

# MİLLÎ FOLKLOR

International and Quarterly Journal of Cultural Studies

**İRAN TÜRKLERİNDE MASAL  
HAC ANLATILARINDA YABANCI  
MİLLÎ KİMLİĞİN YAPIMI VE YAPISÖKÜMÜ  
THE BOOK OF DEDE KORKUT AND BEOWULF  
TÜRK DÜNYASI FIKRALARINDA GELİN OLMAK  
KENT VE İMGE: DİZİLERDE GAZİANTEP SİMÜLASYONU  
TARİHİ KENT MERKEZLERİNDE YENİDEN CANLANDIRMA  
ORHON YAZITLARINDA KAĞANIN ERDEMLERİ VE PLATON  
TÜRK HALKLARININ ŞECERECİLİK GELENEĞİ YA DA MİLLÎ BELLEK  
TÜRK KÜLTÜRÜNDE EV VE ÇÖP: EKOFEMİNİST BİR YAKLAŞIM  
HALK RESMİNDEN GRAFİK TASARIMA: NUMAN BALICA  
ALEVİ TÜRKMENLERDE BİR HALK OYUNU: “CANİMEN”  
EVLİYA ÇELEBİ VE MİSİR’DA KAHVE VE KAHVEHANE  
HIDRELLEZ: GÖÇ, ÖLÜM, KURBAN, MEZARLIK  
ICH AND NORTHEAST KAYSERİ VALLEYS  
DELİ VE DELİLİK ANLATMALARI  
TANITMALAR**

Doç. Dr. Faruk MANAV  
Prof. Dr. M. Naci ÖNAL  
Zhanat Toktarkyzy SALTAKOVA  
Toktar Alibek KESİMULY  
Dr. Hilal KAYA  
Arş. Gör. Rahime ÇOKAY NEBİOĞLU  
Prof. Dr. Metin EKİCİ  
Öğr. Gör. Dr. Seçkin SARP KAYA  
Prof. Dr. Naciye YILDIZ  
Dr. Gözde TEKİN  
Dr. Öğr. Üyesi Cevdet AVCI  
Öğr. Gör. Dr. Adil ÇELİK  
Prof. Dr. Mustafa ARSLAN  
Didem Gülçin ERDEM

Prof. Dr. Hayati BEŞİRLİ  
Dr. Emel YİĞİTTÜRK EKİYOR  
Nurulhude BAYKAL  
Prof. Dr. Suna Timur AĞILDERE  
Olgun YALÇIN  
Dr. Öğr. Üyesi Murat ERTÜRK  
Arş. Gör. Özlem KEVSEROĞLU  
Prof. Dr. Hatice AYATAÇ  
Prof. Dr. Nilüfer YÖNEY  
Doç. Dr. Adem SAĞIR  
Assoc. Prof. Dr. Osman CÜME  
Arş. Gör. Kadirhan ÖZDEMİR  
Dr. Öğr. Üyesi Tuna YILDIZ



# MİLLÎ FOLKLOR

Üç Aylık Uluslararası Kültür Araştırmaları Dergisi

International and Quarterly Journal of Cultural Studies

Revue Internationale et Trimestrielle d'Études Culturelles

Cilt/Volume/Tome: 17 Yıl/Year/Année: 33 Sayı/Number/Nombre: 130

ISSN 1300-3984 • Hakemli Dergi.

• Kurucuları/Founders/Fondateurs: Prof. Dr. M. Öcal OĞUZ - Necdet İLHAN - Prof. Dr. Türker EROĞLU • Sahibi/Owner/Possesseur: Geleneksel Yayıncılık Eğt. San. Tic. Ltd. Şti. adına M. Öcal OĞUZ • Editör/Editor/Editeur: Prof. Dr. M. Öcal OĞUZ (ocal.oguz@hbv.edu.tr) • Editör Yardımcıları/Vice-Editors: Doç. Dr. Selcan GÜRÇAYIR TEKE (selcan.teke@hbv.edu.tr-Yayın İnceleme) - Dr. Öğr. Üyesi Tuna YILDIZ (tuna.yildiz@hbv.edu.tr-Yayın Takip) - Dr. Öğr. Üyesi Haydar YALÇIN (haydar.yalcin@ikc.edu.tr-Bilgi ve Belge Yönetimi) • Yabancı Dil Danışmanı/Foreign Language Consultants: Prof. Dr. Metin EKİCİ (mekici@yahoo.com-İngilizce) - Prof. Dr. Kubilay AKTULUM (aktulumk@yahoo.com-Fransızca) - Doç. Dr. Günül Özlem AYAYDIN CEBE (gunulcb@gmail.com-İngilizce) • Sorumlu Yazı İşleri Müdürü/Directorate of Editorial Affairs: Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Erman ARAL (ahmet.aral@hbv.edu.tr) • Yayın Kurulu/Editorial Board/Comité d'Édition: Prof. Dr. Kubilay AKTULUM (aktulumk@yahoo.com) - Prof. Dr. Ekrem ARIKOĞLU (ekrem.arikoglu@hbv.edu.tr) - Prof. Dr. Halit ÇAL (halit.cal@hbv.edu.tr) - Prof. Dr. Hülya KASAPOĞLU ÇENGEL (hulya.kasapoglu@hbv.edu.tr) - Prof. Dr. Nurettin DEMİR (demir@hacettepe.edu.tr) - Prof. İsmet DOĞAN (idogan@gazi.edu.tr) - Prof. Dr. Hamiye DURAN (hamiye@gazi.edu.tr) - Prof. Dr. Tuba İşnusu İSEN DURMUŞ (tidurmus@etu.edu.tr) - Prof. Dr. R. Gülin ÖĞÜT EKER (eker@hacettepe.edu.tr) - Prof. Dr. Pervin ERGUN (pervin.ergun@hbv.edu.tr) - Prof. Dr. Ruhi ERSOY (ruhi.ersoy@hbv.edu.tr) - Prof. Dr. Orhan KURTOĞLU (orhan.kurtoglu@hbv.edu.tr) - Prof. Dr. Muhtar KUTLU (mkutlu@ankara.edu.tr) - Prof. Dr. Nazım Hikmet POLAT (nazim.polat@hbv.edu.tr) - Prof. Dr. Firat PURTAŞ (firat.purtas@hbv.edu.tr) - Prof. Dr. Mehmet ŞAHİNGÖZ (mgoz@gazi.edu.tr) - Prof. Dr. Hale ŞİVGİN (hale.sivgin@hbv.edu.tr) - Prof. Dr. Nezir TEMUR (ntemur@gazi.edu.tr) - Prof. Dr. Ali YAKICI (yakici@gazi.edu.tr) - Prof. Dr. Naciye YILDIZ (naciye.yildiz@hbv.edu.tr) - Doç. Dr. Ezgi METİN BASAT (ezgimetinbasat@gmail.com) - Doç. Dr. Melike KAPLAN (mkaplan@ankara.edu.tr) - Doç. Dr. Evrim ÖLÇER ÖZÜNEL (evrim.ozunel@hbv.edu.tr) - Doç. Dr. Dilek TÜRKYILMAZ (dilek.turkyilmaz@hbv.edu.tr) - Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Erman ARAL (ahmet.aral@hbv.edu.tr) - Dr. Öğr. Üyesi Bahar AKARPINAR (rbahar@hacettepe.edu.tr) - Yrd. Doç. Dr. Himmet BİRAY (1958-1995) - Dr. Öğr. Üyesi Emine ÇAKIR (eminecakir.thb@gmail.com) - Dr. Öğr. Üyesi Pınar KASAPOĞLU AKYOL (pkasapoglu@ankara.edu.tr) - Dr. Öğr. Üyesi Zeynep Safiye BAKI NALCIOĞLU (zeynep.nalcioğlu@hbv.edu.tr) - Öğr. Gör. Dr. Tuba SALTİK ÖZKAN (tuba.ozkan@hbv.edu.tr) - Dr. Yerkesh ÖZER (yerkesoz@gmail.com) - Dr. Gözde TEKİN (gozde.tekin@hbv.edu.tr) • Düzelti/Redaction: Dr. Öğr. Üyesi Zeynep Safiye BAKI NALCIOĞLU (zeynep.nalcioğlu@hbv.edu.tr) - Dr. Gözde TEKİN (gozde.tekin@hbv.edu.tr) - Burakhan KABACAĞ (burakhan.kabacam@hbv.edu.tr) - Kadirhan ÖZDEMİR (kadirhan.ozdemir@hbv.edu.tr) - Sorumlu Müdür: Utku YAĞLIDEREİLİ • Halkla İlişkiler: Burakhan KABACAĞ (burakhan.kabacam@hbv.edu.tr) Editörlük/Editorial: AHBV Türk Halk Bilimi Araştırma ve Uygulama Merkezi ve Somut Olmayan Kültürel Miras Enstitüsü (Kurumsal editörlük işleri AHBV THBMR ve SOKÜM Enstitüsü tarafından yürütülmektedir. / The Institutional Duties of Editorial Board Carried by AHBV University and Institute of ICH)

• Yazma Adresi/Correspondance Address/Adresse de Correspondance: P.K. 336 06420 Yenişehir/ANKARA-TÜRKİYE  
• E-Mail: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/millifolklor> (yazı gönderimi için / for article) - [genelenselciy@yahoo.com](mailto:genelenselciy@yahoo.com) (yazılar ve dergiyle ilgili diğer konular / articles and other issues related to the journal) - [genelenselciy@gmail.com](mailto:genelenselciy@gmail.com) (abonelik için / for subscription)  
• Web Sayfası: <http://www.millifolklor.com/> / <https://dergipark.org.tr/tr/pub/millifolklor> / Tel: 0533 776 8890  
• İdarî Yeri/Managing Office/Adresse d'Administration: Gazi Mah. Çakır Sok. 21/5A Yenimahalle/ANKARA-TÜRKİYE  
• Fiyat/Price/Prix: 25 TL / \$15 • Abone Bedeli/Subscription Price/Prix d'Abonnement: 100 TL / \$ 50 Millî Folklor bahar, yaz, güz ve kış sayıları olmak üzere yılda dört kez yayımlanır (Öğretmen, Öğrenci, Halk bilimi Araştırmacılarına tanıtım ve teşvik amacıyla %50 indirimlidir. Kurumlar ve Tüzel Kişiler bu uygulamamız dışındadır. / Milli Folklor is published four times a year, in winter, spring, summer, and autumn./La revue de Milli Folklor est publiée quatre fois par an: en printemps, en été, en automne et en hiver. • Abone Şartları/Payments/Paiement: Abone olacaklar, Geleneksel Yayıncılık Ltd. Şti. Posta Çeki 1911533'a veya Türkiye İş Bankası Gazi Mahallesi Şubesinde Geleneksel Yayıncılık Ltd. Şti. adına açılan ve Hesap No: 4286 0258016, IBAN No: TR460006400000142860258016 olan hesabımıza Abone Bedeli'ni yatırdıkları ve dekontunu yazışma adresimize postaladıkları takdirde dergimiz bir yıl süreyle adreslerine gönderilecektir. Dergimizin dağıtım yalnızca abonelerimize yapılmaktadır./Payments must be charged to Geleneksel Yayıncılık Ltd. Şti.'s account number 4286 0258016 and TR460006400000142860258016, Türkiye İş Bankası, Gazi Mahallesi-Ankara Şubesi/TÜRKİYE, or with post check, Geleneksel Yayıncılık Ltd. Şti.-1911533. Payment documents should be sent to correspondence address./L'argent doit être versé dans le compte bancaire de Geleneksel Ltd. Numero: 4286 0258016 ou TR460006400000142860258016, Türkiye İş Bankası Gazi Mahallesi Şubesi Ankara-Türkiye, ou au compte postal sous le Geleneksel Yayıncılık Ltd. -1911533. Le paiement des documents doit être envoyé à l'adresse de correspondance.

## AKADEMİK TEMSİLCİLER/CORRESPONDING EDITORS/LES EDITE URS CORRESPONDANTS

YURT İÇİ/Turkey/En Turquie: • ADANA - Prof. Dr. Refiye OKUŞUKLUK ŞENESEN • ADIYAMAN - Dr. Öğr. Üyesi Sunay AKKAYA - Dr. Öğr. Üyesi Fadime TKBAŞ APAK • AKSARAY - Ergin ALTUNSAKAB • AMASYA - Dr. Öğr. Üyesi Orhan Fatih KUŞDEMİR • ANTALYA - Dr. Öğr. Üyesi Ünsal Yılmaz YEŞİLDAL • ARDAHAN - Dr. Öğr. Üyesi Nina PETROVİÇİ • BALIKESİR - Prof. Dr. Halil İbrahim ŞAHİN • DOĞ. Dr. Zülfi Kar BAYRAKTAR - Doç. Dr. Satı KUMARTASIOĞLU • BARTIN - Doç. Dr. İbrahim GÜMÜŞ • BOLU - Prof. Dr. Meral OZAN • BURDUR - Doç. Dr. Kadriye TÜRKAN • BURSA - Prof. Dr. Hülya TAŞ • ÇANAĞKALE • DOÇ. Dr. Handan Nazan AYDIN KASIMOĞLU • ÇANKIRI • BURDUR - Doç. Dr. Abdülislem ARVAS • Ahmet Serdar ASLAN • DENİZLİ • DOÇ. Dr. Mehmet Sürür ÇELEPİ • DİYARBAKIR • DOÇ. Dr. Abdülbasit SEZER • EDİRNE - Prof. Dr. Ahmet GÜNEŞ - Dr. Öğr. Üyesi Selma ERGİN SOL • ELAZIĞ • DOÇ. Dr. Ebru ŞENOCAK - Dr. Öğr. Üyesi Birol AZAR • DOÇ. Dr. Gülda ÇETİNDAG SÜME • ERZURUM • DOÇ. Dr. Ahmet Özgür GÜVENÇ • DOÇ. Dr. Ömer YILAR • ERZİNCAN • DOÇ. Dr. Necdet TOZLU • ESKİŞEHİR • DOÇ. Dr. Adem KOÇ • GAZIANTEP - Prof. Dr. Mehmet EROL - Prof. Dr. Behiye KÖKSEL • DOÇ. Dr. Mustafa GÜLTEKİN - Dr. Öğr. Üyesi Cevdet AVCI • HATAY • Prof. Dr. Bülent ARI • İSPARTA - Prof. Dr. Halil Altay GÖDE • İSTANBUL - Prof. Dr. Yakup ÇELİK - Prof. Dr. Abdülkadir EMEKSİZ • DOÇ. Dr. Meriç HARMANCI • İZMİR • DOÇ. Dr. Nurgül BEĞİÇ • DOÇ. Dr. Selami FEDAKAR • DOÇ. Dr. Mehmet ERSAL - Dr. Öğr. Üyesi Gonca KUZAY DEMİR • KAHRAMANMARAŞ • DOÇ. Dr. Yılmaz IRMAK • DOÇ. Dr. Öğr. Üyesi İbrahim ERŞAHİN • KARAMAN - Dr. Öğr. Üyesi Hüseyin AKSOY • DOÇ. Dr. Öğr. Üyesi Onur AYKAÇ • KARS • DOÇ. Dr. Adem BALKAYA • KASTAMONU • DOÇ. Dr. Gülten KÜÇÜKBASMACI • KAYSERİ • Saim ÖRNEK • KIRIKKALE - Prof. Dr. Bilgehan Atsız GÖKDAĞ • Prof. Dr. Aktan Müge YILMAZ • KIRŞEHİR - Prof. Dr. Salahattin BEKKİ • DOÇ. Dr. Ezgi METİN BASAT • KOCAELİ - Prof. Dr. İslam ALTUN • KONYA - Prof. Dr. Sinan GÖNEN - Dr. Öğr. Üyesi Aziz AYYA • KÜTAHYA • DOÇ. Dr. Erdal ADAY • MANİSA - Dr. Öğr. Üyesi Gürol PEHLİVAN - Dr. Savaş ATLI • MARDİN - Dr. Öğr. Üyesi Hatice Kübra UYGUR • MERSİN - Prof. Dr. Nilgün ÇİBLAK COŞKUN - Dr. Öğr. Üyesi İmran GÜNDÜZ ALPTÜRKER • MUĞLA - Dr. Öğr. Üyesi Ali Abbas ÇINAR - Dr. Öğr. Üyesi Baki Bora HAĞÇA • MUŞ • DOÇ. Dr. Çanser KARDAŞ • NEVŞEHİR - Prof. Dr. Adem ÖGER - Yücel ÖZDEMİR • NIĞDE • DOÇ. Dr. Nedim BAKIRCI - Prof. Dr. Hatice İÇEL - Dr. Öğr. Üyesi Namık ASLAN • SAKARYA • DOÇ. Dr. Selçuk Kürşad KOCA - Dr. Öğr. Üyesi Yavuz KÖKTAN • SAMSUN • DOÇ. Dr. Cafer ÖZDEMİR - Recep DEMİR • SİRT - Prof. Dr. Rezan KARAKAŞ • SİNOP • DOÇ. Dr. Songül ÇEK • SİVAS - Dr. Adil ÇELİK • UŞAK - Dr. Öğr. Üyesi Derya ÖZCAN - Dr. Mustafa DUMAN • YOZGAT • DOÇ. Dr. Tuğçe ERDAL

YURT DIŞI/Abroad/A l'Étranger: • AZERBAJYAN - Prof. Dr. Muharrem KASIMLI • FRANSA - Dr. Ferya ÇALIŞ • GÜRCİSTAN - Prof. Dr. Marika JIKIÄ • HOLLANDA - Mehmet TÜTÜNCÜ • JAPONYA - Missuko KOJIMA • KAZAKİSTAN - Prof. Dr. Tatigül KARTEYEA • Prof. Dr. Şakir İBRAHAYEV - Dr. Öğr. Üyesi Bekarys NURİMANOV • KORE CUMHURİYETİ - Prof. Dr. Eunkyung OH • MACARİSTAN - Dr. Julia BARTHA • NAHCIVAN M. C. - Doç. Esker GADİMOV • ÖZBEKİSTAN - Prof. Dr. Cabbar İŞANKUL • POLONYA - Doç. Dr. Danuta CHMIELOWSKA • SLOVAKYA - Dr. Xenia CELNAROVA • UKRAYNA - Doç. Dr. Tudora ARNAUD

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

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

**İÇİNDEKİLER / Contents / Sommaire**

Danışma Kurulu / Advisory Board / Comité de Conseillers .....	3
Birkaç Söz / Foreword / Par l'éditeur .....	4
M. Öcal OĞUZ	
<b>MAKALELER / ARTICLES / LES ARTICLES</b>	
Orhon Yazıtlarında Kağanın Erdemleri Üzerine Bir Değerlendirme: Platon'a Yoğun Göndermelerle / The Evaluation of Khagan's Virtues in Orkhon Inscriptions: With Continual References to Plato.....	5-20
Doç. Dr. Faruk MANAV	
Türk Halklarının Şecerecilik Geleneği ya da Milli Bellek / Turkic People's Custom of Genealogical Method of Storytelling or National Memory.....	21-30
Prof. Dr. M. Naci ÖNAL Zhanat Toktarkyzy SALTAKOVA Toktar Alibek KESİMULY	
An Ecocritical Approach to The Book of Dede Korkut and Beowulf / Dede Korkut Kitabı ve Beowulf Destanlarına Ekoleştiril Bir Yaklaşım.....	31-43
Dr. Hilal KAYA	
Millî Kimliğin Yapımı ve Yapsökümü: İngilizliğin 50 Temel Özü / The Making and Unmaking of National Identity in the Postmodern Age: The 50 Quintessences of Englishness.....	44-57
Arş. Gör. Rahime ÇOKAY NEBİOĞLU	
Tebrizli İnan Türklerinde Masal Anlatıcısı Tipolojisi ve Kültürel Kimlik / The Types of Folktales Narrators and Cultural Identity among Iranian Turks from Tabriz.....	58-69
Prof. Dr. Metin EKİCİ Öğr. Gör. Dr. Seçkin SARP KAYA	
Türk Dünyası Fıkralarında "Gelin" Olmak / Being A "Bride" in Anecdotes of The Turkic World .....	70-83
Prof. Dr. Naciye YILDIZ	
Tarihi Kent Merkezlerinde Yeniden Canlandırmanın Kültürel Boyutu / Cultural Dimension of Revitalization in Historical City Centers .....	84-95
Dr. Gözde TEKİN	
Kent ve İmge: Televizyon Dizilerinde Gaziantep Simülasyonu / City and Image: Gaziantep Simulation in Television Series .....	96-109
Dr. Öğr. Üyesi Cevdet AVCI	
Hac Anlatılarında Yabancı İmajı / Stranger Image in Hajj Narratives.....	110-119
Öğr. Gör. Dr. Adil ÇELİK	
Delilik ve Delilik Temalı Anlatımların Bağlamsal Çerçevesi -Denizli Örneği- / Contextual Framework of Mad and Madness-Themed Narratives -Denizli Sample.....	120-131
Prof. Dr. Mustafa ARSLAN Didem Gülkin ERDEM	
Alevî Türkmenlerde Bir Halk Oyunu: "Canimen" -Ankara Kalecik Yöresi Örneği- / A Folk Dance in Alevi Turkmens: "The Case of "Canimen" from Ankara Kalecik Region" .....	132-144
Prof. Dr. Hayati BEŞİRLİ Dr. Emel YİĞİTTÜRK EKİYOR	
Evlîya Çelebi Seyahatnamesi Çerçevesinde Mısır'da Kahve ve Kahvehane Kültürü / Culture of Coffee and Coffeehouses in Egypt Within the Framework of Evliya Çelebi's Book of Travels .....	145-155
Nurulhude BAYKAL Prof. Dr. Suna TİMUR AĞILDERE	

Türk Kültüründe Ev ve Çöp İlişkisi: Ekofeminist Bir Yaklaşım / <i>The Relationship Between Home and Garbage in Turkish Culture: An Ecofeminist Approach</i> .....	156-167
Olgun YALÇIN	
Halk Resminden Grafik Tasarıma: Numan Balıca ve Adapazarı'nda Yetiştirdikleri / <i>From Folk Painting to Graphic Design: Numan Balıca and His Apprentices in Adapazarı</i> .....	168-184
Dr. Öğr. Üyesi Murat ERTÜRK	
Understanding Intangible Aspects of Cultural Landscape; Living Cultures of Northeast Kayseri Valleys / <i>Kültürel Peyzajın Somut Olmayan Yönlerini Anlamak; Yaşayan Bir Kültür Olarak Kayseri'nin Kuzey Doğu Vadileri</i> .....	185-203
Arş. Gör. Özlem KEVSEROĞLU	
Prof. Dr. Hatice AYATAÇ	
Prof. Dr. Nilüfer BATURAYOĞLU YÖNEY	
<b>DERLEMELER / COMPILATION PAPER / PAPIER DE COMPILATION</b>	
Kültürün Yeniden Yorumlanması Olarak Hıdırellez: Göç, Ölüm, Kurban, Mezarlık (Karabük Örneği) / <i>The Hıdırellez as a Reinterpretation of Culture: Migration, Death, Sacrifice, Graveyard (Case of Karabük)</i> .....	204-217
Doç. Dr. Adem SAĞIR	
<b>TANITIMLAR / BOOK REVIEWS / COMPTES RENDUS</b>	
Token İSHAK, Adil Cumaturdı, Çin Manasşınaslık Sözlüğü, Pekin: China Minzu University Press, 2018.....	218-221
Assoc. Prof. Dr. Osman CÜME	
Tuna YILDIZ, Somut Olmayan Kültürel Miras Yönetimi: Sivil Toplum Katılımı, Ankara: Geleneksel Yayıncılık, 2020 .....	222-224
Arş. Gör. Kadirhan ÖZDEMİR	
Dilek TÜRKYILMAZ, Esvaph Türküler - Türkülerde Giyim Kuşam, Grafiker Yayınları, 2019.....	225-226
Dr. Öğr. Üyesi Tuna YILDIZ	
<hr/>	
Milli Folklor-Uluslararası Kültür Araştırmaları Dergisi Yayın İlkeleri / <i>The Publication Principles / Principes de publication</i> .....	227-232

# DANIŞMA KURULU

## Advisory Board/Comité de Conseillers

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

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

Prof. Dr. Işıl ALTUN Kocaali Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Erdoğan ALTINKAYNAK Ardahan Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Mustafa ARSLAN Pamukkale Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Sevin ARSLAN Çağ Üniversitesi (Türkiye)

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

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

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

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

Prof. Dr. Gülhan ATNUR Atatürk Üniversitesi (Türkiye)

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

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

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

**Prof. Dr. İlhan BASGÖZ (1923-2021) University of Indiana (A.B.D.)**

Prof. Dr. Bülent BAYRAM Kırklareli Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Salahaddin BEKLI Ahi Evran Üniversitesi (Türkiye)

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

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

Prof. Dr. Mustafa CEMİLOĞLU Uludağ Üniversitesi (Türkiye)

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

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

Prof. Dr. İsmet ÇETİN Gazi Üniversitesi (Türkiye)

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

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

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

Prof. Dr. Habib DERZİNEVESİ Yakın Doğu Üniversitesi (KKTC)

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

Prof. Dr. Ahmet DOĞAN Kırıkkale Üniversitesi (Türkiye)

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

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

Prof. Dr. Ali DUymAZ Balıkesir Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Dilaver DÜZGÜN Atatürk Üniversitesi (Türkiye)

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

Prof. Dr. Metin EKİCİ Ege Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Armağan ELÇİ İstanbul Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Abdulkadir EMEKSİZ İstanbul Üniversitesi (Türkiye)

**Prof. Dr. Şükür ELÇİN (1912-2008) (Türkiye)**

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

Prof. Dr. Metin ERGUN Gazi Üniversitesi (Türkiye)

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

Prof. Dr. Mehmet EROL Gaziantep Üniversitesi (Türkiye)

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

Prof. Dr. Laszlo FELFÖLDI Ass. for the European Centre for Trad. Culture (Macaristan)

Prof. Dr. Henry GLASSIE Indiana Üniversitesi (ABD)

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

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

Prof. Dr. Sinan GÖNEN Selçuk Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. İsmail GÖRKEM Erciyes Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Nevzat GÖZAYDIN Ankara Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Hamdi GÜLEÇ Bayburt Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Şeyma GÜNGÖR İstanbul Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Abdurrahman GÜZEL Başkent Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Mihály HOPPAL (Macaristan)

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

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

Prof. Dr. Alimcan İNAYET Ege Üniversitesi (Türkiye)

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

Prof. Dr. Ali KAFKASYALI Giresun Üniversitesi (Türkiye)

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

Prof. Dr. Zekeriya KARADAVUT Akdeniz Üniversitesi (Türkiye)

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

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

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

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

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

Sabri KOZ

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

Prof. Dr. Muhtar KUTLU Ankara Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Wolfgang MIEDER Vermont University (ABD)

Prof. Dr. Gülay MİRZAOĞLU Hacettepe Üniversitesi (Türkiye)

**Prof. Dr. Töre MİRZAYEV Bilimler Akademisi (1936-2020) (Özbekistan)**

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

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

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

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

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

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

Prof. Dr. Metin ÖZARSLAN Hacettepe Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Hasan ÖZDEMİR Ankara Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Nebi ÖZDEMİR Hacettepe Üniversitesi (Türkiye)

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

Prof. Dr. Hayrettin RAYMAN Bozok Üniversitesi (Türkiye)

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

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

Prof. Dr. Saim SAKAOĞLU Selçuk Üniversitesi (Türkiye)

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

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

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

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

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

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

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

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

Prof. Dr. Esma ŞİMŞEK Fırat Üniversitesi (Türkiye)

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

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

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

Prof. Dr. Abdeljelil TEMİMİ Temimi Vakfı (Tunuslu)

Prof. Dr. Mehmet TEMİZKAN Ege Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Nezir TEMUR Gazi Üniversitesi (Türkiye)

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

Prof. Dr. Nüket TÖR Kastamonu Üniversitesi (Türkiye)

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

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

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

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

Prof. Dr. Ali YAKICI Gazi Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Nerin YAYIN Ege Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Dursun YILDIRIM Hacettepe Üniversitesi (Türkiye)

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

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

# BİRKAÇ SÖZ

## Foreword / Par l'éditeur

Merhaba saygıdeğer okur,

Dergimizin yayın hayatına başlamasının 33. yılında her zamanki gibi basılı ve elektronik nüshalarımızla sizlerle. Yaz 2021 tarihli 130. sayımızı biri derleme olmak üzere on altı "öz"lü yazı ve üç kitap eleştiri/tanıtım yazısını takdirlerinize sunuyoruz ve bu sayıyı da ilgiyle okuyacağımızı umuyoruz.

### Halk Biliminin Büyük Kaybı: Prof. Dr. İlhan Başgöz

Türk halk bilimi çalışmalarının dünyaca tanınan önemli isimlerinden biri ve dergimizin yazar, hakem ve Danışma Kurulu Üyesi olan Prof. Dr. Mehmet İlhan Başgöz'ü (15 Ağustos 1923-13 Nisan 2021) kaybettik. Türk halk bilimi çalışmalarının öncüsü Prof. Dr. Fuat Köprülü'nün akademiye kazandırdığı meşhur halk bilimci Prof. Dr. Pertev Naili Boratav'ın öğrencisi ve devamcısı olan İlhan Başgöz, gerek DTCF'deki öğrencilik yıllarından başlayarak Türkiye'de gerekse 1960 sonrasında yerleştiği ABD'de ve Indiana Üniversitesi'nde Türk halk bilimine ve Türk kültürüne önemli hizmetlerde bulunmuştur. ABD'deki görevinden emekli olduktan sonra Türkiye'de Bilkent, Van Yüzüncü Yıl ve Orta Doğu Teknik Üniversitelerinde dersler vermiş, özellikle Balıkesir'de açtığı Güre Yaz Okulu ile hem halk bilimcileri bir araya getirmiş hem de Türk halk bilimcilerin yeni kuram ve kuramcılarını tanımlarına öncülük etmiştir. Kitap, makale ve bildirileri başta olmak üzere yaptığı çalışmalarda Türk kültürünün pek çok konusuna eğilen İlhan Başgöz, halk hikâyeleri, fıkralar, türküler, bilmeceler, taşıt sözleri gibi türler ve konular üzerine özgün çalışmalar yapmıştır. Yunus Emre, Nasrettin Hoca, Karacaoğlan, Âşık Veysel gibi halk kültürünün önemli şahsiyetlerini yeni kuramlara ve yaklaşımlara göre yorumlamıştır. Türk folkloru üzerine yaptığı derleme ve araştırmalarından oluşan zengin arşivi uzun yıllar görev yaptığı Indiana Üniversitesi'ndedir. Bilim dünyasının ve halk bilimi camiasının başı sağ olsun. İlhan Hocamıza Allah'tan rahmet dileriz.

### DergiPark Üyeliği

TÜBİTAK TR DİZİN indeksleme kuralları gereğince "**makale geliş tarihi**" ile "**makale kabul tarihi**" bilgilerini sizlerle paylaşıyor ve yazarların ORCID üyelik bilgilerine iletişim bilgileri yanında yer veriyoruz. DergiPark üyeliğimiz nedeniyle, 2021 yılı itibarıyla <<https://dergipark.org.tr/millifolklor>> adresine yüklenen makaleler işlem görmektedir.

### Yayın Kurulu Toplantı Sayımızı Artırdık

Daha önce "Kör Yayın Kurulu" ilkelerine göre yılda dört kez **Ocak, Nisan, Temmuz** ve **Ekim** aylarında toplanan Yayın Kurulumuz, yazı yoğunluğu nedeniyle Nisan 2021 toplantısında aldığı kararla yılda **altı kez** toplanma kararı almıştır. Yayın Kurulumuz bilindiği üzere **ret, düzeltme ve hakeme gönderme** şeklinde dergiye uygunluk açısından üç seçenektен biri üzerinden karar vermektedir. Hakeme gönderme kararı verilen yazılar için **üç hakem** belirlenmekte ve ilk etapta iki hakemle süreç başlatılmakta, ihtiyaç göre üçüncü hakem görüşü alınmakta ve her hakeme 100'er TL **hakemlik ücreti** ödenmektedir. İncelemenin hiçbir aşamasında Yayın Kurulu üyeleri ve hakemler yazarın/yazarların, yazar/yazarlar da hakemlerin kimler olduğu hakkında bilgi edinmemektedir. Yayın Kurulu üyeleri ve hakemler hiçbir şekilde reddettikleri yazının kime ait olduğunu öğrenmemektedir. Sadece olumlu görüş verdikleri yazıların dergide yayımlanmış olduğunu gördüklerinde yazarın kim olduğunu dolaylı olarak öğrenebilmektedirler. Editörlük birimiziz Yayın Kurulu ve Hakem görüşlerine uymayı ilke edinmiş olup, onların kararlarını uygulamakta ve raporlar hıfına yazarın lehine veya aleyhine bir tercih kullanmamaktadır. Dergimiz gönderilen makaleleri -özel sayılar ve dosyalar dışında- **üç ay ile bir buçuk yıl** arasında yayımlamayla öngörmektedir.

Eylül 2021'de yayımlanacak olan 131. sayıda görüşmek dileğiyle...

M. Öcal OĞUZ  
Editör/Editor/Éditeur

## ORHON YAZITLARINDA KAĞANIN ERDEMLERİ ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME: PLATON'A YOĞUN GÖNDERMELERLE\*

### The Evaluation of Khagan's Virtues In Orkhon Inscriptions: With Continual References to Plato

Doç. Dr. Faruk MANAV\*\*

#### ÖZ

Türk tarihinin en eski yazılı metinlerinden birisi olan Orhon yazıtlarının Türk düşünce kültürü açısından önemli bilgiler içeren ve felsefi açıdan yorumlama ve değerlendirme yapmaya olanak sağlayan bir yapısı bulunmaktadır. Bu yapının felsefi açıdan dikkate değer konularının başında ise ideal yönetici olarak kağanın sahip olduğu ya da olması gereken erdemler gelmektedir. Bu çerçevede Yazıtlarda yer alan ifadelerden yola çıkarak İslam öncesi Türk siyaset felsefesinde etik-siyaset ilişkisinin göstergesi olarak kağanın erdemleri hakkında bir değerlendirme yapmak olanaklıdır. Erdem kavramının özü itibarıyla bir ahlak felsefesi (etik) kavramı, kağan olmanın ise yönetici kişiye işaret etmesi bakımından siyaset felsefesi çerçevesinde düşünülen bir kavram olması nedeniyle kağanın erdemleri söz konusu olduğunda, yapılacak olan her felsefi değerlendirme ya da temellen-dirme, doğal olarak etik ile siyaset arasındaki bağlantıyı gözetmek durumundadır. Böylesine bir konuda felsefi bir değerlendirme yapmak ise felsefe tarihinde bu anlayışın çerçevesini çizen ve literatürde ilk büyük sistem filozofu olarak bilinen Platon'un düşüncelerini dikkate almayı zorunlu hale getirmektedir. Çünkü Platon'un gerek erdem gerekse erdemlin devletin ve özelinde yöneticinin niteliği olmasına ilişkin düşünceleri, bize sağlam bir felsefi temel oluşturmaktadır. Dolayısıyla Orhon yazıtlarında çizilen ideal kağan portresinin hangi erdem-lerle karakterize olduğunu ve İslam öncesi Türk siyaset felsefesinde etik-siyaset bağının nasıl düşünüldüğünü ortaya çıkarmak olanaklı hâle gelecektir. Bu kapsamda bu çalışma, Orhon yazıtlarında kağanın erdemlerini Platon'a yoğun şekilde yapılan göndermelerle felsefi açıdan değerlendirmeyi amaçlamaktadır. Bunu yaparken Ya-zıtların Türkiye Türkçesi aktarmalarında yer alan ifadeler, çalışmanın konusu açısından incelenmiştir. Konuyla ilgili ifadeler yorumlanmış ve ardından Platon'un düşüncelerine başvurularak benzerlik ve farklılıklara dayalı bir şekilde felsefi değerlendirmeleri yapılmıştır. Bazı noktalarda da temeli sağlamlaştırmak adına başka filozof-ların düşüncelerine de zaman zaman başvurulmuştur. Böylelikle Orhon yazıtlarında kağanın ideal anlamda er-demli bir devlet yönetimini nasıl gerçekleştirebileceğini ve devletin iyi koşullarda nasıl varlığını devam ettire-bileceğini göstermek istenmiştir. Çalışmada, Yazıtlarda kağana atfedilme olanağına sahip olan bilgelik, alplık, özgeçicilik ve töreye bağlılık gibi erdemlerin bulunduğu görülmüş ve bu erdemlerin felsefi açıdan değerlendirmeleri Platon'a yapılan göndermelerle yapılmıştır. Kağanın erdemlerinin pratik yaşamda somut olarak gözlem-lenebilen ya da kendilerini açığa vuran nitelikler olarak onun iyi bir karakter yapısına nasıl sahip olacağına ilişkin bilgiler verdiği ve böylece iyi bir kağanı betimleyen erdemlerin aynı zamanda iyi bir devlet düzeninin de zeminini oluşturduğu sonucuna ulaşılmıştır. Buna bağlı olarak Orhon yazıtlarında etik ve siyasetin koparılmaz bir bağ ile birbirine sıkı sıkıya bağlı olduğu gözlemlenmiştir. Orhon yazıtlarının İslam öncesi Türk siyaset fel-sefesi özelinde, birinci ağızdan dile getirilmiş, ağırlık yönü pratik tarafta olacak şekilde teori ve pratiği bir arada barındıran düşüncelerden oluşan kendine özgü bir başyapıt olarak nitelendirilmenin mümkün olduğu düşüncesine varılmıştır.

#### Anahtar Kelimeler

Orhon Yazıtları, kağan, Platon, yönetici, erdem.

#### ABSTRACT

The Orkhon Inscriptions, one of the oldest written texts of Turkish history, contain important information about Turkish culture of thought and bear a structure which enables philosophical interpretation and evaluation. Of the philosophically significant topics of this structure, the leading one is that of the virtues that khagan does or should possess as the ideal ruler. Within this framework, it is possible to make an evaluation, on the basis of the expressions occurring in the inscriptions, about khagan's virtues as an indicator of the ethics-politics relation in pre-Islamic Turkish political philosophy. Since virtue is essentially a concept of moral philosophy (ethics), and the concept of being a khagan is naturally considered within the framework of political philosophy as it

\* Geliş tarihi: 21 Eylül 2020 - Kabul tarihi: 15 Nisan 2021

Manav, Faruk. "Orhon Yazıtlarında Kağanın Erdemleri Üzerine Bir Değerlendirme: Platon'a Yoğun Göndermelerle" *Millî Folklor* 130 (Yaz 2021): 5-20

\*\* Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Nevşehir/Türkiye, faruk-manav@hotmail.com, ORCID ID: 0000-0002-4588-7886.

signifies the idea of being a ruler, any philosophical assessment or justification to be made concerning the virtues of the khagan must naturally take into consideration the relation between ethics and politics. Making a philosophical evaluation of such a subject obliges one to consider the thoughts of Plato, who is known in the literature to be the first great system philosopher and to have originally framed the mentioned conception in the history of philosophy. Because Plato's thoughts about virtue, and about virtue's being a quality of the state and particularly of the ruler, provide us with a solid philosophical basis. Therefore, it would be possible to reveal what virtues the ideal khagan portrait drawn in the Orkhon Inscriptions is characterized by and how the relation between ethics and politics was thought in pre-Islamic Turkish political philosophy. In this context, this study aims to philosophically evaluate the virtues of the khagan in the Orkhon Inscriptions with continual references to Plato. This is done by analyzing the relevant expressions that occur in the translations of Orkhon Inscriptions into Turkish from the viewpoint of the subject matter of the study. Expressions about the subject matter are interpreted and then philosophical evaluations are made based on the similarities and differences by referring to Plato's thoughts. At some points, reflections by some other philosophers are occasionally consulted to consolidate the basis. Thus, the aim is to show how the khagan could realize a virtuous state governance in the ideal sense and how the state could maintain its existence under good conditions in the Orkhon Inscriptions. In the study, it is observed that there are certain virtues such as wisdom, bravery, altruism and loyalty to custom which are apt to be attributed to the khagan in the Inscriptions, and the philosophical evaluations of these virtues are made with references to Plato. It is concluded that the virtues of the khagan as qualities which could be observed concretely or which reveal themselves in practical life give information about how khagan is to have a good character structure, and thus the virtues that describe a good khagan also form the basis of a good state order. Accordingly, it is observed in the Orkhon Inscriptions that ethics and politics are tightly connected by an unbreakable bond. It is concluded that the Orkhon Inscriptions can be characterized within the particular context of pre-Islamic Turkish political philosophy as an original masterpiece containing thoughts expressed firsthand which cover both theory and practice together, with an emphasis on the practical.

#### **Key Words**

Orkhon Inscriptions, khagan, Plato, ruler, virtue.

#### **Giriş**

Türk düşünce kültürünün zengin birikiminin dışavurumu olarak değerlendirilebilecek niteliğe sahip olan Orhon yazıtları, içeriğinde bulunan konular, kavramlar ve çeşitli düşünsel unsurlar nedeniyle felsefi bir bakış açısıyla değerlendirilme potansiyeline sahiptir. Bu bağlamda varlık, bilgi ve değerler alanı açısından felsefi değerlendirmesinin yapılması, Yazıtların bahsi geçen zenginliğinin gösterilmesi adına önemli olup evrensel düşünce kültürü içindeki konumunu görebilmek için de gereklidir.

Ülken'in belirttiği gibi Orhon yazıtları, "...muhtelif parçalarına ayrı ayrı şekillerde rastladığımız Türk hikmetinin en canlı numûnesi..." (Ülken 2014: 51) olduğundan, Yazıtların içeriğini felsefi bir incelemeyle yorumlamak, düşünce dünyasını anlamaya çalışmak, içeriğine felsefenin farklı alt disiplinleri çerçevesinde bir bakış açısı sergilemek, kavramları temellendirmek, farklı dönemlerde ve kültürlerde yaşamış filozofların düşünceleri ekseninde değerlendirmeler yapmak Orhon yazıtlarının söz konusu konumunu belirginleştirecektir.

Bu düşüncelerden hareket eden bu çalışmada yönetici olarak kağanın sahip olduğu erdemler<sup>1</sup>, Yazıcılarda yer alan ifadelerden hareketle belirlenerek söz konusu erdemlerin felsefe literatüründen hareketle tanımlamaları yapılmaya çalışılacaktır. Sonrasında ise Platon'un yönetici betimlemesine ve erdem anlayışına göndermelerle bir değerlendirme yapılacaktır. Bu değerlendirmenin neden Platon'a göndermelerle yapıldığının ise bazı gerekçeleri bulunmaktadır. Bu nedenle öncelikle bu gerekçeyi kavrayabilmek için Platon'un felsefe tarihi açısından önemine değinmek yararlı olacaktır.

Felsefe tarihinin ilk büyük sistem filozofu olarak bilinen Platon'un (Arslan 2017: 197) belki de bu özelliği nedeniyle her türlü felsefi tartışmanın vazgeçilmez ve değişmez



belirleyici ölçütü olduğunu söylemek mümkündür. Onun felsefesi, Arslan'ın (2017: 197-198) belirttiği üzere varlık, bilgi, değer başta olmak üzere neredeyse felsefenin tüm alanlarında ortaya konmuş özgün ve eşsiz düşüncelerden oluşmaktadır. Whitehead, Platon'un bu özelliğini şu meşhur sözleriyle ifade eder: "Avrupa felsefe geleneğinin en sağlam genel tanıtıcısı, Platon'a düşülen bir dizi dipnottan oluşmasıdır." (Whitehead 1978: 39). Gerçekten de Platon olmadan, yani Platon'u anlamadan ya da onun düşünce dünyasına nüfuz etmeden, konusu ne olursa olsun, herhangi bir düşünsel ürüne belirgin bir anlam atfetmenin olanaksız olduğu söylenebilir.

Siyaset felsefesi tarihini de bir noktadan başlatmak gerekirse bu noktanın Platon'un düşünceleri olduğu söylenebilir. Çünkü Platon "...dünyanın ilk sistematik politik filozofudur..." (Allen 2011: 25) ya da "...ilk ve hiç şüphesiz en büyük siyaset filozofudur." (Arslan 2017: 200). Özellikle *Devlet*, *Devlet Adamı* ve *Yasalar* gibi eserlerinde öngördüğü devlet düzeni, devlet yönetimi ve siyaset konusundaki diğer düşünceleri, Platon'un siyaset felsefesi konusunda ne denli önemli olduğunu ortaya koyacak niteliktedir. Nitekim Ebenstein (2003: 16-17) onun *Devlet* adlı yapıtına ilişkin "Yirmi üç asır sonrasında, yurttaşlar olarak insanların karşısına çıkan temel meselelere bir girizgâh olması bakımından hâlâ eşsizdir. Siyaset üzerine yazan başka hiçbir yazar, şiirsel imgeler ve simgecilikle nüfuz edici ve diyalektik akıl yürütmeyi birbiriyle uzlaştırma yönüyle Eflatun'a (İ.Ö. 427-347) eşdeğer değildir." diyerek Platon'un siyaset felsefesi söz konusu olduğunda özel bir konuma sahip olduğunu dile getirmiş olmaktadır. Bu nedenle, siyaset felsefesi kapsamına giren her türlü felsefi tartışmanın, değerlendirmenin ya da temellendirmenin Platon'dan bağımsız gerçekleşmesi pek mümkün değildir.

Ayrıca Platon, iyi bir yaşamı iyi bir devlet düzeninde ortaya çıkabileceğini düşündüğü için herkes için iyi yaşamı ve adaleti sağlayacak olan bir devlet düzeni arayışında olmuş ve bu bağlamda etiğin siyaset ile koparılamaz bağımlı olduğunu göstermiştir (Cevizci 2014: 154-155). Onun bu düşüncesi, etiğin siyaset ile sıkı sıkıya bağlı olduğunu, yani bir bakıma etikten bağımsız bir siyasetin düşünülmemesi gerektiğini göstermektedir. Bu yüzden Orhon yazıtlarında kağanın erdemleri üzerine yapılacak bir çalışmada, erdemlerin etik alana, kağan olmanın da bir yönetici olmak anlamında siyaset alanına işaret ettiği düşünüldüğünde, etik ve siyaset ilişkisini gözetmek durumunda olan bir yapıya sahip olması beklenmelidir.

Bu çerçevede, Türk tarihinin bilinen en gelişmiş ve en eski<sup>2</sup> yazılı belgeleri olmasının yanı sıra, Türk devlet düzeni, Türk töresi, Türk kültürü gibi konuların detaylı bir betimini gözler önüne seren Orhon yazıtlarının (Ergin 2013: 15) yukarıda bahsedilen gerekçeler nedeniyle felsefe tarihinde birçok konu hakkında genel çerçeveyi çizdiği düşünülen ve ilk denilebilecek kavramsallaştırmaları yapmış olan Platon'un felsefesine yapılan göndermelerle bir değerlendirmeye tabi tutularak temellendirilmesinin Yazıtları daha iyi anlamak, onlara daha güçlü anlam atfedebilmek için önemli olduğunu belirtmek gerekmektedir.

Dolayısıyla bu kapsamda gerçekleştirilen çalışmanın amacı, Orhon yazıtlarını kağan betimi çerçevesinde inceleyip ideal kağanın sahip olduğu erdemleri tespit ederek<sup>3</sup> bunlara felsefi bir çerçeve çizmek ve tespit edilen erdemleri, Platon'un felsefesindeki yönetici betimlemesi ve erdem anlayışı çerçevesinde değerlendirmeye tabi tutarak temellendirmektir.

### 1. Kağanın Başat Erdemi Olarak Bilgelik

Bilgelik, Orhon yazıtlarında doğrudan doğruya tanımı yapılan ya da çerçevesi çizilen bir erdem değildir. Ancak Yazıtlarda geçen ifadelerden ve verilen örnek olaylardan hareketle ulaşılabilecek olan bir anlam dünyasına sahip olduğu düşünülmektedir. Daha önce gerçekleştirilen bazı çalışmalarda (Gömeç 1996: 81; Cihan 2002: 99; Yılmaz 2014:

337; Ögel 2019: 245; Ercilasun 2016: 442; Taşağıl 2018: 181; Tunç 2018: 579), bilgeliğin kağanın vazgeçilmez özelliği olduğu belirtilmiştir. Bu çalışmada ise bilgeliğin felsefe literatüründeki anlamından yola çıkılarak Yazıtlarda geçen bilge sözcüğünden öte, anlamları yorumlayarak bir tanımlama ve temellendirme yapılmaya çalışılacaktır.

Bilgelik, felsefe tarihinde öncelikle Sokrates tarafından ele alınmış (Blanshard 2006: 794; Güçlü vd. 2008: 479), sonraki dönem filozofları tarafından irdelenmiş ve tartışılmış kavramlardan birisidir. Bu kavramın genel bir tanımını yapmak, yöneticilik ile bilgelik arasındaki bağı kurabilmek ve bu başlık altında incelenen düşünceleri kavrayabilmek açısından önemlidir.

En genel anlamıyla *bilgelik*, kişinin çevresiyle uyumlu ve bilinçli bir varlık olmasına, kendisine, yaşamına ve dünyaya ilişkin amaçları konusundaki sağlam kavrayış gücüne, her türlü eyleminde bilgiyi merkeze alarak ve derinlemesine düşünerek eylemeye karşılık gelen, kişiyi sıradanlıktan kurtaran ve doğruluğa ulaştıran erdemdir (Cevzici 2010: 235). Bu bakımdan bilgelik, bilgi sahibi olmaktan öteye geçen, insanın aklını yönetebilme becerisi ile şekillenen ve her insanda görülemeyecek kadar üstün becerilerle belirginleşen bir erdemdir. Söz konusu bu erdem, özellikle Platon'un *Devlet*'i (2015a) ile birlikte siyaset felsefesinin temelinde yer almış ve böylelikle etik ve siyaset ilişkisinin temelinde yer alan kavramlardan birine dönüşmüştür. Orhon yazıtlarındaki bilgeliğin ise gerek temellendirilmesinin yapılması gerekse buna benzer bir yapıya sahip olup olmadığını görmek için ise öncelikle bilgeliğin çerçevesinin çizilmesi gerekmektedir.

Ercilasun (2016: 443), Orhon yazıtlarındaki *bilge* sözcüğünü "...derin bilgili ve uzak görüşlü/vizyon sahibi..." olmak şeklinde tanımlamaktadır. Buna göre, bilme eyleminden öte bir anlama sahip olan ve bilgili olmak ile sınırlandırılmayacak olan "Bilgelik, töreyi bilmek, halkın sorunlarını kavramak ve geniş bir ufka sahip olmak anlamına geldiği için yöneticinin vazgeçilmez nitelikleri arasındadır." (Bıçak 2013: 73). Böylelikle aklını iyi yöneten, çok yönlü düşünen, bilgilerini devletin ve halkın sorunlarını çözmede kullanma becerisine sahip olan kağanın diğer özelliklerini değerli kılan ya da belirginleştiren özelliğinin bilgelik olduğu düşünülebilir. Dolayısıyla devlet yönetimi söz konusu olduğunda, bilge bir kişinin akıl ile ilgili tüm becerilerini devlet için kullanacağı düşünüldüğünde, bilgeliğin ne denli önemli ve vazgeçilmez bir erdem olduğu görülecektir. Bu durumla ilgili tarihsel örneklerden birini Ögel (2019: 91) şöyle ortaya koyar: "(*Daha önceki Gök-türk Kağanlarından dört kağanın oğullarından en bilge olanı İşbara'dır* dediler ve bunun için, onu tahta çıkardılar." Bu örnek, Gök-Türkler'de kağan olabilmek için bilgeliğin vazgeçilmez bir erdem olduğunu gösteren en somut örneklerden biri olarak değerlendirilebilir.

Orhon yazıtlarına bakıldığında ise I. Gök-Türk Devleti'nin kurucusu Bumin Kağan ve kardeşi İstemi Kağan'ın (Taşağıl 2019: 38) bilgelikleri hakkında Köl Tegin yazıtında yer alan "Bilge kağan imiş, yiğit kağan imiş. Komutanları da bilge imiş elbette, yiğit imiş elbette. Beyleri de halkı da doğru imiş. Onun için ülkeyi öylece sahiplenmişler elbette. Ülkeyi sahiplenip yasaları düzenlemişler." (Aydın 2019: KT D3, 52) söylemi, kağanın bilge olması durumunda, devletin üst kademesinden aşağıya doğru istenen bir düzenin gerçekleşmesine ve devletin ideal koşullarda yönetimi için gerekli koşulların ortaya çıkmasına ilişkin önemli bir başka örneği sunmaktadır. Böylece bilge bir kağanın devletin başında bulunması, devletin varlığını koruması ve bilgece yönetilmesi ile dirlik ve düzenin ortaya çıkması güçlü bir olasılık olarak değerlendirilebilir. "Zira, devletin kuruluşu ve devamı, bilge kağanlarca sağlanmaktadır." (Cihan 2002: 92).

Kağanın bilgeliğine en güzel örneklerden biri, yine Köl Tegin yazıtında, Bilge Kağan'ın deneyimleri sonucunda, Çinlilerin yakınındaki devletleri nasıl kandırdığını ve yok

olmaya mahkûm ettiğini tespit etmesi ve Ötüken'in en güvenli ve en iyi yer olduğunun bilincine vararak devletin burada sonsuza kadar yaşayacağına ilişkin düşüncesidir (Aydın 2019: KT G4-8, 48-49). Çünkü böylesine bir düşünceyi ancak sorunları iyi tespit edebilen, öngörüsü yüksek, bilgili ve aklını iyi yöneten bilge bir kağanın üretebileceği düşünülebilir. Kağanın bilgeliğinin bir başka önemli örneği Köl Tegin yazıtında şöyle yer almaktadır: “Türk milleti, tok {müstağni} ve inatçısın; açlık tokluk düşünmezsin. Bir doydun mu {bir daha} açlık düşünmezsin. Bu huyun [8] yüzünden {seni} beslemiş olan kağanının sözlerini dinlemeden her yere gittin. Oralarda hep yok oldun, perişan oldun.[9]” (Ercilasun 2016: KT G8-9, 505). Kağan'ın yönettiği insanlar için yaptığı bu tespit ve uyarısı, sorunları önceden görmek, geleceğe ilişkin uyarılar yapmak ve bir bakıma halkının karakter yapısını analiz etmek anlamında yine kağanın bilgeliğinin göstergesi olarak kabul edilebilir. Dolayısıyla Yazıtlarda bilgeliğin doğrudan ve dolaylı anlatımlarda pratiğe yansıyan örnekler ile kendisini gösteren yönetici erdemi olduğu söylenebilir. Orhon yazıtlarındaki örneklerden ve anlatımlardan hareketle toparlayıcı bir tanım yapılacak olursa *bilgelik*, bilmenin yalnızca teorik bilgi sahibi olmak değil, aynı zamanda bilinenlerin pratik yaşama uygulanabilmesini de kapsadığı; yüksek bir öngörüye sahip olmak, yüksek bir analiz becerisine sahip olmak, sorunları önceden tespit ederek çözüme kavuşturmak, akli iyi yönetebilmek gibi nitelik ve beceriler ile karakterize olan bir erdeme karşılık gelmektedir, denilebilir.

Yazıtlarda kağanın en önde gelen erdemi olarak dile getirilen bilgelik, felsefe tarihinde yönetici erdemi olarak Platon tarafından çerçevesi çizildiğinden, Platon'un felsefesine göndermelerle Yazıtlardaki bilgeliğin daha sağlam bir felsefi temele oturmasını sağlayacağı düşünülmektedir. Bunu yapabilmek için bu safhada Platon'un ruh, erdem ve siyaset düşüncelerine ve bunların aralarındaki ilişkiye kısaca değinmek gerekmektedir.

Platon, insan ruhunun bilmeye, öfkelenmeye ve arzulara (yeme, içme, cinsellik gibi) karşılık gelen üç parçasının<sup>4</sup> bulunduğunu dile getirmekte (Platon 2015a: 436b, 135-136), insan ile devlet arasında kurduğu bir benzetme ile ruhun bu bölümlerinin devlet için de geçerli olduğunu ve ruhun parçalarına karşılık gelecek şekilde yöneticiler (akıllı parça), koruyucular (öfkeli parça) ve para kazananlar (arzulayan parça) olmak üzere devletin üç sınıflı bir toplum yapısının bulunduğunu ifade etmektedir (Platon 2015a: 440e-441e, 142-143). Ayrıca bunlara ek olarak devlette bulunması gereken dört temel erdemi de (bilgelik, yiğitlik, ölçülülük ve adalet/doğruluk) gündeme getirmektedir (Platon 2015a: 427e, 125). Söz konusu erdemlerden *yiğitlik* koruyuculara (Platon 2015a: 429b-c, 127), *ölçülülük* yöneten ve yönetilen herkese (Platon 2015a: 431e-432a, 130) ait bir erdem olarak görülürken *adalet*, devletteki tüm sınıfların kendi üzerlerine düşeni yapmalarına bağlı şekilde (Platon 2015a: 434c-435c, 133-134) ortaya çıkmaktadır. Platon, bilgeliği ise yönetici erdemi olarak görürken böyle bir kişinin yönettiği devleti de bilge devlet olarak tanımlamaktadır (Platon 2015a: 428b-429a, 126-127). Bilge devletin var olabilmesinin koşulu ise devletin akıl ile yönetilmesidir. Çünkü insandaki aklın yönetimine benzer şekilde devlette de yönetmek aklın işidir (Platon 2015a: 441c-e, 143). Buna göre, devletin başındaki kişi de “Altın zengini değil, akıl ve erdem zengini.” (Platon 2015a: 521a, 239) olan bir yöneticidir. Onun erdem zenginliğinin en önemli göstergesi ise sahip olduğu bilgeliktir. Platon (2015a: 442d, 144), bilge kişinin yönetiminin bilgi ve donanımı ile devletteki sınıflar arasındaki uyumu tesis edeceğini belirtmektedir. Bu yüzden bilgelik, devletin en iyi koşullarda ve en uyumlu şekilde yönetimi için gerekli görülmektedir.

Bu özellikler, taşıdığı anlam nedeniyle bilgeliğin gerek Orhon yazıtları gerekse Platon açısından devletin devamlılığı ve iyi koşullarda varlığını sürdürebilmesi için vazgeçilmez bir erdem olmak bakımından benzerlik taşıdığını göstermektedir. Bir bakıma her

iki anlayışta bilgelik, ahlak alanının dışına taşarak siyasetin de içinde yer alan vazgeçilmez bir erdem görünümündedir. Bu durum, etik ve siyasetin bilgelik özelinde birbirlerine güçlü bağlarla bağlı olduğunu gösteren bir benzerliktir. Dolayısıyla Orhon yazıtlarında bilgeliğin etik ve siyasetin bağlantı noktalarından birini oluşturan erdem olduğu ifade edilebilir.

Ancak iki bilgelik anlayışı arasında çok belirgin bir ayrım da bulunmaktadır. O da Platon'un *Devlet*'te (2015a: 503b, 217) "...en iyi bekçilerin<sup>5</sup> filozoflar olacağını..." ya da olması gerektiğini dile getirerek yönetici ile filozofu aynı kişi olarak düşünmesidir. Ona göre filozof, "Doğruyu görmesini seven..." (Platon 2015a: 475e, 185), bilen bir kişi olarak gerçek bilgiye en çok yaraşan (Platon 2015a: 476d, 186), varlığın özünü arayan bilgelik sever kişidir (Platon 2015a: 480a, 191). Bu kişi, aynı zamanda yalandan uzak duran, özü sözü bir olan (Platon 2015a: 485c, 194), ölçüsüz ve açgözlü olmayan, aşağılık yönleri bulunmayan, sağlam bir bellek sahibidir (Platon 2015a: 485e-486d, 195-196). Yani Platon, devleti böylesine üstün niteliklere sahip olan, akıllı ya da aklını iyi yönetme becerisine sahip olan, kendine hâkim, yani arzularını kontrol altına almayı başarmış, bilgisini ve donanımını bir bakıma yaşamıyla birleştirmiş, çağdaş bir ifadeyle *kendini gerçeğe ulaştırmış*, bilge bir karaktere sahip olan filozofa emanet etme taraftarıdır, denilebilir.

Ancak Platon'un bu düşüncesinde gözden kaçırılmaması gereken husus ise bu gibi bir karakterin doğal yollarla, kendiliğinden ortaya çıkamayacağı gerçeğidir. Platon "Sonuç olarak diyebiliriz ki, tanımını yaptığımız bizim filozofumuz da eğer kendine uygun bir eğitim görürse, benim görüşüme göre bu eğitim ister istemez onu tam bir erdeme götürür." (Platon 2018: 492, 234) diyerek bahsi geçen özelliklere sahip olan bir filozofun, yani bir anlamda bilge bir yöneticinin ancak gerekli eğitimi aldığı anda doğasındaki potansiyeli aktüele geçirebileceğini belirtmektedir.

Platon, devletin felsefe yardımıyla iyi bir şekilde varlığını devam ettirebileceğini ve filozofların yönetme gücüne kavuştuklarında sorunların aşılabileceğini düşünmektedir (Platon 2015b: 326b, 58). O, filozofun yönetici olduğu devleti "...gerçekleşmesi mümkün olursa en iyisi..." (Platon 2015a: 502c, 216) olarak görmektedir. Oysaki Orhon yazıtlarında kağanın aynı zamanda filozof olduğuna ya da olması gerektiğine ilişkin doğrudan ya da dolaylı bir anlatım yer almamaktadır. Bir bakıma Yazıtlarda bilgelik, kağanlık dışında başka bir kavramla ya da filozof gibi farklı bir karakter ile eşdeğer görülmeden yalnızca yönetici özelliği olarak dile getirilen bir erdemdir. Bu yüzden Orhon yazıtlarında bilgelik, kendine has bir özellikle Platon'un düşüncesinden farklı düşünülmesi gereken bir erdeme karşılık gelmektedir.

Bunun yanı sıra, Orhon yazıtlarındaki bilgelik, filozof erdemi olmamasına rağmen, ele alınış tarzı ve taşıdığı felsefi anlam, yani bilgelik türü bakımından da yine farklı ve özgün bir yapıya sahiptir. Bu bakımdan Orhon yazıtlarındaki bilgeliğin hangi türe karşılık geldiğinin gösterilmesiyle bu yapı ortaya konulmuş olacaktır. Fakat bunun için öncelikle yine erdem kavramının anlam dünyasını genişleten Platon'un düşüncelerine başvurmak gerekmektedir.

Platon, bilgelik türlerinden *teorik bilgelik* (sophia) ve *pratik bilgelik* (phronesis/aklı başındalık) arasında net bir ayrım yapmamış<sup>6</sup> ve her iki kavramı da bilgeliği imlemek için kullanmıştır (Lenzi 2005: 1-2, Curnow 2011: 98).<sup>7</sup> Yani Platon, bir bakıma bilgeliği geniş bir bakış açısıyla her iki türü de kapsayacak şekilde değerlendirmektedir, denilebilir. Oysaki Orhon yazıtlarında dile getirilen bilgeliğin "(b)ilim, ..." "bilgi, ilim; hikmet" ... ustalık, ...el-uşluğu, ...öngörü, basîret; ..." (Peters 2004: 342) gibi anlamlardaki teorik bilgeliğe (*sophia*) değil, zengin düşünme gücüne sahip olmak, sağduyulu, gözü pek ve atak olmak

gibi anlamlara sahip olan (Peters 2004: 293-294) ve yaşamını, evini, toplumu en iyi yollarla düzenleyebilme becerisine işaret eden pratik bilgeliğe (*phronesis*) (Preus 2007: 203) karşılık geldiği düşünülebilir. Çünkü Yazıtlarda yaşanmış olaylar üzerinden verilen örnekler, kağanın bilgeliğinin pratik yönünün ağır bastığını gösterdiğinden böyle bir değerlendirme yapmak olanaklıdır. Nitekim Hilmi Ziya Ülken'in bilgeliği/bilgili olmayı doğanın kendisine verdiği güçleri bilmek ve iyi kullanmak ile düzen bozucu her türlü eyleme karşı uyanık olmak (Ülken 2014: 55) şeklinde tanımlaması ve Türker-Küyel'in (2016: 258) genel olarak Yazıtlardaki düşünsel yapının pratikliğinin öne çıktığını dile getirmesi, Yazıtlarda söz edilen bilgeliğin *pratik bilgelik (phronesis)* olduğuna ilişkin önemli bir dayanak oluşturmaktadır. Ayrıca yine Ülken (2014: 18), "Türk tefekkürü nazariye ile ameliye arasında daima sıkı bir irtibat bulmaya elverişlidir. Onda amelî olmayan ve sırf bir zekâ oyunu olarak kalan "muakale"ler yapmak zevki yoktur." derken yine Türk düşünüş biçiminin pratik yönünün ağır bastığını ifade etmektedir. Bu nedenle Orhon yazıtları da bu özelliği taşımaktadır, denilebilir. Yani bir filozof olmayan kağan, *pratik bilgelik/aklı başındalık* (*phronesis*) sahibi bir yöneticidir. Böylece Yazıtlarda pratik bilgeliğin ön plana çıkması, Platon'da ise iki bilgelik türünün de kullanılıyor oluşu, iki bilgelik anlayışı arasındaki başka bir farklılığı göstermektedir. O da aslında Türk düşünüş biçiminden kaynaklanan ve yazılı olarak ilk örneği Orhon yazıtlarında görülen pratiğe yönelik düşünce tarzı ile açıklanabilir.

Kağan eğer yukarıda bahsedildiği gibi bilgi olmaz ise devletin varlığını devam ettirmesinin olanaksız olduğuna ilişkin olarak ise Köl Tegin yazıtında, Bumin Kağan ve İstemi Kağan'dan sonra bilgi olmayan yöneticilerin sebep olduğu sorunlar, devletin nasıl dağıldığı, nasıl toprak kaybettiği ve insanların nasıl birbirlerine düştükleri şöyle dile getirilmektedir:

"Ondan sonra kardeşi kağan [4] olmuş elbette, oğulları kağan olmuş elbette. Ondan sonra küçük kardeşi ağabeyi gibi yaratılmadığı için, oğlu babası gibi yaratılmadığı için bilgisiz kağanlar tahta oturmuş elbette, kötü kağanlar tahta oturmuş elbette. Komutanları da bilgisizmiş elbette, kötümüş elbette. [5] Beyleri (ve) halkı (arasında) kargaşa olduğu için Çin halkı hilekâr (ve) sahtekâr olduğu için, aldatıcı oluşu için, kardeşlerle ağabeyleri birbirine düşürdüğü için, beylerle halkı birbirine kıskırttığı için, Türk halkı! Yurt tuttuğun toprakları elinden almış [6] kağan yaptığı kağanını kaybetmiş. [7]" (Aydın 2019: KT D4-5-6-7, 52-53).

Bu sonuçlar, aslında bilgi bir kağanın yönetmesi gereken bir devlette bilgi olmayan bir kağanın yönetiminin doğal sonuçları olarak görülebilir (Cihan 2002: 95). Devletin ve halkın sorunlarını göremeyen, devlet yönetimi konusunda yeteri kadar bilgili olmayan, önemli durumlarda akılcı çözümler geliştiremeyen, yani bilgi olmayan bir kağanın yönetiminde devletin varlığını devam ettirmesi olanaksızdır. Orhon yazıtlarında dikkat çekilen bu olumsuz durumun benzeri, Platon'un siyaset felsefesinde de yer almaktadır. Platon bilgi olmayan kişilerin yönetimini şöyle dile getirmektedir: "Filozoflar bu devletlerde kral ya da şimdi kral, önder dediklerimiz gerçekten filozof olmadıkça, böylece aynı zamanda devlet gücüyle akıl gücü birleşmedikçe, kesin bir kanunla herkese yalnız kendi yapacağı iş verilmedikçe, sevgili Glaukon, bence bu devletlerin başı dertten kurtulamaz..." (Platon 2015a: 473d-e, 182). Bu bakımdan yöneticinin bilgi olmadığı durumlar, gerek Yazıtlar gerekse Platon için devletin sonunu hazırlayan ya da sorunlarının artmasına neden olan etmenlerin başında gelmektedir. Bu nedenle devletin başında bilgi bir yöneticinin bulunmasının her iki anlayış açısından da gerekli olduğu bir kez daha dile getirilebilir.

## 2. Bilgelîğe Eşlik Eden Erdem Olarak Alplık

Önceki bazı çalışmalarda kağanın sahip olması gereken özelliklerden ya da niteliklerden birisi olduğu düşünülen alplığın (Gömeç 1996: 81; Cihan 2002: 99; Yılmaz 2014: 336; Ögel 2019: 245; Ercilasun 2016: 442; Tunç 2018: 577; Taşağıl 2018: 181) neden bir erdem olduğu yine felsefe literatüründen ve Yazıtlardan hareketle açıklanarak ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Sözcük anlamıyla alp, “yiğit, kahraman” (TDK 2005: 81) demek iken alplık “Kahramanlık, cesaret, yiğitlik” (Ayverdi 2008: 119) anlamlarına gelmektedir. Bu nedenle felsefe literatüründeki ana erdemlerden birisi olan yiğitlik/cesaret (andrea/courage) erdemi göz önüne alınarak Orhon yazıtlarında geçen alplığın felsefi bir temele oturması amacıyla bu türden bir erdem olduğu ortaya konulacaktır.

Yiğitlik/cesaret (andrea/courage) erdemi, herhangi bir korkuya ya da tehlikeye karşı direnme olanağı sağlayan zihin durumuna karşılık gelen ve korkusuzluk değil, korkuyu denetim altına alma (Cevzici 2010: 336) olarak tanımlanmaktadır. Buna göre yiğitlik, ölçüsüz bir atılganlık durumu değil, Platon’un *Lakhes*’te tanımladığı gibi “...korkulacak ve korkulmayacak şeyleri bilme sanatı...” (Platon 2010: 196d, 352) olarak belirginleşen bir erdemdir. Aristoteles ise bu erdeme sahip olan kişiyi “...korkulması gereken şeylerden ve gerekli nedenlerden dolayı gerektiği şekilde ve gerektiği zaman korkan, cesaret edilmesi gereken şeyleri yapmaya cesaret eden kişi yiğittir; ...” (Aristoteles 2009: 1115b, 58) şeklinde tanımlamaktadır. Buna göre, yerinde ve zamanında, yani Aristoteles’in dediği gibi “...cesaret edilecek ve korkulacak şeylerle ilgili orta olma...” (Aristoteles 2009: 1116a, 59) bilinci olarak yiğitlik, bu bilincin korku, heyecan, öfke, atılganlık gibi özelliklerin dengede tutulmasına karşılık gelen, savaşçılıktan öteye geçen ve her insanda görülemeyecek bir niteliğe karşılık gelen erdemdir. Bu çerçevede, Ögel’in (2019: 235) ifade ettiği gibi “Alp olan kişi, yalnızca bir savaş makinası değil, ‘gelişmiş ve olgunlaşmış bir ruha da sahip olan bir kişi’” olduğundan alplık da yiğitlik benzeri bir erdem olarak anlaşılacak durumundadır. Çünkü ruh olgunluğu ile savaşmak düşüncesi ancak erdemli bir davranış ya da eylem olarak değerlendirilebilir. Bu nedenle Ögel’in (2019: 235) belirttiği gibi bilgelik ve alplık Yazıtlardaki ifadelerde birlikte kullanılmıştır. Buna göre alplık, dengeli ve ölçülü bir şekilde savaşma ruhuna sahip olmak ve yiğitlik göstermektir. Bu çerçevede yiğitliği, alplık ile bir kavram ya da terim olarak aynı düzlemde okumak gerektiğinden, Orhon yazıtlarındaki alplık, Platon düşüncesindeki yiğitlik erdeminde göndermelerle bir erdem olmak bakımından değerlendirilecektir.

Orhon yazıtlarında kağanın bilge olmasının yanı sıra, onun alp/yiğit/cesur/kahraman<sup>8</sup> olması gerektiği ifade edilmektedir. Ögel (2019: 235), Gök-Türkler’de kağanda bu iki niteliğin bir arada bulunduğunu dile getirirken Gömeç (1996: 81-82), bilgelik ve alplığın Türklerde kağan olmanın ilk şartları olduğunu belirtmektedir. Bu şartların birbirlerinin tamamlayıcısı olduğunu ve biri olmadan diğerinin düşünülmemeyeceğini söylemek mümkündür. Yani kağanın alp olmadan bilge olması ya da bilge olmadan alp olması mümkün değildir. Bu durumla ilgili Tonyukuk yazıtında yer alan “İlteriş Kağan bilgelîği sayesinde, [4] yiğitliği sayesinde Çinlilere karşı on yedi kez savaştı; Kıtaylara karşı yedi kez savaştı; Oğuzlara karşı beş kez savaştı [5].” (Ercilasun 2016: T2 G4-5, 621) ifadesinden anlaşılacağı üzere, kağanın bilge ve alp olması, devletin yönetilmesinin ve varlığının devam edebilmesinin koşulu olarak nitelendirilebilir. Bu durumu örneklediren en anlamlı ifadeler ise Köl Tegin yazıtında yer almaktadır. Yazıtın doğu yüzünün 12. ve 13. satırlarında, İlteriş Kağan’ın güçlü ve dayanıklı askeri ile kazandığı savaşlar ve sonrasında devletini, yani kağanını ve töresini yitirmiş Türkleri bir araya getirerek düzene sok-

tuğu anlatılmaktadır (Aydın 2019: KT D12-13, 55). Buradan İteriş Kağan'ın iyi bir savaşı, yani alp ve devleti yeniden düzenleme becerisine ve donanımına sahip bilge bir kağan olduğu anlaşılmaktadır. Böylelikle bilgelik ve alplığın biri olmadan diğersinin düşünülemezliği türden iç içe geçmiş iki erdem oldukları söylenebilir.

