

UHAD

Uluslararası
Halkbilimi
Araştırmaları
Dergisi

Cilt: 4 Sayı: 6 Yıl: 2021 | Volume: 4 Issue: 6 Year: 2021



Dursun YILDIRIM
A. Teyfur ERDOĞDU
Arife ÖZCAN
Münire BAYSAN
Ergin ALTUNSABAK
M. Akif KORKMAZ
Nükte Sevim DERDİÇOK
Şakire BALIKÇI
Songül ÇEK
Tülin GÜMÜŞ

Gönül REYHANOĞLU
Fuzuli BAYAT
Seçkin SARPKAYA
Erdem AKIN
Hakan ÇELİKTEN
İsmail ŞENESEN
Oğuzcan ACAR
Rezan KARAKAŞ
Özlem YUMRUKUZ
Zeliha AÇAR
Hande DEVRİM KÜÇÜKEBE



HALKBİLİMİ
ARAŞTIRMALARI DERNEĞİ
FOLKLOR RESEARCH ASSOCIATION

*uluslararası halkbilimi
araştırmaları dergisi*

ISSN: 2667-4173

Cilt 4, Sayı 6, Yıl 2021
Volume 4, Issue 6, Year 2021

İmtiyaz Sahibi/Owner

Halkbilimi Araştırmaları Derneği

Genel Yayın Yönetmeni/ Chief Editor

Dr. Samet KILIÇ

Sayı Editörü/ Editor

Dr. Hatice Kübra UYGUR

Editör Kurulu/Editorial Board

Doç.Dr. Gülten KÜÇÜKBASMACI

Dr. Süleyman FİDAN

Dr. Hatice Kübra UYGUR

Dr. Alim Koray CENGİZ

Dr. Samet KILIÇ

Uz. Haydar Cumhuri KIZILKAYA

Dil Danışmanı/Language Consultant

Dr. Alim Koray CENGİZ

www.turkhalkbilimi.org

Tarandığımız İndeksler



Temsilciliklerimiz

Adana- Prof.Dr. Refiye OKUŞLUK ŞENESEN- Çukurova Üniversitesi
Amasya- Dr. Öğr. Üyesi Orhan Fatih KUŞDEMİR- Amasya Üniversitesi
Amasya- Dr. Öğr. Üyesi Kürşat EFE- Amasya Üniversitesi
Ankara- Prof.Dr. Nezir TEMÜR- Gazi Üniversitesi
Antalya- Dr. Öğr. Üye Nagihan ÇETİN- Antalya AKEV Üniversitesi
Antalya- Dr. Öğr. Üyesi Emir İLHAN- Akdeniz Üniversitesi
Artvin- Dr. Öğr. Üyesi Mehmet ÖZDEMİR- Çoruh Üniversitesi
Aydın- Dr. Öğr. Üyesi Devrim ERTÜRK- Dokuz Eylül Üniversitesi
Bartın- Doç. Dr. İbrahim GÜMÜŞ- Bartın Üniversitesi
Bayburt- Dr. Öğr. Üyesi Turgay KABAK- Bayburt Üniversitesi
Balıkesir- Dr. Öğr. Üyesi Berna AYAZ- Bandırma On Yedi Eylül
Bingöl- Doç. Dr. Mehmet Emin BARS - Bingöl Üniversitesi
Bitlis- Arş. Gör. Oğuz DOĞAN- Bitlis Eren Üniversitesi
Bursa- Doç. Dr. Erdem ÖZDEMİR - Uludağ Üniversitesi
Çanakkale- Dr. Öğr. Üyesi Mustafa DİNÇ - On Sekiz Mart Üniversitesi
Çankırı- Dr. Öğr. Üy. Seval KASIMOĞLU- Karatekin Üniversitesi
Çankırı- A. Serdar ARSLAN- Karatekin Üniversitesi
Çorum- Dr. Öğr. Üyesi Atiye NAZLI - Hitit Üniversitesi
Dişarbakır- Doç. Öğr. Üyesi Abdulbasit SEZER- Dicle Üniversitesi
Elazığ- Doç. Dr. Ebru ŞENOCAK- Fırat Üniversitesi
Erzurum- Doç. Dr. Ahmet Özgür GÜVENÇ- Atatürk Üniversitesi
Eskişehir- Prof. Dr. Kürşat ÖNCÜL- Osman Gazi Üniversitesi
Gaziantep- Dr. Öğr. Üyesi Süleyman FİDAN- Gaziantep Üniversitesi
Giresun- Dr. Öğr. Üyesi Samet KILIÇ- - Giresun Üniversitesi
Hatay- Dr. Alim Koray CENGİZ- Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi
İçel (Mersin)- Prof. Dr. Nilgün ÇIBLAK COŞKUN- Mersin Üniversitesi
İstanbul- Dr. Öğr. Üyesi Esra BİLGE SAVCI- İstanbul Üniversitesi
İzmir-1- Doç. Dr. Gonca KUZAY DEMİR- İzmir Demokrasi Üniversitesi
İzmir-2- Dr. Öğr. Üyesi Bülent AKIN- Katip Çelebi Üniversitesi
Kars- Doç. Dr. Adem BALKAYA- Kars Kafkas Üniversitesi
Kastamonu- Öğr. Gör. Semra ALTIKULAÇ - Kastamonu Üniv.
Kayseri- Dr. Öğr. Üyesi Erhan ÇAPRAZ- Erciyes Üniversitesi
Kırşehir- Dr. Meltem YILMAZ- Ahi Evran Üniversitesi
Kocaeli- Dr. Öğr. Üyesi Uğur DURMAZ- Kocaeli Üniversitesi
Konya- Prof. Dr. Ali Osman ÖZTÜRK- Necmettin Erbakan Üniversitesi

Manisa- Dr. Öğr. Üyesi Gürol PEHLİVAN- Celal Bayar Üniversitesi
Mardin- Dr. Öğr. Üyesi Hatice Kübra UYGUR- Artuklu Üniversitesi
Muğla- Dr. Öğr. üyesi Aysun DURSUN- Muğla Üniversitesi
Muş- Arş. Gör. Fırat TAŞ- Muş - Alparslan Üniversitesi
Nevşehir- Doç. Dr. Recep TEK- Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi
Nevşehir- Ar. Gör. Yücel ÖZDEMİR- Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi
Ordu- Mustafa EREN- Ordu Üniversitesi
Rize- Dr. Öğr. Üyesi Elif ŞEBNEM DEMİRCİ- Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi
Samsun- Arş. Gör. Recep DEMİR- Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Siirt- Prof. Dr. Rezan KARAKAŞ- Siirt Üniversitesi
Sinop- Doç. Dr. Songül ÇEK- Sinop Üniversitesi
Sivas- Dr. Öğr. Üyesi Uğur BAŞARAN- Cumhuriyet Üniversitesi
Tokat- Arş. Gör. Sinan YAMAN - Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi
Tunceli- Arş. Gör. Hüseyin KARA- Munzur Üniversitesi
Şanlıurfa- Dr. Hakan ÇELİKTEN- Harran Üniversitesi
Uşak- Dr. Mustafa DUMAN- Uşak Üniversitesi
Van- Doç. Dr. Metin EREN- Yüzüncü Yıl Üniversitesi
Yozgat- Öğr. Gör. Ahmet Emin ŞAHİNER- Bozok Üniversitesi
Zonguldak- Doç. Dr. Gül Banu DUMAN- Karaelmas Üniversitesi
Karaman- Ar. Gör. Hüseyin AKSOY- Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi
Kırıkkale- Doç. Dr. Aktan Müge YILMAZ- Kırıkkale Üniversitesi
Ardahan- Dr. Serkan BALCI- Ardahan Üniversitesi
Iğdır- Dr. Öğr. Üyesi İsmail ABALI- Iğdır Üniversitesi
Karabük- Öğr. Gör. Perihan CALAY- Karabük Üniversitesi
Kilis- Doç. Dr. Mehmet ALPTEKİN- Kilis 7 Aralık Üniversitesi
Osmaniye- Dr. Öğr. Üyesi Ali DOĞANER- Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi
Kosova - Prizren- Yrd. Doç. Dr. Elsev Brina LOPAR- Prizren Üniversitesi
Kosova - Priştine - Doç. Dr. Nuran Malta MUHAXHERİ - Priştine Üniversitesi
Azerbaycan- Doç. Dr. Hikmet QULİYEV
Ukrayna- Doç. Dr. Tudora ARNAVUT- Kiev Taras Şevçenko Milli Üniversitesi
İtalya- Dr. Öğr. Üyesi Pınar KARATAŞ
Çin - Dr. Jinghua HUANG
Kazakistan- Öğr. Gör. Halil ÇETİN

Bu Sayının Yazarları

Dursun YILDIRIM	Gönül REYHANOĞLU
A. Teyfur ERDOĞDU	Fuzuli BAYAT
Arife ÖZCAN	Seçkin SARP KAYA
Münire BAYSAN	Erdem AKIN
Ergin ALTUN SABAK	Hakan ÇELİKTEN
M. Akif KORKMAZ	İsmail ŞENESEN
Nükte Sevim DERDİÇOK	Oğuzcan ACAR
Şakire BALIKÇI	Rezan KARAKAŞ
Songül ÇEK	Özlem Yumrukuz
Tülin GÜMÜŞ	Zeliha AÇAR
	Hande DEVRİM KÜÇÜKEBE

Bu Sayının Hakemleri

Abdulhamit TOPRAK	Erhan ÇAPRAZ
Abdullah AYDIN	Ezgi METİN BASAT
Adem KOÇ	Hacı Mustafa AKKAYA
Adil ÇELİK	İsmail ABALI
Akan YANIK	Kürşat ÖNCÜL
Ali Osman ABDURREZZAK	M. Emir İLHAN
Ali DOĞANER	Mehmet ÖZDEMİR
Ali DUYMAZ	Mustafa DUMAN
Ali Osman ÖZTÜRK	Mustafa EREN
Atiye NAZLI	Nagihan ÇETİN
Ayhan KARAKAŞ	Seçkin SARP KAYA
Aylin ERASLAN	Seval KASIMOĞLU
Berna AYZ	Şahin KÖKTÜRK
Canser KARDAŞ	Tuğçe ERDAL
Cevdet AVCI	Turgay KABAK
	Ugur KAPLANCALI

Akademik Kurullar

Yayın Kurulu

- Prof. Dr. Feyzan GÖHER (Niğde Ömer Halis Demir Üniversitesi, Türk Musikisi Devlet Konservatuarı)
Prof. Seyhan YILMAZ (Kastamonu Üniversitesi, Güzel Sanatlar ve Tasarım Fakültesi)
Doç. Dr. Ayşegül KARAKELLE (Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Güzel Sanatlar Eğitimi)
Doç. Dr. Devrim ERTÜRK (Dokuz Eylül Üniversitesi- Seyahat-Turizm ve Eğlence Hizmetleri Bölümü Kültürel Miras ve Turizm)
Doç. Dr. Eylem ŞENTÜRK KARA (İnönü Üniversitesi, İletişim Fakültesi, Gazetecilik)
Doç. Dr. Gülten KÜÇÜKBASMACI (Kastamonu Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı)
Doç. Dr. Hikmet GULİYEV (Azerbaycan Milli Bilimler Akademisi Folklor Enstitüsü)
Dr. Alim Koray CENGİZ (Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi, Yabancı Diller Yüksekokulu, Yabancı Diller)
Dr. Elsev Brina LOPAR (Prizren Ukshin Hoti Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Türkçe)
Dr. Emre AŞILOĞLU (Mardin Artuklu Üniversitesi, Güzel Sanatlar Fakültesi, Radyo, Televizyon ve Sinema)
Dr. Hatice Kübra UYGUR (Mardin Artuklu Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı)
Dr. Samet KILIÇ (Giresun Üniversitesi, Devlet Konservatuarı, Geleneksel Türk Müziği)
Dr. Süleyman FİDAN (Gaziantep Üniversitesi, T.M.D. Konservatuarı, Müzikoloji)

Danışma Kurulu

- Prof. Dr. Ali Osman ÖZTÜRK (Necmettin Erbakan Üniversitesi)
Prof. Dr. Ali YAKICI (Gazi Üniversitesi)
Prof. Dr. F. Gülay MİRZAOĞLU (Hacettepe Üniversitesi)
Prof. Dr. Kemal ÜÇÜNCÜ (Karadeniz Teknik Üniversitesi)
Prof. Dr. Kürşat ÖNCÜL (Eskişehir Osmangazi Üniversitesi)
Prof. Dr. Meral OZAN (Abant İzzet Baysal Üniversitesi)
Prof. Dr. Nebi ÖZDEMİR (Hacettepe Üniversitesi)
Prof. Dr. Nezir TEMUR (Gazi Üniversitesi)
Prof. Dr. Özkul ÇOBANOĞLU (Hacettepe Üniversitesi)
Prof. Dr. Ruhi ERSOY (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)
Prof. Dr. Serpil AYGÜN CENGİZ (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Şahin KÖKTÜRK (On Dokuz Mayıs Üniversitesi)

Bilim Kurulu

- | | | | |
|-------------------------------|----------------------------------|--------------------------------|-------------------------|
| Prof. Dr. Abdulkadir EMEKSİZ | Prof. Dr. Kürşat ÖNCÜL | Doç. Dr. Erdem ÖZDEMİR | Dr. Cevdet AVCI |
| Prof. Dr. Abdulselam ARVAS | Prof. Dr. M. Öcal OĞUZ | Doç. Dr. Evrim ÖLÇER | Dr. Derya ÖZCAN |
| Prof. Dr. Adem ÖGER | Prof. Dr. Marife HACIYEVA | Doç. Dr. Ezgi METİN BASAT | Dr. Doğan KAYA |
| Prof. Dr. Aktan Müge ERCAN | Prof. Dr. Mehmet AÇA | Doç. Dr. Gonca KUZAY DEMİR | Dr. Elsev Brina LOPAR |
| Prof. Dr. Ali DUYMAZ | Prof. Dr. Mehmet ÇERİBAŞ | Doç. Dr. Gülten KÜÇÜKBASMACI | Dr. Erhan ÇAPRAZ |
| Prof. Dr. Ali SELÇUK | Prof. Dr. Mehmet EROL | Doç. Dr. Hikmet QULIYEV | Dr. Erhan SOLMAZ |
| Prof. Dr. Ali YAKICI | Prof. Dr. Mehmet Naci ÖNAL | Doç. Dr. Mehmet Ali YOLCU | Dr. Esra BİLGE SAVCI |
| Prof. Dr. Alimcan İNAYET | Prof. Dr. Meral OZAN | Doç. Dr. Mehmet ALPTEKİN | Dr. Fatih BALCI |
| Prof. Dr. Armağan EIÇI | Prof. Dr. Mete TAŞLIOVA | Doç. Dr. Mehmet ÇEVİK | Dr. Gülnaz ÇETİNKAYA |
| Prof. Dr. Aynur KOÇAK | Prof. Dr. Metin EKİCİ | Doç. Dr. Mehtap DEMİR | Dr. Gürol PEHLİVAN |
| Prof. Dr. Ayşe YÜCEL ÇETİN | Prof. Dr. Muhtar KUTLU | Doç. Dr. Mustafa AÇA | Dr. Hatice Kübra UYGUR |
| Prof. Dr. Bayram DURBİLMEZ | Prof. Dr. Nebi ÖZDEMİR | Doç. Dr. Mustafa GÜLTEKİN | Dr. Hicran KARATAŞ |
| Prof. Dr. Behiye KÖKSEL | Prof. Dr. Nezir TEMUR | Doç. Dr. Nuran MALTA MUHAXHERİ | Dr. Jinghua HUANG |
| Prof. Dr. Bekir ŞİŞMAN | Prof. Dr. Nilgün ÇIBLAK COŞKUN | Doç. Dr. Nurgül BEGİÇ | Dr. Mehmet SÖYLEMEZ |
| Prof. Dr. Dursun YILDIRIM | Prof. Dr. Özkul ÇOBANOĞLU | Doç. Dr. Nursel UYANIKER | Dr. Merdan GÜVEN |
| Prof. Dr. Erdoğan ALTINKAYNAK | Prof. Dr. Refiye OKUŞLUK ŞENESEN | Doç. Dr. Recep TEK | Dr. Muhammed Emir İLHAN |
| Prof. Dr. Esmâ ŞİMŞEK | Prof. Dr. Rezan KARAKAŞ | Doç. Dr. Resul BAĞI | Dr. Mustafa DİNÇ |
| Prof. Dr. Eyüp AKMAN | Prof. Dr. Ruhi ERSOY | Doç. Dr. Sedat BAHADIR | Dr. Mustafa DUMAN |
| Prof. Dr. F. Ahsen TURAN | Prof. Dr. Saim SAKAOĞLU | Doç. Dr. Serenat İSTANBULLU | Dr. Nagihan ÇETİN |
| Prof. Dr. F. Gülay MİRZAOĞLU | Prof. Dr. Salahaddin BEKKİ | Doç. Dr. Songül ÇEK | Dr. Pınar KARATAŞ |
| Prof. Dr. Feyzan GÖHER | Prof. Dr. Serpil AYGÜN CENGİZ | Doç. Dr. Tudora ARNAUT | Dr. Samet KILIÇ |
| Prof. Dr. Fikret TÜRKMEN | Prof. Dr. Şahin KÖKTÜRK | Doç. Dr. Tuğçe ERDAL | Dr. Savaş EKİCİ |
| Prof. Dr. Gülin ÖĞÜT EKER | Prof. Dr. Timur VURAL | Doç. Dr. Zehra KADERLİ | Dr. Seval KASIMOĞLU |
| Prof. Dr. Halil Altay GÖDE | Prof. Dr. Zekeriya KARADAVUT | Dr. Abdulhamit TOPRAK | Dr. Shurubu KAYHAN |
| Prof. Dr. Halil İbrahim ŞAHİN | Prof. Dr. Erol PARLAK | Dr. Ahmet DAĞLI | Dr. Süleyman FİDAN |
| Prof. Dr. İbrahim DİLEK | Doç. Dr. Adem BALKAYA | Dr. Ali DOĞANER | Dr. Turgay KABAK |
| Prof. Dr. İhsan KALENDEROĞLU | Doç. Dr. Adem KOÇ | Dr. Ali Osman ABDURREZZAK | Dr. Uğur BAŞARAN |
| Prof. Dr. İsa ÖZKAN | Doç. Dr. Ahmet Özgür GÜVENÇ | Dr. Alim Koray CENGİZ | Dr. Uğur DURMAZ |
| Prof. Dr. İsmail GÖRKEM | Doç. Dr. Bülent AKIN | Dr. Aysun DURSUN | Dr. Yaşar KALAFAT |
| Prof. Dr. İsmet ÇETİN | Doç. Dr. Dilek TÜRKYILMAZ | Dr. Bahar AKARPINAR | |
| Prof. Dr. Kemal ÜÇÜNCÜ | Doç. Dr. Ebru ŞENOCAK | Dr. Betül GÖRKEM | |

Editörden/ From Editor

Uluslararası Halkbilimi Araştırmaları Dergisi, yayın hayatına başlamasının ardından altıncı sayısını yayımlama heyecanını yaşamaktadır. Bilimsel yayıncılığın meşakkatlerin farkında olarak, sorumluluk bilinciyle ilk sayısını 2018 yılı aralık ayında yayımlayan Uluslararası Halkbilimi Araştırmaları Dergisi, halkbilimi araştırmalarına yeni bir soluk getirmek ve hâlihazırda var olan birikime katkıda bulunarak bu mirası geleceğe taşımak amacıyla yola çıkmıştır. Çıkılan bu meşakkatli yolda, dünyadaki halkbilimi çalışmalarına eşgüdümlü olarak, çağın şartlarını ve ülkemizdeki halkbilimi araştırmalarında kat edilen mesafeyi göz önünde bulunduran bir yayın politikası çerçevesinde, alandaki, yeni bir bilimsel yayın ihtiyacına cevap vermek Uluslararası Halkbilimi Araştırmaları Dergisi'nin ilk hedeflerindedir.

Geçmişten günümüze, Amerika Birleşik Devletleri'ndeki American Folklor Association, The Journal of Folklore Research, Folklore; Fransa'da yayınlanan Mélusine ve Folklor de Franse, Avustralya'da yayınlanan Australian Folklore, Rusya'da yayınlanan Etnograficeski Obozjenie, Finlandiya'da yayınlanan Forçhunden, Türkiye'de yayınlanan Halk Bilgisi Mecmuası, Halk Bilgisi Haberleri, Halkevi Dergisi, Folklor Postası, Türk Folklor Araştırmaları gibi öncü dergiler, halkbilimi çalışmaları açısından ilklerin gerçekleştirildiği ve bu alanda önemli bilimsel çalışmaların temsil edildiği mecralar olarak karşımıza çıkmaktadır. Zamanın şartları çerçevesinde sayıları gerek dünyada gerekse ülkemizde artarak günümüze ulaşan veya yerini haleflerine bırakan birçok halkbilimi dergisi, bu sahadaki çalışmalarda çok büyük mesafeler kat etmiş ve ciddi bir bilimsel birikim ortaya koymuştur.

Uluslararası Halkbilimi Araştırmaları Dergisi, hâlihazırda Türkiye'de yayın hayatına devam eden dergilerin birikimlerinden de faydalanarak, bu dergilere rakîp değil refîk olmak maksadıyla yola çıkmıştır. Bu anlayış doğrultusunda, akademik dergilerle, bilimsel konularda sürekli dirsek teması halinde bulunmak, şüphesiz, Türk ve dünya halkbilimi çalışmalarına fayda sağlayacaktır. Bugün gelinen noktada, Türkiye'de, geçmişten günümüze derleme faaliyetleri neticesinde elde edilen büyük bilgi birikiminin farklı metotlarla tahlil ve tenkide tabi tutulması, bu verilerden hareketle kültürel çıkarımlarda bulunulması ve ortaya çıkan bulguların, sürdürülebilir kalkınma süreçlerine dâhil edilmesi ihtiyacı her zamankinden daha fazla hissedilmektedir.

Bu doğrultuda derginin amaçlarından biri, kültürel unsurların sürdürülebilir kalkınma süreçlerine dâhil edilebilmesi, kültürsüzleşme ve tek tipleşme süreçlerinin önüne geçilebilmesi gibi konularda bilim dünyasına katkı sağlamaktır. Uluslararası Halkbilimi Araştırmaları Dergisi bu konularda üzerine düşen vazifeleri yerine getirmeye çalışacaktır.

Uluslararası Halkbilimi Araştırmaları Dergisi'nin altıncı sayısında on sekiz bilimsel çalışmaya yer verilmiştir. Dergide on altı özgün makale ve iki kitap tanıtımı yer almaktadır. Bu sayıda yer alan bilimsel çalışmaların bilim dünyasına katkıları sunmasını temenni ediyoruz.

Dr. Hatice Kübra UYGUR
Sayı Editörü

İçindekiler

Editörden	
Dursun YILDIRIM- Şecere-i Terâkime'de Salur Enkiş/Enkeş/Engiş Han Salur Enkiş/Enkeş/Engiş Kahn in the Şecere-i Terâkime	1
Fuzuli BAYAT- Anti-Şamanizm, Milli Bilinci Yok Etme Politikası Anti-Shamanism, Policy of Destruction of National Knowledge	9
Rezan KARAKAŞ- Doğanın ve İnsanın Dirilişinin Simgesi: Yumurta The Symbol of Resurrection of the Nature and Human: The Egg	31
İsmail ŞENESEN- "Şamanizm" in Bilimsel Kavram Olarak Tanımlanması Üzerine Bir Değerlendirme An Evaluation on the Definition of "Shamanism" as a Scientific Concept.....	52
Gönül REYHANOĞLU - Arife ÖZCAN - İnançtan Anlatıya: Hatay Halk Kültüründe Defne From Belief to Narration: Laurel ('Daphne') in Hatay Folk Culture.....	62
Zeliha AÇAR- Halk İnanışları ve Geleneklerdeki Örtük Mitoslar: Klasik Şiir Bağlamında Covered Mythos in Folk Beliefs and Traditions: In The Context of Classical Poetry	88
Hakan ÇELİKTEK- Destandan Halk Hikâyesine Geçişte Değişen Kutsalla İrtibatlı Yardımcı Kahraman Tercihi The Preference of a Sacred Auxiliary Heroes Which Has Changed in the Transition From Epics To Minstrel Stories	107
Songül ÇEK- Memduh Şevket Esendal'ın Ayaşlı ve Kiracıları'nda Kent Kültürü ve Halk Bilgisi Yansımaları Urban Culture and Folk Knowledge Reflections in Memduh Şevket Esendal's "Ayaşlı ve Kiracıları"	122
M. Akif KORKMAZ- Almanya'da Sözlü Edebiyat Türleri Hakkında Yapılmış Çalışmalar Bağlamında André Jolles'in Temel Formlar Tipolojisi Üzerine Bir İnceleme A Review of André Jolles' Typology of Basic Forms in the Context of Studies of Oral Literature in Germany	140
Seçkin SARP KAYA- Dijital Oyun/Video Oyunu Folkloru Üzerine Bir Yöntem Denemesi A Method Essay on Digital Game/Video Game Folklore	155
A. Teyfur ERDOĞDU- Özlem YUMRUKUZ- Sosyal Medya'nın Doğası The Nature of Social Media.....	173
Ergin ALTUN SABAK- İkincil Sözlü Kültür Ortamında Folklorun İdeolojik İşlevine Bir Örnek: "Eşkiya Dünyaya Hükümdar Olmaz" TV Dizisi An Example of the Ideological Function of Folklore in the Secondary Oral Culture Environment: TV Series "Eşkiya Dünyaya Hükümdar Olmaz".....	198
Oğuzcan ACAR- Göçebe Kültürünün Türk Demonolojisine Etkisi The Effects of Nomadic Culture on Turkish Demonology	214
Şakire BALIKÇI - Türkiye'de "Madenlerin" Kültürleşme Süreçlerine Dair Bir Değerlendirme An Evaluation On The Cultification Processes of "Mines" in Turkey.....	231
Nükte Sevim DERDİÇOK - Hande DEVRİM KÜÇÜKEBE - Bağlamın Eş ve Benzer Metin Oluşumuna Etkisi: İzmir'den Derlenen Bir Masal Örneği The Effect of Context on the Formation of Variants and Versions: An Example of a Fairy Tale from Izmir.....	249
Münire BAYSAN- Kütahya Mutfak Kültüründe Geleneksel Kış Hazırlıkları Traditional Winter Preparations in Kütahya Cuisine Culture.....	268

KİTAP TANITIMI

Erdem AKIN - Rezan Karakaş, Güneydoğu Anadolu Halk İnanışları (Dicle Bölümü)	281
Tülin GÜMÜŞ- "Medyatik Töre Türk Töresinden Medya Töresine".....	284



HALKBİLİMİ
ARAŞTIRMALARI DERNEĞİ
FOLKLOR RESEARCH ASSOCIATION

UHAD

Uluslararası Halkbilimi
Araştırmaları Dergisi

Cilt: 4 Sayı: 6 Yıl: 2021 | Volume: 4 Issue: 6 Year: 2021

Geliş Tarihi: 01.05.2021 Kabul Tarihi: 30.05.2021 Entry Date: 01.05.2021 Accepted: 30.05.2021

Bu makaleyi alıntılar için/ To cite: YILDIRIM, Dursun (2021). “Şecere-i Terâkime’de Salur Enkiş/Enkeş/Engiş Han”, *Uluslararası Halkbilimi Araştırmaları Dergisi*, S.6, s. 1-8.

ŞECERE-İ TERÂKİME’DE SALUR ENKİŞ/ENKEŞ/ENGİŞ HAN

Salur Enkiş/Enkeş/Engiş Kahn in the Şecere-i Terâkime

Dursun YILDIRIM*

Öz

Türk sözlü kültürü töre, gelenek, görenek, devlet yönetimi gibi birtakım değerler silsilesinin yanı sıra maddî kültür unsurlarının da bugüne taşınmasında önemli roller üstlenmiştir. Sözlü kültür metinleri, tarihî derinlik ve coğrafi genişlik içerisinde Türk kültüründe sürekliliği sağlamıştır. Tarihsel boyutuyla hareketli yaşam biçiminde bu metinler, toplum hafızasının muhafazası, taşınması ve gerektiğinde yeniden üretilmesi için kodları bünyesinde barındırmıştır. Bu metinler aynı zamanda maddî kültür unsurlarının da korunduğu ve yeni yaşam biçimleri içerisinde geçmişle bağın en önemli göstergelerini dil unsurları seviyesinde de olsa ortaya koyan yapılar olmuştur. Destan türü bu bakımdan çok önemli işlevleri üstlenmiş ve Türk kültürünün belki de ergenlik çağı metinleri olarak en diri alanını teşkil etmektedir. Özellikle Oğuz-nâme geleneği içerisindeki Dede Korkut Boyları, Oğuz Türklerin İslâm medeniyeti dairesine geçiş sırasında geçmişin kültür-medeniyet ambarları olmuştur. Yine bu anlatımların Dede Korkut Kitabı dışında da yansıdığı ve/veya yer aldığı eserler benzer şekilde kaynak niteliği taşımaktadır. Üzerinde çok fazla çalışma yapılmış olmasına rağmen, bir arkeoloji incelemesinde olduğu gibi, tabaka tabaka derinlerine inilen bu boylar, Türklüğün kadim devirlerine açılan kapılardır. Bu yazıda Anadolu’da bugün de bilinen enkeş/enkiş/engiş üzerinden Ebulgazi Bahadır Han’ın Şecere-i Terâkime’sinde geçen Salur Enkiş Han münasebetiyle bu kapı aralanacaktır.

Anahtar Kelimeler: Şecere-i Terâkime, Türk sözlü tarih anlatısı, Türk sözlü edebiyatı, Salur Enkiş Han, Enkiş âleti.

Abstract

Turkish oral culture has played an important role in bringing material culture elements to today, as well as a series of values such as custom, tradition, morals, state administration. Oral cultural texts have provided continuity in Turkish culture in historical depth and geographical breadth. These texts, in the historical dimension of active life style, incorporated the codes for the preservation, transportation and reproduction of the memory of the society when necessary. These texts have also been structures in which material cultural elements are preserved and reveal the most important indicators of the bond with the past in new life styles, albeit at the level of language elements. Epic genre has undertaken very important functions in this respect and constitutes the most active area of Turkish culture as adolescent ages texts. Especially Dede Korkut Tribes in the tradition of Oghuz-name became the culture-civilization warehouses of the past during the transition of the Oghuz Turks to the Islamic civilization circle. Again, the works in which these narratives are reflected and / or are included in the The book of Dede Korkut are similarly considered as sources. Although a lot of work has been done on it,

* Prof. Dr., Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Üyesi, dursun2@gmail.com

these tribes, which go deep in layers, are the gates that open to the ancient times of Turkishness, as in an archeology study. In this article, this gate will be opened on the occasion of Salur Enkiş Han, who took place in the Şecere-i Terâkime of Ebulgazi Bahadır Han over the wreck / enkiş / engiş known today in Anatolia.

Keywords: Şecere-i Terâkime, Turkish oral history narrative, Turkish oral literature, Salur Enkish Han, Enkish device.

1. Enkeş /Enkiş/ Engiş Sorunu Nasıl Ortaya Çıktı?

Yeni zaman Türk hikâyeciliğinin kurucusu, şâir ve mütefekkir Ömer Seyfeddin (1884-1920) ‘Ant’ adını taşıyan hikâyesinin ilk cümlesi şöyledir: ”Ben Gönen’de doğdum” (Ömer Seyfettin, 2020). Edebî yaratıcılıkta söze bu tür çarpıcı bir cümle ile başlamak pek nadirdir. Ben de söze öyle başlamak isterdim. Ama öyle çarpıcı cümle kurmak, çarpıcı bir cümle ile sözü açmak kolay olmasa gerektir.

”Şecere-i Terâkime”yi yeniden okurken ‘Enkiş’ adını görünce, bu ad beni yıllar önceye alıp götürdü.¹ Ben Kayabaşı Köyü’nde doğdum. Orada büyüdüm. Çocukluğumda ocak ateşini karıştırmak, onu harlandırmak üzere kullandığımız ‘engiş’i hatırladım. Ocak taşına yakın bir yerde bulunurdu.

Engiş yapımında “lama” demir denen uzun ve düz bir demir kullanılırdı. İki üç milim kadar bir kalınlığı vardı. Tutulacak yeri geriye kıvrılır, uzun olan tarafın üstüne doğru yatırılarak ‘engiş’ için bir tutamak yeri yapılırdı. Ocak ateşi için uzun ve düz demir lamanın ocağa, yanan odunlara uzatılacak ucu da çapraz kesilmiş olurdu. Düz demir çubuğun uç kısmının çapraz kesilmesinin nedeni yine ocak ateşiyle ilgiliydi. Ocakta yanan kütükler, gerektiğinde bu çapraz kesilmiş uç yardımı deşilir, ocak ateşi yeniden tutuşturulurdu. Çocukluk günlerimin ocakta kullandığım ‘engiş’ ile rivayette geçen ‘Enkeş/Enkiş’ adı bende böyle bir çağrışım yaptı.² Sözlüklerde hiçbirinin bir açıklaması yok görünüyor veya ben erişemedim. Sosyal medya bilgileri de yalan yanlış yeni nesil yakıştırma ve uydurma bilgilerinden ibarettir.

¹ Bkz. Ebulgazi Bahadır Han, **Şecere-i-Terâkime-Türklerin Soy Kütüğü**. Bu eserin sonunda A.N.Kononov tarafından yayınlanan neşirde yer alan Kononov tarafın kurulmuş eski harfli metin yer alır: A.N..Kononov, **Rodoslovnaia Turkman**. Moskva-Leningrad, 1958. Bu yazıda, Kononov tarafından eski yazı ile kurulmuş metinden yararlanılmıştır.

²Yazının sonunda iki yeni zaman kuzina sobalar için aynı işlevi gören yeni engiş resimleri ek olarak verilecektir. Resimler yakın akrabam Adnan Yıldırım tarafından çekilip bana gönderilmiştir. Yeterince baskıya elverişli olmasa da, bir fikir vereceği kanısındayım. Benim zamanımda kullanılan lama demiri tipinde olanlar ortadan çekilmiştir, bir örnek edinilememiştir. Kol kıvrımı hariç onların uzunluğu 80-110 cm arasında değişen, 3 mm kalınlığında ve 1-1,5 cm eninde olurlardı. Biçimleri ve işlevleri anlattığım gibiydi.

Ben bir dağ üstü köyünde doğdum.³ Doğduğum ve büyüdüğüm köyün adı Kayabaşı idi.⁴ Dere yatağından geçen araba yolundan yamaçlar tırmanılarak köye erişilirdi. Eski kervan yolu dere yatağından geçermiş. Daha sonra araba yolu biraz yukarısında yapılıncı o yol da terk edilmiştir. Fakat o da şimdilerde yine dere yatağından gidiyor, yağmur yağdığında dere taşınca yapılan yolu alıp götürmesi kolay oluyor. Yol inşaatçılarına yeni işler açılıyor, yararlı görülse gerektir.

Ebulgazi Bahadır Han'ın ünlü eserini yeniden okurken Salur Kazan Han'ın babası "Enkiş /Engiş" adı bir anda beni köyüme geçen günlere alıp götürdü. Köyde her evde bir ocak, ocak ile külhanı arasına da ocak taşı vardır. Ocak taşı, üstü düz oldukça genişçe dikdörtgen bir taşta denir. Ocağın birçok işlevi vardır. En önemlileri ikidir. Birincisi yemek; ikincisi ise, ekmek pişirmektir. Tavan kirişinden aşağı inen zincire bağlı çengele yemek kazanı asılır, ocakta yemek pişirilir. Ocakta ekmek pişirmek için bir *beki* <*peki*> dediğimiz, bir çukur taş gömülürdü. Beki/peki, bu işe uygun bir taş oyularak içi çukurlaştırılarak yapılırdı.⁵ Ekmek hamuru hazırlanıp pişmeye uygun olunca, ekmek hamuru buraya yayılırdı. Ekmek hamuru buraya yayılmadan önce beki altı kestaneye veya lahana yaprakları ile örtülür, buraya ekmek hamuru konduktan sonra beki içine iyice yayılır, yine üstü kestane veya lahana yaprakları ile örtülürdü. Yaprakların üstüne bekiyi örtecek bir saç konurdu. Saç üstüne de yine ekmeği ağır ağır pişirecek köz konur. Bu bekilerin, daha büyük ekmek pişirmek için geniş oyuklu olanları da vardır ve genellikle ocak taşı üzerine yerleştirilirler. Orada üzerine konan saç üstüne ocaktan sürekli köz konup yenilenir. Ocakta yanan odunları ve közleri karıştırmak üzere bir demir araç kullanırdık. Bunun lama demirine benzer bir yapısı vardı. Bir ucu el tutacak şekilde üstüne insan başı gibi kıvrılıp tutamak yeri olurdu. Bu uzun demirin uç kısmı ise çapraz kesilmiş olurdu. Buna "Engiş" derdik. Ocağın yakınında bulunurdu:

"Engiş" boyu uzun, iki üç milim kalınlığında düz ve uzun kalınlığında, gövdesi düz, boyu uzun bir lama demiri denen bir nesnedir. Bir bakıma tutamak yeri ve kıvrılıp gövde üzerine

³Rize ilinin o zaman Karadere kazasına bağlı idi. Birçok yer değiştirdi <Güneyce, İkizdere gibi>, sonunda aynı yere getirip bağladılar. Fakat buranın da adını değiştirdiler. Karadere'nin kaderini değiştirelim demişler. Kalkındıralım, adı Kalkandere olsun demişler, epeydir adı böyle kalmış, henüz değişiklik yaşamadı.

⁴Bugün bu köy, Kayabaşı ve Hurmalık köyleri diye ikiye bölünmüştür. Köyde bir tek hurma ağacı yoktur, yetiştirmez. Dere yatağında bulunan yabani hurma ağacına nispetle ve askerî mevki adı olarak yer belirleyici gibi bu ad kullanılmıştır. Köy bölününce adını kurulu olduğu yere göre verebilirlerdi: dağ beli, dağ üstü, köy meydanı olan Korkutlar gibi. Ancak ne hikmet ise, dere yatağı hurmalarının tadı damağında kalanlar o sırada köy adı düşünürken köy adı olarak yedikleri hurmaların tadı akıllarına düşmüş olmalı ki köyün adını 'Hurmalık Köyü' diye koymuş olsalar gerektir...

⁵Çocukluğumda beki yapmak için hususi bir beki taşı vardır. Oyulması, çukurlaştırılması kolaydır. Kurudukça sertleşen bir tür taştır, beki taşı da denir. Av avlanırken içine yatılıp saklanan çukura da beki/peki denmesi ile bağı var mı, yok mu bilmiyorum ama, olabilir. İkisi de çukur yer alması taşır.

yuvarlak çizerek ortaya çıkardığı görünüm göz önüne alınırsa, başı ile gövdesi aynı ene sahip uzun boylu bir kişi görünümünde olduğu düşünülebilir. Benim çocukluğumda evlerde ocak başında veya yanında duran “Engiş”, köyde insan sayısı azalınca ve evde ısınma türleri değişince ocak, ocak taşı ve külhan da yerini odun ve kömür ile yakılan “kuzina” tipi sobalara bırakır.⁶ Çocukluğumda gördüğüm ve kullandığım “engiş” de, yapısı bakımından değişime uğrar. “Engiş”ler de, yeni *kuzina* sobalara göre imal edilir. Ancak, engişler, işlevlerini ve adların yeni dönemde de korumayı başarırlar. Bu yazının sonuna, köyümde yeni zaman *kuzina* sobalar için kullanılan ve yuvarlak çubuk demirden yapılan *engiş*lerin resimlerini ekleyeceğim. Köyümde araştırttıysam da tasvirini verdiğim eski tip *engiş* resimlerine erişmek mümkün olmadı. Resimler için Adnan Yıldırım’a teşekkür ederim. İki yeni tip *engiş* resmi yazı ekinde verilecektir.

2. Salur Enkeş/Engiş Han Rivayeti

Şimdi denecektir ki ocakta yanan kütüklere deşmek için kullanılan uzun demirden yapılmış ‘engiş’ ile Salur Kazan Han’ın babasının adı ‘Enkiş/Engiş’ arasında ne gibi bir ilişkisi olabilir? Bu soru doğru bir sorudur. Bu nedenle bir kez de anlatıyı burada hep birlikte gözden geçirmek yararlı olacaktır, düşüncesindeyim. Ebulgazi Bahadır Han, “*Şecere-i Terâkime*” adlı eserinde ‘*Salur Öğürçük [=Oğurçuk] Alp’ning atalarining ve inilerining ve oğlanlarının zikri*’ bahsinde Salur Kazan Alp’in babası Enkeş ile bağlı bir rivayete yer verir. Ebulgazi, Oğurçuk Alp’nın yedinci kuşakta Oğuz Han’a çıkarılmasına itiraz ettiği görülür:

“Oğuz Han bizning peygamberdin tört ming yıl ilgerü ötken turur. Kazan Alp bizning peygamberdin üç yüz yıl song irdi. Karıgan çakında Mekkege barıp hâcı bolup geldi. Bes Salur Kazan altı arkada Oğuz Hanga neçük yeter ve takı Salur Kazan Alp Kayı Korkut Ata birlan bir zamanda irdi ... ve yana bir Nâme’de mundak dimişlar kim Salur ilinda bir kişi bar irdi Enkeş/Enkiş atlı. Hatunıning atı Çeçaklı oğlıning atı Kazan. Salur Kazan Alp tiygan ol turur.

Ol zamanda Beçene ilining bir padişahı bar irdi, Toymaduk atlı. Ol kelip Engeşning evin basıp Çeçaklını esir itip alıp gitdi. Üç ayding song Enkeş/Engiş mal berip anı kayıta aldı.

⁶ *Kuzina soba*, yüksek, geniş ve üstü düz, orta bölmesi yemek pişirmeye müsait katlı bir soba. Bir kaç yemeği veya işi aynı anda görme işlevi vardır. Üstelik, ocak gibi odun yakma derdi olmayabilir. Oturma odasına kurulabilir. Boruları evin odalarında dolaştırınca her yeri ılıtma işlevi de vardır. Şimdilerde duyuyorum ki onun da yerini kalorifer almış, yemek ocağı da şehirde kullanılan türden.

Çeçaklievi ivge kelgending altı ay song bir irkek ogul tapdı. Kazan Alp anasına: -bu oglannı sen kaydan aldıng tiyip yigaç birlan urup urup başın yardı. Çeçaklı ayıtdı: -yağı geldi kararıp, kaçıp gitding bozarıp,/tivege minip keyingdin bara irdim. kubarıp İt Beçene izimdin yetdi. Tivemning başın tutdı. İçi kaynadı taşı yaynadı, üstümge minip oynadı, ihtiyarımni aldı, bu oglannı içimge saldı, tidi.

Ol oğlannı İt Beçene ilindin boldı tip atını İyrek koydular. Türk içinde resm bu turur: itning atını iyrek siyrek koymak. İyrekning bir oğlu bar irdi. Arıklı atlı. İçki Salur Arıklıning oğlanları turur dip tururlar”.

“Oğuz Han, bizim peygamberimizden dört bin yıl önce geçip gitmiştir. Kazan Alp bizim peygamberden üç yüz yıl sonra gelmiştir. İhtiyarlık çağında Mekke’ye varıp hâcı olup gelmiştir. Bu durumda Salur Kazan altı arkada Oğuz Han’a nasıl erişir ve ayrıca Kayı Korkut Ata ile aynı çağda yaşamış olabilir?.. ve yine bir Nâme<=kitapta>’de şöyle demişler kim Salur ilinde bir kişi varmış. Bu kişinin adı Enkeş/Enkiş idi. Bu kişinin hatununun adı Çeçaklı <Çiçekli>, oğlunun adı Kazan idi. Salur Kazan Alp dedikleri odur.

O çağlarda Beçene İlinin bir padişahı var idi. Onun adı Toymaduk idi. O gelip Enkiş’in evine baskın yapar. Çeçekli’yi esir edip alıp gider. Üç ay geçtikten sonra Enkiş karısını mal verip Toymaduk’tan geri alır. Çeçekli eve döndükten altı ay sonra bir erkek oğul doğurdu. Kazan Alp anasına sordu: Bu oğlanı kimden aldın, diyerek, anasının başına ağaç çubuk ile vurup yaralar. Bunun üzerine anası Çeçekli şöyle söyledi: Yağı geldi kararıp, kaçıp gittin bozarıp, deveye binip ardından gelir idim. Kubarıp İt Beçene izimden yetiştı. Devemin başını tuttu, <üstüne bindi, oturdu>. İçi kaynadı, dışı yaynadı, üstüme çıkıp oynadı, elimden ihtiyarımı aldı, bu oğlanı içime saldı, dedi.

O oğlan İt Beçene ilinden oldu deyip adını İyrek koydular. Türklerin arasında âdettir: İtin adını **İyrek** *Siyrek*. *İyrek’in* bir oğlu varmış, adı Arıklı imiş. *İçki Salur, Arıklı’nın* oğulları deyip dururlar”.⁷

Enkeş/Enkiş ve Engiş şekillerinde okunabilir nitelikteki ad yazımı ile ilgili rivayet kısmı yukarıda verilmiştir. Şimdi anlam bakımından sorunun bir çözüm denemesi yapılabilir.

3. Enkeş ve Engiş Arasında Benzerlik ve Semantik Çözüm Denemesi

⁷Alıntılanan özgün metin parçaları Kononov neşrinde yer alan eski yazı ile kurulmuş metinden alınmış ve okunmuş ve burada verilmiştir. Günümüz diline de yine tarafımızdan çevrilmiştir. Görüleceği üzere önce özgün metin, ardından da çevirisi verilmiştir.

Ebulgazi'nin *Engeş/Enkeş/Engiş* biçimlerinde okunabilir adın geçtiği anlatının sorunu ilgilendiren kısmı yukarıda verilmiş oldu. Sorunun ikinci kısmını ilgilendiren yer ise Salur Kazan Alp'in hanımı, Hanlar Hanı Bayındur Han'ın kızı, "Boyu Uzun Burla Hatun" adının lakap kısmı "*Boy Uzun*" kısmı ile bağlıdır.⁸ Gramerin semantik kısmı ile bir çözümleme yolu belki bize burada yardımcı olabilir.

Ocağa konan kütükler, kuru odunlar yanarken bir süre sonra yanan kısımlar sönmeye yüz tutar. Uzun lama demirinden yapılmış 'engiş'in sivri ucu ile yanan kısımlar deşilir ve ateş harlanıp yeniden güçlü şekilde yanmasını sürdürür. *Enkeş, Engeş, Engiş* şekillerinde okunabilen '*engiş*' ile benzerliği açıktır. İkisi de dümdüz, uzun boylu, baş kısmından tutulduğunda ocağı karıştırmak için evde ocak taşı yanında bulundurulmuş '*engiş*' demirine benzeyen, ateşe bile mukavimliği nedeniyle yapılmış bir benzetme yapılarak bu ad Salur Kazan Alp'in babasına verilmiş olmalıdır, diye düşünüyorum.

Köyümde ocak için kullandığımız '*Engiş*' gibi upuzun boylu, lama demiri gibi dümdüz gövdeli, güçlü, dayanıklı ve yakışıklı bir kişi olması nedeniyle kendisine bu ad verilmiş olmalıdır. Eşi olan *Çeçaklı* [=Çiçekli] Hanımın da, eşi *Engiş* gibi uzun boylu güzel biri olsa gerektir. Onun güzelliğinin dillere düşmesinde, dolaşmasında saçına taktığı çiçekler arttırmış olmalıdır. Bundan onun güzelliğinin dillerde dolaşması nedeniyle herkesin dikkatini üzerine çektiği söylenebilir. Beçene beyi *Toymaduk*'un Salur boyuna yaptığı ani baskın sırasında onu kapıp iline götürmüş, üç yıl elinde tutmuş, üç yıl sonra mal karşılığı yüklü olarak geri göndermiştir. Boy uzunluğu *Salur Kazan Alp'in* ailesinde bir soya çekim olgusu olduğu anlaşılıyor. "Armut pişer, dibine düşer" sözüne uygun böyle bir durumu anlatır.

4. Sonsöz Bağlamında: Oğuzlarda Evlenme Olayı ve Salur Kazan Alp'in Yaşadığı Çağ

Salur Kazan Alp babası gibi uzun boylu bir bey olmalıdır. Babası gibi güçlü ve dayanıklı, upuzun boylu, dümdüz gövdeli bir er olmalıdır. Hanlar Hanı Bayındur Han'ın kızı 'Boyu Uzun Burla Hatun' ile evlenmesi de, eş seçiminde, güzellik yanı sıra, boyu boyuma uysun ölçüsüne de riayet edilmesi önemine vurgu yapıyor sanırım. Ancak, bu ölçüleri tutturmak için üstün hüner sahibi olmak da gerekiyor. Yarışta <ok atmada, güreş oyununda, at yarışında> evleneceğin kız ile herkesin önünde ortaya çıkmak, hüner göstermek ve böylece evleneceğin

⁸Korkut Ata anlatıları için pek çok yayın vardır ve çoğu bilinirlik içindedir. Burada sadece birinin adını vereceğiz: Muharrem Ergin, Dede Korkut Kitabı. TDK Yayını, Ankara,1958.

kızı hak ettiğini herkese kanıtlamak önemlidir. Ve benzeri sınav türü yarışları, alplığı, savaşta gösterdiği yararlıklar dillerde dolaşan yiğitlerin daha çetin sınavlar geçirdiğini de biliyoruz.⁹

Kayı Korkut Ata'nın kahramanlıklarını hikâye edip 'tartım' <manzum şiir> şeklinde anlatılsa da, bu onun, istediği kızı kendine eş alabileceği anlamına gelmez. Bir alp için kaçırılmış babanın, kardeşin, ananın ve eşin kurtarılması hangi yol ile olursa olsun, öncelik taşır. Nitekim, bu rivayette *Engiş Han*'ın eşi *Çeçaklı* <Çiçekli> böyle bir kaçırma olayı yaşamış ve mal verme karşılığı geri yurduna dönmesi sağlanmıştır. Bu olaylar Peygamberimizden 300 yıl sonra olmuş ise, bu olaylar M. 920-22 yıllarına isabet etse gerektir. Tarih bakımından *Satuk Buğra Han* çağına, Türklerin yeni dine girdiği çağa isabet ediyor.¹⁰

Sözü yine, Korkut Ata'nın kopuz eşliğinde her bir Oğuz Beyi/Hanı için koşup düzdüğü her bir 'Oğuzname'yi bitirirken söylediği son iki dizesi ile bitirelim: **Gelimli gidimli dünya/Son uçu ölümlü dünya.**

Kaynakça

EBULGAZİ Bahadır Han (1974). *Şecere-i-Terâkime-Türklerin Soy Kütüğü*. (Haz.: Muharrem Ergin). İstanbul: Tercüman 1001 Temel Eser Dizisi.

ERGİN, Muharrem (1958). *Dede Korkut Kitabı*. C. I., Ankara: TDK Yayınları.

KONONOV, Andrey Nikolayeviç (1958). *Rodoslovnaia Turkmán*. Moskva-Leningrad.

ÖMER Seyfettin (2020). *Bir Destan Adam Ömer Seyfettin*. Bütün Eserleri. 2 Cilt, [Haz.: Aydil Erol]. İstanbul: Akıl-Fikir Yayınları.

⁹ Sözü ettiğim yarışların Korkut Ata anlatılarında hepsinden örnekler yer alır. Hikâyeleri okuyanın bildiği bu oyunları, yarışları kız ve erkek kahramanlarının mücadele sahnelerinin tasvirlerini vermek, yazıya sadece yeni sayfalar kazandırır. Burada bu yola girilmeyecek, başvuru yeri olarak anlatıları okuyunuz demek ile yetinilecektir.

¹⁰ Bu dönem, Hakanlılar dönemi yazı diline de Hakaniye Türkçesi dendiğini Kaşgarlı Mahmud anlatıyor.

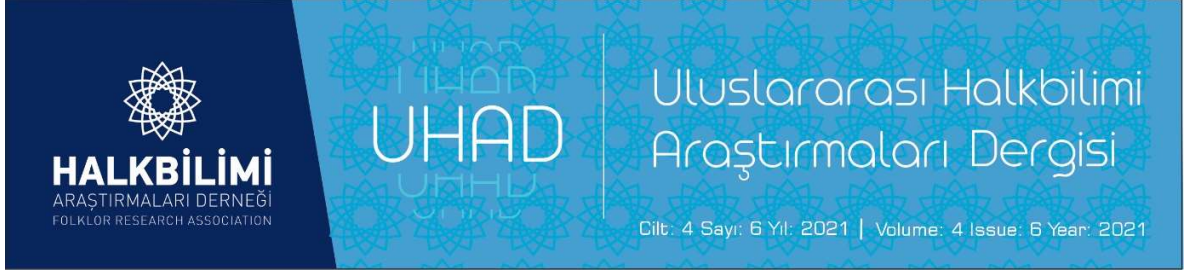
Görseller



Görsel 1: Engiş Örneği



Görsel 2: Engiş Örneği



Geliş Tarihi: 05.12.2020 Kabul Tarihi: 31.05.2021 Entry Date: 05.12.2020 Accepted: 31.05.2021

Bu makaleyi alıntılar için/ To cite: BAYAT, Fuzuli (2021). "Anti-Şamanizm, Milli Bilinci Yok Etme Politikası", *Uluslararası Halkbilimi Araştırmaları Dergisi*, S.6, s. 9-30.

ANTI-ŞAMANİZM, MİLLİ BİLİNCİ YOK ETME POLİTİKASI

Anti-Shamanism, Policy of Destruction of National Knowledge

Fuzuli BAYAT*

Öz

Öteki âlemlerle bu dünya arasında ara buluculuk görevini yerine getiren geleneksel şaman, XX. Yüzyılın sonları XXI. Yüzyılın başlarında yeni bir yapılanma sürecine girmiştir. Hristiyan misyonerlerin ve Çar Rusiyası yöneticilerinin uyguladıkları baskılar, takipler sonucunda hızla yok olmaya yüz tutan şamanlar Sovyet rejiminin antişaman, ateist propagandası sonucunda yok olmanın eşğine gelirdiler. Türk şamanlığına karşı ilk savaşı Budizm'in Hindistan dışı varyantı olan Lamaizm açmış oldu. Lama rahipleri ve bu dini kabul eden Moğol kavimleri Sayan-Altay Türklerinin geleneksel inancı olan şamanlıkla bir otorite savaşına girdiler. Hem tarihi veriler hem de sözel anlatılar doğrultusunda bu savaşın bilinçli bir yok etme siyasetine dönüştüğünü görmek mümkündür.

Sibiryalı Türk halkları arasında Hristiyanlığı yaymağa çalışan Rus misyonerlerinin ilk görevi yerli halkın inanç dünyasını dağıtmak, onları İsa dinine rağbet ruhunda Hristiyanlaştırmak ve daha sonra da Ruslaştırmaktı. Bu yalnız milli bilinci yok etmekle, toplumsal bir devşirme siyaseti yürütmekle mümkün olabilirdi. Rus Ortodoks Kilisesi üç yüzyıl içinde Sibiryalı Türklerinin ulusal kimliğine ve dini-pratik uygulamalarına büyük darbe vurdu. Ancak Türk şamanlığına en büyük ve son darbeyi hiç kuşkusuz Sovyet rejimi indirmiş oldu. Şamanların kurşuna dizilmesi, idam edilmesi, hapse atılması, sürgüne gönderilmesi Sovyet döneminde gerçekleşti.

Bu yazıda Sovyetler Birliğinin çökmesinden sonraki dönemde yeniden yapılanan ve bir kalkınma hareketına dönüşen Türk neoşamanlığının milli canlanmadaki rolü araştırılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Geleneksel Şamanizm, Lamaizm, Hristiyanlık, Sovyet Rejimi, Antişaman Politikası

Abstract

The traditional shaman, who performed the function of mediation between the outside world and this world, entered a new process of construction in the late twentieth and early twenty-first centuries. The pressures of Christian missionaries and Tsarist rulers, the shamans who quickly perished as a result of persecution, came to the brink of extinction as a result of the anti-shamanic, atheist propaganda of the Soviet regime. The first non-Indian variant of Buddhism to wage war against Turkish shamanism was Lamaism. The Lama monks and the Mongol tribes who embraced this religion entered into an authoritarian war with shamanism, the traditional belief of the Sayan-Altai Turks. It is possible to see that this war turned into a Crimean policy

* Prof. Dr., AMEA Folklor Enstitüsü bölüm başkanı, fuzulibayat58@gmail.com, ORCID ID: 0000-0002-0811-5852

in both historical data and verbal descriptions.

The first task of the Russian missionaries, who were trying to spread Christianity among the Siberian Turks, was to destroy the world of faith of the local people, to Christianize them in the spirit of sympathy for Jesus, and then to Russify them. This could have been possible by destroying national consciousness and pursuing a policy of social change. The Russian Orthodox Church has dealt a great blow to the national identity and religious-practical practices of the Siberian Turks in these three centuries. However, the biggest blow to Turkish shamanism was struck by the Soviet regime without any hesitation. Shamans were recruited, executed, imprisoned, and sent into exile during the Soviet era.

This article also examines the role of Turkish neo-shamanism in the national awakening, which was rebuilt and revived in the period after the collapse of the Soviet Union.

Keywords: Traditional shamanism, Lamaism, Christianity, Soviet regime, Anti-shaman policy

Giriş

Genel bir tanımlamaya göre şamanlık, doğa güçlerine dayanan kendine özgü dini-pratik dünya görüş sistemi olup tüm dünyada, özellikle de Sibiry Türkleri arasında geniş yayılmıştır. Bu sistemin içinde yer alan geleneksel şaman, ruhlar âlemiyle insanların dünyası arasında ara bulucu olan, bilinmeyen, görülmeyen varlıkların dilini bizlere tercüme eden kişidir. Dolayısıyla doğa ile toplum, görünen dünya ile görünmeyen âlemler arasında ilişki kurabilen özel yeteneği olan insana şaman denilir. Zamanla şamanlara karşı tutum değişir, özellikle XIX. Yüzyılın ortalarından Sayan-Altay'da başlayan Hristiyanlaştırma, şamanların sayıca azalmasına, daha sonra da yok olmasına neden olur. Hristiyan misyonerlerin ve Çar Rusiyası yöneticilerinin uyguladıkları baskılar, takipler sonucunda hızla yok olmağa yüz tutan şamanlar, Sovyet rejiminin antişaman, ateist propagandası sonucunda mahvolmanın eşiğine gelirler. Toplumun, şaman uygulamalarına ihtiyacının azalmasını da göz önünde bulundurulduktaki, geleneksel şamanın etki alanının hızla daralmasının nedenleri belli olur. Ancak hiçbir kültür ögesi sadece olarak yok olup gitmediği gibi, on binlerce yıl mevcutluğunu sürdüren Türk şamanlığı da yeni çağda, yeni şartlar altında varlığını koruma mücadelesine giriştiği için tamamen yok olup gitmedi. Bu mücadele aktif şekilde sürdürüldü, mesela, Sibiry Türkleri ve diğer halklar arasında, hem de bilim insanlarının ilgi odağına, daha sonra bazılarının yaşamlarına dönüştü, mesela, Amerika ve Afrika kıtalarında olduğu gibi.

Amerika Kızılderililerinin, Afrika kabilelerinin şamanlığı belli bir dönemde kolonizatör Avrupalılar tarafından yerli halkın toplu imha edilmesi sonucunda XIX. Yüzyılın başlarında artık tarih sahnesinden tamamen silinmişti. Amerika kıtasının Avrupalılar tarafından işgal edilmesinden hemen sonra başlayan Kızılderililerin soykırımı, onların şamanlarının da mahvına ve geleneksel inanclarının yok olup gitmesine neden oldu. Rezervasyonlarda yaşayan ve az çok kurtulanların

durumu yalnız XX. Yüzyılın ortalarından sonra stabilleşmiştir ki bu dönemde artık geleneksel Kızılderili şamanlığı ortadan kalkmıştı. İster Kızılderililerin folklorunda isterse de Afrika kabilelerinin sözlü geleneğinde beyaz insanların nasıl katliam yaptıkları, şamanları nasıl cezalandırdıkları hakkında çok sayıda sözel malzeme mevcuttur. Sovyet döneminin sonlarına doğru ve Sovyetlerin çöküşünden sonraki zamanlarda, Sibiry Türk ve gayri Türk halklarının şamanlarına karşı Rusların ve Hristiyan rahiplerinin nasıl bir savaş açtıklarını gösteren yüzlerce efsane ve memorat derlenip yayımlanmıştır. Ancak Kızılderili ve Afrika şamanlarına karşı yapılan mücadele bu araştırmanın kapsamı dışında olduğundan, biz burada XVII. Yüzyıldan başlayan işgal hareketleri sonucunda Çarlık Rusiyası Devleti'nin terhibine katılan Sibiry Türk şamanlığına karşı yürütülen katliam politikası hakkında bilgi vereceğiz.

a) Sovyet Yönetimine Kadarki Antişaman Politikası veya Toplumsal Devşirme Siyaseti

İlk önce Türk şamanlığına savaş açan Budizm'in Hindistan dışı varyantı olan Lamaizm dini oldu. Lama rahipleri ve bu dini kabul eden Moğol kavimleri Sayan-Altay Türklerinin geleneksel inancı olan şamanlıkla bir otorite savaşına girerler. Hem tarihi verilerde hem de sözel anlatılarda bu savaşın bir katliam siyasetine dönüştüğünü izlemek mümkündür. Şöyle ki, Cungar Hanlığı zamanında Altaylı şamanlara karşı başlatılan fiziki yok etme politikasının, sözel anlatıda yakın zamanlara kadar anlatılması, lama-şaman otorite savaşının ne kadar kanlı olduğunu açıklamaktadır. Moğol hanedanının devamı niteliğinde olan Cungar Hanlığı veya Cungarya Devleti, Güneyde Tiyan-Şan Dağları, kuzeyde Altay Dağları ile sınırlandırılarak Batı Moğolistan ve Doğu Kazakistan coğrafyasında yayılmıştır ki, bu da 777,000 km² bir alanı kapsamaktadır. Eskiden bu terim, Oyrat Moğolları tarafından kurulmuş bir devlet olan Cungar Hanlığı ile eş anlamlı olarak daha büyük bir alanı kapsamıştır. Hanlığın temeli 1634 veya 1676'ya (1678) dayanmaktadır. Çoğu tarihçilere göre devlet, Hara-Hula-Taiji döneminde kurulmuştur. Ancak bazı tarihçiler Galdan-Boşogtu'nun Cungar Hanlığı'nın kurucusu olduğuna inanıyor, yani devlet 1670'lerin ortalarına kadar artık tarih sahnesine çıkar. Nitekim, Galdan-Boşogtu'nun iktidar mücadelesinin 1666'da sona erdiği bilinmektedir (Митиров, 1998).

Bazı kaynaklara göre Oyrat Hanlığı'nın kurucusu Togan (Togon) Han (1416-1439) olsa da, bu devleti bir imparatorluk haline getiren onun oğlu Esen Tayşi'dir (1439-1455). Çin'den Moğolistan'a dönen Moğollar iki ayrı liderin yönetiminde iki gruba ayrılmışlardı; bunlar Çoros

(Ölet), Hoşut, Dörbet ve Torgutlardan oluşan Oyratlarla (Batı Moğolları) Halhalar (Doğu Moğolları) idi. Oyratlara, Cengiz Han zamanında imparatorluk ordusunun sol kanadını teşkil ettikleri için Moğolcada “sol el” anlamına gelen Cengi (sol) Gar (el) da deniliyordu. Bu tabir sonraları Cungar’a dönüştürüldü. Bu göçebe imparatorluk XVII. Yüzyılda daha da güçlendi. Cungar Hanlığı adıyla bilinen Doğu Kalmıkların önemli hükümdarlarından Galdan Han, Halhalar’ı da egemenliği altına alarak 1682’de Kâşgar’ı ve arkasından tüm Moğolistan’ı fethetti. Onun varisi Sevang Rabdan (1697-1727) ve torunu Galdan-Sereng (1727-1745) Taşkent dâhil olmakla tüm Orta Asya’yı ele geçirerek devleti en geniş sınırlarına ulaştırdı. Ancak daha sonra ortaya çıkan dâhili kargaşadan faydalanan Çin İmparatoru Çienlong, birkaç yıl içerisinde Cungar egemenliğine son verdi ve asker-sivil 500.000’den fazla kişiyi kılıçtan geçirerek 1758’de Cungar halkını ortadan kaldırdı (Yücel, 2001: 267).

Onu da belirtmek gerekir ki, Rus Çarlığı döneminde Altaylı Türkler (Altay kiji) Oyrot, Teleütler ise Kalmık/Kalmuk veya Beyaz Kalmık adlandırılırdı. Ünlü misyoner İ.Verbitskiy de Altaylılardan Oyrot, Teleütlerden ise Kalmıklar olarak bahseder. Hatta 1922’de Altay’da kurulan özerk vilayet Oyrot Özerk Vilayeti adlanırdı, sonradan - 1948’de adı değiştirilerek Dağlık Altay Özerk Vilayeti, daha sonra da Altay Özerk Cumhuriyeti ve ardından da Altay Cumhuriyeti adlandırıldı.

Halkın hafızasında lamaist olan Moğol hanlarının şamanlarla nasıl bir mücadeleye girdikleri, onları nasıl mahvetmeye çalıştıkları hakkında anlatılar hâlen de canlılığını korumaktadır. Şamanlara karşı Moğol hanlarının zulmü ile ilgili efsane ve rivayetler bugün de söylenmektedir. Özellikle Altay şamanlarının koyu düşmanı 1725-1745 yıllarında hükümlanlık yapan Cungariya hanı Galdan-Sereng hakkında çok sayılı olaylar anlatılmaktadır. A.Sagalayev’in Altaylılardan tespit ettiğine göre, Cungariya hanı o zamanki şamanları topluca yok etmek için onları bir yere toplar. Onun tespit ettiği efsaneni aşağıda ihtisarla takdim ediyorum:

“Galdan-Sereng Han, o zaman şöyle bir ferman verdi:

- Kim ki şamanlıkla geçimini sağlıyorsa, Ulalu’ya, benim yanıma gelsin. Şamanlar, davullarını, deriden olan pardesülerini de yanlarına alarak Ulalu’ya gelecekler. Han onlara bakmak istiyor.

Böylece Galdan-Sereng bütün insanların toplanmasını emretti. Bu fermanın ilan edildiği günden bir yıl kadar geçti ve sonbaharda şamanlar denilen yere toplandılar.

Han, yüz yetmiş köşesi ve bir koşarı olan büyük bir çadır kurdurdu. Koşarı ve çadırı ağcakayın odunları ile kapattı ve içerisini de samanlarla doldurdu. Yüz yetmiş at kesti, çadıra et yığdırdı, ortaya çok sayıda yağ, arakı, bitak, kurut ve diğer yiyecekler koydurdu. İki grup asker alayı ile çadırı muhasaraya aldı. Galdan-Sereng'in emrine esasen Altay'ın her tarafından 170 şaman gelmişti. Bu şamanlar Ongud'dan, Çoy'dan, Ust Kam'dan geldiler. Hepsi de kendi atlarına binerek geldiler.

Galdan-Sereng Han, gelen kamların sayının yüz yetmiş olduğunu gördü. Bu kamların arasında kimler yok idi ki! Onların arasında bugün-sabah ölecek kamlarla birlikte, on üç ile on beş yaşlarında şamanlığa başlayan genç kamlar, altmış ile yetmiş yaş arasında olanlar, hatta kadın şamanlar da vardı. Bu şamanları tayfalara göre belirlersek, bunlar Kumandin, Tubalar, Çelkan, Telengit, Şor, Kazak ve Altay kamları idi”.

Efsanenin devamında şamanların en güçlü olanlarının bu katliamdan nasıl kurtuldukları anlatılır ve şöyle denilir:

“Halk anlatisına göre davete icabet eden kamlardan en güçlüsü, dokuz davullu Kam Toolok idi, o zamanlarda onun elli yaşı vardı. İkinci güçlü kam, İrkit kabilesinden olup yedi davullu Kalpas-kam adlı birisiydi. Üçüncüsü, Todoş kabilesinden Kindik-kam, dördüncüsü, Mundus kabilesinden, on yedi yaşlı Dibirek kam idi. Gelen kamların arasında yalnız Ulagan'dan olanlar yoktu, Koş-Agaç'tan da kam gelmemişti. Onlar hanın emrini duydular, ancak gelmediler. Altay'ın başka yerlerinden olan kamların hepsi geldi. O zaman han, davete icabet etmeyip gelmeyenler hakkında düşünmezdi, çünkü o, kamları köpek yerine koymuştu. Han şöyle düşündü:

- Bunlar insandırlar mı? Onları yakmak gerekir. Tongalda kağızı yakdığımız gibi, onları da öyle yakmak gerekir. Bu kamların ne faydası var? Yakın ve görün, sadece ben görmeyim, ordumun askerleri de, kamların yardımcıları, hizmetçiler, zaisanslar, demiçler ve başkaları da onların nasıl yakıldığını görsün!

Han, şamanları yakmaya karar verdikten sonra onları yüz yetmiş köşeli çadıra doldurdu ve dedi:

- Sizi izlemek istiyoruz, çadırı yakacağız. Gerçekten aranızda hakiki bir kam, bir insan varsa ve başka varlıklara dönüşebilirse, insanları aldataabilirse, bu adam sağ kalacak. Bu hanın emridir. Sizi diri diri yakacağız ve kim kaçmaya çalışsa ona ateş açacağız, başını keseceğiz.

Orada olan askerler yüz yetmiş köşesi olan çadırı ateşe verdiler, görsünler yanan çadırdan geriye ne kalacak? Ateşin alevleri içinde her şey kısa bir sürede; yağ, arakı, et, elbiseler ve tüm insanlar yanıp kül oldu. Çünkü ateş kimseye acımaz. Bu manzarayı izleyenler baktılar ki ateşin içinde bir şaman dönerek kamlık yapmaktadır. Çok geçmeden çadırın bacasından bir kaz semaya uçtu. Kaz uçan zaman bir asker onu hedef aldı. Komutan onu durdurdu ve dedi:

- Neden vurmak istiyorsun? Bu insan değil, bu bir kuştur! Ateş açmak için böyle bir emir verilmedi. Silahını yere koy!

Asker silahını indirdi. Orada olanlar da bunu gördüler”.

Bu uzun efsanede Cungar hanının şamanları yakması, ama onların güçlerinden korktuğu açık şekilde gösterilir:

“Yüz yetmişe yakın şaman ateşte yakıldı. Yalnız bir kam sağ kaldı. Yedi gün, yedi gece ateş durmadan yandı. Çadırda ne vardısı hepsi yanıp kül oldu. Sadece Tonkcon kabilesinden olan dokuz davullu Kam Toolok sağ kaldı. Bu Toolok, Onkuday vilayetinden idi, üç dağın eteğinde yerleşen Kulad adlı köyün yakınlığında yaşıyordu. Şaman Toolok, Galdan-Sereng’in yanına geldi ve dedi:

- Eğer sen, Galdan-Sereng, Oyrot kabilesinin Kızıl Oyrot hanı olmak istiyorsan, demek ki akılsızsın. Sen tüm halkı yok ettin, ateşte yaktın. Sen kamları lanetledin, Altay halkını ise yedin. Senin ülkeneye belalar gelecek. Bununla da kendi halkını Moğollara, Çinlilere ve Kazaklara boğun eğdirdin. Altay halkı seni affetmez. Sen beni yedin mi? Yüz yetmiş kamı yakarken ne düşünüyordun? Han olarak sana yaşamak haramdır, kam olarak da bana hayat yoktur. Bana ne söyleyeceksin; ölecekmisin, yoksa bana yardım mı edeceksin? İnsanlara ne söyleyeceksin, tüm bunları nasıl anlatacaksın?

Han kamın bu çıkışmasından korkarak dedi:

- Sana yüz at sürüsü veririm, iki de adam veririm, iki milyondan çok para veririm. Ne gerekiyorsa al, ölene kadar da kendi yurdunda yaşa. Sizin tüm tanınmış beyleriniz, tüm halkın, çocuklar, akrabalar, hepsi senin olsun. Şimdi hiçkimse sana dokunmayacak, (yalnız) bizi mahvetme, bize kötü ruhları musallat etme. Şimdi söyle bakalım, kaç tane kam sağ kaldı - bir, iki veya üç kişi, bunları bize söyle.

Toolok şöyle dedi:

- Ben yalnız değilim, İrkitli Kalpas-kam da var, bırakalım o da ayağa kalksın!

Ocaktaki taş harekete geldi:

- Ben de diriyim!

Kalpas-kam ateşin içinden çıkarak geldi. Selamlaştıktan sonra hana şöyle dedi:

- Şimdi sen ne yapacaksın? Beni kaç gün yaktın, ancak ölmedim. Bana ne yapabilirsin ki?

Sonra üçüncü kam - göyden bir kaz donunda indi:

- Ben, Mundus kabilesinden Kam Dibirek'im, dedi.

Bakın, işler şöyle oldu. Altayda üç kam sağ kaldı” (Сагалаев, 1992: 17-18).

A.Sagalayev bu efsaneni usta söyleyici ve aynı zamanda bir şaman olan Aleksey Grigoryeviç Kalkin'den yazıya almıştır. Ve onun yazdığına göre bu efsane gerçekten yaşanmış olaylardan bahseder, burada bazı mübalağalar, olağanüstü olaylar da vardır ki kayçı-şamanın tüm bunları yaşanmış olaylar gibi takdim etmesi doğal karşılanmalıdır. Efsanede adı geçen Şaman Kalpas'la ilgili başka bir efsanede şöyle denilir:

“Altaylarda XVII. Yüzyılda Kalpas isimli bir şaman yaşıyordu. Buda dinini yaymaya çalışan Oyrot Beyi, Kalpas'ı ateşe attırdı. Kalpas, havaya uçmak istediği zaman baktı ki yanındaki diğer şaman bir türlü uçamıyor. Kalpas ateş sönmünceye kadar onun içinde kalmasına rağmen yanmadı. O yalnız kendini değil, yanındaki şamanı da kurtardı.

Oyrot Beyi, Kalpas'ı yeniden ateşe attırdı. Ateşi körüklediler. Ancak şaman buna rağmen yanmadı.

O zaman Oyrot Beyi ona:

- Güneşte yanmayan boz taş, ayda yanmayan altın taş, dedi. Bunları söyledikten sonra onun büyük bir şaman olduğunu onayladı” (Bayat, 2019: 163-164).

Şaman Kalpas'ın adı diğer metinlerde de zikredilir, burada o, bir ecdat ve koruyucu işlevini yerine getirir:

Galdan-Oyrot zamanında sen,

Bizim kayyumumuz idin.

Çetin günlerde sen,

Bizi koruyan sert zırh idin! -

Altay şamanları, bu efsanevileşmiş şaman ataya yukarıdaki şekilde hitab ederler. Tabii ki Cungar Hanlığı devrinde Altay'da Ulala (şimdiki Gorno-Altaysk), Onguday, Ulagan adlı yerler yoktu. Altay şamanları hakkında geniş bilgi veren A.V.Anohin de, Moğol hakimiyeti devrinde Altay'da Han Nama adlı birinin (buddist rahib “lama” da olabilir) bütün şamanları yakmağı emrettiğini kaydetmiştir (Сагалаев, 1992: 19). Bu bilgiler şamanları yok etmeye yönelik karşı girişimlerin XVIII. Yüzyılın başlarından Altay'ın bir kısmını işgal etmiş ve Cungariya Devleti kurmuş Moğolların zamanından başladığını ve Rus işgaliyle doruk noktasına ulaştığını kanıtlamaktadır.

Cungariya Devleti'nin yöneticileri ve efsanede ismi geçen Galdan-Sereng de lamaistdi ve lamaizmin şamanlığa karşı başlattığı savaş, şamanların toplu katliamı ile sonuçlandı. Ancak bu

halen geleneksel şamanlığın tamamen yok olması değildi. Bu yok etme ve devşirme siyasetini Çarlık Rusiyası devam ettirdi, savaşı sonuca ulaştıran ise Sovyet rejimi oldu. Ancak idari cezalar Sovyet döneminden çok önceler başlamıştı. Nitekim şamanlar için idari cezaların XVII. Yüzyılın ikinci yarısından başladığı hakkında tarihi bilgiler mevcuttur. Bir anlatıda bu yaptırıma işaretler yer alır.

“Başkan Kuban Kaçinski'nin dilekçesine göre, onun hemköylüsü Çinaçeyko ile birlikte gelen şeytanlar onun karısını boğmuştur. Şaman, şeytanların ona hizmet ettiğini söylediği için icra memuru tarafından hapse atıldı. Başkan Kuban Kaçinskiy'in karısının da 70 şeytanı vardı, ancak Şaman Çinaçeyko'ya 200 şeytan hizmet ediyordu. Çinaçeyko, şeytanların ona hizmet ettiğini inkar etmedi, ancak Kubanov'un karısının ölümüne karıştığını da itiraf etmedi. Hapsin dördüncü günü koruma altında olan Çinaçeyko'yu şeytanlar boğup öldürdüler” (Бутанаев, 2006: 44).

Ancak şamanlığa karşı sadece Çarlık Rusiyası ve onun varisi olan Sovyetler Birliği değil, aynı zamanda Ortodoks Hristiyanlık, Lamaizm ve daha sonralar Burhanizm adı altında ortaya çıkan Ak din de savaş açmış oldu. Sibiryaya Türklerinin geleneksel inançları olan şamanlığı ortadan kaldırmadan yerel halk arasında yayıla bilmeyen bu dinler ilk olarak şamanlığı hedef aldılar. Bu dinler kendi aralarında da bir misiyonerlik mücadelesi içindeydiler. Ancak onların karşısında en büyük engel sosyo-ekonomik ve kültürel yapının bütün kademelerine yayılmış şamanlık ve onun uygulayıcıları olan şamanlardı. Tarih bakımından şamanlarla ilk çekişmeye giren din ise Budizm'di.

Şöyle ki Budizm'e veya onun Tibet ve Moğolistan halklarının gelenekleri ile şekillenmiş Lamaizm varyantına, Moğolların etkisi ile bu din Baykal'ın doğusuna ve Altay'ın bir kısmına yayılmış oldu. Şamanlıktan farklı olarak bu dinin temelinde bir insanın maddi olanlardan vazgeçerek, manevi uygulamaları kullanarak aydınlanmış bir duruma ulaşabileceği inancı vardır. Şamanlığın dini-pratik ritüellerinin gerçekleştiği yer doğadır. Tapınak anlayışının şamanlığa yabancı olmasına rağmen lamaistler bu dine tapmak için özel tapınaklar inşa etmişler. Şamanlık daha çok yeraltı dünya ile bağlantılıdır ve onlara kanlı kurbanlar sunuluyorsa, lamaistler karanlık dünya ile ilgilenmezler ve kanlı kurbanları yasaklarlar. Bu nedenle de Lamaizm Altaylı Türklerin arasında geniş intişar bulamadı. Buna bakmaksızın Lamaizm Altay Türklerinden Tuvalılar arasında yayıldı, ancak bu Lamaist inancında bir çok şamanist unsurlar da mevcuttur. Örneğin, su kaynaklarının kutsanması, pınarları, soy ağacını kutlama ritüelleri, aile ocağının temizlenmesi, cenaze törenlerinin hem lama hem de şaman tarafından yapılabilmesi vb. Hastaların tedavisi her zaman

şamanların ayrıcalığı olmuştur. Son zamanlarda özel “bogdo-hoo” adlanan lama halk hekimliği grubu hazırlanmaya başlandı, bu da lamaların şamanların tüm praktiklerine sahiplenme çabalarından başka bir şey değildi.

Lamaizm’in Tuva’ya ne zaman girdiği bilinmemektedir. Bazı araştırmacılara göre, Budizm VI. Yüzyılda Göktürk Kağanlığı zamanında Orta Asya topraklarına, Moğolistan, Buryatya ve Tuva’ya nüfuz etmiştir. Diğerleri, Budizm’in Lamaizm formunda XVII-XVIII. Yüzyıllarda Tuvalıların geleneksel inancı olan şamanlığı özümsemeye başladığını iddia ederler. Ancak ilk olarak Kırgız Erzin tapınağının yapımının 1772’de tamamlandığını, 1773’de Samagaltay (Oyunnar) manastırının açıldığını dikkate alarsak, Lamaizm’in Tuva’ya XVIII. Yüzyılda dâhil olduğu varsayımı akıla gelmektedir. Bu zaman zarfı, bilindiği gibi Altay’da Cungar Hanlığı’nın hükümranlığı dönemine denk geliyor. Lamaizm bu bölgeye girerken şamanlığın etkisi altında bir çok değişimlere maruz kalmıştır. Bu bakımdan Lamaizm, şamanistik kültlerin, ritüellerin, ritüel uygulamaların varlığını benimseyerek kendi çıkarları doğrultusunda iyi bir şekilde yönetilmiştir. Lamaizm’in amacı şamanlığı Tuvalıların hafızasından silmek, onun yerine Buda’nın öğretilerini yerleştirmektir. Bu ise açık yok, gizli bir mücadele şeklinde gerçekleşmekteydi.

Geleneksel şamanlığın durumu Rusların o bölgeyi işgaline kadar, o kadar da vahim değildi. Yakutya ve Sayan-Altay Türkleri arasında Hristiyanlığı yaymağa çalışan Rus misyonerlerinin ilk görevi yerli halkın inanç dünyasını dağıtmak, onları İsa dinine rağbet ruhunda Hristiyanlaştırmak, daha sonra da Ruslaştırmaktı. Bu ise milli bilinci yok etmekle, toplumsal bir devşirme siyaseti yürütmekle mümkün olabilirdi. Yerli halkın ileri gelenlerini devşirmek veya fiziksel olarak aradan kaldırmak, bu bilincin taşıyıcıları olan şamanları toplumsal hayattan dışlamak, şeytana hizmet eden, şarlata şaman imajını şekillendirmek Çarlık Rusyası’nın öncelikleri arasındaydı. Aslında şaman inancının ve varsa yerli mitolojik-dini geleneğin yok olma sorumluluğu Çarlık Rusyası ve onun büyük yetki verdiği Ortodoks Hristiyanların üzerindeydi. XVII. Yüzyılda Yakutistan’da ortaya çıkan Ortodoks misyonerler, Lena bölgesi halklarının geleneksel inançlarının taşıyıcıları ve koruyucuları olan şamanlarla aktif mücadelede büyük rol almışlardı. Rus Ortodoks Kilisesi XX. Yüzyılın sonuna kadar geçen üç yüzyılda Yakutların ulusal kimliğine ve dini-pratik uygulamalarına büyük darbe vurdu. XXI. Yüzyılda ayrı ayrı inanç parçalarını, geleneksel şaman bilgilerini bir araya getirmekle Yakut Türkleri geleneksel inançlarını yeniden inşa etmek gayretindedirler.

Şamanlara karşı mücadele eden Ortodoks Hristiyan din adamları şamanların toplumdaki saygınlığını yok etmek, dolandırıcı olduklarını ifşa etmek için onlara bazı zor görevler veriyorlardı. V.Butaneyev'in derlediği bir memoratta şöyle denilir:

“Bazen şamanlar yeteneklerini rahiplerin önünde sergileyerek üstünlüklerini göstermeye çalışıyorlardı. Bir zamanlar Matura'daki rahip İvan Ştıgaşev'in Şaman Haras Tokmaşev'e kiliseye karşı gücünü göstermek için meydan okuduğu söylenilir. Aal Tanmalık adlanan yerde yaşayan Şaman Haras, büyük bir kam olarak biliniyordu. Haras, kamlık yaparak kilisenin kubbesindeki haçı uçuracağına söz verdi. Bunun için onun davulu Tanmalık'tan Matur'a getirildi. Gökyüzü açıktı. Şaman önce ateşin üzerinde davulunu ısıttı ve kamlığa başladı. Şaman Haras, uzun bir yolculuğa çıktı. Aniden insanlar, Matur Nehri'nin ağzında bulunan Sun-tag Dağı'nın yanından yükselen bir sis gördüler. Bulutlar belirdi, gök gürültüsü gürledi ve yağmur yağdı. Güçlü bir kasırga koptu, kilise kubbesinin üzerindeki haç gürültü ile aşağıya devrildi. Şamanistlere göre rahibin gücü tös-ruhlara karşı dayanamadı. Kam Haras şamanik transdan çıktığı zaman gökyüzü hemen açıldı” (Бутанаев, 2006: 14).

Butaneyev, N.F.Katanov'a istinaden sunduğu diğer bir örnekte de şamanın Hristiyan rahibinden güçlü olduğunu gösterir. Şöyle ki, bu şaman efsanesinde, *“ünlü Şaman Keçuk Moynagaşev'in bir zamanlar haçsız yüzmeye başlayan bir rahibi suda boğduğu söylenir, çünkü bu papaz şamanın davulunu ondan zorla almıştı”* (Бутанаев, 2006: 14-15).

Ayrıca bazı Ortodoks din rahipleri şamanların tedavi sistemini gözleriyle gördüklerinden, hatta bazıları iyileşmek amacıyla gizlice şamana baş vurduklarından, olup bitenleri duyduktan sonra onların gücünden çekinmeğe başladılar. Bu da belli bir ölçüde, dolaylı da olsa şamanların korunmasına vesile oldu.

Şamanların Hristiyan dinine karşı mücadele yürütmemesine bakmaksızın, Ortodoks misyonerler bunun tam tersi, her fırsatta şamanlıkla mücadele etmişlerdir. Kilisenin şamanlara karşı düşmancasına tavır almasına bakmaksızın şamanlar genelde Hristiyanlığın yayılmasına ve onun varlığına karşı direnmezler. Sadece kamlık zamanı kilise ikonalarının yurdun içine girmesine izin vermezler. Kendi ongonlarını ise yurttan çıkarmazlar. İkonları yurta sokmamalarını ise kötü bir ruhun kilise simgelerinin önüne gelmemesi için yaptıklarını söyleyip durdular. Aslında papazlarla gizli mücadele içinde olan şamanlar bunu Hristiyan rahiplerin onlara kötü davrandıkları, aşağıladıkları için yaparlar. Bütün bu veriler şamanlığın diğer dinlere olduğu gibi Hristiyanlığa da hoşgörülü yaklaştığını, hiçbir dinle açık mücadeleye girmediğini kanıtıyor.

Özetle Hristiyan rahiplerinin bu olumsuz ve düşmancasına tutumlarına karşılık, şamanlar hiçbir zaman ve hiçbir şekilde Hristiyanlığa ve kiliseye karşı açık mücadeleye girmediler, vaftiz olayına

itiraz etmediler, hatta kendileri de vaftiz oldular, adlarını Rus adlarıyla değiştirdiler. Hristiyan teolojisine karşı direnmediler, aksine zamanla ikidimli bir durum sergilediler. Ancak bu ikidlilik Sovyet rejiminin zaferine kadar devam etti.

Hristiyan kilisesinin şamanlara karşı sert tutumunu gösteren başka örnekler de vardır. Kilise hizmetçileri şamanların davullarını zorla alıp parçalamak hakkının kendilerine verildiğine inanarak putperestliğe karşı savaş adı altında, bütün şamanik aksesurları mahvetmeğe başladılar. Örneğin, Taştıp rahibi P.Silin zel olarak köylere (aullara) giderek şaman elbiselerini, davullarını, tokmaklarını onlardan zor gücüyle alarak mahvetti. Aynıyla Maturski rahibi İvan ştıgaşev de zorla “davulları, şamanların kıyafetlerini, ruhların tasvirlerini alarak yaktı, hatta şamanları bir direğe bağlayarak kırbaladı” (Майнарашев, 1914: 111).

Hristiyan misyonerleri şamanlığı yok etmekle Altay Türklerinin geleneksel milli bilincini ve imajını değiştirebilecekleri ve bununla da Ruslaştırma siyasetinin daha kolay olacağı dşncesindeydiler. Bunu gerçekleştirmeyin yolu şamanist Türkleri devşirmekle mümkün olabilirdi. Çarlık Rusyası ve Ortodoks misyonerler Altaylıların konar-ker yaşamına ve şamanlık kurumuna karşı ıktılar. Ruslaştırmaya ve Hristiyanlaştırmaya karşı açık şekilde direnen kabile liderleriydi ve onlar vaftiz edilmekte hiçbir anlam görmüyorlardı ve Ortodoksluğun yayılmasına şiddetle direniyorlardı. şamanlar ise arka planda kalarak bu sürece manevi destek veriyorlardı. Ruslaştırma, Hristiyanlaştırma giyim kuşamın, geleneksel konutun değiştirilmesi de dâhil olmakla bir çok alanda başarılı bir biçimde yürütülmeğe başladı. Aşama aşama kabile liderlerinin çoğunun direnişini kırmak mümkün olsa da, şamanın kamlık ritüelinde iştirak etme yasaklansa da, şamanlığı tamamiyle ortadan kaldırmak mümkün olmadı.

Buna rağmen genelde Rus işgalinin başladığı XVII. Yüzyılın başlarından, yani Seber Hanlığı, Seber Yortı, Sıbir Hanlığı adlarıyla bilinen ve 1464-1598 yılları arasında mevcut olmuş Sibirya Türk Hanlığı'nın yıkılmasından ve Rusların Büyük Okyanusa kadar bütün toprakları zabtetmesinden sonra bir Hristiyanlaştırma ve Ruslaştırma siyaseti yürütüldü. Aradan geçen 200 yıllık bir zamanda Sibirya Türklerinin nüfusunun azalması, kendi dillerini bilenlerin esasen yaşlı nesil olduğunu dikkate alarsak, Ruslaştırma siyasetinin başarılarından bahsetmek mümkündür. Diğer taraftan Sibirya zerk Türk cumhuriyetlerinin, Tuva Cumhuriyeti istisna olmakla (2002 sayımına göre Tuvalılar nüfusun %77 oluştırmaktadırlar) hiçbirinde nüfusun %50 çoğunu yerli

halk oluşturmaz. Yakutya’da %49,9; Altay’da %34,5; Hakasya’da %12,1. Bugün her ne kadar kendi kimliklerine, kültürlerine sahip çıkmaya çalışsalar da Sibirya Türkleri hâlen de Hristiyan-Rus isimleri taşımakta, bir çoğu Ortokosluğu korumakta devam etmektedir.

Deli Petro’nun fermanına kadar hem Yakutya’da hem de Sayan-Altay bölgesinde şamanlar kilise ve yönetim tarafından eretik adı altında suçlamalarla uğraşmak zorunda kaldılar. Şamanlara doğrudan yöneltilen tek önlem, onların kamlık yapmasının karşısını almakla, halkın gözünden salmakla sınırlandırılmıştır. Ancak durum Deli Petro’nun (I. Peter) Sibirya halklarının toplu vaftizine ilişkin kararından (1706, 1710) sonra değişti (Токаев, 1938: 102). Deli Petro’nun fermanında açıkça “... putları yakmak ve tapınakları yıkmak”, imparatorluğun iradesine itaat etmeyenleri “idam etmek” yazılsa da A.Nikolayev adlı bir bilim adamı “Yakutistan’daki Ortodoks Kilisesi ve şamanlar (XVIII-XIX. Yüzyıllar)” başlıklı makalesinde şamanları toplu şekilde öldürmek siyasetinin olmadığını belirtir (Николаев, 2002). XVIII-XIX. Yüzyıllarda Sibirya’nın zorla Hristiyanlaştırılmış yerlerinde yeni vaftiz edilen yerlilerin şamanik uygulamalara başvurmaları Ortodoksluktan sapma, şeytana, kara güçlere tapma adı altında cezalandırılırdı. Hafif ceza kilisede tevbe ettirmek, bir az ağır ceza mülkün elinden alınması, daha ağır ceza da sürgün edilme olarak bilinirdi. Hristiyan din adamları ve Ruslar bu cezaların sertleştirilmesinin taraftarıydılar. Bu ise Çarlık Rusiyası döneminden başlayarak Sibirya Türklerinin ve diğer etnik grupların zorla milli kimliğinden uzaklaştırılması, Hristiyanlaştırılması ve Ruslaştırılması, kısacası toplumsal bir devşirme siyasetiydi.

b) Sovyet Dönemi Politikasında Şamanlık veya Ateist Propagandada Şamana Ayrılan Yer

Çarlık Rusiyası’nın, şamanlığı tamamen tasfiye etmek politikası genelde Ortodoks Hristiyanlığı Sibirya Türkleri ve tüm Sibirya halkları arasında yayma politikasına dayanmaktaydı. Ancak Hristiyanlık devlet desteğini arkasına almasına rağmen tam şekilde yerli halkın arasına yerleşemedi. Hâlen de yerli halkın çoğunluğu her başları sıkıştıklarında şamanlara başvuruyorlardı. Geleneksel şamanlığın çok zayıflamasına bakmaksızın yine de ücra köşelerde güçlü şamanlar varlıklarını koruyabilmişlerdi. Bu sonuncuları da tarih sahnesinden silmek görevi Çarlık Rusiyası’nın toprakları üzerinde kurulan Sovyetler İttifakı/Birliği oldu. İç Savaş’tan, yani 1917’den hemen sonra Sovyet yönetimi dinlere ve hurafelere karşı mücadele adı altında ateist bir toplum oluşturmak işine başladı. Bu mücadele Sibirya ve Kuzey’de oldukça uzun bir süre boyunca

gerçekleştiyinden şamanizm üzerinde önemli bir etki yarattı. Buna rağmen Sovyetler Birliği'nin kuruluşundan derhal sonra başlatılan mücadeleyle Sibiry şamanlığını yok etmek o kadar da kolay olmadı. Sovyetler bir çok uygulamalarla, görünüşte şamanlığı tasfiye etmiş gibi görünseler de, şamanların mistik vizyonunun ve büyü-mistik uygulamalarının temelinde yatan dünya görüşünü ortadan kaldıramadılar. Hem fiziki baskılar hem de siyasi-kültürel propagandalar, şaman olgusunu hafızalardan silemedi. Bu sadece Sovyet rejiminin ulaşamadığı uzak taygada değil, Altay'da, Sayan'da, Yakutya'da da aynıydı.

İlk başlarda, yani 1930'lara kadar şamanları, egzotik bir geçmişin kalıntıları olarak algılandılar. Bu nedenle de tehlikeli düşman ilan edilmediler. Ancak işi şansa bırakmayan komünist rejimi, ilk günden kitle iletişim araçları ve sanatsal edebiyat yoluyla din karşıtı propaganda yapmağa başladı. Ne yazık ki, bunun tesiri o kadar da büyük olmadı. Nitekim, okuma yazma bilmeyen yerli halkın çoğunluğu yazılanlardan habersizdi veya bunlara fazla itimat göstermiyordu. Bu etki daha çok yerel liderler ve kültür çalışanları üzerinde hissedilmeye başlandı.

Genelde şaman imajının ve karakterinin yazılı edebi eserlere konu olması XIX. Yüzyıldan başlamaktadır. Bu devirde A.A.Bestujev-Marlinskiy'nin Yakutların hayatını konu eden denemeleri ve "Saatır" adlı balladı; D.P.Davıdov'un "Muska", "Jıganlı Agrafena" adlı şiirleri; P.Oyunskiy'nin "Kızıl Şaman" adlı uzun dramatik şiiri ve "Büyük Kudangsa" adlı öyküsü; V.G.Bogoraz-Tan'ın hikâye ve romanları ve diğer yazarların eserleri yayınlandı. Şamanlar hakkında edebi eserler yazma geleneği Sovyet döneminde de devam ettirildi; şamanlar, roman ve hikâyelerin büyük kahramanı gibi edebi yaşamını devam ettirdi. Sovyet dönemi edebi eserlerinde tasvir edilen şaman figürü olumsuz bir karakter sergilemekteydi.

Sovyet sanatsal nesrinde şaman imgesi son derece olumsuz bir çağırışım sergiledi. Gazete yazılarında ve edebi eserlerde şamanlar epileptik mistikler, ruh hastaları, başkalarının hesabına geçimlerini sağlayanlar, psikopatlar gibi tanımlanıyordu. "Pek çok şamanın baskıya maruz kalmasının bir sonucu olarak ortaya çıkmış bir din karşıtı kampanya 1930'ların başlarında faaliyete başladı. 1990'larda A.Nemtuşkin, E.Aypin, G.Keptuke ve diğer yazarların kitaplarında şamanların tutuklanması hakkındaki hikâyeler yer aldı. Böylece, şamanlardan müsadere edilen davullar, kostümler ve diğer ritüel araçları bazen avukatların kasasından nasıl kaybolduğu, akrabalarının onları nasıl sakladıklarıyla ilgili motifler ortaya çıktı. Şamanın hapisneden veya sürgünden nasıl

döndüğüne, gerçekten değerli nesnelere nasıl bulduğuna, başkaları tarafından özenle korunduğuna ve yeniden ritüele nasıl başladığına dair hikâyeler de vardır. Yani, şaman imgesi, Sibiryâ'nın ulusal edebiyatının tüm gelişim dönemleri için farklı yazarların eserlerinde kesişen ortak nokta oldu. Bu olgu şaman figürünün Sibiryâ halklarının kültürü için önemli bir rol oynadığını kanıtlıyor. Buraya özellikle yerel yazarların yaşam deneyimlerini de ilave etmek gerekir. Her hâlde bütün bunlar yerli halkların geleneksel yaşam tarzlarını, eski geleneklerini yitirme durumunu, çağdaş yazarların maksatlı olarak anlatmak istedikleri meselelerdir” (Непомнящих, 2016: 77). Sovyetlerin ilk yıllarında edebi eserlerin tesiri her ne kadar sadece okur yazarlar üzerinde etkili olsa da, kısa bir süre sonra, Sovyet yönetimi bununla barışmayarak tutumunu daha da sertleştirdi.

Sovyet propaganda makinası şamanları Kızıl teröre kurban gitmeden önce yerel halkın gözünde küçültmeye devam etti. İlkel “şamanik vahşilikten” “yeni yaşam biçimi”ne geçişi ifade eden geleneksel retorik dönüş, “büyük göçebe” gibi değerlendirildi. Tüm Altay’da “Ateistler Topluluğu” oluşturuldu, ateizm hızla yayıldı ve şamanizm, yerel sakinlerin “yorgun” düştüğü “intikamcı ve korkunç bir din” olarak ilan edildi. İnsanlar arasında şamanların kendileri hakkında olumsuz bilgiler yayıldı - örneğin, zührevi hastalıkları toplu hâlde yaydıkları varsayımı iddia edildi (<https://weekend.rambler.ru/read/40370980-kak-v-sssr-borolis-s-shamanami/>). Bazı folklor örneklerinde de Altaylı Türklerin eski yaşamlarından ve inançlarından uzaklaştığı hakkında bilgiler mevcuttur. Ancak asıl terör 1930’larda başladı. Bu dönemde Sovyet propaganda aracının yerini birbaşa fiziksel yok etme siyaseti almış oldu.

1930’larda büyük şamanlar hemen hemen hepsi sürgüne gönderildi ve birçoğu için sürgün, son sığınak yeri oldu. Bir Hakas söyleyicisinin dediklerine göre, Hakaslar arasında, 1937’de tüm Sagay şamanlarını bir yere toplayıp onları yakmak kararı hakkında bir mit dolaşır.

“Geceleri ruhlara hizmet eden bu şamanlar uyurken, toymanlar (komiserler) evi ateşe verdiler. Ancak, yanan binadan bir kıvılcım uzaklaşarak kayboldu. Bu Şaman Arkut Sunşugaşev’i alevlerin arasından çıkararak töslerinden biriydi. Şaman eve canlı dönmeyi başardı. Onun için tekrar geldiklerinde, yurttan Şaman Arkut’un yerine birbirinin aynısı olan üç özdeş kişinin oturduğunu gördüler. Milisler onun mucizevi gücünden emin oldular ve artık ona dokunmadılar” (Бутапаев, 2006: 32-33).

Buna benzer başka bir örnekte, yine Sovyet komiserlerinin şamanlarla alay ettikleri, ancak şamanların gücü karşısında şaşkına dönüp onları serbest bıraktıkları anlatılır:

“1930’larda, komiserler şamanları sürgüne gönderirken, sürgün edilenler arasında büyük bir şaman olan Dimitriy Şulbayev de vardı. Anlatılanlara göre, Novosibirsk’te bir komiser şaka olsun diye şamandan gücünü kanıtlamak için kamlık yapmasını istedi. Seans sırasında, aniden komiserin ofisine bir ayı girdi. Bu, vahşi bir hayvan şekline girmiş Dimitriy idi. Bu olaydan sonra komiser, kayıp sığırlarını bulmak için ondan yardım istedi. “Kayıp sığırları bulabilirsin, gitmene izin vereceğiz”, diye söz verdi. Şaman Dimitriy kamlığa başladı. Belli bir süre sonra, en yakın dağın arkasından, bir ayı tarafından kovalanan 15 inek sürüsü belirdi. Komiser, Dimitriy Şulbayev’in eve gitmesine izin vermek zorunda kaldı” (Бутанаев, 2006: 124).

Bu tür hikâyeler genelde Sovyetlerin çökmesinden sonra yazıya alınmıştır. Örneğin, Yakut şamanları arasında komünistlerle şamanların çekişmesini anlatan efsaneler derlenmiştir. Burada folklor için genel kural mahiyetinde olan aynı motifin tekrar tekrar, hem de başka etnik gruplar, halklar arasında söylendiği olayıyla karşılaşırız. Yakut efsanesinde XX. Yüzyılın en ünlü şamanlarından biri olan Nikon hakkında şöyle denilir:

“Şamanların tutuklandığı zamanlarda özellikle genç şamanlar kendi hayatlarından korkuyorlardı. Büyük şaman Nikon, bir komsomol aktivisti tarafından bir kulübe davet edildi. Şarlatanları ifşa etmeye, onları yakalayıp hapse atarak elbiselerine ve davullara el koymaya çalışan komsomol aktivistleri canla başla çalışıyorlardı.

Böylece Nikon’u da davet ettiler ki onun da işlerini yasaklasınlar... Nikon, kulüpte sahneye geldi ve onu getiren komsolcuya “Seni korkutursam beni tutuklamayacağına veya cezalandırmayacağına söz verir misin?” diye sordu. Onlar söz verdiler. Ve Nikon, kolunu kaldırdı. Bütün kalabalığa bir grup ayı göründü. Orada olan her kes paniğe kapıldı, ancak Nikon perdeleri kapattı ve gülümsedi: “Unutma, söz verdin ve korkmayacağını söyledin” (Balzer, 2016: 9).

Sadece Sibiry Türk şamanları değil, Çukçilerin, Evenklerin, Hantilerin ve diğerlerinin de şamanları, Stalin Kızıl terörüne kurban gittiler. Sovyet rejimi onları önce yeni kuruluşun zararlı haşaratları ilan etti, onları oy haklarından yoksun bıraktı. Şamanlar kolektif çiftliğe (kolkoz) katılmadı ve geçim vasıtaları ellerinden alınarak yaşamağa mecbur edildiler. Şamanların sadece kendileri değil, akrabaları da baskıcı tedbirlere maruz kaldılar. Doğal olarak böyle bir baskı altında şamanlar, inançlarından feragat beyanları yazmaya mecbur kaldılar ve ritüel kostümlerini, davullarını yerel hükümet organlarına teslim ettiler. Parti yetkilileri de kamlık yapan tüm şamanları kayıt altına aldı ve sayılarındaki bu artış tempi yerel liderler aleyhine yorumlandı. Bunun arkasınca Stalin’in “Büyük Terörü” süreci hızlandırıldı. 1937’den başlayarak Nivka ve Ulçi şamanları “Japon casusları” adı altında mahvedildi. Yetkililer şaman törenlerinin gerçekleştirilmesine tam bir yasak getirdiler. Tüm kült nesnelere el konuldu (<https://russian7.ru/post/za-cto-v-sssr-khoteli-unichtozhit-shamano/>).

Ayrıca 1930’larda Sovyet rejimi “kulak-şamanlar” olarak ilan ettiği şamanlara karşı keskin bir propaganda başlatmış oldu. Toplumun bütün olumsuzluklarının - siyasi yıkım ve insanları mallarından, tasarruflarından, hayvanlarından mahrum olmasını ve hatta kızlarının kandırılmasını şamanların üzerine yıktılar ve onları kolayca mahvetmek için zemin hazırladılar. Doğal olarak rejim bu propoganda ile “kulak-şamanlar”ın istismarcı bir sınıf gibi ortadan kaldırılması yoluna gitti. V.Haritonova, komünist partisinin şamanlara karşı mücadelesine bir örnek sunar. Yakutistan’da şamanlarla, idari ve adli tedbirler, din karşıtı propaganda ve nüfusa tıbbi yardımda paralel bir artışla mücadele edildi. 1924’ten beri partinin Yakutsk Bölge Komitesi’nin genel kurulu şamanizm meseleleriyle ilgili “Yakut ASSR’de Şamanizmle Mücadele Tedbirlerine Dair” (Kasım 1924) özel kararları ve şamanları suç işlediklerine göre adalete teslim etme usulü hakkında talimatlar da dâhil olmak üzere çeşitli seviyelerde düzenli olarak mücadeleye başladı (Харитоновa, 2006: 115).

Aslında Yakut şamanlarını yok etme çabaları XIX. Yüzyıldan başlamıştı. Nitekim, yukarıda da denildiği gibi o dönemde Çarlık Rusyası’nda şamanlarla mücadele, yoğun bir şekilde Hristiyanlığı yerel halkın arasında yayılması çabaları bağlamında yürütüldüğü görülür. Sovyet iktidarının oluşumu sırasında bu mücadele daha da sertleştirildi. Sovyet rejiminde, şimdi de halkın isimlerini saygıyla andığı Matrena Petrovna Kulbertinova, Konstantin İvanoviç Çirkov, Nikon Alekseyeviç Vasilyev ve Georgi Gerasimoviç Gerasimov vb. resmi makamlardan gizlice şamanlığı, şaman ritüellerini yaşatmağa çalıştılar. Bunlardan üçü - M.P.Kulbertinova, K.I.Çirkov ve N.A.Vasilyev yüz yıldan fazla yaşadılar (Колодезникова, 2011: 619).

Sovyet rejimi döneminde Kızıl teröre kurban giden veya çeşitli yollarla bu terörden kaçıp kurtulanlar hakkında bazı anlatılar vardır. Örneğin, “Sovyet Süper Güçleri” adlı makalesinde Marjorie Balzer, Sibiryaya Uzak Doğu’sunda, Saha (Yakut) halkının anlattığı bir hikâyeyi takdim ediyor. Bu anlatıda:

Yakut şamanlarından bazılarının Sovyet hapishanelerinden nasıl kaçtıkları hikâye edilir. Denilir ki, onlar sadece kuşlara dönüştüler ve uçup gittiler. Yaşlı bir Yakut olan Somogotto, Nikon adlı bir şamanın kamlık yaptığına göre Sovyet rejimi tarafından nasıl tutuklandığını hatırladı. Bir Sovyet milisi (polis) Nikon’u kelepçeleyerek korumasız halde adliyeye götürdü. Ancak oraya vardıklarında, yargıç, yaşlı bir şamanın yerine, kelepçeli bir ağaç dalı parçası ile onun önünde duran milisi sarhoş olmakla suçladı.

Daha sonra yazar şöyle devam ediyor: “Geçtiğimiz on yıl boyunca, şamanların güçleri, devlet önderliğindeki zulüm karşısında şifa ve solukluk gibi hünelerine dair birçok hikâye derledim. Bu efsaneler sadece Saha Cumhuriyeti’nde (Yakutya) şaman geleneklerini canlı tutmaya yardımcı olmakla kalmadı, aynı zamanda egemen Rus kültürü tarafından özümsemeye karşı hayati bir etnik kimlik ve direnç kaynağı hâline geldi. Kilise ve devlet tarafından yüzyıllardır süren baskı ve alaylara rağmen, bazı eski dünya görüşleri Sovyet sonrası kaotik tartışmalara yeniden entegre edildi (Balzer, <https://www.questia.com/read/1P3-11168480/soviet-superpowers>).

Başka bir memoratta yerel yetkililer tarafından yakalanan Abyi bölgesinden olan bir şamanın gösterdiği mucuzevi olaylardan bahsedilir:

Şaman Konstantin’i ve diğer iki kişiyi, Genç Komünist Birliği salonunda bir oda dolusu parti görevlileri vahşi ayılar ve kar gördüklerine inandıktan sonra serbest bıraktıkları bildirilir.

Yine başka bir ilginç memoratta:

“Tutuklanıp bir kameraya konulan efsanevi kadın şaman Alıhardaah’ın, bir seans için davet ettiği Yakut Sovyet yetkililerini nasıl mağlup ettiği söylenilir. Dans ettikten ve davul çalarak transa geçtikten sonra, kadın şaman suyu çağırdı ve su yetkililerin ayak bileklerine kadar ulaştı. Sonra o eliyle yakaladığı büyük bir balığı çağırdı. Sonunda yetkililerden pantolonlarını çıkarmalarını ve erkeklik organlarını tutmalarını istedi. Kadın şaman trans hâlinde çıktığında yetkililer de hipnozdan kurtuldular ve bu utanç verici duruma yakalandıklarını görüp onu bir daha asla rahatsız etmeyeceklerine yemin ettiler” (Balzer, <https://www.questia.com/read/1P3-11168480/soviet-superpowers>).

Anlatıların çoğunun itici gücü şamanların hapse atıldığında da, en azından onları esir alanlardan ruhsal olarak daha güçlü oldukları ve mağduriyetlerin ötesine geçebileceklerini göstermek içindir. Ancak Sovyet döneminde yazıya alınan şaman efsane ve memoratlarında şamanların parti organı işçilerini nasıl alt ettiklerinden bahsedilmemiştir. Derleyiciler, bu anlatıları yazıya alıp yayınlamaktan çekinmiş ve neticede bu konu dikkatten uzak kalmıştır.

Komsomol ve parti üyeleri tarafından yürütülen antişaman propogandası zamanı şamanların tüm aksesurları (davul, manyak, tokmak, maske, ayna vs.) toplanıp mahvedildiği hâlde, bilim adamları tarafından toplanan şaman aksesurlarının büyük bir kısmı etnografik müzelere verildi. Neticede geleneksel şamanlığın atributlarının büyük çoğunluğu mahvedilmiş oldu. Genel olarak Sovyet komünist rejiminin şamanları mahvetmek siyaseti hakkında yazılara, rejimin ayakta olduğu dönemlerde hiç değinilmedi. Yalnız Sovyetlerin çökmesinden sonra şamanlara karşı yürütülen

savaş araştırma konusu oldu (Мельникова, 2005; Мельникова, 2006: 73-76; Карлов, 2000; Волкова, <http://www.memorial.krsk.ru/Articles/КР/1/08.htm>).

Sovyet döneminde şamanlarla mücadeleyle bir örnek vermek gerekirse resmi kayıtlarda belirtildiği üzere 1924 yılında Hakasya'da 71 şaman yaşıyordu. 1930'larda bunlardan en büyük olan 25'i sürgün edildi ve üç şaman (Çertıkov, Topoyev ve İridekov) ise 1937'de "karşı-devrimci faaliyetler" gerekçesiyle kurşuna dizildiler (<https://russian7.ru/post/za-cto-v-sssr-khoteli-unichtozhit-shamano>). Bu tarihi bilgi Sovyet rejiminin ilk önce şamanları fazla ciddiye almadıklarını ve onlara karşı asıl mücadelenin 1924'den sonra başladığını kanıtlıyor. 1924'de hem Hakasya'da hem de başka bölgelerde şamanları, oy kullanmak ve seçmen hukukundan mahrum ettiler. Daha sonra onları kolektifleşmeye karşı mücadele eden kulaklarla¹ aynı safa koyarak düşman ilan ettiler. 1937 yılındaki Stalinin Kızıl terörü mahvetme yolundaki adımlarını daha da sertleştirerek kulaklarla beraber kulak-şaman adlandırdığı şamanları da fiziki mahvetme yoluna girdi. Sadece Hakasya'da 1937'de idam edilen şamanlar arasında Albança İridekov (1877 doğumlu), Apsalin Kızlasov (1895 doğumlu), Andrey Tokoyakov (1904 doğumlu), Aleksey Topoyev (1879 doğumlu), Polit Çeboçakov (1889 doğumlu), Klan Çertıkov (1879 doğumlu), İra Çertıkova (1901 doğumlu) gibi şamanların adlarını zikr etmek mümkündür (Безвинно расстрелянные, 2004).

Durum diğer Türk yurtlarında da vahimdi. Örneğin, 1930'larda Tuva'da kaynak kişilerin de (mesela, M.Kenin-Lopsan) verdiği bilgiye göre, yedi yüzden fazla şamanın kamlık yaptığı ve şifa ile uğraştığı için çekistlerin² zindanlarında öldürüldüğü bildirilir (Plumley, Fridman, 2004: 637-638). Şamanlara uygulanan baskı ve terör 1940'lı yıllara kadar devam etti. Stalin'in ölümünden sonra Kruşçev ve ondan sonra da Brejnev zamanlarında durum önemli ölçüde değişti; sert tutum, fiziki yok etme, yerini daha yumuşak cezalara bırakmış oldu. Hayatta kalan şamanları (eğer ulaşılabilecek yerde yaşıyorlarsa) şamanik faaliyetleri bırakmaya ikna etmeye ve nazikçe zorlamaya çalıştılar. Bu yıllarda şamanik uygulamayı sona erdirmek için pratisyen şamanlardan

¹ Kolektif çiftçiliğe karşı çıkan zengin köylülere veya hayvanlarını kolhoza vermeyen zengin kabile başkanlarına kulak denilirdi. Sovyet yönetimi altında varlıklı köylüler için benimsenen kulak ismi genellikle kişisel olarak fiziksel emekle uğraşmayanlar ve bu nedenle köylülerin veya devletin görüşüne göre, kirli, kazanılmamış bir gelire sahip olanlara denilirdi.

² Karşı devrim ve sabotajla mücadele için Tüm Rusya Olağanüstü Komisyonu (VÇK) çalışanlarına verilen ad. Başlangıçta Çeka'nın bir çalışanı olan çekist, daha sonra geniş anlamda kullanılarak VÇK'nın ardından halef kuruluşların çalışanlarına da ait edildi, yani devlet güvenlik kurumlarının çalışanlarının genel bir adı hâline geldi.

sadece yazılı tahhüdname almak değil, aynı zamanda tövbe mektupları almak da popüler hâle geldi.

V.Butanayev sürgünden eve dönen ve bir daha şamanlık etmeyeceklerini yazılı şekilde beyan eden şamanlardan bazılarının adlarını sıralıyor: Koçe Arıştayeva, Efim Sarajakov, Yegor Kızlasov gibi bazı şamanlar 1940'lerde, 1950'lerde sürgünden geri - vatanlarına döndüler ve şamanlıktan el çektikleri barede yazılı bir feragatte bulundular veya bir kenara çekildiler. Böylece, Sovyet yönetimi tarafından "asalak" şaman sınıfı adlandırılan bu kurum ortadan kaldırıldı. 1885 doğumlu Yegor Mihayloviç Kızlasov, 1942'de sürgünden döndü. Koçe Arıştayeva (Anna Petrovna) 1929'da sürgüne gönderildi. Sürgüne gönderilmeden önce, 1928'de bu kadın şaman, kostümünü, davulunu ve kullanmadığı eski bir davulun kaysağını Çebakovski RIK'nin yetkili temsilcisi Garbuzov'a teslim etti. O sürgünden eve ancak 1950'de döndü. Şu anda, kalıtsal şamanların torunları olan yaklaşık bir düzine insan var ki büyük şamanların soylarındandırlar. Ancak hiçbirinin, Sovyet yönetiminin zulmü nedeniyle, eğitim ve inisiyasyon ayinine girmedikleri için özel kıyafetleri ve gereçleri yoktur. V.Butanayev, daha sonra aşağıdaki sonuca varır: "Hongoray'da şamanizmin temellerini başlatma ve öğretme geleneğinin tamamen yıkıldığı, bu nedenle artık öğretmen veya öğrencinin olmadığı söylenebilir" (Бутанаев, 2006: 33).

Burada Sovyet döneminde şamanları şizofreni, akıl hastası adlandıran ve onları akıl hastanelerine tıkayan tıp uzmanlarından da bahsetmek gerekir. Nitekim, şaman hastalığı belirtileri gösterenleri hastanelerde psikiyatrik tedaviden geçirmek ve ortaya çıkan anormalliği bastırmak için Sovyet doktorları zayıflatıcı bir ilaç kokteyli kullanmakla sözde tedavi etme yoluna baş vurdular. Şaman adaylarının Sovyet sistemine meydan okuyacaklarını göz önünde bulunduran bu sahte doktorlar, hastalarına şizofreni teşhisi koyarak onları toplumdan uzaklaştırdılar. Delihanelere kapatılan şaman adaylarını Sovyetler Birliği genelinde siyasi ve dinî muhalif kurbanlar arasında zikretmek daha doğru olacaktır.

İster Çarlık Rusyası isterse de Sovyet döneminde şamanların mutlak çoğunluğu imha edildi. Buna göre Yakutya'da ve Tuva'da baskıcı önlemlere rağmen şamanlık gelenekleri zorlu koşullarda XX. Yüzyılın 70. yıllarına kadar orijinal formunu korumağa çalıştı. Buna sebep Yakut ve Sibirya Türklerinin geleneksel muhafazakarlığı ve şaman inançlarının yerli halkın sosyal-manevi ve ekonomik faaliyetleriyle yakın bağlantılıydı. Diğer taraftan Sovyetlerin ilk yıllarında seküler

yönetimin Çarlık Rusiyası zamanından farklı olarak Hristiyan misyonerlerin ve Lamaistlerin faaliyetlerine açık ve düzenli destek vermemeleriydi. Ateist propaganda hem dinlere hem de geçmişin kalıntısı adlandırılan inançlara karşı aynı mesafedeydi.

Sonuç veya Ayakta Kalabilme Adına

Bütün dinlere saygıyla yanaşan, hiçkimsenin inancını sorgulamayan şamanlık, beklenenlerin aksine dinler ve inançlar tarafından takip edilmiş, neticede orta çağın dini skolastik yaklaşımı şamanlığa karşı anticebhe almıştır. İslam Orta Asya'da ve Kafkaslar'da; Hristiyanlık Bolgaboyu'nda, Sayan-Altay'da ve Yakutya'da; Lamaizm Güney Altay'da ve Tuva'da şamanları takip etmiş, şaman inancını sarsıtmak için bütün mübah olan ve olmayan yolları denemiştir. Bu olumsuz tutumun başlıca sebebi işgale, Ruslaştırmaya ve Hristiyanlaştırmaya, Lamaistleştirmeye karşı direnen şaman inançlı insanların inanç dünyasını yok etmektir. Şamanlığı kara inanç adlandıran Rus ve Ruslaşmış bilim adamlarının çabaları ile genel olarak şamanlığa karşı olumsuz bir yaklaşım oluştu. Bölgeye sokulan dinler de yeraltı dünya ruhlarına kamlık yapan, bütün olumsuzlukların mukabilinde Erlik'e ve onun ölüm ruhlarına kurbanlar sunan, bir nevi toplumda şeytani güçlere saygı aşılama, ölüm korkusu yaratan şaman kültürünü zararlı gördüler. Hiçbir din adamları şeytani güçlerin korkusu ile eğitmeği makul saymadığından ister İslam ister Ortodoksluk ister Lamaizm, sonradan Burhanizm bu durumu olumlu karşılayamazdı. Öte yandan şamanik kültürün hâkim durumu var oldukça dışarıdan gelen dinlerin Sibiryaya Türkleri arasında yayılması mümkün gibi gözüküyordu. Şamanlar, milli kimliği yok etmek isteyenlerin önünde büyük bir engeldi.

Şamanların Cungarya döneminde, Rus emperyalizmi ve Sovyet yönetimi zamanında ateşte yakılması, kafalarının kesilmesi, kurşuna dizilmesi, hapis edilmesi vb. hakkında birçok şaman memoraları vardır. Ancak şamanlar hiçbir dönemde komünist rejimi yönetiminde olduğu kadar baskı görmemiştir. Buna rağmen Sovyet hükümetinin yerel halk arasındaki şamanizm kurumunu yok etme politikası yalnızca kısmi bir başarı elde etti ve şamanlar, faaliyetlerindeki tüm kısıtlamaların kaldırıldığı 1990'lara kadar hayatta kalabildiler. Diğer taraftan büyük şamanların mahvedilmesi veya ortadan kalkması, şaman geleneğinin ortadan kalkması anlamına gelmemektedir. Mahvedilen şamanlardı, oysa şamanlık geleneği az veya çok derecede varlığını koruyabildi.

Nitekim, Altay da dâhil olmak üzere Sibiryaya Türk şamanlığının araştırılması şamanik işlevleri kısmen yerine getiren bir dizi inanç kategorisinin, hatta şu anda da var olduğunu doğrulamaktadır. O bakımdan büyük şamanların işlevlerini yerine getirenler yeniden ortaya çıktılar, ancak eski şaman folklorunu, mitolojisini, ritüellerini büyük ölçüde unuttuklarından yeni bir yapılanma içine girdiler, yeni çağa uyum sağlamak adına “neoşamanlık” adlandırılan olgunun çok sayıda unsurlarını da benimsemiş oldular.

Şamanlığın ayakta kalabilmesinin temel nedeni onun kolay anlaşılır ve iletişimsel bir sistem olmasındadır. Geleceğe yönelik her türlü yeni ideoloji ve teknolojik atılım, onların zemin üzerindeki yerlerini sarsıtamadı. Yüzyıllar boyunca Budizm, Hristiyanlık, İslam gibi güçlü dini sistemler şamanizme karşı savaştı, ancak şamanlık yine de hayatta kaldı. Sovyet ateizmi, şamanizm hakkındaki kararını Sovyet iktidarının ilk yıllarında verdi ve onu “feodal geçmişin kasvetli bir kalıntısı”, şamanları ise “dolandırıcı”, “asalak” ve “yeni hayatın antipotları” olarak ilan etti. Ancak bu ideolojik savaşta da şamanlık, ağır kayıplar vermesine rağmen ölmedi, formunu, yönünü deyişse de varlığını muhafaza edebildi.

Batıl inanç adı altında şamanlığa karşı 200 seneden artık bir zaman diliminde yürütölen mücadele doğal olarak şamanlığı etkiledi, şamanların sayısını keskin şekilde azalttı, hatta bazı yerlerde sıfırladı, geleneği az veya çok derecede özgeleştirdi, ancak toplumsal bilincin alt katlarına yerleşmiş şamanlığı tamamen yok edemedi ve ortaya şamansız şamanlık olgusu çıktı. Yüzyıllar boyunca şamanlığın işleyip geliştirdiği savunma sistemi onun farklı formlar almasını ve yaşamını sürdürmesini sağlamış oldu. Şamanlar bunu doğaya bağlı kalmalarına, felsefi dayanaklarını doğayla uyum içinde kurmalarına, sosyo-kültürel deyişmelere verdikleri tepkilerine, sosyalizmin onlara karşı başlattığı mücadeleye direnmelerine borçludurlar. Şamanlar yaşamın öyle bir direnç formülünü buldular ki, Sovyet döneminin mahvetme politikasına karşı duruş sergileyebildiler ve yeniden kendi küllerinden doğdular.

Elektronik çağa ayak bastığımızda ideolojilerle, dini dogmalarla yıpranan dünya, yeniden geçmişe yüz tutmuş, şamanlık yeni bir sosyo-ekonomik ve kültürel bağlamda canlandırılmaya çalışılmıştır. Bu canlandırmaya biz, geleneksel şamanlıktan sonraki postşamanlık veya neoşamanlık deriz. Sovyet dönemini de içine aldığı XX. Yüzyılı tümüyle Sibiryaya Türkleri için antişamanlıktan neoşamanlığa geçiş süreci olarak değerlendirmek mümkündür.

