide geography. The existence of Khidr has always been discussed from the mythological data to the old folk beliefs of the Middle East and the sacred books of the Torah, the Bible and the Qur'an. Khidr takes place in many narratives (legends, stories, epics, etc.) and beliefs. From this aspect, he has some syncretic features as well. Khidr is the the main object and starting point of the festivals and ceremonies such as Hıdırellez Festival celebrated in Turkey, Nauryz in Kazakhstan and Khidr Nebi Festival in Azerbaijan. When Khidr comes to earth, spring comes, the soil gains vitality, and animals and people can be fed more easily.

* Geliş tarihi: 27 Aralık 2019 - Kabul tarihi: 10 Haziran 2020

Çınar, Ali Abbas. "Alevilerde Hızır Kültü ve Ritüelleri" *Milli Folklor* 126 (Yaz 2020): 63-74

** Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Bölümü, Muğla/Türkiye, aliacin2030@yahoo.com, ORCID ID: 0000-0003-1563-0075.

On the other hand, Khidr appears as a Godlike figure in Alawite people's beliefs and practices in Turkey. Along with Hazrat Ali, Khidr is one of the most divine characters of time and space, and also of Alawite way, decency and belief. Almost all of the oaths made in the name of God (the Truth) are also made in the name of Khidr. The expression that he is "one of the saint / protector servants" guiding Hazrat Musa testifies to his supremacy. At the same time, Khidr is the form that appears directly in God or Hazrat Ali in many beliefs. Among the Alevis, while there is no fasting, Jem, whirl, bite, month or day dedicated directly to Hazrat Ali within a certain calendar, there are rituals, practices, holy days and a month dedicated to Khidr such as Khidr fasting, Khidr Jem (Cem), Khidr eid, Khidr bite, Khidr halvah (kavut), Khidr prayer, Khidr wishes, Khidr visit, Khidr whirl and so on. All of these characteristics point out the presence of Godlike qualities of Khidr and the cult of Khidr among Alawites far beyond the thought. These days on which fasting, jem execution, sacrifices and wishes are held, take place within a period of approximately 30-40 days, which is called Khidr days and Khidr month. In this article, elements and practices that construct the cult of Khidr have been interpreted within this framework.

Key Words

Alawite, Khidr, fasting, jem, belief.

Giriş

Yazılı kaynaklara, yaptığımız derleme ve kaynak kişilerin verdiği bilgilere göre kültür ve inanış evreninde Hızır üzerine pek çok inanış, söz, düşünce, akıl yürütme vb. görülmüştür. Hızır'ın farklı adlarla semavi dinlerden Hristiyanlık'ta da var olduğu düşünülmüştür (Ocak 1990: 134-140). Nitekim Hıdırellez'in UNESCO'nun İnsanlığın Somut Olmayan Kültürel Mirası Temsilî Listesine sunulma süreci de bu bilgileri doğrulamaktadır (Oğuz 2020: 35-35). Kimi inanmalara göre İlyas adında bir kardeşi vardır. Her yıl 5 Mayıs'ta, kardeşi İlyas ile bir araya gelerek doğaya can verir. Bununla birliğin, kardeşliğin önemi vurgulanır. Kazak inanmalarında 21 Mart gecesi gökten inen Hızır, elindeki asa ile doğaya can verir, ısı verir, böylece bahar gelir. Azerbaycan'da Hızır Nebi veya Hızır-Zinde bayramı Şubat ayının 5, 9 ve 15'inde 3 defa kutlanır. Türkiye Alevileri arasında bölgelere göre farklılık gösterse de Hızır'ın ocak-şubat ayında kışın en zorlu zamanlarında geldiği düşünülür ve genel olarak 13, 14, 15 Şubat'ta bayramı/törenleri yapılır. UNESCO listesine Kuzey Makedonya ve Türkiye ortak dosyası olarak kabul edilen Hıdırellez unsurunun görüldüğü yerlere bakıldığında (<https://ich.unesco.org/en/RL/spring-celebration-hdrellez-01284#identification>) Anadolu'da ve Balkanlarda pek çok yerde 5 Mayıs Hıdırellez (Hızır-İlyas) bayramı kabul edilir ve 5 Mayıs günü ve gecesi büyük törenler, eğlenceler düzenlenir. Ayrıca Irak'ın UNESCO'ya sunduğu dosya da açık bir şekilde göstermektedir ki Irak Türkmenleri arasında da Hızır kültü ve ritüelleri yaygındır ve Hıdırellez kutlanmaktadır (<https://ich.unesco.org/en/RL/khidr-elias-feast-and-its-vows-01159#identification>). Halk takvimine göre Mayıs ayının 6'sında Hızır Günleri ile yaz başlar ve 186 gün sürerek 7 Kasım'da sona erer.

Mutasavvıf ve kimi din bilginleri, Kuran'ın Kehf suresi 60-82. Ayetlerinde yer alan ve Hz. Musa'ya yol gösteren "kullardan bir kul"un, adı anılmasa da Hızır olduğu konusunda genel görüşe sahiptir (Ocak 1990: 83-103). Buradaki ifadeyi göz önüne alırsak Hızır mürşit, rehber; Hz. Musa ise onun izinden yürüyen biridir. Hızır inancı Türklerle birlikte Arap, Kürt, Zaza, Fars, Kafkas ve Balkan Müslümanlığı ile Yezidilerde de vardır. Onun peygamber, veli, eren, melek, olağanüstü özelliklere sahip, ölümsüzlük suyu içmiş bir insan olduğu konusunda pek çok inanış vardır. Yazılı anlatmalar yanında sözlü olarak Hızır hakkında pekçok inanış ve anlatma görülür (Ergun 1993). Hızır; hikâye, deyim ve atasözlerinde de (Gölpınarlı 1977: 160) hızı ve yardımseverliği ifade eder.

Türkiye Aleviliğinde Hızır

Türkiye Alevileri arasındaki inanmalara ve anlatmalara göre Hızır doğru olanın, Alevi edep ve erkânının öğreticisi, bilicisi, yol gösterenidir. Hızır duyurarak, uygulayarak, yol göstererek, kızarak, severek, ceza vererek doğruyu, iyiyi gösterir. Zarda, zorda olanın koruyucusu olur. Zorda olan iyiyi kurtarır; yol, iz bilmeyene yol gösterir. Bilgedir, bilendir, bilicidir, görendir, görücüdür, ölümsüzdür. Bütün bu sıfatlar doğrudan doğruya Tanrı'ya işaret eder. Bu durum, Tanrı'nın her varlıkta tecelli ettiği (vahdet-i mevcut) düşüncesi veya inancının bir yansıması olarak da görülür. Âşık Daimi'nin "İnsan Hak'ta Hak insanda" (Aydın Orhan, 1999, 129) bakışı elbette Tanrı'nın özellikle insanda tecelli ettiği (Vahdet-i Vücut) düşüncesinin sonucudur. Akli olan, düşüncesi olan yegâne varlık insan olduğuna göre Aleviler arasındaki Hızır ile ilgili anlatma ve inanmaların temel hedefi insandır; insan eğitimi, insani değerlerdir. Hızır simgesi ile paylaşmayı bilmeyene paylaşmanın önemi gösterilir. Aleviler arasında Hızır kültü, inancın 3 ana unsurunu verir. Bunlar zaman zaman yer değiştirebilir, biri diğerinin yerine geçebilir. Bu inanç Hak, Hızır ve Ali aracılığı ve inancıyla bilinç alanına yerleştirilir. Hızır ve Ali adına hayatın her alanında yer verilir. Bu inanç sisteminde, mutlak ve fakat görünmeyen varlık olan Tanrı, adı konulmamış da olsa da; yapılan, anlatılan, uygulanan, inanılan veya söylenenlere göre Hızır veya Ali şeklinde tezahür eder. Bu hâliyle koruyuculuğun, kurtarıcılığın, bilgelik ve ölümsüzlüğün simgesi olur. Hatay'daki rivayetlere göre Hızır nurdan yaratılmıştır. Hz. Musa zamanında insan sıfatında gelmiştir. Allah ile görüşebilen nadir ruhlardan birisi olarak kerimdir. Ölümsüzlüğü öyle ifade edildiği gibi ölümsüzlük suyundan içmesinden değil nurdan oluşundandır" (Durdu 2010, 256).

Hızır; olağanüstü durumun, mucizenin, halkın olması mümkün olmayan dileklerinin sembolleşmiş ve gerçeğe dönüştürülmüş hâlidir. Hızır'ın Tevrat'ta adının İlya olduğu (Dinç: 50-53), Yahudi ve Hristiyan halk inanışları arasında var olan kimi anlatmaların İslam halk inanışlarına da geçtiği, hatta günümüzde 5 Mayıs'a tekabül eden Hıdırellez (Hızır İlyas) bayramının kökeninin Hristiyanlar arasındaki Aya Yorgi veya Saint Georges adına yapılan bayramlarla ilgisinin olduğu var sayılmaktadır (Ocak 1990: 134-140). Ortadoğu ve Türk mitolojisinde çok önemli yeri vardır (Çetin 2002: 30-34). Kuran'ın Kehf Suresi 60-82. ayetlerinde yer alan ve özellikle müfessir ve mutasavvıflarca Hızır olduğu düşünülen "kullardan bir kul"un Yahudi ve Hristiyan anlatmalarıyla benzer, hatta aynı olduğu Batılı araştırmacılarca da ortaya konmuştur (Ocak 1990: 134-140). "Menakıb-ı Hacı Bektaş Veli'de yer alan bazı menkabelere bakıldığında, bunların Kitab-ı Mukaddes'teki İlya ve Elişa Peygamberlerin hikâyeleriyle aynı olduğu görülür" (Ocak Ocak 1984: 73). İran'ın mitolojik hükümdarı Feridun, Gılgamış ve Makedonyalı İskender'e yönelik olarak anlatılan rivayetlerin de İlyas anlatmalarının bir parçası olduğu, İlya veya İlyas anlatmalarının (hikâye ve rivayetlerinin) zamanla İslam kültür çerçevesinde Hızır'a dönüştüğüne yönelik görüşler yaygındır (Dinç 2011: 50-53, 61-63; Ocak 1990: 134-140; Türk 2002: 28-35). Abdülbâki Gölpinarlı (1977:160) Hızır'ı Hz. Musa'nın çağdaşı saymaktaysa da bu sadece Kehf suresini esas alan yoruma dayalı bir çıkarsamadır. Zira Kehf suresinde Hızır'ın adı geçmemektedir.

Anlatmalara ve inanışlara bakarsak Hz. Musa'ya yol gösteren mürşit de o, Hz. Nuh'un gemisini kurtaran da odur. Hızır ritüeli; kökeninde eski mitolojik anlatma ve inanmaları da barındırır. Semavi dinlerde de yer aldığı şekliyle dünya kültür mirasının önemli ögesidir. Elbette her mitoloji, din ve kültür onu kendi coğrafyası ve kültürünün rengine boyamakta ve her coğrafya ve kültürde farklı adlarla anılmaktadır. Binbir adı

vardır. Hemen bütün kaynaklarda yer alan Pir Sultan Abdal'ın “*bin bir adı var bir adı Hızır / Her nerede çağırırsan orada hazır*” sözü bunun ifadesidir. Elbette bu kültür dünyasının farklı unsurları olduğu gibi ortak özellikleri, ortak inanmaları ve ritüelleri de vardır. Hikmet bilgisine sahip olması, ölmüş balığı diriltmesi, iki deniz veya nehrin birleştiği yeri bilmesi, gizli ilimlere sahip olması, mucize göstermesi, Musa peygambere rehber olması, ölümsüzlük sırrına ulaşmış olması ortak inanma ve anlatma unsurudur. Alevilerdeki Hızır kültüründe yer alan inanç, pratik ve kutlamaların ‘İran’da Ehl-i Hak Ateşbegiler veya Karapapağlar arasında, Alamut bölgesinde, Zat-ı Mutlak (Mutlak Varlık) adına kutlandığı, ‘bazen Ali’nin ‘ilahi varlık’ oluşu dolayısıyla, Ali Haydar Bayramı diye anıldığı da ifade edilmektedir” (Melikoff 1993: 62-63, 82-85).

Hızır var mı? Veya var oldu mu? Böyle biri yaşadığı mı sorularının ispatlı cevabı yoktur. Yapılan tespitlerin hemen hepsi yoruma, inanmaya bağlıdır. Hızır kavramı, hakikate ulaşmış arifin tarifini verir. Böyle olunca Hızır sadece bir ad olmanın ötesine geçer. İnanışların geniş yelpazesinde Hızır beraberinde ariflik, bilgelik, kurtarıcılık, koruyuculuk, kollayıcılık ve ölümsüzlüğü simgeler. Bunun için Ahmet Yesevi, Hacı Bektaş Veli, Yunus Emre vb. uluların eserlerinde Hızır’ın rehberliği, kurtarıcılığı, ölümsüzlüğü işlenir. Onu görmek, onunla sohbet etmek, rüyada görmek hep huzur ve bereket olarak değerlendirilir. Nitekim Hacı Bektaş Veli Vilayetnamesi’nde Hızır’ın göze görünmezliği, anlak tezahürü, Hacı Bektaş ile sohbeti uzun uzun anlatılır (Gölpınarlı 1958:11, 22-23, 47, 65, 71,77, 91). Doğu ve Orta Anadolu Alevilerinde ise Hızır, an içinde önceki zamanda tohumlanmış, sonraki zamanda filizlenmiş umut, dilek, istek ve ah’ın adı ve eyleme geçmemiş olursa bile, içinde eylemselliği de barındıran söylemin adıdır.

Konuyla ilgili yazılanlara ve kaynak kişilerin anlatımlarına göre Alevi inanç dünyasında Hızır, tekmil inanca, düşünceye ve hayata veçhe veren ana öğelerden biridir. Halk arasında var olan Hızır kurbanı, Hızır cemi, Hızır orucu, Hızır semahı, Hızır gülbankı, Hızır ayı, Hızır günü/günleri, Hızır lokması, Hızır kavutu, Hızır yemini bu ritüel dünyanın ve buna bağlı inanış ve kültürel zenginliğin başlıcasıdır. Anlatımlara göre Hızır adı anılınca küsler barışır, ikrar verilir. Adına niyaz denilen çörekler, lokmalar pişirilir, paylaşılır. Adının geçtiği her söz, her metin kutsal sayılır. Adının geçtiği her yer veya adına izafe edilen her mekân, her göl, her dağ, her vadi, her ağaç kutsal kabul edilir. Hızır etrafında oluşmuş ritüel, kültürel, toplumsal, inanç birikimiyle Hızır, Tanrı’nın bütün işlevlerine sahiptir. Bazı kaynaklara göre “Hızır, Allah’ın diğer adıdır” (KK-6). Bütün zamanlarda yaşamaktadır, zaman ötesidir, zamansızdır. Hızır bir yanıyla Tanrı’nın, bir yanıyla da Hz. Ali’nin bedenleşmiş hâlidir. Bir başka deyişle Tanrı, Hızır veya Ali ile kendini gösterir. Bektaşî cem törenlerinin temel olarak 12 postu/12 makamı vardır. 12. Post, mihmandar postudur (Birge 1991: 201). Bu postun/makamın sahibi/simgesi Hızır’dır. Alevilerde 12. imama zamanların sahibi “sahib-i zaman” denilir. Bununla Hızır’ın zamanların sahibi olduğu simgesel olarak vurgulanmış olur. Alevi inanmalarında mihman/konuk kutsaldır. Kimi söylemlerde “mihman Ali”, kimilerinde “mihman Hızır”, kimilerinde ise “mihman Allah”tır. Allah’ın, Hızır’ın veya Ali’nin insanda mihman/konuk olması gelen konuğun da, kim olursa olsun (dilenci, fakir, yetim, zengin vb.) kutsal kabul edilmesi ve iyi karşılanması gerektiği inancı ve kabulünü doğurur. Bunu Edip Harabi veciz bir şekilde söylemektedir: “Hakk’a hiçbir layık mekân yok iken / Hanemize aldık mihman eyledik” (Üçüncü 2012: 221). Pir Sultan’da ise iki âlemin nazı olarak ifadesini bulur, böylece Allah’a ait olan her iki dünyanın sahibi olma sıfatı Hızır’a verilir: “*uğrum*

sıra giden, boz atlı Hızır / Ayrılık derdinin dermanı nedir? / Şu iki âleme olmuşsun nazı / Ayrılık derdinin dermanı nedir?” (Kaya, Çetin. 2016: 108).

Hızır kültü, hemen pek çok din ve kültürde kendini var etmiştir. Halk anlatmaları ve inanışlarına bakacak olursak Alevi-Bektaşî kültüründe de simgesel anlamı kurtarıcılık, yol göstericilik ve umuttur. Dirilmenin, var olmanın adıdır. Dayanışmanın, mazlumun ahıdır. Zalime ceza, yoksula şifadır. Dileklerin gerçekleştiricisi, topluluğun birlik ve dirilik sesidir. Onun varlığı ile halk da doğa gibi dirileşir, irileşir, bir ses, bir nefes, bir beden olur. Bu anlamda kitlesel birliğin göstergesidir. Sadece ritüelin değil, yapıp ettikleriyle gerçek dünyanın görünür hâli olur. Gökyüzünden yere iner, görünmez olmaktan görünür hâle gelir ve yapıp ettikleriyle topluma yol gösterir. Bir yanıla bireyi, diğer yanıla toplumu yönlendirir. Bireysel yardım toplumsal sese bürünür. Yıllarca istenen, arzulanan, dilenenler umudun tükendiği sırada Hızır ile yeniden var olur. Halk inanmalarını okuyacak olursak Hızır bitmeyen sabrın ve tükenmeyen umudun görünür hâli olarak bireylerde umuda döner. Umudun hep diri tutulur. Hızır, gerçekleşmesi mümkün olmayanın, hikmetin, mucizenin olduğu kadar, hareketin, eylemin de görünür hali olarak kişilere rehber olur. Halkın gerçek hayatta bir işi, durumu, olayı yapabilme, gerçekleştirebilme gücünün Hızır sembolizmi ile halka gösterilir.

Hızır'ın Giysisi ve Don Değiştirme

Kimi halk anlatmalarında Hızır'ın cübbesi yeşil, kimilerinde ise beyazdır. Yeşil üretkenliği simgeler. Kuran'ı yorumlayanlar veya konuyu Hz. Muhammet'in hadisiyle yorumlayanlar Hızır'ın giyiminin yeşil olduğu noktasında hemfikirdirler. Yeşil doğadaki canlanmayı, doğal başlangıcı, üremeyi, suyu, yeniden dirilişi, can bulmayı ifade eder. Hızır kelimesinde anlamını bulan “yeşil” sözü onun dış giyiminin adı olur. Böylece giysi ile doğanın bütünlüğü sağlanır. Doğanın dirilişi, insanın bedenini saran dirilik, canlılık Hızır'ın yeşil cübbesiyle anlatılır. Öte yandan Doğu ve Orta Anadolu Alevi inanmalarında ise Hızır'ın giyim kuşamı beyaz olarak da düşünülür (KK-3; KK-9). Hızır uzun ak sakallı, ak saçlı, nur yüzlü, beyaz giysiler içinde, elinde asası ve bindiği Boz atı ile kut ve bereket sağlar. Hızır her zaman aksakallı ve atlı görünmez. Bazen sokaktan herhangi bir insan, bazen dilenci kılığında da görülebilir. Savaşa çağırılmaz ama savaşanlar arasında iyilerden yana tavır koyar, yardım eder. Hızır'ın çok hızlı hareket eden boz bir atı vardır. Boz at rüzgârdan da hızlıdır. Hızır'ın bir mekândan binlerce kilometre uzaktaki başka bir mekâna geçişi veya ulaşması gözü kapama ve açma zamanı kadardır.

Nasıl Biridir, Nasıl Görünür?

Antakya bölgesi Nusayrî Alevilerinde Hızır'ın kimliği konusunda çeşitli inanışlar mevcuttur (Türk 2002: 69-124). Bazıları Nebi olarak kabul ederken, veli veya melek olduğunu düşünenler de vardır: “Hz. Hızır bir evliya değil bir peygamberdir ve ölmemiştir. Ölümsüzlüğü ise ölümsüzlük suyundan içmesinden değil nurdan oluşundandır. Hızır Allah'la görüşebilen nadir ruhlardan birisi olarak kerimdir, konuşandır. Hz. Hızır'ın hem nebilik, hem de velilik gibi manevî değeri vardır. “Hak ile Hak olmuştur” (Durdur 2010: 258).

İnanmalarda Hızır, Allah'ın evrende insan sıfatında yansıması olarak görülür. Hızır, gittiği her yerde mutluluk, sağlık, bolluk verirken zor durumda kalanların yardımına koşarak insanların dileklerini yerine getirir. Kalbi temiz, iyiliksever insanlara daima yardım eden, dertlere derman olan, hastalara şifa veren ve bitkilerin yeşermesine ve yaşamasına vesile olan da yine Hızır'dır.

Alevî inanışlarına göre her dilenci, her garip, her yetim bir kurtarıcı olabilir. Kimin hangi kutsallığı, hangi yeteneğinin olabileceği dışarıdan bilinemez. O hâlde çevremizde yaşayan her insan Hızır olabilir. Hızır bu itibarla soyut bir kavram olmaktan çıkmış, ete kemiğe bürünmüştür. Alevîlerin Hızır anlayışı “ete kemiğe büründüm/Yunus gibi göründüm” diyen Yunus Emre’nin felsefesinde kendini bulur. Bu anlayışta insan, Allah’ın yansıması, görünür hâlidir. Alevî ritüellerindeki Hızır anlayışı bir tür Hakk’ın tecelli edişi, var oluşudur. Böyle olunca da insanın içinde gizli olan “Hak” içimizden biri olarak görünür olur.

Pek çok Alevî ozanının deyişinde Hz. Ali’ye atfedilen söylem biçimi Hızır için de söylenir. Kimi deyişlerde geçen kurtarıcı, cara yetişen Ali yerine, Hızır’ın adı geçer. Bu durumda Hızır Ali olur, Ali de Hızır. Hızır bu hâliyle sadece göklerden yere inen bir kutsal varlık olmaktan öte doğrudan doğruya insan şekli, insan kimliği ile karşımıza çıkar. Aşık Daimi’nin “insan Hak’ta, Hak insanda” sözü bunun ifadesidir (Aydın Orhan 1999: 129).

Adlarda Yaşayan Hızır

Türkiye’de, Hızır adı pek çok yer adında yaşamaktadır. Bunlar arasında özellikle Antakya ve Tunceli yer adları başta yer alır. Tunceli’de Hızır ocağı, Hızır gölü, Hızır Dağı, Hızır Yolu, Hızır çeşmesi, Hızır köprüsü, Hızır geçidi, Hızır gözesi vb. bunlardır. Bu adlar ilin pek çok ilçesinde, köyünde aynı adla bulunmaktadır. Hatay, Samandağ ilçesi Hıdırbey köyü de adını Hızır’dan alır. Hızır ile Hz. Musa’nın bu köyde buluştuklarına inanılır. 1500 yıllık olduğu tespit edildiği söylenen Hz. Musa ve Hz. Hızır Çınarı’nın da adını bu buluşmadan aldığı rivayet edilir.

Türkiye’nin pek çok ilinde Hıdırlıktepe adı verilen, özellikle Hıdırellez zamanı gidilen seyir yerleri, piknik alanları vardır. Hıdırlıktepelerin bir bölümü köyden kente göç sonucu yerleşim yeri olmuştur. Ankara Altındağ’daki Hıdırlıktepe bunlardanır. Türkiye’nin pek çok ilinde Hızır adına izafe edilen mekânlar bulunmaktadır. Hatay’da oldukça çok sayıda Hızır mekânı vardır. Asi nehrinin Kızıldağ, Musadağı ve Harbiye’den dökülen kolları arasında kubbeli, kapılı ziyaret yerleri Hızır adını taşımaktadır. Bu makamların çoğu Hatay Samandağ’dadır. Hatay ilinde Hızır adına yapılmış 52 türbe vardır (Ocak 1990: 126-133; Maden 2016: 119-162; Türk 2002: 69-88).

Hızır ayı

Yaklaşık olarak 15 Ocak ile 15 Şubat arası döneme Hızır ayı denilir. Bu dönem, halk takviminde zemheri ve gücük ayı içinde cereyan eder. Hızır ayı yörelere göre yaklaşık 30 gün sürer. Bu ay içinde, herhangi günlerde, sonu perşembeye gelecek şekilde oruç tutulur. Bu ay boyunca dedeler köylere dağılır. Hemen her köyde cem ibadeti yürütülür, kurbanlar kesilir, niyaz/lokma pişirilir (KK-6; KK-9).

Hızır günü/günleri

Havanın en zor şartlarının olduğu günlerdir. Bu günler, bir tür dayanışma, paylaşma günüdür. Enerjinin, motivasyonun yokluğa gittiği dönemde kendini yeniden hayata bağlamanın yolları; bir arada, paylaşarak, inanarak var olmanın hâlidir. Bu, karakışın hüküm sürdüğü, hayvanlar için yazdan toplanmış otların bittiği, yiyeceklerin tükenme noktasına geldiği, ısınmak için toplanan tezek veya odunların bitme noktasında olduğu dönemdir. İnanmalara göre Hızır bu en zor dönemde halk arasında dolaşır, zorlukları ortadan kaldırır. Halk oruç tutarak, kurban keserek, lokma/niyaz dağıtarak Hızır’ın gelmesini kolaylaştıracağını ve zorluktan, darlıktan kurtulacağını düşünür.

Hızır orucunun tutulduğu günlere veya tamamlanmasından sonraki güne *Hızır günü* adı verilir. Her köyün Hızır günü, Hızır ayının farklı bir gününe tekabül edebilir. Hızır günlerinde cem tutulması ibadetin esası sayılır. Hızır gününün Cuma akşamı (Perşembe gecesi) olması makbul sayılır. Bir dedenin pek çok köyde, ocağa bağlı talipleri (bağlıları) vardır. Dedenin, aynı anda her Perşembe gecesi (Cuma akşamı) bir yerde olması ve cem ibadeti yürütmesi mümkün olmadığı için her hafta başka bir köyde olması gerekir. Bulunan çözüm oldukça sistemli bir yapının olduğunu göstermektedir. Bunun için belirli bir gün yerine bir aya, hatta daha uzun zamana yayılmış günlerde Hızır orucu tutmak, ardından cem yürütmek daha akılcı olmaktadır.

Özellikle bu günlerde, Hızır'ın fakir insan kılığında evlere konuk olduğuna inanılır. Hızır günlerinde mutlaka su başlarına gidilir, bereket ve sağlık vereceği inancıyla bu sudan içilir. Hızır günü kaynağından getirilen su eve ve hayvanlara serpilir (KK-3).

Hızır Orucu

Hızır; inanişâ göre dar ve zor zamanın kurtarıcısıdır. Darlıkta ve zorlukta olanlar veya onun gönlünü kazanmak, evini bereketlendirmek, ocağını şenlendirmek isteyenler Hızır orucu tutarak ona olan rızalıklarını, bağlılıklarını bildirirler. Inanişâ göre Hızır, adına oruç tutanların imdadına daha çabuk yetişir. Hızır orucunun tutulma sebebi yörelere ve inanişâlara bağlı olarak değişebilmektedir. Kimi Hz. Musa ile Hızır'ın buluşma gününe, kimi Hz. Nuh'un gemisinin batmak üzereyken Hızır tarafından kurtarılmasına, kimi Hz. Hüseyin ve Hz. Hasan'ın çok ağır bir hastalık üzerine peygamberin sözü üzerine Hz. Ali ve Hz. Fatma'nın, niyet edip 3 gün oruç tutmasına bağlar. Anlatmaya göre Hz. Ali ve Hz. Fatma, bütün yiyeceklerini, söz verdikleri orucu tuttıkları günün her oruç açma zamanında evlerine gelen ve kendini "yoksul, yetim ve tutsak" olarak gösteren kişiye verirler. Hz. Muhammet daha sonra, gelen kişinin Hızır olduğunu söyler. Aleviler, bu inancın gereği olarak da "üç gün Hızır Orucu" tutarlar (KK-2).

Inanişâlara göre Hızır gelişleri sırasında yardım edip etmemeleri konusunda insanları sınar. Hızır orucu, Hızır düşünülerek veya Hızır adına niyet edilerek tutulur. Bir tür nefsi arındırma, yoksulları anlama, onlarla manevi bağ kurma aracı olan bu oruç, yine yoksulların birbirini anlayarak birbirinde çoğaldıkları, birbirine dayandıkları, rızıklarını paylaştıkları, birbirine razılıklarını sağladıkları oruçlardandır. Bu oruç için sahura kalkılmaz. Gece yarısından önce hiç yemek üzere tutulur ve hava iyice kararınca, göz gözü göremez hale gelinceye kadar devam eder.

Hızır orucu, Hızır ayı denilen Ocak ayının ortalarından Şubat ayının ortalarına kadar 4 haftalık zaman dilimi içinde genellikle 3 gün tutulur. Bu dönemle birlikte Hızır erkânları yapılır. Özellikle Erzincan, Erzurum, Tunceli, Bingöl, Muş, Elazığ, Malatya, Ardahan, Kars, Maraş, Sivas, Kayseri, Tokat, Çorum Alevileri arasında Hızır adıyla bağlantılı olarak tutulan bu oruç (KK-1; KK-3; KK-9) muharrem orucu kadar kutsal kabul edilir. Ana akım Alevi inaniş ve kültürüne bağlı olarak Ege Tahtacı Alevileri arasında da Hızır orucunun kısmen de olsa tutulmaya, Mersin'de yaygınlaşmaya başladığı anlaşılmaktadır (KK-8). Ancak merkezi Narlıdere'de olan Yanyatır Ocağı'ndan 1950 yılında göç etmiş olan Taki Özcan Dede ise Mut yöresinde öteden beri 13, 14, 15 Şubat tarihlerinde oruç tuttıklarını, horoz "cebrail" kestiklerini, lokma (kömbe) pişirip dağıttıklarını söylemektedir (KK-5). Silifke bölgesinde de oruç tutmanın son yıllara dayandığı ifade edilmektedir (KK-8). Muğla Ula ilçesi Çoruş köyü Tahtacı Alevilerinden olan köy Muharı Veysel Keskin de (KK-4) oruç tutmanın son yıllara kadar olmadığını, son 6-7 yıl içinde Ula, Milas, Ortaca, Fethiye ve Marmaris Tahtacı Alevileri arasında da oruç tutup

lokma hazırlayanların olduğunu ifade etmektedir. Bununla birlikte, kendisinin Yanyatır Ocağı'ndan Durhasan Dede'nin 9. Kuşak torunu olduğunu söyleyen Taki Özcan Dede ise bu ibadeti çocukluk yıllarından bu yana sürdürdüklerini, kendisinin bunu dedesinden, babası ve amcalarından gördüğünü ifade etmektedir (KK-5). Görüldüğü kadarıyla her inanış veya kültür doğduğu ortama ve onu taşıyanların çoğunluğuna göre şekillenmekte, çok olan az olanı etkisi altına almaktadır.

Alevilerdeki inanışlara göre Hızır, oruçluymken evleri dilenci, yoksul kıyafetlerle ziyaret eder. Hızır'ın komşular veya aile içi dargınlıkları hoş karşılamadığı, bu yüzden bereketin kaybolabileceğine inanılır; Hızır'ın köy köy, ev ev dolaştığı düşünülerek bu aya küs girenler barışır (KK-2; KK-3). Esasen Hızır orucu soğukların hat safhaya ulaştığı, insan veya hayvanların yiyeceğinin tükendiği, yakacaklarının kalmadığı, hastalıkların çoğaldığı, hayatı toprağa ve hayvana bağlı olan insanların en zor koşullar altında yaşam mücadelesi verdiği zamana rastlar. Oruç, bu yanı sıra Hızır'ı çağırma, bereketi çoğaltmaya, sağlık bir biçimde bahara erişmeye çağrıdır. Nitekim bu ayda Hızır çağrısı daha çoktur. "Hadi gel! Tez gel" denilerek Hızır'ın gelmesi kolaylaştırılır. Hızır orucu boyunca komşular akşamları birbirine ziyarete gider. Bu ziyaretlerde deyişler söylenir ve yine Hızır'a gelmesi için çağrı yapılır. Bu çağrılarla Hızır'ın gayrete getirildiği ve gelmesinin sağlandığına inanılır. Herhangi bir kişi/varlık görülme se geldiği var sayılır. Hızır böylece hayata bağlanmanın, hayat mücadelesinin, an ve geleceğin umudu olarak yer alır.

Hızır orucunun tamamlanmasından sonra kutsal mekânlarda çıra, kandil veya mum yakılır, niyaz denilen lokma dağıtılır. Hızır'ın garip, yetim, yoksullara yardımı sevdiği, bu yardımı yapanları bereketlendirdiği, sevindirdiğine inanılır. Bu inanca bağlı olarak yoksul insanlara yardım edilir. Allah'ın garip, yetim ve yoksulları sevindirenlerden razı olduğu konusunda pek çok ayet vardır. Ahmet Yesevi'nin hikmetlerinde veya Yunus Emre'nin şiirlerinde buna dair onlarca beyit/dörtlük görülür. "Hızır orucu, Alevilikte hak sayılan üç oruçtan biridir. Şubat ayı içerisinde tutulur; Şubat'ın hangi haftasına geleceği üç gün mü, yedi gün mü tutulacağı yöreye ve ocağa göre değişebilir" (Yıldırım, 2018:283). Hızır orucuna yönelik başka inanmalar da vardır. Hızır orucunun son günü, bekâr gençler, oruç açıldıktan sonra su içmezler. Oldukça tuzlu olarak pişirilmiş kömbeden veya ekmekten yer, o şekilde uyurlar. İnanışa göre, Hızır'ın inayetiyle tuzlu kömbe yiyen gencin rüyasına kız ise delikanlı, delikanlı ise bir kız gelir ve ona su verir. Rüya da su veren kişi onun kısmeti sayılır, eşi olabileceği düşünülür.

Hızır Cemi

Orucun tamamlandığı günün gecesinde, Hızır adına yapılan ceme verilen addır. Alevilerde cem ibadeti, cuma akşamı olarak nitelendirilen kutsal perşembe gecesi kurulur. Bu, bir bakıma kutsal cumadan önce, kendini farklı ifade eden veya kendi inancını diğer inanmalardan ayıran toplum için adeta ön alma hazırlığıdır.

Aleviler, ocak veya şubat ayı içinde Hızır orucu adı altında genel olarak 3 gün oruç tutar. Oruç salı günü başlar, perşembe akşamı biter. Bölgelere bağlı olarak kimi yerlerde oruç tutma günü farklılık gösterir. Tokat'taki Hubyar veya Anşabacı ocaklarında 5 veya 7 gün oruç tutulduğu da olur. Oruç kaç gün tutulursa tutulsun, sonu perşembe akşamına denk gelecek şekilde başlar. Bununla birlikte bir gün oruç tutan da olur. Matem orucundan farklı olarak, bu oruçta iftarda su içilir. Hızır cemi, orucun tamamlandığı günün akşamı kurulur. Yalan, gıybet, haram, hırsızlık suçu olanlar cem ibadetine alınmaz. Bu ibadete alınanlar ise yine toplumun rızası alınarak kabul edilir ve "dara çekilir". Dara

çekilme, bir tür sorgulama, yargılama, halk mahkemesidir. Tanıklar, suçlu olduğu düşünülen kişi veya kişiler ve şikâyet edenler bir arada olurlar. Halkın huzurunda konu gündeme alınır, şikâyetler dinlenir, dara çekilen, sorgusu yapılan kişi halk huzurunda ayakta bekler. Şikâyet edilen kişi mahkeme edilir, savunması alınır. Cem’de hazır bulunan topluluğun inisiyatifine bağlı olarak karar verilir. Bu sırada hâkim konumunda olan kişi ise dededir. Cem ritüelinde Dede; Hak, Muhammet, Ali ve bu geceye has olarak Hızır üzerine muhabbet eder. Dede, orada bulunan halka yalandan, haramdan, gıybetten, talandan, fitne ve fesattan uzak durmalarını telkin eder. Sevgi ve barış içinde yaşamanın önemi üzerinde durur (KK-6; KK-9).

Hızır Ceminde Hızır’ı çağıran semahlar dönülür ve deyişler okunur. Bu deyiş/nefeslerde Hızır adı özellikle geçirilir. Hızır yardıma çağrılır. Çekilen azap, duyulan ızdırıp ve kaygı, beklenen umut vb. durumlar için dileklerde, niyazlarda bulunulur. Bu sürede huşu ile ağlamalar ve beklentinin, dileğin, olması; zor halin ortadan kalkması; kurtuluşun sağlanması, gerçekleşmesi için “hadî gel!”, “de gel!” şeklinde Hızır’ı çağıran yakarışlar olur. Bununla Hızır’ın gelebileceğine inanılır. Cem yapılacağı gün kurban kesilir. İsteyenler lokmalarını önceden hazırlar, cemin yapıldığı yere bu güne has olarak hazırlanan/pişirilen ve “Hızır lokması” adı verilen yiyecekler getirir. Getirilen lokmalara gülbank “dua” verilir. Cemin bitiminde bu lokmalar ortaklaşa yenir. Bu sırada verilen gülbanklarda da Hızır adı özel olarak geçer (KK-2; KK-9).

Hızır Semahı

Hızır adına yapılan cem törenleri içinde gidilen semahlardandır. Hızır’ı davet, onun gelmesine yönelik çağrı niteliğindedir. Ağırılama ve yeldirme bölümleri vardır. Hızır semahı gidilirken “Derviş Alim’in ‘indik tavaf ettik Koçu babayı’ ile başlayan deyişinin söylenmesi gelenektir. Oynanma biçimiyle diğer semahlardan biraz ayrılır. Semahçılar artarda dizilirler. Ezginin vuruşuna göre bir kol ileri uzatılır. Kol göğüs hizasında bükülerek geri getirilip sağ el sol göğüs üzerine konur. Bu arada sol kol sarkıktır. Sağ el inerken bu kez sol el aynı hareketi yapar. Böylece bir çemberde ezgiye uygun biçimde hem dönülür, hem de Bu hareketler yinelenir” (Bozkurt 1995: 75-76).

Hızır Kurbanı

Kurbanın inaniş yanında, sosyal ve kültürel hayat içerisinde çok önemli yeri vardır. Alevilerde, inancın gereği olarak kurban bayramında kesilen kurban ve çeşitli konulara adanmış adak kurbanından ayrı olarak özel adlar taşıyan kurbanları vardır: Hızır kurbanı, Abdal Musa kurbanı, Nevruz kurbanı, Muharrem kurbanı (12 İmamı Anma kurbanı) vb. Bu kurbanların her birinin zamanı, tarihi, her birinin dayandığı ritüel inaniş, sosyal norm ve kültürel değerler vardır. Bununla birlikte yöresel olan kimi kurbanlar da yine ya pirin/erenin adıyla ya da Alevilikteki törensel uygulamalara dayanır: Musahiplik kurbanı, birlik kurbanı, Düzgün Baba kurbanı, Munzur Baba kurbanı vb. adlarla kurbanı imkânı olanlar keser, imkânı olmayanlar ise lokma pişirir.

Hızır bayramında, orucun tamamlandığı akşam Hızır adına adanarak kesilen kurbanı Hızır kurbanı adı verilir. Alevilerde kurban kesmek sözü yerine, kurban tığlamak sözü kullanılır. Kesme eylemi pek hoş görülmez. Hızır kurbanı da, diğer kurbanlarda olduğu gibi, önceden Hızır adına adanır. Adanan kurbanı özel bir ihtimam gösterilir. Özel sevgi ile yaklaşılır, özel ilgi gösterilir. Kurbanın erkek olmasına dikkat edilir; koyundan koç, keçiden teke, sığırdan boğa/tosun tercih edilir. Gelen komşular ve akrabalara ilk önce ciğer pişirilir ve lokma edilir. Kurbanın kanı ve kemikleri de toprağa gömülür, günah denilerek kediye, köpeğe atılmaz. Kurbanın alnı ve bedeni kurban edileceği vakit kırmızı

çizgilerle boyanır. Kurban tığlanacağı vakit aile yakınları ve yakın komşular hazır bulunur. Kurbanın gözleri bağlanır. Dede yoksa bilen biri kurbanı gülbangını/duasını verir. Bu duada Hızır adı mutlaka geçer. Kurbanın tığlanacağı yere bir çukur açılır ve tığlanan kurbanın kanı toprağa akıtılır. Cezalı (düşkün) olanın kurbanı yenilmez, kurbanının duası verilmez. Bazı yörelerde kurban eti çiğ dağıtılsa da, mümkün oldukça kurbanın kesildiği evde pişirilmesi ve ortaklaşa yenilmesi daha makbul sayılır. Kurban, orucun tamamlandığı Perşembe günü, akşama doğru kesilir ve o akşam yenir. Bununla birlikte Cuma günü sabah kesildiği de olur. Bu tutum yörelere, zamana göre değişiklik gösterebilir. Yemekten sonra duası verilir: “yiyene delil ola, belalara bekçi ola”, “Hızır yoldaş ola, koruya, bekleye” vb. denilir (KK-2; KK-3, KK-9).

Aleviler arasında, Hızır günlerinde kesilen kurban yanında rüyasında Hızır’ı görenin de kurban kesmesi gerektiği inancı vardır. Bu da kişinin ekonomik durumuna bağlıdır. Ekonomik durumu yeterli olmayanlar kurban kesmek yerine kansız kurban sayabileceğimiz kömbe pişirir, lokma olarak dağıtır (KK-2; KK-6; KK-9).

Hızır Lokması

Alevilerdeki inanmalara göre, Hızır’ın adı anılmak şartıyla, ikram edilen her yiyecek (ekmek, meyve [özellikle elma], kuruyemiş vb.) ve içecek (su, ayran, süt vb) lokma sayılır. Bu, yılın her günü veya ayında, belli bir zamana bağlı olmayan, Hızır’ı anarak rahatlamaya, şifa bulmaya veya şifa vermeye yönelik uygulamadır. İnanışa göre Hızır, adı anıldığı için o an oradaki yiyeceğe şifa verir. Hızır lokması; oruç tutulduktan sonra, Hızır günü özel olarak yapılan ve ritüelistik bir uygulaması olan lokmadır. Genel anlamda Hızır lokması (kömbesi); 1, 3, 5 veya 7 gün tutulan Hızır orucunun tamamlanması sonrası pişirilen, Hızır cemine katılanlar veya ev halkı huzurunda dualanarak yenilen yiyeceğe verilen addır. Bu, bir tür kansız kurbandır. Lokma (kömbe); süt, yumurta, erimiş tereyağı, tozşeker, tuz, yoğurt ve suyun karışımıyla elde edilen hamurun, bir tepsi içinde yayılarak közde veya fırında pişirilmesiyle hazırlanır. Öte yandan, kurban kesenler de lokma pişirmek zorundadırlar. Hızır orucu tutamayanlar da Hızır lokması (kömbesi) pişirebilir. Hızır lokması, toplum içinde, bir arada olmanın, aynı yiyeceği paylaşmanın, dayanışmanın sembolleşmiş şeklidir. Hızır’ı çağırma, onun gönlünü yapmaya, halkın gönlünü almaya, tarımsal bereketi sağlamaya, hayvanları korumaya; birlik, dirlik ve sağlık içinde yaşamaya yönelik bu ibadet şeklinin elbette tarihsel olarak başka kültürlerde de benzerleri vardır.

Hızır orucuna salıdan başlanır. Lokma, eğer cem töreni oluyorsa Perşembe gecesine (Cuma akşamına) yenecek şekilde son gün büyük bir tepsi içinde pişirilir. Cem tutulan yere götürülür, cem ibadetinden sonra dede tarafından Hızır adı anılarak dualanır. Şayet dede yok ise, cem tutulmuyorsa evin büyüğü lokmayı dualar. Lokma, getirenler tarafından “ya Hızır” denilerek elle kırılır (dilimlenir), bazı yörelerde günah sayıldığı için bıçakla kesilmez. Her dilim Hızır adı anılarak halk ile paylaşılır. Dilimlenen/kırılan lokmadan alan kişi “ya Hızır” diyerek huşu ile lokmaya niyaz eder, öper başına götürür ve onu yer. Hemen herkes lokma pişirdiği için diğerinin lokmasından şifa niyetine tadar. Kalanı eve getirilir, komşulara dağıtılır veya ev halkınca yenir (KK-1; KK-2; KK-3; KK-9).

Hızır Kavutu

Kavut, kavrulmuş buğday tanelerinin (kavurganın) el değirmeninde öğütülmesiyle elde edilen una denir. Kavut da kömbe gibi bir tür lokmadır. Hızır orucu sonrası, Hızır adı anılarak hazırlanır. Kavut sözünün kökü “kav”dır ve kavurmakla ilgisizdir. Nitekim kavutta da kavurmak eylemi görülür. Oruç sonrası hazırlanır. Bir tepsi içine veya beze

konan kavut, gece Hızır'ın gelebileceği, elini basacağı inancıyla un şeklinde bırakılır. Cuma sabahı pişirilir, içine tereyağı dökülür, komşularla birlikte dualanır, yenir (KK-2; KK-6; KK-9). Armut kakının el değirmeninde un şeklinde öğütülmesi ve kavrulmuş buğday unu ile karıştırılması ile hazırlanan kavutun çok lezzetli olduğu ifade edilir (KK-7).

Hızır Gülbankı

Gülbank Farsça bir kelimedir ve dua anlamına gelmektedir. Genel olarak cemlerde, özel olarak da Hızır cemlerinde dede tarafından söylenen dualardır. Hızır orucu veya Hızır kurbanında söylenen gülbanklarda diğer zamanlardakinden farklı olarak Hızır adı öne geçer. Gülbanklar, diğer dualardan farklı olarak nispeten uzun şiirsel metinlerdir ve çoğu kalıp haldedir. Ortama, duruma, tutulan oruca göre şekillendirilirler. Bu metinler şiirsel ve ezgiseldir. Gülbangı oluşturan cümlelerdeki anlamlı söz öbeklerinin sonunda halk tarafından mutlaka “Allah Allah” denir. Aleviler “amin” yerine “Allah Allah” demeyi tercih ederler. Bu husus kesin ve vaz geçilmez bir ilke olarak görülür. “Allah Allah” nidası coşku verir, kişi aşkın bir hâl alır (KK-2).

Dua ve Beddualar

Hızır gününde kurbanlar kesilir, lokma yapılır, dualanır. Dede, bu ritüellerin gerçekleşmesi sırasında gülbank verir, dua eder. Bu gülbankların yanında halkın hayat içerisinde yapmış olduğu dualar vardır. Bu dualarda Hızır'a çağrı/davet vardır. Ondandır yardım istenir. Zorluğun, darlığın ortadan kalkması için gelmesi dlenir. Bu dualarda Hızır'a yüklenen fonksiyon Tanrı ile eş değerdedir: *Hızır yoldaş ola!* Hızır yolların, geçitlerin, dağ ve denizlerin, yerin göğün kılavuzudur; rızık veren de, azaltan da odur. Şifayı veren de, derdi, gamı alan da odur (KK-2; KK-9). Bu dualarda Hızır'ın yüzü, atı, giyimi vb. özellikleri de verilir. Hızır adına yapılan dualar çoktur. Bununla birlikte Hızır adıyla yapılan beddualar da vardır. Zulüm gören, hakkı yenen kişi Hızır'a sığınır ve Hızır'dan kendisine kötülük yapmanı cezalandırmasını ister.

Bir durumun gerçekleşmesine yönelik olarak “Hızır aşkına” dua edilirse bunun gerçekleşeceğine inanılır. Yine “Hızır aşkına”, onu hissederek, onun adını anarak verilen nesnelere, lokmaların, yapılan hayır ve duaların kabul edileceğine inanılır (KK-2; KK-9).

Sonuç

Aleviler arasında Hızır kültü, Tanrı'nın somut olarak insanlar tarafından görülme ve gösterilme şeklidir. Hızır da Tanrı gibi yapıp etmeleriyle “gâh gökyüzüne çıkar âlemi seyreder; gâh yeryüzüne iner, her varlıkta kendini gösterir”. Bu inanma biçimi Hızır ritüelinin doğuşunun temelidir. Bu anlayış, düşünüş ve inanış içerisinde yaşanan her gün Hızır'ındır ve her zaman Hızır'a aittir. Hızır zamansızdır, mekânsızdır. Her zaman ve mekân ona aittir. Her yerde, her zamanda, her kişide kendini var eder. Dileklerinin, muratlarının gerçekleşmesini bekleyenler ve Hızır inancına imanla bağlı olanlar için Hızır, insan, ağaç, kuş, kaya, göl, ırmağ, dağ vb. şeklinde her yerde ve her zamanda vardır, aralarında sürekli yaşamaktadır veya herhangi bir varlık olarak hayat vermektedir. Her şekil ve hâlde insanların arasındadır. Hızır'ın rızasını almak isteyenler başka insanlara, başka hayvanlara, çevreye, doğaya, ağaca, kuşa, bir köpeğe zarar veremezler. Öldürmek, koparmak, yakmak, kesmek, yok etmek istedikleri bu varlıkların her birinde Hızır olabilir, Hızır bunu görebilir anlayışı ve inancıyla hareket ederler. İnanışın bütün cepheleriyle düşündüğümüzde Hızır bütün iyi insanların, erenlerin, meleklerin gücünü kendinde toplayan olağanüstü bir varlıktır.

Anlatmaların büyük bölümünde mazlumun yanında zalimin karşısında yer alır. Bu hâliyle Hızır halkın dilidir, gönlüdür. Zorluktan ve darlıktan kurtuluşun, dolayısıyla umut ve eylemin adıdır. Umut dilenendir, istenen ve beklenendir. Eylem ise çağırma, olumsuz haykırma, birlik

olma, bir arada yaşama çoğalma ve nihayet beklenenin gerçekleşmesi için hareket etme hâlidir. Oruç, cem, kurban, lokma, niyaz vb. ritüellerle aslında halkın birlik hâli sağlanmış ve umut edilen halkla birlikte gerçekleştirilmiş olur. Soyut Hızır, yapılan ritüel tören ve uygulamalarla somutlaştırılır. Bireylerin tek tek sesi, çok sese, çoğunluğun sesine döner. Zaten istenen, beklenen de budur. “Yol bir, sürekin binbir”.

Hızır bayramı olarak nitelendirebileceğimiz bu inanç ve kutlamaların mitolojik, dinsel, etnik, bölgesel vb. pek çok yönü bulunabilir. Şüphesiz bu bayramları değerlendirirken her birini kendi inanç ve iklim coğrafyası bütünlüğünde, fakat binlerce yıllık insanlık tarihi içindeki serüvenini de görerek ele almak gerekir. Öte yandan, coğrafi ve iklimsel şartların inanca etki ettiğini de çok rahatlıkla söyleyebiliriz. Geçimi hayvan besleyiciliği veya toprağa bağlılık olan insanların inanç dünyası da yaşama şekline bağlı olarak şekillenmektedir. Doğa ile iç içe yaşayan ve doğayı Mutlak Varlık’ın bir parçası gören insanların Hızır algısı da bu çerçevede şekillenmektedir. “Kul çağırmaınca Hızır yetişmez” atasözündeki sırda da ifade edildiği üzere Hızır’ın varlığı insanların çağırmasına, eylemine; darlık, yokluk, güçlük içindeki insanların kurtuluşu da Hızır’a bağlıdır.

KAYNAK KİŞİLER

- KK-1:Akkaya, Hasan. 1936. Yazihan/Malatya, ilkokul, Karacaköy-Yazihan/Malatya, [Hacım Sultan Ocağı].
KK-2:Eyidoğan, Mustafa. 1942. Tokat, ilkokul, Kuyucak-Milas/Muğla, [Kızıldeli Ocağı dedesi].
KK-3:Gündoğdu, Hüseyin. 1965. Kığı/Bingöl, lise, Aydın, [Kureşan Ocağı].
KK-4:Keskın, Veysel. 1967. Ula/Muğla, lise, Çörtüş-Ula/Muğla, [Yanyatır Ocağı].
KK-5:Özcan, Taki. 1958. Mut, ilkokul, Mut/Mersin, [Yanyatır Ocağı dedesi].
KK-6:Sönmez, Medet. 1964. Mecitözü/Çorum, lise terk, Birlik Mah./Ankara. [İmam Rıza Ocağı, zakir].
KK-7:Turan, İbrahim. 1965. Pülümür/Tunceli, üniversite, Bodrum/Muğla, [Kureşan Ocağı].
KK-8:Üçyıldız, C. Necati. 1950. Silifke, üniversite, Silifke/Mersin [Yanyatır Ocağı].
KK-9:Yıldırım, Murat. 1950. İmranlı, lise, Datça, [Babamansur Ocağı].

KAYNAKÇA

- Aydın Orhan, Yedigâr. *Âşık Dâimi/Hayatı ve Eserleri*. İstanbul: Can Yayınları, 1999.
Çetin, İsmet. “Türk Mitinde Kut İyesi Kıdır ve Medeniyet Değişikliğinde Kıdır’dan Hızır’a Geçiş”. *Millî Folklor* 54 (Yaz 2002): 30-34.
Durdur, Aydın. “Hatay Nusayrilerinde Eren İnanıcı ve İnanç Merkezleri”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 54 (2010): 255-266.
Erginer, Gürbüz. *Uşak Halk Takvimi ve Halk Meteorolojisi*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1984.
Ergun, Pervin. *Halk Anlatılarında Hızır*. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Bitirme Tezi, 1993.
Gölpınarlı, Abdülbâki. *Tasavvuftan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri*. İstanbul: İnkılâp ve Aka Kitabevi Yayınları, 1976.
Kaya, Hasan-Necat Çetin. “Pir Sultan Abdal’ın Bir Mecmuada Yer Alan Şiirleri”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Cilt: 9 Sayı: 47 (2016): 104-112.
Kenanoğlu, Ali ve İsmail Onarlı. *Hubyar Sultan Ocağı ve Beydili Sıraç Türkmenleri*. İstanbul: Hubyar Kültür Derneği Yayınları, 2003.
Melikoff, Irene. *Uyur İdik Uyardılar/ Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları*. İstanbul: Cem Yayınevi, 1993.
Ocak, Ahmet Yaşar. *İslam-Türk İnançlarında Hızır Yahut Hızır-Ilyas Kültü*. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, 1990.
Oğuz, M. Öcal. “Çok Uluslu Hidirellez: Sınırlar ve Sorunlar”, *Millî Folklor* 125 (2020): 35-45.
Oytan, M. Tevfik. *Bektaşiliğin İçyüzü/ Dibi, Köşesi, Yüzü ve Astarı Nedir*. İstanbul: Demos Yayınları, 1979.
Sarıyar, Mehmet. *Hubyar Sultan Ocağı Uygulamaları ile Alevi Yolu Erkanı*. İstanbul: Hubyar Sultan Alevi Kültür Derneği Yayınları, 2018.
Türkdoğan, Doğan. *Ozan Doğanca*. Adana: Koza Matbaacılık, (yyy).
Türk, Hüseyin. *Nusayriliğin (Arap Aleviliği) ve Nusayrilerde Hızır İnanıcı*. Ankara: Ütopya Yayınları, 2002.
Üçüncü, Kemal. *Ahmed Edib Harâbi Baba Divânı*, II.C. Ankara, Alevilik Araştırmaları Dergisi Yayınları, 2012.
Yıldırım, Ali. *Alevilerin El Kitabı*. İstanbul: Siyah-Beyaz Yayınları, 2018.
<https://ich.unesco.org/en/RL/khidr-elias-feast-and-its-vows-01159#identification> (Erişim Tarihi: 24 Nisan 2020)
<https://ich.unesco.org/en/RL/spring-celebration-hdrellez-01284#identification> (Erişim Tarihi: 24 Nisan 2020)

FAKELORE MU, GELENEĞİN İCADI MI, UYGULAMALI HALK BİLİMİ Mİ? HAMAMÖNÜ HİDİRELLEZ ŞENLİKLERİ ÜZERİNE BİR İNCELEME*

Is it Fakelore or Invention of Tradition or Applied Folklore? A Study on Hamamönü Hıdırellez Festivals

Dr. Erkan ASLAN**

ÖZ

Hıdırellez, bahar ve bolluk bayramı olarak gerek Türk dünyasında gerekse Türkiye'nin birçok bölgesinde varlığını sürdüren mevsimsel ritüelistik kutlamalardandır. Çoğunlukla 5-6 Mayıs tarihlerinde kutlanan bu bayramın ismi, Hızır ve İlyas kelimelerinin halk ağzında birlikte söylenmesiyle oluşturulmuştur. İnanışa göre Hızır ve İlyas adında doğaüstü niteliklere sahip iki peygamber, evlere gelerek bolluk ve bereket getirmekte ve zaman zaman insanların yardımına koşmaktadır. Hızır bu görevi karada, İlyas ise denizde yapmaktadır. Hızır ve İlyas senede bir gün, 6 Mayıs tarihinde bir araya gelmekte ve bu birliktelikten kaynaklı olarak da Hıdırellez kutlamaları yapılmaktadır. Tarihi İslamiyet'ten önceki dönemlere uzanan Hıdırellez'in, son zamanlarda özellikle belediyeler tarafından yeniden canlandırılarak şehir merkezlerinde festival havası içerisinde kutlandığı görülmektedir. Çalışmada, bu kutlamalardan biri olan Ankara Somut Olmayan Kültürel Miras Müzesi ve Altındağ Belediyesi tarafından organize edilen Hamamönü Hıdırellez Şenlikleri; fakelore, geleneğin icadı ve uygulamalı halk bilimi kavramları çerçevesinde ele alınmıştır. 2019 yılında dokuzuncusu düzenlenen şenlik, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Türk Halk Bilimi Bölümü akademik personeli ile öğrencilerinin katkıları ve belediyenin desteğiyle Hamamönü'nde bulunan bir parkta 5 Mayıs tarihlerinde gerçekleştirilmiştir. Şenlik esnasında ateşten atlama, tuz ekmek hakkı, âşık çadırı, masal çadırı, orta oyunu, çocuk oyunları, nisan taşı gibi birçok uygulamaya yer verilmektedir. İçerisinde, yukarıda bahsedilen ritüelleri barındıran bu tür kutlamalar, kimi zaman berabere fakelore tartışmalarını da getirmektedir. Fakelore, İngilizce "fake / sahte" ve "lore / bilgi" kelimelerinden oluşturulan ve sahte folkloru tanımlamak için kullanılan bir kavramdır. Çalışmada Hamamönü Hıdırellez Şenlikleri, fakelore, geleneğin icadı ve uygulamalı halk bilimi bağlamında; geleneğin kutlanma zamanı, mekânı, ritüelistik özellikleri, işlevi ve katılımcıları açısından incelenmiştir. Şenliğin gelenek temelli olması ve herhangi bir maddi kaygı gözetmemesi, fakelore kavramından ziyade, çağdaş kente uyarlanmış bir uygulamalı halk bilimi örneği olarak ele alınması gerektiği sonucunu ortaya koymuştur.

Anahtar Kelimeler

Hıdırellez, fakelore, uygulamalı halk bilimi, geleneğin icadı, festival.

ABSTRACT

Hıdırellez is one of the seasonal ritualistic celebrations that exist as a spring and abundance festival in many regions of Turkey and the Turkic world. The name of this festival which is mostly celebrated on May 5-6, has been created by the words Hızır and İlyas together in colloquial speech. According to the belief, the two prophets who have supernatural qualities called Hızır and İlyas bring abundance and fertility coming to the houses and running to help people from time to time. Hızır does this task on land and İlyas on the sea. Hızır and İlyas meet on May 6 once a year. They are made of Hıdırellez celebration due to this meeting. It is seen that Hıdırellez, whose history goes back to the periods before Islam, is celebrated in the festival atmosphere in the city centres, recently revived especially by municipalities. In this study, one of these celebrations, Hamamönü Hıdırellez Festival organized by Ankara Intangible Cultural Heritage Museum and Altındağ Municipality, has been examined within the framework of fakelore, the invention of tradition and applied folklore. The festival, which was held for the ninth time in 2019, was held on May 5 at a park in Hamamönü, with the contributions of the academic staff and the students of Ankara Hacı Bayram Veli University, Department of Turkish Folklore and with the support of the Municipality. During the festival, there are many rituals such as jump from fire, tuz ekmek hakkı (salt and bread distribution), the poet tent, tent of tale, theatre in the round, children's games, nisan taşı. Such celebrations, which include the above-mentioned rituals, sometimes bring fakelore discussions with it. Fakelore is a concept created from the words "fake / fake" and "lore / information" in English and is used to

* Geliş tarihi: 24 Temmuz 2018 - Kabul tarihi: 1 Haziran 2020

Aslan, Erkan. "Fakelore mu, Geleneğin İcadı mı, Uygulamalı Halk Bilimi mi? Hamamönü Hıdırellez Şenlikleri Üzerine Bir İnceleme" *Milli Folklor* 126 (Yaz 2020): 75-85

** Doktora Programı Mezunu. Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Halk Bilimi Anabilim Dalı. Ankara/Türkiye, e.aslan36@hotmail.com ORCID ID: 0000-0002-5519-8486.

describe fake folklore. In the study, Hamamönü Hıdırellez festivals have been studied in terms of the time of celebration of tradition, place, ritualistic features, function and participants in the context of fakelore, tradition of invention and applied folklore. The fact that the festival is tradition-based and does not have any financial concerns has revealed the conclusion that it should be considered as an example of applied folklore adapted to the modern city rather than the concept of fakelore.

Key Words

Hıdırellez (Traditional Spring Festival), fakelore, applied folklore, invention of tradition, festival.

Hıdırellez, mevsimsel bir döngüye dayalı olarak genellikle 5-6 Mayıs tarihinde¹, bolluk ve bereket getirmesi amacıyla kutlanan bir bahar bayramıdır. Türkiye'nin hemen her bölgesinde kutlanan bu bayram, bazı yerlerde “Evrüce”, “Eğrice”, “Kakava” gibi isimlerle de anılmaktadır. Halk arasında varlığını sürdüren yaygın bir inanışa göre, Hızır ve İlyas adında doğaüstü güçlere sahip iki peygamber, insanların yardımına koşmakla görevlidir. Hızır bu görevi karada, İlyas ise denizde gerçekleştirir. Hızır ve İlyas senede bir gün, 6 Mayıs tarihinde buluşarak hasret giderirler. Hıdırellez de bu buluşmadan kaynaklı olarak kutlanmaktadır. Hıdırellez kelimesi ise Hızır ve İlyas kelimelerinin halk ağzında birleşmiş şekli olarak ortaya çıkmıştır.

Hıdırellez bahar bayramı olarak yalnız Türklerde değil, başka milletlerde de kutlanmaktadır. “Tarih boyunca bahar veya yazın gelişiyile ilgili Mezopotamya, Anadolu, İran, Yunanistan ve Doğu Akdeniz çevresinde bazı tanrılar adına kutlamaların yapıldığı bilinmektedir. Sümer’de İnana ve Dumuzi, Babil’de İshar ve Tammuz, Yunan’da Aphrodit ve Adonis, Mısır’da İsis ve Osiris, Hitit’te Hannahannas ve Telipinu buluşmaları bunlara örnek olarak verilebilir.” (Kutlu, 2012: 92). Nitekim Hıdırellez, “Bahar Bayramı Hıdırellez” adıyla, 4-9 Aralık 2017 tarihleri arasında Kore Cumhuriyeti’nin Jeju adasında toplanan Hükümetler Arası Komite, Değerlendirme Organının da olumlu tavsiyesi doğrultusunda Türkiye ve Makedonya adına çok uluslu miras olarak temsili listeye kaydedilmiştir (Oğuz, 2020: 41).

Köklü bir geçmişe sahip Hıdırellez, İslamiyet’ten önce de Türkler arasında varlığını sürdüren bir gelenektir. Abdulhaluk M. Çay’a göre, “Boz atlı Hızır inancı, eski Türk inançlarından boz atlı yol Tengri’si yani yol iyisi ile izah edilebilir. Bu eski Türk inancı İslamiyet’in kabulünden sonra Hıdırellez inancı olarak karşımıza çıkmaktadır.” (1997: 19). Ahmet Y. Ocak ise “Türklerin İslamiyet ile birlikte Hızır ve etrafındaki telakki ve inançlarla temas ettikten sonra, onun gibi, yeşillik ve su unsurlarıyla sıkı ilişkisi bulunan doğaüstü bir şahsiyeti, eskiden beri kutlayageldikleri bahar ve yaz mevsimi ayinleriyle doğal olarak özdeşleştirdiklerini” (2012: 148) belirtmektedir. Görüldüğü üzere arkaik bir kökene sahip olan Hıdırellez, İslamiyet ile birlikte yeni dine uyarlanmış ve varlığını bu şekilde sürdürmeye devam etmiştir. Son zamanlarda, Hıdırellez’in çeşitli kurumların desteği ve teşvikiyle şehir merkezlerinde canlandırma yöntemiyle kutlandığı görülmektedir. “Canlandırma, artık kullanılmayan ya da terk edilmiş olan kültürel uygulamaları ve fikirleri yeniden harekete geçirmeleri ve yeniden icat etmeleri konusunda insanları yeniden harekete geçirmek ya da teşvik etmek” (Expert meeting on Intangible Cultural Heritage - Establishment of a Glossary, 10-12 Haziran 2002’den akt. Oğuz, 2014: 27) şeklinde tanımlanmaktadır. Bahsedilen yöntem kullanılarak yapılan kutlamalardan biri de her sene 5-6 Mayıs tarihlerinde, Ankara’nın Altındağ ilçesine bağlı Hamamönü bölgesinde yapılan Hıdırellez kutlamalarıdır.

2019 yılında dokuzuncusu düzenlenen Hamamönü Hıdırellez Şenlikleri²; UNESCO Türkiye Millî Komisyonu, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Türk Halk Bilimi Araştırma ve Uygulama Merkezi, Ankara Somut Olmayan Kültürel Miras Müzesi, Somut Olmayan Kültürel Miras Enstitüsü Derneği ve Altındağ Belediyesi işbirliğiyle gerçekleştirilmektedir.

Hamamönü Hıdırellez Şenlikleri, Hamamönü bölgesinde bulunan bir parkta kutlanmaktadır. Şenliğin bu bölgede kutlanmasının birçok özel sebebi vardır. Selcan Gürçayır Teke, konuyla ilgili olarak “Şenliğin yapıldığı bölgenin, yapılan düzenlemelerle önemli bir merkez hâline geldiğini, bundan dolayı yerli ve yabancı turistlerin uğrak mekânlarından biri olduğunu, bunun yanı sıra bölgenin kamu kurumlarına yakın olması ve bölgede pek çok restoran ve kafenin yer alması, mekânın gün boyunca pek çok kişi tarafından ziyaret edilmesini sağladığını ve bu özelliklerin, Hıdırellez kutlamaları için bölgeyi elverişli kıldığını” (2016: 50) belirtir.

5 Mayıs günü saat 11.00’de başlayan kutlamalar, akşam saat 20.00’de sona ermektedir.³ Hamamönü Hıdırellez Şenlikleri’nin etkinlik örgüsü, şenlik afişinden⁴ de anlaşılacağı üzere şu şekildedir: Kır pikniği, Hıdırellez’e çağrı, protokol konuşmaları, Hıdırellez kapısından geçiş, gül ağacına dilek bağlama, Hıdırellez ateşinden atlama, masal çadırı, âşik çadırı, oyuncak evi, yumurta boyama, balık boyama, mâni çömleği, dilek çadırı, nisan taşı, kilit ile kısmet açma, kısmet çemberinden geçme, geleneksel çocuk oyunları, köy seyirlik oyunları, Dede Korkut Hikâyeleri canlandırma, âb-ı hayat çeşmesinden su içme, dilek kuyusuna para atma, mangala çadırı, salıncakta sallanma, tuz ekmek hakkı, bereket çuvalları, hedik ve şerbet ikramı, Karagöz çadırı, mâni atışması.⁵

Gül ağacına dilek dileme, ateşten atlama, mâni atışması yapma gibi Hıdırellez şenliklerinin kült uygulamalarını, çağdaş kentte yeniden canlandırılan Hamamönü Hıdırellez Şenlikleri’nde de görmek mümkündür. Bu uygulamalara Hamamönü Hıdırellez Şenlikleri’nde de yer verilerek geleneğin kent hayatına adapte edilmesi kolaylaştırılırken aynı zamanda şenliğin geleneksel bir alt yapıya sahip olduğu da gösterilmektedir. Hıdırellez’in şehir merkezlerine canlandırma yoluyla yapılan bu adaptasyonu, akıllara bağlamından koparılmış bir gelenek aktarımını getirmektedir. Çalışmada, Hamamönü Hıdırellez Şenliği’nin bağlamından koparılmış bir fakelore veya geleneğin icadı örneği mi, yoksa ritüelleri dönüşmüş bir uygulamalı halk bilimi örneği mi olduğu sorusuna cevap aranacaktır.

Folklor, bir disiplin olarak ortaya çıktığı ilk zamanlardan günümüze, incelediği ve-riler üzerinde hep bir koruma güdüsü taşımıştır. Folklordaki bu koruma güdüsü, alanın inceleme konusu yapılan ürünlerinin, saf-saf olmama gibi kavramlarla nitelendirilmesine neden olmuş, bu düşünceden kaynaklı olarak da ilk dönem folklor araştırmaları hep kırsal alanlarda yürütülmüş ve kentlilerin oluşturduğu folklor, ya görülmemiş ya da “fakelore” olarak düşünölmüştür.

Bununla birlikte Sanayi Devrimi’nin şehirde yarattığı istihdam sonucu, köyden kente yoğun bir göç olmuş ve şehirlerde köyden göçenlerin oluşturduğu yeni mahalleler meydana gelmiştir. Ayrıca teknoloji alanındaki gelişmelerle birlikte, köy ile kent arasında yeni bir bağ daha oluşmuştur. Televizyonun icadıyla şehirde yayımlanan bir program aynı anda köylerde de yayımlanmaya başlamış, böylece kent ve köy arasında bir kültür ortamı kurularak kültür alış-verişi gerçekleştirmeye başlamıştır (Aslan, 2015b: 13). Nitekim Marshall McLuhan’ın, manyetik keşiflerin, bütün insani ilişkilerde eş zamanlı alanı yeniden

yarattığını ve insan ailesinin “küresel bir köy” koşulları altında yaşadığını belirtmesi, durumu özetler niteliktedir (McLuhan, 2014: 47-48).

Küreselleşme, birçok bilim dalında zorunlu yöntem değişikliği meydana getirmiştir. Küreselleşme ve teknolojik gelişmelerin ortaya çıkarttığı yeni kültür ortamları, köylü şehirli ayrımını ortadan kaldırmış ve halk tanımının yeniden düşünülmesine sebep olmuştur. Nitekim Alan Dundes tarafından yapılan aşağıdaki tanım, folklorun dinamikliği açısından önemli bir yerde durduğu gibi, araştırma alanının ve kaynak şahısların belirsizliği yönünden de çözümleyici özelliكتedir: “Halk terimi en azından bir ortak faktörü paylaşan herhangi bir insan grubunu ifade eder. Bu grubu birbirine bağlayan faktörün ortak bir meslek, dil veya din olabilir ne olduğu önemli değildir. Bundan daha önemli olan ise, herhangi bir sebebe bağlı olarak oluşan grubun kendisine ait olduğunu kabul ettiği bazı geleneklere sahip olmasıdır.” (Dundes, 2006: 16). Görüldüğü üzere Dundes’in tanımında halk, herhangi bir insan topluluğuna indirgenmiştir. Halkın herhangi bir insan topluluğu olduğunu kabul etmek; folklorun, insanın olduğu her yerde varlığını sürdürmesi demekle eşdeğer olduğunu da kabul etmek anlamına gelmektedir. Folklorun şehirde de varlığını sürdürmesi ve teknoloji alanında yaşanan gelişmeler, yeni bir tartışma konusunu olarak “fakelore”u gündeme getirmiştir.

Fakelore terimi, ilk olarak Richard M. Dorson tarafından 1950 yılında *American Mercury* isimli dergide kullanılmıştır. İngilizce “fake” ve “lore” kelimelerinin birleşmesiyle oluşturulmuştur. Fake; sahte, yapma, uydurma, taklit anlamına gelirken lore ise bilim, bilgi anlamına gelmektedir (Gürçayır, 2007: 7). Dorson, “Folklor ve Fake lore” adlı yazısında, folklorun çalışma alanının değiştirildiğini, kötüye kullanıldığını ve istismar edildiğini, halkın Paul Bunyan’ın anlamsız ve saçma koleksiyonuyla aldatıldığını iddia eder. Ona göre kütüphaneden kıvıldamadan para için yazanlar, uydurma masal ve kahraman kitapları sattılar (2007: 12). Richard A. Reuss ise fakelore teriminin, daha gündelik konuşmalarda popüler olan veya ticari bir başarı hâline gelen herhangi bir halk ya da halk geleneği anlamında kullanıldığını belirtir (1974: 305).

Görüldüğü gibi fakelore konusunda araştırmacıların üzerinde en fazla durdukları nokta, ticari amaçlarla yaratılan ve halk geleneğinde olmayan “uydurma gelenek”lerdir. Bu ifadeden yola çıkarak belirtmek gerekir ki, Hamamönü Hıdırellez Şenliği’nde ticari amaçlar için yapılan uydurma bir ritüel yoktur. Zaten şenlik esnasında yapılan ritüellerin büyük çoğunluğu gelenekte yer alan Hıdırellez ritüelleri ile örtüşmekte veya benzerlik göstermektedir. Dolayısıyla Dorson’un fakelore konusunda yaptığı olumsuzlamaları Hamamönü Hıdırellez Şenliği’nde görmek mümkün değildir. Fakat şenlikte, gelenekte yer almayan bazı uygulamalara da yer verildiği görülmektedir. Örneğin Dede Korkut ile ilgili sunulan seyirlik gösteri ve nisan taşı, geleneksel Hıdırellez kutlamalarında yer almamaktadır. Kültür ortamlarının eğitim boyutu düşünüldüğünde bu durum aslında olağan dışı değildir. Bununla birlikte çoğu durumda, kültür ortamları içerisinde birçok farklı kültürel öge aktarım sürecine girebilmektedir. Örneğin Kars’ın Kağızman ilçesinde yapılan Hıdırellez kutlamalarına son zamanlarda yöre âşıkları da katılmaya başlamış ve böylece kültür ortamı içerisinde çok katmanlı bir kültür aktarımı meydana gelmiştir. Aynı şekilde Hamamönü Hıdırellez Şenliği içerisinde dâhil edilen bu tür uygulamalar hem eğitimsel bir görev üstlenmekte hem de çok katmanlı bir kültür ortamı oluşturmaktadır. Dolayısıyla ticari, siyasi vb. bir kaygıyla ortaya çıkmayan bu tür uygulamaları folklorun değişken yapısıyla ilişkilendirmek daha doğru olacaktır.

Fakelore konusuna Richard M. Dorson ile benzer noktadan bakan bir diğer araştırmacı Marshall W. Fishwick'tir. Fishwick; Joe Magarac, Pecos Bill, John Henry vb. kahramanların da aslında Paul gibi uydurma olduğunu, bu tür kahramanların sözlü gelenekte yaşamadığını, yalnızca yazılı metinlerde yer aldığını söyler. Ona göre bu tür kahramanların yaratılması reklam amaçlıdır (Fishwick, 2007: 23-34). Görüldüğü üzere Fishwick, fakeloreun gelenekte olmayan kültürel öğelerin reklam amaçlı, yani ticari kaygılarla oluşturulduğunu ileri sürmektedir. Hamamönü Hıdırellez Şenlikleri'nde yer verilen uygulamaların birçoğunun gelenek temelli olduğu görülmektedir. Bu yönüyle de şenliğin, Fishwick'in belirttiği fakelore özelliklerinde olmadığını, gelenek temelli olduğunu söylemek mümkündür.

Görüldüğü gibi hem Dorson hem de onun takipçileri fakelore konusunda oldukça olumsuz bir bakış açısına sahiptir. Onlara göre, Paul Bunyan gibi halk kahramanlarının aslında halka ait anonim ürünler olmadığı için, folklor kapsamında değerlendirilemez. Onlara göre bu tür kahramanların yaratılmasındaki temel amaç ulus bilincinin oluşturulmasını sağlamaktır. Fishwick'in tespitlerine dayanarak fakelore yapmanın bir diğer amacının reklam olduğunu söylemek mümkündür. Bütün bu görüşler dikkate alındığında ortaya şöyle bir soru çıkmaktadır: Folklorik ürünlerin değişen zaman şartları ile birlikte, farklı bağlamlarda yeniden üretilmesiyle ortaya çıkan kültür aktarımı sahte olup fakelore mudur, yoksa çağın gereklerine uygun olarak değişmiş / dönüşmüş bir folklor mudur?

Boria Sax, *The Tower Ravens* (Kule Kuzgunları) hikâyeleri üzerine yaptığı bir çalışmada, hikâyelerin Dorson'un bahsettiği fakelore kavramıyla büyük oranda örtüştüğünü fakat folklor ve fakelore arasındaki farkın, Dorson'un kabul etmek istediklerinden çok daha az açık olduğunu belirtir (2010: 236). Öncelikle şunu belirtmekte gerekir ki, bir folklor ürününün orijinalliğini belirlemenin yolu yoktur. Her folklor ürünü, tarihî seyri içinde, kuşaktan kuşağa aktarılırken mutlaka değişikliklere uğrar. Örneğin Milman Parry, "Sözlü Kompozisyon" veya "Sözlü Formül" adı verilen teori üzerine yaptığı çalışmalarda, Homer'in Odessa ve İlyada'sının ezberlenip aynen aktarılmadığını ve her icrada farklılıklara sahip metinlerin oluştuğunu ortaya koymuştur (Çobanoğlu, 2012: 264). Görüldüğü gibi Odessa ve İlyada gibi tarihi oldukça eskilere dayanan anlatılar bile belli bir değişiklikten geçmiş, hep aynı şekilde icra edilmemiştir. Sözlü metinler nasıl ki kuşaktan kuşağa aktarılırken belli değişikliklere uğruyorsa, bir mekâna bağlı yapılan geleneksel kutlamalar da değişen zaman şartlarına bağlı olarak farklı bağlamda kent hayatı içerisinde yeniden üretilbilirler. Bunun temel nedeni folklorun değişken yapısıdır ki, bu değişkenlik aslında folklorun en asli özelliklerinden biridir.

Fakelore tartışmalarına dâhil olan araştırmacılardan biri de Alan Dundes'tir. Dundes, Grimm Kardeşler'in, halkbilimi çalışmalarının öncülerinden olduğunu belirterek onların şu sözlerine atıfta bulunur: "Derlemeci her şeyden önce, kaydedeceği şeyleri uydurmadan ve ekleme yapmadan uygun yerlerde uygun tarzda anlatıcının ağzından aslına uygun ve tam olarak sadakatle yazıya geçirmelidir." (2007: 75). Dundes, Grimmlerin bu söylediklerini uygulamadıklarını dolayısıyla onların çalışmalarının da saf ürünler olmadığını belirtmiştir (2007: 76). Dundes yine aynı yazısında Kalevala'nın da fakelore'un klasik bir örneği gibi görüldüğünü söyler (2007: 77). Burada Dundes'in görüşlerini dikkate alarak şunları söylemek mümkündür: Folklor ve fakelore arasında çok net bir ayrım yoktur. Bir ürünü fakelore kapsamında değerlendirip olumsuzlamaya kalkışmak, aslında birçok folklor ürününe de aynı olumsuzlamayı gerektirir. Dolayısıyla hiçbir folklor ürünü Dorson'un bahsettiği şekilde saf değildir.

Folklor ile fakelore arasında keskin bir ayırım yapmak zor olsa da, gelenekten beslenmeyen ve ticari amaçlar için uydurulan gelenekler, fakelore kapsamında değerlendirilebilir. Bu noktada fakelore'un en belirgin özelliğinin gelenekten beslenmemesi olduğu söylenebilir. Hamamönü Hıdırellez Şenlikleri bahsi geçen açıdan incelendiğinde yapılan birçok uygulamanın gelenek temelli olduğu görülmektedir. Hamamönü Hıdırellez Şenlikleri, gelenekte yer alan Hıdırellez ile kutlanma zamanı, mekânı, ritüelistik özellikleri, işlevleri ve katılımcıları açısından büyük benzerlikler göstermektedir. Zamansal açıdan bakıldığında Hamamönü Hıdırellez Şenlikleri'nin tıpkı gelenekte yer alan Hıdırellez Şenlikleri gibi 5-6 Mayıs tarihlerinde kutlandığı görülmektedir. Dolayısıyla Hamamönü Hıdırellez Şenlikleri'nde tıpkı gelenekte yer alan Hıdırellez kutlamalarındaki gibi, baharın gelmesine karşı gösterilen heyecanı görmek mümkündür. Kutlama yeri açısından, gelenekte yer alan Hıdırellez kutlamaları "Hıdırlık" adı verilen yeşil bir alanda kutlanmaktadır. Hamamönü Hıdırellez Şenlikleri de gelenekte yer alan Hıdırellez kutlamaları gibi Hamamönü'nde yer alan yeşil bir parkta yapılmaktadır. Bu açıdan mekânsal özelliklerin de benzeştiğini söylemek mümkündür. Ritüelistik açıdan, gül ağacına dilek dileme, ateşten atlama, tuz ekmek hakkı, yumurta boyama, çember çevirme, kilit ile kısmet açma, mâni atışması gibi gelenekte yer alan ritüelleri Hamamönü Hıdırellez Şenlikleri'nde de görmek mümkündür. Hamamönü Hıdırellez Şenliği'nin ritüelistik açıdan da gelenekten beslendiğini net bir şekilde söyleyebiliriz. İşlevsel açıdan bakıldığında her festival zaten belli bir misyona sahiptir. Yardımlaşma, dostluk, eğlence, toplumsal dayanışma gibi kavramların hepsini her iki gelenekte de görmek mümkündür. Ayrıca Hamamönü Hıdırellez Şenliği işlevsel açıdan Bascom'un (2014) bahsettiği dört işlev ile de örtüşmektedir. Bascom'a göre folklorun ilk işlevi eğlencedir. Bu işlev Hamamönü Hıdırellez Şenliğinin en belirgin işlevidir. Şenlikte gerek âşık atışmaları, gerek orta oyunu, gerekse çocuk oyunları hep bir eğlence içerisinde gerçekleşmektedir. İkinci işlev değerlere ve toplum kurallarına destek vermedir ki şenlik içerisinde barındırdığı kutsiyetle bu işlevi sağlamaktadır. Üçüncü işlev, eğitim ve kültür aktarımıdır. Şenlikte kurulan bereket çuvalları üzerinden Hızır'ın anlatılması hem bir eğitim hem de bir kültür aktarımıdır. Yine şenlikte yer alan meddah da aynı misyonu üstlenmektedir. Dördüncü işlev ise kişisel ve toplumsal baskılardan kaçıştır. Yine şenlikte geçirilen vakit boyunca insanların kişisel ve toplumsal baskılardan bir nebze de olsa uzaklaştığını söylemek mümkündür. Görüldüğü üzere, bütün bu özellikleriyle Hamamönü Hıdırellez Şenlikleri folklorun dört işlevini de yerine getirmektedir. Hamamönü Hıdırellez Şenliği'ne katılanların niteliğine bakıldığında çoluk çocuk, genç yaşlı herkesin şenliğin bir parçası hâline geldiğini görmekteyiz. Bunun yanı sıra Hamamönü'nde yapılan kutlamalara protokolün katılması gelenekte olmayan bir durumdur. Canlandırma yöntemiyle aktif hâle getirilen geleneklere dâhil olan resmî protokoller ve gelenek üzerindeki rolleri, birçok araştırmacının da dikkatini çekmektedir. Debore Kodish, "Altmışlı Yıllarda Olgunlaşma Üzerine" başlıklı yazısında, "performansa dayalı halk bilimi teorisinin ve uygulamasının son zamanlardaki değerlendirmeleri de otorite ve "sahiplik" meselelerinin üzerine gitmemizi, temsili uygulamaları ve güç ilişkilerini incelememizi gerektirdi." (2014: 203) sözleriyle bahsedilen resmî güçlerin, uygulamadaki gelenek üzerindeki "sahiplik" rolüne dikkat çekmektedir. Barbara Kirshenblatt-Gimblett'in savunuculuğun ister akademide, isterse kamu sektöründe olsun araştırmanın biçimini bozabileceğini (2007: 53) belirtmesi de yine, egemen gücün gelenek üzerindeki yönlendirici gücüne yapılan bir atıf olarak düşünülebilir.

Aslında bu tür bir resmî protokolün olumsuz bakışa maruz kalmasının, onların gelenek üzerindeki yönlendirici gücünden kaynaklandığı açıkça görülmektedir. Bir başka ifadeyle bu olumsuzlama, protokolün geleneğe dâhil olmak yerine, onu siyasi vb. amaçlarla yönlendirerek içini boşaltma ve dolayısıyla fakelore'a yaklaştırma kaygısından ileri gelmektedir. Aynı bilimsel kaygı, Hamamönü Hıdırellez Şenlikleri için de duyulabilir. Fakat burada dikkat edilmesi gereken iki husus vardır. Bunlardan ilki, daha önce de bahsedildiği gibi, bahsi geçen şenlik herhangi bir ticari kaygı güdülmeksizin gerçekleştirilmektedir. Kutlamanın bir canlandırma örneği olduğu ve bu canlandırmanın da belli bir sponsor tarafından desteklendiği düşünülürse, bu durumun çok da olağan dışı olmadığı görülecektir. İkinci husus ise, destekçi niteliğinde olan belediyenin, kutlamaya herhangi bir şekilde müdahale etmediği ve organizasyondaki ritüellerin tamamen Ankara Somut Olmayan Kültürel Miras Müzesi tarafından, gelenekteki ritüeller esas alınarak gerçekleştirildiğidir. Fakat Hıdırellez ateşinin protokol ile birlikte yakılması, protokolden önce yapılan uygulamaların protokole göre daha cansız olması ve protokolden sonra kutlamaların sona ermeye başlaması, kutlamaların halkla olan bağlantısını azaltmaktadır. Bu durum şenlikte *fakelore* olarak kabul edilebilecek bir örnek olarak değerlendirilebilir.

Folklorun sahteliği konusunda tartışılan kavramlardan bir diğeri “geleneğin icadı” veya “icat edilmiş gelenek”tir. Metin Ekici geleneği, “Eskiden beri devam edip gelen, gayri resmi yol ve yöntemlerle kazanılan ve kuşaktan kuşağa aktarılan ve zamanın ihtiyaçlarına göre her kuşakta belli ölçüde bireysel yaratıcılığa ve değişmeye ve de gelişmeye izin veren bilgi, hareket ve materyal ürünleri üretme ve kullanma tarzı” (2011: 20) olarak tanımlar. Ekici, yapmış olduğu tanımda öncelikle geleneklerin zamana göre değişkenliği üzerinde durmakta ve bireysel yaratıcılığın her gelenekte var olduğunu vurgulamaktadır. Nebi Özdemir ise geleneği, “Geçmişten hareketle geleceğin kurgulanması, yaratılması ve yöneltmesi olarak tanımlamakta ve geleneğin kalıplarını yıkararak var olduğunu ve yaşadığını” (2012: 372) söylemektedir. Özdemir, yaptığı tanımda genel olarak geleneğin statik bir yapıda olmadığını ve geçmişle gelecek arasında bağlantı kurduğunu vurgulayarak geleneğin belli kalıplara bağlanmasına karşı çıkmaktadır. E. Hobsbawm tarafından ortaya atılan “icat edilmiş gelenek” ise, “Alenen ya da zımnın kabul görmüş kurallarla yönlendirilen ve bir ritüel ya da sembolik bir özellik sergileyen, geçmişle doğal bir süreklilik anıştırır şekilde tekrarları dayanarak belli değerler ve davranış normlarını aşılamaaya çalışan bir pratikler kümesi anlamında düşünülmelidir” (2006: 2).

Bu tanıma bakıldığında icat edilmiş gelenekle folklorun özelliklerinin büyük ölçüde benzediği görülmektedir. İcat edilmiş gelenek de tıpkı folklor gibi kabul görmüş kurallara, ritüellere ve geçmişle bağlantıya sahiptir. İcat edilmiş geleneğin bu özellikleri düşünüldüğünde onu “icat edilmemiş gelenek”ten ayırmak oldukça zor görünmektedir. Hobsbawm'a göre icat edilmiş gelenek; yeni durumlara uyarlanmış, eski durumları akla getiren formlara bürünmüş, ya da yarı zoraki tekrarlarla kendi geçmişlerini oluşturarak karşılığını bulan geleneklerdir (2006: 3). Hobsbawm'ın, icat edilmiş gelenek hakkında düşüncelerine bakarak onun bu kavramı olumsuzladığını söylemek mümkündür. Hobsbawm'ın olumsuzlamasının temel nedeni icat edilmiş geleneği anonim olarak değil, yapay olarak görmesidir. Oysaki Hobsbawm'ın “karşılık bulan gelenekler” sözü, anonimlik mevzusunu anlamsız kılmaktadır. Zira geleneğin, gelenek olup olmadığı aslında halk tarafından kabul görmesiyle ilgilidir. Bununla birlikte, bir geleneğin anonim olması gerektiğini savunmak üzerinde etraflıca düşünülmesi gereken bir konudur. Çünkü her geleneğin belli bir yaratıcısı vardır. Sadece bazı geleneklerin ortaya çıktığı zaman bilinmekte, bazılarının

ise bilinmemektedir. Geleneğin anonimliği ise aslında, ortaya çıkış tarihinin bilinmemesiyle ilgili bir durumdur.

Eric Hobsbawm, icat edilmiş geleneğin kısa bir zaman diliminde, belki de birkaç yılda ortaya çıkmış olan ve büyük bir hızla yerleşmiş “gelenekler”i de kapsadığına dikkat çekmektedir (2006: 2). Bu açıdan bakıldığında 2019 yılı itibariyle dokuzuncusu düzenlenen Hamamönü Hıdırellez Şenliği’nin de icat edilmiş bir gelenek olduğu savlanabilir. Fakat Hamamönü Hıdırellez Şenliği’nde, kutlama esnasında yapılan mitik ve ritüelistik atfların, aslında bu geleneğin arkaik dönemlerden günümüze ulaşan Hıdırellez geleneklerinden ayrı düşünülmemesi gerektiğini de ortaya koyar. Nitekim Hıdırellez geleneği, daha önce de belirtildiği gibi hem Türkiye’de hem de Türk dünyasında yaygın bir şekilde kutlanan, tarihsel derinliğe sahip bir gelenektir. M. Öcal Oğuz ve Seval Kasımoğlu tarafından yayına hazırlanan *Türkiye’de 2005 Yılında Yaşayan Geleneksel Kutlamalar* adlı kitapta, Türkiye’nin yedi bölgesinden derlenen Hıdırellez kutlamalarına yer verilmesi, Hıdırellez’in yerel değil ulusal ölçekte ve günümüzde de yaygın bir şekilde kutlandığını göstermektedir. Hamamönü Hıdırellez Şenliği’nin de bu açıdan tarihsel derinliğe sahip olduğunu, yakın dönemde “uydurulmadığını” ve Hıdırellez kutlamalarının bir parçası olarak yeniden canlandırılıp aktif hâle getirildiğini söylemek mümkündür.

Buradan yola çıkarak Hamamönü Hıdırellez Şenlikleri’ni icat edilmiş bir gelenek olarak değil, belli ritüeller aracılığıyla kente uyarlanmış / uyarlanmak istenmiş bir gelenek olarak yorumlamak daha doğru olacaktır. Buradaki kutlamalara katılan halk, gerek dilek dilerken gerekse burada sergilenen tahıl tanelerini evlerine bolluk ve bereket getirmesi amacıyla yanlarında götürürken hep bir kutsiyet ve inanma duygusu içindedir. Bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere halk, Hamamönü’ndeki kutlamaları yalnızca eğlence amaçlı tasarlanan “icat edilmiş bir gelenek” olarak görmeyip içinde barındırdığı kutsiyeti de hissederek gelenekteki Hıdırellez kutlamalarına oldukça yakın bir şekilde algılamaktadır. Yine Hamamönü Hıdırellez Şenlikleri’nin katılımcıları, bunu resmî bir otoritenin zorlamasıyla değil, tamamen kendi motivasyonlarıyla, tıpkı gelenekteki Hıdırellez katılımcıları gibi, belli bir heyecan içinde gerçekleştirmektedirler.

Bununla birlikte, Selcan Gürçayır Teke’nin de belirttiği gibi, “Halk biliminin bütün uygulama alanları gibi Hamamönü Hıdırellez Şenlikleri de gelenek icatlarına ve ‘fake-lore’a açıktır.” (2016: 58). Fakat Hıdırellez gibi geleneklerin, kent ortamına adaptasyonu oldukça zordur. Örneğin gelenekte yer alan ve Hıdırellez’in kutlama mekânı olan “Hıdırlık” yerleri yeşil ve etrafından akarsu geçen yerlerdir. Fakat bu tür bir yeri, kent ortamında bulmak oldukça güçtür. Dolayısıyla uygulamada yalnızca yeşil bir alan kutlama mekânı olarak seçilebilmektedir. Bu durum, geleneğin “sahteliği”nden ziyade uygulamada karşılaşılan zorluklarla ilişkilidir. Bununla birlikte Hamamönü Hıdırellez Şenliği’nde yer alan Dede Korkut Hikâyelerinin canlandırılması, Karagöz gösterisi gibi Hıdırellez kutlamalarında yer almayan uygulamalara yer verilmesi, ticari bir amaç güdülmeden, festivalin ilgi çekiciliğini artırmaya yönelik bireysel yaratıcılıkla ilişkilendirilebilecek uygulamalardır. Bu tür bireysel yaratıcılıkla ilişkili ögeler de uygulamalı halk biliminin doğasında olan olgulardır. Aslında gelenekteki bir ögenin, bütün özellikleri çağdaş kentte temsil edilme problemi uygulamalı halk biliminin de çıkış noktasını oluşturmaktadır. Ayrıca fakelore ve gelenek icadıyla ilişkilendirilebilecek bu tür uygulamalar, Gürçayır Teke’nin de ifade ettiği gibi, geleneğin günümüzdeki yaşama imkânıdır ve burada birçok geleneksel bilgi

yeni bir aktarım ortamı bulmaktadır (2016: 58). Dolayısıyla Hamamönü Hıdırellez Şenliği'ni fakelore veya icat edilmiş gelenek gibi "uydurma" olgusuna atıf yapan kavramlar kapsamında değil, değişimi / dönüşümü esas alan uygulamalı halk bilimi çalışmaları dâhilinde değerlendirmek daha doğru olacaktır.

1953 yılında Benjamin Botkin tarafından kavramsallaştırılan uygulamalı halk bilimi⁶, üniversitelerde teorik anlamda verilen halk bilimine ilişkin bilgilerin, gündelik yaşama ve ihtiyaçlara uygulanması ile halkbilimcilere özellikle kamu ve özel sektörde istihdam fırsatları doğurmuştur (Gürçayır Teke, 2016: 51). M. Öcal Oğuz, uygulamalı halk bilimi alanının folklorun denenilen kuramların yararsızlığından kurtararak uygulanabilir bir yararlılığa yönlendirme amacıyla ortaya çıktığını vurgulayarak bu alanın ortaya çıkışının İkinci Dünya Savaşı sırasına denk geldiğini belirtir (2013: 42). Oğuz'a göre, uygulamalı halk bilimi çalışmalarının ortaya çıkmasının temel amacı, folkloru işlevsel bir yapıya büründürme çabalarıdır. Bu bağlamda Hamamönü Hıdırellez Şenlikleri'ni de uygulamalı halk bilimi kapsamında değerlendirme mümkündür. Zira bahsedildiği gibi Hamamönü Hıdırellez Şenlikleri geleneği esas alan bir yapıdadır. Daha açık bir ifadeyle uydurulmuş bir gelenekten ziyade dönüşüme uğramış bir geleneği temsil etmektedir. Geleneğin zamana ve mekâna göre ugradığı değişiklikleri bu bağlamda fakelore olarak görmek ve bu durumu olumsuzlamak, geleneğin yapısıyla ters düşmek anlamına gelmektedir. Örneğin âşıklar kahvesinde sürdürülen âşıklık geleneği, Türklerin yarı göçebe yaşam tarzına sahipken sürdürdüğü ozanlık geleneğinin dönüşmüş bir şekli olduğu birçok araştırmacı tarafından kabul edilmiş bir durumdur. Nasıl ki âşıklık geleneği, ozanlık geleneğinin dönüşmüş bir şekli olarak düşünülüp bu durum olumsuzlanmıyorsa, Hamamönü Hıdırellez Şenliği de gelenekte yer alan Hıdırellez kutlamalarının dönüşmüş bir şekli olarak kabul edilmelidir.

Çiğdem Günü ile ilgili bir yazısında Oğuz, Çiğdem Günü üzerinden yeniden canlandırmanın özü ve özellikleriyle, kültürel mirasın genç ve gelecek kuşaklara başarıyla aktarıldığını söylemenin mümkün olmadığını, buna karşın daha çok üniversite çağındaki gençler arasında da olsa kırlara çıkma, topluca eğlenme, unutulmuş kültürel mirasın bir şekilde farkına varma, doğa ve çevre bilinci edinme, grup kimliği ve aidiyet duygusu kazanma gibi birçok olumlu yönünün olduğu sonucuna varmıştır (2014: 38). Oğuz'un ulaştığı sonuçların benzerlerini Hamamönü Hıdırellez Şenliği'nde de görmek mümkündür. Şenlik organizasyonunda görev alan üniversite öğrencilerinin kazandığı grup bilinci, aidiyet, çevre ve doğa sevgisi gibi özellikler, şenliğe katılan halka da aktarılmakta ve böylece festivalin en büyük misyonundan biri tamamlanmaktadır.

Bununla birlikte fakelore ve geleneğin icadı gibi kavramları esas alarak gelenekten beslenen veya gelenek temelli olan çağdaş uygulamaları, uydurma folklor ürünleri olarak olumsuzlamak gerekmektedir. Zira fakelore ile folkloru kesin çizgilerle birbirinden ayırmak olası görünmemektedir. Dolayısıyla gelenekten beslenen bütün uygulama örneklerini, uygulamalı halk bilimi kapsamında değerlendirmeli ve bunları çağın gereklerine uygun, dönüşmüş bir folklor şeklinde tabir etmek gerekmektedir. Ankara'nın Altındağ ilçesine bağlı Hamamönü'nde kutlanan Hıdırellez Şenliği de ritüelistik, mekânsal, zamansal vb. birçok açıdan halk geleneğinde yer alan Hıdırellez kutlamaları ile büyük ölçüde örtüşmektedir. Daha açık bir ifadeyle Hamamönü Hıdırellez Şenliği, birçok açıdan gelenekte yer alan Hıdırellez kutlamaları esas alınarak gerçekleştirilmektedir. Bununla birlikte bir geleneğin bütün özellikleriyle uygulamada yer almasını savunmak, folklorun değişim / dönüşüm özelliğine ve dolayısıyla dinamik yapısına da ters düşmek anlamına

gelmektedir. Bu açıdan bakıldığında Hamamönü Hıdırellez Şenliği'ni de çağın gereklerine uygun, çağdaş bir bahar bayramı olarak uygulamalı halk bilimi çalışmaları kapsamında değerlendirmek, kültürün kuşaklararası aktarımı açısından daha doğru bir yaklaşım olacaktır.

NOTLAR

1. Hıdırellez, Türkiye'de genel olarak 5-6 Mayıs tarihlerinde kutlansa da, bazı yörelerde şubat ayında kutlandığına dair bilgiler de vardır. Tunceli ve Erzincan bölgesinde "Hızır Cemi" adıyla şubat ayında gerçekleştirilen gelenekler için bk. (Oğuz ve Kasımoğlu, 2005: 19-20). Yine Kars bölgesinde yaşayan Karapapak Türklerinde şubat ayında kutlanan Hıdırellez için bk. (Aslan, 2015a).
2. Makale kaleme alındığı zaman Hamamönü Hıdırellez Şenlikleri'nin en son sekizincisi düzenlenmişti. Yazının editörlük süreçleri devam ederken şenliğin dokuzuncusu da gerçekleştirilmiştir. Bu nedenle veriler dokuzuncu Hıdırellez Şenliği'ne göre güncellenerek verilmiştir.
3. Dokuzuncu Hamamönü Hıdırellez Şenliği'ne kadar kutlamalar, 5 Mayıs'ta tam gün ve 6 Mayıs'ta yarım gün olacak şekilde iki farklı günde kutlanırken dokuzuncu şenlikte tek gün olarak 5 Mayıs tarihinde kutlanmıştır.
4. 2019 yılında dokuzuncusu gerçekleştirilen Hamamönü Hıdırellez Şenliği'nin afişi.



5. Hıdırellez şenliğinde yer verilen Karagöz gösteri, masal anlatımı, çocuk oyunları gibi uygulamaların birçoğu, Ankara Somut Olmayan Kültürel Miras Müzesi'nde, müze çalışanları tarafından gelen ziyaretçilere icra edilmektedir. Hıdırellez günü yapılan uygulamalar da yine Ankara Somut Olmayan Kültürel Miras Müzesi tarafından organize edilmektedir.
6. Folklor araştırmalarını üç boyuta ayırarak inceleyen Ekici'ye göre ilk boyut "tespit", ikinci boyut "derleme", üçüncü boyut ise "temsil ve sunum"dur (2003: 72). Bu tespitten hareketle uygulamalı halk biliminin, folklor araştırmalarının üçüncü boyutunda yer aldığı söylenebilir.

KAYNAKÇA

- Aslan, Erkan. "Karapapak-Terekeme Türklerinde Hıdırellez Geleneği". *Millî Folklor*, 108 (2015a): 210-213.
- Aslan, Erkan. *Keloğlan Animasyon Filmi Örneğinde Kültürel Animasyon ve Kültür Ekonomisi*. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi. Ankara: Gazi Üniversitesi, 2015b.
- Bascom, R. William. "Folklorun Dört İşlevi". Çev. Ferya Çalış. *Halk Biliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar 2*. Haz. M. Öcal Oğuz ve Selcan Gürçayır Teke. Ankara: Geleneksel Yayıncılık, 2014: 71-86.
- Çay, Abdulhalûk. *Hıdırellez "Kültür ve Bahar Bayramı"*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1997.
- Çobanoğlu, Özkul. *Halk Bilimi Kuramları ve Araştırma Yöntemleri Tarihine Giriş*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2012.

- Dorson, M. Richard. "Folklore ve Fake Lore." *Folklorun Sahtesi: Fakelore*. Haz. Selcan Gürçayır. Ankara: Geleneksel Yayıncılık, 2007: 11-32.
- Dundes, Alan. "Fakelore Fabrikasyonu" *Folklorun Sahtesi: Fakelore*. Haz. Selcan Gürçayır. Ankara: Geleneksel Yayıncılık, 2007: 71-86.
- Dundes, Alan. "Halk Kimdir?". Çev. Metin Ekici. *Halk Biliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar 1*. Haz. M. Öcal Oğuz vd. Ankara: Geleneksel Yayıncılık, 2006: 11-26.
- Ekici, Metin. "Halk Bilimi Araştırmalarında Üçüncü Boyut". *Milli Folklor*, 60 (2003): 72-77.
- Ekici, Metin. *Halk Bilgisi (Folklor) Derleme ve İnceleme Yöntemleri*. Ankara: Geleneksel Yayıncılık, 2011.
- Fishwick, W. Marshall. "Paul'ün Oğulları Folklor mu Fakelore mu?" *Folklorun Sahtesi: Fakelore*. Haz. Selcan Gürçayır. Ankara: Geleneksel Yayıncılık, 2007: 23-34.
- Gürçayır Teke, Selcan. "Değişen Kültürel Mekânlar, Dönüşen Gelenekler: Ankara'da Hıdırellez Kutlamaları ve Hamamönü Hıdırellez Şenlikleri". *Ankara Araştırmaları Dergisi*. 4(1), (2016): 44-59.
- Gürçayır, Selcan. "Önsöz". *Folklorun Sahtesi: Fakelore*. Haz. Selcan Gürçayır. Ankara: Geleneksel Yayıncılık, 2007: 7-10.
- Hobsbawm, Eric. "Giriş: Gelenekleri İcat Etmek". *Gelenek'in İcadı*. Der. Hobsbawm, Eric ve Terence, Ranger. Çev. Mehmet Murat Şahin. İstanbul: Agora Kitaplığı, 2006: 1-18.
- Kirshenblatt-Gimblett, Barbara. "Hatalı İkilikler". *Folklorun Sahtesi: Fakelore*. Haz. Selcan Gürçayır. Ankara: Geleneksel Yayıncılık, 2007: 51-69.
- Kodish, Debore. "Altmışlı Yıllarda Olgunlaşma Üzerine". Çev. Yasin Burak Sönmez. *Uygulamalı Halk Bilimi*. Haz. M. Öcal Oğuz vd. Ankara: Geleneksel Yayıncılık. 2014: 197-208.
- Kutlu, Muhtar. "Umudun Efendisi Hızır ve Hıdırellez". *Komşu Kültürler ve Diyalog Balkanlar, Bulgaristan ve Türkiye*. Ankara: Ayrıntı Basımevi, 2012: 91-95.
- McLuhan, Marshall. *Gutenberg Galaksisi Tipografik İnsanın Oluşumu*. Çev. Gül Çağalı Güven. Ankara: Yapı Kredi Yayınları, 2014.
- Ocak, A. Yaşar. *İslam-Türk İnançlarında Hızır yahut Hızır-Ilyas Kültü*. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2012.
- Oğuz, M. Öcal. "Çağdaş Kentte Yeniden Bir Canlandırma Örneği: Çiğdem Güntü". *Milli Folklor*, 101 (2014): 25-39.
- Oğuz, M. Öcal. "Çok Uluslu Hıdırellez: Sınırlar ve Sorunlar". *Milli Folklor*, 125 (2020): 35-45.
- Oğuz, M. Öcal. *Küreselleşme ve Uygulamalı Halk Bilimi*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2013.
- Oğuz, M. Öcal. ve Kasimoğlu, Seval. *Türkiye'de 2005 Yılında Yaşayan Geleneksel Kutlamalar*. Ankara: Gazi Üniversitesi THBMER Yayını, 2005.
- Özdemir, Nebi. *Medya, Kültür ve Edebiyat*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.
- Reuss, A. Richard. "“That Can't Be Alan Dundes! Alan Dundes Is Taller than That!": The Folklore of Folklorists". *The Journal of American Folklore*, 346 (1974): 303-317.
- Sax, Boria. "The Tower Ravens: Invented Tradition, Fakelore, or Modern Myth?" *Storytelling, Self, Society*, 6: 3 (2010): 231-240.

TÜRKİYE TÜRKÇESİNDE KALIP SÖZLER: NEZAKET KURAMI AÇISINDAN EDİMBİLİMSEL BİR DEĞERLENDİRME*

Les Formules figées en turc: une étude pragmatique
selon la théorie de la politesse

Formulaic Expressions in Turkey's Turkish: A Pragmatics Study
According To the Politeness Theory

Doç. Dr. İrem ONURSAL AYIRIR**

ÖZ

Nezaket toplumsal bir davranış biçimidir ve bireylerin toplum içindeki iletişimlerini kolaylaştıran, bu iletişimi sağlıklı bir biçimde sürdürmelerini sağlayan olgular arasında önemli bir yere sahiptir. Evrensel bir olgu olmakla birlikte, toplumların özelliklerine göre farklılık gösteren nezaket kuralları, kişilerin davranışlarına ve dile yansır. Dilde yansımaları bulan nezaket göstergeleri çeşitlidir. Bunların arasında dolaylı ya da doğrudan nezaket değeri taşıyan ifadeler, sözcükler, kalıplaşmış kullanımlar ve kalıp sözler yer alır. Nezaket olgusunun dilsel olarak iletişime yansımaları inceleyen birçok çalışma yapılmış ve bu çalışmalar sonucunda “nezaket kuramı” ortaya çıkmıştır. Bu kurama göre, iletişimde kişilerin amaçları ve iletişim durumuna göre kullanabilecekleri olumlu ve olumsuz nezaket stratejileri tanımlanmıştır. Olumlu nezaket stratejileri konuşan kişinin karşısındakine doğrudan doğruya nazik davranarak “gönlünü hoş etmesi” ve dolayısıyla kendisiyle ilgili de olumlu bir etki bırakması ilkesine dayanmaktadır. Bunu yaparak kişiler “olumlu yüzlerini” korumuş olurlar. Olumsuz nezaket stratejileri ise, kişilerin olumsuz bir etkiye uğrayabilecekleri ya da karşılarındaki kişiyi olumsuz etkileyecek bir söz ya da davranışta bulunmaları kaçınılmaz olan durumlarda, bu etkinin azaltılması ya da yumuşatılması ilkesine dayanmaktadır. Bu da kişilerin “olumsuz yüzlerini” korumalarına yarar. Toplum içinde gelişen çeşitli iletişim durumlarının birçoğu bu stratejilerin bir ya da birkaçını kullanmayı gerektirebilir. Bu incelemenin amacı, ülkemizde çok az sayıda çalışmaya konu olan nezaket kuramını, Türk kültürüne ait, Türkiye Türkçesine yerleşmiş kalıp sözler aracılığıyla ele almaktır. Bu amaçla, nezaket değeri taşıyan kalıp sözlerin hangilerinin olumlu, hangilerinin olumsuz nezaket ifadesi olarak kullanılabilecekleri örnekleriyle sunulmakta ve bu kalıp sözlerin oluşturdukları söz edimleri edimbilimsel açıdan incelenmektedir. Bu çalışma, ülkelerin folklorunda önemli yer tutan nezaket olgusunun dile yansımaları biçimlerinden örnekler sunarak bu olguya farklı bir bakış açısı getirmeyi amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler

Türkiye Türkçesinde kalıp sözler, nezaket kuramı, nezaket stratejileri, edimbilim, söz edimi.