Bilgelik ve alplığın kağanın birbirine sıkı sıkıya bağlı iki erdemi olması, Orhon yazıtlarında betimlenen kağan tipi ile Platon'un ideal yönetici tipi arasındaki belirgin bir farklılığa ve Orhon yazıtlarının özgün bir yapısına işaret etmektedir. Çünkü Platon düşüncesinde yönetici "...hakan gibi, bir 'alp' değildir." (Türker-Küyel 2016: 257). Platon, *Yasalar*'da "...savaşçıların yöneticisi yiğit olmalıdır." (Platon 2012: 640, 69) diyerek devlet için savaşacak kişilerin yiğit olmaları gerektiğini ve yiğit kişinin aynı zamanda bilge kişi olmadığını dile getirmektedir. Yani o, her ne kadar devletin bilge ve yiğit olmasının ölçülü olmasına ya da ölçülü olmasının bilge ve yiğit olmasına işaret etmesinde olduğu gibi (Reeve 2006: 241), bir erdeme sahip olmanın diğer erdemleri de gerektirmesi anlamında erdemlerin birliğini savunuyor olsa da (Hare 2002: 78; Güçlü vd. 2008: 479) bilgelik ve yiğitliği, "...bilgelik, erdemün bir bölümü olsa da cesarettten başka bir şeydir." (Platon 2011: 306b, 106) diyerek birbirinden ayrı iki erdem olarak görmektedir. Çünkü Platon, bilgeliği yöneticilerin erdemi olarak, yiğitliği ise koruyucuların erdemi olarak tanımlamaktadır (Platon 2015a: 429a-b, 127). Dolayısıyla Platon düşüncesinde yöneticilerin koruyucuların en iyileri arasından seçilmesini (Platon 2015a: 412c, 107), yöneticilerin aynı zamanda savaşçı ve yiğit olmaları gerektiği şeklinde düşünmemek gerekmektedir. Zira bu konuda Reeve (2006: 182-183), koruyucular ve yöneticilerin (filozof-krallar)<sup>9</sup> birbirinden ayrı iki sınıf olduklarını ve yiğitliğin koruyucuların erdemi olduğunu belirtmektedir. Çünkü "Filozof-krallar ne üretirler ne de korurlar, onlar yalnızca yönetirler." (Reeve 2006: 252).

O hâlde yöneticinin bilge olması, onun devleti yönetme donanımına sahip olduğunun göstergesidir. Dolayısıyla devleti yönetmek ile devletin kalıcılığı için savaşlarda başarı elde etmek, yani yiğit olmak, yöneticinin sahip olması gereken bir özellik değildir. Hatta Platon'un "...devlet sanatının kölesi olan bir bilimi, yani komutanlık bilgisini devlet bilgisiyle asla yan yana göremeyiz." (Platon 2011: 305a, 104) söyleminin yöneticilik ile koruyuculuğu birbirinden ayırt etmek, bir bakıma bilgelik ile yiğitliği farklı sınıfların erdemleri olarak görmek anlamında Orhon yazıtlarındaki kağanın alplığı ile zıt bir çizgide olduğunu söylemek mümkündür. Yani kağan, hem bilge hem alp iken Platon'un yönetici tipi yalnızca bilgedir. Böylelikle Orhon yazıtlarında ifade edilen alplık, kağanın erdemi olarak bilgelikle birlikte düşünülmesi gereken kendine özgü bir yapıyla karşımıza çıkarırken etik ve siyasetin buluştuğu ikinci ortak noktaya da karşılık gelmektedir.

### 3. Kağanın Bilgeliğinin ve Alplığının Ortak Noktası Olarak İyilik

Yazıtlarda kağanın erdemlerine ilişkin dikkat çeken bir diğer husus ise iyiliğin bilgelik ve alplık ile eşdeğer anlamda ya da aynı ifadeler içinde kullanılıyor olmasıdır. İyi, "...rasyonel iradenin değerli bulunduğu, irade tarafından istenen, arzu edilen şey." (Cevizci 2010: 885) olduğundan, bilinen en temel, hatta tüm değerlerin ortak noktası olarak nitelendirilebilecek olan ve kendisi bir erdem olmayan değerdir. "Ahlakın temel kavramı olarak iyi tüm uyarlı davranışları belirler ve tüm uyarsız davranışları dışlar; ..." (Timuçin 2004: 301), bu özelliği ile de her zaman ulaşılmak istenen en üst değer olarak değerlendirilebilir. Böylelikle bilgelik ve alplık ile birlikte kullanıldığında, bir ahlak felsefesi (etik) kavramı olan iyilik, kağanın söz konusu bu iki erdemi daha anlamlı hâle getiren bir düşünce yapısını karşımıza çıkarmaktadır.

Ercilasun (2016: 443), bu durumla ilgili olarak Yazıtların özgün metinlerinde *alp* sözcüğünün karşınının *yablak*<sup>10</sup> olmasından dolayı iyiliği sözcük anlamı olarak içerdiğini

belirtmektedir. Buna göre, alp kişi aynı zamanda iyi kişi olarak tasarımılanırken şu ifadelerden hareketle bilge kişinin de iyi kişi olarak görüldüğü söylenebilir: “iyi akıl sahibi kişileri, iyi kahraman kişileri ilerletmezmiş.” (Aydın 2019: KT G6, 48).<sup>11</sup> Buna göre iyiliğin, bilgeliğin ve alplığın birer erdem olarak düşünülmesinden dolayı bu erdemlerin ortak noktası olduğu düşünülebilir. Çünkü erdem, felsefe literatüründe “Ahlaki bakımdan her zaman ve sürekli olarak iyi olma eğilimi, iyi ve doğru eylemlerde bulunmaya yatkın olma durumu.” (Cevizci 2010: 578) olarak tanımlandığından söz konusu bu durum, tüm erdemler için geçerli olmaktadır. Yani herhangi bir erdeme sahip olan kişi, aynı zamanda iyi kişidir, denilebilir. Bu yüzden bilge ve alp olan kağan aynı zamanda iyi kağan olduğundan hem bilge hem alp olan bir kağanın kötü olması düşünülemez.

Platon ise tüm doğruluğun ve aklı kullanabilme becerisinin iyi ideasına<sup>12</sup> yaklaşmakla olanaklı olduğunu, gerçek anlamda bilgeliğin ise ancak bu şekilde ortaya çıkacağını dile getirmektedir (Platon 2015a: 517b-c, 234-235). İyi ideasına ulaşma olanağı bulunan kişi ise devletin yöneticisi olan filozoftan başkası değildir (Kahn 2006: 591). Böylelikle Yazıtlarda dile getirilen bilgeliğin ve alplığın erdem olmaları nedeniyle iyiyi merkeze almak bakımından, Platon’un bu düşünceleri ile gösterdiği benzerlik, kağanın bilgeliği ve alplığının neden bir erdem olarak düşünülmesi gerektiğini gösteren önemli bir veri sunmaktadır. Zira kağan da bilge ve alp olarak her daim iyi olan bir karakter yapısına sahip olmak durumundadır.

#### 4. Kağanın Bir Başka Erdemi: Özgecilik

Özgecilik (diğerkâmlık/altruizm), bencilliğin karşıtı olarak kişinin kendisinden önce başkalarının iyiliğini düşünmesi, eylemlerinde yarar ya da çıkar gözetmeden başkalarının mutluluğunu amaçlamasıdır (Güçlü vd. 2008: 1108). Kavram, felsefe literatürüne Auguste Comte tarafından kazandırılmıştır (Güçlü vd. 2008: 1108; Cevizci 2010: 1231) ve Platon’un kabul ettiği erdemler arasında değildir (Platon 2015a: 427e, 125). O hâlde bu safhada ‘Başkalarının iyiliğini ve mutluluğunu amaçlamak bir erdem olarak düşünülebilir mi?’ sorusuna yanıt vermek meseleyi açıklığa kavuşturacaktır.

Özgecilik “...kişinin kendisini başka insanların ve toplumun refahına, genel iyiliğine adanması tavrı.” (Cevizci 2010: 1230) olarak görüldüğünden ve erdem de “İnsanı tinsel açıdan yetkinliğe ulaştıran ‘ahlaksal iyi’ler bütünü...” (Güçlü vd. 2008: 479) olduğundan dolayı, kağanın halkının iyiliğini düşünme, halkı için çalışma, yani genelin yararını ve iyiliğini gözetme anlamında özgeci bir karaktere sahip olması, devletin devamlılığı için yüce bir iyi olarak kabul edildiğinde, özgecilik bir erdem olarak kabul edilebilir. Çünkü özgeci bir kağan, iradesini genelin iyiliğine yönlendirmiş olmaktadır.

Kağanın özgeciliğine ilişkin olarak Köl Tegin yazıtında geçen “Tahta oturup [9] yoksul halkı tamamen derleyip topladım. Yoksul halkı zengin ettim. Az halkı çoğalttım. [10]” (Aydın 2019: KT G9-10, 49-50) söylemi, halkını düşünerek halkın dirlik ve düzeni için çabalayan kağana gönderme yaparken “...Türk milleti için gece uyumadım, gündüz oturmam. Kardeşim Köl Tegin ile, iki şad ile ölesiye, bitesiyeye {çalışıp} kazandım. Öyle kazandım ki birlik olmuş milleti ateşle su haline getirmedim.” (Ercilasun 2016: KT D27, 521) ifadesi ise halkının dirlik ve barış içinde yaşayabilmesi için kendinden vazgeçen, çalışıp çabalayan ve kendinden önce halkını düşünen, bir bakıma varlığını milletin iyiliğine adayan özgeci bir kağanı betimlemektedir.

Söz konusu özgecilik, zaman zaman bilgeliğin ve alplığın iç içe geçmişliğine benzer şekilde, alplık ile iç içe geçmiş bir görünüme de sahip olmaktadır. Kağanın alplığı, halkı için bir savaşım sırasında ortaya çıktığında, yani özgeciliği ile birleştiğinde devlet daha iyi bir konuma gelebilmektedir: “Milleti besleyeyim diye kuzeyde Oğuz halkına doğru,



doğuda Kıtay, Tatabı halklarına doğru, güneyde Çin'e doğru on iki {kez} büyük ordu (yürüttüm); savaştım.” (Ercilasun 2016: KT D28, 521).

Orhon yazıtlarındaki bu düşünce yapısının Platon'un düşüncesi ile benzerliği ise erdem olmak bakımından değil, siyasi bir tutum şeklinde görülebilecek bir benzerliktir. Çünkü “Platon, politikanın kişisel avantaj için değil toplumun bütünü için iyiliği için ele alınmadıkça çok keyifsiz bir faaliyet olduğunda ısrarlıdır.” (Hare 2002: 86). Ona göre “...bir nimete konmak, rahatlarını sağlamak için...” (Platon 2015a: 347c-d, 29) yöneticilik yapmayan yöneticinin kendi politik arzuları peşinde koşmayan, aksine her zaman devlet için çabalayan kişi olduğu söylenebilir. Yöneticinin her zaman benimsemesi gereken genel ilke ise şudur: “Yapılması gereken şey, devlet için en yararlı olan şeydir.” (Platon 2015a: 412e, 108). Platon, bu ilkenin benimsemesinin yöneticinin en önemli sorumluluklarından birisi olduğunu “Her fırsatta hem kendileri hem de toplum için en iyi olanı bulup yapmayı ödev bilecekler.” (Platon 2015a: 413c, 109) şeklinde dile getirmektedir. Dolayısıyla Platon da devletin ve halkın iyiliği için çalışan bir yönetici tasarımı sunarken özgeciliği bir erdem olarak gündeme getirmemektedir. Orhon yazıtlarında ise özgecilik verilen yaşanmış örneklerle göre kağan için erdem yapısına sahip bir karakter biçimine işaret etmektedir. Öyleyse her zaman halkın iyiliği, dirlik ve düzeni için çabalamak, yani özgeci bir eğilime sahip olmak, kağanda bulunması gereken bir erdemi imlemekte ve yine etik ile siyaset arasındaki güçlü ilişkiyi gözler önüne sürmektedir.

### 5. Kağanın Töre Karşısındaki Durumu ve Bir Erdem Olarak Töreye Bağlılık

Yazıtlarda, kağanın bilgelik, alplık ve özgecilik erdemlerinin dışında bu erdemleri daha anlamlı hâle getiren ve bir bakıma bu erdemlerin tamamlayıcısı olarak görülebilecek olan unsur ise töredir.<sup>13</sup> Türk devlet felsefesinde önemli bir yapı olarak “Töre hakanın ve diğer yöneticilerin yetkilerine sınırlar getirdiği gibi, devletin kuruluşu da ona göre yapılmaktadır. Dolayısıyla töre devletten ve onun başkanından ayrıdır, kendine has özellikleri vardır.” (Mehmed Niyazi 2018: 43). Böylelikle töre, devleti her anlamda ayakta tutan ve kağanın yönetimini yasal hâle getiren yapıya karşılık gelmektedir (Yılmaz 2014: 350). Ziya Gökalp'e (2015: 21) göre ise yalnızca yasa anlamıyla sınırlandırılmayan töre, her zaman devlet ile birlikte düşünülmesi gereken yazılı ve yazısız her türlü kurala karşılık gelmektedir. Öyleyse töre söz konusu olduğunda yapılacak yorumlarda herhangi bir sınırlama yapmadan her türlü kurallar düzenini göz önüne almak gerekmektedir.

Yazıtlarda töre ve kağan arasındaki ilişkiyle ilgili olarak yer alan “... Türk yasalarını kaybetmiş halkı atalarım, dedelerim yasalarına göre (uygun olarak) yeniden örgütlemiş, eğitmiş (öğretmiş).” (Aydın 2019: KT D13, 55) ve “Yasalar gereğince amcam kağan tahta oturdu.” (Aydın 2019: KT D16, 56) ifadeleri, Gök-Türkler'de devlet yönetiminin kağanın isteklerine göre değil, kurallara bağlı bir şekilde, yani töreye göre yapıldığını gösterir niteliktedir. Buna göre kağan, töre gereğince kağan olmakta, devleti töreye göre yönetmekte ve dağılan, birliği bozulan halkı yeniden bir araya getirirken de töreye başvurmaktadır.

Yine “İnsanoğlunun üzerinde atalarım, dedelerim Bumın Kağan (ve) İstemi Kağan tahta oturmuş. Tahta oturup Türk halkının ülkesini (ve) yasalarını tutuvermiş, düzenleyivermişler.” (Aydın 2019: KT D1, 51) ve “Ülkeyi sahiplenip yasaları düzenlemişler.” (Aydın 2019: KT D3, 52) ifadelerinden ise kağanın devlet yönetimini töre aracılığıyla ve töreyi koruyarak ya da yeri geldiğinde töreyi şartlara göre düzenleyerek (Gömeç 1996: 85-86; Kafesoğlu 2013: 238) gerçekleştirdiği düşünülebilir. Böylelikle töre, devleti ayakta tutan bir yapı olarak kağanın gücünü denetim altına alan ve bir bakıma onun bilgelik, alplık ve özgeciliğini kağandırarak kullanabileceği yetkilerini belirleyen bir tür ölçüt dizgesine karşılık gelmektedir. Buna göre “...ilin yetkinliği ve tamamlayıcı unsuru olarak...” (Cihan 2002: 97) “Töre, kişinin konumuna bakılmadan, ister hükümdar olsun

isterse sıradan bir vatandaş, hiçbir ayrıcalık gözetilmeden aynı şekilde uygulanır.” (Bıçak 2013: 80) ve dolayısıyla herkesi bağlayan ve kağanın üstünde yer alan yapı olarak belirlenmiştir.

Töre, devletin ve devlet yönetiminin yasal dayanağı olduğundan, kağanın töreden bağımsız iyi bir yönetim gerçekleştirmesi olanaksızdır. Bu yüzden bu safhada “töreye bağlılık, onun bilgelik, alplık, özgecilik erdemleri gibi iyi bir yönetim sergilemesinin bir başka koşulu olan erdemi olarak düşünülebilir mi?” sorusuna yanıt vermek gerekmektedir. Böylelikle töreye bağlılığın bir erdem olup olmadığı ortaya konulmuş olacaktır.

Erdem, “İnsan iradesinin gerektiği takdirde büyük özverilerde bulunmak ve ciddi engelleri aşmak pahasına, ahlaki iyiliği amaçlama, iyilik uğruna hareket etme gücü.” (Cevizci 2010: 578) olarak düşünüldüğünde, törenin her şeyin ve herkesin üstünde yer alan bir kurallar düzlemi olması, töreye uymanın devletin varlığının ve halkın iyiliğinin garantisi olması gibi durumlar, devlet için başlı başına bir iyiye işaret etmektedir. Bu nedenle töreye bağlılık, herhangi bir kurallar düzenine uygun davranışlar sergilemenin ötesinde, devlet için iyiye karşılık geldiğine göre, kağanın töreye bağlılık göstermesi de iyi bir karakter yapısına işaret etmektedir. Yani kağan töreye bağlı olarak aslında hem kendisi hem de devlet için iyiyi gerçekleştirmiş olmaktadır. Dolayısıyla töreye bağlılık, başkası için olması da en azından devleti yöneten kişi olarak kağan için onun diğer erdemlerini tamamlayan başka bir erdemi olarak değerlendirilebilir.<sup>14</sup> Zira töreye bağlılık göstermeyen kağanın bilge, alp ve özgeci olması olanaksızdır. Böylece töreye bağlılık, Frankena'nın (2007: 122) “...bir bireyin ya sahip olduğu ya da sahip olmak isteyeceği bir huy, alışkanlık, nitelik ya da kişinin veya ruhun karakter özelliğidir.” şeklindeki erdem tanımından da çıkartılabileceği gibi kağanın karakter özelliği, yani erdemi olmak durumundadır.

Yazıtlarda ön plana çıkan törenin her şeyden üstünlüğü, herkese eşit uygulanışı ve kağanın yönetiminin töreyle yasal bir zemine oturması gibi konuların, Platon'un felsefesi ile yine bazı benzerlik ve farklılıkları bulunmaktadır. Ancak yine bu benzerlik, bir erdem olmak bakımından değil, yalnızca yasalara bakış açısı anlamındadır. Platon, devletin ana direği olan yasaların, devletin her unsuru ya da her türlü işleyiş için bulunma zorunluluğunu savunmaktadır: “...Kleinias hazır yeni bir kent kuruyorken adına ister yasa, ister gelenek, ister töre densin, büyük küçük demeden, hiçbir şeyi elden geldiğince atlamaksızın, bunu her bakımdan sağlamlaştırmalıyız; çünkü bir devleti sağlam tutan, bunların tümüdür bunların karşılıklı desteği olmazsa, hiçbiri sağlam duramaz...” (Platon 2012: 793d, 266).

Böylece Platon'un tasarladığı devlet, yasaların var ettiği ve her vatandaşın bu yasalara uyarak devletin devamlılığına katkıda bulunduğu yapı olarak anlaşılabilir durumundadır. Onun “...ülkesindeki yasalara hizmet etmekle ve yaşamı boyunca bütün insanlar içinde yasalara en iyi hizmet etmiş olmakla ün kazanan kişi en iyi yurttaştır.” (Platon 2012: 729d-e, 189-190) düşüncesi, yasaların Orhon yazıtlarındaki töreye benzer şekilde herkesi bağlayıcılığını ortaya koymaktadır. Yani ister yazılı bir yasa olsun ister yazılı ya da yazılı olmayan bir töre olsun, var olan herhangi bir kurallar düzeni, konum fark etmesizin devlet düzeni içinde yer alan herkes için geçerli olmaktadır. Bu nedenle de var olan töreye ya da yasaya uymak, istisnasız her bireyin görevi olmak durumundadır.

Yasalara uymak herkes için geçerli olduğuna göre, bunun yönetici için de geçerli olması gerekmektedir. Çünkü Platon, yasaların yöneticinin üstünde yer aldığını ve yine yönetimin yasal zemininin bu çerçevede gerçekleştiğini düşünmektedir. Platon *Yasalar*'da yasanın her şeyden üstünlüğünü şöyle dile getirir: “‘Yöneticiler’ denenlere şimdi ‘yasaların hizmetkârları’ adını vermem, yeni bir ad bulmak hevesiyle değil; bir kentin

kurtuluşunun ya da yıkılışının her şeyden çok buna bağlı olduğunu düşünüyorum da ondan. Çünkü bir devlette yasa güçsüzse ve çiğneniyorsa, bence yıkılış çok yakındır; ama yasa yöneticilerin üstündeysen ve yöneticiler onun kölesi ise, devlet kurtuluş ve Tanrıların kentlere verdiği bütün nimetlere kavuşur” (Platon 2012: 715d, 173).

Böylece kağanın töreye bağlı olmasına benzer şekilde Platon’da yöneticinin yasanın belirlediği ve uygun gördüğü ölçüde bir yönetim gücüne sahip olduğu ve yasanın töreye benzer şekilde devletin temeli olduğu sonucuna ulaşılabilir. Ancak töreye bağlılık, Platon düşüncesinde bir erdeme karşılık gelmemektedir. Dolayısıyla Orhon yazıtlarında töre ve kağan arasındaki ilişkiye işaret eden ifadeler, Platon’un bahsettiği türden bir yasal düzeni gözler önüne sermektedir. Ancak burada temel ayırım töreye bağlılık göstermenin yalnızca bir uyum göstermekten öteye geçerek erdem türünde bir yapıya sahip olmasıdır. Bu yüzden töreye bağlılık, kağanın dördüncü erdemini ve Orhon yazıtlarındaki etik ile siyaset arasındaki son bağlaşım noktasını göstermiş olmaktadır.

### Sonuç

Yazıtlarda kağanın erdemlerinin açık bir şekilde tanımlandığını ya da ifade edildiğini söylemek olanaksızdır. Ancak Yazıtlarda yer alan ifadeler incelendiğinde, kağana atfedilme olanağına sahip olan *bilgelik*, *alplık*, *özgecilik* ve *töreye bağlılık* gibi erdemler tespit edilmiştir. Bu erdemlerin kağan ile ilişkilendirilmesi ise erdemleri yalnızca karakter özelliği olmaktan öteye taşımaktadır. Yani özü itibarıyla bir etik alana ait olan erdemler ile kağanlığı bir araya getiren temel düşüncenin, ideal devlet yönetiminin etik bir zeminde şekillendirilmek istenmesi ve devleti yönetecek kişinin ancak erdemli bir karaktere sahip olduğunda en iyi yönetim şeklinin ortaya çıkacağına ilişkin beklenti olduğu söylenebilir. Çünkü “Türk devlet felsefesini şekillendiren irade, ...siyaseti ahlâk zemininde temellendirmek istemiştir.” (Yılmaz 2014: 361). Etiğin insanın davranışları ve karakteri, siyasetin ise insanın yönetilmesi etrafında şekillenen, pratik yaşama dönük ve görece daha somut felsefe disiplinleri olmalarının ve Yazıtlarda genel itibarıyla pratik yönü ağır basan bir düşünce yapısının bulunmasının böyle bir düşünce yapısını felsefi bağlamda destekleyen temel düşünce olduğu da düşünülebilir. Dolayısıyla Orhon yazıtlarında tespit edilen kağanın erdemleri, pratik yaşamda somut olarak gözlemlenebilen ya da kendilerini açığa vuran nitelikler olarak onun iyi bir karakter yapısına nasıl sahip olacağına ilişkin bilgiler vermektedir. Böylece iyi bir kağanı betimleyen erdemler, aynı zamanda iyi bir devlet düzeninin de zeminini oluşturmaktadır. Bu nedenle Orhon yazıtlarında etik ve siyasetin koparılamaz bir bağ ile birbirine sıkı sıkıya bağlı olduğu ve Platon’dakine benzer şekilde iyi yaşamı iyi devlet yönetiminin sağlayacağı düşüncesinin bulunduğu görülmektedir. Yani bir bakıma Orhon yazıtlarını, İslam öncesi Türk siyaset felsefesi açısından, birinci ağızdan dile getirilmiş, ağırlık yönü pratik tarafta olacak şekilde teori ve pratiği bir arada barındıran düşüncelerden oluşan kendine özgü bir başyapıt olarak nitelendirmek mümkündür.

Orhon yazıtları, Platon gibi yerleşik bir kültürde yetişmiş bir filozofun eseri olmasa da filozof gibi düşünen ve eyleyen kağanlar ile diğer yöneticiler tarafından üretilmiştir. Bu nedenle Platon düşüncesine göndermelerle yapılan değerlendirmelerde, belki de Platon’un düşünceleri ile hiç tanışmamış ya da karşılaşmamış Gök-Türkler’de benzeşen düşüncelerin görülüyor olması oldukça dikkate değerdir. Çünkü konargöçer bir uygarlığın ürünü olarak Platon gibi felsefe tarihinin en önde gelen filozoflarından birinin özellikle etik-siyaset ilişkisine ilişkin düşünceleri ile benzeşen yönlerinin bulunması, Yazıtların felsefi açıdan ne denli derinlikli ve sağlam bir yapısının bulunduğunu göstermesi açısından önemlidir.

Ancak söz konusu benzerliklerin Orhon yazıtlarının Platon'dan yaklaşık bin yıl sonra üretilmiş olması gerekçesiyle Platon'un düşüncelerinin gerçekleşmiş hâli<sup>15</sup> olduğunu savunmak mümkün değildir. Çünkü her şeyden önce farklı coğrafya, farklı kültür ve farklı zamanlarda ortaya çıkan iki düşünce dünyasının bu etkenler nedeniyle özü itibarıyla farklı ve kendine özgü düşünceler üretmiş olmaları, felsefenin doğasına daha uygundur. Yani iki düşünce yapısının belli konularda tıpkı felsefe tarihindeki herhangi iki filozofu karşılaştırırken olduğu gibi yalnızca düşünsel olarak belli açılardan benzerlikler taşıdığı iddia edilebilir. Fakat birinin diğerinin uygulamaya geçmiş hâli olduğu iddia edilmemelidir. Orhon yazıtlarına bu tarz bir yaklaşım sergilendiğinde, Gök-Türkler özelinde İslam öncesi Türk siyaset felsefesinin başka bir düşünce kültüründe pek rastlanmayan, deneyimlenmiş ve idealin yanı sıra pratiğe dayanan özgün yapısı göz ardı edilmemiş olacaktır. Dolayısıyla bu çalışmada ortaya konulan düşüncelerin bu özgünlüğün en somut örnekleri olduğunu ve bunları felsefi açıdan daha da güçlendirmek için Orhon yazıtlarını varlık, bilgi ve değer konularında irdeleyen daha fazla felsefe çalışmasına gereksinim bulunduğunu belirtmek gerekmektedir.

#### KISALTMALAR

KT G: Köl Tegin Yazıtı, Güney Yüzü

KT D: Köl Tegin Yazıtı, Doğu Yüzü

T2 G: Tonyukuk Yazıtı 2. Taş, Güney Yüzü

#### NOTLAR

1. Felsefe literatürüne Sokrates ile birlikte giren ve onun insanın kendisini gerçekleştirmesini sağlayan yetkinlik olarak gördüğü erdem (Cevizci 2010: 578), etğin temel kavramlarından birisi olarak tartışılmıştır. Erdem, genel olarak bir ahlaki olgunlukla karakterize olmakta ve insan istencinin iyiyeye yönelmesine ya da iyiyi amaçlamasına karşılık gelmektedir (Timuçin 2004: 194). İnsanın doğuştan getirmedeği bir tür karakter yapısı olarak erdem, deneyimlerle, eğitimle ya da alışkanlıklarla kazanıldığı düşünülen iyi davranış eğilimidir (Frankena 2007: 119). Söz konusu bu iyi davranış eğilimi, Sokrates'te bilgelik (Güçlü vd. 2008: 479), Platon'da bilgelik, yiğitlik, ölçülülük ve adalet, Aristoteles'te ise ahlaki erdemler (adalet, yiğitlik, ölçülülük, cömertlik, dostluk gibi) ve entelektüel erdemler (bilgelik) olmak üzere iki ayrı bölümde incelenmiş bir şekilde karşımıza çıkmaktadır (Cevizci, 2010: 578).
2. Daha eski bir döneme ait olan Çöyr (Çoyren) yazıtını da unutmamak gerekir (Bk. Barutcu Özönder 2006: 111-112, Karataş 2019: 171).
3. Bunu yaparken Köl Tegin, Bilge Kağan ve Tonyukuk yazıtlarında aynı düşünceye işaret eden ifadelerden yalnızca biri tercih edilmiş, literatürde yer alan bazı Türkiye Türkçesi aktarmalarında ilgili düşünceleri anlam bakımından en iyi ifade ettiği düşünülen aktarmalar kullanılmıştır.
4. İnsan ruhunun söz konusu parçalarının birbirlerinden kesin sınırlarla ayrılmış ve birbirine iletişimi olmayan türden parçalar olmadıklarını, insanda bu parçaların baskınlık durumlarına göre karakterin şekillendiğini belirtmek gerekmektedir. Platon *Devlet*'te (2015a: 580e-581c, 316-317), sözgelimi bilmeye ya da bilgi edinimine karşılık gelen parçanın para ve şerefe en az önem veren parça olduğunu dile getirerek bu durumu örneklerdirken insanlarda, baskınlığın oranına göre, bilme yönüne karşılık *bilgisever*, öfkelenen ve çoşan yönüne karşılık *ünsever* ve arzulayan yönüne karşılık da *parasever* tiplerinin görüldüğünü belirtmektedir.
5. Yöneticiler kastedilmektedir.
6. Söz konusu bu ayrımı gerçekleştiren Aristoteles'tir. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik* adlı eserinde *Altuncu Kitap*'ta, teorik bilgelik (sophia) ile pratik bilgelik/aklı başındalık (phronesis) arasındaki ayrımı göstermektedir. O, bu erdemleri düşünce erdemleri olarak görürken teorik bilgeliği zor, Tanrısal, hayranlık uyandıran en değerli şeylerle ilgili olan bilgi, akli başındalığı ise insani şeyler üzerinde etraflıca düşünmek ve uygulamak olarak ayırt etmektedir (Aristoteles 2009: 1139a-1141b, 115-121).
7. Strauss (2019: 230-231), Platon'un *Devlet*'te yöneticinin bilgeliğinin pratik bilgelige (phronesis) karşılık geldiğini öne sürmektedir.
8. Yazıtların özgün metinlerinde *alp* olarak geçmektedir (Bk. Tekin 2014; Ercilasun 2016; Aydın 2019). Bu nedenle çalışmada *alp* sözcüğü tercih edilmiştir.
9. Filozof-kral düşüncesi Platon'un *Devlet*'te (2015a) ele aldığı ve ana hatlarını çizdiği bir kavramsallaştırma olduğundan bu çalışmada, Platon'un siyaset felsefesine diğer eserleri de dâhil edilerek daha bütüncül bakıldığında yönetici ifadesi tercih edilmiştir.
10. "kötü, fena, perişan; kötülük" (Ercilasun 2016: 725).

11. Özgün metinde “*edgü bilge kişig edgü alp kişig yorıtırmaz ermiş...*” (Aydın 2019: KT G6, 48) şeklindedir. Bu ifadedeki *edgü* sözcüğü ile ilgili olarak literatürde farklı yorumlar bulunmaktadır. Karagöz (2006: 130), *edgü* sözcüğünün önüne geldiği bilge ve alp sözcüklerini ‘çok ya da pek’ anlamına sahip olan bir pekiştirici zarf, Ercilasun (2016: 371), ‘çok’, Ayaz (2019: 22) ise bilge ve alp olma özelliğini taşıma anlamına geldiğini ve *edgü* bilge ifadesinin *liyakatlî*, *edgü* alp ifadesinin ise *erdemli* olarak anlaşılması gerektiğini belirtmektedir. Ancak bu yorumlara felsefi açıdan bakıldığında şu değerlendirmeler yapılabilir: Herhangi bir erdemin çok ya da az olması genellikle karşılaşılan bir durum değildir. Çünkü erdemi erdem yapan özellikler bellidir. Buna göre, bir kişi çok bilge ya da az bilge veya çok alp ya da az alp olamaz. Bilge, her zaman bilge, alp her zaman alptir. Bu nedenle *edgü* sözcüğünü ahlaki değer olan “iyi” şeklinde değerlendirmek felsefi açıdan daha anlamlı görünmektedir.
12. Platon’a göre her şeye gerçekliğini veren, bilme gücünü sağlayan şey iyi ideasıdır (Platon 2015a: 508e, 225).
13. Töre sözcüğü bazen töre bazen de yasa olarak aktarılmıştır (Tekin 2014; Ercilasun 2016; Aydın 2019).
14. Genel olarak bakıldığında erdem etiğinde, kişinin toplumsallığının gözetildiği ve kişinin yaşamı ile toplumsal yaşam arasında bağ kurulduğu gibi erdemin kültürel unsurlardan etkilenen bir yapısı da bulunmaktadır. Yani erdemler kültürden kültüre farklılaşabilmektedir (Küçükalp 2007: 629). Bu nedenle burada bahsi geçen töreye bağlılığın da bir erdem olarak bu çerçevede değerlendirilmesi gereken bir yapısının olduğu düşünülmektedir.
15. Literatürde yer alan bazı çalışmalarda, benzer olmanın ötesinde Orhon yazıtlarında kağan ile ilgili dile getirilen niteliklerin bazıların (bilgelik gibi) Platon’un yönetici kişi ile ilgili düşüncelerinin hayata geçirilmiş hâli olduğuna ilişkin yorumlar da bulunmaktadır (Cihan 2002: 99, Türker-Küyel 2003: 58; Türker-Küyel 2016: 258).

**YAZARLARIN KATKI DÜZEYLERİ:** Birinci Yazar %100.

**ETİK KOMİTE ONAYI:** Çalışmada etik kurul iznine gerek yoktur.

**FİNANSAL DESTEK:** Çalışmada finansal destek alınmamıştır.

**ÇIKAR ÇATIŞMASI:** Çalışmada potansiyel çıkar çatışması bulunmamaktadır.

#### KAYNAKÇA

- Allen, Danielle S. *Platon Neden Yazdı?*. (Çev. Ayşe Batur) İstanbul: İletişim Yayınları, 2011.
- Aristoteles. *Nikomakhos’a Etik*. (Çev. Saffet Babür) Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2009.
- Arslan, Ahmet. *İlkçağ Felsefe Tarihi-2 Sofistlerden Platon’a*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2017.
- Ayaz, Eyup Sertaç. “(e)dgü : bilge: kişig : (e)dgü : (a)lp kişig : İbareleri Üzerine”. *Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 23, (2019): 15-25. <[https://www.kafkas.edu.tr/dosyalar/sobedergi/file/23\\_%20SAYI/02.pdf](https://www.kafkas.edu.tr/dosyalar/sobedergi/file/23_%20SAYI/02.pdf)>. (Erişim Tarihi: 23 Haziran 2020).
- Aydın, Erhan. *Orhon Yazıtları (Köl Tegin, Bilge Kağan, Tonyukuk, Ongi, Küli Çor)*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2019.
- Ayverdi, İlhan. *Misallî Büyük Türkçe Sözlük-1*. İstanbul: Kubbealtı Lugatı, 2008.
- Barutcu Özönder, F. Sema. “Çöyr Yazıtı”. *Modern Türklük Araştırmaları Dergisi* 3/3, (2006): 108-124. <<http://mtad.humanity.ankara.edu.tr/makale.php?id=141>>. (Erişim Tarihi: 14 Ağustos 2020).
- Bıçak, Ayhan. *Türk Düşüncesi 1 Kökenler*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013.
- Blanshard, Brand. “Wisdom”. *Encyclopedia of Philosophy Vol: 9*. (Ed.) Donald M. Borchert. USA: Thomson Gale, 2006, 793-796.
- Cevzici, Ahmet. *Paradigma Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2010.
- . *Platon*, İstanbul: Say Yayınları, 2014.
- Cihan, Ahmet Kamil. “Orhon Yazıtlarındaki “Bilge” Terimi Üzerine”. *Felsefe Dünyası* 35, (2002/1): 89-101.
- Curnow, Trevor. “Sophia and Phronesis: Past, Present and Future.” *Research in Human Development* 8/2, (2011): 95-108. <<https://www.tandfonline.com/doi/pdf/10.1080/Sophia%20and%20Phronesis%20Past,%20Present%20and%20Future0/15427609.2011.568849>>. (Erişim Tarihi: 21 Şubat 2020).
- Ebenstein, William. *Siyasi Felsefenin Büyük Düşünürleri*, Çev. İsmet Özel. İstanbul: Şüle Yayınları, 2003.
- Ercilasun, Ahmet Bican. *Türk Kağanlığı ve Türk Bengü Taşları*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016.
- Ergin, Muharrem. *Orhun Abideleri*. İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 2013.
- Frankena, William. *Etik* (Çev. Azmi Aydın) Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2007.
- Gömeç, Saadetin. “Kagan ve Katun”. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Tarih Bölümü Tarih Araştırmaları Dergisi* 18/29, (1996): 81-90.
- Güçlü, Abdülkaki; Uzun, Erkan; Uzun, Serkan ve Yolsal, Ümit Hüseyin. *Felsefe Sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2008.

- Hare, R. M. *Düşüncenin Ustaları Platon*. (Çev. Işık Şimşek ve Bediz Yılmaz) İstanbul: Altın Kitaplar Yayınevi, 2002.
- Kafesoğlu, İbrahim. *Türk Millî Kültürü*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2013.
- Kahn, Charles H. "Plato". *Encyclopedia of Philosophy Vol: 7*. (Ed.) Donald M. Borchert. USA: Thomson Gale, 2006, 581-605.
- Karagöz, İlnur. "Eđgü Kelimesi Üzerine". *Belleten* 54, (2006/2): 127-132. <<https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/721491>>. (Erişim Tarihi: 23 Haziran 2020).
- Karataş, Mustafa. *Her Yönüyle Türk Dili*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2019.
- Küçükkalp, Derda. "Erdem Etiği". *Felsefe Ansiklopedisi 5. Cilt* (Edit.) Ahmet Cevizci. İstanbul: Ebabil Yayınları, 2007, 627-631.
- Lenzi, Mary. "Plato's Equivocal Wisdom". *The Society for Ancient Greek Philosophy Newsletter* 335, (2005): 1-11. <<https://orb.binghamton.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1334&context=sagp>>. (Erişim Tarihi: 26 Mart 2020).
- Mehmed Niyazi. *Türk Devlet Felsefesi*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2018.
- Ögel, Bahaeddin. *Türklerde Devlet Anlayışı*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2019.
- Peters, Francis E. *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*. (Çev. ve Haz. Hakkı Hünler) İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2004.
- Platon. "Lakhes". (Çev. Tanju Gökçöl) *Diyaloglar (Yaz.) Platon (Eflatun)*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2010, 329-358.
- . *Devlet Adamı*. (Çev. Furkan Akderin) İstanbul: Say Yayınları, 2011.
- . *Yasalar*. (Çev. Candan Şentuna ve Saffet Babür) İstanbul: Kabalıcı Yayıncılık, 2012.
- . *Devlet*. (Çev. Sabahattin Eyüpođlu ve M. Ali Cimcoz) İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2015a.
- . *Mektuplar*. (Çev. Furkan Akderin) İstanbul: Say Yayınları, 2015b.
- . *Devlet* (Çev. Hüsen Portakal) İzmir: Cem Yayınevi, 2018.
- Preus, Anthony. *Historical Dictionary of Ancient Greek Philosophy*. USA: Scarecrow Press, 2007.
- Reeve, C. D. C. *Philosopher-Kings: The Arguments of Plato's Republic*. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 2006.
- Strauss, Leo. *Platon'un Politik Felsefesi: Devlet, 1957 Bahar Döneminde Verilen Ders*. (Çev. Özgüç Orhan) İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2019.
- Taşağılı, Ahmet. *Kök Tengri'nin Çocukları (Avrasya Bozkırlarında İslâm Öncesi Türk Tarihi)*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2018.
- . *Gök-Türkler*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2019.
- TDK. *Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2005.
- Tekin, Talat. *Orhon Yazıtları*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2014.
- Timuçin, Afşar. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Bulut Yayınları, 2004.
- Tunç, Zekiye. "Eski Türk Yazıtlarında Kağanın Vasıfları ve Görevleri". *Tarihin Peşinde-Uluslararası Tarih ve Sosyal Araştırmalar Dergisi* 10/19, (2018): 571-590. <[http://www.tarihinpesinde.com/dergimiz/sayi19/M19\\_23.pdf](http://www.tarihinpesinde.com/dergimiz/sayi19/M19_23.pdf)>. (Erişim Tarihi: 6 Nisan 2020).
- Türker-Küyel, Mübahat. "Farabi'ye Bir Hazırlık Olmak Üzere İslâm Öncesi Türklerde Felsefe". *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi*, 3, (2003): 9-58.
- . "Bilge Kagan Bir 'Filozof-Arhont' Mudur?". *Türk Kültürü Prof. Dr. Mübahat Türker-Küyel Makaleleri-I* (Yay. Haz.) Şeyma Dinç. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı, 2016, 249-258.
- Ülken, Hilmi Ziya. *Türk Tefekkürü Tarihi*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2014.
- Whitehead, Alfred North. *Process and Reality An Essay In Cosmology*. New York: The Free Press, 1978.
- Yılmaz, Gökhan. "Türk Devlet Felsefesinde "Kut", "Erdem" ve "Töre" Kavramları ile Bunların Aralarındaki İlişki". *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi* 26, (2014): 311-374.
- Ziya Gökalkp. *Türk Töresi*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2015.

# TÜRK HALKLARININ ŞECERECİLİK GELENEĞİ YA DA MİLLÎ BELLEK\*

## Turkic People's Custom of Genealogical Method of Storytelling or National Memory

Saltakova Zhanat TOKTARKYZY\*\*

Prof. Dr. M. Naci ÖNAL\*\*\*

Albekov Toktar KESİMULY\*\*\*\*

### ÖZ

Kazak halkının gelenek-görenekleri ve millî (tarihi) belleğinin kaynağı Türk kültürüne, konargöçerlerin medeniyetine dayanmaktadır. Şecereler, masallar, destanlar, tarihi hikâyeler, efsaneler, bilgelerin ve kadınların (biy) söylemiş olduğu sözler halkın şecere mirasını oluşturur. Makalede Türk halklarının şecere geleneği ve onu devam ettirenler, koruyanlar üzerinde durulmaktadır. Bununla birlikte, şecere destanlarının muhtevası, şecere geleneğinin işlevi, yapısı ve şekli incelenmiştir. Yazarlar, ilk defa incelenmekte olan şecere destanlarının Türk halklarında da mevcut olduğunu söylemekle birlikte onların birbiriyle olan ilişkisini ve benzerliklerini karşılaştırmalı tarihi yöntemle ortaya koymuştur. Millî (tarihi) bellek şecerecilik geleneğinin temel kategorisidir. Kazak halkı ecdatlarını, soyunu ve kökenini, kendi tarihini ezbere bilen insanlara “şecereci” derler. Meşhur şecereciler şecereleri belli bir forma (nesir, nazım, destan, tablo) dönüştürüp onları sözlü olarak ağızdan ağza, nesilden nesle yaymışlardır. Şecereyi aktaranlar üç gruba ayrılırlar: eski şecereciler; şecereden haberdar olan ve bilen insanlar; şecereleri derleyen ve düzenleyenler. Şecereciler geleneğin icracısı ve koruyucusu olarak değerlendirilebilirler. Onlar sadece şecereleri derleyip düzenleyen ve nesilden nesle aktaran kimseler değil aynı zamanda halkın başından geçirdiği tarihi ve sosyal olayları ayrıntılarına kadar bilen bilgili insanlardır. Şecereciler kendilerinin olağanüstü hafızaları, bellekleri sayesinde yüzlerce insanın ismini zikredip, her biriyle ilgili yaşlıların aktardıkları anlatıları anlamlarını değiştirmeden sonraki nesillere ulaştırmışlardır. Bundan dolayı şecerecilik geleneğini “sözlü gelenek” içinde görmekteyiz. Hâlen de halk arasında sözlü şecerecilik devam etmektedir. Türk soylu halklar arasında bu gelenek bazı özelliklere ve farklılıklara sahiptir. Şecerecilik geleneği, Türkçe konuşan halkların kültürünün sözlü olarak yayılan kültürel olgusudur. Şecereci yaşlılar şecereyi sözlü biçimde nesilden nesle aktararak millî belleğimizi bugünlere kadar ulaştırmış ve korumuşlardır. Onların ağızından süslüleriyle ilgili şecereleri, değerli bilgileri duymak mümkündür. Kendi boyunun tarihi şahsiyetlerini (bahadır, ozan, kadı, hatip vb.) ve şecereyi en başından günümüz nesline kadar kimse şecereciden daha iyi bilemeyebilir. Şecere, tarihi şahsiyetlerle ilgili bilgileri efsaneler, destanlar, hikâyeler vasıtasıyla babadan oğula, oğuldan toruna aktararak devam eder. Bu da şecerelerin halkın hafızasından silinmeyeip unutulmayarak kesintisiz devam ettirildiğini ve gelişip genişleyerek zamanla epik sıfat kazandığını gösterir. Günümüz küreselleşme çağında yetişmekte olan genç nesil ne kadar kendi soyunu ve şecereyi bilerek büyürse kendi milletinin köklerini ve tarihini o kadar iyi bilecektir. Özellikle yedi göbeğe kadar aynı boydan olanların evlenmemesi gibi millî gelenek sayesinde akrabalık bağları oldukça pekişir, köklü bir millet olduğunun farkına varılır. İnsanın bilincini ve ruhunu terbiye etmede şecere önemli bir role sahiptir. Genç nesillerin güzel huy ve karakter sahibi olmaları için şecereciler çeşitli yöntemler kullanmışlardır. Örneğin, dinî ve tarihî efsanelerden örnekler vermişlerdir. Kazaklar arasında her bölgenin kendi şecerecisi, geçmişini iyi bilen ihtiyarları olmuştur. Ancak onların anlattıkları şecerelerin çoğu günümüze kadar ulaşamamıştır. Şecerecilerin hepsinin ortak tutumu halk arasındaki etnik bütünlük ve beraberliği sağlamak, milletin birliğini korumaktır. Çalışmada Kazak şecerecilerinin sunmuş olduğu bilgiler bilimsel yönden değerli görülmüş ve söz konusu bilgiler bilimsel bir bakış açısıyla ilk defa incelenmiştir.

### Anahtar Kelimeler

Şecere, gelenek, efsane, destan, bellek.

\* Geliş tarihi: 10 Mart 2020 - Kabul tarihi: 23 Mayıs 2021  
Toktarkyzy, Saltakova Zhanat; Önal, M. Naci; Kesimuly, Albekov Toktar. “Türk Halklarının Şecerecilik Geleneği ya da Millî Bellek” *Millî Folklor* 130 (Yaz 2021): 21-30

\*\* Al-Farabi Kazak Millî Üniversitesi Doktora Öğrencisi, Kazakistan, aibolanel\_27@mail.ru  
ORCID ID: 0000-0002-3161-2179.

\*\*\* Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Muğla/Türkiye, mehmetnacional@gmail.com, ORCID ID: 0000-0002-2397-0697.

\*\*\*\* M. O. Auezov Edebiyat ve Sanat Enstitüsü, Kazakistan; tokhtar58@mail.ru,  
ORCID ID: 0000-0003-2481-663X.

### ABSTRACT

Kazakh traditions and customs, national (history) memory have been developed within common Turkic culture and nomadic civilization. Genealogy stories, fairy tales, legends and epics, historical novels, myths, public speaking, conciliatory speeches – all of these are national genealogical heritage. The aim of the article is to present Turkic genealogy tradition and cover the issue of its conservation. Another aspect of the article is to clear up meaning of the genealogical legend, function of genealogy tradition, its structure and specifics. Genealogical storytelling as the Turkic people heritage is a new target of scientific studies and will be researched using comparative-historical method by comparing interrelations and similarities. National memory (history) is a main category of genealogical storytelling. In Kazakh society the person who commits the whole genealogical lineage to memory is called “Shezhireshy” (chronicle). The famous chronicles used to turn the genealogy into a specific form (in the form of prose, poetry, or a table) and have spread it from mouth to mouth. The chronicles are divided into three groups: the senior chronicles specializing on ancient genealogy, the ones who possess common knowledge and the ones who collect and compile the genealogy. A chronicler can be considered as a successor of tradition. He/she is not only the compiler and narrator of the genealogy, but also an expert in the history and social background of the people. They (the chroniclers), by virtue of their special memory, can remember hundreds of names and in every single case convey the true meaning of the story, delivered by the elders. That is why we refer to the tradition of genealogy storytelling as “oral”. Oral genealogy is still prevalent in Kazakh society and can be considered as a unique tradition of common Turkic culture. Custom of genealogical storytelling is a phenomenon of Turkic nationalities culture – oral tradition. Due to the fact that genealogy tellers, old men handed down legends, the stories survived in the national memory to this day. Genealogy legends provide facts regarding family genealogy and some important evidences. Very often nobody except genealogy tellers can hand down the genealogy to a new generation, to disclose facts about historical figures of the tribe (warriors (batyr), poets, conciliators (bi), public speakers, etc.). By using genealogical method of storytelling, information about historical figures is passing over from the older generation to the next one through myths, legends and stories. Genealogical storytelling has been continuously developed and has taken an epic shape with the time. In time of globalization the issue whether new generation is aware of his/her own genealogy is becoming important, the more they know about their genealogy, the more and deeper they will understand and learn the national origin and history. Especially the national taboo not to marry among the relatives within seven generations is currently central. Genealogy storytelling plays a great role in upbringing of human consciousness and spirit. The genealogists used a variety of methods to cultivate ethical code among the younger generation. In particular, they used to give examples from religious and historical sources. There were elder chroniclers of ancient genealogy in each region and each place. But many of the genealogies narrated by them are unfortunately lost. There are common principles for all chroniclers in genealogy storytelling: internal ethic integrity, coherence and national unity. Materials taken for research from the Kazakh genealogical folklore are considered of high scientific value and being researched for the first time.

#### Key Words

Genealogy, tradition, legend, epic, memory.

### Giriş

Sözlü edebiyat ile tarihin, manevi değerlerin, anlamlı ve önemli kaynaklarından biri de Türk milletiyle birlikte gelişmekte ve genişlemekte olan şecerelerdir. “Şecere” kelimesinin kökeni Arapça olup “şacara” yani “budak”, “dal” anlamına gelir. Yarım asırdan fazla bir zaman hâkimiyet kuran Sovyet sisteminin insanların kendi milliyetini, soyunu araştırmasını, tanıyıp bilmesini, kendi boyunun şeceresini öğrenmesini Çarlık düzenin devamı, muhafazakârlık, eskicilik olarak gördüğü herkes tarafından bilinir. İnsanların kendi kökenlerini bilmesi, “yedi atasını” ezbere söylemesi kötü bir şey değildir, aksine asırdan asırlara devam edegelen tarihî şuurun ve millî belleğin kaybolmamasını sağlamaktadır. Bunun kanıtı ise günümüzde şecereleri ezbere bilen kimselerin herhangi bir Kazaktan yedi atasını sorarak onun hangi boydan ve nereli olduğunu tahmin edebilir olmalarıdır.

Şecerecilik geleneğinin en temel özelliği onun nesilden nesle sözlü olarak aktarılmasıdır. Milattan önceki I.-II. binyıllarda konargöçer hayat süren göçbelerin yüzlerce,



hatta binlerce kabile ve boylarının isimlerinin tarihî kaynaklara geçmesi şecerecilik geleneğinin eski çağlarda oluşmaya başladığını gösterir. Kabile ve boyların adları halkın ya da bir devletin yapısını ve özelliklerini anlamak açısından toplumsal hayatta önemli bir yere sahip olmuştur. Türk halklarında boy ve kabilelerin adları, onların yaşamları ve uğraşları ile ilgili Göktürk, Uygur, Arap, Latin ve Kiril harfleriyle yazılmış şecere mahiyetindeki bilgilerle çokça karşılaştırmak mümkündür.

Şecerecilik geleneğinin ilk örnekleri Göktürk yazıtlarında başlamaktadır. Orhun-Yenisey abidelerindeki yazıda: “Türk halkı yok olmasın diye, babam İltiş Kağan’ı, annem İlbilge Hatun’u Tanrı üzerinde tutup, yukarı kaldırmış,” ifadesi vardır. Bununla birlikte Ongin yazıtındaki yazıda: “İletmiş yabgu nesli İşbara Tamğan Şor Yabğu, kardeşi bilge İşbara Tamğan Tarhan tarafıyla (hepsi altmış beş) ata,” (Joldasbekov ve Sartkoja 2005: 187) denilen yazıdan da sözlü gelenekteki şecerecilik izlerini görmek mümkündür.

Konargöçer Türk-Moğol halklarının tarihine ilişkin eserlerde de sözlü şecerecilik geleneği devam etmiştir. “Moğolların Gizli Tarihi,” “Şara Tuci,” Lubsan Danzin’in “Altan Tobci,” Reşideddin’in “Cami’üt-Tevarih,” Cemal Karşı’nın “Oğuz-Kıpçak Şeceresi,” Zahireddin Babür’ün “Babürname,” Muhammed Haydar Duğlat’ın “Tarih-i Reşidi,” Ebülğazi Bahadır Han’ın “Şecere-i Türk,” ve “Şeceri-i Terakime,” Uluğbeg’in “Sultanlar Şeceresi,” “Nasabname-i Cengiz,” “Nasabname-i Kazak,” Kadırgali Celayir’in “Cami’üt-Tevarih” ve Ötemis Hacı’nın “Cengizname” adlı eserleri muhtevası bakımından şecerecilik geleneğine uygun olarak yazılmış halkın hafızasındaki bilgileri kaynak edinmiştir.

A.İ.Levşin, N.V.Hanikov, İ.İ.Berezin, Ş.Valihanov, A.N.Haruzin, N.İ.Grodekov, N.A.Aristov ve M.İ.Brodovskiy gibi bilim insanları ve araştırmacıların eserleri Türk halklarında gelenek hâline dönüşen şecerecilik ile birlikte yazılı şecere örneklerinin de olduğunu gösteren birer kaynak niteliğindedir. Yukarıda bahsedilen bu yazarlar Türk halklarının tarihiyle ilgili eserlerinde halkın hafızasında korunan şecere bilgilerini çokça kullanmışlardır. Kazak elyazmalarının şecere bakımından önemli olan kayıtları Saint Petersburg, Moskova, Kazan, Taşkent ve Almatı şehirlerindeki kütüphanelerde ve arşivlerde dir. Bunların büyük çoğunluğu henüz bilim dünyasınca bilinmemektedir.

### 1. Şecerecilik Geleneği

Şecerecilik geleneği Türkçe konuşan halkların sözlü olarak yayılan kültürel bir unsurudur. Ozanların ozanlık geleneği ile şecerecilik geleneği arasındaki farklar konusunda Türk halklarının ozanlık geleneğini inceleyen Batılı bilim adamı K.Reichl şöyle der: “Konargöçerler toplumundaki tarih bilgisi boy şeceresini devam ettirmeye ve onu anlatmaya dayalıdır. Şecerecilik (soy bilimi) Türk halklarının sözlü edebiyatının (aynı zamanda yazılı edebiyatının da) önemli bir türünü oluşturur. Genel olarak sözlü geleneğin bu türü Kırgızlar arasında “sancıra” olarak adlandırılır ve ayrı bir yere sahiptir” (2003: 249).

K.Reichl’in bilimsel çalışmalarında sözlü gelenek, onun icrası, nesilden nesle aktarılması ve özellikleri ile ilgili bilimsel görüşler beyan edilmiştir. Türkçe konuşan halkların sözlü geleneğini inceleyen başka da yabancı bilim insanlarının eserlerinde tarihî bilgiyi geleneksel kültür biliminin bir aracı olarak görme ve şecerelerdeki bilgileri tarihî açıdan inceleme gibi önemli meseleler üzerinde durulmuştur.

Karl Reichl’in “Singing the Past: Turkic and Medieval Heroic Poetry” adlı çalışmasında Avrupa’nın Orta Çağ edebiyatı ile Orta Asya’daki Karakalpak, Özbek, Kazak ve Kırgız halklarının sözlü destancılık geleneğini karşılaştırır ve Türk destanlarını tahlil ederek kahramanlık destanların tarihî temellerinden söz eder. Onun eserlerinde özellikle destancılık ile sözlü anlatım geleneğinin bir parçası olan şecereye yer verildiğini, şecerecinin (destancının) destanı icra etme yöntemleri hakkında kayda değer görüşler olduğunu söylemekte yarar vardır (2000: 148).

Yabancı araştırmacıların yayınları arasında Kazakların cüz ve boy teşkilatlarının yapılarından bahseden, az olsa da tahlil yapan ve yorumlayan çalışmalar mevcuttur. Örneğin, 1938 yılında yayımlanan Alfred Hudson'un eserinde Kazakların geleneksel sosyal yapıları incelenmiştir. 1963 yılında yayımlanan Lawrence Krader'in bilimsel çalışmasında ise Türk-Moğol halklarının sosyal teşkilatları ele alınmıştır (Hudson 1938: 109, Krader 1963: 411).

Ünlü bilim insanı Jean Vansina da kendi eserinde sözlü olarak icra edilen şecerecilik geleneğini incelemeyi sistemleştirme ve bilimsel yöntemleri kullanma tecrübesini paylaşır (Vansina 1985: 247). Söz konusu âlim sözlü geleneği sosyo-kültürel bir olgu olarak etraflıca inceler ve onun tarihi kaynaklık bakımından özelliğine ve metnine dikkat çekerek sözlü tarihi bilgileri anlama, tahlil etme gibi konulardaki meseleler üzerinde durur. Bu konularla ilgili çalışmalar yapan meşhur yabancı bilim insanlarından bir diğeri olan Çinli araştırmacı Su Bihay ise Kazakların genel tarihi ile kültürünü yazmaya çalışmıştır. Onun Doğu Türkistan'da basılan "Qazaq Mädeniyetiniñ Tarihi" adlı eserinde Kazakların şecerecilik geleneğinden de bahsedilir (Bihay 1985: 266).

Türk halklarının şecerelerini inceleyen bilim insanlarından S.Attokurov, S.Zakirov Kırgız şeceresini; M.Ahmetjanov, M.Usmanov, G.Gaziz, M.Z.Zakiyev, D.M.İshakov, P.G.Kuzeev, Mercaniler Tatar ve Başkurt şeceresini; K.M.Mambetov, S.K.Kamalov, H.Doniyerov, K.Ş.Şaniyazovlar Karakalpak ve Özbek şecerelerini araştırmışlardır. "Altın Şecere" ve "Moğolların Gizli Tarihi" adlı kitapların da Kazakça baskıları yapılmıştır.

Şecereyi destan şeklinde yazma geleneği Kazak, Kırgız, Karakalpak ve Başkurt halklarında eskiden beri vardır. Karakalpakların meşhur şairi, Berdak adıyla tanınan Berdimurat Kargabayulı'nın "Şecire" adlı destanı XVIII. yüzyıldaki Karakalpak halkının toplumsal-siyasi, sosyal, kültürel-tarihi hayatıyla ilgili bilgi sunmaktadır. Destanda Türk halklarının ortak tarihi, kökeni anlatılmakta ve pek çok değerli tarihi bilgi aktarmaktadır. Destana göre, Karakalpaklar Üzgenç'te yaşamışlardır. XVIII. yüzyılın başlarında kendilerinin varlıklarını korumak için Hive Hanlığı'nın istilacılarına karşı ölüm kalım savaşları vermişlerdir. Harezm Karakalpakları ile Türkistan Karakalpakları birleşip Kuanderya ile Janaderya'ya göç ederler. Bir asra yakın bir süre Janaderya'da yaşayan Karakalpakların hayatı Berdak'ın şeceresinin kaynağını oluşturur. Bu konu ile ilgili M. K. Nurmuhamedov ile H. Hamidov'un da çalışmaları vardır.

Kırgızların Togolok Molla adını almış meşhur ozanı vardır. Gerçek adı Bayımbet Abdırähmanov olan bu ozan 1860-1942 yılları arasında yaşamıştır. O, "Manas" destanının icracısı olmakla birlikte şecereyi destan şeklinde icra eden ünlü bir halk ozanıdır. Togolok Molla'nın şiirleriyle yazılmış olan Kırgız şeceresi bilgi bakımından zengin bir halk şeceresidir. Şecerenin temeli aslında Kırgızlar arasında sözlü olarak anlatıla gelen efsane ve hikâyelere dayanmaktadır. Bu ozanın ilginç olan tarafı, Togolok Molla şecereyi hem nesirle hem de nazımla yazmış olmasıdır.

Başkurt âlimleri şecere ve sözlü tarihi inceleme bakımından Orta Asya'daki bilim insanları arasında öncü konumdadırlar. Sovyet döneminde dahi Başkurtlar arasında şecerelerin incelenmesinin önemsiz bir başarı kaydedtiğini de söyleyebiliriz. En son bilgilere göre, günümüzde kütüphaneler ile arşivlerde yüz elliye yakın Başkurt şeceresi bulunmaktadır. Başkurt şecerelerinin özelliği ise nesir ile yazılmış olan şecerelerin arasında nazım kısımlarının da olmasıdır. Folklorik unsurları da içine alan Mambet, Tamyan-Katay ve Ösergen boylarının şecereleriyle karşılaştırmak mümkündür.

Başkurt sözlü edebiyatında destan şeklindeki şecereler de mevcuttur. 1773-1775 yıllarındaki isyanla ilgili olarak yazılan "Kinskaya Bayiti" destanında Töre Han ve onun

neslinin şeceresi anlatılmaktadır. Ösergen boyunun şeceresi ise tamamen nazımla, Başkurt sözlü edebiyatının “kubayır” türüyle yazılmıştır. “Kubayır” Başkurtçada “Bahadırlar hakkındaki destan” anlamına gelmektedir. Yani, kendi atalarını, ecdatlarını gururla, övgüyle anlatırlar. Destanda Cengiz Han zamanındaki Başkurtların dedesi olan Toksanba'nın oğlu Müyten'in soyundan gelen Ösergen ve onun neslinden bahsedilir. Bununla birlikte Başkurtların tanınmış ozanı, XIX. yüzyılın ortalarında yaşayan İrakı boyunun mensubu olan Gali Sokrıy'ın da nazım ile yazılmış bir şeceresinin olduğu bilinmektedir.

## 2. Kazaklarda Şecere Geleneği

Türklerin şecere geleneği zamanla bir külliye oluşturmuş, Kazakların şecere destanları XIX. yüzyılın sonu ile XX. yüzyılın başlarında daha fazla yaygınlaşmış ve gelişmiştir. Bu dönemde şecerelerin gelişmesinde özellikle şecerecilerin, yırcıların ve ozanların katkılarının büyük olduğunu söyleyebiliriz. Ayrıca bu şecerelerin kaynağının çoğunlukla Oraz Molla ve Maral İşan'ın elyazmalarına, Ebülğazi, Haydar Duğlat ve Rağbuzi'nin eserleri ile “Hamsul Ağla”, “Oğuzname” gibi kitaplara dayandığı fark edilmektedir. Kurbanğali Halid: “Dedelerin sözlerini dikkatle dinleyip anlayıp onlardan duyduğu şecereleri hatırlayarak her mecliste, her toplantıda, kalabalık ortamlarda sürekli tekrarlayan, bu bilgileri ezberinde tutan, nesilden nesle devam ettiren kişilere şecereci adı verilir. Büyük törenlerde şecerecilerin etrafına yığılıp, onlara geçmişlerini sorarlar, eğer evlerinde ise o kişinin önüne oturup ders alırcasına öğrenirler, iyi bilgileri ezberler, zor olanlarını yazarlarmış... Kazak şecerecileri yüz iki yüz yıllık meseleleri tartışmazlar, olayların içinde olmuş ve yaşamış gibi bilirler. Ancak bin yıllık konular üzerinde münakaşa ederler,” şeklindeki (Halid1992: 56) ifadesi, Kazak şeceresinin babadan oğula kalan bir manevi azık olarak devam ettiğini, millî belleğin korunmasında önemli bir yere sahip olduğunu göstermektedir. Şecere destanlarının büyük çoğunluğunun sözlü gelenekteki anlatılara, boylarla ilgili efsanelere uygun olarak anlatıldığı görülmektedir. Hürriyetin ve kahramanlığın halk için bir ihtiyaç olduğunu söyleyenlerin adları zamanında yazıya geçirilmediği için nesilden nesle sözlü olarak aktarılırken bilgiler büyük değişime uğramıştır. Çeşitli varyantları ortaya çıkmış, folklorun doğasına uygun olarak manevi mirasın bir parçasına dönüşmüştür.

Kazak şecerelerini tür bakımından şöyle sınıflandırmak mümkündür: şecere destan, nesir ile yazılmış şecere; muhteva bakımından: tarihî, edebî, soy şeceresi. Örneğin, sadece tarihî bilgilere dayalı şecereler vardır, bir de tarihî bilgilerle beraber edebî efsanelere de yer veren şecere türlerini karşılaştırmak mümkündür. Şecereler konularına göre: boy ve kabile, ulus, millet şeceresi, Törelere ile Hocalar, Tölengitler şeceresi olarak sınıflandırılır. Şecereler Kazak boylarının olduğu gibi boylardan sayılmayan Töre ve Hocaların ya da Cengiz soyundan gelen hanların da olabilir. Normal bir boyun şeceresinde hanların şeceresine rastlanmaz. Boy ve kabile şecereleri tarihî, edebî bilgilere ya da soy ile ilgili sözlü şecereye dayanmaktadır. Şecerelerin her birinin farklı özellikleri vardır. Muhteva bakımından birbirinden farklı olan şecereler aynı eserin içinde ayrı ayrı olarak da veya karışık bir şekilde de yer alabilir.

Halk kendisinin başından geçen tarihî olayları her zaman hafızasına kazımış ve onları efsane, yır, destan vb. sözlü edebiyat örnekleri vasıtasıyla nesilden nesle aktarmıştır. Çokan Valihanov'un Kazakların şecere mirası için “bütün bir kültür” demesinin sebebi de bu olabilir. O, şecereler için: “Bu destan ve şecerelerin hepsi, onların içinde anlatılan olaylar, atasözleri ve halkın gelenekleri Kazak halkının geçmişteki tarihini ve manevi hayatını betimlemektedir. Şecereler Kazak tarihini yazmak ve onun kökenini belirlemek için eşsiz bir tarihî bilgidir,” der (Valihanov 1984: 148-166).

Belirli bir dönemde Kazak Ordası'nın idari ve yönetim sistemi için şecerenin önemi büyük olmuştur. Yönetici grup, yani hanlar ile biyeler (kadılar) şecerelerin sistemli bir şekilde derlenmesini ve yazıya geçirilmesini istemişlerdir. Çünkü askerin başında bulunacak bahadırlar vasıtasıyla ordu toplamada, boy ve kabile reisleri ile biyelerin yardımıyla devlet yönetimini gerçekleştirmede, vergi toplama, toprak meseleleri, yetim hakları ve cezalar gibi konularda oluşan sorunları çözmeye şecere bilmenin büyük katkısı olmuştur. “Bunun gibi şecerelerin bir kısmı Cangır Han'da olmuştur. XVIII-XIX. yüzyıllarda Kazak hanları Çinlilerin ülkesine gittiklerinde onlarla kültürel ilişkiler kurmuşlardır. Çince yazılmış olan “Kazak Şeceresi” adlı kitap Pekin'deki han sarayının arşivinde bulunmaktadır” (Minjani 1990: 6).

Şecere varyantları ve şecere bilgileri ile ilgili eserler XIX. yüzyıldan itibaren süreli yayınlarda çıkmaya ve ayrı kitap olarak basılmaya başlamıştır. XX. yüzyılın başındaki açlık, kırgın, sürgün ve savaş ile birlikte o dönemlerde şecereleri derleyip araştıran Kazak aydınlarından A. Bökeyhanov, A. Baytursinov, M. Tınışbayev, M. Dulatov, S. Asfendiyarov ve K. Kemengerler kurşuna dizilmişlerdir.

Abay'ın mirasçılarından biri olan Ş. Kudayberdiuli hocasının vasiyeti üzerine Kazak şecerelerini yazıp 1911 yılında “Türk, Kırgız, Kazak Hâm Handar Şejiresi” adıyla Orınbor'da yayımlamıştır (Kudayberdiuli 1991: 114). Şecereyi kesin bilgiler ışığında, bilimsel olarak sistemli bir şekilde yazan ve şiir ile süsleyen Şakerim'in şecereyi yazmadan önce bu alanda etraflıca ve çok çalıştığını, araştırmalar yaptığını görmek mümkündür. Bu amaçla hacca iki defa gitmiş ve Arap, Fars, Türk dillerindeki eserlerle tanışmıştır. Onların içindeki Kazaklarla ilgili şecere bilgilerinden istifade eder ve bununla birlikte ar (namus) bilimi ile ilgili bilgileri de toplar. Uzun yıllar boyunca elde ettiği bilgilerin kaynağını Rus ve Batı dillerindeki kitaplarda arar ve şecereyle ilgili olarak anlatılan Kazak efsaneleri ile hikâyelerini karşılaştırır. İşte yazar söz konusu manevi miras kaynaklarından edindiği bilgileri tahlil edip sistemleştirerek Kazak şecerelerini nazım ile nesir karışık bir şekilde kaleme alır. Şakerim'in şeceresi netliği, bilimsel olarak sistemli olması ve genelde bütün Türk halklarının kökenini kapsamı, özelde ise Kazak halkının şeceresine dikkat çekmesi bakımından ayrı bir yere sahiptir. Şecerecilerin geleneğine uygun olarak kendi soyunun tarihine daha çok yer verme özelliği de vardır.

### 3. Şecereciler, Boylar ve Mevzular

M. J. Köpeyev'in şiiri ile yazılan “Kazak Şeceresi”nde ise Orta Cüz'ün büyük boylarından biri olan Argınların şeceresi verilmiştir. Meşhur Jüsip şecere destanında söz konusu boyların ozanları, bahadırları ve tanınmış kişileri ile ilgili örnek hadiseler de yer vermiştir (Köpeyuli 2007: 233).

Meşhur Jüsip'in bahsedilen şeceresinde tüm insanoğlunun tarihinin dünya tarihi ile ve Kazak halkının tarihiyle ilişkilendirilerek anlatıldığını görmek mümkündür. Meşhur Ozan sadece Kazak halkına değil, bütün Türk halklarına ortak tarihî şahsiyetler olan Şora Narıkulı, Emir Timur ve Edige ile ilgili şecerelerin varyantlarını da kaydedip yeri geldikçe onlarla ilgili kendi görüşlerini de söylemiştir. Ozanın elyazmalarında X-XVIII. yüzyıllar arasındaki Kazak hanlarından da bahsedilir. Şecerede ünlü hükümdarların davranışları kısaca anlatılmış ve şecerecinin kendi görüşlerine de yer verilmiştir. Tarihî bilgilerine az rastlanan hanların isimlerini zikretmeyi de unutmamıştır. “Kazak Tübi” adlı eserinde ise Meşhur Jüsip Canibek Han'dan başlayarak Tauke Han'a kadarki hanları sıralamıştır. Bu şecerenin birkaç varyantı vardır.

Meşhur Jüsip şeceresinde Alaşa Han ile ilgili pek çok bilgi verilmiştir. Yukarıda bahsedilen hanların listesine Alaşa Han'ı, Ormambet Han'ı ve diğerlerini de ekler. “Kazakların kısmetine göre han olanlar “Aydınlık yolun sahibi Kasım Han”, “Eski yolun”

sahibi Esim Han, “Kültöbe’de her gün keneş toplayan” Tauke Han ve onlardan sonra 48 yıl boyunca han olarak halkı yöneten Abılay Han’dır. Kazaklara han olup, yasalar çıkarıp, halkı başkalarıyla eşit hâle getirenler işte bu hanlardır. Kazakları bilinmeyen zamanda Alaşa adında bir han yönetmiştir. Kazaklar üç cüze ayrılarak Büyük cüz Üysin, Orta cüz Arğın, Küçük cüz Alşın adını almıştır. “Alaş” diyerek nara atan Kazakların “Alaş alaş iken, Alaşa han iken, Evimiz ahşaptan iken, Naramız Alaş iken” dedikleri bir zaman olmuştur”. M. J. Köpeyev’in şeceresi Kazak kültürü ve millî tarihi açısından değerli bir bilgi kaynağı mahiyetindedir.

Şecereci insan bilgili olmakla birlikte gayretli ve sabırlı da olmalıdır. “Babalar Sözü” adlı yüz ciltlik kitap serisinin 82 cildinde yer alan “Adam Atadan Bergi Şejire” adlı destanı yazmak için Şecereci Buzaubay aksakal yirmi yılını sarf etmiş ve yukarıda bahsedilen kitapların çoğunu inceleme fırsatı bulmuştur. Şecereci Buzaubay Jaylaubayulı elyazmalarındaki bilgilere göre 1894 yılında Kostanay Eyaleti, Semiozerek İlçesi, Tselinnıy sovhozunda doğmuştur. Eski usulle 7-8 sınıflık eğitim alan ve halk destanlarını ezberleyerek büyüyen Buzaubay genç yaşından itibaren söz sanatına hevesli olmuştur. Dügünlerde şarkı söyleyerek ve ozanların atışmalarına katılarak “Ozan Buzaubay” adını almıştır (Babalar Sözü 2012: 11-163). “Şecereciler, kendi tecrübeleri ile tarihî uzun dönemlerin nesiller için önemli olan tecrübelerini birleştirerek hepsini birlikte muhafaza eden kişilerdir. Böylece şecerelerde karşılaşan ihtiyaçların tarih şuuru ve bilinci onu hafızalarında tutan kişilerin tarihî belleği sayesinde geleneksel kültürü ve insanların yaşamsal tarihî tecrübeleri ile bilgilerini de nesilden nesle aktararak devam ettirir” (Alpısbes 2007: 11).

Buzaubay şecereci otuz beş bölümden oluşan şeceresinde XV. yüzyıldan başlayarak XIX. yüzyıla kadarki Kazakların tarihî şeceresini anlatmıştır. Dört adet kalın defterden oluşan elyazmasında insanın yaratılışından başlayarak halkımızın millet oluşuna kadarki zaman dilimi destana konu olmuştur. Söz konusu şecerenin değeri, destanda tarihî bilgilerin çok olmasından kaynaklıdır.