Kaynaklar

BALZER Marjorie Mandelstam (2016). “Shamans Emerging from Repression in Siberia: Lightning Rods of Fear and Hope”, *Jackson, P. (Ed.) Horizons of Shamanism: A Triangular Approach to the History and Anthropology of Ecstatic Techniques*, Stockholm: Stockholm University Press, s.1-34

BAYAT Fuzuli (2019). *Türk Şaman Metinleri. Efsaneler ve Memoratlar*. 3. Basım, İstanbul: Ötüken

PLUMLEY D., Fridman E. (2004). “Tuvan Shamanism”, *Walter, M.N. Neumann Fridman E. J. (Ed.), Shamanism: An Encyclopedia of World Beliefs, Practices, and Culture*, Santa Barbara: Denver, Oxford, Vol. 2, (s.637-642), s.637-638

YÜCEL Mualla Uydu (2001). “Kalmuklar”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Cilt 24. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s.267-268

Безвинно Расстрелянные (2004). Мартиролог Погибших от Рук ОГПУ-НКВД В 1920-1940-е Годы в Период Тоталитарного Режима в СССР. Редактор-Составитель Н.С.Абдин. Абакан: Типография ООО Март

БУТАНАЕВ Виктор Яковлевич (2006). *Традиционный Шаманизм Хонгорая*. Абакан: Изд-Во Хакасского Государственного Университета им. Н. Ф. Катанова

КАРЛОВ Сергей Владимирович (2000). *Массовые Репрессии в 1930-е гг.: На Материалах Хакасии*. Дис.... Кандидат Исторических Наук. Абакан

КОЛОДЕЗНИКОВА Любовь Дмитриевна (2011). “Возрождение Шаманизма на Стыке Веков”, *Научный Журнал Кубгау*, №73(09), s.613-627

МАЙНАГАШЕВ Степан Дмитриевич (1914). “Отчёт по Поездке К Турецким Племенам Долины Реки Абакан Летом 1913 Года”, *Известия Русского Комитета Для Изучения Средней и Восточной Азии в Историческом, Археологическом и Этнографическом Отношениях*. Серия II, № 3. Петроград

МЕЛЬНИКОВА Татьяна (2005). “Преследование Шаманов в Годы Советской Власти”, *Государство и Личность: Политические Репрессии на Дальнем Востоке в XX Веке: Матер. Регион. Науч.-Практ. Конф. 21–22 Октября 2004 г.* Благовещенск, s.13-19

МЕЛЬНИКОВА Татьяна (2006). “Шаманы Под Запретом Власти”, *Словесница Искусств: Дальний Восток в Пространстве Мифа и Легенды*, № 1 (17), s.73–76

МИТИРОВ А.Г. (1998). *Ойраты–Калмыки: Века и Поколения*. Элиста: Калм. Кн. Изд-Во

НЕПОМНЯЩИХ Наталья Алексеевна (2016). “Сюжеты о Шаманах в Литературах Народов Сибири: К Постановке Проблемы”, *Северо Восточный Гуманитарный Вестник*. № 2(15), s.76-80

САГАЛАЕВ Андрей Маркович (1992). *Алтай в Зеркале Мифа*. Новосибирск: Наука. Сиб. Отделение

ТОКАРЕВ Сергей Александрович (1938). “Шаманство у Якутов в XVII в.”, *Советская Этнография*, № 2

ХАРИТОНОВА Валентина Ивановна (2006). *Феникс из Пепла? Сибирский Шаманизм на Рубеже Тысячелетий*. Москва: Наука

Elektronik Kaynaklar

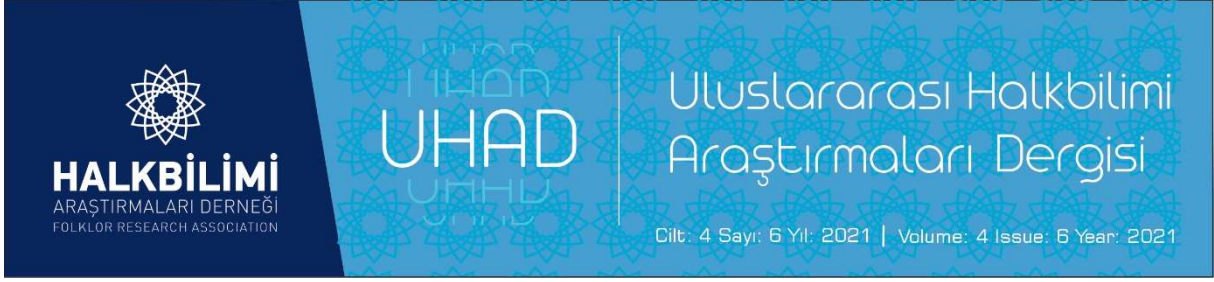
BALZER Marjorie Mandelstam. “Soviet Superpowers”, <https://www.uestia.com/read/1P3-11168480/soviet-superpowers> (Erişim tarihi 12.03.2020)

ВОЛКОВА М.Г. “Поруганная Вера (о Репрессиях Против Священнослужителей)”, *Книга Памяти Красноярского Края*, <http://www.memorial.krsk.ru/Articles/KP/1/08.htm> (Erişim tarihi 21 Aralık 2019)

НИКОЛАЕВ Александр Петрович (2002). “Православная Церковь и Шаманы в Якутии (XVIII–XIX вв.)”, <https://zaimka.ru/nikolaev-shamanism/> (Erişim tarihi 09.11.2019)

<https://russian7.ru/post/za-cto-v-sssr-khoteli-unichtozhit-shamano/> (Erişim tarihi 20.07.2020)

<https://weekend.rambler.ru/read/40370980-kak-v-sssr-borolis-s-shamanami/> (Erişim tarihi 20.09.2019)



Geliş Tarihi: 20.01.2021 Kabul Tarihi: 19.04.2021 Entry Date: 20.01.2021 Accepted: 19.04.2021

Bu makaleyi alıntılar için/ To cite: KARAKAŞ, Rezan (2021). "Doğanın ve İnsanın Dirilişinin Simgesi: Yumurta", *Uluslararası Halkbilimi Araştırmaları Dergisi*, S.6, s. 31-51.

DOĞANIN VE İNSANIN DİRİLİŞİNİN SİMGESİ: YUMURTA

The Symbol of Resurrection of the Nature and Human: The Egg

Rezan KARAKAŞ*

Öz

Bu çalışmada yumurtanın Türk halk kültüründe muhtelif inanış ve ritüellerdeki anlamı ile bu kapsamda üstlendiği işlevler tespit edilmiştir. Gözlem, görüşme ve doküman analizi yöntemleriyle elde edilen verilerin terkip, tasnif ve yorumundan oluşan bu çalışmayla yumurtanın Türk ve dünya mitlerindeki görünüşleri ve günümüz Türk halklarının geleneksel uygulamalarındaki izleri de irdelenmiştir. Bunlar arasında halk hekimliği, kutsal mekân ziyaretleri, bereket törenleri, özel günler ve halk inanışları gibi kültürel zeminler ön plana çıkmıştır. Yumurta, mitik zamanlardan günümüze fiziksel yapısı ve içerik özellikleri sayesinde -tanrısal olandan sıradan insana kadar- birçok anlatıda ve gündelik yaşamda yerini korumuştur.

Türk halk kültüründe halk hekimliği pratiklerinde, kutsal mekân ziyaretlerinde gerçekleştirilen ritüellerde, bereket törenlerinde; Nevruz, Hıdırellez gibi bahar bayramlarında; büyü, nazar ve fal gibi halk inanışlarında yumurtanın gerek görünüşünden gerekse içeriğinden ilham alınmakta ve ondan azami ölçüde istifade edilmektedir. Belirli hedeflere ulaşmak için yapılan tüm ritüellerde yumurtanın "üretkenlik" ve "yenilenme" ile olan ilişkisinin altı çizilmekte, kökleri mitik zamanlara uzanan kutsal öykülere doğru yola çıkılmaktadır. Bu yüzden yumurtanın dâhil olduğu tüm ritüeller, ilkel dönem mitlerinin modern zamanlardaki bir tür temsili olarak görülebilir.

Anahtar Kelimeler: Yumurta, Halk Hekimliği, Kutsal Mekân, Özel Günler, Halk İnanışı, Üretkenlik, Yenilenme.

Abstract

In this study, the meaning of the egg in various beliefs and rituals in Turkish folk culture and the functions it has undertaken in this context have been determined. In this study, which consists of the composition, classification and interpretation of the data obtained through observation, interview and document analysis, the aspects of the egg in Turkish and world myths and its signs in today's Turkish peoples traditional practices have also been scrutinized. Among these, such cultural dimensions as folk medicine, holy place visits, fertility ceremonies,

* Prof. Dr., Siirt Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Türkçe ve Sosyal Bilimler Eğitimi Bölümü, Türkçe Eğitimi Anabilim Dalı, rezankarakas@hotmail.com ORCID ID: 0000-0001-9138-3825.

special days and folk beliefs are remarkable. Thanks to its physical structure and content features the egg has preserved its place in many narratives and daily life-from the divine to the ordinary people- since mythical times.

Both the appearance and the content of the egg are inspired and exploited to the maximum extent in Turkish folk culture, in folk medicine practices, in rituals during sacred site visits, in fertility ceremonies, on spring festivals such as Nowruz and Hidirellez, in folk beliefs such as magic, evil eye and fortune telling. The relationship of the egg with “fertility” and “renewal” is highlighted in all rituals that are practiced to achieve certain goals and it is set out towards sacred stories whose roots go back to mythical times. Therefore, all the rituals in which the egg is involved can be regarded as a kind of representation of primitive myths in modern times.

Keywords: Egg, Folk Medicine, Sacred Place, Special Days, Folk Belief, Fertility, Resurrection

Giriş

Kırılğan ve incecik kabuğunun altında yaşamın tüm enerjisini, aslında hayatın kendisini gizleyen yumurta, bireyin hem kendisiyle hem de doğayla ilgili beklentilerini karşılayan özel bir varlıktır. İnsanoğlunun yaşamaya, çoğalmaya yönelik arzuları; mükemmelliğin bir örneğini teşkil eden bu oval küre yapıyla zuhur eder. Bu sebepten mitolojiden günümüze yumurta, pürüzsüz ve oval yapısıyla sözlü ve yazılı kültürde geniş bir şekilde yer almıştır.

Mitlerde dünyanın, bazı tanrıların, yarı tanrıların, destan kahramanlarının veya şamanların doğum hikâyeleri anlatılırken yumurtadan yola çıkılır. “Taocu geleneklere göre, ‘soluklar’ başlangıçta birbirine karışmıştı ve bir yumurtayı, Büyük-Bir’i oluşturuyorlardı, bundan da Gök ve Yer ayrılmıştı” (Eliade, 2001: 111).

Tibetli büyük aileler ve sülalelerin öyküsü, kozmosun bir yumurtadan nasıl dünyaya geldiğini anımsatmakla başlar. “Beş temel ögenin özünden büyük bir yumurta çıktı (...). Bu yumurtanın sarısından da on sekiz yumurta çıktı. Bu on sekiz yumurtanın arasından ortadaki yumurta, bir deniz kabuklusunun yumurtası öbürlerinden ayrıldı. Sonra bu yumurtanın üyeleri çıktı, ardından beş duyusu oluştu, tümü de kusursuzdu; daha sonra yumurta öylesine eşsiz güzellikte bir delikanlı hâline geldi ki, sanki bir dileği (yid la smon) yerine getiriyor gibiydi. İşte bu nedenle de ona Kral Ye-smon adı verildi. Karısı Çu-İşag bir oğlan doğurdu, çocuk büyüyle biçim değiştirebilme yeteneğine sahipti: Dbang İdan. Soyağacı, değişik klan ve sülalelerin kökenini anlatarak böylece sürüp gider (Eliade, 2001: 37).

“Kozmik yumurtanın kabuğu, uzayın dünya çerçevesidir, içindeki bereketli tohum gücüyle doğanın tükenmez yaşam dinamizmini örnekler” (Campbell, 2010: 308). Kalevala Destanı’nın giriş bölümünde efsanevi bir kuş, bakirenin dizini görür; yuvasını oraya yapar; yumurtalarını bırakır. Yumurtalar kırılır, denize dökülür; parçalarından gökyüzü, güneş, ay ve bulutlar meydana gelir (Obuz: 1965). Hint mitolojisinde yedi kat gök ve yedi kat yer, kozmik yumurtadan doğar (Hançerlioğlu, 2010: 565). Yine bu kültürde kuş ve insan karışımı bir yaratık olan garudalar, büyü ile yaratılan yumurtadan çıkmışlardır (Eliade, 2001: 42).

Vietnam mitolojisinde yer alan bir efsanede “su yılanı” ile insanoğlu arasındaki bir macera anlatılır: “Çocuğu olmayan yaşlı bir çift, iki yumurta bulur, bunlardan iki yılan çıkar. Bunları kendi çocuklarıymış gibi büyütürler. Ancak yılanlar büyüyünce suda yaşamak için dönerler. Yılanların babası, bu yaşlı çifti ödüllendirmek için istedikleri kadar gümüşü mucizevi biçimde verir. Bu iki yılan, iki köyün iyilikçi cinleri olmuştur” (Bonney, 1981: 629).

Türk mitolojisinde yumurtanın yer aldığı inanış ve anlatılara rastlanır. Yakut Türkleri, iyi şamanların yeryüzüne bir kartal tarafından getirildiğine inanırlardı. Onlara göre şaman olacak çocuk, henüz doğmadan ruhu, bir kartal tarafından yutulurdu. Kartal, ormanlık bir alana gelerek kırmızı çam, gürgen veya kayın ağacının dalına yumurta bırakmış. Bir süre ağaç üzerinde kalan yumurtadan bir çocuk çıkar ve ağacın altındaki beşiğe düşer ve orada büyümüş. İyi şamanlar; kırmızı çam üzerindeki yumurtadan, kötü şamanlar ise gürgen ağacındaki yumurtadan dünyaya gelirmiş (Ögel, 2003: 595-596). Bir diğer mitik anlatıya göre Samruk kuşu, her yıl Bayterek adlı yaşam ağacının tepesine altın bir yumurta bırakır. Ancak ağacın kökleri arasında yaşayan ejderha, yukarı tırmanarak bu yumurtayı yer. Yer altı krallığına ulaşan Kazak halk kahramanı Er Töştik, bu ejderhayı öldürür. Er Töştik, bu kuşun yardımıyla yer üstüne çıkar (URL1, URL2). Kırgız destanlarında Alp Kara Kuş’un yumurtalarından çıkan yavruları ile karşılaşan destan kahramanı, erginlenmesini bu suretle gerçekleştirir (Çelik, 2020: 140). Kaşgarlı’nın anlattığı bir mitte Kerkes kuşunun yumurtası, Barakların kökeni olarak geçer (Ögel, 2003:191).

İçerik ve biçim özellikleri ile evrensel bir kült olan yumurta, tarım ayinlerinde önemli bir yere sahiptir. “Tohumların büyümesi için Finlandiyalı köylü, tohum ekme dönemi boyunca cebinde bir yumurta taşır ya da ekili tarlaya bir yumurta koyar. Estonlar, ekim sırasında güç toplamak için yumurta yerler; İsveçliler ekili tarlalara yumurta atarlar. Almanlar, keten ekerken bu tohumların içine yumurta da ekler ya da tarlaya bir yumurta koyarlar ya da tohum ekimi sırasında yumurta yerler.... Bu örneklerin her birinde yumurta ilk eylemin tekrarlanmasını, yani yaradılışın yenilenmesini sağlar (Eliade, 2009: 397). Avrupa’da yapılan 1 Mayıs kutlamalarında ağaç süslenirken boyalı yumurta kabukları kullanılır veya yumurta toplanır.¹ “Hristiyanların paskalyalarında yedikleri paskalya yumurtası, Adonis’in her ilkbaharda öldükten sonra yeniden dirilişini simgeler” (Hançerlioğlu, 2010: 565). Ortodokslar, bu bayram gününde birbirlerine yumurta sunarak ‘İsa dirildi.’ derler (Gardin vd. 2019: 658). Slav halklarının paskalya yumurtalarını boyamak geleneğinde yumurtanın huzur ve bereket sembolü olduğuna inanılmıştır. Macaristan’da Avar kurganında boyalı yumurta kabukları

¹ Bkz. (Frazer, 2017: 58, 59, 64, 65, 69)

bulunmuştur. Macar kaynaklarının birinde ise yumurta vurma gününün olduğu belirtilmektedir. Bilim adamlarına göre bu geleneklerde yumurta tarımsal kült olarak kabul edilmektedir (Tokarev, 1977'den akt. Madiyarova 2017: 39). Newal (1967), çalışmasında Sovyetler Birliği'nde dinsel ve geleneksel uygulamaların azaldığını, Ortodoks takviminde dinsel bir festival olan paskalyanın da 1 Mayıs gibi din dışı bir yapıya dönüşmüş olduğunu belirttikten sonra paskalya yumurtasının da neredeyse kaybolduğunu ve tahta, cam veya porselenden yapılan yumurtalara antika dükkânlarında nadiren rastlandığını belirtmektedir.

Moluk Adaları'nda hasta kişinin ruhunun cinler tarafından çalındığına inanılır. Ruhu geri almak için cinin yaşadığı yere birçok sunu ile birlikte yumurta bırakılır. Ayrıca Celebesli Alfoerler yeni bir eve girdikleri zaman ev halkının ruhları yenilenir; gece yapılan törenin ardından sabahleyin tanrılara yumurta ve pirinç sunulur (Frazer, 2017: 88, 89).

Rusya'da "Kutsal Perşembe" gününde yumurtalar süslenir; yumurta, tohum gibi yeni yaşamın standart bir sembolüdür ve onları yerde yuvarlama eylemi, yumurtada var olan güçleri dünyaya nakletme girişimi olarak görülebilir (Ivanits, 1989: 8, 9). Yumurtalar, aynı zamanda kurban törenlerinde özellikle de ölüm sürecinde işlevsel olarak kullanılır. Maoriler, ölüyü bir elinde tuttuğu deve kuşu yumurtası ile gömerler. Khassia of Assam,² cesedin göbeğine bir yumurta yerleştirir (Leach, 1950: 341). Green (2006) deve kuşu yumurtasının masumiyetle ilişkili olduğuna, Akdeniz'de kötülüğe karşı koruyucu olarak kullanıldığına, Anadolu'da kötülüğü önleme gücünün yanı sıra örümceklerden gelecek zararı da ortadan kaldırdığına vurgu yapmıştır. Magat (2002) ise çalışmasında döllenmiş ördek yumurtasının tanrıya adama, ölüyü onurlandırma gibi amaçlarla da kullanıldığını dile getirmiştir.

Dünya kültüründe yumurta falının da yaygın olduğu görülmektedir. Bu fallardan biri yumurta akının su dolu bir kaba kırılmasıyla gerçekleştirilir. Yumurta akının su içinde aldığı şekiller yorumlanarak gelecekte haber alınır. Bu uygulama İngiltere'de yeni yıl arifesinde, İspanya'da yaz ortasında, İskoçya'da ise cadılar bayramında yapılır (Leach, 1950: 341).

Türk halk kültüründe gerek biçim gerekse içerik yönüyle çok boyutlu bir yapıya sahip olan yumurtadan azami oranda istifade edilmiştir. Bu araştırmada halk hekimliği, kutsal mekân ziyaretleri, bereket törenleri ve çeşitli halk inanışları kapsamında "yumurta" ile ilişkili olarak yapılan ritüeller ayrıntılı olarak incelenmiştir.³

² Kelime, "Assam halkı" anlamına gelir. Assam şehri, Hindistan'ın Bangladeş sınırında bulunur. Khasi halkının büyük çoğunluğu Hindistan'ın bu bölgesinde yaşar.

³ Türk halk kültüründe gelenekselleşmiş birçok uygulamada yumurtanın izine rastlamak mümkündür. Bu uygulamaların birçoğunun günümüze kadar sürdürülmesi, inanışla desteklenmiş olmalarından kaynaklanır.

Araştırmanın Yöntemi ve Verilerin Toplanması

Araştırma kapsamında farklı illerde yaşayan (Diyarbakır, Mardin, Siirt, Batman, Van, Bitlis, Muş, Muğla, Mersin, Hatay, Trabzon) kaynak şahıslara ulaşılmış, gözlem ve görüşme yöntemi kullanılarak yumurtaya yönelik veriler elde edilmiştir. Bir kısım verilerin temininde ise yazılı kaynaklardan özellikle de “halk inancı” içerikli yüksek lisans tezlerinden yararlanılmıştır. Çoğu dinler tarihi anabilim dalı bünyesinde hazırlanan bu tezler, doküman analizi yöntemiyle taranmıştır. 2019 yılı temmuz ayında başlanan çalışma, 2021 yılının şubat ayında tamamlanmıştır. Saha çalışmaları sonucu elde edilen verilerden yumurtanın geçiş dönemlerindeki görünümleri başka bir araştırmanın konusu yapılmıştır. Ayrıca bu araştırma, 218K187 numaralı “Ritüelleri ve Anlatılarıyla Siirt, Diyarbakır ve Mardin’de Kutsal Mekânlar: Dinî, Tarihi, Kültürel ve Edebî Doku” adlı TUBİTAK projesinden üretilmiştir.

1. Halk Hekimliği Uygulamalarında Yumurta

Halk hekimliği uygulamaları ile yumurta arasında sıkı bir ilişki vardır. Kırık çıkık gibi rahatsızlıkları tedavi etme, ağrı sızıyı giderme ve cilt hastalıklarını tedavi etmede yumurta, doğrudan veya dolaylı olarak kullanılarak adeta bir ilaç vazifesi görür. Tüm bu tedavilerde yumurtanın dış kabuğu ile içeriğindeki unsurlardan yararlanır.

Halk hekimliği uygulamalarında siğil, iktiyozis vulgaris (balıkpulu) gibi cilt rahatsızlıklarının tedavisinde yumurtadan istifade edilir. Yumurta, siğil tedavisinde arpa ve buğdayın saklanıp toprağa gömülmesinde bir kutu işlevi görür: Mardin’de elinde siğil çıkan kişi, bir hocanın yanına gider. Hoca, arpa ve buğday üzerine dualar okur. Hasta kişi bir yumurtanın ucunu hafifçe kırarak bu arpa veya buğdayı, yumurtanın içine koyar ve bu şekilde toprağa gömer. Yumurta toprak altında çürüyünceye kadar siğillerin de geçeceğine inanılır (K3). Balıkpulu adı verilen hastalığın tedavisinde balina yumurtası, balık yağı ve badem yağı karıştırılarak hastanın vücuduna sürülür (Karakaş, 2020a: 137). Tokat’ın Zile ilçesinin Yalnızköy köyünde bulunan ocak, “ağsun” denilen cilt hastalığını tedavi eder. Cildinde bu hastalıktan dolayı yara çıkanlar ocağa başvurur. Ocak sahibi, yaraya tükürür; o bölgeyi eliyle ovalar ve kendi demirini yaranın üzerine sürer. Sembolik olarak ocağa bozuk para, yumurta gibi bir ücret verilir (Sezmiş, 2018: 88). Diyarbakır’da yanığın tedavi edilmesi için bir tavaya haşlanmış yumurta sarısı konur, arkasından bir çay kaşığı sıvı yağ eklenir. Yağ haline gelinceye kadar

Aşağıda bazı ana başlıklar hâlinde belirtilen uygulamaların temelinde inanış unsuru etkili olmuştur. Yalnız uygulama alanlarının veya nedenlerinin farklılık arz ettiği durumlar da söz konusudur. İşte bu sebepten halk hekimliği, kutsal mekân uygulamaları, bereket törenleri ve özel günlere mahsus durumlar ayrı başlıklarda değerlendirmeye alınmıştır.

kızartılan yumurta sarısı, bir tavuğun tüyüyle yanık yere sürülür (K5). Mardin’de yanık yere yumurta sürülür (K6).

Gündelik yaşamda gayet besleyici ve tok tutucu bir gıda olarak bilinen yumurta, halk kültüründe çeşitli çocuk hastalıklarının tedavisinde kullanılır. Bu doğrultuda gelişemeyen çocuklara çiğ bıldırcın yumurtası içirilmesi tavsiye edilir. Böylece çocuğun iştahının açılacağı ve kilo alacağı belirtilir. Azerbaycan’da geç konuşan çocukların konuşmasını sağlamak için onlara güvercin yumurtası yedirilir (Najafov, 2019: 72). Adana ve Mersin’de geç konuşan çocuklara ilk defa yumurtalayan bir tavuğun yumurtası yedirilir (Örnek, 1979: 262). Diyarbakır’ın Silvan ilçesinde geç konuşan ya da konuşamayan çocukların ağzına bir güvercin yumurtasının içindeki sıvı damlatılır (Aslan, 2018: 53). “Midyat’ta konuşamayan çocuğun dilinin altına bıldırcın yumurtası; yürüyemeyen çocuğun dizlerine ise kırılan yumurtanın içinde kalan sıvı sürülür” (Uygur, 2008: 27, 43). Anadolu’nun farklı yörelerinde de yürüyemeyen çocuğun diz kapaklarına, eklem yerlerine ve bacaklarına yumurta akı sürülür (Örnek, 1979: 251; Boratav, 1994: 156). Muğla’nın Akkaya köyünde bebeklerin gazını çıkarmak için kına, kekik ve yumurta karılır. Bu karışım, bebeğin karnına sürülür ve sarılı bir şekilde sabaha kadar bekletilir (K19). Şanlıurfa’da altını ıslatan çocuklara her sabah karatavuk yumurtası içirilir. Böylece çocuğun, o işi tekrarlamayacağına inanılır (Kalafat, 2010: 271). Tüyleneği önlemek için yeni doğan kız bebeğin yüzüne karınca yumurtası yağı sürülür (K6). Mersin’in Silifke ilçesinde gelincik olan çocuklara yumurta yedirilir (K17). Muş’ta hasta çocuğun iyileşmesi için haşlanmış bir yumurtanın üzerine Kur’an-ı Kerim’den ayetler yazılır ve bu yumurta çocuğa yedirilir. Bu sayede çocuğun şifa bulacağına inanılır (K23).

Halk arasında gelişemeyen çocuklarla ilgili olarak kullanılan ve “kırk basığı” adı verilen hastalığı tedavi etmek için de yumurtadan yararlanılır.

Zile’de bu tür çocuklar için yumurta dondurtma işlemine başvurulur. Bu işlem için bir ocak vardır. Kırk basığı olan çocuğun ailesi, ocağa bir yumurta götürür. Ocak sahibi, yumurtayı bir sahanın içine kırar. Belli bir süre bekleyen yumurta donar. Çocuğun ailesi bahşiş vererek yumurtayı alır. Yumurta eve getirilirken yedi kapıdan yedi tane odun parçası toplanır. Toplanan odunlarla yakılan ateşin üstünde su kaynatılır. Dondurulan yumurta, kaynatılan suyun içine konulur ve bu suyla çocuk yıkanır. Böylece kırk basığı olan çocuğun iyileşeceğine inanılır. Aynı uygulama çocuğun kırkı çıkarılırken de yapılır (Sezmiş, 2018: 49).

“Kırk basığı” bir bebeği iyileştirmek için Rize’de (Kabataş 2006: 35) yeni ayın ilk çarşambasında içine yumurta kırılan bir tas, çocuğun başında dolandırılır. Antalya’nın Korkuteli ilçesinde “kırk suyu”na yumurta kabuğu ile kırk defa su ilave edilir (Gönenç, 2011: 14).

Yumurta; kırık çıkık, incinme ve yaralanmalarda başvurulan ilaçlardan biridir. Birçok halk hekimi, hasarlı bölgeyi tedavi ederken yumurtaya başvurur. Yumurta, sabun, hamur ve tuzla birlikte elde edilen karışım, ihtiyaç duyulan bölgeye sürülür. “Karaçaylarda incinen veya kırılan yer, tuzlu su veya yumurtanın beyazı sürülmüş bir bezle sarılır (Çinpolat, 2009: 145). Horasan’da kırılan yere yumurta akı ve sabun karıştırılarak sürülür; kırık yer, küçük tahta parçalarıyla sarılır (Eriz, 2018: 83).

Karaçaylar, bayılan ya da kendini kaybeden insanın etrafını demirle daire biçiminde çizer ve dairenin ortasına demir bir çivi çakarlardı. Sonra o çiviye bir yumurtayı vurup kırar ve şu sözleri söylerlerdi: *Teyri endi seni çıkmazın/Bu cumurthalay çaçılsın avruvung, talavung /Kufu-ufu bolsun şaytaning, cavung* (Teyri artık seni düşürmesin/Bu yumurta gibi dağılsın hastalıkların/ Paramparça olsun şeytanın, düşmanın) (Çinpolat, 2009: 51). Hamile kalmak isteyen kadın, leylek yumurtasıyla hazırladığı pekmezli yumurtayı yer. Aynı zamanda leylek yumurtası kabuğuyla kırk kez doldurduğu bir miktar suyu başına döker (Karakaş, 2020a: 21).

Halk hekimliği uygulamaları, salt hasta insanları tedavi etmek için kullanılmaz. Çeşitli yönleriyle insan hayatının vazgeçilmezi olan hayvanların korunması ve -varsa- hastalıklarının giderilmesi de halk baytarlığı uygulamaları ile sağlanır. Bunlar arasında bazı tedavi ve korunma yöntemlerinin “yumurta” unsuruyla kesiştiği görülür:

Trabzon’da daha önce hiç doğum yapmamış bir dananın iki boynuzu arasında bir tavuğun cuma günü yaptığı ilk yumurta kırılır; hayvanın sağ tarafından atılan ve cuma günü öğleden önce gerçekleştirilmesi gereken bu eylem sayesinde hayvanın hamile kalacağına inanılır (K16). Ritüeli oluşturan parçalar değerlendirildiğinde “kutsal cuma” kavramı ve “sağ yön”ün dikkat çektiği görülür. Ritüelde ayrıca yumurtanın doğum ve üretkenlikle olan ilişkisinin ön plana çıktığı sezilir. Hayvan kafasına yumurta atma eylemine Muğla’nın Köyceğiz ilçesinde de rastlanır. “Yörede hasta ineklerin kafasına yumurta atılır ve şifa niyetine muhtelif dualar okunur” (K20).⁴

Halk hekimliği uygulamalarında yumurta; bilhassa sedef, iktiyozis vulgaris gibi cilt hastalıkları ile yanığın tedavisinde kullanılır. Çocukluk dönemiyle ilgili yaşanan çeşitli problemlerin çözümünde tavuk, karatavuk ve bıldırcın yumurtalarından yararlanılır. Bir kısmı büyüsel yolla yapılan tedavilerde yumurtanın mitik anlatılardaki gizemli öykülerine anıştırmalar bulunur. Bayılan insanların ve iltihaplı yaraların tedavisi de yine yumurtanın

⁴ Yumurta ile halk hekimliği ilişkisi yukarıda verilen örneklerle sınırlı değildir. Yumurtanın muhtelif hastalıkların tedavisinde kullanımıyla ilgili olarak Fatma Ateş, “Mitolojiden Günümüze Yumurta” adlı çalışmasında özellikle “halk hekimliği” konulu tezlerden derlediği çeşitli örneklere yer vermiştir (2019: 115-144).

eşlik ettiği yöntemlerle gerçekleştirilir. Halk baytarlığı uygulamalarında, hayvanın doğurma yetisi kazanmasında ve nazardan korunmasında yumurtadan istifade edilir. Uygulamada bilhassa bir yumurtanın hayvanın kafasında kırılması gerektiğine vurgu yapılır.

2. Kutsal Mekân Ziyaretlerinde Yumurta

Birtakım halk hekimliği uygulamalarının gerçekleştirilmesi için kutsal alanlara ihtiyaç duyulur. Dünyanın hemen her yerinde bulunan bu tarz mekânların bir kısmı, bazı hastalıkların tedavisi konusunda adeta ihtisaslaşmıştır. Aşağıda ifade edilen ve sarılık, sıtma gibi hastalıkların tedavisi için başvuru alan bu merkezlerde “yumurta” figürünün varlığı da ayrıca dikkat çeker.

Ergani’de sarılık hastalığına yakalananlar “Sultanpınarı” ya da “Sarılıkpınarı” denilen suya götürülür. Bu pınarda siyah bir yılanın -melek kabul edilir- olduğu söylenir. Bu pınara gidenler yılanı görürlerse hastalarının iyileşeceklerine inanırlar. Yine bu pınarda Urfa’daki “Balıklı Göl”de bulunan balıklara benzer balıklar vardır. Sarılık olanlar bu balıklara haşlanmış yumurta atarlar. İnanışa göre balıklar yumurtaları yedikçe hasta iyileşir (Uçak 2007: 51, 52). Tokat’ın Zile ilçesinde sarılık hastalığı için Acıpınar köyündeki sarılık suyuna gidilir. Orada bulunan kuyuya yumurta atılır ve aynı zamanda hastanın kuyu suyundan içmesi sağlanır (Sezmiş, 2018: 86). Bu sudan bir miktar içilir ve onunla yıkanılır. Eğer hastalık geçmezse aynı işlem üç perşembe tekrarlanır (Ulu, 2004’ten akt. Sezmiş, 2018: 101).

Sarılığın tedavisinde yumurtanın kullanılmış olmasının nedeni, yumurtanın sarısıyla ilişkili olmalıdır. Nasıl ki bebeklerde oluşan ya da oluşabilecek olan sarılık, sarı bir yazma sayesinde bertaraf edilmeye çalışılıyorsa insan vücudundaki sarılık da içinde sarı rengi saklayan yumurta ile tedavi edilmek istenmektedir.

Tokat’ın Zile ilçesinin Yapalak köyünde bulunan mekâna çeşitli vesileler için gidilir ve dua edilir. Sıtmapınarı’nın bulunduğu yerdeki ağaçların kutsal olduğuna inanılır. Dileklerin gerçekleşmesi için ağaçlara yumurta, iplik, çaput ve nal gibi nesnelere bağlanır (Sezmiş, 2018: 124).

Kutsal mekân ziyaretleri, bir kadının çocuk sahibi olma isteğinin dile getirildiği alanlar olarak da dikkati çeker.⁵ Bu mekânlar; adak, saç, dua gibi unsurlarla kompoze edilmiş birçok ritüele sahne olur. Bazı ritüellerde mitik zamanlardan günümüze üretkenliğin ve yenilenmenin simgesi olmuş yumurtadan da yararlanır.

⁵ Konu ile ilgili ayrıntılı bilgiler için bak. (Karakas: 2020b).

Karaçaylar; çocukların ve kadınların koruyucusu, evlilik ve annelik tanrıçası olarak kabul ettikleri “Bayrım” adlı tanrıya ait taşa giderek dilek dilerlerdi. Çocuğu olmayan ya da oğlu veya kızı olmasını isteyen kadınlar; yanlarına yağ, yumurta, süt, etli börek (hıçın), “kak” adlı yemek gibi güzel yiyecekler alarak yoldaki “Nart Mezarları”na koyar, ellerine bir kuş tüyü alıp dua ederlerdi (Çinpolat, 2009: 136). Kutsala sunulanlar arasında yumurtanın olması, onun canlı taşıma özelliğinden kaynaklanmaktadır. Doğurganlık yetisi kazanmak isteyen kadın, kendisiyle yumurta arasında özdeşim kurmakta ve bu yüzden kutsal alana “yumurta sunusu” ile gitmektedir.

İstanbul’un Şile ilçesinde bulunan Sortullu türbesini özellikle çocuk sahibi olmak isteyen karı koca, ziyaret eder ve her biri kendi adına sandukanın içine bir adet çiğ yumurta koyar. Yumurtalar bir gece sandukanın içinde kalır. Ertesi gün türbede bulunan zat, hangi yumurtaya yazmış, yani bir işaret vermişse o kişinin kusurlu olmadığına inanılır. Bu durumda yumurtası yazılmayan kişi kusurlu kabul edilir. Kusurlu kişi, yazılı yumurtayı yiyerek kendisini tedavi eder. Bu işlemin Hıdırellez’den on beş gün önce yapılması gerekir (Gider, 2009: 100).

Diyarbakır’ın Ergani ilçesinde Vahit Baba Çeşmesi’nin suyundan içilerek aynı zamanda çeşme taşına para ve yumurta bırakılarak çocuk istenir; ayrıca “Sıcakpınar” adı verilen suya “doğurganlığın sembolü” olan yumurtalar bırakılır (Demir, 2006: 27; Helimoğlu Yavuz, 2007: 209; Uçak, 2007: 21, 51).

Büyüsel halk hekimliği uygulamalarında kullanılan yumurtanın çoğunlukla simgesel bir varlık olduğu görülür. Kutsala yumurta bırakma veya sunma, onunla irtibat kurmanın en sağlam yoludur. İstekler, yumurta sayesinde somut bir görünüme kavuşur.

3. Bereket Törenlerinde Yumurta

Dünyanın hemen her yerinde rastlanan bereket törenlerinde, topraktan elde edilecek ürünün verimli olması amaçlanır. Yöreden yöreye çeşitlilik arz eden bu törenlerin bir kısmı ekim zamanı bir kısmı hasat zamanı gerçekleştirilir. Yumurta, içeriğindeki canlı taşıma özelliği ile bereket törenlerinde işlevsel olarak kullanılan unsurlardan biri olarak dikkati çeker. Yumurtanın bereket törenlerinin önemli bir parçası hâline gelmesi, onun bir tohum gibi kabul edilmesinden kaynaklanır. Yumurta ve tohum, her ikisi de üreme yetisine sahiptir. Dolayısıyla tohumun toprakla buluştuğu dönemde ona eşlik eden yumurta, bereketin artmasını sağlayacaktır.

Tatar Türklerinde Yer İyesi’ne yumurta ile saygı gösterilirdi. Eskiden toprağa tohum atılmadan önce aşağıdaki sözler söylenir ve yere yumurta atılırdı. Yumurtaların tohumla aynı anda toprağa atıldığı da olurdu. Asıl ilgi çekici nokta ise insanların dizleri üzerinde iken bu uygulamayı yapmaları idi.

Bu yılğı çäçülär (Bu yılki tahıllar)
Qotlı möbäräk bulsın, (Kutlu mübarek olsun)
Tormış tügäräk bulsın; (Hayat eksiksiz olsun)
Mal-tuvarlar da artsın, (Mal-davarlar da artsın)
Tay qolınnar da çapsın, (Tay kulunlar da koşsun)
İgennärebez uñsın, (Ekinler de bol olsun),
Kükäy kebek tuq bulsın, (Yumurta gibi tok olsun)
Yözebez, küñelebez (Yüzümüz ve gönlümüz)
Kükäy kebek aq bulsın! (Yumurta gibi ak olsun!) (Çetin, 2007: 5).

Eskiden Tatar Türklerinde Yer Ana'ya "eğri yumurtası" adı verilen bir törenle saygı gösterilirdi. Saban zamanı, toprağa ağaç kabuğundan yapılan bir kovayla ilk tohumla beraber, buğdaylar, yumurta büyüklüğünde yetişsin ve uçları tok olsun dileğiyle pişmiş yumurtalar atılırdı. Yumurtaların biri, Yer İyesi için toprağa gömülürken diğerleri çocuklar tarafından yenirdi (Bayazitova, 1995'ten akt. Çetin, 2007: 6). Ritüelde insanoğlu ile toprak arasında özdeşim kurulmakta, yenilen yumurtalar sayesinde toprağın özne olduğu "yeniden diriliş" öyküsüne insanoğlunun da katılması sağlanmaktadır. "Tatar Türklerinde yere düşerek ayağını inciten kişi, Yer İyesi'nden merhamet aramak için bu yere yağ, tuz, yumurta gibi yiyecekler atar, demir bir nesne (iğne, çivi) veya insan boyu kadar bir ip gömer; ayrıca bu sırada büyü sözleri de kullanır" (Çetin, 2007: 6). Azerbaycan'da ekim vakti tarla kenarında yumurta pişirilerek ekine "Hızlı olgunlaş." mesajı verilir (Najafov, 2019: 102). Ardahan'ın Posof ilçesinin Yaylaaltı köyünde yılbaşı sabahı, bir eve ilk gelen komşu, zorla altına saman serilerek ve yumurta konularak kuluçkaya oturtulur. Ona ayağının uğurlu gelmesi ve evin bereketinin artması amacıyla tatlı yiyecekler yedirilir (Boratav, 1994: 227). Batman'ın Beşiri ilçesinde tarla, bağ veya bahçenin bereketli olması için bu alanlara içi boşaltılmış yumurta kabukları asılır (K1, K2). Bitlis'te yeni alınan bir evin bereketli olması için kapısında yumurta kırılır (K24). Van'da yeni doğan bir bebeğın rızkının bol olması için kundağının içine ekmek ve yumurta konulur (K25).

Türk halk kültüründe evin bereketinin kaçmaması için her zaman veya belirli zamanlarda bazı yiyeceklerin dışarı verilmesi yasaklanmıştır. Dışarıdan birine yumurtanın verilmesi ile ilgili olarak da yöreden yöreye değişmekle beraber çeşitli kurallar vardır. Nevşehir'in Derinkuyu ilçesinde akşam namazından sonra yumurtanın mühürlendiğine ve ona dokunulmaması gerektiğine inanılır. Ayrıca gece evden yumurta verenin ömrünün kısılacağı ve yumurtanın hakkının ödenemeyeceği vurgulanır (Kabak, 2011: 93, 94, 116). Kuzey Kıbrıs'ta da yumurta gece evin dışına verilmemesi gereken yiyecekler arasında gösterilir (Balcı, 2019: 146).

“Konya’nın Selçuklu ilçesinde tavuk yumurtaları toplanırken bir tanesi kümeşte bırakılır, alınmaz. ‘Folluk’ adı verilen bu yumurta, kimseye verilmez; aksi hâlde evin bereketinin kaçacağına inanılır” (Arıcı, 2018: 48). Mardin’in Mazıdağı ve Midyat ilçelerinde birinden yumurta ödünç alındığında mutlaka geri verilir. Çünkü yumurta çocuğa denk görülür. “Bayza bi veledi” sözü ile alınan yumurtanın geri verilmesi yine evin bereketinin kaçmaması içindir (K18; Uygur, 2008: 113). Birinden ödünç alınan yumurtanın geri verilmesi uygulamasına Diyarbakır’da da rastlanır. Tüm bu uygulamalarda evdeki yumurtanın korunması, dolayısıyla üretkenliğin ve bereketin zayı olmaması amaçlanır.

4. Özel Günlerde Yumurta

Burada özel günlerden kasıt, ilgili günün herhangi bir nedenden ötürü sıradan diğer günlerden ayrılmış olmasıdır. Nevruz, dinî bayramlar, yeni yıl, paskalya, aşure ve arife günü, özel günler kapsamındadır. Yumurta ile özel günler ilişkisi; özellikle nevrüz, Hıdırellez, paskalya, oğlak, melemşe ve Şıhırlı Bayf adı verilen bahar bayramlarında ortaya çıkar.

Azerbaycan’da Nevruz günü bir adet yumurta, bir adet siyah ve bir adet kırmızı kalem herhangi bir niyette bulunularak su kenarına bırakılır. Yumurtanın üzerinin kırmızı kalemlle işaretlenmesi, niyetin gerçekleşeceğinin; siyah ile işaretlenmesi ise niyetin olmayacağını işaretleri olarak telakki edilir (Najavof, 2019: 16). Karakalpak Türklerinde nevrüz bayramında yapılan “sümelek” yemeği pişirilmeden önce kazanda yumurta kızartılır. Yumurta yeni hayat ve başlangıcın sembolü sayılır (Hojaniyazov, 1989’dan akt. Madiyarova, 2017: 39). Anadolu’da yaşayan Tahtacılar da Hz. Ali’nin doğum günü olduğuna inanılan nevrüz gününde çocuklara yumurta yedirilir (Boratav, 1994: 218). Kars’ta nevrüz kutlamalarında yumurtalar, rengârenk boyanarak yeni yıl hediyesi olarak dağıtılır (Öncül, 2013: 2035).

Kastamonu’nun Tosya ilçesinde Hıdırellez’de soğan kabuklarının içinde yumurta haşlanır. Soğan kabukları sayesinde yumurtaların rengi kırmızıya döner. Böylelikle o yılın bereketli olacağına inanılır (Karabüber, 2017:196). Manisa’nın Tire ve Amasya’nın Merzifon ilçelerinde Hıdırellez sabahı yumurta yiyip süt içenlerin hastalıklardan uzak kalacağına inanılır (Aydinoğlu, 2005: 128; Serdaroğlu, 2018: 137). Tokat’ın Zile ilçesinde Hıdırellez’de yapılan pikniklerde bol bol haşlanmış yumurta soyulur; bu sayede dertlerin de soyulup gideceğine inanılır (Sezmiş, 2018: 95). Konya’nın Selçuklu ilçesinde Hıdırellez günü çocuklar için yumurta boyanırdı. O gün çoluk çocuk herkes dışarı çıkar, eğlenir; pilav pişirir, yerlerdi (Arıcı, 2018: 66).

Hatay⁶, Adana ve Mersin’de yaşayan Arap Alevileri, paskalyaya⁷ benzer şekilde yumurta bayramını kutlarlar. 29/30 Mart tarihlerinde kutlanan ve Hz. İsa’nın göğe yükselmesinin anıldığı bu bayramda soğan kabuklarıyla birlikte haşlanan yumurtalar hem komşulara dağıtılır hem de kahvaltıda yenir. Bazı kaynaklarda “nevruz kutlaması” olarak bilinen bu bayram, küslerin barışmasına ve toplumsal huzurun teminine olanak sunar (K21). Benzer bir etkinlik Siirt’te⁸ mart ayının başında baharın gelişini kutlamak için düzenlenir. Yumurtalar haşlanıp boyanır, herkesin bir araya gelebileceği geniş bir alanda toplanılarak yumurta kırma yarışması düzenlenir (K22). Şıhri’l Bayf⁹ adı verilen bu etkinliğe özellikle nişanlı çiftler götürülür. Evlenmesi muhtemel olan bu kişilerden her ne kadar açıkça belirtilmese de doğadakine benzer şekilde üreme, çoğalma ve canlanma talep edilir.¹⁰ Diyarbakır’ın Çermik ilçesinde 1980’li yıllara kadar kutlanan “Oğlak” geleneğinde piknik yapılan alana götürülen yiyecekler arasında haşlanmış yumurta ile yapılan ve “Nergisleme” adı verilen bir tür salata, muhakkak olurdu.¹¹ “Kastamonu’nun Taşköprü ilçesine bağlı Ortaköy’de baharın geldiğinin işareti sayılan ilk menekşenin bulunmasıyla başlayan geleneksel kutlamada kapı kapı dolaşan çocuklara yumurta hediye edilir” (Küçükbasmacı; 2020: 176, 177). “Azerbaycan’da “Ahır Çarşamba” günü pencere önüne konulan yumurtanın Hızır tarafından çizilerek işaretlendiğine inanılır (Kalafat, 2012: 125).

Doğa, her ilkbaharda yeniden dirilir. Bu dirilişe eşlik etmek isteyen insanlar; yumurta yiyerek, tokuşturarak, boyayarak ve hediye ederek doğanın ritmine ayak uydurmaya çalışır. Bir başka ifadeyle yumurtanın eşlik ettiği ritüeller sayesinde insanoğlu, doğanın diriliş macerasına eşlik eder. Birçok canlı için adeta bir tohum işlevi gören yumurta, üremeye ve çoğalmaya yönelik taşıdığı simgesel anlamları, ritler aracılığıyla kullanıcıya hissettirir.

5. Nazarı Önlemede Yumurta

Diyarbakır, Bitlis ve Siirt’te yeni alınan bir arabayı kazadan korumak için arabanın ön tarafında yumurta kırılır. “Kastamonu’nun Tosya ilçesinde yumurta, evin duvarı örülürken

⁶ Hatay’da kutlanan ve yumurta figürünün önemli işlevler üstlendiği bayramlarla ilgili olarak bak. (Cengiz vd.: 2016).

⁷ Paskalyanın bir diğer adı “kızıl yumurta” olarak geçer (Boratav, 1994: 224).

⁸ Sedat Veyis Örne, “Türk Halkbilimi” adlı eserinde yiyecek, içeceklerle ilgili şenlik, bayram ve günleri sıralarken Siirt’te 6 Mayıs’ta kutlanan ve iki gün süren Yumurta Bayramı’ndan bahsetmiştir (Örne, 1977: 48).

⁹ Bu gelenek, paskalya bayramının bir varyantı gibi durmaktadır. Hristiyanlar, Hz. İsa’nın çarmıha gerildikten sonraki üçüncü günde dirilişini paskalya ile kutlarlar. Siirt’te yaşayan Şıhri’l Bayf, geçmişte yörede yaşayan Hristiyanlarca kutlanan paskalyadan kalma olmalıdır. Nitekim günümüzde Mardin’de yaşayan Süryaniler, paskalya bayramını kutlamaya devam etmektedirler.

¹⁰ Günümüz Siirt toplumunda kaybolmaya yüz tutan bu bayramın yeni kuşaklara tanıtılması için belirli kurumların girişimiyle zaman zaman kutlamalar yapılmaktadır.

¹¹ Oğlak geleneği ile ilgili ayrıntılı bilgiler için bak.: (Karakaş: 2017).

harç arasına konur. Eve haset eden biri olursa yumurtanın kırılacağına ve hasedin ortadan kalkacağına inanılır” (Tekeli, 1980’den akt. Karabüber, 2017: 179). Batman’ın Beşiri ve Kozluk ilçelerinde nazarı önlemek için özellikle yeni yapılan evlere içi boşaltılmış yumurta asılır. Birkaç yumurta ipe takılır ve bu hâliyle evin görünen bir yerine asılır (K2). Konya’nın Selçuklu ilçesinde nazar değmesin diye bağ, bahçe ya da eve yumurta kabuğu asılır (Arıcı, 2018: 81). Nevşehir’in Derinkuyu ilçesinde yumurta kabuğunun tarladaki ürüne değmesi muhtemel nazarı önleyeceğine inanılır (Kabak, 2011: 133). Yumurta, lohusayı ve bebeği nazardan korumak için de kullanılır. Örneğin Manavgat ve Merzifon’da (Şimşek, 2013: 269; Serdaroğlu, 2018: 24) lohusayı ve çocuğu korumaya yönelik olarak odanın uygun bir yerine yumurta asılır.

Yumurta kabuğu, özellikle çiçekleri ve bitkileri nazardan korumak amacıyla kullanılır. Adana, Mersin, Hatay ve Mardin’de bir yumurtanın içi boşaltılıp kabuğu çiçeklerin ya da bitkilerin dalına asılır. Bazen bu kabuğun yanına mavi boncuklar da bağlanır (Çıblak, 2004: 114). Muğla’da da aynı uygulamaya rastlanır (K19). Türkmenistan’da nazar veya korku için tabağa konulan bir adet yumurta, kişinin başı üzerinde gezdirilir. Yumurtanın bu şekilde kişinin kötü enerjisini çekeceğine inanılır (K4).

Yumurtanın Türk halk kültüründe geniş ölçüde kabul gören “nazar” ile olan ilişkisi onu önlemeye veya bertaraf etmeye yöneliktir. Halk tefekküründe yumurta kabukları; insan, hayvan, araba, bağ, bahçe ve ürün üzerinde oluşabilecek nazarı önlemenin yollarından biri olarak gösterilir. Korunma, yumurta kabuklarının ilgili varlıkların olduğu alanlarda görünür bir şekilde bulundurulmasıyla sağlanır.

6. Büyü Uygulamalarında Yumurta

Yumurta, birini kendisine âşık etmek amacıyla yapılan “aşk (sıcaklık) büyü” uygulamasında kullanılır. Batı Trakya’da “bir karatavuk yumurtası hocaya götürülerek üzerine dualar yazdırılır. Eve gidince o yumurta, kül dolu bir kutuya konarak üç gün bekletilir. Yumurta, üç gün sonra üç dua okunarak ateşe atılıp yakılır (Dede, 1978’den akt. Durbilmez 2011: 82). Trabzon’da büyü yapmak amacıyla bir yumurta hocaya götürülür. Hoca tarafından yumurtanın etrafı siyah saçlarla sarılır. Bu şekilde hazırlanan yumurta, büyü yapılmak istenen kişinin evinin bir yerine (bahçe, samanlık, serender) bırakılır (K16). Tokat’ın Zile ilçesinde okunmuş bir yumurta, evlilerin arasını bozmak için toprağa gömülür. Yumurtanın toprakta bozulması, karı kocanın arasının bozulması anlamına gelir (Sezmiş, 2018: 80).

Yumurta, “bağlama büyü”¹² yapmak için de kullanılan unsurlardan biridir. Gelinin bağlanması için üç yumurta alınır ve her birinin üzerine küçük bir daire çizilerek bu dairenin ortasına “vav” harfi yazılır. Bu sırada kızın adı söylenerek “Bağladım.” denir. Bu yumurtalar, birer muşambaya sarılarak gerdek evinin dışında, üçgen olacak biçimde, evi çevreleyen üç ayrı yere saklanır (Örnek, 1977: 204).

Yumurtadan büyüsel etki oluşturmak için faydalandığı gibi kişiye büyü yapıp yapılmadığını anlamak veya onu bozmak için de istifade edilebilir. Van’da büyü bozmak için ateşe çiğ yumurta atılır (K25). Türkmenistan’da yaşayan Mongol Tatarları, kişiye büyü yapıp yapılmadığını anlamak için gece yastık altına tavuktan yeni çıkmış taze bir yumurta yerleştirir. İnanişâ göre büyü varsa yumurta çürür; nazar varsa yumurta sertleşir. Sertleşen yumurta suya konur; yumurtanın suya çökmesi, kişiyi rahatsız eden bir şeylerin varlığına işaret eder. Yani nazar veya büyü söz konusudur (K4).

Türk halk kültüründe yumurtanın kullanıldığı büyüsel uygulamalarda iki ayrı durum söz konusudur. Bunlardan birincisinde yumurtadan kötülük yaratmak amacıyla yararlanılır. Uygulamalarda öncelikle yumurtanın “kül, kara saç, karabiber, toprak” gibi “kara” renkli nesnelere teması ve bu bağlamda “kötülük” unsuruyla bütünleşmesi sağlanır. “Kara” unsurlarla münasebete girmeyen taze bir yumurta ise birey üzerinde daha önce oluşmuş büyüün çözülmesinde kullanılır.

7. Fal Bakmada Yumurta

Yumurtadan bir fal aracı olarak da istifade edilir. “Zile’de Ahir Çarşamba uygulamasında demir, kömür ve yumurta, niyet tutularak toprağa gömülür. Bir süre sonra çıkarılan bu gömüye bakılır. Kömürün yumurtayı boyaması, niyetin gerçekleşmeyeceğine; kömürün demiri boyaması ise dileğin gerçekleşeceğine yorumlanır” (Kalafat, 2012: 124, 125). Hamilelik sürecinde cinsiyetin tespitine yönelik yapılan bir çeşit fal uygulamasında da yumurta karşımıza çıkar. Kayseri’nin Pınarbaşı, Sivas’ın Ulaş ilçelerinde; Erzurum, Siirt, Mardin ve Diyarbakır’da doğacak bebeğin niyetine haşlanmış bir yumurta; gebenin saç teli, ip veya elle ortadan ikiye ayrılır. Yumurtanın sarısına bakılır, yumurtanın sarısı çukursa kız; dolgunsa erkek çocuğa yorumlanır (Aslan, 2011: 39; Kılıç, 2012: 9, Güney Açar, 2015: 60, K10, K11, K12). Ayrıca, Erzurum’da haşlanan yumurta gebeye gösterilir. Bu esnada kadının burnunu tutması, erkek çocuk; ağzını tutması kız çocuk ile özdeşleştirilir (Güney Açar, 2015: 60). Bitlis’te bebeğin kırkı çıkarılırken beşiğin altına bir yumurta kırılır. Bir gün sonra

¹² Düğün günü gerdek gecesi bilhassa damadın erkeklik görevini yerine getirmemesi amacıyla kurgulanan bir büyü türü.

yumurtaya bakılır. Yumurtanın sarısının dağılması, bebeğin ömrünün uzun olacağına yorumlanır (K26).

8. Yumurtayla İlgili Diğer İnanış ve Uygulamalar

Yumurta ile ilgili inanış ve uygulamalar; nazar, büyü veya fal ile sınırlı değildir. Aşağıda da görüleceği üzere halk arasında kuluçkaya yatmış tavuk yumurtasını koruma, kuluçkaya yatmış tavuk ile lohusa kadının karşılaşmasını önleme, rüyada yumurta görme, yumurta kabuklarıyla şeytan ile ilgili bazı inanış ve uygulamalar halk arasında hâlâ rağbet görmektedir.

Yumurtaya yönelik halk inanışlarının bir kısmı kuluçkaya yatmış bir tavuğun yumurtası ile ilişkilidir: Muğla'nın Yatağan ilçesinde kuluçkaya yatacak olan tavuğun yumurtalarına okunur ve kazan karası sürülür. Böylece tüm yumurtalardan civciv çıkacağına inanılır. Ayrıca yumurtalar, bir kadının eteği aracılığıyla bırakılırsa yumurtalardan dişi civcivler çıkacağı belirtilir (Eşmeli, 2015: 103). Diyarbakır'da lohusaların kuluçkaya yatmış bir tavuğun yanına gitmelerinin tavuk yumurtalarına zarar vereceğine inanılır (K13, K14, K15). Doğum yapan bir kadının sesinin kuluçkaya yatmış bir tavuğa gitmesi durumunda kuluçkadaki yumurtaların çatlayacağı ve bunlardan civciv çıkmayacağı söylenir (Karakaş, 2020a: 209). Bitlis'te kuluçkaya oturan tavuğun yumurtalarına dokunulursa o yumurtalardan civciv çıkmayacağına inanılır (K24). Kuluçka yerine bir yumurta bırakıldığında tavuğun hep aynı kuluçka yerine yatacağı belirtilir (K9).

Türk halk kültüründe tavuğun yumurtlaması veya yumurtlamamasına yönelik olarak da muhtelif halk inanış ve uygulamaları vardır. Örneğin Bitlis'te tavuk beslenen bir evde haşlanmış bir yumurtanın bıçakla kesilmemesi gerektiğine vurgu yapılır. Aksi hâlde tavukların yumurtlamayacağına inanılır (K24). Van'da yumurtlayan bir tavuğun yumurtasının kabuğunun ateşe atılmaması gerektiğine vurgu yapılır; aksi hâlde tavuğun yumurtadan kesileceği belirtilir (K25). Bitlis'te yumurtadan kesilen bir tavuğun tekrar yumurtlaması için ona acı şeyler veya ufaltılmış yumurta kabukları yedirilir (K24).

Kırılmayan yumurta kabuklarının üzerine şeytanın oturacağına inanılır (Boratav, 1994: 82). Amasya'nın Merzifon ilçesinde kırılan yumurtalar, onların içine şeytan girmemesi için iyice ufalanarak çöpe atılır (Serdaroğlu, 2018: 111). Kuzey Kıbrıs'ta ve Kastamonu'nun Tosya ilçesinde tuvalete tükürmenin iyi olmadığına, şeytanın o tükürüğü alıp yumurtanın içine koyacağına ve ölüm anında tükürüklü yumurtayı uzatarak kişiden imanını isteyeceğine inanılır (Karabüber, 2017: 109, Balcı 2019: 151).

Konya'nın Selçuklu ile Diyarbakır'ın Dicle ilçelerinde ve Van'da rüyada yumurta görmek; kötü söz ve dedikodu olarak yorumlanır (Arıcı, 2018: 109; K7, K25). Muğla'da rüyada görülen yumurta, çaresi olmayan bir hastalık veya ölüm ile ilişkilendirilir (K19).

Yumurta, mitik devirlerden bu yana dünyanın her yerinde aynı koda sahiptir. Bu sebepten yumurta ile ilgili anlatılar; evrenin, doğanın veya insanın yaratılışının anlatıldığı metinlerde sıklıkla karşımıza çıkar. Bu metinlerde yumurta; her daim doğurganlığın, üretkenliğin ve yenilenmenin gösterenidir. Bu yüzden günümüz modern toplumunda dahi yaşamın önemli olay ve durumlarında, ihtiyaç duyulan anlarda sözlü kültürden öğrenilen ve benimsenen birçok ritüelin içeriğinde yumurta bulunur. Bütün bu içeriklerde insanoğlunun doğurganlık, üretkenlik ve yenilenme arzuları belirgin bir şekilde hissedilir. Eliade'ye göre yumurta, “doğum” değil, “dönüş ve “yenilenme” olarak yeniden yaratılışı kanıtlamakta ve simgelemektedir (2009: 396). Bütün bu törensel uygulamalarda Eliade'nin deyişiyle “yaratılışın tezahürleri” görülür. Evren, doğa ve insan, her biri belirli dönemlerde yaratılışı tekrar ederek yenilenir.

İnsanoğlu zamanın kısılcacında kaldıkça her daim yenilenmeye ihtiyaç duymuş ve bunu birtakım eylemler ve sembolik varlıklarla sağlamıştır. Yumurtanın insanoğlunun eylemlerinde yer almasındaki neden, onun içerik ve biçimsel özelliklerinden kaynaklanmıştır. Türk halk kültüründe insanoğlunun bu sihirli küre ile yapabilecekleri hakkında şunları söylemek mümkündür:

1. Kutsal mekânlarda yumurta sunusu ile çocuk ve şifa istenebilir.
2. Yumurta sayesinde nazardan korunmak mümkündür.
3. Yumurta aracılığıyla fala bakılabilir.
4. Kara unsurlarla tepkimeye giren yumurta ile büyü yapılabilir.
5. Taze bir yumurta ile yapılmış bir büyüden kurtulmak mümkündür.
6. Çeşitli hastalıkların tedavisinde yumurta kullanılır.
7. Toprağın bereketli olması yumurta ile sağlanır.

Geçmişten günümüze -hayat şartları her ne kadar değişmiş de olsa- insanoğlu; her daim hayatta kalabilmek, kendisini ve ailesini koruyabilmek için güçlü olmak zorunda kalmıştır. Güçlü olmanın yolu, değişim/dönüşümün gerçekleşmesi ile mümkün olmuştur. Yumurtanın insan hayatındaki anlamlı dokunuşları; ona hayatta kalabilme, yaşam yolculuğuna devam edebilme güç ve enerjisini vermiştir. İnsanoğlunun yaşam boyu duyduğu ihtiyaçlar, farklı

sembolik varlıklar üzerinde etiketlenmiştir. Yumurta, “diriliş, yenilenme, bereket, doğum” çağrışımlarıyla insan yaşamının vazgeçilmezlerinden biri olmuştur.

Sonuç

Gündelik yaşamda protein kaynağı ve kuvvet artırıcı bir besin olarak bilinen ve bu yüzden kahvaltı sofralarını süsleyen yumurta, ihtiva ettiği anlamsal katmanlarla Türk halkının geleneksel yaşamında önemli bir yer edinmiştir. Birçok ritüele yansıyan yumurta figürü, “hâlihazırdaki durum ile olması istenen arasında bir kapı” görevi üstlenmiştir. Tüm ritüellerde yumurta ile bir şekilde temas eden birey/bireyler üzerinde olumlu/olumsuz yönde değişiklik talep edilmektedir. Büyük ölçüde iyi temenniler üzerine konumlanan yumurta ritüellerinde az da olsa kötü niyetler de inşa edilir. Büyüsel uygulamalarda “kara saç” ile sarılan yumurta ile karşı tarafta olumsuz durumların oluşmasına yönelik istek dışı vurulur.

Halk hekimliği tedavilerinde kullanılan yumurta, vücudun yenilenmesine yardım eder. Yumurtanın kutsal mekân ile kesiştiği uygulamalarda onun bir adak nesnesi olduğu görülür. Ziyaret alanında istenilen bir şeye karşılık mekânda bırakılan yumurta ile bir yandan kutsalla iletişim kurulurken öte yandan yumurtada var olduğu düşünülen donanım kutsaldan talep edilir.

Bereket törenlerinde tohuma eşlik eden yumurta, tahılın verimli olması temennisinin bir tür dışavurumudur. Nevruz, Hıdırellez, paskalya gibi bahar bayramlarında ise doğanın canlanması, bir başka deyişle yeniden dirilişin macerası, yine yumurta ile anlatılır. Yumurta yeme, tokuşturma ve boyama gibi etkinliklerle insanoğlunun doğanın diriliş senfonisine eşlik etmesi sağlanır.

Yumurta kabukları “nazarlık” olarak kullanılır. Büyü yapılırken de bozulurken de yumurtanın gizem dolu yapısından istifade edilir. Çocuğun cinsiyetinin tespit edilmesi amacıyla gerçekleştirilen fal uygulamasında ikiye bölünmüş haşlanmış yumurtanın görünümüne bakılarak yorum yapılır. Gündelik yaşamda değerli bir besin kaynağı olan yumurtayla ilgili inanış ve uygulamalar, tavuk yumurtasının korunmasına dek uzanır. Sözüün özü; Türk halk kültüründe çeşitli kompozisyonlarla süslenmiş “yumurta” kültü, bedensel ve ruhsal yönlerin tamamlanması, eksikliklerin giderilmesi, elde olanların kaybedilmemesi, arzuların gerçekleştirilmesi; toprağın, evin ve her tür ürünün bereketinin artırılması ve şifa temennisıyla kullanılır.

Kaynakça

ARICI, Betül (2018). “Konya İli Selçuklu İlçesi Halk İnanışları”. Yüksek Lisans Tezi. Uşak: Uşak Üniversitesi.

ASLAN, Mehmet Yusuf (2018). “Silvan (Diyarbakır)’da Halk Hekimliği, Yüksek Lisans Tezi. Elazığ: Fırat Üniversitesi.

ASLAN, Mehmet Gökhan (2011). “Kayseri İli Pınarbaşı İlçesindeki Avşar Köylerinde Türk Halk İnanışları”. Yüksek Lisans Tezi. Niğde: Niğde Üniversitesi.

ATEŞ, Fatma (2019). *Mitolojiden Günümüze Yumurta*, Konya: Kömen Yayınları.

AYDINOĞLU, Burcu (2005). “Tire Merkezinde Halk İnanışları”. Yüksek Lisans Tezi. Manisa: Celal Bayar Üniversitesi.

BALCI, Fatih (2019). *Kuzey Kıbrıs Türk Halk Kültüründe Geçiş Dönemleri ve Bunlara Bağlı İnanışlar*. İstanbul: Hiperlink Yayınevi.

BONNEFOY, Yves (1981). *Antik Dünya ve Geleneksel Toplumlarda Dinler ve Mitolojiler Sözlüğü*. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

BORATAV, Pertev Naili (1994). *100 Soruda Türk Folkloru*, İstanbul: Gerçek Yayınevi.

CAMPBELL, Joseph (2010). *Kahramanın Sonsuz Yolculuğu*. İstanbul: Kabalıcı Yayınevi.

CENGİZ, Alim Koray vd. (2016). “It is not just an Egg: Play, Influence and Power Among Arab Communities in Samandağ Hatay”, *Asos Journal*, C. 4, S.29, s. 295-313

ÇELİK, Adil (2020). *Kırgız Arkaik Destanları ve Mitoloji*. Çanakkale: Paradigma Akademi.

ÇETİN, Çulpan (2007). “Tatar Türklerinde Mitolojik Varlıklarla İlgili Mitler ve İnanışlar (İyeler ve Yaratıklar)”. *Bilig Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi*, S. 43, s. 1-32

ÇIBLAK, Nilgün (2004). “Halk Kültüründe Nazar, Nazarlık İnanıcı ve Bunlara Bağlı Uygulamalar”, *Tubar* S. XV, s. 103-125.

ÇİNPOLAT, Salih (2009). “Karaçay Halk İnanışları ve Uygulamalarının Dinler Tarihi Açısından Değerlendirilmesi (Tokat Örneği)”. Yüksek Lisans Tezi. Kayseri: Erciyes Üniversitesi.

DEMİR, Hasan (2006). “Ergani Folkloru”. Lisans Tezi. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi.

DURBİLMEZ, Bayram (2011) “Batı Trakya Türk Halk Kültüründe Mitolojik Sayılar”, *Zeitschrift für die Welt der Türken Journal of World of Turks*, V. 3, N. p. 77-93.

ELİADE, Mircea (2001). *Mitlerin Özellikleri*. İstanbul: Om Yayınevi.

ELİADE, Mircea (2009). *Dinler Tarihine Giriş*. İstanbul: Kabalıcı Yayınevi.

ERİZ, Yasin (2018). “Horasan İlçesindeki Halk inanışlarının Dinler Tarihi Açısından Değerlendirilmesi”. Yüksek Lisans Tezi. Kars: Kafkas Üniversitesi.

EŞMELİ, İsmet (2015). *Halk İnanışları ve Uygulamaları Üzerine Bir Araştırma*, Ankara: Gece Kitaplığı.

FRAZER, James George (2017). *Altın Dal, Dinin ve Folklorun Kökleri*. (Çev: Mehmet H. Doğan) İstanbul: YKY Yayınları.

GARDİN, Nanon vd. (2014). *Larousse Semboller Sözlüğü*, İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları.

- GİDER, Şenay (2009). “Halk Dindarlığının Bir Göstergesi Olarak Adak ve Ziyaret Fenomeni İstanbul Örneği”. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi. Kayseri: Erciyes Üniversitesi.
- GÖNENÇ, Alpaslan (2011). “Antalya İli Korkuteli İlçesinde Halk İnanışları ve Halk Hekimliği”. Yüksek Lisans Tezi. Konya: Selçuk Üniversitesi.
- GREEN, Nile (2006). “Ostrich Eggs and Peacock Feathers: Sacred Objects as Cultural Exchange between Christianity and Islam” *Al-Masāq*, 18:1, 27-78, DOI: 10.1080/09503110500222328
- GÜNEY AÇAR, Saliha (2015). “Erzurum’da Kadınla İlgili Halk İnanışları”. Yüksek Lisans Tezi, Erzurum: Atatürk Üniversitesi.
- HANÇERLİOĞLU, Orhan (2010). *Dünya İnançları Sözlüğü*, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- HELİMOĞLU YAVUZ, Muhsine (2017). *Diyarbakır Efsaneleri Derleme-İnceleme*. İstanbul: Cumhuriyet Kitapları.
- IVANITS, Linda J. (1989). *Russian Folk Belief*. Routledge London and New York: Taylor&Francis Group.
- KABAK, Turgay (2011). “Derinkuyu Yöresi Halk İnanışları”. Yüksek Lisans Tezi, Nevşehir: Nevşehir Üniversitesi.
- KABATAŞ, Feyzullah (2006). “Rize ve Çevresindeki Yaygın Halk İnanışları”. Yüksek Lisans Tezi. Elazığ: Fırat Üniversitesi.
- KALAFAT, Yaşar (2010). *Doğu Anadolu’da Eski Türk İnançlarının İzleri*. Ankara: Berikan Yayınevi.
- KALAFAT, Yaşar (2012). *Türk Kültürlü Halklarda Mitler*. Ankara: Berikan Yayınevi.
- KARABÜBER, Tuba (2017). “Tosya Halk inanışları”. Yüksek Lisans Tezi. Çankırı: Karatekin Üniversitesi.
- KARAKAŞ, Rezan (2017). “Çermik ve Çüngüş Yöresi Üç Farklı Eğlence Geleneği (Oğlak Daveti, Kormışkan ve Cumalar)”, 8. *Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi Bildiri Kitabı, Müzik, Oyun ve Eğlence*, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı.
- KARAKAŞ, Rezan (2020a). *Güneydoğu Anadolu Halk İnanışları*, Ankara: Gazi Kitabevi.
- KARAKAŞ, Rezan (2020b). “Kutsal Mekânlarda Tezahür Eden Geçiş Dönemi Ritüelleri (Dicle Bölümü)”. *Ritüelleri ve Anlatılarıyla Kutsal Mekânlar-Güneydoğu Anadolu Bölgesi Örneği* (ed. Bülent Akın). Çanakkale: Paradigma Yayınları.
- KARANFİL GÜLDEMİR, Münevver (2008). “Afyon-Bolvadin ve Çevresi Halk İnanışları ve Uygulamaları”. Yüksek Lisans Tezi. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi.
- KAYA, Ali; AKOL, Kaya (2006). “Dicle İlçesi”. Lisans Tezi. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi.
- KILIÇ, Salih (2012). “Sivas İli Ulaş İlçesi Halk İnanışları”. Yüksek Lisans Tezi. Elazığ: Fırat Üniversitesi.
- KÜÇÜKBASMACI, Gülten (2020). “Melemşeye Ne Gerek/Bir Yumurtacık Gerek: Geleneksel Bilgi Bağlamında Yerel Bir Tören”, *Bilim İnsanı Dr. Mustafa Eski’ye Armağan Eğitime Adanmış Bir Ömür* (ed. Hüseyin Yolcu, Sibel Oğuz Haçat), Ankara: Pegem Akademi Yayınları.
- LEACH, Maria (1950). *Standart Dictionary of Folklore Myhtology and Legends*. London: Funk and Wagnalls co.

MADİYAROVA, Svetlana (2017). “Karakalpak Türkleri Eski Halk İnançları”. Yüksek Lisans Tezi. Ankara: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi.

MAGAT, Margaret (2002). “Balut Fertilized Duck Eggs And Their RoleIn Filipino Culture”. *Western Folklore*. V. 61, N. 1, p. 63-96.

NAJAFOV, Akram (2019). “Azerbaycan Halk İnanışları”. Yüksek Lisans Tezi. Konya: Necbettin Erbakan Üniversitesi.

NEWALL, Venetia (1967). “Easter Eggs”. *The Journal of American Folklore*. V. 80, N. 315 p. 3-32.

OBUZ, Leyla; OBUZ Muammer (1965). *Kalevala Fin Destanı*. Ankara: Balkanoğlu Matbaacılık.

ÖGEL, Bahaeddin (2003). *Türk Mitolojisi 1*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

ÖNCÜL, Kürşat (2013). “Kars Örneğinde Halk Hekimliğinin Arkaik Unsurları”, *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* V. 8, N. 1, p. 2031-2035.

ÖRNEK, Sedat Veyis (1977). *Türk Halk Bilimi*, Ankara: İş Bankası Yayınları.

ÖRNEK, Sedat Veyis (1979). *Geleneksel Kültürümüzde Çocuk*, Ankara: İş Bankası Yayınları.

SERDAROĞLU, Ömer Faruk (2018). “Merzifon ve Çevresinde Halk İnanışları Üzerine Bir Araştırma”. Yüksek Lisans Tezi. Ankara: Ankara Üniversitesi.

SEZMİŞ, Mehmet Emin (2018). “Kültürel Değişim Bağlamında Zile İlçesinde Türk Halk İnanışları”. Yüksek Lisans Tezi. Samsun: On Dokuz Mayıs Üniversitesi.

ŞİMŞEK, Ali (2013). “Manavgat Yöresi Halk İnanışları”. Yüksek Lisans Tezi. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi.

UÇAK, Salih (2007). “Ergani’de Eski Türk İnançlarının İzleri ve Halk Hekimliği”. Yüksek Lisans Tezi. Kütahya: Dumlupınar Üniversitesi.

UYGUR, Hatice Kübra (2008). “Midyat Halk Kültürü Monografisi”. Yüksek Lisans Tezi. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi.

Elektronik Kaynaklar

URL-1: <http://www.caglarerbek.com/2015/05/turklerde-yasam-agaci.html> (E. T.: 10.01.2021).

URL-2: <https://www.trtavaz.com.tr/haber/tur/avasyadan/kazakistanin-gurur-kaynagi-bayterek-kulesi/5b2b889d01a30a23942b1977> (E. T.: 10.01.2021).

Kaynak Kişiler

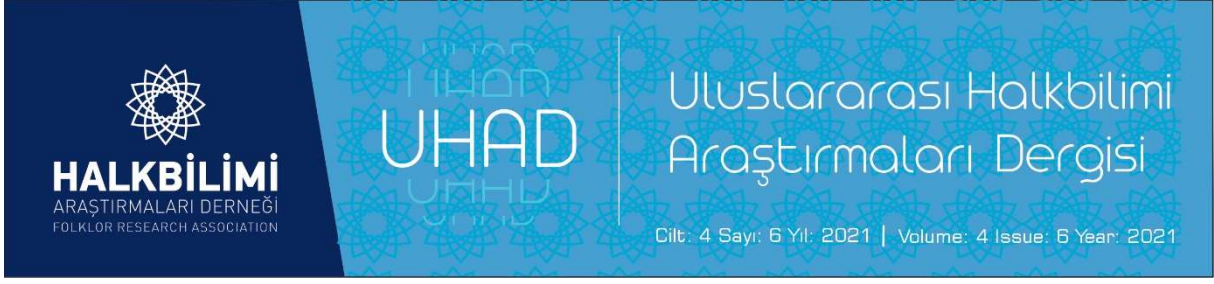
K1: Nefiye Günde, 1997 doğumlu, üniversite öğrencisi, Batman/Beşiri

K2: Sabri Kırtak, 1990 doğumlu, üniversite mezunu, Batman/Kozluk

K3: Yunus Coşkun, 1988 doğumlu, üniversite mezunu, Türkçe öğretmeni, Mardin/Dargeçit/Kılavuz köyü

K4: Mahrjermal Esenova, 1985 doğumlu, üniversite öğrencisi, Türkmenistan/Aşkabat, 18.10.2019

- K5: Melek Uçar, 1992 doğumlu, üniversite mezunu, Diyarbakır
- K6: Tuba Aykal, 1993 doğumlu, üniversite mezunu, Diyarbakır/Bismil
- K7: Saadet Ayhan, 1966 doğumlu, okuryazar değil, Diyarbakır/Dicle
- K8: Osman Kavan, 1963 doğumlu, ilkokul mezunu, pazarcı, Mardin/Kızıltepe
- K9: Bahri Büküm, 1985 doğumlu, öğretmen, üniversite mezunu, Diyarbakır
- K10: Sabahat Ekin, 1962 doğumlu, ilkokul mezunu, kuaför, Siirt, 11.03.2020
- K11: Şamiran Özsabuncu, 1966 doğumlu, okuryazar, ev hanımı, Siirt, 12.03.2020
- K12: Rabia Özsabuncu, 1960 doğumlu, lise mezunu, kuaför, Siirt, 12.03.2020
- K13: Ayhan Gün, 1990 doğumlu, üniversite mezunu, öğretmen, Batman.
- K14: Kudret Yıldırım, 1933 doğumlu, okuryazar değil, ev hanımı, Diyarbakır. 02.03.2020
- K15: Naciye Bandoğlu, 1955 doğumlu, okuryazar değil, ev hanımı, Çermik/Diyarbakır, 20.12.2020
- K16: Meryem Şar, 1969 doğumlu, ilkokul mezunu, ev hanımı, Trabzon/Çarşıbaşı, 24.12.2020
- K17: N.T, 1959 doğumlu, ilkokul mezunu, ev hanımı, Mersin/Silifke 26.12.2020
- K18: Sultan Seyitoğlu, 1970 doğumlu, ortaokul mezunu, Mardin/Mazıdağı, 26.12.2020
- K19: Firdevs Yanık, 1945 doğumlu, okuryazar değil, ev hanımı, Muğla/ Akkaya, 27.12.2020
- K20: Facide Korkmaz, 1968 doğumlu, okuryazar, ev hanımı, Muğla/Köyceğiz/Çandır, 26.12.2020
- K21: Mehmet Miçooğulları, 1991 doğumlu, Türkçe öğretmeni, Hatay/Antakya 29.12.2020
- K22: H. T., 1948 doğumlu, ilkokul mezunu, emekli memur, Siirt
- K23: Mücahit Kumandaveren, 1973 doğumlu, üniversite mezunu, memur, Muş, 06.01.2021
- K24: Sıdika Yılmaz, 1966 doğumlu, ilkokul mezunu, ev hanımı, Bitlis, 06.01.2021
- K25: Nacide Başlak, 1970 doğumlu, ilkokul mezunu, ev hanımı, Van, 06.01.2021
- K26: Sebahat Ok, 1975 doğumlu, ilkokul mezunu, ev hanımı, Bitlis, 06.01.2021



Geliş Tarihi: 01.05.2021 Kabul Tarihi: 13.05.2021 Entry Date: 01.05.2021 Accepted: 13.05.2021

Bu makaleyi alıntılar için/ To cite: ŞENESEN, İsmail (2021). ““Şamanizm”in Bilimsel Kavram Olarak Tanımlanması Üzerine Bir Değerlendirme”, *Uluslararası Halkbilimi Araştırmaları Dergisi*, S.6, s. 52-61.

“ŞAMANİZM”İN BİLİMSEL KAVRAM OLARAK TANIMLANMASI ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

An Evaluation on the Definition of “Shamanism” as a Scientific Concept

İsmail ŞENESEN*

Öz

“Şamanizm” sözcüğünün kavramsal anlamda ne zamandan beri kullanıldığı çok tartışılan bir konudur. Çalışmada, halk biliminin karşılaştırma yöntemi izlenerek, Şamanizm’in kavramsal anlamda bir din olup olmadığı konusu tartışılarak bir sonuca ulaşılmak amaçlanmıştır. Avrupalılar tarafından ortaya atılan “Şamanizm” kavramına iki ayrı anlam yüklenmiştir. Birincisi, Şamanizm’in özünü esrimede değil, inanç dünyası ve uygulamadaki yerel coğrafik özelliklerde görerek dinî bir olguyu işaret eden Sibiryaya ve İç Asya’daki *dar kapsamlı* tanımınıdır. Daha *geniş kapsamlı* olan ikinci tanım ise coğrafik sınırlamalar yapmadan esrime durumunun özünü temel bir kavrama dayandırır. Batılı gezginler tarafından aktarılan yüzeysel bilgilerle dilden dile yayılarak çok tanrılı bir din olarak tanımlanan ve binlerce yıldır var olduğu düşünülen Şamanizm’in bir din olup olmadığı konusunda bir görüş birliği yoktur. Türklerin dinî tarihi üzerine araştırma yapan bazı araştırmacılara göre Şamanizm, gerçek anlamıyla bir din olmadığı halde yayıldığı coğrafyalarda din yerine geçmiş, gökteki ulu ruh Ülgen ile yeraltının güçlü ruhu Erlik ve bunlara bağlı öteki ruhlarla dayanan bir dindir. Bu arada, temelini Avrasya Şamanizm’inin oluşturduğu, görev alanları ve fonksiyonları halk Şamanizm’inden farklı olan neoşamanist (yeni şamanist) olguların günümüzde sayısız şaman gruplarının icrasıyla diğer büyük dinler gibi Amerika ve Avrupa’nın büyük şehirlerinde hızla yaygınlaştığı görülmektedir. İnanç ile ilgili kavramlar bir tek kültür temel alınarak tanımlanamaz. Bir inanç kavramı, başka bir coğrafyaya aktarıldığında farklılıklarla karşılaşılması kaçınılmazdır. Bu durumda “Şamanizm, dindir ya da din değildir.” demek nasıl bir din kavramından yola çıkıldığına bağlıdır.

Anahtar Sözcükler: Kültür, Din, İnanç, Şaman, Neoşamanizm.

Abstract

There is an ongoing debate about for how long the term “shamanism” has been used conceptually. In the study, by following the comparison method of folklore. It is aimed to reach a conclusion by discussing whether shamanism is a conceptual religion or not. The views put forward by the Europeans have given two different meanings on the concept of “Shamanism”. The first approach is the narrow-scoped definition in Siberia and Central Asia, which points to a religious phenomenon by seeing the essence of shamanism in the world of beliefs and local geographical features in practice with excluding the mystery of the state of knowing. The second broader definition, on the other hand, bases the essence of the state of knowing on a basic concept without geographical limitations. There is no consensus on whether shamanism is a religion since it is defined by western travelers superficially as a polytheistic religion that spreads through word of mouth for thousands of years. According to some researchers working on the religious history of Turks, although shamanism is not a religion in its true sense, it has been accepted as a religion in the geographies it spread based on Ulgen the great spirit of skies and Erlik the strong spirit of the underworld, and the other souls connected to them. Meanwhile, neo-shamanist (new shamanist) phenomena, the foundation of which is based on Eurasian Shamanism and functions and practices differ from folk shamanism, rapidly gains ground in the major cities of America and Europe today, with the performance of numerous shaman groups. Concepts related to faith cannot be defined on the basis of a single culture. When a concept of belief is transferred into another geography, it is inevitable to encounter differences. In this case, to be able to say “Whether shamanism is a religion” depends on what the concept of religion is based.

Keywords: Culture, Religion, Faith, Shaman, Neo-shamanism.

Giriş

Dünyada ve Türkiye’de Şamanizm ile ilgili çok çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Araştırmacılar, Şamanizm’in kuramsal anlamda bir din mi yoksa bir inanç sistemi mi olduğu konusunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Ancak bize göre bu sorun ayrıntılı olarak tartışılmamıştır. Konuyla ilgilenen bazı araştırmacılar, Şamanizm’in Türklerin eski dini olduğunu ifade etmiş ama nedeni hakkında herhangi bir somut açıklama getirememişlerdir. Bazı araştırmacılar da bu olgunun bir din değil inanç sistemi olduğunu iddia etmişler fakat nedenlerine yeteri kadar değinmemişlerdir. Yaptıkları araştırmaların adlarını ya da başlıklarını “Türklerin Eski Dini, Türklerin Müslümanlıktan Önceki Dinleri, Şamanizm vb.” olarak koydukları halde içerikte Şamanizm’in bir din olmadığını söyleyen araştırmacılar da vardır. Bu durum dinler tarihi ile birlikte diğer yan alanların da inceleme alanındaki Türk din tarihinin temel meselelerinden birisidir. Türk din tarihinin oluşum ve gelişim şartları, konunun bilimsel açıdan ele alınırken birden fazla bilim alanının yöntem, veri ve yaklaşımlarından faydalanmayı zorunlu kılmaktadır. “Tarih, coğrafya, sosyoloji, etnoloji, antropoloji, psikoloji, ilahiyat gibi konuyla ilgili bilgi alanları bu çerçevede yararlanılacak alanlardır” (Avcı, 2021: 27).

Günümüzde, “neoşamanizm” kavramının doğmasıyla birlikte Şamanizm’in uygulamaları popüler kültüre de sirayet etmiştir. Bu çalışmada, Şamanizm’in bilimsel bir kavram olarak tanımlanması konusu tartışılacak ve bu tanımlamalar genişletilmeye çalışılacaktır. Şamanizm kavramının ortaya çıkışı, kaynağı ve yayılma alanları da irdelendikten sonra bilim insanları ve

araştırmacıların görüşlerinden yola çıkılarak kavramın özünü “yaşandığı coğrafik özelliklerde” gören *dar kapsamı* ile “şamanın esrimesinde” gören *geniş kapsamı* karşılaştırılıp Şamanizm’in kavramsal anlamda bir din mi yoksa bir inanç sistemi mi olduğu tartışılacaktır. Çalışmada, halkbiliminin karşılaştırma yöntemi izlenecektir.

1. Bir Kavram Olarak Şamanizm

“Şaman” kelimesinin etimolojisi hakkında farklı görüşler ileri sürülmüştür: Şamanizm’in kökenini Budizm’e dayandıran ve Güney Asya’da ortaya çıkıp Kuzey Asya’ya yayıldığını söyleyen araştırmacılara göre *şaman* kelimesi Sanskritçe’de “dilenci-rahip” veya “Budist rahip” karşılığındaki “sramana/çramana” Pali dilindeki biçimiyle “samana” kelimesinden Çince’ye “şamen” (bilge kişi) biçiminde geçmiş, Mançu-Tunguzca’da “şaman/haman” şeklini almıştır (Güngör, 2010: 325).

Macar Etnolog Szathmári, (2006: 51-54) Budapeşte’de *Sámánok és Kultúrák*’da yayımlanan “A Samanizmus Etnológiai Definíciójának Néhány Problémája” (Şamanizm’in Etnolojideki Tanımı Üzerine) başlıklı makalesinde¹ Şamanizm’in -Hinduizm veya Budizm gibi- Avrupalılar tarafından ortaya atılmış bir kavram olduğunu ifade eder.

Şamanizm, bilimsel kaynaklarda kavramsal açıdan biri *dar*, diğeri *geniş* olmak üzere iki ayrı anlamda yer alır. Kamçatka yarımadasından başlayarak bütün Kuzey ve Orta Asya, Kuzey Avrupa, Kuzey ve Güney Amerika, Kore ve Japonya’yı içine alan geniş bir coğrafyada çok eski çağlardan beri uygulanan çeşitli tekniklerin ortak adı olan Şamanizm’in farklı tanımları yapılmıştır. Genellikle Ural-Altay halklarıyla ilişkilendirilen Şamanizm, evrimci teoriler doğrultusunda bilhassa Rus ve İskandinav araştırmacıları (S. A. Tokarev, L. P. Potapov, J. Stadling, I. Paulson, A. Hultkrantz) tarafından “animizmin bir sonraki aşaması, tabiatın kişileştirilmesini esas alan, düalist ruh ve dünya görüşüne dayalı bir inanç sistemi” olarak tarif edilmiştir. Özellikle Sibiry Şamanizmi’ne yönelik yeni bir teori geliştiren R. N. Hamayon ise Şamanizm’i av ile avcı ilişkisine atıfla açıklamıştır (Güngör, 2010: 325).

Şamanizm’in Sibiry ve İç Asya’daki tanımı *dar* kapsamlıdır. Kavramın buradaki kullanımı dinî bir olguyu işaret eder (Hoppál, 1994: 11). Şamanizm kavramının halkbilimindeki kullanımı çoğunlukla Hultkrantz’ın (1973: 25-37) ve László Vajda’nın (1959: 456-485) ifade ettiği gibidir. Diószegi’nin (1962: 13) Şamanizm’de “değişimi varsayan” yaklaşımı, Sibiry

¹ Söz konusu yazı Türkçeye Hüsnü Çağdaş Arslan tarafından çevrilmiş ve yazı henüz yayımlanmamıştır.

dışında, benzer biçimleri içerisinde, görülen en iyi örneklerden biridir. Bu yaklaşım, Şamanizm'in özünü esrimede değil, inanç dünyası ve uygulamadaki yerel coğrafik özelliklerde görür. Buna göre; Şamanizm'in inanç dünyası ve uygulamadaki özellikleri, yaşandığı coğrafi bölgelere göre farklılık gösterir.

Yukarıdaki yaklaşıma göre daha *geniş* kapsamlı olan ikinci yaklaşım ise coğrafik sınırlamalar yapmaz. Bu görüş, esrime durumunun özünü temel bir kavrama dayandırır. Şamanın esrime durumundaki iletişimi bu inanç sisteminin en önemli niteliklerden biridir. Bu durum, ruhlar âlemiyle insanlık âlemi arasında bir köprü vazifesi görür. Buna göre; bir topluluğun din adamı, faaliyetlerinin bir kısmını esrime yoluyla tamamlıyorsa Şamanizm'den bahsedilebilir (Eliade, 1964: 22). Bununla birlikte Şamanizm'in bu yorumu, yeryüzündeki birçok toplumda var olan "büyüsel dünya" imajından ve uygulamasından ayırt edilebilir (Eliade, 1996: 377). Vitebsky, (1996: 6) bu kavrama falcıları, kâhinleri ve büyücü-sağaltıcıları da ekler. Bu yaklaşım, Şamanizm kavramına daha *geniş* bir bakış açısı kazandırır.

2. Şamanizmin Ortaya Çıkışı, Kaynağı ve Yayılma Alanları

Şamanizm kavramının ne zamandan beri kullanıldığı çok tartışılan bir konudur. Diószegi, avcı-toplayıcı yaşam tarzıyla birbirine bağladığı bu dinî biçimin kökenini, neolitik toplumlar devrinde yapılmış mağara resimleri ve genelde şaman olarak yorumlanan -derinlerde bulunan birkaç figüre dayanarak- Neolitik Çağ'a ya da Tunç Devri'ne götürür (Eliade, 1994: 22-23). Ancak bazıları, buna kuşkuyla yaklaşır. Sibiry'a da M.Ö. I. bin yıl Tunç Devri'nde yapılan kaya resimleri şamanları tasvir eder (Okladnyikov ve Martinov, 1983: 24-29). Şamanizm'i, neandertal döneme kadar götüren oldukça iddialı teoriler de vardır. Ancak Şamanizm'in gerçek anlamda Taş Devri'nde ortaya çıktığını savunan teoriler de vardır. Bu görüş daha geçerlidir. Çünkü kaya resimlerindeki büyücülerin yâni şamanların tasvirlerine sadece Sibiry'a da değil başka coğrafyalarda da rastlanır (Nougier, 1990: 26; Broby-Johansen, 1979: 28-30). Diószegi, (2006: 29-37). Dünyadaki hemen hemen her ilkel kültürde Şamanizm'e benzer unsurlar bulunduğunu söyler. Fakat bu öğelerin tamamını Şamanizm'le bağdaştırmaz. Bu iki bakış açısının da kendine göre kabul edilebilir ilkeleri vardır.

Y. Ziya Yörükan'a göre (2006: 147) Şamanizm, bütün dinlerden önce de vardı. Hatta Şamanizm'in izlerini daha sonra ortaya çıkan dinlerde de görmek mümkündür. Bazı araştırmacılara göre de Şamanizm, eski çağlarda güneydeki anaerkil kültürlerden doğup Budacılık yardımıyla kuzey halkları arasında yayılmıştır. Bu inancı ilk kez Türk, Moğol,

Tunguz kavimleri benimsemiştir. Sonradan Budizmi, Hıristiyanlığı veya İslamiyet'i benimseyen kavimlerde de kendisine yer bulmuştur. Günümüzde, Çin, Hint, İran, İskit kültürleri de şaman kültür dairesi içerisinde de yer alır. Ayrıca Orta Asya'da yaşayan birçok Türk boyunun dışında Moğol, Samoyet, Koryak, Yenisey, Eskimo, Mançu, Kuzey ve Güney Kore halkı, Kuzey Amerika yerlileri arasında, Grönland Eskimolarında şaman kültürünün izleri halen yaşamaktadır (Rayman, 2003: 89).

Şamanizm'in Sibiryalı ve İç Asyalı halkların dinsel pratiklerinde görülen en tipik biçimi, halk bilimsel eserlerde yer almaktadır Diószegi, (2006: 29-37) farklı kıtalardaki esime, davul, dünya ağacı, üç bölümlü dünya imajı vb. gibi benzer dinsel olguların Asya'daki özgün dinsel motifleri tam olarak yansıtmamış olmasını bununla açıklar. B. Szathmári'ye göre (2006: 51-54) Şamanizm kavramı, ilk kez Asya'da ortaya çıktığı için kavram tanımının Asya'daki motiflerle inşa edilmiş olması doğaldır. "Şamanizm'in Güney Amerika formu daha önce yazılıp da varyantları Şamanizm'in mihenk taşlarına dönüşseydi ne olurdu?" sorusu, dikkate alınması gereken bir sorudur. Bu nedenle Şamanizm kavramının Asya formu doğal olarak eksik ya da sıra dışı bir gerçeklik olarak nitelendirilebilir. Bu durumda, pek çok yerel saptama gibi bu saptamanın da keyfi kalacağı yâni bilgi kuramı açısından şüpheli hâle dönüşebileceği görülmektedir. Eğer Şamanizm genetik olarak Asya'dan yayılmış dinsel bir olgu olsaydı Szathmári'nin de dediği gibi yukarıdaki yaklaşım geçerli olabilirdi. Bu yüzden, Şamanizm'in çıkış noktasının Asya olup olmadığı bilimsel olarak kanıtlanamadığı için, kavramın köken sorununu coğrafik bölgelerden hareketle çözmeye çalışmak hatalı olacaktır.

Şamanizm'in en karmaşık biçimine Asya'da rastlandığı doğrudur. Çünkü şamanın en kapsamlı işlevine burada ulaştığı görülür. Ancak bu durum, bilimsel bir sınıflandırma yapmak için yeterli değildir. Asya'daki Şamanizm, asıl Şamanizm sayılsa bile farklı kıtalarda tespit edilen benzer ritüellerin buradakilerle bire bir benzerlik göstermediği görülür. Şamanizm'in büyük dünya dinleri gibi kendi içinde bütünsellik gösteren bir din olarak nitelendirilebilmesi için herhangi bir etnik grup ya da kıta için arz ettiği değerlerin aynı olması gerekir.

Bu durumda Şamanizm olgusu için de herhangi bir halkın ya da bölgenin kültürel formundan hareket etmeden genel bir tanım yapmak daha yerinde olacaktır. Asya'da da bazı Şamanist uygulamalar arasında büyük farklar gözlenebilmesi, yukarıdaki fikri destekleyen diğer bir kanıttır. Toplumlar, sadece din adamlarını farklı sözcüklerle adlandırmaz; aynı zamanda farklı imajlar ve inanç varyantları ile yaşarlar. Bu durum şamanlarda da böyledir. Çoğu zaman Sibiryalı araştırmacılar bile inceledikleri etnik grubun dinini Şamanizm olarak

adlandırmazlar. Edit Vértés'in (1990: 6) Obi-Ugorları hakkında yazdığı monografisinde, Karjalainen'e atıfta bulunarak bu halklara Şamanist demediği görülür. Şamanizm'in, detaylı bir biçimde incelenirse, sadece Asya dışında değil Sibiry'a da da problemlili bir kavram olduğu görülür. Ortak tarihî kökeni olmayan Şamanizm'in kendisiyle herhangi bir ilişkisi olmayan Hristiyanlık, Budizm ya da İslâm gibi dinlerle aynı anlamda sayılamayacağı da ortadadır (Szathmári, 2006: 51-54).

3. Şamanizm Din midir İnanç Sistemi midir?

Şamanizm kavramı, ilk olarak Batılılar tarafından çok tanrılı bir din olarak tanımlanmış ve yine Batılı gezginler tarafından aktarılan yüzeysel bilgilerle dilden dile yayılmıştır. Binlerce yıldır var olduğu düşünülen Şamanizm'in bir din olup olmadığı konusunda bilim insanlarının çeşitli fikirleri vardır. A. Ohlmarks'a göre Şamanizm gerçek anlamıyla bir din olmadığı halde yayıldığı coğrafyalarda din yerine geçmiştir. W. Schmidt, Tanrı düşüncesinin kaynağını araştırırken şamanlığı, gökteki ulu ruh Ülgen ile yeraltının güçlü ruhu Erlik ve bunlara bağlı öteki ruhlara dayanan bir din olarak değerlendirir (Meydan Laurousse, 1973: 714). A. Yaşar Ocak'a göre, (2000: 73) Şamanlığın inanç yönü incelendiğinde Şamanizm'in Türkler arasında daha önceki dönemlerde görülen atalar kültü, tabiat kültleri ve Gök Tanrı inancı ile Budizm, Manihaizm gibi dinlerin inanç ve uygulamalarının birleşimi olduğu görülür. Bu nedenle, Türklerin dinî tarihi üzerine araştırma yapanlar, önce eski Türk inançlarını Şamanizm olarak algılamışlar ve büyü sistemine dayanan Şamanlığın eski Türk dini olduğunu ileri sürmüşlerdir (Örneğin, Wilhelm Radloff). Öte yandan M. Fuad Köprülü (1996: 1) Şamanizm'i bir din olarak kabul etmiş, Orta Asya Türk-Moğol Şamanizminin Yesevî, Rifâî, Kalenderî, Haydarî, Bektaşî ve Torlakî gibi İslâm tarikatları üzerinde etkili olduğunu belirtmiştir.

A. İnan ise (1973: 6940) bu konu üzerinde ilk çalışma yapanların çoğunun Şamanizm'i bir din olarak kabul etmediklerini belirtir. Onlara göre Şamanizm "âdet ve örflerden" ibaret olup bildiğimiz anlamda din olamamıştır. M. Hoppál da (2012: 21) Şamanizm'i, sözcüğün geleneksel anlamı itibarıyla, bir din olarak değil bir inanç sistemi olarak nitelendirmiştir. Tarafsız bir kavram olarak düşünülse de "inanç" sözcüğünün bir nebze küçültücü anlam içermesinden dolayı bazıları için bu tanımlama yanlış anlaşılmalara neden olmuştur. Böyle bir yanlış anlaşılmaya meydan vermemek için "inanç" sözcüğünü burada "İkna olmuşluk mertebesindeki bir bilinç" olarak tanımladığını söyler. Çünkü şamanların gücüne inananlar (başka şekilde inanmalarının mümkün olamayacağından dolayı) şamanın gücünü yardımcı ruhlardan ya da atalarından aldığını derin bir inançla kabul ediyor; hatta biliyorlar. Başka bir

deyişle, Şamanist halkların şamanın gücünü pek çok kereler tecrübe etmiş olmalarından dolayı Şamanizm dışarıdan inanç gibi görünen, içeriden bakıldığında ise derin bir ikna olmuşluğu yansıtan kavramsal bir evrendir.

Eliade'a göre de (1997: 259) Şamanizm bir din değildir. Şamanizm, amacı benzer olmakla birlikte, görünmeyen ruhlar âlemiyle irtibat kurmak ve toplumsal aktiviteleri yönetmede bu ruhların desteğini elde etmek olan coşku ve tedavi ile ilgili metotlar bütünüdür. Kavramın yaşamı boyunca hiçbir Şaman veya şamanik unsurla karşılaşmayan Eliade tarafından ortaya konulan bu kullanımı, din tarihi ve kültürel antropoloji literatüründe de yaygındır.

4. Günümüzde Neoşamanizm ve Neoşamanistler

Bazı kültürel öğeler, zaman içerisinde değişebilir ya da yerlerini başka unsurlara bırakır. Ancak soyut kültürün inanç ile ilgili bölümlerinin değişimi daha yavaş olur. Çok eski bir geçmişi olan Şamanizm'in de varlığını bu şekilde koruduğunu düşünüyoruz. Geçmişte olduğu gibi günümüzde de Şamanist halklar, dinî uygulamalarını ortak bir din adamına ya da kutsal bir belgeye bağlı kalarak yerine getirmezler. Şamanizm kavramı bu anlamda da örnek bir kavramdır. Farklı formları, genellikle birbiriyle genetik olarak ilişkili değildir. Böyle olmakla birlikte, söz konusu kültürün içindeki inanç fonksiyonları aynıdır. Bu din olgusu, Malinowski'nin işlevselci bakış açısından yola çıkılarak incelenecek olursa farklı kıtaların şamanistik dinsel uygulamalarında ortak toplumsal işlevler bulunabilir.

Eliade'nın "Şamanizm ve Esrimenin Arkaik Teknikleri" adlı eseri 1951'de yayımlandıktan sonra Şamanizm Batı'da yeniden irdelenmiş, özellikle Kuzey Amerika'da 1960'tan sonra Şamanizm'le ilgili yeni bir dönem başlamıştır. Buna paralel olarak da ortaya "Neoşamanizm (Yeni Şamanizm) ya da Şehir Şamanizmi" diye bir kavram çıkmıştır.

Bu kavram, günümüzde özellikle Castañeda (Castañeda, 1991) ve Harner'dan (Harner, 1997) sonra, sayısız şaman gruplarının icrasıyla diğer büyük dinler gibi Amerika ve Avrupa'nın büyük şehirlerinde hızla yaygınlaşmaktadır. Ancak Avrupa ve Amerika'da ortaya çıkan bu hareketin temelini yine "Avrasya Şamanizmi" oluşturur. Bu durumda, farklı halkların inanç dünyalarına ait uygulamaları alan şehir şamanlarının ortaya koyduğu bu neoşamanist (yeni şamanist) olgular, kaynakları ortak olan halk Şamanizmi ile bir sayılabilir (Szathmári, 2006: 51-54). Görev alanları ve fonksiyonları halk Şamanizm'inden tabii ki farklıdır.

Neoşamanistler, değişik halkların Şamanizm ile ilgili geleneklerini yeniden canlandırmak için yoğun bir çaba sarf etmektedirler.

Batı kamuoyunun Şamanizm'e bakış açısı giderek genişlemektedir. Asya ve Amerika kökenli uygulamalar, böyle halkların ritüellerine genellikle birdenbire gelir. Avrupa ve Amerika'daki aktivistlerin yerel kültürlerinden kayıp şaman geleneklerini yeniden canlandırmaya çalışmaları hayli ilginçtir. Bu durumda, söz konusu halk geleneğinin sadece Şamanistik uygulaması canlandırılmış olmaz. Bunun yanı sıra o halk, genellikle bazı dinlerde olduğu gibi Şamanizm'in biraz folklorik, biraz da yardımcı bilgilerini devralır (Szathmári, 2006: 51-54).

Sonuç

Şamanizm'le ilgili Batı uygarlığı kuramları ya da farklı kültürlerin değişik çözümlenmeleri ayrıcalıklı veya birbirinden üstün sayılamayacağı gibi öncelikli de değildir. Dolayısıyla dışarıdan bakıldığında farklı toplumların değişik kültürel çözümleri birbirleriyle eşittir. Herhangi bir kültür dairesi içerisinde yaşayan bireyler, doğal olarak, en uygun yaşam biçiminin kendi yaşayışları olduğunu düşünebilirler. Örneğin; Hegel'in farklı kültürlerin bir çeşit yön değiştirme sonucu ortaya çıkmış olabileceğini ima ederek Antik Yunan'ı insanlığın başlangıç dönemi sayması Szathmári'nin de belirttiği gibi sübjektif bir tarih anlayışıdır. “Şamanizm” kavramını dar anlamda yorumlayanlar bu tip bir anlayışı ima etmemişlerdir. Çünkü böyle bir iddia, sonuçta bir tür etno-merkezciliğe dayanır. Kültürel antropoloji, bilimsel olmayan bu görüşü büyük bir hata kabul ederek reddeder. Bu durum, modern ve karşılaştırmalı araştırmalar ışığında, insan kültürünün birçok formunda çözülebilir.

İnanç ile ilgili kavramlar da bir tek kültür temel alınarak tanımlanamaz. Bir inanç kavramı, başka bir coğrafyaya aktarıldığında farklılıklarla karşılaşılması kaçınılmazdır. Örneğin, bir dinin tanımladığı Tanrı'nın, karşılaştırmalı din araştırmalarında temel olarak ele alınması ve diğer dinlerdeki Tanrı düşüncesinin buna bağlı olarak tarif edilmesi doğal olarak hatalara neden olacaktır. Büyük dünya dinleri Şamanizm'in aksine kutsal kitaplarıyla emreder ve ortaya çıktıkları kültürlerde birbirine benzer uygulamalar yapar. Bu, kaynak da işleyiş de ortaktır anlamına gelir. Bu durumda, Şamanizm bilimsel anlamda üniform (muntazam, bir kararda) bir din sayılamaz. Ancak değişik halkların dinî uygulamalarının ortak unsuru olarak “şaman” din adamı tipi olarak kabul edilebilir.

Nerede ortaya çıktığı dahi bilinemeyen bir inanç olgusunun, bölgesel temelde tanımlanarak, din olarak nitelendirilmesinin doğru olmadığı açıktır. Böyle bir niteleme, iç esası ya da işlevi etkileyen bir saptama olur. Bu, farklı alanlarda da araştırılabilir. Örneğin, Hristiyanlığı Filistin'deki bir dinsel olgu gibi değerlendirmek mümkün değildir. Onun özü İsa öğretilerinde kesin olarak kavranabilir. Şamanizm'in ortaya çıktığı yer kesin olarak belirlenemediği için burada yapılacak keskin bir yerel tiplendirme olanağı çok kısıtlıdır.

Szathmári'nin de dediği gibi “Şamanizm, dindir ya da din değildir” demek nasıl bir din kavramından yola çıkıldığına bağlıdır. Din saptaması büyük dinlere, özellikle İslam'a veya Hristiyanlığa dayandırılırsa Şamanizm bir din sayılamaz. Ancak dinin geniş anlamı yani kriteri deneyüstü olan tanımından hareket edilirse din sayılabilir.

Dünya dinleri hakkında en ufak fikirleri ve bilgileri olmayan Asya halkları, tarihleri boyunca sayısız dinî unsuru birbirlerinden devraldıkları için bu halkların kendilerine ait Şamanist uygulamaları da birbirine benzer. Bu yüzden Şamanizm'de diğer dinlerdeki geleneklerden bahsedilememektedir. Ancak diğer dinlerde Şamanist unsurların izlerine rastlanmaktadır.

Bu çalışmada, Şamanizm kavramının özünü esrime değil, inanç dünyası ve uygulamadaki yerel coğrafik özelliklerde gören *dar* saptamanın doğru ve bilimsel olmadığına; esrime durumunun özünü temel alan *geniş* Şamanizm kavramının ise yerinde, kapsayıcı ve kullanılabilir bir kavram olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

Kaynakça

AVCI, Cevdet (2021). “Türk Halk İnanışları Çalışmalarına Bir Yaklaşım Denemesi”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*. 14 (77), s. 21-27.

CASTAÑEDA, Carlos (1991). *Don Juan Tanıtması*. Budapest: Gondolat Kiadó.

DÍOSZEGI, Vilmos (2006). “Samanizmus”, *Sámánok és Kultúrák*. Budapest: Gondolat Kiadó, s. 29-37.

DRURY, Nevill (1994). *Sámánok, Látnokok*. Budapest: Édesvíz Kiadó.

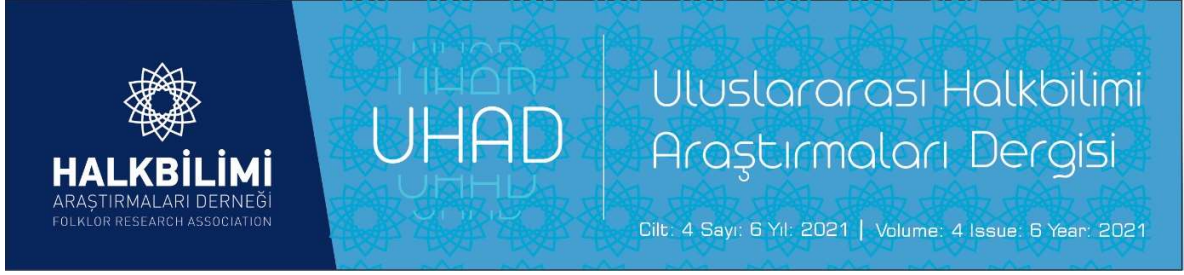
ELIADE, Mircea (1974). *Le Chamanisme et Les Techniques Archaïques de L'extase, Paris:1951; a.mlf., Traité D'histoire Des Religions*. Paris, s. 62-66.

ELIADE, Mircea (1964). *Shamanism: Archaic Techniques of Extasy*. New York: Pantheon Books.

ELIADE, Mircea (1994). *A Vallási Hiedelmek és Esmék Története I*. Budapest: Osiris.

ELIADE, Mircea (1997a). *A Jóga, Európa*. Budapest: Yyy.

- ELIADE, Mircea (1997b). *Dinler Tarihi Sözlüğü*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- GÜNGÖR, Harun (2010). *Şamanizm, İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, C. 38, s. 325-328.
- HARNER, Michael (1997). *A Sámán Útja*. Budapest: Édesvíz Kiadó.
- HOPPÁL, Mihály (1994). *Sámánok-Lelkek és Jelképek*. Budapest: Helikon.
- HOPPÁL, Mihály (2006). *Szathmári, Botond ve Takács, Adam*. (ed. Sámánok és Kultúrák). Budapest: Gondolat Kiadó.
- HOPPÁL, Mihály (2012). *Avrasya'da Şamanlar*. (çev. B. Bayram ve H. Ş. Ç. Çapraz). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- HULTKRANTZ, Ake (1973). *A Definition of Shamanism*. Yyy, Temenos, s.25-37.
- İNAN, Abdülkadir (1973). *Şamanizm Üzerine Notlar*. TFA, İstanbul, C.15.
- JOHANSEN, Rudolf Broby (1979). *Északi Sziklarajzok*. Budapest: Gondolat Kiadó.
- KÖPRÜLÜ, Mehmet Fuad (1996). "Türk-Moğol Şamanizminin Tasavvufi İslâm Tarikatları Üzerindeki Etkisi", *Bilig: Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi*. S. 1, s. 1-8.
- Meydan Larousse Büyük Lügat ve Ansiklopedi* (1973). İstanbul: Meydan Gazetecilik ve Neşriyat.
- NOUIGER, L. R. (1990). "Az Öskori Müvészete", *In A Müvészet Kezdetei*. Budapest: Corvina.
- OCAK, Ahmet Yaşar (2000). *Alevi ve Bektaşî İnançlarının İslam Öncesi Temelleri*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- OKLADNYIKOV, Alekszej ve A. I. Martinov (1983). *Szibériai Sziklarajzok*. Budapest: Corvina.
- RAYMAN, Hayrettin (2003). "Yozgat Yöresinde Bazı Şamanik ve Kozmogonik İnançlar", *Milli Folklor Dergisi*, S. 60.
- SZATHMÁRI, Botond (2006). "A Samanizmus Etnológiai Definíciójának Néhány Problémája", *Sámánok és Kultúrák*. Budapest: Gondolat Kiadó, s. 51-54.
- VAJDA, L. (1959). "Zur Phäseologischen Stellung des Schamanismus", *Ural-Altäische Jahrbücher*, 31, s. 456-485.
- VÉRTES, Edit (1990). *Szibériai Nyelvrokonaink Hitvilága*. Budapest: Tankönyvkiadó.
- VÍTEBSKY, Piers (1996). *A Sámán*. Budapest: Magyar Könyvklub-Helikon.
- YÖRÜKAN, Yusuf Ziya (2006). *Müslümanlıktan Evvel Türk Dinleri Şamanizm*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.



Geliş Tarihi: 17.01.2021 Kabul Tarihi: 16.04.2021 Entry Date: 17.01.2021 Accepted: 16.04.2021

Bu makaleyi alıntılanmak için/ To cite: REYHANOĞLU, Gönül ve Arife Özcan (2021). “İnançtan Anlatıya: Hatay Halk Kültüründe Defne”, *Ulusal Halkbilimi Araştırmaları Dergisi*, S.6, s. 62-87.

İNANÇTAN ANLATIYA: HATAY HALK KÜLTÜRÜNDE DEFNE*

From Belief to Narration: Laurel ('Daphne') in Hatay Folk Culture

Gönül REYHANOĞLU**

Arife ÖZCAN***

Öz

Tarih boyunca birçok medeniyete ev sahipliği yapmış olan Hatay'da, çok kültürlü bir yaşamın izleri hüküm sürmektedir. Bölgede yaygın olarak yetişen defnenin halk ekonomisi, inançlar, anlatılar, turizm gibi birçok alanda kentin çok kültürlü yapısını temsil eden bir sembol oluşturması önemli bir unsurdur. Kutsallığı eskilere dayanan ağaç kültürünün bir yansıması olarak defne ağacı etrafında çeşitli inanç, ritüel ve anlatılar oluşmuş ve bu oluşumlar Hatay'daki çok kültürlü yapıdan da beslenmiştir. Bu çalışmanın amacı, Hatay halk kültüründe defneye dair halk inancı, ritüel ve anlatılarını işlevsel ve sembolik anlamlar yüklenmesi yönüyle incelemektir. Bu amaçla Hatay'ın ilçelerine saha araştırması gerçekleştirilmiş, görüşme ve gözlem tekniklerinden elde edilen veriler işlevsel bakış açısıyla analiz edilmiştir. Çalışma neticesinde defneye dair bazı uygulamaların, sözlü kültürde yaşayan ve halkın belleğinde yer etmiş olan anlatıların işlevselliğini az da olsa yitirdiği gözlenmiştir. Buna rağmen çok yönlü yapısıyla Antakya kentinin simgesi haline gelen defne, yöre halkı için işlevini, sembolik anlamını ve önemini halk kültürünün birçok alanında korumaya devam etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Defne Ağacı, Hatay, Sembol, Halk İnancı, Ritüel, Çok Kültürlülük

Abstract

Traces of a multicultural life prevail in Hatay, which has hosted many civilizations throughout history. Laurel ('daphne'), which is widely grown in the region, is an important element that creates a symbol that represents the

* Bu çalışma Hatay Mustafa Kemal Üniversitesinde, Arife Özcan tarafından sunulan “Hatay Halk Kültüründe Defne Ağacı” (2020) başlıklı yüksek lisans tezinden üretilmiştir. Bu çalışmanın veri toplama aşaması Ekim 2018 ile Aralık 2019 tarihleri arasında gerçekleştirildiğinden, 2020 tarihli TR Dizin Başvuru ve Değerlendirme Süreçleri kriterlerinden etik onay belgesi alınma zorunluğunu kapsamamaktadır.

** Dr. Öğr. Üyesi. Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi, gonulgokdemir@gmail.com ORCID: 0000-0003-3473-3344.

*** Yüksek Lisans Öğrencisi, Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi, arife_edebiyatt@hotmail.com ORCID: 0000-0002-9315-8565.

multicultural structure of the city in many areas such as public economy, beliefs, narratives and tourism. As a reflection of the ancient tree cult, various beliefs, rituals and narratives were formed around the laurel tree and these formations were also nourished by the multicultural structure in Hatay. The aim of this study is to examine folk beliefs, rituals and narratives about laurel in Hatay folk culture in terms of attributing functional and symbolic meanings. For this purpose, a field research was carried out in the districts of Hatay, and the data obtained from interview and observation techniques were analyzed from the functional perspective. As a result of the study, it was observed that some practices on laurel lost their functionality, albeit a little, of the narratives that lived in oral culture and took place in the memory of the public. Despite this, the laurel, which has become the symbol of the city of Antakya with its versatile structure, continues to preserve its function, symbolic meaning and importance in many areas of folk culture.

Keywords: Laurel (Daphne) Tree, Hatay, Symbol, Folk Belief, Ritual, Multiculturalism

Giriş

Akdeniz iklimi bitkilerinden olan defne ağacı, Hatay halk kültüründe sembolik ve işlevsel özellikleriyle yörenin çok kültürlü yapısı ve inancının izlerini taşır. Halk kültürünün kökleri, o kültürü taşıyan ve aktaran topluluğun en eski dönemlerine kadar dayanır.

Farklı medeniyetlere ev sahipliği yapmış olan Hatay bölgesinde hayatı, yazının icadından çok daha öncesi olan paleolitik dönemden bu yana görmek mümkündür (Pehlivanlı vd., 2001: 4). Tarihin çeşitli dönemlerinde farklı yönetimlerin merkezi olan Hatay, geçmişte olduğu gibi günümüzde de birçok dinden (Müslüman, Hristiyan, Musevi), bu dinlere ait mezheplerden (Arap Alevi, Sünni; Ortodoks, Katolik vb.) ve etnikten (Türk, Arap, Kürt, Yahudi, Ermeni) insanın bir arada yaşadığı çok kültürlülüğün, hoşgörü ve medeniyetin simgesi (Tümbek, 2009: 129; Türk, 2016: 155-156) kabul edilen illerdendir. Öztürk (2014: 264) “Bu durum[u] Hatay’ın yüz yıllardır ayrı dili konuşan, ayrı dine, en önemlisi de aynı dinin farklı mezheplerine inanan insanların bir arada yaşadığı; çan, ezan ve hazan seslerinin birbirine karıştığı yer olmasındandır.” şeklinde değerlendirir. Bu noktadan bakıldığında, çok kültürlülüğe ait birikimin izlerini, etkilerini bugün de tarihi yapı ve eserlerde, mimaride, toplum yaşayışında, sanat, basın-yayın etkinlikleri ya da örf, adet, gelenek ve göreneklerde (Kalaycıoğlu, 2001: 6), inanç, ritüel ve anlatılarda görmek mümkündür. Kişi ait olduğu toplumun kültürüyle şekillenir ve sosyal normların üzerinde yarattığı etki ile ortama uyum sağlamaya çalışır. Malinowski (1992: 21) kültürü çeşitli unsurları karşılıklı olarak birbirine bağlı bir bütün aynı zamanda nesnelere, eylemler ve düşünceler sistemi olarak tanımlar. Ona göre bu sistem içerisindeki her parça amaca hizmet eden birer araç olarak bulunmaktadır. Defne ağacına dair inanç, ritüel ve pratiklerle halk anlatılarında Hatay’daki tarihin eskiliği ve çok kültürlü yapının çeşitliliği, bu nesnelere, eylemler ve düşünceler sisteminin görünüşleri niteliğindedir.

Dört mevsim yeşil kalabilen defne ağacı, Akdeniz iklimine özgü karakteristik bir ağaçtır. Genel yayılış alanı Akdeniz coğrafyası ve Küçük Asya olan defne, kışları ılıman, yazları sıcak olan yerleri sever. Hatay'da genellikle Akdeniz iklimi egemen olduğundan, defne ağacının doğal yetişme alanıdır (Bahadır, 2016: 28). Kaynak kişiler defne ağacının Hatay'da yetişmesine yönelik iklim özelliklerinin uygunluğunu, defne ağacının kendiliğinden çıkıp yetişen bir ağaç olduğunu, Hatay'da çok yaygın (KK-14) olduğunu, bakım istemeyen verimli bir ağaç (KK-1, KK-2) olup bölgede çokça bulunduğunu belirtmişlerdir. Bununla birlikte “öyle ki kuşların meyvesini ağızlarında taşıırken düşürdüğü yerde bile çıkan arsız bir ağaçtır” (KK-16) ifadesiyle kendiliğinden çıkıp yetişen bakım istemeyen bir bitki olduğuna (KK-1, KK-6, KK-8, KK-16) vurgu yapmışlardır.

TDK (URL-1, 2021) defneyi, “defnegillerden, yaprakları güzel kokulu ve yaz kış yeşil olan bir ağaç, develik (*Laurus nobilis*)” olarak tanımlar. Defne kelimesinin etimolojik kökeni ise Grekçe (Antik Yunanca) “daphne”ye dayanmaktadır (Eyüboğlu, 1988). Hatay halk kültüründe de defne yerine “gar” ya da “har” da denilmektedir (KK-28). Bu nedenle defne sabununun “gar sabunu” (KK-6, KK-8), “har sabunu” (KK-30, KK-31) gibi kullanımları vardır. Defne ağacının yaprağından ve meyvesinden çeşitli alanlarda yararlanılmaktadır. Yaprağı ve meyvesinden elde edilen defne yağı ve kremi; sabun ve şampuan yapımında, tıbbi amaçlı olarak bazı hastalıkların tedavisinde, cilt bakımında aroması nedeniyle de yaprakları özellikle et yemeklerinde baharat olarak kullanılmaktadır. Bölgede doğan çocuklara, iş yerlerine “defne/daphne” ismi verilmekte, defne kurum ve kuruluşlarda sembol olarak kullanılmaktadır. Yaprağından meyvesine, dalından yağına kadar her bir parçası ev içi üretimde, halk ekonomisinde ve sanayide değerlendirilen defne, Hataylılar için bir taraftan ekonomik, diğer taraftan da şehrin sembolü, kültürel değer ifade eden bitkiler arasında yer alır. Bununla birlikte defne, inanç ve ritüellerde, halk anlatılarında kısaca halk kültürünün her alanında çok kültürlülüğün izlerini ortaya koyarak kendine yer edinir.

1. Araştırmanın Yöntemi

Araştırmanın konusu ve amacı Akdeniz iklimine, özellikle bölgeye özgü bir ağaç olan defnenin inanç, ritüel ve anlatılar bağlamında Hatay halk kültüründeki sembolik ve işlevsel anlamları noktasında incelenmesidir. Nitel araştırma yöntemleri uygulanan çalışmanın evreni Hatay ili olup; Antakya, Samandağ, Reyhanlı, İskenderun, Yayladağı, Kırıkhan, Defne, Kumlu, Erzin, Dört Yol, Altınözü ilçelerinde yaşayan farklı yaş ve meslekten 90 kaynak kişiyle kartopu yöntemiyle örneklem alınıp, açık uçlu soru yöntemiyle görüşülmüştür. Aynı sorular farklı şekillerde, farklı

kişilere sorularak, gözlenebilecek olgular gözlenerek, yazılı kaynaklar ve görsellerden kontrol edilerek geçerlilik ve güvenilirlik sağlanmaya çalışılmıştır. Metin içinde kaynak kişiler “KK-1, KK-2, ...” şeklinde kodlanmış, demografik özellikleri kaynakçada verilmiştir. Görüşme yanında defnenin yer aldığı; müzedeki mozaikler, kültürel ürünlerin yapımı ve pazarlanması, anlatıların geçtiği mekânlar, ritüellerin uygulanışlarıyla ilgili katılımlı ve katılımsız gözlem de yapılmıştır. Gözlem ve görüşmelerden elde edilen veriler sembolik olarak ne anlam ifade ettikleri ve işlevleri bağlamında değerlendirilmiştir.