RÉSUMÉ

La politesse est un comportement social qui sert à faciliter les interactions entre les individus et qui a un rôle important en ce qui concerne le maintien et la réussite des communications. Bien qu'elle soit un concept universel, les règles de politesse ont des formes spécifiques dans chaque société et ces formes se reflètent de manières différentes dans chaque langue. Parmi celles-ci, se trouvent les formules de politesse et toutes autres sortes de tournures servant à exprimer la politesse de manière directe ou indirecte. Les travaux qui ont été réalisés sur la notion de politesse ont abouti à la conception d'une "théorie de la politesse" et les catégories de stratégies négative et positive ont été établies. Les stratégies de politesse positive sont définies en tant que stratégies servant à entretenir la face des individus communiquant en réalisant des actes qui servent à exprimer directement une politesse sans menace quelconque; alors que les stratégies de politesse négatives ont pour but de réaliser des actes de politesse servant à adoucir les effets de certains actes pouvant influencer d'une manière négative les participants. Les diverses situations de communications susceptibles d'être réalisées au sein de la société nécessitent généralement l'utilisation de ces deux types de stratégies. L'objectif de cette étude est de traiter la théorie de la politesse et ses notions de base du point de vue des formules figées de politesse en turc, qui font donc partie de la culture turque. Suivant cet objectif, les formules figées ont été étudiées de manière à

* Geliş tarihi: 3 Mart 2018 - Kabul tarihi: 26 Mayıs 2020
Onursal Ayırır, İrem. "Türkiye Türkçesinde Kalıp Sözler: Nezaket Kuramı Açısından Edimbilimsel Bir Değerlendirme" *Milli Folklor* 126 (Yaz 2020): 86-98

** Hacettepe Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Fransız Dili Eğitimi Anabilim Dalı, Ankara/Türkiye,
irem@hacettepe.edu.tr, ORCID ID:0000-0001-7105-2607.

définir celles qui peuvent être utilisées pour réaliser des stratégies de politesse positive et négative. Ensuite, elles ont été étudiées du point de vue pragmatique afin de définir leur valeur d'actes de langage. Ce travail porte donc un nouveau point de vue sur l'une des composantes importantes de la structure de la société qui est la politesse et sa manifestation linguistique en turc.

Mots-clés

Formules figées, théorie de la politesse, stratégies de politesse, pragmatique, acte de langage.

ABSTRACT

Politeness is a social behavior that serves to facilitate interactions between individuals and that has an important role in the maintenance and success of communications. Although it is a universal concept, the rules of politeness have specific forms in each society and these forms are reflected in different ways in each language. Among these are the forms of politeness and all other kinds of expressions that are used to express politeness directly or indirectly. The studies on the concept of politeness have led to the conception of a "politeness theory" and the categories of negative and positive strategies have been established. Positive politeness strategies are defined as strategies which are used to maintain the face of communicating individuals by performing acts that are used to express politeness directly without any threat; while negative politeness strategies aim to perform acts of politeness that are used to soften the effects of certain acts that can negatively influence the participants. The various communication situations that are likely to be carried out within the society require generally the use of these two types of strategies. The aim of this study is to treat the theory of politeness and its basic notions according to the formulaic expression of politeness in Turkish, which are a part of the Turkish culture. Following this objective, the formulaic expressions have been studied to define those which can be employed to produce positive and negative politeness strategies. Then, they have been studied from a pragmatics point of view to define their speech act values. This study, therefore, brings a new point of view on one of the important components of the structure of the society which is politeness and its linguistic manifestation in Turkish.

Key Words

Formulaic expressions in turkish, politeness theory, politeness strategies, pragmatics, speech acts.

Giriş

Toplumsal bir davranış biçimi olan nezaket, kişilerarası etkileşimin uyumlu bir biçimde sürdürülebilmesi için gereken ve bireylerin içinde buldukları iletişim durumlarında başarılı olmalarını kolaylaştıran bir etkidir. Evrensel olmakla birlikte, gerçekleştirilme biçimleri toplumdan topluma farklılık gösterebilen bu olgu, gelenek-göreneklere uygun davranış, genel kabul görmüş ve normlaşmış tavır ve davranışlarla kendisini gösterir ve içinde bulunulan iletişim durumunun özelliklerine, iletişim kuran kişilere, bu kişilerin birbirleriyle olan ilişkilerine ve iletişimin amacına bağlı olarak değişir.

Nezaket, her toplumsal olgu gibi dilde de çeşitli biçimlerde yansımaları bulur. Nezaket dil içinde resmiyet, saygı, duygudaşlık, hatta bazen de samimiyet ifadeleriyle ortaya çıkar. Bu ifadeler bazen dolaylı olarak ve belli bağlamlar içinde nezaket belirtmeye yarayabileceği gibi (örneğin, dolaylı söz edimi kullanımları, bazı kiplerin kullanımı), bazen de doğrudan doğruya nezaket değeri taşıyan kullanımlar içermektedirler (örneğin, "siz" kullanımı, nezaket sözleri, vb.). Bu çalışmanın konusu olan Türkiye Türkçesine ait, dolayısıyla Türk kültürünü yansıtan kalıp sözler de hem dolaylı hem de doğrudan nezaket bildiren dilsel birimler arasında yer almaktadır.

Türkiye'de kalıp sözler üzerine yapılan çalışmalar oldukça sınırlıdır. Bu çalışmalarda zaman zaman "ilişki sözü", "bağlamsal söz" ye da "kültür birim" olarak da adlandırılan bu kalıplaşmış dil birimlerinin farklı bakış açılarıyla ele alındığı görülmektedir. Ancak, kalıp sözleri nezaket kuramı çerçevesinde inceleyen bir çalışmaya rastlanmamıştır. "İnsan işbirliğinin ilk koşulu ve toplum düzeninin oluşumuna temel" (Aydemir 2014: 14) olarak tanımlanan nezaket olgusunun dildeki yansımalarının başlıca araçlarından olan kalıp sözlerin bu açıdan incelenmesi önemlidir.

Bu çalışmanın başlıca amacı, Türkiye Türkçesinde sayıları oldukça fazla olan kalıp sözleri nezaket kuramı çerçevesinde incelemek ve nezaket stratejileri açısından ne şekilde

kullanıldıklarını araştırarak alana farklı bir bakış açısıyla yaklaşmaktır. Çalışmada ilk olarak kalıp sözler tanımlanacak ve iletişim içindeki yerleri saptanacaktır. Daha sonra, temel kavramları tanımlanacak olan nezaket kuramı çerçevesinde, olumlu ve olumsuz nezaket aracı olarak kullanılan kalıp sözler saptanarak, etkileşim sırasında yerine getirdikleri işlevler edimbilimsel bir bakış açısıyla ele alınacaktır. Bu amaç doğrultusunda, Gökdâyı (2015) tarafından Türkiye Türkçesi söz varlığından derlenen 1210 kalıp söz arasından, nezaket ifadesi olarak kullanılan yaklaşık 400 kalıp söz değerlendirilecektir. Ayrıca, Kaya (1997), Erol (2007) ve Bulut'un (2013, 2016) derlemelerinden yararlanılarak daha zengin bir örnekleme ulaşılmaya çalışılacaktır. Bu çalışma ölçünlü (standart) dile ait kalıp sözlerle sınırlandırılmakta, yöresel kullanımlar ve değişik ağızlara ait kalıp sözleri kapsamamaktadır.

1. İletişim Becerisi ve Kalıp Sözler

Bir dilin yalnızca dil bilgisi kuralları ve sözcüklerden oluşan bir yapı olmadığı, aksine karmaşık, çok katmanlı bir dizge olduğu ve her dilin işleyişinin o dilin konuşulduğu toplumun yapısına göre değişiklik gösterdiği bir gerçektir. Bir dilde etkin biçimde iletişim kurmak öncelikle “iletişim becerisi”ne sahip olmayı gerektirir.

İletişim becerisi birçok araştırmacı tarafından farklı biçimlerde tanımlanmış ve bu beceriyi oluşturan öğeler araştırılmıştır. Moirand (1982) bu becerinin dört bileşenini “dilsel, söylemsel, göndergesel ve sosyokültürel” olarak belirlemiştir. Berthoud ve Py (1993) iletişim becerisinin “dilsel, söylemsel, stratejik, etkileşimsel ve ansiklopedik” bileşenler gerektirdiğini vurgulamakta, Kerbrat-Orecchioni (1990) ise, mantıksal ve edimbilimsel becerilerden söz etmektedir. Günümüzde, *Diller İçin Avrupa Ortak Başvuru Metni*’nde (2013) “iletişimsel dil becerisi” olarak yerini alan bu kavram üç temel bileşenli ve oldukça ayrıntılı olarak tanımlanmıştır. Bunlar, dilsel, edimbilimsel ve sosyodilbilimsel bileşenlerdir. Burada, dilsel bileşen; sözcük, ses bilgisi, sözdizimi gibi yapılara ait bilgileri kapsar. Edimbilimsel bileşen, dilin işlevsel boyutuyla ilişkilidir ve dilsel yapılarının hangi söz edimlerini gerçekleştirmeye yaradığına ilişkin bilgi ve becerileri içerir. Sosyodilbilimsel bileşen ise, dilin sosyokültürel özelliklerle uyumlu biçimde kullanılmasıyla ilgili bilgi ve becerilerle ilişkilidir ve “nezaket kuralları; kuşaklar, cinsiyetler, sınıflar ve sosyal gruplar arasındaki ilişki normları; bir toplumun yaşamındaki bazı temel töresel alışkanlıkların” (Avrupa Konseyi 2013: 21) gerçekleştirilmesiyle ilgili düzenlemelerin dile yansımalarını kapsar. Çalışmanın konusu olan kalıp sözlere bu üç bileşen açısından bakıldığında,

- 1) Dilsel bilgi düzeyinde kalıp sözlerin biçim ve anlam olarak tanınmasının;
- 2) Sosyodilbilimsel düzeyde, hangi kalıp sözün hangi iletişim bağlamında kullanılması gereğinin bilinmesinin (toplumsal ilişkilere ve durumlara bağlı olarak kullanım biçimleri);
- 3) Edimbilimsel düzeyde ise, kalıp sözlerin hangi söz edimini gerçekleştirmek için kullanıldıklarının (örneğin, “teşekkür etme, bir daveti kabul etme/reddetme, iltifat etme, vb.) bilinmesinin ve bunların doğru biçimde kullanılmasının söz konusu olduğunu görülmektedir.

Bir dili anadili olarak edinen bireylerin söz varlığının bu birimlerini tanıyıp, doğru bağlamlarda etkin olarak kullanması doğal bir süreç içinde gerçekleşirken, o dili yabancı dil olarak öğrenen bireyler için bu bir öğrenme süreci gerektirmektedir. “Çocukluktan itibaren anadil öğrenme süreci yaşanırken sadece dilin kullanımı, neyin nerede, nasıl ifade edilmesi gerektiği öğrenilmez, aynı zamanda nerede, nasıl hareket edilmesi gerektiği de

öğrenilir. Diğer bir deyişle; dil ile birlikte, iletişimde belirleyici rol oynayan, toplumda egemen olan sosyal normlar ve herkes için geçerli olan sosyo-kültürel davranış biçimleri de öğrenilir. Yani dil becerisiyle, davranış becerisi birlikte kazanılır, birlikte gelişir” (Selçuk 2005: 504).

Kişilerarası etkileşimi kolaylaştıran unsurların başında, o topluma ait nezaket kurallarına uyulması gelmektedir. Dil, toplumlara ve kültürlere ait özelliklerin birçoğunu yansıttığı gibi, nezaket kurallarının birçoğu da dilde yansımaları bulur. Hatta bazı nezaket kurallarına uymamanın duruma uygun olan kalıp sözü söyleyerek bunu ifade etmekten başka yolu yoktur. Örneğin, sınava girecek bir öğrenciyi “başarılar dilerim” demek nezaket kuralı gereğidir ve bunu yapmanın tek yolu da budur. Aynı biçimde, “bazı durumlarda kalıp sözler dışında bir şey söylemek kültürel olarak uygun olmayabilir” (Gökdayı 2015: 3). Buradan da anlaşıldığı gibi, nezaket kurallarının dile yansımalarının en önemli ve belki de en açık ve belirgin biçimi kalıp sözlerin kullanımınıdır. Aksan’ın da belirttiği gibi, Türkçe kalıp sözler açısından “birçok dilden farklı bir nitelik göstermektedir: Bu sözler hem öteki dillere göre sayıca oldukça fazladır; hem de başka dillerde görülmeyen, çok değişik durum, olay ve davranışlar karşısında kullanılanları bulunmaktadır” (2002: 191).

Gökdayı, kalıp sözleri yapısal, işlevsel, anlamsal, bağlamsal yönleri ile değerlendirmiş ve “önceden belirli bir biçime girip hafızada öylece saklanan, söyleνεceği sırada yeniden üretilmeyip olduğu gibi hatırlanarak gerekiyorsa bazı ekleme ve/veya çıkarmalar yapılarak kullanılan, tek bir sözcükten, ardışık veya aralı sözcükler içeren sözcük öbeği ya da tümceden oluşabilen, belirli durumlarda söylenmesi toplumca benimsenmiş ve görece bir sıklığa sahip sözler olarak iletişimin kurulmasına, devamına veya sonlandırılmasına yardım eden ve kullanım yerleri çok sınırlı olan kalıplaşmış dil birimleri” (2008: 106) olarak tanımlamıştır. Dillerin sözvarlıklarına ait diğer kalıplaşmış dil birimlerine (atasözü, deyim, ikileme ve birleşik sözcük) göre farklılık gösteren kalıp sözler birçok araştırmacı tarafından, farklı dillerde incelenmiş ve çeşitli bakış açılarıyla sınıflandırılmıştır. Türkiye Türkçesi için bu konuda birkaç sınıflandırma çalışması yapılmıştır (Tannen ve Özbek 1981, Erol 2007, Bulut 2012, Uçgun 2015). Gökdayı (2015) ise, farklı sınıflandırmaları değerlendirerek, Türkiye Türkçesi söz varlığına ait kalıp sözleri yapı, anlam, işlev gibi bakış açılarıyla yeniden ele almıştır.

2. Nezaket Kuramı Açısından Kalıp Sözler

Bir toplumda kişilerarası ilişkilerin oluşması ve düzenlenmesi birçok araştırmacı tarafından ele alınan bir konu olmuştur (Goffman 1967, Lakoff 1973, Leech 1983). Özellikle etkileşimde ritüeller ve nezaket konularını inceleyen sosyolog, dilbilimci ve etno-metodolog Ervin Goffman’ın çalışmaları, daha sonra bu konularda çalışan araştırmacılara yol göstermiştir. Goffman’ın (1967) ortaya attığı “yüze yönelik eylemler” (İng. *face work*) kavramından yola çıkarak Brown ve Levinson (1978, 1987) gibi araştırmacılar “nezaket kuramı”nı ortaya koymuşlardır. Bu kuram “kişilerarası ilişkileri gerçekleştirmek için stratejik olarak dilin nasıl kullanıldığını ortaya koymaktadır” (Kansu-Yetkiner 2009: 20).

2.1. Nezaket Kuramı ve “Yüz” Kavramı

Nezaket kuramının temel kavramlarının başında “yüze yönelik eylemler”, kavramı gelir. Bu kavram, her bireyin etkileşim içine girdiği andan itibaren, kendisi ve muhatabının sahip olduğu “yüzü/yüzleri” (bir bakıma “benliklerini”) koruması ilkesine dayanmaktadır. Başka bir deyişle, etkileşime girdiği zaman her bireyin hem kendisini olumsuz biçimde etkileyebilecek söz ve davranışlardan kaçınması, hem de karşısındakini kötü bir

duruma düşürmemesi gerekmektedir. Başka bir deyişle, “etkileşim halindeki bireylerin ortak çabası birbirlerinin yüzlerini korumaya yönelik açık olmayan bir işbirliği şeklindedir” (Kansu Yetkiner 2009: 22). Yüz kavramı olumlu ve olumsuz olmak üzere ikiye ayrılır. Olumlu yüz etkileşimde bulunan kişilerin kendileri hakkında yansıtmak istedikleri “izlenim”leri kapsar ve kişiler karşısındakilerin bu izlenimi onaylamasına gereksinim duyarlar. Olumsuz yüz ise katılımcıların “kişisel alan” olarak adlandırılan ve kendilerine ait bedensel, maddesel, uzamsal, zamansal, bilişsel ya da duyuşsal boyutların tümünü içerir. Kişiler sahip oldukları bu alanın sınırları içinde “hiç kimseye hesap vermek durumunda kalmadan hareket etme hakkına sahiptir” (Traverso 2005: 51). Özet olarak, “Olumlu yüz, bir kişinin başkalarının kendi hakkında olumlu ve iyi düşüncelere sahip olmaları yönündeki çabası, olumsuz yüz ise özerklik alanını korumaya yönelik başkaları ile arasına mesafe koyma ve üzerinde hiç kimsenin baskı oluşturmaması için elinden geleni yapma gayretidir” (Birsen ve Bucak 2016: 133).

İki kişinin katıldığı her etkileşim durumunda “dört ayrı yüz söz konusudur: A kişinin olumlu/olumsuz yüzleri ve B kişinin olumlu/olumsuz yüzleri” (Orecchioni 1992: 169). Her etkileşim, katılımcılar tarafından üretilen söz edimlerinin birbirine eklenmesiyle oluşan bir bütün olarak değerlendirildiğinde, üretilen her söz ediminin bu dört yüzden birini ya da birkaçını birden tehdit etme potansiyeline sahip olduğu söylenebilir. Bu tür söz edimleri “yüzü tehdit eden söz edimleri” olarak adlandırılır (İng. *Face Threatening Acts*). FTA türleri, (A) eylemi gerçekleştiren kişinin olumsuz yüzünü tehdit edenler (örneğin, teklif etme, söz verme) ve olumlu yüzünü tehdit edenler (örneğin, itiraf etme, özür dileme, özeleştirme, talep etme); (B) eylemin yöneltildiği kişinin olumsuz yüzünü tehdit edenler (örneğin, tavsiyede bulunma, emir verme, talep etme, yasaklama...) ve olumlu yüzünü tehdit edenler (örneğin, emir verme, talep etme, eleştiri yapma, sitem etme, hakaret etme, alay etme...) olarak sıralanabilir. Örneğin, “eleştiri yapma” B kişinin olumlu yüzünü, yani kendisiyle ilgili oluşturmaya çalıştığı “olumlu imajı” tehdit eden bir FTA olarak karşımıza çıkmaktadır. Özeleştirme ise konuşan kişinin bu yönünü tehdit eder, çünkü bu kişi bir olumsuzluğunu ya da zayıflığını dile getirerek, kendi imajını zedeleyebilir. Kimi söz edimleri aynı anda kişinin birden çok “yüzünü” tehdit edebilir. Örneğin, “tavsiyede bulunma” -iyi niyetle de gerçekleştirilse- konuşan kişiyi dikey ilişki açısından yüksek bir konuma getirirken, karşısındakinin hem olumlu hem de olumsuz yüzünü tehdit etme niteliğine sahiptir. Tavsiye alan kişinin kendisine gerekli olan bir bilgiden yoksun ya da kendisiyle ilgili bir kararı kendisi veremeyen bir kişi izlenimi verdiği için olumlu yüzü; kişisel özgürlük alanına müdahale edildiği için de olumsuz yüzü etkilenmiş olur.

Her iki katılımcının yüzlerini aynı anda tehdit eden söz edimleri de olabilir. Örneğin, “talepte bulunma” öncelikle konuşan kişinin olumlu yüzünü zedeleyebilir (çünkü birinden bir şey istemek, istenilen o şeyin kendisinde bulunmadığını ve bu açıdan kendisinde bir eksiklik olduğunu kabul etmek anlamına gelir). Diğer yandan da hem karşısındaki kişinin zamanına ve kişisel alanına etkide bulunarak onun olumsuz yüzünü, hem de bu kişinin “kendisini birisi için bir şey yapmak zorunda hissetmesine” yol açarak olumlu yüzünü tehdit edebilir. Buradan da görüldüğü gibi, “birinden bir şey talep etme” söz ediminin nezaket kuramı açısından oldukça hassas bir söz edimi olduğu söylenebilir. Bu nedenle de toplumsal ilişkilerde her şey herkesten aynı kolaylıkla talep edilemez. Burada, her söz ediminin bağlama ve katılımcıların yatay-dikey ilişkilerine göre değer değiştirebileceğini unutmamak gerekir.

Gündelik etkileşim içinde bu kadar çok “tehdit”e maruz kalılabildiği düşünülürse, nezaket kurallarının ne denli önemli olduğu ve nezaket ifadelerinin kullanılmasının kaçınılmaz olduğu ortaya çıkmaktadır. “Konuşucular (...) iletişimlerinde olumlu kişisel imgeyi zedelemeyecek ya da bu etkiyi azaltacak çeşitli söylem stratejileri benimserler” (Ala-gözlü ve Şahin 2010: 14).

2.2. Nezaket Stratejileri Çerçevesinde Kalıp Sözlerin Kullanımı

Brown ve Levinson (1987), etkileşim sırasında yukarıda sözü edilen tehditlerden kaçınmak ya da etkilerini azaltmak için kullanılacak bazı “nezaket stratejileri” ortaya koymuştur. Bunlar FTA’ların derecesi, katılımcılar arasındaki toplumsal mesafe (yatay ilişkiler) ve erk ilişkileri (dikey ilişkiler) göz önünde bulundurularak tanımlanmış ve tanımlanan 35 strateji beş “üst strateji” (İng. *super-strategies*) başlığı altında toplanmıştır. Bunlar, dolaysız dil kullanma, olumlu yüze yatırım yapma, olumsuz yüze yatırım yapma, dolaylı dil kullanma ve hiçbir eyleme girmeme stratejileridir. Nezaket kuramında temel alınan ilke, kullanılacak nezaket stratejisinin gücünün FTA’nın “ağırlık derecesi” ve yatay-dikei ilişkilerdeki “mesafeye” ve “yüksekliğe” göre artması gerektiğidir (Kerbrat-Orecchioni 1996: 53).

Bu sınıflandırma büyük ölçüde kabul edilmekle birlikte bazı noktalarda eleştirilmiştir. Örneğin, bu stratejilerin daha çok FTA’lara odaklandığı ve toplumsal etkileşimi karamsar bir bakış açısıyla, yani bireylerin sürekli olarak tehditlere maruz kalması ve tehdit oluşturmaya ilkesine dayandığı, buna karşın FTA karşıtı (İng. *Anti-FTA*) olarak gösterilen stratejilere gerektiği ağırlığın verilmediği belirtilmektedir (Kasper 1990, Kerbrat-Orecchioni 1992). Olumlu nezaket kavramının ayrı bir nezaket türü olarak ele alınması gerektiğini belirten Kerbrat-Orecchioni (1992), nezaketi olumlu ve olumsuz olarak iki türe ayırma yoluna gitmiştir.

2.2.1. Olumsuz Nezaket Değeri Taşıyan Kalıp Sözler¹

Olumsuz nezaket, etkileşim sırasında karşımızdakinin olumlu ya da olumsuz yüzünü tehdit edebilecek söz edimlerinden kaçınma ya da çeşitli yollarla bunların olumsuz etkilerini azaltma, “inceltme” ilkesine dayanmaktadır. Olumsuz nezaket bir bakıma, “(görünenin aksine) senin kötülüğünü istemiyorum” (Kerbrat-Orecchioni 2005: 198) demek anlamına gelir. Etkileşim içinde (olumsuz) nezaket göstermenin en iyi ve kolay yolu, karşımızdaki kişiyi tehdit edebilecek söz edimleri üretmemeye (eleştiri, tenkit, aşağılama, vb.) çalışmaktır. Ancak bu kaçınma stratejisinin uygulanması her durumda mümkün olmayabilir. Durum buna elvermediğinde ise, oluşabilecek tehditleri mümkün olduğu kadar hafifletmek amacıyla uygulanabilecek başka stratejiler vardır. Bunlara “yumuşatıcı” (Fr. *adoussisseurs*) adı verilmekte ve genel olarak iki gruba ayrılmaktadır: “ornatıcı” (Fr. *substitutifs*) ve “eşlikçi” (Fr. *accompagneurs*). Ornatıcı araçlar konuşucunun söylemek istediği ve tehdit oluşturabilecek şeyi doğrudan söylemek yerine, başka ve hafifletilmiş bir biçimde ifade etmesi (örneğin *talep* ya da *emir* değeri taşıyan bir söz ediminin soru biçiminde oluşturulmasına dayalı, dolaylı söz edimi kullanımları) ilkesine dayanır (Kerbrat-Orecchioni 2001). Ornatıcı araçlar dilin çeşitli olanakları kullanılarak duruma uygun sözceler aracılığıyla konuşucu tarafından oluşturulmaktadır. Bu nedenle, kalıp sözler doğrudan ornatıcı araç olarak kullanılmamaktadır. Buna karşın, eşlikçi araç olarak kullanılan birçok kalıp söz bulunmaktadır.

Eşlikçi araçlar, iletişim sırasında tehdit değeri taşıyabilecek sözceyle birlikte kullanılarak tehdit niteliğini azaltmaya yarayan dilsel araçlardır. Türkiye Türkçesi söz varlığı

ğına ait kalıp sözlere bakıldığında, bunların birçoğunun eşlikçi araç olarak kullanılabilmesini ve böylece olumsuz nezaket stratejilerini gerçekleştirmede önemli rol oynadıkları görülmektedir. Eşlikçi araçlar farklı türlere ayrılmaktadır. Kerbrat-Orecchioni'nin (1996) sunduğu sınıflandırmayı temel alarak, olumsuz nezaket ifadesi olarak kullanılabilen kalıp sözlere uyanlarını aşağıdaki şekilde örneklendirebiliriz:

- FTA içeren söz edimini bir giriş sözcüyle (Fr. *préliminaire*) önceden hazırlamak: *Zahmet olacak, zahmet olmazsa, affınıza sığınarak, izin vererseniz, izninizle, müsaade ederseniz, müsaadenizle, bir şey sorabilir miyim?, Bir şey rica edeceğim, rahatsız ediyorum, rica etsem.*

- Özür dileme yoluyla “onarım” (Fr. *réparation*) araçları: *affınıza sığınarak, af edersin(iz), pardon, af buyur(un), özür dilerim, çok af edersin(iz), üzgünüm, kusura bakma(yın), kusura kalma(yın).*

- Yatıştırıcılar (Fr. *désarmeurs*): *sürçü lisan ettiyse af ola, darılmaca gücenmece yok, tabirimi mazur görün, sözünü balla kestim, sözüm meclisten dışarı, sözüm yabana, sizi (seni) tenzih ederim, senden iyi olmasın.*

- Gönül Okşayıcılar (Fr. *amadoueurs*): *Efendim, gözümün nuru, gözünü sevdiğim, kurban olduğum, bir tanem, başım gözüm üstüne.*

2.2.2. Olumlu Nezaket Değeri Taşıyan Kalıp Sözcükler

Olumlu nezaket kavramı, yukarıda da belirtildiği gibi, Kerbrat-Orecchioni (1992) tarafından ortaya atılmıştır. Bu kavram, bir etkileşime katılan kişilerin herhangi bir olumsuz durum ya da tehdit oluşturmaksızın nezaket değeri taşıyan sözcük kullanmaları ilkesine dayanmaktadır. Burada amaç yine katılımcıların birbirlerini ve aynı zamanda da kendilerini korumak için toplumsal nezaket kurallarına uygun sözcük oluşturmalarıdır. Bunun için de, FFA “yüzü yücelten söz edimleri” (İng. *Face Flattering Acts*) adı verilen olumlu nezaket göstergeleri kullanılır. Olumsuz nezaket, daha önce gördüğümüz gibi “senin kötülüğünü istemiyorum” anlamına gelirken, olumlu nezaket “senin iyiliğini istiyorum” anlamına gelmektedir. Örneğin iltifat etme, teşekkür etme, davet etme, onaylama gibi söz edimleri doğrudan ve açık bir şekilde olumlu nezaket belirtir.

Olumlu nezaketin dilsel göstergeleri arasında öncelikle hayır-dualar bulunmaktadır. Türkiye Türkçesinde oldukça fazla sayıda olan bu kalıp sözcükler, “genellikle görülen bir iyiliğe karşılık söylenir. Karşıdaki kişi güzel ve hayırlı sözcüklerle kutlanır, hakkında iyi dileklerde bulunulur” (Kaya 1997: 1). Hayır-dualar çok farklı durumlarda kullanılmakla birlikte, aynı durum için kullanılacak birden çok hayır-dua bulmak da mümkündür. Bu tür kalıp sözcüklerin örneklerine aşağıda yer verilecektir (bkz. 3.1.). Bunların yanı sıra, aşağıda belirtilen söz edimlerini gerçekleştirmeye yarayan ve doğrudan dilsel nezaket göstergesi olan başka kalıp sözcükler bulunmaktadır:

- Aynı fikirde olduğunu belirtme, destekleme, onaylama: *Al benden de o kadar, hay ağzını öpeyim, kalp kalbe karşıymış, benden çok yaşayacaksın, sizin de buyurduğunuz gibi, hay yaşa!*

- Davet etme: *Buyurun, bize de buyurun, biz(e) de bekleriz, yine buyurun, yine/tekrar bekleriz, bunu saymayız.*

- İltifat etme /övme: *(hay) aklınla bin yaşa, bal dök de yala, bundan iyisi can sağlığı, bundan iyisi Şam'da kayısı, diyecek yok, yeme de yanında yat, Allah özenmiş/övmüş de yaratmış, üstüne yok, üstüne tanımam.*

- Teşekkür etme: *Teşekkür ederim, teşekkürler, mersi, çok mersi, sağ ol(un), sağ olu(un) var ol(un), Allah (senden/sizden) razı olsun, Allah tuttuğunuzu altın etsin.* Yukarıda verilen örneklerdeki kalıp sözler, etkileşim durumuna ve katılımcılar arasındaki yatay-dikey ilişkilere uygun olarak kullanılmak koşuluyla doğrudan olumlu nezaket göstermelerindedir. Bunların yanı sıra, “ritüel nezaket” diye adlandırılan ve etkileşimlerin açılış-kapanış gibi belirli anlarında kullanılan kalıp sözler de olumlu nezaket alanına girmektedir:

- Selamlaşma: *Günaydın, hayırlı akşamlar/sabahlar, hoş geldiniz, hoş bulduk, iyi akşamlar, merhaba(lar), selam, selamünaleyküm, aleyküm selam.*

- Vedalaşma: *Bana müsaade, Büyüklerin ellerinden, küçüklerin gözlerinden öperim, ellerinden öperim, esenlikler dilerim, görüşmek üzere, görüşürüz, güle güle, Allaha emanet ol(un), allahımsarladık, Hoşça kal, İyi akşamlar/geceler/günler, kendine dikkat et, kendine iyi bak, öptüm, sağlıklı kal(ın), selam söyle, selametle, uğurlar ola.*

- Hal-hatır sorma: *Çoluk çocuk nasıllar?, daha daha ne var ne yok?, Ne haber?, Nasıl gidiyor? Ne var ne yok? Nasılsınız? Siz nasılsınız?*

- Tebrik etme: *Tebrikler, yaşa, yaşa var ol, helal, helal olsun, çok yaşa sen, bravo, tebrik ederim, kutlarım.*

- Misafirlikte / kavuşmada söylenen sözler: *Hoş geldin(iz), hoş bulduk, sefa geldin hoş geldin, gözlerim(iz) yollarda kaldı, sefa geldiniz, sefalar getirdin(iz), niye zahmet ettiniz? Ne gereği vardı?, şükür kavuşturana.*

- Tanışma sözleri: *bahtiyar oldum, tanıştığımıza memnun oldum,* gibi kalıp sözler de dildeki nezaket dizgesinin temel öğelerindedir. Hitap sözleri de (*Efendim, gözümün nuru, gözünü sevdiğim, kurban olduğum, bir tanem*) bu sınıfa dahil edilebilir.

Ayrıca, Türkiye Türkçesine özgü *Başım la beraber, başımın üstünde yerin var, baş üstüne, memnuniyetle, can feda, başım gözüm üstüne, berhudar ol,* gibi kişiye değer verildiğini gösteren ve onu yücelten, dolayısıyla da olumlu nezaket bildiren kalıp sözler de bulunmaktadır.

3. Nezaket Değeri Taşıyan Kalıp Sözlerin Edimbilimsel İşlevleri

Toplumsal yaşam içinde karşılaşılan birçok iletişim durumu, bireylerin duygudaşlık yapmasını, birbirlerinin gönlünü hoş tutmasını, olumlu duygu ve düşüncelerini dile getirmelerini ya da olumsuz duygu ve düşüncelerini hafifleterek ifade etmelerini gerektirmektedir. Dilsel olarak bunu gerçekleştirmenin yolu da, duruma uygun söz edimleri gerçekleştirmektir. Nezaket değeri taşıyan kalıp sözler de doğrudan bu amaca hizmet eder.

Çalışmanın bu bölümünde, nezaket kuramı çerçevesinde olumlu ya da olumsuz nezaket değeri taşıdığı saptanan kalıp sözler, gerçekleştirmeye yaradıkları söz edimleri açısından, “rutin kalıp sözler” ve “konuşma kalıp sözleri” olmak üzere iki ana başlık altında değerlendirilecektir.

3.1. Nezaket Değeri Taşıyan Rutin Kalıp Sözler

Bütüncüye edimbilimsel bir bakış açısıyla bakıldığında, nezaket değeri taşıyan kalıp sözlerin büyük çoğunluğunun işlevinin, doğrudan içinde bulunulan iletişim bağlamına veya meydana gelen bir olaya uygun, belli söz edimleri gerçekleştirmek olduğu görülmektedir. Bu tür kalıp sözleri rutin kalıp söz (Fr. *formule routinière*) olarak adlandırmak mümkündür. Örneğin, *sağ ol* tek başına “teşekkür etme” söz edimini, *kusura bakma* “özür dileme” söz edimini, *başınız sağ olsun* ise “taziye sunma” söz edimini gerçekleştirmeye yarar. Bütüncüde yer alan kalıp sözler aracılığıyla, belli bağlamlarda gerçekleştirilebilen söz edimlerinin aşağıdaki gibi olduğu görülmektedir:

1) Hastalanan kişinin iyileşmesini dileme: *acil şifalar, Allah (acil) şifa(lar) versin, Allah şifasını versin, (büyük) geçmiş olsun, şifası bol olsun;*

2) Doğum tebrikinde bulunma: *adıyla yaşasın, güle güle büyüsün, güle güle büyütün, Allah analı babalı büyüsün, Allah dört gözden ayırmasın, ömürlü hayırlı olsun, analı babalı büyüsün, Allah bağışlasın, Allah uzun ömür versin, uzun ömürlü olsun, kısmeti bol olsun;*

3) Başarıyı tebrik etme: *kutlarım, tebrikler, bravo, aferin, tebrik ederim;*

4) Evlilik tebrikinde bulunma: *mutluluklar dilerim, saadetler dilerim, bir yastıkta kocasınlar, Allah mesut etsin, Allah mesut bahtiyar etsin, Allah hayırlı (uğurlu) etsin, mürüvvetini görün.*

5) Başarı dileme: *başarılar dilerim, başarılar;*

6) Taziye sunma: *başınız sağ olsun, nur içinde yatsın, rahmet olsun, rahmeti rahmana kavuştun, ruhu şad olsun, toprağı bol olsun, Allah başka acı göstermesin, Allah ecir sabrı versin, Allah günahlarını affetsin, Allah sizlere uzun ömürler versin, Allah başka ölüm acısı vermesin, Allah başka keder/acı göstermesin, Allah rahmet etsin/eylesin, Allah gani gani rahmet eylesin, Allah sabır(lar) versin, Allah (geride) kalanlara sabır versin, Allah sevenlerine sabır versin, Allah taksiratını affetsin, Allah durağını cennet etsin, Allah kabir rahatlığı versin, merhuma Allahtan rahmet, yakınlarına başsağlığı diliyorum;*

7) Yeni yıl kutlama: *iyi seneler, iyi yıllar, mutlu yıllar;*

8) Bayram kutlama: *bayramınız kutlu olsun, bayramınız mübarek olsun, iyi bayramlar, mutlu bayramlar, hayırlı bayramlar;*

9) Doğum günü kutlama: *doğum günün kutlu olsun, mutlu yıllar, iyi ki doğdun, nice yıllara/yaşlara/senelere;*

10) Yolculuğa uğurlama: *güle güle git güle güle gel, hayırlı/iyi yolculuklar, Allah sevdiğine kavuştursun, uğurlar olsun, sağ salim git /gel, yolunuz açık olsun, Allah'a ısmarladık, Allaha emanet olun, sağlıcakla kalın;*

11) Yeni edinilen giysi için iyi dilekte bulunma: *güle güle giy, iyi günlerde giy, sırtında eskisin, ayağında eskisin, sırtında paralansın, uzun ömürlü olsun, güle güle eskit;*

12) Yeni edinilen eşya, mal, mülk için iyi dilekte bulunma: *güle güle kullan, iyi günlerde kullan, hayrını gör, hayırlı, uğurlu olsun, hayırlı olsun, uzun ömürlü olsun, güle güle otur;*

13) Teşekkür etme/minnet bildirme: *sağ ol(un), (çok) mersi, (çok) teşekkür ederim, teşekkürler, eyvallah, eksik olma, ölmüşlerinin canına değsin, su verenleriniz çok olsun, su gibi aziz ol, berhudar ol, el öpenlerin çok olsun, ömrüne bereket, var ol, eksik olma, ceddine rahmet, babana rahmet, Allah tuttuğunu altın etsin, Allah razı olsun;*

14) Özür dileme: *afedersiniz, affola, affedersiniz, çok afedersiniz, affınıza sığına- rak/sığıntıyorum, kusura bakmayın, kusura kalma, özür dilerim, üzgünüm, af buyurun, pardon;*

15) Eğlenmeye gidene iyi dilekte bulunma: *iyi eğlenceler;*

16) Tatile çıkana iyi dilekte bulunma: *iyi tatiller;*

17) Ayrılanın kavuşmasını dileme: *Allah kavuştursun, tez kavuşun inşallah, Allah sevdiğine kavuştursun;*

18) Şans dileme: *iyi şanslar, rastgele, bol şanslar, şanssız bol olsun, şeytanınız bol olsun, şanssız açık olsun, Allah işinizi rast getirsin, işin gücün rast gitsin, bahtın/talihin açık olsun;*

19) Yıkanana / tıraş olana iyi dilekte bulunma: *şifalar olsun, sıhhatler olsun, saatler olsun, güle güle kirlen;*

20) Çalışana / zor bir iş yapana iyi dilekte bulunma: *Allah zihin açıklığı versin, kolay gelsin, Allah kolaylık versin;*

21) Nişanlanana ya da hamileye iyi dilekte bulunma: *Allah tamamına erdirdin;*

22) Hapse girene iyi dilekte bulunma: *Allah kurtarsın, Allah sabır versin;*

23) Hapşırana iyi dilekte bulunma: *çok yaşa, iyi yaşa, uzun yaşa, sağlıklı yaşa;*

24) Öksürene (yemek yerken): *Helal;*

25) Askere gidene: *Allah sağ salim gidip gelmek nasip etsin, hayırlı tezkereler; Allah kör kurşunlardan korusun.*

Yukarıdaki sınıflandırmada, kesin ve belli bir olay karşısında kullanılabilen, yani edimsöz değeri doğrudan ilgili olayla bağlantılı olan kalıp sözler yer almaktadır büyük çoğunluğu hayır-dualardır. Bunların dışında yine edimsöz değeri değişmemekle birlikte, söz konusu olay ya da konuşulan konuya göre birçok farklı bağlamda kullanılabilen kalıp sözler de vardır. İyi dilekte bulunma söz edimi gerçekleştirilmeye yarayan kalıp sözlerinin bir kısmı bu yapıdadır. Bunlar çoğunlukla iletişim sırasında söz konusu olan, söylenen ya da anlatılan bir durum karşısında dinleyen kişinin, aşağıda belirttiği gibi, iyi dileğini ifade etmesini sağlar:

1) Kötü bir durum karşısında, daha kötüsünün olmamasını dileme: *Allah beterinden saklasın, Allah dertini göstermesin, Allah başka dert/keder/acı/tasa vermesin, Allah bir daha göstermesin;*

2) İyi bir durumun devamını dileme: *Allah bozmasın, Allah daim etsin, Allah daha iyi etsin, Allah dert göstermesin, Allah devlete millete zeval vermesin, Allah doğru yoldan ayırmasın, Allah düşürmesin, Allah eksik etmesin, Allah eksikliğini göstermesin, Allah başımızdan eksik etmesin, Allah esirgesin, Allah saklasın, Allah gördüğünden geri koymasın, Allah korusun, Tanrı korusun, Allah uzun ömürler versin, en kötü günümüz böyle olsun, Allah tekrarına erdirdin, Allah ağzının tadını bozmasın;*

3) Kötü bir durumun başkasının başına gelmemesini dileme: *Allah düşmanımın başına vermesin, Allah düşmanına vermesin, Allah kimseye göstermesin;*

4) Sağlık dileme: *Allah elden ayaktan düşürmesin, Allah son gürlüğü versin, Allah beden sağlığı versin, Allah ağrı sızı göstermesin;*

5) İyi bir durumun başkasına da olmasını dileme: *Allah gönlüne/kalbine göre versin, Allah ne muradın varsa versin, Allah size de nasip etsin, darısı (sizin) başınıza;*

6) Olumsuz durumların olmamasını dileme: *Allah gecinden versin, Allah etmesin/etmeye, Allah göstermesin, Allah kaza bela vermesin, Allah vermesin, Allah korusun, Allah nazardan saklasın, Allah ömürler versin, Allah sağlık versin, Allah selamet versin, kırk bir kere maşallah, maşallah, nazar değmesin, Allah nazardan korusun, Allah kem gözlerden saklasın, tahtaya vuralım, Allah esirgesin, Allah (kötülerden) korusun, Allah muhafaza, Allah dert/keder/acı/tasa vermesin, Allah dert verip derman aratmasın, Allah kötüye rast getirmesin, Allah seni başımızdan eksik etmesin, Allah yokluğunu göstermesin, Allah kazadan beladan korusun, Allah yokluk göstermesin, Allah yazdıysa bozsun, şeytan kulağına kurşun, evlerden irak;*

7) Muhtaç olunmamasını dileme: *Allah muhtaç etmesin, Allah kimseye muhtaç etmesin, Allah sağ eli sol ele muhtaç etmesin, Allah sağ gözü sol göze muhtaç etmesin, Allah namerde muhtaç etmesin;*

8) Zor bir durumun kolay atlatılmasını dileme: *Tanrı yardımcımız olsun, Allah yardımcın/yardımcısı olsun, Allah yardım etsin, Allah utandırmasın;*

9) Zor bir durumun olumlu sonuçlanmasını dileme: *hakkında hayırlısı olsun, hayırlısı.*

Rutin kalıp sözler arasında, gündelik yaşamda sıkça tekrarlanan durumlarda iletişimi nezaket çerçevesinde başlatmak ve bitirmek gibi işlevleri olan kalıp sözler de bulunmaktadır. Bunlar örneğin, *merhaba, iyi günler, ne var ne yok?, hoş geldiniz, hayırlı işler, selam söyle* gibi “temas kalıp sözleri”dir (Fr. *formules de contact*):

1) Selamlaşma: *günaydın, hayırlı akşamlar, hayırlı sabahlar, iyi günler, iyi sabahlar, merhaba(lar), sabah-ı şerifleriniz hayrolsun, sabahınız hayrolsun, selam, selamünaleyküm;*

2) Vedalaşma: *görüşmek üzere, görüşürüz, güle güle, hoşça kal, kendine iyi bak, kendine dikkat et, selamette, sağlıcakla kalın, selam söyle, Allaha emanet (olun), Allahaismarladık, selam söyle, çocukların gözlerinden öperim, büyüklerin ellerinden, küçüklerin gözlerinden öperim, esenlikler dilerim;*

3) Tanışma sırasında memnuniyet bildirme: *memnun oldum, tanıştığımıza memnun oldum, bahtiyar oldum;*

4) Hal hatır sorma: *n'aber?, ne haber?, nasıl gidiyor?, nasılsın(ız)? ne var ne yok?, çocuk çocuk nasıllar?, daha daha ne var ne yok?;*

5) Misafir karşılama: *hoş geldiniz, hoş geldiniz sefalar getirdiniz, sefa geldiniz;*

6) Misafir uğurlama: *yine bekleriz, yine buyurun, bunu saymayız, bize de buyurun, ayağımıza sağlık;*

7) Yatmaya gidene iyi dilekte bulunma: *iyi uykular, iyi geceler, Allah rahatlık versin, tatlı rüyalar;*

8) Alış-verişte: *bereket versin, bereketini gör, bereketli olsun, hayırlı işler, kesene bereket, Allah kesenize bereket versin, sıftah senden bereket Allahtan, Allah (bin) bereket versin, hayrını gör, Allah hayırlı kazançlar nasib etsin;*

9) Yemek yiyene: *afiyet olsun, afiyet (bal) şeker olsun, yağ bal olsun, yarasin;*

10) Yemek yapana/verene: *Allah ziyade etsin, eline/ ellerine sağlık, ziyade olsun, ellerin dert görmesin.*

Rutin kalıp sözler değerlendirildiğinde, tümünün başı başına birer sözce oluşturarak belli bir söz edimi gerçekleştirilmeye yaradıkları görülmektedir. Bunlar toplumsal yaşamda karşılama, meydana gelen ya da konuşmaya konu olan belli olaylar üzerine söylenirler ve nezaket gereği, kullanılmaları zorunludur. Örneğin, yakını yeni kaybeden bir kişiyle iletişim sırasında taziyede bulunma kalıp sözlerinden birini söylemek nezaket kuralları gereği zorunludur. Bazıları birden fazla bağlamda kullanılabilirler. Örneğin, *Tebrik ederim* kalıp sözü, tebrik gerektiren tüm durumlarda (evlilik, doğum, başarı, terfi, ...); *hayırlı olsun* kalıp sözü de yine birçok bağlamda (terfi, mezuniyet, eşya, giysi, ev alana...) kullanılabilir. Bu tür kalıp sözlerin “esas işlevi toplumsal etkileşim durumları içinde klişeleşmiş biçimde davranmaktır” (Kauffer 2013: 44). Bu kalıp sözlerin bireyler tarafından gerekli bağlamlarda kullanılması toplumsal nezaket kurallarına uyduklarına işaret etmektedir. Meydana gelen bir olay üzerine, toplumsal ve dilsel anlaşmalar çerçevesinde kullanılmalrı nezaketin gereğidir, kullanılmamaları ise nezaketsizlik belirtisidir.

3.2. Nezaket Değeri Taşıyan Konuşma Kalıp Sözleri

Nezaket değeri taşıyan kalıp sözlerin ikincisi işlevi ise, iletişim içinde gerçekleştirilen bir söz edimine eklenerek onun niteliğini, değerini değiştirmektedir. Rutin kalıp sözlerden farklı olarak, meydana gelen belli bir olay karşısında kullanılmazlar. *Konuşma kalıp sözleri* (Fr. *formules conversationnelles*) olarak adlandırabileceğimiz bu kalıp sözler, dil içi bağlamla ilişkili olarak farklı işlevler üstlenir ve iletişimi kolaylaştırmak, düzenlemek, kişilerarası ilişkileri belirlemek ve sürdürmek için kullanılırlar. “Konuşmanın akışı içinde daha önce söylenen bir

söze, bir düşünceye, karşılık olarak, onun devamı niteliğinde veya daha sonra iletilecek olan sözlerden, düşüncelerden önce kullanılabilirler” (Gökdayı 2015: 87). Bütüncedeki konuşma kalıp sözleri aşağıdaki gibidir:

Zahmet olmazsa..., zahmet olacak, rica etsem..., müsaadenizle, af buyurun..., benzetmek gibi olmasın..., yaşı benzemesin, sonu benzemesin..., affınıza sığınarak, hatırım için, gözünü seveyim, kurban olayım, sürçü lisan ettiyse affola, darılmaca gücenmece yok, tabiri caizse, tabirimi mazur görün, üzerinize afiyet, lütfen, ne yazık ki, rahatsız ediyorum, senden iyi olmasın, sizi tenzih ederim, sözüm yabana, sözüm meclisten dışarı, size layık değil ama, sözünü balla kestim, sözünü kestim, sözünü unutma, müsaade eder misiniz?, izin verir misiniz, müsaadenizle, müsaade ederseniz, izin verirseniz, affınızı rica ederim, rahatsız olmayın, gözünü sevdiğim, gözümün nuru, diline kurban olayım, kurban olduğum, yaradana kurban olayım.

Bunların bir kısmı olumsuz nezaket araçları arasında yer alan ve yukarıda sözü edilen eşlikçi araçlardır. Örneğin, *rahatsız ediyorum* kalıp sözü, “birinden bir şey isteme” söz edimini gerçekleştirmeden önce, kişinin olumsuz yüzünü tehdit etme olasılığı olan bu söz ediminin etkisini azaltmak, onu yumuşatmak için kullanılan bir kalıp sözdür. *Zahmet ettiniz* kalıp sözü birisine “teşekkür etme” söz ediminin değerini güçlendirmeye yarar. Diğer yandan, olumlu nezaket aracı olarak da kullanılanlar bulunmaktadır: *gözümün nuru, üstüne yok, yeme de yanında yat* gibi iltifat etme ve gönül okşama kalıp sözleri olumlu nezaket belirtir.

Sonuç

Yapılan bu çalışmada, Türkiye Türkçesi söz varlığına ait kalıp söz derlemeleri temel alınarak, nezaket kuramı çerçevesinde değerlendirilip, hangi kalıp sözlerin nezaket değeri taşıdıkları saptanmıştır. Bunu yaparken olumlu ve olumsuz nezaket stratejileri açısından ne şekilde kullanılabilecekleri de ortaya konmuştur.

Nezaket kuramının iki önemli kavramı olan olumlu ve olumsuz nezaket kavramlarına göre incelendiğinde, kalıp sözlerin bir yandan etkileşim içinde söylenebilecek olumsuz sözleri ya da kişiler üstünde olumsuz bir etki yaratabilecek söz edimlerini hafifletmek, kişiyi bu duruma hazırlamak, olumsuz değerlerini azaltmak için kullanılabilen nezaket stratejileri arasında yer aldığı saptanmıştır. Bu tür kullanımlar, etkileşim sırasında hem konuşan kişinin kendisini rahatlatması ve dolayısıyla “yüzünü” koruması, hem de karşısındaki kişinin “zedelenmemesi” açısından büyük önem taşımaktadır.

Diğer yandan ise, konuşan kişilerin doğrudan nazik olmak, karşısındaki kişiye değer verdiğini göstermek, kendisine saygı duyduğunu belirtmek veya yüceltmek için kullanılabilecek olumlu nezaket stratejilerinin de kalıp sözler aracılığıyla kolaylıkla gerçekleştirilebilmektedir. Özellikle gündelik yaşamda bireylerin (tanışma, selamlaşma, vedalaşma, tebrik etme, baş sağlığı dileme gibi söz edimlerinin gerçekleştirilmesi uygun olan durumlar) karşılaşılabilecekleri çeşitli durumlarda söylenmesi uygun düşen nezaket ifadeleri büyük ölçüde kalıp sözler aracılığıyla gerçekleştirilir.

Edimbilimsel açıdan, yani nezaket değeri taşıyan kalıp sözlerin iletişim içindeki işlevleri ve gerçekleştirmeye yaradıkları söz edimleri çerçevesinde bakıldığında ise, rutin kalıp sözler ve konuşma kalıp sözleri olarak iki ana başlık altında toplandıkları görülmektedir. Edimbilimsel işlevleri doğrultusunda, bağlama uygun olarak, ya doğrudan belli bir söz edimi gerçekleştirmeye yaradıklarını, ya da başka söz edimlerine eklenerek nezaket değeri oluşturdukları, bazen de bu değeri artırdıkları saptanmıştır.

Sonuç olarak, tüm bu kalıp sözlerin kişilerin birbirlerini “zedelemen” ya da birbirlerinin “gönlünü hoş ederek”, toplumsal gereklilik olan etkileşimi nezaket kuralları çerçevesinde gerçekleştirmelerini sağlamada büyük katkısı bulunmaktadır. Türk toplumunun ve kültürünün

özelliklerine uygun olarak şekillenmiş, gelenek-göreneklerin, kişilerarası ilişkilerin ve toplumsal düzen yapısının korunması, gündelik etkileşimin sağlıklı biçimde sürdürülebilmesi için uyulması gereken nezaket kurallarının dile yansıma biçimlerinden olan kalıp sözlerin, Türkiye Türkçesi söz varlığının, bu açıdan, önemli bir parçasını oluşturduğu söylenebilir.

NOTLAR

1. İlgili bölümde geçen, “substitutif” (ornatıcı), “accompagnateur” (eşlikçi araç), “réparateur” (onarma aracı), “désar-meur” (yatıştırıcı) ve “amateur” (gönül okşayıcı) terimlerinin Türkçe alanyazında karşılıkları bulunmadığından bu terimler tarafımızdan önerilmektedir.

KAYNAKÇA

- Aksan, Doğan. *Anadilimizin Söz Denizinde*. Ankara: Bilgi yayınevi, 2002.
- Alagözlü, Nuray ve Sevgi Şahin. “Siyasi Söylemde Güç ve Edimsel Dil Kullanımları”. *Türkbişig* 20 (2010): 12-36.
- Avrupa Konseyi. *Diller İçin Avrupa Ortak Başvuru Metni: Öğrenim, Öğretim ve Değerlendirme*. Frankfurt: Telc, 2013.
- Aydemir, Adem. “Divanü Lügati’t-Türk’e Göre İnsanlar Arasındaki İlişkilerde Nezaket”. *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi* 3/3 (2014): 14-36.
- Berthoud, Anne-Claude ve Bernard Py. *Des Linguistes et des enseignants. Maitrise et acquisition des langues secondes*. Bern: Peter Lang, 1993.
- Birsan, Sercan ve Dilek Bucak. “Edimbilim II: Bilgi değeri, Bilgi Yapısı ve Dilde Kibarlık ve Kabalık”. *Açıköğretim Türk Dili ve Edebiyatı Genel Dilbilim II*, 2016. 05.10.2017 <<http://acikogretimmedebiyat.com/genel-dilbilim-2/article/49/44-genel-dilbilim-ii>>
- Brown, Penelope ve Stephen C. Levinson. “Universals in language use: Politeness phenomena”. Goody E. (ed.) *Questions and Politeness: Strategies in social interaction*. Cambridge: CUP, 1978: 56-289.
- _____. *Politeness, Some Universals in Language Usage*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- Bulut, Serdar. “Anadolu Ağızlarında Kullanılan Kalıp Sözler ve Bu Kalıp Sözlerin Kullanım Özellikleri”. *Turkish Studies* 7/4 (Güz 2012): 1117-1155.
- _____. “Anadolu Ağızlarında Dini İnançları Yansıtan Kalıp Sözler”. *International Journal of Social Sciences* 6/1 (Ocak 2013): 435-465.
- _____. “Türkiye Türkçesi Ağızları ile Kıbrıs Türk Ağızlarında Ortak Kullanılan Kalıp Sözlerden Hayır-Dualar ve Beddualar”. *ASOS Journal* 4/24 (Mart 2016): 298-308.
- Erol, Çiğdem. “Türkiye Türkçesinde Kalıp Sözler Üzerine bir İnceleme”. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, 2007.
- Goffman, Ervin. *Interaction Ritual: Essays on face-to-face behavior*. New York: Doubleday Anchor, 1967.
- Gökdayı, Hüriyet. “Türkçe’de Kalıp Sözler”, *Bilgi* 44 (2008): 89-110.
- _____. *Türkçede Kalıp Sözler*. İstanbul: Kriter Yayınevi, 2015.
- Kansu Yetkiner, Neslihan. *Çeviribilim Edimbilim İlişkisi Üzerine*. İzmir: İzmir Ekonomi Üniversitesi Yayınları, 2009.
- Kasper, Gabriele. “Linguistic Politeness: Current Research Issues”. *Journal of Pragmatics* 14/2 (1990): 193-218.
- Kauffer, Maurice. “Le figement des ‘actes de langage stéréotypés’ en français et en allemand”. *Pratiques* 159 (2013): 42-54.
- Kaya, Doğan. “Dualar ve Beddualar”. *Türklük Bilimi Araştırmaları* 4 (1997): 99-121. 9.12.2019
- Kerbrat-Orecchioni, Catherine. *Les Interactions verbales I*. Paris: Armand Colin, 1990.
- _____. *Les Interactions verbales II*. Paris: Armand Colin, 1992.
- _____. *La Conversation*. Paris: Seuil, 1996.
- _____. *Les Actes de langage dans le discours – Théorie et fonctionnement*. Paris: éditions Nathan Université, 2001.
- _____. *Le Discours en interaction*. Paris: Armand Colin, 2005.
- Lakoff, George. *The Logic of Politeness; or, Minding your p’s and q’s*. Papers from the Ninth Regional Meeting of the Chicago Linguistic Society (1973): 292-305.
- Leech, Geoffrey N. (1983). *Principles of Pragmatics*. Londra: Longman, 1983.
- Moirand, Sophie. *Enseigner à communiquer en langue étrangère*. Paris: Hachette, 1982.
- Selçuk, Ayhan. “Sosyal Bir Davranış Biçimi Olarak Dil”. *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 17 (2007): 503-517.
- Tannen, Deborah ve Piyale Cömert Özbek. “Formulaic Expressions in Turkish and Greek”. Florian Coulmas (Ed.), *Conversational routine*. Lahey: Mouton, 37-54. 1981.
- Traverso, Véronique. *L’Analyse des conversations*. Paris: Armand Colin, 2005.
- Uçgun, Duygu. “Türkçe ve Türk Kültürü Ders Çalışma Kitaplarının Kalıp Sözler Açısından İncelenmesi”. *International Journal of Languages’ Education and Teaching* UDES 1 (2015): 514-533.

HALK BİLİMİNİN İŞLEVLERİ BAĞLAMINDA GELENEKSEL ÇOCUK OYUNLARI: RTÜK ÇOCUK OYUNLARI*

Traditional Children's Games in The Context of Functions of Folklore: RTUK Children Games

Doç. Dr. Muhammed Eyyüp SALLABAŞ**

ÖZ

Geniş bir anlam yelpazesine sahip olan kültürün bilim dallarında; uygarlıklar, eğitim sürecinin bir ürünü, güzel sanatlar ve maddi olarak üretme, yetiştirme, ekin vb. birçok tanımı yapılmıştır. Yapılan çalışmanın amacına uygun olarak öğrenilmiş, korunmuş ve eğitime geleceğe aktarılan bir olgu olarak tarif edilebilecek olan kültür, toplumların en özgün kendini ifade etme biçimi olarak görülebilir. Nesiller arası sürekliliğin sağlanmasında kültür aktarımının bir yönünü oluşturan ve halk biliminin inceleme alanlarından birisi olan oyunlar, insanlar için geçmişi çok eski zamanlara dayanan en temel yaşamsal etkinliklerden biridir. Zihinsel, sosyal, dilsel ve kültürel olarak birey ve toplum açısından vazgeçilmez bir eylem olan oyunlar çoğu zaman eğitim amacıyla da kullanılmaktadır. Her toplumun kendine ait, uzun yıllar içerisinde benimseyip nesilden nesle aktararak oynadığı geleneksel oyunları vardır. Halk biliminin bir parçası olan bu oyunların, halk biliminin diğer unsurları gibi farklı pek çok işlevi vardır. Özellikle çocukların bilinçaltına isteyerek veya kendiliğinden yerleşme eğilimi gösteren bu oyunlar çocukların gelişimi açısından da çok önemli bir göreve sahiptir. Öğrenilen pek çok bilgiye yakın çevremizden karşılıklı etkileşimle ulaşıldığı düşünüldüğünde çocukluk döneminde oynanan oyunların bilgi ve beceri edinimindeki etkisi daha fazla ön plana çıkmaktadır. Bu sebeple W. Bascom'un Folklorun Dört İşlevi içerisinde yer alan "Hoş Vakit Geçirme Eğlenme-Eğlendirme" ve "Eğitim veya Kültürün Gelecek Kuşaklara Aktarılacak Eğitilmesi" işlevlerine bağlı olarak bu çalışmada Radyo ve Televizyon Üst Kurulu tarafından çevrimiçi video olarak çocukların kullanımına sunulan 24 geleneksel oyun incelenmiştir. Araştırmada öncelikli olarak oyun ve geleneksel oyun ilişkisi ele alınarak halk biliminin işlevleri doğrultusunda bu oyunların çocukta geliştirdiği kültürel ve kişisel beceriler ile geleneksel oyunlar arasındaki eğitime dair ilişkiler irdelenmiştir. Araştırmanın son bölümünde, incelenen bu oyunlara ait kurallar ve toplamda 95 dakikalık görüntü kaydına ait içerik analizi bulgularına yer verilmiştir. Araştırma sonucunda geleneksel oyunların, çocukların hem sosyal hayatını hem de eğitim hayatını şekillendirecek birtakım beceriler kazandırmakta önemli bir rol oynayacağı ifade edilebilir. Özellikle küçük yaşlarda hayatı oyun ve eğlence olarak gören çocuklar için incelenen oyunların eğlence işlevini yerine getirdiği görülmektedir. Bununla birlikte oyunlarda yer alan kurallar, kuralların uygulanma süreci ve kural-oyun düzeni ilişkisi göz önüne alındığında toplumsal kuralları öğrenme, kurallara uyma ve kurallara ilişkin bir denetim mekanizması geliştirmekte oyunların büyük bir işlevi vardır. Oyunların dil becerileri ile ilişkisi düşünüldüğünde ise yüzlerce yıllık halk kültürünün üretimi olan tekerleme, sayısmaca gibi etkinliklerin özellikle konuşma ve dinleme becerisini geliştirmekte kullanılabileceği söylenebilir. Oyunlarda yer alan söz, müzik ve hareket unsurlarının bir arada kullanılması ile ahenk ve ritim duygusu geliştiği gibi aynı zamanda birlikte hareket etme, grubun parçası olma ve iş birliği gibi alanlarda da gelişim kaydedilebilecektir.

Anahtar Kelimeler

Kültür aktarımı, işlevsel teori, oyun, oyunların işlevleri, geleneksel çocuk oyunları.

ABSTRACT

In the science branches of culture, which has a wide range of meanings; civilizations, a product of the educational process, fine arts and material production, cultivation, kultur etc. many definitions have been made. It can also be said that culture, which can be described as a phenomenon learned, preserved and transmitted to the future through education, is the most original form of self-expression of societies. Games, which is one of the fields of folklore's study and constitute an aspect of cultural transmission in ensuring intergenerational continuity, is one of the most basic vital activities for humans. Mental, social, linguistic and culturally indispensable action for individuals and society, games are often used for educational purposes. Each society has its own traditional games that it has adopted over the years and passed on from generation to generation. These games,

* Geliş tarihi: 17 Nisan 2020 - Kabul tarihi: 10 Haziran 2020
Sallabaş, Muhammed Eyyüp. "Halk Biliminin İşlevleri Bağlamında Geleneksel Çocuk Oyunları: RTÜK Çocuk Oyunları" *Milli Folklor* 126 (Yaz 2020): 99-109

** Yıldız Teknik Üniversitesi, Türkçe ve Sosyal Bilimler Eğitimi Bölümü, Ankara/Türkiye
sallabas@yildiz.edu.tr, ORCID ID: 0000-0003-4346-4385.

which are part of folklore, have many different functions like other elements of folklore. These games, which tend to settle subconsciously or spontaneously, have a very important role in the development of children. Considering that a lot of information is learned through mutual interaction from our close environment, the effect of games played in childhood becomes more prominent. For this reason, 24 traditional games presented to children as online videos by Turkish Supreme Council of Radio and Television have been examined in this research, depending on the four functions of folklore offered by W. Bascom as “Pleasant Time Passing, Entertaining and Making Entertainment” and “Teaching Education or Culture by Transmitting to Future Generations”. In the research, primarily, the relationship between game and traditional game has been examined, and the relations between the cultural, personal skills and education between traditional plays developed by children in line with the functions of folklore have been examined. In the last part of the research, the rules of these games examined and the content analysis findings of the 95-minute image recording in total are included. As a result of the research, it can be stated that traditional games will play an important role in providing a number of skills that will shape both the social and educational life of children. It is observed that the games examined for children who see life as games and entertainment, especially at a young age, perform the entertainment function. However, given the rules in the games, the process of applying the rules and the relationship between rules and games, the games have a great function in learning social rules, following the rules and developing a control mechanism related to the rules. Considering the relationship between games and language skills, it can be said that activities such as nursery rhymes and counting-out game, which are the production of hundreds of years of folk culture, can be used especially to improve speaking and listening skills. By using the words, music and movement elements in the games together, a sense of harmony and rhythm improves, as well as improvement in areas such as acting together, being part of the group and collaboration.

Key Words

Cultural transmission, functional theory, game, functions of games, traditional children’s games.

Giriş

Toplumların kendilerini ifade etme biçiminin sosyal hayat üzerinde somutlaşmış hâli olarak kabul edilebilecek olan kültür, insan hayatının tüm aşamalarında kendine özgü ifade ediş biçimleri bulmuştur. Yaş grubu veya çağ olarak adlandırabileceğimiz insan hayatının olgunlaşma ve gelişme aşamalarında toplumun bireyde görmek istediği davranışlar değişiklik göstermektedir. Bu davranışların bireylere öğretilmesi doğrudan ya da dolaylı bir şekilde -bağlam içerisinde- verilebilir. Çocukluk çağında ise bunlar çocuğun dünyasına uygun olarak oyun içerisinde de öğretilir. Bu açıdan bakıldığında kültürün çocuğun dünyasındaki somutlaşma unsurlarından biri de oyundur.

Birey farkında olsun ya da olmasın hayatının her aşamasında geleneksel bilgiyle toplum tarafından doğrulanmış davranış kalıplarını öğrenmeye yönlendirilir. “Çocuk kendisine ad verilerek içinde yaşamaya başladığı topluma kabul edilmesinden itibaren geleneksel anlamda bireysel kimliğiyle toplumun bir parçası olmaya başlar” (Yeşildal 2018: 49). Güvenç’e göre kültür, içgüdüsel ve kalımsal olmayıp sonradan öğrenilir. Öğrenilen bu olgular nesilden nesle aktararak bir tarihsellik ve süreklilik oluşturur. Öğrenilen unsurlara bakıldığında bu unsurların ortak hayat tarzını yansıttığı görülür ve bu da kültürün bireysel değil toplumsal ortak kabullerle oluştuğunu ortaya koyar. Toplumun kabulleri göz önünde bulundurulduğunda, bunların bireyden beklenen ideal davranışlar olduğu göze çarpar. Yine toplum tarafından kabul gören ideal davranışlara bakıldığında da bunların toplumun ihtiyaçlarını karşılayan ve başarısı denenmiş çözüm yolları olduğu görülür (1979: 94-105). Toplumsal kabullerin ve normların kişilik gelişimine paralel olarak küçük yaşlarda gelişmeye başladığı göz önüne alındığında ise çocukluk dönemi aktivitelelerinin önemi daha da fazla ön plana çıkar. Kişiliğin gelişmeye başladığı bu yıllarda çocuk, kültürün ihtiyaçlarının oluşmasıyla birlikte sosyokültürel bir ortama ihtiyaç duymaktadır. Bu ortam aynı zamanda ona yetişkin kültürünün temellerini vererek çocuğu içerisinde var

olacağı kültür ortamına hazırlamaktadır. Bu bakımdan çocuğun sosyal ve kültürel hayatla etkileşime girdiği en önemli ortam oyundur.

Türk kültür hayatında önemli bir yere sahip olan oyun genel anlamda; insanların tek başlarına veya bir araya geldiklerinde vakit geçirmek, eğlenmek, eğlenirken öğrenmek için belirli kurallar çerçevesinde düzenledikleri etkinliklerdir (Kayabaşı 2019: 38). “Çocuğun hayatı, canlılığı dünyayı tanınması, varlığı ve her şeyi oyundur. Oyun; çocuğun ruhsal ve sosyal doyumunu, hayata adım atmasını sağlayan etkili araçlardan biridir.” (Özer, Gürkan ve Ramazanoğlu 2006: 54). Sağlıklı bireylerin gelişiminde mühim bir görevi/rolü olan oyun çocuğun bilinçli olarak ve zevkle yer aldığı fiziksel, bilişsel, duyuşsal ve sosyal gelişimin temelini oluşturarak etkin bir öğrenme süreci oluşturur (Arslan 2000: 40). “Doğal bir çocukluk aktivitesi olarak değerlendirilen oyun; çocuğun hayal gücünü, yaratıcı düşünmesini, sağlıklı benlik saygısını ve başkalarıyla başarılı bir şekilde etkileşim kurma yeteneğini geliştirmek için kullanılabilir değerli bir iç kaynak” (Plummer vd. 2008: 13), “yaşamsal ihtiyaçları karşılamak için yapılacak etkileşimler için bir alıştırma” (Aydın 2014: 72) olarak görülebilir. Doğumundan itibaren çevresini ve hayatı oyun olarak algılayan çocuk, bilinçli ya da bilinçsiz aktiviteleri aracılığıyla gerçek hayata dair denemeler yapar. Yaptığı bu denemeler ile ruhsal olarak doyunluk hissi yaşarken sosyal bakımdan gelişir ve toplumun normlarına ait kodları sezmeye başlar.

“Oyun deneyimleri, çocukların karakterlerini geliştirmede, güçlendirmede, başkalarıyla uzlaşmada, kendi seslerini bulmalarında veya oyun fikirlerini yönlendirmede aktif katılımcılar olmalarını destekler. Çocuklar aktif katılımcı oldukları için oyunların da özertkileri vardır ve bu bir çocuğun sahip olabileceği en güçlendirici deneyimlerden biridir.” (Canning 2007: 228). Oyunlar çocukların yaparak ve yaşayarak öğrenmesine katkı sağlayarak öğrendikleri vasıtasıyla çevresi hakkında değerlendirmeler yapmasına olanak sağlar. Bahsedilen bu bilgilerden anlaşılacağı üzere oyun kavramı bazı niteliklere sahiptir. Literatüre “oyuncu insan ya da oyun oynayan insan” kavramını kazandıran ve Özdemir’e (2006: 48) göre dünyadaki ilk oyun teorisi eserlerinden biri olan Homo Ludens’i kaleme alan Huizinga’ya (2006: 14-16) göre, insan uygarlığı aslında bir oyun olarak oyunun içinden çıkarak gelişigüzel gelişmiştir ve aslında oyun kültürden daha eskidir. And (2012: 28) ise oyunun gönüllü olarak katılma esasına dayalı ve günlük yaşamdan farklı olarak özgün bir eylem olduğunu vurgular. Ayrıca oyun, yer ve süre bakımından da günlük yaşamdan ayrılarak belirli sınırlara sahiptir yani süre ve mekân olarak sınırlandırılmıştır.

Oyunlar, yüzyıllar öncesinin yaşayış biçimindeki çeşitli unsurları içeriğindeki öğeler vasıtasıyla yeni nesillere hatırlatmaya devam eder. En eski yazılı kaynaklarımızdan olan Divanü Lügati’t Türk’ten (Kar 2016: 136-138) başlayarak Türk kültürünün temel eserlerinde çocuğun yetişerek kimlik kazanmasında günümüzde de oynanan bazı çocuk oyunlarına yer verildiği görülmektedir. Bu bakımdan geleneksel çocuk oyunlarının, kültürün sürekliliği ve geçmişle gelecek arasında kurmuş olduğu bağ açısından önemi büyüktür. Dede Korkut Kitabı’nda “Meğer sultanım, Dirse Han’ın oğlanı üç de kabile çocuğu meydana aşık oynuyorlardı.” (Ergin 2008: 25) ifadeleri yer almaktadır. Burada bahsedilen aşık oyunu küçük değişikliklerle ülkemizin pek çok bölgesinde oynanmaktadır. Aşık oyunu sadece Anadolu sahasında olmayıp Türk Dünyasında da yaygın olarak oynanan bir oyundur. Aşık oyunu günlük hayatta oynanmasının yanında kahramanlık konulu bazı anlatılarda da (Yıldırım 2017) yer almakta ve geleceğin kahramanının çocukluk çağında oynadığı bir oyun olarak görülmektedir. Bu ve benzeri oyunlar, teknolojinin sağladığı

olanaklara bağlı olarak gelişen oyunlardan farklı olarak kaynağını kültürden ve halk yaşayışından alarak gelenekselleşir. Bu bakımdan “*Geleneksel oyun; kurallarını ve kıyafetlerini dahi inanç ve törelerden alan, Türk Milletinin gelenek, görenek ve hasletlerini ortaya koyan canlı ve uygulamalı örneklerden olup, kuşaktan kuşağa aktarılarak yasatılan sportif, folklorik değerler*” (İşler 1997: 37) olarak ifade edilebilir. Oyunların tarihsel süreç içerisinde ki kültürel sürekliliğine bakıldığında “*Geleneksel çocuk oyunlarının ortaya çıkmasında toplumun kültürel yapısına ait törelerin de etkisi vardır*” (Yeşil 2014: 4143). Burada da görüldüğü üzere milletlerin kültürel serüvenine ait izler geleneksel oyunlarda görülebilmektedir.

“*Oyunlar oynandığı coğrafyanın; tarihini, toplumsal hayatını, sözlü edebiyatını, gelenek ve göreneklerini, inançlarını, hayata bakış açısını, kimliğini ve birçok başka unsuru birleştirerek kültürel bir zenginliği açıkça ortaya koymaktadır.*” (Karkınlı 2017: 485). Aslında bu yönüyle oyun biçiminde ortaya çıkan toplumsal hayat, toplulukların hayati anlamlandırma biçimini ortaya koyar (Huizinga 2006: 70). Geleneksel oyunlar ve toplumsal hayat arasındaki bu yakın ilişki göz önüne alındığında geleneksel oyunların çocuklar tarafından benimsenmesi daha da fazla önem kazanır.

Bir toplumun manevi değerlerini yansıtan gerçek ve kutsal kabul edilen mitler halkın içerisinde çeşitli unsurlarıyla yaşamaktadır (Kayabaşı 2016: 42). Bu unsurlar çocukluk çağında oyunlar üzerinden kazandırılır. Kuşaktan kuşağa aktarılarak çocuklara kazandırılan oyunlar, geçmiş, bugün ve gelecek arasında kültür köprüsü oluşturarak genç nesillere ulaşır. Bununla beraber oyunlarda kullanılan araç-gereçlerin mitik kökenleri onu geçmişe sıkı sıkıya bağlar. Böylece oyunun kültürün içinde ele alınarak incelenmesi gerekliliği ortaya çıkar. Yine oyun oynayan çocuklar arasındaki ilişki göz önünde bulundurulduğunda, toplumun fertleri arasında ortak yaşantıların ve ülkü birliğinin ilk gerçekleştiği yerlerin oyun alanları, birliği sağlayanın da oyun olduğu söylenebilir (Gökşen 2014: 237). Bu bakımdan geleneksel oyunların özellikle çocuk yaşlarda eğitim aracılığı ile öğrencilere kazandırılması son derece önemlidir.

Son yıllarda Millî Eğitim Bakanlığı da geleneksel oyunların eğitimde yaygınlaşması için çeşitli adımlar atmaya başlamıştır. Buna bağlı olarak Millî Eğitim Bakanlığı, Gençlik ve Spor Bakanlığı ile “Geleneksel Çocuk Oyunları Şenlikleri”ni başlatarak çeşitli yarışmalar düzenlemektedir. Buna gerekçe olarak oyunların çocuğa; isteyerek, hoşlanarak yer aldığı, fiziksel, bilişsel, dilsel, duygusal ve sosyal gelişimini olumlu yönde geliştirmesi; öğrenme, sosyalleşme, kişilik geliştirme ve muhakeme süreçlerine katkı sağlaması sıralanmıştır (GSB 2013). Bakanlığın üzerinde yoğunlaştığı temel işlevler çoğunlukla geleneksel çocuk oyunlarının eğitimsel yönüne vurgu yapmaktadır. Bu işlevleri yerine getirmek için Millî Eğitim Bakanlığı ilgili şenlikte; *Yağ Satarım Bal Satarım, Mendil Kapmaca, Tombik ve Kaleli Yakan Top* oyunlarını oynamıştır (GSB 2013). Sayıca az olsa da geleneksel çocuk oyunlarına tekrar kurumsal bir ilgi gösterilmesi, bu oyunların çocuğun gündemine getirilmesi bakımından önemli gelişme olarak kabul edilebilir.

Çocukluk döneminde kendi kültürünün değerleriyle yetişen nesiller geleceğin sağlam temeller üzerine kurulmasını sağlar. Çocuğa eğitimini sürdürdüğü ortamlarda çeşitli yollarla kendi kültürünün özelliklerinin öğretilmesi bu durumu destekleyecektir. Folklorik unsurlar halk biliminde kullanılan yöntem ve teoriler ışığında yeniden değerlendirilip işlevsel hâle getirilmelidir. Çünkü herhangi bir kültür unsuru, toplumsal düzenin işleyi-

şine sağladığı katkı bakımından anlam kazanır ve “işlev” sözcüğüyle ifade edilen bu katkı kültürel unsurun canlılığı devam ettiği sürece korunur (Çevik 2014: 116). Bu bakımdan oyunlar geçmişten günümüze canlılığını sürdüren bir unsur olarak karşımıza çıkar ve korunmaya devam eder. Oyunlar bir yandan halkın içerisinde kendiliğinden varlığını sürdürürken diğer taraftan devlet kurumları tarafından genç kuşaklara kurumsal bir şekilde aktarılır. Bu şekilde oyunların kültürel ve sosyal işlevlerinin yeni kuşaklara aktarılması amaçlanır.

İşlevsel Halk bilimi Kuramı ve William Bascom: Folklorun Dört İşlevi

Halk bilimine ait ürünlerinin inceleme prensiplerinden biri olan ve halk bilimi ürünlerini sadece elde bulunan metin esasında değil de metnin olduğu çevre ve icracıyla birlikte değerlendiren bağlam merkezli kuramlardan birisi “İşlevsel Halk bilimi Kuramı”dır. Buradaki işlev hem birey hem de toplumun beklentilerini bilerek ona göre davranış sergilemektir. Bundan dolayı bilim adamları halk bilimi ürünlerini incelerken bireye ve topluma bu ürünlerin nasıl bir katkı sunduğu üzerinde düşünmüşlerdir. Malinowski (1992: 19-21) kültürü, “*çeşitli unsurları karşılıklı olarak birbirine bağlı olan bir bütün*” olarak değerlendirirken işlevsel kuramın ana düşüncesi Malinowski’nin “*Şüphesiz metin önemlidir fakat bağımsız bir metin ölüdür.*” ifadesiyle açıklanabilir. Bu kurama göre bir halk bilimi ürünü ona tepki gösterecek bir izleyici kitlesi karşısında icra edilmezse anlamsızdır. Bu bakımdan bir ürünün işlevi, onu anlatan ve dinleyende neler oluşturduğudur (Çobanoğlu 2005: 235). Yani icra edilen ürün, dinleyicinin duygu, düşünce, hayal dünyası ve yaşayışında yarattığı etkiler ile birlikte anlam kazanır. Aynı zamanda dinleyicilerin niteliği, tavırları ve icranın yapıldığı ortam da icracının icrası üzerinde büyük etki sahibidir. Bu yönüyle icracı ve dinleyici ayrı olarak değil birlikte ele alınır.

W. Bascom, Malinowski’nin düşüncelerinden de hareketle İşlevsel Kuramla ilgili bir araştırma modeli ortaya koyarak halk bilimi ürünlerinin işlevlerini dört madde de değerlendirmiştir (Bascom 2010: 78-80). 1. Hoş vakit geçirme, eğlenme ve eğlendirme işlevi: Eğlence halk biliminin en önemli işlevlerinden biridir ancak bugün bu durum tam bir cevap olarak kabul edilemez. Çoğu gülme unsurunun altında daha derin anlamlar bulunmaktadır. Bascom burada halk bilimi unsurlarının eğlendirme özelliğinden bahsederken bunların oldukça alelade bir şekilde basit bir eğlenme unsuru olarak görülemeyeceğini de dile getirir. 2. Değerlere, toplum kurumlarına ve törelere destek verme: Kültürün onaylanması ve ritüelleri gözlemleyen ve icra edenlerin ritüellerinin ve kurumlarının doğrulanmasıdır. Bascom burada mit örneğini vererek mitlerin açıklayıcı olarak değil toplumsal uygulamalarda bir rehber olduğunu dile getirir. İşlevsel olarak bakıldığında mitin temel görevi geleneği güçlendirmektir. 3. Eğitim veya kültürün gelecek kuşaklara aktarılması: Okuma yazması olmayan toplulukların kültüründeki eğitim işlevidir. Örneğin bazı Afrika kabilelerinde dev masalları çocuklara disiplin vermek, ninniler de onların iyi bir kişiliğe sahip olması için icra edilir. Okuryazar olmayan çoğu topluluklarda halk bilimi unsurları bilginin kaynağı olarak görülerek doğru olarak kabul edilmiştir. Ayrıca fabllar ve masallar toplum tarafından kabul edilen tüm olumlu davranışları telkin ederken tasvip edilmeyen olumsuz davranışlarla alay etmek için icra edilir. Bilmeceler ise çocukların zekâlarını geliştirmek için öğretici bir araç olarak hizmet eder. 4. Toplumsal ve kişisel baskılardan kurtulmak için bir kaçıp kurtulma mekanizması: Davranışları, inançları kurumları geçerli kılmak ya da doğrulamanın ötesinde folklorun bazı şekilleri sosyal baskı uygulanması ve sosyal kontrol çalışması bakımından önemlidir. Burada halk bilimi unsurların sosyal geleneklerden sapmaya kalkanlara karşı kullanıldığı görülür.

Onaylanmayan bir davranışı doğrudan ifade etmek yerine o konuyu ima eden bir şarkı, atasözü veya bir masal hoşnutsuzluk aracı olarak kullanılır.

Çocuk oyunları da kültürün önemli bir parçasıdır ve gelenek olarak toplum içerisinde varlığını devam ettirmektedir. Ekici'ye göre gelenek eski zamanlardan itibaren süregelen, resmî olmayan yöntemlerle öğrenilerek nesilden nesle aktarılan, zaman ve ihtiyaca göre her nesilde belli ölçüde değişmeye ve gelişmeye izin veren bilgi, hareket ve materyal ürünleri üretme ve kullanma tarzı olarak tanımlanabilir. Geleneğin başlangıçta eskilik ve aktarma özelliğine vurgu yapılırken onun yaratıcılık ve değişme özelliğinin de bulunduğu konusu çok da gündeme alınmamıştır. Ancak geleneğin statik değil dinamik olduğu ve bu yüzden de sürekli kendini yenileyen yani zamana ve şartlara uyum sağlayan bir yapısı vardır (Ekici 2008: 34). Hâlihazırda içinde yaşadığı toplumla geçmişi arasındaki bağ olarak da adlandırabilecek olan gelenek, insan eliyle oluşturulmuş ve sürdürülen uygulamaların bir nevi tarihî seyridir. Bu bakımdan yapılan uygulamalar üzerinde anlaşılmış ve uygulanmasında bir fayda olduğu kabul edilmiş pratiklerden oluşur. Çalışmanın konusu olan çocuk oyunları da geleneğin bu yönünün bir göstergesidir. Herhangi bir işlevi olmayan bir ürünün unutulmaya ve sonrasında ortadan kalkmaya mahkûm olduğu düşünüldüğünde, çocuk oyunlarının günümüze kadar belirli değişimlerle de olsa ulaşabilmiş olması onların hala pek çok işlevi yerine getirdiğinin kanıtı niteliğindedir. Nitekim günümüzde teknolojik imkânların ve vakit geçirme olanaklarının artmasına rağmen kafamızı çevirdiğimiz her yerde çocukların çeşitli oyunlar oynadığı, eğitim kurumlarında kuralların ve alışkanlıkların kazandırılması için öğretmenlerin oyunlar oynattığı görülebilir. Bu oyunlarda yer alan sosyal atmosferin çocuklar üzerine olumlu yansımaları da bilinen bir gerçektir. Bu sebeple çocukların oynadıkları geleneksel oyunların farklı işlevlerinin irdelenmesi önemli görülmektedir.

Aksoy (2014: 275) geleneksel çocuk oyunlarının toplumsal işlevlerini incelediği araştırmasında geleneksel çocuk oyunlarının yaşam becerisi, iletişim, dil, liderlik, problem çözme, yaratıcı düşünme ve öz yönetim becerileri ile ilgili olduğunu ifade etmektedir. Bu özellikler Türkçe Dersi Öğretim Programı'nda (2019) bireyden beklenen toplumsal becerilerdendir. Program'da (2019) "*bilgiyi üreten, hayatta işlevsel olarak kullanabilen, problem çözebilen, eleştirel düşünen, girişimci, kararlı, iletişim becerilerine sahip, empati yapabilen, topluma ve kültüre katkı sağlayan vb. niteliklerdeki*" bireyler yetiştirmek beklenmektedir. Geleneksel çocuk oyunları, çocuklarda bu becerilerin geliştirilmesine katkı sağlayacak nitelikteki ürünlerdendir. Buna bağlı olarak araştırmanın amacı Radyo ve Televizyon Üst Kurulu tarafından çocukların kullanımına çevrimiçi video olarak sunulan geleneksel oyunları eğitim ve eğlendirme işlevleri bakımından değerlendirmektir.

İlgili amaç doğrultusunda araştırmanın inceleme nesnelerini Radyo ve Televizyon Üst Kurulu tarafından kullanıma açılan <https://www.rtukcocuk.gov.tr/oyunlar.php> internet sitesinde yer alan "*Bezirgânbaşı, Mendil Kapmaca, Yedi Kiremit, Uçak, Sıçratan Top, Abu Damya, Üçgen Peynir Dilimleri, Yakan Top, Hacı Yatmaz, Ben Çarşıya Gittim, Sekiz Kuyulu Taş, Cırtcak, Topal Karga, Eski Minder, Tribom, Patlangaç, Pembe Nine, Sek Sek, Yattı Kalktı, Alaylar, Yağ Satarım Bal Satarım, Dönmece, Kurt Kardeş ve Kale*" den oluşan 24 geleneksel oyun oluşturmaktadır. Araştırmaya dâhil edilen oyunlar geleneksel çocuk oyunları olduğundan pek çok derlemede de yer almaktadır. Örneğin; Mendil Kapmaca, Sıçratan Top, Yakan Top, Patlangaç, Yağ Satarım Bal Satarım oyunları aynı isimle, Yedi Kiremit ve Kale oyunları ise farklı isimlerle Oğuz ve Ersoy'un (2007) araştırmasında da yer almaktadır.

Bu çalışmada, araştırma amacına bağlı olarak 24 oyuna ait kurallar ile 95 dakikalık oyun kaydı incelenerek araştırmacı tarafından analiz edilmiştir.

RTÜK Tarafından Sunulan Geleneksel Oyunların Eğitim ve Eğlence İşlevleri

Günümüzde, eğitimin sıkıcılıktan uzak olması gerektiği düşünüldüğünde, aynı zamanda eğitim işlevi de bulunan oyunun işe koşulması bir zorunluluk hâline gelmektedir. Bu yönüyle pek çok eğitsel yararının yanı sıra eğlendirici ve dinlendirici yapısından dolayı oyunla dil öğretimi yapılandırmacı yaklaşım içerisinde yaygınlaşmıştır (Kara 2010: 409). “*Canlı bir oyun ortamında çocuk, yeni sözcükler kazanır, daha düzgün ve kurallı cümleler kurmayı öğrenir. Öğrendiği sözcüklerle arkadaşlarına bir şeyler anlatmayı, onları dinleyip anlamayı, bu yolla da dili kullanmayı öğrenir.*” (Çoban 2006: 38-39’ dan akt. Dağbaşı 2007: 21). Dinlemek, anlamak ve anlatmak çocuğun dünyayı kavrayıp anlam evrenini zenginleştirmesine katkı sağlayarak bireyin hayatı boyunca sahip olması gereken en temel becerileri küçük yaşlarda kazanmasına katkı sağlar.

Uzun süreli bir çabayı gerektiren dil öğretiminde eğitim amaçlı oyunlar, öğrencinin dil öğrenmeye dönük gayretlerini destekleyerek konuşma, yazma, dinleme ve okuma gibi farklı dil becerilerini uygulama imkânı verir (Aydın 2014: 74). Pek çok şeyi oynayarak öğrenen ilköğretim çağındaki çocuklara verilen eğitim oyun ile desteklenirse temel beceri olan okuma ve yazma daha zevkli ve kolay bir şekilde öğretilmiş olur (Özenç 2011: 1167). Nitekim öğretim programları da eğitimin ilk yıllarında oyunla öğretim metotlarını destekler nitelikte yapılandırılarak okuma ve yazma eğitimi sürecinde oyunların kullanımını teşvik eder.

“*Geleneksel çocuk oyunları, ana dille ilgili birçok kelime, deyim, atasözü içermektedir.*” (Özden Gürbüz 2016: 536). Oyunlar esnasında öğrenilen atasözü ve deyimler kültürel katkıyla beraber çocukta istendik davranışlar kazandırmasının yanında öğrencilerin kendi dillerine ait söz varlığı üzerine düşünmelerine katkı sağlar. Böylece “*oyun, çocuğun sözcük dağarcığını geliştirmekte, çocuğa rahat konuşma ve düşüncelerini açıklama alışkanlığı kazandırmakta, soru sormayı, yeni bilgiler edinmeyi, nesnelere, araç-gereçleri tanımayı, adları öğrenmeyi, işlevleri kavramayı ve onları kullanmayı öğretmektedir.*” (Seyrek vd. 1991’den akt. Doğanay 1998: 2). Pek çok geleneksel oyunda hayvan isimleri, meyve isimleri veya benzeri biçimde bireysel ya da toplumsal olarak ihtiyaç duyulan nesnelere isimleri yer alır. Çocuklar bazen bu isimleri kendileri için seçerken bazen de kurdukları cümlelerde bu isimlerin geçmesi beklenir. Bu durum ihtiyaca dayalı bir öğrenme ortamı oluşturur. Görüntülerini zihinlerinde canlandıramadıkları pek çok nesne ile ilgili arkadaşlarına veya ailelerine sorular sorarlar. Benzer bir biçimde başkalarının bilmedikleri nesnelere onlara açıklamaya çalışırlar.

Bireyler toplumsal hayatta çeşitli rollerde bulunurlar. Bu rollere uygun bir biçimde iletişim kurmaları gerekir. Özden Gürbüz’e (2016: 536) göre gerçek hayata hazırlığın da sağlandığı bir usul olarak oyun içerisinde kendinden yaşça büyük çocukları model alırken veya farklı karakterleri canlandırırken çocuklar, gözlem ve taklit yoluyla farklı karakterlere ait sözcükleri uygun durumlara göre kullanmayı öğrenir. Bu bakımdan farklı rol ve durumlarda kullanılacak kelimelerin seçimi ile uygun beden ifadelerinin seçiminin öğrenilmesi için oyunlar, özellikle bu yönden zengin geleneksel Türk çocuk oyunları, önemli bir görev üstlenir. Ayrıca öğrencinin bağlama uygun jest, mimik ve sözcük seçimi; nezaket kurallarına uyma; ikna edici konuşma; hazırlıklı ve hazırlıksız konuşma gibi yöntem ve teknikler ile konuşmayı planlama, sürdürme gibi konuşma stratejilerini öğrenmesine katkı sağlar.

Geleneksel Türk çocuk oyunlarının pek çoğu, çeşitli yönergeleri takip etmeyi gerektirir. Eğer oyun grubunda oyuna aşına olmayan biri varsa ya grupta oyuna hâkim olan biri tarafından kurallar anlatılır ya da o kişi gözlemleri yoluyla oyunun kurallarını öğrenir. Bu durum, çocuğun iletişim ve dikkat becerilerinin gelişimine doğrudan katkı sağlar.

Çocuklar yaşla ilgili pek çok yeni şeyi oyun ile öğrenirler. Fiziksel, zihinsel, sosyal, duygusal, kültürel ve dilsel becerilerinin gelişmesinde büyük bir önemi olan oyunlar, çocukların hayata güçlü başlangıçlar yapmasına imkân sağlayan bir gerçek hayat tecrübesidir. Çocuk oyun esnasında yaptığı doğrular, yanlışlar, hissettiği duygular, bedensel etkinlikler vasıtasıyla hayatı öğrenmeye başlar.

“Çocukların eğitiminde etkin bir yol olan oyun, çocuk için gerekli olan davranış, bilgi ve becerilerin oyun içinde kendiliğinden öğrenildiği süreci kapsar. Çocuk aynı zamanda yardımlaşma, sevecenlik, hoşgörülü olma, kibarlık, saygılı olma, bağımsızlık ve cesaret gibi önemli değerleri oyun sürecinde öğrenir ve değer algısını oluşturur.” (Girmen 2012: 263).

Araştırma kapsamında incelenen oyunlar, aynı zamanda eğlence işlevini de yerine getirmektedir. Küçük yaşlarda, çocuklar için en önemli şeylerden biri eğlenmek ve güzel vakit geçirmektedir. Eğlenmek ve güzel vakit geçirmek öğrencinin ilerleyen yaşlarda dil kullanımında ortaya çıkacak psikolojik durumundan kaynaklı kaygı, motivasyon, öz yeterlik gibi unsurlar bakımından da önemlidir.

Araştırmada incelenen bütün oyunların kendine has bazı kuralları olduğu görülmektedir. Oyun öncesi, oyun sırası ve oyun sonrasında oyunculardan beklenen çeşitli davranış kalıpları ve uygulamalar vardır. “*Oyunlara katılım çocukları kuralları anlamaya teşvik eder.*” (Quick 2014: 5). Karaca (2016: 244) çocukların kurallara uymayı en iyi şekilde oyunda öğrendiğini belirtirken karşısındakini beklemeyi, onun hakkına saygı duymayı, en önemlisi iletişim kurmayı kalıcı olmak suretiyle oyunlar sayesinde öğrendiğini ifade eder. Küçük yaşlarda öğrencilerin oyunlar vasıtasıyla kuralları öğrenmesi önemlidir. Türkçe Dersi Öğretim Programı’nda (2019) da “Dinleme stratejilerini uygular.” ve “Konuşma stratejilerini uygular.” kazanımı yer almaktadır. Bu kazanımların altında yer alan nezaket kurallarına uyma, söz kesmeden dinleme, söz alarak konuşma, yerinde hitap ifadeleri konuşma, karşısındakini saygıyla dinleme gibi beceriler oyunlar ile ulaşılabilecek becerilerdendir. Türkçe Dersi Öğretim Programı’nda (2019) yer alan “Birey ve Toplum” temasında yer toplumsal kurallar konusunun öğretilmesinde bu oyunlar işlevsel olarak kullanılabilir.

“*Oynadığı her oyunun içinde çocuk, oyun kuralları değiştiği için farklı davranışlar sergileyerek oyunu kazanmak için yeni stratejiler üretmesi gerektiğinin bilincine varır.*” (Özden Gürbüz 2016: 535). Farklı oyunlarda değişen kurallara uyum sağlama veya yeni kurallar üretme davranışı üstbilişsel becerilerin gelişmesine de katkı sağlar. Üstbilişsel becerilerin kazanılması dil becerilerinde yetkinliğe ulaşmak açısından önemlidir.

Araştırma kapsamında incelenen oyunlardan *Bezirgânbaşı, Sıçratan Top, Eski Minder, Pembe Nine, Alaylar, Yağ Satarım Bal Satarım* gibi oyunlarda yer alan tekerlemeler ve *Mendil Kapmaca, Abu Danya, Yakan Top, Tribom, Dönmece, Kale* oyunlarındaki sayışmacalar dil becerilerinin gelişimi açısından oldukça önemlidir. “*Çocuklar; oyunların başındaki ebe seçiminde yapılan sayışmalar, oyun içinde veya sonundaki tekerleme ya da mâniler aracılığıyla karşılaştığı yeni kelimelerin nasıl boğumlanması gerektiğini uygulayarak öğrenme fırsatı elde ederler.*” (Özden Gürbüz 2016: 536). Türkçe Dersi Öğretim Programı (2019) da okuma ve yazma öğretimi esnasında sesi hissetme, tanıma ve ayırt etmenin kazanılması için tekerleme, bilmece, mâni ve sayışmacalardan yararlanılmasını

önerirken bağımsız okuma ve yazma aşamasında da doğru telaffuz ve akıcılık becerilerini geliştirmek için bunlardan yararlanılmasını tavsiye eder. Bu bakımdan geleneksel oyunlar konuşma ve dinleme becerisini geliştirmenin temel unsurlarından biri olarak kabul edilebilir.

Hacı Yatmaz, Ben Çarşıya Gittim, Yattı Kalktı, Kurt Kardeş gibi oyunlar eşya ve nesnelerin isimlerinin konuşmada kullanılması ve tekrar edilmesi açısından kelime öğretiminde kullanılabilir. Nitekim dil becerilerinin edinilmesinde ve kullanılmasında kelime bilgisi önemli yer tutar. Çeşitli araştırmacılar (Derişoğulları 2008; Gülsoy ve Uçgun 2013) yaptıkları araştırmalarda oyunların sözcük öğretiminde etkili olduğunu ortaya koymuşlardır. Sözcük dağarcığı zenginliği temel dil becerileri ve diğer alanlardaki akademik başarı ile yüksek düzeyde ilişkilidir (Yalçın vd. 2006: 137). Ayrıca *Ben Çarşıya Gittim* oyunu dinleme ve konuşma becerisinin gelişmesine yaptığı katkı bakımından etkiliyken aynı zamanda yeni kelime öğrenmeye de yardımcı olur. Çocukların dinlediği şeyleri taklit etmesi ve bunlara eklemeler yapması ve sıranın böylece devam etmesi öğrencileri dikkatli bir şekilde dinlemeye yönlendirir.

Üçgen Peynir ve Patlangaç gibi oyunlar okul öncesinde oynatıldığında çocukların küçük yaşlarda el ve bilek hareketlerinin gelişmesine katkı sağlayarak ilerleyen yıllarda ilk okuma ve yazma çalışmalarına çabuk adapte olmalarına katkı sağlar. Ayrıca *Üçgen Peynir*'de isimlerin baş harflerinin yazılması, ses ve o sesin harf karşılığının sezilerek okuma ve yazmada ön bilgi oluşturacağı da söylenebilir.

"Çocuk, yaşamda yer alan rolleri ve olguları oyun içinde kavrar, benimser, pekiştirir. Bu bağlamda, çocuğun kişiliği oyun içinde daha belirgin çizgilerle ortaya çıkar ve gelişir." (Girmen 2012: 263). *Eski Minder* oyununda yer alan taklit duruşları öğrencilerin drama ve rol yapma becerilerini geliştirir. Bireyler toplumsal hayatta çeşitli rollerde bulunurlar. Bu rollere uygun bir biçimde iletişim kurmaları gerekir. "*Oyun içerisinde kendinden yaşça büyük çocukları model alarak ya da farklı karakterleri canlandırırken çocuklar, gözlem ve taklit yoluyla farklı karakterlere ait sözcükleri uygun durumlara göre kullanmayı öğrenir.*" (Özden Gürbüz 2016: 536). Farklı rol ve durumlarda kullanılacak kelimelerin seçimi ile uygun beden ifadelerinin seçiminin öğrenilmesi öğrencinin çeşitli konuşma stratejilerini öğrenmesine ve zaman içerisinde geliştirerek kullanmasına katkı sağlar.

Bezirganbaşı ve *Yattı Kalktı* oyunlarındaki çeşitli meyve veya eşya isimlerinin akılda tutulması ve istenildiği zaman hatırlayarak söyleme davranışı, dinleme becerisi açısından ön hazırlık oluşturur.

Sonuç

Bu araştırmada Radyo ve Televizyon Üst Kurulu tarafından çocukların çevrimiçi video olarak kullanımına sunulan yirmi dört geleneksel çocuk oyununa ait 95 dakikalık video, içerik analizine tabi tutularak folklorun işlevlerinden olan eğlence ve eğitim işlevi bakımından değerlendirilmiştir.

Araştırma sonucunda elde edilen bulgulara göre, incelenen oyunlar çocuğa sosyal, kültürel ve eğitim hayatını şekillendirecek birtakım beceriler kazandırmakta önemli bir rol oynamaktadır. Toplumun yaşayış biçiminin kalıplaşmış örneklerini içerisinde barındıran oyunlar; doğal bir süreklilik içerisinde, istekli bir biçimde öğrenildiği ve tekrarlandığı için bireylerin ilgili topluma karşı bir aidiyet duygusu oluşturmasına ve oyunlar içerisinde bir kimlik kazanmasına yardımcı olur. Diğer taraftan incelenen oyunların dil becerilerinin gelişimine; öncelikli olarak konuşma ve dinleme becerisine daha sonra da

yazma becerisinin fiziksel boyutuna olumlu katkılarda bulunabileceği ifade edilebilir. Konuşma becerisi açısından oyunlar, tekerlemeler ve sayışmacalar sayesinde konuşmada ritim ve ahengi geliştirir. Tekerleme ve sayışmacaları birlikte tekrar etme düzeni; vurgu, durak, ezgi gibi prozodik unsurları kullanmaya teşvik eder. Ayrıca oyun içerisinde birey; kazanma, kaybetme, korku, heyecan, mutluluk gibi duyguları gerçek bir biçimde yaşadığı için jest, mimik ve beden dili ifadeleri de gelişir. Bu bakımdan oyunlar, çocukların kendini sözlü olarak ifade etme becerisine katkı sağlar.

Çocuklar oyunlara başlamadan önce sayışmacalarda ve ebe seçiminde; oyun esnasında tekerleme ve diğer süreçlerde; oyun sonrasında ise yeni oyun döngüsünü başlatmada dili aktif olarak kullanırlar. Bu bakımdan oyunlarda gerçekleşen dil kullanımı çoğu zaman büyüklerin çocuklarla konuştuğu zamanki şekliyle yapay değil tamamen doğal bir biçimde gerçekleşmekte ve bir ihtiyaca bağlı olarak iletişim gerçekleşmektedir. Oyunlarda çeşitli rolleri üstlenmek için çeşitli davranış biçimlerini gerçekleştirmek durumunda kalacak olan çocuk, büyüklerle kullandığı iletişim biçimiyle akranlarıyla kuracağı iletişim biçiminin birbirinden farklı olduğunu anlayarak konumuna uygun bir dil kullanmayı öğrenecektir.

Geleneksel oyunlarda karşılıklı etkileşim düzeyi çok yüksektir. Bu etkileşim esnasında bireyler birbirlerinin söylediklerini dinlemek, anlamak ve cevap vermek zorundadır. Bu sebeple iletişimde dinleme davranışı önemli bir hâle gelir. Hatta pek çok oyunda, oyunun işleyişi doğrudan etkin dinleme davranışına bağlıdır. Bu sebeple çocuklar dinleme davranışının önemini fark ederler. Ayrıca oyunlardaki müzikal unsurlar sayesinde sesin müzikal özelliklerini fark ederler. Türk kültürünün kendine ait olan vurgu ve tonlama yapısı geleneksel oyunlar aracılığıyla kulaklara nakşeder. Bunun yanı sıra oyunlar aracılığıyla pek çok yeni kelime de öğrenilir.

Oyunların içeriğinde fiziksel etkinliğe bağlı öğeler kas gelişimine katkıda bulunur. Özellikle çocukların çamuru şekillendirmeye dayalı olarak yaptıkları etkinlikler el kaslarının gelişimine katkı sağlayarak yazmanın fiziksel boyutuna etki eder. Bu bakımdan okul öncesi dönemde oynanan fiziksel etkinliklere dayalı oyunlar eğitim kademeleri için bir hazırlık aşaması olarak görülebilir.

Geleneksel oyunların çocuğun kültürel, sosyal ve dilsel gelişiminde de bir araç olarak kullanılması gerekmektedir. Hem bunu gerçekleştirmek hem de geleneksel oyunların modern teknoloji karşısında unutulmaması, eğitim kurumlarının üzerine düşen görevi yerine getirmesiyle mümkün olabilecektir.

NOTLAR

1. İlgili oyunların oynanma biçimi, kuralları ve içeriğiyle ilgili olarak bk. <https://www.rtkcocuk.gov.tr/oyunlar.php>.

KAYNAKÇA

- Aksoy, Hüseyin. "Çocuk oyunlarının İşlevleri: Sarıkeçili Yörük Çocuk Oyunları". Millî Folklor 126 (2014): 265-76.
- Arslan, Filiz. "1-3 Yaş Dönemindeki Çocuğun Oyun Ve Oyuncak Özelliklerinin Gelişim Kuramları İle Açıklanması". Cumhuriyet Üniversitesi Hemşirelik Yüksek Okulu Dergisi 4/2 (2000): 40-43.
- Aydın, Tahirhan. "Dil Öğretimi ve Oyun -Çoklu Zekâ Teorisi Işığında-". Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi 14/1 (2014): 71-83.
- Bascom, William R. Folklorun Dört İşlevi. Çev. Ferya Çalış. Halk biliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar 2. Haz. M. Öcal Oğuz-Selcan Gürçayır. Ankara: Geleneksel Yayınları, 2010.
- Canning, Natalie. "Children's Empowerment in Play". European Early Childhood Education Research Journal 15/2 (2007): 227-236.
- Çevik, Mehmet. "Kültürel Değişim, Gelenek ve Türk Halk Hikâyeciliği". Turkish Studies-International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic 9/12 (2014): 113-123.
- Çobanoğlu, Özkul. Halk bilimi Kuramları ve Araştırma Yöntemleri Tarihine Giriş. Ankara: Akçağ Yayınları, 2005.

- Dağbaşı, Gürkan. "Oyun Tekniği ve Arapça Öğretiminde Kullanımı". Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Ankara: Gazi Üniversitesi, 2007.
- Dervişoğulları, Necmiye. "Yabancı Dil Olarak Türkçe Öğretilen Sınıflarda Oyunlarla Sözcük Öğretimi". Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Ankara: Ankara Üniversitesi, 2008.
- Doğanay, Jale. "Anasınıfına Devam Eden Çocukların Ebeveynlerinin Çocuk Oyun ve Oyuncakları Hakkındaki Görüşlerinin İncelenmesi". Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Ankara: Ankara Üniversitesi, 1998.
- Ekici, Metin. "Geleneksel Kültürü Güncellemek Üzerine Bir Değerlendirme". Milli Folklor 80 (Kış 2008): 33-38.
- Ergin, Muharrem. Dede Korkut Kitabı. İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 2008.
- Gençlik ve Spor Bakanlığı, <http://karaman.gsb.gov.tr/Public/Edit/imagenes/IM/47/GELENEKSEL%20%C3%87OCUK%20OYUNLARI%20%C5%9EENL%C4%B0%C4%9E%C4%B0.pdf>
- Girmen, Pınar. "Eskişehir Folklorunda Çocuk Oyunları ve Bu Oyunların Yaşam Becerisi Kazandırmadaki Rolü". Milli Folklor 95 (2012): 263-73.
- Gökşen, Cengiz. "Oyunların Çocukların Gelişimine Katkıları ve Gaziantep Çocuk Oyunları". Journal of Turkish Research Institute 52 (2014): 229-229.
- Gülsoy, Tuba, ve Duygu Uçgun. "6.Sınıf Öğrencilerinin Kelime Hazinesinin Geliştirilmesinde Eğitsel Oyunların Etkisinin İncelenmesi". Turkish Studies-International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic 8/13 (2013): 943-52.
- Güvenç, Bozkurt. İnsan ve Kültür. İstanbul: Remzi Kitapevi, 1979.
- Huizinga, Johan. Homo Ludens-Oyunun Toplumsal İşlevi Üzerine Bir Deneme. Çev. Mehmet Ali Kılıçbay. İstanbul: Ayrıntı, 2006.
- İşler, Haydar. "Tarihsel Kökenleri, Yayılma, Organizaon Biçimleri ve Fonksiyonları Bakımından Geleneksel Aba ve Şalvar Güreşlerinin İncelenmesi". Yayınlanmamış doktora tezi, Ankara: Ankara Üniversitesi, 1997.
- Kar, Aykut. "Divanü Lütlüti Türk'te Geçen Çocuk Oyunları ve Günümüz Oyunlarına Etkisi". I. Türk Dünyası Eğitim Bilimleri ve Sosyal Bilimler Kongresi Bildirileri. Türk Eğitim Sen Yayınları, 135-140, Ankara, 2016.
- Kara, Mehmet. "Oyunlarla yabancılarla Türkçe öğretimi". Türklük Bilimi Araştırmaları 27 (2010): 407-421.
- Karaca, Murat. "Çocukların Kültürel Gelişiminde Oyun Faktörü: Çankırı Yöresinde Oynanan Çocuk Oyunları". Milli Folklor 109 (2016): 241-256.
- Karkinli, Reyhan. "Özbeklerde Çocuk Oyun - Oyuncak Kültürü ve Çocuk Oyunları Üzerine Bir Tasnif Denemesi". Journal of Turkish Studies-International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic 12/22 (2017): 485-98.
- Kayabaşı, Onur Alp. "Taşeli Yöresi Tahtacılarının Geçiş Dönemlerinde Mitolojik Unsurlar". Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi 78 (Yaz, 2016): 139-158.
- Kayabaşı, Rabia Gökçen. Ata Yurttan Ana Yurda Çocuk Oyunlarının Yolculuğu Taşeli Yöresi Çocuk Oyunları. Konya: Kömen Yayınları, 2019.
- Malinowski, Bronislaw. Bilimsel Bir Kültür Teorisi (çev. Saadet Özkal). İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 1992.
- Oğuz, M.Öcal ve Petek Ersoy. Türkiye'de 2004 Yılında Yaşayan Geleneksel Çocuk Oyunları. Ankara: Gazi Üniversitesi THBMER Yayını, 2007.
- Özdemir, Nebi. Türk Çocuk Oyunları Cilt-I. Ankara: Akçağ Yayınları, 2006.
- Özden Gürbüz, Duru. "Geleneksel Çocuk Oyunları ve Eğitimsel İşlevleri: Emirdağ Örneği". Turkish Studies-International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic 11/14 (2016): 529-564.
- Özenç, Emine Gül. "Sınıf öğretmenlerinin İlk Okuma ve Yazma Öğretiminde Oyunla Öğretim Yöntemine İlişkin Görüşlerinin Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi". e-Journal of New World Sciences Academy 6/1 (2011): 1166-1184.
- Özer, Arzu ve diğer. "Oyunun Çocuk Gelişimi Üzerine Etkileri". Doğu Anadolu Bölgesi Araştırmaları 4/3 (2006): 54-57.
- Plummer, Deborah M. ve diğer. Social Skills Games for Children. GB: Jessica Kingsley Publishers, 2008.
- Quick, P.S. 100 Games for Children. Andrews UK, 2014.
- Radyo ve Televizyon Üst Kurulu, "Geleneksel Çocuk Oyunları" 06. 03.2020. <https://www.rtkccocuk.gov.tr/oyunlar.php>
- Sağlam, Mehmet, ve Neriman Aral. "Tarihsel Süreç İçerisinde Çocuk ve Çocukluk Kavramları". Çocuk ve Medeniyet 2 (2016): 443-56.
- Unicef, "Çocuk Haklarına Dair Sözleşme" 01.03.2020. <https://www.unicef.org/turkey/%C3%A7ocuk-haklar%C4%B1na-dair-s%C3%B6zle%C5%9Fme>
- Yalçın, Süleyman Kaan, ve Fatih Özek. "Söz Varlığının Temel Dil Becerilerinin ve Akademik Disiplinlerin Kazanımına Olan Etkileri". Milli Eğitim Dergisi 171 (2006): 130-139.
- Yeşil, Yılmaz. Türk Dünyasında Geçiş Dönemi Ritüelleri. Ankara: Grafiker Yayınları, 2014.
- Yeşildal, Ünsal Yılmaz. "Atalar Kültüne Dair İnanmaların Türklere Ad Verme İnanç ve Gelenekleri Üzerindeki Tesiri". Milli Folklor 119 (Güz 2018): 48-59.
- Yıldırım, Seyfullah. Kazak Kahramanlık Masalları. Ankara: Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi Yayınları, 2017.