Şecereci Hazreti Âdem’in yaratılışı ile ilgili dinî efsaneleri ustaca kullanabilmiştir. Bununla birlikte yerinde kullandığı sûreler de ozanın dinî bilgiye sahip bir kişi olduğunu göstermektedir. Şecereyi icra eden şahıs B. Jaylaubayev’in şecereyi yaklaşık yirmi yılda (1953-1973 yılları arasında) tamamladığını ifade etmiştir. Bu yıllar arasında şecerecinin çok araştırma yaptığı, tarihî ve dinî kitapları iyice taradığı ve tanıştığı net bir şekilde fark edilmektedir (“Kıyasü’l Enbiya”, “Tevrat”, “İncil”, “Kuran”, “Oğuzname” vb.). “Kazakların Kökeni Nereden Çıktı” sorusuna ozan Annas sahabelden geldiğini ileri sürmektedir. Kunanbay Hacı’nın Mekke’ye gittiğinde getirdiği şecereyi kaynak olarak kullanmıştır.

Bununla birlikte ozan Ayaz Biy ve Karaşas hakkındaki efsaneleri de çokça kullanmıştır. Ozan Baydibek’in nesilleri, özellikle Domalak Ana ile ilgili efsaneleri Jambıl Jabayev’ten aldığını, bilgilerin çoğunu, lazım olan materyalleri ise eski kitaplardan ve elyazması miraslarından alarak kullandığını sık sık dile getirir. Bu da şecerecinin gerçekçiliğini ortaya koymaktadır.

Ayrıca ozan şecereyi söylerken kendi tutumlarını da kullanarak geniş bir mirasın yapısını, sistematüğünü, olay örgüsünü kendi seçmiş ve diğer şecerecilere benzemeyerek farklı bir yol aramaya çalışmıştır. Bazen bu arayışlarını ve istediklerini uygulamayı başaramamıştır. Buraubay aksakalın şeceresindeki bilgiler ve belgeler çok olduğu için genel olarak şecerenin sistemi bozulmuş gibi görüne de aslında şecerenin temel bütünlüğü korunmuştur.

Şecereci B. Jaylaubayev şecereyi önce şiir türünde söyleyip daha sonra bazı yerlerine nesirle eklemeler yapmıştır. Bu şecereyi derleyip kaydeden Jensenbiulı Kayırbek’in

verdiği şu bilgiler bunun açık kanıtıdır: “Kazak şeceresini yazdığında Buzaubay aksakal 89 yaşında olduğundan dolayı ilk bölümünü nazımla, son bölümünü nesir ile yazmıştır”.

Şecerenin içinde bilgelerin sözlerine de yer verilmiştir. Elyazmasındaki şecereleler dağınık şekildedir. Hem birbirini tekrarlayan bölümleri de vardır. Kazı bölümler tamamlanmamıştır. Şecereyi söyleyen kişi bazı boy ve kabilelerin adları ile tarihî bilgilerini verirken yanılmış da olabilir. Ancak söz konusu Buzaubay’ın şeceresi kapsamlı ve tarihî bilgi bakımından zengin, değeri büyük bir eserdir.

Sovyet ideolojisine ne kadar ters olsa da şecerecilik geleneği manevi miras olarak diğer türler gibi kendi devamlılığını sürdürmüş ve mümkün olduğu kadar da derlenip toplanmıştır. Çünkü bu yadigar ataların emanet bıraktıkları bütün bir milletin yaşamı, yüzlerce yıllık tarihidir. Ancak her şeyi fark eden siyaset bu mirasların da yayımlanmasını ve incelenmesini yasaklamıştır. Böylece yirmiye yakın farklı dosyalarda toplanan şecereleler uzun yıllar boyunca arşivlerde kalmıştır. Kazak şecerelelerinin pek çok nüshası Kazakistan Cumhuriyeti Merkez Bilimsel Kütüphanesinde, Millî Kütüphane ve Ulusal Merkez Arşivinde bulunmaktadır. Sadece Merkez Bilimsel Kütüphanesi fonunda yirmi bin civarında elyazması var ise, M. O. Auezov Edebiyat ve Sanat Enstitüsü elyazmaları fonunda altı bin sayfaya yakın şecere vardır. Şiir türünde yazılan şecerelelerin büyük çoğunluğu yayımlanmıştır. Ülke bağımsızlığını ilan ettikten sonra, eski tarihle tekrar kavuşmak mümkün olmuş ve şecereleler yaygın bir biçimde yayımlanmaya başlamıştır. Şecere destanlar ilk defa toplu hâlde “Kültürel Miras” devlet programı ile basılan “Babalar Sözi” adlı yüz ciltlik eserde (32, 81 ve 82. ciltler) yayımlanmıştır.

Kazaklar arasındaki şecerecilik geleneğinin yaklaşık olarak XX. yüzyılın sonlarına kadar korunduğunu söylemek mümkündür. Halk kendisinin şecerecilik tarihine, yani tarihî belleğine XX. yüzyılın ortalarına kadar gölge düşürmemiştir. Köydeki aksakallılar ile ihtiyarların anlattıkları sözlü anlatılar, hikâyeler ve efsaneler sayesinde Kazaklar kendi yurtları ile yerlerinin tarihi hakkında çeşitli bilgiler edinmiş ve görüş oluşturmuşlardır. Kazakistan’ın bütün bölgelerinde otuz yaş ve üzerindeki Kazaklar kendilerine ait soylarını, yani boyunun kabilesinin ve boy teşkilatının (j/cüzünün) şeceresini iyi bir şekilde bilir. Yaşlılar arasında bütün Kazakların şeceresini bilenler günümüzde de bulunmaktadır. Maalesef tarihçiler, etnograflar, folklorcular bu bilgileri derlemiş ve incelemiş değildir. Bu tarz bilgiler ise Kazakların pek çok boylarıyla ilgili meseleleri anlamada, çözümede büyük bir değere ve öneme sahiptir (Alpısbes 2007: 13).

Sovyet sistemine ne kadar ters olsa da şecerecilik geleneği, şecere anlatma “yedi atasını ezberletme” âdeti kültürel ve manevi miras olarak kendi devamlılığını sürdürmüş ve mümkün olduğu kadar toplanmıştır. Çünkü bu atalardan kalan bütün bir milletin yaşam yolu, birkaç asırlık tarihidir. Sovyet siyaseti manevi mirasların yayımlanmasına, incelenmesine müsaade etmemeye çalışmıştır. Bundan dolayı otuza yakın dosyada toplanan şecereleler uzun yıllar boyunca elyazmaları fonunda toz altında yatmıştır. Ancak ülke bağımsızlığını elde ettikten sonra manevi ve kültürel miraslara tekrar kavuşulmuştur. Bağımsızlıktan sonraki yıllarda şecereleler çok yaygın bir biçimde yayımlanmaya başladı.

Kazak şecerelelerinin derlenmesi ve yayımlanması işlerini acilen ele alan ve istikle bu çalışmaları başlatan âlim, etnograf Akseleu Seydimbek olmuştur. O, 1997-2002 yılları arasında “Kazaktın tör şeciresi” adlı bir sayfalık poster çıkarmayı başarmıştır. Büyük bir ağaç biçiminde yapılan ve kökeni Saka, İskit, Göktürk ve Kazaklardan başlayan Kazak boy ve kabilelerinin beş altı bine yakın adı yazılan, milletin aynı kökten olduğunu gösteren posterin o dönemde yaşayan pek çok Kazak’ın evinin başköşesinde asılı olduğu bir gerçektir. Şecere-posterin bir köşesinde yazarın adresi ile kısa bir açıklamaya yer veril-

miştir. Bilim adamı A. Seydimbek bu posterdeki kendi bilgileri sayesinde bine yakın şecere toplamıştır. “Halk şecere-postere büyük bir ilgi gösterdi, talep de yüksek oldu. Aradan çok geçmeden benim adıma gönderilen şecere ile ilgili eserler Kazakistan’ın dört bir yanından yağmur gibi yağdı. Az bir zaman içerisinde bine yakın şecere nüshaları toplandı. Onların arasında bir sülalenin şeceresinden başlayarak cüzün, hatta bütün bir milletin tarihi ile etnik yapısını ele alan eserler de vardı,” diye yazar (Seydimbek 2008: 21).

Şecerelelerin arasında eski tarihî devirlerin bilgileri tarihî destanlar, efsaneler şeklinde korunmuştur. Böylece bazı şecere bilgileri zaman bakımından erken devirlerden günümüze kadar olan aralığı kapsıyorsa da şecereleler genel olarak Kazak Hanlığı dönemiyle ilgilidir. Burada Moğol devleti yıkıldıktan sonraki zaman ile Kazak cüzlelerinin oluşum devrindeki Kazak boy ve kabilelelerinin oluşum prensiplerini gösteren tarihî-şecere sistemi anlatılmaktadır.

### Sonuç

Yaşamlarını sözlü tarihin toplanmasına ve tanıtılmasına adanmış olan şecere araştırmacıları bunlara ek olarak Kazakların tarihi, kadim takvimi, gelenek görenekleri ve bozkır yasaları hakkında da derin bilgiye sahiptirler. Ulusal değerlerin tanıtılmasında da ön sırada bulunurlar. Gerektiğinde, farklı düzeylerde şecereleler kâğıtlara yazılmış, kopyaları beyler, hanlar ve sultanlar tarafından saklanmışdır. Aktau’dan Altay’a kadar yayılan Büyük Bozkırı idaresi altına alan Kazak Ordası’nın hanları, bu şecereleler temelinde ülkeyi yönetmişlerdir.

Kazak şecere yelpazesi VII. ile XX. yüzyıllar arasındaki dönemi kapsamaktadır. Ne yazık ki, bu tarihî eserlelerin çoğu günümüze ulaşamamıştır. XIX-XX. yüzyıllarda yazılan ve ülkenin nadir koleksiyonlarında korunan el yazması şecerelelerin kalitesi ve kapsamı aynı değildir. Benzerlik, bütünlük yoktur. Bu nedenle, el yazması şecerelelerde çeşitli ilişkiler, tarihsel sapmalar ve yanlış bilgiler olması kuvvetle muhtemeldir. Kazakistan’da şecere biliminin günümüze kadar kapsamlı bir şekilde araştırılmamasının sebebi budur.

Hz. Muhammed: “Kendi soyunu bil, bu akrabaları birbirine daha da yakınlaştırır.” demiştir. Kazakistan kendi bağımsızlığına kavuşana kadar, Kazakların şecere destanlarının ayrı bir bilimsel araştırma alanına dönüşmemesinin çeşitli sebepleri olduğu bilinmektedir. Şecerelelerin ortaya çıkma ve oluşma tarihi Türk boylarının bir arada olduğu eski dönemlerden, Altın Ordu, Nogay devri, Kazak Hanlığı’nın kurulduğu zamanlardan başlamıştır. Tarihî dönemlelerin sırlarını çözmek, gerçek yüzünü göstermek edebiyatçılar ve tarihçiler için kolay olmamıştır. Özellikle Sovyet hükümetlelerinin siyaseti, millî ve manevi değerlelerin incelenmesine ve öğrenilmesine her zaman engel olmuştur. Kazak halkının şecere mirası çeşitliliği, edebî yönü, tarihî kaynaklarının zengin olması ve gerçekliği bakımından değerlidir. Sözlü kültür ürünü olarak oluşan ve yayılan şecereleler geçmiş devirlerdeki tarihî olaylar ile ecdatların isimlelerini nesilden nesle aktarmış, hafızalardan hafızalara taşımıştır. Günümüz küreselleşme çağında millet olarak var olmak, millî belleği canlandırmak, halkın kendisini hatırlamasını ve tanınmasını sağlamak için şecerelelerin yeri ve önemi büyüktür.

**YAZARLARIN KATKI DÜZEYLERİ:** Birinci Yazar %40; İkinci Yazar %40; Üçüncü Yazar %30.

**ETİK KOMİTE ONAYI:** Çalışmada etik kurul iznine gerek yoktur.

**FİNANSAL DESTEK:** Çalışmada finansal destek alınmamıştır.

**ÇIKAR ÇATIŞMASI:** Çalışmada potansiyel çıkar çatışması bulunmamaktadır.

### KAYNAKÇA

Alpısbes Maxat Alpısbesovich. Qazaq şejiresi: tariyxnamalıq-dereknamalıq zerttew. Astana, 2013.  
Babalar sözi. Jüztomdıq. Şejirelik jırlar. 82-tom. Astana: Foliyant, 2012.

- Halid, Qurbangali. Tauarih Hamsa. Almatı: Kazakistan Baspası, 1992.
- Hudson, Alfred E. Kazak Social Structure. London: Humpfrey Milford Oxford Univercity Press, 1938.
- Joldasbekov, Mırzatai ve Sartqojaulı, Qarjaubai. Orhon Eskertkişteriniñ Tolıq Atlası. Astana, 2005.
- Köpeyulı, Meşhur Jüsip. Qazaq Şejiresi. Astana: Altın Kitap Puplich, 2007.
- Krader, Lorens. Social of the Mongol-Turkic Pastoral Nomads // *Uralik and Altaicseries*, Indiana Univercity Publication, Vol. 20. – Printed in the Netherlands, 1963.
- Mıñjani, Nıgmet. Qazaq Şejireleri. Küytiñ: İle Halıq Baspası, 2003.
- Qudayberdiulı, Şakerim. Türik, Kırgız, Qazaq Häm Handar Şejiresi. Almatı: Sana, 1991.
- Reichl, Karl. Singing the Past: Turkic and Medieval Heroic Poetry. Ithaca and London: Cornell Univercity Press, 2000.
- Reichl, Karl. Ritual Language Behaviour. “Ritual Aspects of the Performance of Epic”. *Journal Historical Pragmatics Special Issue, Vol. 4. №2, 249*. Amstredam: John Benjamins Publishing Company, 2003.
- Seydimbek, Akseleu. Qazaqtıñ auızşa tarihi: Şejirelik derekterdi payımdau: Zertteu. Astana: Foliyant, 2008.
- Su Bihay. Qazaq Mädeniyetiniñ Tarihi. Ürimçi, 1985.
- Üwäliyxanov Şokan. Köptomdıq şıǵarmalar jıynaǵı. 2-tom. Almatı: Tolaǵay gruppp, 2010.
- Uansina, Jan. Oral Tradition as History. London: James Currey, 1985.



# AN ECOCRITICAL APPROACH TO THE BOOK OF DEDE KORKUT AND BEOWULF\*

## Dede Korkut Kitabı ve Beowulf Destanlarına Ekoekleştirel Bir Yaklaşım

Dr. Hilal KAYA\*\*

### ÖZ

Throughout history the economies and industries have brought about a myriad of wealth and advantages to our modern world but these privileges and benefits have come at tremendous cost to our environment and nature. The third decade of the 21<sup>st</sup> century has already started; however, the most fundamental challenges and problems of the planet such as environmental pollution, global warming, climactic changes, extinction of species, deforestation, and reduction of natural resources, which affect both human and nonhuman beings, have still yet to be thoroughly addressed and resolved. Thus, this is a very critical point in history since the world as we know it may be on the brink of an irreversible disaster. This is an environmental crisis and requires urgent and effective solutions because it has both social and cultural consequences. Having a strong understanding of ethical responsibility to our fragile planet, environmental literature confronts these challenges and promises to raise a local and global awareness. Basically, it seems that establishing an awareness around processes that concern eco-systemic issues and relationships through writing or literature is one of the major characteristics of ecocriticism which has brought an influential dimension to literary and cultural studies. With its broad and flexible scope, environmental literature or ecocriticism does not only raise an awareness but also undertakes the ethical responsibility to reduce problems and subtly create a change in global mindsets in terms of highlighting the human-nature and human-nonhuman relationships in literature. Initiated in this crucial framework, this paper examines two medieval epic narratives, The Book of Dede Korkut and Beowulf, in Turkish and Anglo-Saxon cultures and discusses the comparative potentiality of these literary works through the theoretical lens of ecocriticism. In this study, new perspectives on old texts is opened up because they can provide a rich source of material for the ecocritical study of literature, which can ultimately bring forward a deeper and broader understanding of both human and nonhuman. A comparative reading of The Book of Dede Korkut and Beowulf with a theoretical perspective of ecocriticism illuminates and confirms their immortality and relevance in our contemporary world as both epics present a close and symmetrical interaction between human, animal and nonhuman. Cognizant of the danger of imposing a universalist model that suppresses particular differences between two cultures, this study foregrounds that the literary worlds of Turkish and Anglo-Saxon cultures present a fundamental unity in terms of their approaches to environment. Highlighting the comparative relationships between literature, culture and ecology as well as building an ecocritical bridge between the west and east, this study aims to foreground the significance of maintaining and safeguarding both a sustainable planet and intangible cultural heritages.

### Anahtar Kelimeler

The Book of Dede Korkut, Beowulf, ecocriticism, epic, comparative cultural studies.

### ABSTRACT

Tarih boyunca ekonomiler ve endüstriler modern dünyamıza sayısız zenginlik ve avantaj getirmiştir fakat bu ayrıcalıklar ve faydalar çevremize ve doğamıza çok büyük maliyet de getirmiştir. 21. yüzyılın üçüncü on yılı çoktan başladı fakat çevre kirliliği, küresel ısınma, iklim değişiklikleri, türlerin yok olması, ormansızlaşma, hem insanları hem insan-dışı olanları etkileyen doğal kaynakların azalması gibi gezegenimizin en temel zorlukları ve problemleri hâlâ tam olarak ele alınmamış ve çözülmemiştir. Dolayısıyla, içinde yaşadığımız zaman dilimi, tarihte çok kritik bir noktadır çünkü bildiğimiz dünya, geri dönüşü olmayan bir felaketin eşiğinde olabilir. Bu çevresel bir krizdir ve hem sosyal hem de kültürel sonuçları olması nedeniyle, acil ve etkili çözümler sunulmasını gerektirir. Bu bağlamda, hassas olan gezegenimize karşı etik sorumluluk açısından güçlü bir anlayışa sahip olan çevre edebiyatı, bahsedilen sorunlarla cesurca yüzleşmektedir ve hem yerel hem de küresel bir farkındalık yaratmayı vadetmektedir. Temel olarak, edebiyat ve kültürel çalışmalara etkili bir boyut getiren eko-

\* Received: 17 February 2020 - Accepted: 12 May 2021

Kaya, Hilal. "An Ecocritical Approach to The Book of Dede Korkut And Beowulf" *Milli Folklor* 130 (Summer 2021): 31-43

\*\* Ankara Yıldırım Beyazıt University, School of Foreign Languages, Ankara/Turkey; The University of Edinburgh, (Visiting Teaching-Fellow), IMES, Edinburgh/Scotland, UK. hkaya07@yahoo.com; hilal.kaya@ed.ac.uk, ORCID ID: 0000-0001-6190-8694.

eleştirinin temel özelliklerinden biri, yazım veya edebiyat yoluyla eko-sistemik meseleleri ve ilişkileri ilgilendiren süreçler hakkında farkındalık oluşturmak gibi görünmektedir. Geniş ve esnek kapsamı ile çevre edebiyatı ya da eko-eleştiri sadece bir farkındalık yaratmakla kalmaz, aynı zamanda sorunları azaltmak ve edebiyatta insan-doğa ve insan-insan dışı olan arasındaki ilişkileri vurgulayarak küresel boyutta insan zihninde bir değişim yaratmak amacıyla etik sorumluluk da üstlenir. Böyle önemli bir çerçevede yazılmaya başlanan bu makale, Türk ve Anglosakson kültürlerinde iki Orta Çağ destan anlatısını, Dede Korkut Kitabı ve Beowulf, incelemekte ve eko-eleştiri teorik merceği aracılığıyla bahsi geçen edebî eserlerin karşılaştırmalı potansiyelini tartışmaktadır. Bu çalışmada, eski metinler üzerine yeni perspektifler sunulmaktadır çünkü bu metinler edebiyatın eko-eleştirel açıdan çalışılması için zengin bir malzeme kaynağı sağlayabilirler ve bu da neticede hem insan hem de insan-dışı hakkında daha derin ve geniş bir anlayış ortaya koyabilir. Dede Korkut Kitabı ve Beowulf'ın eko-eleştiri kuramıyla karşılaştırmalı olarak okunması, her iki destanın da insan, hayvan ve insan-dışı arasında yakın ve simetrik bir etkileşim sunmasından dolayı, bu destanların ölümsüzlüğünü ve çağdaş dünyamızdaki meselelerle alakalı oluşlarını gözler önüne sermekte ve kanıtlamaktadır. Bu çalışmada, her türlü baskıcı merkezçiliğe karşı olan çok-boyutlu bir bakış açısı oluşturma çabası adına karşılaştırmalı bir metodoloji kullanılmıştır. İki farklı kültür için de kendine özgü farklılıkları bastıran ve evrenselci bir modelin dayatılmasının tehlikesinin farkında olan bu çalışma, Türk ve Anglosakson kültürlerinin edebî dünyalarının, çevreye yaklaşımları bakımından, temelde bir bütünlük arz ettiğinin altını çizmektedir. Edebiyat, kültür ve ekoloji arasındaki karşılaştırmalı ilişkileri, bunun yanı sıra, batı ve doğu arasında eko-eleştirel bir köprü inşa etmeyi vurgulayan bu çalışma, hem sürdürülebilir bir gezegenin hem de somut olmayan kültürel mirasın muhafaza edilmesinin önemini ön plana çıkarmayı amaçlamaktadır.

#### Key Words

Dede Korkut Kitabı, Beowulf, eko-eleştiri, destan, karşılaştırmalı kültürel çalışmalar.

### Introduction: The Comparative Method and Environmental Literature

This study examines two national epics, *The Book of Dede Korkut* and *Beowulf*<sup>1</sup> (believed to have been produced around the late 15<sup>th</sup> century and between the 6<sup>th</sup> to 12<sup>th</sup> centuries respectively) with a theoretical perspective of ecocriticism within a comparative framework. Inspired by the recent literary tendencies which approach to the old texts and open up new perspectives on them, this paper studies *Beowulf* and *The Book of Dede Korkut* because they can provide a rich source of material for the ecocritical study of literature, which can ultimately bring forward a deeper and broader understanding of both human and nonhuman and environment. Several scholars from Turkey have written articles or theses on the comparative study of *The Book of Dede Korkut* (henceforth *Dede Korkut*<sup>2</sup>) and *Beowulf*,<sup>3</sup> yet an ecocritical reading of these epics through a comparative methodology has not been employed in a study before,<sup>4</sup> and on this premise, this research has been employed to study *Dede Korkut* and *Beowulf*.<sup>5</sup> Presenting a working comparative study of these national epics requires an exploration of a methodological inquiry into comparative literature and environmental studies.

Why to undertake a comparative study between *Dede Korkut* and *Beowulf*? The real motive behind any ideal or equal comparative endeavour should be an attempt at knowing or learning from others, and underlining both similarities and differences in the world of comparison. This paper accordingly undertakes a comparison that is against any form of hegemonic centrism. Cognizant of the danger of imposing a universalist model that suppresses particular differences between two cultures, this paper has two methodical challenges: the first is to perceive the literary world of *Dede Korkut* and *Beowulf* in its fundamental unity. So this view provides us with a cross-cultural attitude by decontextualizing the epics, and it stresses the idea of literariness without feeling anxious about the cultural and historical specificities. This view will be beneficial in the analysis of similar generic aspects of the epics. The second effort is to discuss the differences between *Dede Korkut* and *Beowulf* because of the fact that each work is constructed differently in different con-

texts and different historical moments. Although seemingly contradictory, these two efforts will be adopted throughout the analysis of the epics as well because, as Bernheimer states, in a comparative project “the two modes [explicating the similarities and differences] are inextricably bound together” (1995: 16). As a comparative study of the epics of an Anglo-Saxon and a Turkish culture, this study is connected to some other discussions such as those on the notion of “national” literatures and cultural boundaries across nations and literatures. It aims to contribute to the kind of studies which seek to “develop new articulations of the connections among literatures and to give a sense of the ways in which literatures and cultures might be like and unlike one another” (Greene 2008: vii). The real motive behind any comparative endeavour seems to be “wanting to learn from ‘other’ experiences that are not one’s own” (Radhakrishnan 2009: 454).

After outlining the principle elements of the comparative method, it is significant to highlight what environmental literature or ecocriticism (ecocritical thought) refers to. Also, what does the ecocritical exploration of literary texts refer to? Tackling these questions requires one to offer a definition of ecocriticism and explore its role and purposes. Scholars generally tend to accept the beginning of environmental literary criticism with Joseph Meeker’s book *The Comedy of Survival: Studies in Literary Ecology* published in 1972 and William Rueckert’s essay “Literature and Ecology: An Experiment in Ecocriticism” written in 1978. The institutionalization of ecocriticism in the west, however, only happened in the 1990s. Early ecocriticism was mainly concerned with the representations of such phenomena as wilderness and nature in literary texts at the beginning; however, today it is much more inclusive to which Slovic refers as his “open-door definition,” and he further argues that “ecocriticism is the study use of any scholarly approach to study artistic texts (not only literature) that foreground the human-nature relationship or, conversely, the scrutiny of this relationship (or the implications of its absence) in any text, even one in which nonhuman phenomena are not explicitly present” (2011: 462). Today ecocriticism, with its transdisciplinary and transnational qualities, has a broad and flexible scope and keeps expanding and developing so rapidly. Therefore, it seems that there is still the necessity of having a clear definitional and terminological understanding of ecocriticism, which might provide a common ground for future studies. As an attempt of proposing a definition of ecocriticism, Opperman, who is the first scholar who focuses on ecocriticism in Turkey, states that “ecocriticism [which] is a relatively new movement in humanist academia that investigates the [literary, historical, artistic and other cultural] relations between humans and non-human life” (2011: 459). Hence, ecocriticism has the potentiality to enable us to comprehend why and how we produce various sorts of expression to formulate and state our experience of a world which encompasses both humans and everything else. “Ecocriticism uses literature as a pretext to study environmental issues and evaluates relevant texts according to their capacity to articulate ecological contexts” (Opperman 2006: 111). As a very concise definition of ecocriticism, Estes asserts that “broadly speaking, ecocriticism investigates literary depictions of human engagements with the non-human world, as it both reflects and shapes cultures” (2017: 21).

Scholars of environmental literature think that an ecocritical study is not merely an aesthetics of reading but a political movement that is occupied with environmental challenges and responses to it in literary texts. Ecocriticism raises important questions which also reveal its own tenets as a critical discourse. It inquires about some longstanding philosophical and ontological questions like what nature and wilderness stand for, and when the dichotomy between humans and nature has emerged, and how humans’ actions affect more than just them and determine the planet’s past, present and future. In the same

manner, Huggan and Tiffin underline the “advocacy function” of ecocriticism by stating that ecocriticism “preserves the aesthetic function of the literary text while drawing attention to its social and political usefulness, its capacity to set out symbolic guidelines for the material transformation of the world” (2010: 14). Ecocriticism foregrounds the humans’ exploitation of and estrangement from nature through “progress” which has arisen from humans’ belief in their superiority to the natural world. Humans’ very severance from nature has been disrupting the complex equilibrium and the connectedness of a world ecosystem. Thus, Bunting claims that “*ecocritique* [the ecocritical reading] is both social and political intrinsically” (2015: 11).

Within a comparative framework, the ecocritical exploration of *Dede Korkut* and *Beowulf* brings literature of the Medieval Period into dialogue with the 21<sup>st</sup>-century theoretical formulations. As mentioned before, comparisons between *Dede Korkut* and *Beowulf* have been undertaken by Turkish scholars, mainly in Turkish; however, they did not apply an explicit ecocritical reading in their studies. For conveying a working analysis of the epics in the sections that follow, the idea concerning how Turkish and Anglo-Saxon people perceived, formulated and constructed environments, animals and humans, as reflected in the epics – similarities and differences between their approaches to these, if there are any – should be highlighted.

*Dede Korkut* is a collection of the heroic stories about the Oghuz Turks which reveals the lifestyles, worldviews, beliefs, and values of ancient Turkish people narrated by the narrator-character Dede (Grandfather) Korkut. As a part of Turkish oral narrative tradition, the stories are known and told by many different Turkish nations from Central Asia to Caucasus and Anatolia. The stories are significant due to their documentation of literary features and historical events from the Turkish perspective of the world in the Middle Ages. Consisting of twelve stories,<sup>6</sup> the Turkish epic – narrated mainly in prose but enhanced with verse too – presents a sense of unity through clichés, repetitions, shamanistic cults, rituals and performances, songs, reciting legends about heroes. The composition time of the epic signals the late 15<sup>th</sup> century, yet scholars believe that the time of the events narrated in the stories stretch from the 11<sup>th</sup> to the 15<sup>th</sup> centuries. Sümer et al. state that “whatever events in the epic are actually historical occurred in this area [original land of the Oghuz, now the Kazak, Uzbek, and Turkmen Republics], probably in the Syr Darya basin and probably in the tenth or eleventh century” (1972: xi). Likewise, the epic poem of *Beowulf*<sup>7</sup> narrates the heroic events, and historic and legendary deeds of Anglo-Saxon people that are believed to take place between the 6<sup>th</sup> to 12<sup>th</sup> centuries. According to Clanchy, “in the royal monasteries of Anglo-Saxon England, as in other parts of Europe, an original literate culture had been created which was distinguished especially by its illuminated manuscripts of parchment” (2013: 1). The journey from orality to written culture flourished in Anglo-Saxon England, and this was a very important stage in the history of literacy. “Consisting of 3182 alliterative lines written in alliterative verse” (Chase 1997: 29), the Old English epic displays how the protagonist Beowulf rises to be the hero of the many tribes of the Geats and Angles – which lay in what are now Scandinavian and English lands – by overcoming several extraordinary obstacles like killing the monsters, and it concludes with the depictions of Beowulf’s old age trials and his death.

As two great examples of the preservation of orally transmitted knowledge, *Dede Korkut* and *Beowulf* depict several cultural and other disparities; however, their cultures faced more or less similar environmental challenges of the Middle Age, which led their bards to produce various depictions of approaches to nature, animals, the human, and the nonhuman. While some of these approaches to ecological issues resemble one another,

others are completely different. An exploration of environment in literary works understandably requires one to pay attention to some entanglements that intertwine nature (in the forms of water, mountains, woods, meres, and marshes), animals (like horses, boars, wolves, and birds), culture, and humans.

### The Water

The depiction of the water and the interactions between humans and the water in *Dede Korkut* and *Beowulf* can be analysed as a starting point for attending to the nature-humans entanglement. A comparison between these cultures' approaches to water is significant because for both epics, particularly in *Beowulf*, water is depicted as a geographical fact and a part of their daily actions, and defines who they are in terms of rising as heroes after challenging the water and its monsters. The representation of the water and the relations between the humans and the approaches to the water have some parallelisms and differences in the two epics. As a common point, it can be asserted that the water in both epics is depicted as a spatial actor in its own right. According to Estes, "sea is apparently a 'space' to be traversed rather than a 'place' to be occupied, yet subject to human intervention that characterizes as monstrous the 'natural' or original occupants to help justify their slaughter, for human convenience" (2017: 45). In both epics humans are depicted when they dare to fight and control water (and its creatures) to form an ego, prove their bravery and a well-deserved status in their society.

Anglo-Saxons, which were Germanic tribes, crossed the North sea and settled in the South and East of England after the end of Roman rule in England (around the 5<sup>th</sup> century). "It was Anglo-Saxons who felled much of the wildwood and introduced the habit of living in villages," argues Higham and Ryan (2010: 2). They built mead halls and cities in Anglo-Saxon England. Geographically, Anglo-Saxon landscape is surrounded by the mountains, forests, and seas. In Anglo-Saxon culture, the "descriptions of the sea-space mark out points of interest such as the force of water or the movement of people, ships, and creatures as they engage in journeys and battles" (DuBartell 2018: 8). Therefore, the water is an inescapable part of their lives: in the times of war and peace, for fighting and trade purposes, the transportation of goods and humans were done through the travels on board of ships. In Anglo-Saxon culture, the use of water is significant, and it seems that this is not different in the literary works of the same culture.<sup>8</sup> When King Hrothgar and his country are inflicted by the monstrosities and attacks of Grendel, the evil monster of the marshes in the epic, the hero of Geats, Beowulf, dares to travel to Heorot to slay Grendel and save the people. Beowulf takes this quest as a life purpose and opportunity to prove his strength and bravery, and consequently, to acquire prestige and honour in the society. He sets out to kill the monsters of the waters, and the *Beowulf* poet underlines the hero's fight with the monsters and his victory as follows,

'So those vicious monsters tormented me  
time and again. I served them in turn  
with my good sword, as was fitting.  
[...]  
shut by a sword: no more would they hinder  
the passage of sailors on the sea's  
broad highways.' (*Beowulf* 559-561, 567-569)

When Beowulf kills the sea monsters and saves the sailors from their attacks for good, he satisfies his urge to gain success and glory. As Lechmann states "in *Beowulf* the characters' honour depends on their ability to master the sea because of the danger of the waves and monsters which dwell in it" (2016: 68). Surviving and flourishing in a harsh

environment like the sea world is an ego-appeasing success and lurks the achievement-driven male psyche.

In the same manner, Korkmaz argues, “the water functions like a mirror to the heroes of *Dede Korkut* whose self-esteem and self-confidence are assured by defeating the water. By means of this mirror imagery, humans are able to formulate their world and culture” (1998: 95). The hero Basat defeats the monster-child called *Tepegöz* (or Goggle-eye) born as a result of a shepherd’s – whom they called Konur Koja Saru Choban – violation of a fairy from a spring called *Uzun Pınar* (Long Spring). *Tepegöz*, like Grendel, is loved by his mother who is a mythical water creature. The fairy warns the shepherd by stating “Shepherd, you have left something in trust with me. When a year has passed, come and take it. But you have brought ruination on the Oghuz” (*Dede Korkut* 141). Unlike the backstory of Grendel, which is thought to be a descendent of Cain from Hell, *Tepegöz* is born as a result of a man’s violation of a natural creature, a water fairy, which is a very common motif in different cultures. So, *Dede Korkut*’s monster attacks Oghuz people because, it seems that, a man harms nature; it is like a curse or punishment of nature inflicted on humans. Upon the violation of nature and the corruption of harmony and balance between humans and nature, a hero called Basat accepts the challenge and sets out to kill *Tepegöz*. “Basat drove the spit into *Tepegöz*’s eye, [the only flesh part in his body] which was destroyed. So loud did he scream and bellow that the mountains and rocks echoed” (*Dede Korkut* 146). Then the blind *Tepegöz* – like Grendel, who was mortally wounded by Beowulf, goes back to his mere – escapes and takes refuge in his lair called *Salakhana* where he tells his vile deeds to his rival Basat as follows “Many the dark-moustached youths I have eaten;” And *Dede Korkut* narrates, “Basat, enraged, rose up and forced him down on his knees like a camel, and with Goggle-eye’s [the translator choice of word] own sword he cut off Goggle-eye’s head” (*Dede Korkut* 149).

In both *Dede Korkut* and *Beowulf* male protagonists fulfil their goals by killing the water monsters. So, it is evident that they need the presence and sustainability of the water – no matter how water as a rival is unpredictable, potent, and dangerous – because if they can dare to challenge the water and defeat it (with its monsters), their victory over the water would deem them as brave and glorious heroes in the eyes of the people around them. Thus, as a common motif index, both cultures configure and formulate masculinity and heroism as something revealed once it is opposed to the forces of the natural world, the water monsters in these examples. So, from the point of ecocriticism, it can be asserted that the medieval Anglo-Saxon and Turkish cultures attached great importance to and highly depended on the water phenomenon since it provided them with necessary tools to define such human values and concepts as identity, gender issues, heroism, and culture as a complex whole. Hence one can argue that for medieval Anglo-Saxon and Turkish people in the Medieval Period, the water, which influenced the humans’ values and beliefs, was not objectified; on the contrary, it was regarded as an indifferent or impartial potent phenomenon to humans.

The Turkish people, before converting into Islam, believed in the Sky-God belief (Tengrism) and Anglo-Saxons believed in Paganism before Christianity. In both epics, there is a co-existence of the pre-Christian/pre-Islamic and the Christian/Islamic faiths. After their conversion to monotheism (from the 8<sup>th</sup> to 10<sup>th</sup> centuries for the Turkic peoples and around the 7<sup>th</sup> century for the Anglo Saxons), their approaches to the water and its depiction in the literary works have reflected a similar thread, that is, in both epics the heroes who are believed to act like the warriors of God (both Christian and Muslim) can control the unpredictable sea, which had been associated with “Chaos” (Wilt 2014: 31)

and monsters or devils within pantheistic Pagan and Shaman beliefs. To illustrate, when Beowulf is fighting with the sea monsters, he mentions the divine intervention of God:

‘Light came from the east,  
 God’s bright beacon, the water grew wondrous calm  
 so that I saw windy sea-walls  
 and steep headlands. Wyrð often spares  
 the man unmarked by death if his courage holds.’ (*Beowulf* 569-573)

Beowulf here refers to the rising sun and calming water, which he describes as God’s beacon, and he interprets this as a sign of God’s will enabling him victorious against sea monsters. Also, his referral to Wyrð, fate or the principal power in old English, indicates his faith in an absolute power. Whether it is Christian or Pagan, Beowulf underlines the will and powerful influence of God in his victory. The *Beowulf* poet underlines the fact that Beowulf’s becoming God’s warrior allows him to defeat the sea monsters, and he is saved at the end of his ordeal. Likewise, another hero from *Dede Korkut* called Yigenek Son of Kazılık Koja is granted God’s permission to pass through the Black Sea, a common motif in medieval literature, when he commits himself to “the protection of God the Creator and gave praise to the Eternal” (*Dede Korkut* 137). Dede Korkut narrates how Yigenek overcame the perils of the sea in his dreams as follows,

‘I took counsel from Dede Korkut,  
 I climbed the black mountains that lay ahead.  
 I came upon the Black Sea that lies beyond,  
 I made a boat, I took off my shirt and hoisted it as a sail,  
 I passed through the further sea.’ (*Dede Korkut* 135)

The pantheistic or shaman myths and beliefs related to the water were re-interpreted or re-shaped after the conversion to monotheistic religion systems; so, the old and new beliefs eventually merged, constituting a very natural complex blend or a synthesis. Thus, the water turns into be a tameable and conquerable concept when nature and natural world is interpreted in the religious terms.

The distinction between humans and nature is not so clearly indicated in both of the epics. In other words, this divide is further blurred and problematized because of the existence of two super-natural heroes in the epics. Both Beowulf and Basat are more than humans with supernatural powers like ‘monsters’ they aim to kill.<sup>9</sup> Due to his physical power, Beowulf can cause a deadly wound to Grendel with bare-hands, and Basat, who is raised by a lioness in the woods, is the only hero capable of killing *Tepegöz* in *Dede Korkut*. These humans and their integration to human-society and power to confront monsters of nature<sup>10</sup> in combats deteriorate the so-called distinction between humans and nature by bridging the gap between them. Actually, they prove that there is not much distinction between humans and nature, and this emphasizes the interconnectivity and entanglement of humans and natural beings and things. According to Cohen, “collective identity is both shaped and shattered by cultural perceptions of ‘otherness.’ The Medieval-Age world was largely composed of difficult middles; these middle individuals and societies were hybrid in nature, much like many of the monsters that obsessed them” (2006: 2). At the end of *Beowulf* and Basat’s story in *Dede Korkut*, the question ‘who defeats who’ remains unanswered. The fact that Beowulf and Basat’s being two hybrid heroes points out the idea that humans and landscape are too intertwined to separate. But it is certain that neither of the epics assert the superiority of humans’ power to nature.

At the beginning and end of human life, there is water; it is a representation of an infinite circle. Lechmann states that “the pagan characters associate the sea with death, as

seen by the burial of Scyld [the great-grandfather of Hrothgar, king of the Danes during Beowulf's time] at sea. The sea thrashes the living, but peacefully accepts and swallows the heroic dead" (2016: 23). As a medieval seafaring culture, Anglo-Saxons paid their tribute to the dead by sending them off to sea as a part of their funeral ceremony. Likewise, Muslim Turkish people believed in the power of water (as a symbol of both literal and spiritual cleanliness, fertility, transformation, and infinity) at the beginning and end of life. In this sense, it becomes clear that medieval cultures believed in the importance of the humans' coexistence and connectivity with – the water in particular – the natural world in a harmonious balance within the ecological system.

The water can symbolize various dimensions in Anglo-Saxon and Turkish epics, whether it takes on anthropomorphic attributions, accommodate monsters, or a location for heroic deeds. In both *Beowulf* and *Dede Korkut*, it is true that the water is the 'Other' – in Lacanian terminology of psychoanalysis – according to which the humans build a boundary between themselves and their habitat; however, it is also incontrovertible that it is the water as a part of natural world that helps human beings define themselves. In other words, their relationship is based on a mutual-survival connectivity, and this quality of the water<sup>11</sup> shows human beings' connectivity to the natural world.

### **The Nonhuman Animals**

It seems that nonhuman animals are at the centre of both *Beowulf* and *Dede Korkut* because both reflect the animals as an important element for humans' lives because of their practical and symbolic uses from an anthropocentric perspective. However, the representations of nonhuman animals in both epics also highlight the fact that there is a more complex network of interactions between humans and nonhuman animals, and in this network, natural and social relations were intertwined.

Naming in the medieval societies, like in our own, was very important. The heroes in both epics are named after animals which are deemed strong, wise and powerful. Thus, they try to make a bond between animals and humans. Beowulf's name is a combination of two animals, bee and wolf, which indicates the wolf of bees, being a kenning<sup>12</sup> for a bear. The reference to an animal, to the natural world, remains a constant tendency in *Dede Korkut* as well. Boghach,<sup>13</sup> the hero of "The Story of Boghach Khan Son of Dirse Khan," is given this name by Dede Korkut upon killing a bull. Combating against a strong animal or an enemy in the context of the Turkish epic enables the young man to acquire a name, as a part of his rite of passage or coming-of-age. Because Boghach proves that he is worthy of being powerful and as strong as a bull, he earns his name. Killing a wild animal to earn a name might seem strange to contemporary audiences, however, as a part of the shamanistic ritual, it should be regarded as a part of the period-specific set of customs and traditions.<sup>14</sup> Thus, it seems that according to the animistic Turkish people, animals were so important and respected beings that humans and animals could unite in a mystical dimension of existence; a promise of infinity. In this respect, killing was not considered as destroying the animal but being one with it in constant permanence. Thus, the man who kills a wild animal in combat carries in himself the strength and spirit of the animal.

As depicted in the epics, the nonhuman animals are not considered as passive, mindless and mute victims, or inferior beings to humans. They are not always metaphors for abstract thoughts and feelings. They are sometimes narrated as just being animals as a part of natural world. Characters are narrated while speaking to and consulting the nonhuman animals. Also, animals are presented while they are 'talking' to each other in their own way. At the end of *Beowulf*, after Beowulf's death "beasts of battle" (Magoun 1955:



81) raven, eagle and wolf are depicted to talk to each other, which hints the certainty of the mortality of living creatures.<sup>15</sup> Thus, the *Beowulf* poet's ending the epic with the talk of animals after the hero's death can be interpreted in eco-centric terms because the presence of the nonhuman animals around the funeral of the hero signifies that the ecology (not humankind) is at the centre of all things. It seems that this scene foregrounds the fact that human-centric mentality or anthropocentrism is defeated by the eco-centric worldview. All species are interrelated and humankind is not superior to any other species. At the end of *Beowulf*, this humility-advising note in relationship with the human and nonhuman resonates to a similar approach in *Dede Korkut*. To nomadic Turkish people, the nonhuman animals like wolf, horse, camel, bull, and deer were very significant for some practical and symbolic reasons. Apart from these qualities of animals, *Dede Korkut* is full of warnings to humans who should not hurt or despise the nonhuman beings or see themselves as superior to the others. To illustrate, Salur Kazan goes hunting for fun, but when he comes back, he finds his house was pillaged. Killing animals for fun is a shameful act which is punished in the story. In his dream, he sees the pillage and tells it to his friend Kara Göne: "It was a terrible dream. I saw my falcon dying in my hand. I saw a lightning bolt strike down my tent with the golden top. I saw a black cloud descending upon my camp. I saw mad wolves attacking my house. I felt the black camel biting my neck" (*Dede Korkut* 27). Killing animals for fun is a shameful act which is punished in the story because, to Turkish people in the epic, the nonhuman animals are the reflections of god. Another story depicts how a hero is punished when he acts irresponsibly due to his arrogance. Begil is proud of his riding skills in hunting, and when Salur Khan states that "if the horse did not play its part, the man could not vaunt himself; the skill belongs to the horse" (*Dede Korkut* 152), Begil feels offended. Because this arrogance of Begil, he falls from his horse and breaks his leg. Hence, these stories of *Dede Korkut* function as warnings to all readers who violate the harmony of nature by regarding themselves superior to natural world including the human and the nonhuman beings.

### **The Mountains and Forests**

In *Beowulf* and *Dede Korkut*, nature (in the forms of mountains and forests, and humans' search for their place and role in nature) influences the form and message of the epics. Mountains and forests have greater and deeper meanings; that is, their existence in the epics have more functions than mere settings for heroic deeds. This section explores the delineation of territorial boundaries in the forms of the mountains and forests as representatives of nature, and mead halls and tents as those of culture.

In *Beowulf* mountains and forests (like the water) represent the wild native lands with the potential of housing the evil so 'deserving to be used' from the pragmatic point of view. Thus, a great hall is erected in Heorot which is opposed to the forests and mountains. The great hall as an opposition to the mountains is especially seen as an Anglo-Saxon way of nation-building and establishing its boundaries. According to Michelet, "to secure a territory and to prosper is a recurrent concern of the *Beowulf* poet, thus, testifying to the importance of spatial control and of land possession" (2006: 75). The great hall, which is depicted as "decorated with jewels" (*Beowulf* 167), in the epic stands for the centre of their community. *Beowulf* puts forward not only the opposition between forests and great halls of kings in terms of nature-culture dichotomy, but it also reflects how trees play an important role in building great halls and ships, and thus, establishing greater and deeper bonds and alliances among the members of the community through the meetings, feasts, and celebrations in the halls. From an ecocritical perspective, for Anglo-Saxons, forests and mountains or barrows are marginalized places which necessitated humans to

approach nature cautiously not to offend or violate its dwellers. In this sense, the approach to forests and mountains in *Beowulf* hints at a warning indicating the potential of disrupting the harmony by bringing an ecological disaster.

In *Dede Korkut*, however, the society does not define itself in terms of nature-culture binary opposition because of their old and nomadic ways. Instead of building permanent shelters like great halls in Anglo-Saxon tradition, the nomadic Turkish people lived in tents which were easy to use. So, forests and mountains did not pose an opposition to their tents. As reflected in the epic, forests and mountains help humans strive, and therefore, they are considered glorious and sacred. So, unlike castles or mead halls, which symbolize the ‘organized/ordered’ city life, tents, due to their mobility function and material features, are less detached from the ‘chaos’ of the wilderness. To nomadic communities like the Oghuz Turks, there is not a clear divide between nature and culture because wherever they settle with their tents, there are natural phenomena around them such as bodies of water, forests, mountains, animals, and other humans. The animistic nature cults and customs, glorification of mountains and forests, have survived in many Turkish cultures. It is implied in the epic that harming trees and mountains, according to Oghuz Turks, would bring disasters to humans. Believing in the harmonious existence of humans among forests and mountains (as well as the water and nonhuman animals), Dede Korkut recites the same prayer at the end of several stories, which can be taken as an environmentally-conscious insight: “may your firm-rooted black mountain never be overthrown, may your great shady tree never be cut down, may your lovely clear-flowing river never run dry, may the tips of your wings never be broken, may your grey-white horse never stumble as he gallops” (*Dede Korkut* 40). In *Dede Korkut*, mountains and forests are considered as living creatures from an anthropomorphized perspective. According to M. Meeker, “in all probability the *Dede Korkut* stories do not address the implications of the *real* time and places of pastoral experience. They feature an *idealized representation* of person and society that is derived from pastoral experience but presented as a cultural heritage” (1992: 396, emphases added). Heroes and their fights against enemies are depicted to enlighten and disseminate a moral message for the future generations. From an ecocritical point of view, the representation of an ideal society in *Dede Korkut* entails a harmonious coexistence in nature. Mountains, trees, rivers, and horses are mentioned in Dede Korkut’s prayers for people’s wellbeing, which means that as long as the natural world with nonhuman animals are kept away from harm, human beings can survive and flourish.

### **Conclusion**

The idea of the reconsideration of the human and nonhuman relationship in texts has inspired this study to turn to literary study as a source of attending to environmental issues. Zapf argues that “the literary works of the past appear, to a number of ecocritics, as anticipating the ecological knowledge of modern times. [...] Literature, from its very beginnings, has contrasted alienating structures of civilization with alternative forms of life embedded in concrete forms of a culture/nature exchange” (2006: 54). So, an ecocritical reading of classical literary texts is an act of thinking about the contemporary through the old times.

An ecocritical exploration of *Beowulf* and *Dede Korkut* in such a transnational and comparative framework has problematized the contemporary assumption that environmental sensitivity is a new thought or a recent development. This study has foregrounded that medieval attitudes as reflected in *Beowulf* and *Dede Korkut* constitute a crucially

important environmentally-conscious mindset that foreshadows on our current environmental debates with regard to the abuse, corruption, and sustainability of the natural world.

The Anglo-Saxon and Turkish approaches to the bodies of water, the nonhuman animals and mountains and forests as reflected in *Beowulf* and *Dede Korkut* have been analysed. At the end of each section above, it became obvious that there was a more heterogeneous complexity and interconnectivity between the humans and the natural world in their mindsets than what our suppositions – concerning the relationship of people and natural world in Medieval Ages – are now. This reading has come up with the idea that in spite of depicting the heroic actions and deeds in terms of content, *Beowulf* and *Dede Korkut* demonstrate a relationship between humans and nonhuman nature which is based on humility; a relationship which involves an elaborate web of entanglement emphasizing environmental sensibility and the connectivity of the human and the nonhuman.

In an accordance with the nature of their literary genre (epic), the purpose of both *Beowulf* and *Dede Korkut* is to reveal the experiences of heroic people, their actions and societies; their function is to educate morally and present an ideal reflection of their societies as cultural heritage for next generations. Accordingly, as reflected in the epics, it is observed that Anglo-Saxon and Turkish people's view of nature is rather sophisticated, and this sophistication, in large part, is a direct result of their pagan and pantheistic beliefs. Niles, similarly, argues that "the essence of animism is the belief that the world is alive in all its parts. [ . . . ] Human beings are a part of this animate world; they are not souls, exiled from God, who temporarily inhabit and make use of it" (2013: 132). Niles's argument signifies that those works like *Beowulf* and *Dede Korkut* emphasize the some deeply rooted values and beliefs about the natural world and reflect a strong desire to hold onto these values and beliefs.

#### NOTES

1. From the outset of my discussion, it is important to emphasize that there is the risk of taking the ancient worlds of classics anachronistically and imposing our own standards and concepts on societies with different standards and concepts. Therefore, my attempt here is to offer a re-reading of classical works from an ecocritical lens that respects both their time of narratives (or *zeitgeist*) and their own indigenous worldviews and backgrounds. It is possible to reread several Medieval literary works comparatively and with contemporary critical theories. To illustrate, Banu Akçeşme studied *Le Morte D'Arthur* along with *Dede Korkut Stories* within an ecocritical framework (2018). In this paper my attempt is to study medieval literary narratives that has not been studied comparatively with an ecocritical approach.
2. See Nevzat Adil's "A Critical Analysis of the Theme of Heroic Ideal in *Beowulf* and The Book of *Dede Korkut*" (1990); Hülya Taflı's "A comparative study of the belief systems in *Beowulf* and *The Book of Dede Korkut*" (2006); Harun Doğruyol's "The Epic in Middle Ages: A Comparative Study of the Anglo-Saxon *Beowulf* and Turkish *Oğuz Khan*" (2007); Funda Tunçdöken's "*Dede Korkut Hikâyeleri* ile *Beowulf* Destanında Yer Alan Toplumsal Hayata Ait Motiflerin Karşılaştırılması" (2009); Huriye Reis' "*Dede Korkut Kitabı* ve *Beowulf* Destanında Yaşlılık ve Yaşlanma" (2011).
3. Scholars from different countries, apart from Turkey, have not undertaken a comparative study between *Beowulf* and *The Book of Dede Korkut* yet.
4. See Hilal Erdoğan's MA thesis "Relationships between Nature, Human and Space in *The Book of Dede Korkut*" written in Turkish (2014) in which an ecocritical exploration of *The Book of Dede Korkut* is put forward.
5. For ecocritical studies regarding *Beowulf*, see Andy Orchard's book *A Critical Companion to Beowulf* (2003), Heide Estes's *Anglo-Saxon Literary Landscapes: Ecotheory and the Environmental Imagination* (2017), Zathia Cantu's "Ecocriticism in Anglo-American Literature: The Resilience of Nature from *Beowulf* to *The Garden of Eden*" (2019).
6. Until the discovery of what is referred as "The Günbed Manuscript" on 12 December 2018 by Veli Muhammed Hoca in Tehran, scholars were only aware of the presence of two copies of *The Book of Dede Korkut*; one (with 12 stories) in the Royal Library in Dresden, Germany (1815) and the other (with 6 stories) in the Library of Vatican (1952). This new-found 13<sup>th</sup> story is called "Salur Kazan's Slaying of the 7-headed

- Dragon” (Ekici 2019: 5). However, because the new manuscript of the epic requires a more thorough exploration by Turkologists, this study deliberately excludes it and focuses on the 12 known stories of *Dede Korkut*, which was translated into English by Geoffrey Lewis (1974). Through the theoretical lens of ecocriticism, a further discussion on the new manuscript will be surely the subject of the new scholarly studies.
7. Today there is only one version of the *Beowulf* manuscript (The Nowell Codex) which is in British Library.
  8. Consisting of both first-hand eyewitness accounts of the life and an idealized portrayal of Anglo-Saxons and Oghuz Turks, *Beowulf* and *Dede Korkut* were composed to spread culture and presented as a cultural heritage.
  9. Underlining Beowulf’s this quality, Ann Marie Martinez calls him a “hybrid” hero (51) in “The Medieval Green Age: Environmentalism and English Literature in the Middle Ages” (2014).
  10. It is important to note that Grendel and *Tepegöz* themselves are hybrids too; Grendel as the offspring of a man (Cain) and beasts, and *Tepegöz* of a shepherd and a female spring fairy.
  11. For the water cult in Turkish culture, see Nagihan Baysal’s book titled *Türk Kültüründe Su* (2020).
  12. A kenning is a much-compressed form of metaphor. In a kenning, an object is described in a two-word phrase, such as ‘whale-road’ for ‘sea’.
  13. The young bull.
  14. See Prof. Dr. Metin Ekici’s article called “Oğuz Kağan’dan Boğaç Han’a Türk Kültüründe Boğa” (2015).
  15. “The bestiary as a genre consists of a series of brief accounts of particular animals, birds, and fishes, ranging from the actual or likely to the mythical or utterly fantastic” (Andrew 1984: 29-30).

**AUTHORS’ CONTRIBUTION LEVELS:** First Author %100.

**ETHICS COMMITTEE APPROVAL:** Ethics committee approval is not required for the study.

**FINANCAL SUPPORT:** No financial support was received in the study.

**CONFLICT OF INTEREST:** There is no potential conflict of interest in the study.

## REFERENCES

- Andrew, Malcolm (ed.). *Two Early Renaissance Bird Poems*. Cranbury: Associated University Press, 1984.
- Bernheimer, Charles. “Introduction: The Anxieties of Comparison.” *Comparative Literature in the Age of Multiculturalism*. Baltimore and London: The John Hopkins University Press, 1995. 1-21.
- Bunting, Ben. “Nature as Ecology: Toward a More Constructive Ecocriticism.” *The Journal of Ecocriticism*. 7.1 (Summer 2015): 1-16.
- Chase, Colin. *The Dating of Beowulf*. Toronto: University of Toronto Press, 1997.
- Clanchy, M. T. *From Memory to Written Record: England 1066-1307*. West Sussex: Wiley-Blackwell, 2013.
- Cohen, Jeffrey Jerome. *Hybridity, Identity, and Monstrosity in Medieval Britain: On Difficult Middles*. New York: Palgrave Macmillan, 2006.
- DuBartell, Deborah. “The Anglo-Saxon Sea and the Semantics of Space.” *SKY Journal of Linguistics*. 31 (2018): 7-34.
- Ekici, Metin. “13. Dede Korkut Destanı: ‘Salur Kazan’ın Yedi Başlı Ejderhayı Öldürmesi’ Boyunu Beyan Eder Hanım Hey!” *Millî Folklor*. 122 (Summer 2019): 5-13.
- Estes, Heide. *Anglo-Saxons Literary Landscapes: Ecotheory and the Environmental Imagination*. Amsterdam: Amsterdam UP, 2017.
- Erdoğan, Hilal. “Relationships between Nature, Human and Space in *The Book of Dede Korkut*.” Unpublished M.A. thesis. Ankara: Gazi Uni., 2014.
- Glotfelty, Cheryll and Harold Fromm (eds.). *The Ecocriticism Reader: Landmarks in Literary Ecology*. Athens, Georgia and London: The University of Georgia Press, 1996.
- Greene, Roland. “Preface.” *Tales of Crossed Destinies: The Modern Turkish Novel in a Comparative Context*. Azade Seyhan. New York: MLA (2008): vii.
- Higham, Nicholas J. and Ryan, Martin J. (eds.). *The Landscape Archaeology of Anglo-Saxon England*. Woodbridge: The Boydell Press, 2010.
- Hudson, Mark (trans.). *Beowulf*. London: Wordsworth Classics of World Literature, 2007.
- Huggan, Graham and Tiffin, Helen (eds.). *Postcolonial Ecocriticism*. New York: Routledge, 2010.
- Korkmaz, Ramazan. “Dede Korkut Hikâyelerindeki Su Kültürünün Mitik Yorumu.” *Türk Kültürü*. XXXVI, 418 (1998): 91-98.
- Lechmann, Cortney Nicole. “Water, Prestige, and Christianity: An Ecocritical Look at Medieval Literature.” Unpublished M.A. thesis. Las Vegas: University of Nevada Las Vegas, 2016. <https://digitalscholarship.unlv.edu/thesesdissertations/2696>.
- Lewis, Geoffrey (trans.). *The Book of Dede Korkut*. Harmondsworth: Penguin Books, 1974.

- Magoun, Francis Peabody. "The Theme of the Beasts of Battle in Anglo-Saxon Poetry." *Neuphilologische Mitteilungen*. 56 (1955): 81-90.
- Meeker, Joseph W. *The Comedy of Survival: Studies in Literary Ecology*. New York: Charles Scribner's Sons, 1972.
- Meeker, Michael M. "The Dede Korkut Ethic." *International Journal of Middle East Studies*. 24. 3 (1992): 395-417.
- Michelet, Fabienne L. *Creation, Migration, and Conquest*. Oxford: OUP, 2006.
- Niles, John. "Pagan Survivals and Popular Beliefs." *The Cambridge Companion to Old English Literature*, (ed.) M. Godden & M. Lapidge, 2nd edn. Cambridge: Cambridge Univ. Press (2013): 120-36.
- Oppermann, Serpil. "Theorizing Ecocriticism: Toward a Postmodern Ecocritical Practice." *Interdisciplinary Studies in Literature and Environment*. 13.2 (2006): 103-128.
- \_\_\_\_\_. "Conclusion: A Roundtable Discussion on Ecocriticism." *The Future of Ecocriticism: New Horizons*, (eds.) Serpil Opperman, Ufuk Özdağ, Nevin Özkan, and Scott Slovic. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing (2011): 459-480.
- Radhakrishnan, R. "Why Compare?" *New Literary History*. 40.3 (Summer 2009): 453-471.
- Rueckert, William. "Literature and Ecology: An Experiment in Ecocriticism." *The Ecocriticism Reader: Landmarks in Literary Ecology*. Athens, Georgia and London: The University of Georgia Press (1996):105-123.
- Slovic, Scott. "Conclusion: A Roundtable Discussion on Ecocriticism." *The Future of Ecocriticism: New Horizons*, (eds.) Serpil Opperman, Ufuk Özdağ, Nevin Özkan, and Scott Slovic. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing (2011): 459-480.
- Sümer, Faruk, et al. "Introduction." *The Book of Dede Korkut: A Turkish Epic*. Texas: University of Texas Press (1972): ix-xxiii.
- Wilt, Brian David. "Geofon Deade Hweop: Poetic Sea Imagery as Anglo-Saxon Cultural Archetype." Unpublished M.A. thesis. Kirksville, Missouri: Truman State, 2014. <https://pqdtopen.proquest.com/doc/1615129886.html?FMT=AI>.
- Zapf, Hubert. "The state of ecocriticism and the function of literature as cultural ecology." *Nature In Literary and Cultural Studies: Transatlantic Conversations on Ecocriticism*. (eds.) Catrin Gersdorf and Sylvia Mayer. Amsterdam - New York, NY: Rodopi (2006): 136-147.

# POSTMODERN ÇAĞDA MİLLÎ KİMLİĞİN YAPIMI VE YAPISÖKÜMÜ: İNGİLİZLİĞİN 50 TEMEL ÖZÜ\*

## The Making and Unmaking of National Identity In the Postmodern Age: The 50 Quintessences of Englishness

Rahime ÇOKAY NEBİOĞLU\*\*

### ÖZ

Postmodernizm, dil, politika, tarih, kültür, sanat ve edebiyata dair tüm yerleşik varsayımlara bir tepki olarak yirminci yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkmış ve kısa sürede felsefi ve kültürel söyleşime yön vermeye başlamıştır. Postmodernizm, bu yönüyle, felsefe tarihinde üst anlatılara duyulan güvensizliği vurgulayan bir dönüm noktası, bir paradigma değişimidir. Postmodernistler üst anlatılara duydukları güvensizliği, üst anlatıların tarafsız gerçeklikten çok birer insan yapımı olduğu ve bu nedenle de güvenilirlik ve doğruluk savlarının sorgulanması gerektiği düşüncesine dayanır. Postmodernizmin doğurduğu paradigma değişimi kaçınılmaz olarak bireyin kendisini ve onu çevreleyen dünyayı algılama biçimini değiştirir ve bireyi en hassas gerçeklerini ve inançlarını sorgulamaya yönlendirir. Millî kimlik anlayışı, farklı bakış açılarının getirildiği bu hassas alanlardan biridir. Özellikle Batı medeniyetlerinde millî kimlik anlayışına getirilen postmodern bakış açılarından yola çıkan bu çalışma, millî kimliğin dil tarafından yapılandırılan, baskın söylemin çıkarlarına ve dönemin gerksinimlerine göre şekillendirilen bir üst anlatı olduğunu, millî kimliğin meşrulaştırılması, kabulü ve içselleştirilmesi noktasında önemli bir rolü olan millî folklorun de dilin ve baskın söylemin tahakkümünden kurtulamayacağını savunmaktadır. Bu sav doğrultusunda bu çalışmada geç kapitalizm ile millî kimlik kavramı arasındaki yakın ilişki irdelenecek ve millî kimliğin kapitalizmin ağına yakalanarak nasıl kullanım değerine göre yapısöküme uğratılabilen ve yeniden yapılandırılan bir metaya dönüştüğü gösterilecektir. Bunu yaparken çalışmada yürütülen tartışmalar İngiliz millî kimliğiyle sınırlı tutularak İngiliz millî kimliğinin ve folklorunun yapımı ve yapısökümü üzerine ciddi sorular yöneltilen, bu soruların cevabı ise Julian Barnes'ın 1998 yılında yayınlanmış olan *İngiltere İngiltere'ye Karşı* adlı romanına başvurularak aranacaktır. Barnes'ın *İngiltere İngiltere'ye Karşı* romanı, romanda "İngilizliğin 50 temel özü" olarak ifade edilen folklorik unsurlarının yapısöküme uğratma ve yeni bir millî kimlik yaratma sürecine dâhil edildiği, ticari amaçlarla tıpkı Disneyland gibi bir İngiltere minyatürü olan yaşayan bir tema parkına dönüştürüldüğünü resmeden, postmodern çağın belki de en iddialı romanlarından biridir. Romanın acı ironisi, İngiliz millî kimliğini oluşturan 50 temel folklorik unsurun kapitalist amaçlar doğrultusunda yeniden yapılandırılan bu replikasının, İngiliz millî kimliğinin ve İngiltere'nin aslında bir gerçeklik olarak hiç varolmayışının üstünü örterek hızlı bir şekilde gerçekliğin kendisiymiş gibi kabul edilmesi ve benimsenmesi karşılığında yatar. Bu durum, Fransız düşünür ve toplumbilimci Jean Baudrillard'ın simülasyon kavramıyla açıkladığı postmodern çağın kapitalizm ve tüketim kültürü üzerine kurulu doğasını örnekler niteliktedir. Jean Baudrillard'ın simülasyon kuramına göre, postmodern çağda özgün bir gerçeklik yoktur, her şey gerçekliğin yerini tutan ancak aslında yapaylığın hüküm sürdüğü bir hipergerçekliktir. Baudrillard'ın kuramından hareketle Barnes'ın *İngiltere İngiltere'ye Karşı* romanı, farklı İngiliz millî kimlikleri ve bu millî kimliklerin değişen amaçlar doğrultusunda yapımı ve yapısökümünü resmederken, millî kimlik anlayışının bir üst anlatı olarak süregelen tahtını tehdit etmekte ve bir hipergerçeklik olduğunu vurgulamaktadır.

### Anahtar Kelimeler

Millî kimlik, üst anlatı, hipergerçeklik, kapitalizm, folklor.

### ABSTRACT

Postmodernism emerged as a critical response to the long-established assumptions concerning language, politics, history, culture, arts and literature in the midst of the 20th century, and promptly began to dominate the philosophical and cultural conversation. It was a paradigm shift in the history of philosophy marking an incredulity towards grand narratives on the grounds that they are not objective realities but human constructs, and their claim for reliability and truthfulness is to be put in question. This ground-breaking paradigm shift necessarily altered the ways individuals perceive themselves and the world around them, and motivated them to change their perspective and question their most fragile beliefs and realities. National identity is obviously one of those domains. Inspired by the changing perspectives towards the notion of national identity particularly in

\* Geliş tarihi: 18 Ocak 2020 - Kabul tarihi: 07 Haziran 2021  
Çokay Nebioğlu, Rahime. "Postmodern Çağda Millî Kimliğin Yapımı ve Yapısökümü: İngilizliğin 50 Temel Özü" *Millî Folklor* 130 (Yaz 2021): 44-57

\*\* Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Batı Dilleri ve Edebiyatları Bölümü Araştırma Görevlisi, Ankara/Türkiye, rahime.cokay@hbv.edu.tr, ORCID ID: 0000-0003-4114-9437.

Western societies in the postmodern age, this article argues that national identity is a grand narrative constructed within and by language and suited to the interests of the dominant ideology and to the spirit and needs of the age, and folklore which plays a vital role in the construction, legislation and internalization of national identity cannot escape the dominance of language and ideology either. This article elaborates on this idea by interrogating the close affinities between national identity and capitalism in the postmodern age defined by late capitalism, and by depicting how national identity is captured within and by capitalism and is turned into a commodity that can be made, unmade and remade according to its use-value. In so doing, this article narrows down its discussion to the idea of Englishness, poses critical questions on the possibility of making and unmaking Englishness and attempts to answer these questions with references to Julian Barnes's 1998 novel *England England*. Barnes's *England England* is perhaps the boldest novel written in the postmodern age to picture how the 50 Quintessences of Englishness are literally taken up in a process of making and unmaking the national identity of England and reproduced in the form of a living theme park as a miniature of England. The grim irony of the novel lies in the fact that the capitalist reproduction of the 50 folkloric elements of Englishness as a theme-park rapidly masks the absence of English national identity and England as a profound reality and begins to perform as the reality itself. This replacement perfectly summarises the postmodern condition of the present age which the French philosopher and sociologist Jean Baudrillard associates with "simulation". Baudrillardian notion of simulation indicates the idea that there is no authentic reality but simply hyperreality in the postmodern age. Barnes's novel accordingly dethrones national identity as a grand narrative and punctuates its position as a hyperreality by presenting us different versions of Englishness each of which is made, unmade and remade to different ends in his novel.

#### Key Words

National identity, grand narrative, hyperreality, capitalism, folklore.

Postmodernizm akımının son yarım asırdır sanat, edebiyat, mimari ve felsefe gibi birçok alanda benimsenmesiyle, insanların kalıplaşmış düşünce sistemleri, bu sistemlerin dayattığı sınırlar ve ilkeler sorgulanarak bunlara karşı derin bir inançsızlık ortaya çıkmıştır. Olguların görünenden çok görünmeyen taraflarıyla ilgilenen postmodernistler, millî kimlik anlayışına yeni bakış açıları kazandırmıştır. Epistemolojik yerine ontolojik sorunlarla ilgilenen postmodernistler (Mchale, 1987: 9), millî kimliğin ne olduğu sorusundan uzaklaşarak millî kimliğin varoluş şekli ve doğasını sorgulamaya koyulur. Postmodernizmde, millî kimlik anlayışına ilişkin kalıplaşmış, geleneksel bakış açıları reddedilerek, millî kimlik Jean-François Lyotard'ın deyiimiyle bir "üst anlatı" olarak değerlendirilir. Ancak postmodernizm alanında yapılan çalışmalar, çoğunlukla postmodernizmin edebiyat, sanat ve mimarlık disiplinlerinde yarattığı etki ve değişime odaklanmış, postmodernizmin millî kimlik anlayışı üzerinde yarattığı değişimleri değerlendiren çalışmalar oldukça sınırlı kalmıştır. Homi Bhabba'nın *Nation and Narration* (1990) ve *The Location of Culture* (1990) ve Edward Said'in *Culture and Imperialism* (1993) gibi millî kimlik ve postmodernizm ilişkisini irdeleyen bu çalışmaların çoğu, tartışmalarını post-kolonyel bağlamda ele alarak millî kimliğin baskın kültür ve marjinalite itilmiş kültürlerde değişen izdüşümleri üzerinden gerçekleştirmişlerdir. Richard Bauman'ın "Folklore and the Forces of Modernity" (1983), Paul V. Hanson'ın "Reconceiving the Shape of Culture: Folklore and Public Culture" (1993) adlı çalışmaları, Malcolm Anderson'ın *State and Nationalism in Europe since 1945* (2000) ve Theo D'haen ve Pieter Vermeulen'in *Cultural Identity and Postmodern Writing* (2006) başlıklı kitapları gibi alandaki bu çalışmalardan sadece bir kısmı, postmodernizmle kesişen tarihsel süreçte millî kimlik anlayışında yaşanan değişime ışık tutmaya çalışmış, ancak ya bu değişimi postmodernizmle doğrudan ilişkilendirmekten kaçınmış ya da bu değişimi postmodernizmi olumlayarak yaratıcı bir sürecin parçası olarak yorumlamıştır. Bu çalışma, postmodernizm ve folklor çalışmaları alanında millî kimlik ve postmodernizm ilişkisini irdeleyen çalışmaların eksikliğine bir yanıt olarak, hem millî kimlik anlayışına postmodern bir bakış açısı getirmeyi,

hem de tartışmalarının eksenini yalnızca millî kimliğin yapı-sökümü ve yeniden yaratımı süreçlerine değil aynı zamanda bu süreçlerde millî folklorun konumunun ne olduğu sorusuna kaydırmayı hedeflemektedir. Bu hedef doğrultusunda, mevcut çalışmaların postmodernizmi ve postmodernist millî kimlik anlayışını olumsuz yorumlarından ayrılarak, Fredrick Jameson'ın postmodernizme getirdiği eleştirel bakış açısını benimseyerek postmodernizmi bir yozlaşma eğilimi olarak görmekte ve bu eğilimin millî kimlik ve millî folklor algısı ve pratiğinde yarattığı olumsuz etkileri irdelemeyi, millî kimlik ve millî folklorun Baudrillard'ın ifadesiyle nasıl birer hipergerçekliğe dönüştüğünü göstermeyi amaçlamakta ve tartışmalarını çağdaş İngiliz yazarlardan Julian Barnes'ın *İngiltere İngiltere'ye Karşı* romanında örneklemeyi hedeflemektedir.

19. yüzyıldan günümüzün geç kapitalist, neoliberal ve küreselleşen dünyasına geçişte Batı medeniyetlerinde millî kimlik, 19. yüzyılda yükselen ulus-devlet yaratma refleksinin yansıması olarak milliyetçilik düşüncesi çerçevesinde ortaya çıkar. Millî kimlik yaratmak, bir ulus yaratmakla neredeyse eş anlamlıdır. Ancak millî kimlik yaratma süreci, başta bu çalışmanın odağındaki İngiltere olmak üzere Batı medeniyetlerinde, Edward Said'in "oryantalizm" olarak adlandırdığı bir "öteki" yaratma, "öteki" üzerinden kendini yaratma, "kendi" ve "öteki" arasında bir hiyerarşi kurma ve bu hiyerarşiye dayanarak kendine "öteki"yi sömürme hakkı tanıma süreçlerini beraberinde getirir (1979: 1-2). Millî kimlik, temelinde "ben" ve "öteki" ile başlayan ikili karşıtlıklarla doğar ve emperyalist hedeflere hizmet etmek üzere şekillenir. Örneğin, İngilizliğin "uygar", "temiz", "eğitilmiş", "mantıklı", "soğukkanlı", "akılcı", "çalışkan" olarak nitelendirilmesini sağlayan, "barbar", "kirlili", "duygusal", "tembel" bir ötekinin varolmasıdır. Millî kimlik üzerinden kurulan bu ikili karşıtlıklar, 19. yüzyılda İngiliz emperyalizmini besleyen temel unsurlardan biridir. Millî kimlik yaratma, burada kendi ve öteki hakkında bir mit inşa etme ve bu mitleri ekonomik, siyasi ve kültürel pratiğe dönüştürme eylemidir.