2. Defneyle İlgili İnanç ve Ritüeller

İnsanlığın tarihi sürecine bakıldığında inançsız bir toplumun olmadığı görülür. İnanma, insanın temel ihtiyaçlarından biridir. Weber’e (2016: 322) göre inanç, belirli bir tanrıya ve tanrının vaatlerine kişisel bağlılıktır. Dolayısıyla inanılana bir bağlılık söz konusudur. TDK’ya göre (URL-2, 2021) ise inanç “Bir düşünceye gönülden bağlı bulunma”, “İnanılan şey, görüş, öğreti”dir. Kavrama işlevsel olarak yaklaşan Malinowski’ye (2000: 266) göre inanç, topluluk üyelerinin bilinçli ve formüle edilmiş görüşlerinde bulunur. Bununla birlikte inanç, sosyal kurumlarda cisim bulur ve davranışlarında görünür olur. Dolayısıyla düşüncelerde var olan inancın ölçüsü ve varlığı davranışlarda görülebilir.

Halk inançları, toplumun kabul ettiği ilahi dinin emirleri ve öğretileri dışında kalan fakat halk arasında yaygın olan, bir kuşaktan diğerine aktarılan inanmalardır (Artun, 2009: 271). Dundes’a (1998: 143) göre “halk” en azından ortak bir etmeni paylaşan herhangi bir insan grubunu ifade etmektedir. Bu grubu birbirine bağlayan etmen de ortak bir meslek, dil, din ya da inanç olabilir. Bu durumda, burada önemli olan grubun kendine ait olduğunu kabul ettiği birtakım ortak geleneklere veya inanca sahip olmasıdır, diyebiliriz.

Halka ait inanmalar, bulunulan coğrafya, siyasi şartlar, tarihi geçmiş ve bir arada yaşayan etno-dini grupların özelliklerine göre farklılıklar veya benzerlikle içerebilmektedir. Bağlama göre şekillenen toplum hayatının gündelik ve törensel fark etmeden her alanında halk inancı, ritüel ve anlatılarını görmek mümkündür. Ritüeli, Honko (2006: 68-69) uygun zamanlarda bazı aleni değerlerin, kişi ya da gruplarla alakalı bazı değerlerin değişmez bir üslûpla tekrarlanması, kolektif ya da tek bir kişiyle meydana getirilebilecek, katılımcının mutluluğunu etkileyen bir eylem, olarak tanımlar.

Hooke'a (1991) göre ise ritüel, ilişkili olduğu mitle birlikte insanların zaman içinde yinelenen ihtiyaçlarını karşılayan bir şeydir. Hocart'a (1933) göre ise inanılan mite, ritüelden ayrı bir varoluşunun olmadığı, mitin yaşayabilmesi için ritüel içinde tekrarlanmasının gerekliliği (Akt. Raglan, 2004: 188-189) söz konusudur.

Dünyada ve Anadolu'da saygı duyulup kutsiyet atfedilen ve etrafında çeşitli inanışlar gelişen ve mitik anlatıların da merkezinde olan ritüellerde yer alan ağaç; yerin altında kalan kökleri, göğe uzanan gövdesi, gökyüzüne dağılan dalları ve yapraklarıyla olduğu kadar mevsim geçişlerindeki farklılıkları ve kendini yenilemesi gibi birçok özelliğiyle insanlığın hep dikkatini çekmiştir. Ağaç, insanlığın var olduğu gündün beri meyvesinden, yaprağından, odunundan, gölgesinden, faydalanılan bir varlık olmuş, anlatılara konu olmuştur. Bars'a (2014: 396) göre Anadolu'daki yaygın kültürlerden biri olan ağaç etrafında teşekkür eden inanç neticesinde kutsal sayılmış, sevgi ve saygı görmüştür. Kült, "Kutsal olarak bilinen varlıklar çerçevesinde oluşmuş, saygı, tapınma, dua, kurban [kanlı-kansız] ve ritleri gerektiren, özel yer ve zamanlarda bayram ve törenleri bulunan, kült araçlarıyla cemaat liderlerini içeren tapınmış." (Emiroğlu ve Aydın 2009: 519) şeklinde tanımlanır. TDK (URL-3, 2021) kültü "1. Din. 2. Yerel özellikler taşıyan dini törenler" olarak tanımlar. Ergun (2004: 15), kült kavramı içerisinde değerlendirilen atalar, ağaç, su, ateş ve diğerlerinin Tanrı olmayıp tanrısal kabul edildiğini, kutsallaştırılan hiçbir şeye tapılmadığını ve kutsal kabul edilen nesnelere sadece Tanrı ile irtibat kurma aracı olduğunu aktarır.

Ağaç ile ilgili inanç noktasında Hançerlioğlu (2004: 18) "Ağaç Yunanlılarla Romalılarda Tanrıların barınakları sayılıyordu. Örneğin Roma inançlarına göre meşe ağacı Jüpiter'in defne ağacı Apollon'un, zeytin ağacı Minerva'nın tapınağıydı." şeklinde bilgi verir. Bir ruhu olduğuna inanılan ve tabiat kültürünün bir unsuru olan ağaç aynı zamanda yaşam ile ölüm döngüsünün tezahürü kabul edilir. Tüm dünya kültürlerinde üç âlemi (yer, gök, yer altı) birbirine bağlayan "hayat ağacı" inancıyla da sembolik olarak karşımıza çıkar. Toplumlar farklı ağaç türlerine karşı farklı inanışlar geliştirmiş ve kutsallık atfetmişlerdir. Anadolu sahasında ığde, alıç, elma, selvi, zeytin, mersin vb. kutsal sayılmakta, mezar üzerine bırakılan mersin ağacının dalının ölüyü azap çekmekten kurtardığına inanılmaktadır (Güngör, 2012: 119). Bu inanışlar yaşadığı toplumların kültürünü de şekillendirmiş, ağacın türü değişse de insanları kutsallık atfedilen ağaç kültü etrafında birleştirmiştir.

Hançerlioğlu (2004: 17), çalışmasının “ağaç tapımı” maddesinde ilkelerin ağaçların bir ruhu olduğuna inandığını, kutsal saydığını, dinsel ve büyüsel törenlerde kullanılan ağacın ilkbaharda yeşerip sonbaharda solması ve kışın ölmesiyle yaşam döngüsü arasında da benzerlik kurduğunu ve yaşam döngüsünün (ölüp dirilme) bir simgesi kabul ettiğinin bilgisini verir.

Ağacın yaprak dökmesi ve yeniden yapraklanması yaşam ve ölüm döngüsünü ifade eder. Bazı inançlara göre doğmamış çocukların ruhlarını ağaçlar taşır (Emiroğlu ve Aydın 2009: 14). Belirli ağaçlarla kişisel olarak talih ve uğur ilişkisi kurulabilir. Kehanet ve iyi dilekler için ağaca başvurulabilir. Ağacın tohumundan, dallarından, nazarlık yapılır, yaprakları nazara karşı buhur olarak yakılır. Ağaç en eski dönemlerden itibaren birçok medeniyet için önemli olmuş ve aslında aynı ya da birbirine yakın anlam ve işlevler yüklenmiştir. Malinowski'nin (1992: 25) bakış açısıyla, insan bir etkinlikte teknolojik, hukuksal ya da ayinsel davranışın parçası olarak bir şey kullanılıyor ve bu şey onun herhangi bir ihtiyacının karşılanmasına yardımcı oluyorsa bu “işlev”dir. Ağacın kültür içindeki çeşitli sembolleri ve kullanımları farklı işlevler görmektedir. Ergun'a (2004: 17) göre hayatı, ölümsüzlüğü, bilgeliği, gençliği ya da genç kalmayı temsil eden; yer altı, yer üstü, gökyüzü şeklinde üç katmandan oluşan âlemi birbirine bağlayan “kozmetik ağaç” dünyanın her yerinde benzer anlamları ifade eder.

İnsanlar tarafından birçok anlam yüklenip saygı duyulan ağaca yine birçok mucizevi özellikler de atfedilmiştir. Bu mucizevi özelliklerden biri de şekil değiştirmedir. Dünya topluluklarının mitlerinde şekil değiştirmenin en çok işlenen konulardan biri olduğunu söyleyen Ergun (2004: 61-63) “ağaca dönen kadın” motifinin dünyada yaygın görüldüğünü söyleyerek Yunan mitolojisinde “Philemon ve Baküs”ün özellikle de bizi ilgilendiren kısmıyla Daphne'nin ağaca dönüşmesini örnek gösterir. Bu durum farklı kültürlerde ortak motiflerin olduğunu göstermesi açısından önemlidir. Karşımıza çıkan motiflerden bir diğeri de ağaçtan türemedir. Oğuz Kağan destanında: “... Oğuz Han, bir gölün ortasında, bir ağaç gördü. Ağacın kovuğunda (kabaçağında) ise, bir kız oturuyordu. ...” Oğuz bu kızla evlendi ve Gök, Dağ, Deniz adlı oğulları oldu. Oğuz destanı içinde Kıpçak Bey de bir ırmak ortasında bulunan bir ağaç kovuğunda doğmuştur (Ögel, 2014: 26). Yine Uygurların, Türeyiş destanında iki nehir arasında yer alan bir adacıkta bulunan bir ağaçtan türediği anlatılır.

Hançerlioğlu (2004: 17-18) bazı dinlerde ve medeniyetlerde ağaca farklı anlam ve kutsiyetlerin atfedildiği, Yahudilerin cennette bir hayat ağacı, Müslümanların da Tuğba ağacı olduğuna

inanmaları, Hititlerin ağaç direklere tapınmaları, yeni doğan çocuklar için ağaç dikilmesi, Yunan ve Romalılarda ağacın Tanrıların barınağı olduğuna inanılması, mezarlıklara ağaç dikilmesi gibi anlatılarla örneklendirmiştir. Çok eski devirlerde defneye dair dikkat çekici inançlardan bir diğeri ise şöyledir: “Romalılar defne yaprağının yıldırım çarpmasına karşı koruyucu olduğuna inanır ve bu yüzden havanın kötü olduğu zamanlarda birer defne dalı bulundurlardı.” (Duke, 1987’den akt. Karık vd., 2015: 1). Bu uygulama da her çağda farklı anlamlar yüklenip etrafında çeşitli inanışlar gelişen ağacın koruyucu, kötülükleri kovuşturucu işlevinin bir örneğidir.

Torlak’ın (2013) aktardıklarına göre de Apollon tapınaklarında görevli biliciler, geleceği görebilmek ve kendilerine başvuranların isteklerini gerçekleştirebilmek için Tanrı Apollon’a adanmış olan defne yapraklarını çiğniyor uykuya yatıp (istiare yatıp) onun kehanet gücüne sahip oluyorlardı. Kâhinden uygun cevabı alanlar, başlarına bir defne çelengi takarak evlerine gönderiliyorlardı. Bu da defnenin gelecekte haber vermede araç olarak kullanıldığını ortaya koymaktadır.

Defne, her mevsim yeşil kalabilen, parlak yapraklı ve Akdeniz coğrafyasına özgü bir ağaçtır. Akdeniz iklimin görüldüğü yerler defnenin doğal yaşam alanlarıdır. Kendine has kokusu ve aroması olan defne kozmetik, ilaç sanayi, halk mutfağı, halk hekimliği, halk ekonomisi gibi alanlarda olduğu kadar; halk inanç, ritüel ve anlatılarında da önemli bir yer edinmiştir. Antalya’da yaşayan Varsaklar da çocukların beşikleri defne ile süslenir, yatağı ve yastığı ise defne yapraklarından yapılır. Bunun nedeni defnenin kendine has güzel bir kokusunun olması ve serin tutmasıdır. Beşik bu şekilde yapılıncı hem çocuğun yanına gelenlere iyi kokacağına hem de çocuğun üzerine sinip büyüdüğünde de daima güzel kokacağına inanılır (Ergun, 2004: 854). Anadolu’da ve Kıbrıs’ta özellikle kadınlar tarafından yapılan bazı uygulamaların benzer olduğunu söyleyen Keser (2010: 118) ardıç, defne ve zeytinin kutsama, nazardan koruma, iyi temennide bulunma amacıyla kullanıldığını belirtir. Bu inanmalar kişilerin iyilikleri çağırma, kötülükleri kovuşturma isteğinin bir tezahürüdür.

Hataylılar için de defne ağacının çeşitli işlevleri vardır. Öyle ki yaprağından dalına, yağından sabununa kadar elde edilen ürünleri ile özellikle geçimini defneden sağlayanların “yeşil altın” olarak nitelendirdiği defne hem ekonomik hem de sosyo-kültürel açıdan şehre ve insanlara değer katan bir üründür. Gerek dünyada gerek Anadolu’da en eski dönemlerden itibaren ağaca dair geliştirilen inanışlar Hatay’da yaşayan farklı etnik ve dini yapıdan insanlar arasında da varlığını

korumakta ve defne ağacıyla ilgili olan inanışlar çalışmamıza kaynaklık etmektedir. Bunlar alt başlıklar halinde aşağıda açıklanmıştır.

2.1. Doğum ve Kırklama Uygulamalarında Defne

Doğum, evlenme, ölüm insan hayatında önem verilen geçiş dönemleridir. İnsanlar bu geçiş dönemlerinde çeşitli inanış, adet, tören ve dinsel-büyüsel işlemlere yönelmişlerdir. Doğum da insanların her zaman “mutlu bir olay” olarak nitelendirdiği önemli bir olgudur (Artun, 2009: 134). Bu yüzden doğum etrafında birçok adet, inanış ve ritüel gelişmiştir. Örnek (1977: 131), bunların amacının kişinin geçiş dönemindeki yeni durumunu belirlemek, kutsamak, kutlamak aynı zamanda da kişiyi bu sırada yoğunlaştığına inanılan tehlikelerden ve zararlı etkilere korumak olduğunu belirtir. Bu ifade, geçiş dönemlerinin tehlikelere açık bir dönem olduğunu göstergesidir. Hassas bir süreç kabul edilen “bebeklik dönemi”nde defnenin Hatay’da işlevselliğini koruduğu görülmektedir.

Yaz kış yaprağını dökmeyen ağacın yaprakları [portakal, mandalina, ıtır çiçeği, defne, hambeles (iğde), reyhan, kekik] makinada iyice dövülür. Toz haline gelince içine biraz tuz ve zeytinyağı dökülür. Bu karışım bebeğin vücuduna sürülerek birkaç saat beklenir ve daha sonra içinde defne yaprağı bulunan suyla bebek yıkanır. Burada amaç çocuğun yaşamı boyunca ter kokmasını önlemektir (KK-7). Defnenin bebeğin kırk suyuna katılması ya da kırk çıkana kadar vücudunun bu karışımla ovulması işin tedavi edici, koruyucu boyutu yanında mistik, kutsiyet atfedilen bir işlevinin de olduğunu göstermektedir. Yeşil yapraklı bitki tercih edilmesinin nedeni ise çocuğun güzel ve doğal bir hayat yaşamasının temenni edilmesidir. Kaynak kişiler defnenin bebeklerin kırk suyuna konulması ve defne yaprağının toz haline getirilip farklı karışımlara eklenerek bebeğin vücuduna sürülmesiyle ilgili bazı uygulamaların günümüzde çok yaygın olmamakla birlikte devam ettiğini belirtmişlerdir. (KK-7, KK-8).

Bazı kaynak kişiler de aynı uygulamayı bebeğin kırk çıkarılacağı gün normal ısıdaki zeytin yağı ve tuz karışımına ekleyip uyguladıklarını söylemiştir (KK-30, KK-31). Uygulamanın tamamen toz olarak kullanımına dair bir başka kaynak kişi ise toz haline getirilen defne yaprağı ve reyhanın çocuğun koltuk altına, avucuna, bacak ve baldır aralarına pudra niyetine sürüldüğünü ve bunun çocuğun güzel kokmasını sağladığını (KK-25) belirtmiştir. Yapılan uygulamalarda mitolojide sembolik anlamlar taşıyan 3, 5, 7, 40 gibi formülistik sayıların önemine dair izler görmek mümkündür. Bununla alakalı olan uygulamalar aşağıda belirtilmiştir.

Eline erkek eli değmemiş “yedi bekâr kız”; reyhan, defne ve kekik yapraklarını dövüp zeytinyağı ve biraz tuz ile karıştırır. Bu karışımı çocuğun vücuduna kırk çıkana kadar haftada bir iki defa banyo öncesi sürerek biraz bekletir, daha sonra çocuğu yıkar. “Yedi bekâr kız”ın bu işlemi yapmasındaki amaç saflığı ve güzelliği simgeliyor olmasıdır. Bunun çocuğun hayatının güzel geçeceğine, vücudunun asla kötü kokmayacağına işaret ettiğine inanılır (KK-17, KK-18, KK-19). Ayrıca bu karışımın çocuğun sancısını geçireceğine de inanılır (KK-19). Burada hem halk hekimliğini içeren tıbbi bir uygulama hem de inanç söz konudur. Bir diğer uygulama ise şu şekildedir: “Yedi çeşit” (beyaz gül, kırmızı gül, karanfil, defne yaprağı, portakal ve limon çiçeği, reyhan) güzel kokan bitki çocuğun “kırk suyu”na konulur, gül suyu da eklenir. Daha sonra çocuk bu suyla teni çiçek gibi güzel koksun diye yıkanır (KK-22).

Kaynak kişinin aktarmış olduğu bu uygulamada dikkat çeken “yedi bekâr kız” olgusu bir başka kaynak kişinin (KK-22) aktarımında “yedi çeşit bitki”ye dönüşür. Burada asıl dikkat çekici nokta yedi sayısıdır. Dillerin temel sözcükleri arasında kabul edilebilecek sayı isimleri ve sayılar “o dili konuşan milletlerin inançlarından, sosyal ve coğrafi çevrelerinden, etkilendikleri kültürlerden, tarihlerinin her olayından, gelenek ve göreneklerinden izler taşımaktadırlar.” (Şavk 2001: 52). Anadolu’da ve diğer tüm Türk boylarında, çeşitli dini ve etnik gruplarda da yedi sayısı kutsal sayılmış ve uğurlu olduğuna inanılmıştır. Yedi sayısı gibi sembolik anlam içeren formülistik bir diğer sayı da kırk sayısıdır. Tevrat’ta, Kur’an’da, çeşitli mitolojik eserlerde sıkça karşımıza çıkmaktadır. Hz. Musa’nın Tanrı’nın emirlerini Turdağı’nda kırk gün kırk gecede alması, Hz. Muhammed’e kırk yaşında peygamberlik verilmesi, Alevi-Bektaşî geleneğinde kırklar meclisi, ölünün kırkının çıktığı gün mevlit ve Kur’an okunması, destanlarda kırk yiğidin, kırk güzelin olması, masallarda kırk gün, kırk gece, kırk harami gibi kullanımlarının olması, bunlara örnektir.

Yeni doğum yapan anne ve bebeği kırk günlük süreçte “kırklı” olarak adlandırılır. Artun (2009: 154), bu süre içerisinde anne ve çocuğu hastalıklardan, nazardan, kötü etkilerden korumak için eve misafir kabul etmeme, anne ve çocuğun dışarı çıkmaması gibi bazı önlemlerin alındığını söyler. Kırk gün dolduktan sonra anne ve çocuğun yıkanmasına ise “kırklama” adı verilir. Hatay gelenekleri içerisinde de doğum yapan anne kırk güne kadar “kırklı” sayılır. Yedinci ve kırkinci gün anne ve bebeği güzel kokması için içerisinde defne yaprağı konulan ılık su ile yıkanır. Kadının kırklanması loğusalığın bitip normal yaşantısına döndüğünün bir göstergesidir.

Hatay’da kırkı çıkarılacak olan bebeğin banyosunda yapılan uygulamalarda kırk sayısı da dikkat çekicidir. Bu uygulamaya dair kaynak kişi şu şekilde bilgi aktarmıştır: “Annem kırkı çıkarılacak olan çocuğun banyo suyuna defne yaprağını kırka bölüp koyardı. Bu suyla çocuğu yıkardı. Ayrıca murt (hambeles) yaprağı, defne yaprağı ve reyhanı dövüp içine zeytinyağı dökerdi. Bunu çocuğun vücuduna sürüp bekletirdi. Çocuğun kötü kokmasını ve pişik olmasını engellerdi.” (KK-26).

Bir başka uygulamada ise kırk adet defne yaprağının her birine Felak ve Nas sureleri okunur ve içinde bir miktar zeytinyağı ile tuz bulunan banyo suyuna konulur. Bu su ile önce kırklı olan bebek sonra anne yıkanır. En son “arılık, dirilik, duruluk” denilerek banyo tamamlanır. Burada amaç hem geleneği devam ettirmek hem de nazarı engellemektir. Kişiler ailenin yeni üyesi olan ve kırkıncı gününe ulaşan bebekler için ritüel haline getirdikleri bu uygulamayı aile bireyleri, akrabaları ile bir araya gelerek icra etmekte ve yeni nesillere icra ortamında bu bilgileri aktarmaktadır. Bu uygulama cenaze törenlerinde de yapılır. Dua okunarak defne yaprağı konulan su ile ölü yıkanır. Burada amaç ölünün güzel kokmasını sağlamaktır (KK-38). Dolayısıyla bir taraftan geçiş dönemlerinde koruma ve kutsama yapılırken; diğer taraftan yardımlaşma ve destek söz konusudur. Segal’in (2012: 278) ifadesiyle, ritüeller ya da dini törenler toplumsal hisleri harekete geçirerek bu yöndeki destek ve dayanışmayı da yavaşça ortaya çıkarırlar.

Kaynak kişilerin bebeğin kırkı çıkarılırken yaptıkları bu uygulamalar genel itibariyle benzerlik göstermektedir. Karışıma konulan bitkilerin sayısında ve içeriğinde, uygulanan gün sayısında küçük farklılıklar olsa da uygulamanın amacı (vücudun tahriş olmasını, kötü kokmasını engelleme, sancıyı geçirme ve iyi dilekte bulunma vb.) ve işlevi ortak paydayı oluşturmaktadır. İnsanların yapmış oldukları bu uygulamaların benzerlikler gösterip ortak paydayı oluşturması bizi Malinowski’nin (2016: 44) kurum olarak adlandırdığı örgütlenme kavramına götürmektedir. Ona göre insanlar amaçlarını gerçekleştirmek için örgütlenmek zorundadırlar. Bir geleneği gerçekleştirmek amacıyla da insanlar bir araya gelmekte ve onu gelecek nesillere aktarmaktadırlar. Öyle ki kültürün ana unsuru da insanların bir araya gelerek örgütlenmesidir. Kırklama geleneğinde de bir araya gelip örgütlenen kişiler, gerek dualar gerek temennilerle bu geleneği sürdürmekte, doğrudan ya da gizil olarak kültürel unsurları yeni nesillere aktarmaktadırlar.

Kırklama uygulamalarında bitki yapraklarının canlılığını koruyup solmayan ve sürekli yeşil kalabilen bitkilerden seçilmesini, eski şekli “yaşıl” olan yeşil rengin kutsiyetine bağlayabiliriz. Kaynak kişilerimizin aktarmış oldukları bu uygulamaların sağlığın devamını sağlama, hastalıkları

bertaraf etme, nazarı engelleme ve kültürel değerleri gelecek kuşaklara aktarma gibi işlevlere hizmet ettiğini söyleyebiliriz. Ayrıca insanlar bir araya gelerek sosyalleşmekte ve özel ana tanıklık ederek mutluluk ve heyecanlarını paylaşmaktadırlar.

2.2. Nazardan Korunma ve Bereket Uygulamalarında Defne

Halk inançlarında, bazı insanların kıskançlık ya da hayranlıkla bakmasıyla gözlerindeki kötü enerjilerin canlı veya cansızları olumsuz etkilemesi, nazar olarak adlandırılmaktadır. Arapça “bakış” anlamına gelen nazar, halk arasında “nazara gelme”, “nazara uğrama”, “göz değmesi” olarak da nitelendirilmektedir.

“İnsanoğlu ilk çağlardan beridir doğayı kontrol etmeye çalışmış, kontrol edemediği veya bilmediği/açıklayamadığı şeylerden de kaygı duymuş ve korkmuştur. İnsanlar yaşamalarında meydana gelen/gelebilecek maddi ve manevi bir hasarı bilinçaltıyla bağlantı kurarak bir nedene bağlayıp rahatlama çalışır.” (Reyhanoğlu, 2017: 50)

Nazar da insanların kötü enerjiden sakınmaya çalıştığı bir durumdur. Nazara karşı korunma yöntemlerinin başında gelen nazarlıklar pasif büyü araçlarıdır, halk arasında sihirli ögeler taşıdığına inanılmaktadır. Eskiden beri var olduğu bilinen, kötülüklerden ve kötü gözden korunma amaçlı kullanılan nazarlık Hatay’da da nazardan veya gözden korunma, bereket temin etme amaçlı kullanılmakta ayrıca buna yönelik birçok âdet bulunmakla birlikte en yaygın olanı nazar boncuğu asma, dua asma ve buhurdur (Gündüz ve Reyhanoğlu, 2018: 866). Nazarı engellemek için çok eski dönemlerden beri başvurulan birçok yoldan biri de defne dalıdır. Kaynak kişilerden ikisi (KK-9, KK-10) geçmişte büyüklerinin defne çekirdeğini nazarlık olarak kullandıklarını, bunun eski bir inanç olduğunu ama günümüzde uygulamadıklarını belirtir. Bir başka kaynak kişi ise çocukluğunda defne çekirdeklerinin bir ipe dizilerek bileklik yapıldığını ve nazarı engellediğini söyler (KK-30). İşlevsel kuram bağlamında değerlendirecek olursak bu tarz uygulamaların soyut ya da somut tehlikelere karşı kişinin kendini koruma duygusuyla yapmış olduğu davranışları içerdiğini söyleyebiliriz. Nitekim “korunma çok sıklıkla öngörülü davranmayı ve planlamayı içerir” (Çobanoğlu, 2016: 277).

Bir kaynak kişimiz, “Sabah namazından sonra kimse ile konuşmadan evden çıkıldığını, defne dalının kesilip getirilerek evde kapının arkasına asıldığını duymuştum. Nazara karşı yapılmış.” (KK-23) diyerek defne dalının yöredeki nazarı engelleyici işlevinden bahsetmiştir. Burada sabah namazından önce kimse ile konuşulmadan ağaç dalının kesilip getirilmesi kutsiyetle alakalıdır.

Kapı arkasına asılan defne dalı canlı veya cansız her şeye etkisi olacak kötülükleri, nazarı engelleyerek ondan korunma işlevine hizmet eder.

Defne yaprakları ve dalı, nazardan korunmak/ engellemek amacıyla tütsü olarak kullanılmaktadır. Temeli pagan döneme dayanan, Anadolu'da ve Akdeniz coğrafyasında da görülen kutsal ağaçların yakılarak tütsülenmesi ve kötülüklerin uzaklaştırılmasına dair ritüeller günümüzde de devam etmektedir. Bu amaçla defne dalı ya da yaprağı yakılarak çeşitli dualar edilir ya da temennilerde bulunulur. Yakılan defne yaprakları odalarda veya kişilerin üzerinde gezdirilerek kötü ruhların, negatif enerjinin ve nazarın dağılması (KK-15) sağlanır. Bu uygulama sırasında Felak ve Nas surelerini okuyanların varlığı (KK-38) bize ritüellerin İslami boyut da kazandığını gösterir. Negatif enerjiyi kovuşturma, kötülüklerden ve nazardan korunma amacına yönelik defne yaprağının veya dalının tütsüleme geleneği içinde varlığını koruduğu fakat kokusunu zor yayması sebebiyle diğer tütsülere nazaran çok tercih edilmediği görülmüştür. Tüm bu uygulamaların amacı "korunma/engelleme" işlevine yöneliktir. Kişi olumsuz etkisi olacağını düşündüğü herhangi bir şeyi en başından engelleyerek kendini güvene almaya çalışır.

Hatay'da defne dalı ve yaprağı nazar çıkarma yanında tütsü olarak da kullanılmaktadır: "Tütsü olarak kullanıldığını biliyorum. Ortamdaki ve kişideki olumsuz enerjiyi uzaklaştırıyor. Ben de birkaç defa denemiştim" (KK-11). Tütsü olarak kullanıldığını duydum ama bu tarz inançlara sahip değilim, yapmadım" (KK-12, KK-22). Görüşme esnasında çekmecesinden kuru defne dalını çıkarıp gösteren kaynak kişimiz (KK-15) ise mutlaka iş yerinde ve evinde defne dalı bulundurduğunu ve negatif enerjiyi kovuşturmak amacıyla ara ara yaktığını belirterek tütsünün kötü olan her şeyi ortamdaki uzaklaştırdığını ve nazarı engellediğini ifade eder. Burada tütsü kullanımı kötülükleri uzaklaştırma, iyilikleri çağırma işlevine sahiptir. Tütsü (buhur) yakma geleneğinin yaygın olduğu Antakya'da bereket sağlama amacıyla da aynı uygulama yapılmaktadır. Temeli ilkel toplumlara dayanan ve ateş kültürünün yansıması olan tütsüleme geleneği arınmanın, temizlenmenin ve kötülükleri kovuşturmanın aracı olarak günümüzde de işlevini sürdürmektedir.

Defne ile ilgili inançlar çeşitli boyutlarıyla karşımıza çıkmaktadır. Defnenin tütsü olarak koruyuculuk ve kötü ruhları kovması işlevlerinin yanı sıra yaprağının bolluk-bereket temin ettiğine dair inanç ve ona bağlı ritüeli şu şekildedir: "Defne yaprağına bir miktar bal ya da portakal yağı sürüp her tarafını streç film ile sarıyorum. Daha sonra bir kumaşın içine koyup etrafını dikiyorum. Bunu bir yıl boyunca cüzdanımda taşıyorum, sonrasında ise toprağa gömüyorum. Paramı bereketli

kılıyor.” (KK-37). Başka bir yerde rastlamadığımız bu uygulama bize Hıdırellez günü gül ağacının dibine bırakılan ve ertesi gün alınıp cüzdana konulan paranın bir yıl boyunca saklanması inancını anımsatmaktadır. Orada da amaç bolluk ve bereketi arttırmaya yöneliktir.

Yine kökleri çok eskiye dayanan, farklı bir inanç ve ritüel de Yayladağı’nda çok yaygın olan “pekmez köpüğü yeme geleneği”dir. Birlik ve beraberliğin sergilendiği, yardımlaşma işlevinin örneklerinden olan bu geleneğe göre torbalarda ezilip suyu çıkarılan üzüm suyu pekmez yapmak amacıyla odun ateşinde kazanlarda pişirilir. Bir süre kaynadıktan sonra bir kenara alınıp dinlendirilir. Su kabakları kepçe şekline getirilir ve onunla pekmez kazandan alınıp bırakılarak köpük oluşturulur. Birçok yerde yapılan bu uygulamanın Hatay’da adeta bir tören şeklinde icra edildiği görülür. Pekmez kimin evinde piştiyse köpüğü yapan kişi bağırarak mahalleliyi çağırır. Herkes köpük yemeye gelir. Pekmezin köpüğü defne yaprağıyla alınıp yenilir, köpüğe kaşık sürülmez. Defne yaprağı bir kaşık gibi kullanılır ve aynı zamanda pekmeze aromasını verir. Defne yaprağının tercih edilmesinin nedeni dut yaprağı vb. gibi eğilip bükülmemesi, zehirli ve zararlı olmamasıdır (KK-38). İnsanların pekmez köpüğü yemek için bir araya gelmeleri bizi Merton’un (1968’den akt. Aça ve Yolcu, 2017: 51-52) açık işlev kavramına götürmektedir. Burada açık işlev, toplumun davranışlarının istenen ve amaçlanan sonuçlarıdır. Burada da insanlar pekmez kaynatma amacıyla bir araya gelmekte ve yardımlaşma içerisinde birbirlerine destek olmaktadır. Pekmezin kaynatılmasıyla ortaya çıkan köpüğü ise mahalleli davet edilerek paylaşma arzusu, birlik ve beraberlik simgesi olarak bu gelenek sürdürülmektedir.

Defne ile ilgili bir diğer inanç ve ritüel ise Hristiyanlar için önemli bir gün olan Paskalya törenlerinde kilisede etrafa defne yapraklarının saçılmasıdır. TDK (URL-4, 2021) paskalyayı “İsa’nın dirilişini anmak için Hristiyanlarca kutlanan bayram olarak” tanımlanmıştır. Paskalya, İbranice; “geçiş” anlamına gelen “Pesah”, Yunanca; “Paskhalia”dan gelir (Ayrancı, 2018: 2). Küçük (2016: 257) ise Paskalyanın, İsa’nın, insanlığın tüm günahı için ilk ve son kez kendisini, Çarmıh’ta feda etmesinin ardından dirilişini ifade etmek üzere kullanılan bir terim olduğunu söyler. Ayrıca Havariler Dönemi’nde veya II. yüzyılın başlarında ortaya çıktığı ifade edilen bu bayramın, Hristiyanlar için İsa’nın ikinci gelişini, Havariler ile yediği son yemeği, çarmıha gerilişini ve dirilişini hatırlatması yönüyle oldukça önem arz ettiğini aktarır.

Paskalya haftasının ne zaman kutlandığıyla ilgili olarak Tümer ve Küçük (1993: 265’ten akt. Ayrancı, 2018: 2), “...22 Mart-19 Nisan arasında bir pazar günü kutlanır ve her sene yeniden tespit

edilir.” şeklinde bilgi vermiştir. 21 Mart’ın Nevruz Bayramı olarak baharın müjdecisi niteliğinde olması da dikkat çekici niteliktedir. Geleneksel olarak, Paskalya Bayramını Katolikler ve Ortodokslar farklı günde kutlarken Antakya’da 1988’den beri Ortodoks ve Katolik Kilisesi birlikte kutlamaktadır. Ortodoks cemaat burada daha fazla olduğu için kutlama Antakya Rum Ortodoks Kilisesi’nde yapılmaktadır (Türkoğlu, 2006: 87). Konuyla ilgili otorite olan kaynak kişi (KK-29) Paskalya törenlerinde defne yaprağının saçılmasıyla ilgili olarak, bunun eski bir Yahudi geleneği olduğunu, kralları ya da üst düzey yöneticileri karşılarken coşku ve sevinç göstergesi olarak kullanıldığı bilgisini aktarmıştır. Hz. İsa’yı karşılarken de defne yapraklarının saçılmasının ritüel haline geldiği ve günümüze kadar uzandığını söylemiştir. Katolik Kilisesinde yaptığımız görüşmede de kaynak kişimiz Paskalya töreninde defne yapraklarının saçılması geleneğinin olduğunu ve bu uygulamanın kendilerinin de katıldığı Ortodoks kilisesindeki törende yapıldığı bilgisini aktarır (KK-25). Ayrıca defnenin nazar için ve tütsü olarak kullanılması ile ilgili olarak da şu şekilde bilgi verir: “Günümüzde Paskalya Bayramından bir gün önce (cumartesi günü) ilahiler eşliğinde defne yapraklarının saçılması ritüeli devam etmektedir. Defne bizim için mutluluk ve coşku simgesidir. Dini ritüeller dışında tütsü olarak yakılması, nazara karşı koruyuculuğunun olması gibi herhangi bir kullanımı yoktur.” (KK-29).

Antakya Rum Ortodoks Kilisesi papazı Dimitri (akt. Türkoğlu, 2006: 87) defne yaprağının kullanımıyla ilgili olarak cumartesi günü İsa’nın şeytanı alt edip geldiği ve ona karşı büyük zafer kazandığı için zaferi temsil eden defne yaprağının kilisenin içinde yere serildiğini ve üzerine basılarak gezildiğini ifade etmiştir. O gün Mesih İsa’nın gelişi sabırla ve heyecanla beklenmekte ve sonunda kurtuluşa erileceği düşüncesi ile paskalyaya hazırlık yapılmaktadır. Paskalya törenlerinde defne yaprağının eskiden olduğu gibi temsil ettiği anlamları günümüzde de sürdürüyor olması ona atfedilen kutsiyetle ilgilidir. Aynı zamanda dini bir sembol olduğunun göstergesidir. Bu uygulamalar bize Malinowski’nin (2016: 150) işlevin sadece biyolojik ihtiyaçlara yönelik olmadığı aynı zamanda toplumsal inançlar doğrultusunda belirlenen türevsel faaliyetleri de kapsadığı görüşünü hatırlatmaktadır.

3. Defnenin Sembolik Anlamı ve Defne Anlatısı

Defne ağacı ve ürünleriyle ilgili inanç, ritüel ve anlatılar, tarihin ve çok kültürlülüğün izleriyle kent için bir semboldür. Semboller din, edebiyat, müzik, resim, mimari gibi pek çok alanda karşımıza çıkmaktadır. TDK (URL-5, 2021) simgeye eş anlamda vererek “sembol[ü], duyularla ifade

edilemeyen bir şeyi belirten somut nesne, işaret, remiz, timsal” olarak tanımlar. Malinowski (2016: 144) ise sembolün şartlı bir uyarıcı olduğunu ve koşullanma sürecinde davranışa karşı geliştirilen tepkilerden oluştuğunu belirtir. Sembollerin ortaya çıkmasını sağlayan ve ona çeşitli anlamlar yükleyen insandır.

Dini ve dini olmayan semboller insan hayatını kuşatmıştır. İnsanların en etkili iletişim araçlarından biri olan sembollerin devamlılığını sağlayan onların bireysel ve toplumsal olarak üstlendikleri işlevlerdir. “İşlevini devam ettiren canlı bir sembol hem birey hem toplum üzerinde güçlü bir etkiye sahipken işlevini kaybetmiş bir sembol unutulmakta onun yerini aynı görevi devam ettiren başka bir sembol almaktadır” (Kızıl, 2018b: 31). İşlevini yitiren ya da unutilan semboller tarihi bir eser olarak sonraki dönemlere kaynaklık etmektedir. Malinowski de (2016: 142-144) kültürel sürecin herhangi bir tezahürü ele alındığında genellikle aralarında belirli ilişki ağı kuran insanların örgütlenecek el yapımı ürünler ürettiklerini, konuşarak veya simgesel yöntemlerle iletişim kurduklarını söyler. İnsan yapımı nesnelere, örgütlü yapılar ve sembolizmin kültürel sürecin üç önemli boyutu olduğunu vurgular. Bu döngü içerisinde sembollerin iletişimsel yönü belirtilmiştir. Malinowski (2016: 142-144) ayrıca, sessiz bir filmin sadece ritüel, jest ya da belirli işaretler ve geleneksel hareketler gibi sembolik şeyler içerebileceğini örneklerken aynı zamanda “sembolizmin elbette ki en önemli tarafı sözel bir yapıya sahip olmasıdır” der. Sembollerin bu yönü onun sözlü kültür geleneği içinde yaygınlık kazanmasında önemli bir rol üstlenmektedir.

Defne çok eski dönemlerden itibaren insanlar için farklı anlamlar içermiş ve sembol olarak kullanılmıştır. “İnsan davranışlarının çoğu da simgelerle anlamlı bir biçimde ortaya konulmaktadır. Ancak simgelerin anlam kazanabilmeleri için insanlar bu simgeler üzerinde hemfikir olmalıdırlar” (Aman, 2012: 139). İnsanların üzerinde hemfikir olduğu semboller güçlü bir yapıya sahiptirler. Kızıl (2018a: 1308) sembollerin en önemli özelliğinin kendisi dışında bir şeye işaret etmeleri olduğunu belirterek içinde buldukları coğrafyadan da etkilendiklerini söyler.

Tarihin birçok evresinde defne, farklı sembollerini üzerinde barındırmış ve anlamlar kazanmıştır. Örneğin Romalılar ve Yunanlılar savaş ve spor zaferlerini simgelemek amacıyla defne yapraklarından yapılan çelenkleri ödül niteliğinde taç olarak kullanırlardı. Yine Romalılar döneminde ülkeyi sembolize etme amacıyla altın paraların üzerinde de motif olarak defneden çelenk kullanılmış, bununla birlikte yakın coğrafyada yer alan efe kültüründe ise ölümün ve vefakârlığın simgesi olmuştur (Karık vd., 2015: 1). Defne yaprağının “krallar, üstü düzey

yöneticiler, Tanrı ve Tanrıçalarla” ilgisinin olması, mitlerde yer alması onun “kutsal” ve “asil” bir yönünün olduğunu ortaya koyması bağlamında önemlidir.

Yapılan saha çalışmasında kişilerin belleklerinde canlanan defneye dair sembollerin birbirine yakın çağrışımlar içerdiği gözlemlenmiştir. Hatay’da defne isminin; kişi, mekân veya işletme adı olarak kullanımıyla, defne sembolünün şehrin birçok yerinde karşımıza çıkmasının ve kurumların simgesi haline gelmesinin arka planında da geçmişteki “asalet” ve “kutsiyete” yaptığı çağrışım düşünülebilir. Hatay halk kültüründe defne sembol olarak sıklıkla kullanılmış ve halk belleğinde çok katmanlı çağrışımlar yaratmıştır: “Defne yapraklarından taç yapılması başarının ve gücün sembolüdür.” (KK-8), “Mitolojiden bildiğim kadarıyla kralların ya da Tanrıların başında defneden taç olması gücün göstergesidir” (KK-27).

Defne efsanesindeki Defne ve Apollon’un olayı ve anlatının mesajları bağlamında kaynak kişilere göre “Defne efsanesi aşkın ve ölümsüzlüğün simgesidir” (KK-4). “Umutsuz ve karşılıksız bir aşkın öyküsüdür” (KK-5). “İyiliğin ve güzelliğin simgesidir.” (KK-24). Defne kelimesinin kişilerde uyandırdığı çağrışım ise genellikle aşk, sevgi, güzellik, barış, zafer, başarı, güzel koku üzerine yoğunlaşmıştır. Kimine göre doğayı ve temizliği (KK-13, KK-21, KK-32), güzel bir kadını (KK-11), yemeği çağrıştırırken (KK-20) kimine göre ise sürekli yeşil kalması yönüyle yaşamın simgesidir. Hatay’da yer alan Arkeoloji Müzesi’ndeki mozaiklerde de defne figürünü sıklıkla görmek mümkündür. Defneye dair sembollerin gerek halk belleğinde çok katmanlı bir çağrışımının olması gerek tarihi yapılarda ve sanatsal eserlerde yer alan figürlerde yarattığı çağrışım ile karşımıza çıkması yöre için sembolik bir unsur olduğu izlenimini vermektedir.

Görüldüğü üzere sembolün kişiden kişiye değişen anlamlar ve çağrışımlar içermesi onun çok katmanlı bir yapıya sahip olduğunu göstermektedir. Bu durum içinde bulunduğu coğrafya ve kültürden etkilenen semboller aracılığıyla o toplumun kültüründen izler bulmamıza da olanak sağlamaktadır.

Defneyi dini bir sembol olarak ise daha önce bahsettiğimiz gibi Hristiyanların Paskalya törenlerinde görmek mümkündür. Manevi bir coşku oluşturan sembollerin bireyi harekete geçirme, topluluğu yönlendirme, organize etme gibi birleştirici ve bütünleştirici işlevleri vardır. “Dinî sembol, bireyin sembol olmadan kendisine kapalı kalacak kutsalın bilincine varmasını sağlayarak, kutsalın farklı tezahürlerinin yorumunu mümkün kılmakta, farklı tecrübe düzeylerine ulaşmayı sağlamaktadır” (Kızıl, 2018b: 32). Tarihin eski dönemlerinde kralları karşılama törenlerinde

serpiştirilen defnenin günümüzde Hz. İsa'nın sembolik olarak karşılandığı törenlerde kullanılması, manevi coşkunluğun bir simgesi olduğunu ve olaylar arasındaki bağlantının mahiyetini göstermektedir. Bu davranışlar kutsallık atfedilen durumlar karşısında insanları birleştirici ve yönlendirici rol oynamakta ve bu yönüyle defnenin kapalı işlevini ortaya çıkarmaktadır. Hristiyanlar için günahların affı, yeni bir hayata dirilmenin sembolü olan vaftiz törenlerinde de defne yaprağı kullanılmaktadır. “Sozomen, Valentinianus'un Julian'ı tapınağa takdis edişini anlatırken, tapınağa girmelerinden hemen önce bir rahibin onların üzerlerine yeşil dallı bir bitkiyle su serptiğini anlatır” (Uygun Yazıcı, 2018: 23). Bu yönüyle de defnenin yaşam gücü, ebediyet ve dirilişin sembolü olduğunu söyleyebiliriz.

Günümüzde defnenin Hatay'da sabun kutularının üzerinde, mozaiklerde, takılarda, taş ve ahşap oymacılığında motif olarak bölgeyi temsilen kullanıldığını görmekteyiz. Hatay'a özgü motiflerin kullanılarak hediyelik eşyaların satıldığı bir dükkânda görüştüğümüz kaynak kişi; “Defne efsanesine ait deseni mozaikte ve şallarda kullanıyoruz. Buraya gelen turistlerin dikkatini çekiyor. Yöreme ait bir şey olduğu için tercih ediyorum.” (KK-15) diyerek kendi yöresine özgü ürünlerin satışını yapmaktan duyduğu mutluluğu dile getirmiştir. Diğer kaynak kişiler de bölgenin sembolik ürünü haline gelen gerek boyuna bağlanan ipek fularda gerek mozaikte defne efsanesine ait figür kullanımının yöreye gelen turistlerin ilgisini çektiğini ve satış kolaylığı sağladığını ifade etmişlerdir (KK-13, KK-15). Böylelikle somut ürünler aracılığıyla bölgeye özgü değerlerin kalıcılığını sağlanmakta ve sosyo-ekonomik kazanç elde edilmektedir.

Şehrin sembollerinden bir diğeri de her iki anlatının tanımlamasına giren varyantları ile “Defne ve Apollon” anlatısıdır. Sözlü geleneğin bir parçası olan anlatılar somut olmayan kültürel mirasın aktarımında önemli rol oynamaktadır. Linda Degh (2010: 111) anlatıyla ilgili olarak “Anlatım süreklidir. Hikâye etme eğilimi ve onu dinleme ihtiyacı, anlatıyı uygarlık tarihi boyunca insanların doğal yoldaşı yapmıştır. Anlatılar kendilerini herhangi bir yöresel ve sosyal havaya uyarlayabilirler” der. Masal, efsane, mit, hikâye, fıkra gibi anlatı türleri başlığı altında toplanabilecek halk edebiyatı ürünleri bulunduğu toplumun kültürel hayatından izler taşır ve bize o toplum hakkında ipuçları verir. Malinowski'ye (2000: 105) göre “Halk masalları bildiğimiz gibi mevsime bağlıdır ve eğlence aracı olarak hizmet görür. Olağandışı bir gerçeklikle yüz yüze gelmekten doğmuş olan efsane, tarihsel panoramalar sunar. Mit ise, ayinler, törenler ya da toplumsal veya ahlaki bir kuralın haklı çıkarılması gerektiğinde, yaşı, gerçekliği ve kutsallığı için

teminat istediğinde işe karışır.” Mitler, sözel anlatıların bir nevi kökeni sayılmaktadır. Bireysel veya kolektif bilinçaltının yansıması olan mitler taşıdığı arkaik ve ilahi özellikleriyle toplum üzerinde büyük etki bırakmıştır. Mitler salt metinler değil toplumların yaşam izlerinin geçmişle gelecek arasındaki bağı güncel tutan, kültürün bir parçasıdır. Defneye dair inanış ve anlatıların halk belleğinde yaşıyor olması da geleneğin gelecek kuşaklara aktarılması, kültürün devamlılığı noktasında dinamikliğini koruma işlevini sağlamaktadır. Sakaoğlu (1980: 21), mit ile efsaneyi karşılaştırarak her ikisinin de inanma yönünden anlatıcı ve dinleyici tarafından gerçek kabul edildiklerini söylerken farklılık olarak ise efsanede geçen zamanın mitlere göre daha yakın bir geçmişe ait olduğunu aktarır. Mitler konu yönüyle farklılık göstermektedirler. “Defne ve Apollon” anlatısı literatürde varyantları nedeniyle efsane kategorisinde de mit kategorisinde de yer alır. Dünya topluluklarının mitlerinde şekil değiştirmenin en çok işlenen konulardan biri olduğunu söyleyen Ergun (2004: 61, 63) şunları aktarır: “Ağaca dönen kadın motifi dünya kültüründe çok yaygın görülmektedir. Mesela Yunan Mitolojisinde Philemon ve Baküs, Daphne ağaca dönüşmüşlerdir.” Ergun’un da aktardığı gibi ağaca dönen kadın motifinin anlatıldığı efsanelerden birisi de defne efsanesidir.

Bu çalışmada kaynak teşkil etmesi nedeniyle anlatılar yazılı ve sözlü kaynaklardan derlenmiştir. Defne efsanesinin yer aldığı bazı yazılı kaynaklardan örnekler şöyledir:

Necatigil (2017: 38) Anadolu’daki mitik anlatılara yer verdiği çalışmasında “Daphne” maddesinde bu efsaneyi; “Apollon güzel nymphe Daphne’ye âşık oldu, nymphe’nin peşine düştü. Tam yakalayacağı sırada Peri kızı dua etti, bir defne ağacı (Yunanca Daphne) oluverdi” şeklinde aktarır. Erhat (2002: 81) ise çalışmasında Daphne maddesi olarak efsaneyi şöyle aktarmıştır:

“Defne ağacına dönüşen Thessalia ırmağı Peneus’un kızı Daphne güzeller güzeli bir nymphe imiş. Kendini Gaia tanrıçaya adadığı için erkeklerden kaçarmış. Tanrı Apollon ona gönül vermiş, peşine düşmüş, kız kaçır Tanrı kovalarmış. Tam yakalanacağı anda Daphne babası ırmağa yalvarmış onu kurtarsın diye. Birden bir defne ağacına dönüşmüş. Tanrı da bakmış ki kolları arasında sıkıldığı gövde bir ağaç kütüğü. Defne ağacını kendi kutsal ağacı diye benimsemiş tanrı, sazını çalar Musaların korosunu yönetirken dallarından yaptığı çelenkleri eksik etmemiş başından.”

Bu anlatıda geçen Thessalia ırmağı Hatay’da değil Yunanistan’da Teselya bölgesinde bulunmaktadır. Bu da defne anlatılarının Akdeniz coğrafyasındaki yaygınlığına dair örnek olarak verilebilir. Hatay’la ilgili halk anlatılarındaki Defne efsanesi ise şu şekildedir:

“Zeus’un oğlu Işık Tanrısı Apollon, ırmak kenarında genç ve güzel bir kız görür. Bu eşsiz güzelin adı Defne’dir. Apollon’un içinde arzular uyandırır. Onunla konuşmak ister. Fakat Defne, Işık Tanrısı’nın içinden geçenleri anlamıştır. Kaçmaya başlar. O kaçar, Apollon kovalar. Çapkın Tanrı bir taraftan “kaçma seni seviyorum” diye bağırır. Defne ise Tanrılarla sevişen kadınların başlarına neler geldiğini bildiği için korkuya kapılır ve kaçmaya devam eder. Apollon’a gelince, bu güzel periyi mutlaka yakalamak istemektedir. Aralarındaki mesafe gittikçe kısalır ve bir an gelir ki Defne, Apollon’un sıcak nefesini saçlarının arasında duyar. Artık kurtuluş imkânı kalmadığını anlayan Defne, birden durur ve ayağı ile toprağı kazıyarak şöyle bağırır: “Ey toprak ana, beni ört, beni sakla, beni koru.” Bu içten yalvarış üzerine Defne organlarının ağırlaştığını, odunlaştığını hisseder. Olgun göğsünü gri bir kabuk kaplar, kokulu saçları yapraklara dönüşür, kolları dallar halinde uzar, körpe ayakları kök olup toprağın derinliklerine dalar, bir defne ağacı oluverir. Bu manzara karşısında şaşırıp Apollon, Defne’nin ağaç oluşunu hayret ve üzüntü ile seyreder. Sonra da sarılır ve sert kabukları altında hala çarpmakta olan kalbinin sesini duyar ve şöyle seslenir: “Defne, bundan sonra sen, Apollon’un kutsal ağacı olacaksın. O solmayan ve dökülmeyen yaprakların, başımın çelengi olacak. Değerli kahramanlar, savaşlarda zafere ulaşanlar, hep senin yapraklarınla alınlarını süsleyecekler. Şarkılarda, şiirlerde adımız yan yana geçecek. Bu tatlı sözler üzerine Defne, dallarını eğerek Apollon’u saygı ile selamlar. ...Apollon teessür ve heyecan içinde o ağacı amblem olarak aldı ve parlak yapraklarından başına bir tac yaptı. İşte o zamandan beri şiir ve silah zaferi Defne dalı ile ödüllendirilir ve Defne’nin gözyaşları bugün hala Harbiye’de şelaleler meydana getiriyor.” (Kalaycıoğlu, 2001: 8)

Kalaycıoğlu (2001: 8) anlatının geçtiği mekânın Hatay’da bugün hâlâ şelalelerin akmaya devam ettiği ve birçok defne ağacının olduğu Harbiye olduğunu söyler. Hatay’da efsaneler ve menkıbeler üzerine bir çalışması bulunan Zafer Sarı (1994: 47) ise Harbiye Efsanesini “Defne” başlığı altında şöyle aktarır: Bu anlatıda da yine Antakya’ya özgü olarak “Harbiye Şelalesi” ve “Asi Nehri” mekân olarak geçmektedir. Halk arasında Harbiye’de çağlayarak akan şelaleler, Defne’nin gözyaşları olarak bilinir ve buraya da “defne şelaleleri” adı verilir. İki araştırmacının da anlattığı efsanede bazı farklılıklar söz konusudur. Sarı’ya (1994: 47) göre Defne’nin lir çalgıcısı olduğu ve Apollon’a yakalanacağı sırada Yer Tanrısı’na yalvarması sonucu yerin yarılarak Defne’nin kaybolması bilgisi Kalaycıoğlu’nun (2001: 8) aktarımında yoktur. Ona göre Defne, Toprak Ana’ya yalvardığı esnada ağaca dönüşmeye başlamıştır. Ayrıca Sarı’nın anlatımında mekân olarak “Harbiye”nin söylenmesi dikkat çekicidir.

Sahada yapılan derlemelerde de kaynak kişiler anlatıyı ve mekânları şu şekilde aktarmıştır: “Rivayete göre bu olay Hatay/Antakya’da Harbiye mevkiinde meydana gelir. Defne ağacının asıl yeri bu yerdedir ve bugünkü Harbiye şelaleleri aslında güzeller güzeli Daphne’nin Defne ağacına dönüştüğü zaman Apollon’un döktüğü gözyaşlarıdır. Ve yine bir rivayete göre sevdiği kadını ‘baş tacı etmek’ deyimini de bu efsaneden gelmektedir” (KK-3).

Türkçede yaygın bir kullanımı olan “baş tacı” deyimini Arapça konuşurlar arasında “başımın üstüne” anlamıyla ilişkili olarak ala rasi (على رأسي) şeklinde karşımıza çıkmaktadır (KK-34, KK-35, KK-36). Misafirin baş tacı olarak adlandırılması ile defnenin kralların, yarışmayı kazanan sporcuların ya da şairlerin başına taç olarak takılması arasında bir bağlantı kurulabilir. Çünkü bir şeyin baş tacı yapılması ona verilen önemin bir işaretidir. Kaynak kişilerimizden biri; “Defne ağaca dönüştükten sonra kral defne yapraklarını başına taç yapmıştır. Bu da ona verdiği değerın göstergesidir. Biz Araplarda misafir çok değerlidir ve gelen misafir bizim için ‘baş tacı’dır.” (KK-10) şeklinde bilgi vermiştir. Bir diğer kaynak kişi de; “Biz Türklerde misafir çok ama çok değerlidir. Gelen misafir memnun edilmeye çalışılır. Bu yüzden misafir için ‘baş tacı’ deyimini kullanırız.” (KK-19) diyerek sadece Arapça konuşanların bu deyimini kullanmadıklarını ifade etmiştir. Bundan yola çıkarak “baş tacı” deyiminin zaman içinde kültürel etkileşime bağlı olarak yöre sakinleri tarafından kullanılan bir deyim haline gelmiş olabileceğini söyleyebiliriz. Bu deyim “Defne ve Apollon” anlatısıyla kökenlendirilmesi ayrıca deyimın misafir ağırlamak, misafire kıymet vermekle ilgili olması da bölge insanının kültürel değerlerini vurgulaması bağlamında dikkate değerdir. Sözlü kültür ortamının bir ögesi olan baş tacı deyiminin Apollon’un başındaki defne tacı arasındaki sembolik ilişki, anlam bağınu kuvvetlendirmekte ve onu somutlaştırmaktadır.

Sözlü kaynaklardan derlediğimiz bir anlatıya göre de:

Çok Tanrılı eski dönemlerde Defne bu bölgede (Harbiye’de) gezen, sarı saçlı, güzel tenli, çok güzel ve tatlı bir kadınımış. Apollon avlanırken onu görür ve âşık olur. Defne Apollon’dan ürküp kaçar ve buralara gelir. Apollon’un onu yakalayacağını anlayınca Toprak anadan onu ağaca dönüştürmesini ister. Dileği kabul olunca da saçları yaprak, kolları gövde olan bir ağaca dönüşür. Apollon bunun üzerine kahrından ağlamaya başlar. Üzütüsünden gözyaşları şelale oluşturur. O günden beri de hala gözyaşları burada akıp durmaktadır. (KK-8)

Bir başka kaynak kişimiz farklı olarak efsanenin Eros ile Defne arasında geçtiğini belirterek şunları söyler: Defne’nin Eros’tan kaçarken ağaca dönüştüğü, şelaleden akan suyun Defne’nin gözyaşı olduğudur. Ayrıca Defne’nin aşağıda yer alan ağaçlardan biri olduğu ama kimsenin hangi ağaç olduğunu bilmediği söylenmektedir. Ona göre defne güzelliğın simgesidir (KK-7). Ayrıca kaynak kişimiz bu efsanenin gerçek olduğuna inandığını da belirtmiştir.

Görüşülen kaynak kişilerden anlatıyı “Defne efsanesini çocukken duymuştum.” (KK-26) gibi sözlü kültürden öğrendiğini aktaranların yanında “Bu hikâyeyi hem büyüklerimden dinledim hem de kitaptan okudum” (KK-33); “Bu bilgileri kitaptan okuyarak öğrendim.” (KK-27); “Bu efsaneyi Harbiye’de bir levhada okumuştum.” (KK-9) şeklinde anlatıyı nereden öğrendiklerine dair bilgi

verenler de mevcuttur. Bu durum Hatay'da halk belleğinde yaşayan anlatıları sözlü kültür ortamında başkalarına aktarılması ve hoş vakit geçirme aracı olarak görülmesi yönüyle ön plana çıkarmaktadır. Harbiye'nin Antakya kent kültürü için önceleri bir mesire yeriymiş günümüzde aynı zamanda turistik bir yer olması nedeniyle belediye veya Turizm Bakanlığınca bulunduğu yere asılan levha ve bölge ile ilgili site ve broşürlerde anlatının yer alması da yazılı kültürden sözlü kültüre anlatının yaygınlaşmasına katkı sağlamıştır. Ancak kaynak kişilerin aktarımlarına baktığımızda, yazılı kültürden sözlü kültüre geçen anlatının yine sözlü kültürde bağlamdan kaynaklı olarak varyantlaşabildiğini görmekteyiz. Somut olmayan kültürel mirasın bir parçası olan bir mekâna bağlı efsane anlatıları “turizm” ve “ekonomi” bağlamında metalaşarak ve ticaretin bir parçası haline gelerek tüketim kültürü içinde kaybolabilir veya şehrin ya da bir yerin sembolü haline de dönüşebilir.

Sonuç

Akdeniz bölgesinin karakteristik bitki örtüsü makinin bir türü olan defne ağacı, özellikle Hatay'la özdeşleşmiştir. Defne gerek kokusu ve güzel görünümüyle gerek kullanım alanlarıyla bütün Anadolu uygarlıklarında yer edinmiş önemli bir bitkidir. Hatay halkının da özellikle ekonomik anlamda geçim kaynağı haline gelen ve onlara iş imkânı sağlayan defnenin, halk kültüründe çeşitli kullanım alanları vardır. Aynı zamanda inanç ve mitolojik yönüyle de Hatay'ın sosyo-kültürel sembollerinden biri haline gelmiştir.

Halk kültürü, toplumların kültürel kimliğini ortaya koyan ve diğer toplumlarla etkileşimi barındıran bir yapıya sahiptir ve kültürel çeşitliliğin yaşatılmasında önemli bir değerdir. Bu değerler insanların ve ulusların birbirine yakınlaşmasına ve barışçıl bir dünya düzeninin oluşmasına aracılık etmektedir. Defneyi inançlar, ritüeller ve anlatılar bağlamında ele alan bu çalışma, kentin simgesi haline gelen defnenin yöre halkı için ne ölçüde değerli olduğunu ortaya koymakta ve küreselleşmeyle birlikte kaybolmaya yüz tutmuş somut olmayan kültürel mirasın kayıt altına alınarak geleneksel kültürün korunmasına ve yaşatılmasına katkı sağlamaktadır. Yazılı, görsel ve sözlü kaynaklardan elde edilen bilgiler neticesinde yörede defneye dair değişik anlatı ve inanışların olduğu ortaya konulmuş ve insanların bu inanışlara hoşgörülle yaklaştığı gözlemlenmiştir.

Kökü ilk çağlara uzanan ağaç ve ateş kültürünün izleri Hatay'da defne ve ürünlerine dair geliştirilen uygulama ve pratiklerde de varlığını sürdürmektedir. Kırklama, nazardan korunma, tütsüleme,

bereket temin etme vb. amaçlarla yapılan ve ritüel haline gelen uygulamalarda bu izleri görmek mümkündür. Bir ihtiyacın karşılanmasına hizmet etmesi amacıyla defne dalı ve yaprağı işlevsel bir boyut kazanmıştır. Mitik bir anlatı olan Defne efsanesinin değişik varyantlarla Hatay halkının belleğinde yer etmesi ve dilden dile aktarılması ise topluma özgü ifade ve etkileşim biçimlerini göstermesi açısından önem taşır. Ayrıca defne ve ürünlerinin yerel halk tarafından kullanımının ve üretiminin devam etmesi, hemen hemen her semtinde defne ağacının varlığı onun şehrin simgesi haline geldiğini, başka illerden insanların da belleğinde Hatay ile özdeşleştiğini gösterir. Öyle ki bölgede yer alan birçok kurum ve kuruluşun amblemlerinde defneye yer vermesi ona geleneksel bir boyut kazandırmıştır.

Defnenin hediyeleşme kültürü içindeki yeri de azımsanamayacak ölçüdedir. Gerek Hatay'da yaşayan insanlar gerek oraya turistik amaçla gelenler tarafından birçok defne ürünü satın alınmaktadır. Defne meyvesinden elde edilen yağ ve sabun, Defne Apollon efsanesini çağrıştıran obje, fular vb. ürünler, defne ağacını simgeleyen takılar gibi birçok hediyelik eşya bu kültür içinde yerini almıştır. Hataylılar için en önemli bitkilerden olan defne kişi, yer ve mekân adı olarak da yaygınlaşmaya başlamıştır. Son zamanlarda Defne adının yaygınlaşmaya başlaması ad verme geleneği içerisinde kültürel değerlerin etkisini göstermektedir. Özetle, kutsallığı eskilere dayanan ağaç kültürünün bir yansıması olarak defne ağacı etrafında çeşitli inanç, ritüel ve anlatılar oluşmuş, Hatay'daki çok kültürlü yapıdan da beslenmiş ve şehrin sembolü haline gelmiştir.

Kaynakça

AÇA, Mehmet ve Mehmet Ali Yolcu (2017). "Folklorda Örtük ve Bozuk İşlev". *Folklor/Edebiyat*, C. 23, S. 90, s. 47-58.

AMAN, Fatih (2012). "Bronislaw Malinowski'nin Kültür Teorisi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 21, S. 1, s. 135-151.

AYRANCI, İlhami (2018). "Kudüs'te Paskalya Kutlamaları". *İlahiyat: Akademik Araştırmalar*, S. 1, s. 1-13

BAHADIR, Sedat (2016). *Hatay'da Türk Halk İnançları*. Ankara: Sonçağ Yayınları.

BARS, Mehmet Emin (2014). "Türk Kültünde Ağaç Kültü ve Şor Kahramanlık Destanlarına Yansımaları". *The Journal of Academic Social Science Studies*, S. 27, s. 379-398.

ÇOBANOĞLU, Özkul (2016). *Halkbilimi Kuramları ve Araştırma Yöntemleri Tarihine Giriş* (8. Baskı). Ankara: Akçağ Yayınları.

DEGH, Linda (2010). "Halk Anlatısı" (çev. Zerrin Karagülle). *Milli Folklor*, C. 10, S. 39, s. 111-129.

- DUNDES, Alan (1998) . “Halk Kimdir?” (çev. Metin Ekici). *Milli Folklor*, C 37, s.139-157.
- EMİROĞLU, Kudret-Aydın, Suavi (2009). *Antropoloji Sözlüğü*. İstanbul: Bilim ve Sanat Yayınları.
- ERGUN, Pervin (2004). *Türk Kültüründe Ağaç Kültü*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları.
- ERHAT, Azra (2002). *Mitoloji Sözlüğü*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- EYÜBOĞLU, İsmet Zeki (1988). *Türk Dilinin Etimoloji Sözlüğü*. İstanbul: Sosyal Yayınlar.
- GÜNDÜZ, Selçuk ve Gönül Reyhanoglu (2018). “Kadim Kentin Kimliği Antakya Uzun Çarşı”. *Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi*, C. 6, S. 15, s. 857-871.
- GÜNGÖR, Harun (2012). *Türk Din Etnolojisi*. İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık.
- HANÇERLİOĞLU, Orhan (2004). *Dünya İnançları Sözlüğü*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- HONKO, Lauri (2006) “Ritüellerin Oluşum Süreci” (çev. Ruhi Ersoy). *Millî Folklor*, C. 18, S. 69, s. 129-140.
- KALAYCIOĞLU, Mithat (2001). *Hatay Halk Bilimi- II*. Hatay: Ofset Yayınları.
- KARIK, Ünal vd. (2015). “Türkiye Defne (*Laurus nobilis* L.) Populasyonlarının Uçucu Yağ Bileşenleri”. *Anadolu Ege Tarımsal Araştırma Enstitüsü Dergisi*, C. 25, S. 1, s. 1-16.
- KESER, Ulvi (2010). “Kıbrıs Adasında Kadın Eksenli Olarak Adak ve İnanç Dünyasına Kesitsel Bir Bakış”. *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi*, C. 3, S. 6, s. 108-128.
- KIZIL, Hayreddin (2018a). “Özellikleri Açısından Sembol”. *Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi*, C. 10, S. 4, 1306-1327
- KIZIL, Hayreddin (2018b). “İşlevleri Açısından Dini Sembol”. *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, C. X, S. 21, s. 30-42.
- KÜÇÜK, Mehmet Alparslan (2016). “İkonografiden İnanca “İsa Mesih’in Dirilişi/Paskalya” Süreci”. *Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, C. 3, S. 8 (Özel Sayı), s. 230-274.
- MALINOWSKİ, Bronislaw (1992). *Bilimsel Bir Kültür Teorisi* (çev. Saadet Özkal). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- MALINOWSKİ, Bronislaw (2000). *Büyük, Bilim ve Din* (çev. Saadet Özkal). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- MALINOWSKİ, Bronislaw (2016). *Bilimsel Bir Kültür Teorisi* (çev. Deniz Uludağ). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- NECATİGİL, Behçet (2017). *Küçük Mitolojya Sözlüğü*. İstanbul: YKY Yayınları.
- ÖGEL, Bahaeddin (2014). *Türk Mitolojisi* (Cilt II). Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- ÖRNEK, Sedat Veyis (1977). *Türk Halkbilimi*. Türkiye İş Bankası Yayınları: Ankara.
- ÖZTÜRK, Jale (2014). “Hatay İli Samandağ İlçesinde İki Dilli Konuşurların Ağız Özellikleri”. Nurettin Demir ve Faruk Yıldırım (Ed.), *Prof. Dr. Mehmet Özmen Armağanı* (s. 265-276), Adana: Çukurova Üniversitesi Basımevi.

PEHLİVANLI, Hamit vd. (2001). *Türk Dış Politikasında Hatay, 1918-1939*. Ankara: ASAM.

RAGLAN, Lord (2004). “Mit ve Ritüel” (çev. Evrim Ölçer). *Millî Folklor*, C. 16, S. 61, s. 187-194.

REYHANOĞLU, Gönül (2017). “Sacredness of the Olive Tree for the Turkish Cypriots and the Ritual of Burning Olive Tree Leaves as Incensing to Be Protected from Evil Gaze”. Rasim Yılmaz vd. (Ed.), *Research and Development on Social Sciences* (s. 47-54), Bialystok, Poland: E-BWN.

SAKAOĞLU, Saim (1980). *Anadolu Türk Efsanelerinde Taş Kesilme Motifi ve Bu Efsanelerin Tip Kataloğu*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.

SARI, Zafer (1994). *Hatay’da Efsane ve Menkıbeler*. Antakya: [yy].

SEGAL, Robert A. (2012) “Dinsel Mit-Ritüel Kuram” (çev. Naim Atabağsoy). *Millî Folklor Dergisi*, C. 24, S. 94, s. 173-187.

ŞAVK, Ülkü Çelik, (2001). “Manas ve Maaday-Kara’da Sayılar”, *Millî Folklor*, C. 13, S. 50, s. 52-57.

TÜMBEK, A. Nurdan. (2009). “Bütünleşik Pazarlama Faaliyetleri ile İnanç Turizmini Geliştirerek Yabancı Yatırımın Çekilmesi ve Antakya Örneği”. *Doktora Tezi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi.

TÜRK, Hüseyin (2016). “Antakya’da Dinlerarası Hoşgörü ve Habibi Neccar Örneği”. *Folklor/Edebiyat*, C. 22, S. 87, s. 155-172.

TÜRKOĞLU, Ali Ekber (2006). “Geçmişte ve Günümüzde Antakya’da Hıristiyanlık”. *Yüksek Lisans Tezi*. Adana: Çukurova Üniversitesi.

UYGUN YAZICI, Seda (2018). “Geç Antik Çağ ve Erken Hristiyanlık Dünyasında Dinsel Su İnanışları. *Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, C. 8, S. 19, s. 21-31.

WEBER, Max (2016). *Din Sosyolojisi*. (Ed. Ephraim Fischhoff). (İng. Çev: Latif Boyacı) İstanbul: Yarın Yayınları.

Elektronik Kaynaklar

URL-1 (2021). “Defne Maddesi”. <https://sozluk.gov.tr/> (Erişim Tarihi: 5.1.2021)

URL-2 (2021). “İnanç Maddesi”. <https://sozluk.gov.tr/> (Erişim Tarihi: 5.1.2021)

URL-3 (2021). “Kült Maddesi”. <https://sozluk.gov.tr/> (Erişim Tarihi: 5.1.2021)

URL-4 (2021). “Paskalya Maddesi”. <https://sozluk.gov.tr/> (Erişim Tarihi: 5.1.2021)

URL-5 (2021). “Simge Maddesi”. <https://sozluk.gov.tr/> (Erişim Tarihi: 5.1.2021)

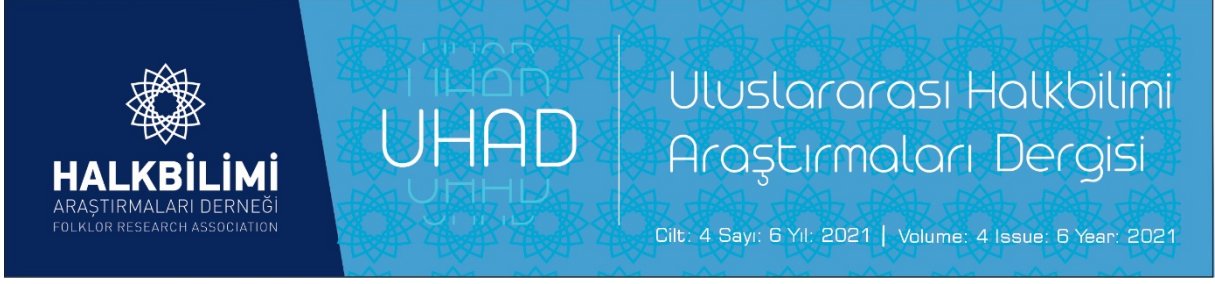
TORLAK, Hasan (2013, 14 Ağustos). “Anadolu Kültüründe Defne Ağacı”. <https://semrabayraktar.blogspot.com.tr/2013/08/anadolu-kulturunde-defne-agaci.html> (Erişim Tarihi: 16.5.2018)

Sözlü Kaynaklar

KK-1: Y.Y., 44, İlkokul Mezunu, Çiftçi, Samandağ, Görüşme tarihi: 07.10.2018.

- KK-2: A.Y., 42, İlkokul Mezunu, Çiftçi, Samandağ, Görüşme tarihi: 26.11.2018.
- KK-3: L.A., 28, Lisans, Öğretmen, Antakya, Görüşme tarihi: 15.12.2018.
- KK-4: R.A., 40, Lise, Halkla İlişkiler Sorumlusu, Antakya, Görüşme tarihi: 18.12.2018.
- KK-5: A.A., 26, Üniversite, Öğretmen, Reyhanlı, Görüşme tarihi: 18.12.2018.
- KK-6: S.A., 55, İlkokul, Esnaf, Harbiye, Görüşme tarihi: 04.02.2019.
- KK-7: S.E., 39, İlkokul, Esnaf, Harbiye, Görüşme tarihi: 04.02.2019.
- KK-8: A.S., 44, tahsili yok, Esnaf, Harbiye, Görüşme tarihi: 04.02.2019.
- KK-9: A.B., 48, Lise, Ev Hanımı, Kırıkhan, Görüşme tarihi: 18.04.2019.
- KK-10: D.Y., 51, ilkokul, Ev hanımı, Kırıkhan, Görüşme tarihi: 18.04.2019.
- KK-11: G.Y., 46, Üniversite, Hemşire, Mersin, Görüşme tarihi: 03.05.2019.
- KK-12: Ç.K., 24, Önlisans, Satış Danışmanı, Antakya, Görüşme tarihi: 03.05.2019.
- KK-13: S.D., 42, Lise, Esnaf, Antakya, Görüşme tarihi: 03.05.2019.
- KK-14: B.U., 38, Lise, Güvenlik Görevlisi, Yayladağı, Görüşme 03.05.2019.
- KK-15: H. , Ortaokul, Satış Danışmanı ve Mozaik Sanatçısı, Antakya, Görüşme tarihi: 18.05.2019.
- KK-16: M.A., 54, Üniversite, Terzi, Antakya, Görüşme tarihi: 18.05.2019.
- KK-17: H.M., 63, Ortaokul, Künefecisi, Antakya, Görüşme tarihi: 04.02.2019.
- KK-18: Ö.Y., 39, Ortaokul, Personel, Antakya, Görüşme tarihi: 04.02.2019.
- KK-19: S.D., 60, Ortaokul, Garson, Antakya, Görüşme tarihi: 04.02.2019.
- KK-20: A.B., 64, Üniversite, Emekli Öğretmen, Reyhanlı, Görüşme tarihi: 20.05.2019.
- KK-21: H.A., 35, Üniversite, Öğretmen, Reyhanlı, Görüşme tarihi: 20.05.2019.
- KK-22: G.S., 41, Okur-yazar, Ev Hanımı, Antakya, Görüşme tarihi: 02.05.2019.
- KK-23: T.Ç., 32, Üniversite, Öğretmen, Kırıkhan, Görüşme tarihi: 09.04.2019.
- KK-24: D.K., 27, Üniversite, Öğretmen, Kırıkhan, Görüşme tarihi: 20.05.2019.
- KK-25: Z.Y., 45, İlkokul, Kilise Görevlisi, Altınöz, Görüşme tarihi: 20.05.2019.
- KK-26: B.B., 60, İlkokul, Şoför, Antakya, Görüşme tarihi: 11.05.2019.

- KK-27: M.A., 54, Üniversite, Terzi, Antakya, Görüşme tarihi: 11.05.2019.
- KK-28: H.M., Ortaokul, Künefeci, Antakya, Görüşme tarihi: 11.05.2019.
- KK-29: A.S., 58, Lise, Vakıf İdare Müdürü, Görüşme tarihi: 20.05.2019.
- KK-30: V.A., 47, İlkokul, Esnaf, Antakya, Görüşme tarihi: 17.04.2019.
- KK-31: H.K., 58, İlkokul, Ev Hanımı, Antakya, Görüşme tarihi: 17.04.2019.
- KK-32: S.D., 59, Lise, Esnaf, Antakya, Görüşme tarihi: 11.05.2019.
- KK-33: A.K., 36, Lise, Büro görevlisi, Antakya, Görüşme tarihi: 11.05.2019.
- KK-34: R.N., 34, Üniversite, Sınıf Öğretmeni, Reyhanlı, Görüşme tarihi: 15.05.2019.
- KK-35: H.G., 57, İlkokul, Ev hanımı, Erzin, Görüşme tarihi: 15. 08.2019.
- KK-36: K.A., 37, Önlisans, Şanlıurfa, Görüşme tarihi: 12.11.2019.
- KK-37: H.B., 36, Önlisans, Muhasebeci, Antakya, Görüşme tarihi: 06.03.2020.
- KK-38: Ş.K., 24, Öğrenci, Yayladağı, Görüşme tarihi: 18.05.2020.



Geliş Tarihi: 02.04.2021 Kabul Tarihi: 27.05.2021 Entry Date: 02.04.2021 Accepted: 27.05.2021

Bu makaleyi alıntılanmak için/ To cite: AÇAR Zeliha (2021). "Halk İnanışları ve Geleneklerdeki Örtük Mitoslar: Klasik Şiir Bağlamında", *Uluslararası Halkbilimi Araştırmaları Dergisi*, S.6, s. 88-106.

HALK İNANIŞLARI VE GELENEKLERDEKİ ÖRTÜK MİTOSLAR: KLASİK ŞİİR BAĞLAMINDA*

Covered Mythos in Folk Beliefs and Traditions: In The Context of Classical Poetry

Zeliha AÇAR**

Öz

Mitik ritüeller; ilkel insanın çevresinde olup bitenleri anlamlandırma, musibetlerden korunabilme çabaları neticesinde teşekkül etmiştir. Bu inanışlar, bazen günlük yaşayış içerisinde bir ritüele dönüşmekte bazen de din içerisinde eritilerek onlara kutsiyet atfedilmektedir. Ancak her iki durumda da halk, bu uygulamalardan vazgeçmez, motif değişikliğine uğrasa dahi inanışlar, ortaya çıkış nedenleriyle yaşamaya devam eder. Halk inanışları yahut ritüelleri; tarihin belli bir döneminde bir ihtiyaç neticesinde doğmuş, ihtiyaçların dönüşmesi ya da bilimin gelişmesiyle de ortadan kalkmayıp yeni din ve yaşam biçiminin içerisinde eriyerek varlığını sürdürmeye devam etmiştir. Şifahi olarak kuşaktan kuşağa aktarılan bu inanışlar, sanat eserlerinde de geniş bir yayılma alanı bulmuştur. Sanatkâr; içerisinde yaşadığı toplumdan soyutlanamadığından, sanat eserinde de -tabii olarak- kültürel potada eritilmiş olduğu malzemeden istifade edecektir. Bu durum gelenek edebiyatı olan klasik edebiyat için de kaçınılmaz olmuştur. Bu çalışmada klasik şiir bağlamında halk inanışlarının mitik arka planı incelenerek, klasik şiirdeki örtük Türk mitolojisi tespit edilmeye çalışılmıştır. Klasik şiirdeki eski Türk mit ve ritlerin tespitiyle klasik şairin, -her ne kadar hazır malzemeyi kullanıyor olduğu düşünülse de- şiirini kendi kültürünün öz ruhuyla da yoğuruyor olduğu ortaya konmuştur.

Anahtar sözcükler: Şamanistik Kalıntı, Klasik Şiir, Mit, Rit, Ritüel.

Abstract

Mythic rituals were formed as a result of efforts to make sense of what was happening around the primitive man and to be protected from calamities. These beliefs sometimes turn into a ritual in daily life, and sometimes they are dissolved in religion and belief and attributed to them with holiness. However, in both cases, the public does not give up on these practices and continues to live due to the formation in the origin even if the motif changes. Although the origin of the practices is forgotten in the historical process, these practices still exist. The fact that folk beliefs or rituals were born as a result of a need in a certain period of history did not disappear with the transformation of needs or the development of science, but continued to exist by being dissolved in the new

* Bu makale, Gaziantep Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri (BAP) Yönetim Birimi tarafından, Doç. Dr. Fettah KUZU yürütücülüğünde FEF.DT.21.01 proje kodu ile desteklenen "Klasik Türk Şiirinde Zâhirî ve Bâtınî Mitoslar" başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

** Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Öğrencisi, zlhacar63@gmail.com, ORCID ID: 0000-0002-0249-6527

religion or way of life. These beliefs, which were passed down from generation to generation, have found a wide spread area in the works of art. The artist cannot be isolated from the society he lives in and cannot prevent the formation of these traces in his work of art. The fact that the artist takes the shape of the container in which it is kneaded like a dough is valid for all literary circles. This situation will also be inevitable for classical literature, which is traditional literature. In this study, by examining the mythic background of folk beliefs in the context of classical poetry, the implicit Turkish mythology in classical poetry will be determined. With the determination of the old Turkish myths and rites in classical poetry, it has been revealed that the classical poet-although it is thought that he uses ready-made materials- is also kneading his poetry with the essence of his own culture.

Keywords: Shamanistic Relic, Classical Poetry, Myth, Rite, Ritual.

Giriş

Halk inanışları; toplumların karanlık çağları olan ilkel dönemlerinde, bilinmeyen bir zaman ve olayın ortaya çıkmasıyla teşekkül etmiş olan inanç türüdür. Bir başka deyişle ilkel insanın, etrafında olup bitenleri yorumlaması neticesinde oluşmuş uygulama yahut inançlar bütünüdür. Tarihi süreç içerisinde uygulamaların kökeni unutulsa da bu uygulamalar yine de varlığını sürdürmeye devam etmiştir. Bugün İslâmî cila altında yaşayan bir yığın Şamanistik ritin yaşatılıp bunun kökeninin de pagan bir dine dayandığı nasıl bilinmiyorsa “büyüklerimiz öyle yapardı” kalıp ifadeleri çatısı altında da yaşayan bir yığın uygulama bulunmaktadır. Halkın inanıp da kültürünü o yönde geliştirdiği bu inanmalar, kökende de kültürel öze bağımlıdır. Bu sebeple halk inanışları, bir nevi toplumun kültürel kimliğidir. Kişinin atalarından miras aldığı, kendi kültürel kodlarında taşıyıp aktardığı, uygulama ve inanışların ilk ortaya çıkış sebepleri zamanla silikleşmekte hatta unutulmaktadır. Ancak halk, yine de saygıyla karışık korku duyduğu bu uygulamalardan vazgeçemeyip kutlu olan uygulamaları devam ettirmiş, kutsuz olayların davetçisi olduğuna inandıkları durumlardan da kaçınmıştır. Böylelikle bu inanışlar, halkın yaşamına karışarak bütün davranışları için yol gösterici olmuştur.

Yaşamın her alanına sinen halk inanışları tabii olarak sanat serlerinde de varlıklarını sürdürmeye devam etmiştir. Nitekim sanatkâr, sanat eserini ancak sosyal çevresinden edindiği izlenimlerden aldığı ilham ile hayal gücü ve bilgisini bir potada eritip, bağlı bulunduğu edebî ekolün sanat anlayışına göre meydana getirebilmektedir (Sefercioğlu, 2017: 9). Bunların yanında sanatkâr, sanat eserini kendi kültürünün öz ruhuyla da beslemektedir. Bu sebeple sanat eseri, sanatkârın mensubu olduğu milletin kadim dönemlerinden kalma izler de taşımaktadır. Bu durum gelenek edebiyatı olan klasik edebiyat için de geçerli olmuştur.

Burada klasik şiir bağlamında halk inanışlarının mitik arka planı incelenerek; klasik şiirin, halk inanışlarıyla mahalli/milli unsurlardan da istifade etmiş olduğu ortaya konmaya çalışılacaktır. Böylece klasik şairin, aralarında din müşterekliği bulunan Arap ve Fars

edebiyatından -başlangıçta- etkilenerak oluşturduğu edebî ekolün müşterek malzemesini kullanmanın yanı sıra; kendi kültürel kodlarında taşıdığı mitik motifleri de inaniş/uygulamalarda kullanıyor olduğu beyitler ışığında değerlendirilecektir. Çalışmada tam bir çerçeve çizilememekle birlikte, mitik inaniş birebir ihtiva eden beyitlerin seçilmesi çalışma alanında belirleyici olmuştur.

Klasik Şiire Malzeme Olmuş Bazı Halk İnanışları ve Mitik Kökenleri

Eski Türkler, etrafında olup bitenlere mana yüklemeye çalışırken dikkatlerini çoğunlukla Gök Tengri ile bağlantılı olabileceğini düşündükleri kozmik unsur yahut hadiselere vermişlerdir. Ay ve Güneş tutulmaları, yıldız kaymaları, şimşek çakması, yağmur/kar/dolu yağması gibi hadiselerin vuku bulma zaman ve nedenlerine mana yüklemenin yanı sıra o esnada yapılması gereken çeşitli ritüeller de geliştirmişlerdir.

Şamanistlerin inanişlarına göre Güneş ve Ay, sürekli kötü ruhlar ile mücadele halindedir. Kötü ruhlar, galip gelip onları karanlık dünyalarına çekince de Ay'da ve Güneş'te tutulmalar meydana gelmektedir. Bütün Türk lehçelerinde tutulmak olayının küsûf ve husûf şeklinde ifade edilmesi de bu eski inaniştan ileri gelmektedir. Şamanistler; tutulmalar esnasında davul ve teneke çalıp bağırıp çağırarak gürültü yapar, böylece Güneş ve Ay'ı kapmış olduklarını düşündükleri kötü ruhları korkutup kaçıracaklarına inanmaktadır (İnan, 2006: 29).

Çıkma yârum geceler ağyâr ta'nından sakın

Sen meh-i evc-i melâhatsen bu noxsândır sana (Fuzûlî, 2014: 186)

“Yârim geceleri gayrılarının ayıplamasından sakınıp da çıkma, sen güzellik Ay'ının doruk noktasısın bu senin için eksiklidir.

Buradaki “yârum” sözcüğü, hem sevgili hem de bir şeyin yarısı manasına gelecek şekilde tevriyeli kullanılmıştır. Sevgilisini güzellik burcunun Ay'ına teşbih eden Fuzûlî, Ay tutulması yahut Ay'ın yarısının karanlıkta kalıp yarım doğması durumunda -nasıl ki- insanlar teneke çalarak gürültü yapıyorsa; Ay gibi olan sevgilisi gece çıkacak olursa onun da ayıplanacağını söylemektedir. Osmanlı toplum yapısında kadınların gece dışarı çıkması hoş karşılanmadığından böylesine güzel birinin gece dolaşması da onun için noksan bir durum olacaktır.

Çalaram âh ile tâsın felegün olur ise

Meh husûfî gibi ruhsâruna zülfün ha'il (Necâtî, 1963: 59)

Eğer saçların yüzüne –düşüp de- Ay tutulması gibi engel olursa ben de ah ile feleğin tasını çalarım.

Sevgilinin çehresi Ay'a, saçları Ay'ı kapatan astroide, felek de yuvarlak olduğu ve sürekli devrettiği düşüncesiyle tasa teşbih edilmiştir. Felek aynı zamanda kötülüklerin de müsebbibi olduğundan, sevgilinin Ay gibi parlak çehresini gizleyip de âşığın feryat ve figan etmesinde dahli vardır. Tutulma esnasında silah sıkıp, tencere tava dövülüp gürültü yapılarak Ay'ı yutmuş olduğu düşünülen ejder yahut kara iyenin korkutulup kaçırılacağına inanılmaktadır. Felek, âşığa ah ettirdikçe bu ah dumanı yükselip felekleri aşmaktadır. Ah dumanının yükselmesi feleğin tasının çalınması şeklinde tasavvur edilmiş, böylece tutulma sırasında Ay'ı gizleyip de âşığın inlemesine sebep olan feleğin tası çalınmıştır. Şair, sevgilisine Ay tutulması sırasında Ay'ın kaybolması gibi şayet saçın yüzünü örtüp de gizleyecek olursa ah edip feleğin tasını çalarım demekle tutulma anında tenekte, tas gibi gürültü yapan nesnelere dövülmesine telmihte bulunmaktadır.

İslâmî dönemde de kûsûf ve husûf zamanlarında çeşitli dinî ritüeller yapılmaya devam etmiştir. Eskiler bu tutulmaların Allah'ın gazabı olduğuna inanıyor, bu sebeple de camilerde ezanlar okunup, tutulma geçinceye kadar ibadet ediliyordu. Tutulmalarla ilgili bir diğer inanış, tutulmuş olan Güneş'e çıplak gözle bakılmanın bakan kişiye uğursuzluk getireceği hususudur (Onay, 2016: 191).

Gelince hattı o şuhun aceb mi âh etsem

Küsufa girdiği dem âfitâb ezân okunur (Onay, 2016: 191)

O şuhun ayva tüyleri gelince ah etmem acayip kaçır mı? Zira güneş tutulunca ezan okunur.

Eski Türklerin tutulmalarda gürültü yapıp Ay'ı yahut Güneş'i kapan yaratığı kovmaya çalışması, İslâmî dönemde mistik bir hal alarak ezan okuyarak kötülüklerin kovulmasına dönüşmüştür. Nâbî işveli sevgilinin yüzünü Güneş'e, o yüzü örten ayva tüylerini gök cisimlerine, kendi ahını da ezana teşbih etmektedir. Sevgilinin ayva tüylerinin Güneş olan yüzü her örttüğünde ezan okur gibi ah ediliyor olmasıyla Güneş tutulmaları sırasında ezan okunmasına gönderme yapmaktadır.

Hat gelince ârız-ı dildâre hiç etmem nigâh

Mihre hengâm-ı kûsûfda nazar meş'ûmdur (Onay, 2016: 191)

Yârin yanağına tüyleri gelince hiç bakmam zira tutulma zamanında Güneş'e bakmak uğursuzluk getirir.

Sevgilinin yanağı Güneş'e, yanağı üzerindeki ayva tüyleri de Güneş'i kapatan gök cisimlerine teşbih edilmiştir. Eşref Paşa, güneş gibi parlak yüzde kara tüyler çıktığında dönüp bakamayacağını zira tutulmuş olan Güneş'e bakmanın uğursuzluk getireceğini söylemekle, tutulma esnasında bakmanın kutsuz sayıldığı inanışına gönderme yapmaktadır.

Bugün de hâlâ tutulmaların dünya üzerinde olumsuz etkiler yaratıp türlü uğursuzluklara yol açacağına inanılmaktadır. Yaygın inanişâ göre bu uğursuzlukların başında Ay yahut Güneş tutulmalarından sonra meydana gelmesi beklenen zelzeleler gelmektedir (Şentürk, 2016: 431).

Husuf irdi o mâha şöhretinde zelzele oldı

Ne hikmetdür bu yine cân gibi bir padişâ düşmez (Gelibolulu Mustafa Âli, 2018: 763)

Şöhretinden o Ay tutuldu ve deprem oldu, bu ne hikmettir can gibi bir padişah düşmez.

Şair, o Ay gibi sevgiliye husûf erişince şöhretinden deprem oldu demekle, tutulma sonrasında zelzele olduğu yönündeki inanişâ telmih yapmaktadır.

Tanrı'nın gazabı olarak tasavvur edilen şimşekle ilgili de çokça inaniş teşekkül etmiştir. Ferheng-i Şu'ûrî'ye göre bulutlardan sorumlu Ra'd adında bir melek vardır. Bu melek Allah'ın emriyle bulutları yürütmekte, bu yürütme esnasında da gök gürültüsü yani ra'd oluşmaktadır. Nusayrîler göre, bu çıkan ses Hz. Ali'nin sesidir zira onlar Hz. Ali'nin bulutların arasında yaşadığına inanmaktadır. Kitab-ı Mukaddes'te Allah'ın sesi ra'd sesine benzetildiğinden, 13. Sure Ra'd adını taşımaktadır. Hint mitolojisinde Tanrı İndra'nın içerisinde ra'd olan bir gürzü vardır, bu gürzüyle karanlıklar devini yenilgiye uğratar (Yıldırım, 2008: 573). Eski Türk inanişlarında da tabiat olaylarının Tanrı'nın isteklerine bağlı olduğu inanişâ hâkimdir. Nitekim Divan-ı Lügati't-Türk'de geçen "*Tengri yaşın yaşnattı*" (Tanrı şimşek çaktırdı) sözü bu durumla ilişkilidir (Ögel, 2010: 279). Bazı anekdotlarda büyük bir fırtınanın eşlik ettiği gök gürlemeleri tanrının bir gazabı olarak geçmektedir. Yıldırım düştüğünde Uygurlar oklarını gökyüzüne doğru çevirir. Volga Bulgarları da yıldırım düşen yerin tanrının gazabına uğradığına inandıklarından, yıldırım düşen evi ve içerisinde insan dâhil bulunan her şeyi terk ederler (Roux, 2015: 73). Anadolu coğrafyasında şimşek çakması ile ilgili inanişlar, Türklerin eski dinlerine dayanmaktadır. Eski inanişları hâlâ yaşatan Heterodoks Tahtacılar'da da şimşek çakması ve gök gürlemesinin Tanrısız kızgınlık sonucu olduğuna inanılmakta ve bununla ilgili ritüeller yapılmaktadır. Antalya yöresindeki Yörükler'e göre ise gök gürlemesinin sebebi öbür dünyada Meleklerin, Cehennem bekçilerinin ve Zebanilerin kavgaları sonucu çarpışan sopaların çıkardığı seslerdir (Boratav,

2016: 72). Buna benzer bir inanış da geceleri kayan yıldızlarla ilgilidir. İnanışa göre kayan yıldız o anda ölen birisine aittir, kişi öldüğü için yıldız kaymıştır. Diğer bir inanışa göre ise kayan yıldızlar, meleklerin şeytana attıkları ateşli oklardır¹ (Onay, 2016: 395).

Gamınla âhımı görüp de rakîb raks eyler

Karanu gecede şeytân şihâb ile oynar (Necâtî, 1963: 246)

(Nasıl ki) karanlık gecede şeytan kayan yıldızla, kıvılcımla oynuyorsa, rakip de senin kederinden ahımı görüp raks eder.

Âşığın, sevgilinin aşkından ettiği ahları gören rakibin keyiflenip dans etmesi, şeytanın karanlık gecede kıvılcımlarla oynamasına teşbih edilmiştir. Şair nasıl ki şeytan, melekleri kızdırınca melekler ateşli oklar atıyorsa rakip de âşığı kızdıracak olursa âşığın ateşten ah oklarının hedefi oluyor demekle; kayan yıldızların şeytanı hedef alan melek okları olduğu yönündeki inanışa telmih yapmaktadır.

Söz atar hışmı ile kûyundan rakîbe ol perî

Yâ melek İblîse gökden âteş-i sûzân atar (Şeyhülislâm Yahya: 81)

O peri yüzlü sevgili, mahallesindeki rakibe öylesine şiddetli bir söz atar, sanırsın ki melek şeytana yakıcı bir ateş atar.

Peri yüzlü sevgili meleğe, arabozucu rakip de şeytana teşbih edilmiştir. Bu bağlamıyla sevgilinin rakibe attığı laflar da meleklerin şeytana attığı ateşli oklar olarak tasavvur edilmiştir. Sevgilinin, mahallesine girmek isteyen rakibe ok gibi sözler sarf ederek onu uzak tutması; şeytanın göğe yükselmek diledikçe meleklerin oklarıyla savuşturulmasıyla açıklanmaktadır. Böylece şimşeklerin melekler tarafından şeytana atılan oklar olduğu yönündeki inanışa telmih yapılmaktadır.

Eski Türklerin Gök-Tengri inanışlarına göre Tanrı, gökyüzünde şeytan olan Erlik de yerin altında yaşamaktadır. Halk inanışlarında hâlâ Şamanistik dönemden kalma düşünceyle tanrı ve tanrısal olanın gökte olduğuna² dair inanışlar vardır. Bu sebeple dua edileceği zaman istemsiz de olsa göğe bakılır, eller göğe doğru açılır.³

¹ Gel girme âhum ile sipihrûn arasına
Od ile penbenün oyunu yokdur ey sehâb (Emrî: 29)

Çarha âhum sille urdı gözlerinden çıkdı od
Gice encüm arasında sanman atıldı şihâb (Emrî: 35)

² Gökde vassâf u senâ-güsteri enbûh-ı melek
Yerde meddâh u du‘â-gûyu gürûh-ı âdem (Osman Nevres, 2020: 107)

Du‘âya başla hemân sıdk ile elün kaldur

Du‘âni belki karîn-i icâbet ide Hudâ (Süheylî, 2017: 77)

Sadakat ile elini kaldır, duaya başla hemen (böylece) Allah belki duanı kabul eder.

Sadakatle ellerin göğe açılıp dua edilmesi durumunda Allah’ın duayı kabul edebileceğiyle, Allah’ın gökte olduğu yönündeki tasavvura gönderme yapılmaktadır.

İslâmiyet’te “*ben semavata ve zemine sığmadım ama bir müminin kalbine sığdım*” hadisinden yola çıkarak Allah’ın gönle tecelli ettiğine inanılmaktadır. İslâmî dönemde yazıya geçirilen Dede Korkut Hikâyelerinde eski inanışa karşı yeni inanış;

Yücelerden yücesin

Kimse bilmez niçesin

Görklü Tengri

Niçe cahiller seni gökte arar yirde ister

Sen hod müminler könlindesin (Ergin, 2008: 180)

sözleriyle ortaya konmaktadır.

Halk inanışlarında geniş bir yere sahip bir diğer olgu, kurban ritidir. Meyve vermeyen ağaca, yağmur yağdırmak için “yada” taşına kurban sunulması Türk mitolojisinde yaygın görülen ritüellerdendir. Yahudi kültüründe de görülen bu gelenek, kesilen kurbanın kanının adak sahibinin alınına sürülmesi şeklinde bugün hâlâ devam etmektedir (Şentürk, 2016: 277).

Kemân ebrûsına kurbân olan âşıkların kanın

Süreydi alınına bârî yavuz gözden yavuz dilden (Ahmet Paşa, 1992: 230)

Keman gibi kaşına kurban olan âşıkların kanını kötü göz ve kötü dilden sakınmak için bari alınına sürseydi.

Klasik şiirde âşık, hiç düşünmeden sevgili uğruna kurban olmaya hazırdır. Dahası bir avcı olan sevgili, âşıklar istemese de onların kanlarını akıtacaktır. Kurban, aynı zamanda okçulukta yay kabı, yayın mahfazası manasına gelmektedir. Beyitte âşıkların sevgilinin keman kaşına kurban olduğu söylenmekle sevgilinin, bu âşıkları yayıyla avladığına işaret edilmektedir.

³ El açup cân ü dilden rûz ü şeb dâ’im du‘âmuz bu
Bize eksiklüğün göstermesün Hakk iy Hilâl-ebri (Süheylî, 2017: 299)

Sevgilinin, yay gibi kaşlarına kurban olan bu âşıkların kanlarının da alınına sürülmesi istenmektedir. Alına kan sürülme genel olarak ya bir adak ya da bir başarı veyahut kazanım sonucu, o iş için kesilen kurbanın dökülen kanının adak sahibinin alınına sürülmesi şeklinde olur. Böylece bu kişinin muvaffak olmuş olduğu şey için nazara gelmeyeceğine inanılır. Şair de hazır sevgilisinin bu kadar kurbanı varken kendisini rakibin kem gözünden korumak için bu kurban kanlarını alınına sürmesini dileyerek bu hususa gönderme yapmaktadır.

Eski Türklerde hayvan saçı etmek şeklinde görülen kansız kurban törenleri de bulunmaktadır. Kaşgarlı Mahmud, “ıdık” yani koruyucu ruhlara kurban olarak hayvan salınma töreninin bugün bile Şamanist Türklerin en mühim dinî törenlerinden birisi olduğunu söylemektedir. Kaşgarî’nin bu durumla ilgili izahlarından anlaşılıyor ki 11. yüzyılda Müslüman Türklerde de bu gelenek devam etmektedir. Kaşgarlı bu durumu İslâm’da hayvanın, sahibi için kurban edilmesi olarak açıklamaktadır (İnan, 2002: 702). Şamanizmde “ıdık” törenine benzer bir tören de hastaları iyileştirmek üzere yapılmaktadır. Burada da tıpkı adak hayvanı gibi canlı hayvanlar azat edilmektedir. Ancak buradaki fark salınan hayvanın ruhlara değil de bizzat salan kişiye kurban edilmesidir. “Göçürme” ve “çevirme” olarak adlandırılan kurban töreninde Şamanın, büyüsel marifetiyle bir hayvanı hastanın etrafında dolaştırıp hastaya musallat olan ruhu da bu hayvana nakledeceğine inanılmaktadır. Bu tören Moğolca “dzulik gargayu” olarak adlandırılmaktadır. Moğollar, 16. yüzyıldan beri resmen Buda dinini kabul etmiş oldukları halde bu Şamanistik ritüeli olduğu gibi muhafaza etmişlerdir. Ritüelin hayvan göçürmeye dönüşmeden önceki halinde, ölüm ve hastalığı defetmek amacıyla hastanın etrafında akrabadan biri döner ve kendini kurban edermiş. Fakat son zamanlarda böyle fedailer bulunmadığı için ritüel insan suretindeki bir putun hastanın başından çevrilip suya atılmasına dönüşmüştür. 16. yüzyılda Müslüman Çağataylar arasında bu geleneğin yaşıyor olduğu Babürnâme’deki bir hikâyeden anlaşılmaktadır. Anlatıya göre; Zahireddin Babür’ün çok sevdiği oğlu Hümâyûn hastalanır, Babür Şah da oğlunu kurtarabilmek amacıyla Hümâyûn’un etrafında dolaşır. Bunun üzerine Hümâyûn iyileşir ancak Babür Şah üç gün sonra ölür. Abdulkadir İnan, Kazaklarda bu ritüele “aynalma” dendiğini ve hastanın etrafında bir hayvanı dolaştırıp kurban ettiklerini bizzat görmüş olduğunu söylemektedir. 15. yüzyılda Anadolu Oğuzlarında bu geleneğin İslâmî örtü altında yaşayan hali Dede Korkut Hikâyelerinde görülmektedir. Hikâyelerde bu durum Salur Kazan’ının, oğlu Uruz’u tutsaklıktan kurtardıktan sonra “*kırk evli kul (köle) ile kırk cariye oğlu başına çevirdi azat eyledi*” şeklinde geçmektedir. Baştan çevirip sadaka vermek geleneği, Anadolu’nun muhtelif yerlerinde nazar değmesi sonucu hastalanan birinin başından tuz çevirerek ateşe atma ritü

şeklinde de yaşamaya devam etmektedir (2002: 711). Eski Türkçede “buyan evirme” olarak da adlandırılan baştan çevirme geleneği, bugün hâlâ baştan çevirerek başın gözün sadakası olmak üzere bir şey vermek şeklinde yaşatılmaktadır. Bu ritüelin menşei; eski Türk ve Moğollar arasında başına hastalık gelen bir kimsenin yükünü üzerine alması için bir şahsın kurban olarak seçilmesi,⁴ seçilen şahsın hastanın etrafında dönerek hastalığı üzerine çekmesi inancına dayanmaktadır. Hastalığı ya da fenalığı üzerine çekmek için etrafta çevrilen insan, çekmiş olduğu derdi de çekip götürmesi maksadıyla azat edilir, şayet gitmek istemezse de zorla yollarırdı. Bu durum zamanla yumuşatılmış insan kurban etmek, yerini başta çevrilen kuşlara bırakmıştır. Yine kuşlar da derdi götürmesi maksadıyla salınmaktadır. Bu durum o kadar yaygınlaşmış ki başta çevrilmek üzere kuşlar satılır olmuştur. Yabancı seyyahlar, Türklerin yaşadığı bölgelerde çarşı pazar köşelerinde başları üzerinde çevirip azat edilmek üzere ücreti mukabilinde kuşların satıldığını, böylece felaketlerin defedileceğine inanıldığı kaydetmektedir⁵ (Şentürk, 2017: 113).

Ger sanevber hizmet-i kaddünde kıldıysa hilâf

Serv kaddünçün çevir başundan âzâd eylegil (Avnî: 19)

Sanavber, boyuna hizmette karşı geldiyse de servi boyun için başından çevirip azat et.

Sanavber de servi gibi yüksekliği bakımından klasik şairlerce sevgilinin boyunun teşbih edildiği bir ağaçtır. İnanişâ göre objeyi –kuş, ağaç vb.- başından çeviren kişinin musibetleri, başında çevirip de azat ettiği kuş/ağaca geçecek böylece fenalıklar da defedilecektir. Bu haliyle de başından çevrilip de salınan şey, kurban edilmiş olacaktır. Şair; çam fıstığı ağacının hizmette sevgilinin boyuna karşı geldiğini, sevgilinin bu ağacı servi boyunun hatırına başından çevirip azat etmesini istemektedir. Bununla da başından çevirerek başı için azat etme şeklinde yapılan kurban ritüeline telmihte bulunmaktadır.

Hevâdan kâkülündür deprenen yâr işte-i cândur

Ki her dem çizginüp başına ister ola kurbânun (Fuzûlî, 2014: 291)

Senin başının etrafında aşktan dönüp duran ya kâkülün yahut da kurbanın olmak isteyen can ipidir.

⁴ Kâkülün tek başına çizginmek ister hâtırum

Ey men ü yüz men kimi ser-geşte kurbânun senün (Fuzûlî, 2014: 293)

⁵ Dâm-ı belâda dil bigi ‘AYNÎ giriftâr oldı dost

Cân murgını başa çevür vaktidür âzâd eylegil (Karamanlı Aynî, 2020: 465)

Zâg-i abrûsın çevürmiş başa âzâd eylemiş

‘Ârızı üstinde ol şuhun iki laçine bak (Hayâlî, 1945: 232)

Sevgilinin saçı ile âşığın ömür ipi arasındaki bağ da klasik şiirde sıklıkla kullanılan bir motiftir. Sevgilinin alınına dökülen kâkülünün rüzgârın etkisiyle havalanıp durması, başından çevrilip kurban edilen can ipi olarak tasavvur edilmiştir. Âşığın canı, sevgilinin saçına bağlıdır. Bu bağlamıyla sevgilinin başından çevirip azat edeceği kişi, âşıktan başkası olmayacaktır. Âşık da zaten sevgiliden gelen her musibete razıdır.

Dâm-ı zülfünde olan murg-i dili yâd eyle

Hayra gir anı çevür başuna âzâd eyle (Tacizâde Câfer Çelebi, 2018: 466)

Saçının tuzağına yakalanmış olan gönül kuşunu hatırla, onu başının etrafından çevirip serbest bırakarak hayra gir.

Şair, sevgilisinin saçlarını at kılından yapılmış olan tuzaklara, gönlünü de bu tuzaklara yakalanmış olan kuşa teşbih etmiştir. Sevgilinin, hayrına bu gönül kuşunu başından çevirerek azat etmesini dilemekle “başından çevirip kurban etme” ananesine telmihte bulunmaktadır. Yine halk arasındaki yaygın inanışa göre al karıları, at yelelerini örüp bu örgüden kör düğüm yapmaktadır. Saçlarını at kılından yapılmış tuzaklara çeviren sevgiliyle de cadıların örüntüsü olan al karılarına telmih yapılmaktadır.

Kansız kurbanların bir diğeri de ölü ruhlarına saçı saçmak şeklinde olmaktadır. Şamanistik eski Türk inanışında ölen ruha saçı saçılarak geri dönmesinin engelleneceğine inanılıyordu. Ölü, defnedildikten sonra mezarın sağ tarafında bir ateş yakılır, bu ateşe ölünün aşı için kesilmiş olan hayvanların kemikleri ve yemekler atılarak rakı/kımız serpilirdi. İnanışa göre ateş tanrısına sunulan bu yiyecek ve içecekler ölüye ulaşacak, böylece ölen kişi gittiği yerde mutlu olacağından geri dönüp onları rahatsız etmeyecektir. Hakanlara ve tanrılara da minnetlerini ifade etmek maksadıyla saçlar sunulurdu (İnan, 2016: 186). Sümerlerde de yeraltındaki ölülerinin ruhuna saçı saçma geleneği bulunmaktadır. Ruhlarına yiyecek ve kurban sunulmazsa, ölülerin yeryüzüne çıkarak onları rahatsız edeceğine inanılıyordu. Ölenlerin arkasından çok fazla ağlayıp sızlanmak da ölüyü rahatsız edecek, böylece rahatsız olan ölüler yine yeryüzüne çıkabilecektir. İslâmî dönemde bu inanışın izleri devam etmiştir. Ancak yapılan ritüellerin maksadında değişim ve dönüşümler olmuştur. İslâmî kültürde ölüler için yapılan dualar, kesilen kurbanlar ve çok ağlayıp sızlanmanın iyi olmadığı düşüncesi ölünün geri geleceğinden duyulan korkudan değil, ölenin hayır ve sevap kazanması maksadıyla yapılmaktadır (Çığ, 2018: 30).

Cür`a gibi `âkibet hâk-i fenâdur menzilün

Totalum kim saltanat cāmını çekdün Cem gibi (Şeyhülislâm Yahya: 448)

Totalım Cem gibi saltanat kadehini sürdün, senin de yerin en sonunda şarabın altındaki tortu gibi fani toprak olacaktır.

Şair, Cem gibi saltanat kadehi sürmüş demekle hem Cem'in şarabı bulduğuna hem de döneminin zevk ve safa devri olduğuna telmih yaparak; öylesine bir devrin bile bittiğini, nasıl ki Cem, ölüp toprağın altına girdiyse kişinin yerinin de Cem için toprağa saçı edilen şarap tortusu gibi fani toprak olacağını söylemektedir. İster şarabı bulduğu için Cem'e minnetlerini bildirmek maksadıyla ister de onu orada mutlu ederek geri dönmesini önlemek maksadıyla olsun, kadehin altındaki şarap tortusunun toprağa atılması geleneği⁶ klasik şairlerce yaşatılmaktadır. Burada dikkate değer olan ölen kişinin hâlâ buradakilerden bir şey bekliyor olduğu ve buradakilerin de onu memnun etmek için çeşitli ritüeller geliştirdiği hususudur.

Şâpâs cām-ı lâ'lüne ey bî-vefâ ki anun

Bir cür'ası hezâr gedâyi Cem eyledi (Necâtî, 1963: 530)

Ey vefasız, la'le benzeyen kadehin mutlu yaradılışlıdır ki onun her bir tortusu bin dilenciye Cem eder.

Sevgilinin la'l gibi kırmızı dudağı, mutluluk verici bir kadehe teşbih edilmiştir. Bu mutluluk verici kadehin dibindeki her bir tortunun bin tane dilenciye Cem edeceği söylenerek, kadeh diplerindeki curanın -şarabı bulmuş olması yönüyle- Cem'in hakkı olduğu inanişına gönderme yapılmaktadır.

Eski Türk geleneklerinde hükümdarlar, halk arasındaki iktisadî eşitliği sağlamak maksadıyla sofralarını,⁷ yine aynı maksatla ordu komutanları da evlerini yağmalatıyordu. Bunun en güzel örneğine Dede Korkut Hikâyeleri'nin sonuncusu olan *İç Oğuz Taş Oğuz Âsi Olup Beyrek Öldüğü Boy*'da rastlanmaktadır. Hikâyenin adından da anlaşılacağı üzere Bayındır Han'ın beylerbeyi olan Kazan Beg her yıl evini yağmalatmakta, bu yağmalama hadisesi sosyal-iktisadî siyaseti terkip etmektedir. Zaten felaket de sosyal düzenin bozulması sonucu gelmiştir. Kazan Beg, Taş Oğuz beylerine haber vermemiş, bu sebeple de iç çatışma çıkmıştır. Kaşgarlı Mahmud da hükümdarın bayram ve toylarda otuz arşın yükseklikte minare gibi sofrayı kurup, yemek bittikten sonra sofrasını yağmalattığını kaydetmektedir. Daha sonraki

⁶ Çekerüm neyse yazılmışda bozılmış yokdur
Hatı sevdâsı başumun kara yazusu imiş (Emrî: 125)

⁷ Degül ancak ocaklı mazhar-ı envâr-ı ihsânı
Toyurdu 'âlem-i halkı 'atâsı hân-ı yağmâdur (Arpaemîni-zâde Mustafâ Sâmî, 2017: 208)

dönemlerde Müslüman Türk hükümdarları da Oğuz töresini yaşatmıştır. Osmanlı döneminde bu arkaik gelenek, hükümdarların iktisadî olarak yardımcı olmak maksadıyla cuma günleri bütün ahaliye aş vermesine dönüşerek devam etmiştir (Bayat, 2016: 74). Bunun yanı sıra Ramazan gibi kutsal aylarda da ihtiyaç sahiplerinin ihtiyaçları karşılanıp, yemekler dağıtılarak iktisadî eşitlik sağlanmaya çalışılmıştır. Bu gelenek bugün bir nebze de olsa iftar çadırlarında yaşatılmaktadır.

Eyleyüp 'âleme na'mâ-yı 'atâyı yagmâ

Ey velî-ni'met-i ser-halka-ı hân-ı devlet (Arpaemîni-zâde Mustafâ Sâmî, 2017: 102)

Ey devlet sofrasında baş halkanın sahibi, âleme nimetleri cömertçe yağmalat.

Şair; devlet sofrasında başköşeye oturmuş olan han sofrasının velinimetine, âleme nimetleri yağmalat demektedir. Bununla da hanların sofrasını yağmalatması ritüeline gönderme yapmaktadır.

Dil-rubâ mülk-i dili vaslı günü yagmalar

İtdürür 'ıydda şehler nitekim yağmalar (Edirneli Nazmî, 2018: 1229)

Gönül alan, gönül mülkünü kavuşma günü yağmalar. Nitekim şahlar da bayramda yağma ettirir.

Şair, nasıl ki şahlar bayram günleri kendilerini yağmalatıyorsa,⁸ gönül çalan sevgili de vuslat günü gönül mülkünü yağmalıyor demekle, hanların yılın belli dönemlerinde ev yahut sofralarını yağmalattığına gönderme yapmaktadır.

Halk arasındaki bir diğer yaygın inanişe göre; cinler ya da masal motifi haliyle peri şahının oğlu, bir güzel kız görüp de beğendiğinde onunla evlenirmiş. Cinler ile ilgili inanışlar İslâm öncesi Arap mitolojisinde çokça yer almaktadır. Cahiliye Arapları; cinlerin kabile ve gruplar hâlinde yaşadıklarına, birbiriyle savaştıklarına, fırtına gibi bazı doğal olayların cinlerin işi olduğuna, insanlarla evlenen cinlerin olduğuna inanıyorlardı (Usta, 2019: 149). Cinlerle evlenme inanişına Fuzûlî'nin Leylâ vü Mecnûn mesnevisinde de rastlanmaktadır. Leylâ, İbn Selâm ile evlendirilir. Ancak o, Mecnûn'a olan aşkına ihanet etmek istemez, bu sebeple de muhtemel kendi zamanında yaygın olan cinlerle evlendim yalanını söyler. Leylâ böylece İbn Selâm'ın karşısına hiçbir şekilde boy ölçüşemeyeceği bir rakip koyarak ondan kurtulur. Kendi

⁸ Dem-i vaslunda lutf-ı tâm idüb kıl bûseler in'âm

İder çün h'ânı her bayrâm efendi şâhlar yağma (Edirneli Nazmî, 2018: 119)

dünyasına ait olmayan bu kişilere korkuyla karışık saygı duyulduğundan İbn Selâm durumu sorgulamadan kabul eder.

(1756) Gör cân ü tenümde ıztırâbum

Sor hâl-i dilüm eşit cevâbum

(1757) Men mektebe getdüğüm zamânlar

Hıfz-ı sebak etdüğüm zamânlar

(1758) Bir şahs mana görindi nâgâh

Oldum perî olduğundan âgâh

(1759) Cinnîler içinde ol perî-zâd

Ülfet menüm ile kıldı bünyâd

(1760) Her lahza durur mana berâber

Der kim benî Âdem etme hem-ser

(1761) Yohsa kılurem deminde fânî

Bir darb ile hem seni hem anı

....

(1767) Hâlâ ki senünle düşdi bâzâr

Oldun dür-i akdüme hırîdar

(1768) Karşumda hem ol perî durupdur

Gayret kılıcına el urupdur

(1769) Terk et ki bu vasl bîm-i cândur

Hem özüne hem mana ziyândır

(1770) Bir niçe zaman tahammül eyle

Dermân iste tevekkül eyle

(1771) Ola ki müyesser ola maksûd

Senden açıla bu bâb-ı mesdûd

(1772) Kat' ola zebân-ı ta'n-ı düşmen

Hem sen yetesen murâda hem men (Fuzûlî, 2016: 218-219-220)

Canımdaki ve benimdeki ıstırabımı görüp halimi sor ve cevabımı işit. Ben okula gittiğim zamanlar, ders ezberlediğim zaman. Peri olduğunu anladığım bir şahıs bana ansızın göründü. Cinler içinde o peri benimle ahbablık kurdu. Her an benimle beraber durup bana; insanoğullarından eş kılma kendine, yoksa hem seni hem de onu darp ile öldürürüm derdi. Şimdi seninle işimiz oldu, akit incimin alıcısı oldun. Karşımda o peri durup gayret kılıcına el vurmuştur. Bu vuslatı terk et ki can korkusudur, hem kendine hem bana ziyandır. Bir zaman tahammül et, bu derdin dermanını isteyip tevekkül et. Ola ki maksat nasip olur, senden açılır bu kapalı kapı. Düşmanın ayıplama dili kesilir, hem sen murada eresin hem de ben.

Hocalarda muska yaptırmak, suya dua üflemek gibi çareleri olan bu derdin devasını da yine Leylâ bildirip, yükümlülüğünü de İbn Selâm'a yükler. İbn Selâm, çokça dua ve tevekkül ederek ancak bu bağı koparabilecektir.

Ayna, eski Türklerde bu dünya ile öte taraf arasındaki sınırı ifade eden bir sembol, bu dünya hakkında bilgiler veren esrarlı bir nesne olarak tasavvur edilmiştir. Bu nedenle özellikle cin ve peri gibi metafizik âleme ait olduklarını düşündükleri yaratıklarla irtibat kurmak için ya durgun sular ya da aynalar tercih edilmiştir⁹ (Şentürk, 2016: 492).

Yüzün ne âyinedür kim anun safâsından

Olur ana nazer idene nakş-i cân rûşen (Ahmedî: 169)

Yüzün, saflık ve berraklığından ona bakana can suretini aşikâr eden bir aynadır.

Can sözcüğü, hem cin hem de ruh manasına gelecek şekilde tevriyeli kullanılmıştır. Bu bağlamıyla sevgilinin parlak ve berrak bir ayna gibi olan yüzünde, can suretinin aşikâr olabileceği söylenmekle aynanın, cin ve peri gibi yaratıklarla irtibatı sağlayan bir nesne olarak tasavvur edildiğine gönderme yapılmaktadır.

Eski Türk inancına göre ayna; şamanın bakıp da kendi ruhunu görebildiği, gelecekte haber verebildiği, ruhlar âlemine açılan bir penceredir. Bu bağlamıyla ayna, bu dünya ve metafizik âlem hakkında bilgiler veren esrarlı bir nesnedir. O, aynı zamanda iblisleri veya kötü ruhları ışık saçarak korkutup kovabilen büyüsel bir objedir. Bu sebeple her iki âlem arasındaki

⁹ Cân gözin açdum ruhı mir'âtine kıldum nazer
Anda gördüm suret-i cânı temâşâ eyledüm (Şentürk, 2016: 492)

iletişimi sağlayan şamanların, olağanüstü özellikler gösteren aynalara sahip olduğu düşünülmüştür. Bütün bu yönleriyle Eski Türkler gece aynaya bakmanın uğursuzluk getireceğine inanmaktadırlar¹⁰ (Sümer, 2017: 1370). Bugün Anadolu’da hâlâ küçük çocukların aynaya bakmasının kutlu sayılmayacağı yönünde inanışlar devam etmektedir.

Bir gece yüz sürsem olmaz mı dedim ol sineye

Nâz ile dedi bakılmaz gecede âyîneye (Bağdâtlı Rûhî: 335)

O sineye bir gece yüz sürsem olmaz mı dedim, naz ile gece aynaya bakılmaz dedi.

Sevgilinin parlak ve beyaz sinesi aynaya teşbih edilmiştir. Bu sineye bir gece yüz sürmek dileyen âşığa ise gece aynaya bakılmayacağı söylenerek, gece aynaya bakmanın uğursuzluk getireceği yönündeki inanışa gönderme yapılmaktadır.

Ruhsârını seyr eylemezüz zîr-i hatunda

Zîrâ ki bakılmaz gece âyîneye cânâ (Başpınar, 2008: 99)

Ey can, ayva tüyelerinin altından yüzünü seyretmeyiz zira gece aynaya bakılmaz.

Sevgilinin ayva tüyleri renklerinden dolayı geceye, yüzü de parlaklığı yönüyle aynaya teşbih edilmiştir. Kara tüyler ardından parlak yüzün görünmemesi, gece aynaya bakılmıyor olması şeklinde tasavvur edilmiştir. Beyânî, can sözcüğünü hem cin hem de can/ruh manasına gelecek şekilde tevriyeli kullanarak, ayna olan yüzde canın görünmüyor olduğuyula cin ve perilerin aynada görünmediğine işaret etmektedir.

Dinî inanışlar içerisine yerleşmiş olan mitik halk inanışları da bulunmaktadır. Buna göre Kur’an açık kaldığında onu şeytan okuyacaktır, bu sebeple de asla açık bırakılmamalıdır.

Bî-nikâb olma habîbüm görmesün yüzün rakib

Mushaf açık olıcak dirler anı şeytân okur (Necâtî, 1963: 266)

Peçesiz olma sevgilim rakip yüzünü görmesin, Mushaf açık olursa onu şeytan okur derler.

Yüzün Kur’an’a teşbih edilmesi, Allah’ın tecelligâhı olması yönüyledir. Sevgilinin Allah’ın lütfuyla güzellik bulmuş olan cemâli üzerindeki ayva tüyleri birer ayet olarak tasavvur

¹⁰ Nazar âyîneye nâ-câiz iken şeblerde
‘Aksidir lîk bunun câm-ı leb-â-leblerde (Nâbî, 2020: 332)

Bakma saçı dünında Me’âli yüzine kim
Bakmak geceyle âyîne olmaya revâ (Şentürk, 2016: 492)

edilmiştir. Bu sebeple sevgilinin yüzü Mushaf'a, klasik şiirin olumsuz tipi olan rakip ise şeytana teşbih olunmuştur. Şair, sevgilinin yüzünü açık bırakmayıp peçe takarak esrarı gizlemesi gerektiğini, aksi takdirde rakibin onu okuyacağını, Kur'an açık bırakıldığında şeytanın okuyacağı inancıyla açıklamaktadır.

Kadim zamanlardan beri Kâbe ile ilgili bir rölyefte büyük bir yılanın Kâbe'ye dolandığı bilinmektedir. Zira İslâm öncesi inanışlara göre yeryüzünde Kâbe duvarını saran bir ejderha, gökyüzünde ise Simurg kanatlarını açmış olduğu halde tasavvur edilmiştir. Kible, insanların Kâbe'ye yönelmesi olduğuna göre, klasik şiirde sevgilinin yüzü Kâbe'ye, zülfü de yüzü örtmesi yönüyle Kâbe'nin etrafına dolanmış olan ejderhaya teşbih edilmiştir (Tekin, 2009: 197).

'Aceb midür dolanursa cemâlün çevresin zülfün

Tavâf-ı Ka'be idermiş işitdük ejderhâ kiblem (Necâtî, 1963: 357)

Senin yüzünün etrafını zülfün çevirse şaşılır mı? Zira ejderhanın Kâbe'yi dolandığını işittik.

Sevgilinin yüzü Kâbe'ye, yüzün etrafını saran saçları da ejderhaya teşbih edilerek, İslâm öncesi inanışlarından olan Kâbe'ye büyük bir yılanın dolanmış olduğu hususuna gönderme yapılmaktadır.

Yüzde hâli üzre olduğuna zülfi pîç u tâb

Sanuram kim yüz sürer bin başlu ejder Ka'beye (Hayâlî, 1945: 360)

Yüzündeki beninin üzerinde saçların kıvrım kıvrım olduğunda, bin başlı ejder Kâbe'ye yüz sürer sanırım.