DİJİTAL FOLKLOR BAĞLAMINDA İNANCIN DEĞİŞİM VE DÖNÜŞÜMLERİ: SİBER CEMAAT ÖRNEKLERİ*

Alteration and Transformation of Belief in the Context of Digital Folklore: The Cases of Cyber Congregation

Harika ZÖHRE ERYILMAZ**

ÖZ

İnternet, yaşamın doğal ve ayrılmaz bir parçası hâline gelmesiyle sosyal bilimlerin farklı disiplinlerinde, özellikle de iletişim bilimleri ve kültürel çalışmalar alanında “yeni medya çalışmaları” adı altında toplanmaktadır. Günümüzde yeni medya çalışmalarının giderek artmasının sebebi; gazete, kitap, dergi ve radyo gibi klasik medyadan farklı olarak bireylere etkileşimli sosyal alan sağlayan internetin her geçen gün insan hayatında daha fazla yer tutmasıyla ilgilidir. Sosyal ve kültürel bir alan oluşturan bu *yeni* aracın halkbilimi açısından önemli olmasının asıl nedeni, halkbilimcilere yeni bir çalışma sahası sunmasıdır. Dijital folklor olarak adlandırılan bu saha, klasik folklorlardan farklı, internet ortamının kendi dinamiği içinde varlık gösteren *yeni* bir kültürel sahadır. Makalede dijital folklorun “Halkbilimi, iletişim alanında ortaya çıkan artistik bir eylemdir.” genel görüşü olan klasik folklorlardan farkı ele alınarak, internetin halkbilimi sahasında kullanımına verilen tepkiyle birlikte zaman içerisinde bu *yeni* “dijital alan”ın da bir halkbilimi çalışma sahası olduğuna değinilmiştir. Bu ayrımın ardından makalede dijital sahanın bir getirisi olarak insanların fiziki anlamda bir arada bulunmadıkları *cemaat*ler incelenmiştir. Makalenin amacı, *siber cemaatler* adı verilen bu cemaatlerin meydana gelişi, mekânsal cemaatlere göre değişimleri ve dönüşümlerine dikkat çekmektir. Çünkü dijital folkloru yaratan yapı, halkbilimi ürünlerinin doğrudan ve yorumsuz bir biçimde dijitalle aktarılmasının aksine, kendi oluşum sürecinde meydana gelen değişim ve bu değişimin oluşturduğu kültürdür. Meydana gelen bu değişim ve dönüşümleri, dolayısıyla ortaya çıkan bu kültürü incelemek için çalışmada içerik temelli yaklaşım kapsamında web içeriklerinin metin temelli analizini konu alan netnografi tekniği kullanılmıştır. Yöntem uygulanırken incelenen sitelerde geçen metinler analiz edilmiş, söylemdeki ‘geleneksellik’ ile birlikte ‘yenilik’ler de ortaya çıkarılmıştır. Makalede öncelikle yeni medya, dijital folklor ve dijital folklorlarda ‘siber cemaat’ terimleri açıklanmak üzere kavramsal çerçeve oluşturulmuştur. Ardından dijital folklor içerisinde yer alan ‘meleklerleyasamak.com’ ve ‘moralev.com’ siteleri web merkezli metin analizi yapılarak incelenmiştir. Böylece insanların bir araya geldikleri mekânsal cemaatler ile fiziksel bir çatı altında olmadan meydana gelen ‘siber cemaatler’in oluşumu ele alınmıştır. Makalede, kökenini geleneksel inançtan almış ancak aynı zamanda bireysel ve yoruma açık ifadelerle dönüştürülmüş metinlere ve inanç unsurlarına dikkat çekilmiştir. Ayrıca, ortaya çıkan ‘siber cemaatler’e kaynaklık eden ve ilk kez Howard tarafından kullanılan ‘vernacular’ (yerellik) terimi açıklanmıştır. Buna göre, bu *yeni* medya içerisinde oluşan inancın *yeni* ifade şekline dikkat çekilmiştir. Sonuç olarak, yapılan incelemede geleneksel inancın siber cemaatlere kaynaklık ettiği, başlangıç noktasında anlam ve amaç doğrultusunda benzerlik gösterdiği ve ancak dikkat çekilmesi gereken asıl hususun, benzerlikten ziyade internetin kişisel yoruma ve bireyselliğe imkân tanınması sebebiyle -dokunulmaz ve değiştirilemez olduğu düşünülen bir alan olan- “inanc” unsurunda meydana gelen değişim ve dönüşümler olduğu ortaya konmuştur.

Anahtar Kelimeler

Yeni medya, dijital folklor, siber cemaatler, kültürel dönüşüm, yerellik.

ABSTRACT

With the Internet becoming a natural and integral part of life, it is gathered under the name of "new media studies" in different disciplines of social sciences, especially in the field of communication sciences and cultural studies. Currently media studies occupy more places each passing day that is because internet-providing interactive social domain to the person differently from usual media such as newspaper, book, journal and radio-takes up space in human life. The main reason why significant the *new* means forming social and cultural domain in the sense of folklore is it means a new study field for folklorists. This field, which is called digital

* Geliş tarihi: 19 Ocak 2017 - Kabul tarihi: 8 Mayıs 2020
Zöhre Eryılmaz, Harika. “Dijital Folklor Bağlamında İnançın Değişim ve Dönüşümleri: Siber Cemaat Örnekleri” *Milli Folklor* 126 (Yaz 2020): 110-117

** Önceden Mersin Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı Arş. Gör. Hacettepe Üniversitesi Türk Halkbilimi Anabilim Dalı Doktor Adayı, Ankara/Türkiye, harikazohre@gmail.com, ORCID ID: 0000-0002-6442-4457.

folklore, is a *new* cultural field different from classical folklore and exists in the dynamics of the internet environment. The article discusses the difference between digital folklore and classical folklore, which is the general view of "Folklore is an artistic act that occurs at the time of communication." and it is mentioned that this *new* "digital field" has become a field of folklore in time with the reaction to the use of the internet in folklore. Following this distinction, the article examines *congregations* where people do not physically coexist as a result of the digital field. The purpose of the article is to draw attention to the occurrence of these communities called cyber congregations, their changes and transformations according to spatial congregations. Because, the structure that creates digital folklore is the change that occurred in its own formation process and the culture created by this change, as opposed to the transfer of folklore products to the digital directly and without any interpretation. In order to analyze these changes and transformations, and thus this emerging culture, in the study, the netnography technique that deals with the text-based analysis of web content is used in a content-based approach. To examine these changes and transformations occurring, in this study, netnography technique has been used involving text-based analysis of web content within content-based approach. While applying the method, the texts in the sites examined has been analyzed, and 'innovation' along with 'tradition' in discourse has been also revealed. Primarily conceptual framework has been constituted such as new media, digital folklore and cyber congregation on digital folklore in this study. Thereafter, the web sites 'meleklerleyasamak.com' and 'moralev.com' have been examined in terms of web-based text analyzed. So, the formation of spatial congregations and cyber congregations have been discussed. In this study, attention is drawn to texts and elements of belief that have their origins in traditional belief but are also transformed with individual and open to interpretation. In addition, the term "vernacular", which is used by Howard for the first time, has been explained. Hereunder, attention is drawn to the *new* way of expressing belief in this *new* media. As a result, in the study, it has been demonstrated that the traditional belief originated in cyber communities, shows similarity at the starting point in terms of meaning and purpose, but the main point to be noted is the changes and transformations that occur in the "belief" -an area that is thought to be untouchable and immutable- element rather than similarity.

Key Words

New Media, digital folklore, cyber congregations, cultural change and conversion, vernacular.

Giriş

Gazete, kitap, televizyon ve radyo gibi geleneksel medyadan farklı olan internet, ağlar arası ağ, ağların ağı veya genel ağ olarak Türkçeye çevrilmiş, dünyadaki milyonlarca, kısa bir gelecekte de milyarlarca bilgisayarı birbirine bağlayan bilgisayar; "ağlarının toplamı, ya da bilgilerin dolaşım sistemi" olarak tanımlanmaktadır (İnan, 2000: 7-9; Akt. Özdemir, 2012: 387). İnternet, yaşamın doğal ve ayrılmaz bir parçası hâline gelmesiyle sosyal bilimlerin farklı disiplinlerinde, özellikle de iletişim bilimleri ve kültürel çalışmalar alanında "yeni medya çalışmaları" adı altında toplanmaktadır. Geleneksel medyadan farklı bu *yeni* araçla birlikte; sayısal medya, etkileşimsel medya, internet ağları ve sosyal iletişim medyası kastedilmektedir (Binark, 2007: 5; 2015: 15). Yeni medya çalışmaları aynı zamanda, siber uzam, siber kültür, dijital kültür ve dijital folklor olarak da nitelendirilmektedir (Silver, 2004: 55).

Hayatımıza girdiği günden bu yana internet, *yeni* bir sosyal iletişim ortamı olması sebebiyle halkbilimi için bir çalışma sahası olup olmadığı konusunda uzun süre tartışmaların merkezi olmuştur. Dan Ben Amos'un (1971, 12-13) klasik halkbilimi tanımındaki "Halkbilimi, insanları direkt olarak yüz yüze iletişim kurmaya [iten] ve içgüdüsel olarak birbirleriyle ilişki içerisinde olmalarını sağlayan bir oluşum şeklidir." ifadesinden yola çıkılarak ve "Halkbilimi, iletişim anında ortaya çıkan artistik bir eylemdir." ifadesi sebebiyle internet bağlamı, uzunca bir süre kafa karışıklığına yol açmıştır. Bunun üzerine belli bir süre, halkbilim, insanların artistik eylemine ihtiyaç duyulan bir platform olarak düşünüldüğü için internete dayalı halkbilim, bilim adamları tarafından araştırma yapılacak bir yer olarak görülmemiştir (Blank, 2009: 1). Zaman içerisinde ise halkbilimcilerin bir kısmının internet ve teknoloji faktörünü göz ardı etmediği görülmüştür. Bunlar içerisinde özellikle halkbiliminin büyük düşünürlerinden Alan Dundes (1980; 17) teknolojinin,

halkbiliminin yanında yer alan bir dost olacağına altını çizmiştir. Bu yüzden teknoloji, düşman görülüp ona ket vurulması yerine, mevcut kaynaklara kolayca ulaşmayı sağlayan ve yeni halkbilim çalışmalarına esin kaynağı oluşturabilecek bir alan olarak düşünölmeye başlanmıştır. Üstelik gün geçtikçe internetin yarattığı sahanın halkbilimcilerin alışmış olduğu geleneksel sahadan ayrılmaz olduğu kanaatine bile varılmıştır (Blank, 2007: 2009). Özdemir'in de belirttiği gibi kitle iletişim araçları bileşkesi internet, bugün başlı başına bir kültürel bağlam ve önceki kültürel ortamlarda yaratılan gelenek ve ürünlerin temel yaşam alanı olarak kabul edilmektedir. Bu nedenle de sadece yazılı değil; sözlü kültür gelenekleri ve ürünleri de sanal dünyada yaratılmaya, aktarılmaya, paylaşılmaya ve değiştirilmeye başlanmıştır (2012: 389). Yine bu anlamda Howard (2009: 403), siber alanda yer alan “Halk kimlerdir?”, “Bu kimseleri geleneksel halktan farklı kılan nedir?”, “İnternet bağlamında kendi kendilerini ileriye götürecektir bileşenler nelerdir?” gibi sorular sorarak tüm bu normların ve şekillerin değişim ve dönüşümlerine işaret eder. Yani burada belirtilen, çalışmamızda özellikle altını çizdiğimiz gibi, dijital folklorun, geleneksel folklor öğelerini olduğu gibi barındırmadığı, aksine değişim ve dönüşümün olduğu noktaların kendi içinde bir folklor yarattığı yargısıdır.

Tüm halkbilimi ürünlerinin internet ortamındaki değişim ve dönüşümleri gibi din, inanç ve cemaat kavramları da internetin varlığından bugüne yaşadığı ortam sebebiyle birtakım değişikliklere uğramakta, giderek bireyselle ve yoruma açık hâle gelmektedir. Dijitalin varlığının değişimlere etki ettiği bu süreçte; cemaat kavramının, inanç merkezli siber cemaatlerin ve bu cemaatlerin geleneksel inançla olan farkları dikkat çekmektedir. “meleklerleyasamak.com” ve “moralev.com” gibi inancın bireyselde yorumlandığı siteler incelendiğinde, yoruma kapalı bir alan olduğu düşünülen “inanç” unsurunda bile birtakım değişikliklerin olduğu gözlemlenmektedir.

Dijital Folklorlarda Cemaat Kavramı

Toplum, ortak yaşamlarını sürdürebilmek, mutluluğu daha iyiye ve ileriye götürebilmek için uğraşan, birbirine bağlı-bağımlı kişilerden oluşan bir grup insandır (Güvenç, 1984: 111). İnternet sahasında meydana gelen topluluklar da tıpkı mekânsal birlikteliğe sahip topluluklar gibi birbirine bağlı ve bağımlı yaşamayı tercih etmektedir. Üstelik sosyal ağ siteleri, bireylere diğer bireylerle bağlantıda oldukları bir sistem içerisinde kamusal bir profil yaratma, diğer kullanıcıların bir listesini oluşturma ve sistem içerisinde kendilerinin ve başkalarının bağlantı listelerini görme ve listeden listeye geçiş yapma imkânı verir (Boyd ve Nicole, 2007: 11). Bu topluluklardaki bireyler, fiziksel şartlar altında değil ancak ortak ilgi alanları, zevkler, hayaller, korkular ya da çıkarlar zemininde bir araya gelen bireyler olarak tanımlanabilirler (Çomu ve Halaiqa, 2015: 69). Dolayısıyla, somut bir mekânda bir araya gelen topluluk ile, elektronik kültürde bir arada bulunan topluluk -ki bu *cemaat* olarak anılmaktadır-farklıdır. İnternet sahasında kullanılan bu *cemaat* terimi, bugün hayatımızda olan tüm sosyal ağlarda, insanların kendi içlerinde iletişim kurmayı tercih ettikleri tüm kişileri kapsayan özel bir birliktelik sahasıdır. İnternet sahasındaki bu birliktelik -bir terim olarak- *siber cemaatler* şeklinde adlandırılmaktadır.

İnsanlar tarih boyunca bir dinî gruba sıkıntı ve streslerini atmak ve bu kurumlara sığınma ihtiyacı duydukları için mensup olurlar. İnsanların bir an bile olsa sorunlarından kurtulma düşüncesi, bu tip kurumların oluşmasında etkili olmuştur (Tatlıoğlu, 1995: 19). Bilgisayar çağına geçen kültürün tarihi akışında folkloru konu olan bu grupların, kültürün dinamik sürecine paralel olarak dinamik bir yapıya sahip olması ve yenilenmesi olağan

bir durumdur. Dijital folklor bağlamında var olan siber cemaatler ise hem mekânsal ortaklığa bağlı olmayan hem de kaynağını geleneksel inançtan alıp varlığını inanç üzerine kurgulayan; dahası, kişisel yoruma açık bir şekilde biçimlenen yapılardır. Dijital folklor bağlamında yer alan cemaatlerin varlığından önce dinin tarikatlar aracılığıyla ‘yorumlanarak’ kişilere aktarılmasının, geçmişten günümüze dek varlığını sürdüren bir yapı olduğu bilinen bir gerçektir. Dijital folklorlarda ise, inanç merkezli *siber cemaatler* ortaya çıkmış ve bu oluşumlarda klasik aktarımlardan farklı olarak birtakım yorumsal ve kişisel yapılanma bu oluşumlara hâkim olmuştur.

Siber Cemaatler, Dönüşümleri ve Netnografik Açılımları

Bilgisayar teknolojisinin bir yaratımı olarak sosyal medya, folklorun araştırma alanına girebilmekte ve folklor disiplini, saha kavramında olduğu gibi kendini kültür değişiminde eş zamanlı olarak güncelleyebilmektedir (Köse vd. 2010: 183-193). Öte yandan ‘sosyal medya’ olarak tanımlanan ve kendi içerisinde yeni iletişim ve aktarım kanalları oluşturan sosyal paylaşım siteleri, halk kültürü unsurlarının taşındığı, yeniden yaratıldığı ortamlar olarak karşımıza çıkmaktadır (Çamkara, 2008: 27-30).

Toplumların hızla elektronik, sanal ve dijital kültür bağlamlarına geçişi, belirtilen dinamiklerin bir nedeni ve sonucudur. Yeni kültür bağlamları, yeni sistemleri, araçları, ürün ve hizmetlerle aktörleri de beraberinde getirmiştir. Kültürel yaratım, aktarım ve tüketim farklılaşmıştır (Özdemir, 2009: 75-76). Farklılaşan bu yaratımlar arasında *meleklerle yasamak.com*, *moralev.com*, *bilgeerdemdir.com* ve *derki.com* gibi internet siteleri örnek verilebilir. Çalışmamızda netnografik açıdan değerlendirilmeye alınacak siteler ise *meleklerle yasamak.com* ve *moralev.com* isimli iki sitedir. Meleklerle yasamak.com adlı internet sitesi Mayıs 2010’da, Robert Koleji ve Boğaziçi Üniversitesi mezunu Beki İkala Erikli tarafından kurulmuştur. 13 yıl boyunca büyük bir şirkette üst düzey yöneticilik yapan Erikli’nin, bir iş seyahati dönüşü hayatı değişmiş, spirüalizmle tanışmış, Hawaii’ye gidip *melek terapisi* dersleri almıştır. Erikli, bu siteyi kurmadan önce de küçüklüğünden beri bu tür gizil güçleri olduğunun farkında olduğunu kitabında ifade etmektedir. Bu tür inancın yorumlanıp değişime uğratıldığı siber cemaatin kurucusu Beki İkala Erikli’nin yirmi bir bin fazla takipçisi bulunmaktadır. Sitede seminerler, bireysel çalışmalar ve şifa gibi içsel terapiyi çağrıştıracak uygulamalar bulunmaktadır.

Site, diğer inanç kaynaklı siteler gibi, İslami olguların temelde sahip olduğu inanç ana teması üzerine oturtulmuştur. Bu tür değişim ve dönüşüme sahip siteler yorumlarında başkalaşmaya gitseler de tek kaynak olarak kabul ettikleri, yine, geleneksel dinde var olan olgulardır. Bunların en belirginini ‘melekler’ (Resim.1) olmakla birlikte, yorumlarda sık sık ‘Allah’ adı geçmekte; kişinin kendi içindeki *dine dönüşüne* aracılık edilmektedir. Tıpkı Kirshenblatt ve Gimblett’in belirttiği gibi, yeni teknolojiler mevcut olanı kaldırmamış, yerini değiştirmemiş veya tamamen yok etmemiştir. Sadece var olanla ilişki boyutunu değiştirmiş, uzaktan veya yakından kapsamlı etkilerle bir diğerine bağlamıştır (1998: 310; Akt. Blank, 2009).

Meleklerle yasamak.com *siber cemaat* sitesi, dini bağlamda geleneksel inanç (İslam) unsurlarından hem farklı görünmekte hem de ona zıt yaklaşımlarda olmadığı görülmektedir (Resim.2). Işık, dönüşüm ve şifa gibi kelimelerin kullanılması kişisel yorumlara açık olduğunun ama geleneksel unsurdaki var olan ‘büyük gücü’ reddetmediğinin bir ifadesidir. Bu, bu tür sitelerin daha az merkezî kontrol ile, daha az standartlaşma ve inanca daha çok kişisel yenilik getirmiş olduğunun bir göstergesidir (Howard, 2009: 408).

İnternet, bilişim ve iletişim alanlarında ortaya çıkan icat ve gelişmelerle birlikte yaşamın bütün yanlarında olduğu gibi, kültür de sanallaşmaya başlamıştır. Dahası, kültürün sanal ortamlarda da yaratılmaya, yaşanmaya, yaşatılmaya, aktarılmaya ve değiştirilmeye başlandığı gözlemlenmektedir. Bu bağlamda internet, hayatı dönüştüren temel dinamik olarak öne çıkmıştır (Özdemir, 2012: 388). Bu dönüşümlerden dikkat çeken diğer öge; *melekler kartı*, *mor ışık ağı* ve *baş meleklerden mesajlar* gibi sitenin inanç çerçevesine yeni oluşumlar eklenmesidir. Bu oluşumlar daha önce de belirtildiği gibi hem kişisellik (individualism) hem de temelde yer alan inanca benzer yapılar taşır. Bireysel yorumlarda farklı ifadelerin kullanılması, iletişim teknolojilerinin dini mesajın yorumlanmasında geleneksele oranla daha fazla bireysellik ve kişisellik imkânı vermesinden kaynaklanmaktadır (Howard, 2009: 406). Bir başka unsur ise, bu tür sitelerde, temel inanca ait göstereceklere çok fazla yer verilmemesidir. İnanç merkezinin kişiye ve kişinin yorumuna bırakıldığı söylenebilir. Çünkü internet cemaati, onlara geleneksel dinin herhangi bir müracaatına başvurmaksızın fikirlerini paylaşma ve günlük duygusal yaşamlarını sunma fırsatı vermiştir (Howard, 2009: 424).

Diğer inanç kaynaklı dönüşüm sitesi, *moralev.com*’dur (Resim.3). Site, 2010 yılında kurulmuştur ve otuz altı binden fazla takipçisi bulunmaktadır (<https://www.facebook.com/Mor-Alev-430382370380502/>). Aynı şekilde, web sitesi geleneksel dinî inanç unsurları içerisinde boğulmamış; ancak yorumlardan verilen mesajlara kadar tüm söylemlerde geleneksel inanç temalarından yararlanılmıştır. Bu sitede yer alan yorumlardan birinde geçen ifade şu şekildedir:

“Çok güzel şeyler olacak. Daha aktarmak istediğim çok şey var, şimdilik bu kadar. Buradan tüm sevgililere ve ışık kardeşlerime ve eşlerime çok yoğun enerjilerimi yolluyorum veya Allah’ın selamını... Özünde aynı olan şeyler bana göre.”

“Işık kardeşi” ve “enerji” kelimeleri yeni yorumlamaları gösterirken, “Allah” kelimesinin yorumda kullanılması ve hatta *enerji* ile *Allah* kelimelerinin eş anlamlı olduğunun düşünülmesi, dönüşüme verilebilecek güçlü bir örnektir. Sözlü ve yazılı kültürden farklı olarak internet kültürünün sağladığı en önemli ayrıcalık, Howard’ın da belirttiği gibi kişilerin bireyselliklerini ön plana çıkarmalarına imkân sağlamasıdır (2009: 404).

Sitede yer alan “*Gerçek şifacı sizi şifalandırmaz; sadece içindeki gerçek şifa kapasitesini size geri yansıtır. O bir yansıtıcıdır, bazen sevecen bir şeffaflıktır.*” söyleminde olduğu gibi bu tür inanç merkezli siteler, kendi prensiplerini kurarak kendi inançlarını ifade etmekte özgürdürler.

Halkbiliminin temel kavramlarının yeni boyut kazanması, onun kültürü bütün yanlarıyla konu alması, kültürel değişim ve dönüşümlere paralel olarak kendini yenilemesiyle ilgilidir (Çobanoğlu, 2000: 27-43). Yeni boyut kazanan bu temel kavramlardan biri, inanç yapısının sanal ortamda kendini göstermesinden sonra ortaya çıkan kişisellik kavramıdır. Bu kavram, Howard tarafından ilk kez, “Vernacular Belief” olarak nitelendirilmiştir (Howard, 2009: 403-429). Terimin Türkçesi, “yerel inanış” olmakla birlikte, bir değişim ve dönüşümün altı çizilmektedir. Burada vurgulanan, internet inançlarında şekillenen yapının çoğunluktan ayrılan farklılığıdır. Dolayısıyla aslında Howard’ın yerelden kastı, yerelden oluşan fakat bireysellekle birlikte farklılaşan bir inanç sistemidir. Şener’in de belirttiği üzere; ikinci kuşak internet uygulamalarından biri olan sosyal ağ siteleri, *çevrimiçi katılımcı kültürü* yaygınlaştırmakta ve internette içeriğin üreticisi ile tüketicisi arasındaki ilişkiyi değiştirmekte, kullanıcıyı yalnızca içeriğin tüketicisi değil, aynı zamanda

üreticisi haline getirmektedir. İçeriği kullanıcının oluşturması, çevrimiçi mekânların kişiselleşmesine yol açmaktadır (Beer ve Roger, 2007: 2; Akt. Şener, 2010: 1).

Sonuç

Bugün ‘dijital’ sözü, birçok enformasyon bilimci tarafından yanına ‘devrim’ sözcüğü eklenerek kullanılmakta; üstelik kimileri bu dijital devrimin endüstri devriminden ya da insanlık tarihindeki ‘bütün zihniyet yapılarını değiştiren bir sıçrama’ olarak bilinen Gutenberg Devrimi’nden sonraki benzer bir sıçramayı temsil eden en büyük kopuş olduğunu iddia etmektedirler. Çünkü iddiaya göre dijitalleşme, iletişimin globalleşmedeki en önemli halkasını oluşturmakla kalmaz, iletişimin tarzını, dolayısıyla tasarım ve tahayyül şeklimizi de özetle düşünme, algılama ve kavrama tarzımızı da değiştirir (Mutlu, 2005: 209). Çalışmada ele alınan konu, son dönemde hayatımıza giren elektronik ortamın kendine ait bir kültür oluşturduğu, oluşan bu kültürde mekânın değiştiği ve bu kültürün dijital folklor ile tanımlandığı yönündedir. Kültürü yazılı, sözlü ve elektronik kültür ortamı boyutlarıyla ele aldığımızda (Ong, 1995); sözlü ortamın bir araştırmacı için çalışma sahası olabileceği gibi, elektronik kültür ortamlarının da aynı şekilde bir “alan” niteliği taşıdığı görülebilmektedir (Ersoy, 2012: 11). Bu bağlamda dijital folklor, halkbilimcilere, insanın kendini daha özgürce ifade etmesine bağlı olarak geleneksel verilerden daha büyük bir çalışma sahası sunmaktadır (Howard, 2008a; 2009: 406). Çünkü dijital folklor, Şener’in de sosyal ağları tanımlarken ifade ettiği gibi; bireyin kimliğinin bir parçasına dönüşmesine yol açmakta, mekânsal birlikteliği ortadan kaldırarak küreselleşmenin daha iyi işlemlerini sağlamaktadır (2010: 5).

Çalışmamızda dijital folklor konusuna dahil olan yapıda görüldüğü üzere, inanç merkezli yapılanmalar, yalnızca internet ortamında görülebilecek şekilde bir değişim ve dönüşüme maruz kalmaktadır. Bu bağlamda incelenen *meleklerleyasamak.com* ve *morallev.com* adlı siteler, temelini geleneksel inanç sisteminden almış olup özde kendi yorum ve bireysellikleriyle inançlarını ifade ettikleri web siteleridir. Medya kültürü, gerçek kültürün hem bir yansıması hem de yeniden şekillendirilmesi olarak görülebilir (İrvan, 1997: 18-19; Akt. Özdemir, 2001: 114). İnternet çağından önce metin veya mektup zinciri piramit şekilli bir döngü ile imzasız, isimsiz kullanıcılara gönderiliyordu. İnternetle birlikte tek bir fare tıklamasıyla sayısız ağ kullanıcısıyla buluşmaktadır. Bu sebeple de kullanıcının gerçek kimliğinde daha otantik performans sergilemesini sağlamaktadır (Blank, 2009).

Sonuçta ise, var olan bu tür sitelerin giderek artması, bireysellik ve yorumlamaların yoğunlaşması; inancın dünyada daha da gönüllü hale geldiğini göstermektedir. Çünkü bireysellik sadece içeriği üretmekle kalmaz, bireye, aynı zamanda uygun iletişimi, iletişimin çeşitliliğini ve tükettikleri şeyi seçme gücü verir (Howard, 2008b; 2009: 426-436). Sanaldaki bu iletişim de, geleneksel lider söyleminden ziyade kişiye indirgenmiş ve bireylerin kendi öz inançlarını oluşturacakları bir alan yaratmalarının göstergesi olarak nitelendirilebilir.

KAYNAKÇA

- Beer, David ve Burrows Roger, ‘Sociology and, of in Web 2.0: Some initial considerations’, *Sociological Research Online*, Vol. 12, (Issue 5), 16.02.2017.
- Binark, Mutlu (Ed.). *Yeni Medya Çalışmaları*. Ankara: Dipnot Yayınları, 2007.
- _____. ‘Giriş’, *Yeni Medya Çalışmalarında Araştırma Yöntem ve Teknikleri*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, (2. baskı) 2015: 15-25.

- Blank, Trevor J. (Ed.) 'Toward a Conceptual Framework for the Study of Folklore and the Internet, Folklore and the Internet Vernacular Expression in a Digital'. Logan, Utah: *Utah State University Press*, 2009: 1-21.
- Boyd Danah ve Ellison Nicole B., 'Social network sites: Definition, history, and scholarship', *Journal of Computer-Mediated Communication*, 13 (1): 2007: 11.
- Çamkara, Ayşe. 'Teknoloji ve Kültürel Endüstri: Web'ten Cebe Alışkanlıkların Dönüşümü', *Millî Folklor* 75, (Güz 2007): 27-30.
- Çobanoğlu, Özkul. 'Bilim Felsefesi Bağlamında Halkbilimi ve Halkbilimsel Bilginin Teleolojik Serüveni', *Folklor/Edebiyat* 4, 2000: 27-43.
- Çomu, Tuğrul ve İslam Halaiqa. 'Web İçeriklerinin Metin Temelli Çözümlemesi', *Yeni Medya Çalışmalarında Araştırma Yöntem ve Teknikleri*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, (2. baskı) 2015: 26-87.
- Ersoy, Ruhi. 'Halkbilimi Çalışmalarının Gelişimine Paralel Olarak 'Alan Araştırması' Kavramını Yeniden Düşünmek', *Millî Folklor* 94, (Yaz 2012): 5-13.
- Güvenç, Bozkurt. *İnsan ve Kültür*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1984.
- Howard, Robert Glenn. 'Vernacular Media, Vernacular Belief: Locating Christian Fundamentalism in the Vernacular Web', *Western Folklore* 68, (No.4 2009): 403-429.
- Köse, Aynur ve Mustafa Yılmaz. 'Fısıltı Gazetesi İçin Yeni Bir Mecra: Çevrimİçi Forumlar'. *Millî Folklor* 85 (Bahar 2010): 183-192.
- Mutlu, Erol. *Globalleşme, Popüler Kültür ve Medya*, Ankara: Ütopya Yayınevi, 2005.
- Özdemir, Nebi. 'Türkiye'de Halkbilimi/Kültürbilimi-Medya İlişkisi', *Türkbilig* 2, (mevsim 2001): 110-117.
- _____. 'Kültür Ekonomisi ve Endüstrileri ile Kültürel Miras Yönetimi İlişkisi', *Millî Folklor* 84 (Kış 2009): 73-86.
- _____. *Medya, Kültür ve Edebiyat*, Ankara: Grafiker Matbaacılık, 2012.
- Silver, David. 'Internet/ Cyberculture/ Digital Culture/ New Media/ Fill-in-the-Blank Studies', *London: SAGE Publications* vol.6 (Winter 2004): 55-64.
- Şafak, Demet. Etnografi'den Netnografi'ye Sanal Ortamda Kurşun Dökme: "Sen Bi Kurşun Döktür", *Millî Folklor*, 29, sayı.116, 2017, 156-168.
- Şeker, Mehmet. *İslam'da Sosyal Dayanışma Müesseseleri*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1991.
- Şener, Gülsüm. 'Sosyal Ağlarda Kimlik ve Cemaat', *Mostar Dergisi*, (2010) 27 Mart 2016<https://www.academia.edu/2401627/Sosyal_ağlarda_kimlik_ve_cemaat>
- Tatlıhoğlu, Durmuş. 'Dini Cemaatlerin Yapısal-Fonksiyonel Analizi Kayseri ve Ankara İlleri Rifai Cemaati Örneği', Yayımlanmamış doktora tezi, Erciyes Üniversitesi, Kayseri, 1995.
- <https://www.facebook.com/Mor-Alev-430382370380502/> (Erişim tarihi: 31.05.2018)
- <https://twitter.com/bekieriklim> (Erişim tarihi: 31.05.2018)
- <http://www.meleklerleyasamak.com> (Erişim tarihi: 31.10.2017)
- <http://www.bilinmeyen.com> (Erişim tarihi: 31.05.2018)
- <http://www.moralev.com> (Erişim tarihi: 31.05.2018)
- <http://bilgeerdemdir.com> (Erişim tarihi: 17.01.2018)
- <http://derki.com> (Erişim tarihi: 31.08.2017)

EKLER

BEKİ İKALA ERKİLİ • SEMİNLERLER • BİREYSEL ÇALIŞMALAR • BİLGİ • HEDİYELER • VİDEOLAR • ŞİFA • BASIN • İLETİŞİM

Melekler

Melekler ve Meleklerden Yardım İstemek

Melekler... Evet, onlar gerçekten varlar. Koruyucu meleklerimiz her an bizimle beraberler, hep yanımızdalar. Her an yardıma hazır. Ama biz onlardan yardım istemeden melekler bizim için hiç bir şey yapmazlar. Neden mi? Çünkü onlar, bizim duyarız inadımıza karşınmazlar. Adında hep bizimle buluşurlar. bize yardım etmeye, bizim için en iyi yolu göstermeye, o sevgi dolu taryelerini bize dokunmaya can atıyorlar. Hepimiz her an meleklerimiz dinleyerek yaşasak hayat ne kadar kolay, ne güzelilerde dolu olurdu... Hele bir de hatırlasak, her zor anımızda, hatta en ufak işlerimizde bile meleklerimizden yardım istemeyi - bizim iyisi olmazdı herhalde.

MELEKLER...

Melek, kelime anlamı olarak Allah'ın mesaj vereni anlamına gelir. Melekleri Allah'ın sevdiği düşünceleri olarak düşünöbilirsiniz, ya da Onun bize ulaşan sevgi dolu elleri olarak. Üç büyük dinde ve birçok diğer inançta söz edilir meleklerden.

İstisnasız herkesin en az iki koruyucu meleği vardır. Meleklerimizin doğduğumuz andan son nefesimize kadar bizimledirler - ama ancak vaktinden önce gitme tehlikesi söz konusu olduğunda bizim hayatımıza müdahale ederler, çünkü özgür iradimize karşınmazlar.

Meleklerin amacı, dünyaya barış, huzur getirmektir. Bu da sizinle, benimle, birer birer hepimize başlar. Bu yüzden de can atarak meleklerimiz bize yardım etmek için.

Koruyucu meleklerimizden göndür, kutsal kitaplarda da söz edilen bağmelekler de var yardımınıza koşabilir (Bağmelek Mikail, Cebrail gibi). Tabii yine sadece biz isterseniz yapabilir bunu. Bağmeleklerin meleklerin yöneticileri gibi düşünöbilirsiniz. Her bağmeleğin özelliklerle ilgilendiği alanlar vardır - örneğin Bağmelek Rafael (İsrafil), kelime anlamı olarak Allah'ın iyileştirici eli'dir demektir. Rafael'i göfa veren, iyileştiren melek olarak görebiliriz, sağlık ile ilgili her konuda ondan yardım isteyebilirsiniz.

(Resim.1) (Kaynak: <http://meleklerleyasamak.com>)

BEKİ İKALA ERİKLİ • SEMİNERLER • BİREYSEL ÇALIŞMALAR • BLOG • HEDİYELER • YAYINLAR • ŞİFA • BASIN • İLETİŞİM Mağaza

Altın Işık Dönüşüm Şifası

HER PAZAR SİZLERE DÖNÜŞÜMÜN İŞİĞİNİ YOLLUYORUZ!

HER PAZAR GECESESİ saat:22.00-22.15 arasında sizlere "ALTIN IŞIK ŞİFASI" adlı son derece güçlü bir şifa enerjisi yolluyoruz. Beki İkala Eriklî ile birlikte, Altın Işıklı Dönüşüm Şifası Seminerimizi alan ışık işçileriyle sizlere ilettiğimiz bu şifa enerjisi hem fiziksel şifaya, hem de yaşamınızda büyük değişime vesile olabilecek güçtedir.

Çalışma sırasında özellikle avuçlarınızda ve ayaklarınızda fiziksel olarak hissedebileceğiniz enerji akımı veya elektrikleme hissi, akan gözyaşlarınız ve esnemek bir şeylerin şifalandığını belirtirlerdir.

Bir şey hissetmeseniz de şifa size akacaktır.

KATILMAK İÇİN:

"Allah'ım benim ve bütünün en yüksek hayırına olacak şekilde hayatımda, ilişkilerimde, işimde, bedenimde şifaya ihtiyacı olan her alanıma şifanın akmasına niyet ediyorum; kendimi ve tüm varlığımı senin şifanı almaya açıyorum." diyerek şifaya niyet edebilirsiniz.

Bir iskemle ya da koltukta sakın bir şekilde el ve ayaklarınızın çapraz olmayacak şekilde, ayaklarınız yere yalın ayak değecek şekilde, avuçlarınız açık oturursanız bu mucizeli şifaya daha rahat alabilirsiniz. Aşağı yukarı 15 dakika kadar sürecek bu şifanın yardımıyla dönüşme zamanı gelen her şeyin hepimizde, hepimizde şifa dönüşmesi niyetiyle...


(Resim.2) (Kaynak: <http://meleklerleymasamak.com>)



07/05/2016 | [Twitter](#) | [Facebook](#)

Search...

Mor Alev

Yükseliş Enerjileri ile Pozitif Yaşama Yolculuk



ANA SAYFA | HİZMETLER ▾ | GERİ BİLDİRİMLER | YÖNTEMLER ▾ | SEÇME KONULAR ▾ | HAKKINDA

(Resim.3) (Kaynak: <http://moralev.com>)

'GELENEĞİN YENİDEN İCADI': BULANIKLAŞAN SINIRLARDA BİR KÖY CAMİSİNİN TASVİRLERİ*

'Reinvention of the Tradition': The Wall Paintings of a Village-Mosque
in Blurred Margins

Doç. Dr. Tülün DEĞİRMENCİ**

ÖZ

Bu çalışmanın konusunu bir köy camisinin tasvirleri oluşturmaktadır. Denizli'de, Bayat Köyünde bulunan bu cami 1950'li yıllarda bölgede dolaşan bir sanatçı grubu tarafından tasvirlerle donatılmıştır. Ellerindeki şablonlar halindeki süslemeleri duvarlara geçirerek çalışan bu grupların aynı dönemde Batı ve Orta Anadolu'da dolaşarak pek çok köy camisini benzer bir şekilde süsledikleri günümüze ulaşan örneklerden anlaşılmaktadır. Camilerin içindeki bu rengârenk, cümbüşlü tasvirler dışardan bakıldığında kerpiç duvarlarıyla bir konuttan ayırt edilemeyen mütevazı yapıları bir "halk sanatı galerisine" çevirmiştir. Köy camilerinin duvarlarını tasvirlerle süslemek bu dönemde ortaya çıkan bir yenilik değildir. 15. yüzyıldan beri izleri takip edilen, 18. ve 19. yüzyılda ise mebzul miktarda örnekle günümüze ulaşan kadim bir geleneğin Cumhuriyet devrindeki yeni yorumlarıdır. Makalede değinilecek eserlerin bazıları kısa tanıtım yazılarına konu olurken bazıları da genel çalışmalarda kısa değinmelerle zikredilmiştir. Bu yazının amacı hâlihazırda bilinen bu yapıları tanıtmaktan ziyade bu grubun en zengin örneklerinden biri olan Çivril Bayat Köyü Camisi üzerinden 1950'lerde yeniden gündeme gelen bu beğenin niteliğini anlamaktır. Bu tartışmada şu temel soruların peşinden gidilecektir: köy camilerini bezeyen bu tasvirler eskinin "basit" tekrarlarmıdır? Yoksa ünlü tarihçi Eric Hobsbawm'dan ödünç alarak söylersek kadim bir geleneğin yeniden "icadı" mıdır? Bu köklü geleneğin 20. yüzyılın ortalarında yeniden moda olması bir tesadüf müdür? Yahut da bu yapılarda karşımıza çıkan süslemeler üretildiği dönemin özgül koşullarıyla yeniden yorumlanan bir geleneği mi yansıtır? Zira, 1950'ler Anadolu köylerinin iktisadi ve sosyal açıdan büyük bir değişim yaşadığı Demokrat Parti devrine denk gelmektedir. Okuyacağımız makalenin ana eksenini oluşturacak bu sorulara önerilecek yanıtlar, sadece bu eser grubunu tarihsel bağlamına yerleştirmeyecek; aynı zamanda da "halk" sanatı ya da "popüler" kültür olarak nitelenen kültürel üretimi anlamaya yönelik bir çabayı da beraberinde getirecektir. Bu çalışmanın sonunda, 1950'lerde yenilenen bu camilerdeki tasvirlerin geçmişin basit bir tekrarındandır ibaret olmadığı; camilerde karşımıza çıkan her bir süslemenin geçmişten izler taşımakla birlikte yeni bir tarihsel bağlam içinde tekrardan üretildiği ya da "icat edildiği" savlanacaktır. 1950'lere gelindiğinde artık bulanık bir geçmişin izlerini taşıyan bu imgeler, ellerindeki şablonları hızlı bir şekilde duvara geçiren ustaların elinde birer bezeme motifine dönüşmüştür. Yeniden icat edilen bu motifler camiden kahvehaneye, tekeden eve uzanan farklı mekânların teşrifinde kullanılarak mekânlar arasındaki sınırları bulanıklaştırmıştır. Bu süslemelerle, Anadolu'daki köy camileri kuralları katı bir şekilde belirlenmiş uzak bir mekân değildir; bilakis hayatın ve de halkın hakiki derleriyle yaratılmış neşeli bir yaşam alanıdır.

Anahtar Kelimeler

Bayat Köyü Camisi, halk sanatı, duvar resmi, popüler kültür, Denizli.

ABSTRACT

This article focuses on the wall paintings of a small mosque found in Bayat village of Denizli province. A group of traveling artist has painted the Bayat mosque in the years of 1950's. Similar examples found in Western and Central Anatolia indicate that the same artist groups wandered in the same years and decorated many village mosques using similar stencils. The astonishingly rich and cheerful repertoire of the mural decorations converted these modest mosques with earth-plastered walls into a "folk art gallery". Decorating village-mosques with murals is not a novel convention pertaining to interiors our examples. These walls are decorated with new interpretations of an ancient tradition whose traces have been followed since the 15th century and became wide spread in the 18th and 19th centuries. The mosques mentioned in this essay are not unknown examples in the field. They have been introduced in articles or mentioned in general studies. However, the purpose of this article is to understand this decorative program of the 1950s through the Çivril Bayat Village Mosque, one of the richest examples of this group. This study will address to some certain questions: Are these

* Geliş tarihi: 27 Şubat 2020 - Kabul tarihi: 10 Haziran 2020
Değirmenci, Tülün. "Geleneğin Yeniden İcadi: Bulanıklaşan Sınırlarda Bir Köy Camisinin Tasvirleri"
Millî Folklor 126 (Yaz 2020): 118-135

** Hacettepe Üniversitesi, Ankara/Türkiye, tdegirmenci@gmail.com, ORCID ID: 0000-0001-6142-2395.

painted decorations seen on the walls of village-mosques were "simple" repetitions of old models? Or, is it a "reinvention" of an ancient tradition if we borrow the words of Eric Hobsbawm, the famous historian? Is it a coincidence that this deep-rooted tradition is back in the mid-20th century? Or an established tradition is reinterpreted in the new historical context of Turkey? In fact, the works discussed here were executed during the Democratic Party period in which the villages that hosted these mosques experienced a great economic and social change. The probable answers to these questions that will constitute the main axis of the article will not only place these mosques in a historical context; they will also help to understand a certain cultural-artistic production, which is epithelized as "folk" art or "popular" culture. The decorations in these mosques, which were renovated in the 1950s, are not just simple repetitions of the past. The iconography that we encounter in the mosques has been taken from the past, lost many qualities, and has been "invented" again in a new historical context. These images from 1950's, bear the traces of a blurred past, yet they have been turned into decorative motifs in the hands of the craftsmen using prefabricated stencils. These re-invented motifs decorated different spaces ranging from mosques to coffeehouses, from lodges to houses, and blurred the boundaries between these spaces. At the end, in Anatolian villages the mosque was not a distant place with strict rules, but a joyful living space.

Key Words

Bayat Village-Mosque, folk art, wall painting, popular culture, Denizli.

Giriş

1950'li yılların hemen başında Batı Anadolu'daki bir grup köy camisi bölgede dolaşan gezici sanatkarlar tarafından tasvirlerle donatılmıştır. Bu tasvirler dışarıdan bakıldığında herhangi bir köy evinden ayrılması pek de kolay olmayan düz damlı, kerpiç sıvalı ve çoğu 19. yüzyılda inşa edilen ya da yenilenen halleriyle günümüze ulaşan mütevazı camileri birer sanat eserine çevirmiştir. Çivril Bayat Köyü Camisi, Çivril Menteş Köyü Camisi, Acıpayam Yassihöyük Köyü Camisi, Çal Belevi Köyü Camisi bu grubun Denizli sınırları içindeki sağlam örnekleridir. Günümüze ulaşmayan benzer camilerin tasvirlerinin 1952 ve 1953 yılında yapıldığına dair tanıklıklar (Çakmak 1991: 75, 101) bu grubun diğer örneklerini de aynı yıllara tarihlendirmemizi sağlar. Denizli dışında Muğla ve Konya'ya bağlı köylerde de aynı tarzda süslenmiş camilerin bulunması söz konusu sanatçı grubunun/gruplarının aynı yıllarda İç ve Batı Anadolu'yu kapsayan geniş bir bölgede dolaştığını gösterir. Yeni saha araştırmalarıyla bu grubun çoğalacağı muhakkaktır.

Duvar resmi olarak adlandırabileceğimiz sıva üzerine yapılan bezemeler Ortaçağ örneklerinden itibaren izlenebilen, 18. yüzyıla birlikte ise yaygınlaşan kadim bir gelenektir. Burada konu edilen eserler işte bu köklü ve de yaygın geleneğin yeni yorumlarıdır. Bu yazının niyeti bu geleneğin serencamını tartışmak ya da burada değinilecek örnekleri tanıtmak değildir. Nitekim bu örneklerin bazıları monografik olarak (Ciritil 2007: 115-124; Çakmak 2017: 169-178) bazıları da toplu bir şekilde (Gürbıyık 2007: 131-153) tanıtılmıştır. Buradaki amaç ise bu grubun ikonografik olarak en zengin veriyi sağlayan örneklerinden biri olan Çivril Bayat Köyü Camisi üzerinden 1950'lerin hemen başında bir grup köy camisinin geleneksel bir yöntemin yeni bir uyarlamasıyla yeniden tefriş edilmesinin niteliğinin tarihsel bağlamı içinde okunmasıdır.

Bu tartışmada şu iki soru önemli olacaktır: 1950'lerde yapılan bu tasvirler gerçekten de literatürde sürekli tekrarlandığı gibi "Batılılaşma devriyle" birlikte 18. ve 19. yüzyılda Osmanlı sanatına giren yaygın bir geleneğin "basit" bir devamı mıdır? Yoksa ünlü tarihçi Eric Hobsbawm'dan (ölm. 2012) ödünç alarak söylersek kadim bir geleneğin "icadı" mıdır? Hobsbawm'a göre icat edilmiş geleneğin özelliklerinden biri geçmişle doğal bir süreklilik anıştırır tekrarlara dayalı olmasıdır. Ancak, belirli bir tarihsel referansı olmakla

birlikte bu süreklilik yapay ve uydurmadır. Kuşkusuz buradaki niyet konumuz olan eserleri Hobsbawm'ın teorisinin bir örneği olarak yorumlamaktan ziyade, bu teoriyi söz konusu örnekleri tarihsel bağlamları içinde okumak/değerlendirmek üzere bir düşünme aracı olarak kullanmaktır. Nitekim Hobsbawm'ın açtığı bu kışkırtıcı kapı 1950'lerde bir moda gibi, yoğun ve hızlı bir şekilde yeniden tasvirlerle süslenen bu camilere şu iki soruyu yöneltmeyi mümkün kılmaktadır: Bu camilerin ikonografik programı gelenekte var olan bir imge havuzundan mı derlenmiştir? Yoksa sadece geçmişi anıştıran biçimlerden mi ibarettir? Cevaplar "halk sanatı" olarak tarif edilen üretimin niteliğini ve oluşum biçimini anlamak üzere de bir izlek görevi üstlenebilir.

Bir diğer mesele bu yeniden canlanmanın tekabül ettiği tarihsel süreçtir. Nitekim bu dönem modern Türkiye tarihinin en önemli kırılmalarından birine, on yıl süren Demokrat Parti iktidarına denk gelmektedir. On yılda, ilerleyen satırlarda da değinileceği gibi burada tartışılan camilere ev sahipliği yapan köyler iktisadi ve sosyal açıdan büyük bir değişim yaşamıştır. Dolayısıyla bu camilerin 1950'lerde yeniden yaratılmalarını bu siyasi iklimin bir ürünü olarak okumak daha kapsamlı ve kavrayıcı bir tartışma yaratabilir. Bu bağlamda, Bayat Köyü Camisi'nin merkeze alınması muhtemel, hatta arzulanır tartışmalara çözümleyici bir örnekle giriş teklif etmek içindir.

Bayat Köyü Camisi

Cami Denizli'nin ilçelerinden biri olan Çivril'e epeyce yakın Bayat Köyü'ndedir. Anadolu'daki Oğuz boyu isimlerini taşıyan pek çok köyden biri olan Bayat'ın izine, bağlı bulunduğu idari taksimat farklılaşmakla birlikte 16. yüzyılın ilk yarısından itibaren belgelerde rastlamak mümkündür. Bu kayıtlar Bayat Köyünde 16. yüzyıldan itibaren bir caminin varlığından bizi haberdar eder (Beyazıt 2011: 299-322). Bu eserin ya da eserlerin günümüzde mevcut camiyle aynı olup olmadığını söylemek güç olmakla birlikte, yerleşim yerinin tarihi boyunca küçük bir köy olarak kalması bu caminin en azından aynı yerde, birbirinin yerine inşa edildiğini düşündürür.

Bugünkü caminin inşa tarihine gelince, harimdeki ahşap direklerden biri üzerindeki 1289/1872-73 tarihi yapının süslemelerinin tarihi olarak kabul edilmiş; inşa tarihinin ise 1870 civarı olabileceği öne sürülmüştür (Cirtil 2007: 117). Ancak kanımca 1872-73 tarihi süslemelerden ziyade günümüzdeki yapının inşa tarihi olmalıdır. Nitekim günümüze ulaşan tasvirler üslup ve ikonografik özellikleri bakımından bölgedeki 19. yüzyıl örneklerinden ziyade, 1950'li yıllarda bölgede dolaşan sanatçı grubunun elinden çıkan ve yukarıda zikredilen camilerin tasvirlerine benzemektedir. Bayat Köyü sakinlerinden Hüseyin Kuyuldar'ın caminin tasvirlerinin babası Mustafa Kuyuldar'ın İzmir'den getirttiği iki usta (birinin adı Adem) tarafından yapıldığına dair tanıklığı da bu tarihlmeyi doğrulamaktadır (Görüşme tarihi: 6 Ağustos 2015). Mimari olarak bakıldığında ise dikdörtgen planı, ahşap desteklere oturan düz damıyla Denizli'nin diğer köylerindeki 18. yüzyıl sonunda ve 19. yüzyılda inşa edilen köy camileriyle benzerlikler taşır. Artık kullanılmayan, metruk bir halde bırakılmış eserin kaderi ne yazık ki bölgedeki diğer örneklerin uğradığı kötü yenileme ile yok olma arasında sıkışıp kalmıştır (Resim 1).



Resim 1: Bayat Köyü Camisi'nin girişi (fotoğraf 2015 yılında çekilmiştir).

Bayat Köyü Camisi'nin Süsleri: Duvarları Dolanan Ayet, Hadis ve Dualar

Bayat Köyü Camisi'nin süsleme programının en önemli parçasını diğer camilerde olduğu gibi yazı oluşturmaktadır. Camide yazı, mihrabı ve de harim duvarlarını dolanan kuşaklar ya da daire, armut gibi çeşitli formlardaki istifler biçiminde karşımıza çıkar. Cami tefrişatının mütemmim cüzi olan epigrafik program sadece basit bir süsleme değil, eserin üretildiği bağlam içindeki anlamının da en doğrudan ifade biçimidir. Bu nedenle, Bayat Köyü Camisi'nin duvarlarındaki yazıların içeriği ile mekânın işlevi ve gündelik dini pratikler arasındaki bağlantı, üzerinde durulması gereken bir meseledir.

Yuvarlak kemerli basit bir nişten oluşan mihrabının bordüründe, *Kur'an*'ın en uzun surelerinden biri olan ve Allah'ın tüm evrene hükmeden en yüce varlık olduğuna vurgulayan Bakara Suresi'nin 255. Ayeti yani Âyetü'l-kürsî yazılmıştır. İki kademeli mihrap nişinin kavsara bölümünde ise altta mavi boya ile “Ona, ancak tertemiz olanlar dokunabilir. Âlemlerin Rabb'inden indirilmedir” ayeti (Vakıa: 79-80); hemen üzerinde de mihraplardaki yazı programının vazgeçilmezi “Zekeriya, onun bulunduğu bölmeye her girişinde” mealindeki Ali İmran Suresi'nin 37. ayetinden alınmış cümle yer almaktadır. Bu düzenleme hem biçim hem de yazı içeriği bakımından Bayat Köyü Camisi'ne has bir özgünlük içermez. Aynı epigrafik program Ortaçağ'dan günümüze değin pek çok mihrapta karşımıza çıkar (Bakırer 1976: 99). Bölgedeki 18-19. yüzyılda tasvirleri yapılan bu geleneğin öncüsü camiler de buna dâhildir. Anlaşılan o ki, mihrap gibi hem formu hem de mekândaki konumu ile daha “geleneksel” olan bir kurguda çok fazla değişiklik yapılamamış; var olan yerleşik ikonografi 1950'li yıllarda tasvirleri yapılan tüm örneklerde değişikliğe uğramadan yeniden kullanılmıştır.



Resim 2: Bayat Köyü Camisi (kuzeyden mihrap duvarına bakış).

Mihraba nazaran süsleme için daha geniş yüzeyler sunan harim duvarları ise sanatçılara görece özgür davranacakları bir alan yaratmışa benzer. Bayat Köyü Camisi'nin harim duvarlarını dolanan iki yazı kuşağı hem epigrafik programın ana unsurunu oluşturur hem de duvar yüzeyini iki farklı bölüme ayırarak süsleme alanının da sınırlarını belirler (Resim 2). Bunlardan batı duvarda yer alan sarı renkli şeritte, *Kur'an*'dan bir bölüm değil, halkın rağbet ettiği duaların başında gelen Salâten Tüncina (Salât-ı Münciye) yer alır (Resim 3). Bu sarı kuşağın hemen altında, beyaz zemine camilerde ve de levhalarda sıklıkla kullanılan (Tatlı 2012: 227-229) “Namaz dinin direğidir. Kim onu ayakta tutarsa, dini ayakta tutmuş olur; kim de onu bırakırsa, dini yıkmış olur” hadisi yazılmıştır.



Resim 3: Bayat Köyü Camisi (kuzey ve doğu duvar).

Mihrap bordürünü dolanan Âyetü'l-kürsî'den farklı olarak, görünen o ki Salâten Tüncina duası camilerdeki geleneksel yazı programının ayrılmaz bir parçası değildir. Aynı epigrafik programın yine 1950'li yıllarda resimleri yapılan Çivril Menteş Köyü Camisi (Resim 4) ve Acıpayam Yassihöyük Camisi'nin duvarlarında da karşımıza çıkması gezici sanatkârların ellerindeki yazı şablonlarından birinde bu duanın yazılı olduğunu gösterir. Peygamber'e salavat olan Salâten Tüncina'nın en eski rivayeti 14. yüzyılda Şeyh Salih Ebu Musa Darir'e dayandırılrsa da, Osmanlı popüler kültüründe yaygınlık kazanması 18. yüzyıldadır. Akla yatkın sebep, o devirde en fazla okunan kitaplardan *Delâilü'l-Hayrât*'ın genişletilmiş şerhinden aktarılmış olması ihtimalidir. Eserde Salâten Tüncina duasının her türlü doğal afetten, ahiretin zorluklarından, başa gelecek elem, keder ve zıyandan, mala ve de ziraata gelecek zarardan korunmak için okunması gerektiği belirtilir. Ardından nakledilen hikâyede ise bu salavâtın ortaya çıkışı anlatılır. Buna göre, Musa Darir beraberindekilerle bir deniz yolculuğundayken aniden kopan fırtınadan bu salavatı okuyarak kurtulmuşlardır (Kara Davud, 1975: 614-618).



Resim 4: Çivril Menteş Köyü Camisi mihrabı ve doğu duvarı (Çakmak 2017).

Bu rivayet duanın şifa vasıtası olarak halk kültüründeki yaygın kullanımını da belirlemiş olmalıdır. Nitekim *Delâilü'l-Hayrât* nüshalarının birinde yazılan nota göre, Salâten Tüncina'yı bin kere okuyan kişi belalardan kurtulacak, muradına erecektir (Tökel 2019: 109-113). Benzer bir şekilde Anadolu'da da kıtlık, savaş gibi kötü günlerde özellikle bu duaya rağbet artmış, camilerde ya da köylerde düzenlenen çeşitli ritüellerde dua sıklıkla okunmuştur. Mesela, bir tefsirci olan Ali Özek'in hatıralarında, Salâten Tüncina duasının camilerde okunmasının II. Dünya Savaşı sırasında halkın moralini yükseltmek üzere başladığı söylenmektedir (Yıldırım 2012: 49). Tokat'a bağlı Kat köyünde düzenlenen ve köyün sınırları içindeki toprakların bereketli olması ve afetlerden korunması için hafızların

Kur'an okuyarak köyün sınırlarını dolaştığı Hudut Okuma törenlerinde en çok okunan dua Salaten Tüncina'dır (Avşar 2015: 15, 21).

Tüm bu kullanım pratikleri her tür doğa olayına açık bir şekilde yaşayan ve bu olaylardan doğrudan etkilenen köy halkının camilerinin duvarında bu duaya yer açmalarını anlamlı kılmaktadır. Benzer bir kullanım Memluk şairi Busûri'ye (ölm. 1297) ait olan ve Anadolu'da şifa dileği için sıklıkla okunan Kâside-i Bürde'nin bölgedeki camilerin duvarlarına yazılmasında da karşımıza çıkar (Değirmenci 2019: 379-381). Bu tür şiir ve duaların cami duvarlarına yazılması, korunma amacıyla çeşitli törenlerde ya da camilerde okunmasından daha farklı değildir. Emekli bir öğretmen olan Tarhan Toker, *Denizli Tarihi* (1967-68) adlı kitabında çocukluğundan da hatırladığı büyük çekirge istilasına karşı verilen olağanüstü mücadeleyi anlatırken Hicaz tarafından geldiği söylenen bazı insanların köy camilerinde dua ederek, cami minberlerine birer şişe içinde dualı sular bulunan şişeler astıklarını haber verir. Toker'in anlattığı bu gelenek, cami duvarlarındaki korunma amaçlı dualarla aynı zihniyet dünyasının tezahürleridir.

Bayat Köyü Camisi'nde harimin doğu duvarında mavi ve kahverenginde iki ayrı yazı kuşağı daha vardır. Bunlardan mavi olanda Mülk Suresi'nin 21. ayete kadarki bölümü yazılmıştır. Surenin devamı ise giriş kapısının da bulunduğu kuzey duvarda, sarı ve pembe renkli iki kuşakta devam etmektedir. Bayat Köyü Camisi'nin harim duvarlarında halk arasında Tebareke olarak bilinen ve çok okunan surelerden biri olan Mülk Suresi'ne genişçe bir yer ayrılması, Salâten Tüncina duasının tercihindeki gibi eserin yazı programı ile halkın dini pratikleri arasındaki kuvvetli bağı göstermektedir.

Bayat Köyü Camisi'ndeki bir diğer yazı grubu ise farklı biçimlerdeki istiflerdir. Bu istifler tekke levhaları olarak tanımlanan ve Anadolu'da evlerden kahvehanelere değin pek çok farklı mekânın tefrişinde sıkça karşımıza çıkan levha tasvirleriyle akrabadır. Daire ya da armut formundaki bu istiflerin bazılarında çeşitli ayetler yazarken bazılarında ise koruma duaları yer alır. Bu grubun en ilginç örneği ise hariminin doğu duvarında, köşeye yerleştirilen ahşap vaaz kürsüsünün hemen altında yer alır ve bu istif hem içeriği hem de formuyla ayrıca üzerinde durmayı hak eder (Resim 5).



Resim 5: Bayat Köyü Camisi. Doğu duvardaki “İnnâ fetehnâ leke fethan mu-bînâ” yazılı istif.

Duvarlara Nakşedilen Levhalar: “Şüphesiz biz sana apaçık bir fetih verdik”

Bu istif Fetih Suresinin ilk ayeti olan “Şüphesiz biz sana apaçık bir fetih verdik” manasındaki “İnnâ fethnâ leke fethan mubînâ” cümlesinin musanna bir şekilde yazılmasıyla oluşturulmuştur. Aynı kompozisyonun Konya, Doğanhisar Karağa Ulu Camisi ve Afyon Bademli Köyü Camisi’nde mihrap nişinin köşeliğinde de bulunması bu kalıbın gezici sanatçılar tarafından yaygın kullanımına işaret eder. Aynı yazı istifi levha tasvirlerinin de sevilen konularındandır (Şentürk 1997: 95; Işın 1999: 30-31). Mesela, bu örneklerden biri 1922’de Ramazan Beyzâde İsmail Bey’e hatıra olarak yapılmıştır. Kenarlarındaki sahibinin hanesine iyi dilekler içeren şiir, bu tür levhaların kullanılma amaçlarına da ışık tutmaktadır (Resim 6) (Sergi Kitabı 2012: 297-298).



Resim 6: Camaltı levha. 1922. Sakıp Sabancı Müzesi (SBM 130-0585) (Sergi Kitabı, 2012).

Levhalarla duvar resimleri arasındaki ortaklık köy camilerinin süsleyen sanatçıların aynı kalıpları kullandığını düşündürmektedir. Bazı duvar resimlerinde levha yanılması yaratılması, bu iki gelenek arasındaki ilişkiyi daha da netleştirmektedir. Örneğin, 19. yüzyılın sonunda tasvirleri yapılan Uşak, Aktaş Köyü Camisi’nin (Acar 2019: Res. 22) son cemaat yeri duvarında aynı istife “Barok” bir çerçeve içine alınarak duvara asılmış bir levha görünümü verilmiştir. Bir diğer köy camisi olan Çanakkale Kösedere Köyü Camisi’nin mihrap nişinde (Uysal 2018: Res.15) aynı ayetin yine tekke levhalarının popüler kompozisyonlarından biri olan sarık biçiminde istiflenerek mihrap nişine bir zincirle asılmış gibi nakşedilmesi, bu ortaklığın bir diğer tezahürüdür.

Fetih Suresi’nin ilk ayeti levha formu dışında Anadolu’da bazı evlerin dış cephelelerine doğrudan duvara yazılmıştır (Yalaz 2017: 42). Dahası, silah, madeni tas, muska gibi küçük nesnelere üzerinde de aynı ayet sıklıkla karşımıza çıkar (Aksel: 54-55; Dağlı 2013: 245). Hz. Muhammed’e açık bir fethin müjdelendiği ayetle ilgili Peygamber’in “Bu gece bana öyle bir sure indirildi ki benim için o dünyadan ve dünyadaki her şeyden daha kıymetlidir” dediği ve ardından surenin birinci âyetini okuduğuna dair rivayet bu özel kullanımın nedenlerinden olmalıdır (Işık: 456-457). Bir 17. yüzyıl mesnevisinde, hikâyenin

geçtiği büyü bir mekânın tılsımının Fetih Suresi okunarak çözülmesi ise (Kaya 2015: 328), halk muhayyilesindeki bu sure etrafında oluşan zengin inançları göstermesi bakımından ilgi çekicidir. Görünen o ki bu ayetin farklı objeler üzerine yazılmasının ardında koruyucu bir tılsım olduğuna dair köklü inanç yatmaktadır. Bayat Camisi'ndeki diğer tasvirler de benzer bir şekilde halk muhayyilesindeki inançlarla sıkı sıkıya ilişkilidir.

Kitaptan Duvara Yayılan İmgeler: Kâbe, Mescid-i Nebevi ve Kutsal Eşyalar

Sıra imgelerde gördüklerimize geldi. Halk sanatı ya da popüler kültür olarak tanımlayacağımız eserlerde karşımıza çıkan imge dünyasının beslendiği kaynakların başında “popüler” dini kitaplar gelmektedir. Dua mecmuaları ya da Hacla ilgili kitaplardan oluşan bu eser külliyyatının 17. yüzyıldan itibaren Osmanlı okurları arasında yaygınlaştığı; 18. ve 19. yüzyılda da iyice bollaştığı resimli ya da resimsiz nüshalarıyla Anadolu'nun neredeyse tüm kütüphanelerinde rastlaşmamızdan anlaşılmaktadır. Bazı örneklerde okuma yazma bilmeyenlerin dahi bu mecmuaları yanlarında taşıyarak pek çok beladan kurtulacağına belirtilmesi; bu tür eserlerin her zaman okunmak için değil kimi zaman da korunma amacıyla bir nevi tılsım gibi taşındığını göstermektedir. Popüler dini ikonografinin bir diğer önemli taşıyıcısı ise hilyelerdir. Hz. Muhammed'in sözlü temsili olarak kabul edilen ve 17. yüzyıl sonuyla birlikte yaygınlık kazanan hilyeler de hem dua mecmualarının içinde yer alıyor hem de karton üzerine yapılmış örnekleriyle Anadolu'da evlerden dükkânlara değin pek çok mekânın duvarlarında asılarak kullanılıyordu. Hz. Muhammed'in hilyesini görmenin onu görmeye eş olduğu ve gören kişinin şafaate ulaşacağına dair hadis ya da hilye giren evin ve üzerinde taşıyan kişinin her türlü bela ve musibetten korunacağına dair inanç halk arasındaki bu rağbetin nedenlerindedir (Uzun 1998: 47-51; Tanındı 2019: 75-79).



Resim 7: Hilye-i Şerif. 1848-49. Hattatı Seyyid Hâfız Hüseyin. Sadberk Hanım Müzesi (SHM 17763-Y245) (Tanındı 2019).

Dua mecmuaları ve hilyeler için yüzyıllar içinde geliştirilen ikonografi köy camilerinin tasvirlerine de modellik etmiştir. Bu eserlerde sıklıkla tasvir edilen Hz. Muhammed'in el ve ayak izi, sancağı, teberi, hırkası, ibrığı gibi muhallefatına ait eşyalar (Resim 7-8) ya da Kâbe ve Mescid-i Nebevi (Resim 9) gibi kutsal yer tasvirleri köy camilerinin duvarlarına da nakşedilmiştir (Tanındı 2019: 212-221). Peki kitaplardaki bu ikonografi duvarlarda nasıl yorumlanmıştır?



Resim 8: *Dua Mecmuası*. 1811-12. Sadberk Hanım Müzesi (SHM Küt. 558). Hz. Muhammed'in ayak izi ve muhallefatı (Tanındı 2019).

Bayat Köyü Camisi'nde mihrabın batısındaki duvarda Kâbe tasviri yer alır. Bölgedeki 18-19. yüzyıla tarihlenen resimli camilerde de sıklıkla karşımıza çıkan bir konudur Kâbe tasviri. Kitap sanatlarından yayılarak pek çok farklı malzeme üzerinde tasvir edilen Kâbe tasvirleri üretildiği dönemin beğenilerine göre farklı üslup özellikleri yansıtısa da hemen hemen hepsinde sanatçılar aslına sadık kalmaya yani, Kâbe'yi gerçekte görüldüğü gibi tasvir etmeye büyük bir özen göstermişlerdir. Bu nedenle de zamanın beğenisine göre değişen üsluba rağmen ikonografinin aynı kaldığı gözlenir. Bu sadakatin arkasında elbette ki Kâbe tasvirlerinin bir süsten öte anlamlar taşıması; tasvirini görmenin de gerçeğini görmüş gibi sevap kazandıracağına dair inançlar etkili olmalıdır (Değirmenci 2019: 390-392).



Resim 9: *Dua Mecmuası*. 1811-12. Sadberk Hanım Müzesi (SHM Küt. 558). Mekke ve Medine'nin tasviri (Tanındı 2019).

Bayat Köyü Camisi'ndeki Kâbe 19. yüzyıl örneklerinde gördüğümüz yaygın üslup ve ikonografiye uygun olarak fotoğrafik bir bakış açısıyla (Maury 2017: 259-260) tasvir edilmiştir. Ancak bir fark vardır. Kâbe'nin meşhur siyah örtüsünün yerini açık yeşil bir örtü ile almıştır. Bu grubun diğer örnekleri olan Çivril Menteş Köyü Camisi ve Acıpayam Yassihöyük Köyü Camisi'nde de aynı yeşil örtü görülür.

Geleneksel ikonografiden bir diğer ayrılış hem Bayat hem de Menteş Köyü Camisi'nde yer alan ve olasılıkla da Mescid-i Nebevi'yi temsil eden tasvirlerde izlenir. Dua kitapları ve de Hacla ilgili pek çok resimli kitapta ve de hilyelerde Kâbe ile karşılıklı olarak resmedilen Mescid-i Nebevi'nin de yerleşik bir ikonografik kurgusu vardır. Bu kurguda caminin köşesinde yer alan Hz. Muhammed'in mezarı yapıyı tanımlayan önemli ayrıntılardan biridir. Burada bahsedilen köy camilerindeki Mescid-i Nebevi tasvirlerinde ise bu bölüm yapılmadığı gibi yapının görünümü de geleneksel ikonografisinden tanımayı zorlaştıracak derecede farklıdır.

Dua kitapları ve hilyelerden mülhem köy camilerinde karşımıza sıkça çıkan bir diğer motif ise sancaktır. Bayat Köyü Camisi'nde mihrabın hemen doğusunda ve harimin batı duvarında birer sancak tasviri yer alır (Resim 3). Sancakların üzerinde Kelime-i Tevhid ve de sancağın Hz. Muhammed'e ait olduğuna dair bir ibare vardır. Bu sancağın benzerlerine Menteş Köyü Camisi, Çal Belevi Camisi, Acıpayam Yassihöyük Camisi, Bodrum Çömlekçi Köyü Camisi'nde de rastlarız. Cami duvarlarındaki sancak motifleri hilyelerde Hz. Muhammed'in muhallefatının bir parçası olan sancağın bire bir aynıdır. Hilyelerle

köy camilerindeki ortak motif kullanımının en ilgi çekici örneği ise Menteş Köyü Camisi'nin ahşap sütunlarından biri üzerine belirli belirsiz kazanmış motiflerde karşımıza çıkar. Sütunun üzerindeki çadır, nalın, sancak, ibrik, kılıç ve çadır Hz. Muhammed'in kutsal eşyalarının diğer parçaları gibidir. Aynı caminin doğu duvarında bir madalyon içinde yazılı olan ve mimaride kullanımı pek de yaygın olmayan "Biz seni ancak cihana rahmet olmak üzere gönderdik" ayetinin (Enbiya: 107) hilyelerin vazgeçilmez metinlerinden biri olması da pek tesadüfe benzemektedir. Bunun dışında tüm örneklerde harim duvarlarına madalyonlar içinde yazılan Allah ve Muhammed, Çaharyâr-ı Güzin, Hasan, Hüseyin, Aşere-i Mübeşşere ve Bilal-ı Habeşi'nin isimleri de hilyelerde çok karşımıza çıkar. Osmanlı camilerinde, çoğunlukla da pandantif gibi geçiş sistemlerine Çaharyâr-ı Güzin ve Ehl-i Beyt isimlerinin yazılması yaygın bir gelenek olmakla birlikte bu isimlere Cennetle müjdelenen sahabenin ve Bilal-ı Habeşi'nin eklenmesi köy camilerine özgü bir durum gibi görünmektedir ve popüler dini eserlerle alakalıdır. Tüm bu imge içeriği birlikte düşünüldüğünde, hilyelerde terkip edilen her bir motif ve yazı Menteş Köyü Camisi'nin duvarlarına serpiştirilmiş gibidir. Anlaşılan o ki, Anadolu'da girmediği mekân kalmayan hilyeler köy camilerinin teşrifati için bir imge havuzu gibi kullanılmış; hilyelerde belirli bir ikonografik programın parçaları olan bu motifler duvar yüzeylerine tek tek imgeler olarak nakşedilmiştir.

Tüm bu örnekler 1950'li yıllarda köy camilerini süslemek amacıyla yapılan tasvirlerin geleneksel bir imge havuzundan beslenmekle birlikte bu geleneğin bir kopyası/tekrarı olmadığını gösterir niteliktedir. İlk bakışta eskiyi tekrar eden imgeler aslında geleneksel olmaktan ziyade o geleneği anıştıran motiflere dönüşmüştür. Yeni bir tarihsel bağlam içinde bir nevi tekrardan "icat edilmiştir". Bu üretimde ellerindeki farklı türdeki modellerden ya da zihinlerindeki imgelerden duvara resimler nakşeden sanatçıların yerini şablonla oluşturulmuş desenleri hızlı bir şekilde duvara geçiren ustalar almıştır. Anlaşılan o ki bu ustaların dünyasında kutsal mekânları "doğru" betimleme kaygısı kaybolmuş, 1950'lere gelindiğinde bulanık bir geçmişin izlerini taşıyan bu imgeler "asıl" modelden uzaklaştıkça taşıdıkları pek çok anlamı yitirerek birer bezeme motifine dönüşmüşlerdir. Bazı köy camilerinde Kur'an alıntılarındaki yanlış yazımlar da bu uzaklaşmanın bir diğer tezahürüdür. Eskiden mülhem ancak ondan farklı olan bu yeni ikonografi ve içerik Walter Benjamin'in baskı makinalarının ürettiği resimler için söylediği "Mekânik çoğaltım çağında solmakta olan şey sanat eserinin havasıdır" sözünü ne çok haklı kılmaktadır (Burke 2003: 18).

Kahvehaneden Camiye: Bulanıklaşan Sınırlar

Yukarıda Bayat Köyü Camisi'nde geleneğin yeniden yorumlanma biçimini benzer örneklerine de değinerek göstermeye çalıştım. Bayat Köyü Camisi'ndeki bazı imgeler ve yazı içeriği ise bu gruptaki hiçbir örnekte karşılaşmadığımız bir özgünlüğe sahiptir. Bir köy camisinde karşılaştığımız bu zengin ve ilginç içerik, bir mekân olarak camiyle ilgili zihnimizdeki tasavvuru ve genellemeleri tekrardan düşünmemize/sorgulamamıza vesile olur.

Âh mine'l-‘aşk

Bu ilginç imge/yazı terkiplerinden ilki Cami'nin batı duvarındaki "Âh mine'l-‘aşk" yazı-resmidir (Resim 10). Tasvirde, Arap alfabesi ile yazılı "Âh" kelimesini oluşturan güzel he'nin gözlerinden yaşlar akmaya başlamış; aşkın bu ahından yanan tepelerin üzerinden dumanlar çıkmıştır. Hemen yanında ise şu beyitler yer alır:

“Âh mine’l-‘aşkı ve hâlâtihi / Ahraka kalbî bi-harârâtihi
Âh aşkıyla akan gözyaşlarım deryâ oldu / Âteşim müdhîş dağları yakdı”



Resim 10: Bayat Köyü Camisi. Batı duvardaki “Âh mine’l-‘aşk” yazı-resmi.

Buradaki ilk iki mısra Şeyh Galib’in (ölm. 1799) bir terci-i bendinin vasıta beytidir. Altında yer alan beyit ise Âh mine’l-‘aşk tasvirlerindeki he’nin gözlerinden akan yaşlarla oluşan nehirleri ve aşk ateşiyle yanarak dumanları tüten dağları anlatmaktadır.

Anadolu halk sanatının anlaşılması en güç imgelerinden biridir Âh mine’l-‘aşk. Ve ne yazık ki Malik Aksel’in (2010a: 66-69) halk sanatı hakkındaki öncü eserinden beri üzerine bir çalışma yapılmamıştır. Anadolu’da evlerde, kahvehanelerde, dükkânlarda, tekkelerde farklı malzemeler üzerine nakşedilen ve pek çok farklı çeşitlemesi olan bu imge, Aksel’e göre ilahi ya da dünyevi, aşkın tüm bilinmezliklerinin bir simgesidir. Tıpkı aşkın kendisi gibi anlaşılması güçtür. Bu terkinin farklı türde malzemelerle çoğunlukla Şeyh Galib’in yukarıda zikredilen beytiyle ama bazen farklı şairlerin de şiirleri mezc edilmiş örnekleri çok yaygın olmakla birlikte mimari süslemede kullanımı nadirdir. Aksel’in (2010b: 126) çalışmasında Eskişehir’de bir tekkenin duvarında olduğu söylenen ve hakkında başkaca da bir bilgi verilmeyen siyah-beyaz bir fotoğraf, bu imgenin duvar resmi olarak karşılaştığım yegâne örneğidir.

Bayat Köyü Camisi’nde bu terkinin en sade ve duvar resmi olarak da nadir örneklerinden birini görürüz. Anlatımda ilgi çekici bir detay vardır. “Âh” kelimesini oluşturan iki harf de düz çizgilerle değil, budakları olan bir ağaç gibi yapılmıştır. Bazı levha tasvirlerindeki “Âh mine’l-‘aşk” terkiplerinde de kullanılan ağaç dalı biçimindeki yazıya “şecerî yazı” denildiği söylenir (Aksel 2010b: 125). Bu yazı muhtemelen hatt-ı şecerî denilen şifreli yazının (Taş 2019: 328-339) halk sanatındaki bir uygulamasıdır.

Halk muhayyilesinin zenginliğini, karmaşıklığını ve de şiirselliğini Âh mine’l-‘aşk terkininden daha güzel anlatan bir örnek yoktur. Ancak bu çalışmanın konusu açısından ilginç olan bu terkinin bir camide karşımıza çıkmasıdır. Yaratımının ardındaki sır kendisi gibi anlaşılmaz da olsa bu terkinin daha “din dışı” bir kullanımı olduğu aşikârdır. Bu bize

bir mekân olarak caminin “sınırlarını” yeniden düşündüren bir yol açar ki bu yolda Âh mine’l-‘aşk tasviri yalnız değildir.

Amentü Gemisi

Bayat Köyü Camisi’nin hariminin doğu duvarında Âh mine’l-‘aşk kadar olmasa da yine de camilerde görmeye pek de alışık olmadığımız bir diğer kompozisyon karşımıza çıkar. Bu tasvir Amentü duasının gemi biçimindeki istifinden oluşur (Resim 11). Geminin ana gövdesini “soluya soluya kürek çeken” ve Amentü duası ile kabul edilen şartları simgeleyen yedi vav harfi oluşturmuştur. Vav harflerinin aralarında ise Ashab-ı Khef sakinlerinden Yemlihâ, Mekselinâ ve Mislinâ’nın isimleri yazılmaya başlanmış ancak yarım kalmıştır.



Resim 11. Bayat Köyü Camisi. Doğu duvardaki Amentü Gemisi tasviri.

Yüzyılların inanç ve imge dünyasından süzülerek oluşmuş ve her bir ayrıntısı kadim inançlarla şekillenmiş gemi ya da sefine istifleri pek çok farklı çeşitlemesiyle Anadolu halk sanatının en popüler konularından biri olagelmıştır. Cam altı boyama tekniğinde yahut da kâğıt, kumaş gibi farklı malzemeler üzerine uygulanmış gemi istiflerinin asıldığı evlere, kahvehanelere, dükkânlara, tekkelere uğur, bereket ve iyi şans getireceğine olan inanç bu geleneğin günümüzde de devamını sağlamıştır. Sefine tasvirlerinde birkaç yaygın model vardır (Aksel 2010b: 52-59, Schick 2013: 223). Bayat Köyü Camisi’ndeki örnek Amentü duasıyla oluşturulan gemi istifinde küreklerin arasına Ashab-ı Khef sakinlerinin adlarının yazıldığı karışık gruba dâhil edilebilir.

Kökeni hakkında rivayet muhtelif olsa da Ashab-ı Khef hikâyesinin Anadolu kültüründeki geçmişi epeyce eskidir. Günümüze ulaşan metinler ise, 17. yüzyıldan itibaren bu hikâyenin Osmanlı sözel kültüründe epeyce popüler olduğunu gösterir. Hikâyeye yüklenen anlamlar hem sıklıkla okunmasını sağlamış hem de Yedi Uyurların isimlerini çeşitli eşyalar üzerine yazma geleneğini beraberinde getirmiştir. Mecmualar içinde, bu isimleri taşımanın sayısız faydası ve taşıma şekline dair sıralananlar (Yekbaş 2013: 39-40) bu

inancın halk arasındaki yerini açıkça göstermektedir. Bu inançlar şifa taslarından muskalara, levhalardan duvarlara kadar bir nevi koruyucu tılsım gibi yazılmasını bir gelenek haline getirmiştir. Denizli camilerinde çoğunlukla duvara madalyonlar içinde ya da Mührü Süleyman motifiyle birleştirilerek yazılan bu isimlerin de aynı şekilde koruyucu bir tılsım gibi kullanıldığı açıktır.

Camide Muamma

Bayat Köyü Camisi'nin mihrabının hemen üzerinde siyah hatla yazılmış bir beyit (Resim 12), camilerde, özellikle de mihrabın yazı programında görmeye hiç de alışık olmadığımız bir içeriğe sahiptir:

Âşık oldum bir Mîm'e / İnciler dizilmiştir Cim'e

Cim öyle bir Cim'dir kim / Elif'ten Kâf getirir Mîm'e

Hz. Muhammed'in "mim" harfi ile simgelendiği bu şiir çok bilinen bir muamma örneğidir. Bazı yayınlarda anonim gibi geçen bu dörtlük (Yeniterzi 1972), bazılarında ise Âşık İmami'ye atfedilmektedir (Artun 1996: 72). Halk edebiyatının bir türü olan muammada bir isim şifreli bir şekilde gizlenir. Çözülmesi zekâ ve kıvraklık gerektiren bu şiir formu özellikle 18. ve 19. yüzyılda halk şairleri arasında rağbet bulmuştur. Gelenekte, âşıklar tarafından kahve duvarlarına asılan bu bilmeceli şiirler, bir başka âşık tarafından çözülene kadar orada kalırdı. Bilmeceyi çözen şair ise o şiirin yerine kendi muammasını asmaya hak kazanırdı (Köprülü 1989: 188).



Resim 12: Bayat Köyü Camisi. Mihrap üzerindeki muamma.

Bayat Köyü Camisi'nde mihrabın hemen üzerinde duran bu şiir kahvehanelerdeki muamma asma geleneğinin bir devamı gibidir. Tıpkı yukarıda değinilen tasvirler gibi, burada da cami ile gündelik yaşam mekânları arasındaki sınır belirsizleşmiştir. Cami katı sınırları olan dışına kapalı bir mekân değildir; bilakis gündelik hayatla yoğrulmuş son derece neşeli bir yaşam alanına dönüşmüştür. Tam mihrabın üzerinde olmasa da, köy camilerinin duvarlarının halk şairlerinin "pazarına" dönüşmesi Bayat Köyü Camisi ile sınırlı değildir üstelik. Manisa'da Demirciler Köyü'nün 19. yüzyıl sonunda süslemeleri

yapılan camisinin duvarında halk edebiyatının bir türü olan bir devriyye yer alır (Gürbıyık 2020: 159). Uşak Aktaş Köyü'nün Camisi'nin duvarları ise bu konuda epeyce zengin malzeme sunar. Camideki adeta duvara asılmış levha yanılması yaratılmış kartuşlardan birinde 19. yüzyılın en meşhur halk ozanlarından Âşık Dertli'ye (1772-1846) ait şu beyitler yazılmıştır:

“Kul başına âlemde gelen hükm-i kaderdir / Ol hükm-i kader bizlere mirâs-ı pederdir
Lâ havle velâ kuvvete illâ [hu ve] billâh / Aliyyü'l-azîm mümine her yerde siperdir”

Âşık Dertli'nin ömrünün büyük bölümünü kahvehane meclislerinde geçirmesi, şiirlerinin cami duvarlarında da karşımıza çıkmasını anlamlı kılmaktadır. Bu örnekler kahvehanelerde oluşan kültürel ortamın köy camilerinin ikonografisini besleyen önemli kaynaklardan biri olduğunu gösterir. Bir diğer önemli husus ise taşrada gündelik hayatın geçtiği mekânlar arasındaki sınırların belirsizliğidir.

Sonuç

Yukarıda her bir unsuru üzerinde ayrıntılı durulmaya çalışılan süsleme repertuarı, Bayat Köyü Camisi'nin tasvirlerinin Anadolu'daki herhangi bir ev, dükkân ya da kahvehanenin tefrişinden çok da ayrıksı olmadığını gösterdi. Hem tasvir hem de yazı içeriğine bakıldığında, her bir detayın gündelik yaşamla sıkı sıkıya bağlarının olması, caminin köyde sadece ibadet zamanı kullanılan bir mekân olmadığını kanıtlar nitelikteydi. Halkın korkuları, inançlarıyla şekillenen bu ikonografi, günümüzdeki algısı ile mesafeli, katı sınırlarla belirlenmiş bir mekândan ziyade neşeli bir yaşam alanı yaratmıştır. Bu tasvirlerde tecessüm eden halk kültürü herhangi bir gruba ait değildir. Sadece “dini” olanı da içermemektedir. Anadolu'daki tüm inançlara kapılarını açmıştır. Bazı örneklerde duvara yazılan Hz. Ali isminin Zülfikar'la sonlanması ya da “*ve hüve ala külli şey'in kadir*” (67:1) ayetinin Ali yanılması yaratacak şekilde yazılarak yine Zülfikar'ın bu terkibe eklenmesi değinilen kapsayıcı tutumun ve muğlaklığın izlerini taşır (Değirmenci 2019: 387-388, res. 5). Bu eserlerdeki hava modern insanın bir beklentisi olan kültürel kesinlikten ziyade Thomas Bauer (2019) tarafından İslam kültürünün en önemli özelliklerinden biri olarak kabul edilen ve birbiriyle çelişen normların aynı anda geçerli olması olarak açıklanan çok anlamlılık ve müphemlikle alakalı olmalıdır. Bauer'in Batılı modernliğin kesinlik takıntısı karşısına çıkardığı müphemiyetin sunduğu zengin ifade olanakları, konumuz olan köy camilerindeki neşeli ve birbiriyle kimi zaman “uyumsuz” gibi görünen süslemeleri anlamak için yol göstericidir.

Hiçbir sanat eseri üretildiği tarihsel bağlamdan soyutlanarak kavranamaz. 1950'li yıllarda kerpiçten köy camilerini neşeli bir halk sanatı “galerisine” dönüştüren bu moda, nedensiz yere başlamamıştı elbette. 1950-60 arası Türkiye siyasetinin önemli dönüm noktalarından biridir. 1950 seçimleriyle yüksek bir oy oranıyla hükümet etmeye başlayan Demokrat Parti sadece siyasal bir değişimi değil, beraberinde toplumsal yapıdaki önemli bir kırılmayı da getirmiştir. Cumhuriyet'in ilerlemeci politikaları ve Cumhuriyet eliti yerini liberal ekonomiye ve kendini kırsala dayandıran yeni bir muhafazakâr kesime bırakmıştır. Demokrat Parti döneminde iki alanda yaşanan farklılaşma bu çalışmanın tartışması bakımından önemlidir.

Bunlardan ilki köylerin öneminin artmasıdır. Artan karayolu ağıyla köye ulaşımın kolaylaşması ve tarım üretiminin ülke ekonomisindeki artan önemi köyün yaşadığı canlanmada önemli paya sahiptir. 1950’lerde başlayan Amerikan yardımları, savaştan henüz çıkmış Avrupa’ya yapılan tahıl ihracatı ile ekonomik bir canlanma yaşanmış, Türkiye %13 gibi rekor bir büyüme hızına ulaşmıştır. Bu canlanma köylerdeki traktör ve biçerdöver sayılarının artması gibi bir dizi refah göstergesiyle Anadolu’ya da yansımıştır. 1950’li yıllarla birlikte artan karayolu ağı, köylerin büyük şehirlere ulaşımını hızlandırmış, Batı bölgesi ilk kez turizme açılmıştır (Ahmad 2002: 139-141). DP iktidarıyla birlikte yaşanan ve bu çalışma bakımından önemli olan bir diğer husus ise dini alanda yaşanan özgürleşmedir. DP iktidarının ilk icraatlarından birinin tekrar Arapça ezana geçilmesi bu politikanın ilk işaret fişeği gibidir. Dini yayınların, cami inşaatların artışı bu politikanın tezahürleridir (Demirel 2012: 124-125; Özer 2015: 155-162).

Bayat Köyü Camisi’nin aralarında bulunduğu burada tartışılan eserlerin tam da bu dönemde yeniden tefriş edilmesi tüm bu politikaların dışında düşünülemez. 1950’lerin siyasi ve kültürel iklimi bir grup köy camisinin “geleneksel” yöntemlerle yeniden süslenmesi için bulunmaz bir fırsat oluşturmuştur. Ancak bu camilerdeki yeniden icat edilen gelenek geçmiştenden gelen ve tam seçilemeyen belirsiz bir sese dönüşmüştür. Tüm ahalinin tam çözemesi de, tam okuyamasa da sadece temaşa değil iman da ettikleri bu neşeli terkipler, Mahmut Makal’ın ünlü eseri *Bizim Köy*’de (1957: 68-69) naklettiği köy halkının olasılıkla hilve benzeri dini bir metinle imtihanını anlatan şu hikâyenin taş, toprağa ve boyaya dönüşmüş halidir:

Din konusunda bir manzumeyi ince karton üstüne basmışlar, pazarda on kuruşa satıyorlar. Kucağında bir sürü karton olduğu halde yüksek sesle ezberden okuyor. Öyle yanık bir ahenk vermiş ki sesine gelen geçen bir tane almadan edemiyor. “ölüm yeter...nâr-ı cehennem yere...akıbet gözünü doyurur bir avuç toprak” diye avaz avaz bağırırken halk etrafına toplanıyor. Her yerde, otelede, handa, dükkanda, evde bu levhaları asmışlar. Tekrar tekrar okuyorlar. Son bir yıldır herkes bu satıcıyı tanıyor, her yerde bu levhalardan asılı, köylüler heceleyerek okumaya çalışıyorlar. Okuması yazması olmayanlar bile evlerine asmışlar, “İçinde Allahın, Peygamberin adı var. Evin bereketi kaçmaz” diyorlar. Bizim köyde muhtarın odasına girdim. Bir karışıklık, gürültü kopmuş. Hepsinin bir şikayeti var. Söven sayan belli değil. Muhtar durun diye bağırıp benden duvardaki levhayı okumamı istedi. Ben de makamla okudum, hemen gürültü karmaşa sona erdi. Sonra muhtar “şu duvarda okuduğun yok mu, dedi, iyi bil ki candarmadan değil, ordudan daha kıymetlidir.

KAYNAKÇA

- Ahmad, Feroz. *Modern Türkiye’nin Oluşumu*. Çev. Yavuz Alogan. İstanbul: Kaynak Yayınları, 2002.
- Aksel, Malik. *Anadolu Halk Resimleri*. Haz. Beşir Ayvazoğlu. İstanbul: Kapı Yayınları, 2010a.
- _____. *Türklerde Dinî Resimler*. Haz. Beşir Ayvazoğlu. İstanbul: Kapı Yayınları, 2010b.
- Avşar, Muhammed. “Kat Köyünde Bereket Kurbanı Ritüeli ve Buna Bağlı Yitirilmiş Bir Gelenek: Hudut Okuma”, *Gaziosman Paşa Üniversitesi Tokat Tarihi ve Kültürü Sempozyumu*. 25-26 Eylül 2014, Tokat, *Bildiriler*. Cilt 2. Tokat: Salmat Basın Yayıncılık, 2015.
- Artun, Erman. *Günümüzde Adana Aşıklık Geleneği (1966 - 1996) ve Aşık Feymani*. Adana: Adana Valiliği İl Kültür Müdürlüğü, 1996.
- Bakırer, Ömür. *Onüç ve Ondördüncü Yüzyıllarda Anadolu Mihrablari*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1976.
- Bauer, Thomas. *Müphemlik Kültürü ve İslâm: Farklı bir İslâm Tarihi Okuması*. Çev. Tanıl Bora. İstanbul: İletişim Yayınları, 2019.
- Beyazıt, Yasemin. “XVIII.-XIX. Yüzyıllarda Şeyhli Kazası ve Vakıf Kurumları,” *Eumeneia-Şeyhli-İşikli*. Ed. Bilal Söğüt. İstanbul: Ege Yayınları, 2011: 299-322.

- Burke, Peter. *Afişten Heykele Minyatürden Fotoğrafa. Tarihin Görgü Tanıkları*. Çev. Zeynep Yelçe. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2003.
- Cirtil, Saim. "Çivril Bayat Köyü Camii", *Sanat Tarihi Araştırmaları. Prof. Dr. Haşim Karpuz'a Armağan*, Ed. Mustafa Denktaş-Osman Eravşar. 2007: 115-124.
- Çakmak, Şakir "Denizli İli'ndeki Türk Anıtları (Camiler)," Yayınlanmamış yüksek lisans tezi. İzmir: Ege Üniversitesi, 1991.
- _____. "Denizli Çivril-Menteş Köyü Camisi", *Uluslararası XVIII. Ortaçağ ve Türk Dönemi Kazıları ve Sanat Tarihi Araştırmaları Sempozyumu (22-25 Ekim 2014) Bildiriler*. Aydın: Efeler Belediyesi, 2017: 169-178.
- Dağlı, Şemsettin Ziya. "Hat Sanatımızda Resimsel Bir Yaklaşım Aynalı Yazılar", *Akdeniz Sanat Dergisi*, 6/11 (2013): 245.
- Değirmenci, Tülün. "Popular Imagery in the Late Ottoman Periphery: The Wall Paintings in Village Mosques of Denizli", *The Medieval History Journal*. 22, 2 (2019): 367-401.
- Demirel, Taner. *Türkiye'nin Uzun On Yılı: Demokrat Parti İktidarı ve 27 Mayıs Darbesi*. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2011.
- Hobsbawm, Eric ve Terence Ranger, der. *Gelenegin İcadı*. (çev. Mehmet Murat Şahin) İstanbul: Agora Kitaplığı, 2006.
- Gürbıyık, Cengiz. "Bodrum Yarımadası'ndaki Türk Eserleri". Yayınlanmamış yüksek lisans tezi. İzmir: Ege Üniversitesi, 2007.
- Gürbıyık, Cengiz. "Demirci Küpeler Köyü Camii Duvar Resimleri", *Art-Sanat Dergisi*. 13 (2020): 167-143.
- Kara Davud. *Delâil-i Hayrat Şerhi*. Ed. Abdülkadir Akçiçek. İstanbul: Merve Yayınevi, 1975.
- Kaya, Hasan. "Üsküdarlı Sırrı'nın Hikâye-i Garâibü'l-âsâr Adıyla Bilinen Mesnevisi", *Uluslararası Üsküdar Sempozyumu, VIII, 21-23 Kasım 2014, Bildiriler*, Cilt 1. İstanbul: Üsküdar Belediyesi, 2015: 319-367.
- Köprülü, Fuad. *Edebiyat Araştırmaları*. Cilt 1. İstanbul: Ötügen Neşriyat, 1989.
- Makal, Mahmut. *Bizim Köy (Bir köy öğretmenin notları)*. 6. Baskı. İstanbul: Varlık Yayınevi, 1957.
- Maury, Charlotte. "İki Harem Bölgesinin (Haremeynü'ş-Şerifeyn) Osmanlı Dönemindeki Tasvirleri: Topografik Diyagramlardan Perspektifle Çizilmiş Görünümlere". *Tasvir. Teori ve Pratik Arasında İslam Görsel Kültürü*. Editör Nicole Kançal-Ferrari-Ayşe Taşkent. (İstanbul: Klasik, 2016): 235- 245.
- Işık, Emin "Feth Süresi", *İslam Ansiklopedisi*, cilt 12: 456-457.
- Işın, Ekrem, Selahattin Özpallabıyıklar (haz.) *Hoş Gör Yâ Hü" Osmanlı Kültüründe Mistik Semboller Nesnelere*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1999.
- Özer, İlbeyi. *Demokrat Parti Dönemi Siyasi ve Sosyal Hayat*. İstanbul: İskenderiye Kitap, 2015.
- Schick, İrvin ve E. Neumeier. "Hat Sanatında Sefine İstifleri ve Nuh'un Gemisi", *Nuh Kitabı*. Editör Emine Gürsoy Naskali. İstanbul: Kitabevi, 2013: 221-32.
- Sergi Kitabı. *Sakıp Sabancı Müzesi Kitap Sanatları ve Hat Koleksiyonu*. İstanbul: Sakıp Sabancı Müzesi, 2012.
- Şentürk Şennur (haz.). *Cam Altında Yirmi Bin Fersah. Geleneksel Halk Resim Sanatından "Camalıtı Resimleri"*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1997.
- Tali, Şerife. "Kırşehir/Mucur'daki Hüseyin Ağa Camii ile Emine Hanım Camii'nin Kalemışleri", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 6/25(): 506.
- Tanırdı, Zeren. *Yazıda Âhenk ve Renk: Sadberk Hanım Müzesi Koleksiyonundan Sanatlı Kitaplar, Belgeler ve Hüsn-i Hatlar*, Cilt 1-2. Editör Ayşen Anadol. İstanbul: Sadberk Hanım Müzesi, 2019.
- Taş, Bünyamin. "Kadim bir şifreleme yönteminin kültürümüzdeki yansımaları: Hatt-ı şeceri". *Rumelide Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi*. 16 (2019): 328-339.
- Toker, Tarhan. *Denizli Tarihi*. Denizli: Yenigün Matbası, 1967-68.
- Tökel, Dursun Ali. "Sadece Okunan Değil, Yaşanan Bir Kitap: Delâil-i Hayrât", *Mahalle Mektebi*, Mart-Nisan (46) 2019: 109-113.
- Uysal, Zekiye. "Çanakkale'nin Ayvacı İlçesi Kösedere Köyü'ndeki Osmanlı Yapıları", *The Journal of Academic Social Science Studies*, 69 (2018): 331-347.
- Uzun, Mustafa "Hilye". *TDV İslam Ansiklopedisi*, 18 (1998): 47-51.
- Yalaz, Berna. "Islamic Calligraphy in Residential Architecture in İstanbul and Anatolian Territories in the Late Ottoman Period: A Cultural Agent". Yayınlanmamış yüksek lisans tezi. İstanbul: Şehir Üniversitesi, 2017.
- Yekbaş, Hakan. *Divan Şirinde Ashâb-ı Kehf ve Râşih'in Ashâb-ı Kehf Mesnevisi*. İstanbul: Kitabevi, 2013.
- Yeniterzi, Emine. "Edebiyatımızda Hz. Peygamber'in İsimleri ve Harflere Dair". *Türk Mânileri*, C. II Haz. Sâmî Akalın, İstanbul, 1972.
- Yıldırım, Ramazan. *Elmalı'dan Almatı'ya Ali Özek'in Hatıraları*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2012.

TÜRK KUMAŞLARINDA GÖRÜLEN AY-YILDIZ MOTİFİ*

Crescent-Star Motif in Turkish Fabrics

Prof. Dr. Aysen SOYSALDI**

Arş. Gör. Ebru ÇATALKAYA GÖK***

ÖZ

Türk süsleme sanatları maddi kültür belgeleri olarak geçmişin önemli bir mirasıdır. Türk süsleme sanatlarında bezeme konuları oldukça çeşitlilik arz etmektedir. Bu bezemeler hakkında geometrik, figürlü, bitkisel, hayvansal, yazılı, mimari, peyzaj, nesnel, sembolik ve kozmik gibi farklı bilimsel gruplamalar yapılmaktadır. Bu gruplamalar bazen biçim bazen de anlam bakımından değerlendirilmektedir. Anlam bakımından ise bazı gruplamalar sembolik ve kozmikte olduğu gibi aynı kapsamda ele alınabilir. Sembolik anlamlar içeren gök cisimleri hemen her uygarlıkta kutsal sayılmış ve bu amaçla sancak, kitabe, heykel, kabartma, yazıt, sikke, tablet vb. çeşitli biçimlerde eşyalarda yer almıştır. Tek ay, tek yıldız ya da ay-yıldızın birlikte sembolik olarak kullanımlarına rastlanan her millette ay-yıldız motifine farklı anlamlar yüklenmiştir. Türk mitolojisinde de önemli inanışların karşılığı olan ay, güneş ve büyük yıldızlarla çeşitli olaylar birlikte anlamlandırılmıştır. İslamiyet'in kabulünden itibaren devlet ve ordu sembolü olarak tekstillerde çoğunlukla sancak formunda görülmektedir. Ay-yıldız motifi Türk İslam tarihinde taş, ahşap, maden eserlerinde olduğu gibi tekstil alanında da halı, kilim, işleme, baskı, yazma ve kumaş ürünlerin süsleme unsuru olmuştur. Türk kumaşlarında büyük, küçük, yatık, ters, iç içe gibi çeşitli biçimlerde yer alan ay motifi ile dört, beş, altı, sekiz ve daha çok köşeli olan yıldız motifleri ayrı ya da birlikte kullanılmıştır. Ay-yıldız motifinin gelişiminin incelenmesi, dokumadan desenlendirilmiş farklı biçimlerinin betimlenmesi ve mevcut örneklerin teknik özelliklerinin saptanması bu çalışmanın amacını oluşturmaktadır. Ay-yıldız motiflerinin kumaşlardaki yansımalarının ortaya konulması bakımından bu araştırmanın önemli olduğu düşünülmektedir. Araştırma tarama modelinde bir betimleme çalışmasıdır. Çalışmanın evrenini ay-yıldız motifi, örneklemini ise dokuma ile desenlendirilmiş ay-yıldız motifli on sekiz Türk kumaşı oluşturmaktadır. Yazılı kaynak taramaları yapılarak ay-yıldız motifinin yer aldığı on beş kumaşın envanter numaraları, buldukları müzeler, yüzyılları, cinsleri, hammaddeleri, boyutları ve desen rapor tekrarları tablo dö-kümü halinde verilmiştir. Ayrıca ulaşılabilen üç kumaş örneğinin teknik analizleri de yapılmıştır. Bu analizler değerlendirilerek kumaşların dokunduğu döneme ait teknik, malzeme, renk ve desen özellikleri belirlenmeye çalışılmıştır. Ele alınan ay-yıldız motifli kumaşların saray çevresinde ve halk tarafından önemli olaylar veya günlerde giyim ve döşemelik için kullanıldığı bilinmektedir. Ay-yıldız motifi kumaşlarda XVI-XVIII. yüzyıllar arasında büyük formlarda kullanılırken, XIX-XX. yüzyıllar arasında ise küçük formlarda kullanılmıştır. Dönemlere göre ay-yıldız biçimleri büyüklü küçüklü iç içe hilaller şeklinde, hilal içinde güneş, rozet biçimli iken XVIII. yüzyılda sekiz, XX. yüzyıl başında ise beş köşeli yıldız formunu almıştır. Ay-yıldız motifleri çatma-kadife, Bursa abanisi, Halep sevaisi, Bilecik çatması, Harput tellisi, Harput harelisi, kutnu, kadife ve kemha kumaşlarında farklı teknikler ile dokunmuştur. Milli duyguların yoğun olduğu yirminci yüzyıl ortasında dokunmuş olan sevai örneklerinde ay-yıldız Türkiye Cumhuriyeti bayrağındaki şekli ile uygulanmıştır.

Anahtar Kelimeler

Ay yıldız, motif, etnografya, Türk kumaşları, dokuma, geleneksel Türk sanatları.

ABSTRACT

Turkish decorative arts are an important legacy of the past as material cultural documents. The subjects of decoration in Turkish decorative arts are quite varied. Different scientific groupings are made about these decorations such as geometric, figurative, vegetative, animal, written, architecture, landscape, objective, symbolic and cosmic. These groupings are sometimes evaluated in terms of form and sometimes in terms of meaning. In terms of meaning, some groupings can be considered within the same content as symbolic and cosmic. The celestial objects containing symbolic meanings have also been regarded as sacred in almost every civiliza-

* Geliş tarihi: 29 Mayıs 2018 - Kabul tarihi: 20 Nisan 2020
Soysaldi, Aysen; Çatalkaya Gök, Ebru. "Türk Kumaşlarında Görülen Ay-Yıldız Motifi" *Milli Folklor* 126 (Yaz 2020): 136-152

** Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Sanat ve Tasarım Fakültesi, Geleneksel Türk Sanatları, Ankara/Türkiye, asoyosalster@gmail.com, ORCID ID: 0000-0002-0477-3612.

*** Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Sanat ve Tasarım Fakültesi, Geleneksel Türk Sanatları, Ankara/Türkiye, catalkayaebru@gmail.com, ORCID ID: 0000-0002-9940-5483.

tion and have been included in various forms of objects such as starboard, inscription, sculpture, relief, inscription, coin and tablet. In every nation where symbolic usage of single moon, single crescent or moon-crescent is seen together, the moon-crescent motif has different meanings. In Turkish mythology, the moon, sun and big crescents, which are the counterparts of important beliefs, have been interpreted together. Since the adoption of Islam, it appears as a symbol of state and army in textiles mostly in the form of starboard. In Turkish fabrics, the moon motif in various forms such as big, small, flat, inverted and intertwined, and crescent motifs with four, five, six, eight and more corners are used separately or together. The aim of this study is to examine the development of the moon-crescent motif, describe the different patterns that are patterned from weaving and identify the technical properties of the existing samples. This research is thought to be important in terms of revealing the reflections of moon-crescent motifs on fabrics. The research is a description study in the screening model. The population of the study is the moon-crescent motif, and the sample of this is eighteen Turkish fabrics with moon-crescent motifs patterned with weaving. In the study, written source scanning was done before, inventory numbers of fifteen fabrics with moon-crescent motif, museums, centuries, genres, raw materials, dimensions and pattern report repetitions are given in table. In addition, technical analysis of three available fabric samples was made by evaluating these analyzes. Technical, material, color and pattern properties of the fabrics have been identified. It is known that the fabrics with moon-crescent motifs are used around the palace and by the public for important events or days for clothing and upholstery. Moon-crescent motifs were used in fabrics in large forms between the 16-18th centuries and in small forms between 19-20th centuries. Moon-star shapes according to periods in the form of large and small nested crescents, crescent-shaped sun, rosette-shaped, it took the form of eight at 18th century and five-pointed stars at the beginning of the 20th century. The moon-crescent motif was applied in sevai samples that were woven in middle of the 20th century where national emotions were intense with form in the flag of Republic of Turkey. The moon-crescent motifs are woven with different techniques in fabric-velvet, Bursa abanisi, Aleppo sevaisi, Bilecik catma, Harput telli, Harput hareli, kutnu, velvet and kemha fabrics.