Postmodernizmin millî kimlik ile olan ilişkisi tam bu noktada başlar. Baskın söylem, millî kimliğin doğal ve doğuştan olduğunu savunarak millî kimlik üzerine kurulan ve yürütülen ekonomik, siyasi ve kültürel pratikleri haklı çıkarmaya çalışır. Oysa ki Benedict Anderson'ın söylediği gibi, nasıl "ulus hayalî bir cemaat" (2006) ise, millî kimlik de bu hayalî cemaati bir arada tutmaya yarayan söylemsel bir yapı, bir üst anlatıdır. İlk kez Lyotard'ın *Postmodern Durum* kitabında söz edilen üst anlatı kavramı, tek hakikat olduğu savıyla üstünlük kurmaya çalışan, kendi kurgusallığını ve anlatısallığını gizleyen baskın anlatılar için kullanılır. Üst anlatı yeni kurallar ve yetkiler ortaya çıkaran ve bunları meşrulaştıran anlatılar olarak görülebilir. Batı medeniyetlerinde 19. yüzyılda milliyetçilik düşüncesi ekseninde doğan millî kimlik anlayışı, bir ulus-devlet kurmak, bu ulus-devleti meşrulaştırarak "öteki" milletler üzerinde sömürgeci pratiklere zemin hazırlamak için başvurulan üst anlatılardan biridir. Postmodernizm, millî kimlik, din, tarih olmak üzere tüm "üst anlatılara güvensizlik" duyma, üst anlatıların "meşrulaştırma" eylemini sorgulama durumudur (Lyotard 1997: 6). Postmodernizm üst anlatıları sorgulamaya öncelikle şu soruları yönelterek başlar: Kendi kendini meşrulaştıran hakikat, hakikat midir? Hakikati kim belirler? Meşrulaştırma eylemini gerçekleştiren özne kimdir? (Lyotard 1997: 29). Bu sorular, postmodernizmin üst anlatı olarak benimsediği millî kimlik anlayışına da yöneltilir: Millî kimliğin sınırlarını kim çizer? Millî kimliği meşrulaştıran özne kimdir? Millî kimliğin temsilini yapan kimdir?

Postmodernizme ve postyapısalcı düşünceye göre, dilin dışında, dilden önce gelen ve dilin temsil ettiği hiçbir gerçeklik yoktur; tersine tüm temsiller dilin içerisinde oluşur. Dil, var olduğu iddia edilen ve meşrulaştırılmış tüm gerçekliği yaratan araçtır. Millî kimlik de, dille yaratılan oldukça siyasal ve kaçınılmaz olarak kültürel bir yapı, bünyesine



tarihi, edebiyatı ve folkloru da katan büyük bir anlatıdır. Öyleyse yerleşik, katı ve değişmez sınırları olan bir millî kimlik anlayışından söz edilmesi mümkün değildir. Millî kimlik, tıpkı onu oluşturan dilin yapısı gibi akışkandır. Dil, Jacques Derrida'ya göre, aşkın göstereni olmayan, nihai bir anlama varamayan, anlamın sürekli ertelendiği sonsuz bir “gösterenler zinciri”, “gösterenlerin bir oyunu”, geniş bir esneklik alanıdır (2002: 353-354). Millî kimlik de aynı esneklikte, durağan olmayan gösterenlerden oluşan, gösterenlerinin anlamı dönemin ideolojisine, politik, ekonomik ve kültürel dinamiklerine göre değişime, yıkıma veya yeniden kurmaya açık bir yapıdır. Bu nedenle de millî kimliğin hakikat savı, postmodernizmde kabul görmez.

Millî kimlik anlayışına yöneltilen postmodern eleştiriler ve postmodern güvensizlik, geç kapitalist, neoliberal ve küreselleşen dünyada özellikle Batı medeniyetlerinde millî kimliğin nasıl bir metaya dönüştürüldüğü ve kullanım değerine indirildiği gerçeği göz önünde bulundurulduğunda, yersiz sayılmaz. Ruhi Ersoy'un belirttiği gibi, özellikle 2. Dünya Savaşı'nın ardından folklor ve millî kimlik anlayışı “kendini kültür kodlarını ve ulusal kalıtlarını kapitalist ekonomik yapıyla entegre ederek, dünyanın geri kalanına pazarlama ve Batı eksenli bir kültür iklimi yaratma yoluna gitmiş” (2013: 54) ve “kapitalizmin tüketim ruhunu besleyen bir araca dönüş[müştür]” (2013: 52). Baudrillard'ın anlatımına koşut olarak söylemek gerekirse, millî kimliği belirleyen kapitalizmin dili olmaya başlamış, millî kimlik küresel pazarda seri üretime giren, alınıp satılabilen, kapitalizmin buyruğuna hizmet eden, kapitalin döngüsünü garantileyen bir meta haline getirilmiştir. Dolayısıyla bu süreçte millî kimliği “meşrulaştırma”, “normlarını belirleme”, “normlarını yasalaştırma” (Lyotard 1997: 8) eylemlerini gerçekleştiren özne, kapitalizmin ta kendisi olmuştur. Bu durum ise, postmodernizmin millî kimliğin bir “anlatı”dan ibaret olduğu düşüncesini güçlendirmiştir. Bu düşünceye göre postmodern çağda millî kimliği “objektif doğrudan çok olasılık üzerine dayan[an]”; “dil ve yapısı açısından hiç şeffaf olmayan”, “anlatı biçimleriyle topluma uygun hâle getirilmiş” yapılar olarak adlandırmak yanlış olmaz (Hutcheon 1988: 105).

Millî kimliğin, tüketim kültürünün tutsağı olduğu gerçeğini anlayabilmek için belki de en yerinde yol Fredrick Jameson'ın postmodernizmin kültürel mantığı üzerine söylediği şu sözlere dönmek olur: “[...] postmodern kültürde ‘kültür’, kendi içinde bir ürün olmuştur; pazar, kendi kendisinin ikamesini gerçekleştirmekte ve gerçek anlamda, kapsamına aldığı nesnelerin herhangi biri kadar metalaşmaktadır: Modernizm, henüz, minimal ve taraflı bir yaklaşımla metalaşmaya ve onun kendini aşma çabalarına bir eleştiri getirebiliyordu. Postmodernizm ise bir süreç olarak, salt metalaşmanın tüketimidir” (2008:10). Jameson'ın ifade ettiği tüketim sürecinin dahi tüketilmesinin sıradanlaştığı bu kültürel dönüşüm, kaçınılmaz olarak millî kimlik ve folklorde de bir dönüşüm yaratmıştır. Tüketim mantığının sürekliliğinin temel kaygı olduğu postmodern toplumlarda sanat, edebiyat gibi sömürülen ve yok edilen diğer tüm alanlar gibi millî kimlik algısı ve millî kimliğin en somut temsili olan folklor de metalaştırılma, tüketim değerine indirgenme ve dolayısıyla derinliğini yitirme sorunuyla karşı karşıya kalmıştır. Kültür ve ekonomi arasındaki sürekli ve karşılıklı ilişkide olduğu gibi millî kimlik ve folklor arasındaki ilişki de arz-talep doğrultusunda tüketim kültürüne dâhil olmuştur. Tıpkı not defteri kapaklarına, heybelere, kıyafetlere basılarak sanat değerinin yok olması pahasına metalaştırılan Van Gogh veya Gustav Klimt eserleri gibi, toplumların kültürel değerleri ve folklorik unsurları derinliklerini yitirme pahasına metalara dönüştürülmüştür. Dolayısıyla günümüzde bir toplumun en kutsal değerlerinden biri olan bayrağını taşıyan bir fincanda kahve içmek, dini inançlarını yansıtan değerlerinin resmedildiği bir magneti buzdolabı üzerinde sergilemek veya geleneksel el sanatlarının basit kopyalarını bir içecek açacağı

üzerinde görmek ve bu işleviyle kullanmak oldukça sıradan hale gelmiştir. Geç kapitalizmin tüketim modelinin toplumlarca bu kadar hızlı benimsenmiş, millî değerlerin metalaştırılmasının hoşgörüsüyle karşılanır ve sorgulamaksızın tüketilir duruma gelmiş olması, Jameson'ın postmodernizmle bağdaştırdığı “derinlik yoksunluğu”nun (2008: 35) millî kimliğin temsillerinde de hissedilmesi sorununu doğurmuştur.

Postmodernizmin millî kimlikte yarattığı bu erozyonu hem millî kimliğin doğasını hem de millî kimlik-folklor ilişkisini yeniden gözden geçirerek ele almak uygun olacaktır. Postmodernizm, millî kimliğin doğal ve doğuştan oluştuğu fikrini çürüterek bir yandan millî kimliğin yapısöküme uğratılabilir ve yeniden yaratılabilir doğasını ortaya çıkarmış, diğer yandan da bu doğasının nasıl geç kapitalizmin tüketim mantığı ile uyumlu hale getirildiğini göstermiştir. Bu çalışmaya göre, millî kimliğin doğal ve doğuştan olmadığı düşüncesi, folklor olgusunun da doğal ve doğuştan gelişmediği düşüncesine yönlendirir. Baskın söylem ve geleneksel folklor çalışmalarında, millî kimlik ve folklor ilişkisi çoğunlukla folklorun millî kimlikten doğduğu fikrini benimser. Ancak postmodernist bakış açısı, millî kimlik ve folklor ilişkisinin çok daha karmaşık ve çok daha iç içe olduğunu hatırlatır. Alan Dundas'ın altını çizdiği gibi “folklor, yalnızca kimlik hakkında mevcut bilgiyi edinme yolu değil”, “aslında bir bireyin veya grubun kimliğini keşfettiği ve yarattığı temel yollardan biridir” (1984: 151). Öyleyse folklor millî kimliğin bir ürünü değil, aktif bir parçasıdır. Nasıl millî kimlik yaratımı, daha önce belirtildiği gibi bir millet hakkında bir anlatı yaratma ve bu anlatıyı ekonomik, siyasi ve kültürel pratiğe dönüştürme eylemi ise, folklor de bu ekonomik, siyasi ve kültürel pratiğin aktif bir parçası olarak millî kimliğin meşrulaştırılması, kabulü ve içselleştirilmesidir. Folklor, soyut millî kimlik anlayışının somutlaştığı durumlardır. Nitekim millî kimlik ve folklor arasındaki bu karşılıklı ilişki, geç kapitalizmin tüketim kültüründe, millî kimlik üretimi ile folklor üretiminin paralel olarak ilerlemesinde kendini gösterir. Postmodernizmin tüketim mantığıyla sürekli bir değişim ve yeniden üretim süreci içine giren millî kimliğin kitlelerce kabulünü hızlandıran, aynı değişim ve yeniden üretim sürecine giren folklorik unsurlardır. Bunun nedeni millî kimliğin soyut doğasının aksine folklorun gündelik yaşamın tüm özel ve kamusal alanlarına kolaylıkla dâhil edilebilir, metalaştırmaya çok daha elverişli bir yapısının olmasıdır. Bu durum, postmodernizmin millî kimlik anlayışına getirdiği değişimleri anlamamanın, folklore getirdiği değişimleri ele almadan mümkün olamayacağı gerçeğini öne çıkarır. Bu sebeple bu çalışmada millî kimliğin postmodern yeniden yaratımı, folklorik unsurların yeniden yaratımı üzerinden ele alınmaktadır.

Postmodern düşünce ekseninde millî kimlik ve dolayısıyla folklor anlayışı ontolojik olarak sorunsallaştırılırken yazınsal düzlemde millî kimliğin ve folklorun yapısöküme uğratılabilir ve yeniden yaratılabilir yapısına başta üstkurmaca<sup>1</sup> olmak üzere, metinlerarasılık, parodi, pastiş gibi yöntemler kullanılarak dikkat çekilir. Bu çalışmanın odağında bulunan İngiliz millî kimliğinin anlatisallığını irdelemek, Malcolm Bradbury'nin *The Modern British Novel* adlı kitabında belirttiği gibi 1980'lerdeki İngiliz romanında genel bir eğilimdir. Bradbury'e göre, bu eğilimin oluşmasında postmodern kuramların bu yazarlar üzerindeki etkisinden söz edilebilir (1993: 232).

Julian Barnes, İngiliz millî kimliğinin sınırlarını, anlatisallığını ve doğruluğunu irdelemeyi kendine amaç edinen çağdaş dönemin en önemli yazarlarından biridir. Barnes, postmodernizmin tarih ve millî kimlik üzerine getirdiği yeni bakış açılarını benimseyerek, romanlarında tarih ve millî kimlik yazımına karşı kuşkucu bir yaklaşım sergiler ve aynı kuşkuyu okurların da duymasını sağlar. Bu amaç doğrultusunda yazılan belki de en etkileyici romanı 1998 yılında yayımlanan ve Türkçeye *İngiltere İngiltere'ye Karşı* başlığıyla çevrilen *England England* adlı romanıdır. Roman, ana karakter Martha

Cochraine'in yaşam öyküsünü ve gelişimini resmeder gibi görünse de özünde, İngiliz millî kimliğinin kapitalizmin diliyle yaratılmış, metalaştırılmış bir yapı olduğunun altını çizerek, millî kimliğin inşa edilebilirliğine ve yapısöküme uğratılabilirliğine dikkat çeker. Barnes'in kendi sözleriyle bu roman, "İngiltere kavramı, orijinallik, hakikati arama, folklorik geleneklerin icadı" konusundadır (Marr, 1998: 15). "Milenyumun dönümünde kendi ülkeme yazdığım bir mektup" (akt. Guignery, 2000: 70) olarak nitelendirdiği bu romanda, Barnes "ülkelerin giderek [nasıl] kendi kendilerini gülünçleştirdiğini ve tarihlerinin ve millî kimliklerinin yalnızca belirli kısımlarının cıllanmış hallerini kullandıklarını" (70) gözler önüne serer. Bu yönüyle roman, İngiliz millî kimliğini, folklorik geleneklerini, tarihini ve inançlarını eleştirel bir yeniden değerlendirme girişimidir.

Roman, kronolojik olarak sıralanmış üç bölümden oluşur. "İngiltere" başlıklı birinci bölümde romanın ana karakteri Martha Cochraine'nin çocukluk anıları ele alınır. Bu kısa bölümü takip eden ve romanın büyük bir çoğunluğunu oluşturan "İngiltere İngiltere" isimli ikinci bölümde ise, Bayan Cochraine artık orta yaşlı, olgun bir kadındır. Bu bölümde Cochraine'nin işvereni olan Sir Jack Pitman bir tarihçiyi işe alarak İngiliz millî kimliğini araştırır ve İngiliz millî kimliğini ve folklorik geleneklerini temsil eden öğeleri belirleyerek Wight Adası'nı bu öğelerin tümünün bir arada bulunduğu minyatür bir İngiltere'ye dönüştürür. Pitman'ın "İngiltere, İngiltere" adını verdiği bu projenin amacı, İngiltere millî kimliğine ait her şeyi tek bir yerde toplayıp bir yaşayan müzeye dönüştürerek ziyaretçilerden kazanç sağlamaktır. Pitman'ın planı öyle başarılı olur ki, insanlar için gerçek İngiltere anlamını yitirmiş duruma gelir ve Baudrillard'ın deyimiyle tüketim toplumunda "hipergerçeklik" gerçekliğin yerini alır (1983: 147). "Anglia" başlıklı son bölümde ise, Pitman'ın projesinden çıkarılan Bayan Cochraine artık yaşlanmış ve Wessex'te Anglia adında bir köyde yaşamaya başlamıştır. Barnes, bu bölümde fantazilerle dolu ikinci bölümdeki İngiltere İngiltere'nin aksine sanayi öncesi İngilteresi'ni ve pastoral İngiliz millî kimliğini resmeder. Romanda, Martha Cochraine'nin çocukluktan yaşlılığa gelişim ve olgunlaşma süreci gösterilerek bölümler arasında bağlantı sağlansa da bölümleri birbiriyle ilişkilendiren nokta, birinci bölümde sorunsallaştırılan "millî kimlik" gerçekliğinin ikinci bölümde yeniden yaratılması, son bölümde ise yeniden yaratılan bu gerçekliğin yapıbozuma uğratılarak yeni gerçekler yaratma çabasıdır.

Roman daha ilk sayfalarından okuru, millî kimlik anlayışına duyulan postmodernist güvensizliğe çekecek zemini hazırlamaya başlar. Bu zemin romanda öncelikle yapboz imgesi ile kurulmaya çalışılır. Romanın ana karakteri Martha Cochraine'in çocukluğuna ilişkin en net hatırladığı anısı babasıyla yapmaya çalıştığı İngiltere yapbozudur: Bu anısına göre küçük Martha mutfak masasında İngilteresi'ni tamamlamaya çalışır, ancak her defasında bir parça eksik kalır, yapbozun bu eksik parçası olan Staffordshire, hep babasının cebinden çıkar. Martha'nın küçükken oynadığı yapboz, onun kişiliğini oluşturan parçalar gibidir, ne zamanki yapbozun eksik parçası babasının cebinden çıkarılıp yerine yerleştirilir, ancak o zaman Martha kendisini tamamlanmış hisseder. Yapboz imgesi, yalnızca Martha'nın kişiliğini temsil etmekle kalmaz, aynı zamanda roman boyunca ele alınacak konulardan biri olan, tıpkı yapbozun parçaları gibi folklorik unsurların bir araya getirilip İngiliz millî kimliğinin inşa edildiği ve tıpkı dolayısıyla yapbozun parçaları gibi yeniden yapısöküme uğratılabileceğini simgeler. Bu yönüyle bu imge ikinci bölümü oluşturan gerçek/kurmaca ikiliğinin temel yapı taşıdır.

Birinci bölümdeki küçük Martha, ikinci bölümde artık orta yaşlarda zeki bir kadındır ve büyük iş adamı Pitman'ın dünyaca yankı uyandıran projesinde "Atanmış Kinik" (74) olarak yer almaktadır. Pitman, büyük bir fikir adamıdır ve yine büyük bir fikirle gelecek şöyle der: "Bizler geçmişimizi öteki milletlere onların gelecekleri olarak satmalıyız!"

(48). Pitman'a göre üçüncü binyılda artık İngiltere, "imparatorluk toprakları elinden çıkmış" (46), dünyanın en büyük ordusuna sahip olmasına karşın ordusunu "başkaları tarafından onaylanan küçük savaşlar için kiraya ver[en]" (47), eski gücünü yitirmiş bir ülkedir. Romanda "büyük bir tarihe, birikmiş büyük bir bilgiye sahip bir millet" (48) olarak tasvir edilen İngilizlerin millî kimliği, Pitman'a göre "pazarlanmaya son derece uygun"dur (48) ve böyle bir pazarlama için de en uygun zamanlama üçüncü binyıla girilen bu dönemdir. Bir vatansever olduğunu düşünen Pitman için, bu proje ülkesi için kurtuluş yoludur; yok olmaya yüz tutmuş olan İngiltere'yi ve İngiliz millî kimliğini, Wight Adası'nda yeniden yaratarak ayakta tutacak olan tek şeydir. Pitman'ın bu bakış açısı, projesinin temelinde yatan kuramı oluşturmaktadır: İngiliz millî kimliğini kopyalayıp küçülterek piyasaya sürmek, metaya dönüştürmek.

Pitman projesini uygulamaya koymadan önce, çalışanlarına projesini temellendirdiği düşünceyi açıklığa kavuşturması için bir Fransız entelektüelini davet eder. Fransız entelektüel Pitman'ın projesini "*grand project*" (*büyük proje*) (62) olarak adlandırır ve uygulamaya konulduğunda başarı yakalaması oldukça olası modern bir düşünce biçiminde görür. Millî kimliği yeniden inşa etme projesinin romanda "grand project" olarak adlandırılması, postmodernizmin millî kimliği "grand narrative" (üst anlatı) olarak adlandırmasını doğrular niteliktedir. Fransız entellektüele göre, "[g]ünümüzde kopyayı orijinale yeğliyor oluşumuz, tümüyle kabul görmüş bir gerçek"tir (62); dolayısıyla kopyayı orijinale tercih eden, tüketim kültürüne ayak uydurmuş insanların karşısına İngiltere kopyası çıkarmak ve bunu satmaya çalışmak artık kimseye şaşırtıcı gelmemektedir. İngiltere'yi dolaşarak İngiliz millî kimliğini keşfetmeye çalışmak yerine, küçük bir adada toplanmış yaşayan bir İngiltere kopyasını ziyaret etmek, bu insanlar için bulunmaz bir fırsat olacaktır.

Fransız entelektüelinin anlattığı kuramlar çerçevesinde ticari çıkarlarla biçimlendirilen tasarımın amacı, tüketim toplumunun tüketim kültürünü benimsemiş bireylerinin "kendilerini daha az cahil" (82) hissedecekleri bir İngiltere yaratılacaktır. Pitman'ın insanların "kendilerini daha az cahil" hissettirilmesi gerektiğine ilişkin görüşü, resmi tarihçi Dr. Max'ın İngiliz halkının millî kimlik bilgisini ölçmek için yaptığı anketler sonucunda açıklık kazanır. Dr. Max'ın orta yaşlarda, "beyaz ırktan", "orta sınıfa mensup", "üniversite öğrenimi" görmüş, "kendini kültürlü, bilinçli, zeki, bilgili bir kişi olarak" (91) gören ortalama bir İngiliz vatandaşını temsil eden bir adamla yaptığı görüşme, halkın kendi tarihleri ve millî kimlikleri hakkında ne kadar az ve eksik bildiklerini gözler önüne serer. Hastings Meydan Savaşı'nda neler olduğu sorulan adam, yalnızca "1066" diyerek cevap verir ve soruyu yanıtlamış gibi diğer sorunun gelmesini bekler. Savaşın kimler arasında olduğu, nedenleri ve sonuçları konusunda sorulan sorulara verdiği cevaplar da, bir o kadar kısa, tereddütlü ve eksiktir. İngiliz toplumunun ve tarihinin biçimlenmesinde büyük bir önemi olan bu savaş bile ortalama bir İngiliz vatandaşı tarafından tam olarak bilinmemektedir. Dr. Max'e göre "[y]urtseverliğin en istekli yatak arkadaşı, bilgi değil, cehaleti[r]" (94). Halkın cehaleti, geç kapitalist çağda, millî kimliğin farklı emellere hizmet etmek amacıyla yeniden inşa edilmesini kolaylaştıran etmenlerden biridir.

Pitman'ın İngilteresi'nin, arz talep ilişkisi doğrultusunda oluşturulan bir millî kimliği olacaktır. Pitman'ın yeni bir millî kimlik yaratma projesinde benimsediği yöntem, daha önce bahsi geçen millî kimlik ve folklor arasındaki neden-sonuç ilişkisinden çok iç içelik ilişkisini öne çıkar niteliktedir. Pitman, çalışanlarından tüm dünya çapında bir anket düzenleyerek insanların İngilizlik deyince akıllarına gelen ilk beş şeyi araştırmalarını ister, bu anketle İngilizliğin kültürel mirasını oluşturan folklorik unsurları bir araya toplayacak, bu folklorik unsurları yeniden şekillendirerek yaşayan bir müze yaratacağıdır.

Bu ankete göre İngiliz millî kimliğinin somut temsili, “50 Özlü Değer” olarak adlandırılan folklorik unsurlar şunlardır:

1. KRALİYET AİLESİ; 2. BIG BEN/ PARLAMENTO SARAYI; 3. MANCHES-  
TER UNITED FUTBOL KULÜBÜ; 4. SINIF SİSTEMİ; 5. PUB’LAR; 6. KARDA  
BİR KIZIL GERDAN KUŞU; 7. ROBIN HOOD VE ŞEN ADAMLARI; 8.  
KRİKET; 9. DOVER’IN AK FALEZLERİ; 10. EMPERYALİZM; 11. İNGİLİZ  
BAYRAĞI; 12. SNOBLUK; 13. “GOD SAVE THE KING / QUEEN” MARŞI; 14.  
BBC; 15. LONDRA’NIN WEST END BÖLGESİ; 16. TIMES GAZETESİ; 17.  
SHAKESPEARE; 18. DAMLARI SAMAN KAPLI KULÜBELER; 19. ÇAY / DE-  
VONSHİRE’IN KREMALI ÇAYI; 20. STONEHENGE; 21. SERİNKANLILIK /  
TEPEDEN BAKMA; 22. ALIŞVERİŞ; 23. MARMELAT; 24. LONDRA KULESİ  
/ BALTALI MIZRAK TAŞIYAN KULE MUHAFIZLARI; 25. LONDRA  
TAKSİLERİ; 26. MELON ŞAPKA; 27. TV KLASİK DİZİLERİ; 28. OXFORD /  
CAMBRIDGE; 29. HARRODS; 30. ÇİFT KATLI OTOBÜSLER / KIRMIZI  
OTOBÜSLER; 31. İKİ YÜZLÜLÜK; 32. BAHÇEYLE UĞRAŞMA; 33.  
ALÇAKLIK / GÜVENİLMEZLİK; 34. AHŞAP DUVAR TEKNİĞİ; 35.  
EŞÇİNSELLİK; 36. ALICE HARİKALAR DİYARINDA; 37. WINSTON  
CHURCHILL; 38. MARKS & SPENCER; 39. BRİTANYA SAVAŞI; 40. FRAN-  
CIS DRAKE; 41. BAYRAĞA SELAM TÖRENLERİ; 42. SIZLANMA; 43.  
KRALİÇE VICTORIA; 44. KAHVALTI; 45. BİRA / SICAK BİRA; 46.  
DUYGUSAL SOĞUKLUK; 47. WEMBLEY STADYUMU; 48. KIRBAÇLAMA  
/ ÖZEL OKULLAR; 49. YIKANMAMA / KİRLİ İÇ ÇAMAŞIRLARI; 50.  
MAGNA CARTA (95-96)

Martha’nın oynadığı İngiltere yapbozunun parçaları gibi, bu elli unsur toplanarak yeniden bir İngiltere kurulacaktır. Ancak tarih yazım sürecinde olduğu gibi İngiliz millî kimliğiyle özdeşleştirilen bu maddeler ideolojik bir süzgeçten geçerek elenir. Örneğin, Pitman listeden “ikiyüzlülük”, “serinkanlılık”, “snopluk”, “yıkanmama” (95-96) gibi olumsuz bir İngiltere imgesi oluşturacak maddeleri yok sayarak, projesinin ticari amaçlarını karşılayabilecek, yalnızca İngiltere’yi yücelten maddeleri değerlendirir. İngiliz millî kimliğini kapitalist amaçlarla yeniden yaratırken yapılan eleme işlemleri, Hayden White’ın tarihin ve millî kimliğin kurgusallığı konusundaki şu sözlerini hatırlatır: Tarih yazımı geçmiş “olayların bir kısmının vurgulanarak öne çıkması, diğerlerinin arka plana atılması, tanımlama, motifsel tekrarlar, ton ve bakış açısı değişikliği, alternatif betimsel stratejiler ve kısacası bir romanın ya da oyunun olay örgüsünde bulunabilecek tüm teknikler sayesinde” mümkün olur (White, 1978: 84).

Çağın gereklerine ve satın alacak olanların beklentilerine göre değiştirilen maddelerden bir diğeri de Robin Hood mitidir. Metalaştırılacak olan İngiliz millî kimliğini tüketecek olası müşteri profilleri arasında İngiliz toplumunun önemli bir yüzdesini oluşturan eşcinsel ve etnik azınlıklar vardır. Bu azınlıklara hitap etmek üzere Robin Hood miti yeniden yazılır, nitekim bu mit böyle bir yeniden yazım için son derece elverişlidir: Robin hem kadın hem erkek için kullanılan bir isimdir, Hood ise her iki cins tarafından giyilen bir giysidir; gruptaki tek kız olan, ancak biyolojik olarak erkek olduğu ileri sürülen Marian, kilise nezdinde hiçbir geçerliliği olmayan bir nikâhla Robin Hood’la evlenmiş ancak bir süre sonra evliliğini sona erdirerek “Maid Marian” ismini almış ve bir erkek gibi yaşamını sürmüştür. Romanda belirtildiği gibi, özellikle erkek sayısının kadın sayısından fazla olduğu kırsal topluluklarda yaşanan eşcinsel ilişkilerin ahlaki açıdan bir sorun yaratmayan tarihsel bir norm oluşu, bu mitin eşcinsel toplulukları da göz önünde bulunduran bir bakış açısıyla yeniden yaratımını mümkün kılan bir diğer unsurdur (163-164).

Mitleri “modern zamanlara uyarla[yan]” (161) proje üyeleri, yeni mitler yaratma konusunda da başarılıdır. Romanda ada için logo arayışı yeni bir mit yaratma sürecine ışık tutar: 19. yüzyıl İngilteresi’nde kadının biri elinde yumurta sepetiyle patika yolundan pazara yürürken bir kasırga ile falezden aşağı uçar, ancak kadının bir taraftan şemsiyesi paraşüt gibi açılır, diğer taraftan da eteği şişerek yavaşlamasını ve yumurtalarından bir tanesi bile kırılmadan sağ salım aşağı inmesini sağlar. Projenin tarihçisi tarafından kurulan bu hikâyeye öncelikle “Betsy için Cennet bu” başlığı konulur ve modernleştirilerek ziyaretçilerin katılabileceği bir “bungee jumping” deneyimine dönüştürülür: Teknik destekle yavaşlatılarak aşağı indirilecek olan turistler taze yumurtalarını alarak kahvaltılarına devam edecek ve bu deneyimin sonunda Sir Jack’in imzasının ve günün tarihinin olduğu bir atlama sertifikası alacaktır.

Değiştirilen, yeniden yaratılan ve uyarlanarak piyasaya sürülen bu folklorik mitlerin yanında, İngiliz millî kimliğini temsil eden ünlü isimler, mekânlar, doğal güzellikler, yiyecek ve içecekler dâhil her şey proje kapsamında adada yeniden yaşam bulur: Bir tarafta hiçbir şeyden habersiz toprağıyla tarım yapan köylüler, bir tarafta Shakespeare’in mezarı, Samuel Johnson, turistlerin oturup sıcak bira içecekleri “pub”lar vardır. Bu düşüncelerin hayata geçirilmesiyle adada ideal bir İngiltere kopyası yaratılır ve buraya “İngiltere İngiltere” adı verilir. İngilizliği temsil eden tüm olumlu karakteristiklerin bir araya toplanmasıyla kurulan bu düş dünyası, İngilizliğin istenildiği zaman istenildiği biçimde yapıbozuma uğratarak yeniden yaratılması mümkün olan düşsel bir kurmacadan ibaret olduğunun bir kanıtı niteliğindedir. Bu bağlamda, İngilizliğin kurmaca bir anlatıdan farkı olmadığı; bir roman karakterinin kimliği ve karakteristikleri nasıl bir yazar tarafından yaratılıyorsa, İngiliz halkının kimliğinin de romandaki komite üyelerince yeniden yazılabileceği görülmektedir. Nasıl gerçeklik yalnızca zihinde oluşturulan düşünsel bir süreçse, İngilizlik de, romanda gösterildiği üzere, yalnızca “kolektif düşlemde” (Bentley, 2007: 489) yer alan, “uydurma bir gelenekten başka bir şey değildir” (Nünning, 2001: 18).

Parrinder’in “ütopya” (2002: 230) olarak nitelendirdiği bu yeni düşler ülkesi kısa sürede büyük ün kazanır. Turistler eski İngiltere yerine artık İngiltere İngiltere’yi tercih etmektedir. Ancak bu kusursuz İngiltere replikası zaman içerisinde Valentine Cunningham’ın deyimiyle “distopya”ya (1998: 14) dönüşür. Adada İngiltere ve İngiliz millî kimliğini oluşturan folklorik unsurlar, replikalarından ayırt edilemez duruma gelir; hatta replika, gerçeğin yerini almaya başlar. Romanda oluşan distopik değişim, postmodern çağın gerçeğidir; yani, bir hipergerçeklik sorunudur: Tüketim toplumunda gerçekliğin kapitalist amaçlarla sonsuz sayıda üretilebilir duruma gelmesi anlamına gelen simülasyonu mümkün kılan, İngiltere İngiltere’nin yaratılmasında olduğu gibi, insanların cehaleti, uğradıkları kültürel çöküş ve benimsedikleri tüketim kültürüdür.

Baudrillard’a göre simülasyona uğratan imge öncelikle “belli bir gerçekliğin yansımaları” iken, bu gerçekliği “saptırma”ya ve “gizleme”ye çalışır, ardından böyle bir gerçekliğin “olmayışını gizler”, nihayet “gerçekle en ufak bir ilgisi [bile] kalmaz”; bunun sonucu olarak gerçeklik artık “yalnızca kendi simülakrı”na dönüşür ve ortadan kalkar (Baudrillard, 1983: 11). Hipergerçeklikte, “gerçek ve hayal ürünü birbirine karıştırılır, estetik cazibe ön plandadır, öyle ki ‘bir tür kasıtsız parodi her şeyi kapsar’” (Featherstone, 1991: 68). Simülasyonun bu aşamaları, doğrudan Pitman’ın yaşayan müze projesi bu süreci örnekler. Simülasyona uğratan imge bu kez İngiltere ve İngiliz millî kimliğidir. İngilizliğin replikasını yaratmak için önce İngilizliği temsil eden karakteristikler araştırılır, bu noktada amaç İngilizliği birebir yansıtmaktır. Ancak anket sonucu elde edilen maddeler, projenin kapitalist amaçlarıyla örtüşmediği için yapıbozuma uğratarak

amaca uygun olarak yeniden yazılır; İngilizliğin gerçek yüzü gizlenmeye çalışılır. Tüm bunlar İngilizliğin yalnızca belirli simgelerle zihinde yaratılan bir imgeden ibaret olduğunu, İngilizlik diye bir gerçekliğin aslında olmadığını göstermektedir. Son aşamada ise yaratılan bu sahte İngiliz kimliği gerçeğin yerini almaya başlar, yaratılan bu yeni gerçeklik Baudrillard'ın deyimiyle "hipergerçeklik"tir (1983: 125).

Hipergerçeklikte gerçekle hayal ürünü arasındaki sınır aşılır, bu simülasyon deneyimi romandaki ada çalışanlarında da kendini gösterir. Taklit, gerçeğin yerini alır. Öyle ki kendilerine verilen rolleri oynamaları istenen bu çalışanlar, zamanla kendilerini rollerine kaptırarak gerçek kimliklerini unutup kurmaca kimliklerine bürünürler: Kral, kendini gerçekten kral zannederek emirler yağdırmaya başlar; İngilizliği temsil eden önemli figürlerden Samuel Johnson rolündeki çalışan da, kendisini rolüne kaptırarak turistleri rahatsız edecek kadar fazla Johnsonvari davranışlar sergiler; çiftçiler ve çobanlar da proje dâhilinde kendilerine ayrılmış lojmanlara gitmeyi reddederek harap kulübelelerinde uyumayı tercih eder; rol gereği kaçakçı köylüleri canlandıran çalışanlar gerçekten kaçakçılık yapmaya başlar; Britanya Savaşı'nı canlandıran filo ise daha da ileri giderek alarm zili her an çalıp uçağa binme emri verilebilir diye pistin yanına prefabrik barakalar yapılmasını isterler. Ancak, proje yetkilileri bunlardan daha da büyük bir sorunla karşı karşıyadır: Robin Hood ve çetesi. Robin Hood ve çetesi kendilerine verilen rolleri reddetmekte, gerçekten yağmacı çeteler gibi davranmakta, sözleşmelerine dayanarak yapılan tüm uyarılara kulak asmayarak kendi dediklerini yapmaktadır.

Adadaki karakterlerin canlandırdıkları rolleri benimseyerek gerçeklikle ilişkilerini tümüyle koparmaları, Baudrillard'ın eleştirdiği hipergerçekliğin ulaşabileceği son noktadır. Barnes gerçekle replikası arasındaki farkı ayırt edemez duruma getiren karakterler yaratarak bir taraftan postmodern düşünceyi doğrularken bir taraftan da kurgusalılığına karşın millî kimliğin kültürel pratiğe dönüştürülmekteki hızına dikkat çeker. Postmodern çağ, İngiltere İngiltere'nin temsil ettiği kurmacalar çağıdır. Bayan Cochraine'in bu sahte kimlikler, yalanlar, taklitler dünyasında tüm istediği "hakikat ve yalınlık"tır (147). Ancak postmodern çağın temsili İngiltere İngiltere'de hakikat ve yalınlığa yer yoktur. Nitekim bu durum, hakikat arayışındaki Bayan Cochraine'in bu yalanlar adasından kovulmasıyla daha da somutlaşır.

Romanın üçüncü bölümü, eski İngiltere'nin yıkılarak endüstri ve teknoloji öncesi pastoral, tarım İngiltere'sine dönüşü sonucu ortaya çıkan Anglia'da geçer. İngiltere İngiltere'den kovulan Martha, Anglia'da Wessex adında bir köye gelir. Anglia, İngiltere İngiltere'nin o şatafatlı görüntüsünden ve olanaklarından çok uzakta kalmış, kendi hâlinde tarımla uğraşarak geçinen, teknolojiden uzak eski iletişim yollarıyla haberleşen, basit şeylerle kendilerini eğlendiren, geleneksel tarzda yaşamlarını sürdüren insanların yaşadığı bir yerdir. Bu bölüm, eleştirmenlerce farklı biçimlerde yorumlanmıştır: Anglia kimine göre "geriye dönük bir ütopya" (Parrinder, 2002: 230); kimine göre "bir tür cennet" (Cunningham, 1998: 14); kimine göre ise "idilik, kırsal İngiltere'ye dönüş ile distopik kurgunun bir karışımı"dır (Nünning, 2001: 9). Ancak Barnes'a göre eleştirmenler bu bölümü yanlış yorumlamaktadır; çünkü Barnes'a göre Anglia "bir ülkenin ne ölçüde yeniden başlayabileceği ve bu yeniden başlangıcın ne anlama geldiği hakkındadır" (akt. Guignery, 2000: 71). Bölüm İngiliz millî kimliğinin hoşla gitmeyen yönlerinin yapı sökümü uğratılarak, hipergerçekliğin başka bir katmanı olarak yeniden yaratılabileceğini kanıtlar.

Romanın üçüncü bölümünde, İngiltere İngiltere'de resmedilen yeniden yaratım süreci burada da kendini gösterir. İngiltere İngiltere'de mükemmeliyetçi ve daha gelişmiş bir İngiltere kopyası yaratılırken Anglia'da daha kırsal ve geleneksel bir İngiltere kopyası yaratılması amaçlanır. İngiltere İngiltere'nin kurulmasıyla tarihini ve kimliğini yitiren

eski İngiltere'ye Anglia'da yeni bir tarih ve millî kimlik oluşturulmak istenir. İngiltere İngiltere'de olduğu gibi Anglia'da da tüm yapaylıklarıyla yaşamlarını sürdüren insanlar vardır. Bu insanlar, sahte bir İngiltere İngiltere yerine teknoloji öncesi daha orijinal olduğunu düşündükleri eski geleneklerini yaşatmayı seçmişlerdir. İngiltere İngiltere'de yaşayanların büründükleri roller, para karşılığında kendilerine işverenleri tarafından dağıtılmışken buradaki insanların oluşturdukları kimlikler bütünüyle kendi seçimleridir. Dolayısıyla, vatanseverlik kavramı Anglia ve İngiltere İngiltere ile farklı anlamlar kazanmıştır: Sir Jack, yıkılmakta olan İngiltere'yi ayakta tutma kisvesi altında daha çok para kazanacağı son teknoloji bir İngiltere yaratarak vatanseverliğini kanıtlarken Anglia'daki insanlar da İngiltere İngiltere'nin yıkıp geçtiği İngilizliği yaşatmak için teknoloji öncesi bir İngiltere kurarak vatanseverliklerini göstermişlerdir.

Her ne kadar vatanseverlik nitelemesine sığınılmış olsa da, her iki İngiltere'nin de eşit derecede kurmaca olduğu ortadadır. Örneğin, genç hukukçu Jez Harris, eski işini, yaşamını ve hatta kimliğini geride bırakmış, hayatını Wessex köyünde sürdürmektedir. Jez'in en büyük zevki, ne zaman karşısına "turist kılığına bürünmüş bir antropolog, bir gezi yazarı ya da bir dil kuramcısı çıksa, kaba köylü numarası oynamaktı[r]" (261). Jez'nin oynadığı rol, İngiltere İngiltere'deki karakterlerin rolleri kadar kurmacadır. Jez'in eğlenmek için yaptığı şeylerden biri de hikâyeler uydurmak ve insanlara bu hikâyeleri gerçekmiş gibi anlatarak onları inandırmaktır. Jez'in eski İngiliz folkloru ve gelenekleriyle hiçbir ilgisi olmayan, "uydurma" (262) olarak adlandırılan bu hikâyeleri köy ziyaretçilerinin oldukça ilgisi çekmektedir, çünkü bu hikâyelerin gerçek olup olmamalarının bir önemi yoktur: "Onlar Jez'in hikâyelerini yeğl[emektedir], gerçek [olan] bu[dur]" (263). Dolayısıyla tüm bu uydurma kimlikler ve efsaneler göz önünde bulundurulduğunda, Barnes'ın da vurguladığı gibi Wessex köyü, "tamamiyle sahte bir köydür. Kendi kendini yeniden icat eden düzmece bir köydür" (akt. Guignery, 2000: 72).

Wessex köyünde, "folklorun, özellikle de yeniden yaratılmış folklorun, parasal alışveriş ya da takas konusu olmaması gerektiğini" (262) düşünerek Jez'i kınayan tek kişi öğretmen Bay Mullin'dir. Kolektif geleneği savunan Bay Mullin'e göre, bir topluma ait gelenekler ve efsaneler değiştirilmemeli, olduğu gibi nesilden nesile aktarılmalıdır. Bay Mullin her ne kadar bunu savunuyor olsa da ortaya attığı Köy Şenliği'ni yeniden canlandırma fikrini öne sürerek kendiyi çelişir: Ada projesi gibi Köy Şenliği projesiyle Wessex köyünde bir gelenek yeniden canlandırılacaktır; Martha'ya, yıllar sonra bu kez de Köy Şenliği projesi için Bay Mullin danışmaktadır. Martha'nın önerisi üzerine, Mayıs Kraliçesi'nin olduğu, Cornish yöresi güreşinin yapıldığı, Robin Hood, Pamuk Prenses, Boadice gibi karakterlerin canlandırıldığı yarışmaların düzenlendiği, kısacası eski folklor gelenekleriyle yeni yaratılan folklor geleneklerinin karışımı olan bir festival düzenlenir. Tıpkı İngiltere İngiltere'deki yeniden yaratılan ve geçerlilik kazanan efsaneler gibi Anglia'da da benzer şekilde dönemin ve insanların ihtiyaçlarını karşılayacak nitelikte bir şenlik düzenlenir, anlatıcının da söylediği gibi bu şenliğin "daha şimdiden bir tarihi var gibi[dir]" (286). Bundan sonra her yıl aynı günlerde bu festival yeniden düzenlenecek, "yeni bir Mayıs Kraliçesi ilan edilecek ve çay yapraklarından yeni fallar okunacaktır[r]" (286). Bu konuyla ilgili Barnes bir görüşmesinde şunları söyler: "anılarımızdan ve ulusal hafızamızdan parçacıklarla bir şey yaratırız ve onu çok sert bir yapıştırıcıyla birbirine yapıştırırız, sonra da o şey orada bir süre, farz edelim bir yıl, durduğunda, onun gerçek olduğunu düşünür ve bunu kutlarız" (akt. Guignery, 2000: 72).

Ne Pitman'ın İngiltere'nin ve İngilizliğin en iyi yönlerini bir araya getirip, Barnes'ın deyişiyle "sert bir yapıştırıcıyla birbirine yapıştır[arak]" (akt. Guignery, 2000: 72), o-



luşturduğu İngiltere İngiltere yapbozu, ne de eski İngiltere'nin yok oluşunu kabullene-meyip geçmişe dönerek teknoloji ve endüstri öncesi, daha doğal ve temiz bir İngiltere yaratmayı planlayan insanların oluşturduğu Anglia tam olarak amacına ulaşabilmiştir. Her iki İngiltere projesinde de, çağın gereksinimlerine göre farklı İngiliz millî kimlikleri yaratılmıştır. Martha'nın "ustaca ve masumane bir şekilde uydurulmuş" (11) anıları gibi, İngiltere İngiltere ve Anglia'da ustaca uydurulmuş bir İngilizlik temsil edilir. Ada projesinin resmi tarihçisi Dr. Max'in söylediği gibi "[b]aşlangıç anı diye bir şey yoktur" (145), dolayısıyla her iki proje için belirlenen tarihsel başlangıç noktaları da aslında birer insan icadıdır.

Bu bakış açısından hareketle, romanda eski İngiltere'nin, İngilizliğin ve İngiliz folklorunun bile özgün olup olmadığı sorgulanırken İngiltere İngiltere ve Anglia projelerinin eşit derecede kurmaca olduğunu söylemek yanlış olmaz. Baudrillard'ın deyiimiyle, her ikisi de gerçeğe kopyasının artık birbirinden ayırt edilemediği, kopyanın gerçeklikten üstün geldiği simülasyonun üçüncü evresi olan "hipergerçeklik"tir. Daha gelişmiş bir İngiltere yaratmak için başlatılan ada projesinde efsaneler modern zamana uyarlanarak bir tür "hiperkültür, [...] tanıdık hikâyelerin ve olayların parodi noktasına varana değin abartılıp şişirilerek oluşturulmuş versiyonları" (Van Maanen, 1992: 12) oluşturulurken daha saf daha temiz bir İngiltere yaratmak için girişilen Anglia projesinde de benzer biçimde parodi derecesine varacak kadar abartılmış pastoral betimlemeler ve karakterlerin yanında yeni bir folklor yaratılır. Bu projeler her ne kadar birbirinden amaç olarak ayrılırsalar da sonuç olarak gelinen nokta aynıdır: insanların farklı kimliklere bürünerek gerçek hayatlarını unuttukları, millî kimliğin kişisel, ulusal veya kapitalist çıkarlar doğrultusunda değiştirilerek yeniden yaratıldığı, bu yeniden yaratımın memnuniyetle kabul gördüğü hipergerçek bir dünyanın ortaya çıkışıdır.

Bu yeniden yaratım projeleri, ulusal kimliğin Hayden White'in deyiimiyle "retoriksel bir kompozisyon"dan (1995: 240) farksız olmadığını gösterir. Homi Bhabha bu durumu şöyle betimler: "[...] bir ülkenin sembolik yapısı [...] gerçekçi bir romanın olay örgüsü gibi işler" (akt. Brennan, 1990: 308). Bir ulusla ilgili birkaç gerçek çevresinde düş gücü kullanılarak bir kimlik yaratılır, öyle ki oluşturulan bu ulus, Bhabha'nın deyiimiyle yalnızca "kurmaca bir ulus"tur (akt. Brennan, 1990: 308). Bir romanı oluşturan yazarın kafasındakilerken, bir millî kimliği oluşturan insanların o ulusla ilgili ilişkilendirdiği özellikler ve geleneklerdir. Bu sebeple, İngilizliğin ne olduğundan çok "kime göre İngilizlik?" sorusuna yönelmek belki de daha doğru olabilir. Bentley'nin de söylediği gibi "İngilizlik bir takım semboller ve imgelerle kendini gösterir, ancak İngilizliği anlamamızı sağlayan şey, anlatsallık ve olay örgüsüdür" (2007: 488). Öyleyse İngilizliğin ne olduğu, İngilizliği kimin anlatıya dönüştürdüğü, kimin öyküleştirdiğine bağlıdır. Sonuçta varılacak tek nokta, özgün bir İngiliz millî kimliği değil, hiçbir zaman özgün İngilizliğin ne olduğunun bilinmeyeceği gerçeğidir.

*İngiltere İngiltere'ye Karşı* romanında resmedilen millî kimliğinin yapım ve yapısöküm süreçlerini yalnızca İngilizlikle ilişkilendirmek, postmodern, neoliberal ve geç kapitalist olarak adlandırabileceğimiz bu çağın tüm toplumlarda doğurduğu kültürel çöküşü görmezden gelmek olur. 19. yüzyılda milliyetçilik ekseninde bir ulus-devlet yaratmak için ortaya çıkan millî kimlik anlayışı nasıl emperyalist ve sömürgeci pratiklerin bir aracı olduysa, postmodern çağda millî kimlik anlayışı bu tür pratiklerin sürdürülebilirliğini sağlamanın yanı sıra tüketim kültürünün tutsağı durumuna gelmiştir. 19. yüzyılda biçimlenen millî kimlik anlayışı, nasıl ben ve öteki arasındaki doğal ve doğuştan olduğu savunulan bir hiyerarşiye indirgeniyse, postmodern çağda millî kimlik anlayışı, küresel pazardaki kullanım değerine indirgenmiştir. Ancak her ne kadar 19. yüzyıldan bu

yana millî kimlik anlayışında, paradigma değişimlerini izleyen bu tür değişimler gözlemlense de, hemen her toplumda aynı kalan tek şey, millî kimliğin ve folklorun baskın söyleme ve öznesine göre değişebilen, yapımı, yapısökümü ve yeniden yapımı olası bir üst anlatı olduğu gerçeği olmuştur.

#### NOTLAR

1. “Üstkurmaca”, Patricia Waugh’un deyimiyle “bilinçli ve sistematik bir şekilde, gerçek ile kurmaca arasındaki ilişkiye dair sorular yönelten [...] kurgusal yazınlar için kullanılan bir tabirdir” (1984: 2). Yazarın bir yandan kurgunun kendisini oluştururken bir yandan da kurguyu nasıl oluşturduğunu sergilemesi; okurun dikkatini kurgunun içeriğinden çok kurgunun oluşum sürecine çekmesiyle açıklanabilir. Erving Goffman’a göre üstkurmaca olarak romanlar, “sürekli olarak [romanın] kalıplaşmışlığını sergiler, bir sanat eseri olduğunu açıkça ortaya çıkarır ve böylelikle hayatla kurgu arasındaki tartışmalı ilişkiyi irdeler” (1974: 53). Böylelikle okurlar hem yazın sürecinin nasıl gerçekleştiğinin hem de toplumsal kalıpların ve gerçeklerin tıpkı yazın gibi kurgudan ibaret olabileceği ihtimalinin bilincine varır. Gerçekle kurgu arasındaki çizginin ne kadar ince olduğunun farkına varan okur, bundan sonra karşılaşılabilecek gerçeklere ve sistemlere şüpheyle yaklaşır. Üstkurmaca, okurun Lyotard’ın “üstanlatılara güvensizlik” (1997: 6) olarak adlandırdığı durumu deneyimlemesini sağlar, çünkü üstkurmaca tekniğiyle yazılmış romanlar, büyük öykülerin yanında küçük öyküleri; gerçeklerin yanında hayal ürünlerini birbirinden farksızmışçasına yanyana verir. Bu açıdan üstkurmaca, okurun gerçek olduğu savunulan olgulara septik bir yaklaşım benimsemesine neden olmakla kalmaz, aynı zamanda gerçeğe ulaşmanın imkânsızlığını ve gerçeğin temsilinin zorluğunu hissettirir.

**YAZARLARIN KATKI DÜZEYLERİ:** Birinci Yazar %100.

**ETİK KOMİTE ONAYI:** Çalışmada etik kurul iznine gerek yoktur.

**FİNANSAL DESTEK:** Çalışmada finansal destek alınmamıştır.

**ÇIKAR ÇATIŞMASI:** Çalışmada potansiyel çıkar çatışması bulunmamaktadır.

#### KAYNAKÇA

- Anderson, Malcolm. *States and Nationalism in Europe since 1945*. London & New York: Routledge, 2000.
- Anderson, Benedict. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (1983). New York & London: Verso, 2006.
- Barnes, Julian. *İngiltere İngiltere’ye Karşı*. Çev. Serdar Rifat Kırkoğlu. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2003.
- Baudrillard, Jean. *Simulations*. Çev. Paul Foss, Paul Patton ve Philip Beitchman. New York: Semiotext(e), 1983.
- Bauman, Richard. “Folklore and the Forces of Modernity”. *Folklore Forum* 16: 2 (1983): 153–158.
- Bhabha, Homi K. *Nation and Narration*. London: Routledge, 1990.
- \_\_\_\_\_. *The Location of Culture*. London: Routledge, 1994.
- Bentley, Nick. “Re-writing Englishness: imagining the nation in Julian Barnes’s England, England and Zadie Smith’s White Teeth”. *Textual Practice* 21: 3 (2007): 483-504.
- Bradbury, Malcolm. *The Modern British Novel*. London: Secker & Warburg, 1993.
- Brennan, Timothy. “DissemiNation: Time, Narrative, and The Margins of the Modern Nation”. *Nation and Narration*. Ed. Homi Bhabha. London & New York: Routledge, 1990.
- Carey, John. “Land of Make-Believe”. *Sunday Times* (1998).
- Cunningham, Valentine. “On an Island of Lost Souls”. *Independent* (Weekend Review), 3702 (1998).
- Derrida, Jacques. *Writing and Difference* (1967). Çev. Alan Bass. London & New York: Routledge, 2002.
- D’haen, Theo ve Pieter Vermeulen. *Cultural Identity and Postmodern Writing*. New York & Amsterdam: Rodopi, 2006.
- Dundas, Alan. “Defining Identity through Folklore”. *Journal of Folklore Research* 21:2/3 (1984): 149-152.
- Ersoy, Ruhi. “Folklor Çalışmalarının 100.yılında ‘Folklor-Milliyetçilik’ İlişkisi Üzerine Bazı Düşünceler”. *Millî Folklor* 25:99 (2013): 51-62.
- Featherstone, Mike. *Consumer Culture and Postmodernism*. London: Sage, 1991.
- Goffman, Erving. *Frame Analysis*. New York: Harper, 1974.
- Guignery, Vanessa. “History in questions: An Interview with Julian Barnes”. *Sources (Orléans)* 8 (Spring 2000).
- \_\_\_\_\_. *The Fiction of Julian Barnes*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2006.
- \_\_\_\_\_. “Julian Barnes in Conversation”. *Conversations with Julian Barnes*. Ed. Vanessa Guignery ve Ryan Roberts. Mississippi: University Press of Mississippi, 2009.
- Hutcheon, Linda. *A Poetic of Postmodernism: History, Theory, Fiction*. London: Routledge, 1988.
- Jameson, Fredrick. *Postmodernizm ya da Geç Kapitalizmin Kültürel Mantığı* (1991). Çev. Nuri Plümer ve Abdülkadir Gölcü. Ankara: Nirengi Kitap, 2008.
- Lyotard, Jean, F. *Postmodern Durum*. Çev. Ahmet Çiğdem. Ankara: Vadi Yayınları, 1997.

- Marr, Andrew. "He's Turned Towards Python". *The Guardian* (1998).
- Mchale, Brian. *Postmodernist Fiction*. New York & London: Methuen, 1987.
- Nünning, Vera. "The Invention of Cultural Traditions: the Construction and Deconstruction of Englishness and Authenticity in Julian Barnes' *England, England*". *Anglia* 119: 1 (2001)
- Parrinder, Patrick. "The Ruined Futures of British Science Fiction". *On Modern British Fiction*. Ed. Zachary Leader. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- Pateman, Matthew. *Julian Barnes*. Tavistock: Northcote House, Writers and Their Work, 2002.
- Said, Edward. *Orientalism*. New York: Vintage, 1978.
- Van Maanen, John. "Displacing Disney: Some Notes on the Flow of Culture". *Qualitative Sociology*, 15 (1992).
- Waugh, Patricia. *Metafiction: the Theory and Practice of Self-conscious Fiction*. London: Routledge, 1984.
- White, Hayden. *Tropics of Discourse: Essays in Cultural Criticism*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1978.
- . "Response to Arthur Marvick". *Journal of Contemporary History* 30: 2 (1995).

# TEBRİZLİ İRAN TÜRKLERİNDE MASAL ANLATICISI TİPOLOJİSİ VE KÜLTÜREL KİMLİK\*

## The Types of Folktale Narrators and Cultural Identity among Iranian Turks from Tabriz

Prof. Dr. Metin EKİCİ\*\*  
Öğr. Gör. Dr. Seçkin SARP KAYA\*\*\*

### ÖZ

Türk kültüründe geçmişten günümüze ve bütüncül olarak Türk Dünyası sınırları içerisinde anlatmalar ve anlatıcılar arasında kesin bir ilişki söz konusudur. Türk kültürünün tarihi ve coğrafi genişliğinde birçok anlatıcı tipi ve anlatı türleri hem anlatıcı hem de anlatmalar bağlamında bir tipoloji oluşmasını sağlamıştır. Türk Dünyası'nda anlatıcılarla, sözlü anlatı türleri arasındaki ilişki art zamanlı ve eş zamanlı bir şekilde gözlemlenebilir. Bu ilişkinin gözlemlenmesi halk bilgisi ürünlerinin yaratım, icra ve aktarım; şekil ve yapı, içerik ve işlev özelliklerine dayanır. Bir sözlü anlatma türü olan masal ve masalın anlatıcısı da bu bağlamda incelenebilir. Masal bir tür olarak profesyonel bir anlatıcıya bağlı değildir ve bu hâliyle destan veya halk hikâyesinden ayrılır. Masalın anlatıcısı söz konusu olduğunda masal anası veya masal atası gibi ifadeler ön plana çıksa da masal herkes tarafından anlatılabilir. Masalların öncelikli dinleyicileri çocuklar ve gençler olmakla birlikte, masalın dinleyicisi herkes olabilir. Masallar belli başlı yapısal özelliklere, motiflere ve tiplere sahip; günlük hayatın fantastik anlatıdır ve hoşça vakit geçirme, eğitime, öğretme, değerler aktarımı ve belli başlı mesajların iletimi işlevlerini taşırlar. Masalın tüm bu özellikleri belli bir gelenek çerçevesinde ve anlatıcının bireysel özellikleri ve mensubu olduğu topluluğun özellikleriyle bağlantılı bir şekilde gelişir. Her masal; masalı hem kişisel özellikleri hem de kültürel aidiyetinden hareketle her icrada yeniden yaratır ve bu yeniden yaratım sürecinde etkili unsurların başında anlatıcının kimlik ve kültür vurgusu yer almaktadır. Masal anlatıcısı masalı bir birey olarak anlatırken bir taraftan da kendisinin ve anlatmanın ait olduğu kültür alanının özelliklerini aktarır. Bu noktada Türk Dünyası'nda masal anlatıcısı tipolojisi bazı genel özellikler sergilemekle birlikte, Türk Dünyası'nın her bir bölgesi kendine has nitelikleri de yansıtır. Türk Dünyası sınırları içerisinde kalabalık bir Türk nüfusa sahip bölgelerden İran'ın kültür merkezlerinin başında gelen Tebriz şehri de özellikle Türk masallarının yaratım, icra ve aktarım konusunda etkindir ve masal anlatıcıları ve masallar belli bir tipoloji sergilemektedir. Bu yapıda öne çıkan unsurların başında kimlik ve kültürel miras aktarımı gelmektedir. İran'daki Türk masal anlatıcıları bireysel olarak kendi repertuarlarını aktardıkları gibi, bölgedeki sözlü Türk kültür mirasını, kimlik aidiyetinde oldukları kültürel kodlara göre yaratıp, icra edip aktarmaktadırlar. Bu noktadan hareketle, bu makalenin konusunu İran Türklerinde masal anlatıcısı tipolojisi ve masal anlatıcılarının kültürel kimlik aktarımı olarak belirledik. Makalede ilk olarak masal anlatıcısını bir anlatıcı tipi olarak ele alıp, bu anlatıcı tipinin bireysel ve sosyo-kültürel yapıdaki yerine bağlı özelliklerine değindik. Ardından "Tebriz Türk Masalları Üzerinde Bir İnceleme" başlıklı doktora tezindeki verilerden hareketle, İran Türkleri arasında masal anlatıcısı tipolojisinin özelliklerini ve anlatıcıların kimlik, kültürel miras ve bunların aktarımındaki tutumlarını Tebriz örneğinde açıkladık. Sonuç olarak Tebriz örneğinde, İran Türkleri arasında masal anlatıcılarının masalları dil ve kültürel miras olarak kabul ederek bu metinler aracılığıyla sanatsal bir kurguyu yansıtmının yanında, kültürel kimliklerini ifade ederek aktardıklarını ortaya koyduk. Masalların ve masal anlatıcılarının Tebriz'de Türk dil, kültürel miras ve kimliğinin korunması, yaşatılması ve aktarılmasındaki rollerini işlevsel olarak tahlil ettik.

### Anahtar Kelimeler

Anlatıcı, masal, Tebriz, İran Türkleri, kültürel kimlik.

\* Bu makale, Ege Üniversitesi SBE Türk Halk Bilimi ABD'de Prof. Dr. Metin Ekici danışmanlığında Seçkin Sarpkaya tarafından hazırlanıp sunulan "Tebriz Türk Masalları Üzerinde Bir İnceleme" başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

Geliş tarihi: 13 Ocak 2021- Kabul tarihi: 21 Mayıs 2021

Ekici, Metin; Sarpkaya, Seçkin. "Tebrizli İran Türklerinde Masal Anlatıcısı Tipolojisi ve Kültürel Kimlik" *Millî Folklor* 130 (Yaz 2021): 58-69

\*\* Ege Üniversitesi Türk Dünyası Araştırmaları Enstitüsü Türk Halk Bilimi Anabilim Dalı, İzmir/Türkiye, mekici@yahoo.com, ORCID ID: 0000-0002-9400-8462

\*\*\* Ege Üniversitesi Türk Dünyası Araştırmaları Enstitüsü TÖBİR, İzmir/Türkiye, seckin.sarpkaya@ege.edu.tr, ORCID ID: 0000-0003-3528-1562..

**ABSTRACT**

There is a certain relationship between narratives and narrators in Turkish culture from past to present and holistic structure within the borders of Turkic speaking World. In the historical and geographical dependent breadth of Turkish culture, many types of narrators and the narrative genres have provided a typology in the context of the narrators and the narratives. In Turkic speaking World, there has been a relationship between narrators and oral narratives, and this situation can be observed diachronically and synchronically. Observation of this relationship is based upon the creativity, performance and transmission, the structural and formal features, the content, and the function of folk narratives. As a genre of folk narratives, the folktales and their narrators can also be examined in this context. It should be noted that, as one of the folk narrative genres, folktales are not depended on a special or professional narrator, and as a result they differ from the narrators of epics and minstrel stories. Although some of folktale narrators can be singled out as the "folktale mother" or "folktale ancestor", the folktales can be narrated by everyone. It is widely accepted that children and young people are the primary audience of the folktales, but anyone can be the audience of folktales. Folktales are fantastic narratives of daily life, having certain structural features, forms, and types, and carry the functions of recreation, education, and transmission of certain values and messages. All these features of folktales develop within the framework of a certain tradition and in conjunction with the individual characteristics of the narrator, and the characteristics of the community to which the narrator belongs. A folktale is recreated at each performance, based on the personal characteristics of narrator and his/her cultural milieu. The most influential elements in this recreation process are the narrator's emphasis on identity and cultural heritage. While the narrator tells the folktale as an individual, he/she also conveys the cultural identity characteristics to which the narrator belongs. It should be pointed that although the typology of folktale narrators in the Turkic speaking world shares some common features, but each region has and reflects its own characteristics. The city of Tabriz, which is one of the leading cultural centers of Iran, one of the regions with a large Turkish population within the borders of the Turkic speaking world, is particularly active in the creating, performing, and transmitting of Turkish folktales in the region, and the narrators and folktales display certain typological features. The transmission of self and community identity and cultural heritage take the first place among the prominent elements in those features. Turkish narrators in Iran not only convey their own repertoires, but also create, perform, and convey the Turkish cultural assets in the region according to the cultural codes they belong to. Based on this information, we determined the subject matter of this article as the typology of folktale narrators among Iranian Turks and the cultural identity transmission of narrators. In the article, we first dwelled on the folktale narrator as a narrator type and mentioned the characteristics of this narrator type depending on its place in the individual and socio-cultural structure. Then, we explained the typological characteristics of folktale narrators among Iranian Turks, and the attitude of the narrators in the subjects of identity, cultural heritage, and their transmission, in the case of Tabriz, based on the data gathered in the study titled "A Study on Turkish Folk Tales in Tabriz- Iran". As a result, in the case of Tabriz, we found out that among Iranian Turks, folktales are considered as language and cultural heritage, reflecting an artistic fiction and conveying their cultural identity through these texts. Finally, we analyzed roles of both folktales and narrators in protection and transmitting Turkish language, cultural heritage and identity in Tabriz, in Iran.

**Key Words**

Narrator, folktale, Tabriz, Iranian Turks, cultural identity.

**Giriş**

Türk kültüründe anlatıcılar ve anlatmalar arasında anlatıcı tipolojisi ve türler bağlamında bir ilişki mevcuttur. Bu ilişki geçmişten günümüze art zamanlı ve eş zamanlı bir şekilde takip edilebilmektedir (Ekici 2005: 83-90). Türk Dünyası'nda tarihî süreçte ve coğrafi alan içinde kam, bakış, destancı, âşık, masal anlatıcısı, meddah gibi anlatıcılarla mit, destan, efsane, masal, halk hikâyesi türleri arasında bir bağlantı görülmektedir.

Bununla birlikte, her anlatıcının ve anlatmanın toplulukta ve gelenekte bir yeri ve yapısı mevcuttur. Anlatıcıların her biri, birer birey olarak ve topluluğun parçası olarak halk bilgisi ürünlerinin yaratım, icra ve aktarımında yer alır. Milman Parry ve Albert Bates Lord'un "Sözlü Kompozisyon Teorisi"nde belirttikleri gibi, anlatmalar da geleneksel yapı, içerik ve işlev özelliklerine sahip olmakla birlikte, anlatıcıya ve bağlama göre her icrada yeniden yaratılır (Lord 1960: 61-78).

Bu yeniden yaratım sürecinde anlatıcının içinde bulunduğu topluluğun kimlik ve kültürel aidiyetleri, anlatmanın ait kabul edildiği topluluğun anlatmaya yüklediği kültürel kimlik vurguları vardır. Her bir anlatıcı bir birey ve kendi halkının bir parçası ve sözcüsü, her bir anlatma da hem gelenekteki durumu hem de halkın tanımladığı kültürel kimliğin bir sunumu konumundadır.

Bu hususa masal anlatıcısı ve anlatıcının hafızasında kalan ve icra ettiği masal metinleri özelinde yaklaşılabilir. Masal anlatıcısı profesyonel bir anlatıcı tipi değildir fakat diğer tüm anlatıcılar gibi kendi kültürel kimliği olan bir birey ve içinde büyüdüğü toplumun geleneklerini bilen ve onlara bağlı bir topluluk üyesidir. Bu sebeple masal anlatıcısının anlattığı masallar da kendi dünyasıyla birlikte topluluğun dünyasına da aittir. Masal, anlatıcının geçmişinden ve iç dünyasından gelir, bununla birlikte masal anlatıcısının mensubu olduğu topluluğun kültürel aidiyet sunumu ve sözcüsü de olmaktadır.

Masal anlatıcılığı Türk Dünyası'nda genel bazı ortak özellikler sergilerken (Fedakâr 2011: 112-152), bir yandan da her bir bölgede ve her bir alan araştırması için özel nitelikler göstermektedir. Türk Dünyası'nın yoğun Türk nüfusuna sahip merkez bölgelerinden biri olan İran'da ve İran'ın Türk nüfusu bakımından en yoğun bölgelerinden olan Tebriz'de Türkler, masal anlatıcılığı hususunda belli başlı özellikler sergilemektedir. İran'ın mevcut şartlarında kimliklerini ve kültürel unsurlarını özellikle sözlü kültür alanında yaşatmaya çalışan İran Türkleri için masal belli başlı özelliklere ve anlamlara sahiptir.

Biz bu makalede İran Türklerinin masal anlatıcısı tipolojisi ve masal türünün İran Türkleri arasında üstlendiği kültür aktarımı işlevini Tebriz örnekleminde inceledik. Makalede ilk olarak masal anlatıcısı tipolojisinin bireysel ve sosyal boyutuna değindik. Ardından "Tebriz Türk Masalları Üzerinde Bir İnceleme" başlıklı doktora tezimizdeki verilerden hareketle, İran Türkleri arasında masal anlatıcısı tipolojisini ve anlatıcılarla masalların kültürel aktarım işlevi noktasındaki rolünü açıkladık. Sonuç olarak İran Türkleri arasında masal metinlerinin bir dil varlığı ve belli bir kültürel kimliğin yaşatılması olduğunu, bu metinler aracılığıyla kültürel kimliğin ifade edildiğini ve masal metinlerinin sanatsal bir kurgulama olmanın yanında kültürel kimliğin ifadesi ve devamlılığında nasıl kullanıldığını tartıştık ve Tebriz'de Türk kimliğinin korunmasında masalların işlevini tahlil ettik.

### **1. Masal Anlatıcısı Tipolojisi ile Bireysel ve Sosyal Boyut İlişkisi**

Bir anlatı türü olan masal türü, halk bilimi alanında en çok araştırılıp incelenen türlerden biridir ve bu alanda önemli eserler üretilmiştir (Ekici vd. 2020: 327-329). Bununla birlikte masal, hâlâ üzerinde yeni yorumlar yapılabilecek bir türdür.

Masalın birçok araştırmacı tarafından tanımı yapılmıştır (Gümüş 2017: 21-28). Genel olarak masal belli bir anlatıcı tipine bağlı olmayan bir anlatı türüdür; masal anası veya masal atası olarak adlandırılan kişiler başta olmak üzere, herkes tarafından genellikle çocuklara olmak üzere, uygun zaman ve mekânda her türlü dinleyici kitlesine anlatılabilir.

Masal metinleri masal tipleriyle belirlidir, masalların gerekli yerlerinde anlatıcı tarafından tekerlemeler kullanılır ve masallar başlangıç durumu, dönüştürücü öge, dinamik olaylar zinciri, düzenleyici öge ve bitiş durumu yapısında oluşturulur.

Masalların temel işlevi hoşça vakit geçirme olmakla birlikte; eğitime, öğretme, rahatlatma, belirli değerleri aktarma, mesajlar iletme ve özellikle kültürel aktarım işlevleri de son derece önemli işlevlerdir (Kocaaslan Uçkun 2003: 26-32).

Geçmişten günümüze birçok araştırmacı (Sarpkaya 2020: 91-94) masalları, mit ve efsane ile karışıklık özelliklerine göre tanımlamış ve masalları daha çok metin merkezli bir

yaklaşım; “fantastik, kurgusal, gerçek dışı, hayali, büyülü, sanatsal” metinler olarak açıklamıştır.

Masal temelde belirli bir anlatıcı tipine bağlı olmayan bir anlatma türüdür. Masal da dâhil olmak üzere Türk Dünyası’nda sözlü anlatmaları ve anlatıcılarını ortaya çıkaran sosyal, siyasal ve ekonomik nedenler vardır ve masal da bu nedenlere bağlı olarak çeşitli özellikler kazanmıştır. Bu özelliklerin başında da masalın “*belli tipte bir anlatıcısının olmaması ve olağanüstü ve fantastik*” olması gelmektedir (Ekici 2005: 84- 87).

Masalların bu özelliği bu türe bir özgürlük ve hareket alanı sağlamıştır. Masal kişisel yaratıcılık ve yetenek seviyelerine göre değişiklik göstermekle birlikte, herkesin anlatabileceği bir tür olmuş ve temel özelliklerini koruyarak her icrada değişim ve dönüşüm alanı kazanmış; içerdiği fantastik ve sembolik özellikleriyle örtük bir mesaj alanına ve anlatıcı için kişisel ve toplumsal mesajlar için bir araca dönüşebilmiştir.

Masal anlatıcısı “*belli bir sınırlılık ve özgürlük içinde hem geleneği aktaran hem de estetik yaratıcılığını ortaya koyabilen bir icracı*” olarak geleneksel bağlam içinde öğrendiği, repertuarında bulunan masalı veya masalları sözlü kültür ortamında dinleyicilere aktarabilen ve geleneğin sınırları ile bireysel yaratıcılığını buluşturabilen kişidir (Gültekin 2019: 22, 51).

Masal anlatıcısı bildiği ve aktardığı masallarla bir anlatıcı tipidir ve sanatçıdır, aktardığı metin ise sanatsal bir metindir, icrası da sanatsal bir icradır. Tüm bunlarla birlikte, anlattığı metnin ve anlatımının sosyo-kültürel yapıda yeri ve özellikleri vardır.

Türk halk hikâyelerinin anlatıcılarında olduğu gibi, masalın sahibi bir sanatçı olarak masalcının “*kendisiyle*” birlikte “*içine doğduğu çevre ve dinleyici kitlesi*”dir. Masal anlatıcısı tıpkı halk hikâyesi anlatıcısı gibi icrasında mensubu olduğu, birlikte yaşadığı ve hitap ettiği toplumun özelliklerini dikkate alır (Yücel Çetin 2016: 4, 53). Anlatıcı kendi repertuarını ve dünyasını aktardığı kadar, içinde bulunduğu topluluğun *sözcüsü* konumdadır, anlattıklarıyla “*topluluk üyelerini birbirine bağlar*” ve bu anlatmalar “*tarih, din, felsefe, ahlak*” gibi unsurları içerir (Sanders 2013: 15).

Masalın anlatıcısı kişisel özellikleri ve geleneği harmanlayarak masalı oluşturur. Masalcının metin seçimi, dinlediği kişilerden hatırladıklarından oluşan repertuarından ibaret olmakla birlikte, bu repertuarın seçimi hem bireysel hem de sosyal çevrenin özelliklerine bağlıdır.

Masal metinleri her anlatıcının icrasında belli oranda yeniden yaratılır ve bu yeniden yaratım, masalın icra edildiği çevre ve zamanın özelliklerini belli ölçüde taşımaktadır (Başgöz 1988: 26). Masal anlatıcısı özellikle “gerçekçi” kabul edilen masallarda “*kendi yakın çevresine yerleştirme eğilimi gösterir*” ve masalcı, anlattığı olaylarda fantastik ve gerçeği karıştırır (Boratav 1988: 36). Sözlü gelenekte yaşayan masal, her anlatıcının dilinde yeni bir eş metne dönüşür ve bu dönüşüm sırasında anlatıcının bireysel ve yöresel özellikleriyle donanır (Eberhard ve Boratav 1953: 16).