Sevgilinin beni, âşıklarca kutsal kabul edilmek, Kâbe örtüsü gibi siyah olmak ve âşığın kiblegâhı olmak yönüyle Kâbe'ye, saçlarının binlerce teli de bin başlı bir ejderhaya teşbih edilmiştir. Kıvrım kıvrım olan bu saçların yüzdeki benin üzerine dökülmesiyle, eski efsanelerde Kâbe'den ejderhanın çıkması yahut da duvarlarına dolanması şeklindeki tasavvura telmih yapılmaktadır.

Sonuç

Halk inanışları, mitolojik anlatılardan arta kalan motifler etrafında teşekkül etmiş olan inançlardır. Atalardan miras olarak devralınan halk inanışları, büyük ölçüde mitik bir hadiseye dayanmaktadır. Zira halk inanışları, ilkel insanın etrafında olup bitenleri anlamlandırma

çabası içerisinde olduğu karanlık döneminde teşekkül etmeye başlamıştır. Yapılan bir uygulama yahut eylem ile sonrasında gelen hadise arasında bağlantı kurulmuş, buna göre kutlu ya da kutsuz olduğuna karar verilmiştir.

Kökende teşekkül ettiği kültürün öz ruhuyla yoğurulan halk inanışları, bulunduğu toplum yapısı ve mensup olunan dine göre de dönüşebilmektedir. Kozmik unsurlar gibi göğe ait olanlar ile yeraltı ve yere ait olup da İslâmî cila altında yaşayan bir yığın Şamanistik inanışa kutsiyet atfedilerek şifahî olarak yaşatılıp aktarılıyor olması bu durumla ilişkilidir. Renklerin sembolleri, hasta sağaltmadan nazar göçürme ritlerine kadar pagan dönemden kalma inanışların klasik şiire malzeme ediliyor olması klasik şairin kültürel kodlarına taşıdığı öz malzemeden de istifade ediyor olduğunu göstermektedir. Klasik şiirdeki eski Türk mit ve ritlerin tespitiyle klasik şairin -her ne kadar hazır malzemeyi kullanıyor olduğu düşünülse de- şiirini kendi kültürünün öz ruhuyla da yoğuruyor olduğu ortaya konmuştur.

Klasik şiire malzeme olmuş halk inanışlarının mitik kökenin tespit edilmesiyle, klasik şiir içerisindeki örtük Türk mitolojisi ortaya konmaya çalışılmıştır. Halk inanışlarının mitik arka planı ile klasik şiirin teşekkül etmeye başladığı dönemden öncesi arasında köprü kurularak; klasik şiirin sınırlı muhteva yapısının yanında şairin, kendi kültürel kodlarında taşıdığı milli malzemeden de istifade ediyor olduğu tespit edilmiştir.

Kaynakça

Ahmedî. *Ahmedî Divanı*. (haz. Yaşar Akdoğan). Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü.

Ahmet Paşa (1992). *Ahmet Paşa Divanı*. (haz. Ali Nihat Tarlan). Ankara: Akçağ Yayınları.

Arpaemîni-zâde Mustafa Sâmî (2017). *Arpaemîni-zâde Mustafa Sâmî Divanı*. (haz. Fatma Sabiha Kutlar Oğuz). Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü.

Bağdatlı Ruhî. *Bağdatlı Ruhî Divanı*. <https://ia902809.us.archive.org> (E.T. 28.3.2021)

BAŞPINAR, Fatih (2008). “17. Yüzyıl şairlerinden Beyânî'nin Dîvân'ı (inceleme-tenkitli-metin)”, Doktora Tezi. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü.

BAYAT, Fuzuli (2016). *Mitten tarihe sözden yazıya Dede Korkut Oğuznâmeleri*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.

BORATAV, Pertev Naili (2016). *Türk Mitolojisi (Oğuzların- Anadolu, Azerbaycan ve Türkmenistan Türklerinin Mitolojisi) Bütün Eserleri -I-*. Ankara: Bilgesu Yayınları.

ÇİĞ, Muazzez İlmiye (2018). *Kur'an, İncil ve Tevrat'ın Sümer'deki Kökeni*. İstanbul: Kaynak Yayınları.

Edirneli Nazmî (2018). *Edirneli Nazmî Divanı*. (haz. Sibel Üst). Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü.

Emrî. *Emrî Divanı*. (haz. Mehmet A. Yekta Saraç). Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü.

Fatih Sultan Mehmet. *Avnî Divanı*. (haz. Muhammed Nur Doğan). Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü.

Fuzûlî (2014). *Fuzûlî Türkçe Divanı*. (haz. İsmail Parlatır). Ankara: Akçağ Yayınları.

Fuzûlî (2016). *Leylâ vü Mecnûn*. (haz. Hüseyin Ayan). İstanbul: Dergâh Yayınları.

Hayâlî Bey (1945). *Hayâlî Bey Divanı*. (haz. Ali Nihat Tarlan). İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları.

İNAN, Abdülkadir (2002). “Müslüman Türklerde Şamanizm Kalıntıları”, *Türkler Ansiklopedisi*, C.III. s. 700-715.

İNAN, Abdülkadir (2006). *Tarihte ve Bugün Şamanizm -Materyaller ve Araştırmalar-*. Ankara: TTK Yayınları.

Necâtî Beg (1963). *Necâtî Beg Divanı*. (haz. Ali Nihat Tarlan). İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.

Nefî Ömer Efendi (2018). *Nefî Divanı*. (haz. Metin Akkuş). Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü.

Karamanlı Aynî (2020). *Karamanlı Aynî Divanı*. (haz. Ahmet Mermer). Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü.

LEVEND, Ağâh Sırrı (1984). *Divan Edebiyatı –Kelimeler ve Remizler, Mazmunlar ve Mefhumlar-*. İstanbul: Enderun Kitabevi.

Osman Nevres (2020). *Osman Nevres Divanı*. (haz. Bayram Ali Kaya). Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü.

ÖGEL, Bahaeddin (2010). *Türk Mitolojisi (Kaynakları ve Açıklamaları ile Destanlar) I-II*. Ankara: TTK. Basımevi.

ROUX, Jean Paul (2015). *Eski Türk Mitolojisi*. (çev. Musa Yaşar Sağlam). Ankara: BilgeSu

SEFERCİOĞLU, Mustafa Nejat (2017). *Divan Şiiri İncelemeleri ve Hocam Âmil Çelebioğlu İçin Yazdıklarım*. İstanbul: Hiperyayın.

Süheylî Ahmed bin Hemdem Kethudâ (2017). *Süheylî Divanı*. (haz. M. Esat Harmancı). Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü.

SÜMER, Necati (2017). “Mitolojik ve Dinsel Bir Sembol Olarak Ayna”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, S. 52, s. 1367-1375.

ŞENTÜRK, Ahmet Atillâ (2016). *Osmanlı Şiiri Kılavuzu 1*. İstanbul: OSEDAM.

ŞENTÜRK, Ahmet Atillâ (2017). *Osmanlı Şiiri Kılavuzu 2*. İstanbul: OSEDAM.

Şeyh Gâlib (2010). *Hüsn ü Aşk*. (haz. Orhan Okay-Hüseyin Ayan). İstanbul: Dergâh Yayınları.

Şeyhülislâm Yahya. *Şeyhülislâm Yayha Divanı*. (haz. Hasan Kavruk). Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü.

USLU, Bahattin (2017). *Türk Mitolojisi*. İstanbul: Kamer Yayınları.

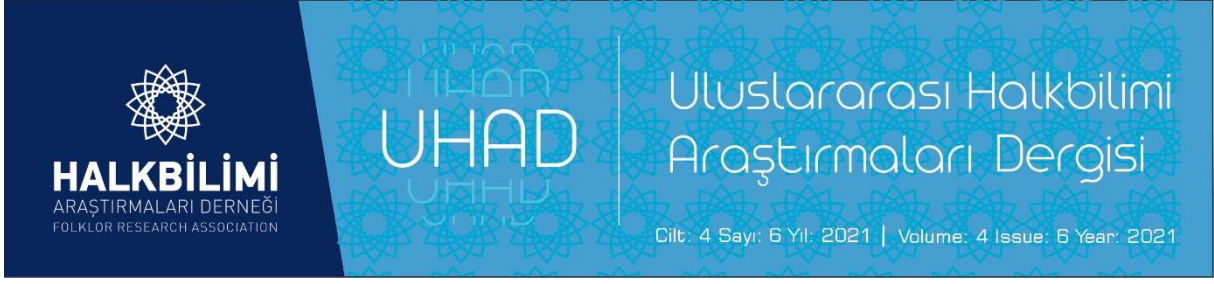
USTA, İbrahim (2019). *İslâm Öncesi Arap Mitolojisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.

Tacizâde Câfer Çelebi (2018) *Tacizâde Câfer Çelebi Divanı*. (haz. İsmail E. Erünsal). Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü.

TEKİN, Gönül (2009). “Divan Edebiyatındaki Bazı Motiflerin Mitolojik Kökenleri”, *Journal Of Turkish Studies- Türklük Bilgisi Araştırmaları*; S. 33 s. 181-200.

YILDIRIM, Nimet (2008). *Fars Mitolojisi Sözlüğü*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Yunus Emre (1990). *Yunus Emre Divanı*. (haz. Mustafa Tatçı). Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.



Geliş Tarihi: 30.04.2021 Kabul Tarihi: 31.05.2021 Entry Date: 30.04.2021 Accepted: 31.05.2021

Bu makaleyi alıntılanak için/ To cite: ÇELİKİTEN, Hakan (2021). “Destandan Halk Hikâyesine Geçişte Değişen Kutsalla İrtibatlı Yardımcı Kahraman Tercihi”, *Uluslararası Halkbilimi Araştırmaları Dergisi*, S.6, s. 107-121.

DESTANDAN HALK HİKÂYESİNE GEÇİŞTE DEĞİŞEN KUTSALLA İRTİBATLI YARDIMCI KAHRAMAN TERCİHİ*

The Preference of a Sacred Auxiliary Heroes Which Has Changed in the Transition
From Epics To Minstrel Stories

Hakan ÇELİKİTEN**

Öz

İnsan, doğası gereği yardıma muhtaç bir varlıktır ve birliktelik insanın karşısına çıkan birçok engeli aşmasındaki en önemli unsurdur. Türk toplum yapısının temelinde de yardımlaşma ve birlikte güçlü olma vardır. Dolayısıyla bu toplum yapısı içinden çıkan destan ve halk hikâyeleri gibi sözlü anlatı türlerinde de bu iki temel unsurun izlerinin bulunması doğaldır. Anlatı türlerine bakıldığında dikkatin öncelikle başkahramanın üzerine toplandığı görülmekte ve bu durum, başarıların tek başına elde edildiği düşüncesini doğurmaktadır. Ancak işleyiş pek de öyle değildir. Başkahramanın yanında yer alan ve fazla ön plana çıkmayan yardımcıları vardır ki dikkatler onlara çevrildiğinde başarıların elde edilmesinde onların rolleri fark edilmektedir. Kahramanın yanında yer alan yardımcıların önemli bir kısmı kutsalla irtibatlı olarak anlatılarda bulunmaktadır.

Kutsalla irtibatlı insan yardımcılarına odaklanılan bu çalışmada, bu yardımcıların tercihi ve yapılan yardımların sıklığına dikkat çekilerek toplumun kahramanın toplumsal statüsü ile dinî yaklaşımı arasındaki ilişki gösterilmeye çalışılacaktır. Bunun için kırk destan ve kırk halk hikâyesi incelenmiştir. Ancak çalışmanın hacim sınırını aşmamak adına örneklem yöntemi ile ilgili anlatılardan bu yardımcıları net bir şekilde yansıtanlar seçilmiştir. Örnekler arttırılsa da benzer durumun devam ettiği görülmektedir. Yapılan incelemede bu kategoride yer alan yardımcıların Hz. Muhammed ve Hz. Ali, Hz. Ömer, Hz. Ebubekir gibi din büyükleri ile Hızır olduğu görülmektedir. Hızır'ın kişiliği etrafında şekillenen pir, evliya, derviş gibi isimleri de Hızır ile birlikte düşünmek doğru olacaktır.

Anlatılar incelendiğinde destanlarda daha çok Hz. Muhammed ve diğer din büyükleri başkahramana yardımda bulunurken; halk hikâyelerinde daha çok Hızır'ın başkahramana yardımda bulunduğu görülmektedir. Ayrıca başkahramana yöneltilen yardım sıklığı destanlarda daha kısıtlı iken halk hikâyelerinde neredeyse anlatının başından sonuna kadar yardımların yapıldığı anlaşılmaktadır. Bu durumunun birçok sebebi olabileceği gibi konuyu başkahramanın toplumsal statüsü üzerinden açıklamak da mümkündür. Destanlarda başkahramanlar genellikle toplumun ileri gelenlerinden oluştuğu için yardımcıları daha çok Hz. Muhammed ve din büyüklerinden seçilmiş ve yardımlar başkahramana uygun şekilde kısıtlı tutulmuştur. Halk hikâyelerinde ise başkahramanlar

* Bu makale Hakan Çelikten'in Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde hazırladığı “Türk Destanlarında ve Hikâyelerindeki Yardımcı Kahramanlar” adlı yüksek lisans tezinden oluşturulmuştur.

** Arş. Gör. Dr. Harran Üniversitesi, Fen-Edebiyat, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü/Şanlıurfa, hakancelikten1@gmail.com ORCID ID: [0000-0002-3823-684X](https://orcid.org/0000-0002-3823-684X)

daha çok sıradan insanlar olduklarından halkın inanç dünyasında geniş yer tutan Hızır, yardımcı kahraman olarak seçilmiş ve bu kaynaktan gelen yardım, anlatı boyunca süreklilik arz etmiştir. Bu durum, toplumun toplumsal statüler doğrultusunda kişilere yaklaşımını ve dini tavrını göstermesi açısından önemlidir.

Anahtar Kelimeler: Destan, Halk Hikâyesi, Yardımcı Kahramanlar, Statü, Din.

Abstract

Inherently, humans are on the town, and social integration is the most important factor to put many obstacles they face behind. Solidarity and social integration also underline the Turkish social structure. Thus, it is natural to come across with the traces of these two basic aspects in oral narrative types such as epics and Minstrel Stories that emerge from this kind of social structure. When looked at the narrative types, it is seen that the attention is focused primarily on the protagonist, and this situation leads to the idea that accomplishments are done alone. However, this is not the case. There are also auxiliary heroes who stand next to the protagonist and do not come to the forefront too much, and when attention is focused on them, their role in gaining accomplishment is obviously noticed. An important aspect of the auxiliary heroes next to the hero in the narratives are told to be sacred.

In this study focusing on sacred human auxiliary heroes, the preference of these auxiliary heroes and the frequency of the assists will be drawn to show the relationship between the social status of the hero and their religious approach. For this purpose, forty epics and forty Minstrel Stories have been examined. However, in order not to exceed the volume limit of the study, those that clearly reflect these auxiliary heroes were selected from the narratives about the sampling method. It is obviously seen that the similar situation occurs even if the number of examples are increased. In the examination, the auxiliary heroes in this category were told to be religious leaders as Prophet Hazrat Mohamad and the Prophet Hazrat Ali, Prophet Hazrat Ömer, Prophet Hazrat Abu Bakr and Khidr. It is agreeable to consider figures such as pir, saint and dervish, which are shaped by Khidr's personality, together with Khidr.

When the epics are examined, it is mostly Prophet Hazrat Mohamad and other religious leaders help the protagonist; while in the Minstrel Stories it is Khidr that mostly helps the protagonist. In addition, while the frequency of assist directed to the protagonist is more limited in epics, it is understood that assists are entirely made in the Minstrel Stories. It is also possible to explain the subject through the social status of the protagonist although there may be many reasons for this situation. Since the protagonists of the epics are generally composed of the notables of the society, the auxiliary heroes were Hz. Mohamad and mostly chosen among the religious elders, and assist was limited according to the protagonist. In the Minstrel Stories, as the protagonists are mostly ordinary people, Khidr had a wide place in the belief world of the people, and the assist from this source has been continuous throughout the narration. This situation is important in terms of showing the approach and religious attitude of the society towards individuals in line with social status.

Keywords: Epic, Minstrel Stories, Auxiliary Heroes, Status, Religion.

Giriş

Kültür, en genel hâliyle kişinin kendi yaşamına ve doğaya kattığı her şey olarak tanımlanabilir. Kültürü oluşturan birçok unsur özelde birey, genelde toplumla kurduğu sıkı ilişki ile içinden çıktığı toplumu yansıtmaktadır. Bu unsurlar arasında önemli bir yer tutan destan ve halk hikâyeleri, Türk toplumunu ve onun dünyaya bakış açısını yansıtan en önemli kültür mahsullerindedir. Bilindiği üzere sözlü anlatılar sadece hoş vakit geçirmek için ortaya çıkmış mahsullerden değildir. Bu anlatılar vasıtasıyla ürünü olduğu toplumun tarihini, yaşayış tarzını, dünya görüşünü, toplumsal bilinçaltını vb. daha birçok yönünü görmek mümkündür.

Sözlü anlatıların içerisinde önemli bir yere sahip olan Türk epik destanlar ile ilgili bilimsel araştırmalar on dokuzuncu yüzyılda başlamıştır. O zamandan günümüze kadar bu tür üzerinde

birçok çalışma yapılmış ve çeşitli tanımlar üretilmiştir. Bunlar içerisinde Özkul Çobanoğlu epik destanları şu şekilde açıklamaktadır:

Yeryüzünün ve kainatın oluşumuna, kaostan kozmosa dönüşüm sürecine dair geleneksel dünya görüşlerinin ilk verileri olarak tanımlanabilecek olan mitlerden sonra ve çoğunlukla onların gölgesini ve çizgilerini bir çerçeve olarak taşıyan, gerek kahramanlarının ve gerekse olayların akışıyla birlikte tarihe ait zamanlarda olmuş olayların hikâyesi inancıyla, sözlü kültür ortamında ve yüz yüze bir iletişim bağlamında teatral çizgilere sahip bir biçimde anlatılıp nakledilen, en geniş anlamıyla kahramanlık ana temalı öykülerini epik destanlar olarak adlandırıyoruz (2007: 16).

Kendi döneminin sosyal şartları içerisinde şekillenen destanlar, millet kavramının oturtulup sınır mücadelelerinin yüksek olduğu bir dönemde kahramanlık merkezli anlatılardan olmuştur. Bizler destanlar vasıtasıyla bir yandan kahramanın millet, din, vatan vb. çeşitli değerler uğruna ortaya koymuş olduğu mücadelesini izlerken diğer yandan toplumun beklentisi dahilindeki kahraman profilini ve onun etrafında yer alan yardımcı unsurları izlemekteyiz. Yine bu unsurların her biri toplumun sosyo-kültürel durumuna göre şekillenmektedir.

Bir diğer inceleme konumuz olan halk hikâyesi için de şimdiye kadar çok sayıda tanım yapılmıştır. Bunlar içinden Ali Berat Alptekin tarafından yapılmış olan tanımlamada halk hikâyeleri, “göçebelikten yerleşik hayata geçişin ilk mahsullerinden olup; aşk, kahramanlık vb. gibi konuları işleyen; kaynağı Türk-Arap-İslam ve Hint-İran olan, büyük ölçüde âşıklar ve meddahlar tarafından anlatılan nazım nesir karışımı anlatımlardır.” (2005: 18) şeklinde tarif edilmektedir ki şimdilik bu tanımın geçerliliğini korumakta olduğu düşünülmektedir. Halk hikâyeleri destanlardan farklı bir sosyo-kültürel dönemin ürünüdür. Dolayısıyla burada kahraman profili ve onun etrafındaki yardımcı unsurlarda da değişim yaşanmıştır.

Yapılan açıklamalardan ve farklı kaynaklardan alınabilecek tanımlardan da anlaşılacağı üzere destan ve halk hikâyesi farklı şartlarda, farklı toplumsal ihtiyaçları gidermek için ortaya çıkmış ve doğası gereği içinden çıktığı toplumu doğrudan yansıtan ürünler olmuşlardır. Dolayısıyla bu anlatılarda ilgili toplumun yaşadığı büyük değişimler, gündelik hayat, dinî yaşayış, yönetici-yönetilen ilişkisi, kişilerin ve toplumun hayata bakış açıları gibi birçok veriyi elde etmek mümkündür.

Böylesi verileri sunan bu ürünlerde, dikkat çeken yönlerden biri, anlatı içerisinde gerekli noktalarda başkahramana yapılan yardımlardır. Kahramanlar her ne uğruna olursa olsun vermiş olduğu mücadelede çeşitli yardımlara ihtiyaç duymaktadır. Hatta dikkatli okumalarda birçok kahramanın başarı elde etmesinde yardımların hayatî derecede önemli olduğu fark edilmektedir. Anlatılara eklenen her bir unsur gibi yardımların niteliği ve niceliği de toplumun

ilgili anlatıya çizmiş olduğu çerçeve doğrultusunda şekillenmektedir. Bu çalışmada, destanlar ve halk hikâyelerinde yer alan kutsalla irtibatlı insan yardımcıların tercih edilme sebepleri ve sıklıkları üzerinde durularak toplumun kutsalı değerlendirilme tarzı ele alınmaktadır.

Yardımcıları incelemeyen önce “kahraman” kavramı üzerinde durmakta fayda vardır. Kahraman, Türkçe Sözlük’te “Roman, hikâye, tiyatro vb. edebiyat türlerinde en önemli kişi.” (2011: 1268) olarak tanımlanmaktadır. Bu çalışma için kahramandan kasıt olayların merkezinde yer alan ve olayların onun etrafında şekillendiği başkahramanlardır. Kahraman olgusu alan araştırmacılarının sıklıkla üzerinde durduğu bir konudur. Bunlar içerisinde Lord Raglan’ın ortaya koymuş olduğu “Geleneksel Kahraman Kalıbı” (Ekici, 2007) adlı çalışmasında kahramanların ortak yaşamlarını; daha çok masal konusuna odaklanan Rus biçimbilimci Vladimir Propp’un “Masalın Biçimbilimi” (1985) adlı çalışmasında anlatıların ortak işlev ve eylemleri üzerinde dururken kahramanı da ele aldığı görülür. Ayrıca Carl Gustav Jung ortaya koymuş olduğu “arketip” (2019) yaklaşımıyla ilk örneğe dikkat çekerken anlatılara yansıyan davranış kalıplarını ön plana çıkarmıştır. Bu kalıplar, kahramanın ve onun etrafında yer alan kişilerin çerçevesinin ortaya çıkarılmasında da etkili olmuştur.

Son olarak farklı toplumların anlatılarına odaklanan Joseph Campbell “Kahramanın Sonsuz Yolculuğu” (2010) adlı çalışmasında tüm kahramanların ortak macerasına dikkat çekerken bu macerayı bir dönüşüm yolculuğu olarak çizmiştir. Bu çalışmada da başkahramanı ve onun etrafında şekillenen unsurları görmek mümkündür. Toplumların kültürlerinde önemli işlevlerle yer alan anlatılardaki başkahraman ve bu anlatıların içerikleri hakkındaki örnekleri arttırmak mümkündür. Yapılan çalışmaların birçoğunun da dikkat çektiği üzere anlatılarda birtakım ortaklıklar bulunmaktadır. Ancak bu ortaklıkların yanında anlatının ortaya çıkma nedeni, içeriği ve işlevleri gibi sebeplerle farklılaşmalar da yaşanmaktadır. Başkahramanın etrafında yer alan yardımcı unsurlar, bu farklılaşmaların takibi açısından önemli veriler sunmaktadır.

Destanlarda olumlu kahraman olarak yer alan başkahraman güçlü, kuvvetli, yiğit, haksızlık karşısında yılmayan ve zor durumdaki halkını kurtarıp düşmanlarına korku salan özellikler taşımaktadır. O, iyi bir ata ve savaş malzemelerine sahiptir. Etrafına kuvvetli ve sadık yiğitler toplayarak genellikle halkını koruma ve düşmanlarını alt edip topraklarını genişletme görevini üstüne almıştır.¹ Halk hikâyelerinde yer alan başkahramanın ise savaşçı yönü törpülenmiş, iç dünyaya yönelme gerçekleşmiş ve güçlü bir fizik yerine akıl gücü ve maneviyatı ön plana çıkarılmıştır. Halk hikâyelerinde yer alan başkahraman için toplumun menfaatleri yerine

¹ Destanlarda yer alan başkahraman tipi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. (Çobanoğlu, 2007: 101-106).

kendi duygularının tatmini daha önemli bir hâl almıştır. O, olayları daha çok akıl yürüterek çözme çabasıdadır. Hikâyelerde bir şekilde âşık olduğu sevdalısının peşinden gitmekte ve ona kavuşma hasretiyle yanıp tutuşmaktadır. İki tür arasında yaşanan bu köklü değişim, şüphesiz bağlı bulunulan toplumun sosyo-kültürel hayatı ve çağın gerekleri ile doğrudan ilintilidir.

Başkahramanın hedeflerine ulaşmasında onlara çeşitli yardımlarda bulunanlar vardır. Bunlar başkahramanın yanında yer alıp pek ön plana çıkmayan ancak yapmış olduklarıyla onun başarı elde etmesinde önemli rollere sahip olan yardımcılarıdır. Bu yardımcıları yaptıklarıyla başkahramanın hedefine ulaşmasında etki sahibidirler. Başkahramanın ihtiyacı doğrultusunda ilgili yardımcıların da değiştiği görülmektedir.² Kimisi güçlü fizikî yapısıyla anlatılarda yer alırken kimisi de kuvvetinden çok akıl yürütme kabiliyetiyle başkahramana yardımda bulunmaktadır. Onların öneminin farkında olan başkahraman, birçok anlatıda bir işe kalkışmadan önce etrafına güvenebileceği ve gereksinim duyduğu yardımı yerine getirebilecek türden bir kadro oluşturduğu görülür.

Yardımcılardan başka anlatılarda başkahramanın düşmanları da vardır. Bunlar kahramanın karşısında yer alıp, olumsuz özellik taşısalar da onların yiğitlikte asıl kahramandan geri kalır yanlarının olmadıkları anlaşılmaktadır. Daha çok destanlarda yer alan bu düşman profili, başkahraman gibi kuvvetlidir ve onların da etrafında önemli yardımcıları vardır. Bu çalışmadaki amaç, başkahramanı yani olumlu kahramanı başarıya ulaştıran kutsalla irtibatlı yardımcı kahramanları incelemek olduğu için sadece onun etrafında yer alan yardımlar ele alınmıştır.

Anlatılardaki kutsalla irtibatlı yardımları değerlendirebilmek için kırk tane destan, kırk tane halk hikâyesi incelenmiştir. İncelenen anlatıların tamamını vermek bu çalışmanın hacim sınırlarını aşacağından bunlar içerisinden yardımcıların net olarak görüldüğü örnek anlatılar seçilmiştir.³ Buna göre destan kısmında “Basat’ın Depegöz’ü Öldürdüğü Destan”, “Battal Gazi Destanı”, “Danişmend Gazi Destanı”, “Manas Destanı”, “Hayber Kalesi Fethi Destanı”, “Kan Kalesi’nin Fethi Destanı”, “Begil Oğlu Emren Destanı”, “Abdurrahman Han Destanı”, “Alpamış Destanı”, “Danişmend Gazi Destanı”, “Dirse Han Oğlu Boğaç Han Destanı”; halk hikâyesi kısmında ise “Âşık Muğdat Pehlivan Hikâyesi”, “Âşık Verga Hikâyesi”, “Asuman ile Zeycan Hikâyesi”, “Âşık Garip ile Şahsenem Hikâyesi”, “Bal Böğrek Hikâyesi”, “Celâl Bey ile İpek Sultan Hikâyesi” ve “Elif ile Mahmut Hikâyesi” örnek anlatılar olarak ele

² Sözlü anlatı türlerinde yardımcı kahramanlar hakkında bkz. (Balkaya, 2017 ve Çelikten, 2015).

³ İncelenen destan ve halk hikâyelerinin tamamı için bkz. (Çelikten 2015).

alınmıştır. Örnekler artırılrsa da yardımcıların yapısının ve yardımların işlevlerinin birbirine çok yakın olduğu görülmektedir. Dolayısıyla bu örnekler konunun anlaşılmasında yeterli olacaktır.

Sözlü anlatı türlerinde başkahramanın etrafında şekillenen yardım olgusunu incelemeye odaklanılan bu çalışmada, destan ve halk hikâyesi tercih edilmiştir.⁴ Araştırmacıların çoğunun hemfikir olduğu üzere destan ve halk hikâyesi oluşum silsilesinde birbirini takip etmektedir. Ancak destandan halk hikâyesine geçiş sürecinde toplumda ciddi değişim ve dönüşümler yaşanmıştır. Dolayısıyla bu iki türün karşılaştırmalı bir şekilde incelenmesi söz konusu değişim ve dönüşümün görülmesi imkanını sunmaktadır. Bu noktada kutsalla irtibatlı yardımlar üzerinden toplumun dinî tavrında ne gibi farklılaşmalar yaşandığı çalışmanın üzerinde durduğu meseledir.

Türk destanlarında ve halk hikâyelerinde başkahraman her ne kadar olayların merkezinde yer alan kişi olsa da onun yanında bulunan yardımcıların birçok işleve sahip oldukları görülmektedir. Bunlar içerisinden kutsalla irtibatlı insan yardımcı kahramanlara bakıldığında anlatıların özelliklerine bağlı olarak destanda farklı, halk hikâyesinde farklı yardımcıların tercih edilmesi söz konusudur. Genel olarak bakıldığında anlatılarda kutsalla irtibatlı insan yardımcıları olarak Hz. Peygamber, din büyükleri ve Hızır'ın daha çok ön plana çıktığı söylenebilir. Bu yardımcıların anlatının çerçevesine göre tercih edildiği ve yardım sıklığının yine aynı sebeple değiştiği görülmektedir. Bu durumun ortaya çıkmasında başkahramanın toplumsal statüsünün ve toplumun dinsel tavrının etkisi söz konusudur. Farklı sosyal şartlar altında şekillenmiş olan destan ve halk hikâyesine bu açıdan bakmak bize ilgili toplumun iki farklı dönemdeki tavrı ve hayata bakış açısı hakkında bilgiler verecektir.

Anlatılarda Yer Alan Kutsalla İrtibatlı İnsan Yardımcı Kahramanlar

Destan ve halk hikâyelerinde kutsalla irtibatlı insan yardımcılarından Hz. Muhammed, Hz. Ali, Hz. Ömer, Hz. Ebubekir ve Hızır gibi isimlerin ön plana çıktığı görülmektedir. Özellikle halk hikâyelerinde yer alan pir, evliya, derviş gibi isimleri de anlatılardaki işlevleri ve yapılarına bakarak Hızır başlığı altında değerlendirmek mümkündür.

Konuyla alakalı olarak incelediğimiz kırk destan anlatısının dördünde Hızır, yedisinde Hz. Muhammed ve diğer din büyüklerinden yardım gelirken; kırk halk hikâyesinin yirmi altısında Hızır, ikisinde Hz. Muhammed ve diğer din büyüklerinden yardımlar geldiği görülmektedir.⁵

⁴ Sözlü anlatı türlerinde yer alan yardımcıları hakkında yapılan çalışmalar için bkz. (Aça 2001; Balkaya 2017; Caferov 1997; Köksel 2012; Yeşilyurt 2019 vb.).

⁵ İncelenen anlatıların tamamı ve bu anlatılarda yer alan yardımcı kahramanlar için bkz. (Çelikten, 2015)

Anlaşıldığı üzere destanlarda Hz. Muhammed ve diğer din büyüklerinden gelen yardımlar ön plandayken halk hikâyelerinde Hızır ve onun şahsı etrafında şekillenen pir, derviş, evliya gibi isimler ön plana çıkmaktadır.

İki türde de bu başlık altında ele alınan yardımcıların dış görünüşleri hakkında pek bilgi verilmezken anlatı içinde yaptıklarına ve davranışlarına bakıldığında onların daha çok yardımsever ve merhametli karakter yapılarının ön plana çıkarıldığı anlaşılmaktadır.

Birçok destanda ilahî kaynaktan yardımların geldiği söylenebilir. Örneğin her ne kadar geçiş dönemi eseri olsa da destansı yönü ağır basan *Basat'ın Depegöz'ü Öldürdüğü*⁶ anlatıda Basat, Depegöz'ün hazine odasında ölecekken Hz. Muhammed'in yardımıyla kurtulmuş ve Depegöz'ü durdurma fırsatını bulmuştur. Bundan başka Hz. Muhammed, *Battal Gazi*⁷ ve *Danişmend Gazi*⁸ destanlarında başkahramanların rüyasına girmiş ve onlara yol gösterip çeşitli öğütler vermiştir. Ayrıca Hz. Muhammed'in Müslüman olmayanların da rüyasına girip onları Müslüman yaptığı ve bu kişilerin daha sonra başkahraman için önemli yardımlarda bulunduğu görülmektedir. Hz. Muhammed, *Manas Destanı*'nda⁹ ise Manas'ın ölen çoralarını diriltmek için karşımıza çıkmaktadır. Böylece başkahramanın yalnız ve güçsüz kalmasının önüne geçmiştir. Bu yardımdan sonra Manas'ın, kırk çorasıyla önemli başarılar elde ettiği görülmektedir. Son olarak da *Hayber Kalesi Fethi*'nde¹⁰, Hz. Ali'nin kapalı gözlerini açmış ve onu duasıyla koruma altına almıştır. Hz. Muhammed'in dışında *Kan Kalesi'ni Fethi Destanı*'nda¹¹ Allah'ın doğrudan başkahramana yardım ettiği, başkahramanın kendi imkânları ile geçemeyeceği ırmağı geçmesini sağladığı ve *Begil Oğlu Emren Destanı*'nda¹² da Cebrail'in ortaya çıkıp savaş alanında güçsüz kalan başkahramanın sırtına dokunarak ona güç verdiği görülmektedir.

Bütün bunlar bu kategoride yer alan yardımcıların başkahramana hayatî derecede önemli yardımlar yaptıklarını göstermektedir. Onların başkahramana yapmış olduğu maddî ve manevî yardımlar sayesinde başkahramanlar düşmanını yenme ve adını duyurma fırsatına erişmektedir.

Halk hikâyelerinde ise bu kaynaktan gelen yardımlara daha az rastlanmaktadır. İncelediğimiz halk hikâyelerinin çok azında Hz. Muhammed ve diğer din büyüklerinden başkahramana

⁶ Destanın tam metni için bkz. (Ergin, 2011: 206-215).

⁷ Destanın tam metni için bkz.(Köksal, 2014: 9-358).

⁸ Destanın tam metni için bkz.(Sert ve Biçer, 2007: 9-312).

⁹ Destanın tam metni için bkz. (Yıldız, 1995: 537-904).

¹⁰ Destanın tam metni için bkz. (Demir ve Erdem, 2007: 19-45).

¹¹ Destanın tam metni için bkz. (Demir ve Erdem, 2007: 46-99).

¹² Destanın tam metni için bkz.(Ergin, 2011: 216- 225).

yardım geldiği görülmektedir. Bu türden yardıma rastlanılan *Âşık Muğdat Pehlivan*¹³ adlı hikâyede Muğdat, amcasının kızına sevdalıdır ve onu almak için amcasının istediği altını toplaması gerekmektedir. Bunun için eşkıya olup kervanların önünü kesmeye başladığında bir gün Hz. Ali'nin, Hz. Ömer'in ve Hz. Ebubekir'in olduğu kervana denk gelir. Karşısına çıkan bu din büyüklerinin yardımıyla eşkıyalığı bırakır ve hem din uğruna savaşır önemli hizmetlerde bulunur hem de gerekli altını toplar. Böylece başkahramanın halk arasındaki itibarı artar ve sevdiğine kavuşur. Görüldüğü üzere bu anlatı, kahramanlık yönü olan bir içeriğe sahiptir. Onun bu destansı yönüyle din büyüklerinin yardımcı olarak seçilmesi bağlantılı düşünülebilir.

Bir başka örnek olarak *Âşık Verga Hikâyesi*'nde¹⁴ ise başkahraman sevgilisine kavuşmadan ölmüştür. Bunun üzerine sevgilisi Zennure ağlayarak Hz. Muhammed'in yanına gider ve dua eder. Bu dua karşılığında Hz. Muhammed, Allah'ın izniyle Verga'yı diriltir ve bu sayede iki sevgili kavuşurlar.

Yapılan incelemelerden anlaşıldığı üzere Hz. Muhammed, Hz. Ali, Hz. Ömer, Hz. Ebubekir gibi isimler destan ve halk hikâyelerindeki başkahramana gerekli yardımlarda bulunmuşlardır. Ancak bu türden yardımları daha çok destan kahramanının gördüğü anlaşılmaktadır. Hatta bu noktada özellikle destanlarda doğrudan Hz. Muhammed'in yardımı daha çok ön plana çıkmaktadır.

Sözlü anlatı türlerinde Hızır'dan gelen yardımlarda ise durum değişmektedir. Kendi içinde birtakım kutsî özellikler barındıran Hızır'ın, destan ve halk hikâyelerinde başkahraman için önemli yardımlarda bulunduğu görülmektedir. Hızır dışında metinlerde derviş, pir ve evliya gibi kutsalla irtibatlı olduğu anlaşılan başka isimlere de yer verilmiştir. Fizikî ve karakteristik özelliklerinin yanında yapmış oldukları işlere de bakıldığında bu kişilerin Hızır ile birebir uyuştukları anlaşılmaktadır. Bundan dolayı bu kişileri de Hızır çatısı altında incelemek daha doğru bir yaklaşım olacaktır.

Hızır, genel olarak “Türk kültüründe ve inancında darda kalanların anında yardımına yetiştiğine inanılan ulu kişi, iye. “Boz Atlı Yol İyesi” olarak kabul edilir... Boz Atlı Yol İyesi, İslamiyet'in kabulünden sonra darda kalanın imdadına yetişen Hızır'a dönüşmüştür. Masal, efsane ve halk hikâyelerinde kahramana yardıma gelen Hızır, nur yüzlü, aksakallı, uzun boylu, merhametli, boz atlıdır ve deryalar üstünden çıkıp gelir...” (Kaya, 2014: 186) şeklinde tanımlanmaktadır. Hızır, Hristiyan, Musevi ve Müslüman geleneklerinde ortak olarak yer alan

¹³ Hikâyenin tam metni için bkz. (Sakaoğlu vd., 1999: 181-192).

¹⁴ Hikâyenin tam metni için bkz. (Sakaoğlu vd., 1999: 205-221).

mitolojik bir kişiliktir. Bu adın Arapçadaki *hadir* “yeşil” kelimesinden ortaya çıktığı düşünülmektedir. Kur’an-ı Kerim’de Hızır ile ilgili bölümde Hızır özel kişi, bir peygambermiş gibi anlatılmaktadır ve onun âb-ı hayat suyunu içip ölümsüzlüğe kavuştuğuna inanılmaktadır.¹⁵ Genellikle mucizevi güçlere sahip yaşlı biri olarak tasvir edilir ve gri atı üzerinde darlık içinde olan insanlara yardıma geldiği; zorda olanlara, güçsüzlere, çölde çaresizliğe düşmüşlere veya denizde güç durumda kalanlara yetiştiği anlatılmaktadır.¹⁶ Bütün bu özellikleriyle hakkında efsaneler oluşan ve birçok anlatıda yer alan Hızır’ın bunların dışında bereket getirmek, iyileri ödüllendirip kötülerini cezalandırmak ve savaşlarda yardım etmek gibi görevleri de söz konusudur.¹⁷ Bu görevleriyle başkahramanın amacına ulaşım duyurmasında son derece önemli bir konumda olan Hızır’ın her iki türde de yer aldığı görülmektedir.¹⁸

Hızır, destanlarda yardımlarıyla başkahramanı destekleyen bir unsur olarak yer edinmektedir. Anlatılarda Hızır’ın yukarıdaki tanımında da verildiği gibi nur yüzlü, aksakallı ve heybetli bir dış görünüşü vardır. Ayrıca merhametli ve yardımsever bir karakter yapısına sahip olduğu da anlaşılmaktadır. İlk örnek olarak *Abdurrahman Han Destanı*’nda ¹⁹ başkahramanın karşısına çıkan Hızır, gelecekte haber vermiş ve onun gücüne güç katıp karşılaşacağı zorlukları aşmasını sağlamıştır. Bir başka örnek anlatı olan *Alpamış Destanı*’nda ²⁰ ise başkahramanın dünyaya gelmesine ve bu kahramanın karşısına çıkan düşmanları kolaylıkla alt edecek güçlü bir yiğit olmasına vesile olmuştur. Bunlardan başka *Danişmend Gazi Destanı*’nda ²¹ Hızır’ın koruyucu ve iyileştirici yönüyle yer aldığı görülmektedir. Son olarak *Dirse Han Oğlu Boğaç Han Destanı*’nda ²² başkahramanı ölmek üzereyken bulmuş ve onun yarasının tedavi yöntemini söyleyip başkahramanın hayatta kalmasını sağlamıştır. Bütün bunlardan Hızır’ın kahramanların en zor anında ortaya çıkıp gerekli yardımı yaptığı ve onlara vermiş olduğu destekten sonra gözden kaybolduğu söylenebilir. Başkahraman ondan gördüğü yardımla hedefine doğru ilerleme fırsatı bulmuştur.

¹⁵ Hızır’ın veli mi yoksa peygamber mi olduğu konusunda çeşitli tartışmalar vardır. Bu tartışmalar ve veli, evliya kavramları hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. (Cebecioğlu, 2005; Uludağ, 2012; Uludağ, 2014).

¹⁶ Hızır hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. (Boratav, 2012: 77-79). Ayrıca Türk kültüründe Hz. Hızır’ın varlığı hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. (Kalafat, 2011:5-209).

¹⁷ Hızır’ın anlatılardaki özellikleri ve işlevi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. (Dinç, 2011: 11-120 ve Ergun 1993).

¹⁸ Yardımcı kahraman olarak Hızır hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. (Çelikten, 2015)

¹⁹ Destanın tam metni için bkz. (Özkan, 1989: 150-200).

²⁰ Destanın tam metni için bkz. (Türkmen ve Arıkan, 2011: 37-173).

²¹ Destanın tam metni için bkz.(Sert ve Biçer, 2007: 9-312).

²² Destanın tam metni için bkz.(Ergin, 2011: 77-95).

Halk hikâyelerine bakıldığında ise Hızır'ın yardımlarının bir hayli arttığı görülmektedir. Destanlara oranla bu anlatılarda Hızır'ın görülme sayısının artması halk hikâyesindeki kahramanın onun yardımına destan kahramanına göre daha çok ihtiyaç duyduğunun göstergesi olarak okunabilir. Ayrıca yerleşik hayata geçiş ve İslamiyet'in yayılmasıyla Türk toplumunda Hızır ve onun etrafında oluşan inanmaların da arttığı anlaşılmaktadır. Buna bağlı olarak, toplumun inanç dünyası içinde iyiden iyiye yayılan Hızır'ın halk hikâyelerinde destanlara oranla kendine daha çok yer bulması doğal karşılanabilir.

Halk hikâyelerinde yer alan Hızır'ın, dış görünüş ve karakter yapısı itibariyle destandaki hâlimden çok uzaklaşmadığı anlaşılmaktadır. Halk hikâyelerinde de destanlarda olduğu gibi genellikle aksakallı ve heybetli bir dış görünüme; yardımsever ve merhametli bir karakter yapısına sahip olduğu görülmektedir. Bunun yanında halk hikâyelerinde destanlara oranla işlevinde gözle görülür bir şekilde artma yaşanmaktadır. Destanlarda gördüğümüz çocuksuzluk sorununu çözme, başkahramanı çıktığı yolda destekleme ve yaralandığında iyileştirme gibi işlevlerinin yanına Hızır, halk hikâyelerinde birçok işlevi üstlenmektedir. Örneğin *Asuman ile Zeycan Hikâyesi*'nde ²³ çocuksuzluk soruna elma ile çözüm getirerek kendini göstermekte ve bundan sonra doğan iki çocuğun birbirine kavuşmalarında yardımcı olmaktadır. Asuman ile Zeycan'a bade içirip onları sıradan insan olmaktan çıkarmıştır. Sevgililerin kavuşma mücadelesinde başkahramanı birçok defa ölümden kurtarmış, uzun yoları kısa etmiş ve hastalıkları iyileştirmiştir.

Bir başka örnek olarak *Âşık Garip ile Şahsenem Hikâyesi*'nde ²⁴ Hızır, aksakallı ve güler yüzlü birisi olarak gösterilmektedir. Sunduğu bade ile Resul'ü Âşık Garip kimliğine geçirip onun Şahsenem ile olan sevdasını başlatmaktadır. Hak âşığı olan Âşık Garip, hikâyenin başından sonuna Hızır'ın koruması altındadır. Rüyasında gördüğü sevgilisini bulmak için yola çıktığında yaşadığı zorluklarda onun yanında her zaman Hızır vardır. Hızır'ın kendisinin dışında atının da hikâyede önemli işlevler yüklediği görülmektedir. Bunlardan en önemlisi iyileştirici yönüdür. Âşık Garip'in annesinin gözleri oğlu gurbete çıkıp geri dönmediği için ağlamaktan kör olmuştur. Bu noktada Hızır'ın atının eşelediği toprak, gözün iyileşmesinde kullanılmaktadır.

*Bal Böğrek*²⁵ anlatısında ise karşımıza Hızır, derviş kimliği ile çıkmaktadır. Onun bu anlatıda en önemli işlevlerinden biri verdiği elma ile Bal Böğrek'in ve aynı elmanın kabuğu ile Bal

²³ Hikâyenin tam metni için bkz. (Öztürk, 2010: 137-178).

²⁴ Hikâyenin tam metni için bkz. (Öztürk, 2010: 9-63).

²⁵ Hikâyenin tam metni için bkz. (Görkem, 2000: 222-250).

Böğrek'in en büyük yardımcısı olan atı Banlı Boz'un dünyaya gelmesini sağlamaktır. Bir başka örnek anlatı olarak alabileceğimiz *Celâl Bey ile İpek Sultan*²⁶ anlatısında da Hızır, derviş kimliği ile ortaya çıkıp çocuksuzluk sorununu çözmekte ve dünyaya gelen çocukları bade içirerek birbirine sevdalı hâle getirmektedir. Hızır'ın birçok desteğini gören Celal Bey, anlatının bir noktasında sevgilisi için güreşmek zorunda kalmış ancak güçlü rakibi karşısında son derece zor bir duruma düşmüştür. Güreşi kaybetmek üzereyken sırtına bir el dokunup onu güçlendirmiş ve böylece başkahraman rakibini alt etmiştir. Son olarak *Elif ile Mahmut Hikâyesi*'nde²⁷ Hızır, yeşilliğin içerisinde buz gibi bir pınarın başında şahın ve vezirin karşısına çıkıp onların çocuksuzluk problemini çözmektedir. Dünyaya gelen çocuklar belli bir zamandan sonra kırk ihtiyarın elinden bade içip sıradan insan olmaktan çıkmaktadırlar. Bundan sonra Hızır'ın özellikle Mahmut'u sevgilisine kavuşma mücadelesinde desteklediği ve onu birçok defa ölümden kurtardığı görülmektedir.

Halk hikâyesi örnekleri arttırılsa da Hızır'ın anlatılarda hemen hemen benzer görevleri yerine getirdiği anlaşılmaktadır. Ayrıca destandan farklı olarak hemen her hikâyede Hızır'a rastlanılmaktadır. Bu hikâyelerde Hızır, öncelikle ortaya çıkıp başkahramanın doğmasına vesile olmakta; daha sonra erkek kahraman ile kadın kahramanın rüyasına girip onları Hak âşığı yapmakta ve en sonunda da onların kavuşmasına yardımcı olmaktadır. Destandan farklı olarak ona halk hikâyelerinde yüklenen en önemli görev, aşk duygusunu ortaya çıkarmasıdır. Sıradan bir hayat süren erkek kahraman ile kadın kahramanın rüyasına girip onlara bade içirmekte ve böylece onları hem Hak âşığı hem de birbirine sevdalı yapmaktadır. Bundan sonra kahramanların hayatı değişmekte ve birbirlerine kavuşmak için çıktıkları yolculuk ile bu yolda başlarından geçenler hikâyeyi şekillendirmektedir.

Hızır'ın halk hikâyesi başkahramanı ile temasa geçmesi sonucu başlayan olaylar silsilesi, Campbell 'in "Kahramanın Sonsuz Yolculuğu"nda (2010), işaret ettiği "doğaüstü yardım" ile paralellik göstermektedir. Buna göre çağrışı reddetmemiş olan kahraman, macerası esnasında karşılaşacağı güçlüklerde ona yardımcı olan doğaüstü yardımcı ile temasa geçmektedir. Beklenmedik bir şekilde ortaya çıkan doğaüstü yardımcı, koruyucu bir figür olarak ihtiyaç anında kahramanın yanında olmaktadır. Daha çok erkek olan bu yardımcı, Jung'un öğüt veren yaşlı adam olarak belirttiği *ruh* arketipine, V. Propp'un ise *büyülü yardımcı* olarak adlandırdığı yardımcıyla uyum içerisinde.²⁸ Halk hikâyelerinde Hızır, doğaüstü yardımcı olarak, beklenmedik bir dönemde ortaya çıkıp kahramanı sıradan bir kişi olmaktan çıkarmakta

²⁶ Hikâyenin tam metni için bkz. (Türkmen vd., 2014: 427-471).

²⁷ Hikâyenin tam metni için bkz. (Binyazar, 1994: 11-120).

²⁸ Sözlü anlatı türlerindeki arketip unsurları hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. (Özkan, 2010).

ve onu maceraya davet etmektedir. Daha sonra da doğüstü gücü ile kahramanı macerası boyunca yalnız bırakmamaktadır.

Anlaşılağı üzere Hızır'ın görevi, halk hikâyesi başkahramanlarını Hak âşığı yapmakla bitmemektedir. Halk hikâyesi kahramanı, destan kahramanına göre fizikî açıdan daha zayıf olduğu için Hızır'ın yardımına hayatının hemen her anında ihtiyaç duymaktadır. Bu durum, halk hikâyelerinde destanlara nazaran Hızır'ın daha çok görülmesinin önünü açmaktadır. Hızır, neredeyse halk hikâyesi kahramanının doğumundan ölümüne kadar hemen her anında yanında yer almakta ve karşılaştığı her zorlukta ona yardımcı olmaktadır.

Başkahramanın birçok kez ölümden kurtulmasını sağlamak, yıllarca sürececek yolu göz açıp kapayıncaya kadar gitmesine vesile olmak, başkahraman zora düştüğünde ona yol gösterip çeşitli öğütler vermek gibi birçok görevle bu türden anlatılarda yer aldığı görülmektedir. Destanlarda ise durum daha farklıdır. Çoğu destan kahramanı Hızır'a, halk hikâyesindeki kadar yoğun bir ihtiyaç duymamıştır. İhtiyaç duyulduğunda ise Hızır, en fazla bir veya iki yerde yardımcı olmuş ve gerisini destan kahramanı tek başına veya diğer yardımcılarıyla halletmiştir.

Sonuç

Toplumlar çeşitli amaçlar doğrultusunda meydana getirdikleri kültürel ürünlere kendi iç dünyaları, bilinçaltıları, hayata bakış açıları gibi birçok unsuru yansıtmaktadır. Bunların yansımalarını ilgili ürünlerdeki en küçük unsurdan en kompleks yapıya kadar görmek mümkündür. Bu yansımaları görebileceğimiz kültürel ürün olarak destan ve halk hikâyeleri dikkat çekicidir. Destan ve halk hikâyesi, oluşum sıralaması açısından birbirinin takip ediyor olarak ele alınsa da sosyal şartlar noktasında birbirinden çok farklı unsurlara göre şekillenmişlerdir.

Birçok anlatıda olduğu gibi destan ve halk hikâyelerinde de ilgi çoğunlukla başkahraman üzerindedir. Ancak fazla ön plana çıkmasa da onların hemen yanında yer alan yardımcıları dikkat çekici unsurlardır. Anlatılarda yardımcıların, anlatının çerçevesi ve sosyal şartlar ile doğrudan ilişkili olarak şekillendiği görülmektedir. Bu çalışmada inceleme altına alınan kutsalla irtibatlı insan yardımcı kahramanlar da içinden çıktığı toplumun dinî yaklaşımındaki tutumunu gözler önüne sermektedir.

İlgili yardımcıların durumunu görebilmek açısından İslamiyet sonrasında ait kırk destan, kırk halk hikâyesi incelenmiş ve bu anlatılardan seçilen örneklerle iki türde yaşanan değişim değerlendirmiştir. Yapılan incelemede kutsalla irtibatlı yardımcı kahramanlarda Hz.

Muhammed, Hz. Ali, Hz. Ömer, Hz. Ebubekir, Cebrail ve Hızır'ın ön plana çıktığı görülmektedir. Toplumun bu isimlerin her birine özel anlamlar yüklediği ve hürmet sergilediği muhakkaktır. Toplumun kendi dünyasında son derece önemli bir yere koyduğu bu isimleri, destan ve halk hikâyelerinde önemli işlevlerde kullanması ise beklenen bir durumdur. Ancak burada dikkat çeken nokta, anlatıların yapısına göre yardımcıının tercihi ve yapılan yardımların sıklığıdır.

İncelenen destanların dördünde Hızır, yedisinde Hz. Muhammed ve diğer din büyükleri yardımcı olarak yer alırken; halk hikâyelerinin yirmi altısında Hızır, ikisinde Hz. Muhammed ve diğer isimlerin yardımcı olarak yer aldığı görülmektedir. Anlaşıldığı üzere yardımcı tercihi destan ve halk hikâyesinde farklılık göstermektedir. Buna göre destan başkahramanı ihtiyaç duyduğu durumlarda ya doğrudan Allah'ın ya da Hz. Muhammed ve diğer din büyüklerinin yardımını almaktadır. Halk hikâyelerinde ise daha çok Hızır -veya onun bünyesinde pir, evliya, derviş-, kutsalla irtibatlı yardımcı kahraman olarak ön plana çıkmaktadır.

Toplumun anlatılarda böylesi bir tercihte bulunmasının altında birçok neden yatabilir. Bunlar içerisinde başkahramanın toplumsal statüsünün etkisi üzerinde durulması gereken bir durumdur. Bilindiği üzere destan kahramanı toplumun üst düzey yöneticisi, önde gelen ismi ve ideal örnek kişisidir. Bu durumda ona yardımcı olarak doğrudan Hz. Muhammed ve onun etrafındaki isimlerin seçilmesinin uygun gördüğü anlaşılmaktadır. Ayrıca İslamiyet sonrası Türk destanlarında başkahraman çoğunlukla dini yayma mücadelesi içerisinde Hâl böyle olunca anlatılarda Hz. Muhammed'in daha çok görülmesi söz konusu olabilmektedir. Halk hikâyesi başkahramanı ise daha sıradan, toplumun büyük çoğunluğu içerisinde çıkan bir kişidir. Bu durumda da yardımcı olarak daha çok Hızır'ın tercih edildiği görülmektedir. Yani başkahramanın toplumsal statüsü ve anlatıların çerçevesi kutsalla irtibatlı yardımcı kahramanı belirlemektedir.

Halk hikâyelerinde Hızır'ın çok fazla görülmesi üzerinde durulması gereken bir diğer meseledir. İslamî dönemle birlikte toplum içerisinde darda kalana yetişen, yol gösteren, kılavuz vb. işlevlerle Hızır'ın daha çok ön plana çıktığını söylemek mümkündür. Dolayısıyla halk hikâyesi başkahramanını daha kendinden biri olarak gören toplumun, halk hikâyesi başkahramanına yardımcı olarak Hızır'ı tercih etme meylinin yüksek olduğu düşünülebilir. Hızır ve bu inanişe benzer olguların, İslamiyet öncesi dönemden İslamî döneme kadar halkın inanç dünyasında son derece etkili olduğu görülmektedir.²⁹

²⁹Hızır inanişinin İslamiyet öncesindeki durumu ve İslamî dönemde yaşadığı değişim ile anlatılardaki işlevi hakkında bkz. (Çetin, 2002 ve Duman, 2012).

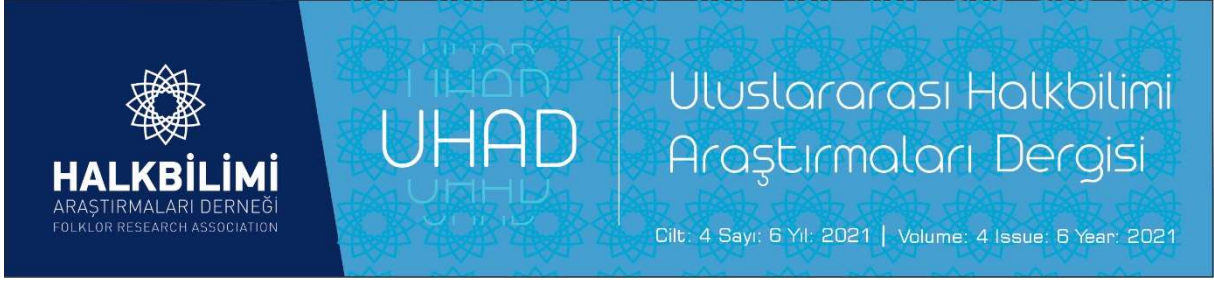
Aynı toplumsal statünün yardım sıklığını belirlediği de anlaşılmaktadır. Buna göre destan başkahramanına yardım daha az yapılırken halk hikâyesi başkahramanına anlatının neredeyse başından sonuna kadar özellikle Hızır tarafından yardım yapıldığı görülmektedir. Hızır'ın buradaki işlevi *doğüstü yardımcı* olgu ile de uyum içerisindedir.

Anlatılarda yardım sıklığının değişmesi, toplum nezdinde üst düzey yöneticilerin yardıma daha az ihtiyaç duyan güçlü kimseler olduğu, sıradan insanların ise yardıma daha çok ihtiyaç duyduğu düşüncesinin hâkim olduğunun birer göstergesi olarak okumak mümkündür.

Kaynakça

- AÇA, Mustafa (2001). “Yirtöşlik Destanının Sibiryâ (Tümen) Türkleri Eş Metnindeki Olağanüstü Yardımcı Kahramanlar Motifi Üzerine Bir Deneme”. *Milli Folklor*, 51, 65-74.
- ALPTEKİN, Ali Berat (2005). *Halk Hikâyelerinin Motif Yapısı*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- BALKAYA, Adem (2017). *Halk Anlatılarında Kahramanın Yardımcıları*. Erzurum: Fenomen Yayıncılık.
- BİNYAZAR, Adnan (1994). *Elif ile Mahmut*. Ankara: Ortadoğu Yayınları.
- BORATAV, Pertev Naili (2012). *Türk Mitolojisi Oğuzların-Anadolu, Azerbaycan ve Türkmenistan Türklerinin Mitolojisi*. Ankara: Bilgesu Yayınları.
- CAFEROV, Muharrem (1997). “Muhabbet Destanlarında Yardımcı Karakterler”. *Bilig*, 4,101-107.
- CAMPBELL, Joseph (2010). *Kahramanın Sonsuz Yolculuğu*. (çev.: Sabri Gürses). İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- CEBECİOĞLU, Ethem (2005). *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul: Anka Yayınları.
- ÇELİKTEN, Hakan (2015). *Türk Destanlarında ve Halk Hikâyelerinde Yardımcı Kahramanlar*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Sivas.
- ÇETİN, İsmet (2002). “Türk Mitinde Kut İyesi Kıdır ve Medeniyet Değişikliğinde Kıdır'dan Hızır 'A Geçiş'”, *Milli Folklor*, 54: 30-34.
- ÇOBANOĞLU, Özkul (2007). *Türk Dünyası Epik Destan Geleneği*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- DEMİR, Necati ve Dursun Erdem (2007). *Hazret-i Ali Destanı*. Ankara: Destan Yayınları.
- DİNÇ, Nilüfer (2011). *Hızır Kimdir?*. İstanbul: Sınır Ötesi Yayınları.
- DUMAN, Mustafa (2012). “Bozkurttan Hızır'a Türk Halk Anlatılarında Kılavuz”, *Milli Folklor*, 96: 190-201.
- EKİCİ, Metin (2007). *Halkbilimi (Folklor) Derleme ve İnceleme Yöntemleri*. Ankara: Geleneksel Yayıncılık.
- ERGİN, Muharrem (2011). *Dede Korkut Kitabı-I*. Ankara: TDK Yayınları.
- ERGUN, Pervin (1993). *Halk Anlatılarında Hızır*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Konya.
- GÖRKEM, İsmail (2000). *Çukurovalı Âşık Mustafa Köse ve Hikâye Repertuarı*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- JUNG, Gustav (2019). *Dört Arketip*. (çev.: Zehra Aksu Yılmaz). İstanbul: Metis Yayınları.
- KALAFAT, Yaşar (2011). *Türk Kültürlü Halklarda Hz. Hızır'dan Sultan Nevruz'a*. Ankara: Berikan Yayınevi.
- KAYA, Doğan (2014). *Türk Dünyası Ansiklopedik Türk Halk Edebiyatı Kavramları ve Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- KÖKSAL, Hasan (2014). *Battal Gazi Destanı*. Ankara: Akçağ Yayınları.

- KÖKSEL, Behiye (2012). “Dede Korkut Kitabı’nda Dinî- Mitolojik Yardımcı Kahraman Motifi”. *TSA*, 16,1: 73-88.
- ÖZKAN, İsa (1989). *Abdurrahman Han Destanı*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- ÖZKAN, Tuba Saltık (2010). “Bamsı Beyrek ve Bey Böyrek Anlatılarında Arketipik İmgeler”. *Milli Folklor*, 22,55: 81-90.
- ÖZTÜRK, Hüseyin (2010). *Dört Halk Hikâyesi*. Ankara: Sözkese Matbaacılık.
- PROPP, Vladimir (1985). *Masalın Biçimbilimi*. (çev.: Mehmet Rifat ve Sema Rifat). İstanbul: Bilim/Felsefe/Sanat Yayınları.
- SAKAOĞLU, Saim vd. (1999). *Meddah Behçet Mahir’in Bütün Hikâyeleri II*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı.
- SERT, Mehmet ve Bekir Biçer (2007). *Danışmend Gazi Destanı*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Türkçe Sözlük* (2011). Ankara: TDK Yayınları.
- TÜRKMEN, Fikret vd. (2014). *Âşık Şeref Taşlıova’dan Derlenen Halk Hikâyeleri*. Ankara: TDK Yayınları.
- TÜRKMEN, Fikret ve Metin Arıkan (2011). *Kazak Destanları- 8*. Ankara, TDK Yayınları.
- ULUDAĞ, Süleyman (2012). *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kabalıcı Yayınları.
- ULUDAĞ, Süleyman (2014). *Dört Kapı Kırk Eşik*. İstanbul: Kabalıcı Yayınları.
- YEŞİLYURT, Nurdan (2019). “Anadolu Sahası Hayvan Masallarında Yardımcı Kahramanlar: Kuşlar”. *VI.Yıldız Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi*, 1486-1491.
- YILDIZ, Naciye (1995). *Manas Destanı (W. Radloff) ve Kırgız Kültürü ile İlgili Tespit ve Tahliller*. Ankara: TDK Yayınları.



Geliş Tarihi: 23.02.2021 Kabul Tarihi: 26.05.2021 Entry Date: 23.03.2021 Accepted: 26.05.2021

Bu makaleyi alıntılanmak için/ To cite: ÇEK, Songül (2021). “Memduh Şevket Esendal’ın Ayaşlı ve Kiracıları’nda Kent Kültürü ve Halk Bilgisi Yansımaları”, *Uluslararası Halkbilimi Araştırmaları Dergisi*, S.6, s. 122-139.

MEMDUH ŞEVKET ESENDAL’IN AYAŞLI VE KIRACILARI’NDA KENT KÜLTÜRÜ VE HALK BİLGİSİ YANSIMALARI*

Urban Culture and Folk Knowledge Reflections in Memduh Şevket Esendal's “Ayaşlı ve Kiracıları”

Songül ÇEK**

Öz

Kent kültürünün bugünün yaşamındaki yeri düşünüldüğünde yarattığı değerleri, insanı ve ona ait her türlü geleneksel unsuru yaşatma ve yansıtma biçimi önem kazanır. Kent insanının geçmişinde halk kültürünün ortaya koyduğu bilgi ve tecrübe yer alır. Dolayısıyla kent insanını geleneksel kültürden tamamen kopuk olarak ele almak, yüzyılın başındaki; köylüyü halk, kentliyi ise modern insan olarak değerlendirme yanılığına götürür. Bu yaklaşımla halkın geçmişinden bu yana sürdürüp getirdiği ve doğanın parçası olarak ürettiği bilginin, kent kültürüne uyum sağlama imkânı bulamadan yok olması kaçınılmaz olur. Bireysel rollerin öne çıktığı ve yalnızlaşmanın doğurduğu problemler başka kişisel ve toplumsal sorunlar doğurmaya devam eder. Bu nedenle kentlerin geçmişte az çok var olan, ancak bugün dışarıda bırakılan halk bilgisine ait değer ve kavramlarını sürdürmeye çalışmak hem kent folkloru hem de sağlıklı toplumsal organizasyonlar kurmak bakımından önem taşır.

M.Ş. Esendal’ın Ankara’da geçen “*Ayaşlı ve Kiracıları*” adlı romanı dönemin sosyal, kültürel, ahlakî, ekonomik hayatına yakından bakan bir çalışmadır. Eserin kent kültürü üzerinden okunması yukarıda sözü edilen hususlara dair çıkarımlar yapmamızı sağlayacaktır. Eser, Cumhuriyet’in ilk yıllarından bugüne biçimlenen kent yaşamının başlangıcını ve sancılı geçiş devresini vermek bakımından değerli malzemeye sahiptir.

Bugünün şehir hayatının taşıdığı nitelikler ile Memduh Şevket’in ideal olarak gördüğü ve umut ettikleri arasında ilişki kurarak geleneksel halk kültürünün şehir hayatındaki işlerliğini görmek yazının ana hedefidir. Bu çerçevede ele alınacak soru ise romanın yansıttığı halk bilgisi unsurlarının neler olduğu ve bunların kent yaşantısında nasıl bir anlam taşıdığıdır. Buna bağlı olarak Banka Memuru, Selime, Doktor Fahri, Melek ve diğer kahramanlar mekân ve insan ilişkisi merkezinde ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Memduh Şevket Esendal, Ayaşlı ve Kiracıları, Kent Kültürü, Halk Bilgisi, Ankara.

* Bu çalışma 2. ERASMUS Uluslararası Akademik Araştırmalar Sempozyumu’nda (2nd ERASMUS International Academic Research Symposium 11-13 Ekim 2019 Paris, Fransa) sözlü bildiri olarak sunulmuştur.

** Doç. Dr. Songül ÇEK; Sinop Üniversitesi Fen- Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Türk Halk Edebiyatı Anabilim Dalı Öğretim Üyesi songulcekc@gmail.com, songul.cek@sinop.edu.tr, ORCID ID: 0000-0001-6103-6347

Abstract

Considering the place of urban culture in today's life, the way it lives and reflects the values it creates, the human being and all kinds of traditional elements belonging to human gains importance. In the past of the urban people, there is the Knowledge and experience of the folk culture. Therefore, to treat urban people as completely detached from traditional culture, at the beginning of the century; leads to the mistake of evaluating the peasant as the people and the urban dweller as a modern person. With this approach, it is inevitable that the knowledge that the public has brought and produced as a part of nature since the past will disappear before they have the opportunity to adapt to the urban culture. Problems in which individual roles come to the forefront and isolation continue to create other personal and social problems. For this reason, it is important to try to maintain the values and concepts of public knowledge of cities, which existed more or less in the past but are excluded today, both for urban folklore and for establishing healthy social organizations.

M.Ş. Esendal's novel "Ayaşlı ve Kiracıları", set in Ankara, is a work that takes a closer look at the social, cultural, moral and economic life of the period. Reading the work through the urban culture will enable us to make inferences regarding the issues mentioned above. The work has valuable material in terms of giving the beginning of the city life that has been shaped since the first years of the Republic and the painful transition period.

The main goal of the article is to see the functioning of traditional folk culture in urban life by establishing a relationship between the qualities of today's city life and what Memduh Şevket sees and hopes as ideal. The question to be dealt with in this framework is what the folklore elements reflected in the novel are and what kind of meaning they have in urban life. Accordingly, the situation of the narrator Bank Clerk, Selime, Doctor Fahri, Melek and other heroes, space and human relations will be discussed in the center.

Keywords: Memduh Şevket Esendal, Ayaşlı ve Kiracıları, Urban Culture, Folklore, Ankara.

Giriş

İnsanın yaşam alanı ile iletişim biçimi arasında sıkı ilişki olduğu kabul edildiğinde toplumsal etkileşimin ve birlikteliğin bir sonucu olarak kent yaşamının nasıl biçimlendiği dikkat çekici olmaya başlar. Mekânlar insanın davranışlarını, eğilimlerini ve çevresini anlama biçimini yansıtır. Kısacası mekân kişiyi kişi de mekânı tanımlar. Bu tanımlamanın nasıl yapıldığı yerleşim alanlarını yakından ele alarak ve onları kıyaslayarak anlaşılabilir. Bu anlama çabasında, Memduh Şevket Esendal'ın Ayaşlı ve Kiracıları adlı romanı seçilmiştir. Esendal'ın dönemin siyasetçilerinden ve devlet adamlarından biri olarak konuyla ilgili gerçekçi gözlemlerinin bulunması, eserin tercih edilmesinde etkili olmuştur. Yazarın, dönemin değişim ve dönüşümüne bakışı yalın ve doğal olanı yansıtmak yönündedir. Dolayısıyla romanda verilen şehir yaşamının Cumhuriyet'in ilk yıllarında Ankara gerçeğini verdiği düşünülmektedir. Eser 1934 yılında yayımlanmıştır.

Bu çalışmada Ayaşlı ve Kiracıları adlı romana göre Ankara'da bir apartmanın kiralık odalarında yaşayan farklı şehirlilerden, kasabalardan gelmiş kimselerin gündelik hayatları ile onların yetişme koşulları, ait oldukları kültürel çevre, kent insanı olma yolunda yaşadıkları dönüşüm değerlendirilmeye çalışılacaktır. Ardından bu kahramanların şehre daha önceki yaşam biçimlerinden neleri, nasıl ekledikleri belirtilmeye çalışılacaktır. Daha sonra, yazarın

geçmiş ve bugün arasındaki karmaşayı nasıl çözmeye çalıştığı ve burada halk bilgisine ait unsurların ne denli etkili olduğu banka memuru, Selime, Doktor Fahri ve Melek üzerinden ele alınacaktır. Son olarak da kent yaşayışının öznesi olan bugünün insanı için, Ankara'nın geçmişinde geçirdiği dönüşümler sonucu ortaya çıkan olumsuz manzaranın nedenleri ve sonuçları belirlenmeye çalışılacaktır. Böylelikle eserle bağlantılı olarak bugünün kentlisinin neleri esas tutması gerektiği anlaşılmalı çalışılacaktır.

Bu tür bir çalışmayla amaçlanan, bugünün kent kültüründe karşılaşılan sorunların geçmişte hangi eğilimler sonucu ortaya çıkmış olabileceğini görmek ve bu noktada kent hayatının içinde bulunması gereken halk bilgisi unsurlarına dikkat çekmektir.

Kent Kültürü ve Halk Bilgisi

Yaygın kabule göre kentler modernizmin odak noktasıdır ve bu odakta geleneksel olana ilişkin bir öteleme söz konusudur. Geleneğe ait olan halk bilgisi de modern hayatın gereklerine göre yaşamaya çalışan kent insanı için artık terk edilmesi gereken bir alan olarak görülür. Bu nedenle pek çok alanda halk hayatında deneyimlenerek öğrenilmiş ve bugün de geçerli pek çok bilgi ve uygulama şehir kültüründe yer bulamamıştır. Oysaki Foster'ın da belirttiği gibi halk dediğimiz topluluğun bünyesinde uzamsal, sürekli ve ortaklığa bağlı yaşayış vardır. Bu kompleks yapıda kentli ve köy- kasaba halkı iki ayrı kutup değildir. Bunlar, bir büyük topluluğun dikey ve yatay olarak yapılanmış ve kaynaşmış parçalarıdır. Şehir hayatına halk hayatının etki edebilmesi için halk hayatının geçmişiyle sürekli bir ilişkinin sürdürülmesi gerekir (Foster, 1953: 163). Fleming de kent ve kent dışındaki çevre iletişimine dair süreklilikten bahseder. Ona göre, kentler kendi nüfuslarını üretecek duruma gelene kadar kent ile kent dışının ilişkisi sürmüştür ve önemli olmuştur. Kent tarihini kent dışına bakmadan yazmak, neredeyse olanaksızdır. Yaygın inanışın tersine çağdaş iletişim, kent ve kır arasındaki farklılaşmayı ortadan kaldırmamıştır, çünkü zaten böyle bir farklılaşma yoktur (Fleming, 2001: 27). Esas itibarıyla halk dediğimiz topluluk da şehir hayatındaki kitlenin tek tek bireylerini oluşturur. Alan Dundes'in halk kavramına getirdiği yeni yaklaşım şehir hayatının temelinde halk hayatının varlığını kanıtlar. Onun tanımına göre halk kavramı; en azından bir ortak faktörü paylaşan-meslek, dil, din olabilir- kendisine ait gelenekleri olan insan grubunu karşılar. Bu nedenle köyde de kentte de halk yok olmaz, hatta yeni halk bilgilerinin doğmaya hazırlandıkları görülür. Kırsal bir kesimden bir şehre göçen köylüler halk bilgisine ait yaratmalarının bir kısmını da kendileriyle birlikte taşır. Halkın millet ve aile

gibi pek çok şekli vardır. Bölge, eyalet, şehir veya köy gibi coğrafyaya ait kültürel kümeler halk gruplarını oluşturabilir (Dundes, 1998: 142-144).

Önceki dönemlerde görülen ayrıştırma sonucu halkın ürettiği ve kendini ifade edebildiği alanların yerini sosyal olarak heterojen, ailevi ve dinî kurumların kontrolüne göre daha seküler, iş bölümüne rağmen kişilerarası kişiliksizlik gibi sorun potansiyeli ortaya çıkmıştır (Foster,1953: 160). Bu durumda halk bilgisiyle kent kültürüne ait bilginin doğru yapılanmamış olmasının etkisi olduğu söylenebilir. Mekânsal anlamda da benzeri bir bakış açısı mevcuttur. Özellikle kentleşmenin başladığı dönem olarak Cumhuriyet'in ilk yılları, 1930 yıllar ve sonrası düşünüldüğünde daha önceden doğal süreç içerisinde kent kültürü ve hayatı oluşmadığından model alma ve uygulama yolu tercih edilmiş görünmektedir. Bu durumu daha yakından bakmak için Avrupa'da kent yaşamının oluşma koşullarına dikkat çekmek gerekir.

Batı'da endüstrileşme ve modernleşme süreçleri sonucu ortaya çıkan üretim- tüketim ilişkileri, kente ait mekânın ve zamanın biçimlenmesine yol açmıştır. Zaman ve mekân modern toplumların ve onun kurucu toplumsal etkinliklerinin örgütlenmesinde merkezi bir önem taşımaya başlamıştır. Kapitalist sanayileşme endüstriyel kentlerin aşırı hızla büyümesine sebep olurken zamanın ve mekânın tasarruflu kullanımı önemli olmuştur. Para ekonomisi kendi etkinlik ve ilişkileriyle ilgili kişiyi daha hesapçı yapar. Buna bağlı olarak dakiklik, etkinliklerin programlanması gerekli olur (Urry, 2018: 16). Özellikle endüstriyel üretimin ortaya çıkardığı işçi sınıfının yaşam biçimi, yönetici konumundaki grubun zaman ve mekâna dair etkinliklerini ortaya koyar. Fabrikaya en yakın mekânlara apartman dairelerinin basitçe inşa edilmesi bu işçi mahallelerini ve evlerini ortaya çıkarır. Bu mahalleler kalabalık nüfusun barınma ihtiyacını asgari düzeyde karşılamakla ve sağlık ve hijyen koşulları bakımından elverişsiz olmakla (Bosdorf, 2001: 78). birlikte tek odalı evlerde ortaya çıkan aile sorunları, ahlaki değerlerin çöküşü, yoksulluk, kötü beslenme 19. yüzyıl İngiliz kentlerinin genel görünümünü verir. Kentler insanlık dışı şartların, mahrumiyetlerin, eşitsizliklerin bir gösteri alanı olmuş yoksulların trajedisinin sahnesine dönüşmüştür. Kalabalık yoksul tabakanın yanı sıra ırkçılık, etnik kökenler arasında ayrışmalar dikkat çeker. 18. yüzyıldan itibaren göçmenlerin kentlerde var olma çabası kent yaşamındaki karmaşıklığa yenisini ekler. İrlanda göçmenlerinin uzun süren göçlerle gelişi, antisemitizm hareketleri, Kuzey ve Doğu Avrupa gettolarından gelen Eşkenazi Musevileri ırkçılığın artmasında etkili olur (Fleming, 2001: 26-29). Ekonomik ilişkilerin hızlı biçimde değiştirdiği kentlerin bu olumsuzluklarla

örülü görünümü yerleşim alanlarının farklı sosyal tabakalar için farklı mekânlar yaratmıştır. Kent nüfusunun çoğunluğunu oluşturan kalabalık işçi sınıfı, göçmenler şehir merkezlerinden uzak bölgelerde dışa kapalı bir yaşam alanında var olmaya başlamışlardır. Benzeri şekilde göçmenlerin yaşadıkları bölgeler de çoğunlukla banliyölerdir (Urry, 2018: 49-50; Çiçekler, 2010: 46-61). Batı'daki ekonomik ve buna bağlı sosyal değişim ve gelişmeler bizde sanayi devrimi ve üretim tüketim ilişkilerinin biçimlendirdiği mekân olgusundan uzaktır. Çünkü endüstri alanındaki gelişmeler ve buna bağlı sosyal değişimler bizde daha geç dönemde ortaya çıkmıştır. Apartmanların konut olarak kullanılışı daha çok 19. yüzyıl sonlarında Batılı yaşam biçimini örnek alan modernleşme çabalarıyla başlamıştır. Apartmanlarda yaşayanların çoğu üst- orta sınıf arası bir ekonomik seviyede oldukları görülür. 20. yüzyılın başından sonra ise farklı sosyal ve kültürel tabakalardan kimselerin yaşadığı mekânlar olmuşlardır (Öncel, 2014:3-8). Türkiye Cumhuriyeti devletinin kurulmasında ulus devlet modelinin yer alması Türk kimliği oluşturulurken bunu Anadolu insanıyla bütünleştirmek fikri vardır. Bu çerçevede din, dil ırk ya da kültür ayrımı yapmaksızın tüm Anadolu kültür birikimini benimsemek anlayışı genele yayılmıştır. Erken Cumhuriyet döneminin kültür politikaları Batılılaşma fikrine bağlı olarak ulus devlet anlayışının pekiştirilmesini hedefler (Karadeniz, 2018: 252). Özellikle ev tipleri bu model almanın basit örneğidir. Dolayısıyla Batıda sanayi toplumunun zorunlu mekânı olan apartmanların yarattığı kültür ile şehirleşen Ankara'daki apartman kültürü aynı olmaması doğal bir sonuç olarak görülmelidir. Bizde uzun zaman apartmanlar, sosyal statü göstergesi olarak eski konak tipi evlerden çok daha dar olmasına rağmen daha çok seçkin kimselerin, varlıklı ailelerin yaşadığı alanlardır (Yavuz, 199: 54). Kısaca farklı kültürlerde apartmana yüklenen anlam zıtlık içindedir. Bizde kent anlayışı, bahsi geçen dönemde kasabadan kentlere pek çok farklı nedenle göç etmiş kimselerin ortaya koyduğu bir yaşayış biçimini verir. Çalışmaya konu olan romandaki Ankara için bakıldığında da aynı şekilde Ankara'nın başkent olduğu yıllarda kahramanların neredeyse hiçbirinin Ankaralı olmadığı görülür, Ayaşlı da buna dâhildir.

Sağlam'ın belirttiği gibi "Türkiye'de Cumhuriyet'in kuruluşundan 1950 yılına kadar hızlı bir kentleşme hareketine ve kırdan kente doğru yoğun bir göçe rastlanmamaktadır. Bunun neredeyse tek istisnası Ankara'dır. Ankara başkent ilan edilmesinin ardından büyümeye ve göç almaya başlamıştır. Bu bakımdan şehirleşme, şehir planlaması, imar faaliyetleri ile şehre ilişkin yeni kanun ve uygulamalar öncelikle Ankara çerçevesinde hayata geçirilmiştir" (Sağlam, 2016: 260). Bu nedenle ne memleketleriyle ne meslekleriyle ne de yaşayış biçimleriyle Ankara'nın yeni halkı bir sınıf, bir grup da olamamıştır. Bugün kullanılan

“memur şehri” ifadesi bahsi geçen dönem için henüz oluşmamıştır. Eserde de apartmanın odalarını kiralayanların ortak noktası yaşamlarını sürdürecektir bir mekâna duydukları ihtiyaçtır.

Eserde geçen mekân aslında mutfak, banyo gibi ortak alanların kullanıldığı, konak tipine yakın bir apartmandır. Konak ile apartman arası melez bir yapıdır. Bu yapı bir anlamda Ankara'nın o dönem şehir hayatının simgesidir de. Yine bu simge yapının kahramanları da şehrin farklı tiplerinin temsilcisidir. Çoğunlukla hem geleneksel hayatı hem de yeni hayat biçimini sürdüren kimselerdir. Apartman–pansiyon arası bu yaşayış farklı nitelikte kahramanların ortak alan kullanımını zorunlu kılmakta, bu nedenle de Anadolu'da yaygın olan geniş aile tipini yansıtan bir yaşayış ortaya çıkmaktadır. Kitabın başındaki;

“Yeni yapılmış büyük bir apartmanın dokuz odalı bir bölümünde oturuyoruz. Bu bölümü Ayaşlı İbrahim Efendi tutmuş isteyene oda oda kiraya veriyor. Odalar loşça bir koridorun iki yanına sıralanmış, dizilmiş. Koridorun en sonunda banyo odasıyla mutfak var.”

sözleriyle apartmanın, büyük bir ev gibi odalardan, bir banyo ve bir mutfaktan oluştuğu anlaşılmaktadır. Bu kuruluş yapısı oturanların birbiriyle ilişkisini de belirlemektedir.

Eserde ilk kez apartmana geldiğinde kahramanın kendini misafir gibi hissettiği, “*Yabancı yerde gibi içimde çekingenlik duyuyorum.*” diyerek durumunu belirttiği görülür. Yine kahramanın; “*Ne zaman yatıp kalkarlar? Burada töre nedir?*” biçiminde kendine sorusu, aslında apartman yaşantısına ya da böylesi bir oda yaşantısına yabancı, geleneksel aile ve ev tipinden çıkmış kişinin sorusudur. Ancak bu yaşayış biçiminde farklı olan şey apartman odalarında yaşayanların büyük bir aile görünümü sergilemesidir. Başta Ayaşlı ve kızı, sonra hizmetçi Halide onları bir arada tutan, aralarındaki sosyal bağı koruyan kimselerdir. Bu bir anlamda daha önceden sürdürülen aile yaşantısının bir örneğini teşkil etmektedir. Evin sahibi Ayaşlı, kızı Faika, evin temizliği, düzeniyle ilgilenen hizmetçi ve daha sonra gelen diğer hizmetçiler böyle roller üstlenmişlerdir. Bu kişiler apartmanın diğer odalarıyla da ilişkisi olanlardır. Kiracılarla karşılıklı ziyaretlerde bulunmak, birlikte yemek yemek, eğlenmek, vakit geçirmek hepsini birleştiren hareketlerdir.

Geleneksel aile bireylerinin rolleri çoğunlukla evin otoritesi sayılan baba, ona tabi olan çocuklar ve evin düzenini sağlayan anne biçiminde kurgulanır. Eserde bu aile tipindeki roller kahramanlar arasında da benzer şekilde dağılmış görünmektedir. Eserde Ayaşlı, evin sahibidir ayrıca apartmanda kalan kiracılar ona “baba” demektirler. Ayaşlı'nın kızı Faika ve damadı başta olmak üzere apartmanın sakinleri, Ayaşlı'nın kararlarına ve yaşayış biçimine

ayak uydururlar. Apartmanın temizliğinden, düzeninden sorumlu olan hizmetçiler ise anne rollerini üstlenmiş gibidirler ve aile fertleri gibi kabul edilirler. Böyle bir görünüm, apartmanın çok odalı bir geleneksel ev tipini ve aile fertlerinin bu mekânla bütünleşmiş ilişkilerini yansıttığı söylenebilir. Ancak eserde başka bir dikkat çeken nokta hızlı bir değişim içinde bulunan şehir yaşamının bu apartmanın geleneksel rolleri üzerinde yarattığı etkidir. Belli bir yöne bilinçli şekilde evrilemeyen değişimin yarattığı tahribat da eserde ortaya konmaktadır. Eserde kahramanların ne tür niteliklere sahip olduğunu belirlemek şehir hayatının getirdiği olumlu ve olumsuz niteliklerin belirlenmesini ve halk kültürü ve bilgisinin hangi noktalarda önem kazandığını görmek açısından önemlidir.

Öncelikle kadın kahramanlara yakından bakmak, yetişme koşulları ve hayata bakışlarını ele almak şehirdeki kadın tiplerinin nasıl biçimlendiğini görmeyi sağlayacaktır.

Hizmetçi Halide, ana kahraman banka memurunu, apartmandaki ilk gününde, yaptığı kahve ile karşılayan kişidir. Anadolu’da güçlü şekilde yaşayan yeni taşınan kişiyi ziyaret etme, onun ihtiyaçlarını karşılama, yemek götürme yardım etme gibi âdetlerin şehir hayatındaki devamıdır. Halide, hem düşünüş biçimi hem de yaşayışıyla köy-kent arasında sıkışmış biridir. Kentin ekonomik koşullarında çalışmak zorunda kalmış bir kadın olmasına rağmen ev kadını olarak yaşamayı, evinde kendini rahat ettirecek biriyle evlenmeyi düşler. Bu düş daha çok geleneksel hayatın belirlediği rollere göre biçimlenmiştir. Buna rağmen şehirdeki yaşantısı dramatiktir. Evli biriyle olan ilişkisi, geçinemeyecek halde olmasına rağmen çocuk doğurması, hastalığı, zayıflığı, kent yaşantısının alt tabaka insanının temsilini verir. Halide şehrin acımasız koşullarını öne çıkaran kahraman olmakla birlikte kiracıların hayatlarındaki detayları bilen, her konudan haberi olan kişidir. Bu niteliği onun kırsal çevre insanına özgü, etrafındakileri yakinen bilme eğiliminin devamıdır.

Apartmanda yaşayan diğer kadınlardan Turan, Faika ve İffet ise şehir kültüründe ortaya çıkan, modernizmi görünürde benimsemiş, yüzeysel kadın tipi örnekleridir. İş hayatı içinde yer almayan bu kadınlar düzenli aile hayatı da olmayan, geceleri odalarına gelen kimselerle kumar oynayarak para kazanan kişilerdir. Hatta Turan, Ayaşlı’nın apartmanından ayrılıp işlerini daha da ilerleterek bir “kumar evi” açar. Ayaşlı’nın evinde de aynı durum İffet tarafından sürdürülür.

Genel olarak bakıldığında bu kadınların şehirde aldığı roller de apartmanın kendisi gibi çapraşıktır. Kimi hayatta kalmak çabası içinde en zor işlerde, kötü koşullarda yaşarken kimi

de kamusal alanda yaşamaya farklı yollarla, ev işleterek, başlamış görünmektedir. Turan'ın yakını Cavidan'ın söyledikleri şehirde kadının ve erkeğin durumunu vermektedir. Cavidan iş arayan ancak esasta bunun yerine, zengin biriyle evlenmeyi amaçlayan genç bir kızdır. Romanın ana kahramanı banka memuruyla diyalogunda;

“Siz bana hayat için ne tavsiye edersiniz? Ben ne yapmalıyım? Siz kadınların çalışmasını doğru buluyor musunuz? Sizce benim gibi bir kadın çalışmalı mıdır?” sorularına, *“Bence kimse boş oturmamalı.”* şeklinde yanıt veren banka memuruna;

“ Böyle dairede çalışan kadının başka vazifeleri yok mudur? Çalışan kadın bir daha evine nasıl bakar, çocuk doğurmaktan kaçır. Kadınlar idare olunmaktan hoşlanır. Kadınlar çalışır ama idareyi düşünmek ağır gelir. Her zaman kendilerini idare edecek bir erkek arar. Ben size söylüyorum ki hiç çalışmak istemem, isterim ki bir evim olsun ben de evime bakayım”. Buna uygun biriyle evlenmek için fırsat kollamalı.”

diyerek Halide ile yakın düşünceler paylaştığını gösterir. Eserde yer verilen kadınların büyük çoğunluğu şehir yaşayışına uymaya çalışan ancak kendi içinde çatışan kimselerdir. Kadınların çalışmak ya da ev kadını olmak arasında seçim yapma zorluğu temelde dönemin anlayışını vermektedir.

Eserin böyle bir çatışmayı verdikten sonra geleneksel hayatın argümanlarıyla bir sonuca vardığı görülmektedir. İlerleyen kısımda görüleceği üzere, kent yaşamının dışında Anadolu'da kadınların hem tarlada, bağda çalışan hem ev kadını rollerini üstlenen çok yönlü niteliği eserde tercih edilen üçüncü bir seçenektir.

Benzer şekilde erkek kahramanlara bakıldığında başta Ayaşlı olmak üzere kırsal hayatın içinden çıkmış olmalarına rağmen köy-kasaba insanının özelliklerinden sıyrılmaya çalışan çoğunlukla ticaretle uğraşan ya da kendine has yöntemlerle para kazanan kimseler oldukları görülür.

Ayaşlı, aslen Kastamonulu bir “köy beyi”nin oğludur. Köyde doğmuş, bey olarak büyümüş ama zaman onu “derebeylikten uzaklaştırıp hilekâr, alışverişçi” haline dönüştürmüştür. Gençliğinde hapse girmiş, üç yıl dağlarda eşkıyalık etmiş daha sonra Ayaş'a tahsildar olarak yerleşip idare memurluğu yapmış, askerlik yaptıktan sonra da Ankara'ya gelip otel kiralamış biridir. Otel kiralama iş yapamayınca apartman kiralar. Yanı sıra han işletir, mekteplere ekmek verir, eskici dükkânına ortak olur. Kazanmak için haksızlık yapmanın da doğru olduğuna inanır. Kendisi yapmasa başkası yapar diye düşünen biridir. Yine kendi işlerini anlatırken söyledikleri, iş yapma şeklini gösterir.

“Bir memur da pazarda bir dükkâncı gibidir. Rüşvet alıyorsa eh, o da geçinecektir. Bir memur rüşvet alır da iş yapmazsa bu, bir bakkalın parayı alıp malı vermeyişi gibidir. Gözünü açmalı malı kaptırmamalı. Bu iş için başkası çıkar da daha fazla verirse eh haklıdır. Sen daha çok vereydin!”

Ayaşlı'nın bu değişimi memleketin yaşadığı sosyal ve ekonomik değişimin özeti, kapitalist anlayışın ilk örnekleridir; kent insanının nasıl biçimlendiğinin de göstergesidir. Köyden ayrılan insanın ayakta kalma çabası birbirinden farklı yerde ve işte çalışması, kısa yoldan para kazanma çabası dönemin yaygın niteliğidir.

Hasan Bey de Ayaşlı'nın apartmanda en yakın olduğu kişi olmakla birlikte onunla aynı düşüncelere sahiptir, aynı yollardan geçmiştir. Eserin ana kahramanı banka memurunun memleketlisidir. Karaçimenliler'in Hasan olarak bilinen kahraman, büyük çiftlikleri olan tanınmış bir ailenin oğludur. Zamanla çiftlikleri ortakçılara verilmiş, ellerinde varlıkları kalmamıştır. Selanik Yenişehirfenerli'de evlenmiş bir daha memleketine dönmemiştir. Samsun'a gönderilip yer verilmiş daha sonra buradan da Ayvalık'a göç etmiştir. Oradaki iskân işi için bir süredir Ayaşlı'ya kiracı olmuştur. Gençliğine dair anlattıkları köydeki derelerin akışını, turnalarını, köy sütünden yapılan kaymağı, kömürcü kulübesinde pişen taze kül pidesini, çiğ balla yenişini Delicesu'daki bağı özlemle anlatır. Yaşlılığını, eskide kalan hayatının iyiliğini anlatır. Bugün ise Hasan Bey “kahvehane dedikoducusu, kabadayı, iş adamı” haline dönüşmüştür (s. 30). Buna rağmen her ikisi de memleketlerine, yani geçmişlerine olan bağlarını koparmazlar. “Ayaşlı köylülerinden biri gelse boş çevirmez. İkisi de yanlarına birini takmadan aşçı dükkânına girmez, yemeğin parasını ikisi de kendi vermeye çalışır; kahramanlıktan, batırlıktan, yiğitlik hikâyelerinden ikisi de coşar.” (s. 33). Bu halleri ile başta da belirtildiği gibi geçmişin yaşayış şeklini apartmana taşımaya çalışırlar. Aynı şekilde mekân kullanımları da köy evlerini, kendi geçmişlerini yansıtır. Ayaşlı'nın odası şöyle tarif edilir:

“Kapıdan girince insan kendini Semerci'nin hanında bir odaya girmiş sanıyor. Solda yere serilmiş bir yatak, bu yatak bazı günler dürlülüp köşeye kaldırılır... Bazı günler de serili kalır. Ayaşlı üzerinde oturur. Kapı arkasında su testisi, ağzında mavi maşrapa kapalı... Yerde Kırşehir örneği üç halı seccade, bir köşede üstü teneke kaplı bir sandık. Bir eski bavul, bir gaz sandığı. Bunu Ayaşlı çamaşır dolabı olarak kullanır. Üstünde oturduğu zaman yatağa örtü serilir, üstüne bir de seccade serilir. Sabahları mangalı yakıp kahve pişirir. Yatağın üzerinde saz asılıdır. Bir süre sonra eskici dükkânından getirdiği yatak ve konsolu geçici olarak odasına yerleştirir. Amacı iyi bir müşteri bulana kadar bunları bir süre kullanmaktır.” (s. 27-28).

Bunlardan anlaşıldığı üzere Ayaşlı'nın odasıyla köy odası benzerliğinin yanı sıra tam olarak yerleşik bir oda da değildir. Her an taşınacakmış gibi bavulu, sandığı hazırdır; eşyaları emanet görünmekte, işlevi dışında kullanılmaktadır. Mangalın oda içinde kullanılması açık ve geniş alanda yaşayan insana özgüdür. Kent ve apartman yaşantısının dışında bir odadır. Tüm bunlardan anlaşıldığı üzere Ayaşlı köyden kente göçün yarattığı karmaşayı, oturmamışlığı temsil eder. Geçiş döneminin eski ve yeniye bir araya getirip harmanlayan yönünü gözler önüne serer.

Başka bir kahraman Şefik Bey Arnavut bir baba ile Lübnanlı Hıristiyan-Arap bir anadan doğmuş, Lübnan'da konsolosluk yapmış, aile hayatı düzensiz, iki kez evlenmiş ancak ikinci evliliğini de sürdüremeyip eşinden ayrı yaşamaya başlamış, evliliği hakkında dedikodular olan biridir. Türk kültür hayatında yaşlı insana olumlu bakışın burada pek izi görülmez. Eserin sonunda öldürülen Şefik Bey, yalnızdır ve etrafındakilerce dikkate alınmayan sıradan biridir. İskender'in ona yakınlığının nedeni ondan para koparmaktır. Yaşlı olmanın apartman sakinleri arasında pek kıymeti yoktur. Hatta Halide, Şefik Bey'i ondan parasını alamadığı için döver, Faika da Halide'yi haklı görür (s. 44). Şefik Bey bu niteliklerinin yanı sıra diğerleri gibi gece oturmalarına katılır, Turan Hanımın odasında kumar oynar. Yazar eski yaşantının olumsuz görünen kahramanlarını eserde yavaş yavaş yok eder. Maksadı olabildiğince doğru yolu ve yaşayış biçimini ortaya koymaktır. Bu nedenle Şefik ölür.

Diğer kahramanlardan Turan Hanım'ın eşi Haki Bey, karısına karşı ilgisiz, banka memuru ve karısı arasındaki yakınlığa göz yuman birdir. Bu bakımdan sıra dışı bir evlilik sürdürürler. Bir süre sonra Haki Bey, iş için yurtdışına gider, Turan Hanım da evi işletmeye devam eder. Bu haliyle Haki'nin çapraşık ilişkiler içinde bir evlilik sürdürdüğü görülür. Evlilik her ikisi için de önemsiz bir bağdır. Haki Gelibolu-Çanakkale taraflarından bir tekke şeyhinin oğlu, çocukluğu tekkelerde geçmiş biridir. Zabit mektebi, askerlik, İstanbul'da işsiz günlerin ardından Anadolu'ya geçmiş, savaş sırasında baş katiplik yapmış, Avrupa'da Almanya'da iş gereği bulduktan sonra Ankara'da çalışmaya başlamış biridir. 30-35'li yaşlarda olmasına rağmen pek çok yerde, pek çok görevde bulunmuş; çocukluğunun dalgın ve çekingen hallerini yaşadığı zorluklarla üzerinden atmış biridir. Yumuşak, saf, uyusuk hali silinip gitmiştir (s. 63). Böyle bir değişim sonucu ortaya münakaşayı, çene yarıştırmayı seven, tartışmanın akışında kendi fikrinden dönen tutarsız, değişken birine dönüşmüştür. *“Katıldığı oyunu bozar, kimi zaman da yiğitliği tutarsa kimseye kağıt açtırmaz, korkaklığı tutarsa da hiç oyuna karışmaz, elinde kağıdı varsa da söylemez, ne yapacağı belli olmaz bir tiptir.”* Evliliği

dengeli bir evlilik değildir. Turan Hanım'ın yaşayış biçimine ayak uydurmuştur, ancak Turan onu yönetmeyi kolayca başarır. Turan'ın Haki ile Avrupa'ya gidebilmek için evlenmesi Turan'ın kendi çıkarı doğrultusunda evliliğe yön verdiğini gösterir.

Turan ile benzer rolde karşımıza çıkan İffet Hanım ise çocuk sahibi oluşu, “bir gecelik kaçamak” sonrası kapıldığı hastalığı onun baskın bir tip olmasına engeldir. Turan'ı örnek almakla yetinir. Her iki kadın da hatta buna Ayaşlı'nın üvey kızı Faika da eklenebilir, aile ve evlilik hayatı içindeki rolleri tamamen geleneksel hayattan ve evlilik anlayışından kopuktur.

Bu kahramanlar genel olarak şehir hayatının olumsuzluklarını göstermek için Esendal'ın özellikle biçimlendirdiği kişiler olarak düşünülebilir. Çocuk yetiştirmedeki başarısızlıkları, üretmeden tüketmeleri, hazır parayı tercih etmeleri, eşleriyle zorunlu birliktelik sürdürür görünüşleri bu duruma dairdir. Yine apartmana yeni taşınan, kendini fabrikatör olarak tanıtan İskender Bey, aynı düşünceyi destekleyen başka bir kahramandır. Eserin sonunda kaçakçılık yaptığı anlaşılır ve hapse girer. Fakat bu kahramanlar baskın olumsuz niteliklerine rağmen birlikte yaşamının sonucu olarak bazı kültürel kodları da sürdürme yolu da bulmuşlardır.

Öncelikle Ayaşlı, Hasan Bey, Hüseyin Bey, Haki Bey hatta Banka memuru gibi kahramanlar daha küçük yerleşim birimlerinden gelmiş, çeşitli maceralar sonucu şehir yaşantısına adapte olmaya çalışan insanlardır. Dolayısıyla geçmiş yaşantılarına ait alışkanlık ve değerleri apartmanda da sürdürmeye çalışırlar. Yukarıda bahsedildiği gibi Ayaşlı'nın odasının düzeni köy evlerinde karşılaşılabilecek türdendir. Benzer şekilde Hasan Bey'in de daimi olarak Ayaşlı'nın odasında zaman geçirmesi köy yaşantısından izleri taşıyor olmasına bağlanabilir. Ayaşlı köy-kasaba insanının önemseydiği kahramanlık gösterme, yiğitlik hikâyelerinden hoşlanma, cömertlik, misafirperverlik gibi halk kültüründe biçimlenmiş değerleri, yeni yaşantısı içinde geçmişe ait anıları yaşamak şeklinde sürdürmektedir. Bu konuda en önemli destekçisi Hasan Bey'dir. Aynı şekilde ovada, bağda köyün doğası içinde yaşamaya duyduğu özlemi sıkça dile getiren Hasan Bey için kahramanlık, yiğitlik, doğanın biçimlendirdiği kuvvetli insan tipi değerlidir. Yine böyle bir düşünce şeklinin devamı olarak memleket ve aile bağlarına önem veren kimseler oldukları söylenebilir. Her ne kadar iki kez evlenme, üvey çocuk sahibi olma ya da Hasan Bey gibi kızından uzakta aylar geçirme gibi durumlar söz konusu olsa da birbirlerini koruyan, dertlerini çözmeye çalışan kişilerdir. Hatta apartmandaki diğer kimselerle ilgili de sorumluluk duygusu taşırlar. Ayaşlı, Şefik Bey uzun süre odasına gelmeyince onu aramaya başlar. Banka memuru da Şefik Bey ile çok yakın olmasa da onun durumunu takip eder ve polise bilgi verir. Hizmetçi Halide hastalandığında Banka memuru,

onu Doktor Fahri'ye gönderir. Turan ve Faika İffet'in çocuğu ile ilgili yaşadığı sorunları çözmeye çalışırlar. Kısacası apartmanın her odasının diğerlerine daima açık oluşu böyle ilişkilerin gelişmesine fırsat vermiştir. Akşam eğlencelerinde Turan ve Faika'nın odası kalabalıklaşınca Ayaşlı'nın, İskender Bey'in odaları açılır. Bu durum düğünlerde, cenazelerde komşu evlerinin misafirler için kullanıldığı dönemlere benzemektedir. Anadolu'da özellikle düğünlerde "konak" denilen âdet yaygındır. Düğüne uzaktan gelenler gece kalabilmek için uygun olan kimselerin evinde misafir edilir. Böylece düğün sahipleri maddi manevi rahatlatılmış olur. Eserde de bu âdetin değişmiş biçimi gözlenebilir.

Diğer bir husus büyükşehrin bürokratik işleri ve ekonomik koşulları içinde çaresiz kalan insanların durumu, apartmanda yaşayanlarca çözülmeye çalışılarak sorumluluk hissiyle hareket edilmesidir. Bu da henüz eserde cemaat yaşantısından cemiyet yaşantısına geçilmediğini gösterir (Alangu, 1983: 80-81). Apartmana yeni taşınan Banka memuruya ilk olarak Hasan Bey'in kendisinin hemşehrisi olduğu söylenir. Hemşehri olmak şehir hayatında ayakta kalmak için önem atfedilen bir durumdur. Birbirini korumak, sorunlarını çözmek yalnız kalmayı önlemek hemşehriliğin şehir hayatındaki işlevidir (Altay, 2009: 50) Ayvalık'tan toprak almaya çalışan Hasan Bey için Banka memuru hemşehrisine rast gelmek işlerinin çözüleceğini ummak anlamına gelir. Diğer taraftan kızı Selime'yi ölmek üzere iken banka memuruna emanet edişi hemşehriye duyulan güvenin sonucudur. Şehir hayatının zorlukları, benzer yaşantılardan geçmiş kişilerle bir arada yaşayarak çözülebilir düşüncesi, şehir kültürüne yeni katılan insan için anlamlıdır. Çünkü henüz birey olma ve bunun gereklerine göre yaşama biçimi tecrübe edilmemiştir. Bugün ise durum oldukça farklıdır. Sosyal-kültürel değişimler insanlar arasındaki mesafeleri hem somut hem de soyut olarak artırmaktadır. Kentlerde alt gruptan insanların yaşantıları daha çok geleneksel kültüre ve onun değer yargılarına uygundur. İlişkileri teklifsiz, sıcak ve sürekli. Bu da onları zihinsel ve kültürel çatışmalardan uzak tutar. Üst grup şehir insanı ise resmi ilişkiler içinde süreksiz ve yüzeyseldir. Bunlar metropol hayatını sürdüren gruplardır. Şehirlerde daha fazla bu gruplar yer alır (Gün,2006: 50-51). Ne yazık ki eserde seçkin kimselerden oluşan apartman kiracılarının günümüz alt grup şehir insanında görülen nitelikleri korunamamış, bugüne yeterince taşınamamıştır.

Buraya kadar üzerinde durulan kahramanların tüm olumsuz niteliklerine rağmen sürdürmeye devam ettikleri değer ve tutumların içine doğmuş oldukları köy- kasaba kültüründen geldiği söylenebilir. Geleneksel kültüre bağlı olarak ortaya çıkan kişilere karşı sorumluluk hissiyle

hareket etme, misafirperverlik, güven duygusu, hemşehriye sahip çıkma, yalnız yaşamaktan kaçınma, doğanın biçimlendirdiği yaşam biçimini önemseme şeklinde sıralanabilir. Bugünün kent yaşantısında bu olguların eksikliği daha şiddetle hissedilmektedir. Kent hayatının ilk biçimlendiği dönemlerde bu kavramların güçlü şekilde yaşatılması yönünde bir kontrol mekanizması ve destek bulunmadığından bugün benzer sorunlar büyüyerek devam etmiş görünmektedir.

Buradan sonraki kısımda Esendal'ın eserde çizdiği diğer kahramanlardan banka memuru, Selime, Doktor Fahri ve Melek üzerinde durulacaktır. Çünkü onlar vasıtasıyla Esendal, özellikle kadın- erkek ilişkileri, evlilik kurumu ve eğitim anlayışının şehir insanı için nasıl olması gerektiğini de göstermektedir. Böylelikle, onun bu geçiş döneminden ne şekilde sağlıklı toplum oluşturulabileceğine dair görüşleri de öne çıkmaktadır.

Eserde anlatıcı konumunda olan Banka memuru, hemen her yönü ile çağdaş, şehir yaşantısını benimsemiş eğitilmiş iş sahibi biri olarak biçimlenmiştir. Her ne kadar Ayaşlı'nın apartmanında diğerleri ile birlikte yaşasa da onların gece gündüz sürdürdükleri eğlence tipi onun tasvip etmediği türdendir. Eserde sık sık taşınmak istediği belirtilse de uzun süre bu yaşam biçimine ortak olur; Turan'la yakınlaşır, gece toplantılarına katılır, Halide'nin ve diğer hizmetçilerin sırlarını tutar. Diğer taraftan Turan'ın evli olmasına rağmen kendisine olan ilgisinden memnun olmaz. Halide'nin ve Cavidan'ın erkekler ve evlilik konusundaki "çalışmadan rahat yaşama" arzularını doğru bulmaz. "Şehirde yaşayan kadın hem çalışır hem evine bakar" diyerek bugünün de üretime dahil olan ve iş hayatında rol üstlenerek kendine yeten kadını örnek olarak çizer. Aynı şekilde kendisi de eşiyile aynı koşullarda yaşamak, sosyal çevresinde kendi yanında durabilecek birini eş olarak seçmek istemektedir. Bu konuda söyledikleri şöyledir:

"İnsanın kafa dengi bir kocası yahut karısı olmalı... Güzün ovalarda esen rüzgârlar, kuru ot kokuları getirir... Bu kadın kırların o esmer renkleri üzerinde ne güzel durur. Benim çocukluğum kırlarda geçti, oraların tadını bilirim... Bu şehirler, şehircikler beni bozdu. Şehirler insanları bozdu. Şehirde ne rahatsızlık mı var? Bilmem? Burada rahatsızlığın neden ileri geldiği belli olmaz."

Konuşmalarının devamında yalnızlık içinde bir istasyonda yazın sıcağında, kışın karında sevdiği kişiyle sadece dünyada kendileri kalmışçasına yaşamayı tercih ettiğini söyler.

Bir süre sonra evleneceği kadın Selime, yanına taşınacağı için ona başka bir apartmandan ayrı bir oda tutar. Çünkü ona göre Ayaşlı'nın apartmanı Selime'ye uygun değildir. Onu

yeterince tanımasa da kendine uygun bir eş olarak görür. Hem kendisi hem Selime için salonu, yatak odası olan bir daire tutar. Odanın tasviri banka memurunun kent hayatına kır yaşamının açık, geniş, doğal, olabildiğince sade halini yerleştirme çabasını gösterir. “İki geniş koltuk, iki kanepa, yatak odasına geniş bir divan. Bir geniş paravan salon ile musluk ile aynayı kapatacak şekilde odaya yerleştirildi”.

Daha önce tek odada yaşamak banka memuru üzerinde yabancı yer duygusu uyandırmışken bu yeni daire kendisine sıcak ve sevimli görünür. Bu yer değişimi kahramanın yaşamındaki dengenin de sağlanması anlamına gelmektedir. Ayaşlı'nın apartmanı onun hayatı için de bir geçiş devresidir. Kendine ait bir daire sahibi olması, evlenmesi onun şehir hayatını doğru yönettiğini göstermek amacıyla anlatılmaktadır.

Giddens'a göre kapitalizm öncesi toplumlarda insanlar doğaya yakın yaşamışlar ve doğal dünyaya dahil olduklarını düşünmüşlerdir. Ancak kapitalist toplumların mekânın metalaştırılmasıyla inşa edilmiş çevreye dönüşmesi, insan ile doğa ile aradaki bağı koparır (Giddens, 2005: 98). Eserde bu kopuşun yarattığı duygu boşluğu banka memuru üzerinden dile getirilir. Kent sosyolojisi üzerine geliştirilen kuramlardan ideal kent kurgusunu ve “Bahçekent Modeli”ni savunan Ebenezer Howard'a göre; modern kentin en önemli iki özelliği ticaret ve sanayi alanlarının bulunmasıdır. Bu alanların yanı sıra insanların doğa ile iç içe ve sağlıklı bir fiziksel çevrede yaşayabilmesi için yeşil alanlar, boş zamanların değerlendirilmesi ve sağlıklı bir toplumsal çevrenin oluşturulması için sosyal ve kültürel faaliyet alanları bulunmalıdır (Türk, 2015:53). Eserde ana kahramanın beklentisi burada dikkat çekilen ideal kent kurgusunu yansıtmaktadır. Kahraman, kentin yarattığı sorunlara Ayaşlı'nın apartmanında tanık olmuş çözümü inşa edilmiş çevreden nispeten uzaklaşmakta görmüştür.

Evlenmek istediği Selime taşradan gelmiş olmakla birlikte eğitilmiş de olduğundan kısa sürede banka memuruna ve onun sosyal çevresine uyum sağlar. Taşınmadan bir süre sonra Selime ile evlenen kahraman, “düğün balosunda” eski ve yeni âdetleri iç içe yaşatarak dönemin kentli insanını tarif eder. Nikâh gecesini ancak odalarını birleştiren çift, düğünlerini bir salonda yaparlar. Frak giyen, dans eden, caz müzik dinleyen kalabalığın yanı sıra; el öpme, zeybek oynama, telli duvaklı gelinlik giyme bir aradadır. Eserde Selime; dikiş dikmeyi, piyano çalmayı bilen; dışarıda ağırbaşlı, ev içinde canlı, taklit seven ideal bir eş olarak tasvir edilir. Kahraman, Selime böyle biri olduğu için kendini şanslı sayar. Geçmiş yaşantısı Ayaşlı'nın apartmanından ayrılışıyla son bulur. Selime ve banka memuru bahsi geçen diğer

kahramanların tersine şehir yaşantısının olumsuzluklarından sıyrılmayı başarabilmiş kendi geçmişlerinin olumlu yanlarıyla şehrin imkânlarını birleştirebilmiş kahramanlar olarak çizilmişlerdir. Yaşadıkları farklı mekânlar bu değişim ve olgunlaşma sürecinin tamamlanmasında etkili olmuştur. Köy ve kasaba mekânları, Ayaşlı'nın apartman odası ve banka memurunun kiraladığı daire bu değişimi ve ilişkileri biçimlendirmiştir.

Eserde olumlu örnek teşkil edecek kahramanlardan diğer ikisi Doktor Fahri ve Melek'tir. Doktor Fahri, eserde banka memurunun yakın arkadaşı olmakla birlikte sık sık evlenmesi gerektiğini ona telkin eden kişidir. Oysa eserin sonunda banka memuru, Melek'i babasından Fahri için ister. Fahri ve Melek için söz kesilir, nişan ve nikah yapılır, Aydın'daki aile büyüklerinin izni alınır. Kız tarafının hazırlayacakları ile Fahri'nin yapacağı hazırlıklar belirlenir. Geleneksel bir evlilikte hangi aşamalar var ise onların evliliği de buna göre gerçekleşir. Bu bir bakıma görücü usulü evliliğin de kent hayatında var olabileceğini göstermektedir. banka memuru da Fahri de eserde var olan diğer kadınları ve onların evliliklerindeki yanlışlıkları modern kent yaşamına değil bunun yanlış yorumlanmasına bağlamaktadırlar. Hızla yaşanan değişimle diğer kahramanlar şehir hayatının sunduğu imkânları yanlış değerlendirmişlerdir.

Eserin sonunda banka memuru, apartmanda tek tek boşalan odaları görmeye gittiğinde duvarlarda, yerlerde her kiracıdan bir eşya, bir iz görür. Rast gele bir araya gelmiş bu kişilerin birbirini çabucak unuttuğu belirtilir. Bu durum bir bakıma şehir hayatına geçişin son merhalesi olan Ayaşlı'nın apartmanının işlevinin sona erip tam manasıyla kent yaşamına girildiğinin göstergesidir.

1940'lı yıllardan itibaren kent hayatının hızla yaşam biçimlerini değiştirmesi eserde öne çıkan bazı değerlerin korunamadan bugüne geldiğini göstermektedir. Bunlardan en çok dikkat çeken, mekânlar birbirinden ayrıldıkça insanların da birbirinden uzaklaşmasıdır. Bu nedenle giderek yalnızlaşan insan kalabalığı için, sorumluluk, koruma, yardımlaşma, eğitime, yol gösterme, misafirperver olma, yaşlı kimselere saygı gösterme gibi önemli değer ve kavramlar da yok olmaya başlamış görünmektedir.

Toplumsal kuramcı Lefebvre'ye göre modern toplumun başarısızlığı; yaşanan dünyayı etkileyecek duygudan yoksun oluş, diğerlerinden izole olmak, yol gösterici aramanın anlamsızlığı gibi nedenlere bağlanabilir. Bunun yerine karşılıklı etkileşim, kişinin kendi

isteklerine odaklanma ve kendi stilini geliştirme ihtiyaç duyulandır. Yalnızca fiziksel mekânları biçimlendirmek yeterli değildir (Lefebvre, 2002: 9-11).

Ortak yaşam alanlarını kent ortamında da mümkün kılmak insanları soyutlayan değil bir araya getiren mimari yapılar oluşturmak, iş hayatının yarattığı zamansızlığı bertaraf edecek birliktelik alanları açıp işlevli hale getirmek için yeni bir mekânsal planlama zorunlu hale gelmiştir. Kent yalnızca mekânsal bir doku değildir. Farklılaşma ve ayrımlaşmayı da içinde bulunduran bir değişim sürecidir (Yılmaz- Çetin, 2006: 71). Kent yaşamında ve modern hayat içinde daha çok kendini hissettiren farklılık ve bireysellik kavramları gözden uzak tutulamaz ancak Baudrillard'ın belirttiği gibi bireyler birbirinden farklıdır ancak bu farklılık kişilerin kendini ayrıklaştırırken bile uzlaştıkları bir koda ve genel modele uygundur. Bireyin kendini diğerine göre ayarlaması, uzlaşma statülerinin eşitlenmesi topluluğun bilinçli türdeşleşmesi değil ortak olarak aynı koda sahip olma, aynı göstergeleri paylaşma olgusudur (Baudrillard, 2021: 110). Buna bağlı olarak ortak mekânı farklı niteliklere sahip bireylerin bir arada olması ve yabancılaşma kavramından uzaklaşması mümkündür. Mahalle sakinlerinin ortak kullanım alanlarında yer almalarını sağlamak, el sanatları gibi üretken işler yapmalarını mümkün hale getirmek, genç ve yaşlı kuşakları bu amaçla birleştirmek geçmişin değerlerini bugüne taşımayı olanaklı hale getirir. Deneyimlerle elde edilmiş bilginin çocuklara ve gençlere kazandırılması yaşlıların zaten bildiği ama önemli görmediği hususları da tekrar önemli hale getirecek, böyle bir bilincin oluşmasına katkı sağlayacaktır. Bu çerçevede tasarlanan yeni mekânlar apartmanların hâkimiyetinden çıkarak çeşitlendirilmiş konut tiplerini kapsamalıdır. Böylece kentte de yakın ilişkiler kurmaya imkân verilmiş olacaktır (Oğuz, 2019).

Henri Laborit'e göre, toplumun kitle kültürünün mal ve kâra dayanan birlikteliği ve amacı değişime kapalı olursa uzun vadede yaratacağı sonuçların bilincinde olmak gerekir. Oysa kentler toplumsal ve kültürel bölünmelerin yavaş yavaş yok edilmesi kavramsal çeşitliliği kolaylaştırması ve bilgi dağıtması gerektiği için beklenmedik anda ipler kopabilir. Toplumsal grupların yarattığı sorunları çözme çabaları başlar. Bunun için çözümlerden biri aşırı kalabalık kentler yerine daha küçük yerleşim yerlerinde benzer imkânları yaratmaktır. Çalışma, oturma, dinlenme, alışveriş yerlerini geleneksel hayatta olduğu gibi bir araya toplamakla mümkün olabilir. Bu şekilde insanların da bir araya gelebilir. (Laborit, 1990: 147). Bu bağlamda teknolojik gelişmelerin ve iş imkânlarının çekicilik yarattığı kırsal yerleşimler oluşturmak, mimariyi doğal çevreyle birlikte düşünmek gerekliliği ortaya çıkmaktadır.

Postmodernizmle doğayı tekrar keşfetmiş olan insan doğayla bütünleşmeyi amaçlamıştır. Aynı zamanda tüm bu gerçekler kır -kent ikilemini adım adım ortadan kaldıracaktır (Yılmaz-Çetin, 2006: 72). Bugünün kent hayatında kent merkezinden kırsal bölgeye dönüş yeni kent alternatiflerinin önem kazandığını ve bu değişimin iyi planlanması gerektiğini göstermektedir.

Sonuç

Çalışmada, Esendal'ın romanından yola çıkılarak şehre göç eden, köy kültürüyle kent kültürünü kaynaştıran insanların ortaya koyduğu kültürel değişim olumlu ve olumsuz yönleriyle ele alınmıştır. Böylece bugünün toplum hayatını ayakta tutan temel değerlerin neler olduğu belirlenmeye çalışılmıştır. Kent kültüründe karşılaşılan olumsuzlukların başında mekânsal değişimin yalnızlaşma ve yabancılaşmaya yol açmış olması gelmektedir. Eserde yalnız ve hayata tutunmakta başarısız olan Şefik gibi kahramanlar buna örnek teşkil eder.

Yereli Ankara'ya taşımak mekânsal anlamda odalar vasıtasıyla gerçekleşmiş ne var ki daha sonraki süreçlerde kitle kültürünün yayılmasıyla apartman hayatı fiziksel olarak ortak mekânda yaşama durumuna rağmen iletişimde birbirinden kopmak, yerele ait olanı terk etmek anlamına gelmiş görünmektedir.

Geleneksel ev tiplerinin maddî manevî gereksinimlere yanıt olan niteliklerinin kent hayatına taşınamamış olması insan ilişkilerini ve aile hayatını etkilemiştir. Aile içinde yalnızlaşma bugün pek çok sorunun odağıdır. Esendal'ın eserinde tam bir geçiş noktası olan yerelin ulusala evrilişi aşamasının tekrar analizini ve bu sorunların yeniden ele alınmasını gerekli kılmaktadır. Kentin çevre kültürlerle etkileşimi, eğitim kurumlarının kültürel unsurlara katılımı, görselliğin yazıdan da etkili bir araç olarak kullanılabilmesi eserde tespit edilen değerlerin öne çıkarılmasında kullanılabilir yöntemlerdir.

Yeniden biçimlenen mimari kültürü insan ilişkilerinin mekâna bağlantısının olumlu düzlemde ilerlemesini, insan unsurunun merkeze alınmasını ve onun sosyal hayattaki etkin varlığını kolaylaştıracaktır. Esendal'ın romanında var olan kadın erkek ilişkilerindeki kayıtsızlık, sevgisizlik, kumar oynamaya düşkünlük, çocuksuz dünyaya olan eğilim, kısa yoldan para kazanma hırısı, evlilikten kaçış, gençlik sorunları, rüşvet, bürokrasi gibi olumsuz kavram ve değerlerin yerini ideal bir tip olan banka memurunun yaptığı seçimlerin alması ihtimali güçlenecektir.

Kaynakça

- ALANGU, Tahir (1983). *Türkiye Folkloru El Kitabı*, Adam Yayıncılık, İstanbul.
- ALTAY, Nalan (2009). “İzmir ‘de Yaşayan Hemşehri Dayanışmasının Kent Kültürü Üzerindeki Etkileri”, *Dokuz Eylül Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü*, Coğrafya Eğitimi Bilim Dalı Basılmamış Doktora Tezi.
- BAUDRİLLARD, Jean (2021). *Tüketim Toplumu*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- BORSODORF, Ulrich (2001). “*Ruhrland Müzesi- Essen*” Kent, Toplum, Müze, Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı, İstanbul.
- ÇİÇEKLER, A. Naim (2010). “Sanayi Devrimi Döneminde İngiltere’de Çalışma Koşulları, Charles Dickens Romalarından Yansımalar”, *İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul.
- DUNDES, Alan (1998). “Halk Kimdir?”, *Milli Folklor*, Çev. Metin Ekici, S.37, s.139-153.
- ESENDAL, M. Şevket (1983). *Ayaşlı ve Kiracıları*, Bilgi Yayınevi, Ankara.
- FLEMİNG, David (2001). *Kentler Müzeler ve Toplum*, Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı Yayınları, İstanbul.
- FOSTER, George M. (1953). “What Is Folk Culture?”, *American Anthropologist New Series*, Vol. 55, No. 2, Part 1 (Apr. - Jun).
- GİDDENS, Andre (2005). *Sosyoloji Kısa Fakat Eleştirel Bir Giriş*, Phoenix Yayınları, Ankara.
- GÜN, Filiz (2006). “Kent Kültüründe Yalnızlık”, *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi.
- KARADENİZ, Ceren (2018). *Müze Kültür Toplum*, İmge Yayınları, Ankara.
- LABORİT, Henri (1990). *İnsan ve Kent*, Payel Yayıncılık: İstanbul.
- LEFEBVRE, Henri (2002). *Every Day Life In The Modern World*, Continuum, Printed and Bound in Great Britain Biddles Ltd. London.
- OĞUZ, Öcal Oğuz (2019). *Paldır Kültür Kentleşmeler*, Geleneksel Yayıncılık: Ankara.
- ÖNCEL, Ayşe Derin (2014). *Apartment, Galata’da Yeni Bir Konut Tipi*, Babil Yayınları, İstanbul.
- SAĞLAM, Serdar (2016). “1923-1950 Yılları Arasında Türkiye’de Kent ve Kentleşme Olgusu”, *Sosyoloji Konferansları*, No: 53 (2016-1) / 257-274.
- TÜRK, S. Mine (2015). “20. Yüzyıl Kent Kuramları” *Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Vol/Cilt:2, No/Sayı:3.
- URRY, John (2018). *Mekânları Tüketmek*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- YAVUZ, Hilmi (1991). *Dilin Dili*, Arma Yayıncılık, İstanbul.
- YILMAZ, A. Sırrı- B. Nadir ÇETİN (2006). “Postmodernizm ve Kent” *Fırat Üniversitesi Doğu Anadolu Bölgesi Araştırmaları*, Cilt 4, S. 2. Elazığ.