Key Words

Moon crescent, motif, ethnography, Turkish fabrics, weaving, traditional Turkish arts.

Giriş

Geçmişten bugüne kadar soyut olan kavramların somut şekilde ifade edilme aracı olarak semboller kullanılmaktadır. Bu sözcük eski Yunancada; βολή (bolē) “atmak” fiilinden ve συν- (syn-) “bir araya” zarfından *bir araya atmak* anlamında türetilmiştir (O’Gorman 2016:434). Sembol kelimesi “simge” olarak tanımlanmaktadır. Simge terimi ise “duyularla ifade edilemeyen bir şeyi belirten somut nesne veya işaret, alem, remiz, rumuz, timsal, sembol” demektir (URL 1). Fransızca: symbole, Almanca: symbol, sinnbild, diğer: Yun. symbolon; uygun işaret, Arp. remz, timsâl (resim) olarak ifade edilmektedir. Sembollere; şekil, yazı, imza, tuğra, tevki, pençe, resim, bayrak, kurs, flama, tuğ, sancak, tamga, mühür, kitabe, arkeolojik heykel, yazıt, sikke, tablet gibi formlarda karşılaşılmaktadır. Diğer taraftan gelenek görenek, zevk, anlayış ve inanç değerlerini de ifade etme aracı olarak kullanılan, “sembollerin bir araya gelmesiyle motifler, motiflerin bir arada düzenlenmesiyle de desenler oluşmaktadır” (Sevim ve Canay 2015: 63).

Türk süsleme sanatlarında bezeme konuları geometrik, figürlü, bitkisel, yazılı, mimari ve nesnel olarak gruplara ayrılabilir. Bu bezeme konuları kapsamında ele alınan motiflerin birçoğu sembolik anlamlar da ifade etmektedir. Sembolik motifleri gruplamak gerekirse; *kozmetik şekiller*: çarkı-felek, güneş, ay, yıldızlar; *hayvanlar*: yırtıcı kuşlar, horoz, aslan, ayı, kurt, at; *çiçekler*: lale, gül, nilüfer; *mitolojik efsanevi yaratıklar*: insan başlı hayvanlar, kanatlı arslan, ejder, çift başlı kartal, simurg-zümrüd’ü anka gibidir. Sembolik motifler hem dini, hem siyasi, hem de ideolojik anlamda kullanılabilir. Örneğin hilâl motifi, farklı zaman ve toplumlarda birbirinden ayrı anlamlarda kullanılmıştır. Hilal motifi, Antik Mezopotamya toplumlarında Ay tanrısının sembolü olarak kullanılırken, mevcut durumda ise siyasi ve kültürel açıdan İslam dünyasını ve coğrafyasını (Gök 2005:273) temsil etmektedir.

Ay-yıldız İslam devletlerinde ilk olarak Arap – Sasani sikkelerinin ön ve arka yüzünde görülmektedir. Türkler İslamiyet’i kabul etmeleriyle birlikte bayraklarında hilâli İslam sembolü olarak kullanmışlardır. Arapça *hell* “ortaya çıkmak, parlamak” fiil kökünden gelen hilâl kelimesi (Gök 2005:275-280) eski Türklerle göre, insanlara iyilik getiren, onları koruyan güçlü varlık demektir. Türk dil kurumuna göre hilâl, “ayın ilk günlerinde aldığı yay biçimi ve yeni ay” olarak, yıldız ise “çekirdeğinde oluşan füzyon sonucu ortaya çıkan enerjiyi uzaya ışınım biçiminde yayan, ışıklı gök cisimlerinden her biri” (URL 1) şeklinde tanımlanmaktadır.

Ay ve yıldız eski zamanlardan beri Sümer ve Elâmlılarda, Partlarda, Perslerde, Antiyuhlarda, Etilerde, İsviçre’de göl sakinleri arasında, Alaca Höyük’te, Bizans şehrinde, Asanilerde, Hişungnulara, Şehnamede, Uygurlarda, Mâverâünnehir’de Türk İslâm Hükümetlerinde, Selçuklularda ve Şark Hunlarında çeşitli formlarda kullanılmıştır (Kurtuluş 1992:23-49). Aynı zamanda kültürel, ticari ve dini etkileşimler neticesinde İran gibi devletlerin paralarında ay-yıldız motifine rastlanmaktadır (Tezcan 2012:3091-3114).

Bu nedenle ay ve yıldız motifinin kökenin hangi medeniyete dayandığı kesin olarak bilinmemektedir. Kökeni ne olursa olsun hemen her medeniyette semboller kullanılmış ve bu semboller içerisinde de hilâl, ay, güneş gibi gök cisimleri çok tercih edilmiştir.

Çinlilerin, Romalıların, Türklerin, Pakistanlıların ve bazı Arap halklarının bayrağında sembolik olarak yer alan ay-yıldız; eskiden Türklerde “kün-ay”, İranlılarda “Mihr-ü-mâh” Araplarda ise “şams-u qamer” şeklinde ifade edilmiştir (Mollova 1999: 135). Hem güneş, hem de gün manasına gelen *kün* kelimesi, ay ile birlikte kullanıldığında “körüşmek” (güneş ile hilâlin gökte beraber görünmesi) anlamına gelmektedir. Bununla birlikte kün-ay; Kök Türkler (Göktürk), Uygurlar, Hakani Türkler döneminde ve sonrasında hükümdarlık simgesi olarak da kullanılmıştır (Esin 1970:315-354). Türklerde hâkimiyet ve bayrağın sembolü olan bu hilâl ve yıldız kut inancına da (Gök 2005:287) dayandırılmaktadır.

Türk bayraklarında hilâl; “gece güneşinin batıdan doğuya taşınmasını ve onun yeni bir güneş gibi doğmasını” (Mollaoğlu 1995:543-545) ifade etmektedir. Hilâl şeklini alan ayın, Zühre yıldızı denilen yıldızlar ile bir araya gelmesi, “hayır ve saadet alameti” olarak nitelendirilmiştir (Soysal 2010:222).

Türk mitolojisinde Hunlarda, Altay destanlarında ve Göktürklerde güneşe ve aya saygı gösterilmiştir. Yıldızlar geceleri vakti öğrenme, yön bulma, mevsimlerin gelişini ve tabiat olaylarını tahmin etmek için kullanılmıştır. Türklerin “Ay –Ata” inancına göre güneşin yengeç ve başak burçlarındaki ısı durumuna göre türeyen erkek ve kadın ataları meydana gelmiştir (Ögel 1993:487). Güneş doğu ve güneyin, ay da batı ve kuzeyin sembolüdür. Türklerde ay solda, güneş ise sağdadır. Ay ile Güneş’in insanoğlunu her zaman gözaltında tuttuğuna ve onları kötü yola sapmadan koruduğuna inanılmaktadır. Ay soğuk, Güneş de sıcakın sembolüdür. Mısır’daki Türk-Memluk efsanesinde Ay-Ata ve Ayva hatun ile türeyiş anlatılmaktadır. Anadolu’daki “Ay-Dede” kültü bu inanışa dayanmaktadır. Cengiz Han’ın atalarında olduğu gibi aydan türeme efsaneleri de vardır. Özellikle Batı’da Venüs, Ön Asya ve Yakutlarda Zühre adı verilen Tan-Çoban-Çolpan veya erte-sabahyıldızı Türklerde de güzellik sembolüdür. Kırgızlarda “Zühre Ayın kızı”, Anadolu’da “Ak yıldız” denmesinin sebebi bu yıldızın doğuşunun aydınlığın habercisi olmasına bağlanmaktadır (Ögel 1995:187-204). Bu mitolojik inanışlardaki ifadelerden de anlaşılacağı gibi güneş, ay ve yıldız Orta Asya’dan gelen sembolik anlamlara sahiptir.

Batılı yazarlar üzerinde uçları sola bakan hilal bulunan askeri sancakları Alaattin Keykubat'a dayandırmaktadırlar. Asyalılara göre ise ay her zaman fitrî güçleri simgeleyen bir yıldızdır (Texier 1995: 34-35). Ayrıca Oğuz Kağan "Gök çadırımız, güneş de bayrağımız olsun" demiştir. Türkler Müslüman olduktan sonra birçok düşüncelerini İslamiyet ile benzeştirmişlerdir. İslam dinin direği Hz. Muhammed'dir. Halk âşklarının deyişleri sufilerin İslamiyet'teki derin felsefi anlayışını açıklama çabasıdır. Pir Sultan Abdal'a göre "Kutub, değirmen taşının ortasındaki demirdir. Taş nasıl demirin çevresinde dönerse, âlemde kutub çevresinde döner. Kutupların Kutbu, Muhammeddir" (Ögel, 1995:182). "Yerden göğe bir direktir, Allah bir Muhammed Ali" (URL 3) gibi deyişler bu anlayışı ifade etmektedir. Türklerin Eski "Demir Kazık" anlayışı bu deyişlerde *kutub* ve *direk* ile anlatılmaktadır (Ögel 1995:169-185). Yunus Emre "Hak yarattı âlemi, aşkına Muhammed'in, Ay-ü günü yarattı, şevkine Muhammed'in" (URL 2) diye başlayan dizelerinde gecenin ışığı ay ve gündüzün aydınlığı olan gün; yani güneşin İslam Peygamberi Hz. Muhammed (s.a.v.)'in nurundan yaratıldığını ifade etmektedir. Güneşten aldığı ışığı yansıtan ay gibi kulu da Allah'ın manasını yansıtmaktadır. Bu anlamda *hilalin* İslam nurunu, *yıldızın* ise o nuru saçan Allah'ın kulu ve resulü Muhammed (s.a.v.)'i sembolize ettiği söylenebilir.

Ülkelerin en önemli sembolü bayraklarıdır. Bu bağlamda ay-yıldız motifinin bayrak ve sancaklarda yer aldığı görülmektedir. Osmanlı devletinin ilk dönemlerinde sancaklarda sadece hilâl bulunurken, buna üçüncü Selim'in yaptığı askeri reform sırasında sekiz köşeli Zühre yıldızı ilave edilmiştir (Soysal 2010:224). Türk bayrağında kullanılan bu sekiz köşeli yıldızdan sonra 1844'de darp ve tedavüle çıkarılan altın ve gümüş paralarda beş köşeli yıldız kullanılmaya başlanmış, bu suretle Abdülmecid'in son zamanlarında bayraklardaki yıldızlar da beş kollu (şualı) yıldızla dönüşmüştür. Deniz müzesinde bulunan 1857 yılına ait bir levhada, bu şekilde bayrak örnekleri yer almaktadır. Yine II. Abdülhamid zamanında, sancak ve bayraklarda hilâl şeklindeki ay ile beş köşeli yıldızın bir arada kullanıldığı görülmektedir (Kurtoğlu 1992:126-191).

Türkiye Cumhuriyeti bayrağı da aynı şekilde kırmızı zemin üzerine beyaz renkli hilâl ve beş kollu yıldızla süslüdür. Bu ay-yıldız kutsal devletin istiklâl, yani bağımsızlık sembolüdür. Ayrıca T.C. Cumhurbaşkanlığı forsu da 16 kollu güneş kursu ve çevresinde 16 adet beş kollu yıldızla simgelemiştir. Her bir yıldızın tarihte kurulan Türk soylu devletleri simgelediği bilinmektedir.

Türk Bayrağına dolayısıyla ay-yıldızla atfedilen haklı kutsiyet sebebiyle, Türklerde bu sembolün para, takı, halı (Resim 1), kilim, baskı-yazma (Resim 2), işleme (Resim 3), kumaş, ahşap, madeni, kabir ve mimari taş eserlerde uygulandığı düşünülmektedir. Aynı zamanda ay-yıldızın Türk milleti için ne kadar önemli olduğu mesajını vermek için destimâllerin (yazma) üst kısmına kalıp (Resim 4) ile basıldığı da görülmektedir (Öz 2006: 18).



Resim 1: Niğde-Melendiz halısı, köşesinde ay-yıldız motifi (Soysaldı ve Parabaş, 2015:76).



Resim 2: Bartın'ın en eski ay-yıldızlı yazma örneği (Kayabaşı ve Söylemezoğlu, 1999:487)



Resim 3: İşlemeli bohça, Gaziantep (Soysaldı koleksiyonu)



Resim 4: Ay yıldızlı baskı-yazma kalıbı (Öz, 2006:18)

Son dönem Tatar ve Nogay mezar taşlarında bulunan ay-yıldız motifi ise “mezar sahibinin Osmanlı tesirini ve Müslüman olduğunu” (Uyur 2007:155) göstermektedir. Benzer şekilde tekstillerde de ay-yıldız bulunması, o eserin Türklere ait olduğu şeklinde yorumlanabilir. Bunlar dışında ay-yıldız motifini farklı sanat dallarında görmek mümkündür. Divan şiirlerinde anlam, değer, kullanım ve tercih sebepleri olarak genellikle ay-yıldız veya yıldız benzeri benek motifleri gökyüzünden esinlenerek yazılmıştır. Osmanlı dönemine ait “Hamama Giden Türk Kadını” konulu bir gravürde ise ay-yıldız motifi kullanım yeri olarak gerekli eşyaların taşındığı bir bohça üzerinde resmedilmiştir (Gürtuna, 1997:11). Bunun gibi daha bir çok örnekte yıldız (Kop 2019, Kırıkçı 2004) ve ay motifleri (Atasoy 2001:144-201) ayrı ya da birlikte Türk süsleme sanatlarında uygulanmıştır.

Milli duyguların sembolü olan ay-yıldız motifi çeşitli kumaş desenlerinde de yer almaktadır. Osmanlı saray kumaşlarından kemha, çatma, sevai, kutnu ve serenk örneklerinde kullanılmıştır. Ancak bu nadide dokumaların literatürdeki tanıtımları yeterli değildir. Dolayısıyla Türk sanat anlayışını dünya müzelerinde temsil eden saray ve halk kumaşlarındaki sembolizm anlayışının ifadesi de eksik kalmaktadır. Hem bu kumaş örneklerinin derlenerek yorumlanması hem de elde var olan XX. yüzyıla ait ay-yıldız motifli üç sevai kumaş örneğinin belgelenmesi düşünülmüştür. Çünkü kumaşlar dış etkenlere karşı kolay deforme olabilmeleri nedeniyle kaybolma tehlikesi altındadırlar. Bu nedenle kumaşların tekrar dokunabilmesi için kimlik bilgilerinin oluşturulması gerekmektedir. Ay-yıldız motifli kumaşların gelecek nesillere aktarılabilmesi için elde var olan örneklerin teknik bilgilerinin saptanması ve motif biçimlerinin ortaya konulması çalışmanın problemini oluşturmaktadır.

Amaç ve Yöntem

Bu çalışmanın amacı; Türk kumaşlarında görülen ay-yıldız motifinin gelişimi, değişimi ve özellikle dokumadan desenlendirilmiş kumaşların teknik özellikleri ile literatüre kazandırılmasıdır. Araştırma tarama modelinde bir betimleme çalışmasıdır. Çalışmanın evrenini ay-yıldız motifli kumaşlardır. Ay ve yıldız motifinin kumaşlarda ayrı ayrı kullanıldığı bir çok örnek bulunmaktadır. Bu nedenle çalışmanın örnekleme dokuma ile desenlendirilmiş ay-yıldız motifli on sekiz Türk kumaşı ile sınırlandırılmıştır.

Araştırmanın ilk aşamasında ay-yıldız motifinin yazılı kaynaklardaki anlamları ele alınmıştır. İkinci aşamasında ay-yıldız motifi biçimlerinin yüzyıllara göre karşılaştırılması ve kimlik bilgilerinin oluşturulması üzerinde durulmuştur. Bunun için öncelikle bizzat ulaşılabilen üç kumaş örneğinin hammaddeleri, iplik numaraları, santimetredeki dokuma sıklıkları, dokuma örgüleri, boyutları, kullanılan tarak numaraları, iplik büküm yönleri ve adetleri gibi teknik özellikleri ile kullanılan renk ve motif özellikleri belirlenmiş ve bu özelliklerin dökümü Tablo 1’de verilmiştir. Daha sonra yazılı ve görsel kaynak taramaları yapılarak ay-yıldız motifinin yer aldığı kumaş örnekleri derlenmiştir. Bu örneklerin envanter numaraları, buldukları müze, yüzyılları, cinsleri, hammaddeleri, boyutları ve desen rapor tekrarlarının dökümü Tablo 2’de verilmiştir. Aynı başlık altında Tablo 1 ve Tablo 2’de yer alan kumaşlar üzerindeki ay-yıldız motifinin form biçimleri karşılaştırılarak, kullanım yerleri, kumaş adları, teknik bilgileri, hammaddeleri, renkleri ve motifin yüzyıllara göre gelişimleri değerlendirilmiştir. Üçüncü aşamasında ise ay-yıldız motifi ile varılan neticeler sonuç başlığı altında ele alınarak önerilerle desteklenmiştir.

Türk Kumaşlarında Görülen Ay - Yıldız Motifi

Orkun çevresi mezar taşlarındaki kün-ay motifi, uygurların “körkle moncuk” bir diğeri adıyla “cintâmani” olarak isimlendirilen motifi de içerir (Esin 1970:332-337). İç içe hilal motifi şeklinde de bilinen bu motif, XVI. yüzyıldan itibaren Türk kumaşlarında da görülmektedir. Üç benek, çintemani ya da Pars beneği denilen motiflerin iç içe yapılmasıyla hilal biçimli ay şekline girmiştir. Bu formu sarayda dokunan kemha ve seraser kumaşlarda uygulanmıştır. Ayrıca Osmanlı padişahlarının savaşta galip gelmek, nazardan korunmak ve şifa bulmak için giydikleri tılsımlı gömlekler üzerinde de hilal ve yıldız motiflerine rastlanmaktadır (Tezcan 2011). Saray, müze ve özel koleksiyonlardaki kumaşların taranmasıyla tespit edilen ay-yıldız motiflerinin yüzyıllara göre gösterdiği gelişim Tablo 1 ve Tablo 2’de verilen örneklerde izlenebilmektedir.

XVI. yüzyıla ait Benaki müzesinde 874 envanter numaralı çatma kumaşta (Tablo 2:1), bitkisel motiflerle bezenmiş her bir şemse şeması içerisinde iç içe ay motifi yer almaktadır. Ay motifinin merkezinde yer alan altı köşeli yıldızın etrafında ise iki sıra halinde on bir adet yıldız çember oluşturmaktadır. Şemseler içerisindeki ay motiflerinin etrafında bir sıra pars benekleri, bir sıra Çin bulutları yer almaktadır. Benzer bir örnek XVI. yüzyıl sonuna ait Victoria & Albert müzesinde 755-1884 envanter numarası ile bulunan çatma çocuk kaftanında (Tablo 2:4) görülmektedir. Bu kaftanın zemininde hilâlin içerisinde sekiz köşeli yıldız ile on bir adet yarım çember şeklinde sıralanmış benekler bulunmaktadır. Her iki örnekte de yıldız ve benekler ile hilal şeklindeki ay formu dikkat çekicidir. Tablo 2:4’de yer alan örnekte olduğu gibi Tablo 2:3’de verilen III. Mehmet’e (1595-1603) ait Victoria & Albert Müzesinde bulunan, 4496 envanter numaralı, kısa kollu çatma kaftanda da hilâl motifinin içerisinde dört adet sekiz köşeli yıldız bulunmaktadır.

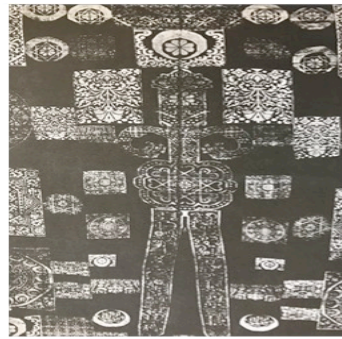
Kanuni Süleyman'a (XVI. yüzyıl) ait Topkapı Sarayı Müzesi'ndeki, 13/131 envanter numaralı, seraser şalvarın (Tablo 2:2) zemininde yer alan ay motifinin merkezine güneş, etrafına da 18 tane çiçek formu yerleştirilmiştir. XVII. yüzyıla ait Krefeld, Deutsches Tekstil müzesinde 6234 envanter numarası ile bulunan kemhada (Tablo 2:7) ise iç içe geçmiş ay bulunmaktadır. Bir büyük hilalin çerçevelediği 10 adet çiçek formu içinde bir küçük hilâl ve güneş yer almaktadır. Her iki örnekte de hilalin etrafı çiçek formları ile süslenmiştir. Türk mitolojisinde 10 sayısı; cennetle müjdelenmiş 10 kişiye yani "Aşere-i Mübeşşere'ye" işaret eder iken 18 sayısı; "Mesnevi'nin giriş bölümündeki 18 mısrayı" (Çoruhlu 2012:228-229) işaret etmektedir. XVII. yüzyılın ilk yarısına ait Victoria & Albert müzesinde 644 - 1890 envanter numarası ile bulunan kemha (Tablo 2:6) kumaşın zemininde iç içe geçmiş ay motifi içerisinde Tablo 2:7'deki güneş formuna benzer 14 kollu yıldız kullanılmıştır.

III. Murat'a (1574- 1595) ait Topkapı Sarayı müzesinde 4649 envanter numarası ile bulunan ipek kaftanın (Tablo 2:5) zemininde büyük bir iç içe geçmiş ay motifi ve merkezinde yarım ay içerisinde sekiz köşeli yıldız yer almaktadır. Sekiz köşeli yıldız Selçuklu yıldızı olarak da bilinmektedir. İki karenin çapraz şekilde üst üste gelmesiyle meydana gelen sekiz köşeli yıldız; Tanrının yer ve gök güçlerine, yani dört köşe - sekiz bucağa hâkim olmasını temsil etmektedir. Aynı zamanda bir Uygur metninde; kainat otağ olarak düşünülmekte ve otağın ortasındaki ağaç sütunun sekiz köşeli oluşuyla yön kavramına işaret ettiği, bu sütunun sular üstündeki yeryüzünü desteklediği, ifade edilmektedir (Esin 1979: 40-41). Bu bağlamda sekiz köşeli yıldızın dört ana yön ve dört ara yönü temsilen de kullanıldığı tahmin edilebilir.

Ele alınan XVI-XVII. yüzyıl ait bu yedi örnek kumaşta ay-yıldız motifi büyük ve çintemani formunda iç içe geçmiş hilal içinde ve çevresinde yıldız ve güneş motifleri birlikte tasvir edilmiştir. Tablo 2:1, Tablo 2:2, Tablo 2:5, Tablo 2:6 ve Tablo 2:7'deki beş örnek Topkapı müzesinde yer alan sancaklardaki ay ve yıldızın birlikte kullanım şekilleri ile benzerlik göstermektedir (Resim 5). Türk süsleme desenlerindeki üsluplaşmanın yerini natüralist çiçeklerin almaya başladığı, XVII. yüzyıl sonundan itibaren ay-yıldız motifleri de daha küçük, tek hilal ve yıldız formunda görülmektedir. Bu sade natüralist anlayıştaki ay-yıldız motifinin yer aldığı dört kumaş Tablo 1:1, Tablo 1:3, Tablo 2:9 ve Tablo 2:14'de verilmiştir.



Resim 5: Hilal içinde güneş motifli kırmızı sancak (Kurtoglu, 1992:83).



Resim 6: "15 metre uzunluğunda ipek sancak üzerinde çiçekli ay-yıldız (Kurtoglu, 1992:86).

Yapı Kredi Vedat Nedim Tör müzesinde 89 envanter numarası ile bulunan ipek Bursa abani kumaşta (Tablo 2:13), krem rengi zemin üzerinde safran sarısı ile ay ve yıldız

motifi dokunmuştur. Hilâl şeklindeki ay motifinin iki ucu yukarı doğru bakmakta ve ortasında on kollu (ışınlı) yıldız motifi bulunmaktadır. Aynı şekilde Mevlana müzesindeki 3773 envanter numaralı Halep sevaisi kumaşta (Tablo 2:8), hilâl şeklindeki ay motifinin iki ucu yukarı doğru bakmakta ve ortasında beş köşeli yıldız benzer bir form yer almaktadır. Gaziantep'te kutnu üreticilerinin büyüklerinden kalma bir katalogta yer alan kutnu (Tablo 2:15) örneğinde (Yazıcı 2014:105) ise hilal şeklindeki ay motifinin iki ucu aşağı doğru bakmakta ve ortasında dört ışınlı yıldız motifi bulunmaktadır. Yazılı kaynakta tarihi hakkında bilgi verilmeyen bu kumaşın bölgedeki dokuma faaliyetlerine bakılarak XIX. veya XX. yüzyıla ait olduğu söylenebilir.

Mevlana müzesinde bulunan 3910 envanter numaralı Bilecik çatma kumaşın (Tablo 2:10) bordüründe yer alan hilâl şeklindeki ay motifi, ortasında altı köşeli yıldız benzeyen çiçek formu ile birlikte uçları bir sağa, bir sola bakacak şekilde yerleştirilmiştir. Hilalin çiçek formu ile birlikte kullanıldığı bu örnek sancaklarda yer alan kullanımı ile benzerlik göstermektedir (Resim 6). Kenan Özbel koleksiyonu olan ve döşemelik olarak kullanılan sevai kumaşta da (Tablo 1:3) ay-yıldız çift yönlü bağlantılı rapor uygulanmıştır. Benzer bir biçimlendirme Mevlana Müzesinde 3670 envanter numarası ile bulunan Harput tellisinde de (Tablo 2:11) görülmektedir. Bu kumaşta hilâl şeklinde ay ve sekiz köşeli yıldız birbirinin ters yönünde S kıvrımlı hançer yaprakların ara boşluklarına yerleştirilmiştir. Hançer yaprakları sekiz köşeli bir yıldızla birleşmiştir.

Soysaldı koleksiyonuna ait olan sevai kumaşta (Tablo 1:2) hilâl içinde sekiz köşeli yıldız motifleri de aynı bezemenin uygulandığı görülmektedir. Ay-yıldızlı bezeme S kıvrımlı hat üzerindeki hançer yaprakların ara bağlantı boşluklarına sağlı-sollu ile yerleştirilmiştir. Bu kumaş Burdur-Yeşilova İlçesi, Düden köyünde, Soysaldı'nın yakın akrabası tarafından 1960'lı yıllarda gelinlik olarak giyilen üçetek entari parçasıdır. Başka bir araştırmada Eskişehir geleneksel kıyafet örneği içinde, bu kumaşın kuşak olarak kullanıldığı da tespit edilmiştir (Halaç ve Baran 2018: 2827). Bu kıyafet bir halk oyunu kıyafeti olup, yörenin orijinal kuşağı değildir. Sevai kumaşın katlanarak kuşak şeklinde kullanıldığı anlaşılmaktadır.

Tablo 2:11 ve Tablo 1:2'deki sevai kumaşın sekiz köşeli yıldız motifleri Mevlana müzesinde bulunan 3667 envanter numaralı Harput harelisinde de (Tablo 2:12) görülmektedir. Eflatun zemin üzerine ilave sarı kılaptan desen ipliği ile desenler dokunmuştur. Bitkisel dallar arasında kalan boşluklara ay-yıldız motifi yerleştirilmiştir. Bahsedilen üç örnekteki sekiz köşeli yıldız formunun Türk halı ve zili dokuma desenlerinde de yaygın olduğu bilinmektedir (Soysaldı 2018: 425–439).

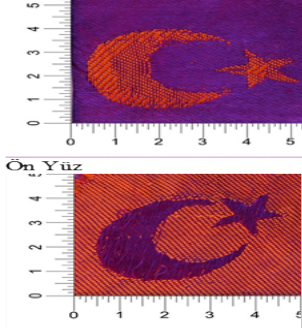
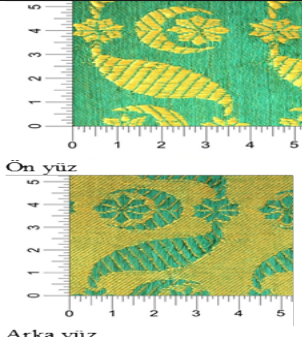
XIX. yüzyıldan sonra ay-yıldız motifinin bayraklarda kullanıldığı şekli ile uygulandığı üç kumaş örneğinde görülmektedir (Tablo 1:1, Tablo 2:9, Tablo 2:14). Birincisi, XIX. yüzyıla ait Sadberk Hanım müzesinde 2540-D81 envanter numarası ile tespit edilen çatma (Tablo 2:14) yastık yüzüdür. Kumaşın merkezinde büyük, dört köşede küçük ay-yıldız ve zeminde küçük benekler ile irili ufaklı beş köşeli yıldızlar yer almaktadır. İkincisi, XIX.- XX. yüzyıla ait olduğu düşünülen Yapı Kredi Vedat Nedim Tör Müzesinde 3783 envanter numaralı ipek sevaidir (Tablo 2:9). Bu kumaşta eski harfli yazılı bezeme üzerinde, hilal biçimli ay ve beş köşeli yıldız çok küçük formda görülmektedir. Üçüncüsü ise XX. yüzyıl ortasında dokunduğu bilinen Soysaldı koleksiyonuna ait mor zeminli, atlas-saten dokuma örgülü sevai kumaştır (Tablo 1:1). Bu kumaşın 1965'te Denizli'den gelinlik entari için satın alındığı ve Burdur-Yeşilova ilçesi, Düden Köyünde kullanıldığı

bilinmektedir. Söz konusu bu üç kumaşın desenlerini oluşturan ay-yıldız motifi, Türkiye Cumhuriyeti bayrağında yer alan formu ile aynıdır.

Ancak Tablo 2:8, Tablo 2:10, Tablo 2:11 ve Tablo 2:12’de bulunan örneklerin tarihi yer aldığı kaynakta belirtilmemiştir. Bu dört örnek Konya Mevlana Müzesinde bulunan Kenan ÖZBEL koleksiyonudur. Özbel’in XX. yüzyılda Anadolu’yu gezerek zengin bir kumaş koleksiyonu oluşturduğu bilinmektedir. Dolayısıyla kumaşlar tür, motif, kompozisyon, renk özellikleri Özbel koleksiyonuna ait olmaları bakımından XIX.-XX. yüzyılda dokunmuş olabilir. Bu örneklerden Bilecik çatması dışındaki ay-yıldız biçimleri de aynı yüzyıla ait olduğu bilinen diğer örneklerle benzerlik göstermektedir. Bilecik Çatması hilal şeklindeki ay içinde rozet çiçeği biçimli yıldız betimlemesi olan tek örnektir (Tablo 2:10).

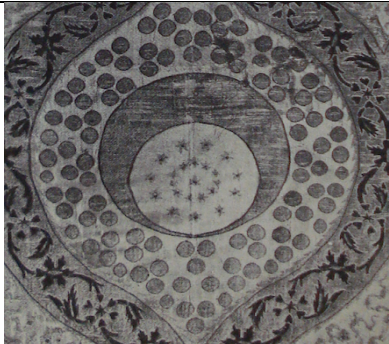


Bizzat ulaşılabilen teknik ve desen analizleri yapılan ay-yıldız motifli kumaşların teknik analiz sonuçları Tablo 1’de verilmiştir. Böylelikle kumaş kimlik bilgileri göz önünde bulundurularak günümüzde tekrar dokunması mümkün olabilir. Bu sonuçlara bakıldığında hammadde de ipek ve yapay (rayon) ipek kullanıldığı görülmektedir. Sadece bir örneğin atkısında pamuk ve ilave desen ipliğinde kılaptan kullanılmıştır. İplik numaraları değişiklik göstermekte olup, çoğunlukla S yollu ve tek katlıdır. Teknik olarak üç örneğin de desen örgülerinde 3’lü dimi, 13’lü dimi, 18’li saten, zemin örgülerinde ise 8’li atlas-saten uygulanmıştır. Mor zemine sahip olan (Tablo 1:1) örnek en fazla çözgü sıklığına, ilave desen ipliği ile dokunan (Tablo 1:3) örnek ise en fazla atkı sıklığına sahiptir. XX. yüzyıl ortasında dokunduğu bilinen, ilk iki sevai örneği (Tablo 1:1 ve Tablo 1:2) değişen yüzölçümlü kumaştır. Çözgü ve atkı sıklıklarına bakıldığında ise motiflerin özenle kaliteli bir şekilde dokundukları söylenebilir.

Tablo 1. Ulaşılabilen Ay-Yıldız Motifli Kumaşların Teknik Analizi

1.	 <p>Ön Yüz</p> <p>Arka Yüz</p>	<p>Kumaş adı: Sevai Yüzyıl: XX.yüzyıl ortası Bulunduğu yer: Aysen Soysaldı Koleksiyonu, Ankara Boyut: 24,7 x 18 cm Zemin Örgüsü: Atlas-Saten 7/1 (3 adım) Z Desen Örgü: Dimi 1/12 S ve Dimi 1/2 Z Çözgü Sıklığı (1 cm'deki): ≈ 66 Atkı Sıklığı (1 cm'deki): ≈ 16 Tarak Numarası: ≈ 110 (6) Hammadde: Çözgü: rayon, Atkı: rayon Renk: Çözgü: Mor, turuncu Atkı: Mor, turuncu Numara: Çözgü : ≈ Nm 54 , Atkı: ≈ Nm 29 Büküm Yönü ve Adedi: Çözgü : S ve 1 Atkı: S ve 1 İplik Kısalması: Çözgü: ≈ %4 , Atkı: ≈ %4</p>
2.	 <p>Ön yüz</p> <p>Arka yüz</p>	<p>Kumaş adı: Sevai Yüzyıl: XX.yüzyıl ortası Bulunduğu yer: Aysen Soysaldı Koleksiyonu, Ankara Boyut: 29,6 x 19,3 cm Desen Rapor Tekrarı: Dikey ekseninde sıralama, yatay ekseninde simetrik sıralama² Zemin Örgüsü: Atlas-Saten 7/1 (3 adım) Z Desen Örgü: Dimi 17/1 Çözgü Sıklığı (1 cm'deki): ≈ 50 Atkı Sıklığı (1 cm'deki): ≈ 20 Tarak Numarası: ≈ 100 (5) Hammadde: Çözgü: Yapay İpek (rayon), Atkı: Yapay ipek Renk: Çözgü : Yeşil, Atkı: Sarı Numara: Çözgü : ≈ Nm 93, Atkı: ≈ Nm 42 Büküm Yönü ve Adedi: Çözgü : S ve 1, Atkı: S ve 1 İplik Kısalması: Çözgü: ≈ %3 , Atkı: ≈ %2</p>

Kaynak taramasından ulaşılabilen ay-yıldız motifli 15 kumaş örneğinin kumaş isimleri, buldukları yerler, ait oldukları yüzyıl, boyutları ve desen raporları Tablo 2’de verilmiştir. Böylelikle ay-yıldız motifinin yüzyıllara göre kumaşlar üzerinde nasıl bir seyir izlediği gözlemlenebilir.

Tablo 2. Kaynak Taramasından Ulaşılabilen Ay-Yıldız Motifli Kumaşlar

1.		<p>Envanter No: 874 Kumaş Adı: Çatma Bulunduğu yer: Benaki Müzesi, Atina Yüzyıl: XVI.yüzyıl Boyut: 100 x 63 cm Desen Rapor Tekrarı: Dikey ekseninde simetri, yatay ekseninde sıralama Kaynak: Öz, 1952: 116.</p>
2.		<p>Envanter No: 13/131 Kumaş Adı: Seraser Bulunduğu yer: Topkapı Sarayı Müzesi, İstanbul Yüzyıl: XVI. yüzyıl ortası Hammaddesi: Altın, gümüş tel ve ipek Boyut: 141 cm Desen Rapor Tekrarı: Dikey ekseninde simetri, yatay ekseninde sıralama Kaynak: Atasoy, 2001: 41.</p>
3.		<p>Envanter No: 4496 Kumaş Adı: Çatma (çocuk kaftanı) Bulunduğu yer: Topkapı Sarayı Müzesi, İstanbul Yüzyıl: 16. yüzyıl sonu Hammaddesi: ipek ve Kılaptan Boyut: 150 cm Desen Rapor Tekrarı: Dikey ekseninde simetri, yatay ekseninde sıralama Kaynak: Öz, 1946: 99.</p>

4.



Envanter No: 755-1884

Kumaş Adı: Çatma (çocuk kaftanı)

Bulunduğu yer: Victoria & Albert Museum, London

Yüzyıl: XVI. yüzyıl sonu

Hammaddesi: İpek ve kılıptan

Boyut: 71 cm

Desen Rapor Tekrarı: Dikey ekseninde simetri, yatay ekseninde kaydırmalı sıralama

Kaynak: Gürsu, 1988: 96.

5.



Envanter No: 4649

Kumaş Adı:-

Bulunduğu yer: Topkapı Sarayı Müzesi, İstanbul

Yüzyıl: XVI. yüzyıl sonu

Hammaddesi: Kılıptan, ipek

Boyut: 154 cm

Desen Rapor Tekrarı: Dikey ekseninde simetri, yatay ekseninde sıralama

Kaynak: Öz, 1946: 98.

6.



Envanter No: 644-1890

Kumaş Adı: Kemha

Bulunduğu yer: Victoria & Albert Museum, London

Yüzyıl: XVII. yüzyıl ilk yarısı

Hammaddesi: Kılıptan

Boyut: 107 x 65 cm

Desen Rapor Tekrarı: Dikey ekseninde simetri, yatay ekseninde sıralama

Kaynak: Gürsu, 1988: 148.

7.



Envanter No: 6234

Kumaş Adı: Kemha

Bulunduğu yer: Krefeld, Deutsches Textilmuseum, Almanya

Yüzyıl: XVII. yüzyıl

Hammaddesi: İpek

Boyut: 140 x 66,6 cm

Desen Rapor Tekrarı: Dikey ekseninde simetri, yatay ekseninde ters yönde sıralama

Kaynak: Erber, 1992: 104-105.

8.



Envanter No: 3773

Kumaş Adı: Halep Sevaisi

Bulunduğu yer: Mevlana Müzesi, Konya

Yüzyıl: -

Hammaddesi: İpek

Boyut: 15 x 26 cm

Desen Rapor Tekrarı: Hem dikey ekseninde hem de yatay ekseninde sıralama

Kaynak: Bakırcı, 2012: 164.

9.



Envanter No: 3783

Kumaş Adı: Sevai

Bulunduğu yer: Yapı Kredi Vedat Neditör Müzesi, İstanbul

Yüzyıl: -

Hammaddesi: İpek

Boyut: 16 x 25 cm

Desen Rapor Tekrarı: Hem dikey ekseninde hem de yatay ekseninde sıralama

Kaynak: Tezcan, 1993: 187.

10.



Envanter No: 3910

Kumaş Adı: Bilecik Çatması

Bulunduğu yer: Mevlana Müzesi, Konya

Yüzyıl: -

Hammaddesi: İpek, pamuk

Boyut: 30 x 46 cm

Kaynak: Bakırcı, 2012: 182.

11.		<p>Envanter No: 3670 Kumaş Adı: Harput tellisi Bulunduğu yer: Mevlana Müzesi, Konya Yüzyıl: - Hammaddesi: İpek Boyut: 26 x 34 cm Desen Rapor Tekrarı: Hem dikey ekseninde hem de yatay ekseninde sıralama Kaynak: Bakırcı, 2012: 119.</p>
12.		<p>Envanter No: 3667 Kumaş Adı: Harput Harelisi Bulunduğu yer: Mevlana Müzesi, Konya Yüzyıl: - Hammaddesi: İpek Boyut: 20,5 x 39 cm Desen Rapor Tekrarı: Hem dikey ekseninde hem de yatay ekseninde sıralama Kaynak: Bakırcı, 2012: 116.</p>
13.		<p>Envanter No: 89 Kumaş Adı: Bursa Abanisi Bulunduğu yer: Yapı Kredi Vedat Neditör Müzesi, İstanbul Yüzyıl: - Hammaddesi: İpek Boyut: 8 x 12 cm Desen Rapor Tekrarı: Dikey ekseninde simetri, yatay ekseninde ters yönde sıralama Kaynak: Tezcan, 1993: 133.</p>
14.		<p>Envanter No: 2540-D.81 Kumaş Adı: Çatma Bulunduğu yer: Sadberk Hanım Müzesi, İstanbul Yüzyıl: XIX. yüzyıl Hammaddesi: İpek, kılaptan Boyut: 55 x 116 cm Desen Rapor Tekrarı: Resimsel desen Kaynak: Bilgi, 2007: 51.</p>

15.

**Envanter No:** -**Kumaş Adı:** Bayraklı Kutnu**Bulunduğu yer:** Gaziantep kutnu üreticilerinin büyüklerinden kalma bir katalog**Yüzyıl:** 20.yy**Hammaddesi:** -**Boyut:** -**Desen Rapor Tekrarı:** Hem dikey ekseninde hem de yatay ekseninde sıralama**Kaynak:** Yazıcı 2014:105.

Bununla birlikte ay ve yıldız motiflerinin tek başına kullanıldığı kumaş örnekleri de bulunmaktadır. Yıldız motifli kumaşlara Konya Mevlana Müzesindeki Sultan Veled'e ait olduğu düşünülen gömlek (Barışta 1995:66) ile XVII. yüzyıla ait kadife Rus Ortodoks kilise giysisi (Atasoy 2001:143); ay motifli kumaşlara da kadife örtü ve atlas dokuması kaftan (Atasoy 2001:144-201) örnekleri verilebilir. Bu örnekler çoğaltılabilir, ancak bu araştırma kapsamında ay-yıldız motifinin birlikte yer aldığı örnekler ele alındığı için, başka bir araştırma konusu olarak ay ya da yıldız motifli kumaşların da çalışılabileceği düşünülmektedir.

Yapılan incelemeler sonucunda ay-yıldız motifinin yer aldığı kumaşlar kullanım yerleri, teknik, hammadde, renk ve motifin kullanımı açısından şu şekilde değerlendirilmiştir:

Kumaş adı bakımından; ay-yıldız motiflerine çatma-kadife, Bilecik çatması, Bursa abanisi, Halep Sevaisi, Harput tellisi, Harput harelisi, kutnu, kadife ve kemha kumaşlarında dokuma tekniklerine göre farklı şekil ve formlarda karşılaşılmıştır.

Kullanım yeri bakımından; Ele alınan kumaşlardan sevai, telli, abani kumaşlar; ge-linlik, üç etek, şalvar, kuşak, kaftan, çar, cepken, bindallı gibi giyimde, çatma kadifeler; genellikle yastık, koltuk gibi döşemelikte, kadife, kemha kumaşlar ise; hem giyim hem de döşemelikte kullanılmıştır.

Teknik açıdan; Tablo 1'de yer alan örneklere göre kumaş kimlik bilgileri oluşturulan kumaşların değişen yüzölçümü ve ilave desen çözgü ipliği ile dokunduğu tespit edilmiştir. Bu kumaşlardan 1. ve 2. Sevai örneğinde zeminde atlas-saten, desende dimi dokuma örgüsü kullanılmışken, 3. Sevai örneğinde ise zeminde dimi, desende ilave bir atkı ipliği kullanılmıştır. Bu bakımından birbirlerinden farklılık göstermektedir. Kaynak taramasından ulaşılan örneklerin (Tablo 2) teknik bilgileri hakkında ise bir şey söylemek mümkün değildir.

Hammadde açısından; XVI-XVII. yüzyıla ait eski örneklerde genellikle ipek ve kılaptan hammaddeli kumaşlara rastlanırken, XX. yüzyıl ortalarında ise yapay ipepli kumaşlar ortaya çıktığı görülmektedir.

Renk açısından; ay-yıldız motifi mor-turuncu, yeşil-sarı, turkuaz-altın sarısı (kılaptan), bordo-altın sarısı, kırmızı-krem, mor-altın sarısı, krem-sarı, yeşil-krem, kırmızı-be-yaz renk varyasyonları ile uygulanmıştır. Tablo 2:1, Tablo 2:2, Tablo 2:3, Tablo 2:4 ve Tablo 2:5'de yer alan örneklerin siyah beyaz fotoğraflarına ulaşılabildiği için renkleri hakkında bir fikirde bulunulamamaktadır.

Motifin gelişimi bakımından; Ele alınan kumaş örneklerinde ay-yıldız motifinin birlikte kullanımı Osmanlı döneminden itibaren kullanılan sancaklar ile paralel bir gelişme göstermektedir. Örneğin Topkapı Sarayı müzesindeki bu döneme ait ak, yeşil ve kırmızı renkli (Kurtoğlu 1992: 75-84) sancaklarda önce uçları kapalı hilal önünde daire şekli görülmekte, daha sonra bu daire formu içerisinde çok kollu yıldızlar yer almaktadır. Tablo 2:1, Tablo 2:2, Tablo 2:5, Tablo 2:6 ve Tablo 2:7’de yer alan Çatma, Kemha ve Seraser beş kumaşta, Çintemani beneği biçimli hilâlin içerisinde yıldız ve güneş motiflerinin birlikte büyük boyutta uygulandığı görülmüştür. Dolayısıyla XVI-XVIII. yüzyıllar arasında Osmanlı Devlet-i Ali sancakları ile kumaşlardaki hilâl ve yıldız şekilleri aynıdır. Ancak sancakların ayrıntılı künyesi bilinmediğinden tam bir kronolojik karşılaştırılma yapılamamaktadır. Sancaklarda görülen bu büyük boyutlu hilâllerin içinde klasik dönemde güneş, sonrakilerde çiçek, XIX. ve XX. yüzyıl örneklerinde ise sekiz, altı, beş ve dört kollu yıldızlar yer almıştır. Bazen de büyük hilâl içinde küçük hilâl ve yıldız motifleri iç-içe yerleştirilmiştir (Tablo 2:5, Tablo 2:7). Ayrıca büyük boyutlu hilaller üç benek, bulut, çiçekli yapraklı üslûplaşmış Türk motifleriyle süslenmiştir. XIX. ve XX. yüzyılda ise ay-yıldız sancaklarda olduğu gibi kumaşlarda da daha küçük boyutlarda görülmeye başlamıştır. Cumhuriyet döneminde hilâlin iki ucu daha çok sağa ya da sola bakmakta ve önünde sekiz veya beş köşeli yıldız motifi yer almaktadır (Tablo 1:2, Tablo 1:3, Tablo 2:9, Tablo 2:10, Tablo 2:11, Tablo 2:12). Meşrutiyet devrine ait sancak ve bayraklarda yıldızın beş köşeli olarak kullanılmaya başlaması kumaşlara da yansımıştır. Bu çalışmada yer alan bazı kumaşlarda da bu özellik görülmektedir (Tablo 1:1, Tablo 2:9, Tablo 2:14).

Sonuç

Antik dönemlerden beri çeşitli uygarlıklarca gök cisimleri kutsal sayılmıştır. Ay, güneş ve yıldızların hareketleri takvimleri oluşturarak, mevsim geçişlerinin, hayat döngülerinin ve tabiat olaylarının habercisi olmuştur. Yıldız motifinin ertesi sabahın yani aydınlığın habercisi olarak mitolojik inanışlarda yer aldığı görülmektedir. Türk mitolojisinde de “kün-ay” ile ilgili bir çok önemli inanca rastlanmaktadır. İslam öncesi inançlarda önemli yer tutan ay ve güneş hareketleri İslam sonrası inanç ve takvimlere de yansımıştır. Özellikle ayın hareketleriyle (hilâl, yarım ay, dolunay ve tekrar hilâl şeklini alarak) İslam takvimindeki bir aylık zaman birimi oluşmakta ve 12 ay bir yıl olarak yaşanmaktadır. Hicri takvimde, yıl önceki yıldan 10 gün önce gelerek, İslami uygulamalarda yazdan-kışa dönüşleri meydana getirmektedir. Her ayın başı, hilâlin ortaya çıkışıyla başlamakta ve kaybolmasıyla bitmektedir. Antik Mezopotamya toplumlarında Ay tanrısının sembolü olan hilal, İslam dinine inanan birçok milletin bayrak ve sancaklarında yer almıştır. Bu bağlamda günümüz Türk devletlerinin bayraklarında da hilal ve yıldız motifinin çeşitli formları ile ayrı ya da birlikte karşılaşılmaktadır.

Ay-yıldız motifini, her devirde Türk süsleme sanatlarının birçok alanında farklı biçimlerde yer almıştır. İslami devirde öncelikle sikkelerde görülen ay-yıldız motifine arma, para, mühür, kurs, damga, kabir taşları, kitabe, sancak, bayrak, dokuma kumaş, halı, kilim, işleme, keçe, seramik, ahşap ve resimlerde de rastlanmaktadır.

Araştırma kapsamında ele alınan ay-yıldız motifli kumaşlar Türk kültür tarihi açısından önemli bir belge özelliği taşımaktadır. Araştırma sonucunda hilal ve beş köşeli yıldız motifinin XIX. yüzyılda hem bayraklarda hem de kumaşlarda aynı formda kullanıldığı gözlemlenmiştir. Türk bayrağındaki bağımsızlık sembolü olan ay-yıldız motifinin giyimlik ve döşemelik kumaşlara dokunması, milli duyguların kumaş sanatındaki göstergesi olduğunu düşündürmektedir. Özellikle Burdur’da 1960’lı yıllarda gelinlik kumaş

sevai örneklerinde ay-yıldız motifine rastlanması, devrim sonrası devletine sahip çıkan bir milletin duygularının ifadesi olarak yorumlanabilir.

Geçmişte geleneksel gereksinimler için dokunmuş olan ay-yıldız motifli değerli kumaş örnekleri günümüzde artık üretilmemektedir. Endüstrileşme ve teknolojik gelişmeler sonucunda üretilen kumaş örnekleri ise geleneksel ve sembolik motiflerden uzaktır. Kültürel devamlılık açısından, artık kullanılmayan bu motif özelliklerinin yeni kumaşlara yansıtılması gerekmektedir. Ayrıca bu sembollerin her alandaki desenlerde yer almasıyla, gelecek nesillerin kültürel farkındalıkları sağlanabilir.

Araştırmada yer alan 18 kumaş ile ay-yıldız motifinin renk kombinasyonlarını, hangi kumaşlarda uygulandığını, nerelerde kullanıldığını ve nasıl bir gelişim izlediğini gözlemlemek mümkün olmuştur. Böylelikle kumaşların bezemelerindeki ay-yıldız motifi, yozlaştırılmadan Tablo 1'deki kumaş kimlik bilgilerine (teknik özelliklerine) ve Tablo 2'deki motif-kompozisyon özelliklerine bağlı kalınarak yeniden üretilebilir. Bu kumaş bezemelerindeki sembolizm, Türk mitolojisine dayanan, devlet simgesine dönüşerek tarihin akışı içinde oluşmuş inanç, birikim ve deneyimlerin kültürel ürünleridir. Ay-yıldız motifi gibi birçok sembolik bezeme ve kültürel değerler sanat aracılığıyla bir değişim, gelişim ve süreklilik içinde geleceğe aktarılabilir.

KAYNAKÇA

- Atasoy, N. ve diğer. *İpek: Osmanlı Dokuma Sanatı*. İstanbul: TEB İletişim ve Yayıncılık, 2001.
- Bakırcı, Naci. *Kumaş Kataloğu Saray'dan Dergah'a*. Konya: Konya Müzesi yayınları, 2011.
- Barışta, Örcün. "Konya Mevlana Müzesindeki Sultan Velud'e Ait olduğu Düşünülen Gömlek Üzerine". *V. Milli Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Semineri Bildirileri*, (1996): 53-71.
- Bilgi, Hülya. *Osmanlı İpekli Dokumaları Çatma ve Kemha*. İstanbul: Sadberk Hanım Müzesi, 2007.
- Çoruhlu, Yaşar. *Türk Mitolojisinin Ana Hatları*. İstanbul: Kabalıcı Yayınları, 2012.
- Erber, Christian. *A Wealth of Silk and Velvet: Ottoman Fabrics and Embroideries*. Bremen: Edition Temmen, 1992.
- Esin, Emel. "Kün-Ay (Ay-yıldız motifinin proto-Türk devirden Hakanlılara kadar ikonografisi)". *Kongreye Sunulan Bildiriler kitabı*. C. 1. Ankara: *VII. Türk Tarih Kongresi* 25-29 Eylül, (1970): 313 – 359.
- Esin, Emel. *Türk Kosmoloji (İlk Devir Üzerine Araştırmalar)*. İstanbul: Edebiyat Fakültesi Matbaası, 1979.
- Gök, Nejdet ve Kutlu, Mehmet. "Hilâl ve Ay-yıldız Motifi Sembol ve İdeolojik Kullanım". *Doğu Batı Düşünce Dergisi* 31 (2005): 267 – 287.
- Gürsu, Nevber. *Türk Dokumacılık Sanatı, Çağlar Boyu Desenler*. İstanbul: Redhouse Yayınevi, 1988.
- Gürtuna, Sevgi. "Osmanlı Kadın Giysisi". Yayınlanmamış doktora tezi. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, 1997.
- Halaç, Hicran ve Baran, Handan. "Geleneksel Giysilerde ve Tarihi Yapılarda Süsleme Motifleri: Eskişehir Örneği". *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi*, 7(4), (2018): 2813 – 2832.
- Kayabaşı, Nuran ve Söylemezoğlu, Feryal. "Bartın'da Yazmacılık Sanatı". *Erdem Dergisi Halı Özel Sayısı II*, 10(29), (1999):361-368.
- Kırıkçı, Emine. "12. ve 13. yüzyılların Anadolu Türk süsleme sanatlarında güneş, ay ve yıldız simgelerinin değerlendirilmesi". Yayınlanmamış yüksek lisans tezi. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, 2004.
- Kop, Hülya. "Türk süsleme sanatı tasarımlarında yıldız motifi". Yayınlanmamış yüksek lisans tezi. Konya: Selçuk Üniversitesi, 2019.
- Kurtoğlu, Fevzi. *Türk Bayrağı ve Ay Yıldız*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1992.
- Mollaoglu, Mefkûre. "Gün-Ay Kültü ve Türk Bayrağında Ay ile Yıldız". *Türk Kültürü Aylık Dergisi* 389 (1995): 537 – 545.
- Mollova, Mefkûre. "Kün-Ay Kültü ve Türk Bayrağı ve Aramasında Ay ile Yıldız". *Türk Kültürü Aylık Dergi* 431 (1999): 129 – 138.
- O'Gorman, Robert T. "Imagination Embodied: The Sacraments Reappropriated". *Religious Education*. 11 (2016): 430 – 446.
- Ögel, Bahaddin. *Türk Mitolojisi Kaynakları ve açıklamaları ile destanlar*. C. 1. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1993.
- Ögel, Bahaddin. *Türk Mitolojisi Kaynakları ve açıklamaları ile destanlar*. C. 2. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1995.

- Ögel, Bahaddin. “Türk Devlet ve Aile Geleneğinde Tuğ ve Bayrak”. *Belgelerle Türk Tarihi Dergisi* 96-97-98 (2005): 10 – 16.
- Öz, Naim Didem. “*Türk Yazmacılık Sanatı ve Son Dönem İstanbul Yazmaları*”. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi. İstanbul: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, 2006.
- Öztoprak, Nihat. “Divan Şiirinde Giyim Kuşam Üzerine Bir Deneme”. *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 4, İstanbul, (2010): 103-154.
- Sevim, Kadir ve Canay, Ayla. “Anadolu’da Üretilen Kilim Motiflerinden Bukağı Motifi ve Bu Motiften Çıkan Seramik Çalışmaları”. *İdil Dergisi* 6 (2013): 60 – 70.
- Soysaldı, Aysen. “Türklerde Yıldız Motifi ve Teke Yöresi Yıldızlı Zili Burdur Müzesi Örnekleri”. *9. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi-Maddi Kültür*. Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları. (2018): 425– 439.
- Soysaldı, Aysen ve Gök, Ebru Çatalkaya. “Türk Kumaşlarında Desen Rapor Tekrarları”. *İdil*. 42 (2018): 217-235.
- Soysaldı, Aysen ve Parabaş, Neslihan. “Niğde Halı Pazarında Farklı Bir Melendiz Halısı” *Arış Dergisi*. 11, (2015):73-80.
- Soysal, Mahmut Enes. “Tarihsel Süreçte Bayrak ve Sancaklarımız”. *A.Ü. Türkiyat Araştırma Enstitüsü Dergisi*. 42. (2010):209 – 239.
- Texier, Charles. *Küçük Asya-Coğrafyası, Tarihi ve Arkeolojisi*. (Çev. Ali Suat), C:1, 2, 3. Ankara: Enformasyon ve Dokümantasyon Hizmetleri Vakfı Yayınları, 1995.
- Tezcan, Hülya. *Atlaslar Atlası*. İstanbul: Yapı Kredi Koleksiyonları, 1993.
- Tezcan, Hülya, *Tılsımlı Gömlekler*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2011.
- Tezcan, Mehmet. “Paraların Işığında Türk ve İran Kavimlerinde Ay-yıldız/Güneş Motifi ve Türk Kültürü İçin İran Araştırmalarının Önemi”. Ankara: 38. ICANAS Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi 10-15.09.2007, C: VI, (2012):3091 – 3114.
- Uygur, Sinan. “Dobruca’da Türk Mezarlıkları”, *Karadeniz Araştırmaları Dergisi*, 13, (2007): 153-157.
- URL 1: <http://sozluk.gov.tr> (Erişim Tarihi: 05.07.2019).
- URL 2: <http://yunusemre.net/siirler/102-Askina-Muhammedin.html> (Erişim Tarihi: 15.07.2019).
- URL 3: <http://www.turkusozu.com/t-turkusozu/8379-allah-bir-muhammed-ali-turkusunun-sozleri.html> (Erişim Tarihi: 12.03.2020).
- Yazıcı, Neslihan. “*Geçmişten Günümüze Gaziantep Kutnu Dokumaları*”. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi. İstanbul: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, 2014.

ANADOLU KÜLTÜRÜNDE DAMGA/TAMGA/DÖVME: MARDİN ÖRNEĞİ*

Stamps/Tattoo in Anatolian Culture: The Case of Mardin

Doç. Dr. H. Nurgül BEĞİÇ**
Hamdiye Önal ÇAPIK***

ÖZ

Eski çağlarda yaşayan insan toplulukları bir nesnenin veya canlının kendilerine ait olduğunu belirlemek için çeşitli işaretler kullanmışlardır. Bu işareti basmaya yarayan araca Damga (Tamga) denilmektedir. Damga, bir işaretin bir soya, bir boya veya bir kişiye ait olduğunu anlamak için çeşitli şekillerde ifade edilmesidir. Bu şekiller yontarak, kazıyarak, keserek, boyayarak, yakarak veya döverek yapılır. Anadolu kültüründe damga geniş bir coğrafyada kullanılmıştır. Eski çağlardan günümüze damga Türk kültüründe var olmuş pratiklerdendir. Damga Türk topluluklarında “tamga/damga” olarak adlandırılmıştır. Türk boylarının ve bu boylar içinde yer alan oymakların damgaları ilgi çekici birer işaret veya simge albümü olup, her biri ayrı bir özellik ve anlam taşımaktadır. Türkler damgayı hayvan, eşya ve bayrak üzerine uygulamışlardır. Türk oymaklarında “el ile yapılan motif” anlamına gelen “tamga”, “tamka” ve “damga” olarak ifade edilen kelimeler günümüzde şahıs imzası ve mührü olmasının yanı sıra kamu maliyesi alanında (damga resmi, damga pulu) vergi manasında da kullanılmaktadır. Dövme; is, çivit, öt, kız çocuğu doğurmuş anne sütü, mürekkep, likit, çinko-karbon, nadiren de olsa kullanılan koyun ve inek sütü ile elde edilen karışımın deri altına iğneler ile işlenmesine denir. Dövme, nazardan korunma, tılsım, bereket gibi inanç amaçlı beklentilerin yanında bir topluluğa aidiyet ve güzellik için de yapılmıştır. Anadolu coğrafyasında yaşayan bazı topluluklarda bir geleneğin simgesi hâline gelen dövme o topluluğun dikkat çeken bir işaretidir. Yapılan dövmeler kişilerin bir inanca dayanan bağlılığının, bir gruba olan aidiyetinin veya sosyal kimlik ifadelerinin dışı vuran işaretleridir. Dövme, aşiret ve tarikat gibi kişinin bağlı bulunduğu inanç veya etnik topluluğu belirtmek amacıyla da kullanılmıştır. Türk dilinin en eski yazılı belgeleri olan Orhun Yazıtları’ndaki alfabeyle oluşturulan işaretler ve şekiller günümüz maddi kültür ürünlerindeki semboller ile benzer özellikler göstermektedir. Elde edilen sonuçlarda Orhun Yazıtları başta olmak üzere, Özgün Turfan Yazmaları, Uyuk Arjan Yazıtları’ndaki işaretler ile Çağatay ve Nogay Türklerine ait paralar üzerindeki şekiller ve Göbeklitepe tapınaklarındaki dikili taşlar üzerindeki sembollerin Mardin yöresinde yapılan dövmelerdeki bazı işaretlerle benzeştiği görülmüştür. Çalışmada, Anadolu’nun unutulmaya yüz tutmuş bir geleneği olan dövme/damga uygulamalarındaki motifleri araştırmıştır. Türk tarihine ışık tutan Orhun Yazıtları’nda, Özgün Turfan Yazmaları’nda ve Uyuk Arjan Yazıtları’nda bulunan işaretler ile Mardin yöresinde yapılan damgalardaki işaret, şekil, motif ve simgelerdeki benzerliklerin tespiti amaçlanmıştır.

Anahtar Kelimeler

Anadolu Kültürü, Türk boyları, damga, dövme, Mardin.

ABSTRACT

In ancient human communities various signs have been used to determine that an object or creature belonged to them. The instrument used to print this sign is called the Seal, Tamga (Stamp). A stamp is a sign that tries to explain in various ways to understand that it belongs to an ancestry, an ethnic groups, a tribal or a person. It is seen that these shapes were made by chipping, scraping, cutting, painting, burning or especially beating (beat, tattoo). In Anatolian culture, the stamp was used in a wide geography. In Turkish culture the stamp has been continuing from prehistoric ages to the present day. The stamp was called as “tamga/stamp” from Turkish tribes. Stamps of Turkish tribes and tribes are interesting signs or symbol albums, each of which has a distinctive feature. They applied the stamp on animals, goods and flags. In Turkish tribes, the words written in “tamga”, “tamka” and “stamp” forms, which mean “the motif made by hand”, are not only the personal signature and seal, but are also used in the meaning of tax as they are today (stamp picture, stamp stamp). Tattoo; Soot, indigo, herbal essences, breast milk that gave birth to a girl, ink, liquid, battery (zinc-

* Geliş tarihi: 16 Şubat 2020 - Kabul tarihi: 29 Mayıs 2020
Beğiç, H. Nurgül; Çapık, Hamdiye Önal. “Anadolu Kültüründe Damga/Tamga/Dövme: Mardin Örneği”
Milli Folklor 126 (Yaz 2020): 153-174

** İzmir Demokrasi Üniversitesi, Güzel Sanatlar Fakültesi, Geleneksel Türk Sanatları Bölümü,
İzmir/Türkiye, begincnurgul@gmail.com, ORCID ID: 0000-0002-5727-7516.

** Çankırı Karatekin Üniversitesi, Güzel Sanatlar Enstitüsü, Çankırı/Türkiye, hamdiyeonal72@hotmail.com,
ORCID ID: 0000-0002-9940-5483.

carbon) is used very rarely in the mixture of sheep and cow milk is treated with needles under the skin. Tattoo; has been used for ornamentation, protection from evil eye, talisman, fertility and beauty as well. The tattoo, which has become a symbol of a tradition in some communities living in Anatolian geography, is a remarkable sign of that community. The tattoos show people's faith-based commitment, belonging to a group, or expressions of social identity. The tattoo has been used to indicate the community to which the person is affiliated, such as tribe and sect. The signs and figures that form the alphabet in the "Orkhon Inscriptions", which are the oldest written documents of the Turkish language today, show similar features with the symbols in today's material culture products. In the results obtained, especially the Orkhon Inscriptions, Özgün Turfan manuscripts and the signs in the Uyük Arjan Inscriptions and the Turkish Tamgalas on the money of Çağatay and Nogay Turks, the symbols on the obelisks in Göbeklitepe (Şanlıurfa) temples and some signs of the tattoos in the Mardin region show some similarities with these signs. In this study, tattoo / stamp motifs which are the symbols of a forgotten tradition of Anatolia have been investigated. The aim of this study is to identify the similarities between Anatolian and Central Asian tattoos and similar motifs and symbols in tattoos.

Key Words

Anatolian Culture, Turkic tribes, stamp, tattoo, Mardin.

Giriş

Tarih boyunca birlikte yaşayan topluluklar ürettikleri ortak değerleri benimseyip anlamlandırarak kendilerine has kültürlerini oluşturmuşlardır. Ortak birçok değer karşılığında toplumlar işaret ve semboller üretmişler ve bunların bir kısmı zamanla sihir, tılsım ve büyüsel nitelik taşıyan değerlere dönüşerek farklı anlamlar kazanmıştır. Yaşam tarzındaki duygu ve inanç ortaklıkları ile edinilen bilgi birikimine bağlı olarak belirli bir değer yüklenen semboller gelecek kuşaklara aktararak yaşatılmıştır. Bu ortak değerler bir taraftan toplum içindeki fertlerin birbirini anlaması ve bağlarının güçlenmesini diğer taraftan dışa karşı kendini ifade etmesini sağlamıştır.

Sembollere verilen kutsallık, sosyal yapıda meydana gelen bireyselliğin toplumsal dönüşümüyle birlikte ortak bir değişim sürecinden geçer. İşte bu noktada totemizm ve animizmin anlamlandığı süs ve ziynetlerin, yüzde ve bedende keskin bir aletle yapılan yarmaların, sakatlamaların ve dövmelelerin belki totemik birtakım işaretleri temsil ettiği düşünülebilir. Klanlarla kabileleri birbirlerinden ayırmaya yarayan bu tarz öğeleri hepsinden ziyade dini birtakım muskalar olarak kabul etmek gerekir. Totemi gösteren şekil çoğu zaman dövme biçiminde beden üzerine basıldığı gibi, yaşayan bir kimsenin klanının toplantısından önce bunun bedene ya da cesedin gömülmesinden önce ölünün bedeni üzerine de resmedildiği olurdu (Challaye, 1998:31). Bu bağlamda "Dövme, yalnızca bedene bir resim işlemek değil; grubun bütün geleneklerini ve felsefesini zihne kazımadır" (Levi-Strauss 1963:257; 2012:368). Geleneksel dövme uygulamalarını tanımlamada öne çıkan ana fikir, toplumların yaşama dair ürettiklerinin somut bir işaretle dışa vurumu olmasıdır.

Dövme, Türk kültüründe eski çağlardan günümüze kadar gelen bir pratiktir. Dövme "damga" olarak kimi zaman bir meslek grubunu, sosyal statüyü veya aşiret ve tarikat gibi kişinin bağlı bulunduğu topluluğu belirtmek amacıyla kullanılmıştır. Aynı zamanda Anadolu dövme motiflerinin kişiyi hastalıklardan, nazardan koruduğuna; güzellik ve yiğitlik getirdiğine inanılmaktadır (Çağlayandereli ve Göker 2016:2545). Anadolu'da genellikle kadına yapılan dövmele, aidiyetliğin yanı sıra güzellik, doğurganlık, bereket ve kötülüklerden korunma inancıyla yapılan uygulamalardır.

Anadolu'da yaşayan Oğuz Türklerinin her boyunun bir simgesi vardı. Bu simgeler; Günhan'ın simgesi şahin, Ayhan'ın simgesi kartal, Yıldızhan'ın simgesi tavşan olduğu

bilinmektedir. Ayrıca bir oymağın hayvanlarının, diğer oymakların hayvanlarına karışmasını önlemek için, hayvanlara dökün, dövme veya döğme adı verilen damgalar vurulmuştur (Çağlayandereli ve Göker 2016:2548). Damga sözcüğü Türk kültüründe geniş bir kullanım alanı bulmuştur. Tamga'nın mühür, nişan, dağ anlamında kullanıldığı görülmektedir (Durmuş 2012). "Eski Türkler'de tamga, tamka ve damga şekillerinde yazılan kelime, 'el ile yapılan motif' anlamına geliyordu. Ayrıca şahıs imzası ve mührü olmasının yanı sıra bugün olduğu gibi (damga resmi, damga pulu) 'vergi' manasında da kullanılmıştır" (Halaçoğlu 1993:454; Çağlayandereli ve Göker 2016: 2548). Türkçe'de zaman zaman dövme ile aynı anlama gelecek şekilde kullanılan bir başka sözcük ise "damga" ya da "tamga"dır. "Dağ" ya da "dağlama" sözcüğüne göre daha geniş bir anlama sahip olan "damga" ya da "tamga", "herhangi bir şeyin üzerine vurulan işaret, alamet, alamet-i farika, marka" gibi anlamlara gelir. "Dağlama" ya da "tağlama", "insan ve hayvan vücuduna kızgın bir demirle vurulan damga, işaret, im" anlamına gelen "dâg/tâğ" kökünden gelmektedir (Dilçin 1983: 60; Gülensoy 1989: 153; Durmuş 2012: 114; Uğur Çerikan ve Alanko 2016:168). Bunların yanında 'en' kelimesi; Hayvanlara veya eşyaya vurulan damga, işaret (www.tdk.gov.tr) anlamında kullanılmaktadır.

Dövme/Damga

Dövme sözlük anlamı; vücut derisi üzerine iğne vb. sivri bir araçla çizilmek ve içine renk veren maddeler konulmak yoluyla yapılan yazı veya resim olarak tanımlanmıştır (TDK 2019). İs, çivit, öt, kız çocuğu doğurmuş anne sütü, mürekkep, likit, çinko-karbon ve nadiren de koyun ve inek sütü karışımının deri altına iğneler ile işlenmesine dövme denir.

İlkel dövme ana hatlarıyla, deriye yan yana küçük delikler açmak bu deliklere is, sürme, likit, mürekkep, kına, çivit gibi boyalı maddeler konulmak suretiyle yapılır. Başka bir ifadeyle dövme, insan cildi içerisine pigment içeren boyalar vererek motif çizme sanatının adıdır.

"Tamga" kelimesi XI. yüz yılda yazılmış olan Kutadgu Bilig, adlı eserde: tamga: damga, mühür, tamga urmak: damga vurmak, tamgaçı: damgacı, mühürdar, tamgalamak: damgalamak, mühürlemek şekillerinde kullanılmıştır (Arat 1979).

"Tamga" kelimesinin Eski Türkçe'de tamka, Kutadgu Bilig ve Orta Türkçe ile Çağatayca'da tamga, Kumuk Türkçesi'nde tamna, Oyrat ve Soyon Türkçesi'nde tanma, Kazan Türkçesi'nde tamga olarak kullandığını... Eldeki tarihi belgelerden ve yazılı taş, kaya ve sütunlardan öğrendiğimize göre, Türkler, Yenisey ve Orhun yazı taşlarında kullanılan alfabeden çok önce damgayı bilmekte ve uygulamakta idiler (Gülensoy 1989:12-13).

Divânü Lügati't-Türk'te, Kâşgarlı Mahmud; "Fârisilerin bu sözcüğü Türklerden almış olduğunu; bunun Farsçaya ait bir sözcük olamayacağını; Türklerle karşılaştırıldığında Fârisilerin hayvan sürülerine sahip olmadığından dillerinde, bu sürüleri birbirinden ayırt etmek için kullanılan "damgayı dile getiren bir sözcük bulunmasının imkânsız olduğunu" öne sürmüştür (2007: 246).

Gülensoy'a göre; Türkler, "damga" adını verdiğimiz işaretleri kullanmadan önce, anlatmak istedikleri şeyi mutlaka resim ile ifade ediyorlardı. Nitekim, ilk çağlarda da insanların pek çoğunun resim kullanarak meramlarını anlattıkları, bulunan mağara duvar resimlerinden anlaşılmaktadır. İnsanlık resimden piktographa, daha sonra da piktogram'a geçmiş olmalıdır. Türk damgaları, işte bu safhada, yani piktograph ile piktogram arasında doğmuş olabilir (Gülensoy 1989:14).

Türk damgaları, Orhun ve Yenisey abidelerindeki benzer veya çok az farklı veya tamamen farklı şekilleriyle Anadolu'daki çeşitli boy, soy, oymak, oba, aşiret ve cemaatler ile aileler arasında kullanılmakta ve hala yaşatılmaktadır. Bu damgalardan bazılarının (yigitlik, mertlik, cesaret; güç, kuvvet; bereket, bolluk) manalarına geldikleri, damgayı uygulayanlar tarafından bilinmekteyse de bazılarının ne manaya geldikleri hakkında kesin bilgileri yoktur (Gülensoy 1989:18).

Geleneksel yöntemlerle yapımı hâlen devam edilen dövme, Anadolu halkı tarafından farklı isimlerle adlandırılmaktadır. Türkçe konuşan topluluklarda “dövün, döğün” olarak Kürtçe ve Arapça konuşan topluluklarda “dek, dak” olarak adlandırılmaktadır (Fırat 2017). Mardin yöresinde Arapça konuşan diğer gruplar dövme için “vesm, veşm” olarak kullanılmaktadır.

Geleneksel dövme çok geniş bir coğrafyada birçok toplum tarafından uygulanmıştır. Dövme, daha çok Güney Doğu Anadolu Bölgesi'nde görülmekte olup dek kelimesi ile anılmaktadır. Dövme yapan erkeğe “dekkak”, kadına “dekkake”, dövme yaptıran erkeğe “medkuk”, kadına “medkuke” denir. Güney Doğu Anadolu'da gezgin yaşayan bir topluluk olan Karaçiler bunu bir meslek olarak yapmıştı (Çetin 2015).

Dövme yapmakta kullanılan malzemeler; “el-merare” denilen safra yani “öd”, “si-raç” adı verilen idare lambasından elde edilen “is”, “Halîb Ümmül-Bint” denilen kız çocuğu annesinin sütünden oluşmaktadır. Dövme yapımında “ibre” denilen birbirine ipele bağlanmış bir veya birden fazla dikiş iğnesi kullanılmaktadır. Sıraçtan elde edilen is ile kız çocuğu emziren annenin sütü, öd sıvısı bir kabın içinde karıştırılır. Bu karışım bir müddet bekletilir. Bilahare medkukun, dövme yaptıranın istediği yere dekkak tarafından işlenir. Dövme “Merbaiye” denilen bahar mevsiminin başında yaptırılır. İşaretlerin şekli bozulmasın diye ergenlik döneminden sonra dövme yaptırmayı tercih ederler (Hazar 2007:353).

Tarihçe

İnsanlık tarihi kadar eski bir geçmişe sahip olan dövme, Mısır, Mezopotamya, Yunanistan, Kuzey ve Orta Avrupa, Anadolu, Orta ve Güneydoğu Asya, Okyanusya, Japonya, Amerika başta olmak üzere neredeyse dünyanın bütün coğrafya ve kültürlerinde varlığını farklı şekillerle de olsa binlerce yıldan beri sürdüren bir gelenektir (Çerikan ve Alanko 2016:167). Dövmeye ilişkin yazılı bilgiler M.Ö. 1400 yılından kalma Musevilerin kutsal kitabı Tevrat başta olmak üzere, Antik Yunan ve Roma dönemi düşünür ve tarihçilerinin günümüze ulaşmayı başarabilmiş el yazmalarından meydana gelir. Yazı öncesi döneme ilişkin kanıtlar ise çeşitli arkeolojik kazılardan elde edilmiş biçimli resim ve heykeller, dövme teknolojisini meydana getiren çeşitli dövme araç ve gereçleri ve belki de en önemlisi mumyalanarak bugüne kadar korunabilmeyi başarmış dövmeli insan bedenlerinden oluşur (Çerikan ve Alanko 2016:167-170).

Farklı coğrafyalarda yaşayan farklı kültürlere sahip topluluklarda bilinen en eski dövmeler mumyalar aracılığıyla elde edilmiştir. “19 Eylül 1991 tarihinde, yaklaşık 5300 yaşındaki Buz Adam, diğer adıyla Ötzi Avusturya-İtalya sınırındaki Ötztal Alpleri'nde bulunmuştur. Elde edilen görüntüler analiz edilerek Buz Adamı Ötzi'nin vücudunun tamamındaki dövmeler belirlenmiştir. Buz Adam ölmeden önce vücudunda 61 adet dövme taşıdığı görülmüştür. Dövmeleri üstünde yapılan önceki çalışmada, yapılan dövme uygulamasının, bilhassa bel ağrısı ve dizlerindeki, ayak ve el bileklerindeki dejeneratif eklem hastalıkları için bir tür tedavi ya da tanı amaçlı yapıldığına ağırlıklı olarak inanılmıştır. Varılan sonuç göstermiştir ki; Buz adam üzerindeki tüm dövmeler morfolojik olarak bel

ve eklemlere yakındır ve dejenerasyonlar da önceden yapılmış radyolojik incelemelere dayandırılmıştır. Diğer çalışmalar, buz adamın dövmelelerinin akupunkturun erken bir formu olduğu ile ilişkilendirmiştir. Ayrıca, akupunktur noktalarına yapılan dövmeleme uygulamasının tedavideki etkinlik olabileceği gösterilmiştir.” (Samadelli vd 2015:754-757).

Ötzi'nin dövmeleleri Asya damgalarını anımsatmaktadır. Şekil 1’de görülen dövmeleler sağ ayak bileğinde ve sağ dizinin arkasında bulunan dövme tipik bir OKH damgasıdır. OKH halkının Asya ve Anadolu’dan tüm Akdeniz kıyılarına dağıldıkları ve simgelerini bayraklarına kadar taşıdıkları bilinmektedir. Asya’dan dört bir yana yayılan OKH ve TUR boyları aynı dili konuşan ve aynı inanç sistemine göre yaşayan insanlardır. Amerika kıtasına yayılan Kızılderililer de aynı inançlara sahiptirler. Bu insanların yüzlerine ve vücutlarına dövme yaptırılmış oldukları bilinmektedir (Berkmen 2019).



Şekil 1. Ötzi mumyası üzerinde bulunan dövmeleler (Berkmen, 2019).



Şekil 2. Göğsünde ve kollarında dövmeleleri bulunan bir yerli (Berkmen, 2019).

Mezopotamya’da M.Ö. 3000 yılından kalma “demir damgalar”, Asur ve Babil’de dövmenin daha çok kölelerin, hayvanların ve tapınaklara ait adakların mülkiyetini belirlemek için kullanıldığını kanıtlamaktadır. Mezopotamya’da dövme sadece mülkiyet belirlemek için değil, aynı zamanda köle ve suçluları cezalandırmak için bir "cezalandırma işareti” olarak da kullanılmıştır (Frahm 2010:130-132; Gevaryahu 2010:16). Babil’de

dövmenin, kölelerin mülkiyet hakkını belirlemek için kullanıldığına ilişkin çok sayıda yazılı belge bulunmaktadır. Yeni Babil ve Geç Babil döneminde köle ve tapınak hizmetkârları, Uruk'taki Enna Tapınağı'nın mülkiyet hakkını gösteren ve Tanrıça İştar'ı simgeleyen bir yıldızla işaretlenmiştir. Dövmenin Babil'de cezalandırma işareti olarak kullanıldığına kanıtı ise "Ana İttisu Yasaları"dır. Ninova'dan kaçmaya kalkışan kölelerin alınına "Ben bir kaçağım, beni yakalayın" anlamına gelen dövme "Akatça" yazıldığını göstermektedir (Frahm 2010:131). Mezopotamya'da "dövme", hemen her dönemde, daha çok köleler ve suçluları cezalandırma aracı olarak kullanılmıştır. Erken Babil döneminde yalnızca suçlular, köleler ya da ana babaya karşı gelerek sonradan köle olanlar damgalanırken, Orta Babil dönemi belgelerinde artık kölelerin efendilerinden ayırt etmek için damgalandıkları anlaşılmaktadır. Yeni Babil döneminde ise köleler kol ya da ellerinden efendilerine özgü bir işaret vurularak efendilerinin kimliğinin anlaşılması için damgalanmaya başlanmıştır (Bozkurt 1981:77).

Dövme, Anadolu'daki Hitit, Kuzey ve Doğu Avrupa'daki Cucuteni-Trypillia, Japonya'daki, Jömon ve Afrika'daki Mısır kültürlerinde tapınma ve adak ritüelleriyle ilişkili olarak ortaya çıkmıştır. Mısır ve Orta Avrupa gibi kültürlerde mistik bir tedavi yöntemi olarak kullanıldığı, Babil, Mısır ve Greko-Romen kültürlerinde ise "dövme" bir aşığılama ve cezalandırma işareti olarak köleler, suçlular ve savaş esirleri üzerinde uygulanmıştır. Trakya, İskit, Dacians, Galya, Picts, Kelt ve Bruton kültürlerinde dövme uygulaması bir soyluluk, yiğitlik ve bilgelik sembolü olarak kullanılmıştır. Çinlilerde ve Türklerde de "dövme" daha çok farklı kabile ya da boyları, kast ya da sınıfları birbirinden ayırt etmek için çağdaş anlamda bir "logo", bir "arma" ya da belki de bir "bayrak" olarak kullanılmıştır (Uğur Çerikan ve Alanko 2016:185).

Türk boylarının ve kabilelerinin "biz" kavramına ulaşma, yabancı/öteki kültürlere göre kendilerini tanımlama sürecinde geliştirilen ve kullanılan damgalar üstlendikleri işlev itibarıyla sosyal ve kültürel açıdan son derece önemli öğelerdir. Türklerin kullandığı ilk fonetik alfabenin (Kök Türk alfabesinin) harflerinin de kaynağını teşkil eden "damgalar" tarihi boyunca en çok kullanılan yerlerden bazıları şöyledir: Kabilenin ortak malı olan konak yerleri, yol kavşakları ve otlaklardaki taş, kaya gibi yerlerde, diğeri ise aileye, boya ait hayvanların işaretlenmesi sayılabilir (Mert 2007:234).

Türk destanlarında konuyla ilgili yer alan bilgilerden de anlaşıldığı üzere toplum liderleri tarafından beylere verilen söz konusu damgaların boyların, kabilelerin millet kavramına ulaşma sürecinde önemli rol oynadığı görülmektedir (İnan 2010).

Damgalar üzerinde yer aldıkları nesneye veya bulunduğu yere göre farklı amaçlarla yapılır ve farklı anlamlar taşırlar. Eski Türk inanç sisteminde Tanrı'ya yakın yerler olarak kabul edilen dağların zirvelerine, tepelere, kayalara işlenen tasvir ve damgalar, genellikle dini endişelerle yapılırken; ağıl kenarlarına, otlaklara, hayvanlara, eşyalara, heykellere, mezarlara işlenen damgalar ise genellikle diğer aile, boy ve farklı kültürlere "aitlik" adına mesaj vermek üzere yapılmışlardır (Mert 2008: 285).

İskit dönemine ait (M.Ö. 700-400) kurganlarda bulunan mumyalanmış cesedin bacak ve kollarındaki dövmelerde "motif olarak hemen hemen yalnız hayvanlar ve hayvan uzuvları kullanılmıştır. Hayvanların en çok yer verilen ve dikkati çekenleri geyik, keçi, kedi, köpek, kurt, at, ayı ve yırtıcı kuşlar gibi ekseriyeti yabani olanlar" görülmektedir (Durmuş 1983:96).

“Hun kurganlarında çıkan cesetlerde son derece kıvrak çizgilerle ve dekoratif bir anlayışla yapılmış düşsel yaratıklar ve koç figürlerinden oluşan dövmeler görülmektedir. Dinsel-büyüsel kaynaklı bu dövmelerin is olduğu ihtimali ve deriye şırınga edilmesi ile oluştuğu düşünülmektedir. Hunlara ait Pazırık kurganında bulunan bir başkana ait cesetten anlaşıldığı üzere Hunlarda asil ve kahraman kişilerin dövme yaptırabildiği, daha sonraları Kazak ve Kırgızlarda da devam eden bu geleneğin yine kahramanlık niteliği taşıyan bireylere uygulandığı bilinmektedir. Taşdik ve Altın Yış mezarlarındaki cesetlerin bazı kısımlarındaki dövmeler, av sahnelerini tasvir eder.” (Bulut 2002:36-54).

Farklı kültürlere sahip birçok toplulukta olduğu gibi Türklerde de dövme ve dövmeyle ilgili çeşitli uygulamaları eski çağlardan itibaren görmek mümkündür. Orta Asya Türk tarihine ışık tutan kurganlarda görülen özel bazı çizgiler R. Aspelins ve diğer araştırmacılar tarafından dövme olarak açıklanmıştır. Bu çizgili heykellerin hayvan biçimli kulakları ve diğer doğal olmayan tarafları onların insan değil muhafız ruhlar olduklarını düşündürmüştür. Kurganlarda görülen çizgilerin yanı sıra Pazırık'ta gömülü Mongoloid Alpin vücudunda, Taştık'ta bulunmuş Hiungnu ölü maskelerinde dövme izleri görülmüştür (Esin 2003:268). Pazırık kurganında bulunan ve bir başkana ait olduğu kabul edilen cesette bulunan dövmeler olduğu gibi, Hunlarda da asil ve kahraman kişilerin dövme yaptırabildiği, daha sonraları Kazak ve Kırgızlarda devam eden bu geleneğin yine kahramanlık niteliği taşıyan bireylerce uygulandığı bilinmektedir. Hun kurganlarında çıkan cesetlerde son derece kıvrak çizgilerle ve dekoratif bir anlayışla yapılmış düşsel yaratıklar ve koç figürlerinden oluşan dövmeler görülmektedir. Dinsel-büyüsel kaynaklı bu dövmelerin is olduğu; bulunan bir boyanın, deriye şırınga edilmesi ile oluştuğu düşünülmektedir (Diyarbakirli 1972:59-60). Taştık mezarlarında ve daha sonra Altın Yış mezarlarının birinde bulunan cesetlerde vücudun bazı kısımlarının av sahnelerini tasvir eden dövmelerle süslü bulunduğu görülmektedir. Türkler, çeşitli sebepler dolayısıyla Orta Asya'dan batıya doğru göçleriyle birlikte farklı kültür ve medeniyetlerle daha yakından etkileşim içine girmiş, özellikle İslamiyet'in kabulüyle birlikte hayata bakışlarında ve uyguladıkları pratiklerin bir kısmında değişiklikler meydana gelmiştir. Ancak tüm değişimlere rağmen çeşitli unsurlarda uygarlığın başlangıcındaki özelliklerini koruduklarını görmek mümkündür.

Semavi dinler insan vücuduna dövme yapılmasına uygun bakmamıştır. İslam Peygamber'inin de dövmeyi olumsuz sözleri olduğu çeşitli kaynaklarca belirtilir (İslam Ans. 1994). İslam inancında dövmeyle ilgili kesin hükümler olmamasına karşın çeşitli ayet ve hadislerden hareketle halk içerisinde genel bir kanı olarak ‘dövme abdest tutmaz’ anlayışı doğmuş ve tanrının yarattığı vücudu kişinin deforme etmesi hoş karşılanmamıştır. İslam inancı çerçevesinde ortaya çıkan bu olumsuz görüş Anadolu'da dövme geleneğinin zayıflamasına zemin hazırlamış ancak gelenek zayıflayarak da olsa varlığını bugüne kadar devam ettirmiştir.

Anadolu'da Gelişen Dövme Sanatı ve Damgalar

Tarihin eski dönemlerine dayanan ve tüm toplumlarda farklılıklar göstererek görülen dövmeler kültürel bir izdir. Bu bağlamda dövmenin, Türk kültüründe inanç, statü, kahramanlık ve aidiyet gibi farklı amaçlarla kullanıldığı görülür.

Karabağlı'larda kadınların yüzlerine iğne ile damga yapılır. Bu toplumda erkeğe damga vurulmaz. Kadın kişi evlenerek başka bir ocağa gideceği için kadına geldiği, mensubu olduğu ilk cemaat bilinsin diye damga vurulur. Bu toplumda damga alın kısmına ve bileğe vurulur. İğne ile açılan yere kara barut ekilir. Karabağlı Karapapah/Terekemelerde

dövme “damga” olarak bilinir. Dövmenin şekli yapan veya yaptıranın tercihine bağlı olmadığı, ait olduğu toplumun önceki seçmiş olduğu şekle bağlıdır (Kalafat 2012:149-150). Bu tür uygulamalar kişilerin bir aşirete aidiyetlerini ve medeni durumlarını belirler. Diğer taraftan kadınların mahrem yerlerine yapılan ve ait oldukları aşiretleri belli eden dövmele-ler aynı zamanda bekaret kemeri gibi işleve sahiptirler.

Türkler İslamiyet’i kabul etmelerinden sonra dövme- yi yaşamlarından tamamen çıkartmışlardır. Türk-İslam dönemine ait minyatürlerde cinler, devler ve bazı mitolojik figürlere ilişkin tasvirlerde dövme-ye benzer süslemelerin görülmesi, Türklerde dövmenin Türk-İslam döneminde de gizliden gizliye devam ettiğine dair bir kanıt oluşturmaktadır (Çoruhlu 2015:53).

Doğu ve Güneydoğu bölgelerinde yaygın olarak görülen dövme-ye Barak Türkmen-lerinde de yaygın olmamakla birlikte rastlanır. Eskiye nazaran azalmakla birlikte hala dövme yaptıran kadın ve erkekler mevcuttur. Yapılan dövme-lerin birtakım anlamları vardır. Şakaklara yapılan dövmenin baş ağrısını gidereceğine inanılır. Çeneye yapılan dövmenin erkek çocuğun ömrünü uzatacağına ve o aileye uğur getireceğine inanılır. Dövme- yi “Çingene” denilen kadınlar genellikle yiyecek karşılığında bazen de ücret karşılığında ocaklardan topladıkları is ve bir miktar barutu karıştırarak dikiş iğnesiyle vücudun çeşitli yerlerine istenilen biçimler vermek suretiyle yaparlar. Dövme genellikle erkeklerin şakaklarına, alınlarına ve burunlarına; kadınların ise çenelerine, ayak bileklerine ve dudak çevresine yapılır (Andaç Şahin 2007:42).

Türkiye’de değişik yörelerde, daha çok da Güneydoğu Anadolu bölgesinde gelenek- sel yöntemlerle yapılan dövme-lere yaşlılarda rastlanmaktadır. Anadolu’da dövmenin yapıldığı yerlerde motifler ile kullanılan malzeme ve uygulama açısından benzerlikler bulun-maktadır. Ancak yapılış amacı ve sembollerin anlamları bakımından farklılıklar bu- lunduğu görülmektedir.

Dövme İşaretlerinin Tarihsel Değerlendirilmesi

Yazı icat edilmeden önce insanlar doğadan gördükleri şekilleri kendilerinin ve hay- vanlarının bedenlerini damgalayarak ayırıcı bir işaret olarak kullanmışlardır. Damgalar zamanla işlev alanlarını genişleterek tapınma, büyü, tılsım, nazar, tedavi, süslenme, dini inanç ve etnik kimlikler hakkında mesaj veren işaretler olarak kullanılmıştır.

Türk kültür tarihinde damgalar başlangıçta boyların ayırımı, statü, kahramanlık ve hayvanların sahipliğini belirleyen işaretler olarak kullanılmıştır. Zamanla farklı amaçlarla kullanılan damgalar göçle Orta Asya’dan Anadolu topraklarına taşınmıştır. Anadolu’nun kadim halkları ile birlikte yaşayan Türkler diğer kültürlerle etkileşim içine girmişlerdir.

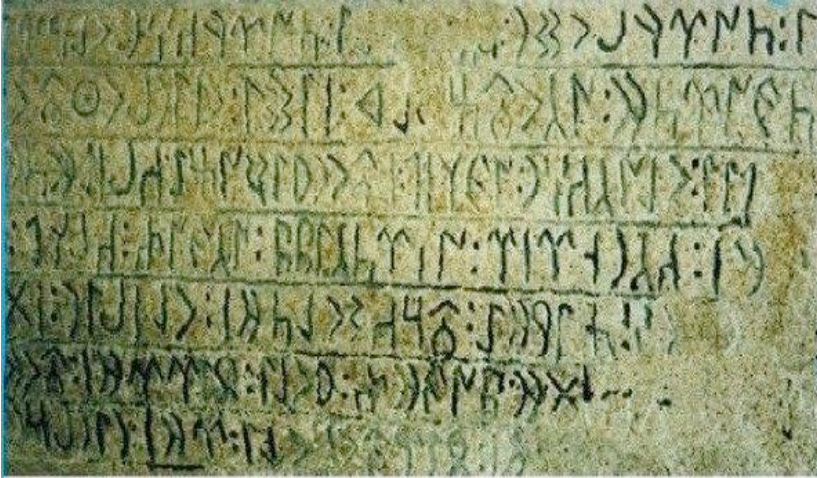
Güneydoğu Anadolu Bölgesinin önemli yerleşim alanlarından birisi olan Mardin, Mezopotamya ve Anadolu’da ilk uygarlıkların ortaya çıktığı merkezlerden biridir. Bu yö- reye yerleşen çeşitli toplulukların etkisiyle oldukça renkli bir kültürel yapı ortaya çıkmış- tir. Türk, Kürt, Arap Süryanileri, Süryani Katolik, Keldani, Ortodoks Yezidiler ve Erme- niler bölge kültürünün ana yapı taşlarını oluşturmuşlardır (Güleç 2007:1-2). Mardin inanç ve etnik çeşitliliği ile zengin kültürel birikimleri bir arada barındıran merkezlerdendir.

Hazar’a göre; Mardin yöresindeki dövme-ler resim yazısının düşünce yazısına (ide- ograma) dönüşmüş şeklidir. Bedenlerin bazı yerlerindeki işaretler runik yazılara benze- mektedir. Özellikle Orhun Yazıtları başta olmak üzere, Özgün Turfan Yazmaları’ndaki yazılara ve Uyuk Arjan Yazıtları’ndaki işaretler incelendiğinde Mardin yöresindeki döv- me-lerin bazı işaretleri bu yazıtlardaki işaretlerle örtüşmektedir Dövme-ler özellikle inanç

motifi olarak Şamanizm, Paganizm, Animizm, Sabilik, Taoizm, Budizm, Maniheizm ve Zerdüştlük gibi inanışların izlerini taşımaktadır (Hazar 2007:350).

Orhun Yazıtları'ndaki işaretlerden yukarıya doğru ağız açık 'c' işaretinin içinde üç veya tek nokta olan nd / nt konsonuna yani güneş gibi (☉) içi tek noktalı bir şekle veya ters 'v' şeklinde tek noktalı bir şekle, ters 'Y' gibi 'ç' konsonuna, yine ters 'Y' işaretinin kesişme noktasından artı veya haç işareti (+ / †) gibi geçen bir şekli temsil edilen s / ş konsonuna ve > şeklindeki o/u vokaline anımsatacak tarzda bir izlenim bırakmaktadır (Kaşgarlı 1998:55-58).

Orhun Yazıtlarından da ters "Y" veya ters "Y" üstüne tek veya üç nokta işareti alt dudağın kesişme noktasına yanlarına tek veya birkaç tane "•" işareti, çeneye, el üstüne, parmağa yapılan "+, ×, †" işareti, alında yine "†" işareti, ters "Y" içinde "•" işareti, yukarıya doğru ağız açık "C" içinde üç veya tek nokta işareti, "V" şeklinin yan ve ters işaretlerine araştırma sahasında elde edilen dövmelerde görülmektedir. Şekil 3'de Orhun Yazıtları ve Mardin'de görülen dövmeler verilmiştir.



Şekil 3. Orhun Yazıtları

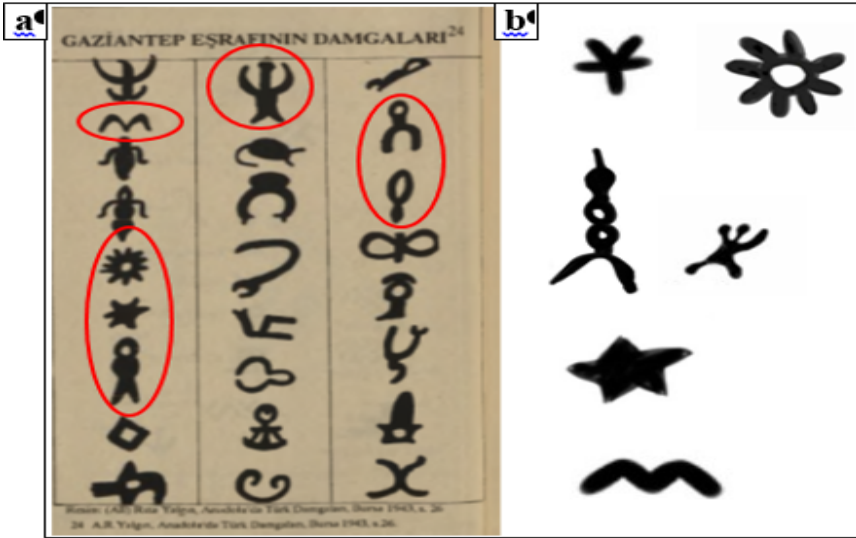
Türk tarihinin, ilk yazılı metinleri Orhun yazıtlarıdır. Orhun'dan Anadolu'ya kadar uzanmış olan Türk Damgaları Orhun ve Yenisey abidelerindeki benzer veya çok az farklı veya tamamen farklı şekilleriyle Anadolu'daki çeşitli boy, soy, oymak, oba, aşiret ve cemaatler ile aileler arasında saha çalışmasında kullanılan ve yaşatılmaktadır" (Gülensoy 1989:54-58). Mardin ilinde yapılan saha çalışmasında görülen dövmeler ile taş ve kaya üzerinde görülen tamgalar arasında benzer veya çok az farklı şekiller tespit edilen dövmeler Şekil 4'de gösterilmiştir.

Kaşgarlı Mahmut, "Dîvânu Lugâti't-Türk" adlı eserinde Oğuzlar için, "Oğuz: Bir Türk boyudur. Oğuzlar Türkmen'dirler. Bunlar yirmi iki bölüktür; her bölüğün ayrı bir belgesi ve hayvanlarına vurulan bir alameti vardır. Birbirlerini bu belgelerle tanırlar. (Gülensoy 1989:59).



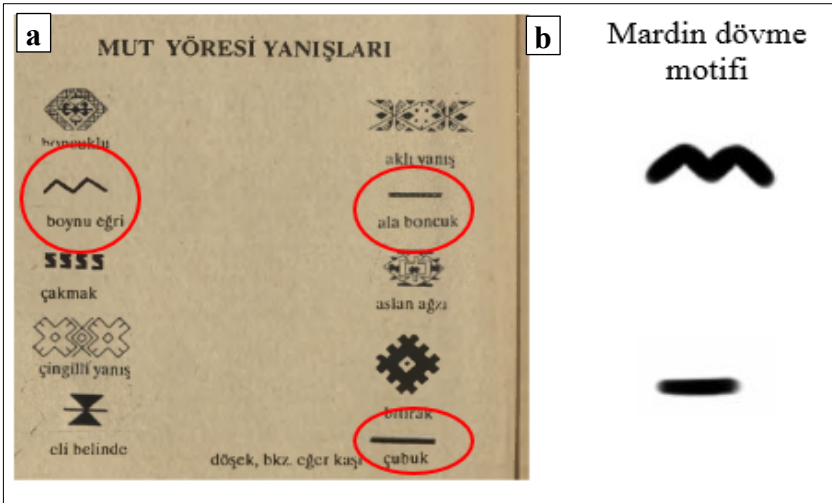
Şekil 4. a) Orhun Abideleri'ndeki taş ve kaya üzerindeki damgalar, b) Mardin dövme motifleri Çizimler-b): Hamdiye Önal Çapık

“Ali Rıza Yalçın tarafından 1940’lı yıllarda Gaziantep’te derlenen bu damga işaretleri, yerli esnaf tarafından “mahraların muhtelif yerlerinde küleklerin üstlerinde kullanılmıştır. Mahalli ağıza göre mahra “dibi dar, üstü geniş, kavak tahtasından yapılan bir örnek sandık “Eskiden yerli esnafın ölçü işlerinde kullandıkları bu kaplar üzerinde, mal sahibinin kimliğini belirleyen, çoğu zaman manalı damgalar bulunmaktaymış. Bu damgalar ölçü sahibinin kimliğini belirlediği için, bozuk veya hileli çıktıklarında, yine çarşı esnafı tarafından cezalandırılır hatta meslekten bile atılırlarmış.” (Gülensoy 1989:84). Gaziantep eşrafına ait damgalar ve Mardin araştırma sahasında karşılaşılan dövmelerle benzerlikler Şekil 5’de verilmiştir.

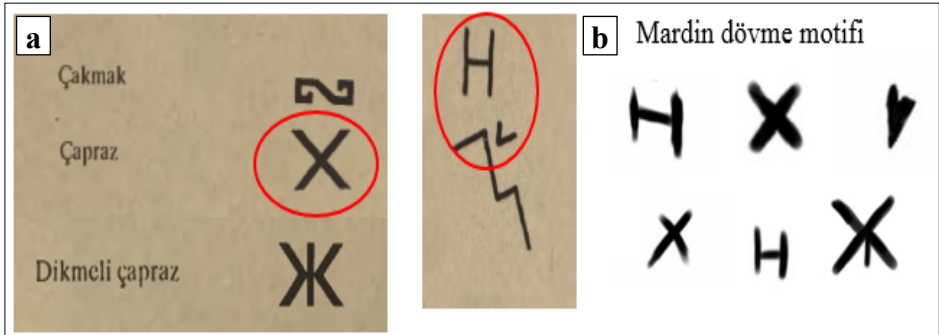


Şekil 5. a) Gaziantep eşrafinin damgalarının, (Gülensoy 1989:84). b) Mardin dövme motifleri ile karşılaştırılması. Çizimler- b): Hamdiye Önal Çapık

Yanış (nakış), daha çok kilim, ala çuval, kil çuvalı, iteği, seccade, heybe, çorap gibi dokuma türlerinde görülür. Karşıladığı mana bakımından “im” ile hiçbir farkı olmamasına rağmen, pek çok Yörük ve Türkmen oymağı “yanış” kelimesini tercih ederler (Gülensoy 1989:119-126). Mut Yöresi yanışları ile Mardin araştırma sahasında karşılaşılan dövmelerde benzerlikler Şekil 6’da verilmiştir. Anadolu kilim im’lerinden motifler ve Mardin saha araştırmasında görülen motiflerle benzerlikleri Şekil 7’de gösterilmiştir.

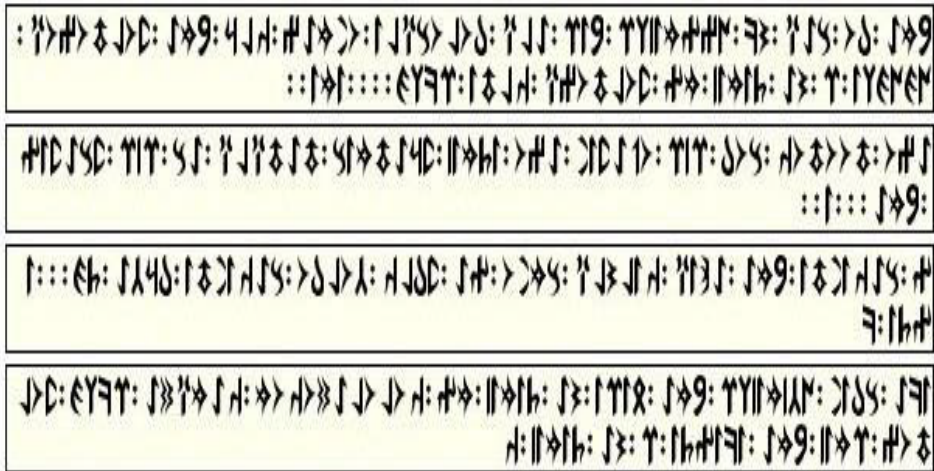


Şekil 6. a) Mut yöresi yanışları, b) Mardin dövme motifleri ile karşılaştırılması. Çizimler- b): Hamdiye Önal Çapık

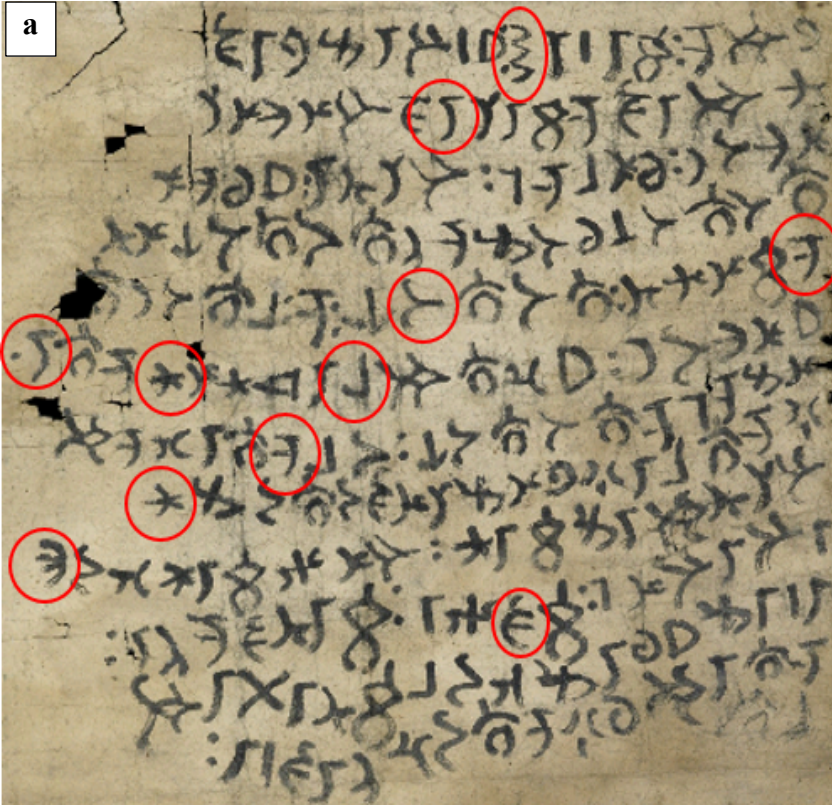


Şekil 7. a) Anadolu kilim im'lerinden görülen "damga" motifleri (Yalgın, 1943:47). b) Mardin dövme motifleri ile benzerliklerinin karşılaştırılması. Çizimler-b): Hamdiye Önal Çapık

Mardin yöresi dövmeleri ile bedenlerdeki bazı işaretler runik yazılara benzemektedir. Özgün Turfan, Orhun ve Uyuk Arjan Yazıtları'ndaki yazılara bakıldığında bazı işaretlerin Mardin'deki geleneksel dövmelerdeki işaretlerle benzerlik Şekil 8'de gösterilmektedir. Turfan Yazıtları'ndaki işaretleri özellikle alt dudaklarda ve dudagın bitim noktalarına konulan ters Y işareti, çenelere konulan • ve ••• işareti, el üstü ve bilekte «, < işareti görülmektedir. Şekil 9'da Turfan yazıtları ve araştırma sahasındaki dövmelerle benzerlikleri görülmektedir.



Şekil 8. Özgün Turfan Yazısı



Şekil 9. Turfan yazıtları ile Mardin dövmelelerinde görülen benzerliklerinin karşılaştırılması. Fotoğraflar: Hamdiye Önal Çapık

Güneydoğu Anadolu Bölgesi'nde Şanlıurfa, Diyarbakır, Mardin, Kars, Ardahan, Osmaniye ve Batman illerindeki Türkmenler, Kürtler ve Araplarda yapılan figürler birbirinin aynı ya da benzeridir. Anadolu'da Süryaniler dışında etnik dövme yapılmamaktadır.



Şekil 10. Dövmeli Süryani kadın, Midyat (Kurnaz, 2009).

1889 yılında Moğolistan'ın Orhun vadisinde bulunan Orhun Yazıtları'nın çözümlemesi 1893 yılında Danimarka Kraliyet Bilimler Akademisi'nde yapılan toplantı ile bilim dünyasına tanıtılmıştır. Danimarkalı dilbilimci Vilhelm Thomsen Yazıtları çözen kişidir. Göktürk alfabesi olarak bilinen Türk toplulukları tarafından kullanılan ilk alfabe olarak bilinir. İlk olarak M.Ö. 200-150 yılları arasında kullanılmaya başlandığı ve zaman içinde değişikliklere uğrayarak 10. yüzyıla kadar kullanıldığı düşünülmektedir. Zaman içinde bu damgaların kaya resimleri formatından çıkıp harfe dönüştüğü, 10. yüzyıla kadar aktif olarak kullanıldığı ve Avrupa'ya göç eden Türk toplulukları tarafından bu kıtaya taşındığı düşünülmektedir. Mardin saha araştırmasında kaydedilen dövmelerin Orhun Alfabeti ile karşılaştırılması Şekil 11 ve Şekil 12'de gösterilmiştir.