Masalın bu geçişli ve uyarlanabilen yapısı onun her sözlü icrada biricik ve yeni bir metin olarak ortaya çıkmasını ve anlatıcının mensubu olduğu ve içinde yaşadığı toplumun ve zamanın ruhuna uygun yeni bazı unsurlarla donatmasını sağlar. Masal metni evrensel olsa da masalcının yerelliği masalı belli bir bölgede kültürel bir metin ve araç hâline getirir.

Masal anlatıcısının dilinden döküldüğü icra anında “*anlatıcı, dinleyici ve geleneksel masal*” dengesinde var olur (Başgöz 1988: 29). Bu sebeple masalın icrasında ve incelenmesinde Dan Ben-Amos’un ifadeleriyle diğer tüm halk bilgisi yaratmalarında olduğu gibi “*bireysel boyut, sosyal boyut ve anlatı-söz boyutu*” mevcuttur (2007: 238). Bu da bir halk bilgisi ürününü tanımlarken, sınıflandırırken veya incelerken yaratım, aktarım, icra; şekil

ve yapı; konu ve içerik ile işlev özelliklerinin bütününe denk düşmektedir (Ekici 2013: 131-136). Bir halk bilgisi ürünü olan masalı incelerken bu özelliklerin tümüne dikkat edilmeli, masalın kültür aktarımı işlevi için anlatıcı ve anlatıcının mensubu olduğu toplulukla bağlantısı ve metinlerinde aktardığı kültür kodları da değerlendirmeye dâhil edilmelidir.

Masalıcının toplulukla ilişkisini ele alan Linda Dégh; masal anlatıcılarını sınıflandırırken “*pasif anlatıcı, ara sıra anlatan hikâye anlatıcısı ve bilinçli hikâye anlatıcısı*” şeklinde bir ayrıma gider ve özellikle bilinçli anlatıcıların masallarının “*insanların günlük hayatlarıyla ve gerçekle ilişki içinde olması ve anlatıcının temelini sosyal tabakasının tecrübe çemberinden*” elde etmesi gerektiğini belirtir (2010: 221). Masallar için *aktif gelenek taşıyıcısı* (Von Sydow 2010b: 63, 66) olan masal anlatıcıları icralarında yukarıdaki boyutların içerisinde masaların “*mahallî şekillerini*” oluştururlar (Von Sydow 2010a: 232). Masal anlatıcısının kişiliği meselesi bir “*sanatçı sorunu*” olarak masal incelemesinde önemli bir noktadadır (Azadovski 2020: 91). Masal anlatıcısı, kişisel özellikleri ile geleneğin kuralları arasında masal metnini temel özelliklerini koruyarak değişiklikler yapabilir (Sarpkaya 2020: 64). Tüm bunlarla birlikte William R. Bascom’un ortaya attığı folklorun dört işlevi (2019: 71-86) sınıflandırmasında yer alan ana başlıklar ile bunların içeriğini doldurabilecek tüm işlevler anlatıcı, metin ve dinleyici üçgeninde kendisini göstermektedir. Masalın anlatıcıya göre, masal metnine göre, masal metninin gelenekteki algılanışına göre, dinleyiciye göre ve halk bilimcinin yorumuna göre sayısız işlev özelliği olabilmektedir (Sarpkaya 2020: 77-78).

Masal anlatıcıları mensubu oldukları topluluğa ait birçok metnin ismini veya olay örgüsü bilirler. Masal anlatıcıları bu metinler içinden bir veya daha fazla metin icra edebilir. Bu icrada anlatıcıların seçtiği metinler, dinledikleri ve hafızalarında kalan metinlerdir. Bununla birlikte kendilerine sözlü veya yazılı kaynaklardan aktarılan bu metinler rastlantısal değildir. Bir masalıcının hatırladığı ve icra ettiği masal metinleri hem kişisel geçmiş ve repertuarıyla hem toplumsal geçmiş ve toplumsal repertuarıyla hem de kültürel kimlik aidiyetiyle ilgilidir. Bir Türk masalı, Türk anlatıcının bir büyüğünden çocuklukta dinlediği masal hatırası olmakla birlikte, o kişinin Türk kimliği etrafında yaratılan, icra edilen ve aktarılan toplumsal kimliği ve repertuarıyla doğrudan bağlantılı bir Türk dil varlığı ve Türk kültürel kimlik aidiyeti unsurudur.

Masallarla ilgili evrensel yapı özelliklerinden ve motiflerden söz edilebilir. Fakat bu yapı özellikleri ve motifler dünyasında yaratım, icra ve aktarımda hangi masalların tercih edildiği ve buna bağlı olarak klasikleştiği, hangi motiflerin seçildiği ve bunların nasıl kullanıldığı, anlatıcıların kültürel kimlikle ilgili metin içi ve metin dışı söylemleri gibi hususlar kültürel kimlik aidiyeti ve aktarımıyla ilgilidir. Masalıcı, kişisel geçmişinden bir masalı icra ederken, bir destan anlatıcısı veya âşık gibi toplumsal geçmişten gelen ve mensubu olduğu toplum tarafından seçilmiş ve benimsenmiş klasik metinleri yaratıp, icra edip aktarmaktadır. Bu aktarım da bir örnek olarak İran’daki Türk topluluğu için Türk kültürünün aktarımıdır.

## 2. İran Türklerinde Masal Anlatıcılığı Geleneği

Bu kısımda İran Türklerinde masal anlatıcısı tipolojisini “Tebriz Türk Masalları Üzerinde Bir İnceleme” başlıklı doktora tezinde yer alan verilerden hareketle ele alacağız. Bu kısımda doktora tezi kapsamında Tebriz’de yaşayan İran Türklerine ait sözlü ve yazılı kaynaklardan derlediğimiz bilgiyi vereceğiz. Bu kısımda İran Türklerinde masal anlatıcılığı geleneğinin genel durumu; anlatıcılar hakkında genel bilgi ve anlatıcıların repertuarı, anlatıcıların icra özellikleri gibi konuları içeren anlatıcı tipolojisi ve anlatıcıların



masalların işleviyle ilgili görüşlerini ve metinlerinden örnekleri içeren anlatıcıların kültürel kimlik aktarımı konularına değineceğiz.

### 2.1. İran Türklerinde Masal Anlatıcılığının Genel Durumu

İran Türkleri arasında masal derlemeleri özellikle 20. yüzyılda başlamıştır ve bölgedeki araştırmacıların adlandırmasıyla “Azerbaycan masalları” üzerine bir birikim oluşmuştur. Bununla birlikte, İran’ın bölgedeki Türklere yönelik tutumu sebebiyle çoğu zaman sözlü kültür ürünlerinin derlenmesi, yazıya geçirilip yayınlanması ve yaşatılması mümkün olmamıştır. İran Türkleri üzerine çalışan birçok araştırmacı geçmişte İran Türklerinin masallarının aile büyükleri tarafından sözlü olarak yaratıldığı ve icra edilip, aktarıldığını; bu kişiler yaşlandıkça ve masallar kayıt altına alınmadıkça masalların unutulup ve kaybolduğunu belirtmektedir. Türk Dünyası’nın birçok yerinde ve Türkiye’de de olduğu gibi, teknolojik gelişmelere bağlı olarak bölgede masal anlatıcılığı geleneği gün geçtikçe gerilemiştir (Sarpkaya 2020: 173-175).

2016’da yaptığımız alan araştırmasında aktif gelenek taşıyıcısı masal anlatıcıları ve pasif gelenek taşıyıcısı dinleyicilerle yaptığımız görüşmelerde de benzer veriler elde ettik. Birçok anlatıcı ve dinleyicinin “Melik Mehemmed”, “Cırtan”, “Göyçek Fatma”, “Şengül Mengül” ve “Şah İsmail” gibi anlatmalar başta olmak üzere, bölgede bilinen Türk masallarının isimlerini ve genel olay örgülerini bildiklerini fakat uzun zamandır anlatmadıkları veya dinlemedikleri için unuttuklarını tespit ettik. Masal anlatıcılarından ikisi ilerleyen yaşları ve uzun zamandır kimse anlatmalarını istemediği için birçok masalı unuttuklarını belirtmiştir. Diğer taraftan, altı anlatıcı televizyon ve internet sebebiyle gençlerin ve çocukların eskiden olduğu gibi masallara ilgi göstermediğini, bu sebeple uzun zamandır az anlattıklarını ifade etmişlerdir (Sarpkaya 2020: 175-177).

Masal anlatıcılığı hakkında bilgi veren masal anlatıcısı Sousan Navadeh Razi ise geçmişte kahvehanelerde, meydanlarda ve evlerde bulunan “Hayat” adlı dört tarafı kapalı bahçelerde ve evlerin içinde, ısınma ve yemek yeme amaçlı kullanılan “Kürsü” adlı masanın başında masal anlatma geleneğinin yaşatıldığını belirtti. Razi, masal anlatıcılığının şehir merkezinde de köylerde de araştırmacılar tarafından talep edildiği zaman bulunduğunu vurgulamıştır (Sarpkaya 2020: 177, 247).

Masal anlatım ortamı ve zamanıyla ilgili verilerde de mekân olarak “ev”, vakit olarak da “akşam ve gece” ön plana çıkmıştır. Bizim derlemelerimiz ise masal anlatımı daha çok gün içinde anlatıcıların uygun vakitlerinde ve akşam vakitlerinde gerçekleşmiştir. Derlemelerin bir kısmı anlatıcılarla görüşebildiğimiz ortamlarda, bir kısmı ise anlatıcıların evlerinde gerçekleşmiştir (Sarpkaya 2020: 246-249).

İran Türkleri arasında masal dinleyicileri hakkındaki sözlü ve yazılı kaynaklardan elde ettiğimiz bilgileri de değerlendirmek uygun olacaktır. Buna göre araştırmacılar ve anlatıcılar masalların genel dinleyici kitesinin çocuklar, ergenler ve gençler olduğunu belirtmişlerdir. Bunun yanında bizim derlemelerimizde her yaşta dinleyiciler bulunmuş, bazı ortamlarda dinleyici grubunu yetişkinler oluşturmuştur. Masal icralarında dinleyici grubunun tanıdıklardan oluşması anlatıcıların icralarında kısmen rahat davranmasını sağlarken, dinleyici grubunda her yaşta ve cinsiyetten kişilerin bulunması anlatıcıların bazı durumlarda metinlerinde değişikliklere gitmesine sebep olmuştur (Sarpkaya 2020: 253-257).

Masal anlatıcılarının icrasında Türkiye’den gelen bir halk bilimcinin bulunması da etkili olmuştur. Öncelikle uzun zamandır anlatmayan anlatıcılar için teşvik edilmiş doğal ortamın oluşması anlatıcıların masallarını icra etmesini sağlamış, fakat bu icranın başlangıcında çekingen davranmalarına, bazı kısımları gereğinden fazla açıklamalarına ve bu

sebeple ara sözler kullanmalarına ve masalarda belli kısımları değiştirmelerine yol açmıştır (Sarpkaya 2020: 260-261).

Tebriz şehrinde yaşayan İran Türkleri arasında yaptığımız derleme çalışmalarından hareketle, bölgede masal anlatıcılığının sözlü gelenek halinde belli seviyede yaşatıldığını söyleyebiliriz. Ancak, bölgede sözlü masal anlatıcılığının iki sebepten gerilediği de gözlemlerimiz arasındadır. Bunlardan biri İran'ın bölgede yaşayan Türklerin dil ve kültür varlıklarına karşı tutumudur. Bu tutum sebebiyle derlemeler yapmak, bunları yazıya geçirip yayımlamak zorlaşmaktadır. Ayrıca gelişen teknolojiyle birlikte televizyon ve internet bölgede masal anlatıcılığı geleneğini zayıflatmaktadır. Bunlara rağmen, İran Türkleri arasında sözlü kültür ürünleri ve bu ürünler vasıtasıyla Türk dil ve kültür varlığının aktarımı devam etmektedir.

## 2.2. İran Türklerinde Masal Anlatıcısı Tipolojisi

İran Türkleri hakkında çalışan araştırmacılar genellikle masal anlatıcılarının her cinsiyetten olabileceğini, daha çok eğitimsiz ve yaşlı kişilerin masal anlatabileceğini vurgulamışlardır (Sarpkaya 2020: 178-179).

Tebriz'den 10'u kadın, 5'i erkek olmak üzere 15 kaynak kişiden 40 masal derledik. Anlatıcıların doğum tarihleri 1950-1985 arasındadır. Yaş grubu da derleme tarihi itibarıyla 30 ila 80 arasında olmuştur. Kaynak kişilerden üçü hiç eğitim almamıştır, diğer anlatıcılarda da dağılım ilkökul mezunu, lise mezunu ve üniversite mezunu şeklindedir. Anlatıcıların meslekleri serbest meslek, emekli ve ev hanımı olarak dağılım göstermektedir (Sarpkaya 2020: 182-184). Yazılı kaynaklardaki anlatıcı bilgilerinde ise dağılım 9 kadın 6 erkek şeklindedir. Anlatıcıların doğum tarihleri 1925-1950 arasında değişmektedir ve yaşları 60 ila 80 arasındadır. Tüm kaynaklardaki masallar Tebriz'den derlenmiştir ve anlatıcıların doğum ve ikamet yerleri Tebriz ve çevresindeki kırsal yerleşim birimleridir (Sarpkaya 2020: 183, 186).

Masal anlatıcılarının 16'sı masalları; anne, baba, dede, büyükanne başta olmak üzere sözlü kaynaklardan öğrenmiştir, sadece 1 anlatıcı masalları yazılı kaynaklardan öğrendiğini söylemiştir. Masalların dağılımı ise 19 kadın anlatıcıdan 46 masal, 11 erkek anlatıcıdan da 30 masal şeklindedir (Sarpkaya 2020: 193-194). Anlatıcıların tamamı masallarını günlük kıyafetleriyle, oturarak ve günlük konuşma dilinde anlatmış, bazıları ise masalarda birkaç manzume kullanmış, bu kısımları ve diyalogları ezgilendirerek anlatmışlardır (Sarpkaya 2020: 197-200).

Anlatıcıların dil ve üslup özelliklerinde öne çıkan unsurlar anlatıcıların tamamının Farsça unsurların belli bir miktarda bulunduğu Azerbaycan Türkçesi kullanmasıdır. Masal metinlerinde dil bilgisi unsuru olarak genellikle görülen geçmiş zaman ve geniş zaman kullanımı ön plandadır (Sarpkaya 2020: 202-206). Anlatıcıların icralarında tekerleme kullanımı da belli bir yapıda oluşmuştur. Giriş tekerlemelerinde daha çok "Biri var idi, biri yoh idi." ve "Günnerin bir günü" ile bunların eş metinleri görülmüştür. Geçiş formelleri; "Hülase, bi yol, günnerin bir günü" gibi ifadelerken, bitiriş formellerinde "Yedi, içti, metlebine yetiştü." ve "Gökten üç elma düştü." tekerlemeleri kullanılmıştır (Sarpkaya 2020: 232-234). Ara söz kullanımı da anlatıcıların başvurduğu unsurlardandır. Anlatıcılar daha çok açıklayıcı ve öğretici ara sözleri kullanmıştır. Anlatıcılar "öz dilimiz" ve "kadim zaman" vurgularıyla, Türkçe dil ve kültür varlıklarıyla ilgili açıklamaları ara sözlerle metne yerleştirmişlerdir (Sarpkaya 2020: 245).

Bu bilgilerden hareketle İran Türkleri arasında anlatıcı tipolojisinin genel hatları üzerine yorum yapmak mümkündür. İran Türkleri arasında masal anlatıcıları genelde ka-

dın olmakla birlikte, erkeklerin de masalları bildiği ve anlattığı görülmektedir. Anlatıcıların yaş dağılımı da daha çok yaşlılardan oluşmaktadır fakat genç ve orta yaşlı bireylerin de masal bildikleri ve anlatabildiklerini belirtmek gerekir.

Anlatıcıların kimlik ve kültür vurgularına ek olarak, dil kullanımlarında Azerbaycan Türkçesini tercih ettiklerini ve metinlerinde Farsça unsurların belli bir oranda kalması masalların Azerbaycan Türkçesinin aktarımı noktasında önemli olduğunu göstermektedir. Anlatıcılar ve dinleyiciler tarafından masallar, günlük hayatın bir parçası olan, günlük sohbetin fantastik fakat gerçekleri anlatan ve gerçek mesajları ileten, kurgusal, aynı zamanda da tarihi ve kültürel arka planı olan metinler olarak algılanmaktadır. Anlatıcıların icrasında Türkiye’deki masal anlatıcılığından farklı olarak görülen geçmiş zaman kullanımını vardır.

Tekerleme kullanımı azalmakla birlikte, anlatıcıların masal metinlerinde belli başlı tekerlemeleri masal anlatım geleneğinin önemli bir unsuru olarak kullandıkları görülmüştür. Diğer taraftan, Türkiye’den gelen bir derlemecinin anlatım ortamında bulunması anlatıcıların dil ve kültürel varlıklarını açıklama ve aktarma amacıyla bilgi veren ve açıklama yapan ara sözleri kullanmalarına yol açmıştır.

### 2.3. İran Türklerinde Masal Anlatıcıları ve Kültürel Kimlik Aktarımı

Anlatıcılara göre masalların işlevinden hareketle, İran Türkleri arasındaki masal anlatıcılarının dünya görüşleri ve çeşitli vurgularıyla birtakım metin içi unsurları ve işlevlerini değerlendirmek mümkündür. Masal anlatımının eğitime, öğretme, hoşça vakit geçirtme gibi işlevlerinin yanında; anlatılan masallar vasıtasıyla kültürel kimliğin aktarımı işlevi özellikle dikkat çekmektedir.

İran Türklerinin Tebriz bölgesi masal anlatıcılarının icralarında ve anlattıkları masal metinlerinde; eğlendirme, hoşça vakit geçirme, boş vakit değerlendirme yanında çocuk ve gençlere yönelik olarak eğitime, öğretme, ders verme, mesaj ileme, hayata hazırlama, sosyal ilişkileri güçlendirme ve düşünceleri ifade ederek rahatlama işlevleri bulunmaktadır. Bunlardan daha dikkat çekici olan işlevler ise kimlik vurgusu, kültürel ve dil varlığı mirasını aktarım, gelenekleri hatırlatma, öğretme ve aktarmadır.

Anlatıcıların tamamı Türk kimliği ve Türk kültürü aidiyetindeki kişiler olduğu için masal icralarında veya derlemelerin genelinde vurguladıkları nokta “öz dilimiz, öz kültürümüz, bizim masallarımız, bizim kültürümüz” gibi ifadeler olmuştur. Anlatıcılar “biz” vurgusunu sıklıkla yapmışlardır ve bu “biz” kavramını içini Türk ve Azerbaycan Türklüğü kimlikleriyle doldürmüşlardır. Masal anlatıcıları masallarla birlikte sadece estetik ve eğlencelik bir metni değil, kimlik ve kültür tanımlamalarını ve unsurlarını da aktardıklarının bilincindedirler (Sarpkaya 2020: 563-564). İran’da, İran Türklerinin ve Tebriz’in konumu ve durumu düşünüldüğünde, okullarda Türkçe eğitimin olmadığı ve Türkçe yayın yapmanın zorluklarla karşılaştığı bir ortamda masallar anlatıcılar için bir dil, kimlik ve kültür aktarımı aracına dönüşmüştür.

Masal anlatıcılarından Güneş Emami, Tebriz’de Türk masallarının unutulmak üzere olduğunu ve kendisinin özellikle çocuklara Türk kültürünü öğretmek, hatırlatmak ve bu kültürü devam ettirmek amacıyla masal anlattığını, masalları bu amaçta bir araç olarak gördüğünü belirtmiştir (Sarpkaya 2020: 176, 560). Emami’ye göre İran’da, Azerbaycan Türk masallarında, bir Türk masal karakteristiği olarak kahramanlar akıl, kurnazlık ve iç dünyalarından gelen bir güçle mücadelelerini kazanır. Masallarda Türk kültürüyle ilgili unsurlar yer alır, böylece masalları dinleyen çocuk ve gençler “kendi kültürlerini” öğrenebilmektedir (Sarpkaya 2020: 560).

Bir diğer anlatıcı Abbas Hazretî, Tebriz’de Türk âşıklık geleneğinin önemli isimleri arasındadır ve Köroğlu, Hasta Kasım ve Âşık Garip ve Şahsenem başta olmak üzere birçok Türk halk hikâyesi ve destanını da icra etmektedir. Hazretî, bir masala başlamadan önce “Nenelerin ağzından çıkan gibi ben deyirem.” diyerek masalları annelerin anlattığı gibi anlattığına gönderme yapmış ve “öz dilimiz” ifadesini kullanmıştır. Anlatıcı, anlattığı masalları “öz yerimizden gelen masallar” olarak ifade etmiş, derleme esnasında İran Türklerinin önemli isimlerinden olan Samed Behrengî’den bahsederek onun, masallar aracılığıyla çocuklara Türk dili ve kimliğini aktarmaya çalıştığını belirtmiştir (Sarpkaya 2020: 558).

Masal anlatıcılarından Fehime Hamidi de masalarda kullandığı dil için “öz dilimiz” ifadesini sıklıkla vurgulamıştır ve masalların açıklaması için “Kadimden öz bir meselimiz var.” gibi ifadelerle Türkçe atasözlerine değinmiştir. Anlattığı bir masalın ise mesajının atalara ve geleneğe bağlılık olduğunu vurgulamıştır (Sarpkaya 2020: 559).

Anlatıcı Rıza Celilnejat kendisinden masal anlatmasını istediğimizde ilk olarak anlatacağı masalı anlamamızı sağlamak düşüncesiyle Türkiye Türkçesiyle özetlemeye çalışmış fakat biz kendi yöresel dil ve ağızda masalı dinlemek istediğimizi belirtince “öz dilimiz” vurgusuyla Azerbaycan Türkçesiyle anlatmıştır (Sarpkaya 2020: 633, 651).

Sousan Navadeh Razi de “öz dilimiz” ifadesini kullanan anlatıcılardan biridir. Razi, Farsça unsurları az kullandığı bir Türkçeyle masalları anlatırken, Tebriz’de ve Azerbaycan’da bilinen ve anlatılan Türk masallarında şiddet unsurunun az olduğunu, akli kullanmak, aile ve zulme karşı direnmek gibi kavramların ön plana çıktığını belirtmiştir (Sarpkaya 2020: 563). Anlatıcılardan Rukaye Kebiri de masalarda aile ve muhabbet kavramlarının ön plana çıktığını ve Tebriz’deki bilinen tüm masalların Azerbaycan ve diğer Türk kültür sahasında bilindiğini ve o sahaya ait olduğunu vurgulamıştır (Sarpkaya 2020: 560).

Anlatıcılardan Mohammed Celali de “öz dilimiz” vurgusu yapan bir diğer anlatıcı olmuştur. Celali her masalın bir mesajı olduğunu, bu mesajların kültürel arka planı olduğunu belirtmiştir. Ayrıca anlatıcı masalların siyasi, sosyo-kültürel ve sosyo-politik taraflarından bahsedip Samed Behrengî ismi üzerinde durmuş ve onun Türk kültürü için öneminden bahsetmiştir (Sarpkaya 2020: 561-562).

İran Türklerinden derlenen masalarda İslam kültür dairesi unsurları, Türk Dünyası kültür unsurları, bölgeye ait mekânlar, yemekler, nesnelere gibi masalları yerelleştiren ifadeler de yer almıştır. Örnek olarak masalarda “Allah’a and vermek”, “Allah’a dua ve şükür”, “Allah misafiri”, “Müslüman’ın kurban kesmesi”, “Kur’an, abdest, ezan vakti, ezan okumak, namaz vakti, Hacc’a gitmek” gibi İslam kültür dairesine ait unsurlar yer almıştır. Bununla birlikte İran kültür dairesinden Muharrem Ayı, İmam Ebülfeyz makamı ve İmam Hüseyin için ağlanması gibi, Şiilik inancına ait unsurlar da masalarda yer alır. Ayrıca, Çille Gecesi, Nevruz, Molla Nasreddin ve Köroğlu gibi hem Türk Dünyası hem de Azerbaycan Türk kültür dairesi için önemli unsurlarla İran’daki yerel para birimi olan tümen; tarihte kullanılmış eşrefi ve sikke gibi paralar, bölgede bilinen ve tüketilen “geyganag, guymah, fetir” gibi yemekler ile “İran, Ermenistan, Turan zemin ve Tebriz, Hemedan, Tahran, İsfahan” gibi mekânlar da masallardaki yerel unsurları işaret etmektedir. Ayrıca masalarda Şah Abbas ve Şah İsmail gibi önemli tarihi şahsiyetler de yer almaktadır (Sarpkaya 2020: 650-652).

Masal anlatıcılarının masalarla ilgili görüşleri, masallardaki ara sözlere ekledikleri kadim zaman ve öz dilimiz vurguları ile masalların metinlerine yerleştirdikleri yerel unsurlar masal anlatımını ve masal metinlerini bir dil ve kültür dersine dönüştürmektedir. Bu masalları dinleyen her yaşta birey eğlenceli bir ortamda ve etkinlikte, açık ve örtük

bir biçimde dil ve kültür aktarımı yaşamaktadır. Buradaki dil bölgede konuşulan Türkçedir, kültür ise bölgedeki Türk kültürüdür. Bu hâliyle masal anlatımı ve masallar, anlatıcılar için birer kültürel aidiyet ve kimlik ifadesi konumundadır. Masal anlatıcıları bu metinleri ailelerinden ve geçmişlerinden kalan birer hatıra, kültürel hafıza, dil ve kimlik aidiyeti ve kültürlerini koruma ve aktarma aracı olarak görmektedirler.

### Sonuç

Sözlü kültür ürünleri içinde masal bir tür olarak daha çok fantastik, olağanüstü ve büyülmeye değer özellikleriyle dikkat çekmekte ve algılanmaktadır. Masalların öne çıkan özellikleri arasında çocuklara yönelik, hayalî ve eğlencelik anlatımlar olmaları bulunmaktadır. Fantastik, eğlencelik ve çocuklar için olmak masallar için kısmen kabul edilebilir özelliklerdir; bununla birlikte, masalların derin yapısında ve özellikle icra ortamları ve zamanları ile anlatıcıların ve dinleyicilerin dünyalarında son derece ciddi ve önemli işlevleri de vardır.

Masal tüm özellikleriyle belli bir geleneğe bağlıdır. Bu gelenek içerisinde edebî estetik mesafeye sahip olma miktarı ve motiflerinin kültürler arası hareket edebilme özelliğiyle masal değişken ve hareketli bir türdür. Bu sebeple masal, içinde bulunduğu sosyo-kültürel alana uyum sağlar ve bulunduğu alanın ürünü hâline getirilebilir. Bunu da yapan anlatıcı, anlatıcının dili, anlatıcının mensubu olduğu topluluk, o topluluğun gelenekleri ve sosyokültürel yapısıdır.

Masal eğlenirken öğreten, öğretirken eğlendiren bir türdür ve tüm bunların üstünde kültürel bir yapıdır. Masal anlatıcısı ve dinleyicisi masalın icrası anında ve ortaya çıkan metniyle kültürel bir aktarım ve paylaşım yaşamaktadır. Masallar hem birer estetik kaygı üretimi ve estetik performans unsuru hem de birer kimlik ve kültürel aktarım aracıdır.

İran ve Tebriz Türkleri arasındaki masal anlatımına baktığımız zaman masalların bu özelliği daha da ön plana çıkmaktadır. İran Türkleri özellikle son asırda yönetimdeki etkilerini kaybetmiş ve İran sınırları içerisinde yönetimlerin baskıcı ve kısıtlayıcı kontrolü altında kalmışlardır. İran'daki günlük yaşamda, özellikle okullarda Türkçenin yer alma oranının son derece düşük konuma getirilme çabaları ve Türkçe yayın yapmanın zorlukları sözlü kültürde Türkçenin ve Türk kültürünün devam ettirilmesi gerekliliğini doğurmuştur.

Böyle bir ortamda Tebriz'de yaşayan İran Türkleri, Türk ve Azerbaycan Türkü dil ve kimlik aidiyeti içinde sözlü kültür ürünlerini yaratıp, icra edip aktarmışlar ve bu tutum masallara da yansımış ve belirginleşmiştir.

Bu makalede belirttiğimiz verilerde de görüldüğü üzere, İran Türklerinin yoğun nüfusa sahip oldukları Tebriz örneğinde anlatıcılar yaşlılarla birlikte gençlerden ve de çoğunluğu kadınlardan olmakla birlikte erkeklerden de olabilmektedir. Anlatıcıların repertuarı sözlü ve yazılı kaynakların her ikisine de dayanmaktadır. Bölgede anlatıcılık geleneği gerilese de teşvik edilmiş doğal ortamlar aracılığıyla masal icrası devam edebilmektedir. Tebriz'de masal anlatıcıları Azerbaycan Türkçesi ile anlatmakta ve anlattıkları metinleri Azerbaycan Türk kültürünün bir unsuru olarak görmektedir.

Masal anlatıcılarının anlatabildikleri masallar öncelikle repertuarlarıyla ilgilidir. Anlatıcılar büyüklerinden dinledikleri veya yazılı kaynaklardan okudukları masalları icra etmişlerdir. Ancak anlattıkları çoğu masal kültürel aidiyette tercih edilen ve bu tercihlere bağlı olarak bölgede klasikleşip yaygınlaşan masallardır. Anlatıcıların tercih ettiği masallar sadece repertuarlarıyla ilgili değildir. Anlatıcılar İran Türkleri arasında karşılık bulan masal motiflerinin, karakterlerinin, iletilen değerlerin ve kültürel aidiyetlerinin sembolik dünyasını karşılayan unsurların bulunduğu masalları Azerbaycan Türkçesiyle icra edip

Azerbaycan Türk kültürünü aktarmaktadırlar. Masal anlatıcıları masalların eğlencelik bir tür olmasını kabul etmekle birlikte, anlattıkları masalların kültürel kimlik ve aidiyet unsurlarıyla doğrudan bağlantılı olduğunu vurgulamaktadır.

İran Türkü anlatıcılara ve dinleyicilere göre Tebriz’de Türkçe olarak bilinen, icra edilen, yazıya geçirilen ve yazılı kaynaklardan elde edilen tüm masallar Tebriz’de Türkçenin ve Türk kültürünün yaratım, icra ve aktarımı için birer araçtır. Masal anlatıcıları bölgede Türk masallarıyla ilgili görüşlerinde, metinlerde kullandıkları ara sözlerde ve metinlere yerleştirdikleri yerel unsurlarda bunu vurgulamaktadırlar. Anlatıcılar masallar aracılığıyla kültürel kimliği dil üzerinde inşa etmekte ve masallar aracılığıyla hoşça vakit geçirme ve estetik bir iletişim üretmenin yanında destan anlatıcısına benzer bir şekilde bir millî benlik ve kimliği sürdürülebilir kılma isteğiyle hareket etmektedirler. İran Türklerinin yaşadıkları süreç ve buldukları konum bunu zorunlu kılmaktadır. Bir diğer sebep ise bölgede Türk aşıklık geleneğinin ve destan ve hikâye anlatımının sürmesi, bu geleneğin bölgedeki Türk kültürü için hayati öneme sahip olmasıdır. Bu etkilerle masal anlatıcıları da aşıkların kahvehanelerde yaptıklarını evlerde çocuklarına yönelik yaparak masallardan çıkarılacak iletiler aracılığıyla “Bakın, bu bizim kültürümüz.” deme noktasında masalları işlevsel olarak kullanılmaktadırlar. Masal anlatıcıları tpki destan anlatıcısının kendi ideal dünyası ve metinlerini nasıl seçtiği, neden icra ettiği metinleri seçtiği durumda olduğu gibi taraflı olmaktadır. Bu “taraf” da Türk kimliği, Türkçe ve Türk kültürü olmaktadır.

Sonuç itibariyle İran Türkleri arasında Tebriz örneğinde masal türü sanatsal bir kurgulama olmaktan öte kültürel kimliğin sürdürülebilirliği ve devamlılığı için bir araçtır. Bu aracın inşasında ise geleneksel sanat unsurlarının kullanıldığını söylemek gerekir. İran Türkleri arasında Tebriz’de Türk masal anlatıcıları bölgede Türk kimliği, Türkçe ve Türk kültürünün yaratımı, icrası ve aktarımı ile yaşatılması noktalarında birer sözcü konumdadır. Masalcıların anlatıcı tipolojisi bu unsurlar etrafında şekillenmektedir ve Tebriz’de Türk kimliğinin mevcut zenginliğinin korunmasında ve geleceğe aktarılacak yaşatılmasında masallar sanatsal ve işlevsel birer araç konumunda bulunmaktadır.

**YAZARLARIN KATKI DÜZEYLERİ:** Birinci Yazar %50; İkinci Yazar %50.

**ETİK KOMİTE ONAYI:** Çalışmada etik kurul iznine gerek yoktur.

**FİNANSAL DESTEK:** Çalışmada finansal destek alınmamıştır.

**ÇIKAR ÇATIŞMASI:** Çalışmada potansiyel çıkar çatışması bulunmamaktadır.

#### KAYNAKÇA

- Azadovski, Mark. *Sibirya’dan Bir Masal Anası*. Çev.: İlhan Başgöz, Ankara: Kültür Bakanlığı, 2002.
- Bascom, William R. “Folklorun Dört İşlevi.” Çev.: Ferya Çalış. Redaksiyon: Selcan Gürçayır. *Halk Biliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar 2*, Haz.: M. Öcal Oğuz ve Selcan Gürçayır Teke, Ankara: Geleneksel, 2019: 71-86.
- Başgöz, İlhan. “Masalın Anlatıcısı”. *Masal Araştırmaları Folktales Studies I*. Haz.: Nuri Taner, İstanbul: Art San, 1988: 25-30.
- Ben-Amos, Dan. “Halk Bilgisinin (Folklorun) Bağlamı, İmâlar ve Beklentiler”. Çev.: Metin Ekici. *Millî Folklor (2007/76)*: 232-243.
- Boratav, Pertev Naili. “Masal ve Masalcı Üzerine.” *Masal Araştırmaları Folktales Studies I*. Haz.: Nuri Taner, İstanbul: Art San, 1988: 31-39.
- Dégh, Linda. “Hikâye Anlatıcılar.” Çev.: Âdem Koç. *Halk Biliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar 2*, Haz.: M. Öcal Oğuz ve Selcan Gürçayır, Ankara: Geleneksel, 2010: 211-223.
- Dégh, Linda. *Folktales and Society Story-Telling in a Hungarian Peasant Community* (Translated by Schosberger, E. M.) Indiana: Indiana University Press, 1980.
- Eberhard, Wolfram ve Pertev Naili Boratav. *Typen Türkischer Volksmärchen*, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GMBH, 1953.

- Ekici, Metin. “Türk Sözlü Geleneğinde Anlatıcılar ve Anlatmalar Arasındaki İlişkiye Art Zamanlı (Diyakronik) ve Eş Zamalı (Senkronik) Bir Bakış.” *Mitten Meddaha Türk Halk Anlatıları Uluslararası Sempozyum Bildirileri*. Ankara: Gazi Üniversitesi THBMER Yayını, 2005: 83-90.
- Ekici, Metin. *Halk Bilgisi (Folklor) Derleme ve İnceleme Yöntemleri*. Ankara: Geleneksel Yayınları, 2013.
- Ekici, Metin. vd. “Anonim Halk Edebiyatı.” *Türk Halk Edebiyatı El Kitabı*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2020: 287-398.
- Fedakâr, Selami. *Özbek Sözlü Geleneğinde Masallar*. İzmir: Egetan Basın Yayın, 2011.
- Gültekin, Mustafa. *Masal Anası Kezban Karakoç ve Repertuarı*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2019.
- Gümüş, İbrahim. *Türk Masalları ve Max Lüthi Yöntemi*. Ankara: Gece Kitaplığı.
- Kocaaslan Uçkun, Rabia. “Gagauz Masallarının Tip ve Motif Yapısı Bakımından İncelenmesi.” Yayınlanmamış Doktora Tezi, İzmir: Ege Üniversitesi, 2003.
- Lord, A Bates. *The Singer of Tales*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1960.
- Sanders, Barry. *Öküzün A’sı Elektronik Çağda Yazılı Kültürün Çöküşü ve Şiddetin Yükselişi*. Çev.: Şehnaz Tahir, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013.
- Sarpkaya, Seçkin. “Tebriş Türk Masalları Üzerinde Bir İnceleme.” Yayınlanmamış Doktora Tezi, İzmir: Ege Üniversitesi, 2020.
- Von Sydow, Carl Wilhelm. “Halk Masalı İncelemeleri ve Dilbilimi Üzerine Bazı Görüşler.” Çev.: Kürşat M. Korkmaz, *Halk Biliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar 2*. Haz.: M. Öcal Oğuz ve Selcan Gürçayır, Ankara: Geleneksel, 2010a: 232-250
- Von Sydow, Carl Wilhelm. “Coğrafya ve Masal Ekotipleri”, Çev.: Tuğçe Işıkkhan, *Halk Biliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar 2*. Haz.: M. Öcal Oğuz ve Selcan Gürçayır, Ankara: Geleneksel, 2010b: 61-75.
- Yücel Çetin, Ayşe. *Türk Halk Hikâyelerinde Anlatıcı Tipolojisi*. İstanbul: Kitabevi, 2016.

# TÜRK DÜNYASI FIKRALARINDA “GELİN” OLMAK\*

## Belng A “Brldē” In Anecdotes of The Turklc World

Prof. Dr. Naciye YILDIZ\*\*

### ÖZ

“Gelin”i, “aileye evlenme yoluyla katılmış olan kadın birey” olarak tanımlanmak mümkündür. Türk aile yapısı dikkate alındığında, geçmiş dönemlerin büyük aile yapısında da, günümüzün çekirdek aile yapısında da gelinin yadsınmaz bir yeri ve rolü vardır. Bu yer ve rol, birbirine çok yakın kültürel yapılarıdaki aileler olması durumunda bile, “gelin”in geldiği aile; geldiği ailenin de “gelin” için, bir kültür ve otorite çatışması alanına dönüşmesine neden olabilmektedir. Bu çatışmalar, aileye katılan kişinin az veya çok farklı bir dünya görüşüne sahip olması, karakteri ve alışkanlıklarıyla farklılık göstermesi, yeni akrabalar edinmenin verdiği yabancılaşma hissi, varlığı daima kabul gören kuşaklar arası uyumsuzlukların bu ilişkileri etkilemesi, aile içindeki bireylerin birbirlerine göre konumları, her iki tarafın da kendi düşünce ve alışkanlıklarını ön planda tutması, fiziksel özelliklerin beğenilmemesi gibi çeşitli sebepler nedeniyle ortaya çıkmaktadır. Konu “gelin” olduğunda, geleneksel aile tipinde gelinin ev ortamında en çok muhatap olduğu kişi de “kayınvalide”dir. Kayınvalide, bu tür malzemelerde “anne” veya “kayınvalide” yerine “kaynana” şeklinde, büyük ölçüde olumsuz bir arka plan içeren adlandırmayla yer alabilmektedir. Dolayısıyla, bu ikili arasında yaşananlar, hatta “gelin” daha gelmeden başlayan değerlendirmeler, mizahın da yaygın malzemesi hâline gelebilmektedir. Günümüz çekirdek aile şartlarında eskisi kadar olmasa bile, geçmiş irdeleildiğinde çeşitli dönemlerde Türk aile yapısında kayınvalidenin gelin veya gelinler üzerinde mutlak bir otoritesinin bulunması, “gelin” fıkralarında ikincil tip olarak en çok kayınvalidenin yer almasına sebep olmakla birlikte, ailenin diğer fertleri de bu ilişki çerçevesine girdiği ölçüde “gelin” fıkralarında yer alabilmektedir. Buna gelinin evlendiği kişi de dâhildir. Türk halk edebiyatında türkü, mâni, fıkra, halk hikâyesi, tekerleme gibi türlerde bu tür çatışmalar, şikâyet, bezginlik, mizah, sitem gibi farklı duygularla dile getirilebilmektedir. Fıkralarda ise konu mizahi boyut yüklenerek işlenmektedir. Sadece Türkiye Türkçesinde değil, diğer Türk boylarında da “gelin” konulu fıkralar bulunmaktadır. Türk Dünyasından tespit edilen “gelin” fıkraları gülme teorileri açısından değerlendirildiğinde, bütün teorilerin söz konusu fıkralar için geçerli olduğu görülmektedir. Ailenin temel fertleriyle “gelen” fert arasındaki uyumsuzluk, “gelen” ile önceden beri o ailede var olanların birbirlerine karşı takındığı üstünlük, zaman zaman verilen iğneleyici cevaplarla ulaşılan rahatlama ve karşılaşılan problemlerin yarattığı duygusal karmaşa bu fıkralarda gülmeye sebep olmaktadır. Fıkralarda gelin ile geldiği ailenin fertlerinin çatışması güldürücü boyutuyla işlenirken aslında mizahi öğenin altında yatan problemler de ortaya çıkmaktadır. Bu problemlerle, “Gelin” ile ilgili fıkra metinleri, edebiyat sosyolojisinin ilgilenebileceği boyutta bir konudur ve “gelin” konusunda Türk Dünyası fıkralarında benzerlik ve farklılıklar vardır. Bu makalede gelin ile kayınanne, kayınbaba ve damat arasındaki çatışmaya dayalı mizah ve problemler, Türk Dünyası fıkralarından örneklerle ortaya konulmaya çalışılmıştır.

### Anahtar Kelimeler

Fıkra, gelin, çatışma, uyumsuzluk, tip.

### ABSTRACT

It is possible to define “bride” as “a female individual that has joined the family through marriage”. Considering the Turkish family structure, the bride has an undeniable role in both the large family structure of the past and the nuclear family structure of today. This place and role, even in the case of families with very close cultural structures, may cause the family from which the “bride” comes from and the “bride” herself turn into a clash of culture and authority. These conflicts may arise due to various reasons such as the person joining the family having a different view of the world, differences in character and habits, a feeling of strangeness given to acquiring new relatives, intergenerational incompatibilities affecting the relationships, positions of the family members in relation to each other, the prioritization of their own thoughts and habits of both parties, and disfavor of the physical properties. In the traditional family type, the person whom the “bride” addresses most in the home environment is the “mother-in-law”. The Mother-in-law may appear in such materials as the Turkish word “kaynana” instead of “mother” or “mother-in-law”, which has a largely negative background. Therefore, the experiences between these two parties, and the evaluations that begin even before the “bride” arrives, have the potential to become a common material of humor. When the past is examined, the mother-in-law has an

\* Geliş tarihi: 14 Ocak 2021 - Kabul tarihi: 24 Mayıs 2021

Yıldız, Naciye. “Türk Dünyası Fıkralarında “Gelin” Olmak” *Millî Folklor* 130 (Yaz 2021): 70-83

\*\* Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Bölümü, Ankara/Türkiye, yildiz.naciye@gmail.com, ORCID ID: 0000-0002-8351-4538.



absolute authority over the bride or brides in the Turkish family structure at various times, even if not as much as it used to be in today's nuclear family conditions. Although the mother-in-law is the secondary type in "bride" anecdotes, the other members of the family can also be included in "bride" anecdotes to the extent that they fall within the scope of this relationship. This includes the person the bride has married. Such conflicts in genres of Turkish folk literature such as folk songs, poems, anecdotes, folk tales, and rhymes, can be expressed with different emotions such as complaint, weariness, humor, and reproach. However, in anecdotes the subject is expressed with a humorous dimension. There are not just "bride" anecdotes of Turks living in Turkey but also other Turkic people. When the "bride" anecdotes from the Turkic World are evaluated in terms of laughter theories, it seems that all the theories are valid for the anecdotes. The incompatibility between the basic family members and the "coming" member, the superiority the "newcomer" and those who have existed in that family express over each other, the relief achieved by the occasional sarcastic answers, and the emotional turmoil caused by problems encountered, cause laughter in these anecdotes. While the conflict between the bride and the members of the family she joined is processed with a laughing dimension, the problems underlying the humorous element also arise. With these problems, the anecdotal texts on the "Bride" are a subject of a size that the sociology of literature can deal with and there are similarities and differences in the anecdotes of the Turkic World about the "bride". In this article, humor and problems based on the conflict between bride and mother-in-law, father-in-law and groom are tried to be presented with examples from Turkic World anecdotes.

#### Key Words

Anecdote, bride, conflict, incompatibility, type.

### Giriş: "Masal Mekânında Kadın Olmak"a ithafen...

Aile, bir toplumun en küçük birimini oluşturur. Evlilik yoluyla aileler kurulur ve yeni akrabalar edinilir. Kurulan yeni birliktelikler ya büyük bir ailenin içinde gelenekteki yerini alarak bir zincirin halkasını oluşturur veya kendi küçük yapısıyla varlığını sürdürerek sonraki neslin yetişmesinde rol oynar. Aileler, büyüklüğüne göre geleneksel yani geniş aile veya çekirdek aile; yerleşim yerine göre kırsal, gecekondulu ve kentsel aile olarak adlandırılabilir. Bu aile tipleri toplumun gelenekleri, hayat şartları ve sosyal yapısına göre meydana gelir. Dünya görüşü, aile tiplerine göre farklılık gösterebilir, buna göre de fertlerin aile içindeki konumu değişebilir. Bu özellikler çerçevesinde aileye dışarıdan katılan fertler de ailenin genel dünya görüşü çerçevesinde bir konuma sahip olabilir.

Aile tipleri art zamanlı olarak gözden geçirildiğinde, Ercüment Kuran, Türklerin Orta Asya'daki göçebe dönemde çekirdek aile yapısına sahip olduğunu söylemektedir (1990: 363). Nitekim en eski yazılı metinlerimiz olarak kabul edilen Orhun Abidelerinde de Türk kültürü açısından birçok bilgiyi aktiren Dede Korkut boylarında da geniş aile yapısına dair izlere rastlanmamaktadır. Konargöçer hayatta diğer aile fertleriyle de bağlılığın devam etmesine rağmen, ailelerin çekirdek aile tipinde yaşadıklarını düşünmek mümkündür. Ziya Gökalp, eski Türk ailesinin ataerkilden ziyade babanın koruyuculuğunda "pederi" aile yapısına sahip olduğunu ve bu aile tipinde anne ile babanın eşit söz hakkına sahip bulunduğunu söyler (1976: 294). İbrahim Kafesoğlu da eski Türk ailesinin küçük aile tipinde kurulduğu görüşündedir (1997: 220). Bu durumda, Türk aile yapısının zaman ve mekâna bağlı olarak çekirdek aileden geniş aile yapısına dönüşümünün, yerleşik hayata geçilip aynı çatı altında yaşama zorunluluğunun ortaya çıkması, aileye gelir sağlayan fertlerin sınırlı olması, ekonomik şartların bir arada yaşamayı gerektirmesi gibi diğer etkenlerle yaygınlaştığını söylemek mümkündür.

Günümüz Türk aile yapısı irdelendiğinde, geniş aile tipine kıyasla, çekirdek aile tipinin daha yaygın olduğunu istatistikler göstermektedir. 2011 yılında Türkiye İstatistik Kurumu ve Aile ve Sosyal Araştırmalar Genel Müdürlüğü'nün birlikte yaptığı alan araştırmasında Türkiye genelinde çekirdek aile tipi %73,6, geniş aile tipi 17,7 olarak tespit edilmiştir. Bu yapı, edebiyat sosyolojisi bakımından değerlendirildiğinde, çekirdek ailede, geniş aile kadar bir arada bulunmayan aile fertleri arasındaki olumlu veya olumsuz

olayların, fazla olamayacağı gerçeğinden hareketle, bunların edebiyata da farklı boyutlarda veya daha az yansıtacağını düşünmek mümkündür. Türk ailesinde genellikle çekirdek aile yapısının hâkim olmasına rağmen, akrabalık ilişkilerinin kuvvetli olması nedeniyle, çekirdek aile, bir parçası olduğu anne ve babalardan, kardeş ve yeğenlerden oluşan büyük aileden kopuk ve bağımsız yaşayan bir yapıya sahip değildir. Bu bağlılık nedeniyle, ailenin doğum yoluyla katılan asli bireyleri arasında aynı ortamda yetişme, aynı kültürel değerlere sahip olma, aradaki kan bağından doğan saygı ve sevgi nedeniyle çatışmalar daha az boyutta yaşanır veya üstü örtülürken, aileye “gelen” ile ailenin asli fertleri arasında sürekli bir iletişimin gerekliliği, uyumsuzluklara ve daha ileri boyutta da çatışmalara neden olabilmektedir.

Türk Dünyasında hâkim olan gelenekler çerçevesinde aileye yeni fertlerin “gelin almak” yoluyla katıldığı görülmektedir. Türk kültüründe “turmuşa çıkmak/kız çıkarmak” ifadesi kızlar için evlenmek anlamında kullanılırken günümüzde her ne kadar evlenen erkek çocuk da ayrı bir evin ferdi hâline gelse de onun evliliği için “oğul çıkarmak” gibi bir terimin kullanılmaması, aileden ayrı düşünülmediğini gösterir mahiyettedir. Aileye “güvey almak” yani Türkiye Türkçesindeki ifadesiyle “iç güveylik” ise, bütün Türk Dünyasının geleneksel aile yapısında, ancak evin erkek çocuğunun olmaması, sakat veya hasta olması gibi belli şartlar dâhilinde gerçekleşmekte, bu durumların dışında fazla tercih edilmemektedir. Dolayısıyla, ailenin var olan fertleri ile yeni gelen fert arasındaki çatışmalar incelendiğinde, taraflardan biri çoğunlukla “gelin” olmaktadır. Elbette damat da, aileye dışarıdan katılan yeni bir fert olarak mizah konusu olabilmektedir ve Türk kültüründe özellikle “kaynana/damat” ile ilgili fıkralar da az değildir ancak ayrı bir çalışmayı gerektirdiğinden bu çalışmanın kapsamı dışında bırakılmıştır.

Aile içinde, özellikle baba-oğul arasındaki yakınlıktan daha derin olduğu kanaati uyandıran anne-oğul yakınlığı (Kaya 2019: 202) aileye katılan gelin açısından problem yarattığı gibi annenin bu yakınlığı geline kaptırdığını düşünmesi de özellikle gelin-kaynana arasındaki çatışmanın temelini oluşturabilmektedir. Gelin ile kaynana arasındaki çatışmayı gelin bakış açısından inceleyen Özlem Altınsu Sönmez de bu çatışmanın en eski dönemlerden beri bütün kültürlerde var olduğunu ve basit bir kıskançlıktan daha öte, kadınlara konuları paylaşamamasından kaynaklandığını söylemektedir (2019: 1159-1201). Gelinin yetiştiği kültürün farklılığı, onun farklı bir birey olduğunun kolay kabul lenilmemesi, fiziki özelliklerinin beğenilmemesi veya karakterinin ailenin değerlerine uygun olmaması, bütün bunların gelin açısından da geçerliği gibi sebepler de, gelin ile aile arasındaki uyumsuzluğun temelini oluşturabilmekte, bu da genellikle kayınvalide tarafından ortaya konulmaktadır. Türk aile yapısı irdelendiğinde gelin ile kayınbabanın sürekli aynı ortamda bulunmaması; kayınbabanın ailenin en büyük reisi olarak kabul edilmesinden dolayı kendisine gösterilen saygı nedeniyle gelin tarafından söylenmek istenen varsa bile söylenememesi; kayınbabanın gelinle mesafeli oluşu gibi sebepler, aralarında yoğun ölçülerde çatışma yaşanmasına büyük ölçüde engeldir. Ancak, gelin-kaynana fıkraları kadar fazla olmasa da gelin-kayınbaba fıkraları da kültürümüzde mevcuttur.

Aile fertleri arasında birçok sebebe bağlanabilecek olan uyumsuzluklar çatışmaları ortaya çıkarmakta; çatışmalar da sosyal açıdan toplumun aynası durumunda olan edebiyata yansıtılmaktadır. Türk aile yapısında aile fertlerinin birbirleriyle iletişiminin ve birbirlerine karşı konumlarının kendine has özelliklere sahip olması, aileye yeni katılanların bunlara tabi olmasının beklenmesi, aile içinde *uyumsuzluğa*; yeni gelene karşı hazırdaki var olanların kendisini *üstün görmesine* veya tam tersi olarak gelenin, geldiği şartlardan daha farklı bir ortamla karşılaştığında, o ortamda bulunan kişilere karşı kendisini

daha üstün bir konuma yerleştirmesine; çatışma içinde olanların normal şartlarda birbirlerine karşı söyleyemediklerini başka bir iletişim yoluyla birbirlerine ileterek *rahatlatmalarına*; beklemedikleri durumlar karşısında çelişkiye düşerek *duygu karmaşası* yaşamalarına sebep olmakta; bunların her birisi de “gülme” olgusuna malzeme teşkil ederek fıkralaşmaktadır.

Her ne kadar roman, hikâye, anı gibi çağdaş eserlerle ilgilense ve bu eserlere ya da yazarlara yönelik inceleme metotları kullansa da, edebiyat sosyolojisi, en kısa ifadesiyle, “edebiyat olayıyla toplumsal hayat arasındaki karşılıklı ilişkileri inceler” (Kösemişal 1964: 10). Fıkralar da toplum hayatında olan bitenleri mizah perdesinin arkasından kısa ve öz biçimde yansıtan bir edebî türdür. Sıkıntılı zamanlarda mizah duygusunun gelişmesi ve aslında üzen, isyan ettiren, reddedilen, ötekileştirilen birçok kişi veya olayın mizahın konusu durumuna gelmesi de bu nedendir. Köksal Alver, edebiyat sosyolojisi disiplininin inceleme alanında ürün/eser, yazar, okur, basım/yayım unsurlarına dikkat çekerek yeni bir açılım getiren Escarpit’in görüşlerinden hareketle, edebiyat sosyolojisinin edebî eserin kendisiyle değil, hayattaki macerasıyla ilgilendiğini, her türlü eserin edebiyat sosyolojisinin alanına girebileceğini ifade eder ve edebiyat sosyolojisinin edebî metnin hayata nasıl tanıklık ettiği ve hayatın ona nasıl cevap verdiğiyle ilgilendiğini belirtir (2006: 112). Bu çalışmada, Türk Dünyası fıkralarının “gelin”le ilgili olanlarından seçmeler yapılarak kültürümüzde ailenin bu ferdine, ferdin de geldiği aileye karşı algılarının fıkralara nasıl yansıdığı, dolayısıyla fıkraların hayatın bu yönüne nasıl tanıklık ettikleri ortaya konulmaya ve konuya gülme teorileri açısından da bakılmaya çalışılacaktır.

### **Gelin Seçimi ile İlgili Fıkralar: Benim Oğlum Kimlere Layık?**

Gelin olma, aslında evlenecek kişilerin karşılıklı seçiminin sonucudur gibi görülebilir ancak Türk geleneklerinde gelin olanın değil de gelin alan tarafın seçim yapması daha yaygındır. Damat olacak kişiyi doğuran, büyüten, yetiştiren “anne”, geleneksel yapıya sahip ailelerde, kendini gelin seçimi işinden de sorumlu addeder ve çeşitli yöntem ve ölçütlerle oğluna/kendine/ailesine uygun gelin adayını belirlemeye çalışır. Bu ölçütler muhtemelen kendisine de yıllar önce uygulanmış ve nesilden nesle sözlü olarak aktarılan kültür kodlarından oluşmaktadır. Kaynana kendisini, bu kodları ya doğrudan ya da kendisine vekil olarak gördüğü kişiler vasıtasıyla denetleme yetkisine sahip olarak görür. Denetlenecek olan unsurlar gelin adayının becerikliliği, ahlaki ve fiziki yapısı ile ilgili değerlerdir. Eski toplumlarda kız görmeye gidenlerin “Aynanın tozuna bak, evin kızına bak” şeklinde bir notu tozlu aynaya yazarak evden ayrılmaları; halıların altına, eğer köy ortamındaysa hayvan ahırlarına kadar bakmaları, hamamlarda kız seçmeye gitmeleri gibi alışıldık davranışlar, yetkili olduğunu düşünmekten kaynaklanmaktadır. Bu bağlamda, Türk Dünyası fıkraları topluca değerlendirildiğinde, gelin seçimiyle ilgili fıkralar oldukça yaygındır.

“Gelin Seçme Hilesi” başlıklı bir Tatar fıkrasında (Mehmutov ve Sadıkova 1979: 215-216) kaynana aday, oğlu için kız seçmek üzere kuyu başında su çeken kızları “temizlik” ölçütüne göre denetler. Kurnazca bir soru sorarak titiz olan kız seçmeyi hedefler ve kızlara tırnak arasındaki hamurun kendisine lazım olduğunu söyler. Kızlardan birisi üzülerek, bugün hamur yoğurduğunu ama tırnağının arasında kalmayacak şekilde elini yıkadığını söyler. Aslında kaynananın aradığı bu tür bir gelindir ama fıkranın burada bitmesi, gülme unsurunu ortaya çıkaramayacağı için bir başka çarpıcı cevaba ihtiyaç vardır. Diğer kızın üç gün önce yoğurduğu hamurun kendi tırnağının arasında durduğunu ve verebileceğini söylemesi, bu gelin adayının “temizlik” ölçütünden geçememesine sebep olmakta ve üç gündün beri elini doğru düzgün yıkamamış olması toplumun genel temizlik

anlayışına uyumsuzluğu yansıtmaktadır. Kayınvalidenin temizlik tespiti için seçtiği do-  
laylı yol da sonuç açısından merak duygusunu tetiklemektedir.

Gelin seçiminde sıkça dikkate alınmış ölçütlerden biri de yaş konusudur. Türk Dün-  
yasının evlenme geleneğinde, bazı şartlarda durumun tersine olduğu gözlenirse de gelin  
adayının evleneceği kişiden yaşça küçük olması makbuldür. Tatar şairi Gabdilcebbar  
Kandalıy'la ilgili fıkrada (Mehmutov ve Sadıkova 1979: 215-217), şairin hanımı ölünce  
ona yaşı biraz büyükçe bir kızı evlenmesi için çok överler. Kız da tanışmak üzere süslenip  
gelir, biraz konuştuktan sonra şaire “Bana kaç yaş verirsin?” diye sorar. Bunun üzerine  
şair “Sana hiç yaş vermem, seninkiler yetişir” dediğinde, sorunun amacıyla verilen cevap  
arasındaki uyumsuzluk, gülme unsurunu oluşturur. Gelinin kendi yaşını bilmesine rağ-  
men böyle bir soruya yeltenmesi, aldığı cevap mizah duygusunu oluşturur.

Evlilikler her zaman iki tarafın da gönül rızasıyla olmayabilmektedir. Geçmiş dö-  
nemlerde de günümüzde de çeşitli sebeplerle gençlerin istemedikleri veya beğenmedik-  
leri kişilerle evlendirilmeleri söz konusu olabilmekte, bu konu edebiyata da yansımakta-  
dır. Birçok eserde bu sosyal olayın doğurduğu sonuçlar işlenirken “Gelin Beklerken”  
başlıklı Tatar fıkrasında baba, oğlunu, zengin birinin çirkin kızıyla evlendirmek ister. Ge-  
lini getirmek üzere oğlunu, kara aygıra araba koşup komşu köye gönderir, heyecanla ge-  
lini beklemeye başlarlar. Bir müddet sonra kara aygır yanında kimse olmadan ve arabanın  
da oklarını sürükleyerek geri döner. Baba, oğlu ile gelinin başlarına bir şey mi geldi diye  
telaşla, oğlunun gelin getireceği komşu köye gittiğinde, oğlunu yolda telaşsız bir şekilde  
dönerken bulur. Ne olduğunu sorduğunda, damat adayı, kara aygırın gelinin çirkinliğini  
görünce çitten atlayıp arabanın oklarını da kırarak kaçtığı söyler (Mehmutov ve Sadı-  
kova 1979: 217). Bu fıkrada, sosyal hayatta da rastlanabilen damat adayının, babasının  
sözüne karşı çıkamayıp evlenmeye mecbur kalması ancak beklenmedik şekilde bu du-  
rumdan kurtulması, kendisinin babasına söyleyemediklerini atın davranışıyla anlatarak  
rahatlaması söz konusudur. Böylece gülme durumu oluşmuştur. Sosyal açıdan bakıldığında,  
gelinin ötekileştirildiği, çirkinliğine rağmen zenginliği nedeniyle kayınbaba tarafından  
tercih edildiği, fıkranın arka planında yer alan sosyal bir gerçekliktir

### **Gelin Gitmeyle İlgili Fıkralar: Hem Ağlarım Hem Giderim mi?**

Türk kültüründe gelin kızın ağzından söylenen “Hem ağlarım hem giderim” sözü,  
bir duygu karmaşası ifadesidir. Gelin adayı bir yuva kurarak baba evinden ayrılırken  
mutlu olsa da ailesinden ayrılmak başta olmak üzere, çeşitli sebeplerle bir yandan da üzül-  
lür ve ağlar. Ayrıca, kına gecesinde kızın ağlatılması geleneği de Anadolu kültüründe  
yaygındır. Türk Dünyasına bakıldığında, kına gecesinin olmadığı geleneklerde, gelinin  
evden çıkarken de ağlatıldığı görülür. Bunun altında, baştan ağlatılırsa daha sonra güle-  
ceğine olan inanç kadar gelinin evlenmeye çok hevesli görünmemesi gerektiği düşüncesi  
de yatar. Ağlayan gelinin hemen ardından kaldırılıp oynatılması da kanaatimizce bir dö-  
nemin bitip yeni bir dönemin başlangıcının kutlanması, hatta o dönemin unutturulmasıyla  
ilgili olmalıdır. Ancak, hangi sebeple olursa olsun, ağlayan gelin adayına gitmemesi söy-  
lendiğinde alınan cevap başlı başına bir gülme durumu oluşturmaktadır; gelin gitmekten  
vaz geçmemekte veya niye ağladığını söylememekte, bu davranışıyla da gelin gitmekten  
memnun olduğunu belli etmektedir. “Kızın Delili” başlıklı bir Tatar fıkrasında gelin olan  
kız, gerçekten evlenmek istemediği için ağlarken, annesi onu, kızların kısmetinin bu ol-  
duğunu, kendisini de zamanında birine verdiklerini söyleyerek teselli ve ikna etmeye ça-  
lır. Gelin olan kız ise, annesinin evlendiği kişinin yabancı değil, babası olduğunu, ken-  
disinin bir yabancıyla evlendiğini söyler (Mehmutov ve Sadıkova 1979: 216). Fıkırada  
gülme unsuru, “gelin”in kendi ailesinin bir ferdiyle olan konuşmasından doğmakta; hem

duygu hem akıl karmaşası gülme unsurunu ortaya çıkartmaktadır. Sosyal açıdan ise fıkra, yabancı bir çevreye girmek istemeyen gelin adayının duygularına tanıklık etmektedir.

Yeni bir hayata başlarken ağlarsa gelinin sonradan güleceğine olan inanç, kızın evlenmeye hevesli görünmemesi gibi halk arasında geçerli olan sebeplerle Türk geleneğinde gelin olan kızlar zorla da ağlatılır. “Kimin Ağlaması Gerek” başlıklı fıkrada otuz yaşında evlenen çirkin kız, yalandan bile ağlamaz. Annesi ona usulca, sevincini belli etmeyip ağlamasını söyleyince kız, ağlayacak olanın kendisi değil, kendisini alan güvey olduğunu söyler (Mehmutov ve Sadıkova 1979: 218). Bu fıkrada gelin, “Hem ağlarım hem giderim” kuralına uymayan bir tavır içindedir yani toplumun değer yargısına göre hareket etmemektedir. Gelin olan kız sevinmez, sevinse de bunu belli etmez; ancak gülme, bu uyumsuzluktan değil, aslında kızın koca bulduğu için rahatlaması nedeniyle söylediği sözlerden kaynaklanmaktadır. Fıkra, sosyal açıdan okunduğunda, özellikle kız çocukları için geç evliliklerin aile tarafından tercih edilmediği, kız çocuklarının bu bakış açısıyla yetiştirildikleri, öte yandan da karakter ne olursa olsun, güzelliğın vaktinde evlilik için önemli bir değer olduğu söylenebilir.

Genç kızın evlenmek için acele etmesi, toplumun genel değer yargılarına göre hoş karşılanmaz. Bir genç kızın bunu dile getirmesiyle, neredeyse imkânsızdır. “Sabrı Kalmayınca” başlıklı Tatar fıkrasında genç kızın bir delikanlıyla evlenmesini uygun görürler ancak ramazan ayında nikâh kıymayı uygun bulmazlar. Kız sesini çıkaramaz, bir gün su almak için çeşmeye gittiğinde, orada uzanıp yatan köpeğe “Kurt yiyesice, ramazan ayı gibi uzanıp yatmış” (Mehmutov ve Sadıkova 1979: 214) demesi, içindeki duyguları dolaylı olarak dışı vurarak rahatlamasına sebep olmakta ve bu da gülme durumu oluşturmaktadır.

“Kız Uğurlama” (Sattarov 1987:227) başlıklı Kazak fıkrasında ise ağlayanlar anne, baba ve kardeştir. “Oturana kız/evde kalmış” bir kız evden ayrılırken anne babası ve erkek kardeşi ağlamaktadır. Anne baba, kızları evden uzağa gittiği için ağladıklarını söylerler. Bu psikolojik açıdan olağan bir durumdur ve bunda gülünecek bir unsur yoktur. Fıkranın gülme unsuru ise erkek kardeşin ağlama sebebinden doğmaktadır; erkek kardeş “Acaba geri gelir mi?” diye ağladığını söyler. Gelin olan kızın hem ağlayıp hem de gitmesi gibi, erkek kardeşin sözlerinden de aslında ablası gittiği için üzülmediği anlaşılmaktadır. Bu durum da duygu karmaşası bağlamında gülme unsuru yaratmaktadır. Sosyal açıdan bakıldığında ise, kardeş için bile, evden gelin olup giden kız kardeşin geri gelmesi, istenmeyen bir durumdur. Kız kardeşin yaşı büyük olduğunda, durum fıkradaki gibi abartılmaktadır. Sosyal açıdan düşünüldüğünde, yaşı büyük de olsa bir erkek için düşünülmemen “evde kalmak” deyiminin kadınlar için kullanılması ve fıkra konusu olması yanlış bakış açısını yansıtmaktadır.

### **Gelinin Huyunun Düzeltilmesiyle İlgili Fıkralar: Anlayana Sivrisinek Saz...**

Gelinin geldiği evde pek çok açıdan beğenilmemesi söz konusu olabilir. Bunlar onun aldığı kültürle, fiziksel özellikleri veya karakteriyle ilgili olabilir. “Akıllı Güvey” fıkrasının başlığı, her ne kadar damatla ilgili olsa da, gelinle ilgili bir değerlendirmeyi yansıtmaktadır. Damat, gelinin elinin kirini ve tırnaklarının arasındaki hamur kalıntısını görünce karnı ağrıyormuş gibi yapar. Gelin, geçmesi için ne yapması gerektiğini sorduğunda, kocası da annesinin elinin hamurunu yıkadığı suyu içirdiğinde karnının ağrısının geçtiğini söyler. Kız hemen elini yıkar ve suyu getirir. Damat yine de elinde hamur kirin-tıları kaldığını görünce annesinin iki kat yıkadığını söyleyerek gelinin elini ikinci defa yıkamasını sağlar. Gelin bu suyu da getirince, getirene kadar ağrım geçti, sen suyu döker (Mehmutov ve Sadıkova 1979: 215-218). Böylece damat aklını kullanarak kızın kal-

bini kırmadan ellerinin temizlenmesini sağlamıştır. Fıkroda gelinin damat tarafından temizlik yönünden beğenilmemesi söz konudur. Fıkra, gelin ile damat arasındaki titizlik farkını, damadı üstünlemek yoluyla işlemektedir. Yukarıdaki gelin seçerken tırnağının içindeki hamura göre karar veren kaynanayla birlikte bu fıkra değerlendirildiğinde, gelinlerden beklenen temel özelliklerden birinin temizlik olduğu söylenebilir.

Kazak fıkralarından birinde, sürekli birilerine iş buyuran tembel geline kayınbaba, bir ders vermek ister. Gelin evde darı kavururken içeriye öksürerek girer; gelin sırtı dönük olarak kimin geldiğine bile bakmadan, “Hey kimsen, gidip tarladan kazma ile küreği getiriver” der. Kayınbaba, belki utanır da bu huyundan vazgeçer diye, hiç ses çıkartmadan gidip gelinin istediklerini getirir. Geri döndüğünde gelin, iş buyurduğu kişinin kayınbabası olduğunu görünce “Hay Allah, babammışsınız ya. Götürüp yerine bırakın, ben kendim gider alırım.” der (Kaskabasov vd. 2013: 214-215). Gelinden beklenen davranış ile gelinin cevabı arasındaki zıtlık, tam bir duygu karmaşası yaratmaktadır. Sosyal açıdan değerlendirildiğinde, fıkra, tembelliğin gelinler için hoş karşılanmayan bir özellik olduğu gerçeğini ve hoş karşılanmayan alışkanlık ve davranışların düzeltilmesinde kaynananın dışında kayınbabanın da rol alabileceğini göstermektedir.

Kayınvalide, gelinin yanlışını ya doğrudan söyler ya da dolaylı olarak söyleyip anlamasını bekler. Çuvaş fıkrasında kaynana, yemekten sonra masanın sadece ortasını silen gelinine köyün etrafını da dön deyin gelin köyün etrafını dolaşır gelir (Yılmaz 2006: 698). Oysa kayınvalide masanın etrafını silmesini söylemektedir. Kaynananın isteğiyle gelinin davranışındaki uyumsuzluk, yine gelinin tembelliği ve yeterince titiz olmamasıyla ortaya çıkmaktadır. Fıkroda geline ne yapması gerektiği doğrudan söylene, gülme duygusu ortaya çıkmaz ancak kayınvalidenin mecazlı söyleyişi bir incelik olduğu kadar gülme unsurunun doğmasına da sebeptir.

### **Gelinin Tenkit Edilmesiyle İlgili Fıkralar: Kızım Sana Söylüyorum, Gelinim Sen Anla**

Tatar fıkrasında bir gelin tembelliğinden dolayı devamlı uyur. Bir gün kayınbabası dayanamayıp geline ders vermek amacıyla, evin kızının kapısını vurarak kızını uyandırmaya çalışır ve ona “gelin olunca” uyumasını söyler (Mehmutov ve Sadıkova 1979: 215-219). Fıkroda geline ders verme amacında olan kayınbaba, sözleriyle üstün duruma geçmiştir. Bu fıkra, gelinin sadece kaynananın değil, ailenin diğer fertlerinin de denetiminde olduğuna örnektir. Öte yandan sosyal açıdan düşünüldüğünde, aynı vakitte evin kızı da gelini de uyur durumda olduğu hâlde, “Kızım sana söylüyorum, gelinim sen anla” uyarısının geline yapılması, aynı evin fertleri durumuna gelseler de gelen ile var olan arasında ayırım yapıldığını da göstermektedir.

Bir kaynana ile gelin arasındaki anlaşmazlığın belirgin örneklerinden biri olan bir başka Tatar fıkrasında gelin de sürekli çalıştırılır ama evin kızı gittiği yerde kendisinden iş istedikleri için şikâyetçidir. Bunun üzerine kaynana, kendisinin gelinden, kızının da gittiği evde iş yaptırılmasından dolayı hiç bahtının olmadığını söyler (Mehmutov ve Sadıkova 1979: 224). Bu fıkroda “eve gelen” gelin ile “evden giden kız” arasında kızdan yana bir tercih olduğu görülmektedir. Aslında benzer durumda olan iki aile ferdi arasında farklı şeyler düşünmekten dolayı duygu karmaşası bağlamında gülme unsuru oluşmuştur. Fıkra, kaynanalar tarafından gelinlere olumsuz yaklaşıldığını mizah yoluyla eleştirmektedir.

Gelin, toplumun kendisine biçtiği değer yargılarının veya görünümünün dışına çıktığında da tenkit edilir. Kazak fıkrasında yeni gelin başı açık evin içinde dolanmaktadır. Bir gün bir ihtiyar adam bir şey sormak için eve gelir. Biraz oturduktan sonra, bu genç

hanımı beğenen ihtiyar, oğlu için bu kıza dünür olmak ister. Niyetini kayınvalideye açıkladığında onun evi kızı değil, gelini olduğunu öğrenir ve eskinin gelinlerinin baş örtülerinden belli olduğunu şimdikilerin ise anlaşılmadığını söyleyerek özür diler (Kaskabasov vd. 2013: 326). Bu fıkra gelinin sadece aile fertleri tarafından değil, evin dışından kişiler tarafından da tenkit edilebildiğini göstermektedir. İhtiyar, gelinin görünümünün, baş giyimi nedeniyle gelinlik pozisyonuna uyumsuz olduğunu düşünmesinden kaynaklanan bir şaşkınlığa düşer. Bilindiği üzere, toplumlarda bazı göstergeler vardır. Türk Dünyası kültürü dikkate alındığında giyim ve kadınlarda baş bağlama şekilleri geleneksel kültürde bir göstergedir. Kazak kültüründe, genç kızların başları açıkken, gelin olanın “başı bağlanır”. Bu geleneğin dışına çıkmak, nesil farkı olanlar arasında bir kültür çatışmasına sebep olmakta ve bu çatışmanın öznesi durumundaki gelin, fıkrayla karşımıza çıkmaktadır.