HALKBİLİMİ
ARAŞTIRMALARI DERNEĞİ
FOLKLOR RESEARCH ASSOCIATION

UHAD

Uluslararası Halkbilimi
Araştırmaları Dergisi

Cilt: 4 Sayı: 6 Yıl: 2021 | Volume: 4 Issue: 6 Year: 2021

Geliş Tarihi: 13.02.2021 Kabul Tarihi: 21.04.2021

Entry Date: 13.02.2021 Accepted: 21.04.2021

Bu makaleyi alıntılamağ için/ To cite: KORKMAZ, M. Akif (2021). "Almanya'da Sözlü Edebiyat Türleri Hakkında Yapılmış Çalışmalar Bağlamında André Jolles'in Temel Formlar Tipolojisi Üzerine Bir İnceleme", *Uluslararası Halkbilimi Araştırmaları Dergisi*, S.6, s. 140-154.

ALMANYA'DA SÖZLÜ EDEBİYAT TÜRLERİ HAKKINDA YAPILMIŞ ÇALIŞMALAR BAĞLAMINDA ANDRÉ JOLLES'İN TEMEL FORMLAR TİPOLOJİSİ ÜZERİNE BİR İNCELEME

**A Review of André Jolles' Typology of Basic Forms in the Context of Studies of Oral
Literature in Germany**

M. Akif KORKMAZ*

Öz

Fransa'ya karşı birlikte zafere ulaşan eyaletlerin birleşmesiyle Alman ulus devleti, Alman İmparatorluğu adıyla 1871 yılında federatif monarşi olarak kurulmuştur. Çok önceki yıllarda başlayan halkbilimi çalışmaları, Almanya olarak birleşen eyaletlerdeki folklor ürünlerinin derlenmesi ve arşivlenip korunma çalışmaları bu dönemde çok büyük bir güç kazanmıştır. Alman halk edebiyatında tür tanımları, halk edebiyatı çalışmalarıyla eş zamanlı başlamıştır. Toplanan ürünler çoğalarak karmaşık bir yığın oluşturunca masal, destan, efsane ve mitler arasında anlam ve biçim benzerlikleri bir alan problemi yaratmıştır. şiir, destan, efsane, mit gibi türlerin sınırlandırılması yahut karşılaştırılması ilk defa Herodot ile Aristo gibi düşünürler tarafından sistematize edilmiştir. Eski Çağ ve Orta Çağa ait tecrübelerden çok daha sonra sözlü Alman kültürünü araştırmaya başlayan J. G. Herder, halk şarkısı terimini, halkbilimi kavramı içinde kullanmıştır. Bu gelişmelerin ardından Grimmler masal, mit, efsane çalışmalarıyla alanın tür tipolojisinin temellerini atmışlardır. Almancada halk edebiyatının tipolojik tasnifleri volkslied (halk şarkısı) ve masal türleri üzerine olmuştur. Tür monografilerinin ulus devletlerin ortaya çıktığı zamanda Avrupa ülkelerinde hızla yayılması ve bu arşivlerin Orta Asya, Uzak Asya, Güney Asya, Hindistan, Afrika çalışmalarıyla genişlemesi halk edebiyatı türlerinin sınıflandırılmasına büyük katkılar yapmıştır. 1929 yılında Avrupa tür çalışmaları kuramlarını Alman kültürü perspektifiyle ele alan temel formlar anlayışı böyle bir zamanda ortaya çıkmıştır. André Jolles Alman halk edebiyatı anlatı tür ve biçimlerini dokuz tür altında toplamış, tasnif etmiştir. Her bir türü tarihî ve güncel durumuyla birlikte incelemiştir. Türleri tek başına araştırmadan kendi aralarındaki etkileşimle birlikte ele almıştır. Menkıbe, destan ve mit tür grubu üzerinden bir tasnifleme modeli geliştirmiştir. Motifleri, işlevi ve yapısını dikkate alarak evrensel bir tür olan masala ayrı bir yer vermiştir. Böylelikle türleri araştırıp parçalamadan tek demette toplayıp bütüncül bir form kuramı ortaya çıkartmış ve buna temel formlar adını koymuştur. Alanında özgün bir yer bulmuş temel formlar çalışmasının niteliği, halkbilimine katkıları ve Jolles'in tür sistematığı bu incelemede ele alınmıştır. Batı sözlü kültürünün en eski anlatı formları ve onun Türkiye dâhil diğer ülkelerdeki çalışmalara yansması değerlendirilmiştir. Bu yolla

* Dr. Öğr. Üyesi, Giresun Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Giresun/Türkiye, korkmazmakif@hotmail.com, ORCID ID: 0000-0002-5280-8250.

Alman halkbiliminin tür ve form anlayışının tanıtılması ve Türkiye’deki sözlü kültür çalışmalarına katkı sağlaması amaçlanmıştır.

Anahtar Sözcükler: André Jolles, Temel Formlar Tipolojisi, Tür Çalışmaları, Alman Sözlü Edebiyatı.

Abstract

The German nation-state was established as a federative monarchy in 1871, under the name of the German Empire, with the unification of the provinces that won together against France. Folklore studies, which started in the previous years, the collection of folklore products in the states united as Germany, and the archiving and preservation studies gained great power in this period. Genre definitions in German folk literature started simultaneously with folk literature studies. When the collected products multiplied and formed a complex mass, the similarities of meaning and form between fairy tales, epics, legends and myths created a field problem. The limitation or comparison of genres such as poetry, epic, legend and myth was first systematized by thinkers such as Herodotus and Aristotle. J. G. Herder, who started researching German culture with spoken much later than the ancient and medieval experiences, used the term folk song in the concept of folklore. Following these developments, Grimm’s laid the foundations of the genre typology of the field with their fairy tales, myths and legends studies. Typological classifications of folk literature in German have been on the genres of volkslied (folk song) and fairy tales. The rapid spread of genre monographs in European countries at the time of the emergence of the nation states and the expansion of these archives with the studies of Central Asia, Far Asia, South Asia, India and Africa made great contributions to the classification of folk literature genres. In 1929, the understanding of basic forms that dealt with European genre studies theories from the perspective of German culture emerged at this time. André Jolles collected and classified German folk literature narrative genres and forms into nine genres. He studied each species with its historical and current status. It handled the species together with the interaction among themselves without separating them alone. He developed a classification model based on legend, epic and myth genre group. Taking into account the motifs, function and structure, he has given a special place to the universal genre, the tale. In this way, he created a holistic form theory by collecting the types in a single bunch without separating them and calling them basic forms. The nature of the study of basic forms, which has found a unique place in its field, its contributions to folklore and Jolles's genre systematic are discussed in this review. West oldest narrative forms of oral culture and evaluated reflected in her work in other countries, including Turkey. In this way, the introduction of German folklore and oral understanding of the types and forms are intended to contribute to the study of culture in Turkey.

Keywords: André Jolles, Typology of Basic Forms, Genre Studies, German Oral Literature.

“Die Poesie ist die Muttersprache des menschlichen Geschlechts.”¹

Giriş

Alman halkbilimi, Alman ulusunun sanatını ve edebiyatını toplumsal kültürel zaviyeden açıklayacak bilim sistemi geliştirme çabalarından doğmuştur. Geleneksel halk edebiyatı, filolojinin bilimsel araştırma sahası olarak doğmuştur. Herder ile Grimm Kardeşlerin

¹ “Şiir, insan türünün anadilidir.” anlamındaki bu epigraf A. Jolles’e (1999: 8) göre edebi dilin en saf ürünü olan halk şiirine ait bir aforizmadır. Sözün sahibi J. G. Hamann, XVIII. yy. Alman felsefecisidir. Yazar makalesinde kutsal metinlerin formel-sembolik dilinden yola çıkarak bu metinleri doğrudan yaratıcının dili olarak benimsemiştir. O metinlerin etkisindeki, onları taklit eden şiiri açıklamak için adeta bir Kabalacı estetik poetikası kurmaya gayret etmiştir (Hamann, 1999: 198). A. Jolles ise halk edebiyatını ve halk şiirlerini en eski, en tabi ve en saf türler olarak kabul etmektedir. Jolles, alıntısında metinde bulunan ‘Tanrı’ kelimesini kullanmayarak halk şiirinin ortak yaratıcı gelenele olan bağına daha açık vurgulamıştır. Halk edebiyatı türlerinin doğuşu ve yapısını açıklayan mitolojik kuramlar arası ilişkiyi ve gelişmelere bağlı ortaya çıkmış küçük farklılıkları burada görmek mümkündür.

J. G. Hamann

Horace

The uninitiate crowd I ban and spurn!
Come ye, but guard your tongues! A song that's new
I, priest of the Muses, sing for you
Fair maids and youths to learn!

Kings o'er their several flocks bear sway. O'er kings
Like sway hath Jove, famed to have overthrown
The Giants, by his nod alone
Guiding created things.³

Not a lyre! Nor a painter's brush! A winnowing-fan for my Muse, to clear the threshing-floor of holy literature! Praise to the Archangel on the remains of Cannan's tongue!⁴ – on white asses⁴ he is victorious in the contest, but the wise idiot of Greece⁵ borrows Euthyphro's⁶ proud stallions for the philological dispute.

Poetry is the mother-tongue of the human race; even as the garden is older than the ploughed field, painting than script; as song is more ancient than declamation; parables older than reasoning;⁷ barter than trade. A deep sleep was the repose of our farthest ancestors; and their movement a frenzied dance. Seven days they would sit in the silence of deep thought or wonder; – and would open their mouths to utter winged sentences.

çalışmalarıyla bilimsel temelleri atılmıştır. Şehirler ve prenslikler şeklinde bölünmüş olan halklar Almanca üzerinden sağlanan dil birliği ile sosyal toplumsal bir ağına içine alındıktan sonra siyasi bir Alman ulusu kurulmuştur. Almanların *Volkskundes*i dil, edebiyat, sanat ve etnoloji çalışmalarıyla birlikte kendi milletini yaratmıştır.

Almanca konuşan ülkeler, Baltık ülkeleri, Norveç, İsveç ve Finlandiya Alman etnolojisi ve Volkskunde çalışmalarının etkisinde kalmıştır. J. G. Herder'in ve Grimm Kardeşlerin halk şiiri ve şarkısı, efsane, mit ve masal çalışmaları mukayeseli halkbilimine, Hint-Avrupa dili ve kültürü teorisine, halkbilimi atlaslarına, Tarihi-Coğrafi Fin Kuramlarına kaynaklık etmiş; filoloji, dilbilim, sosyoloji çalışmalarını etkilemiştir.

Herder; Alman filozofu, dil ve kültür felsefecisidir. Aslında halk şarkısı araştırmalarının kurucusudur. Halkbilimi alanı dışında kendinden sonraki tarih, etnoloji, sosyoloji, felsefe çalışmaları üzerinde tesiri vardır. Halk edebiyatı alanının tanımı, sözlü kültür ürünlerinin tipolojisi, tasnifi ve türlerine dair ilk çalışma (Jolles, 1999: 237) Alman halk edebiyatı alanının araştırma yönteminin ve kavramının mucidi sayılmış ve halkbiliminin kurucusu (Bausinger, 1980: 14-16; Öztürk, 1994: 148; Ozan 2000: 41) filozof J. G. Herder² (Werner, 2015: 168) ile başlamıştır. 1773 yılında *Über Ossian und die Lieder alter Völker*³ makalesinde ilk defa Alman halk şarkılarından *Volkslied* adıyla bahsetmiş (Werner, 2015: 166) ve 1778-1779 yıllarında halk edebiyatı alanında *Şarkılarda Halkın Sesi* eserini yayımlamıştır (Akkaya, 1951: 170; Bausinger, 1980: 14; Çobanoğlu, 2002: 33, 94). Ona göre Alman halkının ruhu, yaşayış biçimi ve kökleri kendi dilleriyle yarattıkları halk şarkılarında yaşamaktadır.

Arkasından Grimm Kardeşlerin dilbilim, masal ve mitoloji çalışmaları bütün Avrupa'ya yayılarak halk kültürü derlemelerinin zorunluluğu konusunda öteki ulusları etkilemiştir. *Kinder- und Hausmärchen* (1812), *Deutsche Mythologie* (1835), *Deutschen Wörterbuch* (1854) eserleri kültürel mirası bir yandan derlemeyi öte yandan bunları analiz etmeyi, diğer arşivlerle karşılaştırmayı ve ürünleri tasniflemeyi tetiklemiş bu yolda büyük araştırmalar

² Almanya'da halk edebiyatı çalışmaları Fransız ve İngilizlere karşı ulusal kültüre dayanan eserlerden kendilerine ait bir edebiyat ortaya koymak ve bu edebiyatı açıklayacak kavramlar üretme gayretleriyle başlamıştır. Herder, "halk şarkısı/Volkslied" terimini 1773 yılında "*Briefwechsel über Ossian und die Lieder alter Völker*" makalesinde Thomas Percy'nin "popüler şarkı" kelimesine karşılık olsun diye kullanmıştır. Bu bağlamda Almanca ilk tür ve tasnif çalışması olarak onun "*Stimmen der Völker in Liedern*" (1778) eseri kabul edilmektedir (Bausinger, 1980: 14). Ayrıca Almanya'da ve Türkiye'de türkü türü hakkında yapılan araştırmalar için Hacettepe Üniversitesinde M. A. Korkmaz (2006) tarafından yüksek lisans tezi olarak hazırlanmış *Türkü Türü ve Doğu Karadeniz Türkü Kültürü* ile A. O. Öztürk'ün (1994) *Das türkische Volkslied als sprachliches Kunstwerk* başlıklı türkü monografisine bakınız.

³ Herder'in makalesi "*Ossian ve Eski Halkların Şarkıları Hakkında*" başlığıyla Percy'nin 1765 yılındaki "Reliques of Ancient English Poetry" yazısından yola çıkarak kaleme alınmıştır.

olmuştur. Bunlar Alman halk masalı, Alman mitolojisi ile Almanca sözlük ve dil incelemesi üzerine kapsamlı eserlerdir.⁴

Dönemin temel paradigması halkın ruhunu keşfe giderken bir kültürel olgunun kökenini, ilk halini veya *urformunu* bulmayı en değerli araştırma olarak görmesidir. Kayıp bir miras gibi parçalı, varyantlı ve bu yüzden şaşırtıcı biçimleri; ülkenin her yerine dağılmış geleneksel sözlü ürünleri; millî bir kıyafet gibi kendi ulusunun üzerine oturtmaya çalışmışlardır. Onlar için kültürün bu görüntüsü ontolojik bir açıklamadan daha çok mitolojiktir.⁵ Tek kaynak ve tek merkezden yayılan kültürün büyük ve tarihi olanını keşfetmek, en eski ve en ilkel olanını bulmak çabası güdülmüştür. Böylelikle yayılma kuramları ile metin merkezli kuramlar ortaya çıkmıştır.⁶

Jolles'ten Bausinger'e kadar tipoloji araştırmalarında söylendiği gibi Herder ile Grimm'ler Alman ulusal sözlü ürünlerinin tasnifleme sistemini kurmuştur (Jolles, 1999: 237, Michler, 2015: 174). Öte yandan halk edebiyatını, Almanca dil ürünlerini halkların uluslaşmasının bir aracı olarak kullanmışlardır. Avusturyalı Dr. S. Freud ise birey toplum ilişkisini fen bilimleri ile yoğurup kültürel zaviyeden açıklamaya çabalayarak yepyeni bir alan keşfetmiştir.

Ülkeleri aşan boyutuyla ortaya koyulan ulusal şarkılar, masallar, destanlar, mitler, efsaneler ve menkıbeler çok büyük bir külliyat ve karmaşık ürünler yığınaına yol açmıştır. Bunların içeriği kadar varlıklarının ne olduğuna dair sorular, yıllar içinde birçok araştırmacının problemi olmuştur. Bu bağlamda André Jolles'in⁷, Freiburg Albert-Ludwigs Üniversitesinde

⁴ Herder'in Grimm'ler üzerinde bıraktığı etkiler ve Grimm Kardeşlerin Türkçeye çevirileri için "Türkçede Grimm Kardeşlerden Çeviri Masallar Kaynakçası (1920-1993)" makalesine bkz. (Acaroğlu, 1994: 72).

⁵ Alman halkbilimci Wilhelm Mannhart (1831-1880) Grimm'lerin mit ve efsanelerinden çok etkilenmiş ve bu amaçla 35 sorudan oluşan bir anket geliştirmiştir. Anketlerini mektup yoluyla 1865 yılında Almanya ve komşu ülkelere 150 bin adet göndermiştir. Geriye yalnızca 2.500 mektup dönmüştür. Değerlendirmesinin ilk sonucu olarak, *Roggenwolf* ve *Roggenhund* ile *Die Korndämonen* eserlerini yayınlamıştır. Eserlerinde orman ve tarla kültürüne dair yaşayan halk gelenekleriyle tarih öncesinden kalan inanç ilişkileri belgeleriyle ortaya konmuştur. Görüşlerine karşı çok büyük bir muhalefet oluşmuş yine de bu yüzyıla kadar yapılmış gelenek ve inanç araştırmalarını belirleyen kuramcı sayılmıştır. İngiliz Frazer'in, özellikle, ana çalışması olan *Altın Dal* eseri Mannhardt'in orman ve tarla kültürleri üzerine araştırması olmadan gerçekleşemeyecektir. Mannhardt, Grimm'ler gibi Alman romantik mitoloji okuluna dâhildir. Bu bağlamda İngiliz Folklorunun babası sayılan dünyaca ünlü kuramcı ve analist J. George Frazer (1854-1941) bile Alman arşivci Wilhelm Mannhart'ın uzaktan öğrencisi olmuştur. (Bu bilgiler H. Bausinger'in *Formen der "Volkspsie"* (1980: 11-69) eserinin "Zur Problemgeschichte" başlıklı bölümünden derlenmiştir.)

⁶ Yöntemler ve kuramlar bir olgunun araştırılması esnasında ya da onun sonucunda doğmuştur. Bu yüzden Herder, Grimm Kardeşler ve Freud ortaya koydukları eserleriyle Alman araştırma ekollerini oluşturmuşlardır. Bunların arasında en dikkat çekici olanı mit ve masal kültüründen yola çıkarak tıp alanında başlı başına teori ve praxisini kurmayı başarmış olan Dr. Freud ve onu takip eden psikanaliz okuludur.

⁷ Prof. Dr. André Jolles, 7 Ağustos 1874 Hollanda Den Helder'de doğdu. 1929'da temeli ders anlatılarından oluşturulmuş *Einfache Formen* (Temel Formlar) kitabı yayımlandı. Eserde, sözlü anlatım biçimlerinin halk edebiyatının tipolojisini ortaya koydu. Önsözünde belirttiği gibi kitap Jolles'in derslerindeki notlardan Elisabeth Kutzer ve Dr. Otto Görner tarafından düzenlenmiştir. Jolles'in çağdaş edebiyat ve sanat anlatı formları hakkındaki diğer düşünceleri ise gerçekleşmedi, zira onları yayımlayabilecek kadar yaşamamıştır. 70.

sözlü halk anlatı formları, türleri ve bunları tanımladığı ders notları önem kazanmıştır (Jolles, 1999: V).

1- Sözlü Edebiyatın Tipolojisi

Halkbiliminin tür çalışmaları sahasında büyük bir boşluğu doldurmuş *Einfache Formen* eseriyle tanınmış André Jolles (1874-1946), Hollanda kökenli Alman bir akademisyendir. Sanat tarihi eğitimi almış, antropoloji ile dilbilimi eğitimlerinin vasıtasıyla tür ve tipoloji konusunda bir edebiyat teorisi geliştirmeye çalışmış; bu denemesini üniversitede anlattığı derslerinden hazırlandığı biçimiyle 1930 yılında kitaplaştırmıştır.

André Jolles, halk anlatısının temel formları çalışmasında menkıbe, destan, mit, bilmece, atasözü, töre, memorat, masal ve fıkrayı⁸ tasnif etmeyi ve tanımlamayı hedeflemiştir. Eser, Grimmlerden beri edebiyat biliminin temel meselesi olan ilk ve en eski tabii türleri tek bir konu etrafında sistematik biçimde ele aldığından Alman edebiyatı araştırmaları camiasında ses getirmiştir. André Jolles'in temel biçimler ve türler konulu bu çalışmasını hazırlayanların sunuşu, giriş, Alman halk anlatı türleri ile değerlendirme bölümlerinden oluşmaktadır.

Estetik, anlam ve dile özgü yapısal biçimler arasındaki ilişkileri konunun merkezine alarak bir tür tipolojisi kurmayı denemiştir. Burada *sage, legende, mythe* diyerek eski ve geleneksel ürünleri ele alarak açıklamış veya kendi önerdiği *kasus* gibi yeni adlar⁹ kullanarak alan terminolojisine katkı sağlamıştır. Batı düşüncesinde Rönesans'la başlayan estetik ve sanat anlayışını halk edebiyatı poetikasıyla birleştirme gayreti içinde olmuştur.

Araştırmacıya göre sözlü metinler dili, işlevi, konusu, aralarındaki biçim ve içerik ilişkileri bir poetik sistem içinde bir araya getirilmelidir. Zira bugüne kadar dil ve edebiyat ürünlerinden olan geleneksel sanatsal yaratı türleri edebiyat biliminde ne bu kadar tartışılmış ne de bu denli kabul görmüştür. Bu esere göre geleneksel temel formlar doğrudan bir ferdi sanatkârın diline ve üslubuna bağlı olmayan; o dilin kendi kendine yaratıcı ortak zihinlerde ürettiği ve geliştirdiği türlerdir. Bu çalışmaya kadar J. G. Herder (ö.1803) ve Jacop Grimm'den (ö.1863) beri türler hakkında üslup, retorik ve poetik yönlerden böyle bir inceleme yapılmamıştır.

André Jolles, Alman halk edebiyatını edebiyat bilimi içine ve genel anlamda bilimin sahasına taşımak amacını “*Biz işte, bunları telaftı etmek için çalıştık. Bu kitapla, şairin müdahalesi*

yaş günü vesilesiyle 1944'te Hitler'den Goethe Sanat ve Bilim Madalyası aldı. 22 Şubat 1946'da Leipzig'te intihar etti. Bilgiler için “Professorenkatalog der Universität Leipzig” ağına erişim [10.12.2020]
https://research.uni-leipzig.de/catalogus-professorum-lipsiensium/leipzig/Jolles_230.html.

⁸ Jolles'in dokuza türe ayırdığı Temel Formlar'ın Almanca adı şöyledir: *Legende, Sage, Mythe, Rätsel, Spruch, Kasus, Memorabilie, Märchen, Witz*.

⁹ Aşağıdaki 10. nota, Kasus ve Memorabilie türlerine bakınız.

olmadan dilin kendi başına üretip geliştirdiği ve edebiyat biliminin de ilk çalışma konusu olan türler tipolojisini yaparak, boşlukları biraz olsun doldurmak istedik.” (1999: 10) sözleriyle çok net biçimde ifade etmiştir. Bu çalışmayla salt halk edebiyatını değil, aynı zamanda edebiyatı da bilimin sahasına taşımak gayreti göstermiştir.

Ona göre bütün sanat eserleri, yaşam deneyimlerini yansıtan edebiyat öncesi formlara dayanmaktadır. Konuşulan dile bağlı olduklarından aynı tekrar tekrar güncellenebilir. Bu yüzden onlar statik değildir, halkın kolektif yaşam deneyimlerine bağlı gelişmelerin ürünüdür.

A. Jolles, morfolojik arketipler olarak anlaşılmasını istediği *urform* anlatı biçimlerini tanımlayıp sınırlarını çizmiştir. *Kasus* ile memorat gibi yeni türler de diğer tüm edebi yaratılardaki türlerden oluş itibarıyla farklı değildir. Zira dilsel her yaratı konuşularak üretilmiştir ve bu süreçte türlerin temeli olan yapısal biçimlenmeyle anlam kazanan nazmedilmiş, formelleşen dili kullanmaktadır. Sözcüklerimiz önceden tasarlanmış ve zihinde yaratılmıştır. Edebi türler oluşumlarını dilin zihinde işlenmesi ve konuşularak ortak biçimde üretilmesiyle kazanmaktadır. İlk bilgiler ve ilk düşünceler dilin işleyişinden doğduğundan temel türler de diğerleri gibi edebiyat biliminin konusuna dâhil edilmelidir.

Dil sayesinde insanlık var olmuş; zira onunla dünyevi kaos, kozmosa dönüşmüştür. İnsan dünyadaki yanılgıları derinleştirmiş, fakat daha basite indirgeyerek ana temelde birleşen anlaşılabilir bir şekle büründürüp kavramaya çalışmıştır. Bunu yaparken ayrıştırma, bölme, parçalama ve tekrar toplama işini gerçekleştirerek kalıplar ve yığıncıklar oluşturup kavramanın daha iyi bir yolunu bulmuştur. Farklar derinlemesine belirginleşip birbirinden ayrışırken bir taraftan buna karşıt bir şekilde tip birliği anlam kazanmıştır. Ortaya çıkan bu birleşme, benzeşme ve yakınlaşmalar sonucunda anlatıya bağlı ilk temel yapılar, halk anlatı formları ortaya çıkmıştır.

Temel formlar ve türler ayrıştırılırken aralarındaki biyolojik ilişkiler, benzer ve ortak yönler fark edilmektedir. Zira onların ortaya çıkış süreci, gözümüzün önünde cereyan eden gerçek bir süreçtir. Bausinger’in değerlendirmelerinde onun formları farklı formlardan oluşturulmuş karmaşık bir yığın değildir. Zira anlatılar iç içe geçip kaynaşmakta, sonra da birleşerek yeni bir anlatıyı oluşturmaktadır. Jolles’in çaba göstererek eski karmaşık parçalardan anlamlı bir anlatı külliyatı çıkardığı vurgulanmaktadır. Bir türün kendi biçiminin oluşması için dil hem onu düzenlemekte hem de zamanla onu değiştirmektedir. Onun dilsel alanda yaşaması ve yaşadıkça başka biçimlerle etkileşimi sayesinde yeni edebî formlar ve edebî türler ortaya çıkmıştır. Yazara göre sözlü edebiyatın anlatı türleri de bu şekilde doğmuş ve değişerek bugüne gelmişlerdir (Bausinger, 1980: 67; Jolles, 1999: 83).

2- Geleneksel Anlatıların Temel Formları

Alman sözlü anlatıları kendi kendini var etmiştir. Onun bu varsayımının temeli menkıbelerdir. Onlar en başından beri vardır. Kutsal kitapların ana metinleri bu anlatıların ne kadar eski olduğuna şahittir. Azizlere ait anlatılar, ilahi metinlerle aynı işlevde ve formda yaşamaya devam etmiştir. Eski ve geleneksel bu form aynı zamanda çağdaş bir anlatıdır. Menkıbeler diğer temel formlara göre daha çok işlenmiş ve gelişmiş, bu sayede karakteri belirginleşmiştir. Dil, kavram, anlam olarak menkıbeler Jolles'in tür kuramına temel oluşturmuştur (1999: 58).

İnsanın psiko-zihinsel yapısı doğayı ve kutsal metinleri taklit ederek dil üzerinden form ve türleri yaratmıştır. Aziz George menkıbesi üzerinden tasniflediği türleri motif ve söz kalıpları, sembol ve gerçeklikleri, sanatsal taklitle eski ilahi metinleri halk için halkın anlayacağı biçimde taklit ederek yeniden yaratmak gibi özelliklerle tanımlamıştır. Bu anlatının dilinde, tiplerinde, karakterlerinde, konusunda bir yandan yaşanmış gerçeklikler; diğer yandan bu gerçekliklerle iç içe geçmiş mucizeler ve olağanüstülükler bulunmaktadır. *Legende*, eserin diğer formlarına analık etmiş bir urformdur. H. Bausinger (1980: 66) onun yönteminin ve temel formlar tezinin döneminin antropolojik yaklaşımlarının etkisinde olduğunu söylemektedir. Bausinger'e göre onun tür metodolojisi *ontolojik arketipsel tipoloji* olarak değerlendirilmelidir.¹⁰

Bilim dünyasına 1930 yılında çıkmış eser, bugüne kadar hiçbir baskısı değişmeden gelmiştir. *Einfache Formen* kitabında sözlü anlatıların toplamı dokuz türden ibarettir. André Jolles'in sözlü kültür temel formları ve türleri aşağıdaki sırayla tüm detaylarıyla analiz edilmiştir.

1.	Menkıbe	<i>Legende</i>
2.	Soy hikayesi	<i>Sage</i>
3.	Mit	<i>Myth</i>
4.	Bilmece	<i>Rätsel</i>
5.	Sözler	<i>Spruch</i>
6.	Töre	<i>Kasus</i>
7.	Memorat	<i>Memorable</i>
8.	Masal	<i>Märchen</i>
9.	Hiciv	<i>Witz</i>

¹⁰ Türleri mitolojik tarihi bakış açısıyla açıklayan görüşler için Dan Ben-Amos'un (2011: 233-241) "Halkbilimi Öğreniminde Tür Kavramının Konumu" (Milli Folklor, Yıl 23, Sayı 91, s. 226-242) başlıklı makalesine bakınız.

Temel formların ilki olan *legende* dinî efsaneler ve azizlerin biyografileridir.¹¹ Jolles'in çalışmasında azizlerin yaşam öyküleri, Papalığın ve Roma Katolik kilisesinin Aziz Georg menkıbeleri, sağaltma ve yaşama döndürme mucizeleri, Katolik kutsal emanet anlatıları bu türün konularıdır. Menkıbelerde tarihe mal olmuş biyografik anlatı kalıbıyla kutsal olanla kutsal olmayan arasında bulunan rol model yaşam örnekleri yer almaktadır. Anlatılarla faziletli davranışlar, suç ve ceza gibi hukuki normlar yaşatılmıştır. Bu bağlamda gazetelerdeki spor, yarışma ve şampiyona yazıları da menkıbedir. Onlar da bir nevi rol model anlatısı efsanelerdir ve ilahi metin formatında yeniden yaratılmaktadır.

Sage yer, zaman ve kişiler kadrosuyla beraber gerçek olduğuna inanılarak ağızdan ağıza aktarılmış ve sonradan kâğıda geçirilmiş soy ve boy anlatılarıdır. Bir ailenin XX. yy'da İzlanda'ya göçerek yerleşmesi, aile kökeni ve soyağacı anlatısı şeklinde İzlandalılara özel türleri bulunmaktadır.¹² Bazen de İlyada'daki kız kaçırma, boşanma, kan davası ve oç alma hikâyeleriyle birlikte iyilik kötülük modelleri, cesaret, yiğitlik, kişisel kaderin yer aldığı olağanüstü anlatılarla karşımıza çıkmışlardır. Almanların Nibelungen'i ve Greklerin İlyadası gibi destanlar, urformik anlatılardır ve onun *sagesi* arkaik epik destan veya söylencelerin yerelleridir. Romalıların atası ve kökeni anlatısı, Eski Ahit hikâyelerindeki büyük göçler ve savaşlar vasıtasıyla soy ve aile isimleri birbirine bağlı tutulmuş ve unutulmadan *sage* anlatıları üzerinden yaşatılmıştır. Yazar, yakın dönemi içeren çağdaş soy ve köken anlatılarını millî destanların bir kalıntısı olarak görmektedir.

Myth anlatıları Jacop Grimm'e göre destan ve fablların değişmesiyle ortaya çıkmış aslı astarı olmayan anlatılardır. Jolles, 1838 tarihli bu tanımı değiştirmemiş ve L. Uhland ile R. Eisler'in 1904 tarihli yazışma notlarına dayanarak Grimm'in kavramsal çerçevesini genişletmiştir. Grekçe kehanet ve fal bilgisi demek olan mit sözcüğü yaratılış bilgisi, varlığın mahiyetine dair soruların cevabıdır. Antik Yunan bilgi teorisine göre gerçek bilgi ile gerçek üstü olan arasındaki karşıtlıktan mitler doğmuştur. Mitler yeraltı dünyasının sahibi yılan ve ejderhalar, yaratılış, kurtarıcı Hızır konulu anlatılardır.

¹¹ M. Fuad Köprülü onu "İslamiyeti yayıcı" (2003: 190) "İslamlaşma" mücadelesi dönemine ait kahramanlık destanına benzeyen tür olarak ele almıştır. A. Y. Ocak (1992: 32) Türkçedeki menkıbevi efsaneler ilgili tür yaklaşımında onu "Evliyâ menkabeleri, edebî tür itibarıyla, konusu hârikulâde olaylara dayanan masal (conte), efsâne (mythe, üstüre), destan (epopee) ve menkabe (Legende) gibi nevilerin sonuncusuna girerler." diyerek tarif etmiştir. Türkçe tanımlar makaledeki geleneksel türlerin Almancadaki tip ve tasnifiyle çoğu yönlerden benzerdir. Almancada menkibe türü ve işlevi hakkında geniş bilgiler için Ali Osman Öztürk'ün (2020:113) "Çanakkale Savaş Söylenceleri Bağlamında "Menkıbe" Kavramı Üzerine" makalesine bakınız.

¹² Buradan anlaşıldığı gibi Avrupa soy anlatıları bunlardan çok daha eski olan Oğuz Boylarının destanları Dede Korkut Hikâyelerindeki formatla aynıdır.

Rätsel formuna ad olan kelimenin anlamı bilmecedir. Saklanmış bilginin sembolik dille örülmüş kapalı bir sandığıdır. İlk formları diğer temel türlerde yaşamaktadır. Mitler soruların cevabı ise, bilmeceler de o sorulardır. Bilmeceler masal, fabl gibi birçok türde sınıma, muhakeme motiflerinde yer almış türler arası melez ya da ara bir formdur. Girişi, açılışı, seremonik yapısı ile bilmeceler; dil becerisini geliştiren, dile çağrışım zenginliği sağlayan, bilgilendirici ve eğlendirici bir türdür. *Spruch* formu ise söz, vecize, deyim ve en çok da atasözü karşılığında gelen çok yönlü bir terimdir.

Latince kökenli *kasus* töre, geleneksel yasa ve hukuk olarak tanımlanmıştır. Jolles'e göre bu form daha önce hiçbir bilimsel tanımlamaya ve kavramsallaşmaya tâbi olmamıştır. Zira 'Fall' kelimesinin gündelik anlamı aşağı düşmek ve durum demektir. Bu kelimenin Grimm sözlüğünde yer alan en alt anlamları (DWB 1854) *yaşanmış olgu, başa gelen olay, suçluluktur*. *Kasus* anlatıları Jolles'in tipolojisindeki en yeni formdur.¹³

Memorable, memorat kelimesiyle Türkçeye geçmiştir. Memoratlar, dünyada olan bitenlere dair sözlü anlatı kalıplarıdır. Yazara göre yakın zamanda yaşanmış bir anekdot ya da gerçek olduğuna inanılan hafızada kayıtlı sözlü, tarihi anlatıdır. Bazen de günlük gazetelerdeki olay haberleri veya gazetelerin tarihte bugün adı altında verdiği kalıplaşmış haberlerdir. Bu gazete haberleri şimdiki zamanın dokümanıdır, belgeleridir. Bunlar zamanla dünyanın gerçek tarihî halini teşkil ederler. Takvim yapraklarının üst üste yığıldığı gibi hafızalarda tabaka tabaka somut belgeler halini alırlar. Bir yanıyla yakın zamana ait diğer yandan baştan geçtiklerinden dolayı gerçekliği somutlaşmış hazır, inanılır bilgilerin kaynağıdır.

Meşhur anlamını taşıyan *Märchen* kelimesi eski yüksek Almandaki *mare* kelimesinden [-chen] küçültme ekiyle türetilmiştir. Grimm Kardeşlerin 1812 yılına ait tasnifiyle birlikte Alman halk edebiyatı alanına kazandırılan terimlerden biridir. Tür olarak *märchen*, kısa anlatı demektir (1999: 219). Yazar, Toscana Noveli türünün Orta Çağa ait bir tür kısa hikâye olarak XIV. yy'dan beri Avrupa'da bilindiğini, Boccaccio'nun Dekamerone eserinin, yazanı belli olan yüksek edebiyat olmasına rağmen masala benzediğini ve bunun masalın tasnifinde önemli bir ölçüt olduğunu kaydetmektedir (1999: 232). Bu tarihi olgular üzerinden masalın, bir halk edebiyatı türü olup olmadığını tartışmıştır. Ona göre masal halkın ortak bir şekilde, kendi kendine yarattığı bir edebi form olarak *Novelle*'den ayrılmıştır. Masallar iyi, adaletli ve

¹³ Jolles'deki *Kasus* ve *Memorable* türleri yazarının vurguladığı gibi geleneksel halk edebiyatı anlatıları arasında daha önceden görülmemektedir. Jolles'in burada yeni bir tasnif girişiminin nedeni hakkında şimdiye kadar bir kayda rastlanmamıştır. Grimm sözlüğünde (Grimm DWB, 1854) yedinci formun adı müstakil bir madde olarak hiç yer bulmamış ve sekizinci terim ise gündelik hayattan bir sözcük olarak yer bulmuştur. Eserdeki yedinci tür olan "Kasus" hakkında T. Alangu'nun masal tezinde herhangi bir şekilde yoruma yer verilmemiştir. Alangu bu sekizinci türe, muhtemel ki daha önceden saha tipolojisinde hiç rastlamamıştır.

erdemli yaşama modeli sunmaktadır. Masal gerçek yaşamda olmayan fakat olması istenen hayali dünyanın anlatısıdır (1999: 241-242). Kaldı ki J. Grimm masalları bizzat sahada çalışarak onun temel bir form olduğunu tanımlamış ve tasnif etmiştir (1999: 237). A. Jolles, masalları evrensel bir halk edebiyatı türü olarak görmüştür: “*Bu eserin bir tür prensibi var: Tüm temel formlar insan zihninin [eskiden beri ve kendiliğinden yaratıcı melekесinin] ürünüdürler.*” (1999: 238).

Witz formu şaka, komiklik, ince mizahtır ve insanlık durumlarını latife yaparak anlatan kısa fıkralardır. Bu tür hem halk edebiyatı hem yüksek yazılı edebiyatın kullandığı sözlü iletişim biçimlerindedir. Çok anlamlı kelimeler, mantık oyunları, küçümsenen bireyler ve toplumsal gruplar, anlatım dili üzerinden sözcüklerle oynanarak hüner göstermek fıkra türünün belirleyici özellikleridir.

Temel formlar tipolojisi kayda değer araştırmalarda her zaman yer bulmuştur. Alman halk edebiyatında türler hakkında 1968’te yapılmış bir çalışmada Hermann Bausinger (1980: 56) onun büyük ilgi gördüğünü söylemektedir. Zira formlar ve tür arasındaki ilişkiyi tipolojik yaklaşımla ele aldığını, türlerin bütünüyle salt tarihî, statik bir şey olmadıklarını belirtmiştir. Bausinger onu Alman kuramcılardan Herder ve Grimm’lerin bulunduğu ilk dönem teorisyenlerinin arasına yerleştirmiştir. Geleneksel sözlü kültürün tasnif edildiği klasik filolojik çalışmalar R. Bauman’a göre ise Jolles’in sayesinde yazılı ve sözlü anlatıların bütünü kapsayacak biçimde genişlemeye başlamıştır (1997: 96).

Jolles’in tipolojisi Türkiye’de Tahir Alangu’nun masal türü üzerine hazırladığı lisans bitirme tezinde¹⁴ dikkatle kullanılmıştır (Alangu, 2020: 148; Görkem, 2005: 298). Eserin tür ve formlarına beş sayfa yer verilerek ondan özenle bahsedilmiştir. Jolles, hem tarihî tür araştırmaları bahsiyle hem de metodolojik açıdan Alangu’ya önemli katkılar sağlamıştır. *Masal Araştırmaları Sahasına Toplu Bir Bakış ve Türk Halk Masallarının İç Yapısı ve Kahramanları Üzerine Bir Deneme* çalışmasının girişi sayılan “A. Masallara Ait Meseleler” başlıklı bölümde A. Jolles’in türlerine özellikle yer vermiştir.¹⁵ Türk masalları üzerine

¹⁴ Alangu’nun lisans tezi hakkında geniş bilgi için bkz. Korkmaz, M. Akif (2020), “Alangu Problemi: Tahir Alangu’nun Türkiye Folkloru Külliyyatı ve Masal Tezine Dair”, Halk ve Bilim Arasında Bir Ömür Prof. Dr. İsmail Görkem Armağanı (Hzl. Erhan Çapraz, B. Görkem vd.), Konya: Kömen Yayınları. Alangu’nun lisans bitirme tezi, Prof. Dr. İsmail Görkem tarafından ailesindeki nüsha, İ. Ü. Türkiyat Enstitüsü Kitaplığı ve İstanbul Merkez Kütüphanesi ile Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Seminer Kitaplığındaki tüm nüshalar karşılaştırılarak 2020 yılında yayımlanmıştır.

¹⁵ Ancak üzerinden yıllar geçmesine rağmen Alangu’nun masal, dolaylı olarak da Jolles’in tipolojisinin tür çalışmalarında ilgi gördüğü söylenemez. Prof. Dr. Kurtuluş Kayalı, “Farklı Bir Sesle Konuşan Bir Eleştirmen: Tahir Alangu” (Hece/Eleştiri Özel Sayısı, Ankara 2003, C. VII, S. 77-78-79, s.630-636) adlı yazısında, Alangu’ya dair şu tespitlerde bulunuyor: “[*Tahir Alangu’nun folklor üzerine metinleri hiç ilgi çekmemiştir*]. Bunun iki nedeni üzerinde durmak anlamlı olabilir: Nedenlerin başında Tahir Alangu’nun kültür eksenli

yapılmış bu lisans tezinde menkıbe¹⁶, destan, efsane, mit, muamma, fıkra tipolojisi masal türünü içyapı ve biçimsel özellikleri bakımından tanımlamak, tasnif etmek ve diğer türlerle ilişkilerini göstermek amacıyla ele alınmıştır. Onun çalışması metin merkezli olmaktan çok kuramsal bir masal tipolojisidir. Masalı iç ve dış biçim özellikleriyle ele alırken temel formların özellikle sözlü edebiyatın nazmedilmiş dili olgusunu kullanan formellere dayalı yöntemi seçmiştir.¹⁷

Sonuç

Halk edebiyatının temel formları ve türleri menkıbe, destan, mit, bilmece, atasözü, töre, memorat, masal, fıkradan oluşmaktadır. Geleneksel türler kesin çizgilerle ayırıştırılmadan kendi aralarındaki etkileşimle birlikte ele alınmıştır. Kutsal metinler ve buna bağlı destanlar, mitlerle birlikte menkıbe türüne bağlı bir tasnifleme modeli geliştirilmiştir. Motifleri, işlevi ve yapısıyla aynı kültür geleneği içinde olsa bile evrensel bir tür olan masal menkıbeye göre ayrı bir yere sahiptir. Türler parçalanmamış¹⁸ en eski geleneksel sözlü halk yaratmaları adı altında tüm sanatsal yaratıların ana formu sayılmıştır (1999: 263). Jolles türleri kısa veya uzun, öyküleyici veya betimleyici, durağan veya aktif, açık veya kapalı iletişim türleri gibi çağdaş edebi eleştiri kuramlarına göre analiz etmemiştir. Onları kendine özgü sözlü edebi varlıklar olarak kabul etmiştir. Bu yüzden geleneksel anlatıları, çağdaş kuramların dil ve iletişim kalıbı içinde tasniflemeyi uygun bir metot olarak görmemiştir (1999: 267-268).

Temel form kavramı aslında 1811 yılında Grimm Kardeşler ile Achim von Arnim'in mektuplaşmalarındaki halk edebiyatı ve yüksek edebiyat (*Naturpoesie und Kunstpoesie*)¹⁹

bakması, tarih okuması ve [*Alman metinlerine aşina olması gelmektedir*]... Tahir Alangu, belirgin şekilde kültür bilimcidir." ifadelerdeki parantez içi Alman folklor metinlerine vurgular tarafımızdan yapılmıştır, aktaran ise İsmail Görkem'dir (2005: 300).

¹⁶ Parantez içine alınmış yukarıdaki Lejant, Efsane, Myth, Muamma, Masal vd. gibi kavramlar ve terimler Alangu'nun 'çevirisinden' ya da metninden olduğu gibi alınmıştır.

¹⁷ Tezde zikredilen türler tipolojik tasviri tanımlardır (2020: 148). T. Alangu Alman halk edebiyatı türlerini 1.) imitation [Lejant, Legende], 2.) aile olarak dünya [Sage. Köşeli parantezler içindeki Almanca karşılıklar Jollesin eserinden alınıp makalenin yazarı tarafından eklenmiştir.], 3.) keramet [Myth], 4.) gizli bilginin sualleştirilmesi [Rätsel], 5.) birçok tecrübelerin terkip edilmesi [Spruch], 6.) meselelerin konkretleştirilmesi ve somutlaştırılması [Memorable], 7.) gayriahlaki hakikatten yükseliş [Märchen], 8.) fıkra [Schwank] şeklinde Jolles'in kullandığı tür adlarını kullanmadan kısa söz öbekleriyle tarif etmiştir. Jolles'in türlerine kendisi bir isim vermeye çalışmamış, onları masalla ilgileri üzerinden değerlendirmiştir. A. Jolles'in türlere dair bilinen geleneksel terimleri açıklamak için kullandığı yapısal ve işlevsel, betimleyici tarihsel yaklaşımındaki ifadelere hiçbir şekilde müdahale edilmediği anlaşılmaktadır.

¹⁸ Jolles bu sözle kuru bir şema şeklinde hazırlanmış daha eski tür çalışmalarını "güzel bir tabloyu" parçalayarak incelemeye çalışan kişilerin durumunu anlatılmıştır.

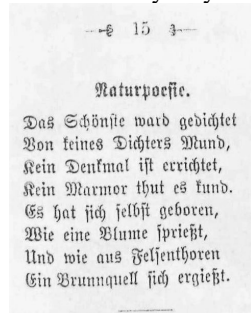
¹⁹ Herder ve Grimmlerin halk edebiyatı görüşünün temel dayanağı olan *Naturpoesie* ile *Kunstpoesie* konusunda daha geniş bilgiler için ayrıca Ali Osman Öztürk'ün "Grimm Kardeşlerin Halk Türküsü Derlemeleri" makalesine bakınız (Öztürk 1994: 149).

tartışmalarına dayanmaktadır.²⁰ Herder ile Grimmlerde tabî edebiyat (*Naturpoesie*)²¹ kategorisi içinde ele alınan geleneksel türler, tür monografisi biçiminde geliştirilerek Alman edebiyatının temel formları çalışmasıyla bir yöntem denenmiştir (1999: 225, 237).

Arşivlerde ve özellikle çağdaş eserlerin arasında kaybolmaya yüz tutan sözlü edebiyata bağlı ürünler A. Jolles ile canlanmıştır. Bausinger'in vurguladığı gibi Jolles, yazılı edebî formları da yazmak istemiştir (1999: 262). Zira temel formlarda yeni edebî türlere de çok sık değinmekte, onları halk edebiyatıyla karşılaştırmaktadır. Ancak bu ilk eserden sonra düşünülen ikinci çalışma yapılamamıştır. Eğer yazabilseydi çağdaş edebî formları halk edebiyatında ortaya koyduğu yönteme benzer şekilde yayımlayacaktı. Bausinger'in dediği gibi amacı salt halk edebiyatı formlarıyla çalışmalarını bitirmek değildi (1980: 68), onun gerçek hedefi ikinci eserinin tamamlanmasıyla ortaya çıkacaktı. Bu sayede sözlü kültür ortamından gelen geleneksel anonim halk yaratılarıyla yazılı kültür çağının edebî ürünlerinin yapısı, işlevi ve içeriğine ait unsurlar tam haliyle ortaya konulacaktır. Bu da onun yapmayı düşündüğü ikinci çalışmada sözlü ve yazılı ekoller arasındaki ilişkileri yine bu kurguyla analiz edeceğini düşündürmektedir. Aldığı mimarlık eğitimiyle beraber dil, edebiyat ve estetik üzerine geliştirdiği görüşleri doğrultusunda alan üzerindeki Alman halkbilimcilerin vesayetini ortadan kaldırmış, geleneksel anonim sözlü türleri yazılı kültürün perspektifine bağlı olarak yeni bir çalışma şeklinde ortaya koymuştur.

²⁰ Bu mektuplarda yazıldığı gibi "Naturpoesie und Kunstpoesie" tartışmasındaki "tabî edebiyat: Naturpoesie" birleşik adın anlamı, Grimmlere göre halkın ortak ruhunun ürünü, anonim edebiyat alanıdır. Halk edebiyatının dışında ayrı bir kategorik adlandırma olarak "Sanat edebiyatı: Kunstpoesie" birleşik ismi ise yazarı belli olan sanatsal yaratıyla ortaya konulmuş edebiyatlardır (1999: 221, 225). Alman folklorist Achim von Arnim ile Clemens Brentano "*Des Knaben Wunderhorn*" (1805-1808) adıyla halk şarkısı metinlerinden oluşan bir koleksiyon yayınlamıştır. Bu derlemeler, tüm camiada masal derlemesi yapmak ve yazılı olarak yayınlamak için önemli bir motivasyon yaratmıştır. Ancak yaşayan türlerin toplanması ve basılması yaşayan masallara [ve dahi türlere] karşı zararlı bir müdahaleyi içermektedir. Bu yüzden A. von Arnim, Ekim 1812'de Jacob Grimm'e, yazdığı mektubunda türlerin karşı karşıya olduğu bu hayati tehlikeden bahsetmiştir. "*Çocuk ve Ev Masalları*" kitabının çıkması üzerine yaşayan tür olan masalın basımından memnun olmadığını [Basılı veya yazılı] "Matbu, sabit masallar sonunda tüm masal dünyasının ölümü olacaktır." diyerek Grimmleri eleştirmiştir (1999: 224).

²¹ Şarkiyatçı ve yüzyılın romantik Alman şairi Friedrich Rückert (1882) "Naturpoesie" şiirinde "Tabî Edebiyat"ı tam anlamıyla aynı başlıklı şiiriyle tanımlamıştır:



Naturpoesie

Das Schönste ward gedichtet
Von keines Dichters Mund,
Kein Denkmal ist errichtet,
Kein Marmor thut es kund.
Es hat sich selbst geboren,
Wie eine Blume sprießt
Und wie aus Felsenthoren
Ein Brunnquell sich ergießt.

Tabî Edebiyat

[Şiirin] en güzeli söylendi [lakin]
Hiçbir şairin ağzından çıkmadı.
Hiçbir anıt dikilmedi,
Mermerden hiçbir [anıtı olmadı] onu meşhur eden.
O kendi kendini doğurdu,
Bir çiçek filizi gibi;
Bir kayanın yarığında sızır gibi,
Kaynak suyu akıyor gibi.

“Halk Edebiyatı Türleri” (1968) adıyla bilinen eserinin birinci bölümünün son kısmında Hermann Bausinger (1980: 66-68) Jolles’i içerik, yöntem ve tür çalışmaları tarihi açısından değerlendirmiştir. Eleştirisinin en başında bu konuda yapılmış çalışmalar arasında en çok ilgi gören tipoloji kitabı olarak onun eserini göstermiştir. Onda halk edebiyatı türleri sınıflandırılmış, sıralanmış ve teker teker anlam, işlev ve tarihsel gelişimiyle birlikte açıklanmıştır. Masal, efsane ve destanların birbirinden türemiş genetik bağlantı görüşünü benimsememiştir. Bunun yerine her bir türü kendi dallarına sahip olan bir soyağacı şeklinde kabul etmiştir. Jolles; böylelikle halk edebiyatını genetik türsel yığın halinde üst üste yapılandırmaktan çok, onları yan yana ve dile bağlı olarak kendiliğinden doğup geleneksel sözlü ortamlarda anlatıla anlatıla yaşayan ayrı birer olgu şeklinde tanımlamıştır.

Amerikalı teorisyen Dan Ben-Amos (2011: 238-241) ise, halkbilimi sahasının tür çalışmalarını incelediği makalesinde Jolles’in *uygarlık tarihi yöntemini* kullandığını söylemiştir. Onun çalışması yapısal morfolojik tür kuramları içinde özgün bir eserdir. Temel türler, ilksel türlerin gelişmiş biçimleridir ve çağdaş edebi türler de insanın uygarlaşması sürecinde bunlardan etkilenerek biçimlendirilmiştir. Dan Ben-Amos, Alman folklorist H. Bausinger’le yakın görüşleri paylaşmıştır. Bausinger’e göre o, temel olan “ilk formlar” ile geleneksel ve mükemmel formlar arasındaki “genetik” ilişkileri tespit etmiş, bağlantıları sistematik biçimde yeniden kurgulamıştır. Bu iki kuramcı Jolles’in tür çalışma yöntemine ve türlerin evrimi konusuna benzer zaviyeden yaklaşmışlardır. Sözlü edebiyat türleri bu ikisinde de Jolles öncesi ve Jolles sonrası olarak ele alınmıştır.

Çağdaş halkbilimcilerden H. Bausinger araştırmacının burada ele alınan edebi formlara erişmek adına temel formları araç olarak kullandığını söylemiştir. Bu yüzden halk edebiyatı türlerini adeta kendi yöntemiyle yeni baştan icat etmiştir. Türleri "pre-form", "erken form" ve "tam form" biçiminde ilk olandan mükemmele doğru zihni bir gelişme içinde incelemiştir. O temel formlar adını verdiği siteminde türleri genetik, morfolojik ve işlevsel yönlerden açıklamaya kalksa bile türlerin kendisi, bazen anlamı bir diğeriyle benzeşerek sistem bulanıklaşmıştır. Türler hakkında geliştirmeye çalıştığı suni imajlar ve fikirler yüzünden eseri *sistematik bir karmaşaya* dönüşmüştür. H. Bausinger’e göre Jolles bu eserle formlar ve formüller inşa etmiş, ilk tipoloji ve tür incelemeleri için bir çalışma örneği ortaya koyarak halkbilim alanına katkılar sağlamıştır.²² Onun tarafından açılmış bu zorlu yoldan *Formen der*

²² H. Bausinger’in *Formen der Volkspoesie* (Halk Edebiyatı Formları) eserinde halk edebiyatının tür ve biçimleri alanına katkı vermiş birçok Alman araştırmacıdan bahsedilmiştir. Goethe, Herder, J. Grimm’den sonra en çok refere edilmiş isim A. Jolles’tir. Onun adı, Alman halk edebiyatı tipoloji çalışmalarında romantik anlayışın bittiği ve çağdaş araştırma yöntemlerine geçişi başlatan kişi olarak kaydedilmiştir. Çağdaş yaklaşım ise

„*Volkspoesie*“ eserini yazarak Bausinger’in kendisi yürümüştür. İkinci Dünya Savaşı sonrası Alman halkbilimi Bausinger’in Alman sözlü edebiyatına kazandırdığı yeni tanımlar ve tür tasnifleri tipoloji alanında önemli gelişmeler kaydetmiştir.

Kaynakça

- ACAROĞLU M. Türker (1994). “Türkçede Grimm Kardeşlerden Çeviri Masallar Kaynakçası (1920-1993)”, *Müteferrika*, Kış 1994, S. 4, s. 71-82.
- AKKAYA, Şükrü (1951). “Herder: Şahsiyeti ve Eserleri”, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, C. 9, S. 1-2, s. 165-173.
- ALANGU, Tahir (2020). *Türkiye Folkloru El Kitabı*. haz. İ. Görkem, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- BAUMAN, Richard (1997). “Tür”, (çev. H. S. Sipahioğlu), *Milli Folklor*, Bahar 1997, S. 33, s. 96-98.
- BAUSİNGER, Hermann (1980). *Formen der “Volkspoesie”*. Berlin: Erich Schmidt Verlag.
- BEN-AMOS, Dan (2011). “Halkbilimi Öğreniminde Tür Kavramının Konumu”, (çev.: M. Kurtuluş), *Milli Folklor*, Yıl 23, Sayı 91, s. 226-242.
- ÇOBANOĞLU, Özkul (2002). *Halkbilimi Kuramları ve Araştırma Yöntemleri Tarihine Giriş*, Ankara: Akçağ Yayınları.
- ÇOBANOĞLU, Özkul (2003). *Türk Halk Kültüründe Memoratlar ve Halk İnançları*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- GÖRKEM, İsmail, (2005) “Tahir Alangu’nun Folklor Anlayışı”, *Prof. Dr. Fikret Türkmen Armağanı*. İzmir: Kanyılmaz Matbaası, s. 293-302.
- GRİMM, J. und Grimm W. (1854). *Deutsches Wörterbuch / DWB*, 1854-1961 16 Cilt, Fasikül 32. Leipzig: Verlag von S. Hirzel.
- HAMANN, Johann Georg (1999), *Sämtliche Werke. Historisch-kritische Ausgabe* (Hg. von Josef Nadler), 6 Cilt, Wien 1949-1957, Wuppertal; Tübingen: Repr. Nachdruck.
- JOLLES, André (1999). *Einfache Formen: Legende, Sage, Mythe, Rätsel, Spruch, Kasus, Memorabilie, Märchen, Witz*. Tübingen: Niemeyer Verlag.
- KORKMAZ, M. Akif (2006). “Türkü Türü ve Doğu Karadeniz Türkü Kültürü”, Yüksek Lisans Tezi. Ankara: Hacettepe Üniversitesi.
- KORKMAZ, M. Akif (2020). “Alangu Problemi: Tahir Alangu’nun Türkiye Folkloru Külliyyatı ve Masal Tezine Dair”, *Halk ve Bilim Arasında Bir Ömür Prof. Dr. İsmail Görkem Armağanı*. (haz. E. Çapraz, B. Görkem vd.). Konya: Kömen Yayınları, s. 123-136.
- KÖPRÜLÜ, M. Fuad (2003). *Türk Edebiyatı Tarihi*. Ankara: Akçağ Yayınevi.
- MİCHLER, Werner (2015). *Kulturen der Gattung Poetik im Kontext, 1750 – 1950*. Göttingen: Wallstein Verlag.
- OCAK, A. Yaşar (1992). *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menâkıbnâmeler (Metodolojik Bir Yaklaşım)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- OZAN, Meral (2000). “Herder’de Volk Kavramı”, *Milli Folklor*, Bahar 2000, S. 45, s. 40-42.
- ÖZTÜRK, Ali Osman (1994). “Grimm Kardeşlerin Halk Türküsü Derlemeleri”, *Prof. Dr. Saim Sakaoglu’na 55. Yıl Armağanı*. (haz. A. B. Alptekin). Kayseri: Bizim Gençlik Yayınları.
- ÖZTÜRK, Ali Osman (1994). *Das türkische Volkslied als sprachliches Kunstwerk*. Bern: Peter Lang Verlag.
- ÖZTÜRK, Ali Osman (2020). “Çanakkale Savaş Söylenceleri Bağlamında “Menkıbe” Kavramı Üzerine”, *Halkbilim Dolayları*. İstanbul: Hiperyayın, s. 113-123.

Bausinger’le tamamlanmıştır. Burada son söz olarak şunu eklemeliyim. Hacettepe Üniversitesi Türk Halk Bilimi Bölümünde lisansüstü öğrencisiyken A. Jolles ile H. Bausinger’i ilk kez okumuştum. Her iki Alman halkbilimcinin tipoloji çalışmalarını görmemi tavsiye eden Türk halkbilimi sahasının bilgisi, çok değerli büyüğüm, sevgili Hocam Prof. Dr. Dursun Yıldırım’a sonsuz minnettarım.

RÜCKERT, Friedrich (1882). “Naturpoesie”, *Gesammelte Poetische Werke*. Frankfurth am Main: J.D. Sauerländer’s Verlag.

İnternet Kaynakları

URL-1: https://research.uni-leipzig.de/catalogus-professorum-lipsiensium/leipzig/Jolles_230.html (E.T.: 10.12.2020).

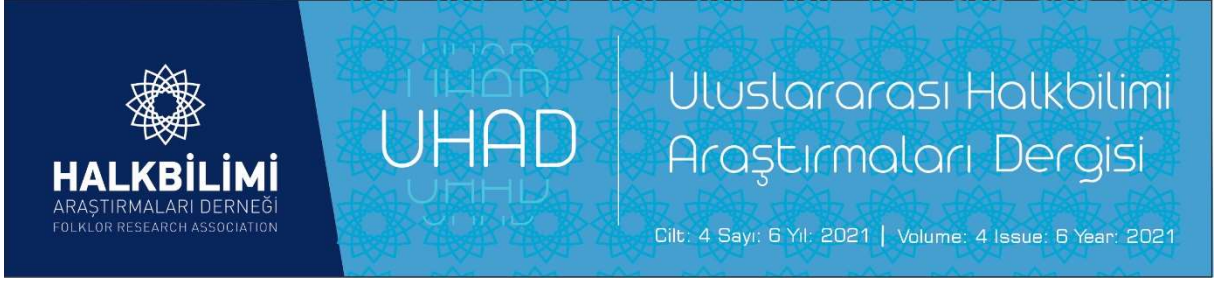
(Prof. Dr. A. JOLLES’in yaşam öyküsü için “Professorenkatalog der Universität Leipzig”)

URL-2: http://woerterbuchnetz.de/cgi-bin/WBNetz/wbgui_py?sigle=DWB (E.T.: 11.12.2020).

(Grimmlerin Almanca Sözlüğü)

URL-3: http://assets.cambridge.org/97805218/06398/excerpt/9780521806398_excerpt.pdf ve <https://www.projekt-gutenberg.org/hamann/aestnuce/aestnuce.html> (E.T.: 10.12.2020).

(Alman filozof Johann Georg HAMANN, halk şarkısı yahut halk şiirine dair Almanca - İngilizce metinler)



Geliş Tarihi: 24.04.2021 Kabul Tarihi: 02.05.2021 Entry Date: 24.04.2021 Accepted: 02.05.2021

Bu makaleyi alıntulamak için/ To cite: SARP KAYA, Seçkin (2021). "Dijital Oyun/Video Oyunu Folkloru Üzerine Bir Yöntem Denemesi", *Uluslararası Halkbilimi Araştırmaları Dergisi*, S.6, s. 155-172.

DİJİTAL OYUN/VIDEO OYUNU FOLKLORU ÜZERİNE BİR YÖNTEM DENEMESİ

A Method Essay on Digital Game/Video Game Folklore

Seçkin SARP KAYA*

Öz

Teknolojinin gelişmesiyle birlikte 21. yüzyıl dijital çağa dönüşmüştür. Dijital çağın yarattığı dünya, kendi içinde bir kültüre sahip olmuştur. Dijital kültür olarak da adlandırılan bu kültürün en temel unsurlarından biri de dijital ortamda oynanan oyunlardır. Dijital oyun veya video oyunu, oyun kavramının teknolojik imkânlarla bilgisayar başta olmak üzere dijital ortama aktarılmasıyla ortaya çıkmış bir kültür ve endüstri ürünüdür. Dijital oyunlar/video oyunları 1960'lardan bu yana dünyada, 1980'lerden bu yana da Türkiye'de gelişmiştir ve özellikle 2000'li yılların başlarından itibaren akademik çalışmalara konu olmuştur. Birçok alandan hareketle dijital oyunlara yönelik çalışmalar yapılmış ve disiplinler arası bir dijital oyun çalışmaları tarihi oluşmuş, bu oyunların çalışılmasına yönelik olarak kuramlar çerçevesi yaratılmıştır. Bu makalede dijital oyunlara/video oyunlarına halk bilimi bakış açısıyla yönelmenin neden ve nasıl olması gerektiğini ortaya koymak amaçlanmıştır. Makalede ilk olarak dijital oyun/video oyunu kavramının terim, tanım, sınıflandırma ve tarihçesine kısaca yer verilmiştir. Bu kısımda çeşitli araştırmacıların terminoloji, tanımlamalar, tasnifler ve oyunların tarihiyle ilgili verdiği bilgiler bir araya getirilmiştir ve bu bilgiler değerlendirilmiştir. Ardından dijital oyun/video oyunu çalışmalarındaki temel tartışmalar ve öne sürülen belli başlı yöntemler ele alınmıştır. Daha sonra halk biliminin dijital dünyada ve internet ortamındaki konumuyla ilgili görüşler ele alınmış ve dijital oyunlara halk bilimi bakış açısıyla yaklaşan belli başlı çalışmalara ve bu çalışmaların öne sürdüğü fikirlere yer verilmiştir. Sonuç olarak da Türk halk bilimcilerin dijital oyunları "neden" ve "nasıl" çalışması gerektiği tartışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Dijital Kültür, Dijital Oyun, Video Oyunu, Halk Bilimi, Yöntem.

Abstract

With the development of technology, the 21st century has turned into a digital age. The world created by the digital age has a culture in itself. One of the most basic elements of this culture, also known as digital culture, is the games played in the digital environment. Digital game or video game is a cultural and industrial product that emerged with the transfer of the concept of game to digital media, with technological possibilities, especially with computers. Digital games / video games have improved in the world since the 1960s, and since the 1980s in Turkey and has been the subject of academic study, especially since the early 2000s. Based on many areas, studies on digital games have been carried out and an interdisciplinary history of digital game studies has been

* Öğr. Gör. Dr., Ege Üniversitesi Türk Dünyası Araştırmaları Enstitüsü Türkçe Öğretim Birimi, seckin.sarpkaya@ege.edu.tr, ORCID: 0000-0003-3528-1562.

formed, and a framework of theories has been created for the study of these games. In this article, it is aimed to reveal why and how it should be oriented towards digital games / video games from the folklore perspective. First of all, the term, definition, classification and history of the concept of digital game / video game are briefly included in the article. In this section, the information given by various researchers about the terminology, definitions, classifications and the history of the games has been gathered and this information has been evaluated. Then, the main debates in digital game / video game studies and the main methods suggested were discussed. Then, the opinions about the position of folklore in the digital world and its place in the internet environment were discussed and the main studies that approach digital games from a folklore perspective and the ideas put forward by these studies are included. As a result, “why” and “how” of Turkish folklorists should work on digital games was discussed.

Keywords: Digital Culture, Digital Game, Video Game, Folklore, Theory.

Giriş

Dijital oyunlar/video oyunları dünyası günümüzde çok sayıda “insan/oyuncu” ve çok sayıda “metin/ürün”le birlikte, kendine has bir yaratım, icra, aktarım, yapı, içerik ve işlev karakteristiğine sahiptir. Bu karakteristik, içinde hem “video”yu ve bununla bağlantılı olarak “dijital”i hem de “oyun” kavramını barındırır. Dijital oyun, dijital ve video temelli olmasıyla teknolojik, oyun olmasıyla kültürel bir meseledir.

Bu oyunlarla ilgili akademik çalışmalar 2000’li yıllarla birlikte belli bir seviyeye ulaşmış ve artışa geçmiştir. Bu süreçte dijital oyunlara yönelik farklı disiplinlerden yaklaşımlarla yöntemler ve incelemeler ortaya çıkmıştır. Biz bu makalede halk biliminde dijital oyun çalışmalarının “neden”i ve “nasıl”ı üzerinde durmak istiyoruz. Makalede ilk olarak dijital oyun kavramının terminoloji, tanımlamalar, sınıflandırmalar ve kısa tarihçe özelliklerine yer vereceğiz. Türkiye ve dünyadaki terminoloji tartışmalarından hareketle dijital oyun veya video oyunu terimlerinin ikisinin de kullanılması sebebiyle biz de yer yer iki terimi de kullanacağız ve makale boyunca “oyun” ifadesini bu iki terimi karşılayacak şekilde kullanacağız. Ardından dijital oyun çalışmalarında ludoloji, narratoloji, antropoloji gibi alanların yaklaşımlarından hareketle kuramsal yaklaşımlar konusunu irdeleneceğiz. Daha sonra halk biliminin dijital kültür ve bu kültürdeki oyunlara yaklaşımına değineceğiz. Bu kısımda Türkiye’de ve dünyada yapılmış belli başlı çalışma örneklerine yer vereceğiz. Sonuç olarak halk bilimcilerin bu oyunları “neden” ve “nasıl” çalışmaları gerektiğini üzerinde durup, kuramsal tartışmaları belli bir yapıda belirtip dijital oyun/video oyunu çalışmalarında halk bilimi bakış açısını açıklayacağız.

Günümüzde gerek gündelik yaşamda gerekse akademik dünyada bilgisayar, konsol ve benzeri cihazlarla teknolojik ortamda oynanan ve video temelli olan oyunlar bilgisayar oyunları, video oyunu, elektronik oyun, atari oyunu ve benzeri adlarla anılmaktadır. En kısa hâliyle

“oyunun dijital ortama taşınması” şeklinde açıklanabilecek bu kavramla ilgili terminolojiye değinmek gereklidir.

Dijital oyunlarla ilgili terminoloji tartışmalarında video oyunları, bilgisayar oyunları, elektronik oyunlar, elde taşınabilir oyunlar, mobil oyunlar ve dijital oyunlar gibi ifadeler görülmektedir (Wolf, 2012: XV-XVI). Çeşitli araştırmacılar çalışmalarında bu terimlerden birini tercih edip kullanmışlardır. Bir örnek olarak Mark Wolf “video oyunu” terimini tercih ederken bu terimdeki “oyun” ve onun “video teknolojisi”ndeki kullanımın ele alınması gerektiğini ifade etmiştir (2008). 1980’lerden günümüze bu oyunlar genel olarak bilgisayar oyunları, video oyunları veya elektronik oyunlar olarak tanımlanmıştır. Türkiye’de daha çok bilgisayar oyunu ifadesi kullanılmaktadır fakat 2000’li yıllarla birlikte “dijital oyun” ifadesi arcade (atari) oyunları, pc (kişisel bilgisayar oyunları), konsol oyunları ve mobil oyunlarının tüm türlerini içerecek şekilde kabul gören bir kavram hâline gelmiştir (Binark ve Bayraktutan-Sütcü, 2008: 42-43). Bununla birlikte bir diğer görüşe göre “video oyunları diğer dijital medya aygıtlarından farklı bir noktada duran bir dilin temsili”dir ve video oyunlarının gelişim sürecine bakılırsa “dijital tabirinin video oyunlarını geçmişinden koparttığı” düşünülmektedir. Ayrıca Türkiye’de “dijital oyun” terimi tercih edilirken uluslararası alanda “video oyunu” terimi ön plandadır (Halaçoğlu, 2020: 2).

İlerleyen kısımlarda tasnif tartışmalarında da göreceğimiz üzere oyunların oynandığı cihaz ya da içerik veya teknik özellikleri üzerinden yapılan bir adlandırma ve tanımlama bu oyunların geniş kapsamını karşılamamaktadır. Bu sebeple terminolojide en geniş kapsamlı ifadeler dijital oyun ve video oyunu olarak görülmektedir. Biz burada yer yer her iki terimi de kullanacağız ve daha önce de belirttiğimiz gibi makalede “oyun” ifadesini de aksini belirtmediğimiz sürece her iki terimi de karşılar biçimde kullanacağız.

Dijital ortamdaki, video temelli oyunların çeşitli araştırmacılar tarafından tanımları yapılmıştır. Mutlu Binark, dijital oyunları “sanal uzamda oyun oynama edimi” olarak ifade eder (Binark’tan akt. Sezgin, 2019: 40). Benzer şekilde Chris Crawford, dijital oyunları “dijital ortam desteğine ihtiyaç duyan, birçoğunda canlandırılmış grafiklerle desteklenen, oyuncunun göz ve el koordinasyonu ile biçimlenen, başta interaktivite (etkileşim) olmak üzere belirli alt disiplinlere sahip ve çok çeşitlilik içeren dijital simülasyonlar” ifadesiyle tanımlar (Crawford’dan akt. Denizel, 2012: 109). Mutlu Binark ve Günseli Bayraktutan-Sütcü ise dijital oyunları “dijital ve promosyonel kapitalizmin en önemli kültür endüstrisi ürünlerinden biri ve meta değeri” ifadesiyle kültür endüstrisinin bir ürünü olarak tanımlar (Binark ve Bayraktutan-Sütcü, 2008: 41).

Dijital oyun ifadesi temelde “dijital” ve “oyun” gibi geniş kapsamlı ve çok anlamlı iki kavramı taşımaktadır. Yukarıdaki tanımlarda da bu geniş kapsamlılığın insan, dijital ortam, etkileşim, grafik, kültür endüstrisi, oyun oynama edimi gibi çeşitli yönlerine değinilmektedir. Bu yönleri de kapsayacak şekilde dijital oyun/video oyunu; geleneksel ve kültürel oyun kavramının özelliklerinin teknolojik ortama uyarlanmasıyla ortaya çıkmış; bilgisayar başta olmak üzere çeşitli teknolojik cihazlarla daha çok çocuklar ve gençler olmak üzere herkes tarafından oynanabilen, içerik ve teknik özelliklerine göre bilgisayar oyunu, konsol oyunu veya aksiyon, strateji gibi alt türlere ayrılan ve temelde eğlendirme, hoş vakit geçirme ve rahatlama ile eğitime gibi işlevleri de bulunan dijital ortam oyunlarını karşılayan bir terimdir.

Bu oyunlar çeşitli şekillerde sınıflandırılmaktadır. Bu sınıflandırmalar genelde oyunların oynandığı teknik altyapı veya oyunların içerik veya oynanış tekniklerine göre yapılmıştır. Bir tasnife göre dijital oyunlar “pc (kişisel bilgisayar oyunları), konsol oyunları, devasa çevrim içi oyunlar, mobil oyunlar, sosyal oyunlar” şeklinde türlere ayrılmaktadır (Büyükbaykal ve Abay Cansabuncu, 2020: 7). Teknik özelliklere göre yapılan başka bir sınıflandırma ise oyunları “konsol, indirilebilir konsol ve handheld (elde taşınabilir) oyunları; temel bilgisayar ve indirilebilir bilgisayar oyunları, çevrimiçi müşteri oyunları, çevrimiçi uygulama oyunları ve mobil uygulama oyunları” şeklinde gruplara ayırmaktadır (Kerr’den akt. Sezgin, 2019: 83-84).

Oyunların içerik özelliklerine göre oluşturulan bir tür ayrımı düşüncesi de oyun sınıflandırmalarında mevcuttur. Bir tasnife göre oyunlar “macera (adventure), aksiyon, rol yapma (role-playing), strateji, simülasyon, spor, dövüş ve online oyunlar” olarak gruplandırılır (Bates’ten akt. Denizel, 2012: 110). Başka bir tasnif ise oyunları “aksiyon, bulmaca (adventure), rol oynama, strateji, simülasyon, araç, spor ve bilmece” adlı gruplara ayırır ve bu türlerin de çok sayıda alt türü olduğunu belirtir (Moore’dan akt. Binark ve Bayraktutan-Sütcü, 2008: 61).

Günümüzde dijital oyun üreticileri geniş bir pazara yönelmek adına dijital oyunların tüm teknik ve içerik özelliklerinden yararlanmayı hedeflemektedirler. Söz gelimi herhangi bir oyun hem bilgisayarda hem de bir oyun konsolunda oynanabilir şekilde üretilmektedir. Bu durumda bu oyun “bilgisayar oyunu” veya “konsol oyunu” olabilir mi? Bu ve benzeri sorular oyun türlerinin sınıflandırılmasını zorlaştırmaktadır. Burada en önemli nokta sınıflandırmada seçilen kıstasa bağlı kalmaktır. Bu noktada bir örnek olarak, yapılabilecek en makul sınıflandırma yaklaşımlarından biri strateji, aksiyon ve benzeri şekilde içerik merkezli bir sınıflandırmadır. Bununla birlikte bir araştırmacı sadece bilgisayar oyunları üzerine

çalışıyorsa bilgisayar oyunu, sadece strateji oyunları üzerine çalışıyorsa strateji oyunu terimini tercih edip kullanabilir. Ayrıca video oyunları üzerine kapsamlı bir araştırma yapmış olan Burcu Nehir Halaçoğlu'nun video oyunları üzerine bu oyunların “platform, söylem modu, oyun uzamı, oyuncu katılımı, oynanabilirlik, zamansal, tema, bakış açısı, stil” katmanlarından oluşturduğu “çok katmanlı sınıflandırma modeli” de oyunların tasnifi için detaylı bir yapı sunmaktadır (2020: 111-242).

Video oyunları tarihine baktığımızda karşımıza çıkan ilk isim 1958 tarihli Tennis for Two adlı oyundur. “William Higinbotham tarafından Brokhaven Nükleer Araştırma Merkezinin ziyaretçilerini eğlendirmek amacı ile geliştirilen” bu oyun analog bilgisayarda oynanması ve lisansının alınmamış olması sebebiyle ilk dijital oyun olma konusunda tartışmalı bir noktadadır (Kirriemuir'den akt. Binark ve Bayraktutan-Sütcü, 2008: 52). Dijital oyun tarihindeki ilk etkileşimli oyun ise “Steven Russell tarafından Massachusetts Institute of Technology bünyesinde 1962 yılında geliştirilen ve iki kişi ile oynanabilen Spacewar” kabul edilmektedir (Kerr'den akt. Binark ve Bayraktutan-Sütcü, 2008: 52).

Mark Wolf'un verdiği bilgiye göre video oyunları tarihi (2008) Amerika ve Uzak Doğu'nun öncülüğünde yukarıda andığımız tarihlerden günümüze belli bir gelişim göstererek gelmiştir. Video oyunlarının macerası analog video oyunları ile başlamış, 1970'lerde dijital video sistemlerinin temellerinin atılması ve 1990'lı yıllarla birlikte yaygınlaşmasıyla devam etmiştir ve bu oyunlar Commodore 64, Amiga, geliştirilmiş kişisel bilgisayarlar, atari, Nintendo, Sega, Playstation gibi oyun oynama araçları ve markaları ile çevrim içi oyunlara ve oyun satın alma platformu Steam'e kadar uzanan, oyun ve oyuncu sayısı bakımından kalabalık, maliyet ve kazanç bakımından yüksek rakamları içeren yarım asrı geçmiş bir döneme sahiptir.

Dijital oyunların dünyadaki ilk örneklerinden çeyrek asır sonra Türkiye'de bilinen ilk dijital oyun örnekleri görülmeye başlamıştır. 1985'te Mevlüt Dinç adlı oyun geliştiricisinin öncü çalışmaları, 1986'da yayınlanan Keloğlan, 1992'de yayınlanan Hançer, 1994'te yayınlanan İstanbul Efsaneleri: Lale Savaşçıları gibi oyunların ardından 2000'den sonra Koridor, Pusu, Hükümrân Senfoni, Kabus 22, Kaptan-ı Derya Barbaros Hayrettin Paşa, İstanbul Kıyamet Vakti, Mount and Blade, Umaykut ve Uruz: Er Kişinin Dönüşü gibi oyunlarla birlikte günümüze kadar uzanan belli bir seviyede dijital oyun/video oyunu dünyasından bahsetmek mümkündür (Sarpkaya, 2020: 192-196).

Türkiye'de oyun üretimi hızla gelişmektedir. Yukarıda saydığımız isimlerin dışında Voidrunner, Tartarus, Exomecha gibi oyunlarla bu gelişim sürmektedir. Dünyada ve

Türkiye’de dijital oyunlar/video oyunları “oyunan eğlence ürünler” olarak teknolojinin gelişimine paralel bir şekilde gelişmekte olan bir tarihe sahiptir. Bununla birlikte dijital oyunlar üzerine “akademinin ilgi alanındaki ürünler” olarak da belli bir tarihî süreçten bahsetmek mümkündür.

1. Dijital Oyun/Video Oyunu Çalışmalarında Yöntemler

Dijital oyun çalışmaları 1980’lerde başlamış ve özellikle 2000’lerle birlikte günümüze kadar belli başlı tartışma eksenlerinde değişim ve dönüşüm geçirerek gelmiştir. Bu oyunlar üzerine çalışmalar farklı disiplinlerden isimlerin öne sürdükleri yaklaşımlar ile isimler, yöntemler ve kuramlar topluluğu ile oluşmuştur.

Dijital oyun çalışmaları disiplinler arası bir özellik göstermektedir. Genelde medya ve geleneksel oyun çalışmaları kapsamında olan araştırmalar dijital oyunların belli başlı özelliklerinden ötürü geniş alana yayılmıştır. Dijital oyunlar teknoloji, sanat, kültür, endüstri, eğitim gibi alanlara dair özelliklere sahiptir ve bu sebeple tüm bu alanların yaklaşımlarıyla incelenmiştir. 1980’lerde ve 1990’larda dijital oyunların psikoloji ve sağlık alanlarında incelenmesinin devamında 1990’ların sonu ve 2000’lerin başıyla birlikte medya çalışmaları ile şekillenmiş, bu çalışmaların devamında ise birçok araştırma alanı dijital oyun çalışmalarında söz söyler hâle gelmiştir (Wolf ve Konzack, 2012: 672-674).

Bu oyunlara yönelik çalışmaların tarihinde temelde birtakım yaklaşımların karşıtlığı üzerine tartışmalar yürütülmüştür. Oyunlara yönelik tartışmalar oyunların dijital kültürdeki yeri, oyunların sanat eseri olması gibi tartışmalar etrafındayken milenyuma yaklaşırken kuramsal anlamda temel karşıtlıklar “ludoloji-narratoloji tartışması” olarak şekillenmiştir (Halaçoğlu, 2020: 5). Narratoloji bakış açısının temsilcilerinden Henry Jenkins, Breande Laurel ve Janet H. Murray gibi isimler oyunların anlatı temelli incelenebileceğini öne süren isimlerdir. Buna karşıt olarak oyunların ayrı bir disiplin olarak, oyun biçimi ekseninde araştırılmasını savunan Espen Aarseth, Jesper Juul ve Gonzalo Frasca gibi isimler de tartışmanın ludoloji kanadında yer almışlardır (Karadeniz, 2017: 59). Özellikle Jannet Murray ve Espen Aarseth’in çalışmaları bu tartışmanın temelini oluşturmuştur. Murray’in öncüsü olduğu dijital oyunlarda anlatıbilim merkezli narratoloji bakış açısına göre dijital oyunlar anlatı kavramının devamı niteliğindedir ve anlatı kuramları ile incelenebilir. Aarseth ise ludoloji bakış açısıyla dijital oyunların yeni bir metin türü olduğunu ve bu metin türünün önemli noktalarının kurallar ve sibermetin özelliği olduğunu öne sürerek narratoloji yaklaşımlarına karşı çıkmıştır (Şengün, 2015: 211-212).

Genel olarak kurallı oyun kavramından hareketle ludoloji görüşünü savunmuş olan Jesper Juul bu tartışmada oyunları anlatı olarak kabul edenlerin üç temel görüşü, oyunları anlatılardan farklı kabul edenlerin de üç temel iddiası olduğunu belirtir. Buna göre dijital oyunlar da dâhil olmak üzere her şey için anlatılar kullanılabilir, oyunların çoğunda anlatı tarzı girişler ve arka öyküler nitelenir ve oyunlar ile anlatılar bazı özellikleri paylaşırlar. Bu görüşlere karşıt olarak ise dijital oyunların anlatı dünyasının bir parçası olmadığı, oyunlardaki ve anlatılardaki zamanın birbirinden farklı olduğu ve oyuncu ile oyunlar dünyası arasındaki ilişkinin okur veya izleyici ile anlatılar dünyası arasındaki ilişkinin farklı olduğu öne sürülmektedir (Juul, 2001: 219).

1982'den bu yana bilinen ve 1999'da Gonzalo Frasca'nın bir çalışması ile popüler bir terim hâline gelen ludoloji, "oynama ve oyun kavramlarını inceleyen disiplinin adıdır" ve "oyunları, oyunların mekaniklerine yoğunlaşarak anlamayı ve açıklamayı hedefleyen düşünce ekolü"nü tarif etmektedir. (Frasca, 2002: 365-366). Ludoloji yaklaşımının öncü isimlerinden Espen Aarseth bilgisayar oyun çalışmaları alanındaki ilk hakemli dergi olan Game Studies'in ilk sayısının giriş yazısında 2001 yılının "gelişen, uygulanabilir, uluslararası, akademik bir alan olarak Bilgisayar Oyun Çalışmalarının Birinci Yılı olarak" görülebileceğini ve "oyun çalışmalarının film ve diğer medya çalışmalarından ayrı tutulması gerektiğini" belirtir (2001).

Espen Aarseth ludoloji bakış açısıyla dijital oyun çalışmaları yöntemini belli başlı özellikleriyle tarif eder. Aarseth'e göre video oyunlarını karakterize eden üç boyut vardır. Bunlar oyuncuların eylemleri, stratejileri ve motiflerini içeren "oyunlaş", simülasyon kuralları dâhil olmak üzere oyunun kurallarını içeren "oyun yapısı" ve kurgusal içerik ve çeşitli tasarımları içeren "oyun dünyası"dır. Bunların her birinin incelenmesi için farklı perspektifler belirlenebilir. Buna göre oyunlaş için sosyolojik, etnolojik bir bakış açısı; oyun kuralları için oyun tasarımı, bilgisayar bilimi gibi alanlardan bakış açıları; oyun dünyası için de sanat, estetik, tarih, kültür veya medya çalışmaları alanlarından bakış açıları geliştirilebilir. Aarseth oyun inceleme metodunu bu üçlü yapıda oluşturmaktadır. Aarseth'e göre oyunla ilgili bilgi almak için oyun geliştiricilerle oyun tasarımı, kurallar ve mekaniklerle ilgili konuşmak, farklı araştırmacıların oyun deneyimleri ve raporlarını okumak ve son olarak da oyuna girmek, oyunu oynamak olmak üzere üç yol vardır. Aarseth bunlarla birlikte türler hakkındaki bilgiler, oyun sistemi hakkındaki bilgiler, oyuncuların raporları, yapılan incelemeler, takip edilebilecek yöntemler, tartışmalar, başkalarının oynayıp oynamadığını gözlemlemek, oyuncularla röportaj yapmak, oyunlarla ilgili belgeler, oyunların test raporları ve oyun geliştiricilerle röportajları oyunlarla ilgili kaynaklar olarak belirtmektedir (2003: 2-3, 6).

Aarseth'in bu yaklaşımı Lars Konzack'ın yedi katmanlı dijital oyun analizinin üç kategoriye indirgenmiş hâlidir. Lars Konzack dijital oyun incelemelerinde ele alınması gereken yedi katmanı donanım, program kodu, işlevsellik, oyunun oynanması, anlam, göndergesellik ve sosyo-kültürel yapı/ortam olarak belirler ve bu yöntemi Soul Calibur oyunundan hareketle uygulamalı bir şekilde açılar (2002: 88-89).

Dijital oyun çalışmalarında tartışmalara katılan bir başka bakış açısı ise antropoloji merkezlidir. Dijital oyun çalışmalarıyla ilgili bakış açılarından biri de bu alanın ayrı bir disiplin olmaktan çok antropolojiden hareketle oluşturulabileceği yönündedir (Bayraktutan Sütçü, 2009: 326). Bu bakış açısının öncü isimlerinden biri Tom Boellstorff'tur. Ona göre oyun çalışmalarında en önemli anahtar kelimeler "oyun" ve "kültür"dür. Boellstorff "katılımcı gözlem" yöntemiyle dijital oyunlarda "oyun kültürleri, oynama kültürleri ve kültürlerin oynanması" kavramlarının incelenebileceğini öne sürer. Ona göre dijital oyunlar dijital oyun çağına dönüşen bilgi çağında temel antropolojik bakış açıları için ana unsurlardan biri olabilir (2006: 30-34). Dijital oyunlara antropolojik bakış açısıyla yaklaşan Adrienne Shaw ise "oyun kültürü" kavramını incelerken dijital oyunlara kültür yaklaşımları ele alır ve üç temel kategoriden bahseder. Shaw, oyuncularla ilgili tiplerin kaynaklandığı üç kategoriyi belirtir ve bu kategorileri "video oyunlarını kimin oynadığı, nasıl oynadığı, oyuncuların ne oynadıkları" olarak belirtir (2010: 408-409). Günseli Bayraktutan Sütçü de antropolojik bakış açısının oyun çalışmaları için "kuramsal altyapı sağladığını" ve "hazır bir araştırma tekniğini" sunduğunu belirtir. Buna göre "katılımlı gözlem" oyun çalışmalarında "kapsayıcı ve anlamlı sonuçlar verecek" ve oyun çalışmalarını destekleyecek bir yöntem konumundadır (2009: 336).

Video oyunlarına yapılan kuramsal yaklaşımların yorumlarının ve sonuçlarının başarısı ve geçerliliği oyun türlerine göre değişebilmektedir. Anlatı içeren bir oyun anlatıbilim bakış açısıyla açıklanabilir ve bu açıklama başarılı sonuçlar verebilir fakat diğer oyun türleri için söyledikleri anlamlı olmayacaktır. Tam tersi bir durum ludoloji bakış açısı için de geçerlidir (Halaçoğlu, 2020: 6-7).

Tüm bu tartışmaları özetleyip yorumlamadan önce, bu tartışmaların devam ettiği fakat son tahlilde tüm bu yaklaşımların birbirinden faydalanarak disiplinler arası bir zenginlik yaratması ve dijital oyun çalışmalarını bir kısır döngüye sokmaması gerektiği araştırmacılar tarafından belirtilmektedir (Demirbaş, 2017: 369; Murray, 2005). Yukarıda ismini andığımız Jesper Juul ve Espen Aarseth gibi araştırmacılar da oyun çalışmalarının erken dönemlerinde ileri sürdüklerini tezlerini ilerleyen zamanlarda değiştirip geliştirmişler ve bakış açılarında

farklılıklar oluşmuştur. Örneğin ludoanlatısal (ludonarrative, ludo-narrative, oyun-anlatı) (Halaçoğlu, 2020: 136; Aarseth, 2012) gibi bakış açıları kuramlar arası bir bağlantı kurma özelliği göstermiştir. Oyun çalışmaları günden güne gelişmekte ve oyunlara yönelik bakış açıları değişip güncellenmektedir ve oyun çalışmalarının kapsamı genişlemektedir.

Oyun çalışmaları dijital oyunlara/video oyunlarına farklı disiplinlerden yönelimler ile başlamış; medya, antropoloji ve anlatıbilim gibi birçok disiplinin sağladığı bakış açıları ve yöntemlerle şekillenmiş, belli bir süre sonra oyun biçimciliği olarak da adlandırabileceğimiz ludolojinin itirazları ve çalışmaları ile günümüze kadar gelmiştir. Geline bu noktada dijital oyun çalışmalarının kuram ve yöntem tarafıyla ilgili tartışmalar sürerken dijital oyun çalışmalarının disiplin hâline gelme sürecinde farklı alanların ve kuramların oyunlara bakış açıları temelde birbirine yakın olmuştur, çoğu zaman birbirleriyle aynı yöntem ve bakış açılarıyla hareket etmişlerdir. Sadece oyunların farklı yönlerine yoğunlaşmış ve farklı sonuçlar elde etmeyi hedeflemişlerdir.

Buraya kadar belirttiğimiz kuramsal tartışmaların tanınması dijital oyunlara/video oyunlarına halk bilimi açısından neden ve nasıl yaklaşılabileceğinin görünür olması açısından önemlidir. Oyun biçimciliği ve ayrı bir dijital oyun disiplini olma iddiasındaki ludoloji, Rus biçimcileriyle, Todorov ve onların devamı olan Fransız ekolünün geliştirdiği anlatıbilim bakış açılarından hareket eden narratoloji, bu tartışmaların ulaştığı oyun-anlatı bakış açısı ve doğrudan doğruya antropoloji gibi alanların bu oyunlara yönelik ileri sürdüğü kuram ve yöntem tartışmaları halk bilimi ve oyun çalışmaları açısından kuramsal ve teorik bakış açıları konusunda destekleyicidir.

2. Halk Bilimi ve Dijital Oyun/Video Oyunu

Dijital oyunlar “dijital” olma özellikleriyle teknolojik, yeni ve modern; “oyun” olma özellikleriyle de kültürel, eski ve geçmişten günümüze gelen özelliklere sahiptir. Bu oyunlar; oyuncuları, teknik ve içeriğe ait yapısal özellikleri, birçok unsuru barındıran içerikleri ve endüstriyel ya da kültürel işlevleriyle bir halk bilgisi ürününün tüm özelliklerini taşımaktadır. Bu sebeple oyunlar “halk” ve “halk bilgisi” kavramlarıyla ilişkili düşünülüp halk bilimi bakış açısıyla incelenebilir.

Halk teriminin halk bilimi bakış açısıyla yapılan “metni, yapısı ve dokusu, oluşturulduğu şartlar ve çevre itibarıyla kendine has sanat değeri olan bir yaratmaya sahip olduğu iddia edilen herhangi bir topluluk (Ekici, 2013: 8)” şeklindeki tanımı geniş ve kapsayıcıdır. Bu tanım teknolojik gelişmelerin ulaştığı en sok noktalardan olan bilgisayar teknolojisi

etrafındaki halkı ve halk bilgisini de içerir. Örnek olarak bilgisayar veya bilgisayar kullanıcıları arasındaki fıkralar halk bilgisi, bu fıkraları anlatan veya fıkranın konusu olan insanlar ise halk kavramı içinde değerlendirilmelidir (Ekici, 2013: 6). Günümüzde halk terimi tüm insanları kapsarken içinde analog dünyada büyüyüp dijital dünyayla tanışan “dijital yerleşimciler”, dijital dünyaya geç adapte olan “dijital göçmenler” ve dijital dünyaya doğan ve bu dünyayla birlikte büyüyen “dijital yerliler” gruplarını da barındırır (Palfrey ve Gasser, 2016: 3-14).

Halk terimi, içinde halkı oluşturan geleneksel, modern, analog veya dijital tüm grupları ve unsurları barındırır. Bunların tamamı halk bilgisi ürünlerini yaratan, icra eden ve aktaran kişilerdir. Halk bilgisi ürünleri de gerek geleneksel bağlamlarında gerekse de dijital dünyada yaratılmaya, icra edilmeye ve aktarılmaya devam ederek içerik, yapı ve işlev özelliklerinde değişim ve dönüşüme uğramaktadır.

Halk biliminin teknolojik açıdan gelişen dünyaya yönelmesi tartışılan bir konudur (Özdemir, 2019: 17-49). Alan Dundes, 1970’lerde “bilgisayarın halk bilimine etkisine” değinen isimlerin başında gelir ve teknolojinin halk biliminin yayılması ve yeni çalışmalar için önemli olduğunu belirtir (Bronner, 2018: 51). Bausinger, sanayileşmenin halk kültürünün sonu anlamına gelmediğini, sanayileşmiş ve kentleşmiş bir dünyada halk kültürünün değişim ve dönüşümlerini izlemeye çalıştığını belirtmektedir (Dorson, 2011: 71). Russel Frank da bilgisayar teknolojisinin halk bilgisi ürünlerinin yaratım, icra ve aktarımı için yeni imkânlar sağladığını ifade eder (De Vos, 2018: 11). Bilgisayar teknolojisinin en önemli parçası olan internet halk bilgisi ürünlerini saklayan, genişleten ve güçlendiren bir “çoğaltma teknolojisi”dir (Maria, 2018: 16). Kozinets’in “siber kültür” olarak adlandırdığı internetin yarattığı kültür, kültür öğelerinin ve halk bilgisi ürünlerinin yeni ortamlarını ve yeni sunumlarını oluşturmakta, internetin de arasında bulunduğu dijital kaynaklar halk bilgisi ürünlerinin bağlam, yapı, içerik ve işlev özelliklerini dijital ortama taşıyarak temsiller ve sunumlar yaratmaktadır (Ölçer Özünel ve Türkyılmaz, 2020: 141-208). Kozinets, internet üzerine çalışmak için “netnografi” adıyla “sanal topluluk belirlenmesi, sanal topluluk üzerinde gözlem, etkileşim gibi unsurları içeren bir inceleme ile analiz ve yorumlama” gibi başlıkları içeren yöntem yaklaşımı oluşturmuştur (Bowler, 2018: 28). Sanal ortam sözlü kültürün yeni ve temel ortamlarından biridir ve özellikle bilgisayar oyunları anlatıyı görsellikle birleştirip yeni anlatım ortamları ve oyuncular edinen ürünlerdir (Metin Basat, 2011: 143-144). “Sanal ortam folklorunun” teorik açıdan “mekânsallık, sosyallik, iletişimsellik, geleneksellik ve icrasallık” gibi açılardan kendine has özelliklere sahip

olduğunu söylemek mümkündür (Gülüm, 2020: 25-66). Bu bilgiden hareketle dijital kültür, elektronik ortam, sanal dünya veya siber kültür gibi adlarla anılan ortam artık yeni bir bağlamdır ve bunu araştırarak halk bilimci bu ortamın gerekliliklerini bilmeli ve buna yönelik donanımlara sahip olmalıdır (Ersoy, 2012: 11).

Sözlü kültürün dinamik gücünden hareketle dijital dünyada ve bu dünya aracılığıyla oluşturulan dijital kültürde halk bilgisi ürünleri kendine yer bulmuş, değişip dönüşerek varlığını devam ettirmiş ve ettirmektedir. Burada dikkat edilmesi gereken nokta halk bilgisinin ve halk biliminin merkezinde olan “halk”ın ve onun “bilgi”sini oluşturan “mit, destan, masal, atasözü vb.” gibi tüm somut olmayan kültürel miras ürünlerinin dijital dünyada nerede, nasıl, ne zaman, hangi amaçlarla, hangi yapı, içerik ve yöntemlerle yer aldığını tespit edip incelemek ve dijital dünyada halk bilgisi ürünlerinin gidişatına eşlik etmektir. Bu gidişat içerisindeki temel ürünlerden birinin dijital oyunlar olduğu göz ardı edilmemelidir.

Bir önceki bölümde değindiğimiz kuramsal tartışmalar içinde birçok unsur, halk bilimini ve halk bilgisi ürünlerinin özelliklerini çağrıştırmaktadır. Öncelikle birçok dijital oyunun “bir halk masalının dönüşümü olduğu bariz durumlar vardır ve çoğu oyuna Propp tarafından ortaya atılan metod ile yaklaşmıştır” (Arvidson). Bu sebeple dijital oyunlara özellikle narratoloji ve antropoloji bakış açılarıyla yaklaşan isimler halk bilimi alanında bildiğimiz ve kullandığımız çeşitli yöntemleri kullanmışlardır.

Dijital oyunlar halk bilgisi ürünleri için bir tür dijital arşiv görevi de görmektedir. Dijital oyunlar dünya çapında halk bilgisine dair çok sayıda veriyi içeren bir tür folklor arşivine dönüşmüştür ve birçok dijital oyun türü kurgusal evrenlerinde ve içeriklerindeki dünyalarında halk bilgisi ürünlerinden faydalanmaktadır (Chakraborty, 2018: 2-6).

Dijital oyunların birçok türünde halk bilgisi ürünleri oyunların konusunda, içerik özelliklerinde yer almaktadır. Bazı oyunların tüm kurguları mitolojiden gelen bilgiyle, mitik anlatımlarla, destanlar ve masallarla oluşturulmaktadır. Bu noktada bu tür oyunlara yönelik halk bilimi alanından bilinen yöntemler kullanılarak yapılmış birkaç çalışmadan bahsetmek istiyoruz.

Mitik anlatıları ve unsurları ihtiva eden oyunların en ünlülerinden biri God of War serisidir. Robert Cassar bu oyunla ilgili “God of War: A Narrative Analysis (God of War: Bir Anlatı Analizi)” adlı makalesinde God of War oyunlarını Joseph Campbell tarafından ortaya atılan “monomit” ve “kahramanın yolculuğu” kuramı çerçevesinde incelemiştir. Bu inceleme ludoloji ve narratoloji tartışmaları ekseninde dijital oyunlara anlatı olarak yaklaşan ve anlatı

kuramlarına göre dijital oyunları ele alan bir yönelimdedir (2013). Mitoloji ve dijital oyun birlikteliğinde bir başka ünlü örnek olan Assassin's Creed serisi de çeşitli araştırmacılar tarafından inceleme konusu edilmiştir. Bu çalışmalara bir örnek olarak Lakshmi Menon'un Assassin's Creed oyunlarını, oyun anlatısı bakış açısıyla incelediği "History First-hand: Memory, the Player and the Video Game Narrative in the Assassin's Creed Games (Doğrudan Tarih: Assassin's Creed Oyunlarında Hafıza, Oyuncu ve Oyun Anlatısı)" başlıklı çalışması gösterilebilir (2015). Bir diğer örnek ise Ekaterina Galanina ve Alexey Salin'in çalışmasıdır. İki araştırmacı Assassin's Creed serisinin ikinci oyununda mitik anlatının inşa edildiğini ve oyuncuların bu mitik anlatıya dâhil olduğunu, bu şekilde mitik anlatının yeniden üretime sokulduğunu ifade eder (2017: 513).

Dünyada dijital oyun çalışmalarında halk bilgisi ürünlerinin kullanımına dair örnekler artırılabilir. Biz burada makale sınırlarını aşmamak adına örnekleri belli bir sayıda tutmayı ve Türkiye'den birkaç çalışmaya değinmeyi tercih ediyoruz.

Türkiye'de dijital oyun çalışmalarının belli bir tarihi süreci vardır. Bu süreç içinde Türk halk bilimi bakış açılarını içeren veya doğrudan Türk halk bilimciler tarafından yapılmış çalışmalar da vardır. Bunlardan biri Ezgi Metin Basat'ın "Modern Dünyanın Sanal Mitleri: Bilgisayar Oyunları" adlı çalışmasıdır. Bu çalışma Türk yapımı, Umaykut Efsanesi adlı çevrim içi bilgisayar oyununu konu edinmektedir ve oyundaki Türk kültürü unsurlarının aktarımına yoğunlaşmaktadır (2011). Yukarıda ismini andığımız God of War oyunuyla ilgili Türkiye'de de çalışmalar yapılmıştır. Bunlara Tülin Sepetçi'nin ismini andığımız oyunu Lévi-Strauss ve Roland Barthes'ın mit çözümlemeleri ekseninde incelediği çalışmayı (2016) ve Mustafa Gökçen Akbaş'ın yine God of War üzerine Propp ve Greimas'ın yöntemleriyle yaptığı ve oyunun, her iki anlatı yapısına da uygun özellikler gösterdiğini tespit ettiği çalışmaları (2019) örnek göstermek mümkündür.

Burada üç çalışmayı daha örnek göstermek istiyoruz. Bunlardan biri Fatih Balcı'ya aittir. Balcı, çalışmasında Türk yapımı oyunlardan Zula, Mount&Blade, Wolf Team ve Nusrat adlı oyunları, bu oyunların oynanış ve içerik özelliklerindeki Türk kültürü öğeleri bağlamında kısaca ele almıştır (2019: 276-280). Bir diğer çalışma tarafımızdan yapılan ve 2000 sonrası yayınlanan, Türk yapımı 9 oyundaki Türk mitolojisine ait unsurları inceleyen çalışmadır (Sarpkaya, 2020: 185-201). Son olarak Samet Kılıç'ın Counter Strike, Age of Empires II, Need for Speed gibi oyunlardan hareketle çok oyunculu çevrimiçi oyunlardaki sosyal gelişim alanlarını incelediği çalışmaya da burada değinmek mümkündür (2021: 39-56).

Bunların yanında dijital kültürde bilgisayar ve oyun merkezli bir şekilde geleneksel türler de çalışılabilir. Örnek olarak bilgisayar üzerine söylenmiş “Virüsünü söylemeyen anti-virüsünü bulamaz. Virüs geliyorum demez. Sora sora crack bulunur. Hack’e giden hacklenir (Gürçayır, 2008: 74).” veya SilkroadOnline oyununa yönelik “Fazla noob, player usandırır. Bersekr çıktı yiğitlik bozuldu. Akılsız masterın cezasını memberlar çeker (Binark, 2007: 21).” gibi dijital kültür yaratımları, gelenekteki atasözlerinin uyarlamalarıdır ve halk bilimi bakış açılarıyla incelenebilirler.

Buradaki amacımız video oyunları üzerine halk bilimi yaklaşımlarıyla yapılan çalışmaların bir literatür taramasını derlemek değildir. Türk halk bilimi alanında dijital oyunlar üzerine çalışmalar dijital oyunların güncel durumu düşünüldüğünde yeterli sayıda değildir. Günümüzde çok sayıda oyunun milyonlarca oyuncusu vardır. Türkiye’de de dijital oyun sektörü belli bir seviyededir ve dijital oyun oynayanların sayısı bir hayli yüksektir.

Bu şartlar altında yukarıda kısaca değindiğimiz dijital oyunlara kuramsal yaklaşımlar tartışmalarına ek olarak dijital oyunlara bir halk bilimi bakış açısı geliştirilebilir. Halk biliminin ele aldığı, halk bilgisi ürünlerinin yaratım, icra ve aktarım; şekil ve yapı; içerik ve işlev özelliklerine (Ekici, 2013: 134-135) yönelik yöntem yaklaşımı dijital oyunlara da uygulanabilir ve dijital oyunların üretici, oyun, oyuncu üçgeninde özellikle oyuncular ve oyunların içerik ve işlev özelliklerinde halk bilgisi ürünlerinin konumu gibi konular araştırılabilir.

Sonuç

Modern çağ teknolojinin hızla gelişmesi sonucu dijital çağa dönüşmüştür ve bu çağ gelişerek devam edecektir. Dijital çağ, dünyayı dijital dünya hâline getirmiş; dünyanın bir parçası olan kültür de dijital kültürü yaratmıştır. Dijital kültürün de en önemli unsurlarından biri dijital oyunlar/video oyunlarıdır. Dijital oyunları veya diğer adıyla video oyunlarını bir halk bilimci bakış açısıyla kültürel özellikler bakımından şöyle tanımlayabiliriz. Dijital oyunlar/ video oyunları, oyuncuların kültürel öğelere dijital platformda ve dijital kültürde, eğlenceli bir ortamda, kendi istekleriyle, örtük bir şekilde maruz kaldıkları ve bu maruz kalma ile bu kültürel öğeleri öğrenip yaşattıkları kültür aktarım araçlarıdır.

Dijital oyunların dünyada hem ürün anlamında hem de akademik araştırmalar bakımından bir geçmişi ve birikimi vardır. Bu geçmiş ve birikim Türkiye’de de oluşmuştur ve özellikle 2000’li yıllarla birlikte gelişmiştir. Halk bilgisi ürünleri dijital dünyada, dijital kültürde ve dijital oyunlarda sıklıkla yer almaktadır. Halk bilgisi ürünlerinin özellikleri dijital kültürde ve

bu kültürün parçası olan oyunlarda da karşılık bulmaktadır. Dijital oyunların oyuncuları, oyunların oynandığı ortamlar ve teknolojik imkânlar, oyuncuların birbirleriyle iletişimi; oyunların bizatihi kendileri, bu oyunların içerdiği anlatı yapıları ve halk bilgisine ait unsurlar, oyunların işlev özellikleri ve kültür aktarımındaki konumları yukarıdaki bağlam, yapı ve içerik ile işlev bakış açısıyla ele alınabilir. Bu noktada yukarıda verdiğimiz kuramsal tartışmalara kısaca değinmek istiyoruz.

Dijital oyun/video oyunu çalışmalarına yönelik tartışmaların etrafında şekillendiği ludoloji, narratoloji ve antropoloji tartışmaları halk bilimciler tarafından tanınan ve uygulanan bakış açılarını içermektedir. Bu üç yaklaşım da oyunculara, oyunların oynanmasına, oyunların içeriklerine, oyunların metin olma niteliklerine, oyunların yarattığı kültüre ve oyunlarla ilgili birçok noktaya farklı yönlerden ve amaçlarla yönelmektedir. Oyuncularla görüşme yapmak ve katılımcı gözlem gibi unsurlar Türk halk bilimi araştırmalarında bilinen ve uygulanan derleme yöntemlerindedir. Nasıl ki geleneksel bir oyunu, o oyunu oynayan kişilerden dinlemek, o kişileri oyunu oynarken izlemek ve oyuna katılmak gibi yöntemlerle derleyip incelemek mümkünse söz konusu işlemi dijital dünyada dijital oyunlar için de yapabiliriz. Oyuncuların birbirleriyle iletişimi, bu iletişim esnasında kullandıkları halk bilgisi unsurları, bu unsurların dijital dünyada değişim, dönüşüm ve güncellenmesi halk biliminin araştırma konusudur.

Geleneksel oyunun yapı ve içerik özelliklerine yönelip kültürel öğeleri incelemeye benzer şekilde dijital oyunlardaki kültürel öğeleri tespit edip tahlil etmek de mümkündür. Bir destanın, masalın veya mitik anlatının dijital oyunlarda nasıl yer aldığını inceleme konusu ederken, bu unsurların yer alışında oyun üreticileri ve oyuncuların kültürel tutumlarını da inceleyebiliriz. Bu tutumlara bağlı olarak da dijital oyunların halk bilgisi ürünlerine yönelik işlevi tahlil edilebilir. Dijital oyunların işlevleri arasında kültürel öğelerin yeniden yaratımı ve aktarımı hususları sorgulanmaya açık bir şekilde beklemektedir.

Halk biliminin bakış açısı ve yöntemleri “dijital oyun/video oyunu folkloru” başlığı altında tüm oyun türleri için söyleyebilecek bir şeyler bulabilir. Burada iki “kurgusal örnek” üzerinde durmak istiyoruz. Bu örnekler kurgusaldır çünkü halk bilimi yöntemlerinin oyunlara uygulanmasında “mesela” türünden yaklaşımları ve tavsiyeleri içerir. Bir halk bilimci olarak Tetris ve Super Mario oyunlarını günümüzde oynayan oyunculardan hareketle bir çalışma yaptığımızı düşünelim. Bu oyunların oyuncuları oyunla girdikleri ilişkide ve geçirdikleri vakitle birlikte oyuncuların birbirleriyle oluşturdukları grup içi kavramlar ve şakalarla bir tür grup folkloru oluşacaktır. Bunun yanında bu oyunlar video oyunları dünyasında eski ve öncü oyunlar arasındadır. Bu oyunlar üzerine yapılacak bir alan araştırması eskilik, gelenek,

nostalji gibi kavramları da çalışma alanına yerleştirecektir. Bir halk bilimci tüm bu kavramlar aracılığıyla bir Tetris folkloru ya da Super Mario folkloru araştırması yapabilir.

Bunun yanında aynı halk bilimci God of War veya Uruz: Er Kişinin Geri Dönüşü gibi mitik anlatılar ihtiva eden oyunların içerikleri, işlevleri ve oyuncularından hareketle çalışmalar yapabilir. Özellikle bu oyunların, mitik unsurları ve anlatıları yeniden yaratma ve aktarma noktasındaki özellikleri ve işlevleri bir halk bilimcinin üzerinde çok şey söyleyebileceği alanlardır. Ayrıca bir halk bilimci ismini andığımız bu tür oyunların “üretim” aşamasında söz sahibi olabilecek ve Türkiye’de bu tür oyunların üretilmesi ve kültürün endüstriye doğru ve başarılı sonuçlar verecek şekilde aktarılması noktasında aktif olabilecek bir araştırmacıdır. Özetle bir halk bilimci tür ayırt etmeksizin video oyunlarının tamamı üzerine çalışabilir.

Dijital oyunların üreticileri ve oyuncuları her yaş grubundan insanı içermektedir. Günümüzde Türkiye’de milyonlarca insan dijital oyunları çeşitli teknolojik aletler aracılığıyla oynamaktadırlar. Bu da sayısı milyonları bulan bir kaynak kişi profiline işaret etmektedir. Bununla birlikte dijital oyunların temelde çocukları ve gençleri hedeflediğini de hesaba katmak gerekmektedir. Dijital oyunlar bugün çocuklara ve gençlere en hızlı ve yoğun şekilde ulaşan dijital dünya unsurlarının başında gelmektedir. Bu oyunlarda Türk kültürüne ait öğelerin yer alması, bu kültür öğelerinin yeni nesillere etkili bir şekilde ulaşmasını sağlayacaktır.

Dijital oyunları üretenler ve inceleyenler, bu oyunlar üzerinde söz sahibi olmakta ve oyunları istedikleri kültürel öğelerle doldurmaktadır. Çocuklar ve gençler dijital oyunlarda hangi kültürel öğeleri görürlerse onu tanıyıp benimseyeceklerdir. Bugün Yunan ve İskandinav mitolojilerinin bu kadar popüler olmasında dijital oyunların büyük etkisinin olduğu bir gerçektir.

Türk halk bilimciler dijital oyunların “halk”ını oluşturan oyuncular, üreticiler, tasarımcılar gibi birçok alandan dijital oyunlarla ilgili insanlara kaynak kişi olarak yönelmeli; dijital oyunların “bilgi”sini oluşturan oyunların kendilerini de inceleme konusu edinmelidir. Türk halk bilimciler dijital oyunları çalışmalıdır çünkü dijital oyunlar büyük bir halk bilgisi ortamı ve arşividir. Türk halk bilimciler bu makalede değinilen kuramsal yaklaşımlardan çeşitli bakış açılarını ve yöntemleri seçip halk biliminin de bakış açılarını ekleyerek bir halk bilgisi “olay”ı ve “ürün”ü olarak dijital oyunlara ve dijital oyunlardaki halk bilgisine yönelmelidir. Bu yönelim akademik anlamda Türk halk bilimi alanında “dijital oyun folkloru/ video oyunu folkloru” gibi bir yaklaşımı yaratabilir ve bir dijital oyun araştırmaları alanı oluşturabilir.

Bununla birlikte Türk halk bilimciler bu oyunların üretimlerinde veya dijital oyunlara dair kültürel yönelimlerde etkili olabilir ve Türk dijital oyun dünyası Türk halk bilgisi öğelerini daha fazla ve doğru şekilde kullanmaya başlayabilir.

Kaynakça

AARSETH, Espen (2001). "Computer Game Studies, Year One", *Game Studies*, Sayı 1/1. <http://www.gamestudies.org/0101/editorial.html> (Erişim Tarihi: 7 Kasım 2020).

AARSETH, Espen (2003). "Playing Research: Methodological Approaches to Game Analysis", https://www.researchgate.net/publication/228739348_Playing_Research_Methodological_approaches_to_game_analysis (Erişim Tarihi: 10 Kasım 2020).

AARSETH, Espen (2012). "A Narrative Theory of Games", https://www.researchgate.net/publication/254006015_A_narrative_theory_of_games (Erişim Tarihi: 10 Nisan 2021).

AKBAŞ, Mustafa Gökçen (2019). "Dijital Oyunlarda Hikâye ve Hikâye Anlatıcılığı "God of War" Örneği". Yüksek Lisans Tezi. İstanbul: Maltepe Üniversitesi.

ARVIDSON, Alf. "Vladimir Propp's Fairy Tale Morphology and Game Studies", https://www.academia.edu/24980201/Vladimir_Propps_fairy_tale_morphology_and_game_studies (Erişim Tarihi: 07.11.2020)

BALCI, Fatih (2019). "Dijital Kültürde Çocuk Oyunları", (ed. Mehmet Özdemir). *Dijital Kültür Tradijital-Medya-İnternet-Edebiyat ve Halkbilimi Araştırmaları (21. Yüzyılda Kültür Yorumları)*. Artvin: Arı Sanat Yayınları, s. 269-284.

BAYRAKTUTAN SÜTCÜ, Günseli (2009). Dijital Oyun Çalışmalarında Yöntem: Genel Bir Bakış. (der. Mutlu Binark vd.). *Dijital Oyun Rehberi Oyun Tasarımı, Türler ve Oyuncu*. İstanbul: Kalkedon Yayıncılık, s. 325-348.

BİNARK, Mutlu (2007). "Dijital Oyunlar: Sektör-İçerik ve Oyuncular", *Folklor/Edebiyat*. C. 13, S. 50, s. 11-23.

BİNARK, Mutlu ve Günseli Bayraktutan-Sütcü (2008). *Kültür Endüstrisi Ürünü Olarak Dijital Oyun*. İstanbul: Kalkedon Yayıncılık.

BOELLSTORFF, Tom (2006). "A Ludicrous Discipline? Ethnography and Game Studies", *Games and Culture*. S. 1/1, s. 29-35.

BOWLER, Gary M. Jr. (2018). "Netnografi: Sanal Kültürleri ve Toplulukları İncelemek için Tasarlanmış Bir Yöntem", (çev. İlayda Tekirdağlı Korkmaz ve Zeynep Safiye Baki Nalcıoğlu) (ed. M. Öcal Oğuz vd.). *İnternet Folkloru: Netlore ve Netnografi* Ankara: Geleneksel Yayıncılık, s. 25-33.

BRONNER, Simon J. (2018). "Halk Biliminin Dijitalleştirilmesi ve Sanallaştırılması", (çev. Şafak Yılmaz ve Zehra Bayır) (ed. M. Öcal Oğuz vd.). *İnternet Folkloru: Netlore ve Netnografi* Ankara: Geleneksel Yayıncılık, s. 45-94.

CASSAR, Robert (2013). "God of War: A Narrative Analysis", *Journal for Computer Game Culture*. S. 7/1. s. 81-99.

CHAKRABORTY, Ayantika (2018). "Digital Game: A Modern Age Folklore Repository to Unlock, Relieve and Archive the Collective Unconscious", <https://cafedissensus.com/2018/02/01/digital-game-a-modern-age-folklore-repository-to-unlock-relive-and-archive-the-collective-unconscious/> (Erişim Tarihi: 11 Kasım 2020).

DE VOS, Gail Arlene (2018). "Folklor ve İnternet: Netlore", (çev. Nurulhude Baykal) (ed. M. Öcal Oğuz vd.). *İnternet Folkloru: Netlore ve Netnografi* Ankara: Geleneksel Yayıncılık, s. 9-14.

DEMİRBAŞ, Yavuz (2017). "Oyun Çalışmalarında Dijital Anlatı ile Oyun Biçimi Karşıtlığı Ekseninde Süren Tartışmalara Farklı Bir Bakış", *Moment Dergi*. S. 4(2). ss. 352-373.

DENİZEL, Deniz (2012). "Sanatın Yeni Evresi Olarak Bilgisayar Oyunları", *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*. S. 13. s. 107-143.

DORSON, Richard Mercer. (2011). *Günümüz Folklor Kuramları*. (Çev. Selcan Gürçayır ve Yeliz Özey). Ankara: Geleneksel.

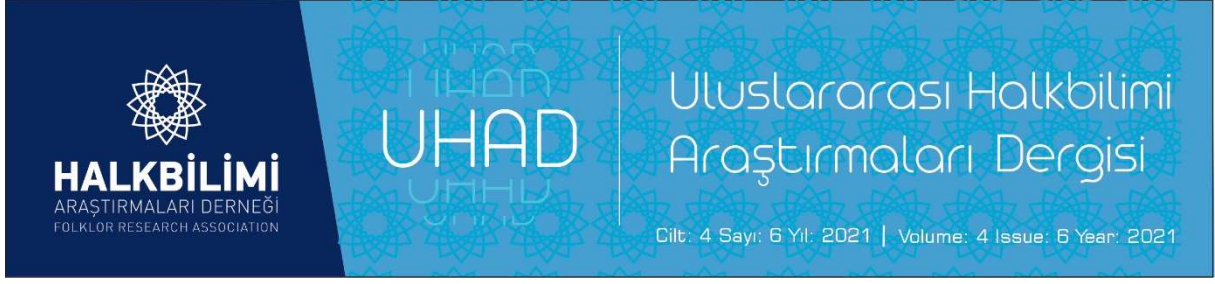
- EKİCİ, Metin (2013). *Halk Bilgisi (Folklor) Derleme ve İnceleme Yöntemleri*. Ankara: Geleneksel.
- ERSOY, Ruhi (2012), “Halk Bilimi Çalışmalarının Gelişimine Paralel Olarak ‘Alan Araştırması’ Kavramını Yeniden Düşünmek”, *Millî Folklor*, S. 94, s. 5-13.
- FRASCA, Gonzalo (2002). “Ludology”, (ed. Mark J. P. Wolf) *Encyclopedia of Video Games The Culture, Technology, and Art of Gaming Volume One*. California: ABC-CLIO (Greenwood), s. 365-366.
- GALANINA, Ekaterina ve Alexey Salin (2017). “Mythology Construction in Virtual Worlds of Video Games”, *4th International Multidisciplinary Scientific Conference on Social Sciences and Arts SGEM*, s. 507-514.
- <https://sgemsocial.org/index.php/elibrary?view=publication&task=show&id=2548> (Erişim Tarihi: 11 Kasım 2020)
- GÜLÜM, Erol (2020). *Teorik ve Pratik Boyutlarıyla Sanal Ortam Folkloru*. Ankara: Grafiker Yayınları.
- GÜRÇAYIR, Selcan (2008). “Kuşaktan Forumaya Geçiş ve Bilgisayar Atasözleri”, *Millî Folklor*, S. 79, s. 70-77.
- HALAÇOĞLU, Burcu Nehir (2020). *Video Oyun Evreninde Yol Bulmak: Sınıflandırma ve Türler*, Ankara: Gece Kitaplığı.
- ILGAZ BÜYÜKBAYKAL, Ceyda Ilgaz ve İnci ABAY CANSABUNCU (2020). “Türkiye’de Yeni Medya Ortamı ve Dijital Oyun Olgusu”, *Yeni Medya Elektronik Dergi*. S. 4/1, s. 1-9.
- JUUL, Jesper (2001). “Games Telling Stories?”, *Game Studies*. S. 1/1. <http://www.gamestudies.org/0101/juul-gts/> (Erişim Tarihi: 10 Kasım.2020)
- KARADENİZ, Oğuz Özgür (2017). “Oyun İncelemelerinde Ludoloji-Narratoloji Tartışması ve Alternatif Kuramsal Arayışlar”, *Galatasaray Üniversitesi İletişim Dergisi*. S. 27. s. 57-78.
- KILIÇ, Samet (2021). “Geleneksel Çocuk Oyunlarından Çok Oyunculu Çevrimiçi Oyunlara: Sosyal Gelişim Alanları Üzerine Bir Değerlendirme”, *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi*, C 14, S. 33, s. 39-56.
- KONZACK, Lars (2002). “Introduction”, *Digital Gameplay: Essays on the Nexus of Game and Gamer*. (ed. Nate Garrelts Jefferson) North Carolina and London: McFarland& Company Inc, s. 89-100.
- MARIA, Gasouka vd. (2018) “Folklor Araştırması ve Yeni Zorlukları: Etnografiden Netnografiye”, (çev. Zeynep Safiye Baki Nalcioğlu) (ed. M. Öcal Oğuz vd.). *İnternet Folkloru: Netlore ve Netnografi*, Ankara: Geleneksel Yayıncılık, s. 15-24.
- MENON, Lakshmi (2015). “History First-hand: Memory, the Player and the Video Game Narrative in the Assassin’s Creed Games”, *Rupkatha Journal On Interdisciplinary Studies in Humanities*. S. 7/1, s. 108-113.
- METİN BASAT, Ezgi (2011), “Modern Dünyanın Sanal Mitleri: Bilgisayar Oyunları”, *Millî Folklor*, S. 92, s. 143-151.
- MURRAY, Janet H. (2005). “The Last Word on Ludology v Narratology in Game Studies”, https://www.researchgate.net/publication/251172237_The_Last_Word_on_Ludology_v_Narratology_in_Game_Studies (Erişim Tarihi: 10 Kasım 2020).
- ÖLÇER ÖZÜNEL, Evrim ve Dilek Türkyılmaz (2020). “Kaynaklar”, *Türk Halk Edebiyatı El Kitabı*. (yay. haz. M. Ö. Oğuz vd.). Ankara: Grafiker, s. 141-208.
- ÖZDEMİR, Mehmet (2019). “Kültürün Dönüşümü ve Dijitalleşme”, *Dijital Kültür Tradijital-Medya-İnternet-Edebiyat ve Halkbilimi Araştırmaları (21. Yüzyılda Kültür Yorumları)*. (ed. Mehmet Özdemir) Artvin: Arı Sanat, s. 17-49.
- PALFREY, John ve Urs Gasser (2016). *Doğuştan Dijital Dijital Yerlilerin İlk Kuşağını Anlamak* (çev. Nagihan Aydın). İstanbul: İKÜ Yayınevi.
- SARPKAYA, Seçkin (2020). “Dijital Oyun ve Mitoloji: Dijital Oyunlardaki Türk Mitolojisi Unsurları Üzerine Bir İçerik Analizi”, *Mitoloji Araştırmaları II*. (ed. İbrahim Gümüş) Çanakkale: Paradigma Akademi, s. 185-201.
- SEPEÇTİ, Tülin (2016). “Levi-Strauss ve Roland Barthes’in Yaklaşımıyla “God of War III” Oyununun Mitsel Çözümlemesi”, *TRT Akademi*. S. 1/2 (Dijital Medya Sayısı), s. 488-507.
- SEZGİN, Serra (2019). “Türkiye’de Dijital Oyun Endüstrisi ve Yaratıcı Emek”, Doktora Tezi. Ankara: Ankara Üniversitesi.
- SHAW, Adrienne (2010). “What is Video Game Culture? Cultural Studies and Game Studies”, *Games and Culture*. V. 5/4, s. 403-424.