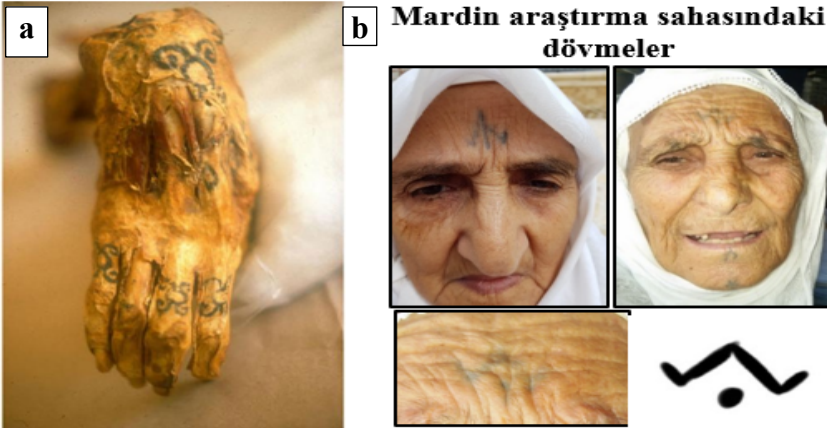
Şekil 11. Mardin dövmelerinde görülen “ters Y ve çarpı X” dövmelerinin Orhun Alfabeti ile karşılaştırılması. Fotoğraflar: Hamdiye Önal Çapık



𐰇 𐰏 𐰑 𐰓 𐰕 𐰗 𐰙 𐰛 𐰝 𐰟 𐰡 𐰣 𐰥 𐰨 𐰩 𐰫 𐰭 𐰮 𐰰 𐰲 𐰴 𐰶 𐰸 𐰺
 n n o ü p r s ş t u ü v y z

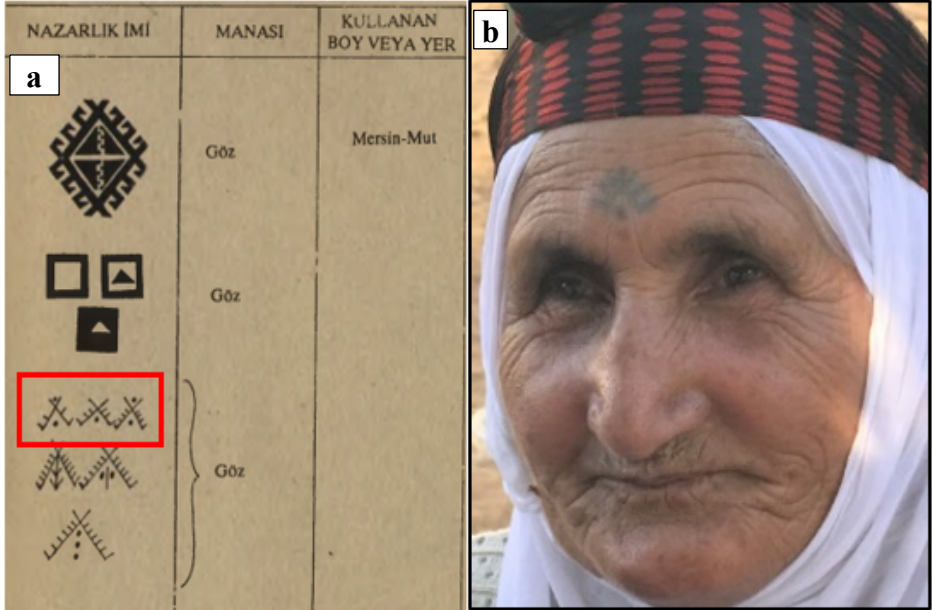
Şekil 12. Mardin dövmelelerinde görülen “ters Y” dövmesinin Orhun Alfabeti ile benzerliklerinin karşılaştırılması. Fotoğraflar: Hamdiye Önal Çapık

Moğolistan Bungur Türk Mezar Taşı üzerinde Koç Boynuzu Motifi ve Bayanhuongur'a bağlı Bongubue kasabasının yakınlarında, bozkırın ortasında Türk Prensesinin mezarında, Karluk-Basmıl beylerinin diktığı mezar taşındaki yazılar Şekil 13'de gösterilmiştir. Şekil'de Pazırık halısının bordüründe bulunan atların üzerindeki saçaklı heybe üzerinde koçboynuzu motifi ve kadının çenesinde koç boynuzu motifi, Pazırık kurganından çıkan kadın mumyasının elinde koç boynuzu motifi gösterilmiş ve Mardin araştırma sahasında karşılaşılan dövme motifleri ile karşılaştırılmıştır (Görgünay Kırzioğlu 2001; Yenipınar ve Tunç 2013).



Şekil 13. a) Pazırık kurganından çıkan kadın mumyası (Görgünay Kırzioğlu 2001). b) Mardin dövme (koçboynuzu) sembollerinin karşılaştırılması. Fotoğraflar-b: Hamdiye Önal Çapık

Farklı inanç kabulleri toplumların yaşamında ve kültürlerinin oluşumunda köklü değişimleri beraberinde getirmiştir. Türk tarihinin Orta Asya'dan Anadolu topraklarına uzanan seyrinde yeni inançları kültürel değişimde önemli bir yere sahiptir. Diğer taraftan eski inançlara dayalı bazı uygulamaların toplumda bulunduğu karşılıkların yeni inanç içinde de uyum sağlayarak yaşamaya devam ettiği görülür. Bu bağlamda, Türklerin Şamanizm çevresinde nazar inancı ve uygulamaları oldukça eski tarihlere uzanmaktadır. Nazar, bazı insanların canlı ve cansız varlıklara kıskançlık ve hayranlıkla bakmaları sonucu onlara verdiği inanan olumsuzluk olarak tanımlanmaktadır. Türklerin İslamiyeti kabulü ile nazar inancı ve uygulamaları uyum sağlayarak yeni inanç içinde yaşamaya devam etmiştir. “Nazar inancının somutlaştığı objeler içinde nazarlık, dövme/damga önemli bir yere sahiptir Türk halkı, atalarından miras kalan bu ‘damgaları’, halı ve kiliminin; çuval, heybe ve torbasının üzerinde yaşatmakla kalmamış, kökü Şamanizm’e dayanan nazarlık uygulamasında da kullanmıştır” (Gülensoy 1989:140-141). Mardin araştırma sahasında, Şekil 14’te daha çok dokumalarda kullanılan göz motifinin yöre halkı tarafından dövme olarak nazardan korunma amaçlı yapıldığı düşünülmektedir. Şekil 15’de uğur ve bereket motifinin dövme olarak yapıldığı tesbit edilmiştir.



Şekil 14. Nazarlık imi Göz motifi Mardin araştırma sahasında görülen motifler ile karşılaştırılması, Fotoğraf-b: Hamdiye Önal Çapık



Şekil 15. Bereket motifleri ile Mardin araştırma sahasında görülen motifler ile karşılaştırılması, Fotoğraf-b: Hamdiye Önal Çapık

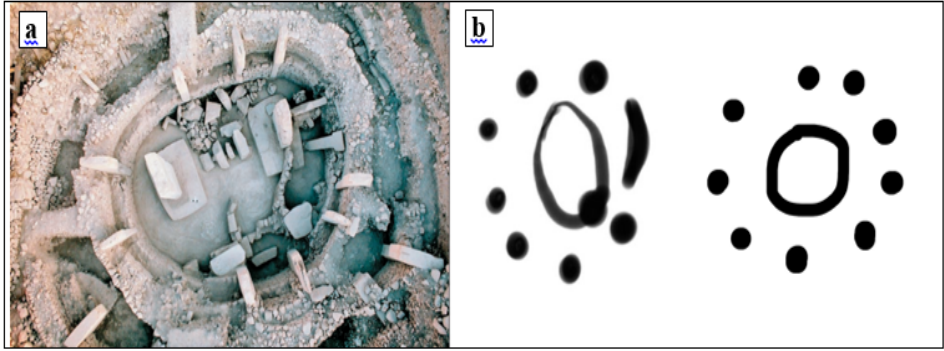
Bilgili'ye göre, "Kazakistan antropomorfik Güneş pektoglifi ve Hazar Türklerine ait tamga ve Çağatay ve Nogay Türklerine ait para üzerindeki Türk tamgası, Gobustan'da kaya resimlerinde rastlanılan damgalar ve Moğolistan tamgalar anıtında görülen tamgalar büyük benzerlik göstermektedir" (2014:37).



Şekil 16. Çağatay ve Nogay Türklerine ait paralar üzerindeki motifler ile Mardin yöresindeki dövmelelerin benzerlikleri. Çizim-b: Hamdiye Önal Çapık

Anadolu'daki bengu taşlar (yazılı, dikili ve damgalı taşlar) ve petroglifler (kaya üstü tasvirler, mağara şekilleri), daha ziyade Saka, Hun, Bulgar, Avar, Hazar ve Peçenek dönemlerine aittirler. Üzerlerinde hiçbir ciddi epigrafik araştırma ve inceleme yapılmayan Anadolu'daki (Kök)Türk harfli yazıtlar ve damgalar (özellikle Kars'ın Kağızman ilçesindekiler ile Erzurum'un Karayazı ilçesindekiler), paleografik açıdan Kafkaslar'daki, Balkanlar'daki ve Avrupa'daki yazıtlarla büyük benzerlikler göstermektedir (Mert 2007:234).

Göbeklitepe, Şanlıurfa kent merkezinin yaklaşık 15 km. kuzeydoğusunda yer alan ve Neolitik döneme (M.Ö. 10.500-7.500) ait bir kutsal tapınak olduğu tespit edilmiştir. (Schmidt 2010). Göbeklitepe'de bulunan bu tapınaklar genellikle sonsuzluğu, bütünlüğü ve evreni simgeleyen daire formunda inşa edilmiştir. Tapınak alanındaki kaya yüzeylerinde çok sayıda daire sembolü yer almaktadır (Cirlot 1971; Schmidt 2007). Şekil 17'de Göbeklitepe'nin dairesel yapısı ile Mardin saha çalışmalarında görülen dövme motifleri karşılaştırılmıştır. Bu örnekte yakın coğrafyadaki farklı medeniyetlerce kullanılan şekillerde benzerlikler olduğu anlaşılmaktadır.



Şekil 17. Göbeklitepe'nin dairesel yapısı ve Mardin saha çalışmasında görülen dövme motifleri. Çizim-b: Hamdiye Önal Çapık

Göbeklitepe'de dikkat çeken tapınak yapısı, taş üzerinde kabartma tekniğiyle işlenmiş hayvan figürleri ve soyut sembollerin bulunduğu T biçimindeki dikili taşlardır (Şekil 18) (Özcan 2014). Dikili taşların üzerinde, kabartma tekniği ile yapılmış olan H biçiminde ve bunun 90 derece çevrilmiş şekli, yatay ve dikey pozisyonda yarım ay, daire ve sepet biçiminde soyut semboller bulunmaktadır. Bu soyut sembollerin kutsal semboller olduğu düşünülmektedir. Yarım ay ve daire sembolleri ise Güneş ve Ay olarak yorumlanmaktadır (Schmidt 2007). Şekil 18'de T biçimindeki dikili taşlar ve üzerindeki sembollerin saha araştırmalarında görülen benzer dövme sembollerini gösterilmiştir.

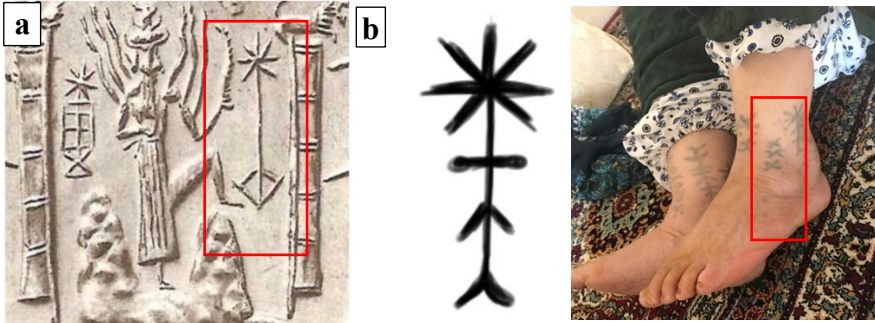
Dikili taş üzerinde "H-semboller" ve içe geçmiş "V-işaretleri" sütun üzerine oyulmuştur. H sembolleri parlak yıldızları veya kutup yıldızlarını gösterir. H sembolleri Vega veya Deneb yıldızlarının konumu belirtebilir. Ayrıca ayın evreleri olarak da yorumlanabilir. Göbekli Tepe halkı kuzeyi veya bir yönü tanımlamak için H ve V sembolleri kullanmış olabilir. Belki de bunlar sütunların işlendiği tarihe atıfta bulunmaktadır (Sweetman ve Tsikritsis 2017).

H sembollerine Türk kilimi motiflerinde de rastlanmaktadır. Türk kilimlerinde sıkça kullanılan bu motifler "evlilik", "ailenin birliği", "aşıkların kavuşması", "annelik", "doğum" ve "doğurganlık" gibi anlamlara gelmektedir (Etili 2015; Etili 2016).



Şekil 18. Göbeklitepe'deki T biçimindeki dikili taşlar üzerindeki semboller ile Mardin saha araştırmalarında görülen benzer dövme motifler. Fotoğraf-b: Hamdiye Önal Çapık

Tarihin başlangıç noktası kabul edilen Sümerler, dini inanışları bakımından oldukça farklı ve çok tanrılı bir inanışa sahiplerdi. Sümerlere göre her nesnenin bir tanrısı vardı. Utu, Sümer Mitolojisi'nde belirleyen yedi tanrıdan biri olan güneş tanrısıdır. (Altuncu 2014; Kazan 2015). Sümer Mitolojisi'nde güneş tanrısı Utu (Şamaş) ve saha araştırmasında görülen motifler ile benzerlikleri Şekil 19'de gösterilmiştir. Bu örnekte aynı topraklarda farklı dönemlerde yaşamış medeniyetlerde var olan bazı sembollerin birbiriyle benzeştiği anlaşılmaktadır.



Şekil 19. Sümer Mitolojisi'nde Güneş Tanrısı Utu (Şamaş) ve saha araştırmasında görülen dövme motifleri ile benzerlikleri. Fotoğraf-b: Hamdiye Önal Çapık

Sonuç

Geleneksel yöntemlerle yapımı hâlen devam eden dövme, tarih boyunca farklı sözcüklerle ifade edilmiştir. Türk kültüründe yaygın olan damganın farklı söyleyişleri söz konusudur. Türk dilinde “dövme”, daha çok Türk kültürünün ayırıcı özelliklerinden biri olan “damga” “tamga” ya da “dağlama” geleneğinin bir parçası olarak ortaya çıkmıştır. Bu yüzden Türk kültüründe dövme daha çok “tamga”, “damga” “tamgalama” ve “dağ”, “dağlama” sözcükleriyle ifade edilmiştir. Dövme, herhangi bir şeyin üzerine vurulan işaret anlamına gelir.

Anadolu’da aşiret, boy gibi etnik köken belirleme, süslenme ve güzel görünme ile nazardan korunma, tılsım, bereket ve uğur getirdiği inancıyla yapılan dövme; İs, çivit, öt ve anne sütünün kullanılması ile elde edilen karışımın deri altına iğneler ile işlenmesiyle yapılır. Anadolu kültüründe geleneksel dövmeler kişilerin inancını, bir topluluğa aidiyetini veya sosyal kimliklerini göstermek amacıyla kullanılmıştır.

Mardin yöresinde yapılan dövmelerin, Türk tarihine ışık tutan Orhun Yazıtları’nda, Özgün Turfan Yazmaları’nda ve Uyuk Arjan Yazıtları’nda bulunan işaretler ile benzerlik gösterdiği görülmüştür.

Geleneksel yöntemlerle yapılan dövme, günümüzde daha çok Doğu ve Güneydoğu Anadolu Bölgesi’nde sürdürülmektedir. Mardin yöresindeki araştırma konusu damgalanın, Orta Asya’da bulunan ilk yazılı Türk kaynaklarındaki işaret, harf ve motiflerle benzerlik gösterdiği ve bu benzerliğin Türk kültürünün tarihsel bütünlüğünü gösteren kanıtlardan birisi olduğu tespit edilmiştir.

KAYNAKÇA

- Altuncu, Abdullah. “Sümerlerde Tanrı Anlayışı ve Tanrılar Panteonu”. *Sosyal Bilimler Dergisi* Cilt 4- Sayı 7 (2014): 118-142.
- Alyılmaz, Cengiz. “ Gobi Çölünde ve Altay Dağlarında Kaya Üstü Tasvirler”. *Yeni Türkiye Dergisi* Sayı 46 Türkoloji ve Türk Tarihi Araştırmaları Özel S.ı IV (2002): 613-615.
- Andaç, Şahin. Özlem. “*Gaziantep’te Yaşayan Barak Türkmenleri’nin İnanç, Adet ve Geleneklerinin Dinler Tarihi Açısından Değerlendirilmesi.*” Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, 2007.
- Arat, R. Reşit. *Kutadgu Bilig III*. İstanbul: TKAE, İstanbul, 1979.
- Başgelen, Nezh. “Nevali Çori/ Veba Vadisi’nden Göbekli Tepe’nin Dilek Ağacına: Klaus Schmidt”. *Aktüel Arkeoloji Dergisi* 46 (2015): 30-37.
- Berkmen, Haluk. *Ötzi’nin Dövmeleri, Kadim Diller ve Yazılar*. (2019) 6 Mart 2019. <<http://www.halukberkmen.net/pdf/328.pdf>>
- Bilgili, Nuray. *Türklerin Kozmik Sembolleri Tamgalar*. İstanbul: Hermes Yayınları, 2014.
- Bulut, Faik. “Dövme”. *Atlas Dergisi* 113 (Ağustos 2002): 36-54.
- Challaye, Felicien. *Dinler Tarihi*, (Çev. Samih Tiryakioğlu), İstanbul: Varlık Yayınları, 2007
- Bozkurt, Gülnihal. “Eski Hukuk Sistemlerinde Kölelik”. *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*. 38/1-4, (1981): 65-106.
- Cirlot, J.Eduardo. *A Dictionary of Symbols*, (translated by Jack Sage) London: Routledge & Kegan Paul Publisher, 1971.
- Çağlayandere, Mustafa. ve Hediye Göker. Anadolu Dövme Sanatı; Tunceli ili örneği. *Journal of Human Sciences*. 13(2) (2016): 2545-2562.
- Çetin, N. *Güneydoğuda Dövme Kültürü*, (2016) 10 Mart, 2019. <<http://www.anadoludergisi.com/guneydoguda-dovme-kulturu/>>
- Çoruhlu, Yaşar. “Tendeki Desen Dövme”. *National Geographic* Türkiye, İstanbul, (2015):32-53.
- Dilçin, Cem. “dağ”, “dağlama”, “dövün”, “döğün”, “dögme”, “tamga” maddeleri”. *Yeni Tarama Sözlüğü*, Ankara: Türk Dil Kurumu, 1983.
- Dişarbakırlı, Nejat. *Hun Sanatı*. İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Kültür Yayınları, 1972.
- Durmuş, İlhami. “Türk Kültür Çevresinde Dağlama Geleneği”, *Millî Folklor* 95/ 24, (2012).114-121.
- Durmuş, İlhami. *İskitler (Sakalar)*. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, 1983

- Etli, Ö. Barış. *Göbeklitepe Şamanları ve ürettikleri kozmik semboller*. (2015) 15 Mayıs 2019. <www.academia.edu>
- Etli, Ö. Barış. *Göbeklitepe ve Maya Kozmolojileri arasında benzerlikler*. (2016) 15 Mayıs 2019 <<https://www.altayli.net/gobeklitepe-ve-maya-kozmojileri-arasinda-benzerlikler.html>>
- Esin, Emel. *Türklerde Maddi Kültürün Oluşumu*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2006.
- Fırat, Mümtaz. *Kayıbolan İzler - Güneydoğu'da Geleneksel Dövme ya da Dek ve Dak*. İstanbul: YKY yayınları, 2017.
- Frahm, Eckart. "Reading the Tablet, the Exta, and the Body: The Herme- neutics of Cuneiform Signs in Baby- lonian and Assyrian Text Com- mentaries and Divinatory Texts", *Divination and interpretation of signs in the ancient World* (ed. Amar Annus), The Oriental Institute of the University of Chicago Oriental Institute Seminars/ N. 6, Chicago, (2010):93-142.
- Gevaryahu, J. Gilad ve Ka'aka Ketovet. "Tattooing Or Branding?", *Jewish Bible Quar-terly* (Leviticus 19: 28) , N. 38/1, (2010): 13-21.
- Görgünay, K. Neriman. *Altaylar'dan Tunaboynu'na Türk Dünyası'nda Ortak Yanışlar (Motifler)*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2001.
- Güleç, H. Makalelerle Mardin, IV Önemli Simalar, Dini Topluluklar, "Mardin'in Kültürel Hayatı ve Yetiştirdiği Ünlü Simalar", Mardin Tarihi İhtisas Kütüphanesi, Yayın No: 10, İstanbul, İmak Ofset Basım Yayım San. Tic. Ltd. Şti. 2007
- Gülensoy, Tuncer. *Orhun'dan Anadolu'ya Türk Damgaları*. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yay., 1989.
- Halaçoğlu, Yusuf. *Damga*. İstanbul: Türkiye diyanet vakfı İslam ansiklopedisi, cilt 8. 1993: 454-455.
- Hazar, Mehmet. Mardin, *Kızıltepe-Bozhöyük Yöresinde Beden İşaretleri*, Diyarbakır ve Makalelerle Mardin Cilt III, Mardin Valiliği, İstanbul: İmak Ofset, 2007: 347-365.
- İnan, Abdulkadir. "Türk Destanlarına Genel Bir Bakış", *İslam Ansiklopedisi*. Cilt 9. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları. 2010: 189-206.
- Kalafat, Yaşar. *Anadolu aşiretlerinde mitolojik bulgular*, Ankara: Berikan Yayınevi, 2012.
- Kaşgarlı Mahmut. *Divanü Lügat-it-Türk Tercümesi I*, Cilt I. (Çeviren: Besim Atalay), Ankara: TDK yayınları, 1998.
- Kaşgarlı Mahmut. *Divan-ü Lügat-it Türk*, (çev. Serap Tuba Yurteser ve Seçkin Erdi). İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2007.
- Kaştan, Yüksel ve Yücel Kaştan. Antalya Yöresi Yörüklerinde Av. *Online Thematic Journal of Turkic Studies*. (2009): 413-433.
- Kavrakoğlu, Füsün. *Dövme – Tendeki Nakış 4*. (2017) 7 Mart 2019. <<https://kavrakoglu.com/dovme-tendeki-nakis-4>>
- Kazan, S. *Sümerler Mitoloji ve Din*. (2015) 29 Mayıs, 2019. <<http://www.medeniyetufku.com/sumerler-mitoloji-ve-din-bolum6/>>
- Kurnaz, Senem. "Mardin Midyat'daki Süryanilerin Halkoyunları ve Oyun Müzikleri". Yayınlanmış yüksek lisans tezi. İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi, 2009.
- Kurt, A. Osman. ve M. Emin Göler. "Anadolu'da İlk Tapınak: Göbeklitepe". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, Cilt 21, Sayı 2, (2017): 1107 – 1138.
- Levi-Strauss, Claude. *Structural Antropology*. Translated from the French by Claire Jacobson & Brooke Grundfest Schoepf. New York: Basic Books Inc., Publishers, 1963.
- Levi-Strauss, Claude. *Yapısal Antropoloji*. (Fransızcadan çev.: Adnan Kahiloğulları). Ankara: İmge Kitabevi, 2012
- Mert, Osman. "Kemaliye'de Eski Türk İzleri: Dilli Vadisindeki Petroglif ve Damgalar". *Atatürk Üniversitesi. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 34 (2007): 233-254.
- Mert, Osman. "Öngöt Mezar Külliyesi ve Külliyyede Bulunan Damgalar". *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 36 (2008): 281-305.
- Öncül, Kürşat. 2012. *Kültürümüzde Dövme Geleneği*, Kars: Kafkas Üniversitesi Türk Halk Bilimi Uygulama ve Araştırma Yayınları, Kars, s:3-14.
- Özcan, S., 2014. Göbekli Tepe Eki *Bilim ve Teknik Dergisi*, Sayı 560.
- Samadelli, M., Melis, M., Miccoli, M., Vigl, E.E., Zink, A.R. 2015. Complete mapping of the tattoos of the 5300-year-old Tyrolean Iceman. *Journal of Cultural Heritage* 16 (2015) 753–758. <https://doi.org/10.1016/j.culher.2014.12.005>
- Schmidt Klaus. *Göbekli Tepe En Eski Tapınağı Yapanlar*. trc. Rüstem Aslan. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2007.

- Schmidt, Klaus. Göbekli Tepe – the Stone Age Sanctuaries. New results of ongoing excavations with a special focus on sculptures and high reliefs. DO: 10.4312\dp.37.21. Documenta Praehistorica XXXVII. 2010: 239-257.
- Serdaroğlu, Fatih. *Dövme Sanatı (İnsan Derisine Atılan İmza)*. Kendi yayını, 2007.
- Sweatman, B. Martin ve Tsikritsis, Dimitrios. Göbekli tepe'deki semboller astronomik anlamlar mı taşıyor?. *Aktüel Arkeoloji Dergisi*, (2017) 15 Nisan 2019. <<https://www.aktuelarkeoloji.com.tr/gobekli-tepedeki-semboller-astronomik-anlamlar-mi-tasiyor>>
- Uğur Çerikan, Fidan, M. Rıza Alanko. *Dövme'nin çeşitli dillerdeki etimolojisi ve kısa tarihçesi*, Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 25(1) 2016: 166-193.
- Yalın, Rıza. Anadolu'da Türk Damgaları. Uludağ'dan Toroslar'a. Bursa, 1943: 47.
- Türkmen, Fikret. "Kök-Türk Abidelerinde Milli Kimlik Hassasiyeti". *Millî Folklor*, yıl, 25, Sayı 97 (2013): 31-38.
- TDK. Türk Dil Kurumu sözlükleri. (2019) Erişim, 09 Aralık 2019. <www.tdk.gov.tr>
- Yenipınar, Uysal ve Mehmet Sait Tunç. *Güneydoğu Anadolu Geleneksel Dövme Sanatı Beden Yazıtları*. İzmir: Etki Yayınları: 2013.

COMPARISON OF TURKISH AND NATIVE AMERICAN PROVERBS ABOUT NATURE*

Doğa Üzerine Söylenmiş Türk ve Amerikan Yerlileri Atasözlerinin Karşılaştırılması

Prof. Dr. Kamile GÜLÜM**

Prof. Dr. Zakir AVŞAR***

ABSTRACT

Proverbs, defined as short, concise and smart words that our ancestors said as a result of their many years of experience, are one of the most important cultural heritage products reflecting the cultural values of every society. Proverbs are generally used as a metaphor and their meaning are indirect. However, when we think about the proverbs, we see that they have more meanings than their usages in daily life. A metaphorical proverb, which is normally used for a specific purpose, contains another meaning that has the same meaning as in real life. For instance, the proverb “the head of a fruity tree is inclined” refers to the fact that, although it is used to mean humbler as people mature, the branches hang down to the ground in real life because the trees have difficulty carrying the fruits. It is known that proverbs, especially about nature, mean both metaphorically and generally. Because they have taught how people should live in accordance with the nature by expressing the information they obtained as a result of observing nature carefully, based on many years. In this respect, proverbs are instructive. Throughout history, there are many proverbs on nature, because agriculture and farming were important in Turkish society. Inasmuch as it is very important to know when the rains will fall, how long the sunny days will last, how the functioning of nature, the time of grazing of animals in nature, and where the houses will be suitable will be known. For this reason, every society has proverbs where it describes the functioning nature of its own nature. In this respect, proverbs are national. Thus, every society has proverbs where it describes the functioning nature of its own nature. In this respect, proverbs are national. However, when these proverbs of national nature are compared with proverbs used by other nations, many of them appear to be similar or identical. In this respect, proverbs have universal values as well as national values. The proverbs, especially about nature, have many common features with other proverbs in the world. For this reason, the aim of this study is to compare the proverbs of Turkish and American natives on nature and to understand their perspective on nature. The method of the study is based on descriptive content analysis, which is one of the qualitative research methods. Content analysis in social sciences is a systematic examination of the information obtained from various documents in order to give a meaning from archives, documents, newspapers, etc. Descriptive analysis; the data obtained are summarized and interpreted under previously determined titles. According to the findings obtained as a result of the literature review and analysis of the data obtained through face to face interviews; It was observed that the American natives considered themselves a part of nature, they all consisted of a single holy spirit, believed that when they harm nature, they would be sick and that everyone was brothers. At the same time, it was understood that their words were not short and expressive words, they were long and explanatory words and were said by tribal chiefs. In this respect, rather than proverbs, they are terse words. Compared to Turkish proverbs, some proverbs were similar, but few were exactly the same.

Key Words

Turkish proverbs, native American proverbs, proverb comparison, nature, culture.

ÖZ

Atalarımızın uzun yıllara dayanan tecrübeleri sonucu söylediği kısa, özlü ve akıllıca sözler olarak tanımlanan atasözleri her toplumun kültürel değerlerini yansıtan en önemli kültürel miras ürünlerinden biridir. Atasözleri genelde mecazi anlamlarda kullanılır. Anlam ifadeleri dolaylıdır. Ancak Atasözleri üzerinde biraz düşünüldüğünde onların günlük hayattaki kullanımından çok daha geniş anlamlar taşıdıklarını görülmüştür. Normalde belli bir amaç için söylenmiş mecazi anlamdaki bir atasözü gerçek hayattakiyle aynı anlama gelen

-
- * Geliş tarihi: 9 Haziran 2019 - Kabul tarihi: 9 Haziran 2020
Gülüm, Kamile, Avşar, Zakir. “Comparison of Turkish and Native American Proverbs About Nature”
Millî Folklor 126 (Yaz 2020): 175-183
- ** Balıkesir University, Necatibey Education Faculty, Balıkesir/Türkiye,
kgulum@balikesir.edu.tr, ORCID ID: 0000-0002-4845-2538.
- ** Ankara Hacı Bayram Veli University, Faculty of Communication, Ankara/Türkiye,
zakir.avsar@hbv.edu.tr, ORCID ID: 0000-0002-1427-127X.

bir başka anlamı da bünyesinde barındırır. Örneğin “Meyveli ağacın başı eğik olur.” atasözü, insanlar olgunlaştıkça daha alçak gönüllü olur, anlamında kullanılmasına rağmen gerçek hayatta da ağaçların meyvesi çok olduğunda dalların meyveleri taşımakta güçlük çekmesinden dolayı dalların yere doğru sarktığı gerçeğini anlatır. Özellikle doğa üzerine söylenmiş atasözlerinin hem mecazi hemde genelde gerçek anlamlar ifade ettiği bilinmektedir. Çünkü ataların doğayı uzun yıllara dayalı olarak dikkatle gözlemlemeleri sonucu elde ettikleri bilgileri kısa ve özlü sözlerle ifade ederek insanların doğaya uygun nasıl yaşamaları gerektiğini insanlara öğretmişleridir. Bu yönüyle de atasözleri öğreticidir. Tarih boyunca, Türk toplumunda tarım ve hayvancılık önemli olduğundan doğa üzerine söylenmiş pek çok atasözü vardır. Çünkü tarım ve hayvancılıkla uğraşan toplumlarda yağmurların ne zaman yağacağı, güneşli günlerin ne kadar süreceği, doğanın işleyiş düzeni, hayvanların doğada otlatılma zamanının bilinmesi, evlerin yerinin nereye yapılmasının uygun olacağını bilinmesi oldukça önemlidir. Bu nedenle her toplumun kendine has doğanın işleyiş düzenini anlattığı atasözleri vardır. Bu yönüyle atasözleri ulusaldır. Ancak ulusal nitelikteki bu atasözleri diğer ulusların kullandığı atasözleri ile karşılaştırıldığında, bunların pek çoğunun benzer ya da aynı olduğu görülür. Bu yönüyle, Atasözleri ulusal değerlerin yanı sıra aynı zamanda evrensel değerler de taşır. Özellikle doğa üzerine söylenen atasözleri dünyadaki diğer atasözleriyle pek çok ortak özelliğe sahiptir. Bu nedenle bu çalışmanın amacı Türk ve Amerikan yerlilerine ait doğa üzerine söylenmiş atasözlerini karşılaştırmak ve onları doğaya bakış açılarını anlamaktır. Çalışmanın yöntemi nitel araştırma yöntemlerinden betimsel içerik analizine dayanmaktadır. İçerik analizi sosyal bilimlerde arşivlerden, belgelerden, gazetelerden vb. çeşitli dokümanlardan, elde edilen bilgilerin bir anlam kazandırılması amacıyla sistematik olarak incelenmesidir. Betimsel analiz de ise; elde edilen veriler, daha önceden belirlenen başlıklar altında özetlenir ve yorumlanır. Literatür taraması ve yüzyüze görüşmelerle elde edilen verilerin analizi sonucu elde edilen bulgulara göre; Amerikan yerlilerinin kendilerini doğanın bir parçası kabul ettikleri, hepsinin tek bir kutsal ruhtan meydana geldikleri, doğaya zarar verdiklerinde hasta olacaklarına ve herkesin birbirinin kardeşi olduklarına inandıkları görülmüştür. Aynı zamanda söyledikleri sözlerinin kısa ve etkileyici sözler olmadıkları, uzun ve açıklayıcı sözler oldukları ve kabile şefleri tarafından söylendiği anlaşılmıştır. Bu yönüyle atasözlerinden ziyade veciz sözlerdir. Türk atasözleriyle karşılaştırıldığında bazı atasözlerinin benzediği ancak çok azının ise birebir aynı olduğu görülmüştür.

Anahtar Kelimeler

Türk atasözleri, Amerikan yerlileri Atasözleri, atasözü karşılaştırması, doğa, kültür.

1. Introduction

Proverbs have many popular and academic definitions. Often “proverbs” are defined as relatively short and concise words associated with wisdom and used to perform various social functions. The wisdom of proverbs has guided people in their community lives for thousands of years (Aksoy, 1988; Dundes, 1989; Mieder, 1989; Acaroğlu, 1992; Taylor, 1994; Acaroğlu, 2006). In this respect, proverbs belong to the society and the owner of it is anonymous (Karataş, 2004). Some proverbs reflect the relationship between human and nature which are always leads to the society, from the past to the present (Yazıcı et. all, 2005: 415). Since geographical conditions are determinant of agriculture, agricultural societies have followed weather conditions and other geographical events in a long period. Therefore, they gained experience by learning many things about nature and transferred their experiences to new generations in short and concise words. Important question especially for the farmer; “what will happen next season?” The correct answer for the farmer will tell him what plants are to be cultivated and where to plant: what and how best farming will be, whether it is a hill, a plain, a sun or a heavy soil. This is vital to his success. Although proverbs are filled with meteorology, success is expected even so depending on seasonal and daily forecasts (Humphreys,1960:374).

The culture of societies’ can be understood by from the proverbs of that society (Easton, 2012; Ron, 2013; Kállay, 2007; Lau, Tokofsky, Winick, and Mieder, 2004; Mieder, 1989). For this reason, in this study, the similarities and differences of proverbs about Turkish and American natives were compared in order to understand the culture and view of these two communities. Because the way of life of these two communities is

different from each other. While Turkish society has been a mass-settled life and agriculture society for centuries, American Indians are generally hunters and tribes. Therefore, proverbs are also different. They are mostly quotations. Because their proverbs are often said by the chieftain. For this reason, what is said is clear. Moreover, their proverbs are not short and concise, but long and explanatory words. They are not metaphor; they always explain the real situation. From this point of view, they differ from Turkish proverbs.

There are many studies on comparative proverbs. However, this study is different from the others because it is the first study comparing proverbs about Turkish and Native American natives. Some of the studies on proverbs are as follows; Elke, 1998 and Sundstedt, 2012 compared China, Nigerian and American proverbs; Zona, 1996 and Reitman, 2000 collected Native American and American proverbs; Bulut, Yürüdür and Kazancı, 2013; Güner and Şimşek, 1998; Deniz, Diker and Çetinkaya, 2017; studied proverbs about climate and folk calendar. Yaşar and Yaşar, 2010; Gülüm, 2009; Gülüm, 2010 researched geographical analysis of proverbs. This study seeks answers to following questions:

-Which nature factors are in the Turkish and Native American Proverbs?

-Which nature factors are similar and common in Turkish and Native American Proverbs?

-Which nature factors are differing from each other in Turkish and Native American Proverbs?

2. The Method of Research

This research is continued by the descriptive content analysis. Data was obtained by literature review and face to face interviews. Literature review is carried out both in the USA and Turkey. Literature review was completed at the library of Michigan State University, National Library in the Michigan State, New York Public Library, Harvard Library in Boston. This study is a combination of literature review and field interviews. Interviews were carried out with American people with the aim of collecting new American Proverbs in Florida, New York and Michigan, East Lansing. In the other hand, museums and some places were visited where Native American people live for to understand how the native American people. After literature review and field interviews, the data gathered were analyzed. Proverbs were separated according to the subjects and arrangement data are compared with the hypothesis.

3. Findings

In this section, the proverbs are compared to each other. Firstly, corresponding proverbs are compared, after then unique proverbs of each cultures were compared.

The proverb '*Those who have one foot in the canoe, and one foot in the boat, are going to fall into river- (Tuscarora)*' has the same meaning with a proverb in Turkish. The proverb 'If the hound dog pursues two rabbits, it doesn't catch any of them' is used to describe a situation where someone tries to do two things at the same time and fails both of them. Likely, the proverb '*One rain doesn't make crop*' (Creole) also has a corresponding proverb in Turkish, which is 'Spring doesn't start with only one rain'. These two proverbs are similar in that they imply that one simple thing is not enough for the desired outcome.

While there are some proverbs that has the exact same meaning while using different metaphors and structures, some other proverbs are not only similar in regard to their

meanings but also with the metaphors and words used. For instance, the proverb '*We are made from Mother Earth and we go back to Mother Earth*' (Shenandoah) is used to state that Earth is both the beginning and the end of life' both has the same meaning and words with the Turkish proverb 'we came from the soil and we will go back to the soil'. But aforementioned proverb is not a Turkish proverb. It belongs to the belief system and has a philosophical context rather than being solely cultural. Another example of this kind of proverb is the equivalent of the proverb '*A rocky vineyard does not need a prayer, but a pick axe*' (Navajo). In Turkish; 'Vineyard doesn't miss Mashallah, it misses only hoe' and 'Vineyard doesn't do with prayer, it only does with hoe' proverbs have same meanings. Similarly, the proverb '*Don't allow yesterday to spend up too much of today*' (Cherokee) 'don't leave your work to tomorrow' has same meaning. Other examples are listed below.

-*A dry spring, a rainy summer* (Utah). We use this proverbs in the same way. But we prefer rainy spring, dry summer. In Turkish: 'the weather never stops raining in April and it never drops even a raindrop in May.'

-*It is going to rain; the cow is bawling* (Chamula Tzotzil Indians). In Turkey, we use the same proverb with frog. "if the frogs bawling, it will rain". But this belief or observation is generally regional, not cover the whole country.

It is also noteworthy that Turkish equivalences of some proverbs stand out with their cultural bonds. In other words, while some Native American proverbs describe or tell the story of a situation by utilizing and/or referring to conceptual words, the Turkish equivalences seem to be closely related with the cultural myths and everyday life practices such as rural traditions, phrases taken from animal husbandry routines etc. The proverb '*There is a right time and place for everything*' (Cherokee) and its equivalents in Turkish, 'if the rooster crows before time, its head is cut', 'the trees never give fruits before blossom' are good examples of this.

While these examples display a similarity in terms of both meaning and structure, some proverbs are only similar in their meanings. An example of this is the proverb '*No river can return to its source, yet all rivers must have a beginning*' (Hopi). In Turkish; the proverb '*Water flows and it finds its way*' has the same meaning, although the words don't directly match.

The similarity of the meanings might also have a degree that renders them 'Very Close' or 'Lightly Close' in meaning. For instance, the proverb '*The rain falls on the just and unjust*' (Hopi) has not an exact equivalent in Turkish. But some Turkish proverbs have slightly similar meanings. 'There is snow (it has been) according to the mountain' and 'if the clouds are untidy, the rain is hurriedly' are good examples of such proverbs. Other examples of this 'lightly similar proverbs are listed below.

-*Day and night cannot dwell together* (Duwamish). We can use this proverb in the same way. 'There is always a day after a day.'

-*We must be like the water, subordinated from everything but the stronger than the rocks* (Oglala Sioks). In Turkish, we have only an idiom like this 'to be sacred like water.'

Some proverbs are directly made meaningful by referring to deeply rooted rituals and codes of certain nations that share a history of both language and culture. For this reason, it is unlikely to find exact equivalences of these proverbs. Although it is hard to find direct equivalences, some proverbs might be considered pointing out to a common ground from a different perspective when deconstructed. However, such deconstruction of the meanings of proverbs involves the danger of over interpretation, which should be

either avoided or carried out soulfully. Following proverbs can be considered as falling into this category.

- *Let your nature be known and proclaimed (Huron)*. There aren't any proverbs exactly equivalent in Turkish, but we always use "nature always does everything in the best way" in the daily life.

- *The bird who has eaten cannot fly with the bird that is hungry (Omaha)*. This proverb is resembling Turkish proverb 'satiated doesn't understand hungry situation.'

- *The frog doesn't drink up the pond in which lives (Sioux)*. In Turkish, a similar meaning is expressed in the proverb 'if you eat a lot, you get a load of.'

- *Everything has a reason in the world. Every plant grows for curing an ill, every people is created for a duty (Quote)*. There is no exactly Turkish equivalent for this proverb, but we can use some sentences in Turkish like proverbs such as 'nothing is reasonless in the life', 'if there is not any reason, you don't get beaten up.'

- *What are people without animal? If the all animals extinct in the world, human being would die in a secludeness. Everything is tied each other. Whatever is done for animals, it exactly has been for human beings (Quote)*. There isn't any Turkish equivalent. But we can use 'everything is created for people', 'everything is for human in life' but these are not proverbs, there are only philosophic sentences.

- *Everything takes breathe from the same place. Animals, people, trees. If there weren't animals in the world, what would people do. They are drowned due to lonesome (Quote)*. There isn't any exactly Turkish equivalent. We can use these proverbs different; we use only for people not for animals. For example, 'one neighbor needs another one's ash', 'don't buy house, buy only neighbor.'

- *What is life? It is the flash of a firefly in the night. It is the breath of a buffalo in wintertime. It is the little shadow which runs across the grass and loses itself in the sunset (Blackfoot)* There isn't any exactly Turkish equivalent. But in Turkish we can use the proverb in only philosophical sentences. For instance, 'life is three days', 'life is short.'

- *When you see a rattlesnake poised to strike, strike first (Navaho)*. There isn't any exactly equivalent in Turkish, but we always use 'if someone strikes the first in the fight, he/she always wins' like a proverb.

- *Every fire is the size when it starts (Omaha)*. In Turkish, it is used in the same way 'every fire begins from small spark.'

- *When a fox walk lames the old rabbit jumps (Oklahoma)*. In Turkish it is used a bit different, but it means the same thing. 'when the wolf grows old, it is ridiculed by dogs.'

- *To touch the earth is to have harmony with nature (Oglala Sioux)* There isn't any exactly equivalent in Turkish. But this proverb is similar to 'if you care (your land) it becomes a vineyard, if you don't care it becomes a mountain.'

Some proverbs on the other hand, has no equivalence in Turkish language and culture. These proverbs can be defined as being highly cultural and contextual. Some examples are listed below.

- *Walk lightly in the spring, mother earth is pregnant (Kiowa)*. There isn't any exact equivalent in Turkish.

- *When a man moves away from nature his heart becomes hard (Lakota)*. There isn't any exact equivalent

- *We are all one child spinning through Mother sky (Shawnee)*. There isn't any exactly equivalent

-There are plenty of different paths to a deep understanding of the universe (Blackfold). There isn't any exactly equivalent in Turkish.

-The earth you see is not just earth—it contains the blood, flesh, and bones of our ancestor. It is consecrated (Crow). There isn't any exactly equivalent in Turkish.

-Listen to nature's voice—it contains treasures for you (Huron). There isn't any exactly equivalent in Turkish.

-The clear sky and the green fruitful earth are good; but peace among men is better (Omaha). There isn't any exactly equivalent in Turkish proverbs. But in Turkish we have wisdom saying by our leader M. Kemal Atatürk "peace at home, peace on the earth" and "if the eyes don't see green they are deprived without visual pleasure." Another proverb resembles is 'thousands sheep lie under one tree's shadow.'

-Listen to her, our Earth, our Mother; listen to what she is saying (Mohawk). There isn't any exactly equivalent in Turkish but we can use 'mother earth' for soil because it is fertile and productive.

-From a grain of sand to a great mountain, all is sacred. (Mohawk). There isn't any exactly equivalent in Turkish but Anatolian people, especially farmers accept that the soil is sacred.

-If you continue to contaminate your own home; you will eventually suffocate in your own waste (Lakota). There are some proverbs in Turkish exactly equivalent. For example, 'cleaning come from faith', 'lion can be understood from its bed', 'if you want to live in a clean environment, first clean in front of your door.'

-My words are tied in one with the great mountains, with the great rocks, with the great -trees, in one with my body and my heart. All of you see me, one with this world (Yokut). There isn't any exactly equivalent in Turkish.

-All Native American people must dance continuously. In the summer, great spirit will come. It will bring, all hunting animal, hunting is will be plenty, all death Native American people come back and live again (Quote). There isn't any exactly equivalent in Turkish.

-The earth isn't inherited from our ancestors, we borrowed it from our children (Chief Seattle). There isn't any exactly equivalent in Turkish.

-Cows can't catch no rabbit (Missipipi Indians). There isn't any exactly equivalent in Turkish.

-Reach for the high apples first, you can get the low ones anytime (Newyork). There isn't any exactly equivalent in Turkish but this the proverb 'the ripest fruits always on the topmost' is similar.

-Every man has an axe for a grind (Oregon). There isn't any exactly equivalent in Turkish.

-An Indian, a partridge and a spruce tree cannot be tamed (Cheyenne). There isn't any exactly equivalent in Turkish but we have a wisdom saying resembling which is said by our leader M.K. Atatürk 'freedom and independence are my character.'

-Life is both giving and receiving (Misisipi). This proverb is resembled in Turkish 'only God gives the life and It will receive.'

-With all things and in all things we are relatives (Siox). There isn't any exactly equivalent in Turkish.

-When we show our respect for other living things, they respond with respect for us (Arapaho). There is a similar proverb in Turkish which is 'if you respect me I will show

you my respect' Native American people use this proverbs for earth but in Turkish people use them only for society.

-*Not westward, but eastward seek the coming of the light (Dakota)*. There isn't any exactly equivalent in Turkish proverbs.

-*We stand somewhere between the mountain and the ant (Onondag)* There isn't any exactly equivalent in Turkish proverbs.

-*There is nothing as eloquent as a rattlesnake's tail (Navajo)*. There isn't any exactly equivalent in Turkish proverbs.

-*We made from mother earth and we go back to mother earth (Shenandoah)*. This proverb is similar to 'we came from the soil and we will go back to the soil.'

-*When the last river is dried, the last tree is disappeared and the last fish is death, white man will understand that the money is not eaten (Quote)*. There isn't any exactly equivalent in Turkish proverbs.

-*All plants are our brothers and sisters. They talk us and if we listen we can hear them (Arapaho)*. There isn't any exactly equivalent in Turkish proverbs.

-*Every animal knows more than you do (Nez perce)*. There isn't any exactly equivalent in Turkish proverbs.

-*Great spirit's words is the leaf of pine tree that are always green, is not like leaf of oak that are always fall down turn pale (Mohawk)*. There isn't any exactly equivalent in Turkish proverbs.

-*Even animals have their own taboos (Northern Plains Indians)*. There isn't any exactly equivalent in Turkish. However, we are using different proverbs generally for every animal. For example, 'wolf changes its feather but it never changes its character', 'goat falls down the cliff for only a bunch of grass', 'horse is friend for hero', 'two roosters don't sign in the one garbage dump', 'every rooster signs in its garbage dump.'

-*Listen to voice of nature, for it holds treasures for you (Huron)*. There isn't any exactly equivalent in Turkish proverbs.

-*The moon is not shamed by the barking of dogs (Southwest)*. This proverb is similar to Turkish saying 'sun can't get puddled by clay', 'the dogs bark, but the caravan goes on', 'if a dog's prayers were answered, bones would rain from the sky.'

-*Mother Nature is always there to watch and care for her own (Kiowa)*. In Turkish we are using this proverb for God not for Mother Nature.

-*A shady lane breeds mud (Hopi)*. In Turkish, we use 'don't measure the length of you by staring at your shadow.'

-*Flowers are for our souls to enjoy (Sioux)*. There isn't any exactly equivalent in Turkish.

-*The old days will never be again, even as a man will never again be child (Dakota)*. In Turkish, we are using this proverb in the same way.

-*My grandfather, the first breath of wind, has accepted his last breath, and the same wind gives the soul of life to our children. (Reis Seattle; Duwarmish)*. We are using this proverb for God which is 'Giving lives and taking them back belongs to the God.'

-*An Indians prefer the soft voice of the wind, the cleanup of the rain, the pine-scented wind all over the puddle of water (Reis Seattle; Duwarmish)*. There isn't any exactly equivalent in Turkish.

-*The world is our ancestor. If there is evil in the world, the same evil will happen to their son (unknown).* This proverb has the same meaning in Turkish which is 'his father eats unripe grape, and his son's teeth sets on edge.'

-*If people spit out, they spit on their faces (unknown).* This proverb is used in the same way. There is not any difference.

-*Tell Me, who needs mountains? Who needs oceans? "How many people on the Earth know that they need mountains from which rivers flow into the Ocean? Most people take water not from rivers, they just turn on a faucet in the kitchen Nevertheless, they too drink water from My Mountains! (Yakui).* There isn't any exactly equivalent in Turkish.

4. Result

Proverbs often provide us with metaphorical expressions of advice, courage, morale, morality and strength. But what is said about them especially on nature reflects the real situation. It is known that geographical conditions reflect the culture of the society. Therefore, we can find the cultural characteristics of societies in proverbs that are said on nature.

These two communities are very far apart and have different geographical conditions. Thus, their culture life style and proverbs are different from each other. While the culture of Turkish society is determined by settled life and agriculture, hunting and tribal life determine the culture of the American natives. Therefore, their view of life and culture are different. This difference is understood when the Proverbs that are said about nature are compared.

As a result of this study; it has been seen that the Native Americans consider themselves as a part of the world. Earth and nature are their mother, and their spirit comes from the earth mother. The earth mother has created everything. At the same time, all animals, plants, sky and all other beings in the world are siblings or children of each other. The world mother breathes everything in the world. They believe that if they leave nature, their souls will be sick. They never think to live apart from nature. Therefore, their proverbs are generally organized, protected and respectful to the nature. On the other hand, however, it has been observed that some proverbs are similar to Turkish proverbs, and a few proverbs are exactly the same as Turkish proverbs.

Proverbs are different from each other because life style, life perspective and culture are different. But also the proverbs' pronunciation is different too. Their proverbs are often said by the chieftain. That's why what he says is certain. Moreover, proverbs are short and they are long and explanatory sentences, not concise. They always explain the truth; they do not contain metaphor. Therefore, they differ from Turkish proverbs in many ways. The differences or similarities between these two communities can be understood better if not only proverbs, but all proverbs, are compared..

KAYNAKÇA

Acaroğlu, M. T. *World Proverbs*. Ankara: Referans Published, 2006.

Acaroğlu, T. *Turkish Proverbs*. İstanbul: Communication Published, 1992.

Aksoy, Ö. A. *Dictionary of Proverbs and Idioms*. İstanbul: İnkılâp Published, 1988.

Bulut, İ., Yürüdü, E., Kazancı, H. Artova Yöresinde (Tokat) Yerel iklim Bilgisi ve Halk Takvimi. *Türk Coğrafya Dergisi*, V. 61 (2013): 21-30.

Deniz, T., Diker, E., Çetinkaya, A. Somut Olmayan Kültür Ögesi Olarak Yerel İklim Bilgisi ve Halk Takvimi: Safranbolu'da (Karabük) Bir Saha Araştırması. *Doğu Coğrafya Dergisi*: Yıl:22, V. 38 (2017): 205-226.

Dundes, A. *Folklore matters*. Knoxville: University of Tennessee Press, 1989.

- Elke, U. W. What Folklore Tells Us About Risk and Risk Taking: Cross-Cultural Comparisons of American, German, and Chinese Proverbs. *Organizational Behavior and Human Decision. Processes.* Vol. 75 (1998): 170–186.
- Gülüm, K. Coğrafya Öğretiminde Kullanılabilecek Doğa için Söylenmiş Türk ve Türkmen (Türkmenistan) Atasözleri Üzerine Bir Araştırma. *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* V. 1 (2009): 51–58.
- Gülüm, K. *Geographic Reality in Proverbs.* Ankara: Maya Academy Published, 2010.
- Guner, İ. and Şimşek, O. Iğdır'da Halk Takvimi ve Meteorolojisi. *Türk Coğrafya Dergisi* V. 33 (1998): 129-139.
- Humphreys, W. J. Some Useful Weather Proverbs. USA: The Franklin Institute, 1960.
- Kállay, É. Q Methodology The Investigation of Meaning Systems In Different Life-Conditions Through Proverbs. *Romanian Association for Cognitive Science. Volume XI, No. 2 (2007): 353-369*
- Karataş, T. *The Dictionary of Literature Terms.* Ankara, 2004.
- Lau, K. J., Tokofsky, P., Winick, S. D., & Mieder, W. *What Goes Around Comes Around: The Circulation Of Proverbs in Contemporary Life.* Logan: Utah State University Press, 2004.
- Mieder W. *American Proverbs: A Study of Texts and Contexts,* New York: Peter Lang: 13-27, 1989.
- Reitman, J. *American proverbs.* New York: Hippocrene Books, 2000.
- Rong, H. Proverbs Reveal Culture Diversity. *Cross-Cultural Communication* Vol. 9, No. 2 (2013).
- Strauss, A., Corbin, J. *Basics of Qualitative Research: Grounded Theory Procedures and Techniques.* New Delhi: Sage Publications, 1990.
- Sundstedt, K. Comparing The Wisdom of Places: Nigerian Yoruba Proverbs and Colonial American Proverbs of Benjamin Franklin. University of Northern Iowa, Uni Scholarworks Open Educational Resources, 2012.
- Taylor, A. *The Wisdom of Many And The Wit of One.* In Wolfgang Mieder and Alan Dundes (eds.), *The Wisdom of Many. Essays On The Proverb.* London: University of Wisconsin Press: 39, 1994.
- Wolfgang, M. *Proverbs. A Handbook.* Greenwood Press: London, 2004.
- Wolfgang, M. *A Dictionary of American Proverbs.* (Editors: Stewart, A., Kingsbury and Kelsie B, Harder). New York: Oxford University Press, 1992.
- Yaşar, O., Yaşar, F. Ö. Orta Karadeniz Bölümü İlleri Atasözleri ve Deyimlerinde Coğrafik Unsurlara İlişkin Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım. *The Journal of International Social Research* V. 3/11, (2010).
- Yazici, H. And Others. "Geographic Analysis of Afyonkarahisar Proverbs. National Geography Congress. İstanbul University, Faculty of Literature. İstanbul, 2005.
- Zona, A. Guy. *The Soul Would Have No Rainbow If the Eyes Had No Tears and Other Native American Proverbs.* New York: A Touchstone Book Published, 1994.
- Zona, A. Guy. *Eyes That See Don't Grow Old. The Proverbs of Mexico, Central and South America.* New York: A Touchstone Book Published, 1996.

TÜRK KÜLTÜRÜNDE “AKIL” VE “BİLGİ” ÜZERİNE ÖĞÜTLER: BALASAGUNLU YÛSUF'TAN SEMEYLİ ABAY'A*

Advices on “Mind” and “Wisdom” in Turkish Culture
From Yûsuf of Balasagun to Abay of Semey

Prof. Dr. Hülya KASAPOĞLU ÇENGEL**

ÖZ

Türk kültür tarihinde “öğüt” ve “ahlâk” kavramının ilişkisine dair pek çok tanık bulunmaktadır. Bu kayıtlar, tarih boyunca yazılmış olan edebî eserlerle de takip edilebilir. Yetkin bir siyasetname ve nasihatname örneği olan *Kutađu Bilig* (KB) konuyla ilgili ilk kaynaklardandır. Dönemin devlet anlayışının temelini teşkil eden sosyal ve siyasi ahlâk, eserde ön plana çıkıyor. Manevi kod anlamına gelen “sosyal ahlâk”, devlet tarafından korunup gözetilmeyi ve yüceltilmeyi gerektiriyor. Millete karşı sorumluluğu olan devletten, dar anlamda hükümdardan “siyasi ahlâk” bekleniyor. Sonuç itibarıyla devletin üst kademesinin “akıl” ve “bilgi” sahibi olması gerektiği sık sık tekrarlanıyor. Bu değerler, metinde dört kavramı (*adalet, baht, akıl, akıbet*) temsil eden şahısların (*Kün Togdı, Ay Toldı, Ögdülmiş, Oğurmuş*) ortak özelliğidir. “Akıl” ve “bilgi”, hükümdarda bulunması gereken temel vasıfların başında geliyor: *ked öglüg gerek beg ongarsa işin/bilip başlasa ötrü işler başın* (KB, 1989) “İşe bilerek başlamak ve başarıyla tamamlamak için, beyin çok akıllı olması gerek(tir).” *ay edgü törülüğ arıg beg silig/bayat birdi erdem sanga ög bilig* (KB, 3112) “Ey âdil, temiz ve halîm bey, Tanrı sana akıl, bilgi ve pek çok faziletler verdi.” Devletin üst düzey memurlarında da aynı vasıflar aranıyor. Akıl (*ukuş*) ve bilgi (*bilig*) ile ilgili beyitler, 950 yıl önce Karahanlı devlet geleneğinin liyakat esaslı olduğunun somut belgelerini sunuyor. Akıl, bilgi ve bilgelige verilen değer, hükümdar Kün Togdı'nın kendisine müşavir olarak seçtiği vezir Ay Toldı ve vezirin oğlu, bilahare vezir Ögdülmiş'ten de anlaşılıyor. Ay Toldı, bahtı temsil ediyor; *tetiğ “zeki”, ukuşlug “akıllı”, biliglig “bilgili”, yigit “yigit, cesur”, kılınç amul “yumuşak huylu”, sözi yumşak “tatlı dilli”* bir şahsiyet olarak tasvir ediliyor: *bir ay toldı atlıg er erdi tetiğ/eşitti bu çavıg itindi itig* (KB, 462) “Ay Toldı adında zeki bir adam vardı; ki hükümdarın bu şöretini işitti ve ona gitmek üzere hazırlıklarını yaptı.” *yigit erdi oğlan kılınç amul/ukuşlug biliglig hem öglüg köngül* (KB, 463) “Sakin tabiatlı, akıllı, bilgili, zeki ve iyi gönüllü genç bir delikanlı idi.” Ögdülmiş, “akıl” kavramının asıl temsilcisidir. Hükümdarın, akıllı ve bilgili danışman tercihi, dönemin devlet geleneğini gözler önüne seriyor: *ne edgü turur bu kişike öge/ögi bolsa ötrü atagu öge* (KB, 1995) “İnsan için akıl ne iyi şeydir/akıllı insanlara müşavir nazarı ile bakılmalı.” KB'den üç asır önce yazılan Orhun Anıtları'nda Bilge Kağan, Bilge Tunyukuk ile birlikte Bilge Kağan'ın annesi İlbilge Katun da “bilge” unvanını taşıyor. Göktürk Kağanlığı'nın başındaki büyük irade, halkına *Sabımın tüketi eşidgil...* “Sözlerimi iyi dinleyin...” şeklinde sesleniyor; “ebedî ve müreffeh millet” profili çiziyor. Bu hükümdarâne hitap ve üslup, aslında köklü “öğüt” geleneğine de işare ediyor. Hemen sonraki Uyur kağanları ve üst düzey yöneticileri de *bilge* “bilge” adını taşıyorlar; Uygurlardan kalan manzum parçalarda “bilgi”nin önemi üzerinde duruluyor. Bütün bu kayıtlar, bilgiye değer veren Türk devlet anlayışının ve terbiyesinin Karahanlılardan önce de var olduğunu, KB'nin bir ilk olmadığını gösteriyor. Eserin, akıl ve bilimle ilgili prensipler ve hükümdar vasıfları bakımından İslam geleneğinin etkisinde kaldığını; ancak büyük ölçüde Türk izleri taşıdığını ortaya koyuyor. Türk-İslam devlet anlayışını temsil eden KB'de yöneten ve yönetilen arasındaki bu ahlâki ilişki, “öğüt” üslubuyla dile getiriliyor. Akıl ve bilgiye dayalı öğüt geleneği, KB'den sonra yazılan eserlerde de (*Divânu Lugâti't-Türk, Atebetü'l-hakâyık, Divân-ı Hikmet*) devam ediyor. Bu gelenek, özellikle Doğu Türklüğü'nün ortak edebî dili Çağatayca ile yazılan eserler (*Mahbûbu'l-kulûb*) ve sözlü kültür/halk şiiri (Kazakça *akin, jıraw* ve *jırsı* “halk şairi”) aracılığıyla Kazak bozkır kültürüne intikal ediyor. Abay Kunanbay'ın *proza* “mensur” formunda ve nasihat türünde yazdığı *Gakliya* (< Ar. *akliyye* “akılcılık” Fr. *rationalisme*) daha sonraki adıyla *Kara Sözder [Kara Sözler]* (KS) adlı eseriyle yeniden vücut buluyor: *Küllü adam balasın kor kılâtın üş nerse bar. Sonan kaşpak gerek: Aweli-nadandık, ekinşisi-erinşektik, uşınşı-zalımdık dep bilesiñ.* (38. söz) “İnsanoğlunu aşağı çeken üç şey var. Onlardan kaçmak gerekir: İlki bilgisizlik, ikincisi tembellik, üçüncüsü zulüm.” Abay'ın, insani alçaltan vasıfların başında “bilgisizlik” hususuna yer vermesi, KB'deki köklü geleneğin ve anlayışın devamıdır. Bu yazıda Balasagunlu Yûsuf ile Abay Kunanbay'ın “akıl” ve “bilgi” ile ilgili

* Geliş tarihi: 26 Ocak 2020- Kabul tarihi: 8 Haziran 2020
Kasapoğlu Çengel, Hülya. “Türk Kültüründe “Akıl” ve “Bilgi” Üzerine Öğütler: Balasagunlu Yûsuf'tan Semeylî Abay'a” *Millî Folklor* 126 (Yaz 2020): 184-197

** Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Öğretim Üyesi, Ankara/Türkiye, hulya.kasapoglu@hbv.edu.tr, ORCID ID: 0000-0002-0574-8750.

öğütlerinden hareketle bazı ortak kültürel değerler üzerinde duruluyor; bunların yeni nesillere aktarılmasının gerekliliği vurgulanıyor ve bu yolla, milli geleceğin güvence altına alınabileceği sorgulanıyor.

Anahtar Kelimeler

Yüsus Has Hâcib, Abay Kunanbay, kültürel kodlar, akıl ve bilgi, öğüt.

ABSTRACT

There are many witnesses about the relationship between the concept of “advice” and “moral” in the history of Turkish culture. These records could also be followed through literary works written throughout history. *Kutadgu Bilig* (KB) an example of competent politics and advice, is the first source on this subject. Social and political morality, which forms the basis of the state understanding of the period, comes to the fore in the text. “Social morality”, which means spiritual code, requires protection and glorification by the state. In this context, “political morality” is expected from the state and, in a narrow sense, the ruler, who has a responsibility towards the nation. As a result, it is frequently repeated that the top management of the state should have “intelligence” and “wisdom”. These values are the characteristic feature of all persons (*Kün Togdı, Ay Toldı, Ögdülmüş, Odgurmuş*) that represent four concepts in the text (*justice, fortune, wisdom, and fate*). “Mind” and “wisdom” are among the basic qualities that a ruler must have: *ked öglüg kerek beg ongarsa işin/bilip başlasa ötrü işler başın* (KB, 1989) “The prince requires a good mind if he is to undertake affairs and bring them to a successful end.” *ay edgü törülüg arıg beg silig/bayat birdi erdem sanga ög bilig* (KB, 3112). “O pure and gentle prince! God gave you wisdom and virtue and favored you with all good things.” The same qualifications are sought in the senior officials of the state. The couplets about mind (*ukuş*) and wisdom (*bilig*) are concrete examples that the state tradition of Karakhanid was merit-based 950 years ago. The value given to mind, knowledge, and wisdom is also understood from the vizier Ay Toldı and the son of the vizier Ögdülmüş, whom the ruler Kün Togdı chose as consultants. Ay Toldı, on the one hand, represents fortune; on the other hand, it is depicted as an intelligent (*tetig*), wise (*ukuşlug*), knowledgeable (*biliglig*), brave (*yigit*), soft-tempered (*kılınç amul*), pleasant spoken (*sözi yumşak*) personality: *bir ay toldı atlıg er erdi tetig/eşiti bu çavıg itindi itig* (KB, 462) “There was a man of wit named Full Moon/Ay Toldı who, hearing of the king’s fame, resolved to serve him.” *yigit erdi oğlan kılınç amul/ukuşlug biliglig hem öglüg köngül* (KB, 463) “He was a young man, of quiet demeanor, intelligent, and wise of heart.” Ögdülmüş, is the true representative of the concept of “intellect”. The ruler’s working with a smart and knowledgeable advisor reveals the state tradition of the time: *ne edgü turur bu kişiğe öge/ögi bolsa ötrü atagu öge* (KB, 1995) “What a fine thing a good mind is. The man with a good mind (ög) is rightly called ‘Counselor’ (öge).” In the *Orkhon Inscriptions* written three centuries before KB, Bilge Kagan, his vizier Bilge Tunyukuk and Bilge Kagan’s mother İlbilge Katun were called “bilge/wise” title as well. This willpower over the Göktürk Khaganate draws a profile of an “eternal and prosperous nation” with a ruling address and advice style; *Sabımın tüketi eşidgil... “Listen to my words...”* Uighur Kagans and senior executives are also called “wise”. In addition, the importance of “wisdom” is emphasized in verse pieces left by the Uighurs. All these records reveal that the Turkish state understanding and education that put emphasis on knowledge existed before the Karakhanids and KB was not the first. KB was influenced by Islamic tradition in terms of principles related to wisdom, science and ruler’s qualifications; however, it bore traces of Turkish values to a great extent. In KB, which represents the Turkish-Islamic state understanding, this moral relationship between the ruler and the ruled is expressed in the style of “advice.” The tradition based on mind and wisdom continued in works written (*Dîvânü Lugâti’-Türk, Atebetü’l-hakâyik, Dîvân-ı Hikmet*) after KB. This tradition passes into Kazakh steppe culture, primarily through works (*Mahbûbu’l-kulûb*) written in Chagatai, the common Central Asian literary language, oral culture/tradition, and folk poetry (Kazakh *aqın, jıraw* and *jurı* “minstrel”) It comes to life again with Abay Kunanbay’s work called *Gakliya* <Ar. ‘akliyye “rationalism” Fr. *rationalisme* and then called *Kara Sözder [Black Words]* (KS): *Küllü adam balasın kor kılatın üş nerse bar. Sonan kaşpak kerek: Aweli-nadandık, ekinşisi-erinşektik, üşinşi-zalımdık dep bilesin.* (38th saying) “There are three things that take humanity down. It is necessary to escape from them: the first is ignorance, the second is laziness, and the third is persecution.” Abay’s putting “ignorance” on the qualities that degrade human is the continuation of the deep-rooted tradition and understanding in KB. This study focuses on universal cultural codes based on the advice of two thinkers on “mind” and “wisdom”; the necessity of transferring these values to new generations is emphasized, and it is mentioned that the future of the nation can be secured in this way.

Key Words

Yüsus Has Hâcib, Abay Kunanbay, cultural codes, mind and wisdom, advice.

Giriş

“Öğüt” kavramı, “ahlâk” ile doğrudan ilişkilidir. “Ahlâk” ise geniş kapsamlı bir kavramdır. Sosyal ahlâk, bir milletin manevî değerlerinin tamamıdır. Sosyal ahlâkın çöküşü, milletin yok oluşu, anlamına gelir. Bu yüzden köklü milletler, ahlâklı ve terbiyeli nesiller yetiştirmek üzere tarihî süreç içinde edindikleri millî ve ahlâki değerleri, çeşitli yollarla yeni nesillere aktarmaya ve hayata geçirmeye çalışmışlardır. Bundan dolayıdır ki, edebî eserlerin büyük bir kısmı insanları çeşitli konularda eğitmek ve terbiye etmek amacıyla yazılmıştır. “Sosyal yarar” anlayışına duyarız kalamayan kültürler, dilin ifade edebilmesini ya da edemediğini, daha etkili bir yol olan sanat yoluyla anlatmayı tercih etmişlerdir. Bu, toplum ile sanat arasındaki en etkili, en samimi ve en seviyeli ilişkilerden biridir.

Toplumların hayatında ahlâk ve terbiye kaygısı, edebiyatta “öğüt” ya da “nasihat” türünü de beraberinde getirmiştir. Arap ve İran medeniyetinde konuyla ilgili eserlerin yoğunluğu, bu türün daha çok semavi dinlerin ilkelerinden dolayı kaleme alındığına işaret eder. Türklerin İslam dinine intisap ettikten sonra “öğüt” konulu kitaplar yazmaları da bu yüzdendir. İslam dininin nasihat dini olduğunu bildiren âyet ve hadisler, şair ve yazarları bu konuya yönelmelerinde çok etkili olmuştur (Pala 2006: 409-410); ancak unutulmamalıdır ki Türk dilinin eldeki ilk yazılı belgeleri olan Orhun Anıtları ve geç Uygur döneminde yazılan koşuklar, doğrudan doğruya öğüt vermek amacıyla yazılmasa da bu kültürün, Türklerin daha köklü bir maziye sahip olduğunun somut belgeleridir. Bilge Kağan ve Bilge Tunyukuk tarafından yazılan metinler, bizzat Türklerin elinden çıkmış tarihî kaynak olmakla birlikte Türk edebiyatının ve Türk hitabet sanatının ilk örnekleri olarak zengin kültür malzemesi ihtiva eder.

Kaynağını ilk yazılı mirastan alan ve daha sonra İslami kültür dairesinde başta *Kutadgu Bilig* (1069-1070) olmak üzere Doğu Türkçesiyle daha sonra yazılan eserlerde ve ardından Kazak *akan*, *juraw* ve *jurşı* sözlü şiir geleneğinde işlenerek gelişen öğüt/nasihat türünün Abay’a yansımalarını göstermek, özellikle “akıl” ve “bilgi” içerikli kültürel kodlara yer vermek, bu makalenin konusudur.

Radloff’un, KB üzerindeki araştırmalarını yayımladığı yıllar (1890-1891, 1897)¹, Abay’ın (1845-1904) ömrünün son yıllarına tekabül ediyor. Bu durumda Abay’ın KB’den doğrudan yararlandığı düşünülebilir; ancak bunun mümkün olmadığını varsayarsak, kültürel sürekliliğin doğu coğrafyasında Balasagun ve Kaşgar’dan sonra Harezm ve Herat gibi Türk kültür merkezlerinde yazılan Doğu Türkçesi eserleri ve sözlü edebiyat geleneği aracılığıyla sağlandığı da unutulmamalıdır. Yûsuf Has Hâcib’den Abay Kunanbay’a intikal eden “akıl” ve “bilgi” ile ilgili öğütlerden hareketle millî değerlerin gelecek nesillere aktarılması, “sosyal ahlâk” ve “sosyal yarar” kapsamında ele alınıyor.

Köktürk ve Uygur dönemi eserlerinde “öğüt”

Bengü taşları edebî açıdan değerlendiren çalışmalarda öne çıkan en önemli husus, metindeki lirik duyarlılığın ve nutuk üslubunun güçlü ve etkileyici olmasıdır. Özellikle Ergin’in Bilge Kağan’ın halkına ve beylerine seslenişini “hükümdarâne eda ve ihtişamlı hitap tarzı” olarak tasvir etmesi (1970: XIV); yine pek çok araştırmacının ifade ettiği gibi Bilge Kağan’ın bu hitaplarında geçmişteki itibarlı hayatı, daha sonra itibarın yok oluşunu ve ardından yeniden dirilişi hatırlatan cümleleri; ayrıca düşmanın entrikalarına ve anayurdu terk edip uzak diyarlara gidişin doğuracağı risklere karşı uyarıları (Ercilasun 2016: 392-397), Türk edebiyatında doğrudan olmasa da dolaylı olarak öğüt kültürünün ilk örnekleridir, diyebiliriz. Ahmet B. Ercilasun’un 1990’da yazdığı “Köl Tigin Yazıtı Bir Nutuk Metni midir?” başlıklı makalesinde değerlendirdiği özellikle doğrudan doğruya

hitaplarda ve diğer hitap cümlelerinde geçen *eşid*, *eşitgil*, *eşidin* “iştir/işitin”, *tıñla* “dinle” gibi fiillerin emir kipi almış biçimleriyle pekiştirilen uyarı üslubu (1990: 99-101), halkının refahı, bağımsız geleceği için kaygılanan, geçmişteki siyasi itibarsızlığın ve çöküntünün tekrarını istemeyen büyük otoritenin öğütlerinden başka bir şey değildir.² Ercilasun’un yorumlarının ardından Macar Türkolog Árpád Berta’nın Orhun Bengü Taşları başta olmak üzere hacimli diğer yazılı belgeleri bir araya getirdiği monografisinde *Szavaimat jól halljátok... [Sözlerimi iyi dinleyin...]* (2004) başlığını seçmesi, aslında doğrudan öğüt verme amacı taşımasa da Bilge Kağan’ın metne hâkim olan güçlü öğüt üslubuna vurgudur; onu öne çıkarmadır.

Türk dilinin ilk yazılı belgelerinde kişi adlarında kullanılan *bilge* “bilge” unvanının, Türklerin bilgiye ve bilgeliğe verdikleri değer için ilk izleri olduğunu; hatta daha sonraki yıllarda “akıl” ve “bilgi” ile ilgili öğütlere zemin teşkil ettiğini söylemeliyiz. Bilge Kağan, Bilge Tunyukuk ve İltilge Katun ile birlikte Uygur kağanlarının ve üst düzey devlet memurlarının da “bilge” unvanını almaları (Kutlug Bilge Köl Kagan (745-747), Külüg Bilge Kagan (789-790), Alp Bilge Kagan (808-821) vb.) sebepsiz değildir. Köktürk devletinin aslında bilgisiz kağanlar ve memurlar yüzünden çöküntüye uğradığı ve itibarsızlaştığı unutulmamalıdır. Ünlü Çinli seyyah Hsüan-tsang da dinî misyonuna rağmen bilgin kişiliğinden dolayı seyahatleri sırasında Türk şehirlerinin tamamında itibar görmüş; dönemin Budist olmayan Türk hükümdarlarının ilgisine mazhar olmuştur. Ayrıca, geç Uygur dönemine ait olan, fakat İslam muhitinde yazılan aşağıdaki *koşuk* (<*koşuk*) (Arat 1965: 258-259; Tezcan 1978: 318), bilginin önemini vurgulaması bakımından bu kapsamda değerlendirilmelidir:

bilig biliñ ya begim/bilgi bilin ey beyim
bilig saña eş bolur/bilgi sana eş olur.
bilig bilgen ol erke/bilgi bilen o kişiye
bir kün devlet tuş bolur/bir gün devlet yar olur.

biliglig er belinge/bilgili kişi beline
taş kurşansa kaş bolur/taş kuşansa kaş/cevher olur
biligsizniñ yanına/bilgisizin yanına
altın koysa taş bolur/altın konulsa taş olur.

Kutadgu Bilig’de “öğüt”

Balasağunlu Yûsuf, eserini, toplumun refah içinde yaşaması için nasıl yönetilmesi gerektiğini, bu konudaki bilgi ve öğütlerini dönemin genç hükümdarına bildirmek amacıyla yazmıştır. Tabgaç Uluğ Buğra Han, kendisine öğüt veren bu bilge şahsiyete Karahanlı sarayında hükümdarlıktan sonra gelen en büyük rütbeyi, yani “Has-Hâciblik” unvanını vermiştir. Eser, 1825’te bilim dünyasına tanıtılmasının ardından yerli ve yabancı araştırmacılar tarafından yorumlanmış; dil, tarih, hukuk, edebiyat gibi çeşitli disiplinler bakımından değerlendirilmeye çalışılmıştır.

Karahanlı döneminde Türklerin Tanrı Dağları coğrafyasında tanıştıkları yeni dinî muhit, yeni dil kaynaklarıyla birlikte yeni türlere de ufuk açmış; Türklerde “öğüt” türünün doğrudan doğruya işlendiği eserler, bu kültür ortamında yazılmıştır. İslamiyet, diğer büyük medeniyetler gibi bir kitap medeniyetidir. *Kur’an-ı Kerim’in* Yûsuf Has Hâcib

dâhil olmak üzere Orta Çağ aydınları tarafından bellekten okunduğunu, şerh ve tefsir edildiğini onların bu coğrafyada yazdıkları eserlerin muhtevâsından anlamak mümkündür (Kaplan 1967/2005: 139). Bu coğrafyada yazılan KB'nin de bu kapsama girdiği, *Kur'an*'daki âyetlerden yararlandığı, esere sonradan eklenen manzum ve mensur ön sözlerden (*mukaddime*) de anlaşılmalıdır.³ Eser, içerdiği ahlâki öğütlerin kaynağı ve edebî düzeyi konusunda doğal olarak çeşitli görüşleri ve tartışmaları da beraberinde getirmiştir. Eserde, Hint-İran, Eski Yunan ve Çin kültürünün yansımalarına dair pek çok görüş mevcuttur. Yabancı araştırmacılara ait olan ilk görüşler, eserin daha çok İslam anlayışına dayandığı yönündedir.⁴ Vambéry ve Radloff'un görmediği metinleri de kullanarak KB'nin tam metnini ve bugünkü Türkçeye çevirisini yayımlayan Arat, bu konudaki yerli görüşlerin ilk isimlerindedir. KB metnine dayanarak eserin, kendinden önceki bilgelerin fikirlerine dayanmadığını, mecazlar ve nasihatlerin Barthold'un düşündüğü gibi sıradan değil, aksine bir hayat felsefesi içerdiğini, Hâcib'in Orta Asya'da iç çekişmelerle sarsılmış olan ahlâk ilkelerini yeniden gündeme getirmek amacıyla eserini yazdığını ifade eder. Uygurlarla asırlık kültür bağına sahip olan dönemin kültür merkezi Kaşgar'ın, bu bağ, İslamiyet sonrasında da doğal olarak devam ettirdiğini, belki de daha yoğun olarak sürdürdüğünü, Türk tarihinde insanlar arasındaki ilişkilerin din esasında belirlenmediğini vurgular. Üstelik İslamiyet'ten sonra Karahanlılar'ın batıya doğru ilerleyen Türk boylarına, millî kodları aktarma hususunda tarihî sorumluluk yüklediğinin de altını çizer. Kafesoğlu, bu görüşlerin tamamına yer verdiği monografisinde KB ile ilgili İnalçık ve Arsal'ın yorumlarını bilhassa öne çıkarır ve onları benimser. İnalçık, *Kelile ve Dimne* ile *Kâbusnâme* örneklerinden hareketle eserde Hint-İran etkisini vurgular ve Türklerin efsanevî kahramanı Alp Er Tunga'nın "Afrâsiyâb" olarak kaydedilmesini ve metindeki *Şehnâme* veznini bunun işaretleri olarak kabul eder; ancak Türk kültürünün asıl yazılı kaynaklarını Uygur dönemi eserlerinin oluşturduğunu, KB'de İslami anlayış yer almakla birlikte eski Türk devlet geleneğinin ve onun içinde Uygur kültürünün ciddi anlamda temsil edildiğini belirtir.⁵ KB'nin hukuk tarihi bakımından en ayrıntılı monografisini yazan Sadri Maksudi Arsal, bir hukukçu duyarlılığıyla eserdeki devlet anlayışını Orhun Anıtları'ndaki devlet anlayışıyla da karşılaştırır; KB'de, Türk ruhunun ve anlayışının hâkim olduğunu, edebî ve fikrî malzemeyle birlikte kullanılan darbî mesellerin Türklerle ait olduğunu belirtir. Buna rağmen Arsal, Konfüçyüs'ün bazı eserlerinin Uygurcaya çevrildiğini gösteren tanıklardan dolayı eserde ahlâk, hukuk ve devlet anlayışı bakımından Çin/Konfüçyüs; akıl, bilim ve adaletin devlet yönetimindeki rolü ve hükümdar vasıfları bakımından Fârâbî etkisini de vurgular.⁶ Kafesoğlu, bu görüşleri toparlayarak eserin, yazıldığı muhit gereği İslami özellikler taşıdığını, ancak söz varlığı dikkate alındığında Arapça ve Farsça kelimelerin sınırlılığı ve özellikle İslami kavramların anlam aktarması yoluyla Türkçe kelimelerle karşılaşmasının bu etkinin zayıflığına işaret ettiğine değinir (Arat 1947/1979: XVII-XXI; İnalçık 1966: 11-19; Kafesoğlu 1980: 3-15). Sonuç olarak Türk-İslam kültürünün buluşma noktası ve ilk ortak yaşam alanı olan bu coğrafyada Türklerin İslam medeniyetinden etkilenmelerinin, Türk kültüründen uzaklaştıkları anlamına gelmeyeceği yaygın görüştür.

Balasağunlu Yûsuf'tan ve Semeyle Abay'a "öğüt"

Ortak Türk kültür mirası Orhun Anıtları'nda ve Uygur belgelerinde "bilge" unvanı taşıyan otoriteler, *Sabımın tüketi eşidgil...* "Sözlerimi iyi dinleyin..." diye halkına seslenen üst iradenin bizzat kendi ağzından çıkan hikmetli sözler, yöneten ve yönetilenlerin bilgiyle kuta erişeceğini ve insani değerler kazanacağını bildiren Uygurca dizeler, Türk

kültüründe konuyla ilgili şüphesiz ki ilk örneklerdir. Vezir Ay Toldı'nın oğlu Ögdülmiş'e öğüt verdiği bölümde *ay toldı oğlu ögdülmişke pend birmişin ayur* "Ay Toldı'nın oğlu Ögdülmiş'e nasihat verdiğini söyler" (KB, 1158-1314) sık sık tekrarlanan *ogul eşitgil sözümni* "oğul işit sözümü" (KB, 1195), *ay oğlum eşit* "ey oğlum dinle" (KB, 1208), *uk ay ogul* "dinle ey oğul" (KB, 1273) ifadeleri, Bengü taşlardaki hitabet ve öğüt üslubunun biçim ve anlam olarak devamı niteliğindedir.

Dönemin hükümdarı Tavgaç Uluğ Buğra'ya eserini okuduktan sonra "Has Hâciblik" makamına lâıyk görülen Yûsuf, kitabının başında saygınlığını ve yaşının ilerlediğini gerçekçi bir edayla uzun uzun anlatıyor: *odungıl ay kökçin ölümke anun/bu keçmiş küningke sıgıt kıl ünün* (KB, 476). "Uyan ey aksakal, ölüme hazırlan/Geçmiş günlerin ağlayarak yasını tut!"⁷ Hedefe ulaşmadan yani, eserini tamamlamadan ölmek istemediğini hissettiriyor ve kitabın şöhretinin iki dünyaya yayılmasını istiyor. Bu bölüm, Bilge Kağan'ın Tanrı'nın ebediliği, insanın faniliği (ölümlülüğü) üzerine öğüt niteliği taşıyan sözlerini hatırlatıyor; farklı inanç sistemlerinin ortak paydasını sunuyor bizlere: Köl Tigin anıtında Gök-Tanrı'nın sonsuzluğu, onun zamanla ilgili bir sınırı olmadığı *öd* "zaman" kavramıyla şöyle ifade ediliyor: *Öd Teñri yaşar; kişi oğlu kop ölgeli törümüş* (KT K10) "Zamanı {ebedî olarak} Tanrı yaşar; insanoğlu hep ölmek için yaratılmış." Budizmde aynı kavramın bu kez *ödsüz* "zamansız, zamanla sınırlandırılmayan" biçiminde aynı anlamda kullanıldığına dikkat edilirse, KB'de *Bayat* "eski, devamlı, ezelden beri bilinen" kavramının *ödsüz* karşılığında kullanılmış olabileceği ortaya çıkıyor (Çağatay 1968: 45) Ayrıca, *Yaradan* ile *yaradılan* arasındaki yakınlık ve ruhani iletişim, sonsuz olan Yaradan'a (*Hâlık*) metinde nadiren *Rabb*⁸, anlam aktarması yoluyla daha çok *İdi* "sahip", üstelik {+m} morfeminin eklenmesi suretiyle *İdim* biçiminde hem doğrudan seslenişte hem de teslim oluştaki kendisini gösteriyor: *ay mungsuz idim mengü tutçı tirig/ölümke törüttüing bu sansız tirig* (KB, 378) "Ey muhtaç olmayan, ebedî ve ölümsüz olan Rabbim/(Sen) bu sayısız canlıyı ölmek üzere yarattın."

Türk-İslam muhitinde hem adıyla hem de zengin içeriğiyle insani değerleri öne çıkaran KB'deki "ideal insan" arayışı, daha sonra yazılan eserlerde hem doğrudan doğruya hem de dolaylı olarak devam etmiştir. *Dîvânı Lugâti't-Türk* (1072-1077), doğrudan doğruya şiir antolojisi ya da "öğüt" kitabı olmasa da Türk kültürünün zenginliğini ortaya koymak amacıyla Kaşgarlı Mahmud'un kaydettiği beyitler ve dörtlüklerde Türk kültürünün ana kaynaklarına ulaşmak mümkündür. *Dîvân*'daki şiirlerin bir kısmının XI. yüzyıldan çok daha eski tarihlere ait olduğunu da unutmamak lâzım. Meselâ; "Alp Er Tonga" ağıdı *Dîvân*'dan yaklaşık 350 yıl öncesine dayanıyor (Ercilasun 2020: 29-30). "Bilgi" üzerine yazılan dörtlükler, Uygur döneminde İslami muhitte yazılan yukarıdaki koşuğu hatırlatıyor:

*Biligni irdedim/Bilgiyi istedim,
Bügüni üdürdüm/Bilgeyi diledim,
Özümni adurdım/Kendimi ayırdım,
Yalgıl atım yazılır/Ak yeleli atım çözülür.*

Kaşgarlı, "bilig" kavramını "hikmet" ve "ilim" ile çeviriyor. Bu değerlerin arayışında olduğunu, akıllı ve bilge kişilerin yanında bu değerleri bulabileceğini ve bu yüzden ak yeleli atını çözerek diğer insanlardan uzaklaşmak istediğini dile getiriyor (Ercilasun 2020: 112-113).

XII. yüzyılda yazıldığı tahmin edilen *Atebetü'l-hakayık* (AH) da tamamen aynı amaçla ve “öğüt” üslubuyla kaleme alınmıştır. Dil özellikleri, muhtevası, üslubu, eserin KB’den sonra yazıldığını açıkça gösteriyor (Ercilasun 2010: 329-330). KB’deki kadar zengin olmasa da “bilgi”ye atfedilen mısraların içeriği, yukarıdaki dörtlüklere benziyor: *bilig birl e bulnur sa ‘adet yolu* “Saadet yolu bilgi ile bulunur.” (AH, 83); *biliglig er öldi atı ölmedi/biligsiz tirig erken atı ölüg* (AH, 95-96) “Bilgili adam ölür, (fakat) adı kalır; bilgisiz sağ iken adı ölüdür.” (Arat 1992). Bengü taşlar ve KB’nin ardından Türkistan’da insani değerlerin kaybolmasının ve artan iç çekişmelerin Nevâyî’de yarattığı karamsarlık duygusu ve bunun sonucunda olumsuz vasıfları öne çıkarmak suretiyle verilen öğütler, Türk İslam dünyasındaki ortak derdin Balasagun’dan Herat’a yayılmasının işaretidir. Bu kaygılar, Nevâyî’nin son eseri olan *Mahbûbu'l-kulûb* (MK) (1500-1501)’da da hayat buluyor (Türk 2016: 15-16); XV. yüzyıl Türkistanı’nda yaşanan ahlâki çöküntü, KB gibi siyasetname-nasihatname türü olan MK’de sosyal ve siyasi ahlâkla ilgili pek çok öğüdü beraberinde getiriyor. Bilimin kuru bilgi hâlinde kalmayıp hayata geçirilmesi gerektiğine dair şunları söylüyor: “Bilim okuyup da okuduğuyla amel etmeyen, tarlayı sürüp de tohum ekmeyen ya da tohum ekip de ürününden yararlanmayan kimseye benzer” (Türk 2016: 146). Ahlâklılık ve bilgili nesiller yetiştirme hususunda geleceğe yönelik beklentiler bitmiyor; bu kaygı, XIX. yüzyılda Kazak bozkırında Abay Kunanbay’ın kaleminden *Gakliya [Akıl veren sözler]*, sonraki adıyla *Kara Sözder [Kara Sözler]*’i (1890-1898) doğuruyor.

Köklü mazi, köklü devlet geleneğine sahip olan toplumlar, sömürge altına girseler dahi belirli bir ülkede yeterli nüfusla birlikte yaşıyorlarsa orada biyolojik, sosyolojik ve psikolojik esaslar gereği millî kimliğin kaybolmayacağı anlayışı (Arsal 1972/2018: 91-92), modern Kazak edebiyatının şekillenmesinde ciddi rol oynamıştır. Bu oluşumda Türk kimliğine millî kodların, tarihi kültür mirasının bozkıra derinliğine ve genişliğine nüfuz etmesi, Kazak edebiyat otoriteleri tarafından özellikle bağımsızlığın ardından artık her vesileyle dile getiriliyor. Akıl, feraset ve bilginin ana kaynağını teşkil eden Orhun Anıtları, Fârâbî, Balasagunlu Yûsuf, Kaşgarlı Mahmud, Ahmet Yesevî, Edib Ahmed Yûknekî, Rabgûzî, Nevâyî vb. kültür mirasının bozkıra ve Abay’a intikal etmesi, XV-XVIII. yüzyıllar arasındaki Kazak şiiri sayesinde gerçekleşiyor; hatta bu kültürel aktarımı sağlayan Kazak halk ozanlarının/akın, jıraw ve jırşılarının, Kazak birliğinin olduğu XIV-XV. yüzyıllarda da (Golden 2002: 282; Ercilasun 2009: 10)⁹ mevcut olduğu, sözlü şiir geleneğinin/akın, jıraw poeziyasının Türk dili konuşan halkların şekillenmesinde çok eski dönemlerden beri büyük rol oynadığı belirtiliyor. Kazak bozkırında Abılay Han’ın sağ kolu Bukay jıraw, halkın vekili sıfatıyla halkın ihtiyacını Han’a aktarıyor. Ümbetey jıraw, Aktamberdi jıraw, Şal, Kôteş akınlar, bu geleneğin meşhur temsilcileridir (Axmetov 1982: 8-12; Sözlü kaynak: Aygul İsimakova).

Abay, sözlü edebiyat geleneği, kahramanlık destanları başta olmak üzere Türk Dünyası ve Şark klasikleriyle (Nevâyî, Fuzûlî, Sûfî Allahyâr, Firdevsî, Nizâmî, Sâdî, Hâfız vb.), ayrıca Rus ve Avrupa edebiyatıyla (Puşkin, Lermontov, Krilov, Goethe, Byron, Petrarca vb.) yetişir; Buhara’da okuyan Kazak mollalarının onun eğitiminde rolübüyüktür. Avrupa ve Rus medeniyetinin bozkırda tanınmasını sağlar. Abay, pek çok Türkistan şairinde rastlanan Nevâyî gibi yazma aşkına ilk kapılanlardandır. Kazak edebiyat bilimcileri, Kazak edebiyatının XIX. yüzyılın sonunda İbray Altınсарin ve Şokan Velihanov ile modern sürece girdiği, ancak Abay ile estetik seviyeye ulaştığı konusunda hemfikirlerdir. Lirik ve realist duyarlılığın temsilcisi olan Abay, Alaş aydınları

(Alihan Bökeyhan, Ahmet Baytursın, Magjan Jumabay, Mirjakıp Dulatulu, Jüsipbek Aymawıtulu vb.) ve Sovyet döneminin büyük yazarı Muhtar Avezov’u derinden etkilemiştir. Magjan’ın şiirlerine hâkim olan Ceditçi anlayış ve milli kodların kaynağı da Abay’dır (Kasapoğlu Çengel 2018: 1-7). Avezov, onun biyografisini esas alarak yazdığı Ulu Bozkır’ın destansı romanı *Abay Jolu [Abay Yolu]* (1942-1947) ile Kazak edebiyatının en büyük eserini vermiş; onu, aynı zamanda dünya edebiyatına kazandırmıştır (Avezov 1954: 15; İsmakova 1998: 56-57; Öner 2006: 182-183; İsmakova 2009: 294; İsmakova 2009: 3-41).

Abay’ın bugün Türk Dünyası’nda *Kara Sözder* olarak bilinen kırk beş felsefi içerikli öğüdü, kendi kaleminden *Gakliya* (<Ar. ‘akliyye “akıl ile ilgili olan, akılcılık”) adıyla çıkmıştır. Hemen ardından Alaş edebiyatında *xakim* “hakim, bilge” unvanıyla Abay’a şiirler ithaf edilmesi de bundan dolayıdır.¹⁰ *Gakliya*, Sovyet döneminde *Kara Sözder* adını almıştır (İsmakov 1998: 102-108; Sözlü kaynak: İsmakova).

Ukuş “akıl, anlayış” ve bilig “bilgi” üzerine öğütler

KB’nin asıl metnini, dört kişinin karşılıklı ve öğüt verici konuşmalarına yer verilen bölümler teşkil etmektedir.¹¹ Akıl ve bilgi ile ilgili öğütler doğrudan doğruya şu bölümlerde işlenir: *yalnguk oqlanı ağırlıka bilig ukuş birle erdükin ayur* “İnsanoğlunun değerinin bilgi ve akıldan geldiğini söyler” (KB, 148-161), *kitab idisi öz uzrin ayur* “Kitap sahibi kendi özrünü söyler” (KB, 192-229), *bilig ukuş erdemın asıgın ayur* “Bilgi ile aklın meziyet ve faydalarını söyler” (KB, 287-349) (bk. Dilaçar 2015: 82-83, 87) Hükümdar Kün Togdı *söz başı kün togdı ilig öze* “Söz başı hükümdar iş hakkında” (KB, 398-404) ve Ay Toldı *ay toldı kün togdı ilig tapugınga kelmişin ayur* “Ay Toldı’nın Kün Togdı hükümdarın huzuruna geldiğini söyler” (KB, 462-508) hakkındaki bölümlerde akıllı ve bilgili olma, devlet yöneticilerinin vasıfları arasında verilir. Ay Toldı’nın oğlu Ögdülmiş’e öğütlerinde *ay toldı oğlı ögdülmişke pend birmişin ayur* “Ay Toldı’nın oğlu Ögdülmiş’e nasihat verdiğini söyler” (KB, 1158-1314)¹² akıl ve bilgi konusu ayrıca işlenmiştir. Âlimler ile münasebetin anlatıldığı bölümde *bilge alimler birle katılmaknu ayur* “Âlimler ile münasebeti söyler” (KB, 4341-4354) bilimin önemi ayrıca vurgulanır.

Abay’ın KS’yi ise numaralandırılmış olup madde başlarında içerikten söz edilmez. Kırk beş söz, tematik olarak değerlendirildiğinde şu başlıklar ön plana çıkıyor: Kazak halkı, Din, Ahlâk, Eğitim, Dostluk, Sevgi, Bilim (Ayan 2015: 47-62).¹³ Ayrıca, neredeyse her sözde akıl ve bilgi ile ilgili mesajlar bulmak mümkündür.

KS’den konuyla ilgili şu başlıklar çıkarılabilir: Bilim ve kültür ortamının olmaması (1. ve 3. söz), Kazak insanının bilime değil maddi zenginliğe tamah etmesi (5., 8. ve 10. söz), Tembellik ve cehalet ilişkisi (3. ve 38. söz), Bilim ve sanat baki, zenginlik fani (10. ve 33. söz), Bilime yatırım yapmanın gerekliliği (10. söz), Akıllı insan akıllı insanla çalışır, fikri (19. söz), Akıllı kime denir? (22. söz), Bilim nerede olursa oradan almak (25. söz), Bilimde samimiyet ve rekabet (32. söz), Bilim ibadettir ve Allah’ın tezahürüdür (12. ve 38. söz).

Abay’ın iki yerde doğrudan hitap ettiği görülüyor: *Ey jüregimnin kuwatı perzentlerim* (38. söz) “Ey yüreğimin kuvveti evlatlarım! ve *Ey musılmandar* (28. söz)¹⁴ “Ey müslümanlar!”. Bu hitaplarda da “yüreğimin gücü/kuvveti” ifadesindeki sıcaklık ve samimiyet okuyucuya geçiyor.

Aşağıda *Kutadgu Bilig* ile *Kara Sözlər*'de yer alan akıl ve bilgi ile ilgili ortak anlayışın birkaçına yer verilmiştir.

KB: Akıl ve bilgi, insanoğluna saygınlık kazandırır.

Kutadgu Bilig'de ideal insan profili çizilirken *ukuşlug* "akıllı, anlayışlı" ve *biligli* "bilgili" olma, insani değerlerin başında gelir. Bu fikir, özellikle 148-161. beyitler arasında verilir. Eserde akıl/bilgi ile insanoğlu arasındaki ilişki, İslami inanç sistemi çerçevesinde kurulmuş; büyüklük, yücelik gibi vasıfların akıl ve bilgi ile edinildiği; hatta bunun da ayrımı yapılarak kişinin akıl ile yüceldiği; bilgi ile büyüdüğü; bilgisizliğin ise bir hastalık olduğu ve onun ilacının yine bilgiden geçtiği; ancak akıl ve bilgi ile arzu ve isteklere erişilebileceği vurgulanmıştır. Akıl ve bilgi değer biçilmez erdemlerdir. Buna sahip olan kişiler, övünmeyi hak ederler. Çünkü insanoğlu, akıl ve bilgiyle itibar kazanır. Bu bölümün ilk beytinde İslami kodlara da yer verilmiş; Allah'ın *Kur'an*'da "Bir şeyi dilediği zaman O'nun emri, yalnızca "ol!" demesidir; o da hemen oluverir" âyetinde geçen (Eker 2006: 109) ezeli ve ebedi iradeye de işaret edilmiştir:

- 148 *törütti ödürdi seçü yalngukug/angar birdi erdem bilig ög ukug*
"Yaratı yükseltti seçerek insanı/Ona verdi erdem, bilgi, akıl, anlayış."
154 *ukuş kayda bolsa ulugluk bulur/bilig kimde bolsa bedüklük alur*
"Anlayış nerede ol(ur)sa (orası) ululuk bulur/Bilgi kimde ol(ur)sa (o) büyüklük kazanır."

KS: Bilgisizlik, insanoğlunu alçaltır.

Bilgi ve bilgisizlik, Abay'ın en çok üzerinde durduğu konulardan biridir. O, bilgisizlik/cehaletin toplum hayatına verdiği zararları 38. sözde sert ve keskin bir üslupla uzun uzadıya anlatır. Bilgisizlik ve aslında ondan doğan tembellik ve zulüm, insanoğlunu alçaltan vasıflardır. Dünyada hiçbir şey bilim olmaksızın idrak edilemez. Bilgisiz insan hayvan gibidir. Tembellik ise dünyadaki bütün sanatların düşmanıdır. İsteksizlik, korkaklık, arsızlık ve fakirlik, tembellikten doğar."

38. söz: *Küllü adam balasın kor kılattın üş nerse bar. Sonan kaşpak kerek: Aweli-nadandık, ekinşi-erınşektik, üşinşi-zalımdık dep bilesiñ.* (KS, 99) "İnsanoğlunu alçaltan üç şey var. Onlardan kaçmak gerekir: İlki bilgisizlik, ikincisi tembellik, üçüncüsü zalimlik/zulüm."

KB: Bilgili ve anlayışlı insan az; bilgisiz ve anlayışsız insan çoktur.

Balasağunlu Yüsun, 192-229. beyitler arasında eserini bilgisizler için değil bilgililer için yazdığını, ancak bundan dolayı çekindiğini; yanılmış ya da şaşırılmış olabilir düşüncesiyle bilgililerden özür dilediğini beyan eder. Bilgiye duyulan saygının zarif ve nazik ifadesidir, bu bölüm. Aslında kişinin yaratılışının kışkıncı olduğu, insanın kötülük yapma potansiyelinin yüksek olduğunu ifade ederken yanılma payı da bırakır, şair. Bu bölümde *yalnguk* "insan" için *yanılguk* "yanılan" sıfatının kullanılması bu yüzdendir (Dilaçar 2016: 84-85). Kişilerin birbiriyle tartışmasının, mücadele etmesinin ve kişilerin birbirine düşmanlık etmesinin sebepleri arasında bilgi ve bilgisizlik vardır. Bilgili ve anlayışlı insan az, bilgisiz insan sayısı daha çoktur. İnsanı insandan ayıran en önemli özellik "bilgi"dir. Bilgisizin dilinden anlamadığını açıkça ifade ediyor. Ayrıca, yöneticilerin akıllı ve bilgili kişilerden oluştuğu, cehaletle mücadelenin kılıçla yapıldığı, devlet anlayışı ile ilgili bilgililer arasındadır:

- 199 *biliglig idi az biligsiz öküş/ukuşsuz öküş bil ukuşlug küsüş*
"Bilgili (insan) pek azdır/(Bunu) bil bilgisiz (insan) çoktur anlayışlı (insan) nadirdir."

202 *biliglikke sözledim uş bu sözüm/bilgisiz tilini bilümez özüm*
“(Ben) bu sözümü bilgiliye söyledim/(Çünkü) bilgisizin dilinden anlayamam.”

KS: Bildiğini kime anlatacaksın; bilmediğini kimden soracaksın?

Abay, sözlerine bilim ve bilgi üzerine düşüncelerle başlar. Uçsuz bucaksız Kazak bozkırında oturup elinde değnekle kimi eğiteceksin, derken Kazaklar arasında bilim ve kültür ortamının olmamasından şikâyet eder. *Kara Sözler*’i bu vesileyle kaleme aldığını, öğütlerini anlatarak değil yazarak iletmeyi tercih eder. Tembellik ve üsengeçliğin cehaleti getirdiğini, cehaletin ise her türlü pervasızlığa, korkaklığa, zulme, kibir ve ihtirasa sebep olduğunu belirtir. Bu duygular, 1, 3, ve 38. sözlerde dile getirilir.

1. söz: *Gılım baguw? Jok, gılım bagarga da gılım sözün söyleser adam jok. Bilgeniñdi kimge üyretersiñ, bilmegeniñdi kimnen surarsıñ? Elsiz-künsizde kezdemeni jayıp qoluna kezini alıp oturganıñ ne paydası bar?* (KS, 5-6) “Bilimle uğraşmak? Hayır, bilimle uğraşacak ve bilim üzerine konuşacak adam yok. Bildiğini kime öğreteceksin; bilmediğini kimden soracaksın? Uçsuz bucaksız bozkırda elinde değnek örtüyü yayıp oturmanın ne faydası var!”

KB: Kifayetsiz muhteris olmak.

KB’nin 462-508. beyitler arası, Ay Toldı’nın hükümdar Kün Togdı’nın hizmeti için gelip onun huzuruna çıkması sırasında geçen konuşmalar, devlet anlayışı, dilin ve sözün erdemi üzerinedir. Ay Toldı’nın, hükümdarın huzuruna çıkarken gösterdiği cesaretin kifayete ilişkili olduğunu unutmamak gerekir. Yeteneklerini bilen ve bunları değerlendirmek isteyen, büyük ülküleri olan, büyük hayaller kuran Ay Toldı, bunları yaşadığı dar muhitte gösteremeyeceğine inanır ve hükümdarın bulunduğu şehre giderek onun huzuruna çıkar. Ahlâkı, zekâsı, nezaketi sayesinde dostlar kazanır ve yerli eşraftan Kösemış ile tanışır ve ardından büyük vezirle tanıştırılır. Kösemış’in, büyük vezir karşısında nasıl davranılacağına dair tavsiyeleri onu fazlasıyla etkiliyor: Soğukkanlı, kendinden emin, cesur ve şeffaf olmak, bu özellikler arasındadır. Ay Toldı’nın kendine güveni, asaleti ve nezaketi, gözlerine yansıyan dürüstlüğü ve sözlerine yansıyan zekâsı, hükümdarın gözünden kaçmaz. Hükümdarın huzuruna çıktıktan sonra onun için ikbal dönemi başlar. İşe ufak memuriyetle başlayan Ay Toldı, yetenekleri doğrultusunda yavaş yavaş yükselir ve sonunda vezir olur.

462 *bir ay toldı atlıg er erdi tetig/eşitti bu çavıg itindi itig*
“Ay Toldı adlı zeki bir adam vardı/(Hükümdarın) bu şöhretini işitti (ona gitmek üzere) hazırlık yaptı.”

463 *yigıt erdi oğlan kılınçı amul/ukuşlug biliglig hem öglüg köngül*
“Bu delikanlı sakın mizaçlı idi/Akıllı, bilgili ve iyi kalpli.”

KS: Bilimde aşırı hırslı olmak.

Bilimde rekabetin dozu önemlidir. Kazanmak için değil, doğru bilgiye ulaşmak için rekabet edilmeli. Rekabetin fazlası, yani ihtiras, kıskançlık ve bencillığe yol açar ve bu, insan ilişkilerine zarar verir. Bu kişilerden büyük şahsiyetler çıkmaz:

32. söz: *Gılımdı üyrengende, akıykat maksatpen bilmek üşin üyrenbek kerek. Baxaska bola üyrenbe, azırak baxas köñliñdi pısıktandırmak üşin zalal da emes, köbirek baxas adamdı tüzemek tügil, buzadı.* (KS, 60) “Bilim alırken (insanda) hakiki amaç olmamalıdır. Rekabet ederek öğrenme; insanı heveslendirmek için azıcık rekabetin ziyasını olmaz; ancak fazla rekabet insana iyi gelmez; (aksine, insanı) bozar.”

KB: Bilim, iki dünya saadetidir.

KB’de âlimler ile münasebetin anlatıldığı bölümde (4341-4354) âlimler ile özellikle din adamları değil, genellikle bilge şahsiyetler kastediliyor. İlk beyitte âlimlerin, bilgiler-
iyle halkın yolunu aydınlatan kişiler olarak tasvir edilmesi, bunun işaretidir. Burada
Yûsuf’un en önemli tavsiyesi, bilge şahsiyetlere saygı ve sevgi beslenmesi, onların maddi
darlık çekmemeleri gerektiği yönündedir. Akıl ve ilmin Tanrı’nın bir armağanı olduğu,
akıl ve ilme saygı, ilmin takdir edilmesi gerektiği de bu bölümdeki öğütlerdir. Tanrı’nın,
ateş, hava, su ve toprağı yarattıktan sonra insanı akıl, erdem ve bilgi ile donattığı, insana
kalp ve dil verdiği, ona ahlâki sorumluluk yüklediği ise Konfüçyus etkisi olarak
açıklanmıştır (Arsal 1947: 112). Bilge insanlarla münasebette olan, onlarla iyi geçinen
insanlar, iki dünyada da mutluluk bulur.

- 4341 *takı bir kutu bilge alimler ol/olar ilmi halkka yaruttaçı yol*
“Diğer bir zümre de âlimlerdir/Onların ilmi halkın yolunu aydınlatır.”
4354 *katılgıl bularning bile edgüleş/kutadgay sanga iki ajun ulaş*
“Bunlarla iyi münasebet kur/Her iki dünyada da mutlu olursun.”

KS: Bilim bakidir, zenginlik fanidir.

Abay, 10. ve 33. sözde diyor ki: Allah’tan mal ve servet istenmez, mal ve servet
çalışarak kazanılır. Allah, çalışmak için kullarına akıl ve güç verdi. Çalışarak elde ettiğın
kazancı, bilime, sanata ve hayırlı işlere harcamalısın. Bilim ve sanat olmaksızın iki dünya
saadeti olmaz; ibadetin de önemi yok. Gayrimeşru yollardan para kazanan hiçbir Kazak
insanının, kazancını hayırlı işlere harcadığını görmedim. Böyleleri mallarını yitirince
zahmet, acı ve öfke ile baş başa kalıyorlar. Varlıkta “Zenginim” diye övünenler, yoklukta
“Bir zamanlar ben de zengindim” derler ve tekrar dilenmeye başlarlar. Abay, Kazak
halkına alın teriyle dürüst yolla kazanmayı ve bunu, bilim için harcamayı öğütüyor:

10. söz: *Koş, söytip jürip-ak mal taptıñ, bayıdñ. Sol maldı sarıp kılıp, gılım tabuw
kerek. Öziñe tabılmasa balañ tapsın. Gılımsız axıyret de jok, düniye de jok. Gılımsız
okıgan namaz, tutkan oraza, kılğan haj, eşbir gıbadat ornına barmaydı. Eşbir Kazak kör-
medim, maldı ittikpen tapsa da, adamşılıkpen jumsagan.* (KS, 25) “Hoş, böylece mal
mülk kazandın, zengin oldun. Bu malı bilim için sarf etmek gerekir. Kendin (bilim) bu-
lamazsan çocuğın bulsun! Bilimsiz ahiret de yok, dünya da yok. Bilimsiz kılınan namaz,
tutulan oruç, hac ziyareti ve hiçbir ibadet yerini bulmaz. Malını (ve mülkünü) itlik yapı-
p kazanıp insanlıkla harcayan hiçbir Kazak görmedim.”¹⁶

Sonuç

Ahlâklı ve bilgili nesiller yetiştirme kaygısı, tarih boyunca köklü milletlerin temel
hedeflerinden biri, hatta en önemlisi olmuştur. Konuyla ilgili toplumsal kaygıların arttığı
yerde devreye giren “öğüt” geleneği, Türk kültüründe derin bir geçmişe sahiptir. Sosyal
ve siyasi ahlâkın çözülmeye yüz tuttuğu dönemlerde duruma duyarsız kalamayan Orta
Çağ aydınları, “sosyal sorumluluk” şuuruyla geleceğe yönelik beklentilerini sanat yolu-
yla, ayrıca uygulanabilir nitelikte dile getirmişlerdir. Bilge Kağan’ın *Sabımın tüketi
eşidgil, bu sabımın edgüti eşid, katıgdı tınla* vb. ifadelerle ya da bunlar olmaksızın halkına
verdiği mesajlar, milletin geleceği ile ilgili derdi olan ve tekrar bir çöküş yaşamak ve
yaşatmak istemeyen bir liderin çıkışlarıdır. Köktürk ve Uygur dönemi devlet adamlarının
buna paralel olarak “bilge” unvanını almaları, bu hassasiyetin bilinen ilk işaretleridir.
Kaynağını İslamiyet öncesi tarihî mirastan alan ahlâklı nesiller beklentisi ve bunun bir
sonucu olarak gelişen “nasihat etme” ya da “öğüt verme” geleneği, XI. yüzyıl itibarıyla
İslami inanç sisteminin beraberinde getirdiği dinî prensipler, âyet ve hadislerle şekillene-

rek gelişmiş; edebî eserlerde, dönemin sosyal ve siyasi şartları gereği daha kapsamlı yer edinmeye başlamıştır. Türk-İslam muhitinde yazılan ve konunun doğrudan doğruya işlenmesi bakımından ana kaynak olan *Kutadgu Bilig*'in, aslında bir geleneğin devamı olduğunu da unutmamak gerekir. Vezir Ay Toldı'nın toplumdan beklentilerini oğlu Ögdülmiş'e *ogul eşitgil sözümmi, ay oğlum eşit, uk ay ogul* diye seslenmek suretiyle iletmesi, Bilge Kağan ile aynı dilde konuştuklarının tanığıdır.