### **Kendi Kendini Açık Etme: Şecaat Arzederken Merd-i Kıpti Sirkatin Söyler**

Bir Tatar fıkrasında gelin, kaynanası evde yokken gelen iki misafiri ağırlamak üzere ekmek yoğurmaya hazırlanır. Misafirlerden biri diğerine, bu evdeki ekmek teknesinin hamurdan yapılmış olduğunu söyler. Gelin itiraz eder ama misafir üsteleince, gelin sözlerinin doğruluğunu ispatlamak üzere, kendisi gelin geldiği vakitte bu teknenin ağacının görüldüğünü belirtir (Mehmutov ve Sadıkova 1979: 215-218). Gelin, aslında hamurdan ekmek teknesi gibi olmayacak bir konuda haklılığını ispat etmeye çalışırken aslında gelin geldiğinden bu yana hamur teknesini yıkamadığını itiraf etmiş olur. Yani kendi kendisini ele verir. Burada gelin açısından düşünüldüğünde, söylediğinin doğruluğunu ispat ederek bir üstünlük durumu oluşmakta, ancak üstünlük sağladığı bu durum onun pasaklılığını ortaya koyduğundan, verdiği cevaplar okuyucuda duygu karmaşası yaratmakta ve gülme durumu oluşmaktadır.

Gelinin birinin yine hamur teknesini kastederek, “Kaynanam varken buna yedi ekmek sığıyordu, şimdi ise sadece dört ekmek sığıyor” demesi ise (Mehmutov ve Sadıkova 1979: 215-219) aslında kendisinin ekmek yapma konusundaki beceriksizliğini ortaya koymakta, ortadaki tezattan dolayı uyumsuzluk kuramı bağlamında gülme unsuru oluşmaktadır. Bu fıkrada gelin için herhangi bir deneme söz konusu değildir, gelinin kendi kendisine yaşadığı şaşkınlık ve bunu ifade etmesi gülme unsurunun zeminini hazırlamaktadır.

“Kaybolmamış” başlıklı Tatar fıkrasında gelin ile kaynana arasında bir diyalog geçer ancak fıkrada gülme unsuru kaynananın genç gelin olduğu çağla ilgilidir. Küçük gelin, evin ekmek teknesini yıkarken, içinden bir tava çıktığını söyleince kaynana, o tavanın kendisi daha yeni gelin olduğu zamanda kaybolduğunu, bu yüzden de komşu aldı diye komşuyu suçladıklarını söyler (Mehmutov ve Sadıkova 1979: 215-219). Bu sözler kaynananın kendisinin titiz olmadığını itirafıdır. İtiraftan ekmek teknesinin yıllarca yıkanmadığı anlaşılmakta ve bu durumdan ayıplama, şaşkınlık gibi farklı duygular açığa çıkmaktadır. Fıkra gelin ile kaynana arasında geçmekle birlikte, fıkranın “merd-i kıpti”si kaynanadır.

Tembel gelinin, kendisi haftada bir saçını taradığı hâlde bu kadar çok dökülüyorsa her gün tarayanların saçının nasıl olduğunu düşünerek hayıflanması (Mehmutov ve Sadıkova 1979: 215-219) da kendi kendine bir olumsuzluğu ortaya dökmek anlamına gelirken haftada bir saçını taramak şaşkınlık uyandırmakta, gelinin başkaları için üzülmeye de gelinin akılsızlığından dolayı acıma hissini ortaya çıkartmaktadır. Fıkra çözümlendiğinde duygu karmaşası ortaya çıkmaktadır.

Gelin erişte pişirmeyi bilmediğinden erişteler birbirine yapışır. Eşi, misafirlerin yanında kendisini küçük düşürmemek için böyle yapışmış erişteleri sevdiğini söyler ama

bunu anlamayan gelin yumruğunu göstererek, çok seviyorsa kazanda yumruk gibi yapışmış erişteler olduğunu haber verir (Mehmutov ve Sadıkova 1979: 221). Bu fıkrada da gelinin beceriksizliği kendi sözleriyle ortaya dökülmekte hatta katmerlenmektedir. Erişte kötü pişmiştir, üstelik gelin bunun bir marifet olduğunu düşünecek kadar akılsızdır. Yaşananlarda bir uyumsuzluk söz konusudur. Konu sosyal açıdan değerlendirildiğinde, nor mal olarak bir hanımın erişte pişirmeyi bilmesi gerekir. Bunun olması gerektiği gibi olmaması, üstelik de bunun başkasının değil gelinin kendi sözleriyle ifade edilmesi, konuyu daha etkileyici hâle gelmektedir. Ayrıca, eşinin bu açığı kapatmaya çalışması “Kol kırılır yen içinde kalır” anlayışına dayanmakta ancak zihnen de beceriksiz olarak ötekilenen gelin, bunun farkına varamamaktadır.

Çuvaş fıkrasında ise gelin oluncaya kadar tembellik eden gelin, düğün alayı kapıya geldiğinde, kirmanım nerede diyerek aramaya başlar (Yılmaz 2006: 700). Türk geleneğinde gelin olacak kızıdan beklentilerden biri, güzel bir çeyize sahip olmasıdır. Çeyizin gelin tarafından hazırlanmasıysa, onun becerikli ve çalışkan olduğunun göstergesidir. Geçmiş dönemlere bakıldığında çeyiz, gelinin ev içinde kullandığı örtü ve süs eşyası niteliğindeki el ürünü işlerden oluşur. Gelin olacak kızın bunları bilip yapıyor olması, gelecekte de evinin ihtiyaçlarını bilen ve bunları kendi başına karşılayabilen bir kişi olacağına düşündürür. Bu fıkrada gelinin son dakikada kirman araması, içinde bulunduğu durumla uyumsuzdur. Fıkranın anlaşılabilmesi, kirmanın el sanatlarında ne işe yaradığının bilinmesine bağlıdır. Kirman ip eğirmeye yarayan bir el aleti olduğundan, kapıya gelin alayı geldiğinde gelinin ip eğirmeyi akıl etmesi, iş işten geçtikten sonra hiç olmayacak bir işe yönelmedir.

#### **Kendini Haklı Çıkarma: Gelin Hem Kel Hem Fodul**

Tatar fıkrası tipleri arasında Periha, hem tembel hem de yapamadığı işler için kendince akıllı sebepler bulan bir mahallî tiptir. Süt sağmaya üşenince ahırın tabanının düz olmadığını, kovanın da düzgün durmadığını (Mehmutov ve Sadıkova 1979: 225); kaynanasının ekme yapıp yerleri temizlemesini söylediğinde ekme pişirse küspe olduğunu, yerleri silse de zaten kapkara olduğunu (Mehmutov ve Sadıkova 1979: 225) söyleyerek iş yapmaktan kendini azat etmesi, fıkrada dinleyicisine bir yandan tembelliğin boyutunu, diğer yandan bu kadar sebep bulabilmenin de bir maharet olduğunu düşündürmektedir. Periha, toplumda elinden iş gelmeyen veya gelse de yapmak istemeyen kişilerin sembolü olan bir fıkrası tipidir. Söyledikleriyle gerçeğin uyumsuzluğu gülme duygusunu yaratmaktadır.

Çuvaş fıkrasında iş bilmeyen geline kayınvalidesi sütü kaynatmasını söyler. Süt kaynayıp kabardıkça gelin Allah arttırıyor diye düşünür. Süt taşa taşa biter. Gelin, “Tanrı verdi, Tanrı aldı” diyerek kendisini rahatlatır (Yılmaz 2006: 697). Bu fıkrada gelin bilmediği bir işi yapmakta, yaptığı iş olumsuz sonuçlansa da bunun farkına varamamaktadır.

#### **Geline Eziyet: El Kapısı**

Başka bir Tatar fıkrasında bir geline doğru düzgün yemek vermiyorlarmış. Bu yüzden gelinin de yüzü gülmüyormuş. Bir gün güldürmek için canlı bir tavuğun tüylerini yolup karşısına çıkarmışlar, yine gelin gülmemiş. Ertesi gün kendisini bir güzel doyurmuşlar, karnı doyan gelin gülmeye başlamış. Niye güldüğü sorulunca, bir gün önceki tüyleri yolunmuş tavuğun aklına geldiğini söylemiş (Mehmutov ve Sadıkova 1979: 220-221). Fıkrada gelinin acınacak durumu ve gülmesi duygu karmaşası oluşturmaktadır. Sosyal açıdan düşünüldüğünde, geline karşı geliştirilen davranışın kasıtlı olduğu ve toplumdaki bu tür tutumları yansıttığı düşünülebilir.

Yine bir Tatar fıkrasında gelin hizmet etmekten dolayı sofraya hep geç oturur ve kaynana da sofrada kalan yemeği tekeye vermesini söyleyerek doymasına zaman bırakmaz. Bir gün tekeyi keserler ama teke kesilince onun zayıflığı ortaya çıkar. Bu durumu



geline sorduklarında gelin “Gelin doymayınca teke de doymaz” diyerek (Mehmutov ve Sadıkova 1979: 215-221) kendisine eziyet edenlere cevabını verir ve üstünlük durumu oluşur. Gelinin kendisinden esirgenen yemeği gizlice yemesi, baskı ve yasakların olumsuz sonuçlar doğurabileceğinin göstergesidir ve toplumsal bir gerçekliktir.

Fıkralarda gelinlerin saflıkları nedeniyle suistimali de işlenmektedir. Bu tür fıkralarda gelinlerle ilgili olumsuz bir değerlendirme olmamakla birlikte aptallığa varan saflıkları söz konusudur. Tatar fıkrasında evin gelinine evde önlüğün ters tarafını, misafir gelince düz tarafını giymesini söylerler. Bir gün gelir ki önlük delinir; gelin önlüğün ön yüzünü giyemediği için ağlar (Mehmutov ve Sadıkova 1979: 215-221). Bu fıkrada bir duygu karmaşası söz konusudur. Gelinin tek bir önlüğü olmasına üzülmeye ve sürekli çalıştığını düşünmesi gerekirken, onun önlüğü yırtıldığı için düz tarafını giyememesine ağlaması duygu karmaşası yaratır. Gelin, misafir önüne hiç çıkamamış, sürekli çalışmıştır ama farkında olmayacak kadar saftır.

### **Kültür Farklılığı: Aynı Gökte Uçarlar Ama Kuzgunun Dünyası Başka, Şahinin Dünyası Başka**

Gelinin yetiştiği aile ile gelin geldiği ailenin farklı kültürlerle sahip olması da uyumsuzluk nedeniyle mizaha neden olabilmektedir. Özbek fıkrasında şehirden bir köye gelin giden kıza, kayınvalidesi ahırdaki sığırlara yem vermesini söylediğinde, gelin kümese gidip yem döker. Bu birkaç kez tekrarlanır. Kayınvalide sığırlara yem vermeyip niye hep tavuklara yem verdiğini sorduğunda gelin bütün hayvanlara yemek yemeleri için ayrı ayrı ev mi yaptınız diye şaşırır ([https://latifa.uz/uz\\_latn?page=4&search=kelin](https://latifa.uz/uz_latn?page=4&search=kelin)). Bu fıkrada gelinde veya kayınvalide de bir art niyet veya deneme söz konusu değildir. Fıkırada gülme unsuru gelinin bilmediği bir hayata uyum sağlayamamasından kaynaklanmakta ve şaşkınlıkla söylediği sözler de gülme duygusunu uyandırmaktadır.

### **Geline veya Gelin Olan Kıza Nasihat: Kulağına Küpe Olsun**

Türk geleneğinde, evlenen kıza koca evinde rahat olup olmadığını sorma, evlada sahip çıkma ve bir olumsuzluk varsa onu düzeltme amacıyla başvurulacak yollardan biridir. Bunu genellikle kızın annesi, ablası gibi yakın akraba kadınlar gerçekleştirir; gerektiği durumlarda ailenin erkek büyüklerine duyurma veya onların yardımını isteme yaygındır ancak baba-kız iletişiminin kuvvetli olması durumunda kızının koca evindeki durumunu öğrenmek üzere baba da kızıyla konuşabilir. Bunun amacı nasihat etme, yol göstermedir ve bu yolla büyükler tecrübelerini gelecek nesillere aktarır; daha huzurlu ve mutlu bir aile yapısı oluşturmaya çalışır. Bu davranış aşırı müdahaleci olma, tek taraflı düşünme gibi çeşitli sebeplerle taraflar arasında çatışmalara neden olabileceği de genellikle olumlu bir yaklaşımdır. Böylece gelin edilen kızın eksiklerini, hatalarını da öğrenmek mümkündür. Tatar fıkrasında yeni gelin baba evine gittiğinde kendisine koca evinde rahat olup olmadığını sorarlar. O da bir tek, uyandığı vakit evdeki yüz havlularının ıslak olmasından şikâyet eder. Bunun üzerine babası, herkesten önce kalkarsa havluyu ilk defa kendisinin kullanabileceğini söyleyerek kızına üstü örtülü olarak çok uyumamasını salık verir (Mehmutov ve Sadıkova 1979: 215-220). Aslında gelin olan kız, koca evindeki bir durumu ortaya koyarken geleneğe göre kendi hatasını beyan etmektedir. Gelenek, gelinin herkesten sonra değil herkesten önce kalkmasını gerektirmektedir. Fıkırada hem kızın merd-i kıptiliği hem de babadan alınan nasihatla rahatlatma söz konusudur. Dolayısıyla duygu karmaşası bağlamında gülme duygusu oluşmaktadır.

Türkiye’den bir fıkrada, kaynana gelinini karşısına alır ve ona ilişkilerinin iyi yürümesi için kendi ruh hâliyle ilgili ipuçları vererek nasihatlar bulunur; gülü başına takmışsa keyfinin yerinde olduğunu, her yola geleceğini; kulağının arkasında olursa çok da

iyi olmadığını ve gelinin de bu durumda ısrarcı olmamasını; gül yakasında ise hiç etrafında dolaşmamasını söyler. Gelin ise, kendisinin böyle havaları olmadığını, bacak bacak üstüne atıp sigarasını da yakıp keyfine bakacağını, kaynananın gülü ile ilgilenmediğini, istediği şekilde takabileceğini söyler (<https://tr.pinterest.com/pin/5277724546762951>). Fıkra sosyal açıdan değerlendirildiğinde, kayınvalidenin gelin ile iletişim kurma arzusu aslında kendisini ön plana çıkartan bir yaklaşımı sergilemektedir. Gelin ise verdiği vurdumduymaz cevapla kayınvalideyi umursamadığını göstermekte ve kendisi açısından da bir üstünlük durumu yaratmaktadır.

### **Gelinin Geldiği Ailenin Fertlerine Yaklaşımı: Ayağıma Bir Yer Edeyim, Gör Sana Ne Edeyim**

Bir Tatar fıkrasında aslında gelinin görevi olduğunu düşündükleri işi hatırlatmak üzere kayınbaba ile kaynana “ineği ben sağarıım, sen sağarsın” diye kasıtlı olarak ağız dalaşı yapar. Bunu duyan gelin, bunun için kavga etmemelerini, sırayla sağmalarını salık verir (Mehmutov ve Sadıkova 1979: 225). Göreneklere göre beklenen, gelinin kaynana ve kayınbabanın elinden kovayı alıp bu işi kendisinin yapmasıdır oysa gelinin bunu yapmadığı gibi bir de akıl vermesi, geleneksel kodlara uyumsuzluktur. Aynı konunun bir Kazak fıkrasında ahırın süpürülmesi bağlamında işlenmesi (Kaskabasov vd. 2013: 306), bu tür gelin fıkralarının yaygınlığını ve fıkralar toplumsal hayatı yansıttığına göre benzer olayların aile içinde sıkça yaşandığını gösterir mahiyettedir. Büyüklükler aldıkları cevap karşısında içinden çıkılmaz bir duruma düşerken gelin de büyüklükler arasındaki probleme çözüm bulduğu için rahatlamıştır.

### **Gelin ile Güvey: Kocana Göre Bağla Başını, Harcına Göre Pişir Aşını**

Gelin adaylarının, eğer seçme ve söz söyleme imkânı varsa kendileriyle evlenmek isteyen kişileri değerlendirirken bazı ölçütleri vardır. Karakterle ilgili özellikler hemen ortaya çıkamayacağı için genellikle bu ölçütler fiziki durumla ilgilidir. Bir Özbek fıkrasında damat adayı, kendisinin çok sabırlı bir insan olduğunu söyleyerek gelin adayını evliliğe ikna etmeye çalışır. Gelin adayısı damat adayının kırk yıl boyunca böyle bir burnu taşımamasından dolayı bundan şüphe duymadığını söyler (Şafiy, 2016: 16). Burada gelin adayı, aslında damadın fiziksel görünümünü beğenmediğini açıkça ifade edemezken, güveyin kendi sözlerini kullanıp çok ince bir alayla duygularını belli ederek rahatlatmaktadır.

Türkiye’de Nasrettin Hoca’ya Türkiye’de Nasrettin Hoca’ya ait bir fıkra şöyledir: “Hoca’yı aldatarak bir çirkin kadın almışlardı. Sabahleyin Hoca giyinüp sokağa fırlayacağı esnâda nâzenin kırılarak: ‘Efendi! Akrabanızın erkeklerinden hangilerine görünüp hangilerine görünmeyeceğim?’ deyince Hoca: ‘Bana görünme de hangisine istersen görün.’ demiştir” (Boratav 2006: 275). Bu fıkra, Özbek fıkraları arasında anonim bir şahsa ait olarak da anlatılır: Adam çirkince bir kadınla evlenir. Gelin akraba ve kardeşlerinin çok olduğunu, yüzünü kime gösterip kimden saklayacağını sorduğunda, güveyin verdiği “Benden saklaman yeterli” cevabı bu defa güvey tarafından fiziki görünüşün beğenilmesinin mizahi bir şekilde ifadesidir (Şafiy 2016: 16). Güvey, duygusunu belli ederek rahatlatmaktadır. Aynı zamanda fıkra, bazı coğrafyalarda var olan, gelinin evlendikten sonra erkek akrabalarından yüz saklama geleneğini yansıtmaya açısından da edebî etnosyoloji ilişkisini ortaya koymaktadır. Çirkin gelinin biraz hastalandığında, güveye “Ben ölürsem ne yaparsınız” sorusuna karşılık güveyin “Ölmezsen ne yaparım?” sorusu da beğenmediğiyle evlenmiş olan kişinin ruh hâlini yansıtır mahiyettedir (Şafiy 2016: 35). Bu fıkrada da bir duygu karmaşası söz konudur. Bir kişinin ölümlü durumunda normal olarak hissedilen üzüntüden ancak burada ölümden değil, hayatta kalınması durumunda üzüntü duyulacağı ifade edilmektedir.

Beş kez dul kalmış bir kadınla evlenen güvey hastalandığında, gelinin “Beni kime bırakıp gidiyorsunuz?” şeklindeki üzüntü ifade eden sözlerine güveyin verdiği “Yedinci eşine” cevabı, kadının çok evlilik yapmasıyla ilgili bir mizah içermektedir (Şafiy 2016: 37). Konuya sosyal açıdan bakıldığında, çok evlilik yapmanın olumsuz karşılanması söz konusudur. Bu durum, aileyi korur mahiyette bir görüştür ancak fıkranın tenkit edili kadındır.

Bir başka Tatar fıkrasında damat (Mehmutov ve Sadıkova 1979: 219) gelinin ellerini akkuş ayağına benzetince, gelin, akkuşun ayağının çatlak derili ve esmer renkli olduğunu bilmeden, “ak” rengin çağrışımıyla, damadın kendisine iltifat ettiğini düşünerek memnun olur. Burada gülme unsuru gelinin düşüncesiyle duyduğu söz arasındaki uyumsuzluktan doğmuştur; yine gelin bir yönden olumsuzlaştırılmaktadır.

### **Dış Tenkit: Düğün Olur İki Kişiye, Kaygısı Düşer Deli Komşuya**

Para her şeyi örter mi? Fıkraya göre örter. Adamın biri zengin ama kör, topal ve kambur bir kadınla evlenir. Arkadaşları niye kör bir kadınla evlendiğini sorduğunda “yaptığım hataları görmez”; niye topalla evlendiğini sorunca “evinde oturur”; niye kamburla evlendiğini sorduğunda da “canım o kadarcık da kusuru olmasın mı” diye cevap verir (Külliyat-ı Letâif: 78). Fıkra, bu gelinde ilk bakışta göze çarpan fiziki eksiklik veya aksaklıkların üstünün örtülmesinin veya hoş görülmesinin sebebi, hümanist bir yaklaşım, sevgi veya merhamet değildir; tek sebep zenginliktir. İnsanın ve toplumun bütün aksayan yönleri fıkra konusu olabilir. Günümüzde kişilerin fiziki aksaklıklarına farklı bir etik yaklaşım olmakla birlikte, geçmiş dönemlerde fiziki engeller de fıkralarda yaygın olarak işlenmektedir. Bu fıkra, yaptığı evliliği normal görmeyenlere güveyin verdiği cevap, aslında kendisini rahatlatmak üzere bulduğu sebeplerdir. Konu sosyal açıdan değerlendirildiğinde, Türk toplumunda evlilikle ilgili olarak “Davul bile dengi dengine çalar” sözü doğrultusunda bir anlayış söz konusudur ancak çeşitli sebeplerle denk olmayan evlilikler de yapılabilmektedir ki bu sebeplerin en önemlisi, fıkradaki gibi maddidir. Toplumsal gerçeklik açısından bakıldığında yaşlı, zengin ve engelli ancak zengin bir kişiyle genç bir kızın çoğunlukla kendi isteği dışında evlendirilmeleri problemiyle karşılaşmaktadır. Ancak burada güveyin zorlanması değil, onun kendince haklı sebepler bulmak için zorlanması söz konusudur.

### **İstmeden Mizah konusu Olan Gelin: Pot mu Kırarsın, Çam mı Devirirsin?**

Fıkralarda gelinler için mizah, farkında olmadan söylediği veya bir davranışı üzerine de oluşmuştur. Bir fıkra, kayınbaba uzak bir yerden yorgun argın gelip eve girdiğinde, mutfakta gördüğü ayranı içer. Tam dışarı çıkacakken gelini gelir, kayınbabasına ayran içmesi için ısrar eder. İkrâm etmek istediği ayranın yerinde olmadığını görünce “Hay Allah, burada duran ayranı hangi it içti acaba” diye yüksek sesle söylenir (Kaskabasov vd. 2013: 294). Bu fıkra, gelinin istediği ikramı yapamayacak olmasının verdiği mahcubiyet hissiyle düşünmeden söyledikleri tam anlamıyla pot kırmaktır.

Bir başka Kazak fıkrasında da gelin aynı duruma düşer. Sürekli evlerine girmeyi adet edinen bir sığırları vardır. Bir gün gelin evde dikiş dikerken sığır yine gelip kapıyı boynuzlarıyla ittirip açar, sonra geri çekilince kapı da sert bir şekilde çarpar. Gelin ürker, ama biraz sonra tekrar kapı tıkırdadığında, “Şimdi ben senin boynuzunu bir keseyim de gör” diye hiddetle kapıyı açtığında karşısında kayın babasını bulur (Kaskabasov vd. 2013: 322-323). Bunlarda art niyet olmadan söylenen sözler, okuyucu veya dinleyiciye “iyi ki ben o durumda değilim” diye düşündürür; üstünlük duygusuyla gelinin içine düştüğü duruma gülünür. Gelenekte büyüğe saygısızlık yoktur, ancak gelin istemeden de olsa bu duruma düşer.

## Hem Gelinin Hem Damadın Tenkit Edilmesi: Tencere Dibin Kara, Seninki Benden Kara

Kumuk Türklerinin bir fıkrasında damat babası, yaramaz oğluna akıllı, bilimli bir kız aldıkları için düğünden sonra çok mutludur ama kız babası aynı fikirde değildir; damadı bilmediğini ama kızıyla oğlu evlendiği için ocaklarının onmayacağını söyler. Aradan iki yıl geçince damadın babası gelerek gelinden şikâyet edip hiçbir şeye kaygı duymadığını, ölü gibi olduğunu söyleyince kız babası, bu tenkide “Ben onu zaten senin oğlunla evlenmeye razı olduğunda anlamıştım” der (Soltanbekov 1994: 150). Burada gelinin tenkidi yapılırken kız babası, damadın da ondan geri kalmadığını belirterek rahatlar. Kız babası, gelin olan kızını savunmamakta ama karşısındakinin de ondan geri kalmadığını vurgulamaktadır.

### Sonuç

Kadınların açıktan söyleyemedikleri sıkıntılarını ninniler vasıtasıyla dile getirmeleri gibi, aile içindeki çatışmaların da fıkralar vasıtasıyla görünür kılındığı ve bunlarla toplumun sosyal yapısının yansıtıldığı görülür. Gülme olgusunu yoğun şekilde içinde bulunduran fıkra, toplumun ve kişilerin uyumsuz, aksayan yönlerini en etkili şekilde ortaya koyan bir tür olduğundan birçok konu gibi aile içinde karşılaşılan çatışma ve uyumsuzluklar da fıkralara yaygın şekilde yansımıştır.

Aile ilişkileri bağlılık, birbirine destek olmak kadar çatışmaya da açık bir durumdur ve aile fertleri arasındaki çatışma dendiğinde, kadınların bir arada bulunma şartlarının daha fazla olması sebebiyle, ilk olarak, gelin-kaynana arasındaki çatışmalar akla gelmektedir. Ancak, aile içi ilişkiler elbette bunlarla sınırlı değildir. Aileye “gelin” gelen kişinin, erkek aile fertleriyle de farklı ölçüler ve sınırlar dâhilinde iletişimi söz konusu olduğundan gelini denemek, ona ders vermek üzerine kurulmuş gelin-kaynaba fıkraları da anlatılmaktadır. Fıkra yaratıcıları gelinleri olumsuzlaştırdıkları fıkralarda aile dışından kişileri kullandıkları gibi, gelinleri en çok uyum içinde bulunmaları gereken “kocaları” vasıtasıyla veya kendilerinin sözleriyle de olumsuzlaştırmakta ve gülünç duruma düşürebilmektedir.

Türk kültüründe aileye dışarıdan gelen eltiler arasındaki çatışmayı yaratan fıkralar ile ailede geçici olarak bulunduğu farz edilen görünme ile gelin arasında da çatışmayı yansıtan fıkralar vardır. Bunlar, makalenin hacmi dikkate alınarak başka bir çalışmanın konusu olarak düşünülmüş, konu sınırlandırılmıştır.

Her grupta yer alan fıkraların karşılığı olarak bir atasözü veya deyim varlığı da kültürün bütüncül yönünü göstermekte, bu çatışmaların güldürü vasıtası olarak kullanılmasının yanı sıra bir hayat dersi verebileceğini de göstermektedir.

**YAZARLARIN KATKI DÜZEYLERİ:** Birinci Yazar %100.

**ETİK KOMİTE ONAYI:** Çalışmada etik kurul iznine gerek yoktur.

**FİNANSAL DESTEK:** Çalışmada finansal destek alınmamıştır.

**ÇIKAR ÇATIŞMASI:** Çalışmada potansiyel çıkar çatışması bulunmamaktadır.

### KAYNAKÇA

*Aile Yapısı Araştırması*. Ankara: TÜİK, 2011.

Alver, Köksal. “Edebiyat Sosyolojisi ve Hayat”. *Sosyoloji Dergisi* (2006/15): 105-118.

Boratav, Pertev Naili. *Nasreddin Hoca*. İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2006.

Escarpit, Robert. *Edebiyat Sosyolojisi* (Çev. Hüseyin Portakal), İstanbul: İletişim Yayını, 1992.

Gökalp, Ziya. *Türk Medeniyeti Tarihi*. İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayını, 1976.

<https://tr.pinterest.com/pin/5277724546762951> Erişim tarihi: 29.12.2020, saat:22.10.

[https://latifa.uz/uz\\_latn?page=4&search=kelin](https://latifa.uz/uz_latn?page=4&search=kelin) Erişim tarihi: 13.01.2021, saat:14.35

Kafesoğlu, İbrahim. *Türk Millî Kültürü*. İstanbul: Ötüken Yayını, 1997.

Kasbakasov Seyit A. vd. *Babalar Sözi 98 Küldirgi Engimeler*. Astana: Folyant, 2013.

- Kaya, Tebrike. “Gelin-Kaynana İletişiminin Niteliğini Belirleyen Kültürel Etmenler”. *Erciyes İletişim Dergisi* 1 (Ocak 2019): 185-204.
- Kösemihal, Nurettin Şazi. “Edebiyat Sosyolojisine Giriş”. *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi* (1964 2/19-20): 1-37.
- Kuran, Ercüment. “Türk Ailesinin Mahiyeti ve Tarihi Gelişmesi”. *T. C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Aile Yazıları I – Temel Kavramlar Yapı ve Tarihi Süreç*. Ankara: T. C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Yayını, 1990: 363-368.
- Külliyat-ı Letaif*. Tarihsiz.
- Mehmutov, H.Ş ve A.H. Sadıkova. *Tatar Halık İcatı. Mezekler*. Kazan: Tatarstan Kitap Neşriyatı, 1979.
- Şafiy, Fahriddin Ali. *Gözel Latifalar*. Taşkent: Özbekistan Yayını, 2016.
- Sattarov K. *Küldirgi Engimeler*. Almatı: Jazuvşı, 1987.
- Soltanov, Soltanbek. *Yoluğğan Yollar*. Mahaçkala: Dağıstan Kitap Basmahanası, 1994, s.149-164.
- Sönmez, Özlem Altınsu. “Gelin Kaynana Çatışması Üzerine Sosyolojik Bir Analiz”. *OPUS Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi* (2019 13/19): 1159-1201.
- Yılmaz, Metin. *Türk Dünyası Edebiyatı Metinleri Antolojisi 7*. Ankara: AKM Yayını, 2006, s. 683-703.

# TARİHÎ KENT MERKEZLERİNDE YENİDEN CANLANDIRMANIN KÜLTÜREL BOYUTU\*

## Cultural Dimension of Revitalization in Historical City Centers

Dr. Gözde TEKİN\*\*

### ÖZ

Kentleşme, mekân olarak kentleri ve özne olarak bireyleri/toplumları etkileyen ve onlardan etkilenen bir süreçtir. Bu süreçte kentlerin konut alanları, ticari mekânları, açık ve kapalı kamusal mekânları değişikliğe uğramış, bu değişikliklerden toplumların üretim ve tüketim biçimleri, yaşam tarzları ve kültürel pratikleri doğrudan etkilenmiştir. Özellikle büyük kentlerde, kentleşmenin ilk yıllarından başlayarak günümüze kadar en büyük değişikliklerin gözlemlendiği mekânlar arasında, "tarihi kent merkezi", "eski kent merkezi", "tarihi kent içi alan" ya da "tarihi kentsel alan" gibi farklı şekillerde adlandırılan alanlar yer almaktadır. Tarihleri kentlerin kuruluşuna kadar götürülebilen merkezler, pek çok tarihi ve kültürel miras unsuru barındırmakta; bu sebeple de "kentsel sit alanı" statüsüne girmektedir. Ayrıca tarihi kent merkezleri, doğal ve kültürel miras unsurlarını barındırmasının yanında kentli için ticari, toplumsal ve kültürel imajlarıyla bir kamusal alan işlevi görmektedir. Ancak hızlı, aşırı ve plansız nüfus hareketleri kent merkezlerinde bir yığılmaya neden olmuş, yeni iş alanlarının, üretim ve tüketim mekânlarının inşası ile bu merkezler sakinlerini ve cazibesini, ticari ve ekonomik işlevini yitirmiş ve zaman içinde çöküntü alanı hâline gelmiştir. Hem yaşam alanı hem de ticari ve toplumsal olarak terk edilen bu merkezlerin kültürel ve tarihi miras unsurları da bu süreçten etkilenmiştir. Ancak zamanla buralara odaklanan kentsel yenileme ve canlandırma uygulamaları gündeme gelmiştir. Kültürel ve tarihi mirası barındırması dolayısıyla kent ve kültürel miras yaklaşımlarının ve çalışmalarının temel konularından olan tarihi kent merkezleri, kentsel koruma yaklaşımlarında öncelikle somut miras unsurlarının korunması açısından gündeme gelmişse de kültürel miras yaklaşımlarındaki değişimler neticesinde tek yönlü kentsel koruma yaklaşımları yerini somut ve somut olmayan kültürel mirası birlikte ele alan bütüncül yaklaşımlara bırakmıştır. Bu değişiklik, kentsel koruma yöntemlerinden biri olarak değerlendirilen kentsel yenileme ve yeniden canlandırma uygulamalarını çok yönlü ele almaya imkân sağlamış; konunun fiziki yenilemenin ötesinde kültürel bir yenileme süreci olarak değerlendirilmesini zorunlu kılmıştır. Kent merkezlerinde hayata geçirilen yeniden canlandırma projelerinin temelde üç boyutu olduğu söylenebilir: Kültürel mirası koruma boyutu, turizm boyutu ve toplumsal boyutu. Bu makale kapsamında toplumsal boyut, bu merkezlerin kültür aktarımı ve paylaşımına olanak sağlayan kültürel mekân olma özellikleri bağlamında ele alınmış; yeniden canlandırmanın kültürel boyutuna odaklanılmıştır. Bu doğrultuda öncelikle kentsel yenileme ve yeniden canlandırma kavramları açıklanmış; kent merkezlerinin yeniden canlandırılmasını gündeme getiren neden ve süreçlere değinilmiştir. Yeniden canlandırmanın kültürel mekân boyutu ise, 2003 tarihli Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması Sözleşmesi'nin sadece miras unsurlarını değil kültürel mekânları da korumaya dâhil etmesinden hareketle, aktarım işlevi güçlü olan kültürel mekân kaybının sebepleri, bu kaybın doğurduğu sonuçlar ve günümüzde bu mekânlara duyulan ihtiyaç odağında ele alınmış; yenilenen mekânların kentliler açısından paylaşım ve aktarım ortamları yaratması bağlamında değerlendirilmiştir. Ayrıca canlandırılan alanların kültürel toplanma mekânı olma boyutunun öne çıktığı uygulama ve proje örneklerine yer verilmiştir. Bu doğrultuda somut olmayan kültürel mirasın korunması ve aktarımı noktasında Sözleşme'nin de önerdiği kültürel yönü de kapsayan çok yönlü yeniden canlandırmanın ve bütüncül koruma yaklaşımlarının önemi ele alınmıştır.

### Anahtar Kelimeler

Kültürel mekân, somut olmayan kültürel miras, yeniden canlandırma, kent meydanı, aktarım.

### ABSTRACT

Urbanization is a two-way process that affects cities as space and individuals / societies as subjects. In this process, the residential areas, commercial spaces, open and closed public spaces of the cities have changed, and the production and consumption styles, lifestyles and cultural practices of the societies have been directly affected by this change. Especially in big cities, among the places where the greatest changes have been observed starting from the first years of urbanization until today, there are areas named in different ways such as "historical city center", "old city center", "historical urban area" or "historical urban area". The centers, whose

\* Geliş tarihi: 16 Nisan 2021 - Kabul tarihi: 12 Haziran 2021  
Tekin, Gözde. "Tarihi Kent Merkezlerinde Yeniden Canlandırmanın Kültürel Boyutu" *Millî Folklor* 130 (Yaz): 84-95

\*\* Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Halk Bilimi Bölümü, Ankara/Türkiye,  
gozde.tekin@hbv.edu.tr, ORCID ID: 0000-0002-9068-0788.

history can be traced back to the foundation of cities, contain many historical and cultural heritage elements; For this reason, centers are included in the status of "urban protected area". In addition, historical city centers function as a public space for the urban dwellers with their commercial, social and cultural images, as well as contain natural and cultural heritage elements and bear the traces of communities. However, the rapid, excessive and unplanned population movements caused an agglomeration in the city centers. Besides, with the construction of new business areas and production and consumption spaces, these centers lost their residents and their attractiveness, together with commercial and economic functions and they became an area of collapse over time. The cultural and historical heritage elements in these centers, which were abandoned both as a living space and commercially and socially, have also been affected by the process of abandonment. However, over time, urban renewal and revitalization practices focused on these areas. Historical city centers, which are one of the main subjects of the city and cultural heritage approaches and studies due to their cultural and historical heritage, have come to the fore in urban conservation approaches primarily in terms of the protection of tangible heritage elements, but as a result of the changes in cultural heritage approaches, one-way urban conservation approaches have been replaced by a holistic view of tangible and intangible cultural heritage together. This change made it possible to handle urban renewal and regeneration practices, which are considered as one of the urban conservation methods, from multiple perspectives; it has made it necessary to consider the subject as a cultural renewal process beyond physical restoration. It can be suggested that the revitalization projects implemented in city centers have three dimensions: The dimension of safeguarding of cultural heritage, dimension of tourism and social dimension. Within the scope of this article, the social dimension will be discussed in the context of these centers' characteristics of cultural transmission and sharing and, the focus will be on the cultural dimension of revitalization. Accordingly, the concepts of urban renewal and revitalization will be explained first; in addition, the reasons and processes that bring about the revitalization of urban centers will be discussed. With reference to the inclusion of not only heritage elements but also cultural spaces in The Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage (2003), the reasons for the loss of cultural spaces that have a strong function in transmission will be addressed, focusing on the consequences of this loss and the current need for these places; these reasons will also be evaluated with regard to the renewed spaces' creation of new environments of sharing and transmission for urbanites. In line with this objective, the importance of multi-dimensional revitalization and holistic safeguarding approaches including the cultural aspect proposed by the Convention in the context of safeguarding and transmission of intangible cultural heritage will be reviewed.

#### Key Words

Cultural space, intangible cultural heritage, revitalization, historical city center, transmission.

Kentsel yenileme ve yeniden canlandırma kavramlarının ortaya çıkışı kent mekânlarının fiziki, ekonomik ve toplumsal yönlerden işlev kaybına uğraması ve bu kaybın telafisi ile doğrudan ilgilidir. Ayrıca kentsel yenileme, kentsel korumanın yöntemlerinden biridir ve bu iki sürecin birlikte yürütüldüğü kent mekânları çoğunlukla kentin tarihî ve kültürel mirasını barındıran tarihî kent merkezleridir. Tarihî kent merkezleri, kentlerin kuruluşundan bu yana ekonomik, toplumsal ve kültürel pek çok açıdan önem atfedilen alanlardır. Modernleşme sonrası savaş, sanayileşme, hızlı ve plansız kentleşme gibi sebepler ile pek çok işlevini kaybeden ve terk edilerek çöküntü alanı hâline gelen; bu doğrultuda kent ve kentli için önem ve işlevleri gibi, bu işlev kaybının doğurduğu sonuçlar da çok çeşitli olan bu merkezler, günümüzde yenilenerek konut veya turizm alanı olarak kullanıma açılmaktadır. Makale kapsamında kullanılan kentsel yenileme kavramı çoğu zaman kentsel dönüşümle eş anlamlı olarak kullanılmakla birlikte, bu kavramların ayrı süreçleri ifade ettiğini öne süren çalışmalar da çoğunluktadır. Pelin Pınar Özden, *Kentsel Yenileme: Yasal Yönetmelik Boyut, Planlama ve Uygulama* adlı çalışmasında kentsel yenileme kavramını tercih etmiş ve dönüşümün bir sonuç olduğunu, dönüşüme giden yolun ise yenilemeden geçtiğini ifade etmiştir (2016: 20). Kentsel yenileme bugünkü anlamıyla özellikle İkinci Dünya Savaşı sonrasına denk düşmektedir. Savaş sonrası yıkılıp yıkılmış kentlerin yenilenmesi, tahrip olmuş zengin kültürel mirasın onarılması, ekonomik çöküntüye uğramış alanların yeni fonksiyonlarla canlandırılması zorunluluğu kentsel yenileme kavramının önemini ortaya koymuştur. Özden, uzun yıllar boyunca fiziksel boyutunun

ağırlıkta olduğu bu yenileme projelerinin, 1990'larla birlikte farklı bir içeriğe bürünmeye başladığını ve kentsel yenileme kavramının “yıkıp yeniden yapma” gibi bir yaklaşımı içerdiğine yönelik eleştirilerin arttığını ifade etmektedir. Bu eleştirilerin bir sonucu olarak, “kentsel yenileme” (urban renewal) yerine “kentsel yenileşme” (urban renaissance) kavramının kullanılması gerektiğine de dikkat çekilmiştir (2017: 269). Kent mekânlarında değişim, dönüşüm ve canlanma hedefleyen kentsel yenilemenin kentin farklı bölgelerinde farklı sorunlara odaklanan pek çok çeşidi vardır. Kentsel yenilemenin tarihi kent merkezlerine odaklanan uygulamaları “yeniden canlandırma” olarak geçmektedir ve temel amaç, bu alanları turizme ve kentliye kazandırmaktır ki bunun yöntemi tarihî ve kültürel miras unsurlarını yenilemek, yeniden canlandırmak ya da onlara işlev kazandırmaktan geçmektedir. Yeniden canlandırma, odaklandığı alanlar kültürel mirası barındırdığı için kentsel yenilemenin koruma boyutunu içeren yöntemlerinden biridir. Ancak kültürel mirasın yeniden tanımlanması süreçleri kentsel korumanın dolayısıyla da yeniden canlandırmanın kapsamının genişlemesine neden olmuştur.

Temelde sürekliliğini sağlama şeklinde tanımlanan ve pek çok alanda karşılığı olan koruma kavramı, bu makalenin çerçevesi içinde kentsel koruma ve kültürel mirası koruma açısından ele alınacaktır. Kentsel koruma denince akla ilk olarak o kente ait tarihî, doğal ve kültürel miras alanları ve unsurlarının sürdürülebilirliğini sağlama gelmektedir. Kentsel koruma, günümüzde kent planlamasının anahtar kavramlarından biri hâline gelmiş ve yukarıda da belirtildiği gibi süreç içinde koruma altına aldığı miras unsurlarından korumanın yöntemine kadar pek çok yönden değişikliğe uğramıştır. Kültürel miras ve koruma ilişkisi pek çok uluslararası belge ile gündeme gelmiş ve bu belgelerden bazıları özellikle kent mekânındaki kültürel miras unsurlarının korunmasına odaklanmıştır. Zeynep Ahunbay, *Tarihi Çevre Koruma ve Restorasyon* başlıklı çalışmasında korumanın geçmişinin daha eskilere dayanmasına karşılık bilimsel yöntemlerle yapılan bir uğraşa dönüşümünün on dokuzuncu yüzyılda başladığını; kırsal ve kentsel sitlerin korunmalarıyla ilgili düşünsel zeminin oluşmasının ise 1960'lı yılların ortalarına rastladığını belirtmektedir (2009: 8). Bu yıllarda başlayan süreç<sup>1</sup>, Birleşmiş Milletler Eğitim, Bilim ve Kültür Kurumu (UNESCO), Uluslararası Anıtlar ve Sitler Konseyi (ICOMOS), Uluslararası Kültür Varlıklarını Koruma ve Restorasyon Çalışmaları Merkezi (ICCROM) ve Avrupa Konseyi gibi pek çok uluslararası kurumun gündeme getirdiği ve kabul ettiği belge ve sözleşmelerle günümüze kadar gelmiştir. 1970'li yılların başlarına kadar gündeme gelen koruma politikaları, aralarında her ne kadar korumanın kültürel ve sosyal boyutuna<sup>2</sup> vurgu yapanlar olsa da somut miras alanlarını korumaya yöneliktir. Ancak UNESCO tarafından 1972 yılında kabul edilen Dünya Kültürel ve Doğal Mirasının Korunmasına Dair Sözleşme'nin ardından somut olmayan kültürel miras tartışmaları gündeme gelmiş ve kültürel mirası yeniden tanımlama süreci başlamıştır.<sup>3</sup> Bu sürecin sonucu olan ve UNESCO tarafından 2003 yılında kabul edilen Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması Sözleşmesi'nde somut olmayan kültürel miras; *“toplulukların, grupların ve kimi durumlarda bireylerin, kültürel miraslarının bir parçası olarak tanımladıkları uygulamalar, temsiller, anlatımlar, bilgiler, beceriler ve bunlara ilişkin araçlar, gereçler ve kültürel mekânlar”* şeklinde tanımlanmaktadır (UNESCO 2003: Madde 1).<sup>4</sup> Kültürel mirasın tanımı ve kapsamındaki bu değişiklik başta ICOMOS olmak üzere pek çok uluslararası kurum tarafından kabul görmüş ve bu kurumlar söz konusu değişikliği yaklaşımlarına yansıtılmışlardır. Öyle ki ICOMOS, 2011 yılında Tarihi Kentlerin ve Kentsel Alanların Korunması ve Yönetimiyle İlgili Valetta İlkeleri başlığı altında yayımladığı ilkelerde tarihî kentler ve kentsel alanları yeniden tanımlamış<sup>5</sup>; bu alanların somut ve somut olmayan



kültürel miras unsurlarından oluştuğuna vurgu yapmıştır (ICOMOS 2011). Ayrıca belgede; tarihî kent ve kentsel alanların terk edilmesinin bu alanlardaki kültürel geleneklerin yok olmasına, kimlik ve karakterinin yitirilmesine yol açabileceği belirtilmekte ve somut olmayan kültürel mirasın korunmasının yapıyı çevrenin korunması ve yaşatılması kadar önemli olduğu ifade edilmektedir. Belgedeki “bir yerin karakter ve ruhunun tanımlanmasına yardımcı olan, o yerin kimliğini ve ruhunu oluşturan somut olmayan öğeler belirlenmeli ve korunmalıdır” ifadeleri de somut ve somut olmayan kültürel mirasın bir aradallığını içeren bütüncül bir koruma yaklaşımının önerildiğini göstermektedir (ICOMOS 2011). Hem bütüncül koruma yaklaşımlarının hem de kentlerde meydana gelen yıkımların etkisiyle, 1960’lı yıllarda başlayan koruma süreçlerinin günümüz kentlerinde yerini “yenileyerek koruma”ya bıraktığı söylenebilir. Miras unsurlarını da barındıran kent merkezleri, terk edilme sürecinden sonra eskimiş ve yıpranmış, söz konusu bu eski ve yıpranmış kentsel doku ise kent literatüründe “kentsel çöküntü alanı” kavramı ile karşılık bulmuştur. Buna bağlı olarak korumanın yönü de yenileyerek korumaya ve canlandırarak yaşatmaya çevrilmiştir.

Dünyanın çeşitli ülkelerindeki kentlerde farklı nedenlere bağlı olarak kentsel çöküntü alanları meydana gelmiştir. Özden, kentsel çöküntünün gelişmiş Avrupa ülkelerinde ve Amerika’da en önemli iki sebebini sanayileşmenin getirdiği hızlı değişimler ve İkinci Dünya Savaşı’nın fiziksel yıkımları şeklinde sıralamaktadır. Ancak az gelişmiş ya da Türkiye gibi gelişmekte olan ülkelere sanayileşmenin etkisi ile kontrolsüz ve sınırsız büyümeyle kentlerin bu çöküntüye maruz kaldığı bilinmektedir (2001: 255-256). Sebepleri farklı olsa da tarihi 1950’li yıllara dayanan bu çökme sürecinden, kent merkezleri diğer kent mekânlarına göre daha fazla etkilenerek ekonomik, fiziksel ve sosyo-kültürel yönlerden özgün özelliklerini kaybetmiştir. Bu kaybın sonucunda da özellikle tarihî kent merkezlerine odaklanan kentsel yenileme uygulamaları gündeme gelmiştir. Hatice Kurtuluş, “Kent Sosyolojisinde Değişen Kavrayışlar ve Türkiye’nin Kentleşme Deneyimi” başlıklı makalesinde, savaş sonrasında “modern kentin düşüşü” olarak da adlandırılan merkezleri yenileme sürecinin, yeni kentsel dönüşüm evresinin boyutlarından birini oluşturduğunu belirtmektedir (2017: 190-191). Avrupa ülkelerinde ve Amerika’da, sanayileşmenin getirdiği hızlı dönüşümler ve İkinci Dünya Savaşı’nın fiziksel yıkımları sonucunda ortaya çıkan kentsel çöküntü bölgelerinin canlandırılmasına yönelik pek çok uygulama örneği bulunmaktadır. Kültürel etkinlikleri ile ön plana çıkan Glasgow, Dublin, Rotterdam gibi kentler, kent merkez ve çeperlerindeki, eski liman ve sanayi bölgelerindeki çöküntü alanlarının canlandırmasını kültür eksenli yeniden canlandırma projeleri ile sağlamışlardır. Edinburgh ve Utrecht kentleri ise tarihî ve kültürel mirası koruma odaklı canlandırma projeleriyle ön plana çıkan kentlerdendir (Akkar Ercan 2006: 33). Bütüncül kentsel koruma örneği olarak değerlendirilebilecek İtalya’nın Bologna ve Verona kentlerinde, bina restorasyonun ötesinde o binaları yaşatan topluluğu da koruyan, kent içindeki geleneksel üretim biçimlerini ve küçük esnafı koruyan, yenilemeyi ekonomik olarak desteklerken somut olmayan kültürel mirası da korumayı amaçlayan sosyal ve kültürel bir canlanma hedeflenmiştir.<sup>6</sup>

Türkiye’de ise yeniden canlandırma uygulamaları 1990’lı yılların sonlarına doğru gündeme gelmiştir. Sanayileşme, plansız kentleşme ve modernleşme girişimleriyle ortaya çıkan çöküntü alanları önce büyük kentlerin sonra da Anadolu kentlerinin yenileme ve yeniden canlandırma uygulamalarını gündeme almalarına neden olmuştur. Müge Akkar Ercan, “Kentsel Dönüşüm Üzerine: Batı’daki Kavramlar, Tanımlar, Süreçler ve Türkiye” başlıklı makalesinde kentsel koruma amaçlı canlandırma projelerini tarihî ve kültürel miras ile ekonomi arasındaki ilişkinin anlaşılmasının bir sonucu şeklinde nitelendirerek, bu

uygulamalarda 1990'lı yıllarda yeni imajlar yaratılırken günümüzde bunun yerine kentlerin var olan tarihî ve kültürel mirasını ön plana çıkartacak imajların kullanıldığını ifade eder (2006: 33). Sebepleri farklı olsa da veya kentin ihtiyacına göre farklı bölgelerine odaklansa da kentsel yenilemenin temel nedeni bu alanlardaki çöküntüyü temizlemek ve yeniden işlevlendirmek, canlandırmak, dönüştürmektir. Bu işlevlendirme ve canlandırma çalışmaları kimi zaman konut odaklı uygulamalar olabilirken kimi zaman da turizm odaklı uygulamalarla gündeme gelmektedir. Ancak kültürel miras bakımından zengin kentlerde turizm odaklı uygulamaların ön planda olduğu söylenebilir. Kentlerin tarihî merkezlerinin ve buralarda yer alan kültürel mirasın, turizm odaklı yeniden canlandırılması temelde ekonomik nedenlere dayandırılmaktadır. Evrim Töre, kentsel politikalar içerisinde kültürün son otuz yıllık süreçte yer edindiğini ve kırılma noktasının “sanayisizleşme” olduğunu ileri sürmektedir. Sanayisizleşme sonrasında çöken kent ekonomileri kentin sosyal ve mekânsal yapısında bozulmayı tetiklemiştir. Bu çöküşün etkilerinden kurtulabilmeye dönük ilk etkin arayışlar sonucunda kültür, kentsel dönüşümün eksenine yerleşmiş; küreselleşme, rekabetçilik, imaj, yaratıcılık gibi kavramlar öne çıkmıştır (2014: 161). Özellikle küreselleşme sürecinde kentlerin ekonomik olarak birbirleriyle rekabet etmeleri ve ekonomik kalkınmanın devamı için sanayi, ticaret ve üretim dışı yeni politikalar benimsemeleri âdeta zorunlu hâle gelmiştir. Diğer taraftan modern kent yaklaşımlarına ayak uydurmak için kentlerin ve toplumların tarihî ve kültürel yapıları dikkate alınmadan inşa edilen kent mekânları ve kentlerin birbirine benzemesi, kent kimliklerinin yitirilmesi sonucunu doğurmuş, yitirilen kimlik arayışı ise geleneksel kültürün kent mekânında yeniden gündeme gelmesine neden olmuştur. Martin Selby, *Understanding Urban Tourism* adlı çalışmasında kent turizmi ve kent imgesinin çoğu zaman baş başa gittiğini ve kentsel imaj yaratmada turizmin en çok başvurulan yollardan biri olduğunu belirtmektedir. Ayrıca kent turizminin kente yaptığı en önemli katkı, sosyal ve kültürel katkıdır ve bu sayede kentin tarihî dokusu yeniden canlandırılırken tarihî alanların koruma altına alınması da sağlanabilir (Selby 2004'ten akt. Sarı 2013: 177). Dolayısıyla söz konusu yenileme politikalarının benimsendiği kentlerin bu tercihlerinde turizmle ekonomik kalkınmanın yanı sıra kimlik arayışları, markalaşma beklentileri ve modernleşme dönemi sonrası kent planlama ve kültürel miras eğilimlerindeki değişiklikler etkili olmuştur.

Canlandırma uygulamalarının diğer boyutunu ise çalışmanın asıl odaklandığı kentli ve canlandırmanın toplumsal ve kültürel boyutu oluşturmaktadır. Turizmin yanında kentin geçmişine dair kimlik ve pratikleri çeşitli yenileme çalışmalarıyla kentliye kazandırma amacı, kültürel aktarım açısından oldukça önemlidir. Çünkü kent merkezlerinin terk edilmesi sadece mekânsal değil, o mekânla ilgili toplumsal belleğin ve kültürel pratiklerin zayıflaması hatta yok olması sonucunu da doğuran kültürel bir terk edilmiştir. Kent merkezleri turistler için olduğu kadar kentliler için de geçmişten bugüne kültürel ve sosyal açıdan önemli mekânlar olmuşlardır. Mekânsal olarak yenilenen merkezler, kimlik ve aidiyet duygusunu geliştiren ve sürekliliği sağlayan imge ve aktivitelerle bu alanları kentliler açısından bir toplanma mekânı hâline getirmektedir. Bu sayede yenilenen merkezler fiziki yenilemenin ve turizme açılmanın ötesinde kent kimliğinin, hayatının ve kültürünün canlanması noktasında somut olmayan kültürel mirasın canlanması ve aktarılması açısından da önemli bir işlev üstlenmektedir. Ayrıca bu alanların kentli açısından toplanma mekânı hâline gelmesi, yenileme çalışmalarında kamusal alanlara öncelik verilmesinden kaynaklanmaktadır. Canlandırma uygulamalarının en dikkat çekici yönlerinden biri kamusal alanlara, parklara ve yeşil alanlara özellikle önem vermeleridir. Özellikle modernleşme sürecinde kamusal mekânlarının niteliği değişen kentlerin, yenileme çalışmaları

rında kamusal açık alanlara önem vermesinin birkaç boyutu olduğu söylenebilir. İlk olarak, kentlilerin kültürel bellek ve deneyimlerinin yanı sıra gündelik pratiklerini hayata geçirecekleri bu mekânlara duydukları ihtiyaç açısından önemli bir yerde durduğunu ifade etmek gerekir. İkinci boyut; kentlerin kent kültürü, kent imgesi, kent markalaşması süreçlerinin temelini oluşturan her türden imgeyi kurgulayacakları bir mekâna ihtiyaç duymalarıdır. Kültürel aktarımın sağlanması ve birey, grup ve toplulukların bir araya gelmesi açısından, topluluğun ve kültürel mirasın bu mekânlara duyduğu ihtiyaç da bir diğer boyuttur. Şerife Geniş, “Kent, Kültür ve Küreselleşme” başlıklı makalesinde kent merkezlerini canlandırmaya, buraları kültür, eğlence, tüketim ve turizm alanları olarak organize etmeye ve kentin kültür hayatını canlandırmaya yönelik uygulamaların kültürel canlılık ve çok kültürlü buluşma noktaları yarattığını ifade etmektedir (2011: 56). Kentlinin buluşma noktası hâline gelen bu mekânların, kültürün üretilmesi ve aktarılmasına imkân sağlaması dolayısıyla kültürel mekân bağlamında değerlendirilmesi ve buna yönelik uygulamalar önem kazanmaktadır. “*Mekânın, insansız ve kültürsüz korunamayacağına inanılması*” (Oğuz 2013: 103) bir sonucu olan Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması Sözleşmesi kültürel mirasın yanı sıra mirasın mekânını da koruma altına almayı hedefler ve bu mekânı “kültürel mekân” şeklinde tanımlar. Sözleşme’den önce yürütülen İnsanlığın Sözlü ve Somut Olmayan Mirası Başyapıtları Programı (ISSOMBI) kapsamında hazırlanan kılavuz kitapta kültürel mekân, “*popüler ve kültürel etkinliklerin düzenli olarak üretildiği ve sürdürüldüğü yerler (pazar yerleri, festivaller vb.)*” şeklinde tanımlanırken (akt. Oğuz 2013: 104-105); Sözleşme sürecinde somut olmayan kültürel mirasa ilişkin hazırlanan sözlükte ise “*insanların etkileşime girmek, paylaşmak ya da sosyal uygulamalar ve düşünceleri değiştirmek amacıyla toplandıkları fiziksel ya da sembolik mekânlar*” şeklinde tanımlanmıştır (Zanten 2002: 4’ten akt. Gürçayır Teke 2016: 47). Sözleşmenin kültürel mekâna da odaklanarak somut ve somut olmayan kültürel mirası bütüncül bir şekilde korumayı amaçladığı söylenebilir. Bu bütüncül yaklaşımlar her iki miras alanının da sürekliliği için önem taşımaktadır. Aktarım mekânı ortadan kalkan somut olmayan kültürel miras unsurları, sürekliliğini kaybetmektedir. Diğer taraftan somut miras alanlarını toplumsal ve kültürel pratiklerden uzak ve sabit koruma yaklaşımlarıyla koruma çabası, bu mekânların çöküntü alanı hâline gelmesine neden olabilmektedir. Somut miras alanlarını “*geçmişten gelen ve sessiz yapılardan ziyade dinamik alanlara dönüştürmek*” (Metin Basat 2013: 65)<sup>7</sup>, bu alanları tek başına değil çevrelerindeki topluluk ve onların kültürleriyle bir bütün içinde korumakla mümkün olabilmektedir.

Sözleşme’nin dondurarak değil yaşatarak koruma yaklaşımı bağlamında önerdiği koruma yöntemlerinden biri “yeniden canlandırma”dır. Dolayısıyla kentsel yeniden canlandırma ve koruma ilişkisi, Sözleşme’nin hem kültürel mekânı hem de yeniden canlandırmayı kapsayan yönleri ile doğrudan ilişki içindedir. Sözleşme bağlamında yeniden canlandırma, “*artık kullanılmayan ya da terk edilmiş olan kültürel uygulamaları ve fikirleri yeniden harekete geçirmeleri ve yeniden icat etmeleri konusunda insanları harekete geçirmek ya da teşvik etmek*” (Oğuz 2014: 27) şeklinde tanımlanmaktadır. Bu tanım özellikle tarihî kent merkezleri söz konusu olduğunda, mekânsal yeniden canlandırmanın bir diğer boyutu olan “kültürel yeniden canlandırma”ya karşılık gelir. Ayrıca kültürel yeniden canlandırma, kentsel canlandırmanın da odağında olan kimlik ve devamlılıkla doğrudan ilişkilidir. Paralel şekilde Sözleşmede de kuşaktan kuşağa aktarılan somut olmayan kültürel mirasın toplulukların ve grupların çevreleriyle, doğayla ve tarihleriyle etkileşimlerine bağlı olarak sürekli biçimde yeniden yaratılmasının kimlik ve devamlılık duygusu verdiği belirtilmektedir (UNESCO 2003: Madde 2). Topluluğun ortaklaşa ürettiği ve devamlılığı aktarıma bağlı kültürel unsurların, özellikle de aktarımı mekâna ve paylaşımına

bağlı olan kültürel pratiklerin, mekân ihtiyacı bu noktada önem kazanmaktadır. Sözleşmenin kültürel mekânı da miras tanımına dâhil etmesi kültürün aktarımı ve korunmasında mekânın önemine dikkat çeker. Ayrıca somut olmayan kültürel mirasın korunmasının modernleşme, kentleşme ve küreselleşme süreçlerinin yerel kültürler ve kültürel miras unsurları üzerindeki tahribatı ortadan kaldırmaya yönelik bir adım olduğu düşünüldüğünde; kentlerin “yenileyerek koruma” odaklı canlandırma yaklaşımlarının mekân, kültür ve insan ilişkisini göz önünde bulundurması kaçınılmazdır. UNESCO’nun 2016 yılında hazırladığı Culture Urban Future: Global Report on Culture for Sustainable Urban Development adlı raporda, kentsel kaynaklar verimli kullanılarak kentleşme, kentin kimliğine, kültürel çeşitliliğine, mirasına ve kimliğine uyarlanırsa doğal kaynakların tüketiminin azalacağı ve yeni bina ve kentsel alanların inşasına daha az ihtiyaç duyulacağı belirtilir. Raporda eski kentsel alanların yeni kullanım alanları olarak planlanması geleneklerin yeniden keşfi olarak ifade edilmiştir. Bu yeniden kullanıma sokma süreci, eski nesillerin deneyim ve bilgilerinin yeni nesillerin eğitimine dâhil edilmesine benzetilmiştir (UNESCO 2016: 223). Evrim Ölçer Özünel, “İnsanlar, Gezegenler ve Refah İçin Bir Eylem Planı: Somut Olmayan Kültürel Miras ve 2030 Sürdürülebilir Kalkınma Hedeflerine Eleştirel Bir Yaklaşım” başlıklı makalesinde kültür ve küreselleşmenin kesişme noktası olarak değerlendirilebilecek kentlerin, somut olmayan kültürel miras potansiyelini verimli kullanmalarının, bireyi ön planda tutarak kültürel mirasın kent ortamında insanların gündelik yaşamlarının bir parçasına dönüşmesinin önemine vurgu yapmaktadır. İnsan odaklı kentlerin aynı zamanda kültür merkezli alanları gerektirdiğini ileri süren Ölçer Özünel, bu noktada çok paydaşlı bir yaklaşımla kültürel mekânın korunduğu projelerin gerçekleştirilmesi, bu mekânların tahribatının önüne geçilebilmesi ve gerekirse yeniden canlandırmaların teşvik edilmesinin de önemine değinmektedir (2017: 28). Kısacası denebilir ki; kentleşme ve modernleşmeyle kültürel mekânların kaybı, kimlik kaybının yanı sıra topluluk bilincinin zayıflamasına da neden olmuş, bireyselliği ön plana çıkartmıştır. Ancak son dönem kent yaklaşımlarında da görüldüğü üzere kentler, kentlilerin bir araya geleceği kamusal mekânların yeniden inşasına önem vermektedir. Bu refleks, kaybedilen kimlik duygusunun ve yabancılaşmanın telafisine yöneliktir. Yine aynı şekilde günümüzde tarihî kent merkezlerinin yerel ve özgün olanı yeniden canlandırma, geleneksel ve yerel motifleri içeren toplanma mekânları yaratarak yenilenmesi girişimleri, kentleşmeyle artan ve toplumun kültürel ihtiyaçlarına cevap vermekte yetersiz kalmış olan dikey mimarinin bir eleştirisi olarak okunabilir.

Tarihî kent merkezleri, kentlerin tarihsel sürecinde kültürel açıdan önemli toplanma mekânları olmuşlardır. Pazarların kurulduğu, bayramların kutlandığı, şenliklerin düzenlendiği bu mekânlar bu özellikleri ile kültürel mekân olarak değerlendirilebilir. Söz konusu merkezler bu yönleriyle aynı zamanda temsil özelliği bulunan kamusal mekânlardır. Müge Akkar Ercan’a göre; “kutsal ya da sembolik toplanma alanları olan bu tür kamusal mekânlar”, taşıdıkları ya da temsil ettikleri kültürel, tarihî, dinî, toplumsal ve siyasal değerler nedeniyle, bir grup ya da toplum için, sembol hâline gelirler. Sembolik anlamıyla, kamusal mekânlar, bir toplumun ya da grubun süreklilik hissini yaratılmasına katkıda bulunurlar (2016: 196). Kültürel mekânlara bu sembolik toplanma alanı özelliğini veren üzerinde üretilen, aktarılan ve paylaşılan ve o mekânla bütünleşen, imge hâline gelen kültürel pratiklerdir. Kısaca kamusal bir mekânın temsil ettiği imgenin kültürel miras unsurları olması, o mekânın kültürel mekân hâline gelmesinde etkilidir. “Folklor ve Kültürel Mekân” başlıklı makalesinde kültürel mekânların geçiş ritüellerine, halk inançlarına veya halk hayatına yönelik olabileceğini ifade eden Öcal Oğuz’a göre, başka kültür mekânlarında başka kültürel tutumlar içinde olan bireyler, kültürel mekân olma özelliğini

ve etkinliğini koruyan bu yerlerde, korunması amaçlanan kültüre kolaylıkla eklenilebilmekte ve geçici bir süre de olsa bu mekâna ait biri gibi davranmaktadır (2007: 32). Oğuz'un ifadelerinde de görüldüğü üzere mekân bağlamı içinde önem kazanmaktadır ve mekâna kültürel niteliğini kazandıran üzerindeki kültürel tutumlardır. Kültürel mekânın bağlamı, kullanıcıları, yani kentliler ve aktarıcıları tarafından aktarılması için üzerinde uzlaşılan bir unsur barındırmasını zorunlu kılar. Kevin Lynch, *Kent İmgesi* adlı çalışmasında kentliler arasındaki grup iletişimini ve paylaşımı ifade etmek için “halk imgesi” terimini ortaya atmış ve terimi “büyük bir grup kentlinin ortak zihinsel kent imgeleri” şeklinde açıklamıştır (2017: 1-14). Lynch'in sözünü ettiği “halk imgesi”; ortak bir duygu, yemek, ritüel ya da festival, ziyaret edilen bir müze, tarihî bir mekân ya da tarihî bir kişi olabilir. O mekân artık o duyguyla, etkinliklerle, kişiyle ya da yemekle anılır. Kısacası, kent barındırdığı imgeler, somut unsurlar olmanın ötesinde mekânın kullanım şeklini, o mekânda kendini gösteren pratikleri, mekânın tarihini, mekânlara ait anlatıları yani mekânın kültürünü yansıtır. Yenilenmiş, kurgulanmış ya da yeniden üretilmiş mekânların üretim sürecinde de bu imgeler önemli bir yer tutmaktadır ve eski imgeler bellek yoluyla aktarılabilirdiği gibi yenileri de eklenebilmekte ya da üretilebilmektedir. Bu imge üretim süreci sonunda mekânlar, o imgeyle bütünleşen kamusal mekânlar hâline gelirler. Yeniden canlandırmanın kültürel boyutu da bu imge üretim süreçlerini kapsamaktadır. Söz konusu imge üretim sürecine verilebilecek örneklerden biri Ankara'nın Hamamönü semtinde düzenlenen ve artık Hamamönü ile anılır hâle gelen *Ramazan Eğlenceleri*'dir. Hamamönü, yukarıda anılan sebeplere bağlı olarak zaman içinde sakinlerini kaybetmiş ve çöküntü alanı hâline gelmiş geleneksel bir mahalle yapısı gösterir. Ayrıca barındırdığı hamam, camii, konak gibi mimari yapılarla somut miras unsurları açısından da zengin bir kent mekânıdır. Bölgede yenileme çalışmaları sonucunda turizme açılan mahallede, bu süreç içinde yeniden canlandırmanın kültürel boyutu altında değerlendirilebilecek pek çok uygulama ve etkinlik hayata geçirmiştir. Hamamönü ve çevresi, Ankara'da geçmişte Ramazan ve Kurban Bayramlarında bayram yerlerinin kurulduğu alandır (Aydın vd. 2005: 281) ve bu özelliği ile geçmişte kültürel açıdan önemli bir toplanma mekânı olduğu söylenebilir. Ancak eski canlılığını kaybettiği dönemde bayram yeri olarak kültürel mekân özelliğini de kaybeden bölge, yenileme çalışmaları neticesinde Ramazan aylarında düzenlenen etkinliklerle canlandırılma yoluna gidilmiştir. Geçmişte var olan kültürel bir imgenin canlandırılması şeklinde yorumlanabilecek bu mekân, halkın zihninde Ankara'da Ramazan eğlenceleri denince akla gelen ilk mekânlardan biri hâline gelmiştir.

Bunun yanı sıra, Türkiye'de hayata geçirilen canlandırma uygulamalarında geleneksel meslekler ve zanaatlar, yemek kültürü, şenlik veya ritüeller gibi kültürel unsurların imge hâline geldiği çeşitli uygulamalara ve canlandırma çalışmalarına rastlanmaktadır. Örneğin; Gaziantep tarihî kent merkezi, canlandırma projelerinin yürütüldüğü kent mekânlarından biridir. Kent merkezinde kültürel bir imge olarak değerlendirilen çarşılarının ve geleneksel mesleklerin canlandırılmasına yönelik pek çok uygulama yapılmıştır. Ayrıca yine kentin UNESCO'nun Yaratıcı Şehirler Ağı'na dâhil olmasıyla yemek kültürünün daha da ön plana çıkarıldığı ve canlandırma çalışmalarında gastronomiye yönelik etkinliklerin ön planda tutulduğu söylenebilir. Bu yöntemle hem kent önemli bir turizm noktası hâline gelmiş hem de kültürel unsurların aktarımı mekânsal kurguyla birlikte düşünülmeye başlanmıştır. Benzer şekilde Safranbolu, Odunpazarı, Hamamönü kentsel yenileme örneklerinde de el sanatları atölyelerinin ve geleneksel mesleklerin canlandırmanın odağına konulduğu görülmektedir. Diğer taraftan aktarımı ve sürdürülebilirliği büyük oranda birey ve toplulukları bir araya getirecek mekânların varlığına bağlı olan kutlama, festival, şenlik gibi kültürel unsurların da canlandırma çalışmalarında sıklıkla yer aldığı

söylenbilir. Yine Hamamönü'nde düzenlenen *Hamamönü Hıdırellez Şenliği* ve *Hamamönü Çiğdem Şenliği* adlı etkinlikler hem yeniden canlandırılan bir kent mekânında düzenlenmeleri hem de kültürel yeniden canlandırmayı barındırmaları dolayısıyla konuyla ilgili iki örnektir. Özellikle *Hamamönü Hıdırellez Şenliği*, ritüelin mekânla ilişkisi, var olan ritüel mekânının terk edilmesi, mekânsal canlandırmanın kültürel canlandırmayı da barındırması dolayısıyla pek çok yönden, makalede tartışılan konunun örneklendirilmesi açısından dikkate değer bir örnektir. Hıdırellez, baharın gelişini kutlamak amacıyla düzenlenen geleneksel bayramlardır ve kutlanış zamanı, amacı ve barındırdığı ritüeller dolayısıyla kutlama mekânıyla yakın ilişki içindedir. Hıdırlık diye isimlendirilen yeşillik ve suya yakın yerlerde kutlanmasına özen gösterilen Hıdırellez'in Anadolu'da hâlâ canlı bir şekilde kutlandığı, büyük kentlerde ise bu mekânların kaybı dolayısıyla ve başka sebeplerle yavaş yavaş unutulmaya başladığı söylenebilir. Ankara'da Hamamönü'nün de içinde yer aldığı tarihî kent merkezi içinde Hıdırlıktepe adı verilen tepede Hıdırellez kutlamaları yapıldığına dair bilgiler mevcuttur.<sup>8</sup> Kentli için toplanma mekânı işlevi gören bu tepede yine plansız nüfus artışı sebebiyle bu işlevini kaybetmiş ve günümüzde gecekondular alanı olarak yenileme sürecine dâhil edilmiştir. Ancak söz konusu bu işlev kaybının bir telafisi olarak da düşünülebilecek *Hamamönü Hıdırellez Şenlikleri*, 2010 yılından beri düzenlenmektedir. Şenlik yine gelenekteki gibi yeşil bir alanda kutlanmakla birlikte, Selcan Gürçayır Teke'nin şenliğe odaklandığı "Değişen Kültürel Mekânlar, Dönüşen Gelenekler: Ankara'da Hıdırellez Kutlamaları ve Hamamönü Hıdırellez Şenlikleri" başlıklı makalesinde belirttiği gibi şenliğin düzenlendiği mekân, "söz konusu şenlik için bir araya gelme ve planlanmış bir etkinliği deneyimleme açısından bir toplanma mekânı hâline gelmiş ve zihinlerde Hıdırellez mekânı olarak kodlanmıştır" (2016: 52). Yine Hamamönü'nde düzenlenen *Çiğdem Şenliği*<sup>9</sup> de bahar bayramlarından ve bölgede yer alan Ankara Somut Olmayan Kültürel Miras Müzesinin öncülüğünde kutlanmaktadır. Halkın yoğun katılım gösterdiği bu etkinlikler mekânsal yeniden canlandırma alanlarında hayata geçirilen kültürel yeniden canlandırmanın kentli açısından kabul gördüğünü kanıtlar niteliktedir. Ancak kültürel yeniden canlandırmada asıl amaç, kültürel uygulamalar konusunda insanları yeniden harekete geçirmektir. Anılan iki etkinlik, yerel yönetimin de içinde olduğu çeşitli aktörler tarafından düzenlenmektedir ve halk daha çok misafir konumundadır. Ancak hem kentsel koruma hem de kültürel mirası koruma yaklaşımlarının günümüzdeki bütüncül yapısı, koruma ve aktarım süreçlerine mirasın sahibi ve aktarıcısı olan topluluğu da dâhil etmeyi özellikle önerir. Bu örneklerde, yeniden canlandırmada topluluk katılımının planlama aşamasında eksik kaldığını söylemek mümkünse de aktarımın sağlanacağı bir toplanma mekânının planlanması ve kültürel yönlü canlandırmayı da içeren uygulamaları barındırması, farkındalık yaratılması açısından dikkate değerdir. Özetlemek gerekirse; kutlama mekânı ile doğrudan ilişkisi bulunan, kentleşme ve modernleşmeyle aktarımı etkilenen bu kutlama ve şenliklere kentlinin artan ilgisi bu konuda farkındalık yaratılmaya başlandığı şeklinde yorumlanabilir.