ŞENGÜN, Sercan (2015). “Sanal Hikâye Anlatıcılığı Çağında Yaşayan Bilimkurgu ve Fantastik Dünyalar Olarak Video Oyunları”, *Edebiyatın İzinde: Fantastik ve Bilimkurgu* (ed. Seval Şahin vd.). İstanbul: Bağlam Yayınevi, s. 211-220.

WOLF, Mark J. P. (2008). *The Video Game Explosion A History from Pong to Playstation and Beyond*. Westport: Greenwood Press.

WOLF, Mark J. P. (2012). *Encyclopedia of Video Games The Culture, Technology, and Art of Gaming Volume One*. California: ABC-CLIO (Greenwood).

WOLF, Mark J. P. ve Lars Konzack (2012). “Video Game Studies”, (ed. Mark J. P. Wolf) *Encyclopedia of Video Games The Culture, Technology, and Art of Gaming Volume One*. California: ABC-CLIO (Greenwood), s. 672-674.



Geliş Tarihi: 22.04.2021 Kabul Tarihi: 30.05.2021 Entry Date: 22.04.2021 Accepted: 30.05.2021

Bu makaleyi alıntılanmak için/ To cite: ERDOĞDU, A. Teyfur ve Özlem Yumrukuz (2021). "Sosyal Medya'nın Doğası", *Uluslararası Halkbilimi Araştırmaları Dergisi*, S.6, s. 173-197.

SOSYAL MEDYA'NIN DOĞASI

The Nature of Social Media

A. Teyfur ERDOĞDU*

Özlem YUMRUKUZ**

Öz

Web 2.0'a geçişle birlikte iletişimin doğasını hızlı bir biçimde değiştiren sosyal medya bireyler, kurumlar ve toplumsal failer arasındaki tek ve çift yönlü bağların kurulduğu platformlara dönüştü. Bu çalışma üç yaklaşımdan yola çıkarak tahlil yapmaktadır: araçsalcılık, gerekircilik ve postmodernizm. Teknolojiyi bir araç olarak ele alan araçsalcılık (*instrumentalism*) yaklaşımı ile insanların sosyal medyayı nasıl ve hangi amaçlarla kullandıklarını incelenmektedir. Toplumsal etkileşimin yoğunluğu, gerçekçiliği, toplumsal failerin katılımına odaklanan gerekircilik (*determinism*) yaklaşımıyla sosyal medyanın birey ve toplulukları ne yönde etkilediği açıklanmaya çalışılmaktadır. Postmodernist yaklaşım ile de kullanıcı tarafından oluşturulan içerik (*User Generated Content*) ile kişiselleştirilen etkileşim sosyal medya doğasını eleştirel bir bakış açısı ile tartışılmaktadır. Bu bağlamda sosyal medya (YouTube, Facebook, Instagram, Twitter, TikTok, Club House vb.) bireyler, sanal topluluklar, gerçek topluluklar ve kamuoyu arasındaki ilişkiler bağlamında ele alınmıştır. Sosyal medyanın özgürleştirici, demokratikleştirici ve aynı zamanda bireyi etkisi altına alan gücü tartışılan bir başka boyut olmuştur. Sosyal medyayla ortaya çıkan yeni toplumsallaşma biçimleri, dijital denetim ve gözetim olgusu, sosyal medya-okur yazarlığı ve bağımlılık ve onun doğurduğu sorunlar bir başka inceleme alanını oluşturmuştur.

Anahtar kelimeler: Sosyal Medya, Kullanımlar-Doyumlar, Toplumsallaşma Biçimleri, Dijital Gözetim/Denetim, Bağımlılık.

Abstract

Social media, which rapidly changed the nature of communication with the transition to Web 2.0, turned into platforms where one-way and two-way connections were established between individuals, institutions and social agents. The analysis of this study is based on three approaches: instrumentalism, determinism, and postmodernism. In the frame of instrumentalism which takes technology as a tool, it examines how and for what purposes people use social media. With the determinism approach that focuses on the density of social interaction, its realism and the participation of social actors, it tries to explain how social media affects

* Doç. Dr., Yıldız Teknik Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Bölümü Öğretim Üyesi, teyfur@yildiz.edu.tr, ORCID ID: 0000-0002-2118-4860

** Doktora Öğrencisi, Marmara Üniversitesi, İletişim Fakültesi, Radyo TV Sinema Bölümü, ozlem.yumrukuz@yandex.com, ORCID ID: 0000-0003-1376-3325

individuals and communities. From postmodernist view, it discusses the nature of interaction and social media personalized with user-generated content with a critical point of view. In this context, the relationships between social media (YouTube, Facebook, Instagram, Twitter, TikTok, Club House, etc.) individuals, virtual communities, real communities and the public were discussed. The emancipatory, democratizing and at the same time power of social media that influences the individual has been another dimension that has been discussed. Besides, these, new forms of socialization that emerged with social media, the phenomenon of digital control and surveillance, social media-literacy and addiction issues constituted another field of study.

Keywords: Social Media, Uses-Gratifications, Forms Of Socialization, Digital Surveillance/Control, Addiction.

Giriş

Bu çalışma sosyal medyanın doğası ve insan üzerindeki etkilerine odaklanacaktır. Ancak hemen belirtmek isteriz ki çalışma korona salgın öncesini esas alarak hazırlanmıştır. Çünkü korona salgını yüzünden neredeyse bütün dünya, interneti yoğun olarak kullanmaya başladı. Bu yüzden bağımlılık ölçüm ve değerlendirme kıstasları alt üst oldu. ‘Şu kadar saat internetin başında isen...’ diye başlayan tüm cümleler neredeyse boşa çıktı. İş dünyasının önemli bir kısmı, eğitim ve kültür dünyasının neredeyse tamamı artık internet üzerinden yürütülür oldu. Bu yüzden bu dönem için sosyal medya bağımlılığında kolayca bahsetmek de mümkün değil. Bu geçici süre bittikten sonra neler olacağını hep birlikte göreceğiz.

Doğasını incelemeye geçmeden önce sosyal medya ile neyi kast ettiğimizi açıklayalım: Sosyal medya sosyal olduğumuz medyadır (Safko, 2010: 3). Diğer medya ortamlarında kullanıcı, edilgenken sosyal medya ortamlarında etkendir. Bu itibarla Zoom, Meet, Whatsapp uygulamalarını da sosyal medya uygulaması olarak kabul edilmektedir. Bu çalışmada en yeni sosyal medya uygulaması olan Club House da incelenmiştir. Gözümüze çarpan bir başka husus sosyal medya uygulamalarından Twitter’ın (Spaces isimli yeni eklentisi her ne kadar bunu bozsa da) yazılı kültürü esas aldığı, Instagram’ın görsel kültürü esas aldığı, yeni çıkan Club House’un ise sözlü kültürü esas aldığıdır. Diğer uygulamalar karma niteliktedirler. Elbette hepsinde hipermetinsellik yani internetin diğer uygulamalarına gönderme özellikleri mevcuttur.

Sosyal medyanın doğasını da bu tanımdan yola çıkarak tek kelime ile ortaya koymak istersek *karnavalesk bir çokseslilik* diyebiliriz. Çünkü sosyal medya ile kullanıcılar hem izleyici/tüketici (*diffused audience*¹) hem de üretici konumuna gelmişlerdir. Ayrıntılarını aşağıda ele alacağız. Ama önce sayılar.

¹ 'Dağınık izleyici kitlesi' günlük yaşamlarında herhangi bir şekilde sürekli medyaya bağlı olan kitle türünü tanımlamaktadır.

1- Sayılar

2020 Yılı Global Dijital Raporu'na göre dünya nüfusu kabaca sekiz milyar, sosyal medya kullanıcılarının sayısı ise kabaca dört buçuk milyardır. Buna göre dünya nüfusunun yarısı sosyal medya kullanıcısıdır. Yine aynı rapora göre sosyal medya kullanımı çocuklukta başlar. Facebook'un kullanım yaşı on bire, Instagram'ınki ise on ikiye düşmüştür. "Digital 2020 in Turkey" isimli rapora göreyse Türkiye'de altmış milyon kişi etkin şekilde sosyal medya kullanmaktadır. Rapora göre Türkiye'de en çok kullanılan sosyal medya uygulamaları sırasıyla YouTube, Instagram, Facebook ve Zoom'dur. Ayrıca bu rapora göre Z neslinin sosyal medya uygulamalarını diğer yaşlara nazaran daha yoğun şekilde kullandıkları göze çarpmaktadır. Türkiye İstatistik Kurumu'nun 2020 verilerine göre Türkiye'de kabaca dört buçuk milyon kişi Z kuşağını oluşturmaktadır. Yine GFK ve DigitalTalks verilerine göre Türkiye'de 6-15 yaş arası çocukların yüzde altmışının akıllı telefonu, yüzde kırk beşinin tableti ve yüzde altmış beşinin bilgisayarını vardır. Çocukların yüzde seksen beşi sosyal medya kullanmaktadır. Bu oranın içinde Zoom kullanımı da dahildir.

2- Felsefi Altyapı

Hangi mesele olursa olsun şu iki boyuta sahiptir: Fırsatlar-Zararlar. Her meselenin çözümü de bu boyutlar düşünülerek yapılır. Yaşam insana fırsatlar verir. Bununla beraber bu fırsatların yan etkileri bulunur. Denge tutturulamadığı takdirde zararlar oluşmaya başlar. Tarih boyunca büyük filozofların üzerinde ittifak ettikleri mesele şudur: 'İnsanın temel sorusu ne için yaşadığıdır.' Başkaları elbette farklı cevaplar verebilir ama bizce cevap ' dengeli ve huzurlu bir hayat'a sahip olmaktır. Bu tür bir hayat için de adım adım ve belli miktarlarda yudumlanacak *hazlar* ve yerine getirilecek *sorumluluklar* arasında -elbette ki kişiye göre değişen- sağlıklı bir denge tutturulmalıdır. Bu dengeyi bir ömür boyu mümkünse her ana yayarak gerçekleştirebilmek hayati önem arz eder. Her ana yaymak mümkün olmazsa da en azından ortalama bu tutturulmalıdır.

Nedir bahsedilen bu hazlar ve sorumluluklar? Hazlar maddi (tensel) ve manevi (tinsel) olmak üzere ikiye ayrılırlar. Bunlar da kendi içlerinde kültürlere göre değişiklik göstermekle beraber meşru ve gayrimeşru olmak üzere ikiye ayrılırlar. Sorumluluklar üzerinde ayrıntılı durmak istiyorum. Sorumluluklar da hazlar gibi önce maddi (tensel) ve manevi (tinsel) olmak üzere ikiye taksim olunurlar. Sonra bunlar da kendi içinde ikiye ayrılırlar: Yakın (dar çevre) ve uzak (geniş çevre). Yakın sorumluluklar mesela çocuklara, bunamış ve/ya yatalak ebeveyne veya komşuya bakmak vb. Uzak sorumluluklar ise mesela kuzey ülkelerindeki fok ve balina avlarını kınamak, küresel ısınma karşıtı paylaşımlar yapmak vb.

Yakın sorumlulukların maddi getirisi pek azken aynı zamanda sıkıcı, sıradan ve yorucudurlar. Uzak sorumluluklar ise heyecanlı, renkli ve gerçekleştirilmeleri kolaydır. Bu sorumlulukların uyuşturucu/tatmin edici etkisi oldukça yüksektir (*slactivism/clicktivism*). Buna yazında *digital humanitarianism* denir. Kısaca sosyal medyada toplumsallaşan, bir bannerı tıklayarak veya RT yaparak Afrika'daki açları doyurduğunu, yağmur ormanlarını kurtardığını veya ozon deliğini kapattığını sanan insanlar 'dijital fanus etkisi'nde yaşamaya başlarlar. 1959'da Sosyolog Elihu Katz (d. 1926-) belli gereksinimler için kullandığımız kitle iletişim araçlarının doyum sağladığını söyler (*kullanımlar ve doyumlar yaklaşımı*). Şüphesiz insanlar uzak sorumluluklarla meşgul olunca doyuma ulaşıyorlar. Ama bu nasıl bir doyumdur? Buna ayrıntılı bakacağız. Ancak şunu söyleyelim ki asıl paylaşma, asıl sorumluluk sanallık değil gerçekten eyleme geçmedir. Mesela konferansa geleceğim demek ve bunu yaymak bizzat gitmekten daha kolaydır. Yine yaşlı bir balinanın yaşamı için web sayfası açmak, bunu paylaşmak veya imzalamak kolaydır ama yaşlı bir komşunun alışverişini yapmak, onun temizliğini üstlenmek zordur. Yine deprem görüntüsünü paylaşarak üzüntüyü göstermek, yerel ve merkezi yetkilileri kınamak kolaydır ama bir depremzedeyi veya aileyi evinizde geçici bir süre de olsa ağırlamak gerçek bir eylemdir ve meşakkatlidir. Ortaya koyduğum psiko-sosyal kaide şudur: Kişinin sorumluluk aldığı halka genişledikçe kendini önemli hissetme artar ve sorumluluğu yerine getirme kolaylaşır. Bir kız öğrencimizden örnek verelim: Gezi Hadiseleri zamanında öğrencimiz şu cümleyi kurmuştu: “Bire bir devrimle uğraşıyorum. Berkin ölmüşken ben okula gidemem. Ayrıca ben bir bireyim ve tercihim devrim için mücadele etmekten yana kullanıyorum.” Başka çarpıcı örnekler de var: Kentsel dönüşüm muhalifi ve dijital aktivist bir kadın, Sulukule yıkımlarıyla ilgili şöyle diyor: “Bizler... ne yapıyoruz... 150 aile var, onlar için belediyeye dilekçe yazdık, ret cevapları geldi, şimdi biz de onlara ret cevabı yazıyoruz, ‘nasıl reddedersiniz’ diye...” Aynı konuda dijital aktivist bir erkek şöyle diyor: “...e-gruplarda hiç görmedikleri mahalleler için çalışma yürüten arkadaşlar... [var]. Bu da bir tür seçkinciliği... birileri adına konuşma durumunu yaratabiliyor, bu da bir iktidar yaratabiliyor.” Bu mülakatları yapan uzmanın yorumu ise dikkat çekici: “E-gruplarında konuşan beyaz yakalılarının konumu Gramsci'nin “organik aydın” tanımını hatırlatıyor. Şu an İnternet'te konuyla ilgili dolaşımda olan sözün ne kadarının doğrudan kentsel dönüşüm mağdurlarının sözü olduğu sorusunu hatırlamak bu noktada önemli görünmektedir.” Dikmen Dayanışma Derneği'nden ve interneti kullanan biri de “tabandaki insanlara her türlü bilgiyi götürmediklerini, kontrollü olduklarını, götürülmesi gereken bilgiyi götürdüklerini” ifade ederek yine mahalleli adına neyin doğru olduğuna karar verdiklerini de itiraf ediyor (Göker, 2014).

Bazı kullanıcılar geniş çevre sorumluluklarını samimiyetle hissettikleri için değil gösteriş amaçlı kullanmaktadırlar. Bununla egonun doyurulmaya çalışılması hedeflenmektedir. Bazı kullanıcılar ise üstlerinde sosyal medyadaki takipçilerinin baskısını hissettikleri için duyarlıymışçasına paylaşım yaparlar. Aksi takdirde *unfollow* edilme, bloklanma tehdidini enselerinde hissederler. Bu tehdit durumu kullanıcı da aşağılanma, dışlanma, sürüden atılma endişeleri yaratmaktadır. Bu önemli bir ayrıntıdır. Buna kısaca sosyal medya baskısı diyebiliriz.

Anlaşıldığı üzere yaşamadıkları, bizzat maruz kalmadıkları hakkında sanal mücadele vermek insana kendini iyi hissettiriyor, doyum sağlıyor. Buna biz duyarlılık afyonu diyoruz. Yeni nesil ise “duyar kasmak” diyor. Alman filozof Nietzsche (1844-1900) ise şöyle diyor: “Başkaları için yanmışsın, kül olmuşsun neye yarar; madem ki o yangın senin içinde çıkmıyor!”

Bu konuda çözüm belki kendimizi ve etkileyebildiklerimizi dar çevre sorumluluklarına alıştırmak, Fransız filozof Voltaire’in (1694-1778) dediği gibi arka bahçemizle uğraşmayı becerebilmektir.

Bu aşamada karşımıza iki önemli soru çıkmaktadır: “*İnsanlar kitle iletişim araçlarıyla ne yaparlar?*” ve “*Kitle iletişim araçları insanlara ne yapar?*” Bu sorular medya ve birey arasındaki ilişkiyi inceleyen araştırmalara uzun süre egemen olan iki temel geleneği temsil eder. Birinci soru kullanım ve doyum araştırmalarıyla ilgiliyken, ikincisi etki araştırmalarıyla ilişkilidir (Jensen ve Rosengren, 2005: 55). Önce ilk soruyu ele alalım.

3- İnsanlar Sosyal Medya’da Ne Yaparlar?

İnsanlar kitle iletişim araçlarıyla ne yaparlar sorusu için genellikle yukarıda zikrettiğimiz kullanımlar ve doyumlar yaklaşımı kullanılır. Kullanımlar ve doyumlar yaklaşımında, doyumlar elde edilen ve aranan doyumlar olarak ikiye ayrılır. Yaklaşımına göre aranan ve elde edilen doyumlar arasındaki farkın derecesi de tatmin olma düzeyini belirler. Eğer elde edilen doyumlar, beklenen doyumları karşılar ve hatta ondan öteye geçerse araç bir tüketim alışkanlığına ileri aşamada da bağımlılığa dönüşebilir. Tersisi durumda aracın kullanımında azalmalar olacaktır ya da kişi kazanamadığı doyumları başka şekillerde elde etmeye çalışacaktır. Ancak sanal ortamda tatmin sağlamanın yolu da bazen sanal olabilmektedir. Kişinin bireysel çabası yetersiz kaldığında parayla beğeni ve takipçi satın almaya başlayabilir hatta sayılarını arttırmak için bir bilene sorabilir (sosyal medya danışmanlığı). Kişilerin yalnız bu eğilimlerle bile kendi gerçekliklerinden kaçışlarını, başka benlikler yaratmaya çalıştıklarını

ve bu platformları hayatlarının merkezine aldıklarını söylemek mümkündür. Bazı kullanıcıların ticari amaçla başlangıçta görünür olmak için beğeni ve takipçi satın alma taktiklerini bu cümlenin dışında tutuyoruz.

Konumuza geri dönelim insanların sosyal medyada temel olarak şu üç şeyi yaptığını görüyoruz: *eğlenme/oyalanma*, *toplumsallaşma* ve *bilgilenme*. Şimdi bunlara tek tek bakalım.

Eğlenme/Oyalanma: Eğlendirici ve oyalayıcı unsurlar sosyal medyanın doğasında geleneksel medyaya oranla daha içkindir. Özellikle oyun temelli faaliyetler ergenler ve geç ergen erkekler için çok ilgi çekicidir. Eğlenceli her türlü çevrimiçi içerik yüksek katılım toplamaktadır. Çevrimiçi zorunluluğu olmasa da özellikle TikTok, Pinterest, Facebook yüksek oranda oyalanma sağlamaktadır. Hatırlayalım Türk yazar Abdülhak Şinasi Hisar (1887-1963) diyordu ki: “Gündelik işlerin ağırlığıyla yorulan zihinler daha ilkel eğlencelere düşkün oluyorlar; hayatın çabukluğu insanları bir bakıma dikkatsizliğe itiyor; sinema insanları tadılması kolay beğenilere dadandırıyor; gazeteler... okurları son derece hafif bir edebiyata, yüzeysel bir meraka alıştırtıyor;... edebiyat kutsal aşamasından bir eğlence derecesine iniyor;... hatta eskiden kutsal sayılan tarihin bile, yüksek bilimsel aşamasından inerek, romanlaştığını ve eskiden bin güçlkle yazılan tarihi hayatların şimdi pek kolaylıkla romanlaştırıldığını görüyoruz...” (Hisar, 1943). Bu cümleleri sosyal medyaya uyarlayarak düşünmek elbette ki mümkündür.

Toplumsallaşma: Sosyal medya yüz yüze görüşülemeyen arkadaşlara ulaşmayı sağladı ve bu konuda oldukça da hızlı. Evet sosyal medya uzakları yakın etti. Ayrıca sosyal medyayla tüm dünyayla etkileşim mümkün hale geldi. Böylelikle zihniyet inşasında cemaatçi, milliyetçi tekeller kırılmaya başladı.

Toplumsallaşma konusunda önemli iki kavram sosyal medya için değerlendirilmektedir: *zayıf bağlar* ve *toplumsal sermaye*. Yeni bir iş bulmak, istihbarat elde etmek istendiğinde zayıf bağların güçlü bağlardan daha çok işe yaradığı görülmüştür. Bu olgu ABD’li sosyolog Mark Granovetter (1943-) tarafından ‘zayıf bağların gücü’ (*strength of weak ties*) olarak tarif edilir. Tanıdık ve bildikler toplumsal güç kaynağıdır ve ne kadar çok tanıdık varsa o kadar çok toplumsal güçten söz etmek mümkündür (Gladwell, 2002: 54). Gladwell “Küçük Değişiklik (*Small Change*)” başlıklı bir yazısında büyük fedakârlıklar yapılmasını gerektiren bir olay karşısında bireylerin güçlü bağlara ihtiyaç duyduklarını, ancak zayıf bağların, hayati bir mitingde bir araya gelmek gibi çok büyük fedakarlıkların gerekmediği eylemleri düzenlediğinden bahseder. Sosyal medyadaki aktivizmin doğası zayıf bağlar üzerine kuruludur. Örneğin, Twitter ve Facebook, hiç tanışmamış olabileceğiniz kişileri ya da

tanıdıklarınızı istediğiniz gibi yönetmek, başka türlü gerçek yaşamda iletişim kurmakta zorlanacağınız kişilere ayak uydurmak için bir araç olarak işlevselleşir. Aynı zamanda da çok hızlı bir biçimde sayıca fazla topluluklardan başka topluluklara geçiş yaparak hızlı bir biçimde iletişimi kesmeye yardımcı olur. Bu nedenle, sosyal medyada kurulan bağların geçiciliği ve kırılabilirliği aynı zamanda gerçek hayatta asla sahip olamayacağımız kadar güçlü bir topluluğa ait olma bilinci oluşturur. Toplumsal sermaye kavramı ise insanların toplumsallaşma sonucunda elde ettikleri kaynaklardır. Buna göre geniş ve çok çeşitli ağ bağlantılarına sahip bireylerin küçük ve daha az çeşitli ağ bağlantılarına sahip bireylere nazaran daha güçlü toplumsal sermayeye sahip oldukları söylenebilir (Valenzuela vd., 2009: 877). Sosyal medya hem toplumsal sermayeyi hem de zayıf bağların sayısını artırmaya olanak tanıyan şebekelerdir. Sosyal medya ortamları ayrıca ‘saklı kalmış bağlar’ın (*latent ties*) faal hale geçmesinde de elverişlidir (Haythornthwaite, 2005: 137). Sosyal medya ortamlarındaki ortak arkadaşlar üzerinden yeni arkadaşlar edinme, birinin profilini incelemek yoluyla elde edilen ipuçlarını kullanarak (ortak ilgili alanları, ilginç tartışma konuları vb.) saklı kalmış bağları zayıf bağlara çevirmek mümkündür. Böylelikle mesela bir işe girmek istediğinizde görüşme yapacağımız ve sizi işe alacak kişi hakkında bilgi sahibi olabilirsiniz. Bunun en ilginç örneklerinden biri yeni sosyal medya uygulaması Club House’da takip ettiğiniz kişinin kim tarafından Club House üyeliğine çağrıldığını (*nominated by*) görebilmeniz ve böylece halkaları izleyerek saklı kalmış (ulusal/uluslararası) bağlantı zincirini keşfetmenizdir. Neticede kimin kimle bağlantılı olduğunu anlamak mümkün hale gelmektedir.

Sosyal medya platformlarında sıradan kişiler (siyaset, yönetim, spor, eğlence, sanat ve bilim dünyasından vb) ünlü kişilerin zaman zaman dikkatini çekebilmektedirler. Bu doğrudur. Ama ünlülerin yazdıklarında kendilerini muhatap aldıkları ise bir yanılgıdır. Ünlü kişiler sıradan kişileri muhatap alsalar bile bu onları araçsallaştırmak içindir. Bunu son olarak çok açık biçimde Club House uygulamasında ve Twitter Spaces özelliğinde görüyoruz. Sosyal medyadaki sıradan insanlar ünlüler için sadece bir araçtır ve anlık bir anlam taşırlar. Ayrıca sosyal medya aracılığıyla sıradan kişilerin önemli siyasal, yönetsel kişilerle iletişim ve etkileşim fırsatlarına rağmen ünlü özel ve tüzel kişilerden cevap alamama durumu sıradan insanları öfkeli yapmaktadır. Bir başka ifade ile deneysel gerçekliğe çevrilemeyen sanal erişilebilirlik toplumsallaşmayı olumsuz yönde etkilemektedir (Coleman vd., 2008: 780-782 akt. Yaşar, 2020: 155). Bunun son örneğini Boğaziçi Üniversitesi’ne rektör atama sürecinde gördük. Sosyalleşme konusunda bazı danışanlarımız şöyle cümleler kurmaktadır: “İnsan gerçek hayatta yer alamadığı yani asosyal olduğu için yüzünü ekrana döner; yoksa ekranlar

kişiyi asosyal yapmaz!”, “İnternette vakit geçiriyor(um) ama dışarıda da arkadaşı(m) var. Asosyal değilim yani!” Bu yargılar hatalıdır. Çünkü artık toplumsallaşmanın, karşılıklı etkileşim içinde olmanın yeni yoğun alanı sosyal medyadır. Ancak şunu vurgulamak gerekir: Sosyal medyayı yeni insanlarla tanışmak, toplumsallaşmak ve fikir alışverişinde bulunmak amacıyla kullananların çoğu bağımlı kişilerdir. Bağımlı olmayanlar ise genellikle sosyal medyayı mevcut ilişkilerini dijital yolla devam ettirmek için kullanırlar (Dinç, 2016: 31). Club House belirttiğimiz gibi en yeni sosyal medya uygulamasıdır. Salgın döneminde ortaya çıktığı için bu tespitin dışında tutulması gerekir. Çünkü insanlar bağımlı olsunlar veya olmasınlar toplumsallaşmak için sosyal medyayı ayrı bir yoğunlukta kullanmaktadırlar. Ancak gözlemimiz odur ki Club House kullanıcılarının büyük kısmı bu ortamı hala yeni arkadaş edinmek için kullanmaktadırlar.

Peki ama sosyal medya üzerinden toplumsallaşma nasıl bir toplumsallaşmadır? Zararı var mıdır? Benzetme hatalı olmayacaktır sosyal medya üzerinden toplumsallaşma aynı fast-food yiyen, hızlı ve bolca doyan birinin sonunda sağlığını yitirmesi gibidir. Kişi birçok arkadaş edinir, bu sanal arkadaşlar insanın yalnızlığını yüzeysel ve sanal biçimde giderirler.

Bilgilenme: Sosyal medyayı biz çeşitli hizmetleri bir arada sunan AVM'lere benzetiyoruz. Birçok semt dolaşmak yerine bir AVM'ye girip bütün ihtiyaçları görüp çıkmak gibi, meta-modern insan sosyal medyanın çeşitli uygulamalarına girerek bilgi alışverişinde bulunabilmektedir.

Uzmanların belirttiği gibi sosyal medya yoluyla kitleler merkez medyanın izleyicisi olmaktan çıkıp içerik üreticisi haline geldiler. Bunu hepimiz biliyoruz. Hatta bazı sosyal medya uygulamaları merkez medyanın rekabet edemeyeceği kadar büyüdüler.

Bilginin merkezi yapısı bozuldu ve bilgi adem-i merkezi, çoksesli bir yapıya büründü. Nitekim Rus filozof Mikhail Bakhtin'in (1895-1975) dediği gibi 'otoriter söz' hiç bir konuşma türünün kendine yaklaşmasına ve aynı seviyeden ilişki kurmasına izin vermek istemez (Bakhtin, 2005: 13). Sosyal medya ise diyalojik, parodik ve ironik doğasıyla hiyerarşik, merkezi ve otoriter yapıları yıpratmaktadır. Bu çerçevede sosyal medya, tıpkı G. Deleuze'ün (1925-1995) çoğunluğun dilini alarak, kendini çoğunluk olarak temsil eden azınlığın minör dilinde vurguladığı düşüncelerini hatırlatır. Diğer bir ifade ile, otorite kitle ile kurduğu bağlantılarla politikanın major alanından minör alana yerleştirilir ve bu alanda artık kitlenin edimleri kendi iktidar sistemini inşa eder. Sosyal medya bu kavramsallaştırmaya göre anti-hiyerarşik yapıyı yıkmaya ve ilişkileri demokratikleştirme işlevi görmektedir.

Bilginin üzerindeki uzmanlık ve otorite sosyal medyada dağılmıştır. Twitter bu bakımdan ilginç bir örnektir. Otoritenin yaptığı paylaşımın, sözün altına yazılacak yeni bir yorum ile ona yaklaşmak mümkün hale gelmiştir. Bu yorum, otoritenin hoşuna gitse de gitmese de onu silme imkanı artık yoktur. Bu yorumu yapan kişiyi Twitter’da yok etmenin tek yolu o takipçiyi engellemektir. Ama bunun maliyeti o kullanıcıyı kaybetmektir. Ayrıca başkalarının artık bu yorumu görmesine de engel olunamaz. Sadece engellenen kişi otoritenin daha sonraki paylaşımlarını göremeyeceği için aynı kullanıcı adıyla yorum yapamayacaktır. Otorite bu kullanıcıları engellemek ve onları kaybetmek yerine bugünlerde daha ziyade çok sayıdaki yorum içinde hoşuna gitmediği yorumun kaybolmasını beklemektedir. Buna rağmen diyalojik, parodik ve ironik yorumlar öne çıkarak görünürlüklerini korumaktadırlar. Ancak Twitter yaptığı son güncellemeyle otoriteye, sözünün ardından söz söylenmesini engelleme imkanı verdi: Yorumlara kapatılarak paylaşım yapmak mümkün hale geldi. Otorite bu çözümü elbette kullanabilir. Ama bunun da maliyeti otoritenin korktuğu yorumları olacaktır. Ayrıca YouTube’un aksine Twitter’da yorumlar kapatıldığı vakit *unlike* seçeneği de olmadığı için otoritenin sözünü aynı sayfada küçük düşürmek mümkün olmayacaktır. Otoritenin sözüne Twitter’da ancak uzaktan müdahale etmek mümkündür, o da şimdilik sadece *quote tweet* (tweeti alıntıyla) ile gerçekleştirilebilmektedir. Ama *quote tweet*in görünürlüğü oldukça sınırlıdır. Sınır takipçi sayısı ve niteliği ile oluşmaktadır. Otoritenin sözünü beğenmeme ve bunun herkes tarafından görülmesi imkanını şimdilik sadece YouTube sunmaktadır.

Cisco’nun eski CEO’su John Chambers (1949-) interneti eğitimden sonra eşitleyici mekanizmaların ikincisi sayar. Evet bugün internete sahip olan herkes her türlü bilgiye ulaşma ve ayrıca en iyi eğitimleri ücretsiz alma imkanına sahiptir. Ayrıca sosyal medya sebebiyle etkili olmak için uzmanlık şartı da fazlaca esnemiştir. Eskiden bilgi, uzmanından alınmaya çalışılırken şimdi sosyal medya aracılığıyla uzmanlardan, büyük yazarlardan veya önemli fotoğrafçılardan daha etkili olmak mümkün hale gelmiştir. Sıradan kullanıcıların yazdıkları onlarınkinden daha fazla okunur, fotoğraflarıysa daha fazla görünür olmuştur. Bir erkek öğrenci şöyle diyor: “Ben bir sosyal medya hesabı açarak kitlelere rahatlıkla ulaşabilirim. Düşüncelerimi, haklarımı ve örgütlenmelerimi bu sosyal ağlar üzerinden gerçekleştirebilirim. Bence bu bizim gibi sermaye sahibi olmayan kişiler için oldukça önemli. Bizler bir TV programına ya da bir gazeteye sahip değiliz. Sahip olabilsek dahi fikirlerimiz belki zümrelere aykırı olduğu an düşüncüyü üretme ve yayma hakkımız elimizden alınabilir [sansürü kastediyor]. Yeni medya sayesinde bizler yani toplumdan olan kişiler kendilerini ifade edebilecek bir alternatif bulmuş olduk” (Ayaz, 2020: 46). Nitekim sosyal medya ana

akım medyadan farklı olarak sıradan insanların kanal sahibi olması ve kanaat önderi olabilmesinin yol açtı. Mikro bloggerların gazetelere karşı, YouTube yönetmenlerinin ciddi stüdyolara karşı elleri güçlendi. App-makerlık büyük bir kazanç kapısı haline geldi. Hackerlar şirketlere karşı güçlüler. Milli hackerlar milli menfaatler için maliyeti çok düşük ama etkili operasyonlar yapmaya başladılar. Hackerlar yerel veya küresel güçlere karşı sosyal medyayı her geçen gün daha etkili istimal eder oldular. Kısaca sosyal medya tüm kurumlardan gitgide büyüyen oranlarda rol çalar oldu.

Uzmanların sosyal medya hesaplarında takipçi sayılarının az olması onların önemli olmadıkları algısını yaymaya başladı. Bu algı özellikle sıradan bireyde hâkimdir (mottosu: takipçin kadar konuş!). Sıradan kişilerin bizim daha önce bildiğimiz ama sosyal medya ile görünür olan bir başka özelliği şudur: Sıradan kişiler akranlarından veya benzerlerinden öğrenmeye daha yatkınlardır. Bunlar tanıdıklarının hareketlerini ve düşüncelerini takip etme eğilimindedirler. Tanımadıklarıninkilerine ise soğuk bakarlar (Cialdini, 2007 akt. Esgin ve Eken, 2020: 201). Bu yüzden uzmanlar ve kurumlar artık referans noktası oluşturmadaki eski güçlerini büyük oranda yitirdiler. Bir uzmana gitmek, görünmek, sormak veya eserini okumak yerine benzer sorunla karşılaşanların veya benzer durumda bulunanların tecrübelerine sosyal medya üzerinden başvurmak tercih edilen yol oldu. Siber devrim, çocuğu anası-babası-öğretmeni karşısında mücehhez kıldı. Büyükler sosyal medyadan anlamıyor ama o, çocukların elinde oyuncak gibi. Kullanıcıların karşılaştığı ve sosyal medya üzerinden çözmeye çalıştıkları sorunlar çok çeşitlilik arz ediyor. Bunlar siyaset, iktisat, sağlık, tarih, hayat vb hakkında olabiliyor. Sıradan bireyler psikolojik meselelerin bile kişiden kişiye göre değiştiğinin farkında değiller. Birinin sorunu ile kendininkiyle benzeşiyorsa bir uzmana görünmek yerine sosyal medya üzerinden teşhis ve tedaviye başlayabiliyor. Sıradan kişiler sosyal medyada siyasi meselelerde ise aynı siyasi çizgide, aynı konularda hassasiyeti olanları takip etme eğilimindedirler. Diğer görüştekilerle sert polemiklere girebilmektedirler. Bu sosyal medyanın doğasından kaynaklanır: Sosyal medya uygulamaları bir yandan bireyi güçlendirir diğer yandan onu dijital cemaatler içine alıp, kamplara böler. Kamptakilerle özdeşleşen kullanıcılar, aynı düşünce matrisi ile sosyal hareketleri gerçekleştiren kolektif bir bilincin parçası olarak davranmaya yönelirler. Doğrunun önemini kaybettiği topluluksal manipülasyonun öne çıktığı bu etkileşim şeklinde, gerçek dışı tanımlamaların, ötekileştirmelerin, kendileri gibi düşünmeyenlere düşmanca saldırıların, linçin ve kutuplaşmaların yoğun olarak yaşandığı bir sosyal dünya yaratılır (Atalay, 2020: 113). Sosyal medyada paylaşımların bir bölümü bu bakımdan cinsiyetçi, ırkçı, yabancı düşmanlığı, kin,

şiddet ve nefret doludur. Ardından acımasız saldırılar başlar ve kartopu gibi büyür. Twitter ve Facebook gibi ortamlardaysa sıklıkla bu saldırılar e-meydan savaşına döner. Bu süreç sosyal medyanın doğasından kaynaklanır (Atikkan ve Tunç, 2011: 25, 28 akt. Atalay, 2020: 116).

Gazeteler, TVler, siyasi partiler vb. geleneksel iktidar sahipleri sosyal medyanın sahip olduğu kitleleri etkileme gücünün farkına çabuk vardılar ve kendi güçlerini dijital platformlarda yenileyerek sürece hızla uyum sağladılar. Dengeler aktörlerin yer değişmesiyle yeniden oturmaya başladı. Nitekim geleneksel iktidar sahipleri sosyal medyayı kullanarak dengeyi kendi lehlerine çevirmeye başladılar.

Ayrıca gördüğümüz şu ki bilgi akışı aşağıdan yukarı süzgeçten geçmeden ve sansürsüz bir şekilde hızla hareket ederken, yukarıdan aşağı bilgi akışı kapalılık özelliğini hala korumaktadır. Kişiler yaptıkları ve yapacakları her türlü seçim konusunda şeffaflaşırken özellikle siyasi iktidarlar “güvenlik adına” opaklıklarını sürdürmektedirler. Geleneksel iktidarlar, özel ve tüzel kişilere karşı ellerini güçlendirmektedir. Bu durum distopik yazında ayrıntılı şekilde ele alınmıştır. Gidişatın sonu iktidarın tanrıçılık oynayarak sapkınlaşması olacak resmedilmektedir. İnsanlar, iktidara göre “kötü” olma ve kötülük yapma imkanları ellerinden alınarak kendi iradeleri olmadan iktidara göre “iyi” yapılmaya çalışılırlar. Kutsal özel hayata iktidar tarafından artık açıkça tecavüz edilmektedir. Ahlak bekçiliğine soyunarak makbul vatandaş olmaları için sosyal medya da dahil olmak üzere dijital yollar ile kişiyi takip etmek ve yönlendirmek iktidarın önemli siyasalarından olmuştur. Elbette ki devletlerin gizli polis ve istihbarat operasyonlarını yürütmek için meşru sebepleri vardır. Bunlar kamuya ilan edilmiş kanunlar dairesinde kaldığı takdirde meşrulardır da. Ama devlet yetkilileri ellerindeki sosyal medya dahil olmak üzere tüm bu imkanları (kamuya ilan edilmiş) kanunları ihlal edecek şekilde kullanamazlar. Aslında kişiler yaptıkları güncellemelerle kendileriyle ilgili bilgileri iktidara emek harcatmadan cookies (çerezler) yoluyla vermektedirler (gözetim toplumu/süpersinoptikon). Yani baskıya ihtiyaç olmadan insanların kendilerini açmaları, görünür kılmaları. Nitekim Cambridge Üniversitesi’nden Michal Kosinski ve arkadaşları yaptığı araştırmada bir kişinin sadece Facebook’ta beğendiklerinden yola çıkarak onun cinsel tercihinin, ten renginin, cinsiyetinin, demokrat mı cumhuriyetçi mi olduğunun, kişilerin ilk yirmi bir yılında anne babalarıyla birlikte mi yaşadıklarının, alkol, sigara ve uyuşturucu bağımlısı olup olmadıklarının yüzde seksen isabetle bilinebileceğini gösterdiler (2013; 2014).

Bilgi akışının sosyal medya ile geçirdiği bu değişim kişiyi siyasi, ahlaki ve ticari bakımdan köleleşmeye doğru götürüyor uyarıları mevcuttur. Gerçekten de kamuoyu oluşturmada ve rıza üretiminde sosyal medyanın gücü inkar edilemez biçimde yüksektir. Köleleşmeye karşı

çıkarken kaosa yol açmadan ve huzuru bozacak iş ve davranışlardan uzak durmak önem arz etmektedir. Ayrıca çokselsliliğin demokrasiye katkısı yadsınamazken uzmanlık dışı ve uzmanlığı küçümseyen, onu küstüren paylaşımların dolaşıma girmesi de demokrasinin süflileşmesi tehlikesine yol açmaktadır. Bu tam da yerlerini sağlamlaştırmak isteyen iktidarların işine gelecektir.

Sosyal medya yoluyla sansür uygulaması da değişmiştir. Herhangi bir sosyal medya uygulaması (Twitter, Wikipedia, YouTube) kapatılarak hem onlara sansür uygulanır hem de bu ortamlarda yapılan paylaşımlara yasak getirilmiş olur.² Bunun dışında çok daha önemli bir sansür uygulaması ortaya çıkmıştır: Bu bilgi aktarımını engellemek yerine çarpıcı ve sahte bilgi üretip bunu sosyal medyaya boca edip orada dolaşıma sokarak önemli bilgilerin görülmesini engellemek olarak özetlenebilir. Bununla bağlantılı olarak bir başka sansür çeşidi de bilgiyi engelleyemediğinde dezenformasyon (kitleleri doğrudan aldatmaya, yanıltmaya, tahrik etmeye ve yönlendirmeye dönük her türlü belge ve bilgi) veya mizenformasyon (doğruluğu araştırılmadan aceleyle, telaşla, bilinçsizce ve hatayla yayılan bilgi ve belge) yoluyla sansürlenmektir. Böylelikle bilginin doğru mu yalan mı olduğu muğlaklaştırmaktır.

Seçim gibi bazı önemli zamanlarda sonuçları etkilemek için bir takım konuşmalar, görüntüler veya ciddi suç kapsamına girecek sahte videoların oluşturulması halk nezdinde öfkenin artmasına sebep olmaktadır. Yapay zeka ile sosyal medyanın ilişkisinde de sorunlar bulunmaktadır. Çünkü yapay zeka tarafsız kabul edilmektedir. Oysa yapay zeka kendisine sunulan veriler üzerinden işlem yapar ve algoritmalar oluşturur. Yapay zeka verilerin manipüle edilmesi yüzünden belli toplulukların aleyhine olabilecek sonuçlar elde edebilmektedir. Kararları otonom olarak metal yakalılar (yapay zekalı robotlar) verse bile karar verme şeklini ve algoritmalarını belirleyen yine insan olacaktır (Başhan ve Parlayandemir, 2020: 251, 254). Bir de sosyal medyada kullanılan yapay zeka kaynaklı hatalar vahim sonuçlar doğurabilmektedir. Mesela yapay zekanın yaptığı hatalı çeviriler ve sonucunda ortaya çıkan vahim ve tehlikeli durumlar gerçekleşmiştir (Örnekler için bkz. Başhan ve Parlayandemir, 2020: 252-255). Bu durumlar için kişilerin ve kurumların sosyal medya okur yazarlığı ve farkındalığı önem arz etmektedir. Bu sorunlara bir de yapay zeka ile yapılan ve sosyal medya hesaplarından yayılan inanılmaz gerçekçi deep (fake) videoları

² Bu arada sosyal medya uygulamalarının da zaman zaman sansürcülük oynadığını biliyoruz. Seçim zamanı sosyal medyaya engel erişimi koyan ülkeleri eleştiren, ifade serbestiyetini savunan Twitter başka ülkelerdeki seçimler sırasında alenen bazı adayların ifadelerine erişim yasağı getirmiştir. Son sansür hatırlayalım Başkan Trump'a uygulanmıştır. Benzer düzenlemeler ve algoritma değişiklikleri de belirli dönemlerde Facebook'ta meydana gelmiş ve şirket sahibi yaptıklarını kabul etmiştir.

eklemek lazım. Örneğin son günlerde oyuncu Tom Cruise (1962-) adına yapılan sahte videolar görenleri şaşırtmıştır. Herkes bu videoları gerçek sanmıştır. Bu durum gerçeklerin de sahte olma ihtimalini doğurduğu için yakın zamanda gerçeklere inanılmayı zorlaştıracak şekilde yorumlanmaktadır. Nitekim gerçekten işlenmiş suç, skandal ve nefret söylemlerinin gerçek olduğu “otorite”lerce ispat edilse bile halkın bir kesimi bu tür deepfake videoların varlığını ileri sürerek bunları inkar yoluna gidebilecektir (Başhan ve Parlayandemir, 2020: 250). Ancak bu tamamen sosyal medya okur yazarlığı ile ilgili değil tarafgirlik ve bağınazlıkla da yakından alakalıdır. Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz ki sosyal medya şimdilik kötüye kullanıma açık kalacak gibi durmaktadır.

Ticari bakımdan da ayak izlerimiz bizi ticari hedef haline getiriyor. Bunun delilini hepimiz gündelik hayatımızda görüyoruz. Almayı veya gitmeyi düşündüğümüz bir nesne veya bir yer ile ilgili reklamlar hemen önümüze düşüyor. Eskiden kullanıcılar bu reklamları birer tesadüf eseri sayıyorlardı veya kendilerini Tanrının sevgili kulu sandıkları için reklamların onları bulduğunu zannediyorlardı. Ama artık hepimiz eskiden beri ticari hedef olduğumuzu anladık. Bazılarımız bundan rahatsız olmasa da bazılarımız oldukça rahatsız. ABD’deki Target mağazası mesela reşit olmayan bir kızın hamile kaldığını dijital ayak izlerinden takip ederek anlıyor ve kendisine bebek ve hamileliğe dair promosyonlu ürün çekleri göndermeye başlıyor. Babasının bu promosyonlu çekleri görmesi üzerine şirket, baba ve kız üçgeninde dönmeye başlayan iletişim, krize evriliyor. Sonuçta baba, kızının gerçekten hamile olduğunu öğrenince şirketten afv diliyor.

Dikkat edelim şirketler sosyal medya uygulamaları yoluyla bilgilerimize ulaşıyorlar evet ama sosyal medya uygulamaları da birer şirkettir. Yani şirketlerin katmerli kurbanı durumundayız. Zira bu şirketler kar gütmeyen kuruluşlar değildir. Bilgilerimizi satarak para kazanmaktadırlar. Reklam gelirleri ise cabası. Nitekim Instagram’da mühendis olarak çalışmış Gregor Hochmuth’un dediği gibi: “Facebook maaşları şu anda teknolojinin en yüksekleri arasında [yer alır] ve her iki haftada bir dev bir maaş çekiyle eve gid[ilir].” Bizim bu ücretsiz sosyal medya uygulamalarıyla ilgili bir tespitimiz var: Kapitalizmde kullandığın, tükettiğin bir ürün için para ödemiyorsan ürünün kendisi sensin demektir.

Bilgilenme amaçlı sosyal medya kullanımında önemli bir faaliyet de okuma-yazmadır.

Sosyal medya sayesinde daha önce olmadığı kadar çok yazıyor ve okuyoruz. Daha çok okuyoruz ama mobil cihazı, telefon olanların bin-iki bin kelimelik bir makaleyi okumalarının da mümkün olmadığını biliyoruz. Telefondan bu uzunlukta bir metni okumak imkansız derecede zordur. Mobil cihazı tabletse bu uzunlukta bir yazıyı okumak mümkündür. Görece

uzun metinler okunmadığında ise zihin parçalı hale gelmeye ve hazır hap bilgilerle yaşamaya başlar. Yazma da aynı şekildedir. Cep telefonu ile tek seferde uzun bir metin yazmak neredeyse imkansızdır. Telefon note ise belki yazı bir miktar artabilir. Bu durum yani ‘miktarda çokluk ama kısalık’ insanı piyasadaki, siyasetteki şimdiye ana hapseder. Kullanıcıyı gündem hayvanı olmaya doğru iter. İnsan dijital hayvanlaşmaya doğru kayar. Şimdi ikinci soruya geçelim.

4- Sosyal Medya İnsanlara Ne Yapar?

Hepimiz biliyoruz ki sosyal medyanın kişiyi eğlendirme ve toplumsallaştırma, kişiye bilgi edindirme konusunda sahip olduğu hız onu kullanıcılar nezdinde oldukça çekici kılar. Ama beraberinde sosyal medya, kullanıcılarına bir şeyler yapar, onları dönüştürür. Peki’ sosyal medya insana ne yapar?

Bu sorunun cevabını ararken sosyal medyanın insanlara maddi değil manevi olarak ne yaptığına ayrıntılı bakacağız. Ancak hemen şunu söyleyelim ki sosyal medya ortamlarında sürekli yapılan güncellemeler, paylaşılan içerikler, yorumlar, RTler, beğenmeler gerçek hayatla olan bağı ciddi manada etkiliyor ve sanal iletişimin yoğunluğu gerçek dünyaya karşı ilginin azalmasına sebep oluyor (Yaşar, 2020: 145-146). Hatta şunu söylemek bile mümkün gözüküyor: Araştırmalar gösteriyor ki Z kuşağı için sosyal medya kullanımı yaşamı kolaylaştıran bir araç olmaktan öteye geçti ve yaşamın esas amaçlarından biri hâline geldi. Sadece paylaşabilmek için çeşitli eylemler yapılır oldu: Popüler bir mekana gitmek, popüler bir sergiyi ziyaret etmek, popüler bir müziği dinlemek vesaire. Belki bu durumu bizim şu cümlemizle açıklamak mümkün olabilir: Kapitalizmde, artması senin eksilmene sebep olan şeye meta denir. Sosyal medya etkileşimi arttıkça bu etkileşim kişiden neler alıp götürmektedir? Bu üzerinde düşünülme hak eden bir sorudur.

Sosyal medya okur-yazarlığı burada hayati önem arz etmektedir. Hızlıca söyleyelim kişinin sosyal medya okur-yazarlığı düşükse her okuduğuna ve gördüğüne inanmaya başlar³ ve paylaşımlar karşısında paniğe kapılır. Sosyal medya kullanıcılarının önemli bir kısmının “Spagetti Hasadı”⁴ na gidecek kadar her okuduğuna ve her gördüğüne inandığı söylenmektedir. Bazıları panikle tahrik olup harekete geçmektedirler. Bu haber yaklaşmakta olduğu iddia edilen bir doğal afet olabilir veya dövizin yükseleceğine dair bir paylaşım.

³ Yalan haberi anlamak için bir çok kılavuz yayımlanmaktadır. Bunlardan en ünlüsü IFLA (International Federation of Library Associations) doğrulama sitesi olan FactCheck.org ile birlikte Twitter ve Facebook hesaplarında otuz beş dile çevrilen “Yalan haberleri nasıl anlarız?” adlı bir bilgilendirme görselidir.

⁴ Ağaçta spagetti yetişiyor haberine inananları betimlemek için kullanılan bir tabir.

Bazıları üçüncü taraflarca kandırılarak (sanal veya buluşma neticesinde zorbalık, sözlü-görsel taciz, tecavüz, soyulma, dolandırılma) maddi-manevi zararlara uğratılabilirler.

Haberlere inanmayı arttıran unsurlardan biri de paylaşımın kaç kişi tarafından tekrarlandığıdır. Özellikle Twitter ve Facebook güçlü birer telkin araçlarıdır. Çünkü hipnotik veya propagandatıf telkinin en önemli özelliği belli bir akışla cümlelerin tekrarlanmasıdır. Amaca uygun seçilmiş görsel ile birlikte kısa bir yazı, tek başına büyük bir etkiye sahip olmasa da RTlendiğçe bir akış ve tekrar kazanır ve sonuçta güçlü bir telkine dönüşür. Aynı mesaj ünlü kişiler tarafından da RTlendiğinde telkinin dozu yükselir. Yönlendirilmiş mesajlar bu yolla sağlam kamuoyu oluşturma araçlarına dönüşürler. Bu telkin sonucunda telkine maruz kalanlar için fikri sabit ve o fikre körü körüne bağlanmak ve sonuçta fanatizm doğar. Tanıdıklarımızdan bir örnek verelim: On altı yaşındaki üst-orta sınıfa mensup lise öğrencisi iki kız, okulda başarılı olmalarına ve ailelerinin rızası olmamasına rağmen toplumsal «adaletsizlik» karşısında sosyal medyada gösterilen tepkilerin telkinlerine kapılarak «mesuliyet» hissetmişler ve bunun neticesinde eylemci bir örgüte bağlanarak devamsızlık göstermeye başlamışlardır. Ardından katıldıkları bir eylemde kol ve bacaklarına aldıkları darbelerle kalıcı şekilde engelli sınıfına dahil olmuşlardır. Ama yine de eylemlerden vazgeçmemişlerdir.

Sosyal medya evet kesinlikle doğrudur ki insanın özgürlüğünü arttırdı.⁵ Bu şu demektir: insanın nefesine karşı olan denetim mekanizmalarını zayıflatmıştır. Nitekim sosyal medya “suç” önündeki toplumsal ve kültürel engelleri büyük oranda yıkmıştır. On sekiz altı kumar oynamak, uyuşturucu maddeye ulaşmak, birlikteliklerde partnerini aldatmak, cinsel pazarda satıcı, mal veya müşteri olmak bir tek yalanla artık neredeyse engelsiz yapılabilir hale gelmiştir. Çünkü sosyal medyada suça ulaşım kanalları önündeki engel bu medyanın denetimsiz doğası yüzünden neredeyse sıfır derecesine kadar inmiştir. Birey özgürce her şeyi yapabilir olmuştur. Bu yeni gelişme ile ergenlerde ve yetişkinlerde otokontrolün önemi artmıştır. Ergen bireyler elbette sosyal medyadan önce de bu suçlara ulaşabiliyorlardı. Ama bu ulaşım oldukça sınırlı ve zordu. Sosyal medya ile ulaşımın oranı devasa şekilde arttı. Olgun yetişkinler içinse sosyal medyayla suç kanallarının kapaklarını sonuna kadar açılması çok fazla bir şeyi değiştirmede, otokontrole gerek kalmadan bunlar hayatlarına kaldıkları yerden devam edebildiler. Ama diğerleri yani ergenler ve olgun olmayan yetişkinler için aynısını söylemek zordur.

⁵ Özgürlük kavramının doğru kullanımı için bkz. Erdoğan, 2017.

Sosyal medya uygulamalarının insana yaptıkları içinde önemli bir yeri de bağımlılık işgal eder. Bağımlılık kişinin kendinin ve/ya çevresinin sahip olduğu alışkanlık yüzünden maddi ya da manevi zarar görmesi halidir. Alışkanlığın bağımlılık olarak adlandırılabilmesi için kişiye ve/ya çevresine zarar vermeye başlaması ve kurtulmanın/bırakmanın nispeten zor olması, kurtulmak/bırakmak için ciddi bir karar verilmesi ve uygulamanın sonuna kadar götürülmesi gerekir. Örneğin diş fırçalamak, kahve içmek, sosyal medya kullanmak birer alışkanlık iken yukarıdaki şartları sağarlarsa bu alışkanlıklar bağımlılığa dönerler.

Bağımlılığın özellikle dikkat eksikliği, hiperaktivite, subklinik depresyon, depresyon, sosyal fobi, ailede bağımlılığa yatkınlık, kaygı ve çekingenlik kavramları ile arasında irtibat bulunmuştur (Günüç, 2009; Odabaşoğlu vd., 2007 akt. Dinç, 2016: 26, 27). Biyolojik açıdan bakıldığında internet bağımlılarının yüzde ellisinin başka psikiyatrik bozuklukları da olduğu görülmektedir. Bağımlıların depresyon puanları da yüksektir. Bağımlı bireylerin belirgin olarak serotonin taşıyıcı geninin sorunlu olduğu tespit edilmiştir. Ayrıca dopamin yetersizliği de görülmektedir. Anlaşıldığı kadarıyla sosyal medya kullanımı mutluluk hissinin yaratımına yardım etmektedir (Arısoy, 2009 ve Kurtaran, 2008 akt. Dinç, 2016: 30). Psikolojik açıdan heyecan, uyarım, zevk alma, ümit, sürprizler de kişiyi bağımlı hale getirebilmektedir (Dinç, 2016: 30).

Bağımlılıktan kaynaklanan sorunlar ise şöyle sıralanabilir:

i.Sanallık (homo-virtus): Sosyal medya uzakları yakın ederken yakını uzak kılmaktadır. İnsan (maddi ve manevi) tüm hassalarıyla bulunduğu ortama yabancılaşmakta ve fiziksel ve/ya manevi ilişkileri gitgide sanallaşmaktadır. Örneğin kişi duygusal ilişkilerini sadece sosyal medya üzerinden kurabilir, sosyal medya üzerinden yaşayabilir, sosyal medya üzerinden bozabilir hale gelmektedir. Bu esnada aşırı şüphecilikle sosyal medya üzerinden dedektiflik, dikizlemek gibi hastalıklı haller de görülmektedir. Bunun sonucu olarak dışarıya çıkmak yerine makine ile vakit geçirme hali baskın olabilmektedir. Bu patolojik ve müzmin bir durum halini alabilir. Buna Japon doktor Tamaki Saito (1961-) *hikikomori* ismini veriyor. Kavram dünya tıp yazınına da girdi. Kendini toplumdan tecrid edip internet dünyasına kaptıranlara bu isim veriliyor.

ii.Bunalım: Sosyal medya yüzünden bunalıma girenlerin izleği genellikle şöyle gerçekleşmektedir: Self-esteem (özgüven yüksekliği) → narsisizm → fikri/fiziksel teşhircilik → şöhret beklentisi → hayal kırıklığı → bunalım. İnceleyelim: *Medeni cesaret* anlamındaki özgüven ile *itimad-ı nefis* anlamındaki özgüven birbirinden ayrılmalıdır. Medeni cesaret bir işe girerken veya bir mekanda biri ile tanışmak ve konuşmak için işe yararken o işi ve ilişkileri

yürütmek için *itimad-ı nefis* (özgüven) çok da elverişli değildir. İnsanlar *medeni cesaret* kazanayım derken genellikle narsisizmlerini güçlendirirler. Özgüven ve narsisizmleriyle orantılı olmayan düşük edimler (beklediğini bulamamak, beklediğini elde edememek) ise kişide sorunlara sebep olur. Sosyal medyada gösterilen cesaret aslında gerçek olmayan bir cesarettir, sanaldır. Nitekim gerçek hayatta teşkilatlanan ve eyleme geçen topluluklar arkalarındaki dijital desteğin değerini yanlış değerlendirerek abartma eğilimindedirler ve sonrasında bu desteğin yetersiz kalması sebebiyle de hedeflerinde başarısız olabilmektedirler ve hareket beklenenden erken dağılabilmektedir. Çünkü sosyal medyanın gerçek hayattan farklı olarak çoğu eylem için gerçek cesarete ihtiyacı yoktur. Gerçek hayatta insan çok daha çekingendir ve böyle de davranır. Zira yaptıklarının sonuçlarıyla yüzleşmek zorundadır. Dunning-Kruger etkisine göre kişiler kendilerini genellikle dev aynasında görürler. Kişi ne kadar cahilse fikirlerini de o derece ateşli sunmaya ve savunmaya başlar. Sosyolog Christopher Lasch (1932-1994) *Narsisizm Kültürü*'nde (Türkçe çevirisi 2006) 20. yüzyılın (21. yüzyılda da devam eden) önemli sosyolojik hususiyetinin “iktisadi insan”ın yerini, burjuva bireyciliğinin en son ürünü olan “psikolojik insan”a bıraktığını söyler. Lasch’a göre bu insan tipi toplumun her alanındaki “otoriterliği” sorgulayarak, başkaldırıcıyı temsil etmektedir. O kadar ki bu otorite karşıtlığı, ister istemez narsisist bir kişilik yapısını (gerçekle bağıntısını kale almadan daima kendini haklı görmek) yaygınlaştırmaktadır. ABD’de 1961-1980 arasına X nesli deniyor. Bu nesil ne büyük bir savaş görmüştür ne de büyük bir buhran geçirmiştir. Bunların buhranı kendi hayatları olmuştur. 1980-2005 arasında doğanlara ise Milenyum nesli dendi. ABD’li oyuncu Alexis Neiers’in (1991-) *The Bling Ring*’te dediği gibi bu nesle mensup olanların ciddi bir kısmı kendisine verilen yeteneklerin model veya meşhur olmak için değil dünyayı kurtarmak için verildiğini düşündü. İşte bu bir narsisizm patlamasıdır, bu *Me Me Me Generation*’dır. Yüz yüze etkileşimin olmaması ve yüksek düzeyde narsisizm empati (diğergamlık) seviyesinin de düşmesine sebep olur. Şimdi ise Z nesli gündemdedir. Narsisizm ve buhranlar bu nesil için de devam etmektedir.

iii. Kimliksizleşme: Yeni nesil o kadar çok ihtiyaç ve seçenekle karşı karşıyadır ki bunların tam anlamıyla karşılanamaması son tahlilde hayal kırıklığına dayanan bir öfkeye dönüşür. Öfke kalabalık içinde vuku bulduğunda insanın bireysel ahlaki sorumluluktan kurtulma yolunun önü açılır ve o yolda ilerledikçe birey kendini sosyal çevresinin aciz bir kurbanı olarak tanımlamaya ve ideolojik bir kılıfa bürünmeye başlar. Tatmin edilmediği düşünülen bireysel iktisadi ve siyasal arzular kitleleşir ve bu kitleleşme, toplumsal homojenleşmenin eşliğinde kimliksizleşmenin üstünü örtmeye başlar. Bu sonuç ‘özgür tekil

birey' yaratma isteğinin yan etkisidir. Kimliksizleşme bireyde tam bir bilinç yarılmasına sebep olur. Tekillik (özgür olma) ile bütünlük (tâbi olma) arasındaki sıkışma, sanal kabilesi içinde reddedilme ile kabul görme çatışmasının öteki yüzü olarak belirir. Tekilliğinin güdülediği toplum karşıtlığı, bir bütünün parçası olmanın verdiği işbirliği arzusuyla devamlı yer değiştirir. Bu iç çekişme ve öfke bireyi toplumsal bağlardan koparır ve iç çekişme ve öfke kendi sanal kabilesindeki kalabalık içinde paylaşıldığında kişi sanal huzura erer.

iv.Öfke: Meşhur filozof Georg Simmel (1858-1918) “*The Metropolis and mental life. The sociology of Georg Simmel*, NY 1976” isimli metninde şöyle der: “Gün içinde bireyin duygusal karakteri maskeler aracılığıyla gizlenir, birey kamusal alana, onun hedeflerine ve toplumun ideallerine uygun olan maske ile dışarıdaki yaşamını sürürdür. Maskesini çıkardığı yer meskeni yani evidir.” Simmel’in ifadesiyle dış dünyanın ‘sığındığımız eve’ sosyal medya yoluyla nüfuz etmesi, evi istila etmesi üzerine hanemiz delik deşik olmuştur. Ev bugün artık sosyal medya yüzünden dış dünyanın bir uzantısı halindedir. Ters yüz olmuştur, kamusal alanın eve taşınması ve ev halinin kamusal alana taşınması kişi üzerinde baskı oluşturmaktadır. Dışarıda zaten boşaltılamayan duygusallıklar ve gerilimler evin de kamusal alana dönüşmesi yüzünden evde de boşaltılamaz hale gelmiştir. Bu durum kişi üzerindeki baskı artmıştır. Kişi evinde de maskesini çıkaramadığından ama maske altını da çok iyi bildiğinden öfkelenir ve ona göre başkalarının hak edilmemiş kazanımlarına saldırmaya başlar. Hırçnlık yapar, laf sokar, milletle kavga eder ve siber zorbalığa başvurur. Sosyal medya ne kadar engellemeye çalışsa da bir çok kişinin boşaldığı mekân haline gelmiştir. Korkanlar gizli veya farklı isimlerle açtıkları hesaplardan bu boşaltımı yaparlar. Sosyal medya yoluyla sanal/siber zorbalık ve mobbing (nickname kullanarak) pusu tekniği ile tartışma (siberdisinhibisyon: sanal iletişimde saldırganlığın frenlememesi, öfke kontrolünün yapılamaması), trollemeler, astroturfing,⁶ bot hesaplar, toplu halde saldırılar bu yüzden son zamanlarda artış göstermiştir. Bu artışın arkasındaki siyasi sebepleri de unutmamak lazım. Siber zorbalığın özellikle bir çok çeşidi bulunmaktadır: dışlamak, taciz, (rezil etmek veya şantaj gerekçesiyle hassas bilgilerini ve/ya şahsi bilgilerini) ifşa etmek, hilecilik, siber stalking (incitici, yaralayıcı, tehditkar ileti göndermek), fraping, maskelemek, dissing, trollemek ve kışkırtmak (Esen, 2020: 235). Dijital zorbalığın sadece benzer yaştakiler arasında olduğunu sanmayalım. Bunun yetişkinlerden çocuklara ve çocuklardan yetişkinlere yönelik de yapıldığına şahidiz (Çok çarpıcı erken örneklerden biri için bkz. Donegan, 2012).

⁶ Yapay bir merkezden finanse ve kontrol edilen ve kendine kitlesel taban hareketi süsü veren kampanyalar.

Siber zorbalıkta zarar sadece zorbalığa maruz kalanlarda değil ama yapanlarda ve üye olunan topluluklarda da görülür. En basitinden yapanın da psikolojisi bozulur, okulda, işyerinde ve gerçek hayatta başarısız olma oranları artar (Whitted ve Dupper, 2005: 167-175).

v.Özenti: Sosyal medyadaki (güzel/yakışıklı bir eş, pahalı metalar, lüks bir hayat gibi) paylaşımlara bakarak/özenerek kişisel hedeflerini yükselten veya orada yaptığı paylaşımlarının likenanmasındaki oranın yüksekliğinden etkilenen kişi başlangıçta çalışma azmiyle dolsa da gerçek hayatta elde ettiklerini veya edebileceklerini gördüğünde/düşündüğünde önce yavaş yavaş çalışma konusundaki isteğini yitirir. Ardından büyük bir hayal kırıklığı yaşar ve ümitsizliğe kapılır. Birileri tadar, diğerleri sadece bakar. Bu hayal kırıklığı ile baş edebilme yeteneğinin mutlaka kişi tarafından ya tek başına ya da destek alarak geliştirilmesi lazımdır. Aksi takdirde bunalım kaçınılmazdır.

vi.Like/Beğenilme: Tüm sosyal medya platformlarının ortak paydası beğenilme arzusunun kamçılanmasıdır. TikTok bunu zirve noktaya taşımıştır. Herkesten aldığınız *like* sayısı toplam olarak en üstte sizi takip edenlerin sayısının hemen yanında manşette gösterilir. Böylelikle takipçi sayınız az dahi olsa *like* sayınızın çokluğu ile avunabilir veya böbürlenebilirsiniz. Kişilerin paylaşımlarına *like* geldikçe dopamine hormonu salgıladıklarını artık biliyoruz. Bu yüzden bağımlılık hızla oluşmaya başlar. Beğeni aldıkça beynin ventral striatum bölgesi etkinleşir. Kişi öforik duyguya benzer hisler alır. Kişi kendi fotoğraflarına bakınca da beyinde nükleus akkumbens bölgesi etkinleşir. Yani bu bölgenin güçlü şekilde etkinleştiği kişiler sosyal medyayı daha çok kullanmaktadırlar. Bir başka ifade ile sosyal medyada kendi fotoğrafının gösterildiği kişinin bu beyin bölgesinin gösterdiği tepkinin şiddetinden o kişinin sosyal medyayı az mı çok mu kullandığı anlaşılır. Bu da *like* alma ile toplumsal itibarımızın arttığını düşündüğümüzü gösterir.

Rakamlar bize şunu söylüyor: Ortalama yedi dakikada bir, kaç *like* aldığını görmek için sosyal medya hesaplarına bakılıyor (Gülner vd., 2010: 171). Bu kontrol etmede pekiştirme de etkilidir. Şöyle ki kullanıcı e-mailini üç kez kontrol ettiğinde bir e-mail ile pekiştirilmişse (kullanıcı bunu ödül olarak algılar) daha sonra bir e-mail ile tekrar pekiştirilmeyi beklemeden yedi kez mailini kontrol etmektedir (Beard, 2005: 7-14). Kişi bu kadarına tahammül eder. Sekizinci de bir e-mail geldi ise sorun çözülmüştür. Bu kontrollerin ve merakın uyku bozukluğuna, odaklanma eksikliğine ve yaratıcılığın düşmesine neden olduğunu artık net biliyoruz. Sosyal medyada fazlasıyla beğeni kazananların öz tatmin sağladıkları için toplum tarafından kınanan hareketleri yaptıkları zaman aldıkları olumsuz tepkilere kulak asmadıkları

gözlemlenmektedir. Bu da bu kişiler ile toplum arasında anlaşmazlıkların çıkmasına sebep olmaktadır.

vii.Görünürlük: Microcelebrity de olsa sosyal medyada meşhur olmak kullanıcıların büyük hayalidir. Büyük filozof Theodor Adorno (1903-1969) dönemin egemen eğlence araçlarından olan sinemayı örnek gösterirken kültür endüstrisinin yarattığı tek umudun şöhret olma umudu olduğunu dile getirmiştir (2007: 79). Sosyal medyaya hâkim olan narsisizm ve *like* almayla birleşmiş gösteri ve performans olgusu yaygın izleyiciye, gündelik yaşamında performans sergileme yolları konusunda rehberlik etmeye başlamıştır (Gülнар vd., 2010: 171, 175). Kullanıcı neyin daha çok beğeni topladığını fark edince beğeni kazanacak söz, davranış ve hayat tarzını yaşamaya başlar. Belli bir aşamadan sonra hayatı tamamı beğeni kazanacaklara dönebilir. Sonunda “TikTok Kültürü” adını verdiğimiz bir aşamaya gelir: En çok prim yapan en kısa zamanda en çarpıcı olmaktır !.. Artık kullanıcılar bu en çarpıcı ve en kısa anları yakalamaya odaklanmaya başlarlar. Bu durumdaki birey her şeye sahip olmak isterken benmerkezci bir görünüm arz etmeye başlar (Abercrombie ve Longhurst, 1998: 2, 39, 68-76, 140-150; Gülнар, 2010: 179). Bugünün gençlerini tarif eden bir benzetmemiz var: Tepeye tırmanmak diğer insanları görmek içindir, herkes sizi görsün diye değil. Buna *hyper reality* de denebilir. Nitekim sosyal medya gönderilenin (*signifié*) değil gösterilenin (*signifiant*) hakim olduğu alandır!.. Burada bazı aforizmalar ortaya çıkar: Sosyal medyada yoksan yaşamıyorsun. Görülüyorum öyleyse varım. Görünmek ya da görünmemek işte bütün mesele bu.

viii.Kaygı: Sosyal medyayı çok sık takip etmeyle nükseden paylaşımlardan uzak kalmak ve ‘sürekli benim yaptığımdan daha bir şeyler oluyor ve ben onu kaçırıyorum’ sanrısından kaynaklanan ciddi kaygılar söz konusudur. Bu rahatsızlığın belirtisi (bildirim olarak ekranına düşmeyi ayarlamadıysa) yukarıda söylediğimiz gibi ortalama yedi dakikada bir, sosyal medya hesaplarını kontrol etmektir.

ix.Gündem hayvanlığı: Sosyal medya ortamlarında özellikle siyasi gündem hakkında fikir beyan edenlerde meydana gelen dönüşümdür. Geçici ve köpürtülen gündeme kitlenip kalmak ve esas gündemi ıskalamak. Bu durum, önemli ile önemsizi ayırt edememe halinin yaygınlaşmasıdır. Kişilerin algısında sosyal medyada (özellikle Twitter’da, Ekşi Sözlük’te) yer alan her gündem (*trend topic*) önemlidir. Yer almıyorsa önemsizdir. Önemli olsa zaten yer alırdı düşüncesi hakimdir. Buna *Kruger effect* de denir. Neyin önemli olduğunu bilememek, bilmediğini de bilememek ama yaymak ve hakkında yorum yapmak için çabalamak. Aslında bu da sosyal medya okur-yazarlığının azlığından kaynaklanmaktadır. Zira kişi Twitter gibi çoğu sosyal medya ortamının izin verdiği gibi sadece takip ettiklerinin paylaşımlarını kendi

sayfasında görerek kendi gündemini yaratır. Bu gündemin kişiselleşmesidir ve herkesin birbirinden bağımsız ve farklı gündemler yaratabilmesine imkan verir. Ancak bu aynı zamanda mühim ile ehem arasında ayırım yapamama ile sonuçlanabilmektedir.

Taze haber karşısında başta etkilenen birey zamanla taze haberin bağımlısı haline gelir. TV kanallarının ve özellikle gazetelerin verdiği haberleri bayat bulmaya başlar. Vücut için şeker neyse zihin için de haber o olur. Haberler genellikle iştahı kabartırlar ama bilgi açlığımızı gideremezler. Yan etkileri ise şeker gibi sonradan çıkar. Düşünüş bulanıklaşır, değersiz haberlerle zihin meşgul olur, sempatik sinir sistemini faal halde tutar, bedeni müzmin gerilime sokar ve zamandan çalar. Zihnimiz çarpıcı uyarılara (çığlık çığlığa bağırış haberleri, demeçlere, siyasi konuşmalara, siyasi tartışmalar vb.) güçlü tepki verip, soyut bilgilere ve ince farklılıklara zayıf tepki vermeye başlar. Taze haber ve bilgi akışına bağımlılığın artmasının yarattığı olumsuz etkilerden biri de haberin ve akıştaki bilginin akılda kalma süresinin azalmasıdır (Demirkol, 2017: 144). Ne kadar çok haber tüketirsek haber niteliğinde olsun olmasın tüm bilgileri de saklama gücümüz zayıflar. Derinlemesine yapılan okumalar ve bağlantıları kavramaya yarayan yönümüz güçsüzleşir. Haber tüketme uzun makale ve kitap okuma yeteneğini zayıflatır. Dört, beş sayfa sonra yorulma ve bıkkınlık başlar. Bunun önüne geçmek için yatay değil derinlemesine bilgilenme ve okumalar yapılmalıdır.

Gündem hayvanlığının diğer olumsuz etkisi üzücü ve sevindirici haber bombardımanı karşısında kişinin üzüntü ve sevinç duygularını önceki haberden bir an evvel koparıp müteakip habere yetiştirmesi gereğidir. Biri(leri)nin ölüm haberi o daha toprağa verilmeden eskir. Üzüntüsünü yeni üzüntülü habere yönlendirmesi gerekir. Sevinçli haberler için de durum aynıdır. Önemli de olsalar artık haberler sosyal medyada çok hızlı eskitilmektedirler. Kitap okuma alışkanlığı da bundan etkilenmiştir. Nitekim geleneksel dönemde az kitap alınır ve aynı kitap döne döne tekrar okunurken, yeni dönemde kitap alınır, okunur hatta bakılır ve biriktirilmeden atılır. Kıyafetler, gece lambaları, şişeler vesaire dahi böyle oldu. Kullan at dönemi sosyal medya ile daha bir yaygınlaştı.

Sürekli olarak gündeme yetişmeye çalışan birey aynı zamanda kendi kişisel gündeminden uzaklaşır oldu. Bu sebeptendir ki kişinin kendini geliştirmek için çabalamak yerine an içinde dünyaya ayak uydurma çabası ağır basmaya başladı. Bireylerin belki de duygusal olarak tembelleşmesine de yol açan tam da bu oldu. Duygularını ve duyularını sadece yüzeysel olarak hissedebildiği ve sürekli olarak değişken sosyal medya akışına endeksledi. Duygudan duyguya koşarken aslında hiçbirini yaşayamamaya başladı. Ama bunun farkında da olamadı.

x.İç iletişim bozukluğu: Birey sürekli olarak kendisiyle iletişim halindedir (Dökmen, 2014: 39). Sosyal medyada kurduğu iletişim de kişinin iç iletişimini ister istemez etkiler. Bu etkinin genelde olumsuz yöne doğru gittiği belirtilmektedir. Kişi sosyal medyada kendini sunarken (kendini ifade eder, kimlik ve imaj oluştururken) aynı zamanda başkalarını gözler ve yine aynı zamanda başkalarının kendisiyle ne oranda ilgili olduklarını ve onun hakkında ne düşündüklerini ve onu ne oranda önemsediklerini fark eder. Kişi şahsi veya kamusal açıdan önemli olduğunu düşündüğü her şeyi yazı, fotoğraf veya video yoluyla diğerlerine iletme eğilimi içindedir (Yaşar, 2020: 143). Bunu yapar demiyoruz, eğilimindedir diyoruz. Ayrıca kişinin kendini sunma işleminde beğendikleri paylaşımlar ve üye olduğu topluluklar da imajının bir parçasıdır (Slerka ve Merunkova, 2019 akt. Esgin ve Eken 2020: 204). Hangi paylaşımı beğendi, hangi sayfaya üye oldu hepsi kişiliğinin görünür parçalarıdır. Bu kendini sunma esnasında kullanıcı çoğunlukla bilinçli de olsa bilinçsiz olduğu zamanlar da mevcuttur (Goffman, 1959 akt. Dağıtmaç, 2015: 27). Kendini sunmak artık kendini var olduğu gibi sunmak olmadığından iç iletişim sekteye ve zarara uğrar. Kısaca sosyal medya üzerinden kurulan iletişim (yorum ve RT, beğeni yapma, unlike, unfollow yapma, beğeni alma veya almama) niteliksel olarak iç iletişimin bozulmasına sebep olur.

Sonuç: Sosyal Medya'nın Doğası

Alman filozof Martin Heidegger (1889-1976) teknolojiyi belli amaçlara (bizce özgürlüğe⁷) ulaşmak için kullanılan aygıtlar ya da yöntemler bütünü olarak görmenin yeterli olmadığını söyler (Heidegger, 1998). Teknolojiler hiç de sanıldığı gibi onları üretenlerin değerlerinden bağımsız değildir. Ayrıca bu değerler kesinlikle herkesçe kabul edilir değildir. Sosyal medya teknolojisi de Batı'da yaygın (ama herkeste olmayan) duyuş, düşünüş ve yaşayış tarzının maddî aracıdır (Batı'da da bu tarza karşı çıkan çok insan mevcuttur). Bu bakımdan sosyal medyaya yansız bir olgu olarak baktığımızda ona teslim oluruz ki olduğumuzu artık kimse reddedemez. Sosyal medyanın yansız olduğu düşüncesi bizi onun özü karşısında büsbütün körleştirmiştir. Nitekim iletişim kuramcısı Marshall McLuhan (1911-1980) hatırlayalım ne diyordu? “*Araç mesajdır.*”

Sosyal medya denetimsiz, çoksesli, diyalojik, paradik ve ironik doğasıyla adeta bir karnaval havasındadır. Sosyal medya mesajlar, fotoğraflar, müzikler, konuşmalar ve videolar gibi içeriklere, anlık olarak mesajlaşma, konuşma, e-posta, duyuru gibi araçlarla vakit ve mekân kısıtlaması olmadan karşılıklı etkileşim (Royal, 2008) içinde ulaşma imkânı sağlar. Sosyal

⁷ Erdoğan, 2017.

medyanın bir başka özelliği eş zamanlı olmamasıdır (*asynchronies*). Mesajı gönderen ile alan arasında aynı andalık mecburi değildir. İletişim zamana yayılmıştır. Örneğin bir e-mailin veya WhatsApp mesajının göndericisi ve alıcısı iletiyi farklı zamanlarda okuyup yanıtlasalar bile etkileşim içinde kalmaktadırlar. Eşzamanlılık isteyen sosyal medya uygulamaları da vardır: Örneğin Zoom, Meet, Club House, Twitter’ın Spaces özelliği. Bunlarda orada ve anda olmak gereklidir. Bu haliyle sosyal medyanın doğası başkalaşmaktadır. 7/24 ulaşılabilir olmanın rahatsız edici sonuçları da hatırlanmalıdır. Üstler astlarını günün her saatinde hatta gece dahi attıkları mesajlarla işe koşturmaktalar ve elde ettikleri sonuçları acele isteyebilmektedirler. Üstler astların sineye çekmelerini uyum sağlama olarak algılayabilmektedir (Esen, 2020: 237). Bu da ayrı bir sorun olarak karşımıza çıkmaktadır.

Burada zaman ve mekan sınırlaması olmaksızın hızlı ve kolay ulaşma, karşımıza bir başka sorunu daha çıkarmaktadır: Sosyal medyada gezinen biri ilgisini çeken paylaşımların bir kısmını hemen tüketir (bu yüzden bir bataklığa düşmüşçesine kendini sosyal medyadan alamama durumu ortaya çıkar) *önce son* der (yani ‘önce son eklenenleri göreyim, sonra eskilere dönerim’ der.); tüketemediklerini veya hemen tüketmek istemediklerini ise biriktirmeye ve tasnif etmeye başlar. İster eğlenme amaçlı olsun, ister öğrenme, isterse bilimsel, biriktirmenin miktarı arttıkça birikenlerin devasa boyutları kişiye göz dağı vermeye başlar. Bunlara ulaşma konusunda caydırıcılık artar, ayrıca yeni gelenlerden biriktirilenlere de fırsat kalmaz. Böylelikle derinlemesine bilgilenme ya da gönlünce eğlenme sınırlandırıldığı düşünülerek sıkıntılı bir durum oluşur.

Sosyal medya kendi ahlakıyla geldi ve kullanıcılarının ahlakını da değiştirmeye başladı. Nitekim Amerikalı şair Kenneth Goldsmith (1961-) şöyle diyor: “*There’s new morality built around guilt and shame in the digital age.*”

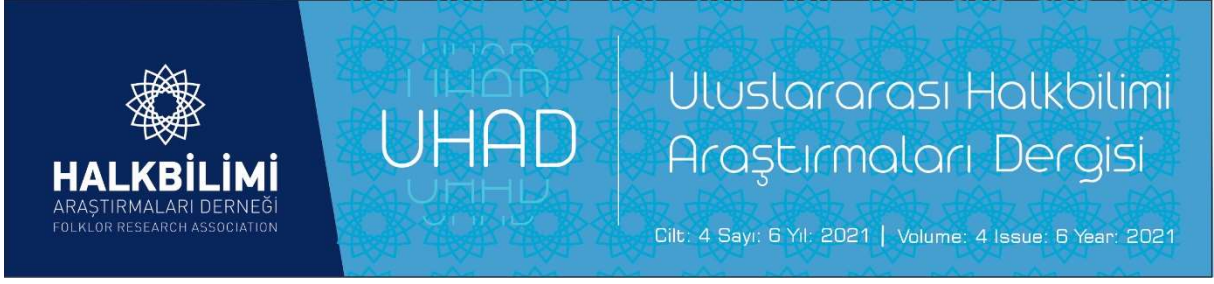
Bu yeni ahlak ve onu getiren sosyal medyanın özü geleneksel (*conventional*) ahlaka göre “ahlaksızlıktır.” Açıklayalım. Ahlak bireyin kendi (nefsi) aleyhine karar verebilmesi ve uygulayabilmesidir. Oysa sosyal medya, bireyin sadece kendi lehine verdiği kararların ve eylemlerin sergilendiği alandır. Yani bireyler sosyal medyada kendi aleyhlerine olan eylemlerini kesinlikle sergilemezler, kendi aleyhlerine karar almazlar, paylaşmazlar ve uygulamazlar. Bireyin bilinçsizce kendi aleyhine yaptıklarını ve paylaştıklarını elbette hariç tutmak lazım. Sosyal medyada hiçbirimiz ahlaklı davranmıyoruz. Her zaman kendi lehimize paylaşımlar yapıyoruz ve sosyal medya bunun için uygun bir ortam. Ayrıca kişi çeşitli uygulama ve filtrelerle kendisi hakkında bir takım etiketler üretiyor. Bu etiketler çoğunlukla yaşadığı değil, yaşamak istediği hayatı, gerçek görüntüsünü değil görünmek istediği

entelektüel ve fiziksel “ben”i, gerçek duygularını değil diğerleri üzerinde etkili olacağını tecrübeleriyle umduğu duygu durumunu inşa etmeye yarıyorlar. Bir süre sonra bu imaj çalışması bireye tek gerçeklik gibi görünmeye başlayabiliyor (Yaşar, 2020: 143, 144).

Kaynakça

- ABERCROMBIE, Nicholas. & Brian Longhurst (1998). *Audiences: A Sociological Theory of Performance and Imagination*, London.
- ADORNO, Theodor (2007). *Kültür Endüstrisi*, İletişim, Yay., İstanbul.
- ARISOY, Özden (2009). “İnternet Bağımlılığı. Türkiye klinikleri”, *The American Journal Psychiatry*, 2: 75-83.
- ATALAY, Bahar (2020). “Twitter’da Sosyal Linç: Sağlık Maskesi Krizi Örneği”, *Sosyal Medya Sosyolojisi*, ed. Gül Dilek Türk, Şebnem Özdemir, Nobel Yay., Ankara: 101-136.
- ATIKKAN, Zeynep & Aslı Tunç (2011). *Blogdan Al Haberi. Haber Blogları, Demokrasi ve Gazeteciliğin Geleceği Üzerine*, İstanbul.
- AYAZ, Ferihan (2020). “Gazetecilik Bölümü Öğrencilerinin “Yeni Medya” Algısına Yönelik Bir Analiz”, *Sosyal Medya Psikolojisi*, ed. Şebnem Özdemir, Gül Dilek Türk, Nobel Yay., Ankara: 28-62.
- BAHTİN, Mihail (2005). *Rabelais ve Dünyası*, çev. Ç. Öztek, Ayrıntı Yay., İstanbul.
- BAŞHAN, Erdem & Gizem Parlayandemir (2020). “Makine Öğrenimi ve Yapay Zekâ Sistemlerinde Ön Yargı İhtimali: Veri ve Algoritmalar”, *Sosyal Medya Psikolojisi*, ed. Şebnem Özdemir, Gül Dilek Türk, Nobel Yay., Ankara: 251-255.
- BEARD, Keith W. (2005). “Internet Addiction: a Review Of Current Assessment Techniques and Potential Assessment Questions”, *Cyberpsychology and Behavior*, 8/1: 7-14.
- CIALDINI, Robert B. (2007). *İknanın Psikolojisi*, İstanbul.
- COLEMAN, Stephen, David E. Morrison. & Michael Svennevig (2008). “New Media and Political Efficacy”, *International Journal of Communication*, 2: 771-791.
- DAĞITMAÇ, Murat (2015). *Sosyal Medya Bizi Neden Kullanır?*, İstanbul.
- DEMİRKOL, Onurhan (2017). “Sosyal Medya Gündeminin Algılanışı Üzerine Niteliksel Bir Kullanıcı Araştırması”, *Açıköğretim Uygulamaları ve Araştırmaları Dergisi*, 3/1: 129-159.
- DİNÇ, Mehmet (2016). *İnternet Bağımlılığı*, Yeşilay Yay., İstanbul: 31.
- DONEGAN, Richard (2012). “Bullying and Cyberbullying: History, Statistics, Law, Prevention and Analysis”, *The Elon Journal of Undergraduate Research in Communications*, 3/1: 33-42.
- DÖKMEN, Üstün (2014). *Sanatta ve Günlük Yaşamda İletişim Çatışmaları ve Empati*, Remzi Yay., İstanbul.
- ERDOĞDU, Teyfur (2017). *Özgürlükten Kurtulmak*, Rumuz Yay., İstanbul.
- ESEN, Ülkühan Bike (2020). “Örgüt İçi İletişimde Sosyal Medya Kullanımı”, *Sosyal Medya Psikolojisi*, ed. Şebnem Özdemir, Gül Dilek Türk, Nobel Yay., Ankara: 223-234.
- ESGİN, Yeşim & İhsan Eken (2020). “Sharenting Bağlamında Ebeveynlerinin Sosyal Medya Kullanımı ve Çocukların Mahremiyet Hakları Üzerine Bir İnceleme”, *Sosyal Medya Psikolojisi*, ed. Şebnem Özdemir, Gül Dilek Türk, Nobel Yay., Ankara: 200-208.
- GLADWELL, Malcolm (2002). *The Tipping Point: How Little Things Can Make a Big Difference*, New York.
- GOFFMAN, Erving (1959). *The Presentation of Self in Everyday Life*, New York.
- GÖKER, Gamze (2014). *Yeni Toplumsal Hareketler ve İnternet İlişkisi: Türkiye’de Muhalif Toplumsal Hareketlerin E-Grupları*, Yayımlanmamış Doktora Tezi. Ankara Üniv. Sosyal Bilimler Enst. Radyo-Televizyon ve Sinema Anabilim Dalı, Ankara.
- GÜLNAR, Birol, Şükrü Balcı & Vedat Çakır (2010). “Motivations of Facebook, Youtube and Similar Web Sites Users”, *Bilig*, 54: 161-184.

- GÜNÜÇ, Selim (2009). *İnternet Bağımlılık Ölçeğinin Geliştirilmesi ve Bazı Demografik Değişkenler ile İnternet Bağımlılığı Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*, Yayınlanmamış Y. Lisans tezi, Yüzüncü Yıl Üniv. Sosyal Bilimler Enst., Van.
- HAYTHORNTHWAITE, Caroline (2005). "Social Networks and Internet Connectivity Effects", *Information, Communication & Society*, 8/2: 125-147.
- HEIDEGGER, Martin (1998). *Teknik ve Dönüş*, çev. N. Aça, Bilim ve Sanat Yay., Ankara
- HİSAR, A. Şinasi (1943). "Edebiyatta Roman", *Ulus. Güzel Sanatlar Sayfası*, 05.09.
- JENSEN, Klaus Bruhn & Karl Erik Rosengren (2005). "Five Traditions in Search of the Audience", *Communication Theory & Research: An EJC Anthology*, ed. D. McQuail, P. Golding, E. Bens, New Delhi: 53-71.
- KOSINSKI, Michal., David Stillwell & Thore Graepel (2013a). "Private Traits and Attributes are Predictable From Digital Records of Human Behavior", *Proceedings of National Academy of Sciences*, 110/15: 5802-5805.
- KOSINSKI, Michal, Yoram Bachrach, Pushmeet Kohli, David Stillwell & Thore Graepel (2014). "Manifestations of User Personality in Website Choice and Behaviour on Online Social Networks", *Machine Learning*, 95/3: 357-380.
- KURTARAN, Gülmisal Turnalar (2008). *İnternet Bağımlılığını Yordayan Değişkenlerin İncelenmesi*, Yayınlanmamış Y. Lisans Tezi, Mersin Üniv. Sosyal Bilimler Enst., Mersin.
- ODABAŞIOĞLU, Gürkan vd. (2007). "On Olguluk Bir Seri İle İnternet Bağımlılığı Klinik Görünümleri", *Bağımlılık Dergisi*, 8: 46-51.
- ROYAL, Cindy (2008). "What Do People Do Online? Implications For the Future of Media", *International Symposium in Online Journalism* <https://www.slideshare.net/KnightCenter/royal-ut-pres>
- SAFKO, Lon (2010). *The Social Media Bible Tactics, Tools & Strategies for Business Success*, John Wiley & Sons Inc., New Jersey.
- SLERKA, Josef & Lucie Merunkova, (2019). "Goffman's Theory As a Framework for Analysis of Self Presentation on Online Social Networks", *Masaryk University Journal of Law and Technology*, 13/2: 243-276.
- VALENZUELA, Sebastián, Namsu Park & Kerk F. Kee (2009). "Is There Social Capital in a Social Network Site?: Facebook Use and College Students' Life Satisfaction, Trust, and Participation", *Journal of Computer-Mediated Communication*, 14/4: 875-901.
- WHITTED, Kathryn S. & David R Dupper (2005). "Best practices for preventing or reducing bullying in schools", *Children and Schools*, 27/3: 167-175.
- YAŞAR, İbrahim Halil (2020). "Sosyal Medya ve Değişen İletişim Biçimleri", *Sosyal Medya Psikolojisi*, ed. Şebnem Özdemir, Gül Dilek Türk, Nobel Yay., Ankara: 130-149.



Geliş Tarihi: 09.04.2021 Kabul Tarihi: 12.05.2021 Entry Date: 09.04.2021 Accepted: 12.05.2021

Bu makaleyi alıntılanmak için/ To cite: ALTUN SABAK, Ergin (2021). "İkincil Sözlü Kültür Ortamında Folklorun İdeolojik İşlevine Bir Örnek: "Eşkiya Dünyaya Hükümdar Olmaz" TV Dizisi", *Uluslararası Halkbilimi Araştırmaları Dergisi*, S.6, s. 198-213.

İKİNCİL SÖZLÜ KÜLTÜR ORTAMINDA FOLKLORUN İDEOLOJİK İŞLEVİNE BİR ÖRNEK: "EŞKIYA DÜNYAYA HÜKÜMDAR OLMAZ" TV DİZİSİ

An Example of the Ideological Function of Folklore in the Secondary Oral Culture Environment: TV Series "Eşkiya Dünyaya Hükümdar Olmaz"

Ergin ALTUN SABAK*

Öz

Televizyon gibi kitle iletişim araçlarının çıktıkları olan görsel ve işitsel ürünler, klasik sözlü ve yazılı kültür ürünlerinin harmanlandığı yeni bir kültürel icra alanı açmıştır. İkincil sözlü kültür ortamı olarak da adlandırılan televizyon gibi medya araçlarıyla beslenen kültür alanında yazıdan-söze, sözden-görsele, görselden tekrar yazıya dönüşebilen kültür ürünleri oluşmuştur. Bu çağdaş kültür alanının dizi ve film gibi ürünleri güncel içeriklere sahip olduğu gibi işlevi nedeniyle folklorik ürünlerden de faydalanabilmektedirler. Bu nedenle dizi ve filmler, her ne kadar sunumu, tekniği, aktarım kanalları farklı olsa da, işlev ve içerik bakımından folklorik türlerden tamamen bağımsız değildirler. Dizilerde folklor çeşitli amaçlarla işlenirken ideolojik kaygılarla da ele alınmaktadır. Bu görüş dâhilinde, çalışmada Türk televizyon dizilerinin içeriğinde folklorik ürünlerin ideolojik işleviyle nasıl kullanıldığı tartışılırken aynı zamanda folklorun çağdaş görsel metinlerde bir uygulama örneği incelenmektedir. Çalışmada öncelikle televizyon dizilerinin folklorik metinler olarak ele alınıp alınmayacağı tartışılmasına da çalışmanın amacı doğrultusunda yer verilmiştir. Bu tartışma çalışmanın esas amacı olmasa da bütünlüğünü korumak için açılmıştır. Buradan hareketle folklorun televizyon dizilerinde farklı amaçlarla işlendiği ile birlikte millî kaygıyı güden ve metnin esasına alan yapıtlarda ideolojik fikri beslemek üzere metne uygulandığı görüşüne varılmaktadır. Bu görüşe, çalışmaya örneklem olarak alınan "Eşkiya Dünyaya Hükümdar Olmaz" adlı dizi-filmde yer alan folklorik öğelerin tespiti ve çözümlenmesiyle ulaşılmaktadır. Sonuç olarak folklor, bu tür uygulamalarla kitle iletişim araçlarının amaçlarına kaynaklık ederek işlevini sürdürürken, çağdaş kültür alanı içerisinde kendisine yeni bir alan açmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Folklor, İdeoloji, İşlevsel Folklor, Dizi-Film, Eşkiya Dünyaya Hükümdar Olmaz

Abstract

Visual and audio products which have been the outputs of the media like television started a new cultural era where classical oral and written cultural products come together. Cultural products that can be transformed from writing to word from word to picture and from picture to again writing have formed in the cultural area which

* Arş. Gör., Aksaray Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, erginaltunsabak.ea0@gmail.com ORCID: 0000-0002-7906-1257

has been feed by media like television- named as secondary oral cultural area as well- . TV series and movies which are the products of this contemporary area's not only have current contents but also benefit from folkloric products thanks to TV series and movies' function. As a result of the statement given the previous sentence, regarding to their functional and contents series and movies aren't completely independent from folkloric kinds instead of their presentation,technical and transfer way. Folklore has also ideological concern when it is given in series and movies. As a result of this view, it is argued that not only how and with which function folkloric products are used in turkish TV series but folklore's implementation sample in contemporary visual writings is also examined. It is also seen the arguement 'whether television series should be seen as folkloric writings or not ' is included in accordance with the study's purpose. This argument isn't the main purposed of the study but it is important for the view's unity. From this point of view, it is concluded that folklore can be handled in series for different aims but it also has national concern, tries to feed ideological opinion and is adapted to the text with these purposed. This view is reached by analyzing and identifying folkloric elements in Eşkiya Dünyaya Hükümdar Olmaz series-movie To sum up, folklore keeps its function and opens a new area in contemporary cultural area for itself by helping media's purposes with these types of implementations.

Keywords: Folklore, İdeology, Functional Folklore, TV Series-Film, Eşkiya Dünyaya Hükümdar Olmaz

Giriş

Kitle iletişim araçlarının yaygınlaşmasıyla birlikte medya ile üretilen içerikler de sosyo-kültürel yaşama etki etmeye başlamıştır. 20. yüzyılın sonlarına doğru gelişen ve farklılaşan medya, içerik olarak da zamanla zenginleşmiştir. Özellikle televizyon aracılığıyla sunulan haber, eğlence, belgesel içeriklerinin yanı sıra medya kültür alanında en çok yeri televizyon dizileri kaplamıştır. Dizi ve filmler içerik ve işlevleri bakımından ise klasik ve yazılı kültür ürünlerinin yerini almaya başlamıştır. Bu anlamda hem görsel hem işitsel sunumuyla farklı bir kültürel aktarım modeli olan dizi ve filmler, çağdaş kültür ürünleri olarak karşımıza çıkmaktadır. Her ne kadar bu ürünler yeni bir tür olarak karşımıza çıkıyor olsa da geleneksel türlerden ve folklorik ürünlerden de bağımsız değillerdir. Çünkü çağdaş kültür alanının dizi ve film gibi ürünleri güncel içeriklere sahip olduğu gibi işlevi nedeniyle folklorik ürünlerden de faydalanabilmektedirler. Bunun asıl nedeni ise içinde yaratıldığı topluluğa sunulmak üzere hazırlanan ürünlerin topluluğun beklentilerine ve sosyo-kültürel yaşamına göre şekillendirilmesidir. Folklorun yerel kültürlere ait çeşitliliği barındırması medyanın folklorun kaynaklarından faydalanmasını sağlamaktadır. Bununla birlikte folklorun yerel kültürden besleniyor olması ulus vurgusu yapılan ürünlerde de folkloru başvuru kaynağı yapmaktadır. Bu anlamda folklorun, dizi-filmlerde pazarlama veya ideolojik kaygılar gibi farklı amaçlarla işlendiği söylenebilir. Buradan hareketle, çalışmada milliyetçi ideoloji kaygısını güden dizilerin folklorla yaklaşımı "Eşkiya Dünyaya Hükümdar Olmaz" dizisi örneğinde tartışılmaktadır. Çalışmada elde edilen bulgulara göre bugünün görsel metinlerinde halk kültürüne yer verilmesinin bir nedeni, folklorun ideolojik işlevinden faydalanma ihtiyacıdır. Bu görüş dâhilinde, çalışmanın örnekleminde Türk televizyon dizilerinin içeriğinde folklorik ürünlerin nasıl ve hangi işlevi yönüyle kullanıldığı tartışılırken aynı zamanda folklorun çağdaş

görsel metinlerde bir uygula(n)ma örneği sunulmaktadır. Çalışmada öncelikle televizyon dizilerinin folklorik metinler olarak ele alınıp alınmayacağı tartışmasına da çalışmanın amacı doğrultusunda yer verilmiştir. Bu tartışma çalışmanın esas amacı olmasa da görüşün bütünselliği için açılmıştır. Buradaki temel amaç, televizyon dizilerinin folklorik metinler olarak değerlendirilmesinden öte folklor unsurlarının günümüzdeki çok yönlü işlevine vurgu yapmak ve çağdaş metinlerdeki millî kimlik inşası bağlamında folklorun ideolojik işlevini tartışmaya açmaktır. Bu tartışma dizide yer alan folklorik öğelerin tespiti ve çözümlenmesiyle yürütülmektedir. Bulgular dâhilinde folklorun, bu tür uygulamalarla kitle iletişim araçlarının amaçlarına kaynaklık ederek işlevini sürdürürken, çağdaş kültür alanı içerisinde kendisine yeni bir alan açtığı söylenebilir.

1. Folklorun İkincil Sözlü Kültür Ortamında Yeri ve İşlevi

Kültürel ürünlerin oluşum ve aktarım süreci yaygın bir şekilde sözlü ve yazılı kültür olarak adlandırılmaktadır. Ancak Walter J. Ong, sözlü kültürü, birincil sözlü kültür ve ikincil sözlü kültür olarak ikiye ayırmakta; “birincil sözlü kültür”ü yazıyla uzaktan yakından ilişkisi olmayan insanların sözlü kültürü olarak tanımlamaktadır (2013: 18). Ong, buna karşılık günümüz ileri teknolojisiyle yaşantımıza giren telefon, radyo, televizyon ve diğer teknolojik araçların “sözlü” nitelikleri, üretimi ve işlevi önce yazı ve metinden çıkıp sonra konuşma diline dönüştüğü için “ikincil sözlü kültür”ü oluşturduğunu belirtir. Ong’a göre bugün hemen hemen her kültürde bir yazı kavramı ve bu kavrama dayanan bir yazı deneyimi bulunduğu için gerçek anlamda birincil sözlü kültür kalmamıştır. Ancak ileri teknolojidenden faydalanan pek çok kültürde ve alt kültürde derece derece, hâlâ birincil sözlü kültürden kalma düşünce biçimlerine rastlamak mümkündür (2013: 23-24). Bu düşünce biçimlerinin rastlandığı ve birincil sözlü kültür ürünlerinin ikincil sözlü kültür ortamında yer bulmasını sağlayan bir alan olarak televizyon karşımıza çıkmaktadır.

İkincil sözlü kültür ortamı içerisinde teknolojikleşen ve buna bağlı olarak değişen dünyada yeni sanatsal ve edebî ürünler ortaya çıkmaktadır. Bu ürünler topluma kitle iletişim yoluyla sunulmakta ve modern dünyada kitle kültürünü oluşturmaktadır. Kitle iletişim araçları bu sebeple bugünün kültürel aktarıcılarında dönüşmüştür. Son yıllara kadar kırsal bir yaşamın yaygın olduğu Anadolu sahasında kültürel aktarım daha çok aile ve sosyal çevre içinde sağlanırken, değişen mekân ve teknoloji bağlamıyla gelen birçok yenilik kültürel aktarım kanallarını da değiştirmiştir. Bu süreçte ilk çıktığı andan, yaygınlaşıp toplumun birçok odak noktasına varana dek kitle iletişim çeşitli işlevler yüklenmiş, dolayısıyla farklı ideolojileri ve kültürleri de yansıtmıştır. Aysel Aziz’in bahsettiği üzere bu araçlardan yararlanma toplumdan

topluma, ülkeden ülkeye değişmekte, bu değişikliği belirleyen en önemli etken ise o ülkenin, toplumun siyasal, toplumsal ve ekonomik koşulları olmaktadır (2016: 131). Kitle iletişim araçlarının toplumsal karşılığının derinliği bu araçların sadece eğlence, haber gibi işlevleri ile değerlendirilemeyeceği anlamına gelmektedir. Stuart Hall, “İdeoloji ve İletişim Kuramı” başlıklı çalışmasında günümüzde iletişim kurumlarının ve ilişkilerinin toplumsal alanı tanımladığını, inşa ettiğini dile getirmektedir. Buna ek olarak iletişim kurumları “...siyasal alanın inşasına yardım ediyor; üretken ekonomik ilişkileri dolaymlıyorlar”. Bunlarla modern endüstriyel sistemler içinde “maddi bir güç” hâline geldiklerini dile getiren araştırmacı, kültürel olana hükmettikleri vurgusunu yapmaktadır (2014: 83). Sosyal medya platformlarının yaygınlık göstermediği 2000’li yıllara kadar kitle iletişim araçlarının en yaygını olan televizyon, çok yönlü çıktılarıyla kitle iletişimin araçsallığını sağlarken çoğu zaman baskın kültürlerin aktarıcısı konumunda ilerlemiştir. Bu nedenle de “televizyonu, ideolojik niteliği nedeniyle kapitalist toplumun tahakküm aracı, buna karşılık bu ideolojik bombardıman karşısında çaresiz duruma düşen izleyiciyi de “edilgin” olarak tanımlayan Marksizm’in “yanlış bilinç” versiyonu...” (Mutlu, 2016: 127) olarak gören eleştirel bakışlar da ortaya çıkmıştır. Ancak son yıllarda kitle iletişim araçlarının çeşitlenmesi, bu iletişim kanalı üzerindeki baskın kültürlerin ağırlığını da azaltarak kültürel ifadelerin çeşitliliğini sağlayacak yerel kültürlerin kitle iletişim alanına girmesini sağlamıştır. Halk kültürü, kitle iletişime yeni bir içerik alanı sağlarken medya ise yeni bir folklorik kültürel aktarım mekânına dönüşmektedir. Medyanın folklorla açtığı yeni alanla ilgili tartışmanın yapıldığı “Medyada Kültürel Mekân Tasarımı, Üç Örnek: “Kurtlar Vadisi”, “Süper Baba”, “Ekmek Teknesi” “ başlıklı çalışmadaki veriler bu dönüşüme örnek olarak gösterilebilir. Bu çalışmada ele alınan Süper Baba, Ekmek Teknesi ve Kurtlar Vadisi dizilerinde, kahvehane, mahalle, kız kulesi, geleneksel hikâye anlatıcısı tipi, esnaf folkloru, sözlü kültür çağı toplumunda bilge tipi gibi örneklerle televizyon dizilerinin tüketicinin anlam dünyasını okuyarak içerik ürettiği görüşü üzerinde durulmuştur (Avcı, 2020: 288). Bu örnekten anlaşılacağı üzere kitle iletişim araçları, belirli bir döneme kadar küresel bir kültürü ifade ederken son dönemlerde yerel kültürleri de içine alarak folklorun günümüzde yeni bir aktarım alanına dönüşmektedir. Cereci’nin ifade ettiği üzere;

“...modern çağın en çok kullanılan araçlarından biri ve en çok izlenen medyası olan televizyon, pek çok geleneksel eylemi ve ritüeli de kendi karakteriyle yorumlayarak kitlelere aktarmaktadır. İnsanların çoğunlukla kırsal alanlarda çiftçilik yaparak geçindikleri ve geleneksel değerlerle yaşadıkları çağların başlıca kültür unsurlarından olan hikâye anlatımı, modern çağda televizyon dizileri aracılığıyla yapılmaktadır. Geleneksel hikâyelerin özgün kahramanlarının yaşadıkları serüvenler, kaygılar, korkular, bağlılıklar, ihanetler, tuzağa düşmeler televizyon dizilerinde güncel karakterlerle çağdaş hikâyelere

dönüşmektedir. Geleneksel hikâyelerdeki ilginç olaylar ve merak uyandıran gizemli gelişmeler yaklaşımı televizyon dizilerinde de uygulanmaktadır” (2014: 9).

Medya ve folklor arasında bahsedilen karşılıklı faydaya dayalı ilişki sürerken halk kültürünün uluslaşma sürecindeki ideolojik işlevi de kitle iletişimin bir parçası olan televizyonda kendisine yeniden alan açmaktadır. Medyada yer alan bazı ürünlerde halk kültürüne yönelik ile Osmanlı Devleti'nin son dönemi ile Cumhuriyet'in ilk yılları arasında ortaya çıkan ve birçok edebî esere yansıyan uluslaşma sürecindeki halka ve halk kültürüne yönelişin temelinde ideoloji bağlamında birçok açıdan aynı fikriyatın bulunduğu söylenebilir. Folklorun millî kimlik inşasındaki inkâr edilemez etkisini Arzu Öztürkmen, Türkiye’de Folklor ve Milliyetçilik adlı çalışmasında “folklorla oynamak” (2009: 15) ifadesini kullanarak folklorun bu amaçtaki uygulamasına dikkat çekmiştir. Uluslaşma ve folklor arasındaki ilgiyi Öztürkmen, “Her şeyden önce folklorun bağımsız bir disiplin olarak ortaya çıkışı millî-devlet kavramından bağımsız değil.” (2009: 16) ifadesiyle dile getirirken 19. yüzyıl sonunda yeniden şekillenen dünya rejimlerinin resmi söylem kurgulamalarında başvurdukları ilk kaynağın da çoğu zaman folklor olduğunu (2009: 16) ifade ederek bu görüşünü pekiştirmektedir. Öte yandan Öztürkmen'in “folklorla oynamak” olarak ifade ettiği eylem, bu çalışmada “folklorun uygula(n)ması” olarak dile getirilmektedir. “Folklorla oynamak” vurgusundan anlaşılacağı gibi folklor sadece bir topluluğun, ulusun kültürel çıktılarını oluşturmamaktadır. Aynı zamanda William Bascom'un da işlevsellik yaklaşımında belirttiği üzere eğlenme, ritlerin onaylanması, eğitim, sosyal uyumun sürdürülmesi (2010: 78-83), İlhan Başgöz'ün bunlara eklediği protesto (1996) gibi birçok işleve sahiptir. Ancak uygulandığı takdirde folklor istenilen başka amaçlara yönelik de, ister ideolojik olsun ister nostaljik gerekçelerle, ürün ve iş verme yapısına sahiptir. Folklorun bahsi edilen işlevlerinin yanı sıra ideolojik işlevinin de bulunması, sadece ideolojik yönüyle folklorun uygulanmasını değil Paul Bunyan örneğinde olduğu gibi yerli Amerikan mitinin temsili (Dorson, 2007: 12) olan fakelore icatlarının da ortaya çıkmasını sağlamıştır. Burada folklorun uygulanması veya folklorla oynamanın sakıncalarından ya da doğruluğundan çok çalışmayı ilgilendiren kısmı folklorla dair bu tartışmanın var olmasıdır. Çünkü folklorla yönelik bu tartışmanın var olması, ister folklorun uygulanması ister folklorla oynamak şeklinde olsun, folklorun ideolojik işlevinin güncelliğini sürdürdüğünün en net göstergesidir. Kısaca her iki durumda da ideolojik yapı taşlarının harç malzemesi olarak folklor uygulanmaktadır.

Televizyon dizileriyle halk kültürü arasında, dikkatle üzerinde durulması gereken bir ilişkinin söz konusu olduğunu ifade eden Mehmet Çevik “Televizyon dizileri halk hikâyelerinin modern şekli midir?” sorusunu sorarak, dizilerle hikâyecilik geleneğinin karşılaştırılmasını

aynı soruyla adlandırdığı çalışmasında ele almıştır (2015: 37). Çevik bu çalışmasının sonucunda ise “bugün gelinen noktada televizyon dizilerinin, halk hikâyelerinin yerine ikame edildiği, bu hikâyelerle karşılanan ihtiyaçların dizilerle karşılanmaya çalışıldığı ve bunlara bağlı olarak da dizilerin, işlevsel anlamda halk hikâyelerinin modern şekli hâline getirildiği söylenebilir.” (2015: 45) ifadeleriyle yer vermektedir. Dizilerin, çağdaş halk hikâyeleri olarak değerlendirilip folklorik bir malzeme gibi değerlendirilmesi düşünüşünün altında yatan sebep, diziler ile halk hikâyelerinin birçok yönden ortak kaygı güdüyor olmalarıdır. Gülnaz Kurt “Televizyon Dizilerinin İletişimsel ve Dilbilimsel İşlevleri” adlı çalışmasında: televizyon programı ile izleyici arasındaki bağı sürekli kılmak için yapımcıların özellikle bazı yöntemler kullandıklarından bahseder. Kurt’a göre dizide mevcut problem çözüme kavuşmadan yeni bir başat problemin konusunun verilmesinin nedeni de budur. İnsanlar da bundan dolayı büyük bir merakla dizinin yayınlanacağı bir sonraki program gününü beklemeye başlarlar (2011: 188). Halk hikâyeleri ve televizyon dizilerinde bu husustaki benzerliklerinden biri dizilerde yapımcıların kullandığı yöntemi, halk hikâyesi anlatıcıları olan âşıkların ise dinleyici performansı bağlamında kullanmasıdır. Bununla ilgili olarak Süleyman Fidan “Televizyon Dizilerinde Geleneksel Müzik Belleğinin Kullanımı” adlı çalışmasında; “Âşıkların, hikâyelerin heyecanlı yerlerinde dinlenme amaçlı verdikleri aralarla dizilerin seyirciyi televizyon başında tutmak için heyecanlı bir yerde kesip reklam arası vermelerini” (2018: 131) bu benzerliğe örnek olarak göstermektedir. Hikâyelerin anlatıldıkları kış ayları ile dizilerin “sezon” diye tabir edilen Ekim-Mayıs ayları arasında ekrana gelmelerini (2018: 131) de bu iki farklı icra ortamındaki benzerliklere eklemektedir. Bu anlamda dizi-film yapıtları her ne kadar bireysel yapıtlar olarak karşımıza çıksa da geleneksel icra şekillerinden beslenen bilincin ve kültürel temsillerin yansımalarıdır. Bununla ilgili olarak Mustafa Fadıl Sözen, toplumsal yapıyla bireyin düşünsel dünyasının her zaman için, iç içe girmiş bir hâlde bulunduğunu ifade eder. Sözen’e göre; “...Bir başka deyişle, filmler toplumsal yaşamın söylemlerini (biçim, figür ve temsillerini) şifreleyerek sinemasal anlatılar biçiminde aktaran yaratılardır. Bu yolla sinemanın kendisi de, toplumsal gerçekliği inşa eden kültürel temsiller sisteminin bütünlüğü içindeki yerini almaktadır” (2009: 132). Ürünün bireysel olması yaratıcısının beğenilirlik kaygısıyla toplumsal kültürel kodlamalardan uzak temsiller yaratmasına pek imkân vermemektedir. O ürünü içinden aldığı topluma tekrar sunacağı için toplumun kendisiyle özdeşleştirdiği veya içinde yer edinen olumlu ya da olumsuz unsurların temsilini göstermesi gerekmektedir. Yine benzeri bir görüş olarak Levent Yaylagül; “her dışavurumun kendisini yaratan sanatçının ya da düşünürün eseri olduğunu ifade eder. Ancak bu eser ya da düşünce, içinde yaratıldığı toplumsal yapıdan bağımsız değildir” (2004: 232)

demektedir. Yani bu durumda bir sinema yapıtı bireysel olsa da içinde yer alan temsiller, yansıtmak istediği toplumun anonim bakış açısıdır. Dolayısıyla Türk dizi filmleri de geleneksel toplum yapısına dair unsurları içerisinde bir şekilde bulundurur. Ancak her alanda olduğu üzere televizyon alanında da ideolojik yaklaşımlar bunu kimi zaman olumlayarak kimi zaman olumsuzlayarak, iki farklı şekilde topluma sunmaktadır. Özellikle son yıllarda bir ulusun kültürel izlerini taşıyan bir dizi ya da film görmek için ancak tarihi konu edinen filmlere bakmak gerekir. Aksi halde güncel bir konuyu senaryolaştıran dizi ya da filmde, içinde gerçekleştirilen toplumun yerel kültüründen izler bulmak pek mümkün olmamaktadır. Ancak güncel bir konuyu esasa alırken modern ve geleneksel olanın arasında bir çizgi ile yerel kültür unsurlarından beslenen ürünler de ortaya konmaktadır. Burada ise folklorun ideolojik işlevinin uygulanmasından faydalanılmaktadır. Bununla birlikte güncel bir senaryoya sahip olan filmlerde kimi zaman yapımcıların ve senaristlerin ideolojik tutumlarına göre kimi zaman hedef kitlelerinin beklentilerine göre yapımlarda o kültüre ait olan mitoloji ve halk hikâyelerine ait unsurlara yer verildiği görülebilir. Bu tür metinlerden birisi de çalışmaya örneklem olarak alınan, 08 Eylül 2015 tarihinde yayına başlayan “Eşkîya Dünyaya Hükümdar Olmaz” adlı dizidir.

2. “Eşkîya Dünyaya Hükümdar Olmaz” Dizisinde Folklorun İşlenmesi

Eşkîya Dünyaya Hükümdar Olmaz adlı dizi, senaryosunu Bahadır Özdener ve Berna Aruz’un yazdığı, yönetmenliğini Onur Tan, Zübeyr Şaşmaz, Baran Özçaylan’ın yaptığı başrollerini ise Oktay Kaynarca, Yunus Emre Yıldırım, Ozan Akbaba’nın paylaştığı kaçak silah tacirlerini ve devletin onları kontrol etme çabasını konu edinen aksiyon dizidir. Karadenizli ailesi uzun zamandır silah işiyle uğraşan dizinin başrol oyuncusu Hızır Çakırbeyli’nin çocukluğu da ailesi silah üretimi ve ticareti yaptığı için silahlarla birlikte geçmiştir. Babası öldükten sonra silah işiyle ilgilenen Hızır Çakırbeyli’nin abisi kaçak silah ticaret yapan kişilerden oluşan bir mafya grubunun içerisine dâhil olur. Bu mafya grubunun kendilerinin oluşturdukları kuralları vardır ve kuralların dışına çıkanlar ölümle cezalandırılmaktadır. Abisinin öldürülmesiyle yerini Hızır Çakırbeyli alır. Hızır Çakırbeyli grubun içerisinde devletine ve milletine en bağlı kişi olması dolayısıyla yasadışı silah ticaretini kontrol altına almaya çalışan devlet güçleri Hızır Çakırbeyli ile anlaşmak ister. Ancak bu süreçte Hızır Çakırbeyli hem iç hem dış ülkelerdeki yasadışı güçlerle terör örgütlerine kendi grupları tarafından silah satılmaması için mücadele etmek zorunda kalır. Hızır Çakırbeyli’nin kardeşi İlyas ve ölen abisinin oğlu Alparslan da tüm bu süreçte kendisiyle birlikte iç ve dış düşmanlarına karşı mücadele vermektedirler (URL-1).

Sıkça milliyetçilik vurgusu yapılan dizide, halk kültürüne dayalı unsurların görülmesi modern zamanın uygulamalı halk bilimi modellerinden birisinin de örneği olmaktadır. İlk çıkışını İkinci Dünya Savaşı sonrasında ekonomik ve sosyal çalkantıların doruğa ulaştığı Almanya’da yapan (Oğuz, 2013: 42) uygulamalı halk biliminin ilk tartışıldığı zamandan bugüne dek sosyal alanda teknik, ekonomik ve politik birçok değişim olsa da uygulamalı halk bilimi işlevsel olarak aynı ideolojik temeller için kullanılmaktadır. Bu ideolojik temellerinden biri olarak Zeynep Baki Nalcıoğlu’nun bahsettiği üzere; uygulamalı halk biliminin, yönlendirilmiş bir ulus bilincinin oluşturulmasında ve ulusun birlikteliğinin pekiştirilmesinde bir aracı görevini üstlendiği söylenebilir (2016: 60). Alan Dundes da halk biliminin bu yönüyle ilişkili olarak “halk biliminin ideal olarak millî kimlik susuzluğunu giderme amacına hizmet ettiği doğru olabilir” (2007: 82) ifadesini kullanmaktadır. Buradan hareketle bugünün folklorik metinlerini oluşturan dizi-filmler aracılığıyla uygulamalı halk biliminin, millî kimlik inşasında bir rol oynadığı görülmektedir.

Jeff Todd Titon “Metin” başlıklı makalesinde metnin insan eliyle yapılmış herhangi bir nesne olduğuna, diğer bir deyişle de metnin kelimelerden oluşmak zorunda olmadığına, bir resim, bina ya da çanak gibi bir insan yapısının da, bir ritüel gibi bir eylem ya da olay, hatta bir ya da birden fazla kişinin bile metin olabileceğine vurgu yapmıştır (2009: 262-263). Dizi-filmler birer görsel metin olarak görülecek olursa özellikle siyasi temelli diziler, ideolojik görüşlerine göre farklı kaynaklardan farklı şekillerde beslenmekte bu kaynaklar içerisinde kimi zaman halk kültürüne dair unsurlar da yer almaktadır ve halk kültürü bu amaç doğrultusunda kullanılmaktadır. Halk kültürüne dayalı unsurlar Barbara Kirshenblatt-Gimblett’in vurguladığı “folklorun ideolojik, politik ve ekonomik temelleri” (Kirshenblatt-Gimblett, 2007:51) ile ilişkilendirilebilir. Dizi-filmlere her ne kadar popüler kültür ürünleri olarak bakılsa da içinde buldukları geleneksel kültür unsurlarıyla birçok noktada aynı özellikleri göstermektedirler. Bir destan ya da halk hikâyesindeki kahramanın kalıpları göz önünde bulundurulduğunda bir televizyon dizisinde de hemen hemen aynı kalıplara uygun şekilde bir kahraman kalıbının inşa edildiği görülmektedir. Geleneksel metinlerdeki kahramanlık modellerinin görsel metinlerde yeniden inşasını Mehmet Emin Bars, “Medya Merkezli Kahraman Dönüşümü: Alp/Alperenden Postmodern Delikanlılığa” adlı çalışmasında “eski destan kahramanlarının eski toplum yapısındaki ideal tiplerini, izleyici, elektronik ortamın yeni aktörlerinde yeniden hatırlamaktadır.” (2020: 128) şeklinde ifade etmektedir. Bu görüşünü ise Türk televizyon dizilerindeki Yusuf Miroğlu, Polat Alemdar, Hızır Çakırbeyli isimleriyle yaratılan kahramanlar özelinde tartışmaktadır. Çalışmanın örnekleme olan dizinin

başkahramanı Hızır'ın da Türk anlatı geleneğinde yer alan kahraman kalıbına uygun olarak işlendiği Bars'ın çalışmasında görülmektedir. Bununla beraber dizinin devamlılığında kahramanın yapısının bozulmaması da bu noktada dikkat çekicidir. Halk kahramanlarıyla birlikte belirli dizilerde halk kültürüne dair ürünlerin yeniden inşa süreciyle ilgili olarak Mikel J. Koven; “halk bilimciler popüler iletişim araçlarıyla aktarılan metinlere baktıklarında bunu filmlerdeki geleneksel öykü türlerini ve motifleri belirlemek amacıyla yapmaktadır. Leslie Fiedler ve Harold Schechter gibi değişik araştırmacıların Vietnam savaşına ilişkin filmler ile geleneksel kahramanlık anlatıları arasında benzerlikler olduğunu belirttiğini” (Koven, 2014: 119) ifade etmektedir. Ancak her milletin geleneksel kültüründe oluşturduğu kendine özgü kahraman kalıpları bulunsa da küresel kültürün etkisi ile kültürel çeşitlilik ortadan kalkmakta bu nedenle dünya genelinde tek kahraman tipi oluşmakta ve bu tip yerel kültürlerin de imgesi hâline dönüşmektedir. Bu noktada Robin Hood en belirgin örneklerden biri olarak gösterilebilir.

"Niğde'nin Robin Hood'u"

Betül Abbak - Niğde'de 48 yaşındaki Ali Rıza Zırhlı, 3 yıldır maddi durumu iyi olan vatandaşların kapısını tek tek çalarak topladığı yardım malzemelerini ihtiyaç sahibi ailelere ulaştırıyor.

Görsel 1: Türkiye’de yardımsever bir kişinin haber başlığında Robin Hood benzetmesine bir örnek: (URL-2)

Ege'nin Robin Hood'u

18. yüzyılın ‘kahraman efesi’ olarak tanınan ‘Atçalı Kel Mehmet Efe’nin hayatını anlatan filmde Mehmet Efe’yi Gökhan Keser canlandıracak.

Görsel 2: Türkiye’de yaygın olarak bilinen başka bir haber sitesinde yörenin kahraman isminin haberinde Robin Hood başlığı (URL-3)

Yukarıda verilen birkaç internet haberinin başlığında görüldüğü üzere Türkiye’de bir haberde, dizi ya da filmde bir kahraman benzetmesi yapılırken Robin Hood’un kullanılması sıkça karşılaşılan bir durumdur. Ancak EDHO dizisi incelendiğinde dizide başından beri yapılan milliyetçilik vurgusunun üzerine dizinin bir bölümünde yukarıda örneği gösterilen yaygın Robin Hood benzetmesinin tersine Köroğlu benzetmesinin yapıldığı görülmekte ve bunun özellikle Robin Hood’un ulusal alandaki karşılığının olduğu vurgulanmaktadır. Dizideki

Köroğlu ve Robin Hood diyalogu ise dizide CIA (Central Intelligence Agency) ajanını canlandıran “Suzi” karakteri ile “İlyas” karakteri arasında dizinin 57. Bölümü 118. dakikasında şu şekilde geçmektedir;

Suzi: -Ben CIA için çalışıyorum.