Kutadgu Bilig başta olmak üzere bu geleneğin daha sonra ortak edebî dille yazılan diğer Doğu Türkçesi eserleriyle (*Dîvânu Lugâti 't-Türk, Atebetü 'l-hakâyık, Dîvân-ı Hikmet, Nehcü 'l-ferâdis, Kısasu 'l-enbiyâ, Mahbûbu 'l-kulûb* vb.) ve sözlü kültür aracılığıyla (Kazak *akın, jıraw* ve *jırısı* geleneği) devam etmesi; nihayet XIX. yüzyılda Kıpçak bozkırında Abay Kunanbay'ın *Gakliya* ya da *Kara Sözder* adlı eserinde vücut bulması, biyolojik, sosyolojik ve psikolojik temele dayalı milliyet duygusunun aynı kaygılarla yeniden canlandırılmasıdır.

Çarlık Rusyası döneminde millî aydınlanma hareketleriyle etkin hâle getirilen, fakat Sovyet Rusyası döneminde görmezden gelinen ortak kültür hayatı, Türk Dünyasında bağımsızlıkla birlikte geleceğe yönelik yeni fırsatlar sunuyor. Bilimsel ve akademik çerçevede yapılacak karşılaştırmalı araştırmalarla konumuzla ilgili millî hafızanın ortaya konması, ortak millî kodlarla ilgili farkındalığı artırmalı; bu tür bilgi aktarımı, yeni kuşaklarda heyecan yaratmalı; onların manevi miras konusunda bilinçlenmelerine ve bu değerleri hayata geçirmelerine vesile olmalı.

NOTLAR

1. Radloff, 1890-1891 yıllarında KB Herat nüshasının tıpkıbasımını ve özel olarak döktürülmüş Uygur harfleriyle neşrini yapmış; 1897'de ise aynı nüshanın çeviri yazısını neşre hazırlarken Mısır nüshasının bulunması üzerine bu yayından vazgeçmiş; daha sonra Mısır ve Herat nüshasının ilk karşılaştırmalı metnini Rus çeviri yazı harfleriyle ve Almanca tercümesiyle birlikte yayımlamıştır (Ercilasun 2004/2010: 336).
2. *Türk begler, bodun!* "Türk beyler, millet!" KT G10; *Türk bodun!* "Türk millet!" KT G6; *Türk Oguz begleri, bodun!* "Türk Oguz beyleri, millet!" KT D22; *Sabımın tüketi eşidgil!* "Sözümün sonuna kadar dinleyin!" KT G1; *bu sabımın edgüti eşid, katıgdı unla!* "Bu sözlerimi iyice işitin, dikkatli dinleyin!" KT G2; *buni eşidin!* "Bunu işitin!" KT G10; *ol yirgerü barsar Türk bodun ölteçi sen.* "O yerlere gidersen Türk milleti öleceksin." KT G8 (Tekin 1968; Ercilasun 1990: 97-104).
3. KB'nin Kur'an âyetleriyle ilişkisi için bk. Ersoylu 1981; Eker 2006: 103-104. Kitabın mukaddime bölümünde KB'ye başka memleketlerde verilen isimler, eserin türü hakkında bilgi vermektedir. Kitabı, Çinliler *edebü 'l-mülük*; Maçinliler *âyinü 'l-memleke*; Maşriklılar *ziynetü 'l-ümerâ*; İranlılar *şahnâme-i Türkî*, bazıları ise *pendnâme-i mülük*; Turanlılar *Kutadgu Bilig* diye adlandırmışlardır (Arat 1947/1979: XXIX; İnalçık 1966: 12; Ercilasun 2004/2010: 293).
4. Alanın ilk araştırmacılarından olan Vambéry, 1870'teki çalışmasında eseri, büyük ölçüde İslam anlayışına dayandırmakla birlikte Türk ruhunun da yansıtıldığı ahlâki bir kitap olarak değerlendirdi. Daha sonra Alberts, Thury, Barthold, Samoyloviç gibi araştırmacılar, KB'de İbn Sînâ, Çin medeniyeti ve Firdevsi'nin Şehnamesi'nin etkisine dikkat çekmişler; özellikle Barthold, Şark'ta ve İran'da bu tarz ahlâk dersi veren kitapların yaygın olduğunu ve eserin baştan sona İslam anlayışıyla yazıldığını, dolayısıyla Uygurlardan izler taşımadığını, hatta eserin, kuru nasihatlerden ibaret olduğunu belirtmiştir. Bombaci, genel olarak İslami kültürün baskın olduğunu, ayrıca "adalet" ve "kut" konularında eski Yunan felsefesinin etkili olduğunu ifade eder. (Arat 1947: XX; İnalçık 1966: 11; Kafesoğlu 1980: 3-8; Barthold 1927/2004: 119-120).
5. Saadet Çağatay, İslami anlayışa rağmen özellikle "âkibet" ve "kanaat" kavramını temsil eden Odgurmış'ın sözlerinin Budizm ile epeyce ilişkili olduğunu, hatta bu sözlerin Budizmin temel emirlerini içerdiğini, *Bayat* için verilen "eski, devamlı, ezelden beri bilinen" gibi anlamların Budizm'de geçen *ödsüz* "zamansız, zamanla tahdit edilmeyen" kavramının karşılığı olarak alınmış olabileceğini belirtiyor (Çağatay 1968: 41-45).
6. Arsal, KB'nin, Yunan düşünür Ksenofon'un *Cyropedia*'sı ve Fransız Fenelon'un *Telemak*'ı gibi ahlâki amaçla yazıldığını ve eserde, tamamen Türk anlayışının hâkim olduğunu ifade eder. Bunun yanı sıra

- Türklerin töre/kanun konusundaki şeffaflığı, Gök-Tanrı anlayışında Tanrı'nın en büyük kudret olması, hükümdar-Tanrı ilgisi, hükümdarın Tanrı'yı örnek alması gibi hususların, eski Türk dini ile Çin kültürü arasındaki ilişkiye işaret ettiğini belirtir. KB'deki yabancı tesirlerle ilgili ayrıntılar için bk. Arsal 1947: 88-98; İnalıcık 1966: 7-23; Kafesoğlu 1980: 35-48.
7. Yüsun'un, kitabın iki yerinde perde arkasında olduğu anlaşılıyor. Girişte uzun uzun ihtiyarlığını anlattığı bölümde yer alan şu beyit, bu örneklerden biridir. Okura doğrudan ve katı bir tonla sesleniyor: "Ey sakalı ağarmış kişi! Artık ölüme hazırlan ve geçip giden yılların yasını tut." (Starr 2019: 415).
 8. KB'de Allah sözü kullanılmıyor; en çok Bayat ve sırasıyla Tengri, İdi, Ugan, seyrek olarak da Rabb geçiyor. İslamiyetten önce kullanılan *erklig* sıfatı, *idi* ve *bayat* kavramlarının önüne gelerek *Erklig İdi* ve *Erklig Bayat* şeklinde "Kadir Tanrı, Mevlâ" anlamlarını veriyor. Daha sonraki metinlerde yaygın kullanılmasına rağmen Allah adının KB'de geçmemesi, ilk gelen Arap din adamlarının Rabb kelimesini kullandıklarına işaret ediyor (Çağatay 1970: 28).
 9. 1450'lerde Ebtü'l-Hayr Han'a isyan eden Canıbeg ve Giray/Kiray'ın önderliğindeki topluluk, Han'a yenildikten sonra 1455-1456'da doğuya çekilip Batı Yedisu'ya yerleşmişlerdir. Kazak birliği, otoriteye isyan sonucunda oluşmuş; Canıbeg ve Kiray'a bağlı topluluk, "Kazak" adını almıştır.
 10. Alaş edebiyatının son eseri olarak Magjan Jumabay tarafından 1912'de yazılan ve Abay'a ithaf edilen Altın Xakim Abayga şiiri, hem Abay'ın lirizminin Kazak modern edebiyatını nasıl şekillendirdiğini, hem de Magjan'ın *Abaytanuw*/Abay bilimine katkısını gösteren tipik bir örnektir: *Şın xakim, söziñ asıl-baga jetpes/Bir söziñ miñ jil jürse, demi ketpes* "Gerçek hakim, sözün asil, değer biçilmez/Bir sözün bin yıl geçse tadı gitmez." (İsimakova 2009: 514-515).
 11. Kitap adı [*kitab atı urdum kutadgu bilig* "Kitabın adını Kutadgu Bilig koydum"] ve konuşmacıların [*kitab atı yöriğin yime avuçgalıkn ayur* "Kitabın adını, anlamını ve kendisinin ihtiyarlığını söyler"] temsil ettiği değerler, XI. bölümde (KB, 350-397) bizzat okuyucuya tanıtılır. Hükümdar [*Kün Togdı ilig*], adaleti [*köni törü*]; Vezir [*Ay Toldı*] bahtı [*ku*]; Vezirin oğlu ve bilahare vezir [*Ögdülmiş*], akıl ve idrâki [*fukuş*]; bir zahit olan [*Odgurmuş*] ise âkibet ve kanaati [*âkibet*] temsil eder (Arsal 1947: 90-91; Arat 1947/1979: XXIII-XXIV).
 12. Kutadgu Bilig'de baba Ay Toldı'nın oğlu Ögdülmiş'ten beklentilerinden hareketle milli hafızanın gelecek kuşaklara aktarılması hususu için bk. (Çetin 2010: 122-132).
 13. Kazak halkına atfedilen bölümlerde Abay, Nevâyi'ye (MK) benzer şekilde halkıyla ilgili karamsarlığa kapılır ve ilgili bölümlerde (1, 2, 3, 5, 9, 10, 16, 22, 23, 24, 26, 33. sözler) Kazak halkının aydınlanması için öğütlerde bulunur. Bu bölümlerde Abay'ın, çağdaşı olan Gaspıralı İsmail'in izinde Türkistan halkının manevi yenilenmesiyle ilgili Ceditçi fikirlerin temsilcisi olduğu çok açıktır (Gaspıralı'nın Ceditçi fikirleri için bk. Akpınar 2010: 11-33).
 14. XIX. yüzyıl sonu XX. yüzyıl başlarında Çarlık Rusyası politikası gereği "Rusya Türkleri" yerine "Rusya Müslümanları" tabirinin tercih edilmesi (Akpınar 2010: 11-12), Abay'ın 28. sözde "Türkler" yerine "Müslümanlar" hitabını kullanmasında etkili olmuş olabilir. Sadece bir yerde *Türki tanırlık* "Türkçe" ifadesi geçiyor: *Balalarđ okutkan da jakstı, birak kulşılık kılarlık kana, türki tanırlık kana taza okısa kerek.* (25. söz) "Çocukları okutmak iyidir; fakat, ibadet edecek ve Türkçe bilecek kadar eğitim almaları gerekir."
 15. Abay'ın bu sözleri, Odgurmuş'ın Budist felsefeyi yansıtan şu sözlerini akla getiriyor: *aya bay boluğlı budunda talu/kokuz kıl bu baylık mıyan al tolu* (KB, 5296) "Ey zengin ve halkın seçkini!/Bu serveti dağıt ve bol bol sevap al!" (Çağatay 1968: 41-44).

KAYNAKÇA

- Axmetov, Z./B. Akmukanova. *XV-XVIII Gasırlardağı Kazak Poeziyası*. Almatı: Kazak SSR-iniñ "Gılım" baspası, 1982.
- Akpınar, Yavuz. "Rusya Türklerinin Ortak Edebiyatından Söz Edilebilir mi?". *Yeni Türk Edebiyatı Dergisi* 1. Mart 2010. 11-33.
- Arat, R. Rahmeti. *Kutadgu Bilig I Metin*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1947/1979.
- _____. R. Rahmeti. *Eski Türk Şiiri*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1965.
- _____. R. Rahmeti. Yusuf Has Hâcib *Kutadgu Bilig II Çeviri*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1985.
- _____. R. Rahmeti. Edib Ahmed B. Mahmud Yükneki *Atebetü'l-hakâyık*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1992.
- Arsal, S. Maksudi. *Milliyet Duygusunun Sosyolojik Esasları*. İstanbul: Ötügen, 1972/2018.
- _____. S. Maksudi. *Türk Tarihi ve Hukuk*. İstanbul: İ. Ü. Hukuk Fakültesi Yayınları, 1947.
- Avezov, Muhtar. *Velikiy poet kazaxskogo naroda Abay Kunanbaev*. Moskva: İzdatel'stvo "znanie", 1954.
- Ayan, Ekrem. *Bir Devrin Aynası Abay Kunanbay ve Kara Sözler*. Ankara: Ahmet Yesevi Üniversitesi, 2017.

- Berta, Árpád. *Sözlerimi İyi Dinleyin... Türk ve Uygur Runik Yazıtlarının Karşılaştırmalı Yayını*. (Çev. E. Yılmaz). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2010.
- Çağatay, Saadet. "Kutadgu Bilig'de Odgurmış'ın Kişiliği". *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-Belleten 1967*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1968. 39-49.
- _____. Saadet. "Kutadgu Bilig'de Ögdülmiş". *Türk Kültürü* 98. Ankara: TKAE, 1970. 27-43.
- Çetin, Altan. "Kutadgu Bilig'de Türk Aile Kültüründe Bir Babanın Oğul İmajı ya da Süreğiden Bellek/Kültür". *Milli Folklor* 85. Bahar 2010, 122-132.
- Dankoff, Robert. *Wisdom of Royal Glory (Kutadgu Bilig) A Turko-Islamic Mirror for Princes*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1983.
- Dilâçar, Agop. *Kutadgu Bilig İncelemesi*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2016.
- _____. Agop. "Bize Manevi Cihazlanmayı Öğreten Kutadgu Bilig". *A. Dilâçar Yazıları*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2018. 171-186.
- Eker, Süer. "Kutadgu Bilig'de (teñri 'azze ve celle ögdisin ayur) Türkçe İslami Terimlerin Kaynakları Üzerine". *bilig* 38. Yaz 2006. 103-122.
- Ercilasun, A. Bican. "Köl Tigin Anıtı Bir Nutuk Metni midir?". *Makaleler Dil-Tarih-Destan-Edebiyat*. Ankara: Akçağ, 2007. 97-104.
- _____. A. Bican. "Kazakçaya Ait İlk Fonetik İzler". *Dil Araştırmaları*. S. 4. Bahar 2009. 9-15.
- _____. A. Bican. *Başlangıçtan Yirminci Yüzyıla Türk Dili Tarihi*. Ankara: Akçağ, 2010.
- _____. A. Bican. *Türk Kağanlığı Türk Bengü Taşları*. İstanbul: Dergâh, 2016.
- _____. A. Bican. *Dîvânü Lugâti't-Türk'teki Şiirler ve Atasözleri*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2020.
- Ergin, Muharrem. *Orhun Abideleri*. İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1970.
- Ersoylu, Halil. "Kutadgu Bilig'de Kur'an-ı Kerim Ayetlerinden İlhamlar". *Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi* 17. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, 1981.
- Golden, Peter. *Türk Halkları Tarihine Giriş*. (Çev. O. Karatay). Ankara: KaraM, 2002.
- İnalçık, Halil. "Kutadgu Bilig'de Türk ve İran Nazariye ve Geleneği". *Reşit Rahmeti Arat İçin*. Ankara: TKAE, 1966. 11-25.
- İsimakova Aygül. *Kazaxskaya xudojestvennaya proza-poetika, janr, stil'* (naçalo XX veka i sovremennost'). Almatı: "Mektep", 1998.
- _____. *Natsional'naya idea i xudojestvennaya kul'tura*. Almatı. 2009.
- _____. Aygül. *Alaş Adebıyettanuı*. Almatı: "Mektep", 2009.
- Kafesoğlu, İbrahim. *Kutad-gu Bilig ve Kültür Tarihimizdeki Yeri*. İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları. 1980.
- Kaplan, Mehmet. *Nesillerin Ruhı*. İstanbul: Dergâh, 1967/2005.
- Kasapoğlu Çengel, Hülya "Ruhaniyet Jañğıruv" İdeası ve Mağjan Jumabay". *Gazi Türkiyat Türkoloji Araştırmaları Dergisi*. Bahar 2018/22, 1-7.
- Kunanbay, Abay. *Kara Sözder*. Almatı: İzdatel'stvo öner, 2015.
- Öner, Mustafa. "XX. Yüzyıl Türkistan Edebiyatının Anıtı: Muhtar Evezov (1897-1961)". *bilig* 37. Bahar 2006. 175-188.
- Pala, İskender. "Nasihatname". *TDV İslam Ansiklopedisi* XXXII. 2006. 409-410.
- Starr, S. Frederick. *Kayıp Aydınlanma Arap Fetihlerinden Timur'a Orta Asya'nın Altın Çağı*. Çeviri: Yusuf Selman İnanç. İstanbul: Kronik, 2019.
- Tekin, Talât. *A Grammar of Orkhon Turkic*. Bloomington: Indiana University, 1968.
- Tezcan, Semih. "Eski Türk Dili ve Yazını" *Bilim Kültür ve Öğretim Dili Olarak Türkçe*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1978. 271-323.
- Türk, Vahit. Ali Şir Nevâyî *Mahbûbu'l-kulûb {Gönüllerin Sevgilisi}*. İstanbul: Ötügen, 2016.

KAZAK MISAFİRPERVERLİĞİ: ÜLÜŞ, MISAFİR AĞIRLAMA VE TABAK KÜLTÜRÜ*

The Kazakh Hospitality: Ülüş, Guest Entertainment and Dish Culture

Dr. Öğr. Üyesi Hikmet DEMİRCİ**
Şınaray BÜRKÜTBAYEVA***

ÖZ

Türk misafirperverliği ve sofrası kültürü, tarihi süreç boyunca şekillenerek nesilden nesle aktarılan paylaşma ve bölüşme geleneğinin maddi ve somut karşılığıdır. Türk misafirperverliğinin geleneksel özelliklerini günümüze taşıyan Kazak kültüründe misafir (konak) çeşitleri ve özellikleri, misafirlere sunulan ikramlar (tabaklar), kadim Türk kültüründeki *ülüş* kavramı ile bağlantısını göstermektedir. İkramların adlandırılması ve sunum şekilleri, ikramlardaki hayvan uzuvlarının kültürel anlamı, uzuvlarla ilgili efsaneler ve inanışlar bu makalenin konusunu oluşturmaktadır. Kazak toplumunda misafir genel anlamıyla *konak* kelimesiyle karşılanmaktadır. Bu genel anlamın dışında, misafirlerin hangi günlerde (düğün, doğum vb.) ziyaretlerini gerçekleştirdikleri ve ziyaret amaçlarına göre (kutlama, akraba ziyareti vb.) konaklar farklı adlar almaktadır. Türk kültüründe kurtlay ve toy gibi toplantılarda kurulan sofralar ve bu sofralardaki ikramların paylaşım şekli ve miktarları da *ülüş* olarak adlandırılmıştır. Siyasi ve sosyal manada “kısmet, pay, hisse” anlamlarında kullanılan *ülüş*, günümüz Kazak toplumunda kişiye verilen pay, ikram ve hediye anlamlarına gelecek toplumsal statünün ve değerinin bir göstergesi olmuştur. Kazak kültüründe tabaklardaki ikramların (et ve kemik paylarının) adı duyulduğunda, söz konusu tabağın kimlere nasıl sunulacağına bilinmesinin nedeni, kurallarla (töre) belirlenmesinden kaynaklanmaktadır. Kazaklarda misafir ağırlama kültürü ve ikramlar, halk arasında yaşatılsa da yazıya geçirilmemiş ve kültürdeki işlevi tanımlanmamıştır. Bu sebeple çalışmanın amacı, Kazakların misafir ağırlama kültürünün, misafirperverlik anlayışının sosyal hayatta uygulama sistemini ve içeriğini ortaya koymaktır. Makalede maddi kültürden (tabak çeşitleri) yola çıkılarak *ülüş/pay*, misafir ağırlama şekilleri ve geleneğinin yorumlanmasında betimleyici yöntem kullanıldı. Betimleyici yönteminin temeli, bir kültür unsurunun ortaya çıkışı, kendi kültürü içinde anlamlandırılması ve kullanım alanlarıdır. Çalışmada, tabak çeşitlerinin tanımlanmasında yazılı kaynakların azlığı sebebiyle Kazaklar ile gerçekleştirilen yarı-yapılandırılmış görüşmelerden faydalanıldı. Kültür tarihi araştırmalarında *ülüş* meselesi, daha önce yapılan çalışmalarda kelime manasıyla işlenirken bu makalede, *ülüşün* kavram alanı ile misafir ağırlama ve ikramlarından yola çıkılarak varlığı tartışıldı. Ülüş, misafir kültürünün anlamlandırılmasında bir araç olarak kullanıldı. Bunun yanı sıra, Kazakların misafir ağırlama kültürü, bu ağırlamanın nasıl gerçekleştiği ve hayvanın çeşitli uzuvlarının kimlere ikram edildiği ve anlamı, her bir tabağın hazırlanış şekli ve içindekiler toplumsal ilişkiler bağlamında değerlendirildi. Kazak halk efsanelerindeki hayvan uzuvlarının yeri ve anlamına değinilerek gelecek kuşaklara kültürel miras aktarımının nasıl gerçekleştirildiği tespit edilmeye çalışıldı. Makalenin sonucunda, günümüzde Kazaklarda sofrası ve misafir ağırlama kültüründen yola çıkılarak *ülüşün* tabak çeşitlerinin hâlen varlığını devam ettirdiği ve bu tabak çeşitlerinin, payların dağılımında önemli yeri sahip ve toplumsal ilişkileri düzenleyen, toplumsal statüleri belirleyen bir unsur olduğu görüldü. Kazaklarda, misafirperverlik ve misafirlere sunulan tabakların belli bir töre ve yasaya göre uygulanırken sonraki devirlerde tabak sunumunun sosyokültürel bir değişim ile gelenek hâlini aldığı tespit edildi.

Anahtar Kelimeler

Kazak, kültür, *ülüş*, misafir (konak), tabak.

ABSTRACT

The hospitality and table culture refer to a traditional reflection of sharing and division culture that has been shaped and passed down from generation to generation throughout the historical process. This article deals with the types of the guest (*konak*), dishes that served to the guests and the connection of this concept with the view of *ülüş* in the Kazakh culture, which carries the traditional features of Turkish hospitality from the past to

* Geliş tarihi: 13 Eylül 2019 - Kabul tarihi: 20 Mayıs 2020
Demirci, Hikmet; Bürkütbayeva, Şınaray. “Kazak Misafirperverliği: Ülüş, Misafir Ağırlama ve Tabak Kültürü” *Milli Folklor* 126 (Yaz 2020): 198-209
** Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, Kahramanmaraş/Türkiye, hdemirci@ksu.edu.tr, ORCID ID: 0000-0001-8756-5909.
*** Doktora Öğrencisi, Al-Farabi Kazak Devlet Üniversitesi, Doğu Bilimleri Fakültesi, Türkoloji Bölümü, Almatı/ Kazakistan, burkitbaeva.1975@mail.ru, ORCID ID: 0000-0001-8235-4213.

the present. This article also explores the naming and types of presentation of dishes in the hospitality. Also, it focuses on the cultural meaning and legends about animal limbs in the hospitality. The guest is usually stated by the word *konak* in Kazakh society. Besides, the guests can also take different names depending on the days (wedding, birth, etc.) and for what purpose (celebration, relatives visit, etc.) they came. The tables that were established in meetings such as *advisory council* and *toys*, and the manner and amounts of the dishes in these tables were also called *ülüş* in Turkish culture. The *ülüş*, which is used in the meaning of portion, share and parting political and social terms, also refers to social status based on sharing and the gift given to the person in today's Kazakh society. In the Kazakh culture, from the meat and bone pieces that prepared on the dishes, it is known to whom the dish will be presented. Because the serving process is determined by the rules (*töre*) in the Kazakh culture. Although the Kazakh hospitality culture and dishes are still alive among the public today, they were not written down and their function within their own culture was not defined. Therefore, this article aims to reveal the rich culture of hospitality of the Kazakhs as well as the application of the view of hospitality in social life. This article was prepared based on the descriptive method. The descriptive method, which was used in this article, is based on the emergence of a cultural element, its meaning within its own culture and the determination of its usage areas. Also due to the lack of written resources in the identification of dish types, semi-structured interviews were conducted with Kazakhs living in Kazakhstan. While the issue of *ülüş* has mostly been studied in the meaning of the word in the cultural history, this article tries to reveal the existence of the view of *ülüş* and uses it as a tool to interpret the guest entertaining culture based on the hospitality and dishes. Furthermore, this article tries to assess the Kazakh hospitality culture, how this hospitality took place, to whom served the various limbs of the animal and their meanings, the way each dish was prepared and its contents in the context of social relations. By touching on the place and meaning of animal limbs in Kazakh folk legends, this article tries to determine how to transmit this cultural heritage to future generations. It is possible to list the results of this article as follows: from the hospitality and table culture it can be seen that the view of *ülüş* is still an important factor in the Kazakh culture. It is determinative in the distribution of shares and regulating social relations. In addition, it can be said that it still determinates social status in the Kazakh culture. However, while the hospitality and the dishes served to the guests were applied according to a certain custom and law in the Kazakhs, in the following periods it is seen that it became a tradition with sociocultural change.

Key Words

Kazakh, culture, *ülüş*, guest (*konak*), dish.

Giriş

Bir kültürün unsurları insanların kognitif/ zihniyet dünyalarını yansıtırken diğer taraftan da normatif/ davranış özelliklerini yansıtır. Bozkır hayatının temsilcilerinden Kazakların somut kültürel miraslarından biri de hazırlanan tabak çeşitleridir. Bu tabak çeşitleri Kazakların misafirperverliğini gösterdiği gibi siyasi ve sosyal hayatta statüyü, dolaşısıyla kültür tarihinde *ülüş*'ün işlevselliğini de ifade etmektedir. Kazakların törelerini yazılı hâle getirdiği düşünülen Tavke Han'ın *Yedi Yasası* 'nda "Evinize kim gelirse gelsin, onu misafir ederek koyun kesin ve karnını doyurun." maddesi yer alır. Tarihte Kazak ev sahipleri misafirlerini güzel karşılamaz ve onu et tabağı ile ağırlamazsa, töre gereği han emriyle cezalandırılır (Orazaliyev 1996: 180).

Misafirler ile *ülüş* arasındaki ilişki pay ve mevki meselesinden kaynaklanmaktadır. *Ülüş*, Türk sosyal yapısındaki her bir boyun, hayvanın belirli yerlerini pay alması, bu paylarla onların toplumdaki konumunun belirlemesidir. Türk toplum teşkilatlanmasında hukuksal mevkileri gösteren *ülüş* (pay) ve buna bağlı *orununu* (mekkisini) bir defa kaybeden boy veya budunlar yaylaklarını, otlaklarını, av gibi ortaklaşa yapılan işlerde hukuklarını ve topluluk içerisindeki diğer haklarını kaybetmek tehlikesiyle karşı karşıya kalmaktadır (İnan 1987: 254, Kafesoğlu 2003: 244). *Ülüş*'ün hukuksal varlığı ve toplumsal düzendeki yeri önemli olduğu gibi Kazaklarda misafir geleneğini şekillendirmesi ve misafirlerin toplumdaki yeri ve konumunun belirlenmesinde de önemli bir etkiye sahiptir. Makalede, Kazaklar arasında misafir, misafir çeşitleri, tabak çeşitlerinin (ikramlarının)

ülüş bağlamındaki yeri ve önemini tespit edildi, pay ve payların Kazak toplum kültürü içerisindeki yeri ve anlamı değerlendirildi.

Kazaklarda Konak-Misafir

Kazaklarda *konak-konak* olarak ifade edilen misafir, geliş amaçlarına göre adlandırılır ve belirli kurallarla ağırlanır. Kazaklar misafirleri, *kuday konak*, *sıy konaktik*, *arnayı konak*, *kıdırma konak*, *kılkıma konak* gibi çeşitli isimlerle adlandırılır. Türkiye Türkçesinde tanrı misafiri olarak ifade edilen *kuday konaklar*, yoldan gelen, evsiz, sapsiz ve karnı aç kimselerdir. Kazak toplumunda saygı gören *sıy konaklar* gibi *kuday konaklar* için de ikram edilmek üzere bir koyun kesilir veya *sogım* yani kışın kesilmek için beslenen semiz hayvanın etinden ikram edilir (Canüzakov vd. 2008: 310, Kaliyev vd. 1985: 732).

Arnayı konak ise doğum, sünnet, yaş günü ve düğün törenini kutlamak için eve davet edilen onlar için hayvan kesilerek etleri ikram edilen özel misafirlerdir. *Kıdırma konak*, uzaktan gelen akraba ve hısımlardır. *Kılkıma konak*, ziyafet veya iyi bir yemek için davetsiz gelen ve doymak bilmeyen kimselerdir. Bu misafirler akraba olabildiği gibi komşu, yabancı da olabilir. Bu konaklara da et ikram edilir (İbadullayeva 2007: 5, Doğan 2007, 32-33). Kazak kültüründe farklı şekilde adlandırılan misafirlerin ortak özelliği iyi ağırlanmaları, kendilerine ev sahibi tarafından hürmet gösterilmeleridir.

Ülüş Hakkı

Kadim Türk dilinde *ülüş*; kısmet, baht, şans, hisse, pay, parça, halk arasında pay ayırma (Kaşgarlı Mahmud 1985: 62, Ergin 1996: 137); Kazak Türkçesinde ise *hisse*, *pay*, *hak* (Oraltay ve diğer 1984: 297) gibi aynı anlamlarına gelmektedir. Aslında *ülüş*'ün tarihî süreçte bir değişime uğradığı inanca bağlı kutsallıkla ilişkilendirildiği görülür. XV. yüzyıla kadar Türk yönetim anlayışlarında kişisel pay olan *ülüş*, Gök Tanrı tarafından insanlara, özellikle yöneticilere *ülüg-kut* olarak gönderilen-dağıtılan paydır. *Ülüg-kut*'tan (Tanrı tarafından ayrılan pay) *ülüş*'e (hanedan bir ailenin üyeleri arasındaki pay) evrilen anlayış aslında bireylerin yönetici zümresine aktif katılımını sağlayan bir gelişimi gösterir (Togan 1998: 8). Z. Velidi Togan, boyların yurtları, sülale üyelerinin *inçü/ençi* hisseleri, orduya verilen *çerig yurdları*, özel şahıslara ve beylere verilen arazi ve emlaklar *ülüş* olarak tanımlanabileceğini söyler (Togan 1981: 285). Ebu'l Gazi Bahadır Han, "Altın çadırın başköşesinde Kün Han oturdu; bütün il iyileri ittifak kılıp koyunun başını ve sağ rısı (arkasını), kuyruk sokumunu ve bağrını sırtın üstünde bırakıp Kün Han'ın önüne koydular. Her kim han olursa payları (ülüşleri) bu olsun." şeklinde kaydetmiştir. Kapı yanında İrkil Ata oturmuştur, ona koyunun döşü takdim edilmiş "Kim vezir olursa bu onun hakkıdır." denmiştir. Bu *ülüş* ile Kün Han ve İrkil Ata'nın orun-mevkisi belirlenmiştir (Ebülğazi Bahadır Han 1974: 46, İnan, 1987: 241-242). Reşideddin Oğuznâmesi'nde, Oğuz Han öldükten sonra kurultay ve toylara katılan Oğuz Han'ın oğulları ve boyları arasında herhangi bir çekişme/ sorun yaşamaması için her birine töreye uygun *ülüş* şöyle paylaştırılmıştır: "Kün Han'ın emriyle İrkil Hoca iki at kesti, atın birini Bozoklara, diğerini Üçoklara verdi. Atın her birini on iki parçaya ayırdı. Kün Han'ın payı olarak hayvanın boynuna yakın sırt omurgası (döş) ve bir sağ kolu verildi; diğer parçaları her boya ve Oğuz'un oğullarına *has ülüş* olarak pay edildi." (Togan 1982: 49-52). *Ülüş* yapılan diğer hayvan uzuvları, uyluk: kalça/but; yandaş: böğür; kalça kemiği, aşıklı ilik: aşıklı kemik (arka) veya incik; amaca: kuyruk kemiği, sırt eti, kara ilik: kolun üst kısmı, kol-külek; yağrın: yağır (hayvanın omuzları arasındaki yer) olarak belirlendi. Bu paylar, pay sahibinin mutlak siyasi gücünü ve otoritesini temsil etti (Divitçioğlu 2005: 49).

Ülüşteki paylaşım, Kazaklarda misafire karşılıksız yemek verme anlayışındaki *konak aş* geleneğinde ve tarihî anlayışlarında görülür. N.İ. Grodekov'e göre *konak aş*ını ilk ortaya koyan Kazak hanlarından Alaş'tır. Alaş Han, koyun, keçi, at, inek, develerini üç cüze paylaşmış, dördüncü payı *konak aş*ı olarak ayırmış, oğullarına şöyle demiştir: "Misafirlerinizi layıkıyla ağırlayın. Bunun için bende kalan bir payı kabul edin ama kendi hayvanınız olarak saymayın, başkasının hayvanı olarak kabul edin. Oğullar babalarına: 'Biz sizin sözlerinizi hiç unutmayacağız.' diye söz verdiler." (Gredekov 1889: 112-113). *Konak aş*ına dair diğer halk efsanesi ise şöyledir: "Bir ihtiyar adam hayvancılıkla uğraşmış; üç oğlunu yanına çağırarak hayvanlarını dörde bölmüş. Çocukları ise 'Biz üç kardeşiz, fakat siz hayvanı dörde böldünüz. Dördüncü payı kime ayırdınız?' diye sormuş. İhtiyar adam çocuklarına: 'Ben dördüncü payı misafire ayırdım, bu *konak aş*ı payıdır. *Konak aş*ı için ayrılan hayvanlar, sizlerin hayvanlarıyla yetişecek, sizler onları misafirlerinizle ikram edeceksiniz, misafirler kendi evlerindeki gibi doya doya yiyerek gidecekler.' demiştir." İhtiyarın üç oğlundan üç cüz (ulu cüz, orta cüz, küçük cüz) türemiş ve hepsi *konak aş*ı geleneğini korumuştur (Toyşanulı 2009: 74). Kazaklar *konak aş*ı geleneğinin oluş'unu/ payını ise kişinin toplumsal mevkiine göre belirlemiştir. Misafirlikteki anlayış, bir misafir geldiğinde istediği kadar kalabilir, ev sahibi ona git diyemez. Ev sahibi, misafirin huzurundan ve rahatından sorumludur. Eğer yaşadıkları çevrede birisi açlık ve bitkinliğe yenik düşer ve hayatını kaybederse, yabancı da olsa tazminat ödemek zorundadır. Töreye uygun misafirler ağırlanmadığı veya payları dağıtılmadığı takdirde toplumda beyler, biler (kadılar) veya halk buna tepki göstermiştir (Aubakirova, 2018: 1; Hudson, 1964: 72).

Kazaklar arasında *ülüşün* yanı sıra hayvan uzuvların paylaşılması anlamında *müçe* sözü de kullanılır (Oraltay ve diğer 1984: 203). Wilhelm Radloff'un "Türk Lehçeleri Denemeleri Sözlüğü"nde ise "*Müşü/ Müçe*; sekiz aza, ikramiye, mükâfat veya düğün hediyeleridir." Kesilen hayvanın on iki müçe (on iki parça veya organ)'ye ayrılması ve misafirlerin mevkilerine göre payların ikram edilmesi gerekir. Müçe, yani hayvanların on iki aza/ parçaya ayrılması, bir kişinin ortak mal üzerindeki hakkıdır. Bu on iki aza, iki kalça kemiği, iki aşıklı kemik, uyluk kemiği, iki kürek kemiği, iki pazı kemiği ve *kübere* (ön kol kemiği) dir. *Birinci mevkinin hakkı*: kalça kemiği, üç kaburga, kuyruk yağı ve ciğer parçaları, baş (at olursa sağrı ve oma kemiği "uç"); *ikinci mevkinin hakkı*: birinci ile aynı azalardır, ancak bunlar arasında baş bulunmamaktadır. *Üçüncü mevkinin hakkı*, aşıklı kemik, iki kaburga, ciğer ve kuyruktur. *Dördüncü mevkinin hakkı*: üçüncü ile aynı azalardır. *Beşinci- altıncı mevkinin hakkı*: Uyluk kemikleridir. *Yedinci- sekizinci mevkinin hakkı*: Kürek kemikleridir. *Dokuzuncu- onuncu mevkinin hakkı*: Tokmaklı (bazu) kemikleridir. *On birinci ve on ikinci mevkinin hakkı*: ön kol kemikleridir. Toplumda ise damat ve geline döş-göğüs hakkı; kızlara kuyruk kemik hakkı; kadın ve çobanlara ise bağırsak hakkı verilir. Çobana payı verilmezse, çoban bu payını şikâyet yolu ile talep eder." (İnan 1987: 252-253). Bu *ülüşlerin* töreye uygun olması siyasi ve sosyal teşkilatlanmada önemlidir.

Kazaklarda Hayvan Uzuvlarının Takdimi ve Halk Efsaneleri

Konar-göçer dönemden itibaren siyasi ve sosyal yaşamda hayvanların uzuvları ve takdimi *ülüşün* kurallarını içerir. Koyun ve atların uzuvlarının paylaşımı, huzurun, kardeşliğin ve birlikteliğin göstergesidir. Bu payların kesimini ve dağıtımını toplumda saygı gösterilen kimseler, evde ise babalar yapmaktadır (Ögel 2001: 281). Kazaklarda sofralarda sunulan hayvan uzuvları tarihten gelen kültürel kodlardır, bu kodların anlamları sosyal yapı içerisindeki değeri gösterir.

Kazak kültüründe *baş sunma* geleneği misafir ağırlamada son derecede önemlidir. Türk kültüründe siyasi gücünü ve otoritesini simgeleyen baş, Kazak kültüründe de sadece yaşı büyük, saygı duyulan ve değerli kişiye; ailede ise babaya ikram edilir. Kazaklarda baş uzvu, “Hepimizin başı her zaman bir araya gelsin, hep birlikte olalım, ayrılmayalım, mutlu yaşayalım.” manasındadır. Kazaklar sunum yapacakları koyun başını tek parça, atın başını dört parça, ineğin başını ise üç parça halinde pişirir. İneğin başının her bölümü ayrı bir başın yerine geçer. Misafire atın ve ineğin başı ikram edilmez; sadece koyun başı ikram edilir. Başı eline alan kişi dua ve dileğini söyledikten sonra ağzının sağ tarafıyla onu parçalayarak yer. Sofra başında oturan kişi herkese baş etinden birer dilim ikram eder, kalan kısmını ev sahibine verir. Ev sahibinin iki küçük çocuğuna da küçükbaş hayvanların sağ ve sol kulaklarını ikram eder. Kulağı alan çocukların büyüklerinin sözlerini dinleyeceği, uyumlu ve saygılı bir insan olacağına inanılır. Hayvanın gözü ise bir kişiye verilir. *Göz sunma* iki elle yapılmaz. Göz sunulan kişinin halkını, ailesini düşmanlardan koruyacağına ve gözeteceğine inanılır (Bopayulı 2015: 21, Ögel 2001: 281). Bununla birlikte, halktan bir kimse köyün muhtarına ya da köyün büyüklerinden birine küstüyse, küskünlüğünü söylemekten çekiniyorsa bir koyunu keserek köyün yaşlılarına ve büyüklerine davet verir. Pişirilen koyunun dişlerini çıkarmadan başını, küs olduğu kişiye sunar, baş verilen kişi dişleri görünce ev sahibinin kendisine kırgın ve küskün olduğunu anlar, bunun sebebi öğrenmeye çalışır. Eğer küsen kişi haklıysa diğer kişi özür diler, onun isteğini yerine getirir. Ancak küsen kişi haksız yere küsmüş ise suçunu kabul eder, haksız yere suçladığı kişiye bir at veya şapan (cübbe) hediye ederek kırgınlığa son verir (Aubakirova 2018:1). Paylardaki özellikler toplumsal arası ilişkilerde çeşitli mesajlar içerebilir.

Kazaklarda misafirlere ikram edilen diğer parça *dil*dir. Dil, iyi bir hatip, düzgün ve neşeli konuşması temennisıyla ikram edilir. Dil ile baş birlikte verilmez. Dil, çoğu zaman gelinlere, eve gelen şair, şarkıcı ve sanatçılara verilir. Dili şair veya şarkıcı ikram ederse, “Bana benzesin, benim yolumdan yürüyerek şair, şarkıcı olsun.” manasındadır. Kazaklar arasında ikram edilen önemli uzuvlardan biri *tanday* (damak) dır. Tanday’ı verirken üst kısımdaki sert katı soyulur, yumuşak ince kısmı verilir. Başı yiyen kişi tanday’ı sol eliyle tutarak sağ elinin avucuna vurur, evin küçük kızına ya da sofradaki şarkıcıya ikram eder, onun için dua ve dileğini söyler (Bopayulı 2015: 14).

Kazaklar arasında takdim edilen uzuvlardan diğeri ise *kuyumşak* (kuyruk sokumu kemiği) ve *gögüs kemiği*dir. Kaç yaşına gelirse gelsin kız ve damat her zaman aynı sevgiyi ve iltifatı görür. Anne-baba evine ziyarete gelen kız, evin saygın köşesine oturtulur ve ona halen evin bir üyesi olduğunu ifade etmek için kuyumşak ikram edilir. Göğüs kemiği ise damatlara yakınlık anlamında ikram edilir. Damat geldiği zaman kızın yengeleri göğüs kemiği konulmuş tabağı damada vererek damattan para veya hediyelerini yani *tös kadelerini* alırlar (Bopayulı 2015: 14). Kazaklarda *kudanın kadesi* (dünürün payı/ hediyesi), *oğlanın şıcığı* (oğlanın payı), *kızın colı* (kızın payı), *küyev bala colı* (damat payı) olarak büyükbaş hayvanın etleri de paylaşılır (İbadullayeva 2007: 5).

Kazak halkında hayvan kemikleriyle ilgili birçok efsane ve masal vardır. Mesela *Er Töştik Destanı*’nda (Kırgızlarda *Er Töştük*, Tatarlarda *İyir Toşlig Destanı*) göğüs kemiği anlatılır. Bu destan “Eski zamanda Ernazar adında bir zengin varmış. Onun ahır dolu koyunu, deve sürüleri, bozkır dolu atları olmuş... diye başlar. Masalda, sekiz oğlundan ayrı yaşayan yaşlı anne ve baba zor durumda kalır. Yaşlı oldukları için gün geçtikçe durumları kötüleşir. Her gün olduğu gibi ikisi ağlayarak uykuya dalarlar. Sabah uyandıklarında kocası evin tabanında asılı yağlı göğüs kemiğini görür ve kaç gündür yemek yemeyen adam

yatağından atlayıp hanımına, ‘Çabuk pişir yiyelim.’ der. İki göğsü yedikten sonra hanımı hamile kalır ve bir erkek çocuk doğurur. Çocuğa *Töştik* ismi verilir. Töştik diğer çocuklardan farklıdır. Bir günde bir aylık, yedi günde yedi aylık, bir yılda on beş yaşındaki çocuk gibi gelişir, Töştik masalda kahramanlıklarıyla var olur.” (Kaskabasov, Cahan 2011: 424). Bu destanda anlatıldığı üzere göğüs kemiğinin uğur, bereket, güç getireceğine inanılır.

Kazaklar arasında değerli görülen diğer kemik *turnak* (Dirsek/ Kamış), köyün aksakallarına, büyüklerine, yaşlılarına ikram edilir. Halk, turnak (dirsek) kemiği evde saklarsa o evin hatta bulunduğu bölgenin (köy, mahalle vb.) bin türlü beladan korunacağına inanır. Efsanede “Zengin bir ihtiyar ölmeden önce oğluna, kestiği hayvanların hiç birinin dirsek kemiğini atmamasını, kemiğin etini dış izi olmadan yemesi ve kemiklerin hepsini ahıra asarak saklamasını öğütler. Oğul, babasının dediğini yapar. Hayvanları gün geçtikçe çoğalır, hırsız çalmaz, kurt yemez ve hayvanları hastalanmaz. Bu hayvanları birkaç hırsız çalmak ister. Gece karanlığında gelen hırsızlar, zenginin evine geldiklerinde karşlarına bir ordu çıkar. Bunu gören hırsızlar korkup kaçar. Böylece her gece zenginin ahırını silahlı askerler korur, hırsızlar hayvanları çalamazlar. Askerler sabahleyin gözden kaybolurlar. Hırsızlar bu olayın sırrını çözemezler. Birkaç gün sonra zenginin evine birisini yollayarak bu işin sırrını öğrenmeye çalışırlar. Evde zenginin annesi ile hanımından başka kimse yoktur. Hırsız, ‘Zenginin malını koruyan ne kulları ne de bekçisi var. Komşularına da sordum. Hiçbir asker falan yoktur. Bize hayal olarak görüyorlar galiba.’ der. Hırsızların başı, ‘O zaman bugün çalacağız.’ der ve hepsi ata binerler. Hırsızlar ahıra yaklaşıırken yine silahlı askerlerle karşılaşır. Hırsızlardan biri ağır yaralanarak geri çekilir. Ertesi gün hırsızların başı zenginle görüşür ve olayı anlatır: ‘Efendim, ben hırsızım. Sizin ahırınızdan malınızı çalmaya çalıştık ancak kaç gündür başaramadık. Çünkü ahırınızı silahlı asker koruyor, fakat onlar sabah oldu mu kayboluyor. Bunun sırrını söyler misiniz?’ Zengin, hırsız ahırına götürerek asılmış dirsek kemiklerini gösterir. Babam vefat etmeden evvel, dirsek kemiklerini asla atma, ahıra as, malını hırsızdan, beladan korur, dedi. Onun vasiyetini üzere her zaman ahıra dirsek kemiklerini asarım. Böyle yaptığımda malıma kurt da dokunamadı, hırsız da çalamadı, bir tane koyun bile kaybolmadı, malım çoğaldı. Bu sırrın aslı budur.’ dedi.” Günümüzde köylerde aksakallar ve yaşlılar, tabaktaki dirsek kemiğini almaya çalışırlar. Kim çabuk davranıp önce alırsa, kemik onun olur ve evine götürerek saklar (Bopayulı 2015: 23-24).

Dirsek kemiği hakkındaki diğer efsane ise şöyledir: “Bir zenginin tek oğlu varmış. Ticaretle uğraşan oğul şehre giderek mallarını satmak ister. Babası ona kurumuş bir dirsek kemiği verir ve ‘Bu kemiği elbisenin iç cebine koy!’ der. Oğul, babasını üzmemek ister ve valizinin içine atar. Sonradan onu unuttur. Alış-verişini yapar, büyük bir kervanla yola çıkar. Geri dönerken yolda haydutların saldırısına uğrar. Zenginin oğlu ne yapacağını bilemez ve çok korkar. Ansızın bir ordu ortaya çıkar, onu korur. Şaşırarak haydutlar kaçarlar. Fakat haydutların attığı oklardan oğlanın ayağı hafif yaralanır. Köye kadar kervanı koruyan askerler, köye yaklaştıklarında kaybolur. Evine sağlam dönen oğul, babasına başına gelenleri anlatır. Bu anlatımdan sonra babası oğluna: ‘Eğer dirsek kemiğini valizine atmıyıp iç cebine koysaydın hiç yaralanmazdın.’ der.” Halk arasında, dirsek kemiğinin yiğidi kırk düşmandan koruyacağı inancı hâkimdir (Kerimbay, Bopayulı, Tölegen, Nabi 2014: 164). Dirsek kemiği, halk arasında koruyucu nesne ve bereket olarak düşünülür.

Kazaklarda Tabak Çeşitleri ve Geleneksel Toy (Kurultay, Düğün ve Ziyafet) Tabaklarının Payları

Kazaklar arasında tabak ikramı, nesilden nesle devam ettirilen önemli bir terbiye (görgü-eğitim) ve gelenektir. Tabaklara hangi etin/ kemiğin konulacağı, kime hangi tabağın ikram edileceği geleneksel bir bozkır töresidir. Kazak *dastarhan*'ında (sofrasında) aile, akrabalık ve toplum ilişkilerini şekillendiren kırk-elli çeşit tabak bulunmaktadır. Misafir ağırlanırken et yemeklerine önem verilir ve kemikler titizlikle pay edilir. Etler, *baş, orta, ayak ve cay tabağın* eti denilerek pişirilir veya kurutulur. Tabak sunma geleneği, bir gösterişin veya eğlencenin ifadesi değil; güzel yaşamın, birliğin ve misafire saygının, hürmetin, sevginin, değerlerin göstergesidir (İbadullayeva 2007: 5, İbadullayeva 2010: 2).

Kazak kültüründe yemek tabakları misafirin toplumdaki yerine göre *baş tabak, orta tabak, ayak tabak, cay tabak* olarak hazırlanır. *Baş tabak*, sofranın baş kısmında oturan saygın ve yaşlı kimselere sunulur. Bu tabakta koyunun başı, but parçası, orta kemiği, sırtı, yağlı kaburgası, omurgası, bağırsağı, kalbi, böbreği, iki ayağı bulunur. At etinden yapılan kazı, karta (atın kalın bağırsakları veya işkembesi) ve cal/ celke (atın yeke tarafındaki eti), caya (at filetosu, yağlı kemiksiz kalın et) da konulur. *Orta tabak* ise sofranın orta ve aşağı kısmında oturan, herhangi bir statüye sahip olmayan ve yaşı küçük olanlara ikram edilir. Baş tabaktan sonra değerli olan ikinci tabaktır. Bu tabakta, orta kemik, kebze-kürek kemiği, sırt kemiği, kaburga, dirsek kemiği ve omurgası bulunur. *Ayak tabak*, ev sahibinin yakın akrabaları için hazırlanır, bu tabağa aşık kemiği, göğüs kemiği, kaburga, sırt kemiği, bel omurga kemikleri bulunur. *Kecim tabak*, Kazaklar arasında nadir olarak hazırlanan, koyunun bir bütün olarak pişirilmesinin ardından et ve kemikleri parçalanmadan yönetici veya saygın kimselere tepsi üzerinde ikram edilir. Kazak aydın Abay'ın babası Kunanbay, Çin toprağındaki Kazakları ziyaret ettiğinde ve Şaku adlı bir zengin Kunanbay'ı misafir olarak ağırladığında *kecim tabağı* sunmuştur. *Kos tabak* (çift tabak) ise, hürmet, saygı ve sevginin göstergesidir, yaşlılara veya değerli misafirlere sunulur. Bu tabağın özelliği iki tane olmasıdır, tabakta but, orta kemik, sırt kemik, bel omurga, kürek kemiği, kaburga bulunur, ancak iki tabaktan bir tanesine baş konulması kuraldır. *Cay tabak*, herhangi bir statüsü olmayanlara orta kemik, kürek kemiği, bel omurga, sırt kemiği, kaburga ve bazen de koyunun ayakları şeklinde ikram edilir (Bopayulı 2015: 19).

Sıy tabak ise, ev sahibinin değer verdiği kişilere, yaşlı veya dünürlere hazırlanır. Bu tabakta, küçükbaş hayvanın başı, but parçası, orta kemiği, omurgası, bel omurgası, kebze (kürek kemiği) ve kaburgası bulunur. At eti pişirilirse cal, caya, kazı, karta, orta kemik, bel omurga, büyük omurga ve kaburgaları konulur. Eğer deve, inek gibi büyük hayvanlar kesilirse caya, örkeş (devenin boyun eti), omurgası, but kemik ve etleri bulunur. *Sıbaga tabak*, düğün veya ziyafet gününe katılmayan saygın ve yaşlı kimselere orta kemik, omurga, bel omurga ve kaburga, kuyruk yağı ikram edilir. Düğünde ölenlerin ruhu ve kalanların sağlığı için ayrıca erkek tarafından kız evine gönderilen iki koyuna *ölü tiri* denilir, bu koyunun etinden *ölü tiri tabağı* hazırlanır (Kulteleyev ve diğer. 1948: 241-242, Erqalieva Şakuzadaulı 2000: 129).

Keşirim tabak (af dileme tabağı), kız kaçırmanın ardından kızın ailesine haber vermek, erkek tarafının iyi niyetini göstermesi ve barışmak amacıyla hazırlanır. Keşirim tabağı, but parçası, orta kemik, kürek kemiği-kebze, sırt kemiği, yağlı kaburga, bel omurga, kuyruk yağı konulur. *Oşak tabak* toyda (düğün-ziyafet) veya taziye evlerinde kesilen koyundan hazırlanan yemeklerin gelen komşu, akraba ve tanıdıklara ikram edilir. Yemeğin

yapımına yardım edenlerin sayısına, statüsüne, yaşına göre bir kaç çeşit *oşak tabak* hazırlanabilir. Tabakta but parçası, kürek kemiği, bel omurgası, kaburga parçası, kuyruk yağı bulunur. *Küyev tabak* ise damat için hazırlanır. Küyev tabağına göğüs kemiği, aşık kemik, orta kemik, kaburga parçası, sırt kemik, bel omurga, işkembe, kalın bağırsak konulur (Cupipova 2013: 125). *Kelin tabak* ise gelinler için hazırlanır. Kelin tabağına aşık kemiği, dil – çene, bel omurgası, sırt kemiği, kürek kemiği, orta kemiği, yürek, karaciğer konulur. *Kuda tabak*, erkek dünürler için koyunun başı, but parçası, orta kemiği, yağlı kaburgası, omurgası, kürek kemiği, sırt kemiği, dirsek kemiği, karnı, yağlı bağırsağı, kuyruk yağ ve karaciğerle hazırlanır. Eğer kestikleri hayvan at ise şekesi (başın yarısı veya üçte bir kısmı), cal, cayası, kazı-kartası, orta kemiği, omurgası, sırt kemiği, kaburgası ikram edilir. İnek kesildiyse cayası (fileto), orta kemiği, omurgası, sırt kemiği, bel omurgası, işkembe, kalın bağırsağı konulur. *Kudagi tabak*, kadın dünür için hazırlanır. Eğer kadın dünür, eşini kaybettiyse *kudaginın colı* (kudanın payı) denilerek ona duyulan saygının göstergesi olarak tabağına hayvanın başı, orta kemiği, but parçası, kürek kemiği, sırt kemiği, yağlı kaburga, dirsek kemiği, omurgası, bel omurgası, kazı-karta, cal-caya, bağırsak, kuyruk yağla beraber karaciğer eklenir, kadın dünüre ve yanındakilere ikram edilir. Kocası hayatta olan kadın dünüre ise hayvanın başı kesinlikle ikram edilmez (Erqalieva, Şakuzadaulı 2000: 129).

Cenge tabak ise gelinin ardından erkek evine gelen gelinin yengelerine ikram edilir. Tabağına koyunun but parçası, kürek kemiği, bel omurgası, yağlı kaburgası ve yürek, karaciğer, işkembe, böbrek konulur. *Cezde tabak* baldızlar tarafından eniştelere için hazırlanır. Orta kemik, kürek kemiği, sırt kemiği, bel omurga, işkembe, kalın bağırsak, yürek, karaciğer, kuyumşak konulur. Baldızlar bu ikramlarına karşılık eniştelere hediye veya para alırlar, bazı bölgelerde ise baldızlar eniştelere hediye verir. *Ciyen tabakta* kız kardeşten yeğenler için aşık kemiği, sırt kemiği, kürek kemiği, omurga, kaburga, yürek, kara ciğer, işkembe, böbrek ikram edilir, yeğenler de bu hizmete karşılık para hediye verirler. *Jastar tabağı*, gençler için göğüs ve aşık kemikleriyle hazırlanır. Bu tabaktaki aşık kemiği, genellikle damadın arkadaşına ya da gelinin yengesine verilir. *Bala tabak*, çocuklara ikram edilen tabaktır. Bu tabağına aşık kemiği, kürek kemiği, orta kemiği, sırt kemiği, bel omurgası, dili, çenesi, kaburgası ve eğer koyun yeni kesildiyse ayakları konulur. *Kız tabak*, kız çocukları evlendikten sonra anne ve babasını ziyaret ettiğinde hazırlanan tabaktır. Bu tabağına, aşık kemiği, kürek kemiği, but, bel omurga, dil, çene, işkembe, yağlı kaburga, yürek, karaciğer ve böbrek konulur. *Kurdas tabak* ev sahibinin kendi akranları için hazırladığı tabaktır. Akranlar sofrada toplanır, tabak sofraya geldiğinde birbirine hediye vererek dua eder ve birbirleri için dileklerini söylerler. *Konak tabak* beklenmeyen misafir geldiğinde ev sahibi tarafından kalça, orta kemik, kürek kemiği, sırt kemiği, yağlı kaburga, bel omurga, kuyruk yağı hazırlanır. Kazaklarda gelin getirildikten bir gün sonra yüz açma töreni *betaşar* yapılır, bu törende şarkı söylendikten sonra *betaşar tabağı*; dil, çene, yürek, karaciğer, orta kemik, kürek kemiği, bel omurgası, sırt kemiği, kaburga konulur ve tabağın üstüne de *tanday* (damak) eklenerek geline ikram edilir. Onun üstüne güzel desenli bir şal örtülür ve şalın üzerine de gümüş yüzük veya para konulur. *Şaşuv tabak*, bir düğünde misafir ağırlamak için hizmet edenlere ikram edilen veya düğüne belli sebeplerle gelemeyen değerli kişilerin evlerine gönderilen tabaktır. *Sın tabak*, yeni gelinin yeteneğini anlamaya gelen ilk misafirlere sunulan tabaktır. *Abısın tabak* ise yeni gelin tarafından eşinin yengelerine (abıslarına) koyunun kalçası, kürek kemiği, bel omurgası, yağlı kaburgası, yüreği, karaciğeri, işkembesi, böbreği konularak hazırlanır.

Tabaldırık tabak, yeni gelinin eşinin akrabalarına ilk ziyaretinde hazırlanır, gelinin tabağına aşık kemiğı, göğüs kemiğı, kuyumşak, kaburga, sırt kemiğı, bel omurga, yağlı bağırsak, yürek, kalın bağırsağı konularak ikram edilir (Aubakirova 2018).

Kazaklarda önemli bir kutlama sebebi, çocuk sahibi olmaktır. Hamilelik döneminde başlayan kutlama törenleri doğumda ve sonrasında devam ettirilir. Gelinin hamile olduğu öğrenilince onun ve bebeğın sağılığı için koyun kurban edilir. Mutluluk göstergesi olarak akrabalar ve komşular davet edilir, bu davette misafirlere *kursağ şaşu* tabağı hazırlanır. Bu tabakta koyunun başı, but parçası, orta kemiğı, omurgası, sırt kemiğı, yağlı kaburgası bulunur. Koyunun başı davete katılan yaşlı ve saygın kişiye verilir (Demirci, 2013: 359). Hamileler için *jerik tabak* (aşerme tabağı) hazırlanır. Hamile kadın, etin hangi türünden yemek isterse, istediğı et türleri pişirilerek hazırlanır ve hamile kadına takdim edilir (Eşirbaykızı 1991: 11, Demirci 2013: 380).

Çocuk dünyaya geldiğinde koyun kurban edilir: Kazak Şair S. Toraygırov, “Benim sütüm için annem kalja kesti, koyun satan babam hediye verdi.” diyerek, çocuğın doğumuyla gerçekleşen sevinç anlatılmaktadır. Bu koyunun etinden *kalja tabak* hazırlanır, tabakta hayvanın boynu bulunur ve anneye yedirilir. Böylece lohusa annenin hemen iyileşeceğine, bebeğın boynunu hemen tutacağına inanılır. Etin suyu çorba olarak ikram edilir (Eşirbaykızı 1991: 11, Demirci 2013: 380). Kurbanın boynu kemiğı, evin (köpeklerin ulaşamayacağı) yüksek bir yerine asılarak saklanır. Boyun kemiğı ne kadar çabuk kurur ve sertleşirse, çocuğın boynunu o kadar çabuk tutacağına ve büyüyeceğine inanılır (Argınbayev 1996: 72). Yeni konuşmaya başlayan çocuğa yine koyun kesilerek köyün büyükleri, ihtiyarları ve sevilen kişileri çağrılarak tören yapılır. Bu törende *tilaşar tabağı* (dil açımı tabağı) hazırlanır. Bu tabağa but parçası, dirsek kemiğı, kürek kemiğı, bel omurgası, sırt kemiğı, yağlı kaburga, kara kaburga, işkembe, kalın bağırsak konular, davetlilere ikram edilir. Bu davette dua okuyan kişi, çocuğın başını sağı koluna alır ve sağı kulağına eğilerek “Söz dinle!”, “Söylenenleri hemen kavra!”, “Dilin bal gibi olsun!”, “Akıcı konuş!” gibi dileklerde bulunarak çocuğın akıcı ve güzel konuşması için çocuğa hayvanın dili ve çenesini yedirir (Demirci 2013: 359).

Kazaklar arasında belirli dönemlerde olduğu gündelik hayat içerisinde de hazırlanan tabaklar vardır. Mesela sonbaharda yaylalardan gelenler için *sirge tabak*, kaburga, işkembe, omurga ve bol etle hazırlanır. Kış mevsiminde yemek için sonbaharda havalar soğumaya başlayınca at, deve, inek gibi büyükbaş hayvanlar (sogım) kesilir. Hayvanı kesen, yüzen ve yanında yardım edenlere *sogımşı tabak* hazırlanır, tabakta kaburga, küçük omurgalar, işkembe, sirak (hayvanın ayağı) bulunur (Kamalaşulı 2006:140). Aksakallara, muhtarlara veya güreşçilere, yiğitlere ve batırlara (yiğitlere, kahramanlara) hazırlanan *töre* veya *töbe tabakta* ise bir koyunun bütün eti, değerli görülen kemiklerin hepsi; koyunun başı, but parçası, orta kemiğı, sırtı, yağlı kaburgası, omurgası, at etinden cal, cayası ve kazı- kartası bulunur. *Töre tabak* ikram edildiğinde daha çok yemek üzerine iddialaşan erkekler *bas ceytin* (*bas tesetin*) oyunu oynarlar. Bu oyunda adaylar “Doyduk, yemeyeceğiz” diyene kadar ardı ardına töre tabaktan sonra *üsteme tabak*, *kosalkı tabak*, *carıs tabak* gibi tabaklar sırasıyla getirilir, doyan adaylar sırasıyla oyundan çekilirler, en son kalan oyunu kazanır. *Törtkül tabak* ise dört farklı hayvanın (koyun, inek, at, deve gibi) et ve kemiklerinden pişirilip karışık olarak hazırlanır, değerli kişilere ikram edilir. Kazaklarda hazırlanan diğerk önemli tabaklardan birisi *sıralkı tabak* (sırdaş tabağı) tır. Bu tabağa tanday (damak) konular. Tandayı gören misafir, bunun sıralkı tabağı olduğunu anlar. *Kurdas tabak* ise yaşlıların bir araya toplandıklarında hazırlanan tabaktır. Bu tabağa kesilen

hayvanın but parçası, orta kemiği, aşıık kemiği, kürek kemiği, bel omurgası, kaburgası konulur. Akranlar sofrada başında tabak önlerinde iken birbirine hediye vererek dua eder, birbirine istek ve dileklerini söylerler (Cusipova 2013: 126). *Ayrılısıv tabak* (vedalaşma tabağı), başka bölgeye, başka şehre gidenlere ve taşınanlara vedalaşırken hazırlanır. Bu tabağa koyunun başı, but parçası, orta kemiği, sırtı, yağlı kaburgası, omurgası, böbreği, karnı, yağlı bağırsağı konulur:

“Benim bildiğim *ayrılısıv tabak* bugün de değerli, millî geleneklerimizden biridir. Şehirlerde apartmanda yaşıyoruz, her gün selamlaştığımız, konuştuğumuz komşumuz başka yere taşınıyorsa, koyun kesemiyoruz ama kasaptan et satın alıp, mutlaka *ayrılısıv tabak* ikram ediyoruz. Göç eden, giden komşuyu soframızdan yemek yedirecek uğurlamak Allah’a olan borcumuzdur.” (KK-1:Gülistan, Kasımbayeva 06.07.2019, Almatı).

Tansık tabak ise bir kişi et yemeyi canı çektiğinde akrabaları veya komşuları onun için bu tabağı hazırlar Mesela, birisi kurutulmuş kazıyı (atın yağlı kaburgasından yapılan salam) yemeyi istediğinde akrabası hemen hazırlar, bu tabağı ona ikram eder. Diğer hazırlanan *Tau tabak*, yiğit olarak bilinen savaşılar ve güreşçilere bol etle sunulur. Toplum içerisinde yardımlaşma tabağı olarak bilinen *asar tabak*, bölgede veya köyde birisi ev yapmak istediğinde akrabalarını ve tanıdıklarını yardıma çağırmasıyla yardıma gelenler için hazırlar. Bu tabağa koyunun bütün eti pişirilir ve birlikte yenilir. Halk arasında söz tabağı olarak bilinen *sert tabak*, “Senin oğlun büyüdüğünde kızımı vereceğim; oğlun on beş yaşına geldiğinde ata bindireceğim.” gibi sözler verildiğinde hazırlanır. Tabakta orta kemik, bel omurgası, sırt kemiği, kaburgası, kuyruğu ve karaciğeri bulunur. *Erulik tabak* (hoş geldin tabağı), yeni tanışılan, uzaktan gelen veya yeni taşınan komşulara koyunun başını, but parçası, orta kemiği, kürek kemiği, bel omurgası, sırt kemiği, kaburgası ikram edilir (Kamalaşulı 2006: 134). *Sıbaga tabak*, uzaklarda yaşayan akrabalara ya da dışarıda okuyan, çalışan çocuklara memlekete geldiklerinde çeşitli et ve kemiklerden hazırlanır. *Tabısu tabak* (görüşme tabağı) yıllardır birbirini görmemiş kimselere veya birbirine küsmüş insanları barıştırmak amacıyla hazırlanan tabak türüdür. Bu tabakta da değerli görülen koyun başı, but parçası, orta kemiği, sırtı, yağlı kaburgası, omurgası mutlaka bulunur.

“Bizim gençliğimizde “tabısu tabak” hakkında konuşulanları sık sık duyardık. Uzaklarda yaşayan akrabalarımız geldiğinde “tabısu tabağı” için koyun kesilirdi. Elbette, “tabısu tabağı” verileceğini bütün köy halkı duyardı, herkes yemeğe gelirdi, sohbet ederlerdi, şarkı söylerlerdi.” (KK-2:Mariya Kasımhankızı, 07.07.2019, Aktöbe- Novorosıysk).

Misafirlerin statüsüne uygun töreye uygun tabak hazırlanmazsa, toplum tarafından ev sahibi ayıplanır ve kınanır. Ev sahibi hatasını anlayarak töreye uygun olarak misafiri ağırlarsa affedilebilir. Sofra gelenekleriyle toplum acılar ve sevinçler paylaşılmakta, dayanışma ve sosyal bütünleşme gerçekleşmektedir.

Sonuç olarak, Türk etnolojisine göre ülüş (pay ve hisse) hem siyasi hem sosyal teşkilatlanma açısından önemlidir. Tarihi süreçte ülüş, gökten yeryüzüne (Gök Tanrı’dan insana pay aktarımı) gönderilen payın kutsallıkla ilişkisini de göstermektedir. Türk kültüründe ülüş, hanedan üyelerinin devlet içerisindeki rolünü belirlediği gibi toplum içerisindeki bireyin de konumunu gösteren didaktik bir gelenektir. Kazak toplumunda özel gün ve törenlerde misafirlerin toplumdaki yerleri, ikramların belirli paya ve parçaya göre düzenlenmesi ve her birine ayrı paylarda tabakların hazırlanması ülüşün varlığını kanıtlamaktadır. İkramlarda pay hakkının gözetilmesi, anlamlandırılması halk efsane ve des-

tanlarındaki inançlarla da örtüşmektedir. Paylaşımlarda herhangi bir yanlışlık olduğu takdirde, toplum tarafından töreye uygun cezalandırma, tazminat ödeme, kınama, ayıplama ile yanlışın telafisi istenmektedir. Bu cezaların verilme sebebi ise töreye uymama, geleceği korumama, kendi özünü kaybetme, toplum düzeninin bozulmasına izin verme şeklinde yorumlanmasıyla ilgilidir. Kuralların uygulanmasında kolektif bilincin korunması ve somut kültürel mirasın devamlılığı esas olarak kabul edilir. Bozkır toplumlarında ülüş, siyasi güç paylaşımının yeniden düzenlenerek geleneksel toplum uygulamalarına yansımalarıdır.

KAYNAK KİŞİLER

KK-1:Gülistan, Kasımbayeva, Almatı, Matematik Öğretmeni, 59 yaşında.

KK-2:Mariya Kasımhankızı, Aktöbe- Novorossiysk, Ev Hanımı, 72 yaşında

KAYNAKÇA

Argınbayev, Halel. A. *Kazak Otbası*. Almatı: Kaynar, 1996.

Aubakirova, Laylim. “Kazaktın Tabak Tartu Desturi, Onın Turleri Kandai? Mani, Magynası Nede?”. (2 Mart 2018), 22.07.2019. <https://informburo.kz/kaz/azaty-taba-tartu-dstr-ony-trler-ansha-mn-maynasy-nede.html>.

Bopayulu, Bolat. *Kazak Kadesi*. Almatı: Liter, 2015.

Canüzakov, T. ve diğer. *Kazak Dilinin Tüsündirme Sözdigi*. Almatı: Dayk – Press, 2008.

Cusipova, B.C. *Kazak Halkının Salt-Dastürleri*. Almatı: Köşpendiler, 2013.

Demirci, Hikmet. “Sosyokültürel Değişim Sürecinde Kazak Ailesi ve Çocuk Terbiyesi (Sözlü Tarih Araştırması)”. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, 2013.

Divitçioğlu, Sencer. *Oğuz’dan Selçuklu’ya*. Ankara: İmge Kitabevi, 2005.

Doğan, C. “Kazak Türklerinde Konukseverlik ve Konuk Ağır lama”. *Sosyoloji Konferansları Dergisi* 36, 2007: 27-44.

Ebül Gazi Bahadır Han. *Şecerei Terakime (Türklerin Soy Kütüğü)*. Haz. Muharrem Ergin. İstanbul: Tercüman, 1974.

Erqaliev J. ve N. Şakuzadaulı. *Kazak Kültürü*. Almatı: Katev, 2000.

Ergin, Muharrem. *Orhun Abideleri*. İstanbul: Boğaziçi Yayınlar, 1996.

Eşirbaykızı, Ekber Hacı Mectura. *Qazaktın Salt- Desturları*. Almatı: Oner, 1991.

Gredekov, N.İ. *Kırgızı i Karakırgızı Sır-Dar’ınckoy Oblastı*. Taşkent: Yuridicëski bit, Tom: 1, 1889.

Hudson, Alfred. *Kazak Social Structure*, Amerika: Human Relations Area Files, 1964.

İbadullayeva, Z. “Bala Terbiyesine Katıstı Keybir Salt-Dastürler”. *Kazak Tarihi Dergisi*, 2007: 5.

_____. “Suyek cane onın etnografyalık mani.” *Kazak Kızdar Memlekettik Üniversitesinin, Habarşı Dergisi*, Kogamdık Gılmdır Seriyası, 2010: 2.

İnan, Abdulkadir. “Orun” ve “Ülüş” Meselesi, *Makaleler ve İncelemeler*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1987: 241-254.

Kaliyev, B.K. ve diğerleri. *Kazak Dilinin Tüsündirme Sözdigi*. Tom: 8. Almatı: Gılım, 1985.

Kafesoğlu, İbrahim. *Türk Milli Kültürü*. İstanbul: Ötügen Yayınları, 2003.

Kamalaşulı, Bikumar. *Kazaktın Bayırğı Baspanaları*, Uy – Cihazları, Ulttk Kiyim, Keşek, İdis, Ayak, As-susın, Tamak, Tagamdarına Katıstı Salt-Dastürleri. Almatı: Öner, 2006.

Kaskabasov, S. ve diğer. *Babalar Sözü*. Astana: Foliant Basımevi, 2011.

Kaşgarlı Mahmud, *Divanü Lügatit Türk Tercümesi*, Çev. Besim Atalay, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1985.

Kerimbay, S. ve diğer. *Salt-Destur Söyleydi. Otbası Hrestomatiyası*. Almatı: Orhon Basımevi, 2014.

Kulteleyev; T.M., M.G. Maseviç, G. B. Şakayev. *Materialı Po Kazahskomy Obıçnomu Pravu*. Almatı: İzdetel’sva Akademiya Nauk, 1948.

Oraltay, Hasan ve diğer. *Kazak Türkçesi Sözlüğü*, İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Yayınları, 1984.

Orazaliyev, H. *Kazak Halkının Salt Dasturleri*. Çimkent: yy., 1996.

Ögel, Bahaeddin. *Dünden Bugüne Türk Kültürünün Gelişme Çağları*. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, 2001.

Tilemisov, H. *Kazaktın Ulttk Tagamdarı*. Almatı: Kaynar, 1995.

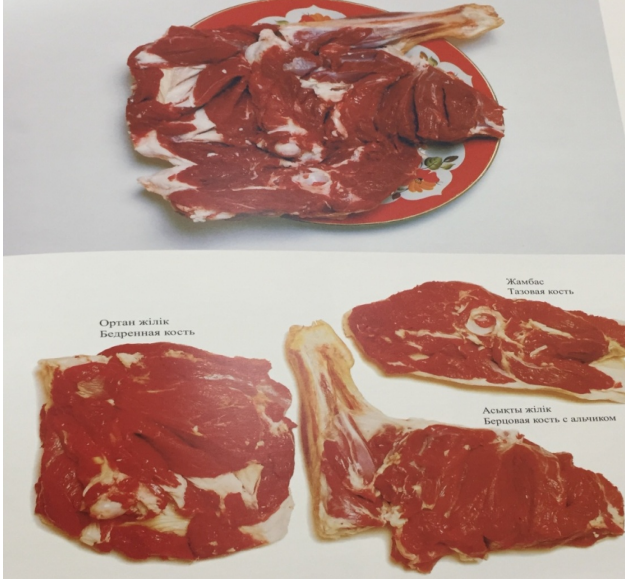
Togan, Z. Velidi. *Umumî Türk Tarihine Giriş*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1981.

Togan, Z. Velidi. *Oğuz Destanı. Reşideddin Oğuznâmesi, Tercüme ve Tahlili*, İstanbul: Enderun Kitabevi, 1982.

Togan, İsenbike. *Flexibility and Limitation in Steppe Formation: The Kerait Khanate And Chinggis Khan*, NewYork: E.J. Brill, 1998.

Toysanulı A. Turik, *Mongol Mifologiyası: Monografiya*. Almatı: Baspalar Uvyi, 2009.

EK:



Resim 1: San (büyük kemik), İkinci orta jilik (orta kemik), Asıqtı jilik (aşıklı kemik), Jambas (but kemiği), (Tilemisov, 1995: 84).

TÜKETİM VE BESLENME ANTROPOLOJİSİNİN BAKIŞIYLA PRİZREN'DE KAHVE VE TÜRK KAHVESİ İÇME KÜLTÜRÜ*

Coffee and Turkish Coffee Drinking Culture in Prizren From the Point of View of Consumption and Food Anthropology

Öğr. Gör. Dr. Alim Koray CENGİZ**
Yrd. Doç. Dr. Elsev BRİNA LOPAR***

ÖZ

Beslenme ve tüketim alışkanlıkları, bir toplumun düşüncü biçimlerine, bireyler arası ilişkilere ve aynı zamanda iktisadi yaşamına dair bilgileri barındırır. Bir tüketim malzemesi ya da beslenmeyle ilgili bir nesnenin toplum içerisindeki kullanımı ve değişimi üzerinden o toplumla ilgili detaylı bilgiler edinilebilir. Besin paylaşımı toplum içerisindeki kolektif örüntülerin görünür olmasını sağlayacaktır. Yiyecek hazırlanması, besinlerin yenilebilir hale gelmesini içeren bir dönüşüm sürecini gerektirir. Ayrıca, besin vücuda güç verdiği gibi haz da vermektedir. Hem bir zaman harcanması hem de haz vermesi bakımından besinler anıların inşa edilmesine de katkı sağlarlar. Bir tüketim davranışı olarak beslenme toplum içerisindeki sınıfsal farklılıkların görünmesine de aracılık eder. İçecekler de yiyeceklerde olduğu gibi bireysel ve kolektif benzerliklerin ve farklılıkların görünmesi için bize bilgiler verir. Tüketim malzemesi olarak kahve de sıcak içecekler kategorisinde neredeyse tüm dünyada önde gelen tüketim maddelerinden birisidir. Anadolu'da olduğu gibi Balkanlarda da kahve hazırlanması ve sunumu sosyal ve kültürel açıdan önemli bir yer tutmaktadır. Kosova'nın önemli kültürel şehirlerinden Prizren'de, Türk kahvesi tüketimi ve kahve içme kültürü de hem kent kültürüne hem de gündelik yaşama dair pek çok örüntüyü barındırmaktadır. Arnavutların, Boşnakların, Romanların (Romların), Sırpaların ve Türklerin bir arada yaşadığı çokkültürlü bir kent olan Prizren kentinde kahve içme kültürü de buna paralel olarak çeşitlikler göstermektedir. Kahve hazırlama ve sunumu, yazılı olmayan kültürel pratikler üzerinden Prizren'de bireyler ve gruplar arası ilişkilere ve kültürel kimliğe dair bilgiler vermektedir. Düğünlerde, kız isteme törenlerinde ve ölüm merasimlerinde kahve sunumu belirli ritüeller eşliğinde yapılmaktadır. 'Din gayreti kahvesi' ya da yerel dille 'celin yani kahvesi' ve fincan kahvesi Prizren'e özgü kültürel bilgiler vermektedir. Ayrıca, 1998-1999 yılları arasında ülkede yaşanan savaş sonrası iktisadi yaşamdaki değişikliklerle birlikte kent yaşamında kahve tüketim kültüründe de bazı değişimler gözlenmektedir. Kentteki ekonomik değişimin tüketicilerin tüketim alışkanlıklarında değişiklikler oluşturduğu gözlenmektedir. Savaş sonrası kentte birçok yeni ve modern görünümüne kafe açılmış ve tüketicilerin birlikte yeni ürünleri deneme isteğiyle birlikte espresso ve macchiato gibi ürünler de kullanıma girmiştir. Çalışma kapsamında, Prizrenlilerin kahve satın alma pratikleri de incelenmiştir. Satın alma pratikleri ve tercihleri bireylerin yaşam şekli, dünya görüşü ve kimliği hakkında bilgiler verir. Prizren genelinde hazır ve paketlenmiş ürünler yerine açıkta satılan ve farklı derecelerde kavrulmuş kahve ürünleri tercih edilmektedir. Bu kapsamda kahve satın alırken kahvenin içerisine eklenen nohut ve yulaf gibi diğer ürünler de incelenmiştir. Bu çalışma genelinde, gündelik yaşamda Türk kahvesi ve kahve tüketimi üzerinden Prizren'de sosyal, kültürel ve iktisadi yaşama dair bilgiler ele alınmaktadır. Çalışma, katımlı gözlem ve kent sakinleriyle gerçekleştirilen detaylı görüşmelerden oluşan etnografik çalışmayı ve literatür çalışmasını kapsamaktadır.

Anahtar Kelimeler

Tüketim, kahve, beslenme antropolojisi, Prizren, çok kültürlülük.

ABSTRACT

Eating and other consumption habits embrace the information related to the way of thinking, interpersonal relations and economic structure of a society. We may have detailed information related to the society via the usage and exchange of a consumption or eating objects. Food sharing reveals the collective patterns of a society. Preparing food requires a transformation process to make it edible. Besides, food not only gives power but also taste for humans. In point of both spending time to prepare and giving taste, food makes contribution

* Geliş tarihi: 2 Haziran 2019 - Kabul tarihi: 16 Mayıs 2020

Cengiz, Alim Koray; Brina Lopar, Elsev. "Tüketim ve Beslenme Antropolojisinin Bakışıyla Prizren'de Kahve ve Türk Kahvesi İçme Kültürü" *Milli Folklor* 126 (Yaz 2020): 210-222

** Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi, Yabancı Diller Yüksek Okulu, Hatay/Türkiye, cengiz.koray@yahoo.com, ORCID ID: 0000-0003-4675-0571.

*** Prizren Ukshin Hoti Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Türkçe Bölümü, Prizren/Kosova, elsevbrina@gmail.com, ORCID ID: 0000-0001-5242-3978.

to construct memories. As a consumption attitude, nourishment makes class differences visible, also. Like food, beverages provide information figuring out the collective similarities and differences as well. As a consumption material, coffee is scarcely the most preeminent one among the hot beverages category in the world. Preparing coffee and its presentation takes an important place in Balkans likewise Anatolia in the means of social and cultural manner. Turkish coffee consumption and coffee drinking culture in Prizren which is an important cultural city of Kosovo, includes lots of details related to both city culture and the daily life. In the multicultural city of Prizren where Albanians, Bosnians, Roma people, Serbians and Turkish Kosovars reside, coffee consumption culture concordantly varies. In the context of nuncupative cultural praxis, preparing coffee and its presentation reveals the relations between the individuals and intergroups and the cultural identity. Coffee presentation is practiced within some rituals during wedding ceremonies, asking for the girl's hand in marriage and funerals. 'Din gayreti coffee' or 'celin yani coffee' in local language and fincan coffee give cultural information intrinsic to Prizren. Including the economic life, besides, some changings on coffee consumption culture in the city life can be observed just after the war that happened in the country between the years of 1998 and 1999. It seems that the economic change in the city reflects on the consumption habits of consumers. A lot of new and modern cafes were set up just after the war and new products such espresso and macchiato became available upon the consumers' wish to try new tastes. In the frame of the study, coffee purchasing practices of consumers are also examined. Purchasing practices provide information about the life style, world view and identity of individuals. Instead of buying packaged goods, consumers in Prizren prefer to buy the unpackaged coffee which is roasted in different sorts. The study in general deals with the information related to the social, cultural and economic life in Prizren via the consumption way of Turkish coffee and the others. The study is based on literature review and an ethnographic field study including participant observation, in-depth interview with the inhabitants of the city. In this context, additional stuff - chickpea and oat - added into the coffee is also examined.

Key Words

Consumption, coffee, food anthropology, Prizren, multiculturalism.

Giriş

Bireylerin ve toplumların tüketim alışkanlıkları 20. yüzyılın ikinci yarısından sonra sosyal bilimlerde giderek artan bir önem görmeye başlamıştır. Tüketime dair sosyolojik ve antropolojik bir bakış bize ele alınan toplumla ilgili pek çok bilgiyi sunacaktır. Warde (1997: 9), belirli emtialar için duyulan hazzın, bilgi ve arzunun, sınıf dizilişi ve yeniden üretim sürecinde gerekli unsurlar olduğunu belirtmektedir. Araştırmacı burada emtiaların değişim ve kullanım değeri üzerinden bireyin kimliğinin ifşası üzerinde durmaktadır. Bauman (2007: 24-25) da benzer bir şekilde tüketimin kimlik inşasında önemli bir yeri olduğunu ifade eder. Tüketim alışkanlıkları bireyin kimliğini anlamamıza yardımcı olur. Günümüz modern toplumlarına baktığımızda tüketmek hayatın asli bir parçası gibi durmaktadır. Hatta Bauman'a göre bir parti verirken, önemli bir olayı kutlarken veya etkileyici bir başarıdan dolayı kendimizi ödüllendirirken tüketimi bir festival ya da şenlik havasında gerçekleştiririz. Günümüz toplumlarını, ihtiyaçlar sistemi içerisinde bir tüketim toplumu olarak gören Baudrillard (2016: 79), tüketim toplumunun hayatta kalabilmek için tüketmeye ihtiyacı olduğundan bahseder. Tıpkı daha öncekiler gibi Baudrillard da tüketim nesnesi aracılığıyla bireyin statüsünün tükettiği nesnelere üzerinden değer bulduğuna vurgu yapmaktadır. İnsanın yaşamsal bir varlığı olarak besin de gündelik yaşamın önemli bir tüketim malzemesidir. Sosyal bilimlerin alanında beslenme antropolojisi, toplumların ve bireylerin beslenme alışkanlıkları üzerinden kültürel örüntüler hakkında bilgi sahibi olabilmek amacıyla çalışmalar yapar. Bugün beslenme antropolojisinde genel eğilim, besini bir nesne olarak görmek yerine yeme işlemini bir pratik (eylem) olarak görme eğilimine doğru kaymaktadır (Farquhar; 2006: 148); tabii ki beslenme eylemini salt bir şeyler yemek üzerine kurmanın dışında içme eylemini de buna dahil etmek gerekir. Tıpkı tüketimde olduğu gibi beslenme eylemi ve beslenme alışkanlıkları da kimliğin oluşumu ve inşası için önem taşımaktadır. Fischler'e (1988: 275) göre besin kimlik duygumuza ait

merkezi bir öneme sahiptir ve herhangi bir gruba ait besin bilgisi, o grubun çeşitliliğini, hiyerarşisini yani toplumsal katmanlarını ve organizasyonunu ve aynı zamanda onun tekliğini ve ötekiliğini yani yedikleri aracılığıyla diğerlerinden farklılığını gösterir. Araştırmacı ayrıca insanın besinle karmaşık bir ilişkisi olduğunu da belirtir ve insanın besinle iki farklı boyutta bir araya geldiğini eklerken bunlardan ilkinin biyolojik olandan kültürel olana doğru gittiğini ifade etmektedir. Besinin işlevi burada salt bir yaşamsal nesne olmanın da ötesinde simgesel olarak ele alınmaktadır. İkincisinde ise bireyselin kolektife bağlandığı vurgulanmaktadır; yani psikolojik olan sosyal olana bağlanır. Burada ise beslenmenin bireysel bir eylem olmasının yanı sıra bireyin psikolojisi üzerinde yarattığı etkiler de vurgulanmaktadır. Beslenme alışkanlıkları belirli bir kültürün pratik ve simgesel davranışlarını görmemize aracılık eder. Fieldhouse (2013: 1-5), beslenme alışkanlıklarının mercek altına alındığını çünkü bu alışkanlıkların sıradan gözlemciler için manidar olmasa da belirli bir kültürdeki pratik veya simgesel davranışları göstermesi bakımından önemli olduğunu ifade etmektedir. Fieldhouse, beslenme alışkanlıklarının genel olarak erken yaşlarda edinildiğini ve bir kez edinildikten sonra da uzun süreli olduğunu değişime karşı da direnç gösterileceğini söylemektedir. Tıpkı diğer araştırmacılar gibi beslenme alışkanlıklarının sosyal, kültürel ve psikolojik olarak öğretici olduğunu da eklemektedir. Sosyal bir varlık olarak insan beslenme işlemini genelde grup içerisinde veya bir toplulukla gerçekleştirir. Bu açıdan baktığımızda besin paylaşımı da bize kolektif örüntüleri gösterecektir. Kolektif bir eylem olarak düşündüğümüzde beslenme sosyal bilim çalışanları için bir iletişim işlevi görür. Yiyecek, sınıf, etnik grup, yaşam şekli, bağlar ve diğer sosyal konular arasında iletişim görevi görür; böylelikle yiyecek onu yiyen kişinin dünyasıyla ilgili birçok şeyi göstermenin önemli bir yoludur (Anderson; 2014:124) ve aynı zamanda kişiler arası ilişkileri geliştirmede evrensel bir araçtır (Fieldhouse; 2013: 83). Az önce belirtildiği gibi besin kolektif olarak grup içerisinde ve grupla birlikte tüketildiğinde simgesel anlamlara da sahiptir. Simgeler anlam yaratma kapasitesi sağlarlar (Cohen; 1999: 12) ve grup üyesi bireyler de üretilen bu simgeleri paylaşırlar. Sadece bireyin değil grubun da değerleri bu paylaşılan simgeler aracılığıyla inşa edilir. Dolayısıyla da besin simgesel olarak kültürel kimliği ortaya koyar. Bireyim kim olduğunu ya da kim olmadığını gösterir (Kittler; 2011: 3). Beslenme işlemi zaman gerektiren bir eylemdir. Yemek yerken ya da bir şeyler içerken geçirilen zaman süreci yaşananların hatırlanmasını da kapsar ki bu da insanın farklı duyu organlarının harekete geçmesini de kapsamaktadır. Yiyeceğin hislere hitap etmesi bu yüzden hatırlama ve anıların kurulması anlamında önemlidir (Holtzman; 2006:365) ve yeme işlemleri gelecekteki muhtemel anıları hazırlar (Sutton; 2001:31). Beslenme işlemi gelecekteki anıların inşa edilmesi sürecine katkıda bulunur. Biyolojik işlevinin yanında beslenmenin kültürel işlevlerinin geniş bir alanı kapladığını görebiliyoruz. Beslenme esnasında, sohbet edilir, espriler yapılır, günlük olaylar konuşulur, iyi ve kötü anlar paylaşılır. İnsanların hayatındaki güzel anılar ve kötü anlar paylaşılırken beslenme etkinliğindeki besinler de bu ana eşlik eder. Biyolojik işlemle sosyal olan birbirinin içine nüfuz eder. İşte bu nedenle de Sutton'ın söylediği gibi beslenme gelecekteki anıların kurulmasında yardımcı olan bir etkinliktir. Yeme işlemi mecazi bir duygunun da ötesinde bireyin kendisini maddi bir inşasıdır da (Dietler; 2007: 222). Tüm bu anılar, iyi ve kötü olayların paylaşımı, bu paylaşımlar neticesinde bireyin kendisi ve öteki hakkındaki öğrenmeleri bireyin kendisini inşasına katkı sağlar.

Yukarıda belirtildiği gibi tüketim ya da beslenme örüntüleri sadece bir şeyler yenmesi olgusuna indirgenmek yerine içme eylemi de bunlara dahil edilerek ele alınmalıdır.

Bu çalışmanın kapsamında yer alan kahve, sosyal ve kültürel yaşamımızda sıcak içecekler kategorisinde çay ile birlikte önemli bir yer tutar. Bir maddi kültür nesnesi olarak kahvenin toplum içerisindeki anlamını bulmak için de onun içeriğine ya da kültürel anlamına bakmak gerekecektir (Attfield; 2000:12). Verma (2013:162-163) çay ve kahve arasındaki sosyokültürel anlamsal farklılıkları ortaya koyduğu çalışmasında çayın alışlageldik olduğunu kahvenin ise daha çok kutlama havasında içildiğini ifade eder. Araştırmacıya göre kahve mistisizm içerir ve sıradan olmadan uzaklaşmadır; kahvenin sade bir içecek olmanın düşünce içeriği olmaya evrildiğini ve ilk kahvehanelerin düşünce insanları, yazarlar, felsefeciler ve düzen karşıtları için minimalist bir dekor ve mobilyalarla işlevsel yerler olduğundan bahseder. Yine araştırmacıya göre kahvenin Arap dünyasında düşünenlerin ve satranç oyuncularının sütü olduğunu ve kahvenin içerdiği kafeinle bilişsel dürtüyü ve gelişmiş problem çözme yeteneği sağladığını ifade eder. Schivelbusch'a (2000: 55) göre de kahve dinginlik, ölçülülük ve ayıklık anlamına gelir ve kahvenin bir ağırbaşlılık içeriği olduğundan bahseder. Araştırmacıya göre her ne kadar İngiltere'de çay, kahvenin önemini gölgelese de kahve Amerika'da ulus inşa sürecinde önemli bir yer tutar. Heise (2001: 92) bir zamanlar Avrupa'dan Amerika'ya göç edenlerin pek fazla mutfak gereci olmasa da çantalarında kahve gereçlerinin yer aldığını belirtir ve Western filmlerinin neredeyse tamamında gece kamp ateşi eşliğinde kahve içilmesinin sebebinin kahvenin Amerikalıların milli içeriği haline gelmesinden bahseder. En başta belirtildiği gibi beslenme pratikleri anlam üretilmesine katkı sağlamaktadır ve insanlar tüketerek anlamlar üretirler.

Bu çalışmada Kosova'nın kültürel başkenti Prizren'de Türk kahvesi ve kahve tüketimi ele alınacaktır. Prizren, Kosova'daki diğer birçok kentten farklı olarak Arnavutların, Boşnakların, Romanların¹, Sırpın ve Türklerin bir arada yaşadığı çok kültürlü bir kenttir. Tüketim ve beslenme pratikleri, gündelik yaşamın detayları içerisinde kişiler arası ilişkileri, ilişkiler ağını, sosyal ve kültürel yaşamı ve ekonomik ilişkileri de göstermesi bakımından önemlidir. Bu nedenle de çalışmada farklı toplulukların tüketim ilişkilerine yer verilecek ve topluluklar arası benzerlikler ve farklılıkların ortaya koyulmasına çalışılacaktır. Toplulukların kültürel etkinliklerinde kahvenin kullanımına ve kahve etrafında oluşan anlam örüntülerine yer verilecektir. Saha çalışmalarından elde edilen bilgiler doğrultusunda 1998-1999 yılları arasında Kosova'ya ve bölgeyi etkileyen Kosova Savaşının gündelik yaşam kültürünü de derinden etkilediği anlaşılmaktadır. Gündelik yaşam kültürü üzerindeki etkilerin sosyal ve kültürel hayatta değişikliklere yol açarken kahve tüketim pratiklerinde de değişikliklere yol açtığı gözlenmektedir. Çalışma kapsamında bu değişikliklere de yer verilecektir.

Yöntem

Kosova'nın kültürel başkenti Prizren çokkültürlü bir şehirdir. Kentte, Arnavutlar, Boşnaklar, az sayıda Sırp, Türkler ve Romanlar ikamet etmektedir. Çalışma, 2018 yılı Ocak ve Nisan ayları içerisinde Prizren kentinde yaşayanlarla yapılan görüşmelerden ve literatür çalışmasından elde edilen bilgilerden oluşmaktadır. Çalışma kapsamında yukarıda adı geçen topluluklardan farklı yaşlardan ve cinsiyetlerden 50 civarında bireyle karşılıklı görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Görüşmeler kimi zaman kent içindeki kafelerde kimi zaman bireylerin evlerinde kimi zaman da işyerlerinde yapılmıştır. Bunun dışında Prizren "Ukshin Hoti" Üniversitesi Eğitim Fakültesi'nde farklı bölümlerde öğrenim gören ve yine farklı topluluklardan öğrencilerle de görüşmeler yapılmıştır. Bu kapsamda Üniversitede Arnavut Dili'nde, Boşnak Dili'nde ve Türk Dili'nde eğitim gören Eğitim

Fakültesi Bölümlerindeki öğrencilerle ve yine Türkçe Öğretmenliği bölümünde öğrenim gören Roman toplumundan öğrencilerle görüşülmüştür. Türkçe bilen öğrencilerle yapılan görüşmelerde kullanılan dil Türkçe olmuştur. Türkçe bilmeyen Arnavut ve Boşnak öğrencilerle yapılan görüşmelerde ise konuşma dili İngilizce olmuştur. Kahve tüketimi ve satışı hakkında bilgi sahibi olabilmek amacıyla kent içerisinde kahve satışı yapan mağaza sahipleri ile de görüşmeler gerçekleştirilmiş ve kent sakinlerinin tüketim alışkanlıkları hakkında bilgi sahibi olunmaya çalışılmıştır. Araştırmada etnografik yöntemler kullanılmış ve görüşülen kişilerin izin vermesi dahilinde sesli kayıt yapılmıştır. Görüşülen kişilere kahve tüketimi ve Türk kahvesi hakkında sorular yöneltilmiş, derinlemesine mülakatlar yapılmıştır. Alınan yanıtlar doğrultusunda görüşme yapılan kişilere yeni sorular yöneltilmiştir. Prizren kentinde yaşayanların kahve tüketimi ve tüketim alışkanlıklarını ve elde edilen bilgiler doğrultusunda kentte iktisadi yaşamdaki değişimleri ele alan bu çalışma görüşmelerden elde edilen bilgilerle şekillenmiştir. Dolayısıyla söylem, çalışmanın akışında ve konu başlıklarının belirlenmesinde önemli bir yer tutmaktadır. Ayrıca, bu çalışmanın yazarlarından birisinin Prizren’li olması kahve ve kahve tüketimine dair doğrudan bilgilerin edinilmesine önemli katkı sağlamıştır.

Prizren’de Türk Kahvesi

Balkanların merkezinde yer alan Kosova, Yugoslavya içerisinde 1974 yılından itibaren özerk bir yapıya sahip olmuş ve 1989 yılı sonrasında ise Yugoslavya Federal Cumhuriyeti içerisinde Sırbistan tarafından özerk yapısına son verilmiştir (Akgün; 2014: 3-5). Bu tarihten sonra ise bağımsızlık arayışlarına giden Kosova’da parlamento 17 Şubat 2008’de bağımsızlığını ilan etmiştir (Mehmeti; 2016: 99; Duru; 2011: 276). Nüfusun büyük çoğunluğunu Arnavutlar oluşturmakta ve bunun yanı sıra Boşnaklar, Sırlar, Türkler, Gorahılar, Aşkaliler ve Roman toplumu bulunmaktadır (Çavuşoğlu; 2007: 124). Kosova’nın başkenti Priştine olmakla birlikte kültürel çeşitlilik ve yıl boyunca gerçekleşen kültürel etkinlikler bakımından Prizren’in ülkenin kültürel başkenti olduğunu söyleyebiliriz; 2011 yılı nüfus sayımına göre 178.000 kişinin yaşadığı Prizren’de Arnavutlar, Boşnaklar, Türkler, Gorahılar, Sırlar ve Roman toplumu yer almaktadır (Kacka; 2014: 1432). Oran (1993:143), 1993 tarihli Kosova’ya dair izlenimlerini ele aldığı çalışmasında tüm Kosova’da Türk nüfusun 12.000 civarında olduğunu belirtirken Kacka (2014: 1432) Türk nüfusun ve Türkçe konuşanların Prizren’de 10.267 kişi olduğunu belirtmektedir. Oysa Kosova genelinde 250.000 civarında Türkçe konuşanın mevcut olduğu zikredilmektedir. Ülke genelinde Türkler nüfusun % 1.2’sini oluşturmakla beraber Türkçenin en yoğun konuşulduğu ve Türk kültürünün daha belirgin olarak görüldüğü kent Kosova genelinde yine Prizren’dir.

M.B.: “Prizren yerlisi olan veya öyle kabul görmen, Türkçe bilmenden geçer, yani eğer Türkçe biliyor isen Prizren’lisin. Prizren’in yerlilerinden Sırlar bile Türkçeyi bilir en azından Türkçe konuşulanları anlardılar.”

Balkanların yaklaşık olarak 600 yıl boyunca Osmanlı hâkimiyetinde kalmış olması Anadolu kültürünün sosyal ve kültürel yaşama etki etmesine yol açmıştır (Ortaylı; 2006: 91; Sancaktar 2012). Sosyal ve kültürel yaşamdaki etkiler beslenme pratiklerine de yansımış ve karşılıklı olarak etkileşim gerçekleşmiştir. Balkanların genelinde olduğu gibi Türk kahvesi Kosova’da da tüketilmektedir. Prizren’in çokkültürlü bir kent olması kahve içme geleneğinin ve pratiklerinin de toplumlar arasında farklılıklar göstermesine yol açmaktadır. Kahve ikramı farklı kültürlere göre değişiklikler gösterir.

E.L.: “Prizren’de gelen misafire sırasıyla önce meyve suyu daha sonra siyah çay ve en son da Türk kahvesi ikram etmek gelenek halini almıştır. Türk Kahvesi genelde

yanında su ile ikram edilir. Su kahveyle birlikte içilir. Eğer gelen misafir suyu önce içip kahveye başlarsa aç olduğu, kahveye önce başlar daha sonra suyu yudumlarsa o zaman da tok olduğu anlaşılır. Ancak Sırp kültüründe önce bir fincan kahve ikram etmek makbuldür.”

B.E.: “*Evde kalktığımda hemen çay içerim. Bizim evde geleneksel beş çayı da vardır. Misafir gelince önce çay sonra kahve. Gitmeden önce kahve ikram edilir.*”

N.G.: “*Önce meyve suyu, yanında da çikolata ya da şeker. Arkasından çay koyulur. Fazla içilmez sizdeki gibi öyle. En fazla iki tane.*”

Yukarıdaki ifadelerden anlaşılacağı gibi Türkler ve Arnavutlar misafirlerine öncelikle meyve suyu ardından da çay ikram etmektedirler. Daha sonra ise kahve ikram edilir. Kahvenin yanında Türkiye’de olduğu gibi su da servis edilir. Kahveden önce su içilmesi ya da bunun tam tersi olması ise Prizren’de yazılı olmayan kültürel kuralları göstermektedir. Eve gelen misafire doğrudan aç olup olmadığı sorulmaz fakat yazılı olmayan kurallardan anlaşılır ve buna göre de ev sahibi tarafından misafire yiyecek ikramı yapılacaktır. Sırp'larda ise meyve suyu ve çay yerine kahve ikram edildiği belirtilmektedir.

Kahve hazırlanmasında da kültürel olarak farklılıklar olduğu anlaşılmaktadır:

E.L.: “Boşnak ve Sırp'larda kahve sıcak su içine konulur. Yani su kaynadıktan sonra kahve konur ve tekrar kaynatıldıktan genelde büyük fincan ve kupalarda içilir. Kahve köpüksüz içilir. Kahvenin yanında su servisi lokum ikram edilmesi geleneksel bir davranıştır. Türk ve Arnavutlarda ise soğuk suya kahve konur ve ağır ateşte yavaş yavaş pişirilir. Kahve pişirilmesinde bakır cezve tercih edilir... Muhakkak porselen fincanda içilmesine özen gösterilir. Genelde fincandan şaşmazlar. Böyle pişirilen kahve köpüklü olur pek de kıymetlidir.”

Yukarıdaki ifadelerle bakarak Prizren’deki Boşnaklar ve Sırp'ların, Arnavutlarla da Türklerin hem kahvenin ikramı hem de kahvenin hazırlanmasında benzer pratiklere sahip olduğunu söyleyebiliriz. Gibson (2007: 15) yiyecek hazırlamanın ‘biz’ ve ‘onlar’ arasındaki ayrımı ortaya koymada etkili olduğundan bahseder. Kentte bir arada yaşayanların besin hazırlama pratikleri üzerinden farklılıkları da görünür hale gelmektedir.

Bunlara ek olarak Prizren kültüründe bir de ‘fincan kahvesi’ önemli bir yer tutar. Prizren’in yerlisi eski aileler misafirlerine fincan kahvesi ikram ederler ve fincan kahvesi misafire saygı gösterildiğinin işaretidir. Kahve cezvede pişirmek yerine fincanda yapılır. Ağır ateşte yavaş yavaş pişen kahve yine aynı şekilde yavaş içilir. Fincan kahvesi ağır ateşte yapıldığı için fincanın yarısı neredeyse köpüklü olur.

Kız İsteme Töreni, Dügün Kahvesi ve Din Gayreti ya da Celin Yani Kahvesi

Kız isteme töreninde kahve içilmesi bir sırayı takip eder. Gelenlere öncelikle meyve suyu, daha sonra pasta ikram edilir. Daha önceleri meyve suyu yerine şerbet ikram ediliyordu. Bunun ardından tatlı yenildikten sonra da kahve ikram edilmektedir. Prizren’de gelin almaya kadınların ve erkeklerin de yer aldığı kalabalık bir grup halinde gidilir. Gelin almaya gidilirken erkeklerin toplandığı ve bir arada olduğu evde erkeklere ikram edilen kahveye ‘dügün kahvesi’ denilmektedir. Kadınların gelini almaya gittiği yerde önceleri meyve suyundan sonra kahve ikramı yapılırken günümüzde kahve ikramı yapılmamaktadır. Kosova’nın birçok köyünde özellikle erkeklerin toplandıkları yerde gelinin alınmaya gidildiği günde hala dügün kahvesi ikram edilmektedir. Kahve yanında misafirlere sigara da dağıtılmaktadır. Saha çalışmaları esnasında görüşülen A.N., din gayreti kahvesinin dügün, evlenme ve sünnet gibi etkinliklerde ikram edildiğini belirtmiştir. A.N., bu etkinlikler için geçmişte kahveci tutulduğunu ve gelenlere bir kahvenin yanı sıra bir de sigara

verildiğini ifade etmiştir. Evlerin bahçelerinde ya da avlularında da müzik yapılmaktadır. ‘Düğün kahvesi’, kalabalık gruplar için yapılır ve büyük kaplarda kimi zaman da çaydanlıklarda pişirilir. Bu nedenle de kahve koyu olmaz ve normalden daha az kahve eklenerek yapılan kahvedir.

Gelin alındıktan sonraki güne ‘Celin Yani’ ya da Din Gayreti’ günü adı verilir. Bu günde gelenlere ikram edilen kahveye de ‘din gayreti kahvesi’ adı verilmektedir. Günümüzde ‘Celin Yani ya da Din Gayreti’ denilen güne konu komşu, akraba, eş dost davet edilir. Davet sırasında etkinliğin yemekli ya da yemeksiz olup olmayacağı bildirilir. Gelen misafirlere yemekten sonra sırasıyla çay ve kahve ikram edilir. Yemeksiz davetlerde de meyve suyu (önceleri şerbet), çay, tatlı ve en son da kahve ikram edilir. Tatlı olarak geleneksel tatlı çeşitlerinden baklava, şekerpare veya tespişte² ikram edilir. Bu gelenek, Arnavut, Boşnak ve Türk toplumunda aynı şekilde sürdürülmektedir. Köylerde, özellikle de Türklerin yoğun olarak yaşadığı Mamuşa köyünde ‘düğün kahvesi’ veya ‘din gayreti’ kahvesi geleneği sürdürülmektedir. Burada davete gerek olmadan isteyen gelip katılabilmektedir. Yani tüm köy halkı davetlidir. Gelinin divan durdurulduğu ve kahvenin her gelen misafire ikram edildiği gün olarak bilinir.

Ölüm Merasimlerinde Kahve Tüketimi

Aile yakınlarından birisi hayatını kaybettiği zaman o evdeki kadınlar beş gün boyunca taziye için gelen misafirleri ağırlarlar. Daha önceleri bu süre yedi gündü. Bu süre zarfında kahve yapılmaz. Öte yandan, akşamüzeri 17:00-18:00 saatlerinden sonra gelen misafirlere veya uzak yerden başsağılığına gelen misafire kahve yapılır. Daha sonra bir ay boyunca her Cuma günü ölen kişinin yakınlarına teselli vermek niyetiyle tekrar gelenler olur. Bu misafirler, ölenin yakınları tarafından karşılanır ve kahve ikram edilerek ağırlanırlar. Taziye evi gelen misafirler için açıktır. Cuma günlerinde gelen her misafire sadece Türk kahvesi yapılmaktadır. Kahve, acının paylaşılması ve acının hafifletilmesine eşlik eder.

Gecenin Sonunda Kahve İkramı veya İstenmeyen Misafire Kahve İkramı

Yukarıda belirtilen etkinliklerde görüldüğü gibi bir tüketim nesnesi olarak kahve belirli mesajların verilmesi ve alınmasında etkin bir rol oynamaktadır. Bireyler arası ilişkilerde mesajlar yazılı olmayan kurallar üzerinden kahve aracılığıyla aktarılmaktadır:

E.L.: “Gelen misafire önce kahve içer misiniz diye sorulmaz. (İkram) sırası bellidir. Eğer öyle sorulursa çok kalması istenmediği anlamına gelir”.

T.T.: “Bizim burada s..ktirgit kahvesi derler. Bizim kasabada daha fazla, samimi olanlar şaka niyetine. Her evde sohbetler vardır”.

Eve gelen misafir, ikram sırasının nasıl olması gerektiğini bilir. Daha önce de belirttiği gibi normalde önce meyve suyu daha sonra pasta veya kek benzeri yiyecekler ikram edilir ve en sonunda da misafire kahvesini nasıl alacağı sorulur. Eğer bu sıra takip edilmiyorsa ev sahibi ya misafir ağırlamak için uygun değildir ya da misafirin fazla kalmasını istemiyordur. Misafire fazla kalmaması gerektiği doğrudan söylenmek yerine kahve ikramı fazla kalmaması gerektiğini gösteren bir mesajdır ve misafir de bu doğrultuda hareket edecek ve kahvesini içtikten sonra kalkacaktır. Saha görüşmelerinde karşılaşılan bir başka örnek de ev ziyaretlerinde ikramlar yapıp, sohbetler edilip de gecenin sonuna gelindiğinde misafirlere kahve ikramıdır. Genellikle eş dost ve akraba ziyaretlerinde ve samimi ortamlarda gecenin sonuna yaklaşıldığında ve ziyaret saatinin sonuna yaklaşıldığı mesajı ev sahibi tarafından yine kahve üzerinden iletilmektedir. Misafirler de ikram edilen kahvenin misafirliğin sonuna geldikleri mesajını alırlar. Biraz da ev sahibi

tarafından nazikçe kovulma mesajı taşıyan bu ikram Prizren’de ‘s...ktir kafe’ (s...ktirgit kahvesi) olarak ifade edilmektedir. Kültürün simgesel ve pratik anlamını göstermesi bakımından (Fieldhouse; 2013: 1) gecenin sonunda yapılan kahve ikramı hem ev sahibi hem de misafirler için önemli bir mesaj içerir.