Yeniden canlandırma uygulamaları sadece büyük kentlerin değil, artık pek çok Anadolu kentinin de gündeminde. Yeniden canlandırma odaklı koruma yaklaşımlarını gündeminde tutan ve bu konudaki çalışmalarıyla öne çıkan Tarihî Kentler Birliği ve Çevre ve Kültürel Değerleri Koruma ve Tanıtma Vakfının (ÇEKÜL) hem büyük kentlerde hem de tarihî niteliği olan Anadolu kentlerinde yürüttüğü projeler, bütüncül koruma yaklaşımlarının görüldüğü örneklerdendir. ÇEKÜL Vakfı, kentsel korumaya odaklandığı Kendini Koruyan Kentler Programı'yla kentsel koruma hareketini başlatmıştır. Vakıf tarafından geliştirilen Kültür Odaklı Stratejik Kent Planları, Anadolu kentlerinde kültür odaklı bir

gelecek planlamasına odaklanmıştır. Temel amacın yerel kimliğin korunarak canlandırılması olan projelerde özellikle mahalle ölçeğinde kamusal mekânlar yaratılması yönünde planlar hazırlanmıştır. ÇEKÜL Vakfının Anadolu kentleri için önerdiği koruma stratejisi kale-çarşı-mahalle odaklı planlardır. Bütüncül koruma için bu üç alanın bir arada ele alınması gerektiği vurgulanmış; kalenin kentteki anıtsal imaj noktalarını, çarşının Anadolu kentlerinin ekonomik kalbini, mahallenin ise sosyal alışkanlıkları ile şekillenen kent topografyasını temsil ettiği belirtilmiştir. Bu planlarda özellikle kent merkezlerinde geleneksel mahalle dokusunun canlandırılmasına ve atıl alanların kamusal alan ve ortak kullanım alanlarına dönüştürülmesine önem gösterilmiştir. Mahalle evi, mahalle bahçesi ve mahalle serası kurularak dünyada birçok örneği görülen “kentsel tarım” alanları yaratılması ve bu sayede her yaştan insanı buluşturacak hasat ve dikim etkinlikleri planlanması önerilmiştir.<sup>10</sup> Örneğin; Vakıf tarafından hayata geçirilen *Merzifon Kent Bahçesi* ve *Kadıköy/Yeldeğirmeni Mahalle Bahçesi* adlı uygulamalar, kentsel tarım projelerinin iki başarılı örneği olarak kabul edilmektedir. Yaratılan bu kamusal paylaşım alanlarıyla, kent içinde yeşil alanlar yaratılmış, bahçe faaliyetleri etrafında sosyal etkileşim sağlanmış ve mahallelerde ortak iş yapmaya dönük önemli fırsatlar yaratılmıştır (Sarı vd. 2019: 70-74). Kültürel miras aktarımı bağlamında düşünülürse; mahalle bahçesi uygulamaları, doğa ve evrene dair geleneksel bilginin kuşaklararası aktarımına katkı sağlayacağı gibi sürdürülebilir kalkınma hedefleriyle de uyumlu bir planlamadır. Ayrıca yine hazırlanan planlarda ortak tandırlar kurularak özellikle kadınlar için bir toplanma alanı yaratılmasıyla “*kent kültüründe de yeri olan odun fırınında yemek pişirme geleneğini bu ortak tandırlar ile canlandırma ve atıl alanları işlevlendirme*” amaçlanmıştır. Aynı zamanla canlandırma alanlarında yazlık sinema, düğün, toplu Ramazan etkinlikleri için kullanılacak alanların da gündemde olduğu görülmektedir (ÇEKÜL Vakfı 2014). Hazırlanan planlarda genel olarak mahalleli ve kentli arasında paylaşım mekânları yaratılmasına özen gösterilmiştir. Bu mekânların odak noktasını ise tarım veya yemek gibi geleneksel bilgiye ve yöntemlere dayalı unsurlar oluşturmuştur. Kent bahçeleri örneğinde olduğu gibi mahalleliyi ve kentliyi bir araya getirecek, geleneksel bilginin paylaşımına katkı sağlayacak mekân tasarımları, somut olmayan kültürel mirasın daha pek çok unsuru üzerinden geliştirilebilir. Örneğin; Öcal Oğuz, konuya ilişkin fikirlerini aktardığı “Geleneksel Çocuk Oyunlarını Çağdaş Kentte Yaşatmak” başlıklı yazısında çağdaş kentin kapalı mekânlarının geleneksel çocuk oyunlarının icrasına izin vermediğini aktarır ve yöneticilerin müze-bahçe şeklinde tasarlayacağı oyun alanlarının kuşaklar arası aktarıma katkı sağlayacağını belirtir (Oğuz 2013: 114-115). Kuşaklar arası aktarımın taraflarından olan çocuk ve gençlerin, bir önceki kuşağın doğa ve evrene dair geleneksel bilgisini, sözlü anlatılarını, geleneksel oyunlarını öğrenecekleri mekân tasarımlarının kültür odaklı yeniden canlandırma projelerinin odağında olması hem insanla bütünleşen ve yaşayan kentsel mekânların inşasına hem de kültürel mirasın kuşaklar arası aktarımına katkı sağlanmış olacaktır. Tarihi Kentler Birliği ve ÇEKÜL Vakfı tarafından yürütülen projeleri, kentlerin mekânsal kurgusunun yanında tarihsel kurgularını da dikkate almaları, geleneksel mahalle yapısına, yerel kimliğe ve topluluğun yaşam biçimine odaklanan planlar geliştirmeleri ve hem somut hem de somut olmayan kültürel mirasa odaklanmaları dolayısıyla bütüncül koruma örneği olarak değerlendirmek mümkündür. Ayrıca proje ve uygulama süreçlerine yerel yönetimleri, sivil toplum kuruluşlarını, yerel halkı, akademisyenleri ve kamu görevlilerini dâhil ederek katılımcı bir iş birliği ağı geliştirmeleri de dikkate değerdir.

Sonuç olarak; kentsel koruma ve kültürel miras ilişkisi üzerinden değerlendirildiğinde; kentlerin somut ve somut olmayan kültürel miras unsurlarını barındıran merkezlerinin terk edilme ve çöküntü alanı hâline gelme süreçlerinde kültürel toplanma mekânı

olma işlevlerini kaybettikleri görülmektedir. Bu kaybın kentsel koruma yöntemlerinden yeniden canlandırma ile telafi edilmeye başlandığı kentlerde, koruma yaklaşımlarının değişmesine paralel olarak bütüncül koruma ve yeniden canlandırma çalışmalarının yürütülmesi gündeme gelmiştir. Kentsel koruma yaklaşımlarında kültürel süreklilik ve mekânsal süreklilik arasındaki sıkı ilişki fark edilmiş, kültürel pratiklerin aktarımı ve korunması için, aktarımı sağlayacak bireyler ve grupların iletişimine imkân veren “kültürel mekânlar” a ihtiyaç olduğu ve bu mekânların değişiminin ve ortadan kalkmasının kültürel ve toplumsal olarak pek çok olumsuz sonuç doğurduğu kabul edilmiştir. Böylece, kent merkezlerinde yürütülen yenileme çalışmalarının kent sakinleri için yeni toplanma mekânları olarak düşünülmesi, yeniden canlanmanın toplumsal ve kültürel boyutunu oluşturmuştur. Yeniden canlandırmada kültürel etkinlikler, yeniden işlevlendirilen bina ve açık alanların canlanmasını sağlayan faktörlerin başında gelmektedir ve bu etkinliklerin yer almadığı uygulamalar restorasyonun ötesine geçememektedir. Mekânın canlandırılmasının çok yönlü bir süreç olduğu ve kültürel yönün eksik kalması durumunda hem kentsel korumanın hem de somut olmayan kültürel mirası korumanın kapsayıcılığından ve başarısından söz etmenin mümkün olmadığı söylenebilir. Ayrıca sadece kentsel koruma ve kültürel miras koruma yaklaşımları değil, sürdürülebilir kalkınma hedefleri ve sürdürülebilir kent ve turizm yaklaşımları da bir bütün olarak yeniden canlandırmanın kapsamına dâhil edilmelidir. Kentlerde kentsel korumanın temel şartlarından biri hâline gelen yenileme ve alt başlık olarak yeniden canlandırmanın sürdürülebilirliği; ekonomik, çevresel ve toplumsal yönlerin yanında yerel halkı, yaşam biçimlerini ve kültürlerini merkeze alan uygulamaların geliştirilmesi ile mümkündür.

#### NOTLAR

1. Bilimsel anlamda korumaya odaklanan ilk belge 1964 tarihinde ICOMOS tarafından kabul edilen Venedik Tüzüğü'dür. Ayrıntılı bilgi için bakınız: Zeynep Ahunbay (1996). Tarihi Çevre Koruma ve Restorasyon. Venedik Tüzüğü için bakınız: [http://www.icomos.org.tr/Dosyalar/ICOMOSTR\\_tr0243603001536681730.pdf](http://www.icomos.org.tr/Dosyalar/ICOMOSTR_tr0243603001536681730.pdf)
2. Venedik Tüzüğü'nün ardından, 1975 yılına gelindiğinde Avrupa Konseyi tarafından kabul edilen Amsterdam Bildirgesi, “bütünlük koruma”yı gündeme getirmesi ile; UNESCO'nun 1976 tarihli Tarihi Alanların Korunması ve Çağdaş Rolü Konusunda Tavsiye Kararı (Nairobi Tavsiye Kararı) tarihî alan ve çevreyi insan faaliyetlerini de içeren bir yapı olarak (Madde 3) görmesi ve yapılacak çalışmaların mimari incelemelere ek olarak, ekonomik, sosyal ve kültürel faaliyetleri, yaşam biçimi ve sosyal ilişkileri de içermesi (Madde 20) yönündeki vurgusu ile; ICOMOS'un 1987 tarihli Tarihi Kentlerin ve Kentsel Alanların Korunması Tüzüğü, tarihî kent ve alanlarda var olan ve insanlığın belleğini oluşturan kültürel değerlerin korunmasını desteklemeyi hedeflemesi ile korumanın süreç içinde mimari bir korumanın ötesine geçtiğini gösteren belgelerdir.
3. Ayrıntılı bilgi için bakınız: Oğuz, M. Öcal. “SOKÜM Sözleşmesine Giden Yolda 1989 Tavsiye Kararı”. Somut Olmayan Kültürel Miras Nedir? Ankara: Geleneksel Yayınları, 2013.; Vecco, Marilena. “A Definition of Cultural Heritage: From the Tangible to the Intangible”. Journal of Cultural Heritage. 11(2010): 321-324.
4. Sözleşme metni için bakınız: <https://www.unesco.org.tr/Pages/181/177/>
5. ICOMOS'un “Valetta İlkeleri”nde yaptığı tarihî kentler ve kentsel alanları tanımlama hakkında ayrıntılı bilgi için bakınız: [http://www.icomos.org.tr/Dosyalar/ICOMOSTR\\_tr0592931001536912260.pdf](http://www.icomos.org.tr/Dosyalar/ICOMOSTR_tr0592931001536912260.pdf)
6. Bütüncül kentsel korumada Bologna ve Verona Örnekleri hakkında ayrıntılı bilgi için bakınız: <https://www.cekulvakfi.org.tr/makale/butuncul-kentsel-korumada-bologna-ve-verona-orneklere>; Culture Urban Future: Global Report on Culture for Sustainable Urban Development: <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000245999>
7. Somut ve somut olmayan kültürel mirasın bütüncül yaklaşımları hakkında ayrıntılı bilgi için bakınız: Metin Basat, Ezgi. “Somut ve Somut Olmayan Kültürel Mirasın Birlikte Koruyabilmek”. Millî Folklor. 100 (2013): 61-71; Karakul, Özlem. “Tarihi Çevrelerde Halk Mimarisi: Somut Olmayan Kültürel Mirasın Yaşama Mekânları”, Millî Folklor 75 (2007): 151-163.
8. Ankara'daki hıdırlıklar ve Hamamönü Hıdırellez Şenliği hakkında ayrıntılı bilgi için bakınız: Gürçayır Teke, Selcan. “Değişen Kültürel Mekânlar Dönüşen Gelenekler: Ankara'da Hıdırellez Kutlamaları ve Hamamönü Hıdırellez Şenlikleri”. Ankara Araştırmaları Dergisi. 4 (1), 2016: 40-59.



9. Hamamönü Çiğdem Şenliği hakkında ayrıntılı bilgi için bakınız: Oğuz, M. Öcal. “Çağdaş Kentte Bir Yeniden Canlandırma Örneği: Çiğdem Günü”. *Milli Folklor*. 101 (2014): 25-39.
10. ÇEKÜL Vakfı tarafından Merzifon, Payas, Osmaniye, Birgi, Elbistan için hazırlanan “Kültür Odaklı Kent Planları” için bakınız: <https://www.cekulvakfi.org.tr/proje/kent-calismalari>

**YAZARLARIN KATKI DÜZEYLERİ:** Birinci Yazar %100.

**ETİK KOMİTE ONAYI:** Çalışmada etik kurul iznine gerek yoktur.

**FİNANSAL DESTEK:** Çalışmada finansal destek alınmamıştır.

**ÇIKAR ÇATIŞMASI:** Çalışmada potansiyel çıkar çatışması bulunmamaktadır.

#### KAYNAKÇA

- Ahunbay, Zeynep. *Tarihi Çevre Koruma ve Restorasyon*. 5. Baskı. İstanbul: YEM Yayınları. 2009.
- Akkar Ercan, Müge. “Endüstri-Sonrası Kentlerin Değişen ve Dönüşen Kamusal Mekânları”. *Planlama Dergisi*, 26 (3), 2016: 193-203.
- \_\_\_\_\_. “Kentsel Dönüşüm Üzerine Batıdaki Kavramlar, Tanımlar, Süreçler ve Türkiye”. *Planlama*. 2006/2: 29-38.
- Aydın, Suavi, Kudret Emiroğlu, Ömer Türkoğlu ve Ergi D. Özsoy. *Küçük Asya'nın Bin Yüzü: Ankara*. Ankara: Dost Yayınları. 2005.
- ÇEKÜL 2014. *Kültür Odaklı Stratejik Yol Haritası ve Eylem Planı: Merzifon*. [https://drive.google.com/file/d/1wb-lrwQq2hAFUKSyLfj19O\\_Af4c\\_SdO8/view](https://drive.google.com/file/d/1wb-lrwQq2hAFUKSyLfj19O_Af4c_SdO8/view). Erişim Tarihi: 10.04.2021.
- Geniş, Şerife. “Kent, Kültür ve Küreselleşme”. *İdealkent*. 3, 2011: 48-61.
- Gürçayır Teke, Selcan. “Değişen Kültürel Mekânlar, Dönüşen Gelenekler: Ankara’da Hıdırellez Kutlamaları ve Hamamönü Hıdırellez Şenlikleri”. *Ankara Araştırmaları Dergisi*. 4 (1), 2016: 40-59.
- ICOMOS 2011. “Tarihi Kent ve Kentsel Alanların Korunması ve Yönetimi ile İlgili Valetta İlkeleri”. [http://www.icomos.org.tr/Dosyalar/ICOMOSTR\\_tr0592931001536912260.pdf](http://www.icomos.org.tr/Dosyalar/ICOMOSTR_tr0592931001536912260.pdf). Erişim Tarihi: 05.04.2021.
- Kurtuluş, Hatice. “Kent Sosyolojisinde Değişen Kavrayışlar ve Türkiye’nin Kentleşme Deneyimi”. *Türkiye Perspektifinden Kent Sosyolojisi Çalışmaları*. Ö. Uğurlu, N.Ş. Pınarcıoğlu, A. Kanbak, M. Şiriner (Der.) İstanbul: Örgün Yayınları, 2017: 177-226.
- Lynch, Kevin. *Kent İmgesi*. İ. Başaran (Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları. 2017.
- Metin Basat, Ezgi. “Somut ve Somut Olmayan Kültürel Mirası Birlikte Koruyabilmek”. *Milli Folklor*. 100 (2013): 61-71.
- Oğuz, M. Öcal. “Folklor ve Kültürel Mekân”. *Milli Folklor*. 76 (2007): 30-32.
- \_\_\_\_\_. *Somut Olmayan Kültürel Miras Nedir?* 2. Baskı. Ankara: Geleneksel Yayıncılık. 2013.
- \_\_\_\_\_. “Geleneksel Çocuk Oyunlarını Çağdaş Kentte Yaşatmak”. *Küreselleşme ve Uygulamalı Halk Bilimi*. 2. Baskı. Ankara: Akçağ Yayınları. 2013: 114-117.
- \_\_\_\_\_. “Çağdaş Kentte Bir Yeniden Canlandırma Örneği: Çiğdem Günü”. *Milli Folklor*. 101 (2014): 5-39.
- Ölçer Öztinel, Evrim. “İnsanlar, Gezegenler ve Refah İçin Bir Eylem Planı: Somut Olmayan Kültürel Miras ve 2030 Sürdürülebilir Kalkınma Hedeflerine Eleştirel Bir Yaklaşım”. *Milli Folklor*. 116 (2017):18-32.
- Özden, Pelin Pınar. “Kentsel Yenilemede Uygulamalarında Yerel Yönetimlerin Rolü Üzerine Düşünceler ve İstanbul Örneği”. *İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, 23-24 (2001): 255-270.
- \_\_\_\_\_. *Kentsel Yenileme Yasal Yönetmelik Boyut Planlama ve Uygulama*. 2. Baskı. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2016.
- \_\_\_\_\_. “Kentsel Yenilemenin Unutulan Ögesi: Toplumsal Yenilenme”. *Türkiye Perspektifinden Kent Sosyolojisi Çalışmaları*. Ö. Uğurlu, N. Ş. Pınarcıoğlu, A. Kanbak, M. Şiriner (Der.) İstanbul: Örgün Yayınları. 2017: 267-308.
- Sarı, Özgür. “Kent Markalaşmasında Konya ve Mevlâna Örneği”. *İdealkent*. 8 (2013): 170-179.
- Sarı, Ayşe Ceren vd. *Bahçecinin El Kitabı*. İstanbul: ÇEKÜL Vakfı Yayınları. 2019.
- Töre, Evrim. “Kültür Endüstrileri Kentsel Politikalarda Bir Yer Edinebilir mi?: İstanbul Film Endüstrisi Örneği”. *İdealkent*. 12 (2014): 160-193.
- UNESCO 1972. “Dünya Kültürel ve Doğal Mirasının Korunmasına Dair Sözleşme”. <https://www.unesco.org.tr/Pages/161/177>. Erişim Tarihi: 05.04.2021.
- UNESCO 2003. “Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması Sözleşmesi”. <https://www.unesco.org.tr/Pages/181/177/>. Erişim Tarihi: 05.04.2021.
- UNESCO 2016. “Culture Urban Future: Global Report on Culture for Sustainable Urban Development”. <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000245999>. Erişim Tarihi: 20 Mayıs 2021.

# KENT VE İMGE: TELEVİZYON DİZİLERİNDE GAZİANTEP SİMÜLASYONU\*

## City and Image: Gaziantep Simulation In Television Series

Dr. Öğr. Üyesi Cevdet AVCI\*\*

### ÖZ

İletişim teknolojilerine bağlı olarak gelişen medya araçları, kültürel algıların ve tüketimin şekillenmesinde belirleyici rol oynar. Televizyon, erişilebilirlik ve yaygınlık bakımından bu süreçteki en etkili araçlardan birisidir. Bu makalenin konusu, medyada üretilen gerçekliği açıklamak için kullanılan simülasyon kavramı etrafında, televizyon dizilerindeki Gaziantep kent imgeleridir. Kent halk bilimi çalışmalarında imge odaklı konular, uygulamalı halk bilimi çerçevesinde ele alınır. Bununla birlikte kültürün paylaşım ve dolaşımında kitle iletişim araçlarının önemli payı vardır. Bu bağlamda kentlerle ilgili algıların şekillenmesinde, medyada ön plana çıkarılan unsurlar belirleyici olur. Simülasyon kavramı, medyanın sosyo-kültürel ve politik etkilerini ortaya koyarken yeniden üretilen gerçekliği tanımlamak için kullanılır. 20. yüzyılda, görüntüye dayalı gücünün fark edilmesiyle birlikte iletişim boyutu geri plana atılan televizyon, eğlence endüstrisinin bir aracıya dönüşür. Türkiye’de 1990’lardan itibaren çok kanallı yayın hayatına geçişle televizyon yapımlarının çeşitliliği artmıştır. Televizyon dizileri, ulusal ve uluslararası ölçekte kentlerin tanıtımının sağlandığı yapımlardan birisidir. Bu tür tanıtımlar sayesinde başta kültür turizmi olmak üzere çeşitli alanlarda televizyon dizilerinin etkilerinden söz etmek mümkündür. Makalede, Gaziantep temalı televizyon dizilerinde izleyiciye sunulan Gaziantep kent imgelerini bu çerçevede ele alıp değerlendirmek amaçlanmıştır. Örneklem olarak Zerda, Yabancı Damat, Ezo Gelin, Karagül, Karayılan, Gülperi, Güvercin ve Benim Adım Melek dizileri seçilmiş ve bu yapımlar içerik analizi tekniğiyle incelenmiştir. Farklı televizyon kanallarında aynı yayın dönemi içerisinde birden fazla Gaziantep temalı dizinin yer aldığı görülmektedir. Ele alınan sekiz diziyi ilgili bilgiler ve dizilerde kullanılan göstergeler makalede tablolar halinde karşılaştırmalı olarak verilmiştir. Yapılan incelemede mekânsal ve kültürel göstergelerin televizyon dizilerinde kent imgesi olarak kullanıldığı tespit edilmiştir. İncelemede elde edilen veriler kültürel mekân, meslekler/el sanatları, geçiş dönemleri, mutfak kültürü, giyim-kuşam, müzik ve ağız özelliği şeklinde tasnif edilmiştir. Gaziantep temalı televizyon dizilerinde maddi kültür unsurlarının, törensel uygulamaların ve mutfak kültürünün ağırlık olarak yer aldığı gözlemlenmiştir. Kent merkezindeki Gaziantep Kalesi, Bakırcılar Çarşısı, Bey Mahallesi, Zincirli Bedesten, Kır Kahvesi, hanlar, tarihî camiler ve konaklar dizilerde kullanılan kültürel mekânlardır. Yörede geçmişten bugüne varlığını sürdüren meslekler ile bakırcılık, kutnuculuk, sedefçilik, dokumacılık gibi el sanatları dizilerde uygulamalı örnekler şeklinde verilmiştir. Mutfak kültürü içerisinde gelenekler, çeşitli araç-gereç, yiyecek ve içecekler, tatlılar ile bunların yapımı dizilerde gösterge olarak kullanılmıştır. Bu durum somut olmayan kültürel miras farkındalığının oluşmasına katkı sağlamaktadır. Doğum, evlenme ve ölüm çevresindeki törensel uygulamalar dizilerde yaygın olarak gösterilmiştir. Ancak bu uygulamaların bir kısmı Gaziantep’teki güncel kent hayatı içerisinde geçerliliğini kaybetmiştir. Dizilerde yöresel giyim-kuşam, müzik ve ağız özelliği unsurlarına az yer verildiği tespit edilmiştir. Gaziantep temalı televizyon dizilerinde kültürel mirasın ön plana çıkarıldığı bir kent imgesi ağı kullanılmaya çalışılmıştır. Makalede, televizyon dizilerinde kentin bugünkü kültürel yapısına kısmen uyum sağlayan kısmen de bununla çatışan bir Gaziantep simülasyonu oluşturulduğu sonucuna varılmıştır.

### Anahtar Kelimeler

Televizyon dizisi, Gaziantep, kent imgesi, simülasyon, kültürel miras.

### ABSTRACT

Media tools that develop depending on communication technologies play a decisive role in shaping cultural perceptions and consumption. Television is one of the most effective tools in this process in terms of accessibility and prevalence. The subject of this article is the city images of Gaziantep in television series around the concept of simulation used to explain the reality produced in the media. In urban folklore studies, image-oriented subjects are handled within the framework of applied folklore. However, mass media have an important role in the sharing and circulation of culture. In this context, the elements highlighted in the media are decisive in shaping the perceptions about cities. The concept of simulation is used to describe the reproduced reality

\* Geliş tarihi: 28 Aralık 2020 - Kabul tarihi: 06 Haziran 2021

Avcı, Cevdet. "Kent ve İmge: Televizyon Dizilerinde Gaziantep Simülasyonu" *Millî Folklor* 130 (Yaz 2021): 96-109

\*\* Gaziantep Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Gaziantep/Türkiye, cavci@gantep.edu.tr, ORCID ID: 0000-0003-0948-1659.

while revealing the socio-cultural and political effects of the media. In the 20th century, with the realization of its image-based power, television, whose communication dimension was put into the background, turns into a tool of the entertainment industry. With the transition to multi-channel broadcasting life in Turkey since the 1990s, the diversity of television productions has increased. Television series is one of the productions in which cities are promoted on a national and international scale. Thanks to such promotions, it is possible to talk about the effects of television series in various fields, especially in cultural tourism. In this article, it is aimed to evaluate Gaziantep city images presented to the audience in Gaziantep-themed television series within this framework. The TV series *Zerda*, *Yabancı Damat*, *Ezo Gelin*, *Karagül*, *Karayılan*, *Gülperi*, *Güvercin* and *Benim Adım Melek* have been selected as samples and these productions have been analyzed by content analysis technique. It is seen that there are more than one Gaziantep themed series in the same broadcasting period on different television channels. Information about the eight series discussed and the indicators used in the series are given comparatively in tables in the article. In the examination, it is identified that spatial and cultural indicators are used as city images in television series. The data obtained in the study have been classified as cultural space, professions/handicrafts, rites of passage, culinary culture, clothing, music and dialect. It is observed that elements of material culture, ceremonial practices and culinary culture take place predominantly in Gaziantep themed television series. Gaziantep Castle, Bakırçılar Bazaar, Bey Mahallesi, Zincirli Bedesten, Kır Kahvesi, inns, historical mosques and mansions in the city center are the cultural venues used in the TV series. Occupations that have survived in the region from past to present and handicrafts such as copper making, kutnu making, mother-of-pearl and weaving are given as practical examples in the series. Traditions in the culinary culture, various tools, food and beverages, desserts and their production have been used as indicators in TV series. This situation contributes to the formation of intangible cultural heritage awareness. Ceremonial practices around birth, marriage, and death are widely shown in the series. However, some of these practices have lost their validity in the current urban life in Gaziantep. It is determined that the elements of local clothing, music and dialect are given little place in the TV series. In Gaziantep-themed television series, a city image network has been tried to be used in which cultural heritage is highlighted. In the article, it is concluded that a Gaziantep simulation is created in television series that partly adapts to the current cultural structure of the city and partly conflicts with it.

#### Key Words

Television series, Gaziantep, simulation, city image, cultural heritage.

#### Giriş

20. yüzyılda hızla yaygınlaşan medya araçları, kültürel paylaşım ve etkileşim biçimlerini değiştirip dönüştürmüştür. Kültürel hayatta yeni bir “söylem belirleyici” (Postman, 1999: 37) unsur olan televizyon, bu araçlardan toplum üzerinde en uzun süre etkili olanıdır. Bir kitle iletişim aracı olarak televizyon, kendi gerçeğini üreten ve kültürel tüketimi bu gerçeklik doğrultusunda şekillendiren gösteri ortamı sunar. Bu bakımdan televizyonun sosyo-kültürel ve ekonomik etkileri farklı disiplinler tarafından incelenir ve değerlendirilir. Erken dönem halk bilimi çalışmalarında M. Öcal Oğuz’un ifadesiyle, “ürün, üretim, üreten ve üretim yeri” (2007: 30) odaklı yaklaşımlar söz konusuken televizyon gibi medya araçlarıyla ortaya çıkan kültürel ortamlarda halk bilimi çalışmalarının gündemine girmiştir. Sinema ve televizyon “sözel, işitsel ve görsel materyallerle” (Güvenç, 2020: 400) geçmiş ve şimdiki zamana tanıklık yapar. Sinemayla başlayan ve televizyonla her mekânın başköşesine konulan yeni kültür yapılarını, diğer sosyal bilimlerle birlikte halk biliminin de görmezden gelmesi olanaksızdır.

Sosyal bilimler, Sanayi Devrimi’yle ortaya çıkan sosyo-kültürel ve ekonomik dinamiklere bağlı olarak çalışma alanlarını ve yöntemlerini güncellemiştir. Tarım ekonomisinde kırsaldaki nüfus yoğunluğu, sanayileşme süreçlerinde kent ve kent çevresine taşınmıştır. Böylece kültürel hayatı yeniden şekillendiren gelişmeler yaşanmıştır. Bu çerçevede 20. yüzyılda halk bilimciler; halk, halk bilgisi, alan/saha kavramları etrafında tartışmalar yürütmüştür. Kent folkloru çatısı altında yapılan çalışmalar, halk biliminin yeni kültür çevresi içerisinde çalışma alanlarını güncellemesine örnek teşkil etmektedir. Bu süreçte ekonomik üretim-tüketim tarzlarına dayalı olarak değişen sosyo-kültürel yapılar,

iletişim teknolojilerinin gelişmesiyle ortaya çıkan kültürel ortamlara taşınmıştır. Sözlü ve yazılı ortamlarla birlikte elektronik kültür ortamında da dolaşıma giren halk bilgisi ürünleri yeni boyutlar kazanmıştır. Halk biliminin mekânsal değişime endeksli gelişen alan/saha kavramı, yeni kültürel ortamlarla bir kez daha güncellenmiştir (Dundes, 1998: 139-157; Ekici, 2000: 2-8; Ersoy, 2012: 5-13).

Bu çerçevede yeni bir alan olarak görülen ve kendi tüketicisini üreten bir medya aracı olarak televizyon, söze ve yazıya dayalı edim biçimlerini kökünden değiştirmiştir. Farklı sosyal bilim sahalarında televizyonun, gerçeği görüntüyle yeniden ürettiği ortaya konulmuş ve bu çerçevede geniş bir tartışma ağı oluşmuştur (Berger, 1995; Sartori, 2006; Burnett, 2007; Ellul, 2012, Baudrillard, 2014). Televizyonun imaja ve göstergeye dayalı ürettiği görsel gerçeklik etrafında yapılan tartışmalarda ortaya çıkan kavramlardan birisi de simülasyondur. Simülasyon, modern Batı toplumunda tüketimin elektronik kültüre bağlı gerçekleşmesini sorgulayan bir kuram olarak gelişmiştir. Televizyonu, simülasyon evreninin bir parçası olarak gören Jean Baudrillard'a göre; "Günümüzde gerçek artık minyatürleştirilmiş hücreler, matrisler, bellekler ve komut modelleri tarafından üretilmektedir" (2014: 13). Televizyon, bu üretim sisteminin görüntüye dayalı yaygın bir aracıdır. Eşyanın tüketiminden kültürün tüketimine evrilen süreçte televizyon, kültürü bellek parçalarından hareketle yeniden üretmiştir. Bu tarz üretimler, yine Baudrillard'a göre; "gerçek ya da hakikatle bir ilişkisi kalmayan tüm gönderen sistemlerinin tasfiye edildiği bir simülasyon çağı" (2014: 14) açmıştır. Bu keskin çizgilerin dışında olmakla birlikte makalede ele alınan Gaziantep temalı televizyon dizi içeriklerinde gerçeğe ilişkili ancak gerçeğin yeniden üretildiği bir kentsel simülasyon evreni oluşturduğu yaklaşımı benimsenmiştir.

Bu çerçevede makalenin konusunu, televizyon dizilerindeki gerçekliğe dayalı olarak üretilen Gaziantep kent imgeleri teşkil etmektedir. Makalede televizyon dizilerinde üretilen kent imgesi göstergelerinin okunarak bunun üzerinden oluşturulan Gaziantep algısının değerlendirmesi amaçlanmıştır. Örneklem olarak özel kanallarda ve TRT 1'de yayınlanan Zerda (URL 1), Yabancı Damat (URL 2), Ezo Gelin (URL 3), Karayılan (URL 4), Karagül (URL 5), Gülperi (URL 6), Güvercin (URL 7), Benim Adım Melek (URL 8) adlı diziler ele alınıp içerik analiz tekniğiyle incelenmiştir. Toplanan veriler kültürel mekân, el sanatları ve geleneksel meslekler, mutfak kültürü, geçiş dönemi törenleri, giyim-kuşam, müzik, ağız özellikleri olarak sınıflandırılmıştır. Makalede öncelikle kent imgesi ve televizyon medyası arasındaki bağ, konuyla ilişkili boyutuyla ele alınmış, daha sonra incelenen Gaziantep temalı televizyon dizilerinden elde edilen veriler değerlendirilmiştir.

### **Kent İmgesi ve Televizyon**

Tarihsel açıdan ekonomi ve güvenlik zemininde şekillenen kentler, kültürel boyutu olan ortak yaşam alanlarıdır. Kentlerde zaman içerisinde oluşan kültürel bellek, bireyi çevreleyerek toplumsal dokunun inşasına katkı sağlar. Bu yapı aynı zamanda kent imgelerinin kaynaklarından birisidir. Oğuz, kent imgesini tanımlarken aynı noktaya işaret ederek "meşhurlaşmış kültürel verimler" ifadesini kullanır ve "yerel, ulusal, bölgesel veya uluslararası boyut kazanmış halk bilimsel ürün ve gösterimler" (2002: 59) şeklinde tarif eder. Buna paralel olarak Nebi Özdemir, kent imgesini "doğal, tarihî ve kültürel" (2011: 47) boyutları olan kent belleği unsurları olarak ele alır. Kent imgelerinin tespit ya da tasarımı süreçlerinde çevresel imgelerin "kimlik, yapı ve anlam" (Lynch, 2014: 8) bileşenlerinin oluşması gerekir. Böylece işlenebilir bir imgenin tanımlanması ve ayrıştırılması, dokusunun olması ve bir anlamsal içeriğe sahip olması sağlanır. Bu yapıdan dolayı kent imgeleri geçmişten bugüne, ait oldukları bölgenin ya da grubun simgesel kültür

göstergelerine dönüşmüştür. Bu göstergeler, kentlerin sosyo-ekonomik ve kültürel iletişim/etkileşim araçlarıdır. Kent imgeleri, kültürel hayatın bütününe içine alan geniş bir çerçeveye sahiptir. Müzeler, tarihi mekânlar, kütüphaneler, giysiler, kutlama ve eğlenceler, festivaller, bayramlar, sofralar, düğünler, kahvehâneler, el sanatı ürünleri, gelenek ve görenekler, inançlar, şarkılar, türküler, danslar, töreler, sözlü ve yazılı edebiyat, anlatım-gösterim gelenekleri, mimari, tanınmış şahsiyetler vb., bu imgelerin bulunduğu bellek odaları, alanları, mekânları ve bölümleridir (Özdemir, 2012: 108). İmgeler, kentleri temsil ederek ulusal ve uluslararası ölçekte tanınmasını sağlayan unsurlardır. Ulaşım ve iletişim sistemlerinin gelişmesi kent imgelerinin önemini arttırmış; elektronik/dijital ortam, kent imgelerinin yaratım ve dolaşımını şekillendirmiştir.

Elektronik/dijital kültür ortamının doğurduğu sonuçlardan birisi de kitle iletişim olgusudur. Kitle iletişimi kavramı, teknolojik gelişmelerle birlikte özellikle 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren yaygın olarak kullanılmaya başlanmıştır. Kitle iletişim araçları, iletişimin toplumsal yönünü genişleterek mesaj çoğaltıcı bir işlev üstlenir. Tarihî süreçte tiyatro, gazete, kitap, dergi, broşür gibi yazılı basın; kaset, plak, video, radyo, sinema, film, televizyon, internet, sosyal medya gibi araçlar kitle iletişimini arttırmıştır (Aziz, 1985: 5; Özdemir, 2008: 9). Televizyon, etki alanı ve gücü bakımından önemli kitle iletişim araçlarından birisidir. Görsellik ve işitsellik televizyon aracılığıyla sözlü kültür ortamındaki benzer şekilde tekrar yaygın iletişim vasıtasına haline gelmiştir. Alfabe, insanla insan arasında yeni bir konuşma biçimi doğurmuş, televizyon bu konuşma biçimini görsel imajlara yansıtan, konuşmayı sözcüklerin yanı sıra görüntülerle sağlayan bir yapıyı ortaya çıkarmıştır (Postman, 1999: 16, 21). Marshall McLuhan, sözle görüntünün tekrar birleşerek bir iletişim aracına dönüştüğünü ifade eder ve sözün, “elektrik mühendisliği sayesinde eski konumunu yeniden” (2014: 8) kazandığını aktarır. Her türlü enformasyonun üretildiği bir medya aracı olarak televizyon, kitle iletişiminde çeşitlilik ve değişkenliğe sebep olur. Bu durum aynı zamanda bir “kültürel genişlemeye” (Williams, 2003: 73) yol açar. Kültürün mevcut formlarının yeniden üretimini sağlayan bir arayüz olan televizyon, toplumsal iletişimin dilini yeniden kurgular.

Televizyonun toplumsal ve kültürel hayatın merkezine girmesine, görsel teknolojiye dayalı cazibe unsurlarıyla birlikte Sanayi Devrimi'nin ortaya çıkardığı yaşam biçiminin de zemin hazırladığını belirtmek gerekir. Başlangıçta televizyonun işlevleri; “haber verme, eğitme, eğlendirme, mal ve hizmetlerin tanıtımı, inandırma, harekete geçirme” (Aziz, 1985: 51) şeklinde kurgulanmışken daha sonra televizyon, eğlence endüstrisinin temel aracına dönüşür. Özellikle yeni ekonomik üretim-tüketim biçiminde ev ve üretim mekânının ayrılması, doldurulması gereken boş zaman olgusunu yaratmıştır. Bu boşluğu iletişim teknolojileri doldurmuş ve kolay erişilebilir medya araçları “evdeki eğlence mekânlarına” (Şener, 2016: 67) dönüşmüştür. Bu sürecin odağındaki televizyon, Martin Esslin'in (1991: 9) de ifadesiyle toplumun hayat tarzını ve alışkanlıklarını değiştirmiştir. Televizyondaki imajlarla örülü “imge-tabanlı” (Burnett, 2007: 144) gerçeklik, yeni yaşam tarzının eğlence biçimini oluşturmuştur.

Bir diğer husus da televizyon aracılığıyla ortaya çıkan gerçekliğin, bilişsel değişimleri de içeren sonuçlar doğurmasıdır. Buna bağlı olarak “dil, söylem ve izlemenin (viewing) bir sentezi olan imgeler” (Burnett, 2007: 31, 152) bilişsel-kültürel değişimlerin yapı taşlarına dönüşür. Böylece televizyonun açtığı izleme çağı, kendi kültürel ve entelektüel ortamını üretir. Konuyla ilgili bilimsel ve düşünsel çevrelerin gündemine yeni kavramlar ve bu kavramlar etrafında oluşan tartışmalar girmiştir. Bu çerçevede simülasyon kavramıyla ilgili yapılan tartışmalar, iletişim teknolojilerinin gösterime dayalı dün-

yasının baştan sorgulanmasını sağlamıştır. Baudrillard'ın “gerçekliğe kısa devre yaptırılarak göstergeler aracılığıyla yeniden üretilen şey” (2014: 47) olarak açıkladığı simülasyonu, Ron Burnett, “çevresel, kültürel ve toplumsal biçime sahip olan imgelerle örülür bir harita” (2007: 142) şeklinde izah eder. Bu minvalde Pierre Bourdieu da televizyonun “tuhaf bir şekilde gerçeği göstererek gizleme” (1997: 23) yönüne dikkat çeker. Televizyon medyasının işlemsel bir süreçten geçirerek sunduğu bu gerçeklik, yapay ve kurgusal boyutları olan bir yeniden üretimdir.

Bu kavramsal çerçeve içerisinde televizyonun, kent imgelerinin kitlesel görünürlüğünü sağlayan bir araç olduğu söylenebilir. Haberler, belgeseller, yarışma programları ve çeşitli eğlence programları kentlerin tanıtımında önemli rol oynayan içeriklerdir. Televizyon ekranında nelerin ön plana çıkarılacağı veya hangi olumlu/olumsuz imajın üretileceği, programın amacına göre değişir. Televizyon dizileri çok yönlü görseelliğin kullanıldığı, uzun süreli içeriklerden birisidir. Diziler, aynı zamanda tanıtım ve tüketimi birlikte oluşturan yapımlardır. Dolayısıyla bir televizyon dizisinde kent yeniden üretilirken kullanılan göstergeler, izleyici açısından kentin imajını doğrudan şekillendirir. Bu bağlamda televizyon dizilerinde kullanılan, dönüştürülen veya üretilen kent imgelerinin, bugünün kitle iletişim parametreleri bakımından kentin dilini/yüzünü oluşturduğu söylenebilir.

### **Televizyon Dizilerinde Gaziantep Kent imgesi**

Türkiye’de çok kanallı yayın hayatına geçişle birlikte özel kanallar izleyici kitlesine, yabancı program formatlarının yanı sıra yerli dizilerden oluşan içerik çeşitliliği de sunmuştur. Bu süreçte televizyon medyası, “görsel kültürün izler kitleye aktarımı” (Pazarbaşı, 2016: 185) konusunda diziler üzerinden önemli bir başarı sağlamıştır. Çalışmada ele alınan Gaziantep temalı televizyon dizilerinin bir kısmı Gaziantep’te doğal ortamda çekilirken bir kısmının çekimleri de çevre iller ve İstanbul’da yapılmıştır. Televizyon dizileri Tablo 1’de görüldüğü şekliyle kronolojik olarak sıralanmıştır. Tabloda dizilerin adı, yapımcısı, yönetmeni, yayınlandığı kanal, yayınlandığı tarih, bölüm sayısı ve yayın durumuna yer verilmiştir. Buna göre incelenen televizyon dizilerinin tamamının yayını sona ermiştir. Televizyon dizileri içerisinde Karayılan ve Ezo Gelin, adlarıyla doğrudan Gaziantep’in kültürel belleğine gönderme yapan dizilerdir. Dizi adı olarak kullanılan Karayılan, Gaziantep’in kurtuluşunda önemli rolü olan bir millî mücadele kahramanıdır. Bir diğer örnek olan Ezo Gelin ise yörede “değişik” usulü evlilik sonucu yaşanmış bir olay etrafında oluşan hikâyeye atıf yapmaktadır.

Tablo 1’de verildiği üzere, 2002-2021 döneminde televizyonda Gaziantep temalı dizilerin 2008-2013 aralığı hariç kesintisiz devam etmiştir. 2004-2007 aralığında Zerda (ATV) ve Yabancı Damat (Kanal D), 2007-2008 aralığında Ezo Gelin (Show TV) ve Karayılan (ATV), 2019 yılında Güvercin (Star TV) ve Benim Adım Melek (TRT 1) adlı diziler aynı dönemde yayında olmuştur. Karagül, 2013-2016 yılları arasında 125 bölümle en uzun süre yayında kalan dizidir. 2004-2007 yılları arasında Yabancı Damat dizisi 106 bölüm yayınlanmıştır. 2019 yılında başlayan Benim Adım Melek adlı dizi TRT 1 kanalında 66 bölüm yayınlanmıştır. Zerda, Yabancı Damat, Ezo Gelin ve Karagül dizileri, izlenme oranları açısından yayınlandıkları yılların ilk beş yapımı içerisinde olmuştur. Ayrıca bunlar Türkiye’den ihraç edilen diziler arasındadır (Akdağ, 2011: 16, 51).

Dizi	Yapımcı	Yönetmen	Yayınlan- dığı Kanal	Yayınlan- dığı Tarih	Bölüm Sayısı	Yayın Durumu
Zerda	Erol Avcı	Kudret Sabancı	ATV	2002-2004	68	Bitti
Yabancı Da- mat	Türker İnanoğlu	Yağmur Taylan Durul Taylan	Kanal D	2004-2007	106	Bitti
Ezo Gelin	Pastel Yapım	Yasemin Türk- menli Onur Tan Atilla Cengiz Uluç Bayraktar	Show TV	2006-2008	59	Bitti
Karayılan	Fatmanur Sevinç	Cem Akyoldaş Feride Kaytan	ATV	2007-2008	18	Bitti
Karagül	Şükrü Avşar	Murat Saraçoğlu Günay Günaydın	Fox TV	2013-2016	125	Bitti
Gülperi	Timur Savcı Burak Sağyaşar	Metin Balekoğlu	Show TV	2018-2019	30	Bitti
Güvercin	Pastel Film	Altan Dönmez	Star TV	2019-2020	16	Bitti
Benim Adım Melek	Süreyya Yaşar Önal	Cem Akyoldaş Celil Murat Sarı	TRT 1	2019-2021	66	Bitti

**Tablo 1**

Televizyon dizilerinde yapılan taramalarda Gaziantep’le ilgili öne çıkarılan göster-geler, Tablo 2 ve Tablo 3’te karşılaştırmalı olarak verilmiştir. Bu verilere bakıldığında Gaziantep’in dizilerde benzer mekânsal ve kültürel imgelerle yer aldığı görülür. Bu un-surlar; kültürel mekân, meslekler ve el sanatları, geçiş dönemleri, mutfak kültürü, giyim kuşam, müzik ve ağız özellikleri şeklinde sınıflandırılmıştır. Farklı dönemlerde üretilen dizilerde benzer bir Gaziantep algısının oluşturulmaya çalışıldığı dikkat çekmektedir. İn-celenen dizilerde Gaziantep kent imgelerinin kültürel mekân, meslekler ve el sanatları, geçiş dönemi törenleri ve mutfak kültürü etrafında yoğunlaştığı görülmektedir.

Kentlerin oluşum ve gelişim süreçleri bakımından tarihi kentlerle Sanayi Devrimi sonrası üretim-tüketim ağına bağlı gelişen kentler yapısal olarak birbirinden farklıdır (Kı-ray, 1998: 10-11). Tarihi kentler, uzun zaman diliminde yaşayan toplumun ihtiyaçlarına göre şekillenir. Bu yapıya sahip bir kent olan Gaziantep, mekân boyutuyla kent merke-zindeki kale etrafından başlayıp doğu-batı yönünde genişler. Gaziantep kent merkeziyle birlikte şehrin diğer bölgelerinde bulunan tarihi yapılar; konaklar, evler, camiler, hanlar, hamamlar, çarşılar yakın dönemde restore edilmiştir. Birer toplumsal bellek mekânı olan bu alanlar, Gaziantep sosyo-ekonomik ve kültürel hayatında çok amaçlı kullanılmakta ve geleneksel işlevlerini de sürdürmektedir (Avcı, 2020: 793-794). Televizyon dizilerinde doğal ortam şeklinde ön plana çıkarılan bu alanlar, kültürel mekân hüviyetindedir. Kül-türel mekânı “folklorun üretildiği yer” (Oğuz, 2007: 31) şeklinde tanımlanır. Buna göre Gaziantep halk kültürünün üretim, icra ve aktarım alanları içerisindeki yerler, televizyon dizilerinde kültürel mekân göstergesi olarak verilmiştir. Gaziantep Kalesi, kent merke-zindeki çarşı ve konaklar makede ele alınan sekiz dizinin tamamında olay örgüsünün

geçtiği ya da dizilerin çeşitli sahnelerinde gösterilen doğal ortamlar şeklinde kullanılmıştır. Sokakları ve evleriyle restore edilmiş olan kent merkezindeki Bey Mahallesi, eski Gaziantep evleri ve sokakları, Hurşit Ağa Konağı, tarihî Tahmis Kahvesi, Kır Kahvesi, Zincirli Bedesten, Kurtuluş Cami, Millet Hanı, Gaziantep Turistik Çarşısı, Karagöz Caddesi, Zeugma Mozaik Müzesi, Botanik Parkı, Oyuncak Müzesi, Duru Düğün Salonu dizilerde kullanılan kültürel mekânlardır.

Zerda dizisi, Gaziantep'in Nurdağı ilçesine bağlı Sakçagözü köyündeki Hurşit Ağa Konağı'nda çekilmiştir. Yöredeki geleneksel mimari örneklerinden birisi olan konak, daha sonraki dönemde iç turizm açısından kentteki rağbet gören yerlerden birisi olmuştur. Dizinin dokuzuncu bölümünde Gaziantep kent merkezindeki tarihî Bakırcılar Çarşısı arka planda gösterilen doğal mekân şeklinde kullanılmıştır. Bakırcılar Çarşısı, yöreye özgü geleneksel mesleklerin ve el sanatlarının uygulama ve üretim merkezlerinden birisidir (Duman, 2012: 1535-1540). Restore edilen çarşı bugün bir yaşayan müze örneği olarak varlığını korumaktadır. 13. bölümde kullanılan bir diğer kültürel mekân ise Tahmis Kahvesi'dir. Tahmis Kahvesi 1635-1638 yılları arasında Türkmen Ağası ve Sancak Beyi Mustafa Ağa Bin Yusuf tarafından yaptırılmıştır. Mevlevihane'ye gelir getirmesi amacıyla yapılan kahvehane, "Löküslü Kahve" ve "Tömbekici Kahvesi" olarak da anılır (URL 9). Tahmis Kahvesi bugün Gaziantep kent kültürünün önemli hafıza mekânlarından birisi olarak varlığını sürdürmektedir. Yabancı Damat dizisinde olay örgüsünün bir kısmı geleneksel mimariyi yansıtan konakta geçer. Dizide Gaziantep Kalesi ve Gaziantep Turistik Çarşısı gösterge olarak kullanılmıştır (5, 9, 12, 15, 16, 17 ve 27. B.) Ayrıca dizide Gaziantep kent merkezinde bulunan eski çarşı, dizinin bütün bölümlerindeki olay örgüsünün bir kısmının geçtiği sahnelerde arka plan olarak görülür. Gaziantep halk kültüründe, geçmişten bugüne varlığını koruyan hamam kültürü, Yabancı Damat dizisinde erkek oyuncuların yer aldığı sahnelerde gösterilmiştir (6. B). Gaziantep'in Oğuzeli ilçesine bağlı Doğanpınar köyünde çekilen Ezo Gelin dizisinde yörenin halk mimarisi örneği olan taş ve kerpiçten yapılmış evler ve konak, doğal mekân olarak kullanılmıştır. Bu evler içerisindeki yöresel eşyalar, oturma düzeni, toplantılar ile köy meydanı dizide yer almıştır. Dizide, Gaziantep Kalesi ve çarşı ile Bakırcılar Çarşısı kullanılan diğer doğal mekân örnekleridir (9, 12, 13 ve 18. B). Dizinin çekimlerinin bir kısmı, Gaziantep görselleri kullanılarak İstanbul'daki stüdyo ortamında yapılmıştır. Ezo Gelin dizisi, Gaziantep'le birlikte bölgenin de kültürel belleğinde önemli bir yeri olan sözlü gelenekteki Ezo Gelin hikâyesiyle ilişkilendirilmiştir. Anlatının adı, geçtiği yer ve kent belleği boyutuyla Ezo Gelin hikâyesinden yararlanılan dizide, geleneksel anlatıdaki olay örgüsünden farklı bir kurgu söz konusudur. Dönem dizisi olarak çekilen Karayılan, Gaziantep'in Fransız işgalinden kurtuluş sürecini anlatmaktadır. Çekimleri Gaziantep, Kahramanmaraş, Şanlıurfa ve İstanbul'da yapılmış olan dizide doğal çevre ve mimarî örnekleri bakımından 1920'lerdeki Gaziantep canlandırılmaya çalışılmıştır. Dizide konaklar, Gaziantep Kalesi ve eski Gaziantep sokakları mekânsal göstergelerdir (3, 5, 6, 14 ve 18. B.). Şanlıurfa'nın Halfeti ilçesinde çekilen Karagül dizisinde Gaziantep de mekân olarak kullanılmıştır. Dizide çarşı, Gaziantep Kalesi ve Bakırcılar Çarşısı doğal kültürel mekân göstergeleridir (4, 5, 11, 7 ve 11. B.). Gülperi dizisinde Gaziantep kent merkezindeki geleneksel mimarî örnekleri yaygın olarak kullanılmıştır. Bu yapılar içerisinde Bey Mahallesi, restore edilen ve bugün çok amaçlı kullanıma açık olan konak, dükkân ve sokakları içerir (2. B.). Dizide, Gaziantep Kalesi ve Bakırcılar Çarşısı doğal kültürel mekân örnekleri olarak tespit edilmiştir (1 ve 2. B.). Güvercin dizisinde tarihî mekânlarla birlikte Zeugma Mozaik Müzesi de bir gösterge alanıdır (1, 4 ve 7. B.). Kent merkezindeki Gaziantep Kalesi, Bakırcılar Çarşısı, Bey Mahallesi, Millet Hanı dizide kullanılan kültürel mekân örnekleridir (1,



3 ve 4. B.). TRT 1’de yayınlanan Benim Adım Melek adlı dizide geleneksel mimari örneği olan konak hayatı ön plana çıkarılır. Dizide konu, olay örgüsü ve geri planda sahne olarak kullanılan mekânlar bütün bölümlerde genellikle Gaziantep kent merkezi doğal ortam olarak kullanılır. Kent merkezindeki tarihî yerler, Tahmîs Kahvesi ve Kır Kahvesi gündelik hayatın parçası şeklinde gösterilir (3, 5, 20 ve 28. B.). Tarihî Kurtuluş Cami ve Karagöz Caddesi (1. B.), Zincirli Bedesten (9. B.), Oyuncak Müzesi ve Botanik Parkı (6 ve 20. B.) dizide kullanılan mekân örnekleridir.

Gaziantep temalı televizyon dizilerinde kültürel kent imgelerine geniş yer verilmiştir. Bunlardan ilki meslekler ve el sanatlarıdır. Bir sanayi kenti olmakla birlikte tarihî ve kültürel dokusunu koruyan Gaziantep, el becerisine dayalı üretim-tüketim biçimlerini sürdürmektedir. El sanatları “genellikle doğal ham maddelerin kullanıldığı, elle ve basit aletler dışında makine gücüne ihtiyaç duyulmadan yapılan ve toplumun kültürünü, gelenek ve göreneklerini, folklorik özelliklerini taşıyan, yapan kişinin zevk ve becerisini yansıtan, gelir sağlayıcı ve üretime yönelik etkinliklerdir” (Özdemir, Kaya, 2011: 1149). Gaziantep, geleneksel meslekler ve el sanatları bakımından tarihî dokusunu koruyan bir kenttir. Özellikle bakırcılık, kutnuculuk, sedef kakmacılığı, yemenicilik, dokumacılık gibi meslekler ve el sanatları yaşamaya devam etmektedir. El sanatları, ustaların becerisi ve oluşan yeni kültürel taleplerle güncellenir. Örneğin isteğe göre üretilen yemeni çeşitleri, yerli ve yabancı yapım film ve dizi setlerinde de kullanılmaktadır (Duman, 2012: 1535-1540).

Dizilerde, Gaziantep el sanatları; üretim yerleriyle mekânlarda ve gündelik hayattaki dekor, süs eşyası, mutfak araç-gereci şeklinde kullanımlarıyla yer alır. El sanatlarına dayalı geleneksel mesleklerle birlikte; dikiş-nakış işleri ve yörede Antep işi olarak bilinen çeyizlik eşyalar dizilerde gösterge olarak kullanılmıştır. Yörede tarım ve hayvancılık ekonomik değerini korumaya devam etmektedir. Özellikle hayvancılık ve fıstıkcılık dizilerde yer verilen ekonomik faaliyetler arasındadır. Gaziantep mutfak kültürünün önemli bir parçası olan baklavacılık ve kebabçılık yöredeki yaygın mesleklerdendir. Yabancı Damat ve Benim Adım Melek dizilerinde her iki meslek de dizilerdeki ailelerin geçim kaynağıdır. Zerda dizisinde başrol oyuncusu kilim dokuma atölyesine girerek çalışır (20. B.). Kutnu kumaşı yapımı ve örnekleri dizilerde kullanılan bir diğer göstergedir. Güvercin dizisinde olay örgüsünün bir kısmı kutnu yapım atölyesinde geçer (5. B.). Benim Adım Melek dizisinde, konak hayatı içerisindeki süs ve kullanım eşyalarıyla yemenicilik (1 ve 9. B.), bakırcılık (1, 3, 4, 9, 10, 12 ve 19. B.), dokumacılık (9. B.) gibi geleneksel mesleklerin yöre kültürüne ait göstergeler olarak kullanıldığı tespit edilmiştir. Ayrıca dizinin başrol oyuncularının da sık sık bulunup uygulama yaptığı bakır ve sedef kakma atölyesi kullanılan doğal mekânlardan birisidir (1, 4, 6, 10 ve 14. B.). Dizideki iki aile kebabçı ve baklavacıdır. Dizinin başrol oyuncularından birisi baklava yapımını uygulamalı olarak gösterir (1, 3, 4, 5 ve 29. B.). Dizinin bütün bölümlerinde konaklardaki yöreye özgü bakır eşyalar, dikiş-nakış örnekleri ve çeyizlik eşyalar gösterge olarak kullanılır. Dizide sıklıkla görülen kent merkezindeki eski çarşı, Bakırcılar Çarşısı ve hanlar, geleneksel eşya üretiminin yapıldığı, pazarlandığı ve aynı zamanda bir uygulamalı müze örneği olan yerlerdir. Özellikle bakırcılık yöreye özgü biçimde varlığını sürdürür. “Gaziantep atölyelerinin bakırcılık açısından en önemli ve ayırıcı özelliği kazıma tekniği ile bakır kaplar üzerinde motif uygulamasının çok büyük bir başarı ile yapılmasıdır” (Özdemir, Kaya: 1166). Şunu da belirtmek gerekir ki kültür turizmi kavramının yerelde karşılık bulması ve yerel yönetimlerin kentte bilinç oluşturmaya çalışmaları, son yıllarda çekilen dizilerde bu imge ve motiflerin bilinçli ve uyumlu bir şekilde sunulduğunu göstermektedir.

Televizyon dizilerinde öne çıkarılan kültürel kent imgelerin bir kısmı geçiş dönemleri çevresinde şekillenen törenler ve çeşitli uygulamalardır. Yöre kültüründe doğum, evlenme ve ölüm etrafındaki inanış ve uygulamalar ile birtakım diğer gelenekler varlığını korumaktadır. Ancak dizilerde öne çıkarılan geleneklerin bir kısmı kent hayatı içerisinde geçerliliğini yitirmiştir. Bu çerçevede doğum âdetleri, sünnet; evlenme isteğini belirtecek uygulamalar, görücülük, kız isteme, söz, nişan, nişan atma ve bohça verme, çeyiz, sandık, kına, düğün, gerdek; ölüm, cenaze töreni, yas yeri, mezarlık ziyareti gibi çeşitli tören ve uygulamalar dizilerde sıklıkla kullanır. Zerda adlı dizide çok eşlilik ve yörede eskiden kırsal kesimde yaygın olarak görülen ölen erkek kardeşin eşiyle evlenme geleneğine yer verilmiştir (1. B.). Dizideki olay örgüsünde doğan erkek çocuğa verilen öneme gönderme yapılarak erkek bebek doğduğu için davetler verilir, eğlenceler düzenlenir, hayırlı olsun ve göz aydınlığı dilemek için konuklar gelir. Bebek için beşik hazırlanır ve çeşitli hediyeler getirilir (34. B.). Davul zurna eşliğinde yapılan düğünde damat bahşiş ve hediye olarak değerli eşya, para veya altın saçar. Ayrıca gelinin ata binerek oğlan evine gelmesi, kayınvalidesinin elini öpmesi, ayağı ile basarak cam bardak kırması, damadın geline yüz görümlüğü takması gibi âdetler yer almaktadır (1. B.). Dizide cenaze töreni ve ölünün arkasından siyah renkli giysiler giyme, kırk gün süren yas yeri ziyareti gibi uygulamalar da kullanılan kültürel göstergeler arasındadır (1. 38. B.). Yabancı Damat dizisinde evlenme geleneklerine geniş bir şekilde yer verilmiştir. Kız isteme, söz atma ve bohçayı geri götürme, nişan, kına gecesi, sünnet düğünü gibi tören ve uygulamalar dizideki kültürel göstergelerdir (11, 17, 27, 28 ve 29 B.). Ezo Gelin dizisinde evlenme gelenekleri içerisindeki dama testi koyma, kız isteme, kına, nikâh, gerdek (1. B.) ve ölüm gelenekleri olan cenaze töreni ile mezarlık ziyareti yer almıştır (2, 3, 15 ve 21. B.). Karayılan dizisinde ölüm gelenekleri içerisindeki ağıt yakma, cenaze töreni, mezarlık ziyareti, yas yeri uygulamalarına yer verilmiştir (2, 5, 7, 9, 11, 17. B.). Güvercin dizisinde evlenme gelenekleriyle birlikte yörede bugün geçerliliğini yitirmiş olan değişik usulü evlilik ele alınmıştır (2. B.). Benim Adım Melek dizisinde doğum ve evlenme gelenekleri kültürel unsurlar olarak kullanılmıştır. Dizide gebeliğin haber alınmasıyla birlikte eğlence ve kutlamalar yapılır özel yemekler hazırlanarak dağıtılır (1. B.). Kız arama, kız isteme, nişan bohçası hazırlama, söz atma ve bohçayı iade etme, çeyiz ve sandık dizide kullanılan kültürel göstergelerdir (1. 4. 8. B.).

Dizi	Kültürel Mekân	Meslekler/El Sanatları	Geçiş Dönemleri
Zerda	Çarşı, Hurşit Ağa Konağı, Bakırcılar Çarşısı, Tahmiş Kahvesi, Duru Düğün Salonu.	Bakırcılık, Yemenicilik, Kilimcilik, Halıcılık, Fıstıkçılık, Dikiş-nakiş işleri.	Doğum. Evlenme. Ölüm, cenaze töreni, yas yeri.
Yabancı Damat	Konak, Gaziantep Kalesi, Çarşı, Turistik Gaziantep Çarşısı.	Bakırcılık, Baklavacılık, Dikiş-nakiş işleri.	Doğum, Sünnet düğünü. Evlenme, nişan, söz atma, bohça verme, kurşun dökme.
Ezo Gelin	Gaziantep Kalesi, Konak, Çarşı, Bakırcılar Çarşısı.	Bakırcılık, Sedefçilik, Dikiş-nakiş işleri.	Evlenme, dama testi koyma, kız isteme, kına, nikâh, gerdek. Ölüm, cenaze töreni, mezarlık ziyareti.

Karayılan	Konak, Gaziantep Kalesi, Eski Gaziantep Evleri.	Hayvancılık, Yemeni, Kumaş, Bakır eşyalar.	Evlenme Ölüm, ağıt yakma, cenaze töreni, mezarlık ziyareti, yas yeri.
Karagül	Gaziantep Kalesi, Konak, Çarşı, Bakırçılar Çarşısı.	Bakırcılık, Fıstıkçılık, Sedef işlemeşi, Dikiş-nakiş işleri.	Doğum, sünnet düğünü. Ölüm, mezarlık ziyareti, mevlit okutma.
Gülperi	Gaziantep Kalesi, Çarşı, Bakırçılar Çarşısı, Bey Mahallesi.	Yemeni, Çeyizlikler.	Evlenme, nikâh. Ölüm, cenaze töreni.
Güvercin	Konak, Bey Mahallesi, Çarşı, Bakırçılar Çarşısı, Zeugma Mozaik Müzesi, Millet Hanı, Eski Gaziantep evleri.	Kutnuculuk, Dokuma halı, Bakır eşyalar, Sedef beşik.	Evlenme, değişik geleneği, kız isteme, nişan. Ölüm, mezarlık ziyareti.
Benim Adım Melek	Çarşı, Karagöz Caddesi, Eski Gaziantep evleri, Konak, Kurtuluş Cami, Gaziantep Kalesi, Bakırçılar Çarşısı, Tahmis Kahvesi, Botanik Parkı, Zincirli Bedesten, Oyuncak Müzesi.	Yemenicilik, Bakırcılık, Sedefçilik, Bakır eşyalar, Dikiş-nakiş işleri, Çeyizlikler, Dokuma halı, Baklavacılık, Kebapçılık.	Doğum Evlenme, kız arama, kız isteme, nişan, söz atma, bohça verme, çeyiz, sandık. Ölüm, cenaze töreni, mezarlık ziyareti.

**Tablo 2**

Gaziantep temalı televizyon dizilerinde belirgin olarak kullanılan kültürel göstergeler içerisinde mutfak kültürü unsurlarının ön plana çıktığı görülür. Mutfak, kültür tarihinde işlev boyutuyla zengin ve kompleks bir yapı şeklinde ortaya çıkmıştır. Gaziantep, bulunduğu coğrafya itibarıyla tarım ve ticaretin geliştiği bir bölgedir. Bu durum mutfak kültüründeki genişlik ve çeşitlilikte önemli bir etken olarak göze çarpar. Gaziantep'te "geleneksel mutfak olarak adlandırılabilir yerler ise eski Antep evlerindedir" (Nahya, 2012: 13). Kent, 2015 yılında UNESCO'nun Yaratıcı Şehirler Ağı'na gastronomi kenti olarak eklenmiştir (URL 10). Televizyon dizilerinde Gaziantep mutfak kültürü, mekân olarak mutfak, çeşitli araç gereçler, sofraya düzeni, yiyecekler, içecekler, tatlılar ve kurutulmuşların gösterge olarak kullanımıyla yer alır. Dizilerde ayrıca yiyecek, içecek ve tatlıların yapımına geniş yer verilir. Tablo 3'te karşılaştırmalı olarak verilen örnek yemek ve tatlıların çoğunluğu dizilerde benzer şekilde kullanılmıştır. Dizilerde yöreye özgü ev yemekleri ön planda olup az sayıda fırın yemeği gösterilir. Zerde dizisinde, yöresel yemekler ve menengiç kahvesi, yapımıyla birlikte verilir (9. B.). Yabancı Damat dizisinde, yöresel yemekler başka bir ülkeden gelen yabancı aileye karşı kentin tanıtıcı unsurları olarak kullanılır. Benim Adım Melek dizisinde, konak hayatı içerisinde sofraya düzen ve yöresel

ev yemeklerine geniş yer verilir. Dizide yemek ve tatlılarla birlikte menengiç kahvesi (1. B) ve reyhan şerbeti (4. B.) gibi içecekler yer alan diğer göstergelerdir.

İncelenen televizyon dizilerinde geleneksel giyim-kuşam kültürü bakımından birkaç örneğin kullanıldığı tespit edilmiştir. Dizilerde gündelik hayatta giyilen etekli elbise, eşarp ve yazma örneklerine yer verilmiştir. Dönem dizisi olarak çekilen Karayılan'da erkeklerin yelek ve şalvar giydiği görülür. Dizilerde giyim-kuşam açısından standart bir yaklaşımın olmadığını söylemek mümkündür. Benim Adım Melek dizisinde olduğu gibi konak hayatı içerisinde yöresel kıyafetleri daha ziyade konağın hizmetinde bulunan kadınlar giymektedir. Özellikle 2000'li yıllardan sonra televizyon dizilerinde yaygın olarak kullanılan unsurlardan birisi de geleneksel müzik belleğidir. Daha çok yöre dizilerinde mekânla seyirciyi birleştirme adına geleneksel müzik belleğine başvurulduğunu belirten Fidan'a göre; "Buradaki temel nokta izleyicinin kullanılan müzik vasıtasıyla kendinden olanı daha çabuk yakalama ve dizinin takibinin devamlılığını" (2018: 134, 138) sağlama olarak yorumlanabilir. Gaziantep temalı televizyon dizilerinin incelenen bölümlerinde yöreye ait altı türkü örneği tespit edilmiştir. Örneğin "Meryem" türküsü Zerda, Yabancı Damat, Ezo Gelin ve Güvercin dizilerinde kullanılmıştır. Ezo Gelin dizisinde "Lambada Şişesi Yanmaz mı?" adlı türkü yer almıştır. "Gaziantep Yolunda" adlı türkü Ezo Gelin dizisinin 9. bölümdeki köy düğünü sahnesinde ve Benim Adım Melek dizisinde izleyiciye sunulmuştur (1.B). Güvercin dizisinde Gaziantep-Kilis yöresine ait "Şirin Nar" türküsü fon müziği olarak kullanılmıştır. İncelenen dizilerde Gaziantep ağzının kullanım biçiminin, dil biliminin konusu olmakla birlikte, yöre ağzına genellikle uygun olmadığı söylenebilir. Dizilerde oyuncuların bir kısmı standart Türkçeyi kullanırken bir kısmının Türkçenin farklı ağız özelliklerini kullandığı görülür. Yabancı Damat, Karagül ve Benim Adım Melek dizilerinde oyuncuların bir kısmı yöreye ait ağız özelliklerini kullanır. Ayrıca dizilere yöreden insanlar da oyuncu olarak alınmıştır. Bu kişiler rollerini oynarken yöre ağzını doğal haliyle konuşmaktadır. Benim Adım Melek dizisinde baklavacı ve kebabçıda çalışan işçiler gündelik konuşmalarında Gaziantep ağzını kullanmaktadırlar (8. B.).

Dizi	Mutfak Kültürü	Giyim Kuşam	Müzik	Ağız
Zerda	İçli köfte, cartlak kebabı (ciğer), ekşili taraklık tavası, ezmeli tike kebabı, malhıtalı köfte, menengiç kahvesi, kurutmalıklar, çeşitli mutfak araç-gereci.	Etekli elbise, yazma tülbent, gelin başı, bindallı.	Meryem	Var
Yabancı Damat	İçli köfte, çiğ köfte, dolma, patlıcan kebabı, söğürme, yoğurtlu patates, baklava, çeşitli mutfak araç-gereci.		Meryem	Var
Ezo Gelin	Patlıcan kebabı, soğan kebabı, kebab, zeytin piyazı, kurutmalıklar, dolmalık, baklava, katmer, şöbiyet, çeşitli mutfak araç-gereci.	Etekli elbise, yazma, şalvar.	Lambada Şişesi Yanmaz mı, Meryem, Gaziantep Yolunda,	
Karayılan	Baklava	Fistan, yazma, yelek	Karayılan	Var
Karagül	İçli köfte, dolma, yuvarlama, semsek, karnıyarık, kurutmalıklar, çeşitli mutfak araç-gereci.	Etekli elbise, eşarp, yazma, şal.	Bahçada Mış Mış	Var

Gülperi	Kurutmalıklar	Etek, yazma		
Güvercin	Eksili yuvalama, ciğer kavurması alinazik, şiveydz, kurutmalıklar, baklava, katmer, çeşitli mutfak araç-gereci.		Şirinnar (fon), Meryem	
Benim Adım Melek	Kebap, patlıcan kebabı, beyran, kavurma, küşleme, çiğ köfte, yuvalama, içli köfte, lebeniye, yoğurtlu patates, kuru dolma, analı kızılı, lahmacun, soğan kebabı, kurutmalıklar, baklava, katmer, kadayıf, şöbiyet, menengiç kahvesi, Antep fıstığı, kahke, reyhan şerbeti, acur turşusu, çeşitli mutfak araç-gereci.	Fistan, tülbent, şal.	Gaziantep Yolunda	Var

**Tablo 3**

Gaziantep temalı televizyon dizilerinde genellikle, izleyiciye bir yandan geleneksel dokusunu muhafaza eden bir kent imajı sunulurken diğer yandan kentin güncel yönüne daha az yerildiği tespit edilmiştir. Dizilerde kullanılan imge ağı, ağırlıklı olarak çevre ve mekân bakımından kentin özelliklerini yansıtmaktadır. Kültürel unsurlar bakımından ise televizyon izleyicisinde kısmen geçerliliğini yitirmiş bir kent algısı oluşturulmaya çalışıldığı görülür. Televizyonun içerik üretimindeki amaç ve yöntemlerine bakıldığında bu kısmen anlaşılabilir bir durumdur. Televizyon, tarihsel bakımından eğlence ve kentteki yeni yaşam biçimindeki boş zaman doldurma aracı olarak kendini geliştirmiştir. Bu süreçte televizyon, Türkiye’deki sözlü kültür geleneğinin yanında sürdürdüğü varlığını onun yerini alarak tamamlamıştır. Böylece sözün gücünün yerini görüntünün gücü almıştır. Ancak televizyondaki görsellik, Jacques Ellul’un da (2012: 179) ifadesiyle başka birisi tarafından görülmüş ve kodlanmış bir gerçekliği yansıtır. Dolayısıyla dizilerde kullanılan görsel unsurlar, ekranın arkasındaki gözün amacına göre oluşturulur. Burada izleyiciye sunulacak dünyanın izleyiciyi ekran başında tutacak çarpıcı özelliklere sahip olması gerekir. Bu bakımdan kullanılan veya üretilen kent imgelerinin orijinalliğinden ziyade çarpıcılığı önemlidir. İzleyicinin gözünde bu imgelere bağlı olarak ortaya çıkan televizyondaki imajlar, kent temalı dizilerde “şehrin dili” (Barthes, 1993: 176) olarak canlanır. Ancak bu dil, bir kentin çevresel ve mekânsal olarak doğrudan gezilip görüldüğü veya taşınan kültürel unsurların niteliklerine bağlı değil; “ekran tarafından oluşturulan kanaate” (Sartori, 2006: 47) dayalıdır.

### Sonuç

20. yüzyıldaki teknolojik ilerlemeler, kitle iletişim araçlarının etki alanını genişletmiştir. Bu açıdan televizyon, yüzyılın ortalarından itibaren bilindik kültürel gösterim ve paylaşım biçimlerini büyük ölçüde değiştiren bir medya aracıdır. Sanayileşmenin getirdiği ekonomik üretim-tüketim biçimine bağlı olarak ev ile çalışma ortamı birbirinden ayrılır ve ev, zaman geçirilen bir alana dönüşür. Yeni yaşam tarzı içerisinde ev mekânına televizyon, kültürün izlendiği bir pencere olarak yerleşir. Dış dünya gerçekliği bu penceleden, başta eğlence olmak üzere, gerçeğin çeşitli amaçlarla yeniden üretildiği bir simülasyon evreni şeklinde sunulur. Makalede, ele alınan televizyon dizilerinde kent imgeleri bakımından nasıl bir Gaziantep gerçekliği üretildiği incelenmiştir.

Gaziantep temalı televizyon dizilerinde genellikle mekânsal ve kültürel imgelerin kullanıldığı görülür. Dizilerde, kent merkezindeki Gaziantep Kalesi, çarşı, Bakırcılar Çarşısı, Bey Mahallesi, tarihî camiler, hanlar, hamamlar ve konaklar mekânsal göstergelerdir.