İlyas: - CIA’miş, Sensin! Ben de Köroğlu’yum zaten haksızlıklara karşı savaş açtım.

Suzi: -Köroğlu?”

İlyas: -Ya yok mu hani sizin şu Robin Hood, aynı onun gibi.

Popüler alanda sıkça Robin Hood benzetmeleri yapılarak yerel kültürlerde, haksızlıklara karşı mücadele eden bir kahramanın yoksunluğu ve bunun dünya genelinde tek sembolünün Robin Hood olduğu yönünde genel bir yaklaşım bulunmaktadır. Popüler kültür alanında bu yaklaşım nedeniyle yerel kültürlere özgü temsiller kültürel ifadelerin çeşitliği bağlamında olumsuz yönde etkilenmektedir. Dizide ise “sizde Robin Hood bizde Köroğlu” vurgusu ile tersi yönde kasıtlı bir yaklaşım sergilenmektedir. Nitekim Seda Uyanık’ın “Dede Korkut Anlatmalarında Metinlerarası Söylem” başlıklı makalesinde ifade ettiği gibi kimi zaman, metinlerarası ilişkiler ile millî değerlerin dönüşüme uğratarak medyaya yansıtılması, medyanın millî değerlerin korunmasına hatta yüceltilmesine aracılık etmesi sağlanmaktadır (2009: 36). Bu dönüşüm doğrudan folklorik bir metni dönüştürmeden yukarıda verilen örnekte görüldüğü üzere folklorik unsurların güncel konu içerisinde işlenmesiyle de sağlanabilmektedir. Yerel bir kültür unsurunun bu şekilde bilinçli olarak gösterilmesiyle, dizi aracılığıyla aidiyete ve millî kimlik varlığına gönderme yapılmaktadır.

İdeoloji, medya ve folklor arasındaki ilişkinin yukarıda gösterilen örneğin yanı sıra en belirgin okunduğu yerlerden birisi de dizinin başkahramanına verilen Hızır adının yanı sıra, dizide Hızır karakterinin kardeşine verilen İlyas adı ile “Hıdırellez” inanişına gönderme yapılmasıdır. Erkan Aslan’ın ifadesiyle “Hızır ve İlyas adlı kutsal nitelikler taşıyan iki kardeşin darda kalan insanların yardımına koştuklarına inanılır. “Kul sıkışmayınca Hızır yetişmez” atasözü de bu bağlamda ortaya çıkmış bir atasözüdür. Hızır görevini karada, İlyas ise suda gerçekleştirmektedir. Hızır ve İlyas kelimelerinin halk ağzında birleşik söylenmesiyle de Hıdırellez kelimesi ortaya çıkmıştır” (2015: 211). Hıdırellez, geleneğinin temelinde ilkbaharı kutlama, ağır bir kıştan sonra baharın hareketliliğini, sıcaklığını doyasıya hissetme vardır. Hıdırellez tabiatla barışık olma ve bütünleşmenin tezahürü (Turan, 2008:98) olmasıyla bir bahar ritüeli olarak da kutlanılmaktadır. Ancak senaryoda doğrudan bu inanişla ilişki kurulmasa da dizide bu iki kardeşe verilen isimle bu inanişta gönderme yapılmaktadır. Dizinin

ana temasında da devletin iç ve dış düşmanlar nedeniyle zor dönemler yaşadığı vurgulanırken alt metin ise Hızır ve İlyas'ın ailesiyle birlikte verdiği mücadele ile devletin bu zor günlerinden kurtulacağını işaret etmektedir. Dizide Hızır karakteri daima arkadaşlarına, ailesine ve memleketine faydalı olmak için, onları zor durumdan kurtarmak için uğraşan bir kimliğe büründürülerek, halk arasındaki “Hızır” inancının görsel metindeki temsilini resmetmektedir. Bu kişi aynı zamanda kahraman tipini de oluşturmaktadır. Dizinin diğer önemli karakterlerinden birisi olan Hızır'ın yeğenine de Alparslan adı verilmektedir. Dizide, devletle iş birliği yaparak silah tüccarları tarafından terör örgütlerine silah satılmaması için ve yaptıkları her işte devletin ve vatanın çıkarlarını gözetmek için mücadele eden başlıca üç kişi yukarıda bahsedildiği üzere dizideki söylemleriyle ve adlandırılmalarıyla yerel kültür unsurlarıyla donatılan kişilerdir. Bu açıdan bakıldığında dizide bu işlevi üstlenen kişilerin popüler isimleri almasının yerine bu tür göndermelerin yapılması dizinin folklor aracılığıyla ideolojik bir yaklaşımını göstermektedir.

Dizinin karakter isimleriyle gönderme yaptığı folklorik unsurlarıyla birlikte bazı bölümlerdeki ayrıntılarla da ritüelistik inanışların metin içinde işlendiği de görülmektedir. Bunlardan birisi de 8. bölümünün 7. dakikasında geçen bir sahnesinde dolunayı gördüğünde Hayriye Çakırbeyli'nin (Hızır'ın ve İlyas'ın annesi) başını örtmesidir. Anadolu'da ay ile ilgili inanışlar oldukça yaygın olması nedeniyle dizide de bu inanışlardan birisine yer verilmesi dikkat çekmektedir. Çünkü ayın Anadolu'nun birçok yerinde erkek olarak tasavvur edildiğine dair görüşler bulunmaktadır (Şenesen, 2017). Dizide kadın karakterin ayı gördüğünde başını örtmesi ayla ilgili bu inanışa yönelik atıf olarak değerlendirilebilir. Öte yandan dolunay vurgusuyla ise mitolojik bir gönderme yapıldığı tartışılabilir. Yine eski Türk topluluklarından kalan inanışlara göre dolunay ölümü, sonu; hilâl ay ise yenilenmeyi, yeni hayatı temsil etmektedir. Dizide İlyas adlı karakterin silahla yaralanmasından sonra annesinin dolunayı gördüğündeki tedirginliği de bu mitik inanışa bir gönderme olarak düşünülebilir. Özellikle ayın görülmesindeki sahneye, bir tesadüf olarak değerlendirilmeyecek kadar geniş ve dikkat çekici şekilde yer verilmesi ve dizinin diğer folklorik eğilimleri göz önünde bulundurulduğunda aya dair bir inanışa gönderme yapıldığı olasılığı artmaktadır.

Dizinin geleneksel Türk anlatı unsurlarına uygun olarak yapılandırıldığını ve dizideki bir diğer folklorik uygulamayı en net gösteren örneklerden birisi de Türk destan geleneğinde var olan “bilge tipi”dir. Şahin Ağa karakteriyle dizide Türk anlatı geleneğinde sıkça karşılaşılan yol gösterici bilge tip yansıtılmaktadır. Şahin Ağa, her zaman Hızır adlı başkahramanın olayların çıkmazında kaldığında yardımına koştuğu kişiyi temsil etmektedir. Şahin Ağa,

dizide başkahramana öğütler vererek yol gösterici konumunda yer almaktadır. Bununla birlikte Şahin Ağa'nın sıkça öğütlerinde atasözlerine yer vermesi de metni folklorik yönden beslemektedir.

Dizi ile halk kültürü arasındaki ilişki tek taraflı olmamakta, halk kültürü ürünleri çeşitli şekillerde dizilere kaynaklık ederken, diziler de o halk kültürü unsurlarının yeniden canlanmasını sağlamaktadır. EDHO dizisinde bunun en belirgin olarak görüldüğü taraf olarak türküler örnek gösterilebilir. Dizinin genel itibarıyla “millî” söyleme sahip olması muhtemel olarak dizinin müziklerinin de popüler alandan uzaklaşarak geleneksel alanı ifade eden türkülerden oluşmasına etki etmiştir. Çünkü Başgöz'ün ifade ettiği gibi “türkü” her şeyden önce, tamamıyla yerel özelliklerin birleştiği bir kültür unsurudur ve bütün bir ulusun sesini ifade eder. Esasen, bütün milletlerde ya da kültürlerde türkülerin (halk şarkısının) en yüksek düzeydeki işlevi, ait olduğu “ulusun ortak ruhu” olmaktır (1992: 7-8). Dizide yer alarak o dizinin hedef kitlesine karşı aidiyeti ifade eden türkülerin medya yapımlarında yer alması metinlerarası bir bakışla türkülerin de güncellenmesini sağlamaktadır. Kubilay Aktulum folklorik ürünlerin aktarımından bahsederken; folklorik bir ürünün değişmeden, değiştirilmeden bir dönemden ötekine aktarılmasının klişeleşme, basmakalıplaşma, müzeleşme tehlikesi doğuracağını belirtmektedir. Aktulum'a göre; “Bir ulusun kültürünün temel unsurlarını canlı tutmanın yolu onların sürekli olarak başka dönemlerde güncellenmelerine bağlıdır. En etkili güncelleme yolu ise başka yapıtlarda yeniden kullanıma sokulmaları, bir başka deyişle söylemlerarası/metinlerarası bir sürece katılmalarıdır” (2013: 9). Halk arasında hiç bilinmeyen ya da çok az bilinen bir türkünün dizide yer aldıktan sonra internet sitelerinden tarandığı yapılan incelenmelerle görülmektedir. Süleyman Fidan, özellikle 2000 sonrasında yayımlanan televizyon dizilerinde geleneksel müzik belleğine yönelmenin arttığından bahsederek, bundaki temel nedenlerden birinin izleyiciyi kendinden olanla daha çabuk yakalama ve izleyicinin diziyi takip etmesini sağlama olduğunu (2018: 138) ifade eder. Özellikle bu çalışmanın da örneğinde olduğu üzere bir diğer neden olarak ise “dizide sunulan kahramanla eserin özdeşleşmesini ve türkü-kahraman birlikteliğini yakalama arzusu olduğunu” (2018: 138) dile getirir. Fidan'ın üzerinde durduğu türkünün dizilerdeki bu kullanımı aynı zamanda dizinin ideolojik bakış açısını ön planda tutmaya da yaramaktadır. Nitekim “Eşkıya Dünyaya Hükümdar Olmaz” adlı dizi de adını bir türküden almakta ve devlete başkaldıran eşkıyalarla mücadeleye girişen Hızır'la bu türkü özdeşleştirilmeye çalışılmaktadır. Bu türkünün yanı sıra dizide birçok kahramanlık türküsüne de yer verilmektedir. Burada yer alan türküler daha sonra dizinin izleyicileri tarafından

internet sitelerinde taranarak birçok kez dinlenmiş ve buna bağlı olarak o türkülerin internet sitelerinde dinlenme oranları da artmıştır. Dizinin ilk bölümlerinde türkülerin yer almasından itibaren dizide yer alan türküler “Youtube” gibi video ve müzik paylaşım platformlarında, yer aldığı dizinin adıyla birlikte taranmaya başlanmıştır. Dizide çalan türkülere paylaşım sitelerinde yapılan yorumlara bakıldığında da dinleyici kitlesini etkili bir şekilde dizinin yönlendirdiği görülmektedir.



Görsel 3: EDHO adlı dizide görseldeki türküye yer verilmesinin ardından, dizi sayesinde türküyü dinleyen kişilerin yorumları (URL-4)

Adil Çelik, dizi ve türkü ilgisine “Kurgunun Harcı Olarak Türkü: Behzat Ç. Dizisinde Türkülerin Kullanımı” adlı çalışmasının örneğinde “bölüm boyunca toplamda dokuz türkü ve bir bağlama solonun kullanılmış olması, bu bölümde özellikle türkünün gücünden yararlanmak isteyen bilinçli yapımcıların, bu konu üzerinde özellikle kafa yorduklarının göstergesi” (2020: 27) olduğu görüşüyle dikkat çeker. Böylece türkü örneğinde de folklor, televizyon dizilerinde karşılıklı faydaya dayalı yer almaktadır. Türkü ile folklor, dizinin ideolojik yapısına destek olurken türkünün çağdaş kültürün bir parçasına dönüşmesinde de dizi folklorla alan açmaktadır. Nebi Özdemir, kitle iletişim araçlarının yerel bir kültür ürününü yeni eklerle dönüştürdüğünden bahsederken halk kültürünün burada sadece bir kaynak olduğunu ifade etmektedir. “Bir türkü, destan, halk hikâyesi ya da ağıt, kaset, plak, CD veya televizyon kaydına dönüştüğü anda, bitmiş ve paketlenmiş ticari bir meta hâline gelmektedir. Bu süreçte halka yüklenen görev ise sunulmuş tüketmek, yani kendisinden alınarak teknolojik ürüne dönüştürülen kendi malını satın almaktır” (2012: 13). Ancak kitle iletişim araçlarının halkın ürününü halka tükettirmesi gibi bir olumsuzluğuna karşın halkın belleğinden silinmek üzere olan birçok kültürel unsuru da yeniden hatırlatması gibi olumluluğunu gözden kaçırmamak gerekmektedir. Özellikle yukarıda örneği verildiği gibi televizyon dizileri ve filmleri bünyesine kattıkları kültürel unsurlara karşı bir farkındalık oluşturmakta ve aynı zamanda bir aktarım işlevini görmektedir. Eşkiya Dünyaya Hükümdar Olmaz dizisi

örnekleminde görüldüğü üzere sözlü kültüre mahsus ve kimi zaman kaybolmaya yüz tutan ürünler modernleşen dünya içerisinde kendisine yer bulabilmekte ve işlevsel bir özellik gösterebilmektedir. Âşıkların, ozanların, türkü yakıcıların çok eskiden icra ettikleri ürünler kitle iletişim araçlarında yer buldukları andan itibaren halkın bu ürünlere gösterdiği ilgi sadece bu dizi ile sınırlı kalmamaktadır. Buradan anlaşılacağı üzere türkü gibi insanlığın kendine has ve özgü özellikleri bulunduran ürünlere her zaman ihtiyacının olduğu görülmektedir. Ancak önemli olan tek-tipleşen küresel dünyada bu ürünleri fark ederek yerel kültürlerin kalıcılığını sağlayabilmektir.

Sonuç

Elde edilen bulgularda görüldüğü üzere dizinin arka planında halk kültürüyle beslenen ideolojik bir örüntü bulunmaktadır. Sırasıyla ve yerinde metne uygulanan folklorik unsurları sayacak olursak:

- Hızır ve İlyas adlı başrol isimlerinin verilerek “Hıdırellez” inanışına yapılan atıf.
- Dizide her bölümde sıkça popüler şarkıların yerine türkülerin kullanılması.
- Dizide Robin Hood karakteri yerine açıkça dile getirilen Köroğlu vurgusu.
- Dizinin kendi adını yerel kültüre dayalı hikâyesiyle var olan bir türküden alması.
- Şahin Ağa karakteri ile Türk destan ve hikâye geleneğindeki bilge tipin görsel metinde de işlenmesi ve yol göstericiliğinden faydalanılması.
- Daha çok Şahin Ağa ve aile büyükleri aracılığıyla atasözü ve mesellerin aktarılması
- Başrolün (Hızır’ın) kahraman yapısının Türk anlatı geleneğine uygun olarak yapılandırılması.
- Dizide ayın mitolojik ve ritüelistik anlamlarına atıfların bulunması.

Görüleceği üzere ikincil sözlü kültür dönemi metinleri olarak dizi ve filmler folklor ürünlerinin kuşaklar arası aktarımını sağlamada bir araç olurken, aynı zamanda folklor ürünleri de ortaya konan yapıtların ideolojik amaçlarına hizmet etmektedir. Dizide yer alan folklorik unsurların ideolojik işleviyle yorumlanmasının nedeni ise dizinin ana temasında milliyetçilik fikrini esasa almasıdır. Bu yaklaşımla birlikte değerlendirildiğinde dizinin tek gayesinin folklorik unsurlara dizide yer vererek kuşaklararası aktarımını sağlamak değil, milliyetçi ideolojiyi folklor ile beslemenin de dizinin amacı doğrultusunda olduğu

söylenbilir. Bu anlamda ulusların veya toplulukların yaşadığı mekân, zaman ve kullandıkları iletişim araçları değişiyor olsa da millî kimliği kurmada, yeniden canlandırmada başvurdukları kaynaklardan biri de folklor olmaktadır. Öte yandan çağdaş kitle iletişim araçları da folklor ürünlerini amaçları doğrultusunda kullanarak yeni bir kültürel koruma yaklaşımı alanının açılmasını sağlamaktadır.

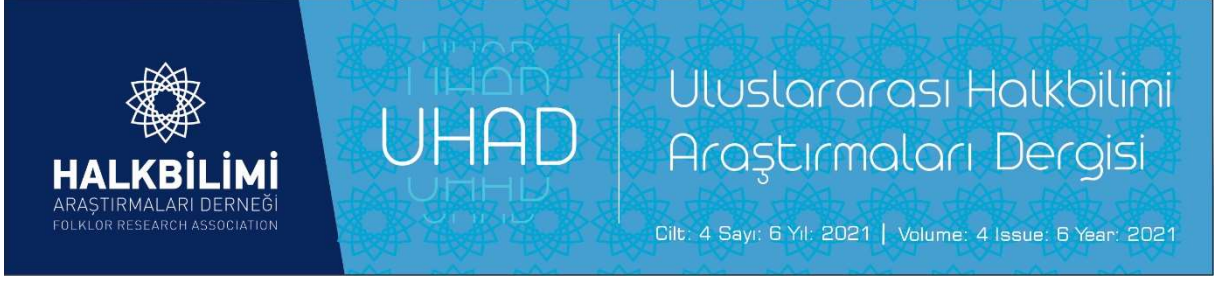
Kaynakça

- AKTULUM, Kubilay (2013). *Folklor ve Metinlerarasılık*. Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları.
- ASLAN, Erkan (2015). “Karapapak-Terekeme Türklerinde Hidirellez Geleneği”, *Millî Folklor*, S. 108, s.210-213.
- AVCI, Cevdet (2020). “Medyada Kültürel Mekân Tasarımı, Üç Örnek:“Kurtlar Vadisi”,“Süper Baba”,“Ekmek Teknesi”, *Journal of World of Turks/Zeitschrift für die Welt der Türken*, 12(1), s. 283-295.
- AZİZ, Aysel (2016). *İletişime Giriş*. İstanbul: Hiperlink Yay.
- BAKİ NALCIOĞLU, Zeynep Safiye (2016). “Metinlerarası Uygulamaya Bir Örnek: Diriliş "Ertuğrul"”, *Millî Folklor*, S. 109, s. 58-70.
- BARS, Mehmet Emin (2020). “Medya Merkezli Kahraman Dönüşümü: Alp/Alperenden Postmodern Delikanlılığa”, *Millî Folklor*. S. 128, s. 126-137.
- BASCOM, William (2010). “Folklorun Dört İşlevi”, (Çev. Ferya Çalış). *Halkbiliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar 2*. (Ed. M. Öcal Oğuz ve Selcan Gürçayır). Ankara: Geleneksel Yayınları, s. 71-86
- BAŞGÖZ, İlhan (1992). “Giriş”, *Sibirya 'dan Bir Masal Anası*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- BAŞGÖZ, İlhan (1996). “Protesto: Folklorun Beşinci İşlevi (Fonksiyonu)”, *Folkloristik, Umay Günay Armağanı*. [Haz: Ö. Çobanoğlu-M. Özarslan]. Ankara: Feryal Matbaası, s. 1-4.
- CERECİ, Sedat (2014). "Türk Televizyon Dizilerinin Küresel Başarısı: Evrensel İnsan Yaklaşımı", *Journal of Academic Social Science Studies*. S. 8, s. 1-12.
- ÇELİK, Adil (2020). “Kurgunun Harcı Olarak Türkü Behzat Ç. Dizisinde Türkülerin Kullanımı” , *Uluslararası Halkbilimi Araştırmaları Dergisi*, 3 (5) , s. 18-29.
- ÇEVİK, Mehmet (2015). “Televizyon Dizileri Halk Hikâyelerinin Modern Şekli midir?”, *Millî Folklor*, 2015, Yıl 27, S. 106, s. 34-46.
- DORSON, Richard M. (2007). “Folklor ve Fake Lore”, *Folklorun Sahtesi: Fakelore*. (Yay. Haz. Selcan Gürçayır Teke). Ankara: Geleneksel Yay.
- DUNDES, Alan (2007). “Fakelore Fabrikasyonu”. *Folklorun Sahtesi: Fakelore*. (Yay. Haz. Selcan Gürçayır). Ankara: Geleneksel Yayınları.
- FİDAN, Süleyman (2018). “Televizyon Dizilerinde Geleneksel Müzik Belleğinin Kullanımı”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 11(60), s. 125-139.
- HALL, Stuart (2014). “İdeoloji ve İletişim Kuramı”, *Medya, Kültür, Siyaset*. (Derleyen Süleyman İrvan). Ankara: Pharmakon Yayınevi.
- KIRSHENBLATT-GIMBLETT, Barbara (2007). “Hatalı İkilikler”. *Folklorun Sahtesi: Fakelore*. (Yay.Haz. Selcen Gürçayır). Ankara: Geleneksel Yayıncılık, s. 51-70.
- KOVEN, Mikel J. (2014). “Halk Bilimi Çalışmaları, Popüler Film ve Televizyon: Gerekli Bir Eleştirel Araştırma”, *Uygulamalı Halk Bilimi*. Çev.: Gülşah Yüksel Halıcı. (Yay. Haz.: Öcal Oğuz vd). Ankara: Geleneksel Yayınları.
- KURT, Gülnaz (2011). “Televizyon Dizilerinin İletişimsel ve Dilbilimsel İşlevleri”, *Folklor/Edebiyat*. 17(65), s. 187-197.
- MUTLU, Erol (2016). *Globalleşme, Popüler Kültür ve Medya*. Ankara: Ütopya Yayınevi.
- OĞUZ, M. Öcal (2013). *Küreselleşme ve Uygulamalı Halkbilimi*. Ankara: Akçağ Yay.

- ONG, Walter J. (2013). *Sözlü ve Yazılı Kültür: Sözlün Teknolojileşmesi*. İstanbul: Metis Yayınları.
- ÖZDEMİR, Nebi (2012). *Medya, Kültür ve Edebiyat*. Ankara: Grafiker Yayınları.
- ÖZTÜRKMEN, Arzu (2009). *Türkiye’de Folklor ve Milliyetçilik*. İstanbul: İletişim Yay.
- SÖZEN, Mustafa (2009). “Doğu Anlatı Gelenekleri ve Türk Sinemasının Aidiyeti”, *Bilig Dergisi*, Yaz 50, s.131-152.
- ŞENESEN, İsmail (2017). “Adana Halk Kültüründe Gökyüzü ile İlgili Halk İnanışları Üzerine Karşılaştırmalı Bir İnceleme”, *Asia Minor Studies*, C. 5, S. 9, s. 64-92.
- TITON, Jeff Todd (2009). “Metin”. *Halk Biliminde Kuramlar Yaklaşımlar 3*. Yay. Haz. M. Öcal Oğuz vd. Ankara: Geleneksel Yayınları.
- TURAN, Fatma Ahsen (2008). “Anadolu’daki Hıdırellez Kutlamalarına Dair İnanmalar, Ritüeller, Yasaklar ve Yaptırımlar”, *Gazi Türkiyat Türklük Bilimi Araştırma Dergisi*. S. 2, s. 91-100.
- UYANIK, Seda (2009). “Dede Korkut Anlatmalarında Metinlerarası Söylem”, *Millî Folklor*. S.83, .s. 30-40.
- YAYLAGÜL, Levent (2004). “1960-1970 Dönemi Türk Sinemasında Düşünce Akımları”, *Sinemada Anlatı ve Türler*. Ed. Fatma Dalay Küçük Kurt, Ahmet Gürata, Ankara: Vadi Yayınları, s. 231-275.

Elektronik Kaynaklar

- URL-1: <http://www.atv.com.tr/webtv/eskiya-dunyaya-hukumdar-olmaz> (E.T. 10.01.2021)
- URL-2:<http://www.haber7.com/neler-oluyor-hayatta/haber/969717-bu-da-nigdenin-robin-hoodu> (E.T. 12.04.2017).
- URL-3:<http://www.milliyet.com.tr/egge-nin-robin-hood-u-magazin-2314183/>(E.T. 12.04.2017).
- URL-4: <https://www.youtube.com/watch?v=NUC2uhnKwGw> (E.T. 27.05.2017)



Geliş Tarihi: 31.10.2020 Kabul Tarihi: 20.04.2021 Entry Date: 31.10.2020 Accepted: 20.04.2021

Bu makaleyi alıntulamak için/ To cite: ACAR, Oğuzcan (2021). "Göçebe Kültürünün Türk Demonolojisine Etkisi", *Uluslararası Halkbilimi Araştırmaları Dergisi*, S.6, s. 214-230.

GÖÇEBE KÜLTÜRÜNÜN TÜRK DEMONOLOJİSİNE ETKİSİ

The Effects of Nomadic Culture on Turkish Demonology

Oğuzcan ACAR*

Öz

Mitolojik sistem belli başlı özelliklere göre gruplandırılıp kategoriler halinde incelenmektedir. Mitolojinin en eski öğelerinden oluşan ve kötücül tabiata ilişkin değerleri içeren demonoloji kategorisi ise, yine oldukça çeşitli bir yapıya ve gündelik sorunların kişileştirilmesine sahiptir. Eski Türklerin göçebe hayatı sosyo-kültürel yapılarını derinden etkilemiş ve göçebeliliğin sorunları onların mitolojik tasavvurlarına da tesir etmiştir. İlkel insanın zorlu yaşam koşullarında hayatta kalma çabasının bir gereği olan göçebe kültürün, onun inanışlarına ve değerlerine de etki etmesi gayet tabiidir. Göçebelilik kültürünün tehlike ile iç içe olan yapısından dolayı, insanlar tehlikeli durumların belirsizliğini kendi açıklamalarıyla gidermeye çalışmıştır. Genel itibariyle yolculuk hâlinde olma esasına dayalı göçebe hayat, yolculuk sırasında gerçekleşebilecek tehlikelerin yarattığı endişe, kaygı, korku gibi duygulardan yoğrularak; insanları yollarından saptıran, onlara ziyan vermek isteyen, insanlara yolculuk ederken musallat olan türlü demonolojik varlığı doğurmuştur. Bu nedenle Türk mitolojisi oldukça zengin bir muhtevaya, türlü varlık ve olaylardan mürekkep bir yapıya sahiptir. Bu çalışmada, ilgili alanların otorite isimlerine başvurularak, göçebelilik kültürünün Türk demonolojisine nasıl bir etki yaptığı incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Demon, Göç, Korku, Türk Mitolojisi, Yol.

Abstract

The mythological system is grouped according to certain features and analyzed in categories. The Demonology category, which consists of the oldest elements of Mythology and includes values related to evil nature, has a very diverse structure and the personification of daily problems. The nomadic life of the ancient Turks deeply affected their socio-cultural structure and the problems of nomadism also affected their mythological imaginations. It is quite natural that the nomadic culture, which is a requirement of the primitive man's struggle to survive in difficult living conditions, also affects his beliefs and values. Due to the nature of the nomadic culture that is intertwined with danger, people have tried to eliminate the uncertainty of dangerous situations with their own explanations. The nomadic life, which is generally based on the principle of traveling, is kneaded by feelings such as concern, anxiety and fear caused by the dangers that may occur during the journey; It gave

* Yüksek Lisans Öğrencisi, Kocaeli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Siyaset ve Sosyal Bilimler Programı, oguzcanacar7@gmail.com, ORCID: 0000-0002-5290-8497.

birth to various demonological beings that divert people from their paths, want to waste them, and haunt people while traveling. For this reason, Turkish mythology has a very rich content, a structure composed of various beings and events. In this study, the effect of nomadic culture on Turkish demonology was examined by referring to the authority names of the relevant fields.

Keywords: Demon, Fear, Migration, Turkish Mythology, Road.

Giriş

İnsanın en temel içgüdüğü hayatta kalmaktır, varoluşunu sürdürebilmek için ilkel zamanlardan bugüne değin elinden gelen her şeyi yapmıştır. Elinde oldukça kısıtlı imkân bulunan ve teknolojik bir gelişime sahip olmayan insan, ilkel dönemlerde bulunduğu coğrafyaya ayak uydurarak hayatta kalmaya çalışmıştır. Bu hayatta kalma çabasının en somut örneklerinden birisi göçebe hayattır, nitekim insan hayatta kalmak için kendine en uygun coğrafyayı aramıştır.

Göçebe yaşam pek çok farklı şekillerde tanımlanmış, hatta farklı bölgelerde kendi içinde bile değişken özelliklere sahip olmuştur. Çünkü her göçebe kavmin yüzleştiği coğrafya aynı nitelikleri taşımamaktadır. Göçebelik kavramı, sosyo-kültürel hayat, iktisadî yaşam, dünya görüşü vesair türlü olguya tesir etmiştir. İnsan, evreni ve yaşayışına dair unsurları kendi mevcut durumuna göre açıklamaya meyillidir ki şeylerin tasvirini, kendinden doğan ve kendine benzer şekilde yapması oldukça tabii bir durumdur. Nihayetinde zorluklara karşı mücadele eden, olayların gerçekleştireni ve etkileneni olan insan; düzeni “kendi içerisinde ve çevresinde” kurması gerektiği gerçeğiyle hareket eder (Abdurrezzak, 2020: 31).

Göç, ilkel zihin için kutsal olarak tasavvur edilmiştir. Çünkü hayatta kalmanın en temel sağlayıcısıdır. Bu nedenle insan, ona hanel gelmemesi için türlü anlamlar yüklemiştir. Bu anlamları somutlaştırmaya ve kişileştirmeye eğilimli primitif zihin, türlü mitik unsurları göç yolunda sürekli olarak yanında taşımış ve bu mitlerin oluşturduğu bilinçlere göre hareket etmişlerdir. İnsan dünyasının şekillenmesinde etkili olan göçebe yaşam, onun mitik inanışlarını da etkilemiştir. Nitekim insan, “mitleri hayatta kalmak için” yaratmıştır (Sarpkaya, 2019: 122). Soğğun, kuraklığın ve pek çok zorlu etmenin bulunduğu coğrafyalarda hayatta kalmaya çalışan Türkler, zengin bir mitolojik kültür yaratmıştır. Mitolojiye türlü yönlerden etkisi olan bu göçebe yaşam tarzı, insanın en ilkel dürtülerinin ürünleri olan demonik inanışlara da sirayet etmiştir. Bozkırın zorlu şartlarında yaşamlarını idame ettiren Türk topluluklarının kötücül varlıklara dair olan inanışları, ekseriyetle göçebeliğin etkisi dâhilinde şekillenmiştir.

Demonik varlıkların iyi veya kötü olma hâliyle ilgili pek çok yorum bulunmaktadır. Cin, peri, şeytan gibi olağanüstü varlıkların her biri aynı familyadanmış gibi gözüküyor olsa da aslında kökensel farklılıkları mevcuttur (Çobanoğlu, 2003: 74). Kimi demonik varlık özü itibariyle kötülük taşıırken kimileri ise özünde iyilik taşıyan varlıklar olsa da zaman içinde çeşitli sebeplerle kötücül olarak şekillenmişlerdir. Demonik varlıklar toplulukların kendileri tarafından şekillendirilebildiği gibi, farklı sosyo-kültürel etkileşimler aracılığıyla da başka kültürlerin etkisiyle şekillenebilmektedir. Bu özelliklerinden dolayı demonoloji oldukça karışık ve detaylı incelenmesi gereken bir alandır.

Türklerin demonolojik anlayışlarında yol ve yolculuk kavramları çerçevesinde, yoldan saptırıcı demonlar, yolculuk esnasında zarar verici varlıklar gibi inanışlar var olmuştur. Genel özellikleri itibariyle tanıdık bir sesle seslenme yahut tanıdık birinin kılığıyla görünme nitelikleriyle tasavvur edilen bu demonik varlıklar, yolculuk etmenin tehlikeleri ve endişelerinin bir tezahürüdür. Bu demonların bölgesel olarak adlandırmaları farklı olsa da ilişkili oldukları kavramlar aynı veya benzer olmuştur. Tabii ki yol ve yolculuk ile ilgili olan, göçebe hayat temelli bu mitolojik olgular yalnızca demonik tasavvurda olmamış, tam zıttı şekilde yolu ve yolculuğu koruyan hamî ruhlar da mevcut olmuştur. Nitekim yola dair duyulan korkunun bastırılması veya kontrol edilebilmesi için olumlu inanışların gereği de aşikârdır.

Demonik varlıklar farklı Türk boylarının arasında var olmakla beraber, Moğol halkları gibi diğer göçebe toplumlarda da bulunması ile göçebe kültürün demonolojiye olan etkisinin ortaklığını ispat eder niteliktedir. Nitekim mitlerin içerik olarak olmasa da yapısal olarak evrensellik taşıdığı, artık kabul edilen bir gerçekliktir. İlkel güdülerin getirileri ile türlü inanış var eden insan, bu kez de göçebe hayatın gerçekliği olarak yol ve yolculuk kavramları etrafında, kendisini rahat bırakmayacak demonlar yaratmıştır. Bu gibi inanışlardan mürekkep ve “inanç yumağı” şeklinde ifade edilebilecek bu inanışların kimileri, o kadar kuvvetlidir ki bugün dahi –semavî dinlerin varlıklarına rağmen- varlıklarını korumaktadırlar (Kalafat, 2010: 70). Demonik inanışların bu kültürel ortaklığı ve kuvvetli varlıkları, bu mitolojik kategori üzerine yapılan araştırmaların ne kadar ehemmiyetli yapılması gerektiğine dair ipuçları taşımaktadır.

Bu çalışma temel olarak, göçebe kültürün Türk demonolojisi üzerindeki etkisinin incelenmesi gayesini taşımaktadır. Bu etkiyi daha anlaşılabilir kılma adına; temel kavramlar -göçebelik ve demonoloji- tek tek ele alınmakta, ilişkili kavramlara değinilmekte ve bahsi geçen kavramlar

üzerine örnekler tespit edilmektedir. Çalışmada öncelikle Türk demonolojisinin ana hatları serimlenip demonik varlıkların muhtevası üzerine bilgiler derlenmektedir. Ardından göçebe kültür ve sosyal hayata etkileri incelenmektedir. Temel kavramlara değinildikten sonra ise göçebe kültür ile şekillenen demonik varlıklara ait bulgular sıralanmaktadır. Çalışmanın temel hipotezi olan “göçebe kültürün Türk demonolojisine etki etmesi” irdelenirken alanın önemli isimlerinin eserlerine değinilmektedir. Sonuç kısmında ise çalışmada belirtilen bulgular ve yapılan tanımlamalar ışığında, göçebe kültür ve demonoloji ilişkisi üzerine nihaî bir değerlendirme yapılmaktadır.

1. Türk Demonolojisinin Ana Hatları

Korkuların muhtevasına dâhil olan tehlikeler, ekseriyetle “kutsal bir iradeye veya şeytansı bir güce” ilişkilendirilir (Mannoni, 1992: 26). Korkunun doğaüstüyle ilişkilendirilmesine olan eğiliminin en somut ürünü de şüphesiz “demon” kavramıdır. Tarih boyunca her kültür kendine özgü bir doğaüstü literatürüne, bir demonoloji mirasına sahip olmuştur.

Demonoloji; rüya, büyü, alamet, şans, tesadüf ve benzeri türlü kavramı kapsar. Nihayetinde her insan ömründe birkaç kez bu tarz olaylarla karşılaşmaktadır (Emerson, 1877: 179). Demonik varlıkların belirsizlik taşıyan kavramlarla olan bu ilişkisi, hem belirsizliklerin demonik inanışlarca açıklanmasına hem de insanların her olay içinde bir tür demonik detay bulmasına sebebiyet vermektedir.

Doğaüstüne dair literatürde (magical lore), bazı demonlar iyiye eğilimliyken bazıları ise değildir. Bunlar, insanlara belirli bedeller karşılığında verdikleri türlü hediyelerle gelirler; bu bedeller içerisinde en değerlisi insanın ruhudur (Guiley, 2009: xv). Demonik varlıkların hem iyiye hem de kötüye dönük bir öze sahip olması nedeniyle her demon aynı kategoride değerlendirilemez. Ayrıca hem özdeki bu dikotomi hem de demonların insan ruhuna atfettiği önem, demonları bir nevi insan türünün yansıması yapmaktadır.

Demonlar, genel özellikleri itibariyle aldaticıdırlar ve rahatsızlık vermek için fesatlık yaratırlar. Ayrıca daha ciddi olarak; hastalığa, deliliğe, felakete ve kötü şansa sebebiyet verirler. Kimi demonlar da içinde insanlığa karşı tükenmeyen bir garaz taşır (Guiley, 2009: xiii). Bu sebeple demonlar; insanın karşılaşmamak için çareler, karşılaştığında ise kaçmanın yollarını aradığı varlıklar olmuşlardır. Kötü olay ve duygularla ilişkilendirilmelerinden ötürü demonlar, kaotik varlıklar olarak tahayyül edilip kaosla da ilişkilendirilmiştir. Demonlar;

kaosla münasebeti olup, tek tanrıci dinlerden etkilenmiş ve doğa ile ölmüş ata ruhlarıyla ilişkili bir ruh anlayışıdır (Sarpkaya, 2018: 25). İlkel mitolojik varlıklar, iyilik kavramının karşısında bulunurlar. Tanrısallık statüsüne veya özelliğine sahip olmayan varlıklardır. Demonik varlıklar doğa güçleriyle ilişkilendirilir ve zaman içinde antropomorf bir hale gelir. Öyle ki kimi zaman sağlığında kötülük yapan insanlarla bağdaştırılır (Bayat, 2018: 272). Demonların bu primitif yapısı (doğaya içkinlik) ve insanla doğrudan ilişkisi (ata ruhu, ölü ruhu), bu varlıkları mitolojik literatürün başat unsurlarından yapmaktadır.

Türk demonolojisi, Fuzuli Bayat'ın tanımıyla (2018: 272), oluşumu itibariyle arkaik, köken olarak da iye kültürüne bağlı (aynı kökten olduğu bile düşünülen) fakat eskiden sahip oldukları iyilik işlevlerini zamanla kaybederek kötü yahut kara iyeler kategorisine girmektedir. Bu noktada demonların salt kötücül varlıklar olmaktan ziyade, zaman içinde bu nitelemeyi kazandıkları görüşü desteklenmektedir. Celal Beydili (2003: 159), arkaik düşüncenin, hastalıkları ve korkutucu doğa olaylarını demonik varlıklarla ilişkilendirdiğini söyleyerek demonik görüşlerin eskiliğini dile getirir. Nihayetinde hastalıklara ve felaketlere karşı bugün olduğundan daha savunmasız olan insan, ilk günden beri sebebini algılayamadığı bu olaylara bir doğaüstülük atfetmiştir.

Demonik varlıklar mitoloji içinde bilinen en eski varlıklardır ve Türk sosyo-kültürel hayatında uzun ömürlü ve kalıcıdır. Değişime ve dönüşüme az maruz kalan bu mitolojik kategori, Türk halkları arasında oldukça geniş bir alana yayılmıştır. Bu açıdan şaman folkloruna demonoloji folkloru da denilebilir. Çünkü şamanın savaştığı ve iletişim kurduğu varlıklar dâhil olmak üzere, onu hem koruyan hem de ona zarar veren varlıklar demonik niteliktedirler (Bayat, 2018: 273). Burada Türk demonolojisinin aslında ne kadar köklü bir geçmişe ve kültürel hayata ne kadar mündemiç bir yapıya sahip olduğu görülebilmektedir. Demonların, Şamanizm'e bu kadar içkin kabul edilmesi; yaşamın dinî inanışlara göre şekillendiği dönemlerde demonların önemine dair bir vurgu yapmaktadır. Nitekim şamanlık, göçebe topluluklarda, özellikle de avcılık ve toplayıcılık ile geçim sağlayanlarda gelişmiştir. "Bu tip toplumlarda sınıflara ayrılma ve siyasî yapı mevcut olmadığı için Şaman tabip, otacı, ritüelin yöneticisi, mitleri koruyan ve kuşaklara aktaran, medyumluk yapan biridir. Ayrıca o ruhları idare etmek gibi işlevleri de üstlenmiştir." (Bayat, 2006: 120). Görülebileceği üzere Şamanizm, dolaylı olarak da demonoloji, sosyo-kültürel hayata doğrudan ve derin bir şekilde nüfuz etmiştir.

Türk demonolojisi yalnız yer altı ruhlarını kapsamaz, çok daha geniş bir anlamı ifade eder. Daha çok yer üstü âleminin korkunç, öldürücü, don değiştiren ve rahatsız edildiğinde zarar veren türlü varlıklarını kapsayan geniş bir yapıdadır. Demonoloji kendini yenileyen ve zamana ayak uyduran, bu özellikleriyle ayrıcalık taşıyan bir kategoridir (Bayat, 2018: 273). Bu değerlendirmeye demonolojinin, mekân ve zaman yönünden sınırsızlığının söz konusu olduğu söylenebilir. Türk demonolojik sisteminin başlıca kaynaklarından birisi de, hastalıkların kişileştirilmesi olayıdır (Beydili, 2003: 159). Mitik inanışlarda, kişileştirme en temel unsurlardan biridir. İlkel insan için tıbbî yönden geri kalmışlıktan kaynaklı olarak; hastalığın nedensizce değil, bir tür kişileştirilmiş kötücül varlık yoluyla gerçekleştiğine inanılması normaldir. Tabii demonoloji üzerine yapılan yorumlar –özellikle Türk demonolojisi- ekseriyetle genellemedir, çünkü bu mitik kategori maalesef yeterli kaynağa sahip değildir. Nitekim Jean-Paul Roux, orta ve kuzey Asya Türk toplumlarının çok fazla kötü ruha sahip olduğunu fakat demonolojisi hakkında aynı derecede bilgi sahibi olunmadığını söyler (Roux, 2000: 164).

Demonlar, kaosla birebir bağlantılıdır ve dikotomik yapıya sahip evrende iyiliğin yansıması kötülüktür. Bu demonik varlıklar kaosla ilişkili olduğu için öteki dünyayla ilişkilidir. Bu durumdan dolayı bir terslik hâli vardır, örneğin bu dünyadaki gibi gündüz değil aksine geceleri faaldirler. Türk demonolojisindeki varlıkların kimi yer altı dünyasının tezahürüdür, kimileri ise zaman içinde koruyucu iyelerin demonikleşmesi sonucu ortaya çıkar. Bazı demonlarsa çeşitli kültür ve dinlerin etkisiyle biçim değiştirir (Bayat, 2018: 274-276). Görüldüğü üzere demonların pek çok farklı şekillerde tezahürü mümkündür. Zaman içerisinde toplumların sosyo-kültürel yaşantılarının değişmesi, farklı topluluklarla etkileşimde bulunulması şüphesiz demonolojilerini de etkilemiştir. Mitolojilerin temelinde var olan karşıtlık olgusundan hareketle, demonlar ötekileştirilmektedir. İnsan korktuğu ve tehlikeli gördüğü şeylere karşı, bunların sebebi olarak düşündüğü kötülüğü estetik bir şekilde tasavvur eder. Bu tasavvurlar zamanla mitik anlatılar haline gelir, akabinde masal ve efsane gibi kültürel anlatılarla yaşamaya başlar (Sarpkaya, 2018: 23). İnsan iyi ve güzel olanı daha çabuk unuttur fakat kötülük çok daha uzun süre yaşar. İnsanı hayrete ve korkuya düşüren bir anlatı, bir peri masalından çok daha uzun ömürlüdür.

Demonoloji, geleneksel inançların özünü ve Türk kültür ekolojisinin ana kaynağını oluşturur. Bundandır ki mitolojinin en eski zamanlarını yansıtan demonoloji, sembolleşme ve anlaşılma gibi kavramların açıklanmasını sağlar (Bayat, 2018: 277). Türk demonolojisi

yalnız eski devirlerde var olmamıştır. Nitekim İslamiyet, cin gibi doğaüstü varlıkları muhtevasına dâhil ettiğinden Müslüman Türklerde de demonik inanışlar devam eder. Örnek olarak cin, peri, makir, ifrit, dev vesair yaratıklar sıralanabilir (Roux, 2000: 164). Türk demonolojisinin mitolojik kategoriler içinde en az değişime uğrayan ve mevcut durumunu koruyabilen alan olması, “genel olarak eski ve tarihî yaşantılara yakınlığı ve değişik ideolojik sistemlere barışçı yaklaşımı” sebebiyledir (Beydili, 2003: 160). Mitik inanışlar pek çok etmene göre değişiklik gösterebilir fakat bir alt kategori olarak demonoloji, özünde kötülük ve korku gibi kavramlar taşıdığı için kolay kolay değişiklik göstermez. Zira insan ne kadar değişirse değişsin, kaygıları ekseriyetle aynı kalır.

Coğrafi konumlar değişiklik gösterse dahi mitik unsurların özlerinde bir değişiklik gerçekleşmez. Misal olarak Anadolu halkı, insanın ruhunu hem sağlığında hem de ölümünden sonra “yaşatan bir cevher” olarak tasavvur eder (Örnek, 1971: 61). Bu inanış benzer bir şekilde Orta Asya şamanlığında da bulunmaktadır. Ruh inancı o kadar mühimdir ki her varlığın özünde, hem sağlıkta hem ölümdede olduğuna inanılır. Nitekim şaman, bir nevi “şeylerin ruhuna erişebilen kişi” olarak tanımlanabilir.

Kübra Yıldız Altın (2019: 162), “Türk boyları arasında gerek lehçe gerekse kültür coğrafyası farklılıklarından kaynaklanan çeşitlenmelerde kötü tabiatlı ruhlar veya demonik güçler, farklı isimler almış olsalar da işlevlerinin hemen hemen birbirine yakın olduğunu söylemek mümkündür.” şeklinde, Türk demonolojisinin genel itibariyle ortak nitelikler taşıdığını ifade eder. Türk demonolojisinin bölgesel farklılıklara karşın sahip olduğu benzerlik, Türk kültürünün taşıdığı ortak değerler ile açıklanabilir. Ayrıca göçebe kültürünün yarattığı sosyo-kültürel değerler, farklı halklar arasında da (Türk ve Moğol gibi) benzer mitik özelliklere kaynaklık etmektedir.

2. Göçebe Kültürü Bağlamında Şekillenen Demonik Varlıklar

Terminolojik olarak kavram üzerine mutabık olunmuş bir tanımlama yoktur fakat pek çok araştırmacı kavram üzerine çalışmalar yapıp tanımlamalar üretmiştir. Bu durum içinde uzunca bir zamandır iki ana eğilim üzerine yoğunlaşma vardır. Bu tanımlamalardan birincisi göçebeliği, ekonomiden bağımsız bir yaşam biçimi olarak tanımlarken; diğer tanımlama, göçebeliği tarımla birinci öncelik olarak ilgilenmeyen gezginler üzerinden tanımlamaktadır (Khazanov, 2015: 93).

İlkel dönemde hayatın idame ettirilebilmesi için sınırlı miktarda bulunan kaynaklara erişim temel kaygıdır. Bunun içindir ki insan yaşam kaynağın olduğu yere gitmekle yükümlüdür, durağanlık ölümle sonuçlanabilir. Bu yüzden gezginlik hayatî önem taşır, yani göçebeliliğin özünde gezginlik vardır. Anatoly Michailovich Khazanov'a göre (2015: 94), "Avcı ve toplayıcıların iktisadî hayatları besin toplamaya, pastoralistlerin ise besin üretmeye dayanmakta, dolayısıyla her iki grubun gezgin olmak için sebepleri ve gezginliklerinin karakterleri farklılık arz etmektedir." Buradan yola çıkılarak da özetle, yerleşik hayat sürmeyen avcı-toplayıcılar gezici, ilkel gezgin pastoralistler ise göçebe olarak tanımlanabilir.

Göçebe, yurtsuz yahut besin peşinde koşan kimse demek değildir; göçebeliliğin esasında üretim gayreti vardır. İnsanlar avların azlığı ve otlakların yetersizliği gibi sebeplerden dolayı zorunlu olarak göç ederler, göçebelik herhangi bir keyfiyet içermez, zaruridir (Karatay, 2011: 2). Zaruridir çünkü göç etmemek, insanın yavaş yavaş ölüme doğru gitmesi demektir. Göçebenin yaptığı göç hareketleri, otlığı bereketli ve suyu bol topraklara dönük olmuştur. Çünkü örneğin, yaşam için elzem olan hayvancılığın zarar görmesi, kişilerin de zarar görmesi manasına gelir.

Hayvancılık içinse en önemli olgulardan birisi attır. At sadece yolculuk için kullanılan bir araç değil; eti yenen, sütü içilen, ticareti yapılan, kurban edilen, savaşta binilen ve türlü yollarla faydalanılan bir hayvandır. Atın bu kadar önemli olmasının sebeplerden biri göçebe bozkır topluluklarında hayvancılığın ve hayatta kalmanın birbirine içkin kavramlar olmasıdır (Dokur, 2018: 22-23). Göçebe toplulukların ata yüklediği bu yüksek değer, göçebeliliğin insan hayatı üzerinde olan etkisine somut bir örnek teşkil etmektedir. Gerçek dünyayı bu denli şekillendiren bir olgunun hayal dünyasına daha büyük bir etki yapması da tabiidir. Göçebe topluluklar tıpkı demonlar gibi hayal dünyalarını bu olgu üzerinden şekillendirdikleri gibi, at örneğinde de görüldüğü üzere gerçek dünyayı da bu olgu üzerinden anlamlandırmıştır.

Göçebe topluluklar ve avcı-toplayıcı topluluklar mukayese edildiğinde, göçebelerin kendilerine yeter bir ekonomiye sahip olmadıkları görülür. Göçebeler, bitkisel besin kıtlığı, hayvan besleme güçlüğü, salgın hastalıklar gibi tehlikelerle iç içedirler. Bunlardan dolayı dışa dönük ve savaşçı bir kültüre sahiptirler (Şenel, 1995: 22). Agresif yapıya sahip göçebe topluluklar tehlikeyle mücadele etme konusunda olduğu gibi, tehlikeyi bulma konusunda da hünerlidirler. Göçebe toplulukların sürekli olarak türlü tehlikelere maruz kalması, onları şüphesiz sert mizaçlı ve kısmen paranoya hâlinde olan insanlar haline getirmiştir. Sürekli

olarak tetikte olma hâlinin de, bilimsellikten oldukça uzak bu durumda, onları şüphelerini somutlaştırmak adına doğüstü inanışlara yönelttiği söylenebilir.

Göçebelik olgusunun kendisi insan için oldukça zorlu ve korkutucu olmuştur ve zaman içinde mitleşen bir olgu haline gelmiştir. Yakın dönemlerde göçebelik, mitlerle anlatılır hale gelmiş ve bunlar güzellikler ile bezenmiştir. Fakat mitlerle yapılan güzelliklerinin dışında göçebeliğin, “şeytanın ete kemiğe bürünmüş hâli olarak algılanmasına sebep olan karanlık yanları da vardır.” (Khazanov, 2015: 76). Şüphesiz bu “karanlık yanlar” demonolojiye esin kaynağı olmuştur. Göç etmek, yola çıkmak her zaman tehlikeli ve ürpertici görülmüştür.

Yolculuk esnasında korku ve şüpheden dolayı her zaman bir tedbir hâli olmuştur. Yoldan şaşma, çıkma, sapma düşüncesi Türklerin her zaman zihninde olmuştur. Öyle ki “yolu şaşırma ve kaybetme” anlamında, tezmek ve azmak sözleri yüzyıllardır kullanılagelmiştir (Ögel, 1978: 329). Göçebelik doğrudan yol ve yolculuk kavramlarıyla ilgili olduğu için, sosyal hayatın bu denli içindeki yol ve türevi kavramların mitik inanışları etkilememesi de pek mümkün değildir. Bundan dolayı göçebe topluluk olarak tasvir edilen Türkler için de yol ve yola dair kavramlar merkezî bir konumda yer almıştır.

Göçebelik, Türkler için tek yaşam tarzı olmasa da, en başta gelenlerden birisi olmuştur. Türkler yerleşik hayatı çekici bulmakla beraber, içlerinde daima bir göçebelik özlemi taşımışlardır. Nitekim saraylarda yaşadıkları dönemlerde bile yazlık ve kışlık olmak üzere ayrı binalar inşa ettirmişlerdir (Roux, 2008: 46). Türkler göçebeliği kentli olmaya kıyasla daha çok sevmişlerdir, çünkü göçebelik sayesinde zenginlik ve şan elde ettiklerine inanmışlardır (Ziya Gökalp, 1991: 289). Göçebelik, Türk kültürünü inşa eden başat unsurlardan birisidir. Göçebeliği sosyo-kültürel ve iktisadî bağlamda önceleyen Türkler, bu zihni yapı ile mitolojik inanışlarını da bina etmişlerdir.

Göçebelik insanı tehlikeli durumlara gebe bırakan bir olgudur. Göçler kolay ve rahat değildir, tehlikeler ve güçlüklerle karşılaşılması oldukça muhtemeldir. Bu durumdan dolayı Türklerin göç ile ilgili atasözleri vardır ve bunlar göç edenlere iyi dileklerde bulunur (Ögel, 1978: 7). Bahaeddin Ögel’in bu tespitinden yola çıkılarak, eğer bu durum iyi niyet temennileri üretecek kadar ciddiye alınıyorsa Türklerin pekâlâ yoldaki tehlikelerden dolayı çeşitli demonlara inanmış olması tabiidir denilebilir.

Yollar ve ulaştırma sistemleri her daim önemli olgular olmuşlardır. Devletin ve ordunun idaresi, aynı zamanda gerekli sevk işlemlerinin yapılabilmesi için yollar gerekli olmuştur. Bu bakımlardan Türklerin tecrübeleri de oldukça eskidir (Ögel, 1978: 317). Yol kavramı kültürlerin genelinde güçlü bir sembol olduğu gibi, “Türk düşüncesinde de en önemli mitolojik mekân kodudur.” (Beydili, 2003: 618). Her yolun Roma’ya çıkmasına dair olan meşhur deyişi biraz manipüle ederek, “Her yol mitolojiye çıkar.” şeklinde söylemek, yol kavramının Türk mitolojisindeki önemini vurgulamamıza imkân sağlayabilir.

Türklerde yol kavramının oldukça ehemmiyetli olduğu aşikâr. Yol kavramı Türkler için “Örf, gelenek, töre, kanun ve düzen” gibi anlamlar taşırdı. Nitekim “yola girmek, yoldan çıkmak, yolsuzluk” gibi kelimelerde bu anlamlarla ilişkilidir (Ögel, 1978: 324). Eski zamanlarda uzun yola çıkacak insanlar; yol için kurban kesmek, sadaka vermek, ağaç dikmek gibi türlü âdetler ifa ederlerdi (Zaripova Çetin, 2007: 20). Tabiidir ki yol kavramı Türklerin yalnızca demonolojisine etki etmemiş, genel mitik inanışlarının şekillenmesinde de rol oynamıştır. Türklerdeki yol kavramının öneminin onun mitolojisine de sirayet etmesinin en bariz örneklerinden biri; Yol Tengri olarak bahsedilen tanrısal bir figürün, insanlara yolculuklarında uğur verme ve onları koruma özelliklerine sahip olmasıdır (Roux, 2011: 111). Göçebe bir toplumun mitik tasavvurunda yol ile ilgili hami ruhların olması doğaldır. Keza aynı şekilde “yol paradigmasının ters kutbunda yer alan ve insanların yolunu kaybettirerek zarara uğratan” demon türlerinin olması da oldukça doğaldır (Bayat, 2018: 294). Yani göçebelikle ilişkili en temel kavramlardan olan yol, sosyo-kültürel hayatın gerçekleriyle olduğu kadar, toplumsal hafızayla ve tahayyülle de derinden ilişkilidir. Mitik tasavvurlardaki dikotomik zihniyetin bir mahsulü olarak da, yol kavramıyla hem iyicil hem de kötücül olarak ilişkilendirilen iye ve demonlar bulunmaktadır.

Göçebe toplulukların yolla ilgili olan inanışlarından temel alan “yol hamilerinin varlığı saptandığı gibi yol ve yolculuk kurallarını ihmal eden insanlara zarar veren” demon türlerine de rastlanmıştır (Bayat, 2018: 294). Burada belirtilen husus, demonların sebepsiz yere değil, yolculuk esnasında riayet edilmesi gereken kaidelere uyulmaması hâlinde saldırdığıdır. Demonlar ekseriyetle, “yolculukları sırasında insanların yollarını şaşırtmak, onlara dolap çevirmek, onların ruhlarını çalmakla uğraşırlar” ve insanlara karşı olan bu su götürmez düşmanlıklarının ortaya çıktı noktada, şamanlar insan yaşamını korumak için demonlarla mücadele ederler (Roux, 2000: 164). Yolculuk esnasında başına gelecek felaketlere karşıysa, dönemin pek çok hususunda olduğu gibi çare olarak şamanlara başvurulmaktadır. Şaman,

Türk mitolojisinin demirbaşlarından ve temel koruyucu figürüdür. Şamanlar ve demonolojik varlıklar bir nevi doğal düşmanlardır.

Türk mitolojisinde su ve dağ gibi unsurların olduğu gibi yolun da iyisi vardır. Yola çıkıldığı zaman kendisinden medet umulan Yol İyesi idi. Zaman içerisinde bu inanış Hızır motifine evrilmiştir (Beydili, 2003: 573). Ayrıca mitolojik bir varlık olan Orman İyesi yoldan şaşanlara yol gösterir, onları korur. Keza Orman Kızı isimli bir mitolojik varlık yine insanlar yol bulmaları için yardımcı olur (Zaripova Çetin, 2007: 9). Görüleceği üzere pek çok mitik varlık, yol esnasında felakete sebep olanların aksine, yolculuğa yardım etme gayesindedir. Bu hami ruhlar, insanların yalnızca kötücül tabiatlı varlıklara inanmasının oldukça yıpratıcı olması nedeniyle, bir nevi umut ve güvence tesis etmek için tahayyül ettiği varlıklardır.

İbrahim Kafesoğlu (1997: 213-214), insanların yaşadıkları çevrelerin temel kaynağı olan üç tabii kaynaktan bahseder. Bunlar orman, hayvan yetiştirme ve tarım imkânlarıdır. Sonuç olarak bunlardan da; orman kavimleri kültürü yani avcılık-toplayıcılık, tarıma elverişli yerde yerleşik kültürü yani çiftçilik, bozkırdakiler kültürü çobanlık yani besicilik ortaya çıkmıştır. Türk kültürü ise en saf şekli ile bir bozkır kültürü olma niteliği taşır. Bozkırın çoban kültürünü taşıyan Türklerde doğaüstülük atfedilen bir başka olgu da çobanlıktır. Göçebe hayatın çobancılığından miras alınan kültür halen daha varlığını sürdürmektedir (Boratav, 2012: 51). Yine göçebe kültürden kaynaklı bir başka olgu, ocak kültürüdür. Bozkır insanı için ısınmak, barınmak gibi temel yaşamsal faaliyetlerin yapıldığı; aile mahremiyetini içerdiği ve kararlar alındığı; tüten dumanın canlılığı temsil ettiği yer olan ocak, göçebe kültürde doğaüstülük kazanmıştır (Harva, 2015: XIV).

Türk demonolojisinde, Azıktı (Azatki) isimli bir demon, güney bölgelerinde yaşayan Kırgızlar arasında yaygınlık gösterir. Demonların geleneksel özelliklerine göre şekil değiştirebilmektedir. Genellikle, insanları azdırıp onları öldürebilmek için uçurum, dağ, çay gibi yerlere çeker. Bunun içinde insanlara en yakın oldukları kişilerin kılıklarına girip gözükmektedir. Azmak, azdırmak gibi fiillerin kökü olan az kökündendir. Bir başka demon varyantı olan Azmıç, Karaçay-Balkanların inanışlarında ortaya çıkmaktadır. Yine az kelime köküyle ve yol kavramıyla ilişkili olarak, bu demon yalnız başına yolculuk eden insanlara musallat olmaktadır. İnsanlara tanış oldukları kişilerin sesleriyle seslenir ve kişi eğer bu sese yanıt verirse demonun boyunduruğu altına girer. Nihayet bu kötücül ruh kişiyi alıp kayalıklardan aşağı atar (Bayat, 2018: 294; Beydili, 2003: 86). Bilhassa göçebe topluluklarda yolculuk kurallarını ihlal eden kişi ya da gruplara musallat olan bu demon türü, yollarda

yalancı ateşler yakıp insanlara yolunu kaybettirme özelliğine de sahiptir ve Moğol inanışlarında Albin adıyla anılır (Turan, 2020: 53-54). “Az” kelime kökünden türetilmiş Azıktı ve Azmış gibi farklı adlandırmalara sahip, insanı yolundan azdırmak suretiyle felaketine sebep olan demon türü, gerek aynı toplumun farklı bölgelerde yaşayan unsurlarının gerekse birbirinden farklı toplumların mitlerinde yaşayarak; demonların varlıklarının ne kadar kuvvetli olduğunu göstermektedir.

Türkler gibi Moğol halklarının da insanlara yolunu kaybettiren demonik varlıklara dair inanışlarının olması, “sosyo-kültürel bağlamda konar-göçer psikolojisinin etkili olduğu kavimlerde” mitolojik inanışlardaki belirli bir olgunun ortaklığını göstermektedir (Bayat, 2018: 295). Nihayetinde benzer yaşayış biçimleri, benzer inanışları da beraberinde getirir. İhtiyaç ve istekleri benzerlik gösteren toplumların, tahayyüllerindeki mitolojik varlıkların da benzerlik göstermesi yadırganamaz. Azıktı – Albin örneğinde de yine bu göçebe kültürün yarattığı demonik inanış ortaklığı görülmektedir. Nitekim daha önce belirtildiği gibi mitlerin içerik olarak olmasa da yapısal olarak ortaklık taşıdığı genel bir kanıdır. Bu durumun mitolojinin bir alt kategorisi olan demonolojiyi etkilememesi ise beklenemezdir.

İnsanı yolundan saptırma motifiyle ilgili olarak, tek başına duran ağacın cinlerin toplanma yeri olması inanışı, Türk Gölge Tiyatrosunda Kanlı-Kavak isimli oyunda bu etkisini göstermiştir (Boratav, 2012: 30). Bu durum somut olmayan kültürel değerlerin nasıl aktarıldığına bir örnektir ki aynı zamanda yola dair demonik inanışların devam ettiğini de kanıtlar niteliktedir. Sosyo-kültürel yaşam değişse bile, toplumsal hafızada bıraktığı izler değişmemektedir. Nitekim korku, insan doğasına olan dâhiliyetini ve onun yaşamına olan etkilerini korurken “mistik güçler” çerçevesinde varlığını devam ettirmektedir (Abdurrezzak, 2020: 34).

Gulyabani ismi verilen demon türü ise, yol hamisinin zaman içinde olumsuz nitelik kazanması ile oluşan ve nihayetinde çölde yalnız başına yolculuk edenlere zarar veren, kanlarını soğurarak ölümlerine yol açan bir habis varlıktır (Bayat, 2018: 297). Bu durum demonik varlıkların ekseriyetinin bir hami, bir koruyucu iyi ruhun; zaman içerisinde dönüşüm geçirerek zararlı, kötücül tabiatlı bir varlık olmasına tipik bir örnektir.

Abaası-Abaahı ismi verilen demon ise Yakut inanışlarında insanı yolundan alıkoyar ve onları cinayete sürükler. Özel bir demondan ziyade bir kötü ruhlar zümresidir, bunlardan en bilindik olanlarından biri Arsan-Duolay’dır. İnsanları deliye çevirme ve ruhlarını kaçırma gibi

özelliklere sahiptirler (Beydili, 2003: 16). Abaasların yalnız dolaşan, bilhassa korunmasız ve zayıf insanları seçtikleri söylenmektedir (Turan, 2020: 14). Yolcuğun hâlihazırda tehlikeli yapısına karşın, demonik musallatların en çok yalnız çıkılan yolculuklarda gerçekleşmesi, insanın bir başka temel korkusuyla, yalnızlıkla ilişkilidir. Nitekim yalnızlığın karşıtı olan kalabalık olma hâli, demonolojik tahayyüle de sirayet etmiş; tek bir demon türü olmaktan ziyade bir demonlar zümresi olan mitik bir inanış inşa edilmiştir.

Çuvaş inanışlarında Arçuri ismi verilen mitolojik varlık ise, zamanla orman ruhu olma niteliğini yitirmiş; yol azdıran, insanlara zarar veren demonolojik bir varlığa dönüşmüştür. Kılık değiştirme motifi bu varlıkta da vardır. Bu demonik varlık Anadolu'da Yol Azdıran ismiyle kendine karşılık bulmuş, kişinin tanıdığı bir sesle seslenip onu mahvına sürüklemek inancını sürdürmüştür. Benzer şekilde Azerbaycan'da cin adı altındaki inanışta yolculara zarar verme ve yollarından saptırma vardır (Bayat, 2018: 294). Arçuri denilen bu kötücül ruhlar ormanla doğrudan ilişkilidir, ayrıca zamansız ölen ya da eceliyle ölmeyenlerin bu varlıklara dönüştüğü söylenmektedir (Turan, 2020: 48). Demonların ölü ruhlarıyla ilişkilendirilmesinin yanı sıra, yolculukların yarattığı korku seviyesini artıran ormanların da demonlarla ilişkilendirilmesinin en güzel örneği Arçuri isimli demonik varlıktır ki Türklerin yaşadığı her coğrafyada demonolojik inançlarında var olmaya devam etmiştir.

Çuvaş Türklerinin Arsuri de dedikleri bu demon, Tatarların Şüräle denilen demonik varlıklarıyla benzer özellikler taşır. Şüräle adı verilen demon, Tatar halk inançlarında, ormanda yaşayan bir varlıktır. Kadın ve erkek, her iki cinsiyette de olabilen bu demon, koltuk altındaki delik yoluyla öldürülebilir. Ormanda, yardım çığlıklarıyla insanları yolundan azdırır ve karanlık köşelere sürükler. Şüräle, insanlara ancak yalnızlarsa ve yanlarında köpek yoksa saldırır. Kendisine sorulan soruları yanıtsız bırakmayı seven, insanları çatlayana kadar gıdıklayarak onları öldüren bir demondur (Zaripova Çetin, 2007: 12). Şürälenin çok hızlı koştuğu, ağaçların arkasında saklandığı söylenmektedir. Gayeleri yalnız başına yürüyen insanları yollarından saptırıp kuytulara sürüklemektir, bunun içinde insanları aldatıp kaybolduklarını söylerler. Kişi yardım edecek olursa felaketine sürüklenir. Kişi ondan yalnız pantolonunu çıkarıp ters giyerek yahut geri geri yürüyerek kurtulabilir. Şeytana pabucunu ters giydirmek deyimini bu durum ile bağlantılıdır (Turan, 2020: 181-182). Demonik inanışların, değişlerle ilişkili olması da sosyo-kültürel hayatla olan ilişkilerini ortaya koymaktadır.

Bir başka yol azdıran demon olarak, Albastı isimli demonun Kazan Türklerindeki inanışlarına göre, yaptığı faaliyetlerden birisi yolcuları yolundan etmektir (Beydili, 2003: 40). Bir diğer

demon ise Cin Değişigi'dir. Aylı gecelerde kişiyi ismiyle çağırın ve don değiştiremediği için kurbanlarını uzaktan kandırmaya çalışın, nihayetinde de onları öldüren bir varlıktır. Mitolojik varlıkların yolculara, onları yollarından saptırarak zarar veren türleri zaman içinde yerlerini cinlere terk etmişlerdir (Bayat, 2018: 295).

Göçebe hayatın demonik tasavvurlara etkisi meşhur Dede Korkut anlatısı Basat'ın Tepegöz'ü Öldürmesi'nde de görülmektedir. Nitekim destan, göçebe Oğuz hayatının tasvir edilmesiyle başlar; her an düşman baskınına uğrama ihtimali olduğu için her an göçe hazır bir topluluk vardır. Varlığını korumak isteyen toplum sürekli olarak göç etmek zorundadır ve bu göçler esnasında karşılaşılan acılardan birisi de çocukların kaybolmasıdır. Basat da böyle bir çocuktur. Göç ile ilgili mitik tasavvura bir diğer örneğe Sarı Çoban'ın göç yolundayken Uzun Pınar'da bir periye tecavüz etmesidir. Bunun cezasını ise Oğuz Boyu çekecektir, çünkü göçün başına ehil olmayan birini getirmiştir. Destanda göç ehil olmayan birine verilemeyecek kadar önemlidir, adeta kutsal bir vazifedir (Pehlivan, 2019: 135-139). Dede Korkut gibi Türk kültürüne ışık tutan bir eserde, göçebe kültürün mitolojik ve demonolojik unsurlara sahip olmaması düşünülemez. Pek çok örnekle görüleceği gibi Türk demonolojisi, göçebe hayat tarafından doğrudan etkilenmiştir.

Tabii ki göç ve yol kavramları ile ilgili olarak olumsuz düşüncelerin somutlaştırılması yalnızca demonolojik varlıklar vasıtasıyla gerçekleştirilmemiştir. Mustafa Duman'ın (2020: 153) destanlardaki olumsuz tipleri sekiz grupta tasnif ettiği çalışmasında, bu olumsuz tiplerden birisi olan "düşman"; yol ile ilişkilendirilmiştir (2020: 159), ayrıca düşman tipin yol kestiği ve kervandan ya da karakterden mal veya para talep ettiği de malumdur.

Nihayetinde ne şekilde olursa olsun temel motivasyon araçlarından biri olan korkunun, - özellikle göç ve yol kavramları etrafında şekillenen korkunun- destanlardan halk inançlarına, memoralardan mitlere kadar geniş bir çerçevede hem soyut hem de somut varlıklar üzerinden çeşitli düşünceleri yarattığı söylenebilir.

Sonuç

Eski insan, korkularının soyut düşünceler olarak kalmasına izin vermemiş, onları bir şekilde cisimleştirip somut hale getirmiştir. Kişileştirme mitolojinin temel unsurlarından biri olarak demonolojide de kendini göstermektedir. Bozkırın göçebe topluluğu Türkler, yaşayışlarının en temel noktası olan göçebelikten kaynaklı korkulara sahip olmuştur. Bu korkular

neticesinde Türk mitolojisinin, arkaik kökenlere sahip ve en dirençli kategorisi olan demonoloji, inceleyebileceği çeşitli varlıklar kazanmıştır.

Göçebelik mecburi ve tamamıyla hayatta kalmak için yapılan bir olgu olduğundan dolayı, kültürel etkilerinin demonolojiye yansıyan kısımları yol ve yolculuk gibi kavramlar eksenindedir. İnsan yolculuk ettiği zamanlarda başına gelebilecek hayvan saldırısı, eşkıya baskını, yolunu kaybetmek, yolda telef olmak, erzaksız kalmak vesair türlü tehlikelerin müsebbibi olacak kötücül ruhlara inanmıştır. Çünkü bu ve benzeri olayları aklî bir şekilde açıklamak ve makul çözümler üretmek, eski insan için pek de olası değildir. O tüm bunlara kendinden doğan doğaüstü nitelikler atfetmeye meyillidir.

Demonik varlıkların tahayyül edilmesinin arka planında pek çok sebep olabilir. Örneğin; eski insanların avladıkları hayvanların yalnızca etlerinden değil; derilerinden, boynuzlarından, kemiklerinden, kürklerinden; aletler, kıyafetler, takılar yapmak suretiyle yararlandıkları bilinmektedir. Ormanlık bir alanda yahut gece vakti, bu şekilde giyinmiş birinin net olmayan görüntüsü, insanı demonik bir varlığı düşünmeye itebilir.

Çok çeşitli sebepler neticesinde Türkler, yol ile ilgili olarak çeşitli mitolojik varlığa inanmışlardır. Bunların bir kısmı yola hamilik eden, yolculuk esnasında koruyuculuk yapan, yolcuyu sakınan iyicil tabiatlı ruhlardır; bir kısmı ise insanı yolundan saptıran, yalnız yolculuk edenlere zarar veren, yolculara eziyet verici nitelikler taşıyan kötücül tabiatlı ruhlardır. Bu demonlardan korunmanın, kurtulmanın yolu ise; duyulan tanıdık sese cevap vermemek, yoldan şaşmadan ilerlemek, yalnız seyahat etmemek ve tabii ki korkmadan devam edebilmektir.

Kötücül tabiatlı ruhlardır, bir diğer ifadeyle demonlar, Türk inanç sisteminin en temelinde var olan ve kökleri çok eskiye dayanan varlıklardır. Bu demonik varlıkların Türklerin göçebe yaşam tarzlarından dolayı oluşan kültürleri neticesinde şekillenenleri vardır. Bunlar genellikle yol ve yolculuk kavramları çerçevesinde nitelenmiş; insanları yolundan saptırmak ve mahvına sebep olmak gayesi güden, insanlara yakın oldukları kişilerin görüntü ve sesleriyle yaklaşan, yöresel olarak çeşitlenmekle beraber genel itibarıyla ortak paydada birleşen demonik varlıklardır.

Türklerin yaşadıkları coğrafyanın zorluğu aşikâr olmakla birlikte, bu zorluklar nedeniyle de göçebe hayatı yaşadıkları bilinmektedir. Yaz aylarında bile hava sıcaklığı eksi derecelere

düşebilen Güney Sibiryaya ve çevre bölgesi, ayrıca Karakum gibi çöl bölgeleri; temelde dağlık, buzul ve kurak bölgelerden oluşan coğrafyaya verilebilecek temel örneklerdir. Bu zorlu coğrafyada yol ve mekânın demonik varlıklarla dolu olduğunun tasavvur edilmesi de oldukça normal. Özellikle bilinmeyen mekânlara gitmek, o mekânları keşfetmek teması Türk mitik hafızasında önemli bir yer tutar ki en meşhur örneği Oğuz Kağan Destanı'nda görülmektedir. Benzer şekilde mekân algısının düşünce sistemine etkisi “Kün tuğ bolgıl, kök kurukan” şeklinde söylenen “Güneş tuğumuz olsun, gök çadırımız” deyişinde de görülmektedir.

Türklerin bu zorlu coğrafyada yol ve mekân imgeleriyle, kolektif hafızalarında yerleşik bir hâl alan demonik varlıklar; Anadolu gibi farklı coğrafyalara gitseler bile yaşamaya devam etmiştir. Nitekim yaşam koşulları değişmiş olsa dahi mitik inanışların milletlerin hafızasında devam etmesinden dolayı, demonik varlıkların tasavvur edilme biçimleri değişse de özleri aynı kalmıştır. Biçimsel olarak gerçekleşen değişimler mitik tasavvurların deformasyona uğradığını ve yok olduğunu değil, bilakis yaşama tutunduğunu ve çeşitlilik gösterdiğini ortaya koyar. Bu nedenle bugünün demonolojik inançları, yüzyıllar öncesinin inanışlarıyla aynı ruhu taşır.

Yaşanılmaya başlanılan yeni coğrafyada varlıkların isimleri şekilleri değişse dahi taşıdıkları imgeler aynı kalır. Örneğin, Orta Asya bozkırlarında yoldan saptırıcı bir demon türü olarak görülen Azmıç, bugün Anadolu'da cin adı altında bir demonik varlığa dönüşmüş olabilir. Böyle bir dönüşüm söz konusu olsa da demonun taşıdığı, bilinmeyen mekânın tehlikeli olduğu imgesi aynıdır. Mitolojinin içerik olarak olmasa da yapısal olarak evrensellik düsturu, burada da demonolojinin içerik olarak olmasa da yapısal olarak kalıcı olduğu söylemiyle görülmektedir.

Kaynakça

ABDURREZZAK, Ali Osman (2020). *Mitolojik Boyutu ve Çeşitli Yönleriyle Kara İye*. Çanakkale: Paradigma Akademi.

BAYAT, Fuzuli (2006). *Ana Hatlarıyla Türk Şamanlığı*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.

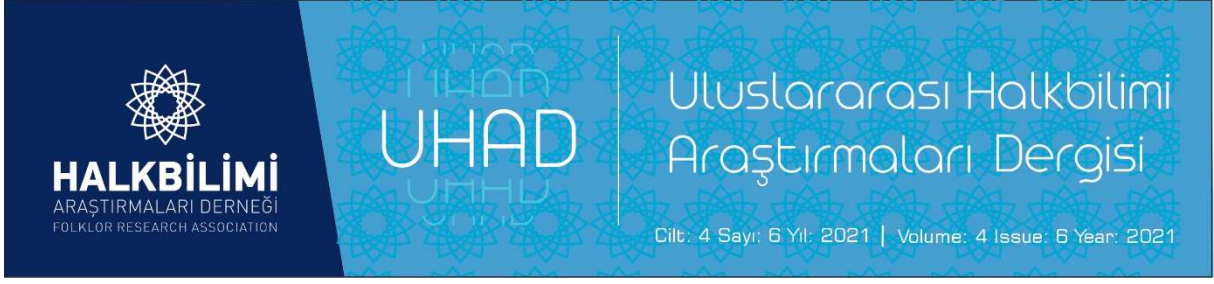
BAYAT, Fuzuli (2018). *Türk Mitolojik Sistemi 2*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.

BEYDİLİ, Celal (2003). *Türk Mitolojik Ansiklopedisi*. Ankara: Yurt Kitap-Yayın.

BORATAV, Pertev Naili (2012). *Türk Mitolojisi*. (çev. Recep Özbay) Ankara: BilgeSu Yayıncılık.

ÇOBANOĞLU, Özkul (2003). *Türk Halk Kültüründe Memoratlar ve Halk İnançları*. Ankara: Akçağ Yayınları.

- DOKUR, İbrahim Doğukan (2018). *Bozkır Orduları*. Ankara: Karakum Yayınevi.
- DUMAN, Mustafa (2020). *Türk Halk Anlatmalarında Olumsuz Tipler*. Ankara: Karakum Yayınevi.
- EMERSON, Ralph Waldo (1877). *Demonology (Cilt Vol: 124)*. The North American Review.
- GUİLEY, Rosemary Ellen (2009). *The Encyclopedia of Demons and Demonology*. New York: Facts On File.
- HARVA, Uno (2015). *Altay Panteonu*. (çev. Ömer Suveren) İstanbul: Doğu Kütüphanesi.
- KAFESOĞLU, İbrahim (1997). *Türk Milli Kültürü*. İstanbul: Ötüken.
- KALAFAT, Yaşar (2010). *Doğu Anadolu'da Eski Türk İnançlarının İzleri*. Ankara: Berikan.
- KARATAY, Osman (2011). "Göçebe Toplumu ve Türklük", *Turan*, S. 15, s. 1-9.
- KHAZANOV, Anatoly M. (2015). *Göçebe ve Dış Dünya*. (çev. Ömer Suveren) İstanbul: Doğu Kütüphanesi.
- MANNONİ, Pierre (1992). *Korku*. İstanbul: İletişim.
- ÖGEL, Bahaeddin (1978). *Türk Kültür Tarihine Giriş (Cilt 1)*. Ankara: Kültür Bakanlığı.
- ÖRNEK, Sedat Veyis (1971). *Anadolu Folklorunda Ölüm*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.
- PEHLİVAN, Gürol (2019). *Dede Korkut Kitabı'nda Yapı, İdeoloji ve Yaratım*. İstanbul: Ötüken.
- ROUX, Jean-Paul (2000). "Demonlar. Türkler ve Moğollarda", *Antik Dünya ve Geleneksel Toplumlarda Dinler ve Mitolojiler Sözlüğü*. (ed. Yves Bonnefoy). Ankara: Dost Kitabevi.
- ROUX, Jean.-Paul (2008). *Türklerin Tarihi*. (çev. Aykut Kazancıgil, & Lale Arslan Özcan) İstanbul: Kabalıcı Yayınevi.
- ROUX, Jean.-Paul (2011). *Eski Türk Mitolojisi*. (çev. Musa Yaşar Sağlam). Ankara: BilgeSu Yayıncılık.
- SARPKAYA, Seçkin (2018). *Türklerin Şeytani Masalları*. Ankara: Karakum Yayınevi.
- SARPKAYA, Seçkin (2019). "Türk Halk Bilimi ve Türk Kültür Tarihi Bağlamında Türk Mitolojisinin Genel Yapısı Üzerine Bir Deneme", *Mitoloji Araştırmaları*. (ed. İbrahim Gümüş). İstanbul: Hiperlink Yayınları.
- ŞENEL, Alaeddin (1995). *Siyasal Düşünceler Tarihi*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- TURAN, Ahmet Burak (2020). *Türk Canavarları Sözlüğü*. İstanbul: Gerekli Kitaplar.
- YILDIZ ALTIN, Kübra (2019). "Hastalık Adları Bağlamında Kötü Ruhların Dönüşümü: Türkistan'dan Anadolu'ya", *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*, C. 19, S. 1, s. 159-180.
- ZARİPOVA ÇETİN, Çulpan (2007). "Tatar Türklerinde Mitolojik Varlıklarla İlgili Mitler ve İnanışlar (İyeler ve Yaratıklar)", *Bilig*, S. 43, s. 1-32.
- ZİYA GÖKALP (1991). *Türk Uygarlığı Tarihi*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi.



Geliş Tarihi: 03.01.2021 Kabul Tarihi: 27.03.2021 Entry Date: 03.01.2021 Accepted: 27.03.2021

Bu makaleyi alıntılanmak için/ To cite: BALIKÇI, Şakire (2021). "Türkiye'de "Madenlerin" Kültleşme Süreçlerine Dair Bir Değerlendirme", *Uluslararası Halkbilimi Araştırmaları Dergisi*, S.6, s. 231-248.

TÜRKİYE'DE "MADENLERİN" KÜLTLEŞME SÜREÇLERİNE DAİR BİR DEĞERLENDİRME

An Evaluation on The Cultification Processes of "Mines" in Turkey

Şakire BALIKÇI*

Öz

Türk kültüründe madenler ve madencilik Ergenekon destanıyla da malum olduğu üzere yüzyıllardır kutsallık ihtiva etmektedir. Bu durum folklor malzemelerine doğrudan yansıdığı gibi gündelik hayatın da vazgeçilmez bir parçası olmuştur. Konuya en iyi örneği teşkil eden "demir kültü" başta olmak üzere altın, gümüş, bakır gibi sık kullanılan madenler; Türklerin kültür evreninde sadece değerli maddeler olarak değil manevi anlamda da kendisine hatırı sayılır bir yer edinmiştir. Bu sayede madenler sanatta, bilimde, kişisel adlandırmalarda hatta rüyalar vasıtasıyla toplumsal bilinçaltında yer edinmişlerdir. Çalışmanın kapsamı; Türkiye sahası olarak belirlenmiş ve çalışma "maden kültü"nü geçmişten günümüze seyrine, ulaşılabilen kaynaklar dâhilinde ışık tutmayı amaçlamaktadır. Çalışma verileri; yazılı kaynaklara, yazarın kişisel deneyim ve gözlemlerine dayanmaktadır. Çalışmanın sonuç kısmında madenlerin kişi adlarına yansımaları cinsiyete, sosyal hayattaki kullanım yelpazesine göre değerlendirilmiştir. Kimi madenlerin yaygınlık alanının sınırlı; kiminin ise kültleşme süreci bağlamında yaygın etkisinin devam ettiği tespit edilmiştir. Son olarak Gök Tanrı inancından günümüze madenlerin Türklerin hayatlarında yerinin tespiti ve değerlendirilmesi yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Madenler, Demir Kültü, Gök Tanrı İnancında Madenler.

Abstract

As it is known from the Ergenekon Epic, mines and mining in Turkish culture have been sacred for centuries. This situation is directly reflected in folklore materials also has become an indispensable part of daily life. Frequently used mines in Turkish culture such as gold, silver and copper, especially the "cult of iron" which constitutes the best example, they have gained a considerable place in the cultural universe of Turks not only as valuable items but also in spiritual sense. In this way, mines have taken place in art, science, personal designations also have taken place in the social unconscious through dreams. Turkey as determined as the area of the study and the study aims to the lighting the mine cult's journey from past to future in the light of available resources. The scope of the study area designated as Turkey and contains mineral cult of the past to the present course. Study data are based on written and oral sources (resources person) and the author's personal observations and experiences. In the conclusion part of the study reflection of mines on personal names evaluated by according to gender, range of use in social life. It has been determined that some mines have limited prevalence area; the widespread of influence of some in the context of cultization process continues.

* Dr. Öğr. Üyesi, Mardin Artuklu Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, sakire_86@hotmail.com, ORCID: 0000-0002-9063-5637

Finally, from the belief of “Gök Tanrı” to the present, determination and evaluation of the place of mines in Turkish lives has been made.

Keywords: Mines, Iron Cult, Mines in The Belief of The Gök Tanrı.

Giriş

Türkiye sahasında madenlerin ad ve soyadları başta olmak üzere hayatın birçok alanında karşımıza çıktığı görülmektedir. Bu çalışma; ulaşılabilen örnekler ışığında “tapınma, tapım, din” (Türkçe Sözlük, 1998: 942) gibi anlamlara gelen kültürlerden biri olan demir kültürü demir kültürü başta olmak üzere madenlerin Türk kültürüne yansımalarını ihtiva eden bir deneme mahiyetindedir. Bundan sonra folklor sahasında yapılacak madenler konulu çalışmalar için Türk kültüründe madenlerin yaygın kullanım ve kutsiyetine örnek teşkil etmesi açısından kaleme alınmıştır. Madenlerin yaygınlığı sergilenirken de sayısı binleri bulabilecek örneklerin hepsine ulaşılabilmesi teknik açıdan zorluk içerdiğinden tasnif çalışmasında örnekler ile birlikte özellikle başlıkların zenginliği ön plana çıkarılmaya çalışılmıştır.

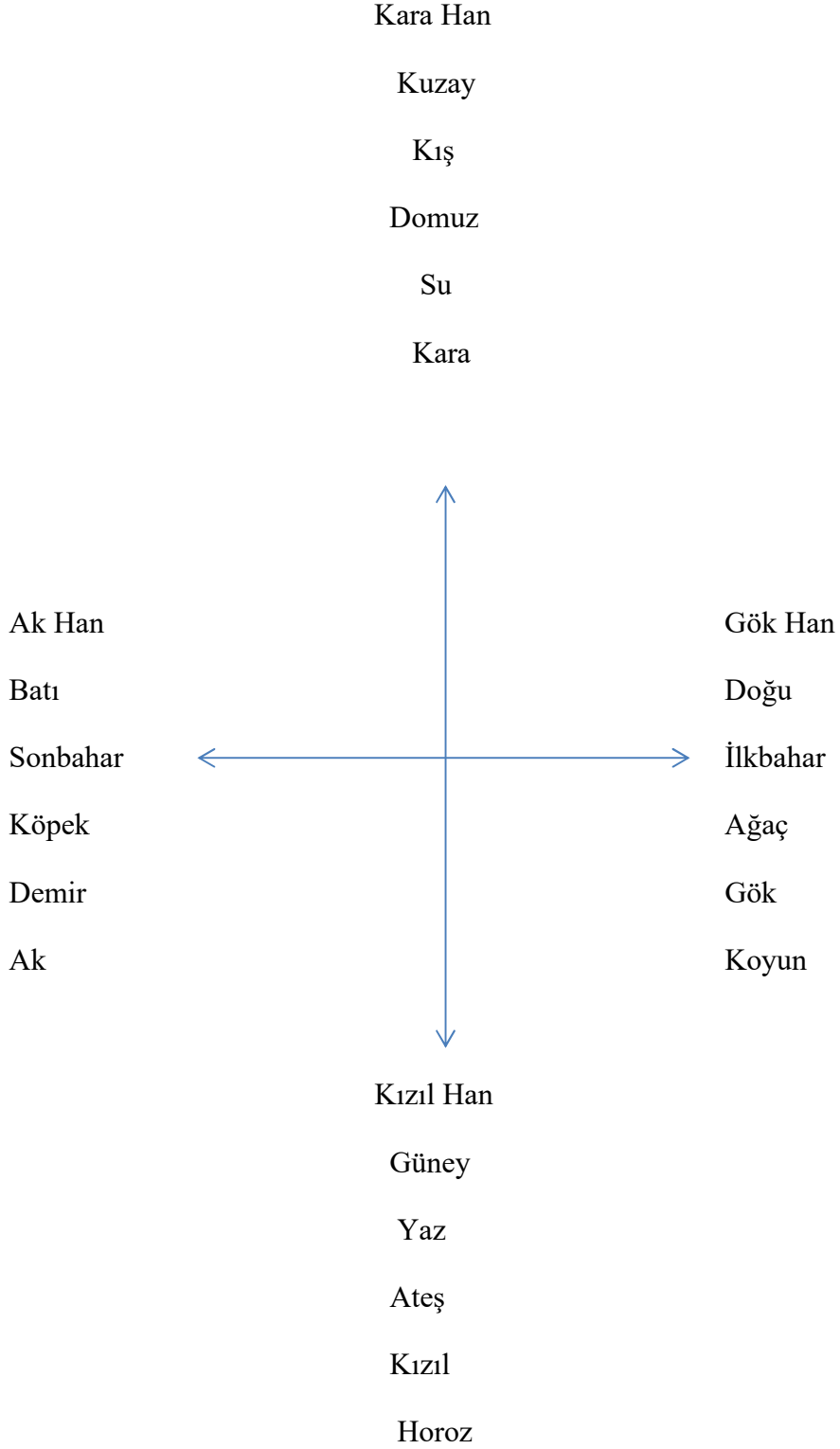
Türk kültüründe madenler denilince ilk akla gelen demir-dağ ve Ergenekon ilişkisine de yansıyan kutsal dağlara, ilk yazılı Türk metinlerinden “Göktürk Devleti hükümdarı Bilge Kağan’ın kardeşi Kül Tigin adına diktirdiği (732; daha sonra Bilge Kağan adına kendi oğlunun diktirdiği (735); sonuncusu ise Bilge Kağan’ın veziri ve kayınpederi Tonyuyuk 720-725 yılları arasında kendi adına diktirdiği” (Ergin, 2005) Orhun Abidelerinde rastlanır. Bu metinlerde dağlar; “tanrı tarafından yaratılan ‘Gök’, ‘Yer’ ve ‘İnsanlık’ olmak üzere üç büyük varlıktan biri olan ‘Yer’ in üzerinde bulunan ufak parçalar olarak düşünülürdü. Kutlu pek çok özelliği de barındırdığına inanılan bu dağlar Altay destanlarında ‘Ak’ ve ‘Gök’ denizlerin bittiği yerde bulunan Akdağ ile Demir-dağlar’ , Altay dualarında ‘Güneş dolaşmaz Çelik dağ; Ay dolaşmaz Altın dağ’; Altay yaratılış destanlarında ‘Gök ile Yer arasında bulunan başı Ay ile Güneşe değen ve Tanrı Ülgen’in oturduğu Altın dağ’ şeklinde tarif edilen Altay dağları; yine Altay destanlarında ‘Demir dağlar gibi yeryüzünün temel direklerinden biri olan ve yerin yedi kat altına uzanan bakır dağlar’ (ki ikisinin de Yer’i çevrelediğine inanılıyordu) da olduğu gibi dağların madenlerle birlikte anılması ‘sağlamlık’, ‘durağanlık’, ‘dayanıklılık’ ve ‘değerlilik’i beraberinde getirmiştir. Söz konusu ‘maden’ ve ‘dağ’ların görevi ‘Yer’i çevrelemek ve tutmaktır. Zaman içinde pek çok kutsal ile birleştirilerek önünde-üzerinde ibadet ve dua edilen kurban ve yemin gibi çeşitli törenler yapılan bu maden-dağlardan Tanrı

Dağları'na 'Kutsal Dağ' denmesinin nedeni de bu durumdan kaynaklanmaktadır".¹ Yine "Macar kültür çevresinin uzantılarından olan, Vogullara göre 'Başlangıçta dünya bir tepsi gibiydi ve durmadan dönüyordu. Suların üzerinde bir toprak parçasıydı. Topraklar dağılmasın diye Tanrı, taş kuşakla bağladı. Bu kuşak Ural dağları idi..." (Ögel, 2014: 245).

Kutsal dağların yanı sıra kutsal ormanlar da Türk kültüründe önemli bir yer edinmiştir. Göktürklerin hâkimiyet merkezi olarak addedilen yer, Ötüken idi. Hem üzerindeki ormanı hem de kendisini ifade eden Ötüken'in Göktürk Yazıtları'ndaki "...Ötüken yış olurup arkış tirkış ısar näng bungug yok. Ötüken yış olursar benggü il tuta olurtaçı sän; "...ıduk Ötüken (Çağatay, 1963: 3-6) "hakanlık", "kutsal vatan toprağı" "hâkimiyet" felsefelerini içermesi (Yayın, 2012: 80) dağların durağanlık ve kuvvet eksenli felsefesine ek olarak karşımıza çıkmaktadır.

Yukarıda örnekleri verilen; yeraltı kaynakları ve değerli taşlarla ilişkilendirilen mekânların, kültürün en pürüzsüz aynası folklorla yansımaları en net bir şekilde Ergenekon destanında kendisini göstermektedir. Eliade'nin de ifade ettiği üzere "Demir çağı" dünyanın görüntüsünün değiştirmeden önce insanoğlunun tinsel tarihinde büyük yakımlar uyandıran çok sayıda ayın mit ve simgeyi doğurmuştur (Eliade, 2003: 19). Ergenekon da söz konusu yankıların Türk kültüründeki örneğini temsil etmekte ve hem bir "demir dağ"ı hem de bu dağın çevrelediği yeri- yurdu ifade etmektedir. Bu bağlamda Ak Han'ın çocuklarının kırk boynuzlu boğasını öldürmek üzere gittikleri bu demir-dağın, yerleşenlerin giderek çoğalmaları üzerine eritilmesini ve Türklerin başka topraklara yayılmasını anlatan Ergenekon Destanı (Çay,1988: 25-27; Ögel, 2014: 67-79; İnan, 1998: 229-230) aslında Türklerin türeyişini anlatan bir prototiptir. Bunun yanı sıra başka "ata, mağaraları" inancıyla örülü birçok efsanenin oluşmasına yol açan Ergenekon destanının "ateş kültü", "kutsal vatan", "hâkimiyet-devlet" düşüncelerini içerdiği, ortadadır (Yayın, 2012: 115-117; Ögel, 2014: 67-79; Atsız, 1943: 28-30). "Demir dağ" inancı, Türklerin yön tasnifinde de kendisine önemli bir yer edinmişti. Buna göre "küçük il"i oluşturan dört aşireti ve aşiretin yöneticilerinin yer aldığı, her birinin dört unsurla ifade edildiği dört yönün her birinin ayrı birer sembolü vardı. Ergenekon destanında kırk boynuzlu boğaya sahip olan Ak Han'ın sembolü yine "demir" idi (Ziya Gökalp, 1974: 36-42):

¹ Konu hakkında daha geniş bilgi için bakınız: Bahaeddin Ögel, Türk Mitolojisi II.Cilt: 423-464; Abdülkadir İnan, Tarihte ve Bugün Şamanizm: 48-65; 13-21.



Şekil 1: (Gökalp, 1974: 36-42).

Demir kültünden sonra günümüzde çeşitli inanç ve buna bağlı pratiklerde yaşadığı görülen yeşim taşı konu çalışma konusu bakımından önemi haizdir. Kaynaklara göre bu taş “Kut dağ”ının Çinliler tarafından parçalanmış hâli olup tüm sihirliliği gökten inen “kut” (kutlu ışık”un kayın (huş) ve çam ağaçlarının üzerine inerek meydana getirdiği yeşim kayasından gelmektedir (Ziya Gökalp, 1974: 76, 80-81). Araştırmacıların çoğunluğu bu taşı yağmur-kar-dolu yağdırma, fırtına çıkarma, yangın söndürme, sis yaratma özelliklerinden dolayı “yada”, “yat”, “sat”, “cada”,” yağmur-taşı” olarak adlandırır; iklim değiştirici özelliğinden bahsederken kimisi bu taşın sadece Türklerde bulunduğunu, savaşları bu taş sayesinde kazandıklarını, belirtirler. En dikkate değer bilgi ise bu taşın ayı, kurt, at gibi hayvanların içinde bulunduğu, canlı olduğu, insan kafasına benzediği, kadın veya yabancı bir el değdiğinde gücünü kaybettiği, ata asıldığında hayvanın terlemediği (İnan, 1954: 160-165) üzerinedir.

Türk kültüründe demir madeni kadar, demircilik mesleği de önemli bir yer işgal eder. “Demirciliği Türkler şerefli saymaları, Yakutların demirci ile şamanın bir yuvadan olduklarına inanmaları ve demircinin karısına da saygı göstermeleri, Manas Destanı’nda geçen bir bölümde de demirci ile Manas arasında geçen diyalogta Manas’ın kılıcının yapım aşamasının” (İnan, 1998: 229-231) destan evrenine yakışır şekilde mübalağalı bir şekilde yer alması bu düşünceye örnek olarak verilebilir. Yine Göktürk devrinde at koşumlarının güzelliği ve kaliteli çelik cevherinin yaygın kullanımı Altay Türklerinin demircilikte oldukça mahir olmaları (Ögel, 1984: 163) da madenlerin Türk kültür tarihindeki yerlerini vurgulamaktadır.

Konuyu toparlamak gerekirse; Türklerin eski hayatlarında madenler/mineraller demir kültü ve yada taşı (yeşim taşı) başta olmak üzere tüm değerli taşların önemli bir yer işgal ettiği görülür. “Türeyiş”ten “yön” e, “kutsal vatan”dan “hakimiyet” felsefesi”ne uzanan geniş bir alanda etkisini hissettirir. İnsanlık tarihinin ilk dönemlerinin taş devri ve maden devri olarak adlandırıldığı düşünülecek olursa söz konusu maddelerin önemi daha bir ön plana çıkacaktır. Bu düşünceden hareketle çalışmada Türklerin eski hayatlarında önemli bir yeri olan “maden inancı”nın geçmişten günümüze yansımaları ve kültleşme süreçleri üzerinde durulacaktır. Maden kültürleri “demir kültü” başta olmak üzere Türk kültüründe var olan bir inançtır fakat maden kültürünün folklor sahasına ek olarak gündelik hayatın ve kültürün diğer unsurlarını da halen etkiliyor olması “kültleşme” sürecinin devam ettiğini göstermektedir. Bu bağlamda konuyu; Türkiye sahasında, iki temel başlıkta olmak üzere incelemenin geçmişten günümüze söz konusu inancın seyrini takip edebilmek adına önemli olduğu ortadadır. Çalışmaya yazılı

kaynaklar, internet kaynakları ve kişisel deneyim ve tecrübeler temel teşkil etmektedir. Çalışma daha önce belirtildiği gibi iki ana başlıktan oluşmaktadır. İlki madenlerin kültleşme süreçlerinin kişisel alanlara yansımalarını; diğer başlık ise toplumsal alana yansımalarını içermektedir:

1. Maden Kültünün Kişisel Alanlara Yansımaları

Zaman içinde Türkler; inanç sembolü olarak hayatlarında yer edinen madenleri bazen yaptıkları mesleklere bir atıfta bulunmak bazen de evlatlarına değerli olduklarını hissettirmek için madenleri ad olarak seçmişlerdir. İki alt başlık altında incelenecek olan bu grupta yer alan adlandırmalardan meslek belirtenlerinin Türklerin soyadı alma geleneklerinin bir parçası olması dolayısıyla “soyadı” grubunda da yer aldıkları görülecektir.

1. 1. Ad Bağlamında Maden İsimlerinin Kullanımı

Bu konuda ilk akla gelen maden ve değerli taş menşeli isimler; Yeşim, (1995 yılında en çok konulan 96. isim), “Demir (Türkiye’de 2019’da en çok konulan 19.isim), İnci (2019 yılında en çok konulan 95.isim) Sedef (2002 yılında en çok konulan 89. İsim)” (http://www.tuik.gov.tr/PreTablo.do?alt_id=1059), Zümrüt, Altın, Gümüş, Elmas, Yakut, Çelik, Tunç, Simten; Mercan, Firuze, Cevher, Tuncer, Güher, Sırma, Tuncay, Demircan...gibi sıkça kulağa gelen isimlerdir. Görüleceği üzere sağlamlığı belirten madenler erkek adı olarak benimsenirken farklı renk ve gruptakiler kadınlara konulan adlar arasında yer almakta ve çoğunluğu temsil etmektedir.

1.2. Soyadı Bağlamında Maden İsimlerinin Kullanımı

Almas, Altınakar, Altınay, Altınayak, Altınbaş, Altınbilek, Altınbozar, Altındal, Altınışik, Altınkaya, Altınkaynak, Altınmeşe, Altınok, Altunç, Bakır, Bakırcı, Bakırkan, Bakırtan, Baştaş, Büyükgümüş, Cevher, Çelik, Çelikbaş, Çeliker, Çeliksoy, Dağlı, Demir (Türkiye’de en çok kullanılan 3. soyad) <https://www.webtekno.com>) Demirağ, Demiray, Demirayak, Demirbilek, Demirbilek, Demircan, Demirci, Demirçay, Demirer, Demirhan, Demirkan, Demirkaynak, Demirkıran, Demirkol, Demirkubuz, Demirören, Dökmetaş, Fosforoğlu, Gümüş, Gümüşdağ, Gümüşdal, Gümüşpala, İnci, İncigöz, Kalaycı, Kalaycıoğlu, Kaya, Kayalı, Kömür, Kömürcü, Kurşun, Mercan, Mermer, Mermerci, Serttaş, Sırma, Şimşirgil, Taş, Taşbaşı, Taşdemir, Taşkıran, Taştan, Tuncay, Tuncer, Tunç, Tunçakad, Tunçbilek, Tunçeri, Tunçeri, Tunçoğlu, Tunçtürk, Yada, Yakut, Zümrüt...

Görüldüğü üzere “soyadı” grubu “ad” grubundan daha zengin olup hem yalın hem de yapım ve çekim ekleriyle zenginleşmiş veya birleşik kelime olarak da zengin bir grubu oluşturmaktadır.

1. 3. Soy- Sülale Adları Bağlamında Maden İsimlerinin Kullanımı

Altunizadeler (Muğla)

Kömürcüler (Cizre)

Kramerler (Muğla)

Şimşirler (Muğla)

1. 4. Lakaplar ve Tanımlamalar Bağlamında Maden İsimlerinin Kullanımı

Altın Ayak (Çok yaygın kullanılmamakla birlikte çok gol atan, çok iyi oynayan futbolcuları tanımlar bir söz dizisidir).

Altın iğne (Çok iyi dikiş diken terzi ve modacıları tanımlayan bir sözdür).

Altın kalem (Değerli araştırmacı ve yazarları ifade etmek için kullanılan bir tamlamadır).

Altıntop (Çocuklar için kullanılan bir tanımlama olup çocuğun aile içindeki yeri ve kıymetini ifade eder).

Altın Makas (Kadın ve erkek kuaförleri için kullanılan bir tabirdir).

Çelik bilek (Yenilmez, güçlü anlamında kullanılır).

Taş bebek (Güzel kadınlar için kullanılan bir tamlamadır).

2. Maden Kültünün Toplumsal Alanlara Yansımaları

Çalışmanın alanı gereği yer altı kaynakları ve değerli taşların folklor alanına yansımaları üzerinde durulmasına ek olarak Türkiye özelinde hayatın diğer alanlarına yansımalarına da bakılması madenlerin, Türk kültür ve geleneğinde mit/destan devrinden günümüze seyrine geniş bir perspektiften bakılmasını kolaylaştıracağı kanaati hâsıl olmuştur. Bu bağlamda tasnif ve değerlendirmelerin sınırı halk bilimi sahasını bilinçli olarak aşmaktadır.

Tahmin edileceği üzere madenlerin bu gruba yansması özellikle çeşitlilik bağlamında kişisel gruba nazaran hayli zengin bir görünüm arz etmektedir. Bu da madenlerin hayata etkisinin kişisel alandan toplumsal alana doğru geçerken makasın açılmasıyla ve etki alanının genişlemesiyle ilgilidir. Giriş kısmındaki bilgilere bakıldığında da anlaşılacağı üzere madenler yer-yön tayininden, ikamet edilmesi gereken mekânlara; oradan bir milletin yeniden

doğuşunda etken rol oynamasına kadar aslında bir kişinin değil milletin varlığını etkileyen önemli bir etken olarak varlık göstermiştir. Bu sebeple sanattan pozitif bilimlere; gündelik hayattan, ekonomiye kadar gündelik yaşamını da etkilemiş ve adlandırmalara kaynaklık etmiştir.

Türkiye sahasında çıkarılan ve kullanılan maden türlerine kısaca bakılacak olursa bunlar -inci, beyaz inci, siyah inci, altın, som altın, külçe altın, beyaz altın, yeşil altın, kırmızı altın, elmas, beyaz elmas, kırmızı elmas, pembe elmas...-(İzıbrak, 2018) gibidir. Yukarıda ifade edilen madenlerle ilgili resmi/gayri resmi kurum ve kuruluşlar da toplumsal hayatın bir parçası durumundadır. Bunlar: -Brent Petrol, DDY, Enerji ve Tabii Kaynaklar Bakanlığı, Ereğli Demir Çelik İşletmeleri, Gold Yapım, MTAE, , Petrol Ofisi, Türkiye Petrolleri, Altınayar Kimya...-gibi önemli kurumlardır. Tüm bunlara ek olarak maden ve mineraller doğal oluşumları isimlendirmede önemli birer kaynak olmuşlardır: Gümüş Vadi, Maden Dağı, Fosforlu Mağara, Tuz Gölü gibi...

Maden kültürünün toplumsal anlamda kendini en çok hissettirdiği yer ise “sanat” olmuştur. İlk olarak Göktürk abideleri ve “Ergenekon Destanı” ve “Altın Elbiseli Adam” gibi yazılı ve sözlü kültürün ilk dönemlerinde dahi madenlerin sanatsal bir değeri olduğu düşünüldüğünde bu şaşırtıcı bir sonuç değildir. Sanatta en fazla öne çıkan örneklerin tasnifine bakıldığında aşağıdaki sonuçlar ortaya çıkmaktadır:

2. 1. Maden Kültürünün Sanata Yansımaları

2. 1. 1. Filmler

Gümüş Gerdanlık (1972, Ülkü Erakalın), Fosforlu Cevriyem, (1970, Nejat Saydam), Altın Tren (çekim aşamasında), Mercan Kolye (1998, Tunca Yönder) ...

2. 1. 2. Müzik

2. 1. 2. 1. Pop Şarkı

Aman Petrol Canım Petrol (Ajda Pekkan), İnci Tanem (Tarkan), İnci Tanesi (Funda Arar), Altın Kafes (Demet Akalın), Altın Sarısı (Ayla Çelik) ...

2. 1. 2. 2. Sanat Müziği

Altın Hızma Mülayim (Abdurrahman Kızılay), Altın Tasta Gül Kuruttum (Nimet Hanım), Demirciler Demir Döver Tunç Olur (Bahattin Koç, Ender Kasal).....

2. 1. 2. 3. Müzik Grupları Bağlamında

Altın Gül...

2. 1. 3. Edebiyat

2. 1. 3. 1. Sözlü Yazılı Eser ve Yaratmalar Bağlamında

2. 1. 3. 1. 1. Hikâye

Pembe İncili Kaftan (Ömer Seyfettin) ...

2.1.3.1.2. Şiir Türü

Taşlama, Kayabaşı...

2. 1. 4. Folklor

2. 1. 4. 1. Oyunlar

Üçtaş, beştaş, dokuztaş, çelik-çomak...

2. 1. 4. 1. 1. Oyun Etapları

1. çinko, 2. çinko (Tombala oyununda) ...

2. 1. 4. 2. Fıkra

Altın Top...

2. 1. 4. 3. Araştırma-İnceleme

Altın Işık (Ziya Gökalp, 1923) ...

2. 1. 4. 4. Küfür

Ziftin pekini ye...

2. 1. 4. 5. Beddua

Yağlı kurşunlara gelesin...

2. 1. 4. 6. Bilmece

Sarıdır safran gibi

Okunur Kur'an gibi (Altın)

2. 1. 4. 7. Efsaneler- Destanlar

Gelin Kayası, Taş Kesilen Çoban, Taş Mercimek Tarlası, Taş Bebek, Ergenekon destanı, Yada Taşı (Uygur Türeyiş Destanı), Altın Işık Destanı, Altın Arığ Destanı...

2. 1. 4. 8. Halk Hekimliği/İnancı

Bakır Bilezik Takmak (Bileğe bakırdan enli özel yapım bir bilezik takmanın romatizma ağrılarına iyi geleceğine inanılmaktadır. Bir dönem ağrı bileziği adı altında sıkça kullanılmakta idi).

Erkeklerin altın takmasının sakıncalı olacağı inancı.

İnanç ve Uygulamalar Bağlamında Kurşun Dökme: Kurşunun eritilerek suya dökülmesi işlemdir ki hem kişinin falına bakılır hem de kişi nazardan arındırılır.

Üzerinde Kurşun ya da yeşim taşı taşıma. Bunları üzerinde taşıyan kişiye nazar değmeyeceğine inanılması.

Kurşun Dökme Âdeti: Detaylı bilgi için bkz. U. Barlas “Anadolu’da Kurşun Dökme Adetleri ve Hastalıkların Bu Yolla Tedavisi, 1990, Tıp Tarihi Araştırmaları.

Altın diş: Altın diş bir dönem zenginliğin ve statünün göstergesi olarak kabul edilmiştir.

2. 1. 4. 9. Formel İfadeler Bağlamında

2. 1. 4. 9. 1. Şiir Formelleri

Kömür gözlüm, kara gözlüm...

2. 1. 4. 9. 2. Masal Formelleri

Altın saray, altın taç, altın taht, elmas yüzük, gümüş tenli, inci dişli, mercan terlik, sırça köşk, sırma saçlı, Zümrüdü Anka, zümrüt gözlü...

2. 1. 4. 10. Ezgiler Bağlamında

2. 1. 4. 10. 1.Halk müziği

Maden Dağı Dumandır (İzzet Altınmeşe)...

2. 1. 4. 11. Geleneksel Yemekler Bağlamında

Kurşun aşısı...

2. 1. 4. 12. Evlilik Ritüelleri Bağlamında

Gümüş Yıl: Evlilikte 25. Yıl...

Altın Yıl: Evlilikte 50. Yıl...

2. 1. 4. 13. Atasözleri Bağlamında

Altın ana, bakır ana...Altın yere düşmekle bakır olmaz. Deli uslanmaz, demir ıslanmaz. Kaynanalık gümüş kaşıktır herkes ağzına sokamaz. Kel başa şimşir tarak. Emir demiri keser. İşleyen demir ışıldar...

2. 1. 4. 14. Deyimler Bağlamında

Altın bilezik, beton yığını, bronz tenli, civa gibi, demir leblebi, ekmeğini taştan çıkarmak, gümüş gerdanlı, inci dişli, kalaylamak, kömür gözlü, kurşun gibi, kurşun gibi delip geçmek, sırma saçlı, sütun gibi, taş kalpli, taş kesilmek, yüreği taş kesilmek, zümrüt gözlü, adını altın harflerle yazdırmak...

2. 1. 4. 15. Halk Galatı Bağlamında

1950’li yıllarında Demokrat partinin ambleminin “at” olması halkın bunu geçmişteki “boz-gök” demir ve İslâmiyet’te “boz atlı Hızır” inançlarıyla birleştirerek Demokrat Parti’nin açılımının “demir kır at” olarak düşünmesine yol açtığını hatta Demokrat Parti yerine “Demirkırat” dendiği hafızalardadır.

2. 1. 4. 16. Rüyalarda Görülen Madenler

Psikanalistlerin çoğuna göre rüyalar hem görenin hem de onun içinde yetiştiği toplumun değerlendirilmesinde büyük önem taşırlar. Coustantin Tacou’nun “kişinin bilinçaltındakilerin yansıdığı sembolik dili (Tacou, 2000: 7-20), Fromm’un “insanın durumu (Fromm, 2004: 39, 45,134) olup insan ile bu semboller arasında önemli bir bağ vardır; zira bu semboller sadece bireysel değil toplum bağlamında da ruhunun derinliklerine kadar sinmiştir (Fromm,2004: 111-114); Campbell’in her eser ile onu yaratan arasında güçlü bir bağ vardır; mitoslar da kişinin içinde yaşadığı toplumun özlem ve beklentilerini yansıtır ki rüyalar, bu yansımanın görüldüğü ender mitoslardan sadece biridir (Campbell, 2004: 50-56) diyerek tanımladıkları rüyaların madenlere yönelik olanları kimi zaman sıkıntıya kimi zaman ise ferah ve bolluğa yorulmuştur.

2. 1. 4. 17. Metaforlar Bağlamında (Dolaylama)

Siyah elmas (trüf mantarı), Altın boynuz (Haliç), Altınışik (Türklerdeki kut inancını ifade eden metafor), kara elmas (maden kömürü), Demirkazık (Kutup yıldızı), altın vuruş (ölüme sebebiyet veren son uyuşturucu dozu), demir parmaklık (hapishane, nezarethane).

2. 2. Maden Kültünün Medya ve Basına Yansımaları

2. 2. 1. Televizyon

2. 2. 1. 1. TV Kanalı

Mercan TV, Movie Platin, Movie Platin 2.

2. 2. 1. 1. 1.Tv Programları

Kristal Adalar (Nat Geo Wild) .

2. 2. 1. 1. 2.Diziler Bağlamında

Gümüş, Kurşun.

2. 2. 1. 1. 3. Film ve Dizi Karakterleri

Taşfırın Erkeği (Haluk, Çocuklar Duymasın, 2002-2019)

Fosforlu Cevriye (Fosforlu Cevriyem, 1970)

Demir (Bir Zamanlar Çukurova, 2018...Halen) .

2. 2. 2. Ödül-Plaket

Altın Ayı, Altın Palmiye, Gümüş Ayı, Altın Plak, Altın Mikrofon, Altın Küre,

Altın Kelebek Ödülleri, Altın Lale .

2.2.3.Dergi

Platin.

2. 3. Maden Kültünün İş Hayatına Yansımaları

2. 3. 1. Şirketler Holdingler

Demirdöküm, Altınbaş, Demirören.

2. 3. 2. Spor

2. 3. 2. 1.Spor Klüpleri Bağlamında

Altınordu.

2. 3. 2. 2. Spor Terimleri

Altın gol.

2. 3. 3.İşletmeler

2. 3. 3. 1. Restaurant-Cafe

Altın kapı (dönerci, İzmir) .

2. 3. 3. 2. Kuaför-Berber

Altın tarak, Altın makas (İstanbul).

2. 3. 4. İnşaat Sektörü

2. 3. 4. 1.Yapı İnşaat Türü Bağlamında

Taş yapı.

2. 3. 4. 2. İnşaat Yapı Malzemesi

Madeni ip tel, kireç taşı, demir, çelik.

2. 4. Maden Kültünün Meslekî Adlara Yansıması

Demircilik, bakırcılık, kalaycılık, taşçılık, kireççilik, sedef kakmacılık, kuyum, madencilik, kaynakçılık, kuyumculuk... ilk akla gelen mesleklerdir. Bunlara ek olarak alt başlıklarda madenlerle ilgili/bağlantılı mesleklere yer verilmiştir.

2. 4. 1. Kuyum malzemeleri

Miken taşı, elmastraş.

2. 4. 2. Dikiş-İşleme Türü

Telkırma.

2. 4. 3. Dikiş nakış,

Altınmekik (makara).

2. 4. 4.Güvenlik

Çelik yelek, kurşun geçirmez yelek.

2. 4. 5. Tıp

2. 4. 5. 1.Hastalıklar Bağlamında

Sedef hastalığı.

2. 4. 5. 2. Tıbbi malzemeler

Platin çivi.

2. 4. 5. 3. Vitaminler Bağlamında

Çinko, magnezyum, fosfor, demir, potasyum, tuz.

2. 5. Maden Kültünün Gündelik Yaşam Malzemelerine Yansıması

2. 5. 1. Süs Tuvalet Eşyaları

İnci takılar, sedefli oje, şimşir tarak, altın takılar, pırlanta takılar, elmas takılar, yakut takılar, bakır takılar .

2. 5. 2. Ev Eşyaları Bağlamında

Gümüşlük, Demirdöküm soba, teneke leğen, çelik tencere, çelik çatal kaşık bıçak, gümüş kaşık çatal bıçak, altın yıldızlı tabak, kaşık çatal bıçak.

2. 5. 2. 1. Ev eşyası satan yerler

Demirdöküm (beyaz eşya)

Gümüşsuyu (halı).

2. 5. 3. Temizlik Malzemesi

Boron.

2. 5. 4. İçecekler Bağlamında

Altınbaş, Altıncılıç, Maden Suyu.

2. 6. Maden Kültünün Renk Adlarına Yansıması

İnci beyazı, mercan pembesi, kömür karası, altın sarısı, bronz, lame, dora, demir kırığı, mercan, katran karası, kurşuni, nefti, petrol mavisi/yeşili, bakır rengi.

2. 7. Maden Kültünün Hayvan Adlarına Yansıması

Gümüşbalığı.

2. 8. Maden Kültünün Bitki Adlarına Yansıması

2. 8. 1. Meyveler Bağlamında

Altın çilek, kurşun eriği.

2. 8. 2. Deniz Bitkileri

Mercan kayası.

2. 8. 3. Faydalı Otlar

Altınbaşak, altıncökü, mercanköşk, altıncümühür, demirhindi.

2. 9. Maden Kültünün Yön Adlarına Yansıması

Taş-taşra.

2. 10. Maden Kültünün İş-Oluş Fiilerine Yansıması

Demir dövme, altın suyuna batırmak, çeliğe su vermek, sadekarlık yapmak.

2. 11. Maden Kültünün Zaman Kavramlarına Yansıması

Taş Devri, Cilalı Taş Devri, Maden Devri, Altın Çağ (En değerli zamanını yaşamak).

2. 12. Maden Kültünün Tarihi Yapıları Yansıması

Dikilitaş (İstanbul).

2. 13. Maden Kültünün Yerleşim Yeri Adlarına Yansıması

2. 13. 1. İller

Tunceli, Gümüşhane.

2. 13. 2. İlçeler

Yakutiye (Erzurum), Altındağ (Ankara), Demirci (Manisa), Maden (Bingöl), Bor (Niğde)

2. 13. 3. Beldeler

Gümüşlük (Bodrum)

Altınoluk (Balıkesir)

2. 13. 4. Köyler

Altınoba (Kahramanmaraş, Şanlıurfa, Muş..), Dikmetaş (Bayburt), Demirözü (Bayburt) ,
Tunçbilek (Kütahya, Şanlıurfa), Demirköprü (Hatay, Sivas) Gümüşhacıköy (Amasya).

2. 13. 5. Semtler

Demirtepe (Ankara), Altunizade (İstanbul).

Sonuç

Yazılı kaynaklar ve kişisel tespitlere dayanarak elde edilen verilere bakarak sonuç olarak denilebilir ki: Türkiye’de madenlerin kişi adlarına yansımalarından biri hariç tamamının dışı karakterli yani kadın adları olarak ortaya çıktığı; demir ve türevleri gibi “soğukluk-dayanıklılık-sertlik” ifade edenlerin erkek adları olarak benimsendiği görülmektedir.

Türklerin geçmiş hayatlarında önemli bir yere sahip olan “demir kültü” ve buna bağlı inanç ve pratikler daha farklı alanlara yayılarak yaşamaya devam ederken “bakır” için aynı şeyleri söylemek mümkün değildir. Nitekim bugün “soyadı”, “atasözü” “halk hekimliği” alanında bir

tedavi yöntemi ve bir iki mutfak eşyasının yapıldığı madde” olmaktan öteye geçememesi bakır inancının yok olmaya yüz tuttuğu ve kültleşme süreci göstermediği görülmektedir.

Eski yurtlarından çıktıkları andan itibaren Türkler çok farklı kültürlerle karşılaşma fırsatı bulmuş; yeni coğrafyalarının da etkisiyle bu karşılaşma, farklı madenlerle tanışmalarına sebep olmuştur. Bu bağlamda inci-mercan-elmas-yakut başta olmak üzere söz konusu maden-değerli taşların gelişen ve değişen dünya içindeki yeni hayatlarında “medya”dan “ev eşyaları”, “renk” adlarından “şifalı otlar”a “yiyecek”ten satılan her ürünün “marka”sına kadar sosyal hayatın tüm alanlarına yansımaları, kaçınılmaz olmuştur. Geçmişte genelde “demir” inançlarıyla birlikte görülen “dağ”ın yerini “kaya”nın almasını da bu şekilde açıklamak mümkündür.

Gelişen ve değişen dünya içinde Türkler; ihtiyaç ve beklentilerine karşılık bulmakta gecikmemiştir. Gerek çeşitli durumların gerekse farklı özellikleriyle ön plana çıkan insanlara verilen lakapların gerekse deyim ve atasözlerindeki zenginliğin sebebini, burada aramak gerekmektedir.

Değerli taş ve madenlerin rüyalarda görülmesi farklı madenlerin hatta aynı madenin çeşitli ortamlarda bulunmasına göre farklı yorumların yapılması Türk toplumunun bilinçaltını dışa vurması bir yana özlem ve beklentilerini hatta ihtiyaçlarını ortaya koyması açısından dikkate değerdir ve madenlerin kültleşme süreçlerini güçlendiren bir etken olarak varlık göstermektedir.

“Ad”lara nazaran “soyad”ların çokluğu ise dikkati çeken hususlardandır, bu durumu “soyad”ların başta meslek yapanları olmak üzere hatta bazen birden fazla eki ard arda almasıyla açıklamak mümkündür. Meslek eki olan maden adlarının “soyadı” değil ilk ortaya çıktıkları dönemde lakap bildirmesi Dede Korkut hikâyelerinde de sıkça görülen “epitet”lerle benzer bir durumu hatırlatır. Madenlerin lakaplardan soyadlarına geçiş süreci de bu anlamda bireysel tanımlamalardan toplumsal tanımlamalara geçtikleri anlamına gelmektedir.

Geçmişte “Gök Tanrı İnancı” bağlamında şekillenen değerli taş ve madenlere bakışın günümüze yansımada teknolojik gelişmelerin her çeşit iletişim-haberleşme yolunun, bugünkü coğrafyada yeniden şekillenen kültürel-ekonomik-siyasi-tarihî gerçeklerle beraber değişen değer yargılarının izleri fark edilmektedir. “Demir”in uğur getirdiğine inanılıp insanın üzerinde taşınması, “bakır bilezik takanın romatizmasının iyileşeceği” gibi birkaç örnekte inancın farklı bir yönde yaşamaya devam etmesi ise bunun en iyi kanıtıdır.

Eski Türk inanç ve gelenekte yaşayan maden ve madencilik kuyveti yalnız atalar kültüyle bağdaştırılabilecek ad ve soyadlarına yansıması ve eski inançların etkisiyle uğurlu ve sağaltıcı yönlerinin yanı sıra bilim, sanat, edebiyat ve ekonomi sahalarında da önemini koruyarak varlığını devam ettirmektedir. Bu durum türküler başta olmak üzere musiki sanatında, film ve dizi isimlerinde, şirket ve işletme isimlerinde ve en önemlisi kültürel kimliği en iyi muhafaza eden folklor malzemelerinde yoğun bir şekilde yaşamaya devam etmektedir. Günümüzde varlığını bu denli canlı bir şekilde koruyan madenlerin bu durumu kült olarak varlığını koruduğu ve maden kültürünün gelecekte de varlık göstermeye devam edeceği anlamına gelmektedir. Sonuç olarak bu tasnif çalışması; Türkiye sahasında madenlerin kültürel anlamda kapladığı alana, ulaşılabilen bilgiler ışığında ışık tutmakta ve bundan sonra yapılacak Türk kültüründe madenler ile ilgili çalışmalara bu anlamda destek vermeyi hedeflemektedir.