Prizren’de Kahve Satın Alma Pratikleri

Tüketimin bir parçası olarak satın alma işlevi de bireylerin davranışları ve düşünceleri hakkında bilgi sahibi olmamızı sağlar. Baudrillard (2016: 115), seçilmenin göstergesi olan seçme işleminin, bizim toplumumuzda ilkel toplumlardaki meydan okuma ve rekabet geleneğiyle aynı özelliklere sahip olduğunu ve seçimin sınıflandırdığını söyler. Tüketimin önemli bir boyutu olarak satın alma işlevi bireyin yaşam şekli, dünya görüşü daha da ötesi kimliği hakkında bilgiler vermektedir. Prizren’de tüketmek amacıyla satın alınan kahve de kent sakinlerinin davranış örüntüleri hakkında bilgiler vermektedir. Evde yapılan Türk kahvesi için kentin farklı yerlerinde bulunan kahve dükkânları tercih edilmektedir ve buradan hazır paketler yerine bireyler açıkta satılan kavrulmuş kahveden satın alırlar. Kahve dükkânlarında açıkta satılan kahveye ‘rufus’ denilmektedir. Açıkta satılan kahve üç farklı kavrulma derecesine sahiptir. Türklerin yoğun olarak yaşadığı ‘Ortakol’ Mahallesi’nde görüşülen Rio Kafe Turko mağazası işletmecisi üç farklı derecede kavrulan kahveyi sattıklarını belirtmiştir:

M.H.: “*Bu Minas. Çok pişik, bu orta pişik. Bu en az.*”

Ortakol Mahallesi’nde görüşülen kentin ünlü kahvecisi Mehmet Vasiya da kent sakinlerinin kahve satın almasıyla ilgili benzer açıklamalar yapmaktadır:

M.V.: “*Kosova’da çok kavrulmuş alırlar. Prizren, çüliler (köylüler) sizin gibi açık renkli. Bazıları orta alır, karışık.... Bizim yani bunda (burada) kasabahılar (şehirliler), Prizren’in kasabahıları fazla bu gibidir (kavrulmuş). Dediğim gibi çüliler de bundan alır (açık renkli olandan)*”.

Farklı derecelerde kavrulan kahve için “az pişik, orta pişik ve çok pişik” ifadeleri kullanılmaktadır. Bunun yanı sıra isteyen müşteriler farklı derecelerde kavrulan kahveleri arzularına göre karışım yaparak alabilmektedirler:

B.E.: “*Bizim evde daha şey yaparlar. Az çekilmiş, 100’e 100*”.

M.V.: “*Valla burada karışıyorlar (karıştırıyorlar). 300 gram pişik, 100 gram orta. Genelde karışıyorlar*”.

Kahve dükkânlarında kahvenin yanı sıra kahveye eklenen diğer malzemeler de bulunmaktadır:

G.K.: “*Çavdar veya nohut. Suzi Çelebi’nin orada bir kahveci var. Abdul kahveci*”.

M.H.: “*Kahvenin en üstündeki, nasıl deniliyor. Köpük için bu. Almıyorlar fazla. Sannırım büyük tansiyon(u) var, bundan (nohut) koyuyor*”.

M.V.: “*Leblebi, nohut. Makinam var, evimde. Nohudu kavrulmadan alıyorum. Sonra ben kendim pişiriyorum. Zamanı yoktur. Rengine bakıyorum. Yulaf, bu da köpük yapar....Yulaf, leblebi o kadar gitmez*”.

Prizrenliler gittikleri diğer yerlere kendi kahvelerini de yanlarında götürmektedirler ya da Prizren’deki gibi kavrulmuş kahvenin tadına yakın olan paketlenmiş ürünleri tercih etmektedirler:

M.V.: “*Diğer ülkelerden de geliyorlar. Bayağı kilolarla alıyorlar...İsviçre, Almanya, Türkiye’ye de gönderirim. Yazın üç ay sezona geliyorlar. Şimdi bizim kendi müşterilerimiz (geliyor). Kışın bazen iyi bazen zayıf. Yazın gurbetçiler daha fazla*”.

G.B.: *“Tatile giderken bile kahvemizi alırız. Bizdeki farklı pişiriliyor. Biraz daha pişmiş Türkiye’dekiler daha az pişmiş. Hepsini denedim diğerlerine göre Mehmet Efendi en iyi sanki ama gene de burada aldığım kahvelerde, bizim tadı bulamıyorum”*.

E.L.: *“Tatile giderken kahvemizi yanımızda götürürüz”*.

S.H.: *“Ben gidince yanımda götürüyorum. Ekşi oluyor (Türkiye’de)”*.

S.G.: *“Osmanlı kahvesi var ya, onu da seviyoruz. Markette, pakette”*.

Kosova Savaşı Sonrası İktisadi Yaşamda Değişim ve Kahve Tüketimine Etkileri

1945 yılında kurulan Yugoslavya Federasyonu içerisinde yer alan Kosova, 1989 yılına değin Sırbistan’ın iki özerk bölgesinden birisi olarak yer almıştır (Demirel; 1998: 63; Akgün; 2014: 3). Sırbistan tarafından 1989 yılında özerklik statüsü kaldırılan Kosova, Yugoslavya içerisinde cumhuriyet olma talebini ileri sürmüştür (Özlem; 2017: 106). Yugoslavya’nın dağılma sürecinde bağımsızlığını ilan eden Kosova 1998 ve 1999 yılları arasında Sırbistan’la sorunlar yaşamış ve 24 Mart 1999 tarihinden başlayarak 12 Haziran 1999 tarihine kadar süren NATO’nun askeri müdahalesi sonrası (Emin; 2014: 18) Sırlar çekilmeyi kabul etmiştir. Savaş sonrası Prizren’de kapatılan ve işlevsizleştirilen fabrikalar kentte işsizliğin artmasına ve ekonominin kötüleşmesine yol açmıştır. Ayrıca, kırsalda Sırlar tarafından evleri yakılan ve tahrip edilen köylerde yaşayan Arnavutlar da Prizren kent merkezine göç etmişlerdir. Prizren periferisinden kente yapılan göçler de hem kent kültürünü etkilemiş hem de işsizlik oranının daha da artmasına sebep olmuştur.

N.R.: *“İnsanlar o zaman kendilerini seyf (güvende) hissetmişler. Şimdi tranzisyondayız. Her şey çok çabuk değişiyor. İş yok güç yok”*.

Saha çalışmalarında elde edilen bilgiler doğrultusunda ekonominin kötüleşmesi ve işsizlik oranının artmasının kentteki tüketim alışkanlıklarının da değişmesine yol açtığı anlaşılmaktadır. Sosyalizmden kapitalist ekonomiye geçişin kent sakinlerini yeni yaşam koşullarına alışmakta zorladığı anlaşılmaktadır. Kentte çok miktarda modern görünümlü kafeler açılmıştır ve kafeler, gençler ve vakit geçirmek isteyenler için oldukça elverişli yerlerdir:

G. K.: *“Bir kahve 50 sent, iki saat oturuyorsun”*.

Kent meydanı Şadırvan’da ve civarında bulunan kafeler sosyalleşmek isteyenler için büyük bir fırsattır. Hem gelip geçen tanıdıklara selam verilir hem de dışarı çıkılan kişilerle sohbetler edilerek vakit geçirilir. Bajmaku ve Narter (2014: 18), 1980’lerde Kosova’nın bağımsızlığına giden yolda kafelerin önemli bir işlevi olduğuna da vurgu yapar. Siyasi figürlerin, entelektüellerin toplandığı ve tartıştıkları yerlerin kafeler olduğu belirtilmektedir. Yeni kafelerde içecek tercihi Türk kahvesinin dışına çıkmaktadır:

G.K.: *“Evdekiler Türk kahvesi içer. Dışarıda Espresso, Macchiato içilir”*.

B.E.: *“İşte çarşıda her yerde Macchiato var. Ama Belgrad’da böyle kaliteli Macchiato var... Savaştan sonra, eskiden yoktu. Her şeyi etkiledi. Savaş değil de sistem değişikliği. Her şey değişti”*.

M.H.: *“Valla bilmiyorum. Macchiato en çok bur(a)da. Vardı ama son zamanlarda trendler nasıl geliyor dünyada”*.

S.S.: *“Türkiye’den gelenler ilk defa Macchiato burada içtiler”*.

Türk kahvesinin yoğun olarak tüketildiği yer kent merkezinde Sinan Paşa Camii’nin de bulunduğu Mimar Sinan Sokağı’nda bulunan ve Türk toplumunun bir nevi buluşma noktası da sayılabilecek olan ‘Menta kafe’dir. Kentte sayıları artan modern görünümlü kafelerde kahveyle ilgili genel eğilim espresso ve macchiato³ üzerinedir. İşsizlik oranının

fazla olmasından dolayı kafelerde üniversite mezunu gençler de çalışmaktadır ve bununla ilgili kentte görüşülen kişiler esprili bir dille bu durumu yansıtmaktadırlar: “İtalya’dan daha güzel Macchiato içebilirsiniz. Çalışanlar, garsonlar, barmenler en okumuş”.

C.T.: “Bizim macchiato, espressolarımız İtalyanlardan daha lezzetlidir. Neden biliyor musunuz? Çünkü bu işi yapan garsonlarımız Üniversite mezunu”.



Fotoğraf 1: Türk kahvesi, Espresso ve Macchiato

Ayrıca espresso fiyatının düşük olması nedeniyle kafeler sadece bir içecek siparişi vererek uzun süre vakit geçirilebilen yerler haline gelmiştir. Hem görüşmelerden elde edilen bilgiler hem de kafelerde yapılan katımlı gözlem neticesinde Türk kahvesi tercihinin ise azaldığı gözlenmiştir:

N.G.: “20 yıl öncesine kadar annemi hatırlıyorum. Tane tane oluyor ya. Herkesin evinde kahve değirmeni var ya. Misafirin önünde kahve öğütülürdü. Misafir otururken önünde kahve öğütürdü. ‘Aşk ve Ceza’ diye bir dizi var ya. Orada gördük (kahve değirmeni)”.

G.T.: “Kahve değirmeni var (evde) ama nerede bilmiyorum”.

Anlaşıldığı kadarıyla yakın geçmişte misafir geldiği zaman kahve, el değirmeninde öğütülerek çekildikten sonra hazırlanır ve servis edilirdi. Bugün ise görüşülen gençler evdeki değirmenin yerini hatırlamamaktadır. Kahvenin hazır çekilmiş ve kavrulmuş olarak satılıyor olması, birçok yeni kafenin açılması ve bu kafelerde yoğunlukla espresso ve macchiato gibi kahve türlerinin servis ediliyor olması tüketim alışkanlıklarında değişikliklere yol açmıştır. Tüketim alışkanlıklarının değişmesi Türk kahvesi yapılan kafe sayısının azalmasına yol açmıştır. Hazırlanması ve servisindeki kolaylık ve tüketicinin yeni ürünler deneme isteği espresso ve macchiato’yu daha popüler hale getirirken Türk kahvesinin ise popülaritesini kaybettiği anlaşılmaktadır. Türk kahvesi ise hazırlanması aşamasında daha fazla vakit gerektirdiğinden dolayı bazı işletmeler tarafından servis edilmemektedir. Hazırlanma süresinin espresso ve macchiato ile karşılaştırıldığında daha uzun olması nedeniyle işletme sahipleri tarafından tercih edilmemektedir. Tüm bunlara ek olarak görüşmelerin genelinde Türkiye televizyonlarında oynayan dizilerin Prizrenliler tarafından izlendiği de anlaşılmaktadır. Türk dizileri Balkanlar genelinde olduğu gibi Kosova’da da yaygın bir şekilde izlenmektedir (Çaylı; 2017: 71); geçmişte olduğu gibi bugün de Balkanlarda Türk kültürünün izleri farklı bir şekilde de olsa görülmektedir.

Sonuç

Tüketim davranışı olarak beslenme alışkanlıkları, bireyler arası ilişkileri, ilişki ağlarını ve toplumun davranış örüntülerini göstermesi bakımından son derece önemlidir. Tüm bunlar toplumun kültürü hakkında bilgi sahibi olabilmek için gerekli verileri sağlar. Metnin genelinde belirtildiği gibi kültürel anlam üç yerde yer alır: kültürel olarak inşa edilen dünya, tüketim maddesi ve bireysel tüketici; kültürel kategorilerin doğrulanmasının en önemli yollarından birisinin maddi nesnelere ve nesnelere kültürel olarak tasavvur edilen dünyanın inşasına katkıda bulunur (McCracken; 1986:73). Sıcak içecekler kategorisinin önemli bir aktörü olarak kahve ve kahve tüketimi de salt bir içecek olması ve içme işleminin ötesinde tüketildiği toplum ile ilgili bilgiler edinmemize olanak sağlar. Bir maddi kültür nesnesi olarak kahve tüketimi anlamın oluşumuna katkı sağlar. Maddi kültür ögesi olarak nesnelere ele alırken onların temsilyetlerine bakmamız gerekir. Douglas (1999: 87), fiziksel ihtiyaçlara hitap eden nesnelere - ki buna yiyecek ve içecekleri de ekler - bale ve şiiirden daha az anlam taşıyan nesnelere olmadığını belirtir. Burada kahvenin bireyler arası ilişkilerde neyi ya da neleri temsil ettiğine bakmak toplumsal ilişkilere dair bize pek çok şeyi vermektedir. Bu çalışmada Kosova'nın Prizren kentinde kahve, Türk kahvesi ve kahve içme davranışları ele alınmıştır. Kosova'nın kültürel başkenti sayılabilecek Prizren kentinde 2018 yılı Ocak ve Nisan ayları içerisinde yapılan etnografik saha çalışmalarında Arnavut, Boşnak, Türk ve Roman toplumundan bireylerle görüşmeler gerçekleştirilmiş, ev ziyaretleri yapılmış ve kentin farklı yerlerindeki kafeler ziyaret edilerek katılımlı gözlem gerçekleştirilmiştir. Balkanların merkezinde yer alan Kosova uzun bir süre Osmanlı İmparatorluğu hâkimiyetinde kaldığı için Türk kültürünün izleri halen görülmektedir. Prizren, Türkçenin etkin olarak konuşulduğu bir şehir olmasından dolayı da saha çalışmalarındaki görüşmelerde genellikle Türkçe kullanılmış ve Türkçe bilmeyenlerle görüşmelerde Arnavutça ve Boşnakça bilenlerden yardım alınmıştır. Kimi zaman da görüşülen kişilerden İngilizce bilenlerle bu dili kullanarak görüşmeler gerçekleştirilmiştir.

Saha araştırmalarında, Arnavut, Boşnak ve Türk toplumunun kız isteme, düğün, sünnet ve ölüm etkinliklerinde Türk kahvesi tükettikleri ve kahve tüketiminin belirli bir ritüeli ve sırası olduğu gözlenmiştir. Bir maddi kültür nesnesi olarak kahve, anlamın inşası ve aktarımı konusunda güçlü bir işleve sahiptir. Gelin yeni evine geldikten sonra yapılan 'Celin Yani' ya da diğer adıyla 'Din Gayreti' etkinliği, bu etkinlikte kahve tüketimi de kişiler arası ilişkileri ve kültürel yapıyı göstermesi bakımından önemlidir. Kahve, gelen misafirlere ikram edilen önemli bir göstergedir. Misafirler, gelinin evine gelerek tebrik ederken ziyaretleri de değerli bir içecek olan kahve ile karşılık bulmaktadır. Yiyecekler - ki buna içecekleri de dahil edebiliriz - simgesel anlamlara da sahiptir (Ichijo ve Ranta; 2016: 226). Bir beslenme nesnesi olarak kahve salt bir içecek olmanın ötesinde sembolik bir anlama sahip olmaktadır. Tüm bu gelenek ve görenekler üzerinden Türk kahvesinin toplumsal yapıda farklı etnisiteler için hala önemli bir nesne olduğu görülmektedir. Diğer yandan, bir zamanlar misafir geldiğinde kahve değirmeni ile misafirlerin önünde öğütülerek servis edilen kahvenin yerini kahve dükkanlarından veya alışveriş mağazalarının kahve reyonlarından alınan açıkta satılan çekilmiş ve kavrulmuş kahveler almıştır. Orta yaş grubu bir zamanlar evlerde bulunan kahve değirmenlerini hatırlar ve anarken yeni neslin ise kahve değirmenleri hakkında pek bilgisi olmadığı gözlenmiştir. Kahve değirmenlerinin olmayışı kültürel bir değişime de işaret eder.

1998-1999 yılları arasında gerçekleşen Kosova Savaşının Kosova'daki iktisadi yaşamı önemli ölçüde etkilediği de görülmektedir. Savaş sonrası işlevsizleştirilen fabrikalar ve kent periferisinde yakılan ve tahrip edilen köylerden kent merkezlerine göç edenler yüzünden işsizlik oranı oldukça yüksektir. Prizren kent merkezinde bulunan Şadırvan'da ve civarında çok sayıda modern görünümlü kafe yer almaktadır. Kafelerin çalışanları da genellikle gençlerdir. Kafelerde, çoğunlukla espresso ve macchiato tercih edilmekte ve servis edilmektedir. İtalyan kahve ürünleri olan espresso ve macchiato'nun Kosova'nın komşusu olan Arnavutluk etkisi ile ülkeye girdiği görüşmelerde ifade edilmiştir. Espresso ve macchiato tüketimi, tüketicinin yeni ve daha modern bir ürüne ilgisi olarak algılanabilir. Diğer yandan da Türk kahvesi, hazırlanması ve servis edilmesinin zaman alması nedeniyle işletme sahipleri tarafından da tercih edilmemektedir. İktisadi açıdan ve tüketim antropolojisinin bakışıyla ele aldığımızda bir zamanlar yaşamın daha yavaş aktığı 1950-1980 arası sosyalist özyönetimle yönetilen Yugoslavya'nın bir parçası olan Kosova günümüzde hızlı yaşama ve nakit akışına önem veren kapitalizmin izlerini yansıtmaktadır. Özetle Prizren'de kahve tüketimi gündelik yaşama, iktisadi hayata ve kültürel dönüşüme dair bize pek çok örnek sunmaktadır.

NOTLAR

1. Romanlar ya da Romlar, Kosova sınırları dâhilinde yaşayan bir topluluktur. Çingeneler olarak da bilinirler. Yazı dili olma hüviyeti kazanmış bir dilleri olmayıp, kullandıkları Romca, konuşma dili niteliğindedir.
2. Tespişte yahut da tezpışte, Kosova ve Arnavutluk'ta un, süt, yumurta ve ceviz eklenerek yapılan tereyağlı bir tatlıdır.
3. Espresso, koyu kavrulmuş, sert ve yoğun kıvama sahip, Türk kahvesinde kullanılan benzer fincanla servis edilen İtalya'ya özgü bir kahve çeşididir. Macchiato, espresso kahveden yapılır ve süt köpüğü eklenmesinden dolayı içimi daha yumuşaktır.

KAYNAKÇA

- Akgün, Sibel. Kosova'nın Avrupa Birliği'ne Entegrasyon Süreci ve Bu Süreçte Kosova Türkleri, *Çankırı Karatekin Üniversitesi Uluslararası Avrasya Strateji Dergisi* (2) 1, 2014: 1-14.
- Anderson, E.N. *Everyone eats: understanding food and culture*, New York University Press, 2014.
- Attfield, Judy. *Wild Things: The Material Culture of Everyday Life*, New York: Berg, 2000.
- Bajmaku, Ajhan. Narter, Çınar. The socio-cultural and political significance of coffeehouses and coffee culture during the independence processes of kosovo, 3rd International Conference on Business, Technology and Innovation - Chapter: Architecture, Spatial Planning and Civil Engineering, 2014: 17-22.
- Baudrillard, Jean. *Tüketim Toplumu Söylenceleri Yapıları*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2016.
- Bauman, Zygmunt. *Consuming life*, Polity Press, 2007.
- Cohen, Anthony. *Topluluğun Simgesel Kuruluşu*. (çev.: Mehmet Küçük). Ankara: Dost Kitabevi, 1999.
- Çavuşoğlu, Halim. "Yugoslavya-Makedonya" Topraklarından Türkiye'ye Göçler ve Nedenleri". *Bilig* 41, 2007: 123-154.
- Çaylı Rahte, E. "Medya ve Kültürün Küresel Akışı: Türk Dizilerinin Kosova'da Alınlanması". *Milli Folklor*, 114, (Yaz 2017): 66-78.
- Demirel, Nuri. "Kosova'nın Temel Dinamikleri." *Sosyoloji Konferansları*, 32 (1998): 55-73.
- Dietler, Michael. Culinary Encounters: Food, Identity and Colonialism, *The archaeology of food and identity*, 2007.
- Douglas, Mary ve Isherwood, Baron. *Tüketimin Antropolojisi*. (Çev. Erden Attila Aytekin). Ankara: Dost Yayınevi, 1999.
- Duru, Necip Fazıl. Kosova Türklerinin Baharı Karşılama Ritüelleri, *Milli Folklor* 89 (Bahar 2011): 276-281.
- Emin, Nedim. *Kosova Siyasetini Anlama Kılavuzu*, SETA Yayınları, 2014.
- Farquhar, Judith. "Food, Eating and the Good Life", *Handbook of Material Culture*, (Edit. Chris Tilley), Sage Publications, 2006: 145-160.
- Fieldhouse, Paul. *Food and nutrition: customs and culture*. Springer, 2013.
- Fischler, Claude. "Food, self and identity." *Information (International Social Science Council)* 27.2, 1988: 275-292.
- Gibson, Sarah. "Food mobilities: traveling, dwelling, and eating cultures." *Space and Culture*, 10.1, 2007: 4-21.

- Heise, Ulla, *Kahve ve Kahvehane*, Çev Mustafa Tüzel. Ankara: Dost Kitabevi, 2001.
- Holtzman, Jon D. "Food and memory." *Annu. Rev. Anthropol.* 35, 2006: 361-378.
- Ichijo, Atsuko ve Ranta, Ronald. *Yemek ve Ulusal Kimlik Gündelik Yaşamdan Küresel Siyasete*, İstanbul: Ayrintı Yayınları: 2016.
- Kačka, Muljaim. *Multilingualism in The Prizren Area, Linguistics, Culture and Identity in Foreign Language Education*, IBU Publications, 2014: 1431-1438.
- Kittler, Pamela Goyan, Kathryn P. Sucher, and Marcia Nelms. *Food and culture*. Cengage Learning, 2011.
- McCracken, Grant. Culture and Consumption: A Theoretical Account of the Structure and Movement of the Cultural Meaning of Consumer Goods, *Journal of Consumer Research*, Vol. 13, No. 1, 1986: 71-84.
- Mehmeti, Jeton. The Economic and Social Investment of Turkey in Kosovo, *Adam Akademi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2(1). 2016: 97-106.
- Oran, Baskın. "Balkan Türkleri Üzerine İncelemeler - Bulgaristan, Makedonya, Kosova, *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*. 48.1-4, 1993: 121-147.
- Ortaylı, İlber. *Son İmparatorluk Osmanlı*, İstanbul: Timaş Yayınevi. 2006.
- Özlem, Kader. "Kosova Sorunu Ekseninde Küresel Aktörlerin Politikalarının Analizi." *Küresel Riskler ve Bölgesel Krizler*, Atilla Sandıklı-Elnur İsmayıl (Der.), Bilgesam Yayınları, 2017: 99-125.
- Sancaktar, Caner. "Osmanlı İmparatorluğu'nun Balkanlar'daki Kültürel ve Demografik Mirası". *Yakındoğu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*. 53, 2012: 53-93.
- Schivelbusch, Wolfgang. *Keyif Verici Maddelerin Tarihi Cennet, Tat ve Mantık*, Ankara: Dost Kitabevi, 2000.
- Sutton, David. *Materializing Culture - Remembrance of Repasts - An Anthropology of Food and Memory*, Berg: 2001.
- Verma, Harsh V. "Coffee and Tea: Socio-cultural Meaning, Context and Branding", *Asia-Pacific Journal of Management Research and Innovation*, 9 (2), 2013: 157-170.
- Warde, Alan. *Consumption, food and taste*. Sage, 1997.

KÜLTÜRLERARASI ETKİLEŞİM BAĞLAMINDA HIRVAT HALK ATASÖZLERİNDE TÜRK KÜLTÜR BELLEĞİ*

Turkish Cultural Memory in Croatian Folk Sayings and Proverbs in The Context of Intercultural Interaction

Dr. Öğr. Gör. Demet KARDAŞ**

ÖZ

Dünya üzerindeki ölü ya da yaşayan binlerce dil, kendiliğinden ortaya çıkmamıştır. Dillerin ortaya çıkmasıyla ilgili çeşitli teoriler birbirinden farklı olsa da sonuç ortaktır. Diller, insanların; sosyal yaşantısı, coğrafyası, dini, tarihi, kültürü daha birçok sebepten değişmiş ve gelişmiştir. Kültürler; yüzyıllardan beri göçler, savaşlar, ticari ve sosyal ilişkiler, din gibi çeşitli sebeplerle birbirlerini etkilemektedir. Bu etkileşim, toplumların belleğinde ve günlük hayatlarında derinleşerek kalıcılık kazanır ve zaman içinde nesilden nesile aktarılır. Gittiği her yere dilini, inancını, töresini götüren insanların bir yerde yaşayıp yaşamadığı; gidilen yerin kültürünü etkileyip etkilemediği kimi zaman somut göstergelerden kimi zaman da somut olmayan dilde, inançta, yaşayan değerlerden anlaşılır. Bu değerler, bireylerin veya grupların kimliklerini ortaya koyar. Şarkılar, türküler, ninniler, inanışlar, benzetmeler, adlandırmalar bir kültürün taşıyıcısı ve temsilcisi olarak toplumların kültürel belleklerini yansıtır. Kültürel bellek kavramı, hatırlatma boyutuyla ele alındığında atasözlerinin kültürel değeri ön plana çıkmaktadır çünkü atasözleri, toplumların inanç sistemiyle, gelenek-görenekleriyle, coğrafyasıyla, kı-sacası sosyolojisi ve kültürüyle, yüzyıllar boyunca biriktirdiği duygu dünyasına, dünya görüşüne, duygu değere, çağrımına, metaforuna ait kavram ve kelimelerden oluşur. Toplumlarda belli bir deneyimin, yaşanmışlığın, geleneksel sözlü kültürün ürünü olarak ortaya çıkan atasözleri ve deyimler, söyleyiş güzelliği, kavramları karşılama özelliği, sözlü ve yazılı anlatımı ifade etmedeki etkisiyle bir dilin aynası olma özelliğini taşır. Türk kültürünün, Türkçenin varlığını hatırlatan atasözlerine Balkan coğrafyasında yoğun olarak rastlamak mümkündür. Bugünkü Hırvatistan toprakları resmî olarak yaklaşık iki yüz yıl Osmanlı İmparatorluğu egemenliği altında kalmıştır ancak Hırvatlar, Bosnalı-Müslümanlarla (Boşnak) sürekli ilişki hâlinde olduğu için Türkler ile Türkçe, Hırvat dilini ve hâliyle Hırvat halk atasözlerini gerek anlam gerekse söz varlığı bakımından etkilemiştir. Doküman analizi yöntemiyle oluşturulan bu çalışmada, araştırmaya konu atasözleri, Mate Ujević (2011)'in "Narodne poslovice" (*Halk Atasözleri*) adlı eserindeki 3248 adet atasözünün taranmasıyla elde edilmiştir. Alfabetik sırayla önce Hırvatçası sonra da Türkçesi verilen bu atasözlerindeki Türkçe kelimelerin anlamları, kullanıma gerekliliği ve etimolojisi incelenmiştir. Tespit edilen atasözlerindeki kelimelerin Hırvatçadaki anlamları, etimolojik yapısı Abdulah Škaljić (1965)'in "Turcizmi u srpskohrvatskom jeziku" (*Sırp-Hırvat Dilinde Türkizimler*) adlı sözlüğünden faydalanılarak yazılmıştır. Balkanlardaki dil, tarih ve kültür alanındaki akademik çalışmalar genelde Bosna, Kosova, Karadağ, Bulgaristan, Arnavutluk üzerinedir. Bu çalışmada Hırvatistan'da Türkçenin etkisi, Türk kültürel belleği atasözleri üzerinden değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler

Kültürlerarası etkileşim, Hırvat halk atasözleri, kültürel bellek, Türkçe, Balkanlar.

ABSTRACT

Thousands of dead or living languages on earth have not come out spontaneously. Although the various theories about the emergence of languages differ from each other, the result is common. Languages, people; social life, geography, religion, history, culture have changed and developed for many more reasons. Due to immigration, wars, commercial and social relations, religion and similar reasons, culture have affected each other for centuries. This interaction deepens in the memory and daily lives of societies and gains persistence and is transmitted from generation to generation over time. The set of symbols that provide communication by conveying language, emotions and thoughts is also the main tool of intercultural interaction. Whether the people, who took their languages, beliefs and traditions together with them, lived actually in these places or not could be easily understood in some cases by concrete indicators and in other cases by abstract indicators such as language, beliefs and the values that are still alive in these regions. These values reflect the identity of the

* Geliş tarihi: 31 Temmuz 2019 - Kabul tarihi: 23 Mayıs 2020

Kardaş, Demet. "Kültürlerarası Etkileşim Bağlamında Hırvat Halk Atasözlerinde Türk Kültür Belleği"
Millî Folklor 126 (Yaz 2020): 223-237

** Gazi Üniversitesi Türkçe Öğretim, Uygulama ve Araştırma Merkezi, Ankara/Türkiye,
demetkardas@gmail.com, ORCID ID: 0000-0003-0222-6794.

persons or groups. Songs, folk songs, lullabies, beliefs, metaphors, nouns reflect the cultural memories of societies as the bearer and representative of a culture. The cultural value of proverbs comes to the fore when the concept of the cultural memory is evaluated from the perspective of being “reminder” as proverbs consist of concepts and words belonging to the world of emotion, world view, emotion value, invocation and metaphor that have been accumulated for centuries with their belief systems, traditions, geography, in short every aspect of sociology and culture of these societies. Proverbs and idioms that emerge as a product of a certain experience, traditional oral culture in societies have the feature of being a mirror of a language with its effect on expressing oral and written expression. It is possible to encounter proverbs in Balkan region that remind us the Turkish culture and the existence of Turkish language. Today's Croatian territory was officially under the rule of Ottoman Empire for nearly two hundred years. Besides, since Croatians have been in constant contact with Bosnian-Muslim (Bosniak) Turks and Turkish language influenced both the Croatian language and consequently the Croatian proverbs both in terms of their meaning and the vocabulary used in these proverbs. In this study, which is carried out with document analysis method, the proverbs subject to the research were obtained by scanning 3248 proverbs in Mate Ujević's (2011) “Narodne poslovice” (Folk's Proverbs). The meanings, necessity and etymology of Turkish words in these proverbs, which are given in Croatian and then Turkish, in alphabetical order, are clarified. The meaning and the etymological structure of these 86 proverbs are identified in reference to the Dictionary “Turcizmi u srpskohrvatskom jeziku” written by Abdulah Škaljić (1965). Academic studies in the field of language, history and culture in relation to the Balkans mainly focus on Bosnia, Kosovo, Montenegro, Bulgaria and Albania. In this study, the Turkish presence in Croatia and the Turkish cultural memory are evaluated through proverbs.

Key Words

Intercultural interaction, Croatian proverbs and folk sayings, cultural memory, Turkish, Balkans.

Giriş

İnsana ait her türlü ürünün bileşkesi olan kültürler; yüzyıllardan beri göçler, savaşlar, ticari ve sosyal ilişkiler, din gibi çeşitli sebeplerle birbirlerini etkilemeye devam etmektedir. Bu etkileşim, kültürler arasında sembollerle ortak nokta hâline gelir; toplumsal ruh, bilinç, bellek ve gerçek hayatta derinleşir; kalıcılık kazanır ve kuşaktan kuşağa aktarılır. Bu etkileşimdeki temel araç, “Dil, duygu ve düşünceleri aktararak iletişimi sağlayan bir semboldür. Bu duygu ve düşünceler, içinde yaşanılan kültürden etkilenilerek şekillendiğinden dil beslendiği kültüre ait unsurları taşır” (Uğurlu, 2014: 44). Diller, maddi ve manevi unsurları yani kültürel birikimleri ile yaşar.

Bu birikimler aktarıldığı takdirde toplumların kültürel belleğini oluşturur. “Yaşanmışlıklara dair bilgi veren, şimdiki zamanla geçmiş arasında bağ kuran ve hatırayı kutsalılaştıran bellektir.” (Pazarcı, 2018: 143). Bireysel veya toplumsal bellek, tartışılan bir kavramdır. “Davranışsal (mimetik) bellek, nesnel belleği, dil ve iletişim belleği ve anlam aktarımı (kültürel bellek) belleğin dört farklı dış boyutudur.” (Assmann, 2015: 27). Belleğin oluşmasında maddi ve manevi unsurların birleşimi olan kültürel bellek kavramı dil üzerinden tartışılmaktadır çünkü “Bellek aktarımında birincil sözlü kültür evresinde kullanılan araç ‘söz’dür. Yazının icadı ve daha doğru bir söylemle yaygın kullanımı evresinde bellek kaydetme aracı ‘yazı’ hâline gelir” (Demir, 2012: 185).

“Yazılı kültürün temel problemlerinden biri olan “kültürel miras” kavramı sözlü kültürde olduğu gibi aynı kalıp ve ölçülerde, atalardan kaldığı şekilde taklit edilerek değil dönüşerek hatta kılık değiştirerek, başkalaşarak, dönüşerek devam ettiği için derin kazılara ihtiyaç vardır” (İlhan, 2018: 19). Bu araştırmalarda temel malzemelerden biri de yazılı veya sözlü olarak nesilden nesile aktarılan atasözleridir çünkü her dilde toplumun oluşturduğu atasözleri vardır. “Bir dili konuşan toplumun dünya görüşünü, yaşam biçimini, çevre koşullarını, gelenek, görenek ve inançlarını, önem verdiği varlık ve kavram-

ları, o toplumun düşünce biçimini hatta nükte ve buluşlarını ortaya koyan, dilbilim açısından da önemli sözlerdir.” (Aksan, 2001: 91). Bu sözler bazen taşıdıkları anlam gereği evrensel nitelikler taşır.

Batı Türklüğü, manzum atasözlerinin ortak olanları tip ve varyant yoluyla ortaya koymuştur, öyle ki Azerbaycan’da kullanılan bir manzum atasözü, Batı Türklüğünün öbür ucu olan Makedonya ve Kosova’da yani Balkanlarda kullanılmaktadır (bkz. Gönen, 2006). Balkanlarda kültürlerarası etkileşimin temel göstergesi olarak Türkçenin etkisini, kültürel belleğin taşıyıcısı atasözleri üzerine (Yenisoy, 1996; Eker, 2006; Gülsevin, 2009; Duru, 2010; Morina, 2010) yapılan araştırmaların ortak sonucu Türklerin, Balkan coğrafyasını dil bakımından etkilediğidir. “Büyük göç veya fetih hareketlerinde yer değiştiren, yeni topraklara ulaşan halklar sadece tek bir etnik boya/halka ait olmazlar. Bu hareketlerin sonucunda fethedilen bölgelerdeki devletler ve siyasi hâkimiyetler yıkılsa bile devletin tebaası olan halk da ortadan kalmaz” (Gülsevin, 2009: 50).

Hukić¹ (2017: 9)’e göre “Aynı coğrafyada yaşayan, aynı dilin farklı ağızlarını konuşan Sırp, Hırvat ve Boşnakları birbirinden ayıran temel ayırım ise din ve mezhep farklılığıdır”. Balkanlarda Türkçenin etkisi, İslamiyet’in kabulüyle ele alındığında Hırvatların Katolik Hıristiyan olması Türkçenin etkisini azaltmıştır. “Balkan halkları arasında Osmanlı dönemi boyunca Türkçe, resmi bir dil olmasının yanında kullanımına itibar kazandıran, bilhassa şehirlilerin ve şehirleşmek isteyenlerin tercih ettiği bir kültür dilidir. Bunun yanı sıra Türkçe, yalnızca şehirde yaşayanlarca değil, kasabalılar ve köylüler tarafından da öğrenilmiştir. Türkler sayesinde İslamiyet’le tanışan iki millet, Boşnak ve Arnavutlar arasında Türk dilinin yaygınlaşması ve tutunması diğer milletlere nispetle daha kolay uzun süreli olmuştur.” (Duru, 2010: 384).

Türkçenin Balkanlarda etkisi, farklı kavramlarla adlandırılmıştır. Vajzović (1999) “Orientalizmi u književnom djelu: lingvistička analiza” (*Edebi Eserde Oryantalizmler: Dilsel Analiz*) adlı araştırmasında Boşnakça, Sırpça, Hırvatçaya Türkçeden geçen kelimeleri ele almıştır. Vajzović, “Sırpça-Hırvatça-Boşnakçadaki kelimelerin büyük çoğunluğu Türkçe olmakla birlikte Arapça ve Farsça kelimeler de bulunmaktadır. Bu sebeple söz konusu kelimeler için, “Orientalizm” kavramının uygun olacağını” belirtmiştir (Vajzović, 1999: 11). Eker (2006: 78) ise “Türkçe aracılığıyla diğer Balkan dillerine aktarılan kopyalar için Balkanizm terimini” önermektedir.

Škaljić, sözlüğünde “Turcizmi u srpskohrvatskom jeziku” (*Sırp-Hırvat Dilinde Türkizmler*) adlı sözlüğünün adından da anlaşılacağı üzere Türklerin etkisi olan durum, kelime veya eserler “Türkizm” olarak adlandırmaktadır. Škaljić’e göre; “Türkçe vasıtası olmadan doğrudan Boşnakça, Sırpça ve Hırvatçaya giren Arapça-Farsça kelime sayısı çok sınırlıdır. Bu sebeple söz konusu kelimelere, “Turcizmi / Türkizm” denilmesi gerekir” (Škaljić, 1965: 24).

Škaljić sözlüğündeki kelimelerde Türkçenin etkilerini şu şekilde sınıflandırmıştır:

1. Hırvatçaya tamamen yerleşen kelimeler:
 - a. Hırvatça eş anlamlısı olmayan kelimeler: bakır, boya, böbrek, çorap, çekiç, leş, limon, maymun, pamuk, rakı, sabun, şeker, birçok yemek çeşidi (helva, pide, börek, baklava) içecekler (boza, salep, kahve) vb.
 - b. Hırvatça eş anlamlısı olan fakat Türkçesi tercih edilen kelimeler: alet, barut, çarşı, çoban, yastık, yürüyüş, kaymak, kaşık, meze, sandalet, sandık.
2. Halk diline yerleşen fakat edebî dilde de kullanılan kelimeler: emanet, bayrak, pınar, çardak, gübre, gaytan, haydut.

3. Edebî dilde bir şeyi vurgulamak için kullanılan kelimeler: avlu, düşman, bahşiş, sokak, hayvan, birader, dükkân, kavga, kâr, terzi, veresiye, ortak, inat.
4. Belli ağızlarda ve bölgelerde kullanılan kelimeler: babo, taze, hava, harman, insan, haber, çivi.
5. Sadece halk şirlerinde bulunan kelimeler armağan, lavanta, mürdüm,
6. Dinî hayata ve âdetlere, Müslümanlarla selamlaşmaya ilişkin kelimeler (Škaljić, 1965: 15).

Yöntem

Bu çalışma, doküman inceleme modelinde nitel bir araştırmadır. Araştırmaya konu verilere, ilgili kaynaklar taranarak ulaşılmıştır. Araştırmaya konu atasözleri, Ujević (2011)'in "Narodne poslovice" (*Halk Atasözleri*) adlı eserindeki 3248 adet atasözünün taranmasıyla elde edilmiştir. Alfabetik sırayla önce Hırvatçası sonra da Türkçesi verilen bu atasözlerindeki Türkçe kelimelerin anlamları, kullanıma gerekliliği ve etimolojisi incelenmiştir. Atasözlerinde geçen Türkçe kelimelerin Hırvat bakış açısıyla etimolojik ve anlam değerlendirilmesinde Škaljić'in sözlüğünden faydalanılmıştır. Škaljić, Sırp-Hırvat dillerinde 8.878 kelime ve 6.878 terim tespit etmiştir (Škaljić, 1965: 23).

İçinde Türklerden ve Türkçeden geçen kelimeler olan bu atasözlerin günlük Hırvatçadaki işlekliliği, bilinme ve kullanıma durumu hususunda Zagreb Üniversitesi Felsefe Fakültesi Türkoloji Bölümü yüksek lisans öğrencilerinin görüşleri alınmıştır.

Bulgu ve Yorumlar

A

1	Bez alata nema zanata.	Aletsiz meslek yok/olmaz.
---	-------------------------------	----------------------------------

Arapça kökenli olan bu kelime, Hırvatçada "araç, aparat, enstrüman veya genel olarak bir zanaat ve bir el işi için kullanılan aygıt anlamına gelmektedir. Škaljić, alet kelimesinin başına "h" harfi getirmektedir. Her iki kullanımı da Hırvatçada vardır" (Škaljić, 1965: 85). Hırvatçada eş anlamlısı kelimeler varken Türkçe bir kelimenin atasözüne yerleşmesinin sebebinin kafiye olduğu tahmin edilmektedir. İstenirse bile bu kelime atasözünden atılamaz. Kelime, günlük Hırvatçada bilinmekte ve kullanılmaktadır.

2	Kašalj, šuga i ašikovanje ne može se sakriti.	Öksürük, uyuz ve âşıklık gizlenemez.
---	---	---

Arapça kökenli aşk kelimesine Türkçe "-lık" ekinin gelmesiyle Arapça-Türkçe kökenli bu kelime, Hırvatçada âşıklık (ilan-ı aşk), aşk sohbeti yapmak, kız ve oğlan arasındaki cilve, oynaşma anlamına gelmektedir. Škaljić'e göre "Bu kelime, Hırvatçaya Boşnaklardan geçmiştir çünkü âşıklık veya ilan-ı aşk Bosna-Hersek'te çok alışılmış bir durum olduğu için oğlanlar pencerenin altında veya avlu kapısında kızlarla uzunca aşk sohbetleri yaparlarmış. Müslümanlarda en çok âşıklık cuma ve bayram günlerinde olurmuş" (Škaljić, 1965: 103). Kelime, özellikle Bosna'ya yakın bölgelerde bilinmekte ve kullanılmaktadır.

3	Česti gosti, pust ambar .	Sık gelen misafir ambar boşaltır.
---	----------------------------------	--

Türkçeye Farsçadan geçen (anbar, hanbar, hambar) ambar kelimesi, Hırvatçada "Aşıptan yapılan içine ekinlerin konulduğu kap, buğday ve un sandığı, kahve öğütücüsünün alt kısmı, öğütülmüş kahvenin döküldüğü yer (Škaljić, 1965: 92) anlamındadır. Ambar kelimesi günlük Hırvatçada yaşlılarca bilinmekte ve kullanılmaktadır.

B

4	U bečara svakoga šićara ponajviše buha i ušiju.	Her bekârda farklı tür servet var, en çok ise pire ile bit var.
---	--	--

Farsça kökenli bu kelimenin Hırvatçadaki anlamı; evli olmayan, yalnız, ailesiz, bekri, içkiye düşkün, ayyaş (Škaljić, 1965: 92). Hırvatçada eş anlamlısı varken Türkçe bir kelimenin atasözüne yerleşmesinin sebebinin kafiyeye olduğu tahmin edilmektedir. Bekâr kelimesinin anlamı günlük Hırvatçada bilinmektedir ancak kullanılmamaktadır.

5	Budala kad šuti, drže da je pametan.	Susan budalayı akıllı sanırlar.
6	Budalasta snaga brzo malakše.	Budala çabuk yorar.
7	Budalastu šaroliko drago.	Budala renkliliği sever.
8	Budale se mnogo smiju.	Budalalar çok güler.
9	Da budala zna da je budala , dvije bi pameti imao.	Budalananın , iki beyni olsa ancak kendisinin budala olduğunu bilirdi.
10	Djeca, budali i pijani pravdu govore.	Çocuklar, budalalar ve sarhoşlar doğruyu söylerler.
11	Šareno budalastu drago.	Renkliliği sever budala .
12	Slijepca za put i budalu za savjet ne valja pitati.	Körle budalaya yol sorulmaz.

Arapça kökenli budala kelimesi, “deli, çılgın” (Škaljić, 1965: 151) anlamıyla Hırvatçaya yerleşmiştir ve Hırvatçada bu kelimenin yerine “glupan” (*salak*) “blesan” (*aptal*) kelimeleri vardır, ancak bu atasözlerinde budalananın yerini tam anlamıyla karşılamamaktadır. Bu atasözlerinde budala kelimesi, akli az çalışan, akli kıt anlamındadır. Kelime, günlük Hırvatçada bilinmek ve kullanılmaktadır.

13	Tko koga begenište s njim i egleniše .	Birini beğenen kişi, onunla eğlenir .
14	Dok ružica miriše, svak je begeniše .	Gül kokarken herkes beğenir .

Beğenmek fiili Hırvatçada “güzel bulmak, sempatik olmak, bir şeyi kendi zevkine göre seçmek, onaylamak, bir şeyle hem fikir olmak” (Škaljić, 1965: 129) anlamına gelmektedir. Hırvatçada bu fiili karşılayan fiiller mevcuttur, ancak atasözünde kafiyeyi sağlamak için Türkçe bir fiil kullanıldığı tahmin edilmektedir, zira bu iki atasözünün günlük Hırvatçada kullanılmadığı tespit edilmiştir.

15	Iglom se bunar ne kopa.	İğneyle pınar kazılmaz.
16	Ja pseto iz bunara vadim, a ono me ujeta.	Köpeği pınardan çıkartıyorum, köpek beni ısırıyor.
17	Dublji bunar , hladnija voda.	Pınar ne kadar serinse suyu o kadar soğuktur.

Türkçe pınar kelimesinden Hırvatçaya geçen bunar, “İçinden su çıkarılan derin kazılmış kuyu” (Škaljić, 1965: 154) anlamındadır. Bu kelimenin Hırvatça karşılığı yoktur ve günlük dilde bu kelime kullanılmamaktadır. Hırvatlar, “Pınar daha derinse suyu da

daha soğuktur.” atasözünü, yaşlı ve deneyimli insanların sözlerinin kıymetli olduğunu anlatmak üzere kullanmaktadırlar.

Ç

18	Iz prazna čanka niti se ije niti se lije.	Boş čanaktan ne yenir ne içilir.
19	Lako je kusati iz puna čanka , ali teško ga je napuniti.	Dolu čanaktan yemek kolay, onu doldurmak zordur.

Türkçe kökenli çanak kelimesi, Hırvatçada “ahşap tabak” (Škaljić, 1965: 162) anlamındadır. Bu kelime, özellikle Bosna’ya yakın yerlerde ve Slavonya (Hırvatistan’ın doğusu) bölgesinde tabak anlamıyla bilinmektedir, ancak çanak kelimesi zamanla yerini “jelo” (*tabak*) kelimesine bırakmıştır. Günlük Hırvatçada çanak kelimesi pek kullanılmaktadır.

20	Tko čičak sije, draču požnje.	Dulavrat otu eken dikenleri biçer.
----	--------------------------------------	---

Türkçe çiçek kelimesinden türetilen kelime, Hırvatçada *areatium lappa* daha çok karaçalıya benzeyen olan dulavrat bitkisinin” (Škaljić, 1965: 173) adı olarak kullanılmaktadır. Günlük Hırvatçada kötü niyetle veya sinirle yapılan işlerin bir bedeli olacağını anlatan durumlarda kullanılmaktadır.

21	Tko se ožeže, a na kaže da je čorba vruća, nije čovjek.	Dilini yakıp da čorba sıcak değil diyen adam değil.
----	--	--

Farsça kökenli çorba kelimesi Hırvatçada “Sebze tahıl et ile hazırlanan sıcak içecek” (Škaljić, 1965: 180) anlamına gelmektedir. “juha” Hırvatçada çorba kelimesinin eş anlamlısıdır ancak tüm Balkanlarda kullanıldığı üzere eti bol olan ve yoğun yemeğe çorba denmektedir. Bir şeyi yaşayıp da ondan zarar gören insanların susması durumunda kullanılan bu atasözü bilinmekte ve kullanılmaktadır.

Ç

22	Svakoj suši: ej vala, osta glava čelava .	Her susuzluğa eyvallah da baş kel kaldı.
----	--	---

Farsça kökenli kel kelimesi Hırvatçada “Başta calvites hastalığından oluşan kabuklar, başında saçlı olmayan” (Škaljić, 1965: 187) anlamına gelmektedir. Kelimenin Hırvatça eş anlamlısı, “plyešiv” kelimesidir, ancak Hırvatçaya “čelava” (*kel*) olarak yerleşmiş ve “saçsız” anlamıyla günlük Hırvatçada bilinmekte ve kullanılmaktadır.

23	U čoravoj zemlji i sakati konji prolaze.	Kör diyarlarda sakat atlar da geçerlidir.
24	Nije korist gluhu šaptati, a čori migati.	Sağır birine fısıldamak ve kör birine göz kırpmak işe yaramaz.

Çor kelimesi, Farsça kökenli kör kelimesinde gelmektedir. Hırvatçada “bir gözü görmeyen, tek gözlü; iki gözü kör olan, tam anlamda kör” (Škaljić, 1965: 195) anlamındadır. Hırvatçada kör kelimesinin eş anlamlıları vardır ancak kör kelimesi yerleşmiştir. Özellikle Hırvatça argoda kör kelimesi kullanılmaktadır.

25	I čoso gladi brkove.	Köse adam da bıyıklarını okşuyor.
----	-----------------------------	--

Türkçeye Farsçadan geçen köse kelimesi “sakal ve bıyığı az olan erkek veya sakalı bıyığı hiç büyümeyen” (Škaljić, 1965: 197) anlamındadır ve Hırvatçada eş anlamlısı yoktur. Bosna’ya yakın bölgelerde kullanılmaktadır.

26	Čovjek je tvrđi nego gvozdena ćup-rija .	İnsan demir köprüden daha serttir.
----	---	---

Köprü kelimesi, Hırvatçada “iki yerin ve iki nesnenin arasını bağlayan yapı veya şey” (Škaljić, 1965: 200) anlamındadır. Bu kelimeyi, ünlü yazar İvo Andrić’in “Drina Köprüsü” adlı romanından dolayı herkes bilmekte, ama Hırvatça “most” kelimesini kullanılmaktadır. Atasözü “most” kelimesiyle kullanılmaktadır.

27	I lisičja koža dođe ćurčiji .	Tilkinin derisi de kürkçüye gelir.
----	--------------------------------------	---

Türkçe kökenli kürkçü kelimesi Hırvatçada “kürk veya postlar yapan zanaatçı, kürk tüccarı” (Škaljić, 1965: 200) anlamındadır. Kelimenin Hırvatça eş anlamlısı varken Türklerin gelmesiyle ticari sebeplerle bu kelime Hırvatçaya yerleşmiştir. Kürkçü, kürkçülük meslek olarak yok olduğu için kelimeye sadece eski Hırvat şiirlerinde rastlanılmaktadır.

D

28	Ištući deva roge, i uši izgubi.	Boynuz isterken deve kulaksız da kaldı.
----	--	--

Türkçe kökenli deve kelimesi, “Boynu uzun ve sırtında hörgücü olan çöl hayvanı” (Škaljić, 1965: 214) anlamına gelmektedir. Hırvatçası “kamila” olan deve kelimesi ve bu atasözü günlük Hırvatçada pek bilinmemekte ve kullanılmamaktadır.

29	Bolje da te dušmanin mrtva nego živa.	Düşmanın seni ölüyken ayakla çiğnemesi hayattayken çiğnemesinden daha iyidir.
30	Hrani konja kao brata, a jaši kao dušmanina .	Atını kardeşin gibi besle, düşmanımış gibi bin.
31	Nitko ti ne može pomoći, kad si svoj dušmanin .	Kendi düşmanın kendiyse sana kimse yardım edemez.
32	U starom dušmanu nema novog prijatelja.	Eski düşman yeni dost olmaz.

Farsça kökenli düşman kelimesi Hırvatçada “dost karşıtı, karşı olan, hasım” (Škaljić, 1965: 229) anlamına gelmektedir. Kelime, Hırvatça eş anlamlısı “arkadaş olmayan biri anlamında-neprijatelj (ne: değil, prijatelj: arkadaş)”dır. Düşman kelimesi günlük Hırvatçada bilinmekte ve kullanılmaktadır.

DŽ

33	Prazne riječi džep ne pune.	Boş sözler cep doldurmaz.
----	------------------------------------	----------------------------------

Türklerin gelmesiyle birlikte “Giysinin astarındaki parçayla karşılaşan Hıvatların diline cep kelimesi yerleşmiştir (Škaljić, 1965: 238). Bu kelime Hırvatçada hiçbir kelimeyle değiştirilememiştir. Cep kelimesi de bu atasözü de günlük Hırvatçada sıkça kullanılmaktadır.

D

34	Bolje je na dubru dobiti, nego na zlatu izgubiti.	Altında kaybetmektense gübrede kazanmak daha iyidir.
35	Pamet caruje, a snaga dubar kida.	Akıl yönetirse güç gübreyi de keser.

Grekçe kökenli bu kelimeyi Škaljić (1965: 253) “ağıl gübresi, tarladaki gübre ve çöp” olarak açıklamıştır, ancak Hırvatçada karakteri kötü ve bozuk olan kişiler veya nesneler için kullanılmış olsa da bu kelime ve atasözleri günlük Hırvatçada yer almamaktadır.

E

36	Tko koga begeniše s njim i egleniše .	Birini beğenen biri, onunla eğlenir .
-----------	---	--

Eğlenmek fiili Hırvatçada “konuşmak” (Škaljić, 1965: 253) anlamındadır. **14.** atasözünde açıklandığı gibi Hırvatçada bu fiili karşılayan fiiller mevcuttur, ancak atasözünde kafiyeyi sağlamak için Türkçe bir fiil kullanıldığı tahmin edilmektedir, zira bu iki atasözünün günlük Hırvatçada kullanılmadığı tespit edilmiştir.

37	Svakoj suši: ej vala , osta glava ćelava.	Her susuzluğa eyvallah da baş kel kaldı.
-----------	---	---

Türkçede “Allah’a ismarladık, teşekkür ederim, kabul ediyorum, razıyım” anlamına gelen eyvallah, Hırvatçada “günaydın, teşekkür ederim, bravo, Allah’a şükür” (Škaljić, 1965: 265) anlamındadır. Kelime, günlük Hırvatçada özellikle Bosna’ya, Mostar’a yakın bölgelerde bilinmekte ve kullanılmaktadır, ancak atasözü ise pek kullanılmamaktadır.

G

38	Grimiz nose, koji grimiz ne čine.	Kırmızı yapmayanlar kırmızı giyerler.
-----------	---	---

Türkçeye Sanskritçeden geçtiğini ifade eden Škaljić kelimeyi sözlüğüne almıştır. Kelime Hırvatçada “morumsu kırmızı renk, morumsu kırmızı kumaş” (Škaljić, 1965: 292) anlamındadır. Kelime, günlük Hırvatçada bilinmekte ve kullanılmaktadır.

H

39	Dok je raje i buka, bit će i hajduka .	İnsanlar ve gürültü olduğu müddetçe haydut da olur.
-----------	---	--

Arapça kökenli bu kelime Hırvatçada “güney Slavlarda (genellikle Sırlarda) hırsızlara, Türkler zamanında milletin kurtuluşu için Osmanlıya karşı savaşan savaşçı, yasaya karşı gelen, eşkiya anlamlarını taşır ancak Hırvatistan’da daha çok Osmanlıya karşı savaşanlara” (Škaljić, 1965: 300) denmiştir. Günlük Hırvatçada ise başka insanlara bakmayarak herkesi zıp geçen insanlar için kullanılmaktadır. Haydut kelimesi bilinse de bu atasözü kullanılmamaktadır.

40	Pošalji rđu na put, pa hajte za nom uput.	Pastan (paslı eşyalar) kurtul, sonra yola git .
-----------	--	--

Haydi ünlemi, Hırvatçada “Git! Gidelim!” Škaljić (1966: 299) anlamında oldukça sık kullanılmaktadır.

I

41	Od inata nema goreg zanata.	İnattan daha kötü iş yoktur.
-----------	------------------------------------	-------------------------------------

Arapça kökenli inat kelimesi Hırvatçada “kalın kafalı, ayak direme, inatçı kimse, karşı gelmede ısrar etme; kavga” (Škaljić, 1965: 346) anlamındadır. Günlük Hırvatça “prkos” kelimesi inat, inatçı kelimesinin yerine kullanılmaktadır, ancak inat kelimesi de özellikle Bosna’ya yakın bölgelerde bilinmekte ve kullanılmaktadır.

J

42	Ja njemu govorio, ja u šupalj mjuh puhao, svejedno.	Ya ona bir şey diyeyim ya boş körüğe üfleyeyim, fark etmez.
----	---	---

Türkçeden Hırvatçaya sadece kelimeler geçmemiştir. “Ya ya”, “hem hem” en çok bilinen Türkçe bağlaçlardır. “Ya ya” bağlacının Hırvatçada karşılığı “ili” bağlacıdır Škaljić (1965: 356). Bu bağlaç, günlük Hırvatçada bilinmek fakat kullanılmamaktadır.

43	Da nema jataka , ne bi bilo ni tata.	Suçluya yatak olmasaydı hırsız da olmazdı.
----	---	---

Yatak kelimesi Hırvatçada “karyola, krevet, haydut ve yasalara karşı gelenlere yardım eden ve onları saklayan” (Škaljić, 1965: 364) anlamındadır. Yatak kelimesi Hırvatçada birinci anlamıyla bilinmektedir. Ancak bu atasözündeki anlamı sadece Hırvat halk edebiyatında mevcuttur.

K

44	Nije za svinju sedlo od kadife .	Domuza kadifeli eyer alınmaz.
----	---	--------------------------------------

Arapça kökenli kadife kelimesi Hırvatçada “ipekli mor kumaş, ipekli tüylü kadife” (Škaljić, 1965: 378) anlamındadır. Hırvatça eş anlamlısı olmayan bu kelime, Hırvatçaya yerleşmiştir. Kadife kelimesi de atasözü de bilinmekte ve kullanılmaktadır.

45	Rakija kruhu kandžija .	Rakı ekmeğe kamçı olur.
----	--------------------------------	--------------------------------

Kamçı kelimesi Hırvatçada “kanca” (Škaljić, 1965: 398) anlamındadır. Hırvatça eş anlamlısı olduğu için kelime de atasözü de bilinmemektedir.

46	Ljudsko meso nije za kantar .	İnsan eti kantar için değildir.
----	--------------------------------------	--

Arapça kökenli kantar kelimesini Škaljić (1965: 378) “Ağırlık ölçme için yarayan eski demir yapımı aleti, iki çengeli var, birisine ölçülen şey asılır diğeri ise elle tutulur, ağır bir şey ölçüldüğünde ise iki kişinin her iki taraftan tuttuğu bir oduna asılır. Üst ve alt çengeller arasında, demirin üzerindeki kama ve drama ölçü birimlerini gösteren ölçek bulunur. Kantar yumurtası dediğimiz demir top onun üzerinden sağa sola doğru kayar ve sonra yavaşlayıp ölçüyü gösterir.” şeklinde detaylı bir şekilde açıklamıştır. Özel bir alet olan kantar, günlük hayatta kullanılmadığı için günlük Hırvatçada bilinmemektedir.

47	Badanj mesom, a kašika juhe.	Etle dolu sandıktan bir kaşık çorba çıkar.
----	-------------------------------------	---

Türkçe kaşık kelimesi Hırvatçaya aynı anlamla geçmiştir. Kelime, günlük Hırvatçada bilinmekte ama sadece Slavonya Bölgesinde günlük hayatta kullanılmaktadır.

48	Sa kokoši i djeteta najprije u selu kavga .	Köyde ilk kavgayı tavuk ile çocuklar çıkarır.
----	--	--

Farsça kökenli kavga kelimesi Hırvatçada “kavga: kavga, çatışma, muharebe” (Škaljić, 1965: 402) anlamındadır. Hırvatça eş anlamlısı olan kavga kelimesi, büyük ve kolay halledilemeyen sorunlar için kullanılmaktadır. Kelime, günlük Hırvatçada bilinmekte, ama sadece Slavonya Bölgesinde günlük hayatta kullanılmaktadır.

49	Dužan kese ne veže.	Borcu olan cüzdani kapatmaz.
50	Jeftina roba kesu prazni.	Ucuz mal cüzdani boşaltır.
51	Ne hasni praznoj glavi kesa .	Boş kafada cüzdani işe yaramaz.

52	Novci su u iskrpljenoj kese povoljni.	Yamalı cüzdandaki para değersizdir.
53	Svak je svojoj kese gospodar.	Herkes kendi cüzdannın efendisidir.
54	Prazna kese gotova groznica.	Boş cüzdandan ateş iyidir.

Farsça kökenli kese kelimesi “torba: kâğıt torba; cüzdân ve Osmanlı zamanında belli bir para miktarı, para değeri” anlamındadır (Şkaljić, 1965: 406). Günlük Hırvatçada kese kelimesi, Bosna’ya yakın yerlerde plastik poşet anlamında kullanılmaktadır.

55	Jedno jaje smijeha, vas komšiluk smela.	Bir yumurta yumurtladı, bütün komşuluğu afallattı.
56	Ako komšijina kuća gori, pazi da tvoja ne izgori.	Komşunun evi yanyorsa seninkinin yanmamasına dikkat et.
57	Rđav komšija veliko zlo.	Paslı komşu büyük bir kötülüktür.

Komşuluk, komşu kelimeleri Hırvatçaya Türkçeden geçmiştir (Şkaljić, 1965: 413). Kelime ve atasözleri günlük Hırvatçada bilinmekte, fakat kullanılmamaktadır.

58	Zlatu će se kujundžija naći.	Altın kuyumcunun yolunu bulur.
----	-------------------------------------	---------------------------------------

Kuyumcu kelimesi Hırvatçada “Altın işiyle uğraşan” (Şkaljić, 1965: 422) anlamındadır. Kelime güncel Hırvatçada bilinmekte, fakat kullanılmamaktadır.

M

59	Majmun je majmun, ako ćeš ga i u kakve haljine oblaćiti.	Maymun maymun kalır, ona elbise de giydirdsen.
60	Majmun je majmun, ako ga obučeš i u najljepše haljine.	Maymun maymun kalır, en güzel elbiselerle giydirdsen.

Şkaljić (1965: 422) aslında Arapça kökenli maymun kelimesinin kökenini Türkçe olarak vermiştir. “Dört ayaklı, iki ayağı üzerinde de yürüyebilen, ormanda toplu olarak yaşayan, kuyruklu hayvan, primat”ı adlandırmak için kullanılan maymun kelimesinin geçtiği atasözü de günlük Hırvatçada kullanılmaktadır.

61	Gdje je mala tu je i zijana .	Malın olduğu yerde ziyan da var.
----	---	--

Arapça kökenli mal kelimesi Hırvatçada “varlık, sığır, hazine” (Şkaljić, 1965:444) anlamındadır. Bu atasözündeki anlamı, varlık ve zenginliktir. Mal kelimesi günlük Hırvatçada bilinmemekte ve kullanılmamaktadır.

62	Nema sela bez mehane , niti žene bez mane.	Meyhanesiz köy ile kusursuz kadın yok.
----	---	---

Farsça kökenli meyhane kelimesi Hırvatçada da “İçki içilen yer, birahane” (Şkaljić, 1965: 454) anlamındadır. Meyhane kelimesinin bu atasözünde kullanılmasının nedeninin kafiye nedeniyle olduğu değerlendirilmektedir. Günlük Hırvatçada bilinen bu kelime, kullanılmamaktadır.

P

63	Što će mi široki svijet, kad su mi papuče uske.	Terliklerim darsa geniş dünyayı ne yapayım.
----	--	--

Farsça kökenli pabuç kelimesi Hırvatçada “Evde giyilen deriden yapılmış açık, düz ayakkabı, tramvay veya otomobile binilirken yardım edici basamak” (Škaljić, 1965: 509) anlamındadır. Günlük Hırvatçada evde veya dışarıda da giyilebilen ayakkabı anlamıyla kullanılmaktadır, zira Hırvatçada kelimenin eş anlamlısı yoktur.

64	Pare od mrtvoga živa čine.	Para ölüyü diriltir.
65	Tko ne zna šta je para ne vrijedi ni pare .	Paranın ne olduğunu bilmeyen para da etmez.

Farsça kökenli para kelimesi Hırvatçada “para, demir para, Alman gümüş parasının kırkta biri, dinarin yüzde biri” (Škaljić, 1965:509) anlamındadır. Kelimenin Hırvatçası “novac” kelimesidir, ancak bu kelime resmi dilde para yerine kullanılırken, günlük Hırvatçada para kelimesi sıkça kullanılmaktadır.

66	Tko ne ide na pazar ne ide mu para u dinar.	Pazara gitmeyenin parası dinara girmez.
----	--	--

Farsça “bāzār” kökenli kelime Hırvatçada “Pazar, alıp satma işi, tüccarlık, tüccarlıktan kazanılan para. (Škaljić, 1965: 512) anlamındadır. Bu kelimenin Hırvatçası “trjnitsa kelimesidir, ancak günlük Hırvatçada bilinir, ancak daha çok Bosna’ya yakın bölgelerde kullanılmaktadır.

67	Ne peče pitu ko ima, nego ko umije.	Pidesi (parası) olan değil, yapılabilen yapar.
----	--	---

Rumca kökenli pide kelimesi, Hırvatçada Türkiye Türkçesindeki anlamıyla aynı değildir. Hırvatçada pide, “Hem tatlı hem de tuzlu börek çeşitleri” (Škaljić, 1965: 519) anlamındadır ancak günlük Hırvatçada pide kelimesinin yerine yaygın bir şekilde “bürek-börek” kelimesi kullanılmaktadır.

R

68	Vino leži, a rakija viče.	Şarap yatar raki bağırır.
----	----------------------------------	----------------------------------

Arapça kökenli rakı kelimesi Hırvatçada “meşhur alkollü içecek” (Škaljić, 1965: 530) anlamındadır. Balkanlarda “rakija” denilen sert içki, Türk rakısı ile aynı değildir. Rakijanın şarap kadar yumuşak bir içki olmadığını, daha çabuk sarhoş ettiğini anlatmak için kullanılan bu atasözü ve rakija kelimesi günlük Hırvatçada bilinmekte ve kullanılmaktadır.

S

69	Bolje je imati u glavi nego u sanduku .	(Bir şeyin) sandıkta olmasındansa kafada olması daha iyidir.
----	--	---

Arapça kökenli sandık kelimesi “tahtadan yapılmış içine eşyalar konulan bir kap” (Škaljić, 1965: 548) anlamındadır. Hırvatça eş anlamlı olan kelimeleri “škinya” ve “kovčeg” günlük Hırvatçada sandık kelimesinin yerini almıştır, ancak kelime özellikle Bosna’ya yakın bölgelerde bilinmekte ve kullanılmaktadır.

70	U ćoravoj zemlji i sakati konji prolaze.	Kör diyarlarda sakat atlar da geçerli.
----	--	---

Arapça kökenli sakat kelimesi Hırvatçada “topal, özürlü; aksak, yaralı, hasarlı” (Škaljić, 1965:544) anlamındadır. Sakat kelimesi günlük Hırvatçada bilinmekte ve kullanılmaktadır.

71	Sindir , grožđe muka je velika, tamnica je gora od sindira , a zla žena od oboje, a zla pamet gore neg sve troje.	Zincir demir büyük bir derttir; hapis zincirden daha beter, fena kadın ikisinden, kötü akıl her üçünden.
----	---	--

Farsça kökenli zincir kelimesi Hırvatçada “halka” (Škaljić, 1965:566) anlamındadır. Hırvatçada eşanlamlıları “lanac” ve “verige” kullanılmaktadır. Bu kelime sadece halk atasözünde var olduğu için günlük Hırvatçada bilinmemektedir.

72	Od dobra vina i dobro sirće bude.	İyi şaraptan iyi sirke de olur.
73	Sirće svoje bure najviše grize.	Sirke en çok kendi fiçini ısıırıyor.

Farsça kökenli sirke kelimesi Hırvatçada Türkçedeki “Salatalara, yemeklere ekşilik vermek için kullanılan ekşimiş üzüm, elma, limon vb. suyu” (TDK Türkçe Sözlük, 2019) anlamıyla aynı anlamda kullanılmaktadır.

74	U bečara svakoga šićara ponajviše buha i ušiju.	Her bekârda farklı tür servet var, en çok ise pire ile bitler.
----	--	---

Farsça kökenli kâr kelimesi Hırvatçaya “çıkar, gelir, ganimet; servet, hazine, varlık” (Škaljić, 1965:588) **šićar** olarak geçmiştir. Günlük Hırvatçada kullanılmayan bu kelimenin, bekâr kelimesinin geçtiği 4. atasözünde de açıklandığı üzere kafiye amacıyla kullanıldığı tahmin edilmektedir.

T

75	Gori je ženski jezik nego turski mač.	Kadın dili Türk hançerinden daha beter.
76	Ako u selu, Turci ; ako u polju, vuci.	Köydelerse Türklerdir , tarladalarsa kurtlardır.
77	Ako ćeš se osvetiti Turčinu , moli Boga da počne piti rakiju .	Türk'ten intikam almak istiyorsan rakı içmeye başlaması için dua et.
78	Bolje da Tučrin tjera saboljom, nego Švaba perom.	Alman'ın seni kalemlle kovmaktansa, Türk'ün hançerle kovması daha iyi.
79	Ni u Turčina vjere, ni u moru mjere.	Ne Türk'te inanç var ne de denizde ölçüm.
80	U Turčina vjera na koljenu.	Türk'ün inancı dizindedir.
81	Turska vjera ko na moru pjena.	Türk inancı denizköpüğü gibidir.

Türk kelimesi “Türk milletine layık olan, Türk uyruklu; halk şiirinde ve günlük Hırvatçada Müslüman” (Škaljić, 1965:625) anlamına gelmektedir.

“Kadın dili Türk hançerinden daha beter.” bu atasözü, çok konuşan ve diliyle eşini yaralayan kadınlar için söylenmiştir. Türkler hançerleriyle gelip köyü fethedip gitmiştir ancak sivri dilli bir kadın, erkeğin hayatında ömür boyu kaldığı için kadının dili, Türk hançerinden daha kötü olarak nitelendirilmiştir.

“Köydelerse Türklerdir, tarladalarsa kurtlardır.” Kaba insanların her yerde olabileceği anlamında kullanılan bu atasözü, kaba ve edep bilmeyen Türklerle göz kırpmadan herkesi öldürmeye hazır olan kurtlara arasında benzerlik kurulmuştur.

“Türk’ten intikam almak istiyorsan rakı içmeye başlaması için dua et.” Hırvat topraklarında Osmanlı’dan gelen Türk sayısı çok az; ancak Hırvat veya Sırp olup da sonra Müslüman olanlara da Türk denmektedir. Bu atasözünde Osmanlı’dan ordunun başında gelenlerin ancak alkol içmeye başladıktan sonra düşmanlara karşı güçsüz kaldığını, bu nedenle de halkın Türklerin alkol içmeleri için dua ettikleri anlatılmaktadır. Zira ayıkken kimse Türklere bir şey yapamaz ve sarhoş Türklerle savaşmak daha kolay olur düşüncesi hâkim olmuştur.

“Alman’ın seni kalemlle kovmasındansa, Türk’ün hançerle kovması daha iyi.” Osmanlı’dan sonra bölgeye hâkim olan Avusturya-Macaristan İmparatorluğu çok büyük değişimler başlatmıştır. Özellikle günlük dilde Türkçeden gelen kelimeleri kullanan Bosnalılar ile (özellikle Boşnaklar) Avusturyalılar hiçbir şekilde anlaşamamıştır. Avusturyalılar, başta dil olmak üzere her şeyi en baştan zorla değiştirmek istemişlerdir bu yüzden Bosna halkının gözünde Türklerin fetihleri daha kabul edilebilir hâle gelmiştir.

“Ne Türk’te inanç var ne de denizde ölçüm.”, “Türk inancı denizköpüğü gibidir.” bu atasözlerindeki Türk, Türkiyeli Türklerle değil, dinini değiştirerek Müslüman olanlardır. Yeni Müslüman olanların İslam dinini ve kanunlarını bilmedikleri düşünülmüştür. Çoğu zaman sadece vergi ödememek için İslam’ı kabul edenlerin din anlayışının denizdeki köpük gibi sağlam olmadığı anlatılmak istenmiştir.

“Türk’ün inancı dizindedir.” İslam hakkında çok bilgisi olmayan Hırvat / Sırlara göre İslam diz çökmekten başka bir şey değildi. Allah’tan bir şey isteyen birinin diz çökmesi gerektiğine inanılmıştır.

V

82	Veresija, gola šija.	Veresiye çıplak boyun demektir.
83	Tko na vjeresiju daje, prazne kese ostaje.	Veresiye verenin kesesi boş kalır.
84	Tko na vjeresiju pije, taj se dvaput opije.	Veresiye içen iki defa sarhoş olur.

Türkçe kökenli veresiye kelimesi Hırvatçada “Satın almak veya satmak işinde ödemeyi bekletmek” (Škaljić, 1965: 640) anlamındadır. Hırvatçada eşanlamlısı yoktur, açıklaması ancak bağlamdan anlaşılır. Günlük Hırvatçada kimse artık parayı bu şekilde vermediği veya vermek istemediği için kavram olarak da yavaş yavaş ortadan kalkmaktadır.

Z

85	Zanat je u nevolji hrana.	Meslek kötü zamanlarda yemektir.
----	---------------------------	----------------------------------

Arapça kökenli zanaat kelimesi Hırvatçaya zanat olarak geçmiştir. Škaljić, kelime Hırvatçada tamamen Hırvatçada bilindiği için açıklamasını yapmamıştır (Škaljić, 1965: 646). Kelimenin günlük Hırvatçada ise “meslek, beceri” anlamına gelen eş anlamlıları bulunmaktadır.

86	Gdje je mala tu je i zijana.	Malın olduğu yerde zıyan da var.
----	------------------------------	----------------------------------

Farsça kökenli zıyan kelimesi Hırvatçada “hasar, bozulmak, kayıp” (Škaljić, 1965:653) anlamına gelmektedir. Zıyan kelimesi günlük Hırvatçada bilinmemekte ve kullanılmamaktadır.

Sonuç

Çalışmada elde edilen bulgulara göre Hırvat halk atasözlerinde geçen Türkizmlerin bazılarının atasözündeki ahengi sağlamak amacıyla kullanıldığı değerlendirilmektedir. Bu kelimeler: alet, bekar, beğenmek, kel, köprü, eğlenmek, eyvallah, haydut, haydi, inat, ya ya, yatak, kamçı, mal, meyhane, para, pazar, sirke, servet, ziyan kelimeleridir.

Ödünçleme yoluyla Hırvatçaya geçen bazı kelimelerse atasözünde Türkizm yerine Hırvatça başka kelime bulunmadığı için kullanıldığı değerlendirilmektedir. Âşıklık, ambar, budala, pınar, çanak, dulavrat otu, çorba, kör, köse, kürkçü, deve, düşman, cep, kırmızı, inat, kadife, kantar, kaşık, kavga, kese, kuyumcu, maymun, pabuç (terlik), pide, rakı, sandık, sakat, zincir, Türk, veresiye, zanaat bu kelimelerdendir.

1990 yılından sonra Hırvatçadan Sırpça kelimeleri çıkarmak amacıyla çeşitli çalışmalar yapılmış bu çalışmalarda birçok Türkizm de Sırpça olarak değerlendirildiğinden Hırvatçadan çıkarılmıştır bu yüzden birçok Türkizm, günümüz Hırvatçasında bilinmemektedir. Bekâr, beğenmek, çanak, eğlenmek, köprü, kürkçü, deve, gübre, yatak, kamçı, kantar, kuyumcu, mal, pide, zincir, sirke, servet, veresiye, ziyan kelimeleri sadece atasözlerinde yaşayan kelimelerdir.

Hırvatçada bazı Türkizmlerin Hırvatça bir kelimeyle değiştirilemediği değerlendirilmektedir. Bu kelimelerden biri de düşman kelimesidir. Hırvatçada düşman yerine neprijatelj (arkadaş olmayan) kelimesi kullanılsa da halk atasözündeki anlamını karşılamaktadır çünkü arkadaş olmayan her kişi düşman olamaz. Bu nedenle bu atasözlerinden veya Hırvatçadan düşman kelimesini çıkarmak mümkün değildir. Günlük Hırvatçada bilinen kelimeler: alet, aşıklık, ambar, budala, pınar (yaşlı ve deneyimli insanlar), dulavrat otu, çorba, kel, kör, köse, düşman, cep, kırmızı, haydut, haydi, inat, kadife, kaşık, kavga, komşuluk, kese (plastik poşet), maymun, meyhane, pabuç, para, pazar, rakı, sandık, sakat, Türk, zanaat kelimeleri, “ya ya” bağlacı ve eyvallah ünlemidir. Bu kelimelerin Bosna’ya yakın bölgelerde daha çok bilindiği ve kullanıldığı da araştırmanın bir diğer sonucudur.

Günümüzde ise Hırvatçadaki Türkçe kelimeler veya Türk kültürü unutulmaya yüz tutmuştur. Özellikle gençler arasında bu kelimeler bilinmemekte ve bilinse dahi bu kelimelerin kaynağının Türkçe olduğu fark edilememektedir, ancak Türk dizileri izleyen ya da Türkoloji’de okuyan gençler bu ayırımı varmakta ve bu gençler arasında kültürlerarası iletişim daha anlamlı gerçekleşmektedir.

NOTLAR

1. Bkz. Alfabe farklılığı, Boşnakça-Türkçe, Türkçe-Boşnakça Standart Sözlük. Fono Özel Eğitim Kurumları ve Yayın Dağıtım San. ve Tic. Ltd. Şti., s. 6-8. İstanbul. 2012.

KAYNAKÇA

- Aksan, Doğan. *Türkçenin Gücü*. Ankara: Bilgi Yayınevi. 2001.
- Assmann, Jan. *Kültürel Bellek*. (2. Baskı). İstanbul: Ayrıntı Yayınları. 2015.
- Boşnakça-Türkçe, Türkçe-Boşnakça Standart Sözlük*. Fono Özel Eğitim Kurumları ve Yayın Dağıtım San. ve Tic. Ltd. Şti., s. 6-8. İstanbul. 2012.
- Demir, Sema. “Kültürel Bellek, Gelenek ve Halk Bilimi Müzeleri”. *Millî Folklor* 95 (Güz 2012): 184-193
- Duru, Necip Fazıl. “Arnavut Atasözleri ve Deyimlerinde Türkçe Unsurlar”. *13-15 Mayıs 2010 Celal Bayar Üniversitesi, Uluslararası Balkanlarda Türk Varlığı Sempozyumu II*. Malatya. 2010.
- Cansız Aktaş, Meral. *Nitel Veri Toplama Araçları*. Mustafa Metin (Ed.). *Kuramdan Uygulamaya Eğitimde Bilişimsel Araştırma Yöntemleri* (s. 337-371). Ankara: Pegem Akademi Yayınları. 2014.
- Eker, Süer. “Bosna’da Etno-Linguistik Yapı ve Türk Dili ve Kültürü Üzerine”. *Millî Folklor* 72 (Kış 2006): 71-84

- Gönen, Sinan. *Batı Türklerinin Manzum Atasözleri Üzerine Bir Araştırma*. Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı Türk Halk Edebiyatı Bilim Dalı Yayınlanmamış Doktora tez I. Cilt. Konya. 2006.
- Gülsevin, Gürer. "Rumeli Türkçesi Çerçevesinde Türk ve Balkan Dillerinin Etkileşimi". *Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*. 4/8 Fall 2009.
- Hukić, Elma. *Boşnak Baladlarında Türk Halk Kültürü Unsurları*. T.C. Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı Türk Edebiyatı Bilim Dalı Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Edirne. 2017.
- İlhan, M. Emir. *Kültürel Bellek, Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Hatırlama*. Ankara: Doğubatı Yayınları. 2018.
- Morina, İrfan. "Türkçenin Balkan Dillerindeki Rolü ve Gücü", *III. Uluslararası Dünya Dili Türkçe Sempozyumu*, 16-18 Aralık 2010, Dokuz Eylül Üniversitesi, Buca Eğitim Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Eğitimi, İzmir. 2010.
- Pazarcı, Nilgün Gürkan. *Kültürel Belleğe Yolculuk*, Ankara: Epos Yayınları. 2018.
- Škaljić, Abdulah. *Turcizmi u Srpskohrvatskom Jeziku*. "Svjetlost" izdavačko preduzeće: Sarajevo. 1965.
- Türk Dil Kurumu Büyük Türkçe Sözlüğü. 2019. <http://sozluk.gov.tr/>
- Uğurlu, Emine Kırcı. "Kültürel Bellek Aktarıcısı Olarak Ninni". *Millî Folklor* 102 (Yaz 2014): 43-52
- Ujević, Mate. *Narodne Poslovice*. Biblioteka nova etnografija: Zagreb. 2011.
- Vajzović Hanka. *Orijentalizmi u književnom djelu-lingvistička analiza*, Orientalni Istitut, Sarajevo. 1999.
- Yenisoy, Hayriye Süleymanoğlu "Bulgar Folklorunda Türk Folkloru Etkileri". *Bilig* 1996 (2 Yaz): 140-146.

KIBRIS TÜRK HALK KÜLTÜRÜNDE HARNUP VE KULLANIM ALANLARI*

Carob and Usage Areas in Cyprus Turkish Folk Culture

Prof. Dr. Metin KARADAĞ**
Yrd. Doç. Dr. Mihrican AYLANÇ***

ÖZ

Doğa ürünlerine beslenme, sağaltım gibi önemli işlevleri sebebiyle dünyanın her yerinde kutsallıklar izafe edilmiş, onlar için şarkılar, ilahiler, şiirler üretilmiş; bu ürünler tabulaştırılarak ibadetlerin, inanışların, töre ve törenlerin merkezine alınmıştır. Ağaç, bu bağlamdaki doğa varlıklarının başında gelmektedir. İlk çağlardan başlayan ağaca kutsallık izafe edilmesine, dünyanın hemen her tarafında rastlanmıştır. Türk kültürü içinde de Orta Asya kaynaklı inanış sistemleri ve yaşam şartları, ağacın kutsallığını mistik evrenden epik verilere, giderek kültürün yayıldığı geniş coğrafyalarda günlük yaşamın pratikliğine taşımıştır. Akdeniz'in çevrelediği ülkelerde binlerce yıllık geçmişi olduğu belgelenen harnup (keçiboynuzu) ağacı da, çok çeşitli dinsel kaynakların yer aldığı o coğrafyada kutsal bir değer kazanmıştır. Akdeniz yöresindeki Yahudi, Hıristiyan ve Müslüman halkların harnuba bakış açılarında ortak bir kutsallık dikkat çeker. Özellikle Yahya Peygamber (St. John) ile bağlantılı anlatılar, bu ortaklıkta daha belirgindir. Bu anlayışın Kıbrıs'ta 16. yüzyıldan beri süregelen yansımalarında, Anadolu ile koşutluğun yanı sıra yerelin yeni renk ve dokuları da ortaya çıkmıştır. Araştırmada betimleyici-durum saptayıcı yöntem uygulanmış; görüşme tekniklerinin desteğiyle veri ve ölçümlerin tespiti, incelenmesi gerçekleştirilmiştir. Yazılı kaynakların dışında doğrudan -özellikle kırsal kesimde yaşayan- kaynak kişilerin katkıları, araştırmaya özgünlük ve güncellik kazandırmıştır. Küresel ürünlerin evrensel verileri, ana çizgileriyle ve özellikle milli kültüre etkileri, benzeme oranları itibarıyla kaynaklara dayalı olarak verilmiş; Anadolu ve Kuzey Kıbrıs'taki Türk kültürü kapsamında harnubun etnobotanik, folklorik ve endüstriyel boyutları, verilerle ortaya konulmuştur. Araştırma sonucunda ağaç kültürünün geleneksel, antik sistematığına koşut olarak harnubun Türk kültürü içinde yüzyıllar boyunca çeşitli işlevlerle önemli bir sevgi ve kutsallık kaynağı olarak benimsendiği, inançlardan, geleneğe, sağaltımdan halk edebiyatına kadar çok geniş bir çerçevede geçmişi güncele bağlayan bir kültürün odağında bulunduğu kanıtlanmıştır.

Anahtar Kelimeler

Bitki kültürü, Harnup, etnobotanik, Kıbrıs, halk bilimi.

ABSTRACT

Because the plants as natural beings have important functions such as nutrition and treatment, they are attributed holiness all over the world. Songs, hymns and poems are created for them. They are tabooed and taken to the centre of worship, beliefs, rituals and ceremonies. The tree is one of the natural beings in this context. The dedication of holiness to the tree, which began in the early ages, is seen in almost every part of the world. Belief systems and living conditions stemming from Central Asia within the Turkish culture have carried the holiness of the tree from the mystical universe to the epic works and to the practices of the daily life in the wide geographies in which culture has spread. The carob tree, which is proved to have a history of thousands of years in the countries of the Mediterranean region, has also gained a sacred value in that geography, which has been the source of a wide range of religions. It is interesting to see that Jewish, Christian and Muslim peoples attribute the same sacred value to the carob tree in the Mediterranean region. In particular, narratives related to John the Baptist (St. John) are more striking in this common belief. In the reflections of this common belief in Cyprus since the 16th century, new colours and textures of the locality have emerged in parallel with those in Anatolia. In this research, Descriptive-Case Study Research Design was used. In this research, Descriptive-Case Study Research Method was used. Data were collected by means of interview techniques, and

* Geliş tarihi: 11 Eylül 2018 - Kabul tarihi: 3 Nisan 2020

Karadağ, Metin; Aylanç, Mihrican. "Kıbrıs Türk Halk Kültüründe Harnup ve Kullanım Alanları" *Milli Folklor* 126 (Yaz 2020): 238-248

** Uluslararası Kıbrıs Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Lefkoşa/ KKTC, mkaradag@ciu.edu.tr, ORCID ID: 0000-0002-7732-2599.

*** Uluslararası Kıbrıs Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Lefkoşa/ KKTC, maylanc@ciu.edu.tr, ORCID ID: 0000-0002-0524-8131.

then they were examined and interpreted. In addition to the written sources, the data were collected from the local people especially from those living in rural areas, which made this study original and updated. The universal features of global products and especially their effects on the local culture are outlined on the basis their resemblance rates; and the ethno-botanical, folkloric and industrial dimensions of the carob in the Turkish culture in Anatolia and Northern Cyprus are stated with examples. As a result of the study, it is proved that for centuries the carob, which exists in folk literature, in beliefs, in traditions, has always been an important source of love and sacredness and the source of culture that connects the past to the present.

Key Words

Herbal culture, Carob, ethnobotany, Cyprus, folklore.

Giriş

Bitkilerin insanlık tarihinde mitolojik dönemlerden beri beslenme, tedavi, sembolik anlamlar taşıma, dinsel ve kültürel inanç kaynağı olma, sözel halk edebiyatlarında motif-sel değerler taşıma gibi çok farklı, yaygın işlevleri bulunmaktadır. Kök, ot, yaprak ve meyveleriyle başta beslenme kaynağı olan bitkiler, evrensel kapsamlı bir bitki folklorunun da oluşmasına yol açmıştır. Beslenme amacının ötesinde farklı uygulamalarla yerelden evrenselliğe ulaşmış bir sağaltım alanına sahip olan bitkilerin bu bağlamda çeşitli ritüeller, gelenekler, sözlü ve yazılı metinler oluşturma gibi işlevleri de zamanla yaygınlık kazanmıştır. İlkel insanın hastalık, yaralanma ve korunma amaçlı bitkiye dayalı uygulama ve alışkanlıkları tarihin ilk çağlarına kadar uzanır (Koç 2016:173-186; Korkmaz 2006: 99-109). Mitolojiden başlayarak antik dönemlerden kalma yazılı kaynaklarda bitkilerin, insanlara tanrılar tarafından lütfedilmiş en önemli armağan olduğu vurgulanır. Kuzey Irak topraklarında yer alan Sanidar Mağarası'ndaki kazılarda neandertal insan kalıntılarıyla birlikte ortaya çıkarılan fosilleşmiş veriler, insan-bitki ilişkilerinin ilk somut kanıtları arasında sayılır. 60 bin yıl öncesine ait bu mezarlarda ölünün yanına konulan çeşitli bitkiler, tekrar yaşama dönüleceği inancıyla beslenme ve korunma işlevleriyle antik bir bitki fenomeninin yansımasıdır (Lewin 2000:48). Orta Asya/Sibirya coğrafyasındaki Şamanizm'in bitki ritüeli, Anadolu'da hâlâ, kutsal ya da verili olduğuna inanılan ağaçlara bez bağlama, dilek objeleri asma biçiminde sürdürülmektedir (İnan 1998: 477).

Bitki folkloru genel başlığı altında, ağaç kültürünün yaygınlık ve etki alanı bakımından önemli bir yere sahip olduğu söylenebilir. Dünya kültürlerindeki sembolik anlam zenginlikleri arasında ve mitolojik temelli veriler çerçevesinde zeytin, akasya, meşe, defne, çam, selvi, palmye, hurma, badem ve harnup ağaçları ön sıralarda gelmektedir (Ergun 2004). Ağaç kültürü, değişik kültürlerde biçimi, yapısı, meyvesi bakımından farklı sembollerle çeşitli anlam zenginliklerine kavuşturulmuştur. Mitolojik ve dinsel temelli inanış ve uygulamalarda, ağacın yer (toprak) - gökyüzü bağlantısını sembolleştirmesi, genel ve ortak bir olgudur. Neolitik ve paleolitik çağlarda meşe ağacının tanrı bedeni; meşe kovuğunun da tanrıçanın rahmi olarak yorumlanması da, ağaç kültürünün inanç kaynaklı örneklerinden biridir (İnal 1955:102).

Harnup-Keçiboynuzu'nun Etimolojisi ve Tarihi

Harnup, yarattığı halk edebiyatı ve bireysel edebiyat ürünleri, kendisiyle ilgili inanç, uygulamalar, sağaltım biçimleri ile evrensel bir saygınlık ve sempatinin merkezi; yarattığı değerlerle doğa-insan ilişkilerinin tipik bir örneği olmuştur.

Bilimsel adı Yunanca keçiboynuzu anlamındaki *keration*dan gelen *Ceratoniasiliqua* olan harnubun, İbrance *kharuv*, Arapça *kharrupun* türevi olduğu düşünülmektedir. Öte yandan *charoupi* de Yunanca'da ağacın meyvesine verilen addır (Coit 1951:82-96). İngilizcede *carob* sözcüğü ile bilirse de yaygın adı *St. John's Bread* (Almancada

johannisbrot) dır ve bu farklı kültürlerde 5000 yıldan beri bilinen bir bitkidir (Folkard 2014: 41). Türkiye’de ise harnup (Arapçadan), “ballıbaba”, “ballı boynuz” (Denizli), “deli boynuz” adlarıyla anılan, bazı yörelerde kaluş, melük, haraç (Silifke, İçel, Adana) adları verilen keçiboynuzunun Türkiye’deki doğal yayılış alanı, Ege ve Akdeniz bölgele-
rinin kıyı kesimleridir (Nazlı 2014: 274-283; Özkan 2012:35). Kıbrıs Türk ağzında ise *harnup*, *harıp* söyleyişlerinin yanı sıra *harnup* da kullanılmaktadır.

Harnup, Hıristiyan dünyasında çölde yaşarken sadece harnupla beslenen ve Hz. İsa’nın 12 havarisinden biri olan St John (Yakup Peygamber) ile ilgili çeşitli efsanelerin kaynağı olmuştur (Mingana 2016:235-258). Harnubun Hıristiyan dünyasındaki ritüel çeşitlenmesine ilişkin geniş bilgilerin yanı sıra bunların Müslüman dünyasında da paylaşıldığı ileri sürülmektedir (Folkard 2014: 45). İlk 15 yıl meyve vermeyen harnup ağacı, yetişkin bir ağaç haline gelince 1000 kiloya kadar meyve verebilmektedir. Daha çok Akdeniz havzası iklim özelliklerine uygun olan Harnup, özel bir bakım gerek-tirmeyen yapısıyla kendiliğinden yetişip uygun alanlarda yaygınlaşabilmektedir (Özkaya ve Tunalıoğlu 2003: 142).

İlk görüldüğü yer olarak vurgulanan Mısır’dan sonra (Taşlıgil 2011: 252-266) Or-tadoğu ve Akdeniz havzası ülkelerinde harnuptan kutsal bir şurup üretilmiştir. Kıbrıs ve Anadolu, keçiboynuzunun tarih boyunca en çok yaygınlık gösterdiği yöreler arasındadır Yunan kanalıyla Roma/İtalya’ya götürülen harnup, Araplar vasıtasıyla da Kuzey Af-rika’ya; Fas üzerinden de İspanya ve Portekiz’e ulaştırılmıştır. Günümüzde bu coğrafya-lara ek olarak Avrupa dışında Kuzey ve Güney Amerika, Avustralya ve Afrika’nın çeşitli yöreleri harnubun yeni yaygınlık ve rağbet kazandığı alanlar olmuştur (Karkacıer ve Artık 1995:131-136).

Harnup, antik Yunanistan ve Mısır’da uzun sürmüş kuraklık dönemlerinde temel beslenme araçlarından biri olmuştur. Öte yandan bu bitki yüzyıllardan beri Akdeniz/Or-tadoğu mihverinde sağaltım amaçlı olarak kullanılagelmiştir (Bashir ve O. Said 2011: 123-149). Tarih boyunca uzun yolculukların, savaş ve göçlerin gözde besin kaynağı harnubun tohumlarındaki boyut ve ağırlığın şaşmaz değerleri, kuyumcular için bir ölçü birimi olarak kullanılmış, günümüzde de geçerli olan “karat/kırat” ölçü birimi haline dö-nüşmüş; özellikle altın ve kıymetli taşların tartımında bu çekirdeklerden yararlanılmıştır. Günümüzde de 0,2 gramın karşılığı 1 karattır. Karat kelimesi keçiboynuzu meyvesinin Latince adı olan *ceratoniadan* gelmektedir. Öte yandan her biri 0,2 gram olan ağırlıkları hiç değişmeyen harnup tohumları, altın paralar için uzun süre standart ağırlık birimi olmuştur. MS 4. yüzyılda Bizans imparatoru Büyük Konstantin’in çıkardığı, *solidus* adlı altın paranın ağırlığı 24 harnup tohumu ağırlığındadır. On altı tohum tanesi bir dirhem eder. Dirhem, değişmekle birlikte 3 gr. ağırlığı temsil etmektedir. Satıcı iki dirhemlik (32 çekirdek) bir şey satarken lütfedip bir çekirdek fazla tartarsa bu, malı alanın itibarını gösterir. Olağandan fazla giyinen, süslenen vb. kişilere *iki dirhem bir çe-
kirdek* denmesi bundan kaynaklanmaktadır. Saf altına hâlâ “24 ayar” denmesinin o günlerden yadigar kaldığı ileri sürülür (Fidaner 2010: Radikal gazetesi 2 Eylül). Ayrıca günümüzde harnuptan çeşitli endüstri kollarında da yararlanılmaktadır.

Edebiyatta Harnup

İlkçağlardan beri farklı sanatsal yaratmalarda çokça görülen harnubun *Gilgamiş* de-
stanında ve Doğu dünyasının *1001 Gece Masalları* külliyyatında saygı duyularak yansıtıl-ması, bitkinin Akdeniz ve Ortadoğu kültürlerindeki etki ve yaygınlığının bir gösterge-sidir.¹

Bitkinin çok kolay saklanabilen ve zamana direnen doğal yapısı, çölde uzun zamanlar geçirmek zorunda kalan Yahya Peygamber (St. John) ile ilgili Hıristiyan dünyasında yaygın bir efsanenin doğuş sebebidir. Çölde yapmak zorunda olduğu uzun ve zorlu yolculukta keçiboynuzu yiyerek hayatta kalmayı başarmış Hıristiyan azizi ile ilgili olarak Yahudi ve Hıristiyan kaynaklarında farklı anlatımlar da bulunmaktadır (Jones, K.M. vd. 1997: 48).

Öte yandan hikâye anlatıcısı, yazar Peninnah Schram'ın aktardığı eski bir Yahudi (Talmud) masalında harnup ağacının dikilmesi ve uzun yıllar sonra meyve verebilmesi ele alınarak yeryüzünün ekolojik korunmasına yönelik mesajlar verilmektedir.² Bir başka Yahudi efsanesinde Roma'nın baskılarından kaçanların Sina yarımadasındaki bir mağarada harnup ağacıyla ilgili yaşadıkları aktarılır (Vilensky 1978:137). Bir Şili efsanesinde de dünyada hiçbir varlık yokken harnup ağacının bulunduğu vurgulanarak ağacın kutsallığı nedeniyle kötü iklim koşullarından zarar görmediği konu edilir (Ramirez 2017). Yahudi şair Hayyim Nahman Bialik'in *On a Summer's Day* adlı eserinde harnup ağacına duyulan saygı ve sempati yansıtılır.³

Filistin kaynaklarındaki harnup ile ilgili bir efsanede bitkiyle ilgili inanışlar, dikkat çekici bir biçimde ele alınır: Bir kötülük sebebiyle ölen prensesin defnedildiği mezarında kendiliğinden zambaklar açarken hemen yanında yapılan kötülüğün simgesi olarak da harnup ağacı biter (Vickery 1984:180-201). Bu motifin *Arzu ile Kamber* hikâyesinin sonunda benzer bir biçimde yer alması da dikkat çekici bir benzerliktir (Karadağ 2004:172).

İslâm dünyasındaki kaynaklarda da harnupla ilgili ilginç bilgi ve aktarmalar mevcuttur: Irak Kerkük yöresinden derlenmiş bir efsanede harnubun farklı yanları gösterilmektedir: Kerkük'te Kerkük Kalesi'nin kuzey batı yönüne bakan *Henrik Ağacı* (Keçiboynuzu), isminde bir ağaç bulunmaktadır. Efsanede, halkın yüzlerce yıldan beri bu ağacı mübarek bir eren/imam saydıkları, çeşitli dilek ve niyetler için ziyaret ettikleri; ağaçtan sızan kırmızı usarenin de kan olduğuna inandıkları aktarılır.⁴

Farklı ülkelerdeki şairlerin dizelerinde çeşitli vesilelerle harnuba yer verildiği görülür (Anonim, finedictionary.com/carob.html). Sözlü gelenekten derlenmiş "*The Magic Bean Tree*" adlı bir Arjantin çocuk masalı, harnup ağacı gölgesinin şans getireceğine inanıldığını aktaran antik bir anlatıdır.⁵ Kuzey Afrika'nın Akdeniz kıyıları ile bağlantılı olan Albert Camus'nun *Düğün* adlı eserinde bitkinin aşk duygusunu canlandırması dile getirilir (Solmaz 2011: 53-54).

Harnup ile ilgili zengin bir muhtevaya sahip olan halk kültürü ve inanışlarının ironik bazı yansımaları halk fıkralarına taşınmıştır: Anadolu'da ve Kıbrıs Türkleri arasında keçiboynuzuyla ilgili olarak Nasrettin Hoca'ya atfedilen bir fıkra bilinmektedir. "Bir gün Hoca'nın dostları meyvenin faydalarını anlatıp, 'Keçiboynuzu sever misiniz?' diye sorar. Hoca da, 'Efendim ben bir dirhem bal için bir çeki odunu kemiremem!' der (KK1). Bu fıkra ile bağlantılı "*Bir dirhem bal için bir çeki keçiboynuzu çiğne*" deyimini günümüzde de kullanılmaktadır (Aksoy 1965: 172; Nazlı 2014: 10).

Keçiboynuzu ile ilgili ilginç bir rivayet ise şöyledir: "Lokman Hekim, günlerden birinde Akdeniz bölgesinde insanların dertleriyle ilgilenmek üzere yola çıkar. Toros Dağlarından Akdeniz'e doğru ilerlerken limon ağaçlarını görür. Orada yaşayan insanların daha sağlıklı olabileceğini düşünerek ilerlerken yolunun sağının solunun keçiboynuzu ağaçlarıyla örtülü olduğunu görür. Orada durup yanındakilere 'Buranın insanların bana ihtiyacı olmaz' deyip geri döner" (Anonim, www.sözvesiir.com). Harid Fedai'nin anlattığı başka bir fıkra da Anadolu'da harnubun yarattığı ironiyi yansıtması bakımından

ilginçtir: “Antalya-Teke yöresi Yörüklerinden biri, oldukça kurumuş, eski keçiboynuzunu eline almış ve yaşlı dişleriyle ucundan kemirmeye başlamış. Keçiboynuzunun tadını beğenmiş, ama sert kabuklarıyla yemesi oldukça zor olduğundan Yörük; ‘Ah seni gök iken (taze ve yeşil) elime geçirsem bir yerdim ki!’ demiş. Meyvenin yeşil halinin yenmeyeceğini bilmeyen Yörüğün cevabını duyanlar hayli gülmüşler” (KK2).

Fıkraların dışında kimi halk deyimleri de harnubu farklı açılardan tanımlamış, betimlemiştir: *Harnub yedirmeg*: Değersiz besinler ya da işlerle aldatmak (Gümüşatam 2006: 99) *daştan harnuba işemeg*: Çok az miktarda idrar yapmak (189); *zeytin ağacının altında harnub aramag*: Belli bir konuda bilgi birikimi edinmeden işe kalkmak (197); *harnub odunu gibin ne yontulur, ne dovrulur*: Durumunda hiç değişiklik olmayan, görgü kurallarından uzak kaba saba kişi. İstenilen biçime sokulamadığından işe yaramayan kişi (302).

Diğer Deyimler

Daştan harnuba:

Ne kadar iş yaptın? –Daştan (taştan) harnuba gadar (KK7).

- *Çok yoruldun der biri, öbürü de; aman nereye gittin de yoruldun? Der, öteki cevap verir Daştan harnuba*. Uzak yolun dışında, yorulduğunu söyleyene de denir. *Nere yoruldun? Ne iş yaptın da yoruldun? Daştan harnuba denir. Yani yakın, taşla harnup yakındır* (KK3).

-*Harnubu davet etmişler düğüne gitsin, nasıl gideyim demiş biri elimde biri de gucağında* (KK5).

Harnup pekmezinin (*betmez*) geçtiği Kıbrıs Türk manilerinden örnekler:

Konsol üzerinde betmez (pekmez)

Al yanagdan kim öpmez

Bir kâtibin aylığı

Süsüme bile yedmez (Yorgancıoğlu 2003:482).

xxx

Harnup bedmezi datlı

Hanayım iki gatlı

Şeherden goca aldım

Mersedesli, hem yatlı (Yorgancıoğlu 2003: 145).

xxx

Harnup bedmezi datlı

Evimiz iki gatlı

Gasaba’dan evlendi

Gatlı hem giravatlı (Yorgancıoğlu 2003:145).

xxx

Harnup dalda sallanır

İçi güzel ballanır

Harnup çok yararlıdır

Her şehere yollanır (KK4).

Kıbrıs Türk halk kültüründe harnubun ana motif olduğu *Basdelli* (harnuptan yapılan bir çeşit tatlı) masalının yanı sıra (Yorgancıoğlu 1980: 498) *Pekmezcinin Büyük Kızı*, *Kocakarının Onluğu- Pastelli*, (Gökçeoğlu 2000: 31,182) *Kocakarıyla Kocamanın Pekmezi* (Gökçeoğlu 2005: 473) masallarında da harnup, temel motiftir.

Harnup bilmecelerde de yer etmiştir:

Eğri gürgen üstünde kar durmaz (Bu bilmecenin “*Eğri gürgen üstünde*” kısmından sonra; *içi dolu softalar* biçimindeki eşmetni de bulunur).

İri dalda kar durmaz, eğri gürgen dorasında kar durmaz. (Gökçeoğlu 2007).

Benim bir ağacım var çiçek açmaz, meyvesini gövdesinden verir (Özkan 2008).

Sıra sıra evle r/ İçinde sıra sıra arabcıklar (Gökçeoğlu 2007:166).

Gara tavıg dalda yatar / Dal gırılır yere yatar (Gökçeoğlu 2007: 166).

Benim bir ağacım var çiçek açmaz, meyvesini gövdesinden verir (KK3)

Halk edebiyatı dışında bireysel edebî eserlerde, özellikle Kıbrıs Türk romanında harnupla ilgili pek çok yansımalar bulunmaktadır (Aylanç 2017). Bunlar arasında Gürkan Uluçhan’ın *Keçiboynuzu* adlı romanı, ilk planda dikkat çekmektedir. Antalyalı şair Hasan Varol’un “*Harnuplar, Pürenler Arılar*” adlı kitabı harnubun şiir türündeki örneği olurken Harnup, Kıbrıslı şairlerin dizelerinde de çeşitli ürünleri, işlevleriyle geniş bir biçimde işlenmiştir.

Harnup Festivalleri/Kutlamalar

Harnubun antik, kutsallık atfedilmiş özellikleri nedeniyle ağacın çokça yetiştirildiği yerlerde çoğunlukla Yahya Peygamber’e (St. John) dayanan ve bunların çoğunda bu bitkiye duyulan saygı ve sevgiyi yansıtan kutlamalar, şenlik ve festivaller düzenlenmektedir. Bunlardan biri İsrail’de her 28 Eylül’de yapılan Carob Tree (Harnup Ağacı) Festivalidir.⁶ Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti Tatlısu beldesinde de 2005 yılından beri Geleneksel Harnup Festivali düzenlenmektedir.

Kıbrıs’ta Geleneksel Harnup Üretimi ve Kullanımı

Kıbrıs adasının üç bitki coğrafyasının kesiştiği bir konumda bulunması; yörede Akdeniz ikliminin de egemen olması sebebiyle ada zengin bir bitki örtüsüne sahiptir. Halk arasında “kara altın” olarak adlandırılan harnup, Kıbrıs’ta uzun yıllar tarımsal üretimin başat unsuru olmuştur.

Kıbrıs coğrafyasında Mesarya düzlüğü ve Değirmenlik yöresi dışında yaygın olarak yetişen harnup meyvesinden antik çağlardan beri yararlanıldığı bilinmektedir. Daha sonraki dönemlerde harnup meyvesinden pekmez ve şurup yapılmış, çeşitli diğer yiyeceklerde temel malzeme olarak kullanılmıştır. Günümüzde ise çekirdeklerinden sanayide faydalanılmakta; meyvesi hayvan yem sanayisinde değerlendirilirken ağacın dallarından alet sapı, kerestesinden parke, odunundan ise kömür ve yakacak imal edilmektedir (Yapıcıoğlu 2004:248).

Osmanlı idaresi döneminde harnup ağacına tapu verilmiş, bu uygulama İngiliz döneminde devam ettirilmiş ancak daha sonra uygulanmamıştır.⁷ Harnup hasadı ve bitkiyle ilgili üretim süreçleri, Kıbrıs Türklerinin günlük yaşamlarında önemli izler bırakmıştır. Harnup hasadı her yıl devlet tarafından ilân edilen zamanlarda yapılmaktadır. Toplanan harnuplar öğütülerek ya da doğal halleriyle ihraç edilmektedir (Erten 1987). Kırsal kesim insanların beslenme ve çalışma nesnesi olan harnubun hasat sonrası bazen amaçlı olarak dallarda bırakılanları toplayarak geçimlerini sağlayan *bongurgacılar*, kültürün farklı bir boyutunu simgeler (KK1). Kıbrıs Türk Sanayi Odası, hellim ve zivaniyayı coğrafi işaret tescilinden sonra 2016 yılında da Kıbrıs harnup pekmezini mahreç adı olarak KKTC’de tescil etmiştir.⁸

a. Harnuptan Yapılan Tatlılar

Geleneksel Kıbrıs Türk mutfağının başat ürünlerinden harnup pekmezi, tahinle belirli oranlarda karıştırılarak kahvaltıda yenilir. İçine hiçbir şey katmadan tabağa dökülür.

Ekmek zeytine katık yapılır. Su ilavesi ile sıvılaştırılıp kış mevsimi boyunca *zülbiye* yapımında kullanılır (Direktör 1998: 38). Halk arasında *gullirikya/çörçelikya* olarak bilinen zülbiye, yaygın olarak tüketilen bir tatlıdır. Kıbrıs halkıyla özdeşleşmiş olan zülbiye tatlısına esas tadını harnup pekmezi verir (Oğuz vd. 2009: 88-89). “Pekmez Tatlısı” (Özkayalar 2009: 59) olarak da adlandırılan tatlının yapılışı için önce hazırlanan hamur, kalem şekline getirilerek iç içe halka olacak biçimde sarılarak -yahut çiçek/ fiyonk şekli verilerek- suda kaynatılır, süzülür. Pekmez ilave edilerek bir süre daha kaynatılır. Sıcak yahut soğuk servis edilir (Oğuz vd. 2009, KK5, KK6).

“Yağda ekmek parçaları kızartılarak üzerine pekmez (betmez) dökülür. Kahvaltı olarak yenir. Buna ‘*suppuğya*’ denir.” (Yorgancıoğlu 2002). Ayrıca halk arasında bun “pekmezli ekmek” diye de bilinir (KK: Kazım Haksever). “Panayırlarda satılan basdelli (pastelli), harup betmezine bazı katkı maddelerinin ilavesi ile yapılır (Özkayalar 2009). Basdelcilik (pestilcilik) kazançlı bir meslek dalı olmuştur uzun zaman” (KK7). Pekmezin yapıldığı teknedeki son şerbet kaplara konur. Bu su niyetine içildiği gibi kokusu ve tadı dolayısıyla gerekli maddeler konarak aşure yapılır veya un ilavesi ile tatlı bir bulamaç elde edilir. Buna Rumca bir isimle ‘*vruda*’ denir. Harnubın artan posası da hayvanlara yem olarak verilir (Yorgancıoğlu 2002).

b. Diğer Harnup Yiyecekleri

-Palüze: Harnup yıkanıp çekiçle ezilir, kaplara konur, soğuk su döküp elle ovarak ezilip şerbeti çıkarılır. Birinci su pekmez, ikinci su da palüze yapımında kullanılır. 1 litreye 1 kaşık unla, 2 kaşık nişasta katılır. İsteğe göre araya ceviz, üste badem parçaları serpilerek servis edilir. Şeker konmaz. Muhallebi gibi sulucadır (KK4).

-Köfter: Paluzenin kurutulmasıyla da köfter elde edilir. Paluze baklava şeklinde kesilerek güneşte kurutulur, köfter olur. (KK4).

-Pekmez sucuğu: Üzüm sucuğu gibi, bademler ipliğe dizilir, un katılmış pekmeze batırılır, asılıp kurutulur yahut vakumlanarak poşetlere konur (KK3).

-Harnup muhallebisi:

“Harnup yıkanıp ezilir, bir bardak harnuba bir kaşık un ilave edilerek kaynatılır, unlu bulamaç, muhallebi gibi bir tatlı olur. İstendiğinde üstüne ezilmiş bademle süsleme yapılır, tatlı olarak servis edilirdi” (KK6).

-Kavur(ma)ga: “Harnubı dövüp, ezip eleyip, altında yarmacık gibi kalan parçalarını kuruturduk, pişirir gavıırdık ağartılmamış susamla. Kabuklu susam, bulgur, harnubunan da yağsız tavada kavurur, tatlı niyetine yerdik geceleri” (KK5).

-Un helvası: “Tencereye yağ döken, önce un kavrulur, unun rengi biraz dönünce/kızarıncı pekmez dökülür/ilave edilir, sonra hangi şekilde (topcuk, köfte) isteğe göre servis yapılır” (KK3).

-Unnuri: “Harnubun incesini ve (simit/susamın bir kalını) ağartılmamış susamı yağsız tavada kavurup golifa gibi yersiniz” (KK3).

-Harnup unu: Kek yapımında kullanılır (KK3).

-Harnup tozu: Sade ve isteğe göre farklı besinlerle karıştırılarak tüketilir (KK3).

-Pekmezli simit: Hamura pekmez ilave edilerek üretilen simitlerin günümüzde yaygın olarak tüketilmektedir (KK4).

Kıbrıs Türklerinin eski zamanlarda konuk ağırlamalarında harnup ürünlerinin yaygınlık kazanmasında ve çay, kahve içmek yerine harnup şurubu içilmesinde Dr. Hâfiz Cemal Lokmanhekim’in (1878-1967) önemli rolü olduğu bilinir (Fedai 2001/2003).

Kıbrıs Halk Hekimliğinde Harnup

Bitki kültürüne dayalı sağaltım yöntemlerinin dünyanın her tarafında olduğu gibi Doğu toplumlarında da oldukça eskiye dayanan bir geçmişi vardır (Bostancı - Erol 2012). Antik Yunan ve İslâm dünyasında harnup çekirdeklerinin yaygın çocuk ishallerinin sağaltımı konusunda İzmir Tepecik Eğitim Hastanesinde 80 çocuk üzerinde yapılan bir araştırma, bitkinin akut ishal tedavisi ve su kaybının önlenmesinde etken olduğunu kanıtlamıştır (Saad 2011). Bu konuyla ilgili başka bir kaynakta Türkiye'nin ilk çocuk hekimlerinden Ali Şükrü Şavlı'nın takip ettiği ishalleri 204 çocuğu, harnup ile tedavi etmesi ve olumlu sonuçların 21-23 Ekim 1946 yılında Ankara'da yapılan IX. Milli Türk Tıp Kongresinde sunulması nakledilmektedir (Başağaoğlu 2017).

Harnup, Anadolu'nun etnobotanik alanındaki geleneksel şifalı bitkiler merkezi olan aktarlarda ve geniş halk kesimlerinde yüzyıllar boyunca sağaltım aracı olarak kabul edilmiş ve kullanılmıştır (Ege, vd. 2012). Bu konuda tespit edilen uygulama ve inanışlardan bazıları şunlardır:

Harnup/Keçiboynuzu, dövülerek yılan veya akrebin soktuğu yere bağlanırsa zehiri alır. Nezleye karşı harnup tütsüsü yapılır (KK6.)

Kıbrıs Türkleri arasında çocukların boğazı ağrıdığına, nezle ve akut öksürükte aç karına harnup şurubu içirilir. Gebenin bünyesini güçlendirmede, kansızlığı önlemede harnup pekmezi yaygın olarak kullanılır. Ayrıca çocuklara vitamin takviyesidir. Sabah aç karına iki çorba kaşığı verilir (KK6). Çocuğu olmayan erkeğe *harnup* yedirilir. İştahsız olanlara bir çay bardağı arpa ve bir miktar harnup dövülerek suda kaynatılır suyu süzülerek içirilir. Dalak büyümesinde harnup dövülür; su içinde bir gün bekletilir ve içirilir (KK4). Harnup demir artırıcı özelliğinden dolayı ağız aftları (KK6) ve kabızlığın tedavisinde de kullanılır (Oğuz vd. 2009: 89).

Harnubun Sanatta Kullanımı

Harnubun sağlık amaçlı kullanımının yanı sıra Kıbrıs Türkleri arasında takı ve pano gibi el işi yapımında da önemli bir yeri vardır. Lefkoşalı sanatçı Özgül Karakaya bu konuda "el işinde kullanılacak olan harnup kesinlikle yumuşatılmaz, doğal haliyle delici aletlerle delinerek işlenir. Islatılırsa çekirdek bozulur. Harnubu kullanarak takı cinsinden yüzük, kolye, bilezik/bileklik, küpe, halhal olmak üzere çeşitli ürünler yapıyorum. Ayrıca pano/tablo yapımında kullanıyorum" demektedir (KK6).

Harnupla İlgili Diğer İnançlar

Çoğu halk sağlığı ile bağlantılı harnup merkezli inanışlar da Anadolu ve Kıbrıs'ta yaygındır. Nevşehir yöresinde yeni doğan bebek ölmesin diye ateşe tuz atılır; kapı eşiğinde keçiboynuzu yakılır. Onun dumanına hiçbir kötü şeyin gelmeyeceğine inanılır (Kabak 2011).

Anadolu ve Kıbrıs'ta çocuğu olmayan erkeğe keçiboynuzu yedirilmesi geleneği oldukça yaygındır. Bitki, sperm yumurta etkileşimini sağlayan enzimlerin aktivitesi artıran vitaminler ve önemli anti-oksidan maddelerden biri olan çinko içermektedir (Mazıcı 2012: 105).

Hayvanlar hastalandığında limon suyu, kahve, harnup pekmezi içirilmektedir (KK6). Özellikle sıcak bölgelerde yaz aylarında karşılaşılan en önemli zehirlenme şekillerinden birisi de yılan ve akrep sokmalarıdır. Harnup/keçiboynuzu dövülerek yılan veya akrebin soktuğu yere bağlanırsa zehiri alır (Sever 2004: 105). Çocuk sahibi olmak isteyen, gebe kalmak isteyen kadınlara da harnup şurubu içirilir (KK5).

Sonuç

Doğa kaynaklı kültürel/halkbilimsel kuram ve yöntemlerin özünde ağaç ve ağaç ürünleri önemli bir yer tutar. Geçmiş 5000 yıl öncelerine kadar inen harnup ağacı ve meyvesi merkezinde toplanmış inanç, gelenek ve uygulamaların farklı coğrafyalarda göstermiş olduğu çok boyutluluk, dikkat çekici bir yaygınlığa sahiptir. Dünyanın her yöresindeki antik kültürlerde farklı ve bazen benzer biçimlerdeki yansımaları görülen ağaç kültü, zengin bir folklorik bütünselliğine sahiptir. Özellikle Akdeniz, Ortadoğu coğrafyasında harnupla ilgili verilerin kutsallıkla örülü başka bir boyutu da söz konusudur.

Orta Asya Türklerinin defin töreninde kullanıldığı görülen ağaç kültü, dünyanın her tarafındaki mevsimlik törenlerde, köken bilgisi kapsamında ve şekil değiştirme olaylarında farklı işlev ve yansımalarla ortaya çıkmaktadır. Çeşitli dinlerde kutsal ve koruyucu gözüyle bakılan ağacın Türk milli kültürü içindeki en anlamlı simgesi ise hayat ağacıdır. Ağaçtan doğma, ağaçla sağaltma gibi inanç ve gelenekler, tarihsel geçişleriyle çeşitli Türk coğrafyalarında benzer ya da eş biçimlerde sürekliliğe ulaşmıştır.

Müslüman, Hıristiyan ve Yahudi kültürlerinde harnupla ilgili benzer inanış ve uygulamaların görülmesi, bu bitkinin etnobotanik bağlamından çıkarak kültürlerarası ilişki ve etkileşimleri önemli bir aracı olduğunu kanıtlamaktadır Orta Asya'da kısırlığı yok eden, anayı koyuyan ağaç, harnup cinsiyetle bu işlevlerini Anadolu'ya, Akdeniz'e günümüze kadar taşımıştır. Evrensel çerçevede beslenme, sağaltma, ritüel yaratma gibi işlevleri olan harnup, Türkiye (özellikle Akdeniz bölgesi) ve Kıbrıs Türkleri arasında da benzer konumlarda bulunmaktadır. Harnup, evrensel boyutta etiyolojik efsaneler, masal metinleri, kutsal inançlarla örülü kıssalarla zengin bir çeşitlilik ortaya koyarken Kıbrıs Türk kültüründe de hem halk edebiyatı ürünlerinin hem de halkbilimsel özelliklere sahip veri ve olguların kaynağı olmuştur. Harnup, Kuzey Kıbrıs'ın tarih boyunca siyasal olaylar nedeniyle sürekli sıkıntılar, ekonomik zorluklar, tıbbî imkânsızlar yaşadığı uzun süreçlerde, ada halkı için beslenmeden, sağaltıma; eğlenceden geçim faaliyetlerine, zamanla üretimin farklı alanlarına uzanan temel bir doğa hazinesi haline gelmiştir. Ancak, çok emek talebinde bulunmadan doğa ve çevre korumacılığı konusunda muazzam hizmetler sunmuş harnup ağacına, ondan asırlar boyunca yararlanmış olan insanın günümüz koşullarında ilgisiz ve sevgisiz durması, üzüntü verici bir durumdur.

Araştırmanın sonucunda; ağırlıklı olarak üzerinde durulan Kıbrıs Türk kültüründe harnubun beslenme ve sağaltım işlevleriyle sözü edilen eski Türk töresindeki doğa unsurlarına kutsiyet atfetme geleneğinin odağında bulunduğu görülmüştür. Ayrıca harnup örneğiyle ağaca duyulan saygı ve sevgi sonucunda inanç, gelenek ve edebî ürünlerin kutsiyet ve milli kültürü güncelle taşıyarak yaşattığı ortaya konulmuştur.

NOTLAR

1. “*Hurma çekirdekleri, kalbin meyvesi olan tutkunun sende kesinlikle bulunmamasından ötürü yüreğinin onlar gibi kuru olduğu anlamındadır. Sabır timsali Hazreti Eyüp'ün ağacı olan keçiboyunuzunun taneleri, âşiklar bakımından onca değerli olan bu erdemi sana, hatırlatmak için oraya konulmuştur*” (Kasımoğlu, 2017:180).
2. *Honith the Wise One was also known as Honith e Circle Make* (Schram, Peninnah).
3. 1873-1934 yılları arasında yaşamış şairin harnup ağacıyla ilgili dizeleri şöyledir:
A shady carob grows in my garden –
green, remote from the city's crowds –
whose foliage whispers secrets of God.
Good my brother, let's takerefuge. (Kaynak: <http://www.finedictionary.com/carob.html>).

4. Harnup ağacının kökeni hakkında halk arasında bir rivayette yanlışlıkla öldürülen bir yabancınn kanından kırmızı usareli bir ağacın türediği an-latılır.(Irak Türkmenlerinin Halk İnançları ve Bu İnançlar Etrafında Oluşan Halk Edebiyatı Unsurlarının İncelenmesi- Najdat Yashar Murad Mu-rad. S. 366).
5. This legend from Argentina is written to reflect the oral tradition. Flowery phrases, interesting words and a longer length make for a picture book most appropriate for children ages 8 and older. The story is set around the carob tree. A young boy who lives near the carob tree sets out to save his village, the animals and all creatures of the pampas from dying of thirst. First the young boy must deal with the bird who lives in the carob tree...a bird so evil that it can stop the rain. This legend explains why Argentineans believe in the good luck found in the shade of a carob tree. (Ru Story-Huffman).
6. Kaynak:(<http://www.kkl-jnf.org/about-kkl-jnf/green-israel-news/september-2012/israel-carob-festival/>)
7. 1 Eylül 1946 tarihli Tasarruf Kayıt ve Kıymet Takdiri Yasası Fısil 224.
8. Kıbrıs Harnup Pekmezi Tescillendi. <http://www.kibso.org/index.php/tr/2012-05-14-08-26-42/kuzey-k-brs-sanayi-strateji-raporu.html>

KAYNAK KİŞİLER

Adı Soyadı	Yaşı	Görüşme Tarihi	Doğum Yeri	İkameti	
K1: Bayram Alp	79	25.12.2016	Lapta	Lapta	mevta
K2: Harid Fedai	87	20.04.2014	Lefkoşa	Lefkoşa/Yılmazköy	mevta
K3 Fatti Eryurt	76	05.03.2018	Lefkoşa	Büyükkonuk köyü	
K4: Kazım Haksever	77	20.03.2018	G.Mağusa	Avgalía(Kurtuluş)	
K5: Nermin Altıkat	31	11.01.2018	Altınova	G.Mağusa	
K6: Özgül Kızılboru	40	11.02.2018	E.Erenköy	Lefkoşa	
K7: Fatma Derici	68	13.02.2018	G.Mağusa	Kaleburnu	

KAYNAKÇA

- Aksoy, Ömer Asım. *Atasözleri ve Deyimler*. Türk Dil Kurumu Yayını 238. 1965.
- Aylanç, Mihrihan. *Kıbrıs Türk Romanı Eserler Sözlüğü*. Uluslararası Kıbrıs Üniversitesi yayını. No: 8. 2017.
- Başagaoglu, İbrahim. “İlk Çocuk Hekimlerimizden Dr. Ali Şükrü Şavlı'nın Süt Çocukları İshallerinin Tedavisinde Keçiboynuzunun (Harnup) Kullanması”. *Türkiye Klinikleri*. 25/3.s.103-107. 2017.
- Coit, J. Eliot. “Carob or St. John’s Bread”. *Economi Botany*. Volume 5, Issue 1, pp 82–96. January, 1951.
- Direktör, Şevket. *Kıbrıs Türk Mutfağı*. Galeri Kültür Yayınları. 2. Baskı.1984.
- Ege Bostancı, Göknur - Pelin Önder Erol. ”The Resurgence of Herbal Culture Turkish Society: An Analysis on the Social Phenomenon of ‘Aktars’”. *Milli Folklor*, Yıl 24, Sayı 95.315-332. 2012.
- Ergun, Pervin. *Türk Kültüründe Ağaç Kültü*. Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları. Ankara: 2004.
- Erten, Öcal. “Üzüm ve Harnup Ürünleri”. *Halkbilimi* dergisi. Sayı 3. 27-30. Ekim 1987.
- Fedai, Harid. “Çay Niyetine”. Çay Sempozyumu 08-09 Kasım 2001. İstanbul. (Bildiri metni: Harid Fedai. *Bildirirler II*). İstanbul: Eren Yayıncılık. 2003.
- Fıdaner, Caner. “Söğüt Köyünün Harnup Ağacı”. *Radikal* gazetesi *Radikal-İki* eki. 2 Eylül 2010.
- Folkard, Richard. *Plant Lore, Legends, and Lyrics Embracing the Myths, Traditions, Superstitions, and Folk-Lore of the Plant*. London: 1884 - Release Date: January 9, 2014.
- Gökçeoğlu, Mustafa. *Kıbrıs Türk Halkbilimi/ Bilmece- Bulmaca- Yanultmaca- Lügaz- Muamma- Bilmecelerimiz*. 2. Baskı. Yay Ajansı Ltd. Lefkoşa. 2007.
- _____. *Masal Ağacı-I-*. Girne Belediyesi Yayınları, Lefkoşa: Mavi Basın Yayın. 2000.
- _____. *Kıbrıs Türk Halkbilimi Masal Coğrafyamız II-Toplu Masallar II (Ay Oğlum Ayan Oğlum)*. Lefkoşa: Gökçeoğlu Yayınları. 2005.
- Gümüştam, Gürkan. *Yapı ve Anlam Açısından Kıbrıs Türk Ağzındaki Deyimler*. DAÜ Lisansüstü Eğitim-Öğretim ve Araştırma Enstitüsü (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Gazimağusa. 2006.
- Jones, Kenneth M. and Diane Veale Jones. *The Loaf That Became a Legend: A History of Saint John's Bread*. St. Cloud, Minn: North Star Press of St. Cloud, 1997.
- Lewin, R. *Modern İnsanın Kökeni*. (Çeviri: Nazım Özüydün) İstanbul. TÜBİTAK Popüler Bilim Kitapları, 2000.
- İnan, Abdülkadir. *Makaleler ve İncelemeler*, C I, Ankara. 1998.
- Kabak, Turgay. ”Nevşehir - Derinkuyu İçesi’nde Doğum ile İlgili İnanış ve Uygulamalar”. 1. Uluslararası Nevşehir Tarih ve Kültür Sempozyumu Bildirileri. 51-72. 2012.
- Karkacıer, Mustafa - Nevzat Artık. “Keçiboynuzunun (Ceratonia siliqua L.) Fiziksel Özellikleri, Kimyasal Bileşimi ve Ekstraksiyon Koşulları”. *Gıda* dergisi. Cilt 20, sayı 3:131-136.1995.
- Karadağ, Metin. *Türk Halk Edebiyatı Anlatı Türleri*. Ankara: Ürün Yayınları, 2004.

- Kasimoğlu, Seval. *Binbir Gece Masallarında Kahraman İzleği. Şehriyar'ın Farkındalık Yolculuğu*. Ürün Yayınları, e-kültür dizisi:1. Ankara: 2017.
- Koç, Adem. "The Cultural Continuity of Cosmogony in Healing Lore". *Millî Folklor* 14 (109): Mart 2016: 173-186.
- Korkmaz, Zeynep. "Eski Türklerdeki Ağaç Kültünün İslami Devirlerdeki Devamı". *Belleten* 2003/1. 2016.
- Mingana, Alphonse. "Vaftizci Yahyanın Yeni Bir Hayat Hikâyesi". *Dini Araştırmalar*. Ocak-Haziran, Cilt: 19, sayı: 48, ss. 235-258. 2016.
- Murad, Najdat Yashar Murad. *Irak Türkmenlerinin Halk İnançları ve Bu İnançlar Etrafında Oluşan Halk Edebiyatı Unsurlarının İncelenmesi*. Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış doktora tezi (Yöneten Prof.Dr. Pakize Ayaç). Ankara: 2009.
- Nazlı, Atiye. "Bir Akdeniz Bitkisi Olan Harnupun Halk Hekimliği Açısından Değerlendirilmesi". *UKÜ Kıbrıs Türk Kültür ve Edebiyatı Sempozyumu Bildiriler Kitabı*. 273-283. 2014.
- Oğuz, M. Öcal vd. *Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti'nde 2008 Yılında Yaşayan İmgesel Yemekler*, Ankara: Gazi Üniversitesi THBMER Yayını. 2009.
- Özkaya, M. T. - R. Tunalioglu. "Keçiboynuzu", T.E.A.E. *Bakış*, Sayı: 3, Nüsha: 5, Haziran, Ankara: 2003.
- Özkan, İbrahim. *Bulgaristan Türkleri Üzerinde Bir Araştırma*. Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Basılmamış Yüksek Lisans tezi. (Danışman: Prof.Dr. Metin Ekici). İzmir: 2008
- Özkan, Şeyda. *Anadolu Türk Folklorunda Bitki Adlarının Veriliş Hikâyeleri Üzerine Bir İnceleme*. Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi. (Danışman: Prof. Dr. Ali Berat Alptekin). Konya: 2012.
- Özkayalar, Nezire, *Nez'in Mutfağından Kıbrıs'ın Damak Tadı*, Gazimağusa: 2009.
- Saad, Bashir - Omar Said. *Greco-Arab and Islamic Herbal Medicine*. 123-149. 2011.
- Sever, Mustafa. "Türk Halk İnançlarında ve Halk Hekimliği Uygulamalarında Meyve". *TÜBAR-XVI*, Güz, 95-109. 2004.
- Solmaz, Mustafa. "Albert Camus'nün *Düğün* Yapıtında Zaman ve Uzam". *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. Sayı: 20 Bahar: 53-54. 2011
- Taşlıgil, Nuran. "Keçiboynuzunun (Ceratonia siliqua L) Coğrafi yayılışı ve Ekonomik Özellikleri". *ODTÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* Cilt: 2 Sayı: 3: 252-266. Haziran 2011.
- Vickery R. *Plants, death and mourning. Plant-Lore Studies*. Edited by: Vickery R. University College London, London, 180-201. 1984.
- Vilensky, Zev. *Legends of Galilee, Jordan and Sinai- The Gave of Shimon Bar Yohai* - Jewish Publications of America. 1978.
- Varol, Hasan. *Harnuplar, Pürenler Arılar*. Kendi yayını. yy. 2015.
- Yapıcıoğlu, İbrahim. *Kuzey Kıbrıs Ağaç ve Ağaççıkları*. İzmir: Ege Üniversitesi Matbaası. 2004.
- Yorgancıoğlu, Oğuz M. *Kıbrıs Türk Folkloru*. 44-45. yy. 2000.
- _____. *Kıbrıs Türk Folklorundan Derlemeler, Mâniler*. Gazimağusa: Temel Basımevi. 2003.
- Anonim. "Ceratonia Siliqua /Carob". <https://www.herbco.com>. (Erişim Tarihi: 03.04.2018).
- Anonim. "Carob. Definitions / Etymology / Usage / Related words". (Erişim Tarihi: 28.12.2017)
- Anonim. "Carob". <http://www.finedictionary.com>. (Erişim Tarihi: 18.02.2018).
- Anonim. "Myth of the origin of the Mochica Indian and the carob tree". <https://www.lifepersona.com>.(Erişim Tarihi 14.01.2018)
- Anonim: "Carob". [finedictionary.com](https://www.finedictionary.com). (Erişim Tarihi: 22.02. 2018).
- Ramirez Marco Bartolomé. "Ingredient Reconstituted from Dry Fruit and/or Carob". [https://patentscope.wipo.int/search/en/detail.jsf?docId=WO2012001201&recNum=167&docAn=ES2011070469&queryString=\(\(a01j*%2520OR%2520a23*\)%2520OR%2520a21*\)\)&maxRec=35991](https://patentscope.wipo.int/search/en/detail.jsf?docId=WO2012001201&recNum=167&docAn=ES2011070469&queryString=((a01j*%2520OR%2520a23*)%2520OR%2520a21*))&maxRec=35991). (Erişim Tarihi: (21.02.2018).
- Schram, Peninnah. "Honi and the Carob Tree". A Talmud Tale. <http://spiritoftrees.org/honi-and-the-carob-tree>. (Erişim Tarihi: 08.04.2018).

ERZİNCAN-ÇAYIRLI İLÇESİ BAŞKÖY KÖY ODALARI*

The Village Chambers of Başköy in Erzincan-Çayırli

Dr. Öğr. Üyesi Funda NALDAN**

ÖZ

Köy odaları, yolcuların misafir edilip, her türlü ihtiyaçlarının karşılandığı, Anadolu'da köy veya kasaba gibi küçük yerleşimlerde karşımıza çıkan yapılardır. Mimari bakımdan sade olan bu yapılar, sosyal ve kültürel değerler açısından zengindir. Köyün ileri gelenleri veya köy halkının birleşerek yaptırdığı köy odaları sonuç olarak köyün ortak malı olarak kullanılmaktadır. Bu mekânlar, genellikle oda ve buraya gelen misafirin hayvanı için ahır gibi bölümlerden oluşur. Televizyon ve radyo gibi iletişim araçlarının olmadığı yıllarda köy halkı da bu odalarda toplanıp sohbet ederlerdi. Köyün zenginleri veya halkın birlikte yaptığı bu odalar, köyün ortak malı olarak kullanılmıştır. Ancak ulaşım sorununun çözülmesi, yığma tekniğinde moloz veya kaba yonu taş malzeme kullanılarak odalara duyulan ihtiyaç ortadan kalkmıştır. Folklorik ve sanatsal özellikler bakımından bu odalar, Türk halk mimarisinde ve kültüründe misafirperverliğin somut mekânları olarak önemli bir yere sahiptir. Bu çalışmada 2018 yılı Çayırli ilçesinde incelenen Başköy köy odaları tanıtılacaktır. İlçe geneli ile aynı mimari özelliklerde inşa edilmiş bu odalar, tek katlı, ahşap tavanlı, yığma tekniğinde moloz veya kaba yonu taş malzeme kullanılarak yapılmıştır. Örtü düzeni bakımından Dursun Koçgil odasının tavanı, kırılmalı örtülü olduğundan diğer iki oda tavanından farklılık göstermektedir. İncelenen odalar içinde Dursun Koçgil'in odasında ahşap taşıyıcı ve terekte süslemeye rastlanmıştır. Sade bir işçilik gösteren bu süslemeler ahşap oyma tekniğinde bitkisel ve geometrik türde süslemelerdir. Diğer odalarda herhangi bir süslemeye rastlanmamıştır. Başköy köy odalarının seçilmesinin nedeni ise daha önce bu konu hakkında bir çalışmanın yapılmamış olmasıdır. Erzincan-Çayırli ilçesine bağlı Başköy'de bulunan üç köy odası yerinde incelenmiştir. Evlerin sahipleri veya köy halkı ile görüşülerek evlerin genel durumu, kime ait olduğu gibi bilgiler ışığında odalar tarihlendirilmeye çalışılmıştır. Odaların yapısal özellikleri dışında folklorik özellikleri de ele alınmıştır. Bu mekânlarda oturma düzeni, ikramlar, sohbet konuları gibi bilgiler köyün ileri gelenleri veya köy halkından edinilmiştir. Türkiye geneli ile benzer tipolojiyi yansıtan bu odalar kültür varlıkları içinde folklorü ve mimarisi kaybolmaya yüz tutmuş önemli yapılardır. Odaların, hem kullanım amaçları hem de mimari özelliklerine değinilerek Anadolu köy odaları arasında farklılıklarının yanında benzer özellikleri de ortaya konulmuştur. Genel olarak daha önce bir çalışmaya konu olmamış bu odalar, plan ve mekân kurgusu, malzeme ve teknik, süsleme özellikleri ve folklorik özellikler bakımından tanıtılacaktır. Yörenin halk folklorünü yansıtmış olan bu odalar sosyal dayanışma mekânları ve geleneksel kültürü devam ettirme anlamında somut olmayan kültürel miras içindeki yerinin belirginleşmesi ve korunması için bu odaların yeniden işlevine kavuşması bu kültürün devam ettirilmesi için önemlidir. Günümüzde yapılar, köy halkının toplandığı ve dışardan gelen misafirlerin ağırlandığı mekânlar olmaktan çok uzaktır. Odaların aslına uygun bir şekilde onarılması ve yeniden işlevlendirilerek kazanılması gerekmektedir.

Anahtar Kelimeler

Çayırli, halk mimarisi, köy odası, misafirperverlik, kültürel miras.

ABSTRACT

Village chambers are the structures where passengers are welcomed, any and all requirements of the passengers are covered and which we encounter in small settlements such as village or town in Anatolia. These architecturally plain buildings are rich in social and cultural values. Village chambers built by the villages notables or village people are used as a common property of the village. These spaces generally consist of divisions such as room and barn for the animal of the coming guest. People in villages were used to gather in such rooms and have conversations in the years when communication means such as television and radio did not exist. It is known that those people whose financial situation was good had these rooms constructed and consequently, they have been used as common property of the village. However, the need felt for such rooms disappeared by depending on the settlement of transportation problem, immigration and technological developments. These rooms have an important place in Turkish people's architecture and culture as concrete spaces of the hospitality in terms of folkloric and artistic properties. In this study, three rooms examined in the district of Çayırli in 2018

* Geliş tarihi: 18 Kasım 2018 - Kabul tarihi: 9 Haziran 2020

Naldan, Funda. "Erzincan-Çayırli İlçesi Başköy Köy Odaları" *Millî Folklor* 126 (Yaz 2020): 249-263

** Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi Eğitim Fakültesi Güzel Sanatlar Eğitimi Bölümü, Erzincan/Türkiye, fnaldan@gmail.com, ORCID ID: 0000-0003-2722-4269.

will be introduced. These rooms which were constructed in the same architectural properties as the whole district, were built by using rubble or pitch-faced stone as material in the single-layered, wooden ceiling style and masonry technique. In terms of cover layout, the ceiling of the Dursun Koçgil room differs from the other two rooms because it is covered with a swallow. Wood carriers and ornaments were found in Dursun Koçgil's room among the examined rooms. These ornaments, which exhibit a simple workmanship, are vegetable and geometrical ornaments in wood carving technique. No decorations have been found in other rooms. The reason for choosing Başköy village chambers is that no study has been done on this subject by now. Three village chambers in Başköy in Erzincan-Çayırılı district were examined on-site. By discussing with the owners of the houses or the people of the villages, it was tried to date the rooms in the light of the general condition of the houses and whom they belong to. Apart from the structural features of the rooms, their folkloric features have also been discussed. In these places, information such as seating arrangement, refreshments, chat topics were obtained from the village's notables or village people. These rooms reflecting a similar typology throughout Turkey are the important structures whose folklore and architecture have begun to lose out within the cultural assets. By mentioning both the architectural purposes and the architectural features of the chambers, similar differences were also revealed among the Anatolian village chambers. These rooms that have not been a subject for any study previously will be introduced in terms of plan and space setup, material and technique, ornamental properties and folkloric features, and it is estimated that competent authorities will emphasize this subject in this regard. Re-functioning of these rooms which reflected the public folklore of the region is important for concretizing and protecting the place of such rooms within the cultural heritage in the sense of sustaining the social solidarity spaces and traditional culture. Today, the buildings are far from being places where the people of the village gather and entertain guests from outside. The rooms must be repaired in accordance with the original structure and thus re-functionalized and recovered.

Key Words

Çayırılı, folk architecture, village chamber, hospitality, cultural heritage.

1. Giriş

Türk halk mimarisinde köy odaları, hem mimari özellikleri hem de kültürü bakımından önemli bir yer tutmaktadır. Çayırılı köylerinde 2018 yılında folklorik ve kültürel değer taşıyan odalar incelenmiştir. Başköy'de üç adet köy odası tespit edilmiş ve incelenmiştir. Bu odaların ölçüleri alınarak çizimleri yapılmış, kitabesi olanlar okunmuş ve yapılar fotoğraflanarak kayıt altına alınmıştır. Yörede konu ile ilgili yapılmış Yaylakent Köyü odası, 2016'da Erzincan Sempozyumu bildiri kitabında yayımlanmıştır (Şahin 2016: 279-294). Bu çalışmada köy odası mimari ve süsleme özellikleri bakımından incelenmiş, aynı odanın Gündoğdu'nun çalışmasında da adı geçmekte, ahşap işçiliğinden kısaca bahsedilmektedir (1999: 62). Yapılmış çalışmalardan ötürü Yaylakent Köyü, odasını bu çalışmanın dışında tutarak Başköy köy odaları başlığı altında inceledik. Değerlendirme ve karşılaştırma kısmında Yaylakent Köyü, odasına ayrıca değinilecektir. Burada tanıtılan köy odaları tarafımızdan ilk kez tespit edilerek çalışılmıştır. Tespit edilen bu odalar dışında çok sayıda köyde de köy odası olduğu yapılan arazi çalışmalarından anlaşılmıştır. Ancak odalar zaman içinde yıkılmış veya ahır, depo gibi ihtiyaç amaçlı kullanılmıştır. Önemli bir ilçe olan Çayırılı'da Toprakkale, Büyükyayla, Ozanlı Köyü kalesi gibi savunma amaçlı kalıntılar (Kuruluşunun 45. Yılında Çayırılı 1999: 53), Cennetpınar Köyü Camisi (Naldan 2016:119-135), mezar taşları Başköy (Fotoğraf 1), Eşmepınar (Çal, 2007: 125-154), Sarıgüney, Verimli, Çamurludere'de sandık ve koç-koyun mezarlar, süslemeli (kuş motifli (Çal 2011: 220-239)) mezarlar, Gelengeç'te Roma dönemine ait su boruları, yapı kalıntıları (Kuruluşunun 45. Yılında Çayırılı 1999: 55) olduğu bilinmektedir.

Ülkemiz genelinde olduğu gibi Erzincan ili ve ilçe köylerinde köy odalarını ele alan kapsamlı bir çalışma yapılmamıştır. Bu araştırmanın amacı Çayırılı köylerinde tespit edilen 3 köy odasının plan-mimari-süsleme ve millî folklorik özelliklerini belirlemek ve halk

mimarisi bakımından özelliklerini ortaya koymaktır. Bu yapıların ne amaçla yapıldıkları, işleyiş ve Türk kültürü açısından önemleri hakkında bilgi vermek gerekmektedir. Ayrıca, unutulmuş, kaybolmaya yüz tutmuş bu odaları tanıtarak kayıtlara geçmesi sağlanmış olacaktır. Ülkemizde yaşanan sosyal, ekonomik ve kültürel nedenlerle yaşanan göçler, köylerin boşalmasına neden olmuştur. Ulaşım sorununun da ortadan kalkması ile Türk halk mimarisinin ve kültürünün önemli unsurları olan köy odalarına ihtiyaç kalmamıştır. Günümüzde az sayıdaki unutulmaya yüz tutmuş köy odaları da kaderine terk edilmiştir. Gelecek nesillere kültürel ve folklorik bakımdan bu odaları tanıtmak ve bu odalarda yaşanan kültürü tanımaları çalışmanın amaçları arasındadır.

2. Çayırılı'nın Tarihi ve Coğrafi Yapısı

İlçe, Erzincan ilinin doğusunda il merkezine 113 km. uzaklıktadır (Harita 1). Tarihi kaynaklarda Çayırılı'nın adı "Mans" olarak geçmektedir (Şahin 1985:148). İlçenin yerleşime ilk olarak ne zaman açıldığı bilinmemektedir. Bir süre Timur'un yönetiminde (1397) kalan ilçe, Timur'un çekilmesi ile 1402-1473 yılları arasında Akkoyunluların eline geçmiştir. Bölgede 1473 yılında Akkoyunlu-Osmanlı arasında yapılan Otlukbeli Savaşı'nda Akkoyunlu hükümdarı Uzun Hasan'ın Fatih Sultan Mehmet'e yenilmesi ile ilçe Osmanlı hakimiyeti altına girmiştir (Konukçu 1998: 31, Kuruluşunun 45. Yılında Çayırılı 1999:200). Daha sonra Rus işgali (1916-1918) sürmüş, 1918'de bu işgalden ilçe kurtulmuştur. İlçe daha önce Tercan ilçesine bağlı iken 1954 yılında "Çayırılı" adını alarak ilçe hüviyetine kavuşmuştur (Kemali 1932: 25, Tuğlacı 1985:122-125, Kuruluşunun 45. Yılında Çayırılı 1999: 32).

Osmanlı döneminde sosyo-ekonomik, kültürel anlamda zengin olan ilçe, 1960'lı yıllardan sonra başlayan ve halen devam eden köyden kente göçün olumsuz etkilerini yaşamaktadır. İlçeye bağlı toplam 62 köy mevcuttur.

3. Çayırılı Köy Odaları

Dursun Koçgilin Odası: Başköy'de bulunan bu oda, mezarlığın kuzeyinde yer almaktadır. Yapının içerisinde bulunan üst örtüyü destekleyen ahşap taşıyıcının üzerinde yastığın içe bakan yüzündeki "H.1307" M.1889-90" tarihine bakılarak bu tarihte odanın yapılmış olabileceğini düşünüyoruz. (Fotoğraf 10). İnşa özellikleri de bu tarihlere uygun düşmektedir. Bu odayı yaptıran Dursun Koç'un torunu Sadık Koç (63)'un verdiği bilgiye göre; bu odayı Rum asıllı "Tomas" adında bir usta yapmıştır. Köyün diğer odalarına göre bu odanın erken tarihli olduğu anlaşılmaktadır.

Eğimli arazi üzerinde bulunan yapı doğu-batı doğrultusunda dikdörtgen bir kütleden oluşmuştur. İçten içe 8x13 m. ölçülerinde olan dikdörtgen mekân oda ve mutfak olmak üzere iki ayrı bölümden oluşmaktadır (Çizim 2). Örtü içten dört ahşap direk desteklenen ahşap kirişler üzerinde pardü üzeri toprak dam ile örtülüdür. Bu odada farklı olarak orta kısım bindirmeli kırılgaç kubbe (bindirme tavan)² ile örtülüdür (Fotoğraf 9).

Yapının güney, batı ve doğu cepheleri sağırdır. Doğuda yer alan kapı ile hole, buradan kuzey yönde tek kanatlı ahşap kapıdan odaya girilir (Fotoğraf 6).

Kuzey yönden girilen iç mekân harap durumdadır (Fotoğraf 7). Duvar sıvaları tamamen dökülmüştür. Odanın merkezi yerinde tam ortada dört ahşap direk vardır. Bu direklerin üzerindeki dört yastıkta çeşitli süslemeler görülmektedir. Burada geometrik süslemelerden uçgen, yıldız, eşkenar dörtgen, bitkisel süsleme olarak da servi ağacı, kıvrık dal ve yapraklar ile süslemeye gidilmiştir. Doğu yöndeki duvarda ahşap malzemenin yöresel adıyla "terek"³ adı verilen altı sıra raf bulunmaktadır (Fotoğraf 8). Terek, süslemesiz sade bir özellik gösterir. Odanın kuzeyinde kesme taş söveli, yuvarlak kemerli niş, güney

yönde de dikdörtgen niş olmak üzere odada iki duvar nişi vardır. Odanın batısında kesme taş söveli yuvarlak kemerli mutfak bölümüne açılan bölüm yer alır. Bu bölümün tam karşısında batı yönde ortada yarım daire kesitli ocak nişi ve her iki yanında küçük dikdörtgen nişler mevcuttur.

Yığma tekniğinde moloz taşla inşa edilen yapının hatıl, döşeme, taşıyıcılar, kapı kanadı ahşap malzemenen yapılmıştır.

Kaya Koçgilin Odası: Çayırılı merkeze 28 km. uzaklıkta olan Başköy’de köy içinde bulunmaktadır. Yapı, kuzeyden güneye doğru eğimli arazide, yüksek taş temeller üzerine oturmaktadır. Bu köyde doğmuş olan Kaya Koç’un (68) verdiği bilgiye göre bu odayı dedesi yaptırmış olup yapımı 100- 120 sene öncesine gitmektedir. Dursun Koçgilin Odası (1889-90) ve Müslim Kayagil’in Odası (1930)’nın inşa tarihi, plan ve mimari özellikleri de göz önüne alınarak bu yapı 20. yy. başlarında yapılmış olmalıdır.

Yapı, kuzey-güney doğrultusunda 7.60x11.30 cm. ölçülerinde dikdörtgen plana sahiptir (Çizim 3). Örtü, ahşap kirişler üzerinde kamış ve toprak kaplı düz damdır.

Batı cepheden birkaç basamakla çıkılan sade ahşap kapıdan sonra dar bir hol (mabeyin) bulunur. Bu hol örtüsünün çökmesi ile bu kısımda hasar görmüştür. Holün güneyinden odaya ahşap tek kanatlı bir kapı ile girilir.

Güney ve batı cephelerde dikdörtgen çerçevesi, kesme taş söveli, demir parmaklıklı toplam dört pencere bu odayı aydınlatmaktadır. Odanın kuzeyinde ahır yer alır (Fotoğraf 11).

Yığma duvar tekniğinde inşa edilen yapıda kaba yonu ve moloz taş karışık bir şekilde kullanılmıştır. Pencere sövelerinde kesme taş, kapı açıklığında ahşap hatıl kullanılmıştır. Kapı kanatları, iç mekândaki dolaplar ve sedir ahşaptır.

Odanın iç mekânı örtünün çökmesinden dolayı zarar görmüştür. Duvar sıvaları dökülmüş, zeminde toprak birikimi olmuştur. Kireç badanalı odanın doğu duvarında dolap nişi yer alır. Odayı doğu, güney ve batı yönlerde ahşap sedir dolanmaktadır (Fotoğraf 12). Odaya giriş kapısının her iki yanında mabeyne açılan iki ahşap çerçevesi pencere bulunur.

Müslim Kayagilin Odası: Başköy’de köy içinde bulunmaktadır. Mimari özelliklerine göre yapı, güney cephede yer alan 1930 tarihi ile uyuşmaktadır. Bu tarihte inşa edilmiş olmalıdır.

Doğu-batı doğrultusunda uzunlamasına dikdörtgen planlı oda, tek katlıdır. 5.60x8.00 cm. ölçülerindeki iç mekân, ahşap kirişler üzerinde toprak dam ile örtülüdür (Çizim 4).

Güney cephede 3 pencere açıklığı vardır (Fotoğraf 13). Pencereler, kesme taş söveli olup demir parmaklıktır. Batıya doğru olan üçgen alınlıklı pencerede “1930” yazısı ve üzerinde ay-yıldız tasviri vardır. Ortadaki yüzeysel yuvarlak kemerli pencere, sade bir şekilde bırakılmıştır. Doğu yöndeki pencere üzerine at tasviri yapılmıştır. Yapının tek hareketli cephesi güney cephesidir. Diğer cepheler sağır tutulmuştur. Odaya giriş, batı cephenin ortasından tek kanatlı 1 m. genişliğindeki ahşap kapıdan sağlanır.

İç mekânda, girişin her iki yanında yüksek tutulmuş ahşap korkuluklu sedir, bu sedirlerin devamında daha alçak tutulmuş doğu, güney ve kuzey yönlerde oturma sediri vardır. Odanın kuzeyinde iki dolap nişi vardır. Kireç boyalı oda, günümüzde iyi durumdadır (Fotoğraf 14).

Yığma duvar tekniğinde inşa edilen odada moloz, kesme ve kaba yonu taş birlikte kullanılmıştır. Örtüde, sedir ve dolap kapaklarında, zeminde ve kapı kanadında ahşap malzeme görülür.

4. Değerlendirme

Çayırılı'da yapılan arazi çalışmaları sonucunda Başköy'de üç köy odası tespit edilmiştir. Değerlendirme bölümünde bu köy odaları, plan ve mekân kurgusu, malzeme, teknik ve süsleme özellikleri, folklorik özellikler bakımından incelenmiştir. Öncelikle kendi içerisinde değerlendirilen odalar, daha sonra Anadolu'nun diğer yöreleri ile karşılaştırılmalı olarak ele alınmıştır.

Plan ve Mekân Kurgusu: Köy odalarının toplanma veya konaklama gibi işlevleri vardır. Bu işlevlere göre inşa edilen odalarda, konaklamaya uygun ve köy halkının toplanabileceği şekilde mekân kurgulamasına gidilmiştir. Tek veya iki katlı olan odalarda dolap, ocak, sedir gibi elemanlar bulunmaktadır. Başköy, köy odalarının dikdörtgen planlı ve tek katlı yapılar oldukları görülmektedir. Köydeki evlerin tek katlı olması ile de uyum içinde oldukları görülmektedir. Tuvalet veya ahır gibi mekânlar odaya bitişik değil de bağımsız olarak oda sahibinin evinin avlusunda veya yakınlarında yer alır. Çayırılı Yayılkent köyünde bulunan köy odası dikdörtgen planlı ve tek katlı olması bakımından (Şahin 2016: 279-294) Başköy odaları ile benzerlik göstermektedir. Ayrıca Başköy odalarında görülmemele birlikte bu yapıda giriş kapısından doğrudan hole (mabeyin), buradan oda bölümüne geçilmektedir. Hol ile oda dört ince sütuna oturan üç kemer ile ayrılmıştır.

Planlama bakımından Anadolu'da Konya (Büyükçanga 2000: 719-724, Karpuz 2000: 319-361, Özkan 2011: 117-123, Özkan 2012: 1-4, Karpuz 2013b: 131-147, Karpuz, Bozkurt 2013c: 345-360, Bozkurt 2016: 201-216), Yozgat, Sivas, Çorum (Karpuz 2013a: 455-471, Ersoy 2017: 91-117, Bulut 2017: 13-31), Çankırı (Numan 1981: 591-633), Kırşehir (Erünsal 2013), Akseki (Tay 2016: 118-141), Gümüşkent (Tay 2018: 243-252) köy odasında Çayırılı Başköy odalarına benzer bir düzenleme yapıldığı söylenebilir.

Doğu ve Güneydoğu Anadolu Bölgesi'nde yer alan köy ev ve odaları genellikle tek katlı veya iki katlı olabilmektedir. Yakın çevreden Erzurum Ali Bayram Evi (Karpuz 1984: 62), Ahlat'ta Nuri Işık Evi (Karakuş 2008: 26) tek katlıdır. Balkanlar'da da bu geleneğin aynı şekilde devam ettiğini Bulgaristan Kırcaali Canbaşı Köyü odasından biliyoruz (İbrahimgil-Keleş 2016: 350). Yarı engebeli olan arazi, köy odaları ve diğer evlerin su basman katının yüksek tutulmasına neden olmuştur.

İç Anadolu Bölgesi'nde köy odaları genelde tek veya iki katlıdır. Konya, Çorum, Çankırı gibi illerde tek veya iki katlı yapılar bulunurken, Yozgat, Kayseri, Sivas'ta tek katlı yapıların fazla olduğu anlaşılmaktadır (Karpuz 2013a: 455-471). Diğer bölgelerde de kat durumunun araziye ve ihtiyaca göre değişkenlik gösterdiği söylenebilir. Farklı bir örnek olarak, Sinop Boyabat'ta cami ile köy odası aynı yapı içinde yer almaktadır (Çal 1998: 46-53). Karadeniz Bölgesi'nde bulunan Sinop'un eğimli arazi şartlarından dolayı bu şekilde bir yapılaşmaya gittiği düşünülebilir.

İncelenen yapılar arasında örtü bakımından Dursun Koçgilin odası, orta mekânı, kırılmalı kubbe ile örtülmesinden dolayı diğer örneklerden farklılık gösterir. Kırılmalı örtüye (bindirmeli tavan veya tüteklilikli örtü), Orta Asya ve Transkafkasya'dan, Çin, Kuzey Karadeniz ve Anadolu'da olmak üzere geniş bir coğrafyada rastlamak mümkündür (Akın 1991: 323-354). Anadolu'da ise Erzurum, Kars, Bayburt, Gümüşhane, Bitlis, Artvin gibi illerde, genel olarak Doğu Anadolu ve Kuzeydoğu Anadolu Bölgesi'nde rastlanılan bir örtü şeklidir (Karpuz, 1984: 28). Kırılmalı örtü geleneksel Erzurum evlerinin karakteristik örtüsü olarak bilinmektedir (Özkan 2012: 20, Köşklü-Tali 2007: 102).

Kırlangıç örtünün Türk-İslam mimarisinde bilinen en erken örneği Erzurum Ulu Camisi (1179) (Yurttaş 2001: 191-207) mihrap önü kubbesidir. Özgünlüğü konusunda bir takım tartışmaların bulunduğu kubbenin inşasının en erken 1787-88'e tarihlenmek üzere 18.yy son çeyreğine kadar götürülebileceği ifade edilir (Karamağaralı 1981:140). Erzurum İspir Çarşısı Camisi (13.yy.ilk çeyreği), Cedid Camisi (1679) (Akin 1991:333), Erzurum Kümbet Köyü Hacı Osman Efendi Camisi (1793) (Karpuz, 1988: 5-12), Gümüşhane Özbeyli Köyü Camisi (19.yy) (Özkan 2010: 68), Merzifon Hanife Hatun Camisi (1826) (Çerkez 2005: 289-290) gibi bazı örnekler dışında, Eskişehir camilerinde (Parla 2009: 301-334, Parla 2010: 342-345, Parla 2012: 645-666, Parla, Altınsapan 2016: 1-11) yaygın bir şekilde bu örtünün uygulanmış olduğu bilinmektedir. Erzurum Ulu Cami (1179), Kastamonu Talipler Köyü Rüstem Paşa Camisi (1538?), Bilecik Osmanlı Rüstem Paşa Camisi (1565), Kırşehir Çarşısı Camisi (1864), Erzurum köy evlerinde ayrıca aynı yörede Ahlat'ta ve Anadolu'nun çeşitli yerlerinde bulunan Selçuklu kümbetlerinin konikal örtüsü ile kubbe tavanlar arasında şekil yönünden benzerlik kurulabileceği görüşü ileri sürülmüştür (Yüksel 1977: 258). Tekke ve zaviye gibi yapılarda da uygulanmış olan bu örtünün, evren veya gök tasavvufuna dayandığı ve tarikatta manevi yolculuğun kademelerinin bir göstergesi olabileceği belirtilmiştir (Akin 1991:341). Bu örtü, türbelerde çok yaygın görülmemekle birlikte Zile Yeşilce Köyü Şeyh Eylük Türbesi (14.yy) (Çal 1993: 293-306) örneğini verebiliriz. Kırlangıç kubbenin özellikle sivil mimaride yöresel farklılıklarla sevilerek kullanıldığını söyleyebiliriz. Erzurum, Bayburt, Gümüşhane, Erzurum'da geleneksel evlerde yöresel bazı farklılıklara karşımıza çıkmaktadır (Karpuz, 1984 28-29, Köşklü, Tali 2007: 97-113). Erzurum ve çevresinde kırlangıç örtünün geleneğinin bozulmadan devam ettirildiği görülmektedir (Özkan 2012: 19-37).

Dursun Koçgilin odasının, diğer odalara göre hacim olarak daha büyük olduğu dikkat çekmektedir. Çayırly köy odaları yatma, oturma gibi misafirlerin ihtiyaçları doğrultusunda düzenlenmiştir. Odaların iç düzenlemesine bakıldığında geleneksel Türk evinin ana unsurları olan ocak, niş, sedir, yüklük gibi elemanların bu mekânlarda kullanılması ile paralellik gösterdiği söylenebilir.

Dursun Koçgilin odasının bitişiğinde kemerle ayrılan tandır (mutfak) bölümü diğer odalara göre farklılık gösterir. Çayırly'nın Yaylakent Köyü'nde bulunan Taştangilin odasında ocak odanın içinde yer alırken Koçgilin odada, ocak odadan ayrı olarak düzenlenmiştir. Diğer iki odada ocak bulunmamaktadır. İç mekânlarda, 1940'lardan sonra ısınma soba ve ocak nişleri ile sağlanmıştır (Çınar 1991: 64, Karpuz 2000: 333). Aydınlatma için de gaz lambası, kandil veya mum kullanılmış olmalıdır.

Çayırly'da odanın içinde (girişte) hol bulunan oda örneği Yaylakent Köyü'ndeki Taştangilin odasıdır. Girişte dar bir hol, buradan oturma kısmına geçilmektedir. Hol ile oturma yeri dört sütun tarafından desteklenen kemerler ile ayrılmıştır. Holün hemen sonunda da mutfak veya kiler gibi bir bölüm vardır.

Sedir⁴ uygulaması, Müslim Kayagil ve Dursun Koçgil odasında vardır. Müslim Kayagil'in odası, üç yönden sedir ile çevrilmiştir. Dursun Koçgilin odasındaki sedir ise, örtünün yıkılması ile hasar görmüş, sadece ahşap ayakları kalmıştır. İç mekânda, diğer odalardan farklı olarak Dursun Koçgilin odasında "terek" adı verilen mutfak eşyalarının bulunduğu ahşaptan raflı bir bölüm vardır. Terekler, zengin evlerinde daha süslü yapılırken fakir evlerde sade ve az bölümlü uygulanmıştır (Karpuz 1984: 48). Bu örneğimizde çok süslemeli olmamakla birlikte ahşap raf ve kenarlar dilimlenerek süslemeye gidilmiştir.

Alt ve üst raflar diğer raflara göre daha geniş tutulmuştur. Buralara daha büyük tencere veya kap konulması için bu şekilde yapılmış olmalıdır.

Malzeme ve Teknik: Çayırılı, parçalı ve engebeli bir arazi yapısına sahiptir. Doğal olarak köyler de sarp bölgelere dağılmış durumdadır. Dağlık bir yapıya sahip olması yörede taş malzemenin kullanılmasını zorunlu kılmıştır.

Çayırılı köylerinde kullanılan inşa malzemesi çevre ile uyumludur. Yapıların daha sonradan çimento sıva ile sıvandığı görülmektedir. Odalar, çevreleriyle uyumlu, inşasında kullanılan malzemeler ile çevre ve kültür ilişkisini iyi bir şekilde yansıtmaktadır.

Çayırılı köy odaları, yüksek su basman katı üzerine taş duvar örgülü olup kâğır cephe düzenlemesine sahiptir. Beden duvarlarının orta kısımlarında moloz, köşelerde düzgün kesme taşların dizilmesi ile yığma duvar tekniği görülmektedir. Duvarlar, dıştan sıvasız olup içten kerpiç sıva ile sıvanmıştır. Örtülerde, ahşap kirişler üzerine hasır veya kamış serili, bunun da üzerinde toprak dam vardır. Zemin döşemesi, kapı ve pencere doğramaları, dolap, sedir gibi mimari yapı elemanlarında ahşap malzeme kullanılmıştır.

Genellikle duvar kalınlıklarının 80-100 cm. civarında olması, örtülerde toprak dam kullanılması ve mazgal pencere kullanılması yörenin soğuk bir iklime sahip olmasından mimarisinin bu şekilde etkilendiği söylenebilir.

İç Anadolu'da ağırlıklı olarak taş ve kerpiç, Doğu Karadeniz'de ahşap, Doğu ve Güneydoğu'da kerpiç ve taş ağırlıklı inşa malzemesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Anadolu'nun farklı bölgelerinde yer alan köy odalarının inşasında genellikle o bölgenin geleneksel yapı malzemeleri kullanılmaktadır (Çınar 1991: 57-71, Karpuz 2000: 319-361, Büyükçanga 2000: 719-724, Yakıcı 2010: 94-100, Özkan 2011: 117-123, Özkan 2012: 1-4, Karpuz, 2013a:455-471, Karpuz, 2013b:131-147, Karpuz, Bozkurt,2013c:345-360, Bozkurt,2016:201-216, Tay 2016: 118-141, Bulut 2017: 13-31, Tay, 2018: 243-252).

Süsleme: Çayırılı ve köylerinde yaşayan insanların büyük çoğunluğu hayvancılıkla veya şehirlerde çalışarak geçimini sağlamaktadır. Bu durum köylerdeki maddi durumun çok da iyi olmadığını göstermektedir. Çevre, kültür ve ekonominin mimari şekillenmede önemli rol oynadığı bilinmektedir. Bu etkenler göz önünde bulundurulduğunda ilçede süslü bir odaya rastlanmamıştır. Başköy'de gerek evlerde gerekse odalarda süsleme yok denecek azdır. İncelenen odalarda süsleme bulunan tek örnek, Dursun Koçgil'in odasıdır. Odanın ahşap taşıyıcılarında ve tereklerde süslemeye yer verilmiştir. Süslemelerde oyma tekniği uygulanmıştır. Odalar, daha çok işleve yönelik yapılar şeklindedir. Odada dört taşıyıcı üzerinde bulunan ahşap yastıklar üzerinde üçgen, yıldız, eşkenar dörtgen motifleri ve bu motiflerin her iki yanında yapraklı kıvrık dallar bulunmaktadır. Doğu yöndeki bir taşıyıcı üzerindeki yastık da ise servi ağacı vardır. Terek raflarının her biri dilimlenerek süslemeye gidilmiştir. Bu odadaki süslemelerin, Çayırılı'nın Yaylakent Köyü'nde yer alan Taştangilin odasındaki geometrik ve bitkisel süslemelere göre işçiliği basittir.

Çayırılı'nın Yaylakent Köyü'nde bulunan Taştangilin odası, yukarıdaki durumlardan farklı olarak zengin süslemeleri ile karşımıza çıkmaktadır. Çayırılı'da ve hatta Erzinçan'da zengin süslemelere sahip olan bu odanın süsleme özelliklerine burada detaylı bir şekilde yer vermek istedik. Odada süslemeler, tavan, pencere, dolap kapakları, kemer, sütun, giriş kapısı gibi mimari öğelerde yoğunlaşmıştır.

Osmanlı sanatında 18.yy.dan itibaren batılı etkiler görülmeye başlamıştır. Bu köy odalarının bu dönemde yapılmış olması haliyle bu dönem özelliklerinden etkilendiğini göstermektedir. Başkentten uzak taşrada bu tip yapılarda zengin ve eşsiz süslemelerin

olması yerel sanatın iyi bir şekilde gelişmiş olduğunu göstermektedir. Süslemeleri bakımından Taştangilin odasında 19.yy. özelliklerini gösteren süsleme kompozisyonlarında oyma tekniğinde çok sayıda geometrik, bitkisel motifler kullanılmıştır. Her iki süsleme türü odaya dengeli bir şekilde dağılmıştır. Geometrik süslemede kare, dikdörtgen, altıgen, üçgen, daire, yıldız, düğümlü geçme bitkisel süslemede de kıvrık dal, lale, yaprak gibi motifler bu grupları oluşturmaktadır. Ahşap işçiliğinin zenginliğinin yanı sıra bu durum renklerle de vurgulanmıştır. Ancak bu renkler yağış kaynaklı nemden dolayı solmuştur. Yapının bir an önce restore edilmesi gerekmektedir. Taştangilin odasında kullanılan süsleme tekniği Sivas İlbey köy odaları (Bulut 2017: 13-31) ve Yozgat Sorgun Cihanşarlı köy odalarında (Karaosmanoğlu-Soysal Demirci 2016: 361-368) uygulanan ahşap oyma tekniği ile benzerlik göstermektedir. Yakın çevreden bu süslemelerin benzerini Gümüşhane Sarıçiçek Köyü'nde bulunan iki köy odasında görürüz (Gündoğdu 1988: 28-29). Burada da lale, kıvrık dallar, düğümlü geçmeler, yaprak motifleri sıkça kullanılmış olan motiflerdir. Ayrıca sadece süslemeler bakımından değil, oturma alanının hol ile kemerli girişi de benzerlik göstermektedir. Taştangilin odasında kullanılmış lale motifleri ile Çayırılı Cennetpınar Köyü Camisi'ne bitişik olan mektep kapısındaki laleler benzer şekillerde karşımıza çıkar. Adı geçen mektep kapısının üzerinde "Katib Hasan ve Ali Bin Mustafa Sene H.1277" (M.1860) geçmektedir (Naldan 2016: 119-120). Taştangilin oda kapısı (1862) ile bu mektep kapısının benzer ve köylerin birbirine yakın olması aynı ustanın veya ustaların bu kapıları yapmış olabileceklerini göstermektedir. Köy odasında adı geçen ustanın da "Mustafa" olması bu bilginin doğruluğunu kanıtlamaktadır. Çayırılı mezar taşlarında da lale motifi ile çokça karşılaşılmaktadır. Bu bitkinin "hayat, aşk, ölümsüzlük", "güzellik ve cennet" gibi anlamlara geldiği bilinmektedir (Demiriz 1986). Servi ağacı gibi lale de vahdet-i vücud (Allah'tan başka varlık olmadığı ve görünen her şeyin Allah'ın varlığının bir parçası olduğu) göstergesi olarak ifade edilmiştir (Ersoy 2002: 95). Geleneğimizde ve inanç değerlerimizde var olan servi ağacı aynı zamanda her daim yeşil kalabildiğinden bir anlamda hayatı da simgelemektedir. Ölüm, yaşam ve cennete ulaşma isteğini yansıttığından Türk sanatında da vazgeçilmez bir simge olmuştur. Özellikle mezar taşlarında sık kullanılmakla birlikte hayatı ifade eden su yapılarında da kullanılmıştır. Anlamları ile birlikte muhakkak ki dik duruşu ile süsleme kompozisyonlarına görsel zenginlik katmaktadır.

Taştangilin odası tavanı, kalemişi tekniğinde yapılmıştır. Erzurum'da Zırnıklı Vehbi Bey Evi tavanı (1739) (Karpuz 1989:45-47) kalemişi tavanların erken tarihli güzel bir örneğidir. Erzurum Kadı Hafizoğulları Evi (1786) (Karpuz 1989: 54-56), Safranbolu Memişoğulları Bağ Evi (1899) (Günay 1998: 313-314), Trabzon evleri (Küçükerman ve Güner 1995: 123-129) tavanları, Taştangilin odası ile plan ve mimari bakımdan benzer olan Sarıçiçek köy odalarının tavanları (Gündoğdu 1988: 28), Divriği Abdullah Paşa Konağı (1900-25) (Şenol: 2007: 110), Tavrüzlü Evi (19.yy.ilk yarısı) (Sakaoğlu 1978: 36-48) köy odaları gibi örnekler tavan geleneğinin yakın çevreden benzer örneklerini göstermesi bakımından önemlidir. Tavan benzerliği hiç şüphesiz saydığımız örneklerle sınırlı değildir. Ev sahibinin istekleri, ekonomik durumu gibi nedenler tavan süslemelerinde önemli rol oynar. Bölgeye veya döneme göre kesin bir şekilde tavan süsleme özelliklerini sınıflandırmak yanlış olur.

Genel olarak odaların, işleve yönelik, süslemeden uzak olduğu görülmektedir. Sade olması bakımından Konya Gökyurt (Bozkurt 2016: 201-216), Yozgat Büyükcincirli (Ersoy 2017: 91-117), Antalya Akseki (Tay 2016: 118-141) köy odaları ile benzerlik göstermektedir.

Folklorik Özellikler Bakımından Köy Odaları: Kültürel anlamda önemli bir yere sahip olan köy odalarını, aynı zamanda iletişimin sağlandığı, dertlerin paylaşıldığı, düğün derneklerde topluca eğlenilen, cenazelerde bir araya gelinen sosyal mekânlar şeklinde açıklayabiliriz. “Sözlü kültürün en canlı örneklerini bulabileceğimiz yerlerden biri de köydür” sözleriyle köylerin sosyal ve kültürel mekânlar olduğu güzel bir şekilde ifade edilmiştir (Rahimguliyev 2006: 65).

“Köy halkı, köy odasında belli bir kimliğe sahip olur. Kendi soy birliğinin bir sonraki nesillere aktarımı bu mekânda gerçekleşir. Kültürel bağların kuvvetli olduğu köy hayatında köylü halk, yaşantı sonucu tecrübe ettiklerini, kendinden sonraki nesile aktarma ihtiyacı duyduğundan ötürü köy odaları, kültürel değerleri yaşatmakta ve aynı zamanda korumaktadır (Abdurrezzak 2011: 25).

Geçmişten beri köy odalarının ücrete tabi olmadan gelenin boş çevrilmediği misafir ağırlama mekânları olduğunu biliyoruz. “Köyü, köylüyü birbirine bağlayan köylünün her derdine ortak kervanlar, konaklar, yoksullara durak olan bu odaların bin yıllık tarihi vardır “sözleri ile odaların önemli bir kez daha vurgulanmıştır (Akça 1945:3). Köye gelen misafir, tahsildar (devlet görevlileri), yolcu, seyyar satıcı, demirci, kalaycı, nalbant vb. gibi insanların konaklamaları için yapılan köy odaları, Türk kültürünün önemli özelliklerinden biri olan konukseverliğin somut mekânları olarak karşımıza çıkmaktadır (Yakıcı 2010: 94-100). Misafirler, köy meydanında bekler, oda sahipleri tarafından karşılanırlar. Her oda sahibi misafiri ağırlamak istemektedir. Misafiri odaya yerleştirirler, ardından yemek ikram edilir ve köy halkı ile burada sohbet edilir, kahve, çay içilir. Bu odalarda sadece erkek misafirler ağırlanmıştır. Kadın misafirler oda sahibinin evinde kalır. Bu odalara gelen yemekler köy halkı tarafından hazırlanıp buraya getirilmektedir. Ayrıca bu odalarda oturma düzeni ve adabı vardır. Yaşça büyük olan misafirler başköşeye, daha küçük olanlar sıra ile kapıya doğru otururlardı (Abdurrezzak 2011: 49). Anadolu'nun çoğu yöresinde oturma düzeni geleneğinin benzer olduğu köy odaları ile ilgili yapılmış çalışmalardan öğrenmekteyiz. Konya (Karpuz 2000:319-361, Büyükçanga 2000: 719-724, Özkan 2012: 1-4, Karpuz 2013b:131-147, Karpuz-Bozkurt, 2013c:345-360, Bozkurt 2016:201-216), Yozgat, Sivas, Çorum, Kayseri (Karpuz 2013a:455-471), Çankırı (Numan, 1981: 591-633), Kırşehir (Erünsal 2013), Akseki (Tay 2016: 118-141) gibi.

Erzincan'da dini ve millî bayramlar dışında askere uğurlama, sünnet gibi eğlencelerde bu odalarda toplanılmasının yanı sıra erkeklerin kına akşamı köy odasında, kızların ise kız evinde eğlence düzenlenirdi. Bayramlarda köy odaları açık olup bayramlaşmak için bu odalara gelirdi. Köy halkı uzun kış akşamları sonra köy odasına gelir, çay, kahve içer, sohbet ederdi. Erzincan'ın halk kültürü açısından zengindir. Yöresel yiyeceklerinden ilde kışlar uzun ve sert geçtiğinden kış gecelerinde çayın yanında yenecek yemişin yazdan hazırlanıp kurutulması gerekliliği doğmuştur. Bu yiyecekler yöresel isimleri ile bastık, pestil, çiğit, gah, saruç vs. bu akşamlarda sevilen yiyeceklerdendi. Halk kültürünün yaşandığı bu odalarda çoğunlukla erkeklerin toplandığı anlaşılmaktadır (Kaya Koç). Somut olmayan kültürel miras adı altında korumaya alınan sohbet toplantılarının yörelere göre ismi değişmekle birlikte Erzincan'da “herfene” adı ile bilinmektedir (Cumhuriyet'in 50. Yılında Erzincan 1973 İl Yıllığı, 1973: 97). Erzincan'da olduğu gibi Erzurum'da da

“herfene” sohbet toplantıları olarak bilinmektedir. Bu toplantıların içeriği günlük yaşama dair sohbetlerdir. Özellikle kış aylarında yapılan bu sohbetler, belli bir oturma düzeninde yapılırdı. İkram olarak kete, tandır ekmeği, pestil, dut kurusu (çemiş), ceviz gibi Erzincan’ın yöresel yiyecekleri verilirdi (Kaya Koç).

Günümüzde bu özellikleri taşıyan bir köy odası kalmamıştır. Teknolojinin gelişmesi ile halk hayatında televizyon ve radyo aracılığıyla en uzak birimlere kadar girmiş olması ile küçükler büyükleri dinlemez hale gelmiş, büyüklerin anlattığı masal, desten, hikayeler yerini daha çok güncel konulara bırakmıştır. Bu tip adetler geleneksel kültürü etkilemekte ve böylece sosyal yapıda değişimler olabilmektedir. Bu mekânlardaki eğitici ortamlar giderek kaybolmuştur. Köye yolu düşen, yolu düşse de bu evlerde kalacak kimse yoktur. Günümüzde köylere gidildiğinde köy halkı evlerini açarak misafirperverliklerini göstermektedir.

5. Sonuç

Köy odaları, Türklerin misafirperverliğini gösteren, Türk kültürünün ve yaşam biçiminin ortaya konulduğu Türk halk mimarisini yansıtan mekânlardır. İnşa edildikleri yerin coğrafi özelliklerine göre plan ve yapı malzemesinde farklılıklar görülebilmektedir. Bu odalar fakir, yaşlı, genç, okumuş vs. halkın her kesimin kalacağı yerler olmuştur. İncelenen üç köy odası mimari bakımdan varlıklarını zor bir şekilde sürdürebilen yapılarıdır. Ancak kültürel anlamda, folklorik olarak bu özelliklerini kaybettiklerini söyleyebiliriz. Bakımsızlıktan harabe bir halde olan üç oda da tek katlıdır. Mimari ve süsleme özellikleri bakımından son derece sade olan yapılar, kültürel değerleri yansıtmaması bakımından zengindir. Kültürel özellikleri bakımından Sanat Tarihi ve Türk Halk Bilimi gibi bilim dalları başta olmak üzere sosyoloji, mimarlık, tarih gibi disiplinlerin de çalışma alanına girmektedir. Ülkemizde belli bölgelerle sınırlı kalmış çalışmaların ne yazık ki ötesine geçilememiştir. Türkiye genelinde köy odalarının genel bir dökümü yapılarak hem kültür hem de mimari bakımdan ortaya konulması gerekmektedir. Bu sebeplerden ötürü günümüzde mevcut durumunun kayıt altına alınması düşüncesi ile Başköy köy odaları incelenmiştir.

Köy odalarının kültürel anlamda yaşatılması, korunması ve belgelenmesi gerekmektedir. Erzincan’a bağlı Kemaliye ilçesinde yeni yapılan köy konakları bu anlamda geleceği yaşatmakta ve gençlere bu kültürel mirası aktarmaktadır. Bu durum Kemaliye köylerinde ekonomik durumun iyi olduğunun göstergesidir.

Kültürel ve folklorik olarak kaybolmaya yüz tutmuş Çayırılı köy odalarının restore edilip esas fonksiyonlarına kavuşması beklentimizdir. Bu yapılar, somut olmayan kültürel mirasın yaşatılması ve gelişmesi için, korunması gereken kültür varlıklarıdır. Gelecek nesillere aktarılması gereken halk mimarisinin bu güzel örneklerinin gerek folklorik gerekse birlik beraberlik yapıları olarak unutulmalarını engellemeliyiz. Bir toplumu ayakta tutan en önemli unsur hiç şüphesiz oluşması yüzyıllar süren kültürel mirastır.

NOTLAR

1. Mabeyin: Odanın girişinde yer alan küçük bir geçit mekânıdır. Kerpiç duvar veya ahşap bölme ile odadan ayrılmaktadır. bkz. Karpuz, Haşim2000: 319-361.
2. Kırılgaç kubbe: Kare kenarlar üzerine oturan kırılgaç örtüde dikkörtgen kesitli ahşap kirişler köşegen yerleştirilerek sekizgen oluşturulur, bir sonraki sıra içeri taşınarak kareleri ve bu şekilde bindirmeli yükselen tavan üstte kare bir ışıklıkla son bulur. Bindirme sayısı genellikle 5,7 veya 9, 10 olarak belirlenmiştir. bkz. Karpuz 1986,52-53,Karpuz 1989,22-23,Karpuz 1984: 49, Karpuz 2001: 119, Akın 1991: 323-327.
3. Terek: Evlerde veya odalarda yan duvarlara yapılmış ahşaptan raf. İki veya üç bölüm halinde düzenlenen tereklerde her bölüm genellikle beş raftan oluşur. Tereklerin alt ve üst kısımları büyük mutfak eşyalarını koymak için yüksek tutulmuştur. bkz. Köşklü-Talı 2007: 101.
4. Sedir: Zeminden 40-50 cm. yükseklikte, odalarda oturlan, yatılan bölümdür.

KAYNAKÇA

- Abdurrezzak, Ali Osman. “Kastamonu Köy Odalarının Sosyal, Kültürel ve Ekonomik İşlevleri Üzerine Bir Araştırma”. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Ankara: Hacettepe Üniversitesi, 2011.
- Akça, Kemal. “Eski Köy Odaları”. *Halkevleri Mecmuası*, 1(6) (1945).Ankara.
- Akın, Günküt. “Tüteklikli Örtü Geleneği Anadolu Cami ve Tarikat Yapılarında Tüteklikli Örtü”. *Vakıflar Dergisi*, XXII, Ankara 1991: 323-354.
- Bozkurt, Tolga.”Konya-Gökyurt Köy Odaları”. *Milli Folklor* 28 (Bahar 2016):201-216.
- Cumhuriyetin 50. Yılında Erzincan 1973 İl Yılığ*, Ankara: Ajans-Türk Matbaası, 1973.
- Bulut, Mustafa. “Sivas İlbeyli Köy Odaları”. *MUTAD*, 4/1, 2017: 13-31.
- Büyükcanga, Mehmet. “Osmanlı Döneminden Günümüze Devam Eden Konya İli Kadınhanı İlçesi Meydanlı Köyünde Bulunan Köy Odaları”. *Uluslararası Kuruluşunun 700. Yıl Dönümünde Bütün Yönleriyle Osmanlı Devleti Kongresi*, Konya 1999: 719-724.
- Çal, Halit. “The Architecture Of Boyabat Village Houses”. *The Ottoman House Papers From The Amasya Symposium*, 25-27 September 1996, Oxford 1999: 46-53.
- . “Erzincan Çayırılı Eşmepınar Köyü Mezar-Mezar Taşları”. *Sanat Tarihi Araştırmaları Prof. Dr. Haşim Karpuz'a Armağan*, Konya 2007: 125-154.
- . “Erzincan Çayırılı İlçesi Mezarlarında Kuş Motifi”. *Milli Folklor* 89 (Bahar 2011):220-239.
- . “Tokat Zile Yeşilce Köyü Şeyh Eylül Türbesi”. *Selçuk Üniversitesi Selçuk Araştırmaları Merkezi Prof. Dr. Yılmaz Önge Armağanı*, 1993:293-306.
- Çerkez, Murat. “Merzifon'da Türk Devri Mimari Eserleri”. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Ankara: Ankara Üniversitesi, 2005.
- Çınar, Kerim. “Konya Ovası Köy Yerleşmelerinde Misafirhaneler (Köy Odası)”. *Türk Halk Mimarisi Sempozyumu Bildirileri*. Ankara: Kültür Bakanlığı Halk Kültürünü Araştırma Dairesi Başkanlığı, 1991: 57-71.
- Demiriz, Yıldız. *Osmanlı Kitap Sanatında Naturalist Üslupta Çiçekler*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1986.
- Eldem, Sedat, Hakkı. “Türk Evi Osmanlı Dönemi”. C.3, Türkiye Anıt Çevre Değerlerini Koruma Vakfı, İstanbul, 1987.
- Ersoy, Ayla. “Eyüp'teki Mezartaşlarında Servi Ağacı Kültü”. *Tarihi Kültürü ve Sanatıyla V. Eyüp Sultan Sempozyumu Tebliğler*. 28-30 Mayıs 2001, İstanbul, 2002: 90-95.
- Ersoy, G. Aybegüm. “Yozgat Büyükcincirli Köyü Köy Odaları”, *Kalemşi Türk Sanatları Dergisi*, 5/10, 2017: 91-117.
- Erünsal, İsmail. *Bir Ahilik Geleneği Köy Odası Hatıraları Molla Musa'nın Konağı*, Kırşehir: Kırşehir Belediyesi, 2013.
- Gündoğdu, Hamza. “Başköy Hakkında Bir Araştırma”. *Kuruluşunun 45. Yılında Tarihi, Kültürü, Coğrafyası ve İnsanı ile Çayırılı*, Ankara, 1999: 57-62.
- . “Gümüşhane Sarıççek Köyü'nde İki Köy Odası”. *Lale Dergisi*, S.5-6, İstanbul: Türk Petrol Vakfı Yayını, 1988: 24-30.
- İbrahimgil, Mehmet ve Hamza Keleş. *Bulgaristan'da Osmanlı Dönemi Vakıf Eserleri Envanteri*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016.
- Karamağaralı, Haluk. “Erzurum Ulu Camii”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yıllık Araştırmalar Dergisi* 3, 1981:137-177.
- Karaoşmanoğlu, Hüseyin, Soysal Demirci, Hamide. “Sorgun Cihanşarlı Köyünde Yok Olmaya Başlamış Ahşap Oymadan Yapılan Köy Odaları”. *I. Uluslararası Bozok Sempozyumu* 5-7 Mayıs 2016, C.4, 2016: 361-368.
- Karpuz, Haşim. *Türk İslam Mesken Mimarisinde Erzurum Evleri*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1984.
- . “Eski Erzurum Evlerinde Tandirevi”. *Köz Dergisi* 6, Erzurum 1986: 49-53.
- . *Erzurum Evleri*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1989.
- . “Konya Köy Odalarının Kültür ve Sanat Değeri”. *Emin Bilgiç Hatıra Kitabı*. İstanbul: İslam Tarih, Sanat ve Kültürünü Araştırma Vakfı Yayınları, 2000: 319-361.
- . “Erzurum ve Konya Evlerinde Ahşap Malzeme Kullanımı” *Ahşap Kültürü Anadolu'nun Ahşap Evleri*, Ankara 2001: 113-128.
- . “İç Anadolu Bölgesi Köy Odaları”, *XVI. Ortaçağ-Türk Dönemi Kazıları ve Sanat Tarihi Araştırmaları Sempozyumu Bildirileri*, 18-20 Ekim 2012, Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, Sivas 2013a, s.455-471.
- . “Kadınhanı'nda Halk Mimarisi”. *Prof. Dr. Hakkı Önkâl'a Armağan*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 2013b: 131-147.
- ve Tolga Bozkurt. “İlgin-Beykonak (Tekke) Köyü'nde Halk Mimarisi”, *K.Levent Zoroğlu'na Armağan*, Akmed, Suna-İnan Kıraç Akdeniz Medeniyetleri Araştırma Enstitüsü Yayınları, İstanbul 2013c: 345-360.

- Kemali, Ali. *Erzincan Tarihi, Coğrafi, Toplumsal, Etmoğrafi, İdari, İhsai İnceleme Araştırma Tecrübesi*, İstanbul: Kaynak Yayınları, 1932.
- Konukçu, Enver. *Otlukbeli Meydan Savaşı (Ağustos 1473)*, Ankara: Erzincan Belediye Başkanlığı Yayınları, 1998.
- Köşklü, Zerrin ve Şerife Tali. “Geleneksel Erzurum evlerinde Tandirevi (Mutfak) ve Mimarisi”. *Atatürk Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi Dergisi* 11, 2007: 97-113.
- Kuruluşunun 45. Yılında Çayırılı*, Ankara: Çayırılı Kaymakamlığı, 1999.
- Naldan, Funda. “*Erzincan İli Cami Mimarisi*”. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Ankara: Gazi Üniversitesi, 2016.
- Numan, İbrahim. “Çankırı’da Yâran Sohbetleri ve Sohbet Odaları”. *Vakıflar Dergisi* 13, 1981: 591-633.
- Özkan, Haldu. “Gümüşhane’de Aşşap Tavanlı Camiler”. *Atatürk Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi Dergisi* 18, 63-80.
- . “Geleneksel Erzurum Evlerinde kırlangıç örtünün kuruluşu ve son kırlangıç örtü ustası Sırrı Alacakanat”. *Atatürk Üniversitesi Güzel Sanatlar Enstitüsü Dergisi* 28, 2012: 19-37.
- Özkan, Adem. “Köy Odalarının Sosyal Hayatımızdaki Rolü”. *İmaret* 2/7, 2011: 117-123.
- . “Geçmişten Günümüze Konya İli Akören İlçesinde Bulunan Köy Odaları”. *Karamanoğlu Mehmet Bey Üniversitesi Sosyal ve Ekonomik Araştırmalar Dergisi* 14, 2012: 1-4.
- Parla, Canan. “Sivrihisar Camilerinde Döner Eksenli Aşşap Bindirme Tavanlar”. *Ebru Parman’a Armağan, Sanat Tarihi ve Arkeoloji Yazıları*, Ankara: Birlik Matbaası, 2009: 301-334.
- . “Eskişehir Kuzören Köyü Camii’nde Merkez Olgusu ve Kubbeli Döner Eksenli Bindirme Tavan” *XII. Ortaçağ Türk Dönemi Kazıları ve Sanat Tarihi Sempozyumu*, Çanakkale Üniversitesi 15-17 Ekim 2008, Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Yayınları, 2010: 342-
- . “Eskişehir Beylikova İlçesi Camilerinde Döner Eksenli Aşşap Bindirme Tavanlar”. *Uluslararası Katılımlı XV. Ortaçağ ve Türk Dönemi Kazıları ve Sanat Tarihi Sempozyumu*, Anadolu Üniversitesi 19-21 Ekim 2011, Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2, 2012: 645-666.
- ve Erol ALTINSAPAN, “Sivrihisar Akdoğan Mescidi”. *Asos Journal Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 4/32, 2016: 1-11.
- Rahingülyev, Bayram. “Eski Köye Yeni Çikolata”. *Millî Folklor* 71, (Güz 2006): 64- 66.
- Sakaoğlu, Necdet. *Divriği’de Ev Mimarisi*, İstanbul: Kültür Bakanlığı, 1978.
- Şahin, Mustafa. “Erzincan İli, Çayırılı İlçesi Yaylakent Köyü’nde Bilinmeyen Bir Köy Odası”. *Uluslararası Erzincan Sempozyumu*, C.2, 28 Eylül-1 Ekim, Erzincan, 2016: 279-294.
- Şahin, T. Erdoğan. *Erzincan Tarihi*, C.1, Erzincan: Erzincan Hayra Hizmet ve Dayanışma Vakfı Yayınları, 1985.
- Şenol, Seda. *Anadolu Türk Konut Mimarisinde Divriği Evleri*. Sivas: İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, 2007.
- Tay, Lokman. “Türk Halk Mimarisinin Kamusal Yansıması Olarak Akseki Köy Odaları”. *Cappadocia Journal Of History And Social Sciences* 7, 2016: 118-141.
- . “Gülşehir-Gümüşkent Köy Odası”. 3. *Uluslararası Akdeniz Sanat Sempozyumu Kültürel Mirasın Korunması ve Yaşatılması Sempozyumu-Sergi*, 24-25 Nisan 2018, 1, Antalya, 2018: 243-252.
- Tuğlacı, Pars. *Osmanlı Şehirleri*. İstanbul: Milliyet Yayınları, 1985.
- Yakıcı, Ali. “Somut Olmayan Kültürel Mirasın Somut Mekânı: Konya Barana Odaları”. *Millî Folklor* 87 (Güz 2010): 94-100.
- Yurttaş, Hüseyin. “Erzurum Ulu Camii’ne Ait Yeni Bir Kitabe ve Yapı Hakkında Bazı Düşünceler”. *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 17, Erzurum 2001: 191-207.
- Yüksel, E. Uğur. “Bitlis Köy Evleri”. *I. Uluslararası Türk Folklor Kongresi Bildirileri*, V, Ankara: Kültür Bakanlığı Milli Folklor Araştırma Dairesi Yayınları, 1977: 257-270.

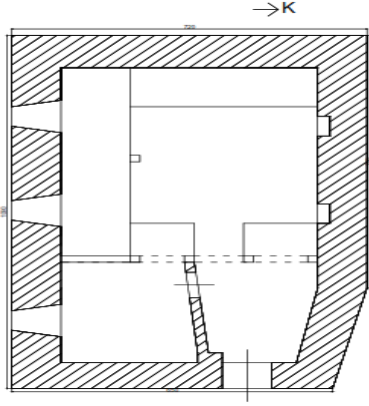
EKLER: HARİTA, ÇİZİM VE FOTOĞRAFLAR



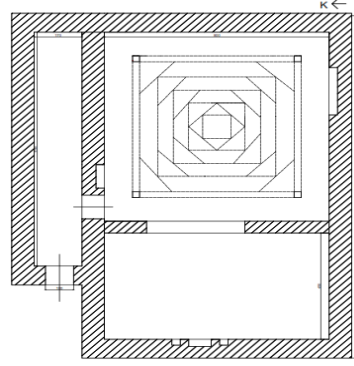
Harita 1: Çayırılı çalışma sahası (kgm.gov.tr)



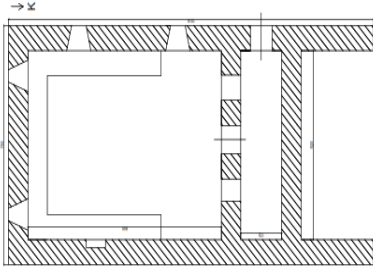
Harita 2: Başköy çalışma sahası (https://www.e-sehir.com/turkiye-haritasi/erzincan-cayirli-bas-koy-koy-haritasi.html)



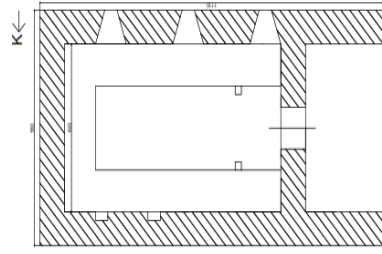
Çizim 1: Taştangilin Odası, plan



Çizim 2: Dursun Koçgilin Odası, plan



Çizim 3: Kaya Koçgilin Odası, plan



Çizim 4: Müslim Kayagilin Odası, plan



Fotoğraf 1: Başköy genel görünüşü.



Fotoğraf 2: Taştangilin Odası, güneydoğudan görünüşü.



Fotoğraf 3: Taştangilin Odası, iç mekân



Fotoğraf 4: Taştangilin Odası, tavan süslemeleri



Fotoğraf 5: Tantaşgilin Odası, kemerde bulunan kitabe



Fotoğraf 6: Dursun Koçgilin Odası, batıdan görüntüş



Fotoğraf 7: Dursun Koçgilin Odası, iç mekân



Fotoğraf 8: Dursun Koçgilin Odası, iç mekân



Fotoğraf 9: Dursun Koçgilin Odası, kırlangıç kubbe



Fotoğraf 10: Dursun Koçgilin Odası, yastık üzerindeki kitabe



Fotoğraf 11: Kaya Koçgilin Odası, batıdan görünüş



Fotoğraf 12: Kaya Koçgilin Odası, iç mekân



Fotoğraf 13: Müslim Kayagilin Odası, güneyden



Fotoğraf 14: Müslim Kayagilin Odası, iç mekân görünüş

Ali DUYMAZ, Kolca Kopuzdan Kılca Kaleme Dedem Korkut Araştırmaları. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2020, ISBN: 9786051559155, 488 sayfa.

Arş. Gör. Dr. Ahmet Erman ARAL*

Türk tarihi ve kültürünün temel kaynaklarından Dede Korkut Kitabı, günümüze kadar pek çok araştırımcı tarafından çeşitli yönleriyle değerlendirilmiş ve tartişılmıştır. Türkiye’de 100 yıldan uzun süredir devam eden bu konudaki incelemeler, kültür araştırmaları alanında kayda değer bir birikimi işaret ettiği kadar bu eserin gelecekteki çalışmalar için de esin kaynağı olmayı sürdüreceğini göstermektedir. Prof. Dr. Salahaddin Bekki’nin *Dedem Korkut Kitabı Bibliyografyası Üzerine Bir Deneme (Türkiye’deki Yayınlar 1916-2013)* adlı çalışmasında da gösterildiği üzere, bu eser şimdiye kadar anlatı geleneği, motif, mitoloji, sosyal çevre, yaratım, ideoloji, insan ilişkileri, söz kalıpları ve kahraman tipleri gibi çok sayıda hususun analizine imkân tanımış ve gerek yurt içi gerekse yurt dışında sayısız araştırmanın merkezinde yer almıştır. Diğer taraftan, “Dede Korkut-Korkut Ata Mirası: Kültürü, Efsaneleri ve Müziği” adlı dosyanın Türkiye, Azerbaycan ve Kazakistan’ın ortaklığıyla 2018 yılında UNESCO listesine kaydettirilmesi, yaşayan bir miras olarak bu köklü birikime atfedilen değerin başka bir boyutunu temsil eder. Dede Korkut Kitabı’na ait üçüncü yazmanın Yahya Vali Mehemed Hoca tarafından bulunması ve 2019’da bu gelişmenin kaynaklığında hazırlanan yeni bilimsel yayınlar, bu konudaki araştırmaların güncel bir dikkatle sürdürüğünü göstermenin yanı sıra tartişmaların çeşitilmesi ve ilerlemesi bakımından da önem taşımaktadır. Konuya farklı bakış açılarıyla yaklaşılmasını ve bilimsel çalışmalardaki yorumların boyut kazanmasını teşvik eden bu gelişmeler, yeni çalışmaların şimdiye kadar üretilen eserlerden ve gözden kaçan noktalardan dikkatle beslenmesi gerektiğini hatırlatır. Dolayısıyla, bu noktada önceki araştırmacıların eserlerinde öne çıkan hususlara kronoloji, içerik, yöntem ve kavram bakımından derinlik kazandıran girişimlere dikkat çekilmesi, Dede Korkut Kitabı ile ilgili çalışmaların yönünü anlamak ve tartişmalara katkı sağlamak açısından faydalıdır.

Prof. Dr. Ali Duymaz’ın *Kolca Kopuzdan Kılca Kaleme Dedem Korkut Araştırmaları* adlı kitabının; konuya ilişkin araştırmaların geçmişini farklı yönleriyle hatırlamak, üzerinde analizlerin yoğunlaştığı noktaları yeniden düşünmek ve Dede Korkut’u metinler arası ilişkiler çerçevesinde yorumlamak açısından önemli bir kaynak olduğu söylenebilir. Ayrıca bu yapıt, yukarıda sözü edilen gelişmelerin teşvik edebileceği yeni çalışmalar için değerli bir kılavuz ve referans noktası olarak da görülebilir. Prof. Dr. Ali Duymaz’ın, bu anlamdaki “soylu” geleneğe ve mirasa sahip çıkma bilinciyle hazırladığını belirttiği bu eseri, yazarın 1994 yılından beri makale, bildiri, deneme ve derleme gibi türlerde sürdürdüğü Dede Korkut konulu araştırmaları bir araya getirmektedir. Kitap, bu yönüyle araştırmacının farklı türlerdeki yazılarının bütünlük içerisinde değerlendirilmesine ve Dede Korkut Kitabı’nın yazarın tarihî, coğrafi ve kültürel perspektifinden daha geniş çerçevede yorumlanmasına imkân tanımaktadır. Ötüken Neşriyat tarafından 2020 yılında yayımlanan bu eser 488 sayfadan oluşmaktadır.

* Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Halk Bilimi Bölümü, Ankara/Türkiye, ahmet.aral@hbv.edu.tr, ORCID ID: 0000-0002-0713-8649.

Yazarın, Dede Korkut Kitabı konusunda yirmi beş yıldan uzun bir zaman dilimine yayılan çalışmaları, hacim açısından birbiriyle büyük oranda dengeli dört bölümde toplanmış yirmi yedi yazıyı içermektedir. Kitap, “On Üçüncü Boy” başlıklı güncel bir değerlendirme yazısıyla başlamaktadır. “Araştırmalar Tarihi” başlıklı ilk bölümde; Fuat Köprülü, Muallim Cevdet gibi önde gelen araştırmacıların eserlerinde gündeme getirilen sorunların günümüzdeki durumu incelenmekte, Ziya Gökalp’ın eserlerinin hâlihazırdaki kültür araştırmaları için değeri vurgulanmakta ve Köprülü’nün Dede Korkut Kitabı konusundaki araştırmalar için kurduğu çerçevenin başlıca unsurları anlatılmaktadır. Ayrıca yaratım, oluşum ve dönüşüm zamanlarını esas alan bir kurgu içerisinde Dede Korkut geleneği yorumlanarak bu kaynağın günümüzde Türk kimliği ve kültürü açısından değerine dikkat çekilmekte, Türk dünyasının geleceği için ulusal kimliklerin ortak bir yapı özelliği kazanmasında bu kaynağın rolü hatırlatılmaktadır. Sözü edilen bu hususun devamı olarak görülebilecek son iki yazıda ise Azerbaycan ve Türkmenistan’daki araştırmaların nitelik ve sorunları öne çıkarılırken Dede Korkut Kitabı’nın bu coğrafyada kültürel kimliğin şekillenmesine katkısı, Çarlık Rusya’sı ve Sovyetler Birliği’nin etkileri eşliğinde analiz edilmektedir.

“İçerik Çözümlemeleri” başlıklı, dokuz yazıdan oluşan ikinci bölümde ise yazmaların başlıkları ile içerikleri arasındaki ilişki gündeme taşınarak destanların yazıya aktarım sürecindeki farklılıklar tartışılmakta ve Dede Korkut Kitabı, geleneksel devlet yönetiminde iktidarın meşruiyet kaygısını gidermesine yardımcı bir kaynak olarak geniş bir tarihi perspektif içinde analiz edilmektedir. Kazak, Karakalpak ve Tatar destanları ile Oğuz kaynaklarının Salur Kazan’ın destani şahsiyeti odağında değerlendirilerek Dede Korkut Kitabı’nın Türk destanları üzerinden yorumlandığı bu bölümün ilerleyen kısımlarında Direk Tekür tiplemesi incelenmekte ve Kan Turalı boyu kişi ve yer adlarının yanı sıra epitetlerin merkeze alındığı bir bakışla çözümlenmektedir. Ayrıca, Dede Korkut Kitabı sosyal kurumların devamlılığına katkısı ve Oğuz toplumunun töresine uygun nesillerin yetiştirilmesindeki değeri açısından öne çıkarılmaktadır. Bölümün son kısımlarında ise boy-lardan verilen örnekler aracılığıyla Oğuz hayatının temelindeki “hüner” ve “erdem” kavramlarının önemi vurgulanmakta ve Dede Korkut Kitabı’ndaki evlilik tipolojileri tartışılmaktadır.

Kitabın “Metinler Arası Araştırmalar” başlıklı üçüncü bölümünde yine sırasıyla Türk kültüründe model insanın çerçevesini oluşturan “alp” ve “bilge” insan tipleri anlatılmakta, Ahmet Yesevî ve Dede Korkut ortak bir köken miti kapsamında bir araya getirilmekte ve kahramanların bedenlerine ilişkin tasvir ve yorumlarda kozmogonik ve etnogonik mitlerin yansımaları aranmaktadır. Sonraki kısımlarda; Oğuz Kağan Destanı’ndan Dede Korkut’a toy geleneğinin günümüz kadar uzanan yönleri insanlığın paylaşım kültürüne katkısı bakımından okunmakta ve yine benzer bir destan çizgisinde gözün renk, ışık, ağrı vb. unsurlarla ilişkisi deyim ve söz kalıpları üzerinden simgesel anlamlarıyla birlikte değerlendirilmektedir. Edebî metinlerin, konukseverlik gibi kültür kodları odağında felsefi yönden incelenerek günümüzün sorunlarına çözüm üretmedeki katkısının yorumlandığı bu bölümde ayrıca göç, gurbet gibi kavramlar ve halk hikâyeleri ile destanlarda yerleşik-konargöçer çatışması analiz edilmektedir. “Derlemeler-Denemeler” başlıklı son bölümde ise Beybörek hikâyesinin Afyonkarahisar’daki varyantları hakkında bilgi verilmekte ve Begil Oğlu Emren hikâyesini merkeze alan bir deneme yazısı aracılığıyla kibirden kaçınmanın önemi vurgulanmaktadır.

Prof. Dr. Ali Duymaz’ın Dede Korkut’la ilgili araştırmalarını bir bütün hâlinde inceleme imkânı sunan bu kitap, konuya ilişkin bilimsel çalışmaların güncel gelişmeler doğrultusunda yeni bir dikkatle sürmesinin beklendiği bu dönemde, araştırmacıların bakış açılarının çeşitlenmesi ve günümüze hitap eden yönleri çerçevesinde bu kaynağın yeniden yorumlanması açısından önemli bir başvuru eseridir.

Bekir PAKDEMİRLİ, Zülfikar BAYRAKTAR, Ahmet Nafiz ÜNALMIŞ, Yaşar SARI, Sefa TAKMAZ, Oktay EMİR (Ed.) *Ekonomi Ekseninde Türkiye’de Geçmişten Günümüze Kültür ve Turizm Politikaları*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2020, ISBN: 978-605-342-545-8. 291 Sayfa.

Arş. Gör. Gözde TEKİN*

Kültür ve turizmin birbirinden ayrı düşünülmemesi gerektiği fikrinden hareketle hayata geçirilen *Ekonomi Ekseninde Türkiye’de Geçmişten Günümüze Kültür ve Turizm Politikaları* adlı kitap, 2020 yılında Akçağ Yayınları’ndan çıkmıştır. Ekonomi, kültür ve turizm eksenli on beş yazıdan oluşan kitap Bekir Pakdemirli, Zülfikar Bayraktar, Ahmet Nafiz Ünalmiş, Yaşar Sarı, Sefa Takmaz ve Oktay Emir editörlüğünde hazırlanmıştır. Kaynağın önemi çok çeşitli alanlardan isimlerin kültür ve turizm ilişkisine farklı bakış açılarıyla yaklaşması dolayısıyla konunun disiplinlerarasılığını ortaya koymasındır. Ayrıca kırsal turizm, ekoturizm, kültürel miras, sürdürülebilir kalkınma gibi son yıllarda sıklıkla ele alınan pek çok konuya turizmin ekonomi ve kültür ile olan ilişkisi bağlamında yaklaşıyor olması kitabın bir diğer önemli yönüdür.

Kitabın ilk makalesi olan “Ekonomi Ekseninde Destinasyon Yönetimi” başlığını taşıyan ve Emre Ozan Aksöz ile Oktay Emir tarafından kaleme alınan yazı, destinasyon kavramının çerçevesini çizirken destinasyonların özelliklerine ve unsurlarına yer vererek, turizmde destinasyon yönetimine ve turizmin gelişmesinin destinasyonlar üzerindeki olumlu ve olumsuz etkilerine odaklanmaktadır. Turizm gelirlerine kültür ekonomisi perspektifiyle yaklaşan kitabın ikinci yazısı Arif Yıldız tarafından kaleme alınan “Kültür ve Turizm Gelirlerinin Ülke Ekonomisindeki Yeri ve Önemi” başlıklı yazıdır. Yazıda kültür, kültür ekonomisi, kültür ekonomisinin ülke ekonomisi içindeki yeri ve önemi üzerinde durulmuş ve bu konuda 2010 yılından sonraki istatistiki verilerden faydalanılmış, analiz ve değerlendirmeler sayısal verilere dayandırılmıştır. Yazar kültür ve turizm ekonomilerinin sürdürülebilir kalkınma hedefleriyle ilgili kamu-özel sektör arasında iş birliğinin sağlanması gibi konularda katkı sağlayacağına vurgu yapmıştır.

Yaşar Sarı, Cemile Ece ve Efnan Ezenel tarafından kaleme alınan “Kalkınma Planları Çerçevesinde Geçmişten Günümüze Türkiye’nin Kırsal Turizm Politikaları” başlıklı yazıda ise kırsal turizm ve kalkınma ilişkisine odaklanılmış, Türkiye’de uygulanan kırsal turizm politikaları irdelenmiştir. Yazar Türkiye’nin 1963 yılında yürürlüğe giren Birinci Beş Yıllık Kalkınma Planı (1963-1967)’nından başlayarak 2019 yılında onaylanan On Birinci Beş Yıllık Kalkınma Planı (2019-2023) da dahil on bir kalkınma planında kırsal turizm dikkatini incelemiştir. Yazı kırsal turizmin tarihsel gelişimini ve Türkiye’nin bu konudaki dikkatini ortaya koymasından önem arz etmektedir. Muhammed Adak tarafından kaleme alınan kitabın dördüncü yazısı “Bölgesel Kalkınmada Kültür ve Turizmin Rolü” başlığını taşımaktadır. Kalkınma, kültür ve turizm ilişkisini, kırsal turizm, tarım turizmi ve ekoturizm kavramları ekseninde ele alan yazıda Avrupa Birliği politikalarında kırsal turizmin yerine Avrupa’da pek çok ülkeden örnek vererek değinen Adak, Türkiye’de IPARD Programı tarafından desteklenen kırsal turizm uygulamalarına yer vermiş ve bu uygulamaların önemine bölgesel kalkınma açısından dikkat çekmiştir.

* Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Halk Bilimi Bölümü Araştırma Görevlisi, Ankara/Türkiye, gözde.tekin@hbv.edu.tr, ORCID ID: 0000-0002-9068-0788.

Orhan Özçatalbaş tarafından kaleme alınan “Tarım Turizmi ve Kırsal Kalkınma İlişkileri” başlıklı yazı yine kalkınma ekseninde kırsal turizm ve tarım turizmine odaklanmıştır. Kırsal turizmin tarihçesini Avrupa’dan örneklerle veren yazar, Türkiye’deki tarım turizminin yaygın ve kurumsal olduğunu söylemenin güç olduğunu (Özçatalbaş 2020: 85) dile getirir. Tarım turizminin küresel turizm içindeki yerinin yanı sıra önemi ve etkileri Almanya, Amerika, İspanya, İsviçre, İtalya, Malezya, Sırbistan ve Türkiye’deki örnekleri üzerinden irdelenmiştir.

Bekir Pakdemirli tarafından kaleme alınan “Türkiye’de Agro-Turizm Uygulamalarının Kırsal Kalkınmaya Etkisi” başlıklı yazı ise agro-turizme odaklanarak, kültürel tanınırlık ve ekonomik kalkınma açısından önemine değinmiştir. Agro-turizmin kırsal turizm ve ekoturizmle ayrılan ve benzer yönlerine yer veren yazı, bu turizm türünün gelişim sürecini hem dünyadan örnekler hem de Türkiye ekseninde ele almakta, agro-turizmin Türkiye’de uygulanabilme imkân ve kapasitesinden bahsetmektedir.

Kitabın yedinci yazısı olan “Organik Gıdalar ve Turizm” başlıklı yazı Barış Demirci ve Gizem Sultan Sarıka tarafından kaleme alınmıştır ve organik gıda ve tarımın turizmle ilişkisine odaklanmaktadır. Amerika’nın ve Avrupa’nın organik üretim program ve standartlarından bahsederek tarım ve turizm ilişkisine kırsal turizm, ekoturizm, çiftlik turizmi ve tarım turizmi başlıkları altında değinmektedir. Cihan Seçilmiş ve Cansev Özdemir tarafından kaleme alınan “Sürdürülebilir Kalkınma Amaçları Doğrultusunda Alternatif Turizm” başlıklı yazıda ise sürdürülebilir kalkınmada turizmin yeri irdelenmekte ve sürdürülebilir kalkınma ekseninde öne çıkan turizm çeşitleri ele alınmaktadır. Sürdürülebilir turizmin kavramsal çerçevesini çizen yazıda, ekoturizm, toplum temelli turizm, sorumlu turizm, yavaş turizm, yoksul yanlısı turizm gibi turizm çeşitleri sürdürülebilir turizm bağlamında ele alınmıştır.

Feridun Duman ve Mahmut Üstüner tarafından kaleme alınan “Kültür Turizmi Deneyimleri ve Müşteri Tatmini İlişkisi” başlıklı yazı, kültür turizmi ve öneminin yanı sıra turizm deneyimi ve müşteri memnuniyetine odaklanmaktadır. “Kültür turizmi” ve “turizm deneyimi”, “değer” ve “müşteri” kavramlarına da ayrıntılı şekilde yer veren yazı, kültürel turizmde deneyim ve müşteri memnuniyeti ilişkisini irdelenmiştir. Gül Nur Demiral, Burak Düz, Erkan Sezgin ve Oktay Emir tarafından kaleme alınan “Turizm Endüstrisinde Sağlık Turizmi” başlığını taşıyan kitabın onuncu yazısı, sağlık turizminin ne olduğuna, türlerine, dünyadaki durumuna değindikten sonra ve Türkiye’de sağlık turizmi alanında uygulanan politikalara kronolojik olarak yer vermiştir. Ayrıca sağlık turizminin turizm gelirleri içindeki yerine de değinen yazı bu turizm türünün geliştirilmesi için önerilere yer vermektedir.

Eray Çağlayan, Hakan Sezerel ve Zülfiyar Bayraktar tarafından kaleme alınan “Korunan Alanlar İçin Sürdürülebilir Turizm Politikaları” başlıklı yazıda ise öncelikle sürdürülebilir kalkınma ve korunan alan ilişkisine değinilmiştir. Korunan alan yönetimi ve turizm arasındaki güçlü bağa dikkat çeken yazıda, turizm ve rekreasyonel aktiviteler için bu alanların önemine de vurgu yapılmıştır. Kavramsal olarak sürdürülebilir turizm, ekoturizm, korunan alan kavramlarının çerçevesi çizilmiş, bu alanların Türkiye’deki gelişimine ve turizmin bu alanlara faydasına ve potansiyel risklerine ayrıntılı bir şekilde yer verilmiştir. M. Öcal Oğuz tarafından kaleme alınan “Somut Olmayan Kültürel Miras: “Kimlik ve Aidiyet” ve Sürdürülebilir Kalkınma” başlıklı yazı ise kitabın önceki bazı yazılarında da ele alınan sürdürülebilir kalkınma kavramına somut olmayan kültürel miras, kimlik ve aidiyet çerçevesinde yaklaşmıştır. Modernleşme ve kentleşme ile gelenek-

sel kültürlerin ikinci plana atıldığından kültür aktarım mekânlarının bu gelişmeler neticesinde zayıflayarak kaybolduğundan söz eden yazar, yaşayan kültürel mirasın kuşaktan kuşağa aktarımının genç ve gelecek kuşakların kimlik ve aidiyet sorunu yaşamamaları açısından önemine vurgu yapmaktadır. Ayrıca yazı somut olmayan kültürel mirasın eğitim alanında kendine yeterince yer bulamadığında ortaya çıkan kimlik ve aidiyet sorununun hayatın her alanına etkisinin büyük olacağına dikkat çekmektedir.

Cihan Seçilmiş ve İlker Kılıç tarafından kaleme alınan “Turizm ve Taşıma Kapasitesi” başlıklı on üçüncü yazı, taşıma kapasitesi kavramına getirilen farklı bakış açılarına yer vermekte ve çevresel, fiziksel, psikolojik, ekonomik, politik ve toplumsal taşıma kapasitesi türlerini kapsamlı bir şekilde ele almaktadır. Ayrıca turizm planlamalarında turizm kaynakları açısından önemli bir değişken olan taşıma kapasitesinin önemine vurgu yapılmaktadır. “Engelli Turizm Potansiyelinin Gömülü Teori ile Araştırılması: Alanya Örneği” başlıklı yazı Salih Telliöğlü tarafından kaleme alınmıştır ve Alanya örneği üzerinden engelli turizm potansiyeline odaklanmıştır. Nitel araştırma yöntemlerinden gömülü teori kullanılarak yapılan araştırmada kamu kuruluşu, yerel yönetim, konaklama işletmesi, seyahat acentesi, sivil toplum kuruluşu ve akademisyenlerin bulunduğu 30 turizm paydaşıyla yarı yapılandırılmış görüşmelerle elde edilen veriler kullanılmıştır. Araştırma sonucunda örnek seçilen alanın çeşitli düzenlemelere rağmen engelliler açısından erişilebilir bir kent olmadığı vurgulanmış ve konuya dair önerilerde bulunulmuştur. Kitabın Yaşar Sarı ve Yunus Özhasar tarafından kaleme alınan “Türkiye’nin Yenilenebilir Enerji Politikaları Bağlamında Elektrikli Araç Şarj İstasyonlarının Konaklama İşletmesi Tercihine Etkisi: Elektrikli Otomobil Sahipleri ile Nitel Bir Çalışma” başlıklı son yazısında ise elektrikli araç sahiplerinin seyahatleri sırasında şarj istasyonlarının önemi ve konaklama tesisi seçimindeki etkisi irdelenmektedir. Yazıda hem katılımcıların konuya ilişkin fikirlerine yer verilmiş hem de elde edilen veriler tabloleştirilmiştir.

Yukarıda kısaca içerikleri ve odaklandıkları temel noktalar hakkında bilgi verilen on beş yazıdan oluşan kitabın “ekonomi ekseninde turizm” yönünün ağır bastığını söylemek yanlış olmayacaktır. Kitaba yazılarıyla katkı sağlayan yazarların ağırlıklı olarak turizm fakültelerinin ilgili bölümlerinde uzmanlaşmış olmaları yazıların da ağırlığının turizm odaklı olmasının sebebi olarak açıklanabilir. Kültür ve turizm ilişkisinin en önemli birleşenlerinden biri olan ekonomi eksenli bu yazıların; kültür ekonomisi, kültür turizmi, somut olmayan kültürel miras ve koruma, turizm alanlarında kültürel mirasın korunması ve aktarılması konularına odaklanacak yazılara zemin oluşturarak kaynaklık etmesi bakımından önemi oldukça kıymetlidir. Ayrıca bu yazılar ekonomi, kültür ve turizm kavramlarının disiplinlerarası özelliğinin çok yönlü okumalara imkân vermesinin sonucu olarak nitelendirilebilir.

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 yöntemsel 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 yöntemsel 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 çalışmalarıyla 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 alırlar. 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 yapılabilir. 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 yazımın 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 yayımlar 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 kaynaktaki yapıtın yayımlandığı şehir belirtilmiyorsa, künyede bu bilginin bulunması gereken yerde Yyy (yayın yeri yok), yayımlandığı yer belirtilmemişse yy (yayımcı 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. Geleneğin 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 Sarıoğlu. 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. "Aşıklık 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, gelenekselyv@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: Yayımlanan 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 yazının 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 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.

MİLLÎ 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.