Kaynakça

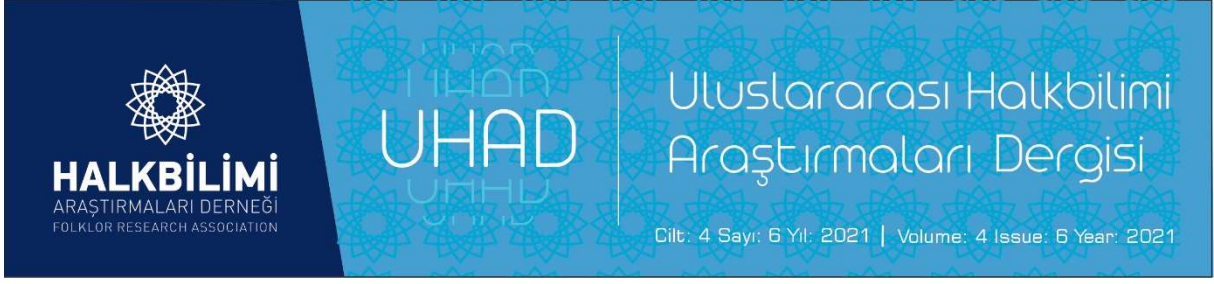
- ATSIZ, N. (1943). *Türk Edebiyatı Tarihi*. İstanbul: İrfan Yayınevi.
- BARLAS, U. (1990). "Anadolu'da Kurşun Dökme Adetleri ve Hastalıkların Bu Yolla Tedavisi", *Tıp Tarihi Araştırmaları*.
- CAMPBELL, J. (2007). *İlkel Mitoloji, Tanrının Maskeleri 3*. (Çev. Kudret Emiroğlu). Baskı Ankara: İmge Kitabevi.
- ÇAĞATAY, S. (1963). *Türk Lehçeleri Örnekleri XIII. yüzyıldan XVII. YY'a Kadar Yazı Dili*. Ankara Üniversitesi, DTCF Yayınları No. 62, Türk Dili ve Edebiyatı Enstitüsü No:9 Ankara.
- ÇAY, A. (1988). *Türk Ergenekon Bayramı, Nevruz*. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları:88, Seri: IV. Sayı:24.
- ELIADE, M. (2003). *Demirciler ve Simyacılar*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- ERGİN, M. (2005). *Orhun Abideleri*. İstanbul: Boğaziçi Yayınları.
- FROMM, E. (2004). *Freud Düşüncesinin Büyüklüğü ve Sırları*. İstanbul: Arıtan Yayınları.
- İNAN, A. (1954). *Tarihte ve Bugün Şamanizm*. Türk Tarih Kurumu Yayınlarından VII. Seri, No:24. Ankara.
- İNAN, A. (1998). "Türklerde Demircilik Sanatı: Tarihte ve Folklerde", *Makaleler ve İncelemeler*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- İZBİRAK, R. (2018). "Türkiye'de Madencilik", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih- Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 3(2).
- ÖGEL, B. (1984). *İslâmiyetten Önce Türk Kültür Tarihi, Osta Asya Kaynak ve Buluntularına Göre*. Ankara: TDK Türk Tarih Kurumu Yayınları VII. Dizi. Sa. 42.
- ÖGEL, B. (2010). *Türk Mitolojisi II. Cilt*. Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu. TTK Yayınları VII. Dizi. Sa. 102
- ÖGEL, B.(2014). *Türk Mitolojisi I. Cilt*. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, TTK Yayınları VII. Dizisi Sa. 102 Ankara.
- TACOU, C. (2000). *Din ve Fenomoloji, Mircea Eliade'nin Eserlerine Toplu Bir Bakış*. (Çev. Havva Köser). İstanbul: İz Yayıncılık.
- TÜRKÇE SÖZLÜK (1998).C.II, Ankara:TDK
- YAYIN, N. (2012). *Gök Tanrı İnanıcı Bağlamında Türk Mitolojik Değerlerinde Cinsiyet* İzmir: Üniversiteliler Ofset.

ZİYA Gökalp (1974). *Türk Medeniyet Tarihi İslâmiyetten Evvel Türk Medeniyeti, İslâmiyetten Evvel Türk Dini* 1. *Kitap* (Hazırlayan: Fikret Şahoğlu), İstanbul: Türk Kültür Yayını: 5.

Elektronik Kaynaklar:

(http://www.tuik.gov.tr/PreTablo.do?alt_id=1059), Erişim Tarihi: 22.09.2020.

<https://www.webtekno.com/turkiye-de-en-cok-hangi-soyisimlerin-kullanildigi-aciklandi-h48025.html> Erişim Tarihi: 22.09.2020.



Geliş Tarihi: 19.04.2021 Kabul Tarihi: 31.05.2021 Entry Date: 19.04.2021 Accepted: 31.05.2021

Bu makaleyi alıntılar için/ To cite: DERDİÇOK, Nükte Sevim ve Hande Devrim Küçükebe (2021). "Bağlamın Eş ve Benzer Metin Oluşumuna Etkisi: İzmir'den Derlenen Bir Masal Örneği", *Uluslararası Halkbilimi Araştırmaları Dergisi*, S.6, s. 249-267.

BAĞLAMIN EŞ VE BENZER METİN OLUŞUMUNA ETKİSİ: İZMİR'DEN DERLENEN BİR MASAL ÖRNEĞİ

**The Effect of Context on the Formation of Variants and Versions: An Example of a
Fairy Tale from Izmir**

Nükte Sevim DERDİÇOK*

Hande DEVRİM KÜÇÜKEBE**

Öz

Masal, üzerinde fazla sayıda çalışma yapılmış halk bilgisi ürünlerinden biridir. Masal türü, on dokuzuncu yüzyılda yapısal incelemeler ışığında ele alınmış; yirminci yüzyıldan itibaren metnin kendisi dışında anlatıcı, dinleyici, anlatı zamanı ve mekânı ile işlevleri gibi bağlamsal özellikleriyle de incelenmeye başlanmıştır. Masalın bağlamsal özelliklerinin ele alınmasıyla birlikte, metinlerin eş ve benzer metin hâlinde olma durumları ile ilgili daha kapsamlı ve doğru yorumlamalar getirilmiştir. Bu çalışmada, İzmir'in merkez ilçelerine bağlı Bostanlı ve Hatay semtlerinde 2009-2013 yıllarında yapılmış derlemelerde karşılaşılan bir masalın altı benzer metni üzerinden bağlamın eş ve benzer metin oluşumuna etkisi çözümlenmeye çalışılmıştır. Bu çözümlemede masalın anlatıcısı olan altı farklı kaynak kişinin anlatımlarından örnekler verilerek metinlerdeki farklılık veya benzerlikler ile anlatıcı arasındaki ilişki ele alınmıştır. Söz konusu masal metinleri, kaynak kişilerin kendi adlarıyla verilen benzer metinler olarak değerlendirilip, anlatıcının metin üzerindeki etkisine işaret edilmeye çalışılmıştır. Söz konusu benzer metinlerden yola çıkarak metinlerin eş ve benzer metinler hâlinde oluşmasında, özellikle anlatıcıların içerisinde yetiştiği sosyal çevre ve şartlar, anlatım zamanı ve mekânı gibi bağlamsal özelliklerin önemli bir rol oynadığı sonucuna ulaşılmıştır. Ayrıca, incelenen metinlerde epizotların ve kahramanların sabit tutulurken; metnin hacminin, dil özelliklerinin ve kullanılan motiflerin ise en çok değiştirilen unsurlar oldukları saptanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Masal, Eş Metin, Benzer Metin, Anlatıcı, İzmir.

* Doktora Öğrencisi, Ege Üniversitesi Türk Dünyası Araştırmaları Enstitüsü Türk Halk Bilimi Anabilim Dalı, ORCID: 0000-0002-3020-3226, nuktederdicok@gmail.com.

** Arş. Gör. Dr., Ege Üniversitesi Devlet Türk Musikisi Konservatuarı Türk Müziği Bölümü Türk Sanat Müziği Anasana Dalı, ORCID: 0000-0001-5684-7815, hdkucukebe@gmail.com.

Abstract

Fairy tale is one of the folklore products on which many studies have been made. In the nineteenth century, the tale genre was discussed in the light of structural studies; starting from the twentieth century, apart from the text itself, it has been studied with its contextual features such as narrator, audience, narration time/space, and its functions. Along with the contextual features of the tale, more comprehensive and correct interpretations were made about the texts being variants or versions. In this study, the effect of the context on the formation of variants and versions was tried to be analyzed through six similar texts of a fairy tale encountered in the compilations made in 2009-2013 in Bostanlı and Hatay districts of Izmir. In this analysis, the relationship between the narrator and the differences or similarities in the texts is discussed through examples from the narrations of six different sources who are the narrators of the tale. The aforementioned tale texts were evaluated as versions entitled with the narrators' names, and it was tried to point out the effect of the narrator on the text. Based on these versions, it was concluded that contextual features such as the social environment and conditions in which the narrators grew up, the time and context of the narration play an important role in the formation of the texts as variants and versions. In addition, while keeping the episodes and heroes constant in the texts examined; it was determined that the volume of the text, linguistic features and the motifs used were the most changed elements.

Keywords: Fairy Tale, Variant, Version, Narrator, Izmir.

Giriş

Sözlü, yazılı, görsel veya işitsel olarak karşımıza çıkan halk bilgisi ürünlerinden biri olan masal, üzerine çok sayıda araştırma ve inceleme yapılmış bir anlatı türüdür. On dokuzuncu yüzyıl halk bilimi çalışmaları dikkate alındığında, masalların sadece metin merkezli yapısal kuramlar dâhilinde incelendiği, içinde olduğu bağlamsal özelliklerden bağımsız olarak ele alındığı görülmektedir. Ancak bu durum, yirminci yüzyılın ikinci yarısında bağlam merkezli kuramların gelişmesi ile birlikte değişim göstermiştir. Ayrıca masal metinlerinin icra sırasında anlatıcı ve anlatıcının içinde yetiştiği sosyal çevre, dinleyici ve içinde bulunduğu sosyal çevre, anlatıldığı zaman ve mekân gibi farklı değişkenlerden etkilendiği gözlemlenmiş ve bu metinleri bağlamları ile birlikte incelemenin önemine vurgu yapılmıştır.

Masallar da tıpkı diğer folklor ürünleri gibi yeniden yaratıldıklarında değişime maruz kalmaktadır. Bu değişim metin üzerinde olsa bile sadece metin kaynaklı bir dönüşüm değildir. Metni icra eden kişi ve sosyal çevresi ile icra ortamına bağlı her bir unsur (icra yeri ve zamanı, dinleyici kitlesi, dinleyici kitlesinin sosyal çevre ve şartları gibi) metin üzerinde oldukça etkilidir. Diğer bir deyişle bu unsurların hepsi söz konusu metinlerin her bir icrasının yeniden yaratım olarak kabul edilmesine neden olacak boyuttadır. Metnin her bir aktarım esnasında yeniden yaratılması, eş ve benzer metinlerin oluşmasına neden olmaktadır.

Bu noktadan hareketle sorulan “Masallar söz konusu olduğunda bağlamın ‘eş ve benzer metin’ oluşumundaki etkisi nedir?” sorusunu cevaplamak üzere İzmir’in Bostanlı ve Hatay semtlerinde derlenen bir masalın altı “benzer metni” üzerinde bir inceleme gerçekleştirilmiş ve masal metinlerinin gösterdiği yapısal değişikliklerde bağlamın rolünü anlatan örneklere

rastlanmıştır. Söz konusu örneklerin, masal “benzer metninin” incelemeleri ile birlikte verildiği çalışmada aynı zamanda “eş ve benzer metin” olgusu hakkında ve icra sırasında bağlamın masal metnine etkisi üzerine yapılan kavramsal tartışmalar da ele alınmıştır.

1. Eş ve Benzer Metinler Halinde Olma

Üretildiği ve içinde yaşadığı toplumun zamanla değişen değer yargılarını, gelenek ve göreneklerini, hayal ögesiyle harmanlayarak kuşaktan kuşağa aktaran bir halk bilgisi ürünü olan masal da diğer tüm folklor yaratmaları gibi “sözlü veya yazılı olma, bireye veya topluma ait olma, eş ve benzer metinler (varyant ve versiyonlar) halinde olma, geleneğe bağlı olma, ulusal ve uluslararası olma, kendimiz hakkında ve başkaları hakkında olma” (Ekici, 2007: 11) özelliklerine sahiptir.

Sözlü olarak üretilen ve aktarılan geleneksel masal metninin temel özelliklerden olan “eş ve benzer metinler halinde olma” Ekici tarafından şu şekilde açıklanmaktadır:

Halk bilgisi ürünlerinin ilk metinleri ister sözlü, ister yazılı ortamda yaratılsınlar, işitsel, görsel veya materyal olarak oluşturulsunlar, daha sonra genellikle sözlü olarak ve kısmen de yazılı ve de maddi alanda yaratılanlar görsel olarak nakledilirler. Sözlü, yazılı, veya görsel olarak nakletme sırasında, ki bu metnin yeniden yaratılmasıdır, belli oranda değiştirme olur. Bu değişiklikler aynı yaratmanın farklı şekillerinin ortaya çıkmasına sebep olur ki bu farklı şekiller “Eş Metin” (Varyant), “Benzer Metin” (Versiyon) olarak adlandırılır. (2006: 12)

Yukarıdaki açıklamada görülen “eş metin” (varyant) ve “benzer metin” (versiyon) terimleri halk bilimi çalışmalarında birbirleri yerine kullanılabilir ölçüde yakın anlamlar mı içerdikleri, yoksa iki ayrı olguyu ifade eden terimler mi oldukları Stith Thompson ve Alan Dundes tarafından tartışılmıştır.

Öcal Oğuz, konuyla ilgili olarak, Türk Dünyası’nın sahip olduğu ortak metinleri değerlendirirken “asıl metin ve varyant tartışmasının, mukayeseli çalışmaların önünü tıkayabileceğini” belirterek varyant yerine “eş metin” teriminin kullanılmasını önermiş ve “eş metin fikrini benimseyen, mukayeseli yöntemi kullanan folklor araştırmacısının hem Türk boylarının eşitliği hem de yarattıkları ürünlerin değerliği bakımından...olumlu bir çalışma ortamı sağlayacağı” fikrini ifade etmiştir (1997: 8).

Metin Ekici, Thompson ve Dundes’in konu ile ilgili görüşlerini şu şekilde aktarmaktadır:

“Stith Thompson, varyant ve versiyon terimleri için şunları söylüyor: “Bir kişinin aklına ilk gelen hangisi olursa onu kullanmayı tercih etmektedir. Diğer türlü bu ikisi arasında bir fark

yoktur.... Ancak Alan Dundes bu yaklaşıma karşı çıkar ve varyantla versiyon arasında bazı farklar olması gerektiğini şöyle açıklar: "... Thompson'un söylediklerinin tersine, bir metnin herhangi bir tekrarı versiyondur. Buna göre, bir kişi bir atasözünün on tane metnini elde etse, o kişi o atasözünün on tane versiyonunu elde etmiş olur. Yani her metin bir versiyondur. Daha tipik formlardan az veya çok uzaklaşan versiyonlar, varyantlar olarak değerlendirilebilirler." (1998: 33)

Thompson ve Dundes'in görüşlerine yer verdikten sonra, Ekici, Oğuz'un teklif ettiği "eş metin" terimini, "versiyon" karşılığı olarak kullanmanın daha doğru olacağını; Dundes'in de üzerinde ısrarla durduğu "eş metin"den daha ileri seviyede farklılık arz eden metinleri karşılamak için kullanılan "varyant" terimi karşılığı olarak da "çeşitleme"nin kullanılmasının daha uygun olacağını belirtmektedir. Ayrıca, bu yaklaşıma ek olarak, anlatmanın kimden derlendiyse onun adı ile anılması gerektiğinden söz ederek, "Behçet Mahir versiyonu", "Ali Rıza Ezgi versiyonu" şeklinde örnekler vermektedir (1998: 33).

Öcal Oğuz ise, *Türk Halk Bilimi Çalışmalarında "Eş Metin" (Varyant) ve "Benzer Metin" (Versiyon) Sorunu* adlı makalesinde "*Varyant ile versiyon terimleri birbirinin aynısı değildir.*" demekte ve "varyant" için "eş metin"; "versiyon" için ise "benzer metin" kavramlarının kullanılmasını önermektedir. (1999: 4). Çünkü eş metin "*Birbiriyle yan yana geldiğinde uyumsuzluk göstermeyen uygun bir beraberlik ve 'eşlik' sergileyen metinler için kullanılmış bir terimdir. Versiyon ise birbirine benzeyen, neredeyse tıp tıp aynı olandır.*" (1999: 4).

Oğuz'a göre, aynı metnin her anlatımı bir "benzer metin", birbirine daha çok benzeyen metinlerden bir şekilde farklılaşmış olanlar ise "eş metin" olarak adlandırılmalıdır. Oğuz, ayrıca bir halk bilimcinin elindeki metinleri değerlendirme aşamasında yararlanabileceği "eş metin çevresi" kavramını sunmaktadır. Ona göre "*bir otonom bölgede yaşayan, özerk veya bağımsız bir devleti olan Türk grupları "eş metin çevresi" olarak kabul edilebilir, bu çevre içerisindeki metinlerdeki küçük farklılıkları ifade etmek için ise "benzer metin" kavramı kullanılmalıdır.*" (1999: 5)

"Varyant" kavramına halk bilimi çalışmalarında ilk olarak Tarihî-Coğrafi Fin Metodu'na göre incelemeler yapan araştırmacıların çalışmalarında rastlanmaktadır. Sözlü masalların kökenini ve yayılışını açıklamak üzere bir metnin elde edilebilen tüm varyantlarını toplama girişiminin, "varyant" kavramının öne çıkmasını sağladığı söylenebilir (Dorson, 2006: 17). Fin Metodu ile birlikte, karşılaştırmalı yöntem dâhilinde masal varyantlarını yapısal bir çözümlemeye tabi tutan, her varyanttaki motif ve tipleri tanımlayarak ortaya koyan diğer metin merkezli kuramlar dâhilinde yapılan çalışmalar bir metnin varyantlarını yalnızca o metnin asıl şekline ulaşmada birer araç olarak görmüş, ortaya konan yapının anlamına yönelik açıklama getirmemişlerdir.

Ancak, Sözlü Kompozisyon ve Performans Teori gibi bağlam merkezli kuramlardan beslenerek çalışmalar üreten kuramcıların “benzer ve eş metinlere” yaklaşımının “*folklor kavramının metne değil, geleneğin icra edildiği ya da nakledildiği zamanın etkinliğine uygulanması konusundaki ısrarları*” (Dorson, 2006: 78) doğrultusunda şekillendiğini söylemek mümkündür.

100 yıllık bir sürecin ürünü olarak ortaya çıkan Performans Teori, folklorun dinamik bir sürece dönüşmesine yol açmıştır (Çobanoğlu, 2010: 288). Folklor ürünlerinin dinamik bir yapı olarak görülmesini sağlayan bu teori ve teorisyenleri için metin, anlatıcı (icracı), dinleyici ve sosyal çevre ayrılmaz bir bütündür. Bu bütüncül yapı sayesinde herhangi bir metnin (folklor ürünü) eş veya benzer metinler hâlinde olma özelliği ve bunun nedenselliği daha iyi anlaşılmaktadır.

Bağlam merkezli kuramların gelişmesiyle “benzer ve eş metinler” asıl metnin salt birer kopyası olarak görülmekten öte her biri bir “yeniden yaratılma” sürecinden geçmiş müstakil metinler olarak değerlendirilmeye başlanmıştır. Ayrıca metinlerdeki bu değişikliklerin oluşumuna etki eden unsurlar sorgulanarak sosyal çevre ile metnin oluşumu ve değişimi arasındaki ilişki gündeme gelmiştir.

2. Bağlam ve Etkisi

Pozitivizmin gelişmesiyle birlikte nesnelci bir yaklaşımın ortaya çıkması, sosyal bilimlerde metin merkezli yaklaşımların benimsenmesi noktasında oldukça önemli bir rol oynamıştır. Metin merkezli kuramların kullanılması, yapılan incelemelerin metin çerçevesinden çıkamamasına neden olmuş; metnin anlatıcısı, anlatılma zamanı ve mekânı gibi özellikler göz ardı edilmiştir. Ancak bir metinle ilgili yapılan inceleme ve yorumların eksiksiz olabilmesi için sadece metnin kendisini değil; bağlamsal özelliklerini de gözlemlemek ve anlamak gerekmektedir.

Halk bilgisi ürünleri aynı veya farklı kişiler tarafından tekrar tekrar icra edilebilir. Bu icralardaki farklılaşmaların açıklanabilmesi için icrayı etkileyen anlatıcı performansı, dinleyici etkisi, icra ortamı gibi hususların da metinle birlikte ele alınması gerekmektedir. Folklor ürünleri, kendisini yaratıp aktaranlardan bağımsız olarak düşünülemez için söz konusu ürünü/ürünleri yaratanların sosyal çevreleri ve metni etkileyebilecek her tür karakteristikleri göz ardı edilmemelidir (Ben Amos, 1997: 5-76). “*Folklor türlerinin tamamı için bağlamın derlenmesi hayati değerdedir.*” (Çobanoğlu, 2010: 307). Bu sebeple metin, ancak kontekst ile tamamlandığında yeni anlamlar üretmeye ve yorumlanmaya açık olacaktır. Metnin üretildiği

sosyal çevre ve şartlar bilindiği takdirde, metnin sorgulanma şansı olur. Söz konusu metin, bir halk bilgisi ürünü olduğunda, metnin üretildiği bağlam bilindiği takdirde varyant ya da versiyon hâlinde olma özelliği hakkında da sağlıklı yorumlar yapılması mümkündür. Başka bir ifadeyle, bir varyantın nasıl üretildiği sorusunu bağlam ile alakalı olarak sorgulamak ve anlamlandırmak söz konusu olacaktır; yani bağlam hakkındaki bilgi, varyantlaşma ve versiyonlaşmanın nasıl meydana geldiğini ispatlamaktadır (Çobanoğlu, 2010: 306).

Metin merkezli yaklaşımlar; metinlerin ilk defa nerede üretildikleri ve nasıl yayıldıkları gibi hususlar üzerinde durarak insan faktörünü göz ardı etmişlerdir; ancak metin, tek başına değil; bağlamı ile ele alındığında anlam üretmektedir.

Alan Dundes, *Doku, Metin ve Konteks* adıyla Metin Ekici tarafından Türkçeye çevrilen makalesinde, herhangi bir halk bilgisi unsurunun doku (texture), metin (text) ve söz konusu metnin çevre ve şartları (context) itibariyle tahlil edilebileceğini ifade etmektedir. Böylece bir halk bilgisi ürününü yorumlamak ve tahlil etmek için bize üçlü bir kriter sunulmaktadır. İlk kriter olarak teklif edilen doku, metnin dil ile ilgili özellikleri olarak açıklanmış, ikinci olarak ise metnin kendisinden bahsedilmiştir (2006: 61-2).

Doku ve metin özelliklerinden bahseden Dundes, halk bilimcilerin çoğunun sadece metni ele aldığını; incelemenin üçüncü seviyesini oluşturan bağlamın göz ardı edildiğini ifade ettikten sonra bağlamın ne olduğu hususuna değinmektedir. Ona göre “*bir halk bilgisi ürününün konteksti, bir ürünün içinde aktüel olarak yer aldığı hususi bir sosyal durumudur*” (2006: 62-3). Dundes, herhangi bir durumda bir metnin niçin kullanıldığını açıklama girişiminde bulunmak için konteksti derleme mecburiyeti olduğunu ifade etmektedir.

Yapılan çalışmalarda doku, metin ve kontekstin hepsi derlenmelidir. Metin hakkında doğru yorumlarda bulunmak için, bu üç husus birbiriyle ilişkilendirilerek ele alınmalıdır. Örneğin; kontekste meydana gelen bir değişiklik dokudaki bir değişikliği etkileyebilmektedir. Dokuda meydana gelen bu değişikliğin anlaşılabilmesi için bağlamın da derlenmiş olması gerekmektedir. Tüm bu hususlara rağmen, halk bilimciler sadece metni derleyerek tahlillerini metin üzerinden yapabilecekleri yanılgısına düşmüşlerdir (2006: 58-77).

Halk bilgisi ürünlerinin içinde olduğu, geliştiği ve tespit edilip derlendiği sosyal çevre ve şartlar, yani bağlam son derece mühim bir husus olmasına rağmen, Türkiye’deki halk bilimi çalışmalarında başlangıçtan itibaren göz ardı edilmiş; üzerinde hiç durulmamıştır. Yapılan

çalışmalarda metinler (halk bilgisi ürünleri) özellikle sanatçı ya da icracılardan bağımsız düşünölmüştür. Ancak, halk bilgisi ürünleri donmuş veya dondurulmuş metinler değil; aksine, kendi bağlamlarında bir canlılığa sahip olan metinlerdir. Söz konusu çevre ve şartlar da göz ardı edilmeksizin kaydedilmeli, böylece değerlendirmelerde oluşabilecek eksiklik ve yanlışlıkların önüne geçilmelidir (Ekici, 1998).

3. Masal Anlatma Geleneği

Çalışmada, bir masalın derlenen altı “benzer metni” üzerinden bağlamın önem ve etkisi; “benzer metinler” arasında yarattığı benzerlik ve farklılıklar incelenmeye çalışılmıştır. Sözlü gelenekten beslenen folklor ürünleri gelenek, anlatıcı, dinleyici, metin ve metnin özelliklerine bağlı olarak gerekiyorsa müzik yapıları üzerine inşa edilmektedir (Görkem, 1998: 108). Masal türü de buna uygun olarak belli bir gelenek dairesi içerisinde hem metnin/metinlerin kendisi hem de anlatıcı ve dinleyici etrafında teşekkür etmektedir. Masalların oluştuğu ve tespit edildiği sosyal çevre ve şartların daha iyi anlaşılabilmesi için hem masal anlatma geleneği hem de bağlam içerisinde değerlendirilmesi gereken hususlara değinmek yerinde olacaktır.

“Bir geleneği tanımanın, tanımlamanın, anlamamanın ve anlamlandırmanın ilk ve en önemli adımı, o geleneği yaratan ve aktaran anlatıcıların bütün yönleri ile incelenmesidir. Geleneği, yaratan ve yaşatan bireylerin göz ardı edilerek, sadece ürüne odaklanması yapılan incelemede ürünün de tam olarak anlaşılmasına neden olacaktır.” ifadelerini kullanan Mustafa Gültekin, anlatıcı veya icrâcının hem gelenek hem de geleneği şekillendiren bağlam çerçevesinde ele alınması gerektiğine işaret eder (2013: 74). Diğer bir deyişle bağlamsal yapının üzerine kurgulandığı en önemli iki unsur anlatıcı ve dinleyicidir (Çobanoğlu, 2010: 305).

Masalların belli tipte bir anlatıcısı yoktur; ancak toplum içerisindeki bazı kişiler, masalı diğerlerinden daha başarılı bir şekilde anlatmaktadırlar. Masal anlatıcısı, masalı hem yaratan hem de aktaran kişidir. Anlatıcıların bir kısmı yeni bir masal yaratır ve yarattığı masalı dinleyicilerle paylaşır. Bir kısmı ise, başka anlatıcılar tarafından yaratılan masalları öğrenip aktarır. Masal anlatıcıları arasındaki bu farklı durum, anlatıcıların sanatlarının seviyesi hakkında da bilgi verir. Masal anlatıcıları ile ilgili en önemli husus, masal anlatıcısının özelliklerinin masala yansmasıdır: *“Masal anlatıcısının yaşı, cinsiyeti, eğitim durumu, mesleği, dünya görüşü ve içinde bulunduğu ruh hâli masala da yansıtacaktır ve anlatıcıya ait bu bilgilerin eksik bırakılması, metnin anlaşılmasını da güçleştirecektir.”* (Gültekin; 2013: 80-1)

Gültekin'in masal anlatıcılarının özellikleri ile ilgili yaptığı açıklamanın benzeri, *Sibirya'dan Bir Masal Anası* adlı çalışmanın sahibi Mark Azadovski tarafından da yapılmıştır. Azadovski, “...masalcının hayat deneyimleri, gözlem yeteneği, tuttuğu iş ve kişisel niteliklerinin masalın yeniden söylenmesinde büyük katkıları olduğunu...” ifade eder (2002: 53).

Gültekin ve Azadovski'nin bahsettiği masal anlatıcılarının söz konusu özellikleri bağlam içerisinde değerlendirilen hususlardır ve metinler üzerinde son derece etkilidir. İcracının yaşı, cinsiyeti, ortamda bulunan seyirci ya da dinleyiciler ile ilişkisi, sosyal durumu, eğitim durumu, profesyonel veya amatör olması gibi hususlar hem masal anlatımı sırasında gözlemlenerek hem de anlatıcılar ile yapılan görüşmeler sırasında mutlaka kaydedilmeli ve metnin yorumlanması esnasında kullanılmalıdır.

Gelenek içerisinde değerlendirilen bir diğer husus ise; masalın kendisidir. Masal türünün özellikleri ve bu özelliklerin yaratım-aktarıma etkisi hem geleneği hem de bağlamı ilgilendirir. Anlatıcının konuya başlaması, ses tonu, konuşma hızı, ağız ve dil özellikleri, jest ve mimikleri, taklitleri, kullandığı araç ve aletlerin özellikleri, bunları kullanımındaki tarzı gözlemlenmelidir. Derlemeci, herhangi bir halk bilgisi ürününün ne zaman yaratıldığı, icranın özel bir zamanı olup olmadığı gibi hususları da gözlemlemek durumundadır (Ekici, 2007: 70). Ayrıca, “*ana temadan sapan pasaj; ana konudan ayrılma uzaklaşma*” şeklinde tarif edilen ara sözlerin de bağlam içerisinde değerlendirilip kaydedilmesi gerekmektedir. Çeşitli kelimeleri açıklama, olayları yorumlama veya şahsi açıklama ve değerlendirmelerde bulunma gibi durumlar ara söz olarak kabul edilip derlenmelidir (Ekici, 1998).

Masal anlatma geleneği ve masalın oluşturulup tespit edildiği çevre bakımından önemli olan üçüncü husus; anlatmanın nerede ve ne zaman yapıldığı meselesidir. Bir halk bilgisi ürünü olan masalın nasıl bir ortamda icra edildiği son derece önemlidir. Bir ev, kahvehane, köy odası veya şehir meydanı icra için seçilmiş mekân olabilir. Derlemeci, mekânın fiziksel durumunu gözlemlemek zorundadır.

Masal, özellikleri bakımından anlatıcının uygun olduğu ve karşısında dinlemeye hazır bir dinleyicinin bulunduğu bir zaman ve yerde anlatılabilir. Burada önemli olan anlatıcının karşısında onu dinlemeye hazır olan kişi veya kişilerin bulunmasıdır. Bunun dışında masalın anlatıldığı zaman dilimi ve mekân ile ilgili gözlem yapıp bilgi elde edilmeli ve çalışma esnasında başvurulmak üzere kaydedilmelidir.

Anlatıcının karşısında anlatımı dinlemek için hazır olan dinleyici kitlesi de başlı başına önem taşımaktadır. Dinleyici, masal anlatıcısının performansını, diğer dinleyicilerin tutum ve davranışlarını doğrudan etkilemektedir. Dinleyicilerin yaşı, cinsiyeti, eğitim durumu, anlatıma karşı olan ilgileri, anlatım sırasındaki davranışları gibi hususlar masal anlatıcısını ve buna bağlı olarak da masal metnini / anlatımı etkilemektedir. Aynı zamanda, bir anlatımın uzaması veya kısılması, anlatıcı tarafından çeşitli formel ifadelerin anlatıma katılması da dinleyicinin anlatım sırasındaki etkisi ile ilgilidir (Gültekin, 2013: 82-93). Dinleyicinin metne etkisi, metnin adeta yeniden yaratımına neden olmaktadır. Dinleyici, metni ilgiyle dinler ve anlatıcılığı destekleyici hâl ve hareketlerde bulunursa anlatıcı da icrasını o kadar kuvvetli bir şekilde gerçekleştirmektedir. Dinleyici ile ilgili bir diğer önemli boyut ise hem anlatıcı hem de dinleyici kaynaklı metne eklenen veya metinden çıkarılan yapılar, metnin işlevine de işaret etmesidir (Başgöz, 1986: 49-63). Bu durumda bağlamsal özellikler, metnin işlevsel özelliklerinin belirlenmesi noktasında da rol oynamaktadır.

4. Masal Anlatma Geleneği ve Bağlamsal Özellikler Çerçevesinde “Dan Dan Gabacık”

Yukarıda açıklanan hususlar, hem masal anlatma geleneğinin bir parçası olması hem de bağlamı oluşturmaları bakımından önemlidir. Aynı zamanda, anlatıcı, metin, anlatma yeri-zamanı ve dinleyici unsurlarının masal metinlerine etkisi sonucu eş ve benzer metin oluşumu söz konusudur. Anlatma yeri ve zamanı, anlatıcı ve dinleyici özellikleri sonucunda metinlerde benzerlikler ve farklılıklar oluşmaktadır. Söz konusu bağlamsal unsurların “benzer metin”lere olan etkisi, daha iyi anlaşılması için tarafımızca derlenen bir masalın altı benzer metnindeki benzer ve farklı unsurlardan örnekler verilere açıklanmaya çalışılmıştır.

Daha önce bahsedildiği gibi incelenen masal benzer metinleri 2009-2013 tarihleri arasında İzmir’in Bostanlı ve Hatay semtlerinde altı kaynak kişiden derlenmiştir. Görüşmeler sırasında kaynak kişilerden öncelikle masalı anlatması istenmiştir. Sonrasında ise kaynak kişiye masalı öğrenme yeri ve zamanı, masalın kimden öğrendiği ve masalı aktarım sıklığı gibi anlatımını yaptığı, masal hakkında neler düşündüğü; başkaca bildiği masallar olup olmadığı gibi masalla ilgili sorular sorularak kişinin masal repertuarı ve kültürü ile ilgili veri edinmeye çalışılmıştır. Görüşmeler sonrasında ise derlenen masal benzer metinleri deşifre edilerek yapısal incelemeye tabi tutulmuştur.¹ Daha sonra görüşme kayıtları metinlerde fark edilen değişikliklerin bağlam

¹ Derlenen metinlerin yapısal incelemelerine konu haricinde olduğu için burada yer verilmemiştir.

ile ilişkisini sorgulayacak şekilde ikinci bir kez dinlenmiştir.²

Bu dinleme esnasında, kaynak kişilerce “Dan Dan Gabacık”, “Tan Tan Kabacık”, “Ayşecik ile Fatmacık” ve “Tan Tan Kabacım” olarak adlandırılan masalın benzer metinler halinde oluşumundaki en önemli etkenin anlatıcı olduğu görülmüştür. Eğitim durumu, meslek, hayat tecrübesi, yaş ve kişisel nitelikler açısından birbirlerinden farklı altı anlatıcı aynı masalı farklı şekillerde anlatmışlardır. Bu farklılıklar kimi zaman ufak nüanslar halindeyken kimi zaman ise masalın neredeyse tanınmayacak kadar çok değişmesine yol açacak denli büyük olmuştur. Örneğin, “Ayşecik ile Fatmacık” hem N.O.’dan hem de kızı N.O.’dan derlenmiştir. N.O., masalı anlattıktan sonra, kendisinin ve kardeşinin üzerindeki etkisinin fazla olduğunu ifade etmiş ve bir itirafta bulunmuştur: Kendi kızına bebekliğinden beri anlattığı masal, derlemecilere anlattığından farklıdır. N.O., masalı kızına anlattığında Fatmacık ve Ayşecik’i üvey değil öz kardeşler olarak tanıttığını³, haramileri iyi kalpli bir karı koca ile değiştirdiğini⁴ ve masalın sonunda Fatmacık ve annesinin ölümünü⁵ anlatmadığını ifade etmiştir. Masalı bu denli değiştirerek anlatmasının nedeni sorulduğunda ise kızının Ayşecik ve Fatmacık’ın başına gelenlerden olumsuz bir şekilde etkilenmesinden endişe ederek bu değişiklikleri yaptığını ifade etmiştir. Masalın benzer metni kızı N.O.’dan derlendiğinde ise yapılan değişiklikler anlaşılmıştır. N.O. annesinin değişiklik yaparak kendisine aktardığı masalı, derlemecilere ondan öğrendiği şekliyle anlatmıştır. N.O. benzer metninde Fatmacık ile Ayşecik öz kardeşir⁶;

² Görüşmeler sırasında kaynak kişilere yöneltilen soruların cevapları ise analiz edilerek katkıları ölçülerinde çalışmaya dâhil edilmiştir.

³ “Günlerden bir gün oduncunun karısı ölüyo. Ayşecikle oduncu çok üzülüyorlar ama napsınlar günün birinde oduncu iyi zannettiği bir kadınla evlenmeye karar veriyö. Kadının kötü kalpli olduğunu nereden bilebilirdi ki? Adamın, kadının bir de Fatmacık adında bir kızı varmış. Kızıyla beraber geliyolar oduncunun evine. Oduncu gündüzleri işe gittiğinde Ayşecik’e o kadar kötü davranıyor ki üvey annesi ile üvey kız kardeşi napıcamı şaşırıyor Ayşecik. Akşamları da oduncuya Ayşecik’i hep şikayet ediyolar.”

⁴ “Etrafına bakınıyo, bakınıyo, çok uzaklarda küçücük bir ışık farkediyö. “Bari şu ışığa doğru gideyim.” diyo. “Belki orda iyi insanlar yaşıyodur. onlar bana sahip çıkar.” diye düşünüyö. Işığa doğru yürüyö, gidiyo. Küçücük bir kulübe kapısını çalıyo o evde de haramiler yaşarmış, açıyolar kapıyı karşılarında küçücük bir kız çocuğunu akşam vakti görünce şaşırıyorlar.”

⁵ “Ertesi gün daha güneş doğar doğmaz Fatmacık’ı koyuyolar bi at arabasına, yılanlar çıyanlar böceklerle dolu bir arabada oturtuyolar üstüne de Fatmacık’ı. Düşüyolar yollara. Üvey anne yine bahçede bi işler yaparken horoz başlıyo bağarmaya. “Üürüüü Fatmacık geliyor yılanlar, çıyanlar, böcekler içinde.” Üvey anne diyo ki “Sus be mendebur! Benim kızım gelicek altınlar, yakutlar, zümrütler içinde.” Horoz tekrar bağrıyo “Üürüüüü Fatmacık geliyor yılanlar, çıyanlar, böcekler içinde.” diye. O sırada zaten Fatmacık bahçeye gelmiş oluyo, haramiler at arabasının kapağını açıyolar, bir deviriyolar, çıkan yılanlar, çıyanlar, böcekler üvey anneye Fatmacık’ı ısıryo, sokuyo. Üvey anneye Fatmacık orda ölüyo.”

⁶ “Bir varmış bir yokmuş, Ayşecik Fatmacık diye, adında iki küçük kız kardeş varmış. Bunların biri yaramaz, biri çok usluymuş.”

haramiler yerini iyi kalpli bir karı-kocaya bırakmıştır⁷; masalın sonunda cezalandırma olsa da ölüm yoktur⁸.

İki kardeşten derlenen, “Tan Tan Kabacım” isimli iki benzer metinde tespit edilen farklılıklar da anlatıcıların hayatlarına dair ipuçları içermektedir. Masal, öncelikle fizik öğretmeni Ş.K.’dan 20 dakika süren ve derlemecinin evinde gerçekleştirilen bir görüşme ile derlenmiştir. Görüşme sırasında kaynak kişi, kardeşi ile bu masal hakkında bir telefon görüşmesi yaptığını ve ikisinin masalı farklı şekillerde hatırladığının ortaya çıktığını belirtmiştir. Bunun üzerine, Ş.K.’nın Ankara’da yaşayan kardeşi Ö.K.’ya telefonla ulaşıp kısa bir görüşme yaparak masal metnini yazılı olarak iletmesi rica edilmiştir. Ö.K.’nın benzer metninde oduncu ormanda kızına bir kabak verir ve merak edince onu çalmasını ister, Ş. K. benzer metninde ise kahraman ormanda ağacın tepesine çıkar ve ağaca sarılmış kabakları görüp onları çalmaya başlar. Yine bu benzer metinde ‘olağanüstü ceza ve mükâfat’ motifleri diğerine göre farklı işlenmiştir. Kızlar ormanda yaşlı kadının yanında dereye girer ve ödül ya da cezalarını orada alırlar.⁹ Ş.K.’nın benzer

⁷ “Ayşecik ağlamış, ağlamış, yakında küçük bir ışık görmüş. “İnşallah iyi insanlar çıkar karşıma.” demiş ve gitmiş. İki tane küçük karı koca görmüş, karı kocalar. Kapıyı çalmış, iki tane küçük karı koca görmüş. Karı koca Ayşecik’i içeri almışlar, başından ne olup, ne geçip, ne biteni anlatmış Ayşecik. Yemekler hazırlamış, “Sen bu gün bizim misafirimiz ol, yarın seni götürücez annenle babanın evine yarın.” Ona, ona çok güzel yemekler yemiş, çorbalar içmiş kadının yaptığı. Ve çok güzel yorganlarla örtünmüş. Akşama dua etmiş “İnşallah yarın olur.” diye. Ondan sonra yarın olmuş, kahvaltılarını etmişler yola koyulmuşlar. Ayşecik evini tarif etmiş onlara küçük adamla, adamla hanıma. Ondan sonra evine bırakmışlar bissürü hediyeler, kitaplar, defterlerle gelmişler. Kılık kıyafet, oyuncak öle... evine bırakmışlar. “Kızınız çok iyiydi, çok usluymuş.” demişler ve gitmişler.”

⁸ “Ondan sonra çok ağlamış Ayşecik yakınlarda bir tane ışık görmüş yine gitmiş. “İnşallah iyi insanlar çıkar karşıma demiş.” İki tane küçük karı koca onu evine almış ve Fatmacık başından geçenleri anlatmış ve çok ağlamış. Habire yaramazlık yapmış. Kadının yaptığı yemeği yememiş, zor uyumuş hiç, hep yaramazlık yapmış. Ondan sonra dua etmiş Fatmacık “İnşallah yarın evime giderim.” diye zar zor uyumuş. Ondan sonra yarın sabah olmuş, karı koca kahvaltısını edemeden götürmek zorunda kalmışlar Fatmacık’ı bırakıp. Fatmacık’ı yola koyulup “Evini tarif et.” demişler. Fatmacık evini tarif edip gitmişler, ondan sonra bi bakmışlar aynı evde Ayşecik. Demişler ki karı koca “Neden Ayşecik’e bu kadar hediye aldınız da Fatmacık’a almadınız?” “Fatmacık çünkü çok yaramazlık yaptı.” demiş, ondan sonra gitmişler ve Fatmacık boyunun ölçüsünü almış.”

⁹ Ö.K. benzer metninde mükâfat:

“Sabaha karşı birden ağacın altında zavallı, yaşlı kadın ortaya çıkmış. Kıza seslenmiş: “Gel kızım, benden sana zarar gelmez. Ne oldu? Anlat bakalım.” demiş. Kız da başına gelenleri anlatmış. Bu arada kadın berbat bir haldeymiş. Üstü başı pislik içindeymiş. Kıza “Bana yardım et de, şu başımdaki bitlerden kurtulayım, beni mahvettiler.” demiş. Kız hiçbir şekilde iğrenmeden tek tek kadının saçlarındaki bitleri temizlemiş, yaşlı kadını dereye yıkamış. Kadın sonunda ona şöyle demiş: “Yavrum sen çok iyi kalpli birisin, ben seni denemek için senden yardım istedim. Sen bana yardım ettin, benden hiç iğrenmedin. Şimdi dereye gir ve söylediklerimi tekrar et.” demiş. Kız kadının söylediklerini tekrar etmiş ve bir anda içinde bulunduğu dere altından bir dere olmuş, kızın her yeri altınla kaplanmış. Kadın kızı elinden tutmuş ve evinin yolunu göstermiş.”

Ö.K. benzer metninde ceza:

“Sabaha karşı yaşlı kadın gelmiş. Onlardan da kendisini bitlerden temizlemelerini istemiş. Tabii bu kızlar böyle bir şeye asla yanaşmamışlar. Kadına “Ay, sen ne iğrençsin, sana dokunamayız.” demişler. Kadın da “Peki madem, hadi şu dereye girin, söylediklerimi tekrar edin.” demiş. Kızlar hevesle yapmışlar. Bir anda her yerleri sümük içinde kalmış, dere de sümükten bir dere olmuş. Kızlar berbat bir halde ağlaya ağlaya eve dönmüşler.”

metninde ise köydeki dereye yıkanan kızlar yaşlı kadının verdiği tarak sayesinde ödül ve cezalarına ulaşırlar.¹⁰

İki kardeş arasındaki bu farklılıkların sebebi sorgulandığında ise masalı aynı dönemlerde dinlemedikleri, bu yüzden annelerinin ikisine farklı şekillerde anlatmış olabileceği ifade edilmiştir. Örneğin, Ş.K çocukken saçlarının çok uzun olduğunu ve yatmadan önce annesinin onları tarayarak ördüğünü, masalı da bu esnada anlattığını söylemiş ve masalda ödül ile cezaya vesile olan aracın bu sebeple tarak olabileceğini vurgulamıştır. Ancak anneleri masalı diğer kızına anlatırken “sihirli tarak” motifini kullanmamıştır.

Halk bilgisi ürünlerinin sözlü, yazılı veya görsel olarak nakledilebildiğini ve bu yeniden anlatma sırasında metinlerde belli oranda değişimler yaşandığı çalışmanın başında belirtilmiştir. “Tan Tan Kabacım” metinlerinden birisinin görüşme yöntemi ile sözlü olarak, diğeri ise e-posta yoluyla yazılı olarak derlenmiş olmasının da elbette metne bir takım etkileri olmuştur. Aynı şekilde, Emel Yurtkulu’dan görsel ve yazılı olarak derlenen “Tan Tan Kabacık” metni, illüstrasyon sergisi için kullanılmış ve bu durum metinde bazı değişikliklerin yapılmasına neden olmuştur. Öncelikle, Ö. K.’dan yapılan derlemenin yazılı olması anlatıcının jest ve mimikleri, ses tonu ve ruh hali gibi metne etki eden önemli unsurların derlenememesine

¹⁰ Ş.K. benzer metninde mükâfat:

“Fakat akşam olmuş hava kararmış, kız korkmaya başlamış. Hayvanlar çıkmış ama babası gelmiyomuş o da korkudan sürekli kabağı çalmaya başlamış. Kabağa çalmış, çalmış, çalmış ama hiç kimseden ses çıkmıyormuş. Öyle olunca da babasının kendisini orda bıraktığını anlamış ve kabağı “Tan tan kabacım, beni aldatan babacım.” diye sürekli çalmaya başlamış. O sırada yaşlı bir teyze gelmiş. Yaşlı teyze demiş ki “Kızım,” demiş “ben” demiş “çok zor durumdayım, bana biraz yardım edebilir misin?” demiş. “Tabi ki teyze.” demiş. “Ne yapmanı istiyosun?” demiş. O da demiş ki “Saçlarımda bitler var, saçlarımdaki bitlerin temizlenmesini istiyorum, beni çok rahatsız ediyo bu bitler.” demiş. “Tabi ki yardım ederim.” demiş ve kadının saçlarındaki bitleri temizlemiş. Saçlarının bitlerini temizledikten sonra o da demiş ki “Ben seni çok sevdim, lütfen, çok tatlı bir kızsın, sana yardım etmek istiyorum. Sen niye buralardasın? Ne oldu da buralara düştün?” demiş. Kız da başına gelenleri anlatmış. Ona demiş ki “Tamam o zaman, ben sana yardım etmek istiyorum.” demiş ve yardım etmek içinde sen çok iyi bi kalpli kızsın, sana yardım etmek istiyorum.” demiş. O da yardım etmek isteyince demiş ki “Ben sana köyün yolunu söylicem, sen de gidip babanın yanına köyün yolunu bulacaksın.” demiş ve ona bi tarak vermiş, saçlarını taradığı tarağı vermiş. Kız köye gittiğinde, köye gitmiş tabi, köye gittiğini görünce de çok şaşırılmış kadın. Çok kızmış “Nasıl geldi bu?” diye, fakat kız köyde banyo yaparken nehirde banyo yaparken, nehre girdiği zaman saçlarını o tarakla taradığında bütün nehir ve kız altına dönüşmüş ve çok böyle herkes çok şaşırılmış.”

Ş.K. benzer metninde ceza:

“Kızlar beklemişler, yaşlı teyze gelmiş yine bunlardan da işte yardım istemiş ve demiş ki “Yine benim saçlarımda bitler var, bunları bana temizler misiniz?” Fakat iki kız da çok öğrendikleri için bu işi yapmamışlar. E, “Biz çok öğreniyoruz, senin saçlarını temizleyemeyiz, senin saçların çok pis demişler.” Kadın da “Tamam o zaman.” demiş. Yine aynı şekilde onlara da “Ben size de yardım ederim, sizi de köyünüze götürürüm.” demiş. Onları da köye götürmüş, onlara da bir hediye vermiş kadın, tabi kızlar geri dönünce “Yaşasın biz de zengin olduk.” diye çok sevinmiş, fakat kızlar aynı dereye banyo yapmaya girdiklerinde her tarafları çamura bulanmış ve pisliğe bulanmışlar.”

sebepe olmuştur. Aynı durumdan kendisinin de duyduğu rahatsızlığı telefon görüşmesinde belirten Ö.K., masaldaki tekerlemenin¹¹ bir ezgisi olduğunu ama yazılı metne bu ezgiyi dahil edememiş olmanın sıkıntısını yaşadığını söylemiştir.

Ayrıca, ikisi de öğretim üyesi olan Ö.K. ve Emel Yurtkulu, masalı yazılı ortamda aktarabilmeleri sebebiyle hafızalarındaki metni yazım kurallarına en uygun olacak şekilde ve tasvirlerle renklendirerek yazıya geçirmişlerdir. Masalı anneanesi Hatice Gönen'den dinleyen Emel Yurtkulu, anneanesinin anlattığı masalı, sergi için yazıya geçirmiş ve resimlemiştir. Sözel ortam ve yazılı ortamda icra edilen metinler arasında metinlerin muhafaza edilmesi ve okuyucu/dinleyiciye ulaşma biçimi yönünden farklılıklar mevcuttur. Sözlü ortamda ortaya çıkan metinler değişime açık ve dinamik iken yazılı ortamda yaratılıp aktarılan metinler, yazı ile sabitlendikleri için değişime pek açık değildir. Ancak her iki tür yaratımda da metin anlatıcısının deneyim, birikim, yetenek ve söz dağarcığına bağlı olduğu için söz konusu metinlerin çeşitlilik göstermesi kaçınılmazdır. Metinler ister yazılı ister sözlü ortamda yaratılmış olsunlar okuyucu veya dinleyiciye mutlaka bir ahenk içerisinde aktarılırlar. Aktarımı yapan kişi, “*tema, kurgu, örgü, doku, dokuma, söz dağarcığı ve ezgi*” gibi tüm ahenk unsurlarını dinleyici veya okuyucusu için kendi sosyal çevre ve şartları bağlamında hazır hâle getirir (Yıldırım, 2003: 134-136). Bu sebeple aktarımı yazılı olarak yapan Ö.K. ve Emel Yurtkulu'nun metinleri de aktarım biçimi ve muhafaza edilme yolu bakımından farklılık gösterebilir bile anlatıcının tüm yeteneğini ve dağarcığını sergilediği bir temsil alanıdır.

Emel Yurtkulu'nun Ege Üniversitesi Kağıt ve Kitap Sanatları Müzesi'nde 8 Ekim-30 Kasım 2013 tarihleri arasında sergilenen “Tan Tan Kabacık” İllüstrasyon Sergisi'nde resimlediği metin, kardeşi Meral Yurtkulu Derdiçok'tan derlediğimiz “Dan Dan Gabacık” metninden farklılık göstermektedir. Emel Yurtkulu'nun görsel ve yazılı olarak naklettiği masal metni, Meral Yurtkulu Derdiçok tarafından sözlü olarak nakledilen metinden bir hayli kısadır. Motifleri bakımından büyük benzerlik gösteren iki metnin Emel Yurtkulu benzer metnin kısa olması masalın bir sergi için resimlenip sergilenmesi ve belli bir illüstrasyon sayısını geçmemesi ile ilgilidir. Ancak, iki kardeşin de masalı anneanneleri Hatice Gönen'den dinlemeleri ve öğrenmeleri nedeniyle metinler; epizot, motif ve kahramanları açısından hemen hemen aynıdır. Emel Yurtkulu'nun yukarıda bahsedilen sebeplerden dolayı, metinde bazı

¹¹ “Kız kabaklara vurarak ağacın üstünde bir türkü tutturmuş: Tan tan kabacım, beni aldatan babacım/Tan tan kabacım, beni aldatan babacım.”

yerleri kısalttığı ve hızlı geçişler yaptığı fark edilmiştir. Kısaltma ve geçişlerin somutlaştırılması açısından sergide kullanılan bazı illüstrasyonların burada verilmesi uygundur:



Görsel-1: Masalın Emel Yurtkulu benzer metnine bir örnek

Ayrıca, “k” harfinin kimi yörelerde “g” ile değiştirilmesi sonucu “kabacık” kelimesi “gabacık” olarak değiştirilmiştir.

“Dan dan gabacık, beni bırakıp giden babacık.”

“Tan tan Kabacık, beni bırakıp giden babacık, neredesin?”

“Tın tın kabacık, beni aldatıp giden babacık.”

“Tan tan kabacım, beni aldatan babacım.”¹²

Sonuç

Halk bilgisi ürünlerinin özellikleri içerisinde değerlendirdiğimiz eş ve benzer metinler halinde olma, yaratım ve aktarım ile ilgilidir. Bu sebeple, herhangi bir halk bilgisi ürününün yaratım ve aktarım ortamlarına etki eden unsurlar (bağlam) incelenmediği sürece, eş ve benzer metinlerin oluşumu ile ilgili yapılan yorum ve değerlendirmelerin eksikliği kaçınılmaz olacaktır.

Bu çalışmada kaynak kişilerce “Dan Dan Gabacık”, “Tan Tan Kabacık”, “Ayşecik ile Fatmacık” ve “Tan Tan Kabacım” olarak adlandırılan bir masalın altı benzer metni üzerinden yaratım ve aktarım ortamlarının olduğu sosyal çevre ve şartların, eş ve benzer metinlerin oluşumuna etkisini incelenmeye çalışılmıştır. Masalın bağlamı olarak kabul ettiğimiz anlatıcı ve özellikleri, dinleyici ve özellikleri, anlatma yeri ve zamanı, metnin kendisi ve masal anlatma geleneği, hem yapısal hem de bağlamsal olarak ele alınan metin ve kaynak kişi tutumlarından örnekler verilerek incelenmiştir. Bu örneklerden yola çıkarak birtakım sonuçlara ulaşılmıştır:

1. Söz konusu altı benzer metnin kaynak kişilerinin bazıları kardeş olmaları ve masalı aynı kişiden öğrenmiş olmalarına rağmen masalın adlandırmalarında çeşitlenmeler olduğu tespit edilmiştir. Altı benzer metinde dört farklı masal ismi ile karşılaşılmıştır.

2. Kaynak kişilerin anlatımı, icra ortamında bulunan dinleyici kitlesine göre değişmektedir. Örneğin; N.O. aynı masalı derlemecilere ve kendi çocuğuna aynı şekilde anlatmamaktadır. Çocuğuna anlatırken üvey kardeşleri öz kardeş; kötü karakterleri ise iyi karakterlere dönüştürmekte, ölüm gibi üzücü motifler içeren bölümleri masal içerisinden çıkartmaktadır.

3. Kaynak kişiler kadar onların masalı öğrendikleri kişi(ler)in içinde yetiştiği sosyal çevre ve şartlar da son derece önemlidir. Kardeş olan ve masalı annelerinden öğrenen Ş.K. ve Ö.K.’nın

¹² Sırasıyla Meral Yurtkulu Derdiçok, Emel Yurtkulu, N. O., Ş-Ö.K. benzer metinlerinden alıntıdır.

masallarda geçen ‘ceza’ ve ‘mükâfat’ motiflerini farklı şekillerde işlemelerinin neden(ler)i sorulduğunda masalı annelerinden farklı dönemlerde dinlediklerini ifade etmişlerdir. Masalın öğrenildiği kişinin farklı dönemlerde masalı farklı şekilde anlatması, her bir icranın yeni bir metin yaratması durumuna verilebilecek örneklerden biridir.

4. Çalışmada masal metinleri hem yazılı hem de sözlü olarak derlenmiştir. Yukarıdaki maddede de örneği verilen masalın sözlü olarak öğrenilmesi sebebiyle metnin dinamik ve değişikliklere açık olması söz konusu iken yazılı metinlerin dinamikliği ve değişkenliği çok sınırlıdır. Ayrıca yazılı olarak derlenen metinlerde anlatıcının jest ve mimikleri, ses tonu, ruh hali, icra yeri ve zamanı gibi bağlamsal özellikler derleme dışı kaldığı için aktarıcının metin üzerindeki etkisinin gözlemlenmesi çok da mümkün olmamaktadır. Aktarıcıların metni yazılı olarak ulaştırmaları, metnin yazı dilinin kurallarına bağlı bir şekilde aktarılmasına yol açmıştır.

5. Metinlerdeki bazı kelimelerin ve harflerin söylenişi, kaynak kişilerin dil ve kültürel hafızalarına bağlı olarak çeşitlilik göstermektedir. Özellikle masala ismini veren söz, kimi kaynak kişiler tarafından “*dan dan gabacık*” şeklinde telaffuz edilirken kimilerince “*tan tan kabacık*” biçiminde söylenmekte veya yazılmaktadır.

6. İncelenen masalarda, masalların birbirlerinin benzer metinleri olarak ifade edilmesinin de sebepleri olarak, genellikle epizot ve kahramanlarının sabit tutularak değişimin metnin hacmi, dil özellikleri, motif yapısı gibi unsurlarda meydana getirildiği tespit edilmiştir.

7. Araştırmada yer verilen altı benzer metin, kent merkezinde derlenmiş olup masal türünün çok yaygın olmamakla birlikte insan hareketliliğinin de bir sonucu olarak kent merkezlerinde de anlatılageldiği sonucuna varılmıştır. Kaynak kişilerin hayatları boyunca yaşadıkları yerlerin değişmesi, insanların sabit olarak aynı mekânda kalmamaları, günümüzde kentleşmenin hızla artması gibi etmenlere bağlı olarak kent nüfusunun giderek yoğunlaşması sonucunda masalın aktarıcısının mekânı değişmekte; kent merkezleri de derleme alanı olmaktadır.

8. Masalın kime anlatıldığı; yani dinleyicisi sebebiyle masala eklenen veya masaldan çıkarılan ve değiştirilen yapılar, masalın işlevini de belirlemektedir. Örneğin; masal anlatıcılarından N.O. masalı kızına anlattığında metin içerisine daha fazla eğitimsel mesaj (ileti) yerleştirerek anlatımı aracılığıyla masalın eğitimsel işlevlerinden yararlanmaktadır.

Halk bilgisi ürünlerinin genel olarak yaratımdan sonraki aktarım süreçlerinde değişimler; ekleme / çoğaltma ve kısaltmalar yapılmaktadır. Halk bilgisi ürünlerinin dondurulmuş, sabit metinler olarak kabul edilemeyeceğinin en büyük göstergesi olan eş ve benzer metinler, özellikle aktarım süreçlerinde karşılaşılan bir özelliktir. Yukarıda bahsedilen, masalın bağlamı olarak incelenen tüm özellikler, herhangi bir metnin eş veya benzer metninin oluşmasındaki en büyük etkidir.

Sonuç olarak, bağlamından soyutlanarak ele alınan bir halk bilgisi ürünü üzerinde yapılacak herhangi bir yorum eksik olacak ve metni sabit bir yapı olarak görmekten ileriye geçemeyen bir değerlendirme ortaya koyacaktır.

Kaynakça

- AZADOVSKİ, Mark (2002). *Sibirya'dan Bir Masal Anası*. (çev. İlhan Başgöz). Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- BAŞGÖZ, İ. (1986). "Hikâye Anlatan Âşık ve Dinleyicisi –Değişik Dinleyici Kitlelerinin Hikâye Anlatımına Etkisini İnceleyen Bir Deneme-", *Folklor Yazıları*. İstanbul: Adam Yayınları, s. 49-137.
- BEN AMOS, D. (1997). "Şartlar ve Çevre İçinde Folklorun Bir Tanımına Doğru", (çev. Metin Ekici), *Milli Folklor*, S. 33, s. 74-87.
- ÇOBANOĞLU, Ö. (2010). *Halkbilimi Kuramları ve Araştırma Yöntemleri Tarihine Giriş*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- DORSON, Richard M. (2006). *Günümüz Folklor Kuramları*, (çev. Selcan Gürçayır, Yeliz Özay). Ankara: Geleneksel Yayıncılık.
- DUNDES, Alan (2006). "Doku, Metin ve Konteks", (çev. Metin Ekici), *Halkbiliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar I*. Yayına Hazırlayanlar: M. Öcal Oğuz, Metin Ekici, Nebi Özdemir, Gülin Öğüt Eker, Selcan Gürçayır. Ankara: Geleneksel Yayıncılık, s. 58-77.
- EKİCİ, Metin (1998). "Halk Bilimi Çalışmalarında Metin (Text), Doku (Texture), Sosyal Çevre ve Şartlar (Konteks) İlişkisinin Önemi", *Milli Folklor*, C. 5, S. 39, s. 25-34.
- EKİCİ, Metin (2006). "Türk Sözlü Geleneğinde Anlatıcılar ve Anlatmalar Arasındaki İlişkiye Art Zamanlı (Diyakronik) ve Eş Zamanlı (Senkronik) Bir Bakış", *Mitten Meddaha Türk Halk Anlatıları Uluslar arası Sempozyum Bildirileri*. Yay. Haz.: M. Öcal Oğuz, Tuba Saltık Özkan. Ankara: Gazi Üniv., THBMER Yayınları.
- EKİCİ, Metin (2007). *Halk Bilgisi (Folklor) Derleme ve İnceleme Yöntemleri*. Ankara: Geleneksel Yayıncılık.
- GÖRKEM, İ. (1998). "Türk Halk Hikâyelerinin Canlı Gösterim (=Performance Oriented) Olarak İncelenmesi", *Milli Folklor*, S. 37, s. 107-113.
- GÜLTEKİN, Mustafa (2013). *Kazan-Tatar Masalları (İnceleme-Metinler)*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları.
- OĞUZ, Öcal (1996). "Türk Dünyası Folklorunda Yeni Yöntem Arayışları", *Milli Folklor*, S. 33, s. 3-8.
- OĞUZ, Öcal (1999). "Türk Halkbilimi Çalışmalarında Eşmetin (Varyant) ve Benzer Metin (Versiyon) Sorunu", *Milli Folklor*, S. 42, s. 2-5.
- YILDIRIM, Dursun (2003). "Hikâyeciliğimizde Üçüncü Yaratıcılık Ortamı ve Hikâyeci Eyyübî-î Garîb", *Türkbilig*, S. 5, s. 134-142.

Sözlü Kaynaklar:

KK-1: Emel Yurtkulu, Kadın, 1974, Akademisyen, Üniversite, 12.11.2013.

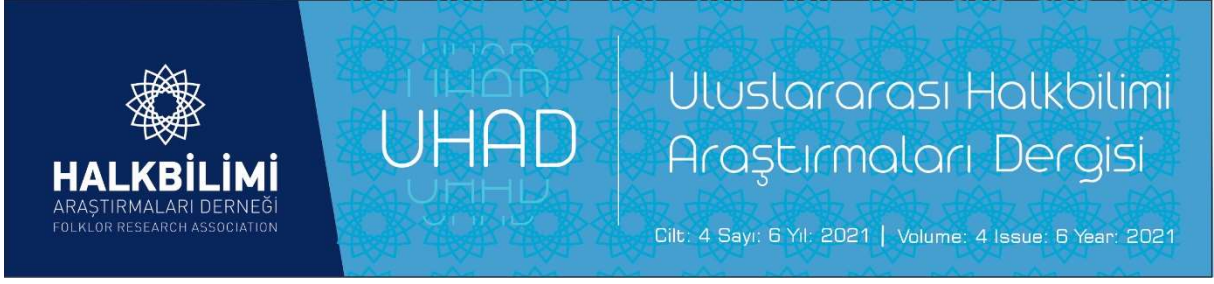
KK-2: Meral Yurtkulu Derdiçok, Kadın, 1959, Emekli, Lise, 27.12.2009.

KK-3: N.O., Kadın, 2005, Öğrenci, İlköğretim, 20.11.2013.

KK-4: N.O., Kadın, 1973, Ev Hanımı, Lise, 20.11.2013.

KK-5: Ö. K., Kadın, 1971, Akademisyen, Üniversite, 18.11.2013.

KK-6: Ş. K., Kadın, 1969, Öğretmen, Üniversite, 09.11.2013.



Geliş Tarihi: 12.04.2021 Kabul Tarihi: 26.05.2021 Entry Date: 12.04.2021 Accepted: 26.05.2021

Bu makaleyi alıntılanmak için/ To cite: BAYSAN, Münire (2021). "Kütahya Mutfak Kültüründe Geleneksel Kış Hazırlıkları", *Uluslararası Halkbilimi Araştırmaları Dergisi*, S.6, s. 268-280.

KÜTAHYA MUTFAK KÜLTÜRÜNDE GELENEKSEL KIŞ HAZIRLIKLARI

Traditional Winter Preparations in Kütahya Cuisine Culture

Münire BAYSAN*

Öz

Yeme ve içme alışkanlıkları dünya genelinde her geçen gün değişmektedir. Bu durum beslenme kültürünü ve geleneksel yeme içme alışkanlıklarını etkilemektedir. Mevsiminde yetişen gıdaların kış için saklanması sağlıklı beslenme açısından son derece önemlidir ve Anadolu'nun pek çok yerinde yöresel farklarla uygulanmaya çalışılmaktadır. Halk biliminin çalışma kadroları içerisinde yer alan ve eski dönemlerde daha fazla uygulanan geleneksel kış hazırlıklarına dair uygulamalar günümüze doğru geldiğinde azalmaya başlamıştır. Özellikle teknolojik gelişmelerin ve her mevsim istenilen yiyeceğe ulaşabilme imkânının verdiği rahatlık, uygulamalara dair talebi azaltmıştır. Market zincirlerinin sunduğu sınırsız imkânlar, her türlü hamur işlerinin satıldığı mağazalar, pek çok sebzenin yaz kış mevcut olduğu pazarlar, gıda saklama gereksinimini minimum düzeye indirmiştir. Teknolojik cihazların sunduğu imkânlar ise sınırlı düzeyde yapılan bu uygulamaların yöntemini değiştirmiştir. Bu çalışmada yaz ve sonbahar aylarında kış için seçilen gıdaların çeşitleri ve saklama yöntemleri ele alınmıştır. Geleneksel mutfak kültürümüze dönülerek sağlıklı beslenme zincirine, gıda saklamaya dair yapılan uygulamaların sağlayacağı katkıya dikkat çekilmeye çalışılmıştır. Çalışma sahası Kütahya'dır. Veri toplama kısmında gözlem ve görüşme yönteminden faydalanılarak farklı yaş ve meslek gruplarından değişik eğitim düzeyindeki kişilerin bilgisine başvurulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Gıda, Saklama Yöntemi, Gelenek, Kış, Kütahya.

Abstract

Eating habits are changing day by day around the world. This situation affects the nutritional culture and traditional eating and drinking habits. Preserving the food grown in the season for winter is extremely important in terms of healthy nutrition and it is tried to be applied with local differences in many parts of Anatolia. Practices related to traditional winter preparations, which are among the working subjects of folklore and were applied more in ancient times, have started to decrease as we come to the present. In particular, technological developments and the convenience of reaching the desired food in every season has reduced the demand for these practices. Unlimited

* Dr. Öğr. Üyesi, Kütahya Dumlupınar Üniversitesi, Fen –Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Türk Halk Edebiyatı Ana Bilim Dalı, ORCID 0000-0001-6167-7793, munire.baysan@dpu.edu.tr

possibilities offered by market chains, stores where all kinds of pastries are sold, and markets where many vegetables are available in summer and winter have minimized the need for food storage. The possibilities offered by technological devices have changed the method of these applications which are made at a limited level. In this study, the types and storage methods of the foods selected in summer and autumn months for winter are discussed. By returning to our traditional cuisine culture, it has been tried to draw attention to the contribution of practices on healthy food chain and food preservation. Area of the study is Kütahya. In the data collection part, the information of people from different age and occupational groups with different education levels was consulted by using the method of observation and interview.

Keywords: Food, Storage Method, Tradition, Winter, Kütahya.

Giriş

Beslenme insanlığın temel ve zaruri ihtiyaçlarının başında gelir. Hayatta kalmanın, sağlıklı bir şekilde yaşamı idame ettirebilmenin temel şartıdır. Beslenme alışkanlıkları bölgeye ve yöreye göre farklılık arz etmektedir. İklimsel özellikler ve geçmişten getirilen yeme alışkanlıkları o bölgenin geleneksel yemek kültürünü oluşturmaktadır. Türk yemek kültürü yaşanan coğrafyanın ve kültür köklerinin zenginliği sebebi ile çok çeşitlidir.

Türklerin yeme içme alışkanlıkları günümüze ulaşıncaya kadar farklı unsurların tesiri ile değişim ve gelişime uğramıştır (Kızıldemir vd., 2014: 204). Tarımsal yapı ve yiyecek, içecek maddelerinin bolluğu, göçebe kültürünün etkisi, başka toplumlardan etkilenme, sosyoekonomik düzeye göre farklılaşma, Türklere davranış kalıpları, yemeklerin bölgelere göre farklılık göstermesi ve toplu yemek yeme geleneği gibi faktörler bu unsurlar içerisinde (Talas, 2005: 276; Güler, 2010: 26). Türk halk mutfağı, eski Türklere gelen tarım ve hayvancılığa bağlı gelişimine ilave olarak Anadolu coğrafyasının çeşitliliği ile zenginleşmiştir. Selçuklu ve Osmanlı dönemi saray mutfağının etkisi Türk mutfağının özel bir yapıya bürünerek bugüne ulaşmasını ve dünyanın en zengin mutfaklarından birisi olmasını sağlamıştır (Yalçın Çelik, 2010: 129; Şanlıer vd., 2012: 153). Kendine has özellikleri ve farklı tesirlerle Türk mutfağı zenginleşmiş, pek çok ulusun yeme içme alışkanlığını etkileyerek evrensel kültür ortamının sayılı mutfaklarından biri haline gelmiş, Çin ve Fransız mutfakları ile birlikte dünyanın ilk üç mutfağı arasına girmiştir (Solmaz ve Dülger Altın, 2018: 109; Dinç, 2019: 312).

Türk hayatı ile Türk kültürünün ana maddelerini süt ve et oluştururken Anadolu Türk mutfağının temelini et, hamur ve bitkisel gıdalar oluşturmaktadır (Ögel, 1985: 1; Yolcu, 2018: 9). Dört mevsimi gören ve tarımsal açıdan verimli bir yapıya sahip olan Anadolu topraklarında pek çok ürün yetişmekte, hayvancılık yapılabilmektedir. Tarihsel alt yapının sunduğu kültürel birikimle beraber her bölgenin kendine has zengin, leziz yemek ve sofrası kültürü bulunmaktadır.

Günümüz dünyasında meydana gelen hızlı değişim pek çok alanla birlikte yeme içme kültürünü de etkilemiştir. Yaşama biçiminin değişmesinden beslenme kültürü de payına düşeni almıştır (Artun, 2010: 341). Mutfakta yemek üretiminin ve ailelerin yemek alışkanlığının sorumlusu olan kadınların çalışma hayatında yer alması, hazır gıdaların üretiminin artması, kısa sürede hazırlanan gıdalara duyulan ihtiyaç, yeni neslin fast food türü beslenmeye olan meyli gibi pek çok faktör geleneksel mutfak kültürünün değişmesine neden olmuştur (Oğuz, 2019: 43; Önay vd., 2016: 88 ; Akoğul ve Aksakallı Bayraktar, 2020: 1333 ; Öncel, 2015: 41).

Tüm bu değişimlere rağmen orta düzey gelir yapısına sahip aileler kışı gıda sıkıntısı çekmeden geçirebilme kaygısıyla, üst gelir düzeyine sahip aileler ise sağlıklı beslenme amacı ile gıda saklamaya dair pratikleri uygulamaktadırlar. Son bir yıl içerisinde dünya genelinde yaşanan Covid- 19 salgın sürecinde besin üretim ve tedarik zinciri son derece önem kazanmıştır (Ongan vd., 2020: 219). Bu durum gıda saklamaya dair talebin artmasına neden olmuştur.

Gıda elde etme, hazırlama ve koruma konuları Türk halk biliminin ve somut olmayan kültürel mirasın korunmasının çalışma kadroları içerisinde yer almaktadır (Oğuz, 2009: 141). Geleneksel mutfak kültürümüze dönülmesi, kaybolan sofr değerlerimizin yeniden inşasının yapılmasıyla toplumun her kesimine hitap eden yeni ve sağlıklı yöntemlerin oluşturulması Türk kültür ve aile yapısının korunması açısından son derece önemlidir. Bu oluşumun bir ayağını da geleneksel yöntemlerle mevsiminde yetişen gıdaların kullanılmasıyla yapılan kış hazırlıkları oluşturmaktadır.

Kütahya’da Geleneksel Kış Hazırlıkları

İç Batı Anadolu’da yer alan Kütahya kış aylarının uzun ve soğuk geçmesiyle bilinmektedir. Geleneksel yapıya dair değerlerini korumaya ve sürdürmeye çalışan şehir halkı kış hazırlıklarını belli oranda devam ettirmektedir. Şehir; Ege, Marmara ve iç Anadolu bölgelerinin geçiş iklimi özelliklerine sahiptir. İklimsel çeşitliliği, yetiştirilen ürünlerin farklılığını sağlamaktadır (Dönmez, 1981: 1; Özer, 2010: 130). Pek çok medeniyete ev sahipliği yapmış şehir, Selçuklu ve Osmanlı dönemi sofr kültürü ile zenginleşmiştir. Et ve hamurdan yapılan gıdalar yöre halkı tarafından daha fazla tercih edilmektedir (Tunçoğlu, 1981: 764). Kadınların mesuliyetinde olan kış hazırlıkları eskiden imece usulü ile yapılırken Covid-19 Pandemi sürecinin yaşandığı bu günlerde çekirdek aile ile sınırlandırılmıştır. Etik kurul izni alınarak yapılan çalışmanın veri toplama kısmında farklı yaş ve meslek gruplarındaki kaynak kişilerden edinilen bilgiler doğrultusunda yörede kış için hazırlanan gıdalar şu şekildedir:

1. Hayvansal Gıdalardan Yapılan Kış Hazırlıkları

1.1. Salamura Peynir Yapımı: Koyun, keçi ya da inek sütünden yapılabildiği gibi koyun ve keçinin sütü karıştırılarak da yapılır. Sağılan süt süzildükten sonra ılıyınca kadar ısıtılır ve mayalanır. Mayalı halde iki saate yakın bekletilir. Daha sonra bu iş için hazırlanmış özel bezler, süzgecin üzerine koyulur. Mayalanan peynir de bu bezlerin üzerine alınır ve bohça şeklinde sarılır. Bu bezin beyaz renkte olması, solmaması için önemlidir. Peynirin suyunu tam olarak atabilmesi ve sertleşebilmesi için süzgecin üzerine bir ağırlık ile basınç uygulanır. Peynir istenilen kıvama ulaştıktan sonra üzeri açılır kare şeklinde kesilerek tuzlanır ve plastik kaplara yerleştirilir. İki gün tuzlu bir şekilde bekletildikten sonra tuzlu su ilave edilir. Küp içerisindeki peynirler serin bir yerde iki ay bekletilir (KK-1,3).

1.2. Katık: Süt önce kaynatılır, kaynamaya başlayınca içerisine tuz atılır. Bu iş için özel dikilmiş süzme bezlerine alınır ve süzgecin üzerine koyulur. Suyunu akıttıktan sonra bir kaba alınarak dondurucuda saklanır (KK-2,6).

1.3. Et Kavurma: Büyükbaş hayvan eti doğandıktan sonra bol tuz katılarak kavrulur. Soğuduktan sonra bu etler saklama kaplarına alınarak dondurucuya koyulur. Kırsalda yaşayan ve hayvancılıkla uğraşan aileler kışa girmeden evvel “yemeksi” adını verdikleri hayvanı keserler. Bunun etinden hem kavurma, hem pastırma hem de sucuk yapılır. İç yağları eritilerek yemeklere katılır (KK-4).

1.4. Et Kurutma: Büyükbaş hayvanın kemikleri fırında kurutulur. Eskiden serin yerde saklanan bu kemikler günümüzde dondurucularda muhafaza edilmektedir (KK-1,3).

1.5. Kaz Yağı: Yörede kazlar kar yağdıktan sonra tüketilir. Buradaki maksat hayvanların iyice yağlanmalarıdır. Yağlanan ve yenmeye hazır hale gelen kazların derisinin altındaki yağlar ayıklanır. Bir kap içinde kavrulur. Derin dondurucuda saklanır. Kahvaltıda ekmeğe sürülür ya da yemeklere katılarak tüketilir (KK-1,6).

2. Bitkisel Gıdalardan Yapılan Kış Hazırlıkları

2.1 Turşular

2.1.1. Biber Turşusu: Biberler yıkandıktan sonra uzunluğuna göre parçalara ayrılır. Genelde turşu için cam şişe kullanılır. Şişenin dibine önce bir avuç nohut koyulur. Üzerine doğranmış sarımsaklar ilave edilerek biberler kavanoza yerleştirilir. Belli aralıklarla sarımsak koyulur. Kavanoz biberle dolduktan sonra tuzlu su, sirke ilave edilerek ağzı kapatılır (KK-1,2,3,4,5,7,8,9).

2.1.2. Zeytinyağlı Biber Turşusu: Hazırlanan biberler yıkandıktan sonra ortalarından bıçak ile çizilir. Sıcak suda haşlanır. Suda haşlanma işine yörede “börttürmek” denir. Börten biberler soğuması için geniş bir kabın içine alınır. Biberler; zeytinyağı, sarımsak, sirke, tuz ile harmanlanır. Turşu kavanozuna doldurulduktan sonra üzerine tekrar zeytinyağı koyulur ve ağzı sıkıca kapatılır. Bir hafta ya da on gün süre ile turşu kavanozu alt üst yapıldıktan sonra serin bir yerde bekletilir (KK-4,6).

2.1.3. Kırmızı Biber Turşusu: Kırmızı biberler yıkandıktan sonra fırın tepsisine yerleştirilerek kabukları kabarcıca kadar pişirilir. Fırından çıktıktan sonra kabukları soyulur ve istenen büyüklükte doğranır. Zeytinyağı, sirke, sarımsak ve tuz ile biberler harmanlanır. Cam kavanozlara yerleştirilir. En üst kısma sapları kesilmiş maydanozlar ilave edilir ve ağzı kapatılır (KK-10,14).

2.1.4. Salatalık Turşusu: Turşu için hazırlanan kavanozun en alt kısmına bir avuç nohut ve sarımsak atılır. Üzerine salatalıklar eklenir. Kavanozun yarısına doğru gelindiğinde tekrar sarımsak ilave edilerek salata ile doldurulur. Kavanoz dolduğunda üst kısmına da sarımsak koyularak tuzlu su ve sirke ilave edilir. Ağzı sıkıca kapatılır ve serin bir yerde bekletilir (KK-11,13).

2.1.5. Lahana Turşusu: Doğranan lahanalar yıkanır ve bir müddet tuzlu suda bekletilir. Turşu için hazırlanan bidonun en alt kısmına sarımsak ve nohut atılır üzerine lahanalar eklenir. Diğer turşu çeşitlerinde olduğu gibi ortasına ve üst kısmına da sarımsak eklenen turşu küpü lahana ile doldurulur. Üzerine kaya tuzunun eritilmesinden oluşturulan tuzlu su ve sirke ilave edilerek ağzı kapatılır (KK-4,5).

2.1.6. Domates Turşusu: Turşu için hazırlanan bidonun alt kısmına nohut ve sarımsak turşu miktarı ile orantılı olarak yerleştirilir. Üzerine yıkanmış yeşil ya da kırmızı domatesler koyulur. Aralara ve üst kısmına da sarımsak koyulur. Dolan bidon içine kaya tuzunun eritildiği su ve sirke eklenir. Üzerine maydanoz koyularak kapağı sıkıca kapatılır ve serin bir yerde bekletilir (KK-1,3,9).

2.1.7. Karışık Turşu: Biber, salatalık, acur, kırmızı ve beyaz lahana, domates yıkandıktan sonra turşu bidonuna yerleştirilir. Küpün dibine nohut ve sarımsak, ortasına ve üst kısmına tekrar sarımsak koyulur. Üzerine tuzlu su ve sirke malzeme ile orantılı olarak ilave edilir. Maydanoz koyularak bidonun ağzı kapatılır (KK-10).

2.2. Reçeller ve Marmelatlar

2.2.1. Reçeller: Yörede pek çok meyveden reçel yapılmaktadır. Yaz ve sonbahar aylarında çilek, kayısı, şeftali, erik, incir, vişne, elma, armut, pancar, kızılıçık, ayva ve kuşburnu meyvelerinin reçelleri kış hazırlığı olarak daha çok tercih edilmektedir. Yapım şekilleri meyveler temizlendikten sonra genelde aynıdır. Temizlenen meyveler istenilen büyüklükte ve şekilde doğranır. Üzerlerine şeker dökülerek bir gece bekletilir. Şekerin miktarı meyvenin tat oranına ve tercihe göre değişmektedir. Ertesi gün belli bir kıvama gelinceye kadar kaynatılır ve ateşten almaya yakın limon tuzu ya da limon suyu katılır. Soğumadan kavanozlara alınır ve ters çevrilir. Serin bir yerde ya da buzdolabında bekletilir (KK-8,9,14).

2.2.2. Marmelatlar: Daha çok erik, vişne, kayısı ve şeftali marmelat yapımı için tercih edilir. Meyveler yıkandıktan sonra kaynatılır. Daha sonra süzgeçten geçirilir. Çekirdek ve kabukları ayrıldıktan sonra şeker ilave edilerek istenilen kıvama gelinceye kadar kaynatılır. Soğumadan kavanozlara alınır (KK-2,6).

2.2.3. Pestil: Yörede daha çok eriğin pestili yapılmaktadır. Marmelat yapımı ile aynıdır. İkinci kaynatmada şeker atılmaz. İstenilen kıvama geldikten sonra zemini yağlanmış tepsilere koyularak güneşte kurutulur (KK-1,3).

2.3. Kurutmalıklar

2.3.1. Patlıcan ve Kabak Kurusu: Bitkinin çeşidine göre kurutma şekli bulunmaktadır. Kurutulan bitkiler serin yerde bez torbalarda saklanmalıdır. Yıkanan sebzeler tercihe ve asılacak yerin güneş görme açısına göre ayarlanır. Güneş fazla görüyorsa daha kalın, az güneş gören bir yer ise daha ince şekilde doğranarak ipe asılırlar. Sebzelerin kısa sürede kurumaması küflenmemesi için önemlidir (KK-1,2,3,4,6).

2.3.2. Biber Kurusu: Yörede kurutulan sebzelerin başında gelir. İnce biber kurutması, dolmalık biber kurutması ve baharatlık biber kurutması olmak üzere farklı amaçlarla farklı cinsteki biberler kurutulur. Yıkanan biberler kurulanır ve tohumlarından temizlenir. Dolmalık biberler sap kısmı kesilerek bütün halinde, diğer biberler ise ortalarından çizik atılarak kurutulur (KK-1,4,6,8).

2.3.3. Bamy ve Fasulye: Fasulyeler yıkayıp ayıklanır ve büyüklüğüne göre iki ya da üç bölünür. İpe dizilerek kurutmaya asılır. Bamyalar ise yıkandıktan sonra baş kısımları kesilerek ipe dizilir (KK-2,6).

2.3.4. Domates Kurusu: Yıkanan domatesler önce ikiye bölünür daha sonra ince ince yarım daire şeklinde kesilir. Her parçanın üzeri tuzlanır. Bir tepsiye ya da yağlı fırın kâğıdına serilerek kuruması beklenir. Kuruyan domatesler cam kavanozlara koyulur ve buzdolabında bekletilir (KK-5,9).

2.3.5. Bakla Kurusu: Yıkanan baklaların iç kısımları çıkartılır. Bir bezin üzerinde ya da tepsi içinde kurutulur. Kuruyan içler bez bir torba içinde güneş görmeyen yerde saklanır (KK-1,3).

2.3.6. Elma, Erik ve Vişne Kurusu (Gakı): Elma, erik, vişne yörede en çok kurutulan meyvelerdendir. Meyve kurutmaya yörede 'gak' denilmektedir. Elmalar önce ikiye bölünür sonra yarım daire şeklinde doğranır. Yörede kurutulan erikler daha çok dağ eriğidir. Yıkandıktan sonra ortalarına çizik atılır. Vişnelerin kurutulması için yıkanması yeterlidir. Her üç meyvede temiz bir bezin üstünde ya da tepsi içinde kurutulur (KK-2,3,6).

2.3.7. Kekik, Nane, Ayva Denesi, İhlamur, Sarı ve Kırmızı Kantaron: Kekik, nane, ayva denesi, ihlamur, sarı ve kırmızı kantaron ise yörede kurutulan, çayı yapılan ya da yemeklere katılan bitkilerdendir. Kurutma şekli hepsinde aynıdır. Yaşam alanlarından uzak, ayak değmeyen, kedi köpek gibi hayvanların dolaşmadığı, egzoz kokusu olmayan yerlerden toplanır. Yıkandıktan sonra bir bez üzerine serilir. Kekik ve nane avuç ile ovalanır. Kavanozlarda saklanır. Diğer bitkiler kuruduktan sonra sapları ile beraber demet yapılarak saklanır (KK-9,11).

2.4. Sos ve Salçalar

2.4.1. Domates Salçası: Yörede salça yapımı iki şekildedir. Yıkanan domateslerin sapları ayıklanır. Dörde bölünür kıyma makinesinden ya da mutfak robotundan geçirilir. Çekirdek ve kabuklarından ayırmak için süzülür. Süzülen domatesler geniş bir tepsiye alınır. İçerisine kaya tuzu eklenir ve güneş gören bir yerde bekletilir. Her gün karıştırılarak suyunun kısa sürede buhar olması sağlanır. Belli koyu kıvama ulaşıncam kavanozlara alınır, ağzı kapatılarak serin bir yerde bekletilir (KK-7).

Diğer bir tarifte güneş yerine ocakta kaynatmaktır. Domatesler mutfak robotundan geçirilip süzildükten sonra geniş bir tencerede belli kıvama gelinceye kadar tuz ilave edilerek kaynatılır. Acılı domates salçası isteniyorsa içerisine acı biber de ilave edilir (KK-4,5,6).

2.4.2. Biber Salçası: Kırmızı salçalık biberler yıkandıktan sonra sapları ve çekirdekleri temizlenir. Belli büyüklükte doğranır. Mutfak robotunda çekilir. Kabuklarından ayıklanması için süzülür. Tuzlanarak fırında ya da ocakta yoğun bir kıvama ulaşana kadar pişirilir. İstenen kıvama geldiğinde soğumadan kavanozlara alınır ve kapağı kapatılarak bir gece ters çevrilmiş bir şekilde bekletilir (KK-7,8).

2.4.3. Acılı Sos: Acı biber ve domatesler yıkanıp ayıklanır. Domateslerin kabukları soyulur, biberlerin çekirdeği ayıklanır. Her ikisi de küp küp doğranır. Tencerede biberler kaynatılmaya başlanır, sonra üzerine domatesler ilave edilir. Belli bir süre birlikte kaynatıldıktan sonra doğranmış sarımsaklar ilave edilir. Ocaktan indirilmeden tuz, sirke , zeytinyağı ve ince kıyılmış maydanozlar katılır. Sıcak bir şekilde kavanozlara alınır ve kapağı kapatılır. Kilerde ya da buzdolabında bekletilir (KK-8,13).

2.4.4. Menemen: Biberler yıkanır, ayıklanır. Domatesler kabukları soyulduktan sonra doğranır. Önce biberler tencerede kısık ateşte kavrulur. Üzerine domatesler eklenir ve suyunu çekene kadar ikisi birlikte kavrulur. Tuzu eklenerek soğumadan cam kavanozlara alınır serin yerde bekletilir (KK-2,14).

2.5. Salamura ve Konserveler

2.5.1. Yaprak Salamura: Asma yaprakları yıkanır, sapı kesilir ve demet haline getirilir. Geniş bir leğenin içine döşenir. Bir tencere içerisinde tuzlu su kaynatılır. Kaynar vaziyette yaprakların üzerine dökülür. Yaprakların üstü bir tepsi ile kapatılarak bir gece bu şekilde bekletilir. Ertesi gün cam ya da plastik bidonlara yerleştirilir. Üzerine tuzlu su ilave edilerek ağzı sıkıca kapatılır (KK-1,3,8).

2.5.2. Yaprak Şoklama: Asma yaprakları yıkanır ve sapları ayıklanır. Bir tencerede tuzlu su kaynatılır. Yapraklar tencereye atılarak renkleri açık yeşile dönünceye kadar haşlanır. Haşlanan yapraklar demet haline getirilerek buzdolabı poşetlerine yerleştirilir. Derin dondurucuda saklanır (KK-4,8).

2.6. Konserve ve Şoklamalar

2.6.1. Konserveler: Yörede konserve çeşidi boldur. Fasulye, bezelye, patlıcan, kabak, biber, vişne en fazla yapılan konservaliklerdir. Yıkanıp ayıklanan ve istenilen boyutta doğranan sebzeler içerisine harç (soğan, biber) eklenerek sıvı yağda hafif kavrulur. Sıcak bir şekilde kavanozlara alınır. Vişne de konservesi yapılarak kış aylarında komposto olarak tüketilen gıdalardandır. Ayıklanan vişneler bir tencereye alınır. Üzerine şekerli su ilave edilir. On ya da on beş dakika kaynatılır. Sıcak vaziyette cam kavanozlara alınır ve kapağı kapatılır. Ters çevrilerek bir gece bekletilir. Serin bir yerde muhafaza edilir (KK-10,14).

2.6.2. Şoklamalar: Yaz gıdalarını en pratik ve kolay yoldan saklama yöntemidir. Fasulye, biber, domates, bamya, barbunya, bezelye, bakla, mısır, vişne, erik, kayısı en fazla şoklanan gıdalardandır. Şoklama yönteminde yıkanıp ayıklanan sebzeler tercihe bağlı olarak çiğ, kavrularak ya da haşlanarak saklanabilir. Sebzeler istenilen yöntemle hazırlandıktan sonra

buzdolabı poşetlerine koyulur ve derin dondurucuya kaldırılır. Meyveler yıkanıp ayıklandıktan sonra hemen poşetlenir ve kaldırılır. Poşetlerde hava kalmaması önemlidir (KK-5,7,8,9,10).

2.7. Diğer Bitkisel Gıdalar: Patates, Pırasa, Soğan, Sarımsak

Pırasa, soğan, patates, sarımsak yörede bol tüketilen kış sebzeleridir. Pazar ve marketlerde kış boyunca satılan bu gıdalar pek çok aile tarafından daha ekonomik olduğu için sonbaharda tedarik edilir. Özellikle patates ve soğan büyük çuvalarla alınıp serin yerde saklanarak kış boyunca tüketilir (KK-1,3,4).

3. Unlu Gıdalardan Yapılan Kış Hazırlıkları

3.1 Tarhanalar

3.1.1. Kızılık Tarhanası: Bu tarhana yöreye hastır. Mide ve bağırsak rahatsızlıklarına iyi gelir. Tarhana yapımı için hazırlanan unun içine önceden kaynatılıp metal süzektan geçirilerek çekirdekleri ve kabuğu ayrılmış olan kızılıklar ilave edilir. Un miktarına göre kızılık ayarlanır. Un, kızılık ve tuz karışımına su eklenerek yoğrulur. İstenen kıvama gelen hamur büyük bezeler haline getirilir. Bir müddet dinlendirilen hamur temiz bezler üzerine küçük parçacıklar haline getirilerek serilir. Odalar havalandırılarak hamurun kuruması sağlanır. Kuruyan hamurlar önce elde ovalanır daha sonra eleklerden geçirilir. Tekrar kuruması için bezlere yeniden serilir. Birkaç gün pencereleri açık bir odada sabah akşam karıştırılarak kuruması sağlanır. Kuruduktan sonra bez torba ya da kavanoz içine koyularak serin yerde muhafaza edilir (KK-2,3,6).

3.1.2. Ak Tarhana: Bir gün önceden nohut ve fasulye haşlanır. Domates, biber ve soğanlar rondodan geçirilir. Tarhana yapımı için hazırlanan unun içerisine katılan bu ürünlerin yanı sıra yoğurt ilave edilerek ekşi ev mayasıyla birlikte hepsi yoğrulur. Eğer tarhananın ekşi olması istenmiyorsa aynı gün ya da birkaç gün içerisinde yoğrulan hamur küçük parçalar halinde bezlere serilir. Genelde yörede ekşi olanı tercih edilir. Eğer tarhananın ekşi olması istenirse bunun için yoğrulan tarhana harcının yirmi bir gün teknede kalması gerekmektedir. Tarhana hamuru her gün kabarak tekneden taşmaya başlar. Serin yerde bekletilen tarhana hamuru her gün yoğrulur. Gerekli süre dolduktan sonra küçük bezeler halinde temiz bezlere serilerek kurutulur. Kuruyan parçalar önce elde ovalanır sonra da elekten geçirilerek tekrar bezlere serilerek kurutulur (KK-6).

3.1.3. Gediz Tarhanası: Gediz yöresinde yaşayan halk tarafından yapılan bir tarhana çeşididir. Gediz'in pazarı ve sebzelerinin lezzeti meşhurdur. Gediz toprağında yetişen ürünlerden yapılan

tarhananın lezzeti de daha farklı olmaktadır. İçine katılan malzemeleri yapılış ve kurutma şekli diğer tarhana türü ile aynıdır (KK-2).

3.2. şibit (Yufka) : Un, su ve tuz ile hamur yoğrulur. Avuç içi büyüklüğünde bezeler yapılış. Bezeler oklava yardımı ile açılış. Bir taraftan da sacın üzerinde açılan yufkalar pişirilir. Yufkalar çok kurumadan saçtan alınırsa hemen tirit yapımı için sarılarak kesilir. Kuru tirit yapımı için kullanılacaksa açılan hamur saçta biraz daha fazla pişirilir. Satan alındıktan sonra da el ile kk parçalara ayrılarak bez torbalarda muhafaza edilir (KK-1,2,3,6).

3.3. Makarna ve orbalıklar

3.3.1. Hamur Aşı: Erişte makarnasının yöredeki adıdır. Hazırlanan unun içerisine yumurta, irmik, süt, tuz ve ılık su eklenerek yoğrulur. Unun miktarı katılan diğer ürünlerin oranının belirleyicisidir. Yoğrulan hamur yarım saat dinlenmesi için bekletilir. Dinlendikten sonra bezeler haline getirilir. Oklava yardımı ile açılış ve bezlerin üzerine serilir. Açılan her hamur, kesilmeden önce serilerek biraz kuruması biraz da sertleşmesi sağlanır. Kuruyan hamurlar üçerli ya da beşerli st üste konularak önce ince dilimler haline getirilir, daha sonrada ince ince doğranır. İnce uzun şekilde kesilenler makarnalık, kare şeklinde ve daha kk kesilenler orbalık olarak kullanılmakta ve adına tutma denilmektedir. Doğranan hamurların birbirine yapışmadan serilmesi gerekir. Serilen hamurların kuruması birkaç günü bulmaktadır. Hamurlar açılmadan kk parçalar halinde bezin üzerine serilir ve kurumaya yakın el ile ovulursa buna da ovma denilir (KK-1,2,3,4,6).

Sonuç

Bu alışmada Kütahya'da gıda saklamaya yönelik kış hazırlıkları değerlendirilmiştir. Saklanan gıdalar hammaddesine göre hayvansal, bitkisel ve unlu gıdalar olmak üzere üç ana başlık altında incelenmiştir. Hayvansal gıdalardan üretilen salamura peynir ve katık, kış için talep edilen gıdalar arasında olmasına rağmen et kavurma, kaz yağı ve et kurutma daha çok kırsal kesimle bağı olan aileler tarafından elde edilip saklanabilmektedir. Bitkisel gıdalardan elde edilen kış hazırlıkları; turşular, reel ve marmelatlar, kurutmalıklar, sos ve saalar, salamura ve konservelikler, şoklamalık gıdalar ve bunların dışında kalan diğer bitkisel gıdalar olmak üzere sınıflandırılmıştır. Domates, biber, salatalık, lahana yöre halkı tarafından en çok tercih edilen turşu çeşitleridir. Kaynak kişiler eskiye oranla turşu çeşitlerinin azaldığını patlıcan, armut, erik gibi turşuların yapılmadığını belirtmişlerdir. Kurutmalık sebze ve meyve çeşitlerine ve pestile olan talepte de azalma mevcuttur. şoklama ve konserve halinde gıda saklama özellikle çalışan kişilerin daha çok tercih ettikleri yöntemlerdendir. Tarhana ve makarna tüketimi yörede fazla

olmasına rağmen genelde çalışan kadınların anne ya da kayınvalideleri tarafından yapımı devam etmektedir. Bu durum ise bir sonraki neslin tarhanasını yapacak kimsenin kalmamasına ve ileride bu ürünlerin sadece market reyonlarında paket gıda olarak satılacağına da bir göstergedir.

Kütahya’da kış hazırlıklarının önceki yıllara oranla azaldığı görülmektedir. Kış hazırlıklarını yapmakla sorumlu kadınların iş hayatına dâhil olması, yemek yapmaya fazla vakit bulamamalarından dolayı paket gıdalara yönelim artmıştır. İhtiyaç duyulan besin maddelerine her mevsimde ulaşabilme, yöresel ev yapımı ürünlerin satıldığı mağazaların sunduğu çeşit imkânı da kış hazırlığına duyulan ihtiyacı ortadan kaldırmış, hatta gereksiz kılmıştır.

Küreselleşen ve pek çok kültür farklılığını ortadan kaldıran dünyanın yeni düzeni beslenme ve sofraya kültürünü de etkilemiştir. Mevsiminde doğal yöntemlerle yetişen gıdaların sağlıklı ve hijyenik yöntemlerle saklanması ve kış aylarında tüketilmesi yerine her mevsimde bulunabilen ama insan vücudu açısından son derece zararlı maddeleri içerisinde barındıran sebze ve meyvelerin tüketilmesi, işlenmiş paket gıdalara yönelim hayatı kolaylaştırıyor gibi görünse de bir taraftan da obezite başta olmak üzere pek çok hastalığa davetiye çıkarmaktadır.

Mevsiminde ve uygun fiyata alınan sebzelerden hazırlanan kışlık gıdalar, sağlıklı olduğu kadar mevsimsiz ya da paket olarak alınan ve tüketilen ürünlerden daha ekonomiktir ve aile bütçesine katkı sağlamaktadır. Tüm bunların yanı sıra, kış hazırlıkları eş, dost ve akrabaların toplanması ile imcece usulü yapılmakta, bu durum toplumun en fazla ihtiyaç duyduğu sosyalleşme ve yardımlaşma bağına güçlendirmektedir.

Çalışmanın veri toplama kısmında farklı yaş ve meslek gruplarından kaynak kişiler ile görüşülmüştür. Çalışan katılımcılar daha önce ihtiyaç duymadıkları ve gerekli görmedikleri kış hazırlığını, sağlıklı beslenme gayesi ve gıda tedarik sıkıntısının yaşanabilme kaygısından dolayı Covid-19 pandemi sürecinin yaşandığı bu yıl önceki yıllara nazaran daha fazla yaptıklarını belirtmişlerdir. Belli bir kesim tarafından sürdürülen geleneksel kış hazırlıklarının toplumun geneline yayılması ve bunun sürekli hale getirilmesi halk sağlığı ve ekonomisi açısından olduğu kadar toplumsal değerlerin korunması bakımından da son derece önemlidir.

Türk mutfak kültürünün korunması, geleneksel sofraya değerlerinin yaşatılması açısından önem arz eden kış için geleneksel gıda saklama yöntemleri, uygulamalı halk biliminin çalışmaları içerisinde yer almaktadır. Anadolu’nun pek çok yerinde yapılan ve yöresel farklarla birbirinden ayrılan bu hazırlıkların kayıt altına alınması ve diğer bölgelerle yöresel farkların çıkarılması bakımından da önemlidir.

Kaynakça:

AKOĞUL, Emre ve Zühal Aksakallı Bayraktar (2020). “Erzurum Mutfak Kültüründe Kış Hazırlıklarının İncelenmesi”, *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, C.24, S.3, s.1331-1345.

ARTUN, Erman (2010). *Türk Halk Bilimi*. İstanbul: Kitapevi Yayını.

DERİN, Didem Önay vd. (2016). “Konya İl Merkezinde Yaşayan Kadınların Yiyecek Hazırlama, Pişirme Ve Saklama Uygulamaları Üzerine Bir Araştırma”, *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, S.35, s.87-101.

DİNÇ, Mustafa (2019). “Halk Bilgisinin Beslenme ve Mutfak Kültürüne Dönük Temsilleri”. *Halk Bilimi El Kitabı*. Ankara: Nobel Yayını.

DÖNMEZ, Yusuf (1981). “Kütahya ve Çevresinin Fizikî Coğrafyası”, *Atatürk'ün Doğumunun 100. Yılına Armağan*, Kütahya Belediyesi Yayını.

DÜLGER ALTINER, Dilek ve Yasemin Solmaz (2018). “Türk Mutfak Kültürü Ve Beslenme Alışkanlıkları Üzerine Bir Değerlendirme”, *Safran Kültür Ve Turizm Araştırmaları Dergisi*, C.1, S.3, s.108-124.

GÜLER, Sibel (2010). “Türk Mutfak Kültürü ve Yeme İçme Alışkanlıkları”, *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, C.2, S.26, s.24-30.

KIZILDEMİR, Özgür vd. (2014). “Türk Mutfak Kültürünün Tarihsel Değişiminde Yaşanan Değişimler”, *AİBÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü*, C.14, S.3, s.191-210.

OĞUZ, M. Öcal (2009). *Somut Olmayan Kültürel Miras Nedir?* İstanbul: Geleneksel Yayıncılık.

OĞUZ, M. Öcal (2019). *Paldır Kültür Kentleşme*. İstanbul: Geleneksel Yayıncılık.

ONGAN, Dilek vd. (2020). “COVID-19 Salgını Sürecinde Besin Tedariği ve Güvencesi(zliği)”, *İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi Sağlık Bilimleri Fakültesi Dergisi*, C.5, S.2, s. 215-220.

ÖGEL, Bahaeddin (1985). *Türk Kültür Tarihine Giriş IV, Türklerde Yemek Kültürü*, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.

ÖNÇEL, Sibel (2015). Türk Mutfağı ve Geleceğine İlişkin Değerlendirmeler, *Journal of Tourism and Gastronomy Studies*, C.3, S.4 s.33-44.

ÖZER, Zedal (2010). “Kütahya Mutfak Kültürü”, *Kütahya Halk Kültürü Araştırmaları*, Kütahya: Ekspres Matbaası.

ŞANLIER, Nevin vd. (2012). “Gençlerin Türk Mutfağına Bakış Açısı”, *Millî Folklor*, C.24, S.94, s.152-161.

TALAS, Mustafa (2005). “Tarihi Süreçte Türk Beslenme Kültürü ve Mehmet Eröz'e Göre Türk Yemekleri”, *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*. S.18, s. 273-283.

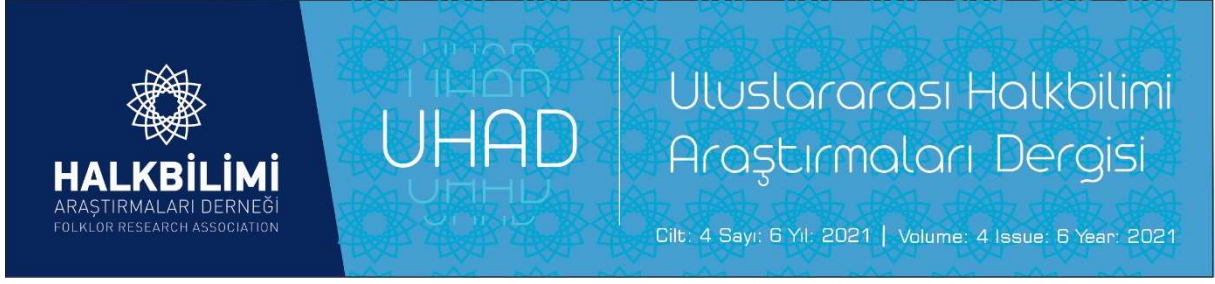
TUNÇOĞLU, İhsan (1981). “Kütahya'da Turizm ve Gelenekleri”, *Atatürk'ün Doğumunun 100. Yılına Armağan*, Kütahya: Kütahya Belediyesi Yayını.

YALÇIN ÇELİK, Dilek (2010). “Mengen'de Özel Gün Yemekleri”, *Millî Folklor*, C.22, S.86, s. 127-139.

YOLCU, Mehmet Ali (2018). “Nevşehir Yöresinde Ailelerin Geleneksel Kış Hazırlıkları”, *Kültür Araştırmaları Dergisi*, C.1, S.1, s. 7-22.

EK 1- Kaynak Kişi Bilgileri:

- KK-1: Emine Ata, Kadın, 80, Kütahya, Ev Hanımı, İlkokul Mezunu, 21.10. 2020
- KK-2: Esmâ Aka, Kadın, 59, Kütahya, Ev Hanımı, İlkokul Mezunu, 22.10. 2020
- KK-3: Hediye Ay, Kadın,78, Kütahya, Ev Hanımı, İlkokul Mezunu, 15.10.2020
- KK-4: Nuriye Atış, Kadın, 63, Kütahya, Ev Hanımı, İlkokul Mezunu, 16.10.2020
- KK-5: Hediye Uludoğan, Kadın, 46, Kütahya, Ev Hanımı, İlkokul Mezunu, 16.10.2020
- KK-6: Nazik Duman, Kadın, 67, Kütahya, Ev Hanımı, Eğitim Almamış, 5.11.2020
- KK-7: Ayşe Özkan, Kadın, 44, Kütahya, Öğretmen, Üniversite Mezunu, 3.11.2020
- KK-8: Emine Duman, Kadın, 43, Kütahya, Öğretmen, Üniversite Mezunu, 3.11.2020
- KK-9: Nurten Arık, Kadın, 40, Kütahya, Öğretmen, Üniversite Mezunu, 10.12.2020
- KK-10: Azize Beyazıt, Kadın, 43, Kütahya, Ev Hanımı, İlkokul Mezunu, 18.12.2020
- KK-11: Sibel Zorlu, Kadın, 43, Kütahya, Eczacı, Üniversite Mezunu, 24.12.2020
- KK-12: Burcu Özçoban, Kadın, 43, Kütahya, Tıp Doktoru, Üniversite Mezunu, 25.12.2020
- KK-13: Ayşenur Sır Dünder, Kadın, 53, Kütahya, Akademisyen, Üniversite Mezunu, 01.01.2021
- KK-14: şenay Bahayetmez, Kadın, 45, Kütahya, Serbest Meslek, Lise Mezunu, 14.09.2020



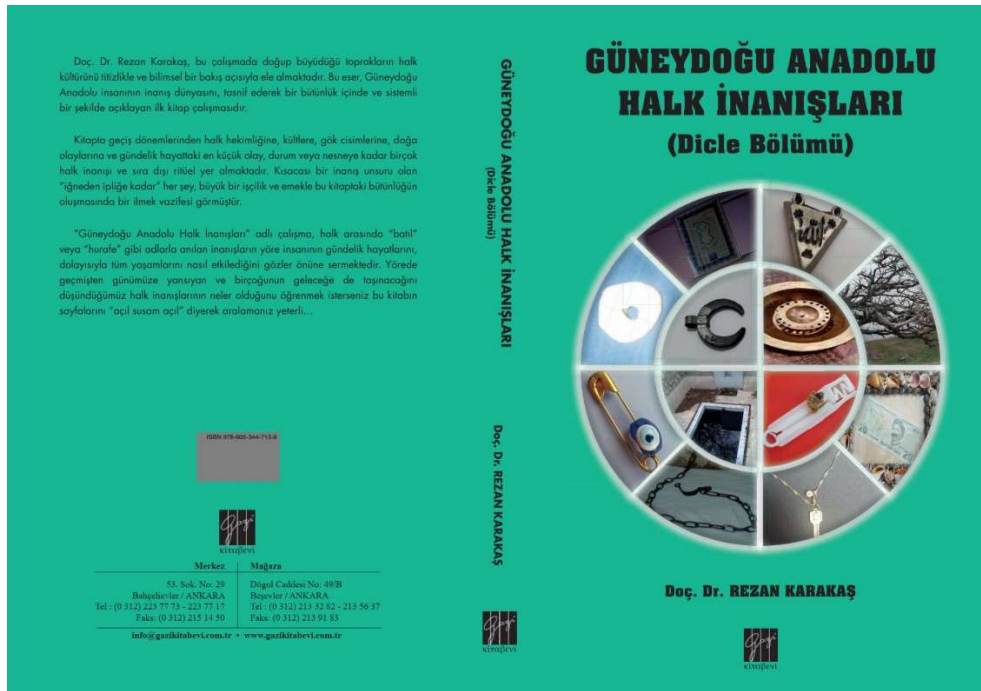
Geliş Tarihi: 14.01.2021 Kabul Tarihi: 15.04.2021

Entry Date: 14.01.2021 Accepted: 15.04.2021

Bu makaleyi alıntılanmak için/ To cite: AKIN, Erdem (2021). "Rezan Karakaş, Güneydoğu Anadolu Halk İnanışları (Dicle Bölümü), Ankara: Gazi Kitabevi, 2020, ISBN 978-625-7911-333-7, 364 sayfa.", *Uluslararası Halkbilimi Araştırmaları Dergisi*, S.6, s. 281-283.

**Rezan Karakaş, Güneydoğu Anadolu Halk İnanışları (Dicle Bölümü),
Ankara: Gazi Kitabevi, 2020, ISBN 978-625-7911-333-7, 364 sayfa.**

Erdem AKIN*



* Arş. Gör., Siirt Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Türk Halk Edebiyatı Anabilim Dalı, erdemakin19@gmail.com, Orcid Id.: 0000-0002-8833-3410.

Son zamanlarda kutsal mekân çalışmalarının revaçta olması hasebiyle halk inanışları çalışmalarının halkbilimi disiplini içerisinde yaygınlaştığı görülmektedir. İnsan yaşamının her alanında izlerini görebileceğimiz inanışlar ve bu inanışların davranışları ve tutumları sosyal ve psikolojik yönden etkilemesi, halkbilimi içerisinde inanışlar üzerine farklı kuram ve yaklaşımlarla çalışmalar yapılmasını sağlamıştır.

Dr. Rezan Karakaş'ın 2020 yılında kaleme aldığı “Güneydoğu Anadolu Halk İnanışları (Dicle Bölümü)” adlı çalışması, on yılı aşkın bir sürede gerçekleştirilen saha çalışmalarının bir ürünüdür. Çalışma kapsamında Dicle Bölümü'nü oluşturan Diyarbakır, Batman, Siirt, Mardin ve Şırnak illerinde gerçekleştirilen saha çalışmaları ve literatür taramaları ile hacimli bir eser oluşturulmuştur. Çalışma söz konusu bölgeyi halk inanışları bakımından kitap hacminde ele alan ilk çalışmadır. Esasında kitap, TÜBİTAK tarafından desteklenen “Ritüelleri ve Anlatılarıyla Siirt, Diyarbakır ve Mardin’de Kutsal Mekânlar: Dinî, Tarihî, Kültürel ve Edebî Doku” adlı projenin bir sonucu olarak geniş bir sahayı ele alabilmiştir. Çalışmada beş farklı ilin bulunması, kaynak kişi seçiminde sistematik bir yaklaşımı gerekli kılmıştır. Çalışma boyunca yöre insanın gündelik yaşamının bir parçası olan inanışlarla ilgili geniş bir alanda örneklem oluşturularak halk inanışlarının insan, toplum ya da grupların yaşamını çevreleyen/kapsayan yönlerine vurgu yapılmıştır.

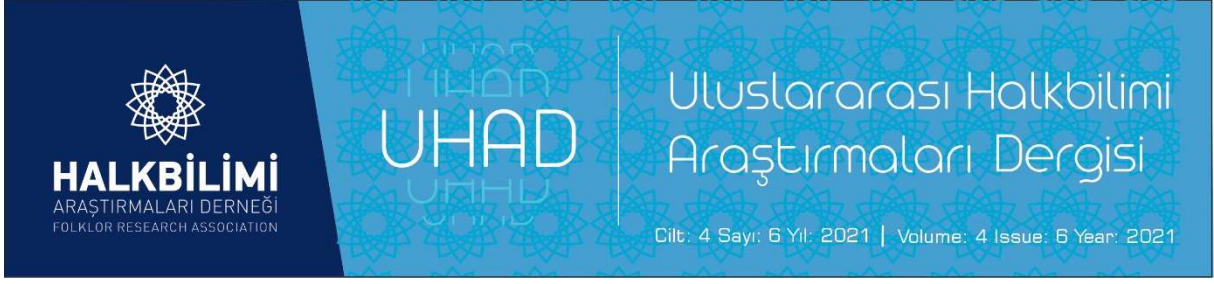
Kitabın Giriş Bölümünde (s. 1-12) halk inanışı kavramı üzerinde durulmuş, kavramın anlaşılabilirliğini arttırmak adına farklı kültür coğrafyalarından, edebiyat ve sanat eserlerinden örnekler sunulmuştur. Ayrıca inanışların oluşmasında ekolojinin etkisine ve inanışların kültürel ve psikolojik yönlerine vurgu yapılarak bütüncül bir bakış açısı sağlanmıştır. Halk inanışlarının evreselliğini göstermek adına farklı kültürlerdeki halk inanışlarının varlığı yine bu bölümde değinilen bir diğer konudur.

Kitabın esasını oluşturan bölümde (13-300), tanım ve sınıflandırmalar çerçevesinde yoğun bir inceleme alanı oluşturulmuştur. Bölüme öncelikle Güneydoğu Anadolu Bölgesi'nin siyasi coğrafyası hakkında genel bir bilgi verilerek başlanmıştır. Burada araştırma alanının demografik özelliklerine yer verilmesi çalışma sahasının anlaşılmasına yardımcı olmaktadır. Hayatın her alanıyla ilgili inanışların bulunması, geniş bir sınıflandırma denemesinin yapılmasını sağlamıştır. Dolayısıyla bu bölümde bölgede yaşayan/yaşatılan halk inanışları konularına göre sınıflandırılarak özgün bir tasnif önerisi sunulmuştur. Söz konusu sınıflandırmanın ana başlıkları “Geçiş Dönemleri, Kültürler, Kutsal Mekânlar, Halk Hekimliği, İnsan ve İnsan Davranışları, Hayvanlar, Nesnelere, Yiyecek/İçecekler, Gök Cisimleri, Doğa Olayları, Olağanüstü Varlıklar, Olağanüstü Yerler, Zaman, Sayılar, Renkler ve Diğer

İnanışlar” şeklindedir. Yazar, “geçiş dönemleri, kültürler, kutsal mekânlar ve halk hekimliği” konularının geniş bir şekilde müstakil çalışmalarla ele alınması gerektiğini vurgulayarak sahada yapılacak yeni araştırmalara işaret etmekte ve araştırmacılara alan açmaktadır.

Bölümde ayrıca gündelik hayatta bir eşik olarak kabul edilen geçiş dönemlerindeki halk inanışlarına özellikle değinilmiştir. Halk inanışlarının çeşitlendirilmesi noktasında; insan ihtiyaçlarına ve içinde bulunduğu psikolojik gerçekliğe değinilmiş ve inanışlar üzerinden analizler ve değerlendirmeler yapılmıştır. Ancak inanışların anlamlandırılmasıyla yapılacak yorumların isabetli olabileceğini aktaran yazar, analiz ve değerlendirmelerde eski Türk inanışlarının etkisinin de göz önünde bulundurulması gerekliliğine değinmiştir. İnanışların kaynaklık ettiği ritüelleri daha anlaşılabilir kılmak adına ritüellerden görseller sunarak Ekler Bölümünde (325-339) zengin bir arşiv oluşturulmuştur.

Sonuç olarak halk inanışlarının söz konusu bölgedeki tarihselliği ve güncel durumu, eserin özgün yanını oluşturmaktadır. Eseri önemli kılan diğer bir unsur ise çalışmayı yürütürken uygulanan kapsamlı ve özgün sınıflandırmadır. Çalışmada alan araştırması boyunca farklı coğrafyalardan ve demografik yapılardan beş farklı il gibi geniş bir zeminde kaynak kişilere başvurularak halk inanışlarının doğası anlaşılmaya çalışılmıştır. Yapılan mülakatlar, katımlı ve katımlısız gözlemler sonucunda elde edilen değerlendirmelere tabi tutulmuştur. Ayrıca sonuç bölümünde beş farklı ilde halk inanışlarının güncel durumuna yer verildiği için bölgeye bütüncül olarak bakılabilmektedir. Dicle Bölümü’nde halk inanışlarının varlığı ve halk yaşamındaki öneminin anlaşılmasını sağlayacak saha malzemeleri ve bunlar ışığındaki nihai değerlendirmeler, disiplinlerarası bir bakış açısıyla gözler önüne serilmiştir. Ayrıca diğer bölgelerle karşılaştırmalı yürütülecek çalışmaların önemine değinilerek Anadolu ve Trakya’nın “inanış” atlasını çıkarmanın gerekliliği vurgulanmıştır.



Geliş Tarihi: 08.04.2021 Kabul Tarihi: 03.05.2021 Entry Date: 08.04.2021 Accepted: 03.05.2021

Bu makaleyi alıntılanak için/ To cite: GÜMÜŞ, Tülin (2021). “Medyatik Töre Türk Töresinden Medya Töresine (Nagihan Çetin, “Medyatik Töre Türk Töresinden Medya Töresine”, İstanbul: Doğu Kütüphanesi yayınları, 2021)”, *Uluslararası Halkbilimi Araştırmaları Dergisi*, S.6, s. 284-286.

“Medyatik Töre Türk Töresinden Medya Töresine”

(Nagihan Çetin, “Medyatik Töre Türk Töresinden Medya Töresine”, İstanbul: Doğu Kütüphanesi yayınları, 2021)

Mediatic Customs From Turkish Customs to Mediatic Customs

Tülin GÜMÜŞ*

Giriş

Medyatik Töre Türk Töresinden Medya Töresine adlı bu çalışma binlerce yıllık deneyimin ürünü olan Türk töresinin medya tarafından sunumunu film ve diziler üzerinden incelemiştir.

Toplumsal hayatı düzenleyen sosyal normlardan biri olan töre etki alanı bakımından güçlüdür. Televizyon, gazete, internet haberlerinde dizi ve filmlerde karşımıza çıkan töre özellikle 1990 sonrasında kadın-namus ve cinayet kavramları ile özdeşleştirilmiştir. İnsanın insanla, insanın devletle olan ilişkisini düzenleyen töre algısında yaşanan değişim ve sebepleri bu çalışmada ele alınmıştır.

Kitap, “giriş”, kavramsal çerçevenin açıklandığı “birinci bölüm”, film ve diziler üzerinden töre-medya ilişkisinin açıklandığı “ikinci bölüm”, “sonuç ve değerlendirme” olmak üzere dört bölümden oluşmaktadır.

* Dr, Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Halk Bilimi, gumus24tulin@gmail.com, ORCID ID: 0000-0002-5931-2637

Birinci bölümde açıklanan kavramlardan ilki Sosyal Norm'dur. Toplumun bireyden beklentilerini belirleyen, bireyin toplum içerisindeki davranışlarını hem düzenleyen hem de yönlendiren kurallar olarak tanımlanan sosyal norm ve yaptırım gücü hakkında bilgi verilmiştir. Sosyal normun türleri olan moda, teamül, görenek, adet, gelenek, örf, töre yaptırım güçleri bakımından zayıftan güçlü olana doğru sınıflandırılmıştır. Yaptırım gücü bakımından en güçlü kabul edilen *töre* kavramı yapısal ve işlevsel olmak üzere çok yönlü bir şekilde açıklanmıştır. Öncelikle töre kelimesinin etimolojisi ele alınıp kökeni hakkındaki görüşler tespit edilmiştir. Yine bu kısımda felsefe, sosyoloji, hukuk ve folklor olmak üzere farklı bilimlerin töre kavramına bakış açısı ele alınmıştır. *Türk Töresinin İşlevleri* başlığı altında ise törenin bireyler arası ilişkilerden devletler düzeyindeki ilişkilere kadar pek çok durumu kontrol eden bir yapıya sahip olduğu açıklanmıştır. Bu kısımda törenin işlevleri şu başlıklar altında incelenmiştir. 1- Bireyin Bireyle, Toplumla ve Devletle İlişkilerini Düzenlemek, 2- Aile Kurumunda Yönetim İlişkilerini Düzenlemek, 3- Suçların Cezasını Belirlemek, 4- Yönetimde Yetkiyi Düzenlemek, 5- Denetim Mekanizmasını İşletmek, 6- Milli Değerlerin Aktarılmasını Sağlamak, 7- Devletlerarası İlişkileri Belirlemek, 8- Yazılı Hukuka Kaynaklık Etmek, 9- Eylemlere Meşruluk Kazandırmak. *1990 Sonrasında Türkiye'de Törenin Reddedilişi* bölümünde ve alt başlıklarında Türkiye özelinde törenin cinayet, namus/töre cinayeti gibi birçok olumsuz olayın sebebi olarak kabul edilmesi, medyanın bu durumu meşrulaştırması örneklerle açıklanmıştır.

İkinci bölümde filmler ve diziler üzerinden töre-medya ilişkisi incelenmiştir. Bu kısımda Türkiye'de 1999-2012 yılları arasında yayınlanan üç dizi ve dört film ele alınmıştır. Töreye bakışını belirlemek adına dizilerin seçiminde özellikle farklı dönemler ve kanallar tercih edilmiştir. İncelenen filmler: *Değişime Ayak Direnmez "Hemşo"* (2000), *Törenin Meşrulaştırıcılığı "Mutluluk"* (2007), *Töre de Geç... "Av Mevsimi"* (2010), *Katil Kim "Ateşin Düştüğü Yer"* (2012). Diziler ise *Kimin Töresi "Yılan Hikâyesi"* (Kanal D 1999-2002), *Gerçeği Dehşet, Kurgusu Reyting "Sıla"* (Atv 2006-2008), *Türk Töresi Televizyonda "Diriliş Ertuğrul"* (TRT 1 2017-2019). Söz konusu yapımlar töre, törenin işlevleri, törede aile, kadın, erkek çocuğun konumlandırılışı açısından değerlendirilmiştir.

Sonuç ve değerlendirme kısmında ise birinci ve ikinci bölümün analizi yapılmıştır. Medyada törenin bireysel ve toplumsal işlevlerine, ideal aile temsiline yeteri kadar yer verilmediği tespit edilen sonuçlardan birkaçıdır.

Sonuç

Yaşamı, insan ilişkilerini düzenleyen töre kavramı Türk kültüründe önemli bir yer tutmaktadır. Toplumsal kuralları belirleyen bu kavram günümüzde cinayet ve namus kavramları ile

özdeşleştirilmiştir. Türk modernleşme sürecinde medya töre kavramının içeriğinin değişmesinde etkili olmuştur.

Medyatik Töre Türk Töresinden Medya Töresine adlı bu çalışma töre kavramını çok boyutlu olarak incelemiştir. İnsanın insanla, insanın devletle olan ilişkilerini düzenleyen bu doğrultuda hayatı yaşanılır kılan Türk töresi medya aracılığıyla adeta namus cinayeti, kadın cinayeti gibi pek çok istenmedik davranışı meşrulaştırıcı bir araç olarak kullanılmaktadır. Yazarın da ifade ettiği gibi *söz konusu cinayetler, törenin ardına saklanarak işlenen, töre dışında birçok farklı sebebe dayanan fakat gerek vicdan rahatlatma gerekse de toplumda aklanma gibi amaçlarla töre adına işlendiği ifade edilen cinayetlerdir. Törenin asli amacı insanı öldürmek değil yaşatmaktır* (s. 47). Bu çalışma medyanın töre kavramı üzerindeki etkisini film ve dizler aracılığıyla örneklendirmesi bakımından önemlidir.