Ayrıca hanlar ve konaklar geleneksel yaşam biçiminin sürdürüldüğü alanlar olarak sunulmaktadır. Kültürel imgeler bakımından dizilerde ön plana çıkarılan unsurlar meslekler/el sanatları, geçiş dönemleri, mutfak kültürü, giyim-kuşam ve ağız özellikleridir. Bakırcılık, sedefçilik, kutnuculuk, dokumacılık ile birlikte yöreye özgü dikiş-nakiş örnekleri ve çeyizlik eşyalar dizilerde kullanılır. Kent merkezindeki eski çarşı ve Bakırcılar Çarşısı'yla birlikte atölyeler, dizilerde üretim yerleri olarak gösterilir. Doğum, evlenme ve ölüm gibi geçiş dönemleri etrafındaki törenler ve çeşitli uygulamalar geniş yer tutar. Televizyon dizilerinde Gaziantep mutfak kültürü, konak hayatı içerisindeki sofraya düzeni, çeşitli araç-gereç, yiyecek ve içecekler yapımla birlikte kültürel gösterge şeklinde sunulmaktadır. Dizilerde geleneksel giyim-kuşam ve müzik unsurlarına az yer verildiği görülür. Dizi oyuncularının bir kısmının ağız özellikleriyle konuştuğu ancak üç dizide (Yabancı Damat, Karagül, Benim Adım Melek) kısmen Gaziantep ağzına uygun kullanımın olduğu söylenebilir.

Kent imgesi bakımından televizyon dizilerinde oluşturulan Gaziantep algısının incelendiği makalede, üretilen bir kent gerçekliğinin oluşturulduğu görülür. Gösterge olarak kullanılan maddi kültür unsurlarının orijinallik taşımakla birlikte bu unsurların dizilerin tema ve olay örgüsünün geri planında kaldığını söylemek gerekir. Dönem dizisi olan Karayılan dışındaki diziler, bugünkü Gaziantep'i konu alan bir şimdiki zamanda çekilmiştir. Ancak dizilerde kullanılan göstergeler arasındaki kent hayatı içerisinde geçerliliğini yitirmiş birtakım geçiş dönemi uygulamaları ve geleneklerin, izleyicinin dikkatini sürekli kılmak adına yer aldığı görülür. Diğer taraftan dizilerin konuları arasındaki benzerliklerin, tasarlanmış bir Gaziantep algısının tekrarına yönelik senaryo üretimi ve kent imgesi kullanımını doğurduğu söylenebilir. Bu durum Gaziantep'in güncel sosyo-ekonomik, ulaşım, kentleşme, eğitim ve turizm imkânlarını yok sayan bir algı yaratmaktadır. Televizyon dizilerinde zamanın dışında bir yaşam tarzının ve kent imajının ortaya konulduğu tespitini yapmak yerinde olacaktır. Kullanılan doğal kültürel ve mekânsal ortamlar tarihî bir kent olan Gaziantep gerçekliğiyle uyuşmakta ancak dizi senaryoları eski bir yaşam tarzını yansıtmaktadır. Bu çerçevede makalede, televizyon dizilerindeki çevresel, mekânsal ve kültürel kent imgeleri üzerinden bugünün izleyicisine geçmiş çağrıştıran bir Gaziantep simülasyonu sunulduğu sonucuna varılmıştır.

**YAZARLARIN KATKI DÜZEYLERİ:** Birinci Yazar %100.

**ETİK KOMİTE ONAYI:** Çalışmada etik kurul iznine gerek yoktur.

**FİNANSAL DESTEK:** Çalışmada finansal destek alınmamıştır.

**ÇIKAR ÇATIŞMASI:** Çalışmada potansiyel çıkar çatışması bulunmamaktadır.

#### KAYNAKÇA

- Akdağ, Aslı. "2000-2010 Yılları Arasında Türkiye'de Dizi Yapım Politikaları". Yayınlanmamış yüksek lisans tezi. İstanbul: Kadir Has Üniversitesi, 2011.
- Avcı, Cevdet. "Üretim-Tüketim Kültürü Bağlamında Gaziantep Kent Hayatında Mekân". *Farabi Anısına Türkiye ve Türk Dünyası Araştırmaları II*. Ed. Yunus Emre Tansü. Gaziantep: İKSAD, 2020. ss. 772-778.
- Aziz, Aysel. *Radyo ve Televizyona Giriş*. Ankara: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, 1985.
- Barthes, Roland. *Göstergebilimsel Serüven*. Çev. Mehmet Rifat ve Sema Rifat. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1993.
- Baudrillard, Jean. *Simülakrlar ve Simülasyon*. Çev. Oğuz Adanır. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2014.
- Berger, John. *Görme Biçimleri*. Çev. Yurdanur Salman. İstanbul: Metis Yayınları, 1995.
- Bourdieu, Pierre. *Televizyon Üzerine*. Çev. Turhan Ilgaz. İstanbul: İletişim Yayınları, 1997.
- Burnett, Ron. *İmgeler Nasıl Düşünür?*. Çev. Güçsal Pusar. İstanbul: Metis Yayınlar, 2007.
- Duman, Mustafa. "Geleneğin Güncellenmesi Bağlamında Gaziantep'te Geleneksel Meslekler". *III. Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Öğrenci Kongresi TUDOK 2010*. Ed. Ömür Ceylan. İstanbul: İstanbul Kültür Üniversitesi Yayınları, 2012. ss. 1535-1540.
- Dundes, Alan. "Halk Kimdir? (Who are the folk?)". Çev. Metin Ekici. *Millî Folklor* 31 (1998): 139-157.

- Ekici, Metin. "Halk, Halk Bilimi ve Halk Bilgisi Üzerine Bir Deneme". *Milli Folklor* 45 (2000) : 2-8.
- Ellul, Jacques. *Sözün Düşüşü*. Çev. Hüsamettin Arslan. İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2012.
- Ersoy, Ruhi. "Halk Bilimi Çalışmalarının Gelişimine Paralel Olarak "Alan Araştırması" Kavramını Yeniden Düşünmek". *Milli Folklor* 94 (2012): 5-13.
- Fidan, Süleyman. "Televizyon Dizilerinde Geleneksel Müzik Belleğinin Kullanımı". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 60 (2018): 125-139.
- Güvenç, Ahmet Özgür. *Folklor ve Sinema*. İstanbul: Ötügen Neşriyat, 2020.
- Kıray, B. Mübeccel. "Modern Şehirlerin Gelişmesi ve Türkiye'ye Has Bazı Eğilimler". Kentleşme Yazıları. İstanbul: Bağlam Yayıncılık, 1998.
- Lynch, Kevin. *Kent İmgesi*. Çev. İrem Başaran. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2014.
- McLuhan, Marshall. *Gutenberg Galaksisi*. Çev. Gül Çağalı Güven. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2014.
- Nahya, Z. Nilüfer. "Gaziantep'te Bir Kültürel Mekân Olarak Mutfak". *Folklor/Edebiyat* 69 (2012): 9-24.
- Oğuz, M. Öcal. "Halkbilimi Çalışmalarında İmgeleri Öne Çıkarmak". *Küreselleşme ve Uygulamalı Halkbilimi*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2002.
- Oğuz, Öcal. "Folklor ve Kültürel Mekân". *Milli Folklor* 76 (2007): 30-32.
- Özdemir, Nebi. *Medya, Kültür ve Edebiyat*. Ankara: Geleneksel Yayıncılık, 2008.
- Özdemir, Nebi. "Kentlerin Gezin İmgeleri veya Kent İmgeleri Giydirilen Otobüsler". *Milli Folklor* 89 (2011): 41-53.
- Özdemir, Nebi. "Kültürel İmge Araştırmaları". *Kültür Ekonomisi ve Yönetimi (Seçki)*. Ankara: Hacettepe Yayıncılık, 2012.
- Özdemir, Melda ve Kaya, Fatma Ozan. "Günümüzde Gaziantep İlinde Bakırcılık". *Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 10(3) (2011):1149-1170.
- Pazarbaşı, Betül. "Küresel Eğlence Endüstrisinde Yaşanan Gelişimin Televizyon Programları ile Dizi Filmler Üzerindeki Etkileri". *TRT Akademi* 1 (2016): 170-187.
- Postman, Neil. *Televizyon Öldüren Eğlence Gösteri Çağında Kamusal Söylem*. Çev. Osman Akınhay. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1999.
- Sartori, Giovanni. *Görmenin İktidarı*. Çev. Gül Batuş ve Bahar Ulukan. İstanbul: Karakutu Yayınları, 2006.
- Şener, Kocabay Nihal. "Eğlencenin Gözetleme Hâli ya da Eğlence Endüstrisinde "Görünen" ve "Gören" Olmak". *TRT Akademi* 1 (2016): 50-71.
- URL 1: [https://www.atv.com.tr/webtv/zerda/bolum\(E.T.16.12.2020\)](https://www.atv.com.tr/webtv/zerda/bolum(E.T.16.12.2020)
- URL 2: [https://www.kanald.com.tr/yabancidamat/bolum\(E.T.16.12.2020\)](https://www.kanald.com.tr/yabancidamat/bolum(E.T.16.12.2020)
- URL 3: [https://www.youtube.com/watch?v=CGXUorU4dPg&list=RDCMUCn7HKVteh3-4Ch02WmjXfmw&start\\_radio=1&t=1859\(E.T.16.12.2020\)](https://www.youtube.com/watch?v=CGXUorU4dPg&list=RDCMUCn7HKVteh3-4Ch02WmjXfmw&start_radio=1&t=1859(E.T.16.12.2020)
- URL 4: [https://www.youtube.com/watch?v=zb1B3oci7Lk&list=PLI-ovzIxZbA62FQwag\\_J167xTcdLcNWib3\(E.T.16.12.2020\)](https://www.youtube.com/watch?v=zb1B3oci7Lk&list=PLI-ovzIxZbA62FQwag_J167xTcdLcNWib3(E.T.16.12.2020)
- URL 5: [https://www.fox.com.tr/Karagul/bolum/1\(E.T.16.12.2020\)](https://www.fox.com.tr/Karagul/bolum/1(E.T.16.12.2020)
- URL 6: [https://www.showtv.com.tr/dizi/tanitim/gulperi/2338\(E.T.16.12.2020\)](https://www.showtv.com.tr/dizi/tanitim/gulperi/2338(E.T.16.12.2020)
- URL 7: [https://www.startv.com.tr/dizi/guvercin/bolumler\(E.T.16.12.2020\)](https://www.startv.com.tr/dizi/guvercin/bolumler(E.T.16.12.2020)
- URL 8: [https://www.trtizle.com/diziler/benim-adim-melek\(E.T.16.12.2020\)](https://www.trtizle.com/diziler/benim-adim-melek(E.T.16.12.2020)
- URL 9: [https://www.tahmiskahvesi.com.tr/\(E.T.16.12.2020\)](https://www.tahmiskahvesi.com.tr/(E.T.16.12.2020)
- URL 10: [https://en.unesco.org/creative-cities/gaziantep\(E.T.27.12.2020\)](https://en.unesco.org/creative-cities/gaziantep(E.T.27.12.2020)
- Williams, Raymond. *Televizyon, Teknoloji ve Kültürel Biçim*. Çev. Ahmet Ulvi Türkbağ. Ankara: Dost Kitabevi, 2003.

# HAC ANLATILARINDA YABANCI İMAJI\*

## Stranger Image In Hajj Narratives

Öğr. Gör. Dr. Adil ÇELİK\*\*

### ÖZ

Türk folklorunda geçiş dönemi uygulamalarından biri olarak da kabul edilebilecek olan hac ritüeli, yalnızca orada bulunan bireylerin benzer hareketleri eşzamanlı biçimde icra etmeleri ile değil aynı zamanda çokuluslu bir ritüel olması açısından da ayrıca bir anlam taşımaktadır. Ritüelin bu uluslararası niteliği sayesinde köyünden çıkma olanağını daha önce yakalayamamış olan bireyler, köyün çok daha ötesinde bir topluluk olan ulusun dışına çıkarak kendisi gibi olmayan insanlarla karşılaşır. Bu karşılaşma esnasında yürüttüğü gözlemlerle topladığı malumatı zihninde işleyerek kendini keşfeder. İşleme süreci, hac ritüeli tamamlandıktan sonraki toplumsallaşma süreçlerinde biçimi belirsiz olan anlatılar üzerinden gerçekleşmektedir. Sözü edilen biçimsizliğin bir sonucu olarak bu ürünleri “söylem” olarak değerlendirmek mümkündür. Bu çalışmada Türklerin yabancılar hakkında ürettiği söylemin temel içeriğine ulaşabilmek amacıyla kaynak kişilerle görüşmeler yapılmış ve hac anıları derlenerek bu anlardaki yabancılığa dair imajları biçimlendiren nitelikler, söylem analizi olarak adlandırılan yöntemle çözümlenmiştir. Araştırma kapsamında verilerin toplandığı kaynak kişilerin sayısı sekizdir ve tamamı Sivas’tan seçilmiştir. Belirlenen kişilerle yürütülen derinlemesine mülakatlar sonucunda hac anıları elde edilip, bu anlardaki yabancılarla ilgili yargıları belirten bölümler değerlendirilmek üzere ayrılmıştır. Üretilen söylemin analizinin sonucunda Türk hacıların yabancılarla dair imgeleri üretirken namaz kılama ve Kuran okuma gibi dinsel ritüellerin icra edilme biçimleri, gelenek içerisinde sünnet olarak adlandırılan Peygamber’in davranışlarına sadakat, beslenme pratikleri, mahremiyet eşikleri gibi hususların belirleyici olduğu saptanmıştır. Bu saptamalarda genel olarak yabancıların ideal olmayan niteliklerinin ön plana çıkartılarak betimlendiği tespit edilmiştir. Yabancıların olumsuz olarak değerlendirilebilecek konumunun anlatıyı üreten bireyin mensubu olduğu toplumu dolaylı bir yüceltme şekli olduğuna kanaat getirilmiştir. Bunlara ek olarak kaynak kişiler, yabancıları homojen bir kitle olarak düşünmemektedir. Karşılaştığı yabancı toplulukları kendi içinde basit sınıflandırmalara tabi tutan kaynak kişilerin başta Endonezyalılar olmak üzere Uzak Doğulu Müslümanlara özel bir sempati besledikleri saptanmıştır. Bazı gruplar hakkında ise daha olumsuz fikirlerin kalıplaşarak folklorlarda varlığını sürdürdüğü görülmüştür. Olumlu niteliklerle belirginleşen yabancılar ile olumsuz niteliklerle anılan yabancılar, söylemi üreten kitlenin kimlik bilinci söz konusu olduğunda aynı amaca hizmet etmektedir. Her iki grup da nihayetinde söylemi üreten topluluğun değerlerinin farkına varmasına ve kendini tanımasına olanak sağlar. Üretilen söylemin bazı açılardan toplumun kendine dönük öz eleştirel fikirlerin filizlenmesine de olanak sağladığını söylemek mümkün görünmektedir. Nihayetinde dinsel bir gereklilik olarak icra edilen ve Türk folklorunda önemli bir geçiş dönemi ritüeli olan hacin, Türk toplumunda ümmet bilincinin gelişmesine olanak sağlamaktan daha çok ulusal bilincin keşfedilmesine katkı sağladığı söylenebilir. Keşfedilen ulusal kimliğe dair bilinç, hac ritüeli esnasında gözlemlenen yabancılarla dair fikirlerle canlı tutulmaktadır. Yabancılarla dair imajların söylemsel boyutta yeniden üretilmesi yoluyla ulusal kimliğe dair fikirlerin sürekliliğine katkı sağlanmaktadır.

### Anahtar Kelimeler

Hac, söylem, yabancı, kalıp yargı, imaj.

### ABSTRACT

The hajj ritual, which can be considered as one of the passage rituals in Turkish folklore, also has a meaning not only because the individuals present there perform similar movements synchronously, but also because it is a multinational ritual. Thanks to the international characteristics of the ritual, individuals who have not been able to get out of their village before, go out of the nation, a community far beyond the village, and meet people who are not like them. During this encounter, they discover themselves by weaving the information they have gathered through their observations. The weaving process takes place through narratives whose form is unclear in the socialization processes after the hajj ritual is completed. As a result of the aforementioned formlessness, it is possible to evaluate these products as “discourse”. In this study, in order to reach the basic content of the discourse that has been produced by Turks about strangers, interviews were made with the informants and the qualities that shaped the images about the strangeness in these memories were compiled and

\* Geliş tarihi: 30 Temmuz 2020 - Kabul tarihi: 21 Mayıs 2021

Çelik, Adil. “Hac Anlatılarında Yabancı İmajı” *Millî Folklor* 130 (Yaz 2021): 110-119

\*\* Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Halkbilimi Bölümü, adilcelik0@gmail.com, ORCID ID: 0000-0002-5347-3579.



analyzed through discourse analysis method. Within the scope of the research, the number of informants whose data have been collected is eight and all of them are selected from Sivas. As a result of in-depth interviews with the designated people, hajj memories have been obtained and sections stating the judgments about strangers in these memories have been reserved for evaluation. As a result of the analysis of the discourse produced, it is identified that the issues the way religious rituals are performed such as praying and reading Quran, loyalty to the behaviors of the Prophet called as circumcision in the tradition, nutrition practices, and privacy thresholds have been determined by Turkish pilgrims while producing images about strangers. In these determinations, it is found that generally the non-ideal qualities of strangers were emphasized and depicted. It is concluded that the position of the stranger, which can be evaluated as negative, is an indirect way of glorifying the society to which the narrator is a member. In addition to these, the informants do not consider strangers as a homogeneous mass. It is understood that the informants, who subject their foreign communities to simple classifications, have a special sympathy especially for Indonesian and Far Eastern Muslims. It is observed that more negative ideas about some groups exist by stereotyping in folklore. Strangers who are marked by positive qualities and strangers who are known for negative qualities serve the same purpose when it comes to the identity awareness of the community that produces the discourse. Both groups ultimately allow the community that produces the discourse to recognize its values and to recognize itself. At some point, it seems possible that the produced discourse also allows the society to sprout on self-critical ideas. It can be suggested that the hajj ritual, ultimately performed as a religious necessity and an important rite of passage in Turkish folklore, contributes to the discovery of national consciousness rather than enabling the development of religious community awareness in Turkish society. The consciousness of the discovered national identity is kept alive with ideas about strangers observed during the hajj ritual. It contributes to the continuity of ideas about national identity through the discursive reproduction of images of strangers.

#### Key Words

Hajj, discourse, stranger, stereotype, image.

#### Giriş

Yayıldığı coğrafi genişlik, sahip olduğu tarihsel derinlik ve göçer köklerin doğal bir sonucu olarak Türk ulusu, yabancı olanla karşılaşma ve etkileşime geçme konusunda diğer pek çok ulusa nazaran tarih boyunca daha şanslı pozisyonlarda olmuştur. Dünyanın büyük bir kısmında olduğu gibi Türkiye’de de XIX. yüzyılda değişim arayışları boy göstermiş ve sonraki yüzyılda ise Birinci Dünya Savaşı ile Türk Kurtuluş Savaşı’nın akabinde yeni kurulan Türkiye Cumhuriyeti’nin izlediği politikaların bir parçası olarak gerçekleştirilen mübadeleler sonucunda Osmanlı Devleti’nin bakiyesi olan kimlik anlayışının yerine üniter bir yapı ekseninde oluşturulan ve temelinde Türk kimliğinin yer aldığı ulusal bir yapı ortaya çıkmıştır. Yaşanan bu dönüşümün doğal bir sonucu olarak Osmanlı döneminde kamusal alanda karşılaşılma olanağı bulunan etnik ve dinsel açılardan farklılaşan kimliklerin, kamusal alandaki görünürlüğünün azalması ile birlikte ötekiliğe dair imajların kavranması konusunda etkileşime geçmekten ziyade stereotipik bilgi birikimi daha işlevsel bir konuma yerleşmiştir. Toplumların kendi kimliğine dair fikirleri içselleştirmesi, saklaması ve yeni kuşaklara aktarabilmesi için gereken motivasyonun yakalanmasında öteki olana daima bir gereksinim duyulmuştur. Bu gereksinimin karşılanmasında ulus devletlerin mensuplarının deneyimlerini araçsallaştırma olanağı, imparatorluk vatandaşlarına nazaran çok daha düşüktür. Bu bakımdan Türkiye Cumhuriyeti’nde geleneksel kültürün taşıyıcısı olan bireylerin, yabancılar ile karşılaşması açısından hac pratiği özel bir öneme sahiptir. Uluslaşma süreçlerinde yaşanan dönüşümler, Modern dünyada kamusal alanda heterojen olanın görünümünü kısıtlaya da Türk kültüründe geleneksel bilginin taşıyıcısı sayılabilecek olan kitleler hac ritüeli sayesinde yabancı olanla karşılaşıp bu deneyim üzerinden anlam üretme olanağını yakalayabilmektedir.

Halk biliminin araştırma alanı içerisinde yaklaşık yüz yıldır ilgi gören geçiş dönemi uygulamalarına dair tanım ve sınıflandırma modelleri ilk defa A. van Gennep tarafından 1909 yılında ortaya atılmıştır (van Gennep, 1960). Doğum, ergenlik, evlilik, ölüm gibi

belli başlı geçiş dönemi uygulamalarına ek olarak daha alt geçiş ritleri de bulunabilmektedir. Sözü edilen örneklerden biri olan hac uygulaması, A. van Gennep'e göre geçiş dönemi ritüellerinin sıklıkla barındırdığı "ayrılma/kopuş, dönüşüm/eşiksellik ve birleşme/yeniden bütünleşme" evrelerinden oluşan silsile ile biçimlenir ve farklı dinsel gruplarda kendini gösterir (van Gennep, 1960:184). Türk folklorunda hac ritüelini icra eden kişilerin, davranışlarını bu ritüelden önceki dönemlere nazaran daha fazla denetim altında tutmaya dönük çabaları, van Gennep'in işaret ettiği üçlü silsile ile açıklanabilir. Yani icracı, eski "günahkâr" kimliğinden kopup dönüşerek yeni ve "temiz" kimliği ile birleşip bütünleşir ve yeni yasaklarla yaşamaya başlar. Türk folklorunda bir geçiş dönemi ritüeli olarak hac pratiğinin etrafında gelişen uygulama ve inançlardaki yoğunluk (Boratav, 1984:192-194), bu ritüelin bireylerin kimliğindeki dönüştürücü etkisini gösterir.

Delaney, hac ibadetini yerine getirip dönen Türk köylüleri açısından bu ritüelin önemine değinirken onların ilk defa anlamadıkları dilde konuşan insanlarla karşılaştıklarından bahsederek (2014:355) bu ritüelin yabancılığı keşfetme açısından önemine dikkat çeker. Hac ritüeli esnasında aynı dine mensup olsalar da etnik, dilsel, coğrafi, kültürel ve bağlı oldukları siyasi organizasyonlar açısından farklılık gösteren Arap, Endonezyalı, Fars, Sudanlı vb. gibi muhtelif yabancılarla dair Türk hacıların yaptığı gözlemlerin ve bu gruplarla birlikte gerçekleştirdikleri edimlerin; hac ziyaretleri tamamlandıktan sonra deneyimler paylaşırken anlatılan hikâyelerin içinde yer alan yabancılaşma dair imajların biçimlenmesinde kuvvetli bir etkiye sahip olduğu varsayılmaktadır. Söz konusu varsayımdan hareketle bu çalışma kapsamında hac pratiğini icra etmiş, farklı meslek ve cinsiyet gruplarından<sup>1</sup> bireyler ile mülakatlar yapılarak bu bireylerin ürettiği halk bilgisi derlenmiş ve çözümlenmeye tabi tutulmuştur. Halk bilgisini taşıdığı varsayılan ve araştırma kapsamında görüşülen kaynak kişilerin sayısının belirlenmesinde makalenin sınırlayıcılığı da göz önünde bulundurulmuş ve toplamda sekiz kişi ile derinlemesine görüşmeler yürütülmüştür. Görüşmelerin tamamı Sivas'ta gerçekleştirilmiştir. Sayı ve coğrafya ile sınırlandırılmış örneklem alanından ulaşılabilecek genellemelerin toplumsal belleği doğrudan yansıtacağı kesin olmasa da elde edilen verilerin anlamlı çıkarımlarda bulunabilmeye olanak vereceği düşünülmektedir. Bu sınırlılık ve varsayımlar doğrultusunda kaynak kişilerin icra ettikleri ritüele dair ayrıntılı anlatılarında yer alan yabancılaşma dair veriler, söylem çözümlenmesine tabi tutulmuştur.

Söylem çözümlenmesi sayesinde "*bireyi imgesel evreninden koparıp, simgesel düzeni benimsemeye koşullayan güç ilişkileri, değerler, düşüncüler, kimlik tanımlamaları gibi çeşitli toplumsal olguların dilsel kurgulamalar yoluyla yansımaları ortaya koyma amaçlanır*" (Günay 2013:79). Linguistikle olduğu kadar semiyotikle de ilişkili olan söylem analizi, yorumlayıcı ve açıklayıcıdır (Sözen 1999:147). Kress, Van Dijk, Fairclough, Van Leeuwen, Wodak ve Meyer'in çalışmaları ile biçimlenen bu yorumlayıcı yaklaşım ile söylemden hareketle toplumsal olguları ve ideolojik çerçeveyi çıkartmayı hedefleyen bir model geliştirilmiştir (Büyükkantarçoğlu 2006:122).<sup>2</sup> Bir geçiş ritüeli olarak hac uygulamasından sonra üretilen anlatılarda yer alan yabancılaşma ilişkin imajların barındırdığı anlamlara bu yorumlayıcı yaklaşımla ulaşılmaya çalışılmıştır.

Söylem türlerini basit ve karmaşık olarak temelde ikiye ayıran Bahtin, bunlardan basit söylem türlerinin biçim açısından bir zorlayıcılık barındırmamasının da doğal bir sonucu olarak bireyselliğin yansıtılması açısından daha işlevsel sonuçlar doğurduğuna vurgu yapmaktadır (2016:68). Bu vurgu, hac pratiğini deneyimledikten sonra ulaştıkları bilgiyi, biçimleri netleşmemiş olan anlatılarla ifade etmeye çalışan kaynak kişilerin ürettiği söyleme tikel bir anlam yükleyse de araştırma boyunca görüşülen kaynak kişilerden elde edilen tikel bulgular arasındaki yinelenen örüntüler yakalanarak, temeldeki folklorik

bilgi olarak tanımlanabilecek tümele ulaşılması hedeflenmektedir. Kaynak kişilerden elde edilen bilginin bu çalışmada “söylem” (discourse) olarak tanımlanması, söz konusu ürünlerin kendilerine özgü baskın bir biçime sahip olmamaları ile doğrudan ilişkilidir. Hac anılarının biçimlerindeki bu belirsizlik, sözü edilen ürünlerin “tür” sınıflandırmalarında belli bir yere konumlandırılmaması sonucunu doğurmuştur.<sup>3</sup> Bu durum, hac anlatılarının anlamlarının kavranabilmesi için tür odaklı bir yaklaşım yerine söylem analizinin daha elverişli sonuçlar doğurabileceğini göstermektedir. Anlatılardaki yinelenen örüntüler, yani söylem kodlarının belirginleştiği noktalar, çalışmanın alt başlıkları olarak belirlenmiştir. Sırasıyla ele alınacak olan bu kodlardan hareketle Türk hacıların belleğindeki yabancı imajının biçim ve işlevlerine ulaşılmaya çalışılacaktır.

### 1. Ritüel

Toplumsal birliğin kazanılması ve yeniden üretilmesinde dinin ve ritüellerin üstlendiği işleve farklı araştırmacıların vurgu yaptığı bilinmektedir (Morris 1980:184; Assmann 2015:65; Atay 1996:122; Atay 2016:49). Dinin toplumsallaşma konusunda üstlendiği işlev büyük ölçüde birlikte icra edilen ritüellerle gerçekleşmektedir. İnsanın doğasındaki sosyallığe dair eğilim, ayrıntılı toplu ayinlerin yapılmasını ve bunlara katılımı gerektirmektedir (Morris 1980:184). Bu tarz bir gerekliliğin Türk kültürüne olan yansımalarından biri Hac uygulamasıdır ve söz konusu uygulama esnasında Türk hacıların yabancıları kavrama biçimlerini belirleyen etkenlerin önemli bir bölümü dinsel ritüellerin icra biçimleri üzerinden gerçekleşmektedir.

Görüülen kaynak kişilerin önemli bir kısmı karşılaştıkları yabancıların Kuran’a gereken saygıyı göstermediklerini dile getirmektedir. İslam inancının temel metni olan Kuran, Türk folklorunda yalnızca Tanrı’nın insanlarla iletişime geçerken kullandığı bir araç değil aynı zamanda başlı başına bir kanon olarak kabul edilmektedir ve Türk halk kültüründe Kuran etrafında pek çok tabu oluşmuştur. Bu tabuların, karşılaştıkları yabancılar için herhangi bir anlam ifade etmediğini gören kaynak kişiler kendileri ile karşıdaki yabancıların sınırını çizdikleri betimlemelerinde öncelikle bu farklılığa dikkat çekmektedirler. Kuran’ı abdestsiz okumaları, uyurken Kuran’ı yastık olarak kullanmaları, onu taşırken saygısızca davranmaları, okurken bacak bacak üstüne atmaları, onu bacaklarının üstüne ya da yere koyup okumaları (KK1, KK2, KK7) gibi ayrıntılar, yabancıların betimlenmesinde önem taşımaktadır. Kaynak kişilerden iki tanesi, yabancıların Kuran’a gereken saygıyı göstermemesine karşın onu Türklerden daha çok okuduğunu ve daha iyi bildiğini, onun anlamını daha sağlıklı kavradığını dile getirmektedir (KK2, KK3). Bu nüans dışında yabancı Müslümanların Kuran ile olan ilişkileri onaylanmamakta, eleştirilmekte ve bu eleştiriler üzerinden “biz” ve “onlar” arasındaki sınırlar dolaylı bir biçimde gösterilmektedir.

Türk hacılar karşılaştıkları yabancıların namaz kıılma usullerinin de kendilerinden farklı olduğuna dair gözlemlerini, onları betimlerken kullanmaktadırlar (KK2, KK3). Namaz kıılarken elleri bağlama biçimi, namaza başlama ve onu sonlandırma hareketleri gibi ayrılıklar burada kendini göstermektedir. Ayrıca namazdan sonra yapılan ve Türk halk kültüründe “tesbihat” olarak adlandırılan duanın yabancıların çoğu tarafından icra edilmemesi, onları tanımlayıp sınıflandırırken kullanılan bir başka veri olarak değerlendirilmektedir (KK5, KK6, KK7). Kaynak kişilerin bir kısmı, “onların namazlarının Tanrı tarafından kabul edilmeyeceğine” dair fikirlere sahip. Bu konudaki net fikirlerin kalıplaşarak farklı kaynak kişilerin anlatılarında tekrarlanması, ritüelin biçimselliği ve kimlik gruplarının pozisyonları arasında kurulan ilişkiyi açıklaması açısından önemli bir bulgudur.

Namaz ritüelinin icra edildiği mekâna da Türk kültüründe kutsal bir anlam yüklenmesinin sonucu olarak camiye giden bireylerin saygılı davranışlar sergilemesi gerektiğine dair kabuller, özellikle Arapların betimlenmesinde aktif bir rol üstlenmektedir. Camide “*horul horul uyuyan Arapların üzerinden atlaya atlaya ilerleyip*” (KK4) uygun bir yer olarak namaz kıldıklarını söyleyen kaynak kişiler, Arapların uykudan uyandıktan sonra abdest almadan namaz kıldıklarını dile getirerek abdestin manevî arındırıcılığının önemi üzerinden kendi saf konumlarını göstermekte ve kendilerinin Müslümanlığı “en iyi biçimde” yaşadıklarına dair fikirleri bu tarz örneklerle pekiştirmeye çalışmaktadır.

## 2. Sadakat

İslam geleneği içerisinde Peygamber’in davranışlarını tanımlamak için kullanılan bir kavram olan “sünnet”, gündelik hayatın içinde icra edilen pek çok dinsel ritüelin de tanımlanmasında başvurulan bir etikettir. Türk hacıların, yabancı hacıların sünnet olarak tanımlanan ritüellere gereken ilgiyi göstermediklerini dile getirmeleriyle Peygamber sevgisinin kendilerinde daha fazla bulunduğu dair bir fikir birliği içerisinde olduğu söylenebilir. Bu konuda üretilen söylemin önemli bir bölümünde de Suudi Arabistan hükümetinin izlediği politikalar eleştirilmektedir. Eleştirilerin çerçevesini “bu kutsal yerlere” gerekli önemin yeterince verilmemesine dair fikirler oluşturmaktadır (KK5). Söz konusu mekânlara, siyasi erkları tarafından gereken özenin gösterilmediğine dair fikirler de dolaylı olarak Peygamber’e karşı bir “ihamet” pratiği olarak kabul edilmektedir. Özellikle Kâbe’nin etrafının görkemli otellerle donatılmış olması ve Kâbe’nin bu ihtişamlı yapıların ortasındaki mütevazı pozisyonu, kaynak kişilerden bazıları üzerinde derin bir etki bırakmıştır: “*Ben çocukken evimizdeki duvar halısında Kâbe vardı. Çocukluğumdan beri oraya âşışım. Cenab-ı Allah nasip etti hacı olduk. Kâbe’yi ilk görüşümde çok şaşırđım ben. Etrafta koca koca yapılar, Kâbe orada garip kalmış. Dine, imana, peygambere saygısı olan insanlar bunu yapmaz. Benim atalarım altı yüz yıl Kâbe’ye hizmet etti. Araplar için bir tek para önemli. Hainliktir bu*” (KK1). Bu sözler içerisinde özellikle “benim atalarım” ifadesi, oluşturulan karşıtlığın alabildiğine net bir biçimde belirginleşmesini sağlayan anahtar bir kavram. “Benim” sıfatı ile ön plana çıkartılan küme, sadakati sembolize ederken karşıdaki grup ise ihanetle bağdaştırılmaktadır. Kavramlarla işaret edilen sınırların bir yanında “atalarından devraldığı biçimiyle” teslimiyeti ve sadık olmayı esas alan kaynak kişinin kendini konumlandığı ideal küme ile karşıda “hain” pratiklerin icracısı olan ve asla onaylanmayan yabancıların oluşturduğu karşıt küme yer alır. Oluşturulan bu basit zıtlıklar, kaynak kişinin aidiyet bilincini canlı tutmaya yarar.

## 3. Biyolojik ihtiyaçlar

Yabancı imajını betimlerken kullanılan bir başka nitelik de beslenme pratiklerinde kendini göstermektedir. Besin maddelerinin kendisinden bunların tüketim biçimlerine kadar farklı ayrıntılardaki ortaklıklar üzerinden bir yabancı imajı kaynak kişilerin belleğine yerleşmiş görünmektedir. Başta Araplar olmak üzere pek çok toplumun yemeklerini yerken çatal bıçak kullanmadıklarına dair fikirler oldukça baskındır. Görüşülen kaynak kişilerin pek çoğunun bu konuya değinmeden geçmemiş olması, modern dünyada folklorun, biraz da vulgarize edilerek “disavurumcu yerel lezzet” şeklinde yorumlanması durumu ile de ilişkili olabilir. “*Orada Beytullah’ın etrafında böyle büyük bahçeler vardır. Araplar pirinç pilavını yapıp poşetlere doldurup geliyor. Büyük şeker poşetleri. Ortaya gazeteyi serip pilavı deviriyorlar. Başlıyorlar elleriyle yemeye... Sekiz on kişilik gruplar bunlar...*” (KK3). Görüşülen kaynak kişilerden en az dört tanesi bu anlatının farklı varyantlarını aktardı. Bu anlatılardan bazılarında gazetenin yerini muşamba, bazılarında pilavın yerini et almakta ancak “yemeği ortak bir noktadan elleri ile yiyen Araplar” tüm varyantlarda tekrar eden bir motif olarak sabit kalmaktadır. Bu konuda üretilen söylemin bir başka

ortaklığı da hepsinin kınama duygusunun ön plana çıkartılması ile sonlandırılmasıdır. Bu eğilime değinen genç kaynak kişilerden birinin (KK2) konuyu “*alışıl gelmiş bir hareket*” diye tanımlayarak fazla da yargılamaması nesiller arası farklılığın bir yansıması olarak değerlendirilebilir. Basit kalıplarla kimlikleri birbirinden ayırmaya dair eğilimin nesiller ilerledikçe azaldığı söylenebilir.

Beslenme pratikleri esnasında “biz” ile “onlar” arasındaki sınırların çizilmesinde kullanılan bir başka ölçüt de baharattır. Özellikle Güney Asya ülkelerinden gelen Müslümanların değişik baharatlarla yemeklerini tüketmeleri, Türk hacıların ilgisini çekmiş bir konudur. Kaynak kişilerden biri, “*onların yediklerinin bir lokmasını bile yiyemem*” (KK4) diyerek yaptığı sınıflandırmada beslenme pratiklerinden net bir şekilde faydalanmaktadır.

Başlangıçta insanın bedenini dış etkilere koruma işlevini üstlenen ancak zamanla bir takım sembolik iletişimsel anlamlar yüklenen kıyafetler, kimlik gruplarının belirlenmesinde tarih boyunca etkili bir araç olmuştur. Kendi geleneksel bağlamında üretip tükettiği kıyafetlerin evrensel bir biçim ve işleve sahip olup olmadığını tartışma gereğini daha önce neredeyse hiç duymamayan kaynak kişiler, hac pratiği esnasında daha önce görmedikleri kıyafetlerle karşılaşınca bir yerde aslında kendi kıyafetlerinin de nitelik ve anlamını keşfetmektedir. İslam’ın kuşatıcılığı içerisinde hac ritüelini yerine getiren Müslümanların kıyafetleri belirli açılardan ortaklıklara sahip olsa da bu ortaklığın, ritüelin yalnızca belirli evreleri söz konusu olduğunda ortaya çıktığı ve bu sözü edilen dönemler dışında ulusal ve yerel kıyafetlerin kullanıldığı bilinmektedir. Kaynak kişilerden biri kıyafetlerden bahsederken “*Bizim Türklerden gayri kimse yok*” diyerek mensubu olduğu toplumu kıyafetler üzerinden yeğlemektedir (KK3). Hac ritüelinin belirli aşamalarında tüm Müslümanların tek tip bir kıyafet giymelerine dair zorunluluk da kıyafetler üzerinden temsil edilen kimlik gruplarının tek bir potada eritilebilmesini hedeflemektedir. Öte yandan özellikle Afrika ülkelerinden ve Hindistan’dan gelen hacıların bedenlerindeki aksesuarlar da Türk hacıların alışkın olmadığı bir eğilim olarak onlara dair imajları üretirken vurguladıkları ayrıntılar olarak belirginleşmektedir. Bu grupların kullandıkları küpe, hızma, bindi vs. aksesuarlar, erkeklerdeki başlıklar ve kadınlardaki başörtüsü bağlama modelleri büyük bir zenginlik içermekle birlikte görüşülen kaynak kişiler kendi kıyafetlerini, başlıklarını ve aksesuarlarını daha değerli, işlevsel ve estetik bulmaktadır.

#### 4. Mahremiyet

İslam her ne kadar sosyal hayatın tüm ayrıntılarını biçimlendirme konusunda etkin bir rol üstlense de bu öğretinin dünyadaki yaygınlığının doğal bir sonucu olarak Müslüman toplumların değerler sistemindeki farklılıklar aynı biyolojik gereksinimlere farklı yanıtlar verilmesi sonucunu doğurmuştur. Tuvalet ihtiyacı bunlardan biridir ve Türk hacıların, bu ihtiyaçlarını karşılama konusunda yabancılardan ayrı bir yerde olduklarına dair fikirlere sahiptir. Bu konuda üretilen söylemde özellikle siyahilerin mahremiyet algılarının çok esnek olmasına dair fikirler dikkat çekmektedir. Herhangi bir mahremiyet endişesi gütmeyen tuvalet gereksinimini karşılayan kimselerle karşılaşmış olmak, kaynak kişilerin kendi köylerindeki yaşamları boyunca neredeyse hiç deneyimlemedikleri oldukça sıra dışı bir durumdur ve bunun için de travmatik sonuçlar doğurarak kendi grup kimliklerinin perçinlenmesine önemi yadsınamaz bir katkı sağlamaktadır.

Toplulukların kültürel farklılıkları ekseninde biçimlenen mahremiyet eşiğine dair farklılıkların bir başka yansıması da bir kaynak kişinin şu ifadelerinde görülmektedir: “*Afganistan’dan Pakistan’dan gelenler hep ortalıkta yaşıyor. Duvarın kenarına döneğini atıyor, karısı kız, çocuğu çocuğu orada uyuyorlar öyle. Bizim Türkler ar sahibidir. Bunu yapmaz*” (KK5). Söz konusu yabancıların kendilerine benzemeyen davranışlarını bir tür

“arsızlık” olarak tanımlayarak anlamlandırma çabası, kendi toplumunun erdemine yapılan bir vurgu olarak okunabilir. Bu vurgu, onu üreten bireyin mensubu olduğu toplumdaki kimliğe dair fikirlerin yeniden üretilmesi ve canlı tutulmasında mahremiyetin önemini göstermektedir.

### 5. Mukayese

Karşılaşılan yabancılar içerisinde Türk hacıların gözünde en saygın olanların Endonezyalılar olduğu konusunda ortak fikirler bulunmaktadır. Kaynak kişilerden biri bu durumu şu ifadelerle dile getirmektedir: “*Orada bize en yakın olanlar Endonezya’nın hacı-ları idi. Onlar hem çok genç hem çok saygılı hem ibadetine çok düşkün kişilerdi. Dinine bizden daha bağlılar. Sünnetleri farzları aksatmıyorlar. Bilgileri de fazla. Mesela Arap-lar Peygamberimizin memleketinde yaşıyorlar ama farzları kılıyorlar, sünnet yok, temizlik yok...*” (KK3). Bu ifadelerde kaynak kişinin yüceltiği bir grubu “bize yakın” diye sınıflandırması, kendi pozisyonunun meşruluğuna yapılan açık bir gönderme olarak değerlendirilebilir. Endonezyalıları genç olduğu için yücelten aynı kaynak kişi, özellikle Orta Asya’dan gelen hacılarla ilgili olarak “*adam zaten İslam’ı almış yaşından sonra öğrenmiş*” diyerek İslamiyet’in gerekliliklerinin gençken icra edilmesine dair fikirleri yabancı üzerinden somutlaştırarak daha açık hâle getirmektedir. Bir başka kaynak kişi de Endonezyalılarla ilgili olumlu yargılara sahip olduğunu belirtirken onların hoşgörüsün-den bahsetmektedir (KK6).

Bedensel temizliğe dair stereotipler özellikle siyahiler ve Endonezyalılar söz konusu olduğunda taban tabana zıt olabilmektedir. Endonezyalıların çok temiz olduğunu düşünen kaynak kişiler Arap olarak adlandırdığı siyahilerin “pek koktuğunu” dile getirmektedir. Bu ayrım, Türk hacıların gözünde yabancıların tek ve homojen bir küme olarak kabul edilmediğini, birbirine tezat oluşturabilecek gurupları içeren heterojen bir küme olarak alımlandığını göstermektedir.

Siyahilere dair önyargı ve ayrımcılığın dolaylı olarak ortaya çıktığı bir örnek, üzerinde durulması gereken ayrıntılar barındırması açısından önemlidir. “*Adam Afrika’dan gelmiş. Kapkara. Boyu iki metreden fazla. Korkuyorsun bakınca. Ama imam Kuran okuyor bu Arap ağlıyor, Arap ağlıyor imam okuyor. Sonra avuçlarının içini görüyorsun, ayaklarının altını görüyorsun. Bembeyaz... Hayret ediyorsun...*” (KK7). Tanrısal hikmeti kavrama becerisi ile uzun boylu bir siyahi olma arasında bir ters orantının varlığına kanaat getirmiş görünen kaynak kişinin sergilemeye çalıştığı şaşkınlıkla karışık müşfik tavır kendini daha üstlerde bir yere konumlandırmış olmasının doğal bir sonucu olarak değerlendirilebilir. Başka bir kaynak kişi ise hac esnasında karşılaştığı en olumsuz davranışların siyahiler tarafından sergilendiğini vurgulayarak Kâbe’nin etrafını tavaf ederken uzun boylu siyahilerin, ilerleyebilmek için önündeki hacılara dirsekleri ile vurarak yol açmaya çalıştığını dile getirmektedir (KK5). Siyahiler ve Endonezyalılar arasındaki zıtlığın belirginleştiği nokta tam olarak da başkasının yaşantısına yapılan müdahale üzerinden netleşmektedir. Bu açıdan Endonezyalıları tanımlarken kullanılan “nazik”, “cana yakın”, “ki-bar” gibi sıfatlara nazaran siyahilerin tanımlanmasında en fazla tekrar edilen sıfatın “zâlim” olması da söz konusu tezadı kristalize eden bir başka ayrıntıdır.

Özellikle Endonezyalıların kısmen de siyahilerin bedenlerinin birbirine benzediğine “hepsinin bir örnek” olduğuna dair fikirler, onlarla ilk defa karşılaşan pek çok kaynak kişide bir şaşkınlık oluşturmaktadır. Kaynak kişilerden biri, onların birbirini nasıl ayırt ettiklerini anlayamadığını kahkahalar eşliğinde dile getirmektedir (KK2). Başka bir kaynak kişi ise Endonezya ve Malezyalıların kıyafetlerinden hareketlerine kadar tek-tip olmalarının kendinde uyandırdığı hayranlığı onları Türklerle mukayese ederek dile getirmektedir: “*Onlardaki düzen bizim Türklerde yok. Hepsi muntazam, hepsinin kulaklarında*

*kulaklık, hocanın söylediklerini bir bir takip ediyorlar. Adımları bile nizami. Asker gibi maşallah*” (KK6). Endonezyalıların örgütlü ve disiplinli hareket etmeleri görüülen tüm kaynak kişilerin hemen hepsinin dikkatini çekmiş ve hayranlıkla karşılanmış bir ayrıntıdır.

Yabancılara dair olumsuz fikirlerin özellikle Suudi Arabistanlı Araplar üzerinde yoğunlaştığı görülmektedir. Türk hacılarda fazlasıyla kendini gösteren Peygamber sevgisi üzerinden kavramsallaştırılan fikirler ekseninde Araplar farklı açılardan eleştirilerin odağı hâline konulmaktadır. Bu eleştiriler, Muhammed Peygamber ile aynı soydan gelip aynı dili konuşup aynı coğrafyayı paylaşıyor olmanın getirdiği “sorumluluk bilincine sahip olamamaları” etrafında yoğunlaşmaktadır. Bir tarafta Muhammed Peygamber ile bağdaştırılan olumlu unsurlar, aynı bütünün parçası olarak kabul edilmek istenmeyen karşıt yansımada ise yaşam ve ibadet biçimleri, davranışları, ahlaki sistemleri açısından eleştirilen Araplar yer almaktadır. Kaynak kişilerden bir kısmı, bu tezdaki Muhammed Peygamber’in başarısının anahtarı olarak görmekte ve Arapların “olumsuz” nitelikleri ile mücadele etme gücünden dolayı Peygamber’i takdir ederek bu “çelişkiyi” anlamlandırmaya çalışmaktadır.

### 6. Öz eleştiri

Kaynak kişilerden -azınlıkta kalsalar da- bir kısmı kimi hususlar üzerinden yabancılar ile yaptığı karşılaştırmalar aracılığıyla kendi toplumunun davranış modellerine eleştirel yaklaşımlar sergilemektedir. Söz konusu örneklerden birinde kaynak kişi, Türk hacılarıyla diğerlerini mukayese ederken “*Bizim Türkler ibadetten çok gezme tozma peşinde. Sabah akşam çarşı Pazar geziyorlar. Yedi göbek akrabasına hediyelik eşya topluyorlar. Aldıkları Çin malı ıvrı zıvrı çuvallarla Türkiye’ye getiriyorlar. Sonra köyde herkese dağıtıyorlar. Bu yanlış bir hareket. Oraya sen ibadet için gidiyorsun*” (KK8) diyerek öz eleştirel düşüncelerini dile getirmektedir. Nihayetinde hac ibadetinin Müslümanlar arasında birliktelik sağlanması açısından taşıdığı öneme vurgu yapan pek çok kaynak kişi, karşılaştıkları olumsuzluğa yorulabilecek farklılıkları zihinlerinde anlamlandırmaya çalışırken bu ritüeli yerine getiren herhangi bir cemaati ötekileştirme endişesi gütmemekle birlikte karşılaştıkları açmazları aşabilmek adına büyük çabalar sergilemektedir. Nitekim bu çabanın kronolojik geçmişe dayanan köklerini ise kaynak kişilerden birinin dile getirdiği bir atasözünde bulmak mümkün. Hac esnasında yaşadığı bir hırsızlık olayından bahsedilen kaynak kişi, anlattısının sonunda “*Deve hacı olmaz gidip gelmeyle Mekke’ye, eşek derviş olmaz odun çekmeyle tekkeye*” (KK6) diye sözlerini noktalarken hac ritüelinin kuramsal anlamı ile uygulamadaki yansımaları arasındaki uyumsuzluklara folklorik bir referansla dikkat çekmektedir.

### Sonuç

Ulus devlet inşa süreci ve sekülerizm arasındaki ilişkinin çok güçlü olduğu vurgulansa da (Göle 2017:15) 1970’li yıllarda İç Ege’de yürüttüğü saha araştırmasından elde ettiği bulgularla Cumhuriyetçilik ve İslamcılık ideolojileri arasında işlevsel bir ilişkinin varlığından söz eden Lindisfarne, İslamiyet ve ulus devlet yapılarının Türkiye’de ortodoks bir türdeşliğin yeniden üretilmesi amacıyla sürekli olarak bağdaştırılmasına dair oldukça ikna edici bir saptamada bulunmaktadır (2002:281). Görüülen kaynak kişilerden elde edilen bulgular sonucunda vurgulanması gereken en önemli sonuç, İslami bir pratik olarak girişilen ve Türk folklorunda önemli bir eşik olan hac ritüelinin tamamlanması ile birlikte aslında ulusal benliğin keşfedilmesine katkı sağlanmasıdır. İslami endişelerle icra edilen bu ritüelin ümmet kimliğini pekiştirmeye dönük sonuçlardan ziyade ulusal kimliğe dair farkındalığın gelişimine olan katkısı kaynak kişilerin yabancılara dair ürettikleri

imajlarla sürekliliği olan bir mekanizmaya dönüşmektedir. Böylelikle köyündeki kahve-sinde oturan, mahallesindeki camide kendi yerel ve küçük cemaati ile namazını kılan birey, mensubu olduğu ulusun sınırlarını keşfetmekte ve bu karşılaşma sayesinde kendi konumu ve topluluğuna dair farklı anlamlar üretme olanağını yakalayabilmektedir. Kaynak kişilerin çoğu yerde yabancı karşıtı (zenofobik) fikirlere açıkça dışa vurması, toplumsal bellekte ulusal bilincin dinsel bilince olan baskınlığının bir kanıtı olarak değerlendirilebilir.

Türk hacıların belleğinde aslında homojen bir kümeyi karşılamayan yabancı imajının bir yanında olumsuz niteliklerle belirginleşen kimlikler, diğer yanında ise imrenilen niteliklerle belirginleşen kimlikler yer almaktadır. Olumsuz niteliklerle bağdaştırılan yabancılarla dair üretilen söylemde kaynak kişiler kendi toplulukları ile bu kümeler arasında tezat oluştururken; imrenilen niteliklere sahip olan yabancılarla dair üretilen söylemde ise kaynak kişiler bu gruplarını ya kendi topluluklarına benzetmekte ya da onlara benzemeyi bir zorunluluk olarak işaret etmektedir. Her iki durumda da yabancıya dair bellekteki imajın, doğrudan ya da dolaylı olarak onu üreten toplumun arzulan olumlu yöndeki dönüşümüne katkı sağladığı söylenebilir.

Yabancıların kavranmasında Müslüman ulusların İslam'ı kavramalarındaki teolojik ve felsefi ayrılıklardan daha çok biçimsel unsurların ön planda yer alması durumu yabancı ile girilen ilişkinin oldukça yüzeysel ve daha çok görsellik üzerinden kurulmasının doğal bir sonucu olarak kabul edilebilir. Buna ek olarak söz konusu yüzeyselliğin, folklorun doğasına uygunluğu da beraberinde getirmesiyle sözü edilen imajların benzer işlevler doğrultusunda üretimlerinin gelecekte de devam edeceği öngörülebilir.

## NOTLAR

1. Kaynak kişilerin cinsiyet dağılımının eşit yapılmaması, erkeklerin kadınlara nazaran daha fazla olması hem İslam öğretilerinde hem de Türk halk kültüründe kendini gösteren cinsiyet rollerinin doğal bir sonucudur. Türk toplumunda hac ritüelinin işlevlerinden bahseden Nancy Lindisfarne, bu ritüelin icrası esnasında kadının, erkeğe bağlı konumunu açıkça saptayıp analiz etmektedir (2002:172).
2. Söylem analiziyile ilgili ayrıntılı çalışmalar için bkz. Blommaert ve Bulcaen (2000), McGann (1985), Lamb (2013), Krzyzanovsky ve Forchtner (2016), Van Dijk (1993, 2008)
3. Söylem ve anlatı kavramları arasındaki ayrım için bkz. (Günay 2013:41-43).

## KAYNAK KİŞİLER

- KK1: Ahmet Gülmez (d. 1951), Emekli, Görüşme Tarihi: 11 Ocak 2019, Sivas.  
KK2: Abuzer Yıldız (d. 1983), Esnaf, Görüşme Tarihi: 27 Şubat 2019, Sivas.  
KK3: Emin Aydın (d. 1952), Emekli, Görüşme Tarihi: 27 Şubat 2019, Sivas.  
KK4: Halime Altıntabak (d. 1962), Çalışmıyor, Görüşme Tarihi: 11 Ocak 2019, Sivas.  
KK5: Hasan Şahin (d. 1976), Esnaf, Görüşme Tarihi: 24 Şubat 2019, Sivas.  
KK6: İhsan Öztürk (d. 1967), İmam, Görüşme Tarihi: 24 Şubat 2019, Sivas.  
KK7: Kadriye Yurter (d. 1960), Çiftçi, Görüşme Tarihi: 12 Ocak 2019, Sivas.  
KK8: Zehra Akman (d. 1956), Çiftçi, Görüşme Tarihi: 12 Ocak 2019, Sivas.

**YAZARLARIN KATKI DÜZEYLERİ:** Birinci Yazar %100.

**ETİK KOMİTE ONAYI:** Çalışmada etik kurul iznine gerek yoktur.

**FİNANSAL DESTEK:** Çalışmada finansal destek alınmamıştır.

**ÇIKAR ÇATIŞMASI:** Çalışmada potansiyel çıkar çatışması bulunmamaktadır.

## KAYNAKÇA

- Assmann, Jan. *Kültürel Bellek: Eski Yüksek Kültürlerde Yazı Hatırlama ve Politik Kimlik*. (çev. Ayşe Tekin) İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2015.
- Atay, Tayfun. *Batı'da Bir Nakşi Cemaati Şeyh Nazım Kıbrısı Örneği*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Din Hayattan Çıkar: Antropolojik Denemeler*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2016.
- Bahtin, Mihail M. *Söylem Türleri ve Başka Yazılar*. (çev. O. N. Çiftçi) İstanbul: Metis Yayınevi, 2016.
- Blommaert, Jan ve Bulcaen, Chris. "Critical Discourse Analysis", *Annual Review of Anthropology*, 29 (2000): 447-466.



- Boratav, Pertev Naili. *100 Soruda Türk Folkloru*. İstanbul: Gerçek Yayınevi, 1984.
- Büyükkantarcioglu, S. Nalan *Toplumsal Gerçeklik ve Dil*, İstanbul: Multilingual Yayınları, 2006.
- Delaney, Carol. *Tohum ve Toprak: Türk Köy Toplumunda Cinsiyet ve Kozmoloji*. (çev. S. Somuncuoğlu, A. Bora) İstanbul: İletişim Yayınları, 2014.
- Göle, Nilüfer. *Seküler ve Dinsel: Aşınan Sınırlar*. (çev. Erkal Ünal) İstanbul: Metis Yayınları, 2017.
- Günay, V. Doğan. *Söylem Çözümlemesi*. İstanbul: Papatya Yayıncılık, 2013.
- Krzyzanowski, Michal ve Forchtner, Bernhard. "Theories and Concepts in Critical Discourse Studies", *Discourse and Society*, 27/3 (2016): 253-261.
- Lamb, Eleanor C. "Power and Resistance New Methods for Analysis Across Genres in Critical Discourse Analysis", *Discourse and Society*, 24/3 (2013): 334-360.
- Lindisfarne, Nancy. *Elhamdülillah Laikiz: Cinsiyet İslam ve Türk Cumhuriyetçiliği*. (çev. Selda Somuncuoğlu) İstanbul: İletişim Yayınları, 2002.
- Meggan, Jerome J. "Some Forms of Critical Discourse", *Critical Inquiry*, 11/3 (1985): 399-417.
- Morris, Desmond. *Çıplak Maymun*. (çev. Engin Darıca) İstanbul: Sander Yayınları, 1980.
- Sözen, Edibe. *Söylem: Belirsizlik Mübadele Bilgi Güç ve Refleksivite*. İstanbul: Paradigma, 1999.
- Van Dijk, Teun A. "Principles of Critical Discourse Analysis", *Discourse and Society*, 4/2 (1993): 249-283.
- \_\_\_\_\_. "Critical Discourse Analysis and Nominalization: Problem or Pseudo-problem?", *Discourse and Society*, 19/6 (2008): 821-828.
- Van Gennep, Arnold. *The Rites of Passage*. (çev. M. B. Vizedom ve G. L. Caffee) Chicago: The University of Chicago Press, 1960.
- Wodak, Ruth and Meyer Michael. *Methods of Critical Discourse Analysis*. London: Sage Publications, 2001.

# DELİ VE DELİLİK TEMALI ANLATMALARIN BAĞLAMSAL ÇERÇEVESİ -DENİZLİ ÖRNEKLEMİ-\*

## Contextual Framework of Mad and Madness-Themed Narratives -The Sample of Denizli-

Prof. Dr. Mustafa ARSLAN \*\*  
Arş. Gör. Didem Gülçin ERDEM\*\*\*

### ÖZ

Birey düzeyinde daha çok psikoloji alanını ilgilendiren delilik olgusu, kültür ile olan ilişkisi göz önünde bulundurulduğunda, folklor disiplininin de çalışma alanına giren bir fenomen olma özelliği gösterir. Anonim kavrayış, anomali karşısında duyduğu tedirginliği ortadan kaldırmak için gerekçeler üretme, bu gerekçeler üzerinden duruma açıklık getirme ve bu sayede karşı karşıya kaldığı olay yahut olguyu normalleştirme eğilimindedir. Normatif olmayan kişi, durum, olay yahut olgular karşısında halk düşüncesi tarafından ortaya konulan yanıtlar, kuruluşları ve işlevleri itibarı ile folklorik bir yapı teşkil etmektedir. Delilik de, halk düşüncesinde, norm dışı kabul edilen kavramlar arasında yer alır. Delilik fenomeni etrafında oluşan sözlü anlatı kümesi, anonim kavrayışın bu kavramı anlama, açıklama ve normalleştirerek günlük hayatın bir parçası hâline getirme çaba ve sürecinin ürünüdür. Bu anlatımlar, halk düşüncesinin anomali karşısındaki kurgusunu, mantığını ve yanıt üretme mekanizmasının işleyiş biçimini anlama noktasında önemli referans noktaları olma özelliği göstermektedir. Halkın “deli” olduğu yargısı üzerinde uzlaştığı kimseler ile ilgili düşünce ve tasarımlarını çeşitli yaratımlar üzerinden yansıtmaya şeklinin değerlendirilmesi ile kolektif zihnin aklın karşısına neyi koyduğu; halk düşüncesine göre, sağlıklı bir zihin yapısının nasıl olması gerektiği gibi bilgilere ulaşmak mümkün olacaktır. Bu bağlamda, folklorun delilik fenomenini ele alma biçimi, veriyi psikopatolojik bir tablo olarak görmekten ziyade, kültürel alan içerisindeki anlam boyutunu göstermek ve bu boyutun folklorik içeriğine odaklanmak şeklinde olmalıdır. Denizli yöresinde derlenen deli ve delilik konulu anlatımların taşıdıkları bilgi, düşünce ve sanat boyutları, ürünü oldukları dile bağımlılıkları ve icra dâhilindeki başkalaşimleri göz önünde bulundurulduğu zaman, söz konusu toplamanın metin, doku ve bağlam odaklı bir inceleme modeline uygun olarak değerlendirilmesinin elzem olduğu görülmüştür. Biçim ve içeriğin metne, dil ve üslubun dokuya, çeşitlenmenin ise bağlamsal dinamiklerin varlığına işaret ettiği bu anlatımların halk bilgisi kapsamında değerlendirilmesi, söz konusu üç unsurun anlatımlardaki karşılığında ileri gelir. Delilik odaklı anlatımların kuruluşunda, anlatıcı ve dinleyici arasında gelişen iletişimin biçim ve içeriğinden, yörede delilere ve deliliğe ilişkin hâkim görüşlere; anlatıcı kişinin anlatmanın öznesi konumundaki “deli” ile olan yakınlığından, dinleyici kitlenin bahsi geçen “deli”ye karşı tavrına dek çok sayıda bileşen pay sahibidir. Buradan hareketle, delilik temalı halk anlatımlarının yerleşik “tür” kabullerinden bağımsız bir işyaya sahip olmalarının folklorik içerikli bir iletişimin malzemesi olarak değerlendirilmelerine engel olmadığı görüşü, çalışmamızın temel hareket noktasını teşkil etmektedir. Bu çalışmada, delilik, psikolojik olmaktan çok kültürel bir olgu olarak ele alınacak ve anlamlı olduğu sosyal bağlam içerisinde değerlendirilecektir. Denizli örneğinde derlenen deli ve delilik temalı anlatma örneklerinin yapı, içerik ve işlev gibi kurucu unsurlar üzerinden bağlamsal analizi yapılarak, söz konusu anlatımların folklorik içeriğinin yapılanması incelenecektir.

### Anahtar Kelimeler

Delilik, psikoloji, Denizli, psiko-sosyal, bağlam.

\* Bu makalenin veri tabanı, Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı bünyesinde, Prof. Dr. Mustafa Arslan danışmanlığında tamamlanan “Denizli Halk Kültüründe Deliler ve Delilik” (2016) başlıklı yüksek lisans tezinden yararlanılarak oluşturulmuştur. Geliş tarihi: 10 Ekim 2019 - Kabul tarihi: 08 Haziran 2021

Arslan, Mustafa; Erdem, Didem Gülçin. “Deli ve Delilik Temalı Anlatımların Bağlamsal Çerçevesi -Denizli Örnekleme-” *Milli Folklor* 130 (Yaz 2021): 120-131

\*\* Pamukkale Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Denizli/Türkiye, marslan@pau.edu.tr, ORCID ID: 0000-0003-1133-7373.

\*\*\*Pamukkale Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Denizli/Türkiye, dgulcine@pau.edu.tr, ORCID ID: 0000-0003-4321-911X.

**ABSTRACT**

The phenomenon of madness which mostly concerns the field of psychology at the individual level, also concerns the discipline of folklore, given its relationship with culture. Anonymous understanding tends to produce reasons for eliminating the uneasiness of the anomaly and normalize the event or phenomenon it faces by clarifying the situation through these reasons. In response to the non-normative person, situation, event or facts, the answers put forward by the public thought constitute a folkloric structure in terms of their organizations and functions. Madness is one of the concepts that are considered out of the norm in folk thought. The set of verbal narratives around the phenomenon of madness is the product of the effort and process of anonymous thought to understand, explain and normalize this concept and make it a part of everyday life. These narratives are important reference points in understanding the fiction, logic and functioning of the response mechanism in the face of anomaly. By evaluating the way in which people reflect on their judgment and reflections on various creations, it will be possible to reach information such as what the collective mind puts against the mind and what a healthy mind structure should be according to the public thought. In this context, the way that folklore deals with the phenomenon of madness should be to show the dimension of meaning within the cultural field and focus on the folkloric content of this dimension, rather than seeing the data as a psychopathological picture. When the information, thought and art dimensions of the narratives about mad and madness compiled in the district of Denizli are considered, their dependence on the language they are the product and their metamorphosis in execution, it is seen that it is necessary to evaluate the total in accordance with a text, texture and context-oriented analysis model. These narratives, in which form and content point to text, language and style to texture, and variance to the importance of context, should be considered within the context of public knowledge because they were founded by these three elements. In the creation of these narratives, In the stage of creating these mad-themed narratives, it is identified that the form and content of the communication between the narrator and the listener, the prevailing views about madness in the region, and the proximity of the narrator with the madman who is the hero of the narrative are effective. In this study, insanity will be considered as a cultural phenomenon rather than a psychological one and will be evaluated within the social context. In this study, the contextual analysis of the mad-themed narratives compiled in Denizli will be made through the constituent elements such as structure, content and function.

**Giriş**

Folklor disiplininde türlerin tanımlaması ve sınırlarının çizilmesi, bir bilim dalı olduğu günden bu yana oldukça karmaşık ve güç bir mesele olarak halk bilimcilerin gündeminden düşmemiş bir meseledir. Tür odaklı tasnif çalışmaları, halk bilgisi ürünlerini, tamamlanmış bir sürecin çıktısı olarak görüp ellerindeki malzemeye durağan olma vasfı yükleme eğilimi gösterirler. Folklorik içeriğin, varlığını organik iletişim formlarına borçlu olması dolayısıyla, herhangi bir halk bilgisi ürününü bağlamından kopartıp sentetik bir sınırlandırmaya tabi tutmak ancak folklorun canlı ve dinamik doğasını göz ardı etmekle mümkündür. Vladimir Propp'un ifadesiyle, folklorlarda günlük hayata uygulanış ile oluşan türler vardır ve icra tipi, türü tanımlamada gerekliliği tespit edilen ölçütler arasındadır (Propp 1998: 122). Dolayısıyla, belirli türlere ait şablonlar üzerinden değerlendirilemeyen çeşitli anlatı örneklerinin, yerleşik formlarla doğrudan örtüşmemesi, halk bilgisi ürünü olarak değerlendirilmelerinin önünde engel teşkil etmemelidir.

Sınıflandırma ve "tür" odaklı düşünceler, performans teori ile başka bir boyuta taşınmış; ortaya konulan görüşler ile halk bilgisinin organik ve dinamik olma özelliklerinin altı çizilmiştir. Bauman'ın ifadesi ile çağdaş "tür" düşüncesinin vardığı nokta, eski devirlerin atomistik ve nesnel yaklaşımından farklı, performans merkezli görüşlerin de dikkate alındığı bir yerdir. Buna göre, halk bilgisi ürünlerinin sınıflandırılması sürecinde göz önünde bulundurulması gereken hususlar: 1. *Toplumsal sunum ve algılamayı organize eden ilişkilerin boyutlarını vurgulayan sistematik* 2. *Türü esnek ve tartışılabilir yönlendiren bir çerçeve çalışma olarak görme özelliği* ve 3. *Sosyal hayatın sunum pratiğine odaklanan pratikliği* şeklinde sıralanabilir. Buradan hareketle türler, sosyal uygulamanın unsurları olarak hem konuşmacı ve dinleyicilerin tutumlarına işaret eden sosyal ilişkilerin

yapısının temelinde yer alırlar, hem de muhtemel sosyal anlamları tariflendirirler. Dolayısıyla, *türsel beklentiler esnek iletişim kaynaklarıdır. Bunlar çeşitli yollarla ve çeşitli iletişim amaçları ile esneklik ölçüsünün bir türden diğerine farklı olmasına rağmen, harekete geçirilebilirler. Bir konuşmacı alışılmış beklentilere sıkı sıkı bağlı kalmaya çaba sarfedebileceği gibi bunların çeşitli biçimlerde manipüle de edilebilir, bu amaçla türlere ilişkin stilistik özellikleri birleştirir veya çerçeve mekanizmaların veya metinsel imaların hikâye ve anlam yüksekliği yaratmak için manipüle edilebilir* (Bauman 1997: 97-98).

Sözlü tarih niteliği de taşıyan deliller ve delilik odaklı anlatmaların sahilliği, anlatımların gerçekten söz konusu kişilerin başından geçmiş olaylar olmalarından değil, icra ortamında anlatıyı kuran kişi ve kişilerin anlatılana olan inancından ileri gelir. Sohbet ortamlarında yalnızca söz aracılığı ile meraklı grubu karşısında sunulan bu tür anlatmaların anlatıcıları, söz konusu olayı yaşayanlar, şahit olanlar yahut bir başka kişiden işitmiş olanlardır. Bahis konusu deliye ilişkin görüş beyanı şeklinde de kabul edilebilecek bu anlatıların kurulmasında, anlatıcının kişisel belleği kadar kolektif belleğe ilişkin kodlar da pay sahibidir. Bu bağlamda, anlatıcı ve dinleyici arasında gelişen iletişimin biçim ve içeriğinden, yörede delilere ve deliliğe ilişkin hâkim görüşlere; anlatıcı kişinin söz konusu deliye olan yakınlığından dinleyici kitlenin bahis konusu deliye karşı tavrına dek çok sayıda bileşen, bu anlatıların kurulmasına katkı sağlar. Bu da, ele aldığımız anlatı örneklerinin bir bilgi, bir düşünce ve sanat türü (Ben-Amos 1997: 76) olma özelliği gösteren ve kültürel bellekten beslenerek yaratılmış kurgular olduğuna işaret eder.

Delilik ve deliler odaklı anlatma örnekleri, halk anlatısı türlerinin metin merkezli tasnif esaslarına uygunluk göstermeyen ancak *sanata ait anlatım yoluyla oluşan sosyal bir etkileme* (Ben-Amos 1997: 80) sürecinin parçaları niteliğinde olan anlatmalardır. Bu süreç, anlatıcı ve dinleyici arasında gelişen folklorik içerikli bir iletişim olayına işaret eder. Söz konusu iletişim olayının malzemesini teşkil eden deli ve delilik temalı anlatmaların içeriğinin biçimlenmesi noktasında çok sayıda unsur pay sahibidir. Bu unsurlar, dar ölçekte icra bağlamı özelindeki değişkenler; daha geniş ölçekte ise, anlatmaların ürünü oldukları kültürel bağlama ilişkin dinamiklerdir. Bu toplam tarafından belirlenen anlatmalar, bilgi, düşünce ve sanat boyutları taşıyan; gündelik iletişimin değil, estetik kaygıların güdüldüğü bir iletişim olayının malzemesi konumunda olan anlatmalardır. Dolayısıyla, delilik temalı halk anlatmalarının yerleşik “tür” kabullerinden bağımsız bir inşaya sahip olmaları, folklorik içerikli bir iletişimin malzemesi olarak değerlendirilmelerine engel değildir.

Birey düzeyinde daha çok psikoloji disipliniyle ilgilendiren delilik olgusu<sup>1</sup>, psiko-sosyal bir kavram olması dolayısıyla kültürle ilişkilidir<sup>2</sup> ve bu yanı sıra folklor disiplininin de çalışma alanına giren bir fenomen olma özelliği gösterir.<sup>3</sup> Yönlendirilmiş mülakat ve katılımlı gözlem yöntemlerini kullanarak yaptığımız saha çalışmasında<sup>4</sup> delilik psikolojik olmaktan çok kültürel bir olgu olarak ele alınmış, sosyal bağlam içerisinde değerlendirilmiştir. Alan araştırmasının yapıldığı bölge olan Denizli merkezi ve ilçelerinde yaşayan yahut daha önceki dönemlerde yaşayıp toplum hafızasında yer edinmiş delileri tanıma olanağı bulmuş kimselerle yapılan sözlü mülakatlardan elde edilen veriler, çalışmamızın ana ekseninin oluşmasında önemli pay sahibidir. Biçim ve içeriğin metne, dil ve üslubun dokuya, çeşitlenmenin ise bağlamsal dinamiklerin varlığına işaret ettiği bu anlatmaların halk bilgisi kapsamında değerlendirilmesi, söz konusu üç unsurun anlatmalardaki karşılığında ileri gelir. Buradan hareketle, elde edilen anlatma örneklerinin yapı, içerik, dil ve üslup, anlatıcı-dinleyici ve işlev gibi unsurlar üzerinden değerlendirilmesi, söz konusu anlatmaların bağlamsal çerçevesinin ortaya konulmasını sağlayacaktır.

## 1. Delilerle İlgili Anlatmalarda Yapı

Halk anlatmaları üzerinde yapılan çalışmalar, 19. yüzyıl itibariyle genellikle mit, masal ve efsane türleri üzerinde yoğunlaşmış, daha özeldede masalın kalıplaşmış yapısı esas alınarak bütün anlatılar bu yapı üzerinden değerlendirilmeye çalışılmıştır. Kültür çalışmalarındaki gelişmeler, anlatı türlerinin daha keskin ve özenli bir biçimde ayırımının gerekli olduğunu ortaya çıkarmış olsa da sözlü olmaları dolayısıyla sınırlı sayıda form çerçevesinde sınırsız çeşitleri içerisinde barındıran anlatı türlerinin tarza, içeriğe ve işlevselliğe bağlı sınıflandırılmasının mümkün olmadığı anlaşılmıştır. Bu konuda yapılan tüm sınıflandırmaların daha kolay bilimsel çalışmalar için soyut şekilde kalmak zorunda olduğu, bu nedenle “gerçek” ve “ideal” tür tanımlamalarının ortaya çıktığı kabul edilmektedir (Arslan 2006: 329).

Metin odaklı yapılan halk bilimi çalışmaları, halk bilgisi ürünlerini, daha özeldede halk anlatılarını, belirli yapılarla ilişkin şablonlar üzerinden tarif ve tasnif etme eğilimi gösterir. Ancak anlatıların icra bağlamları göz önünde bulundurulduğunda, saha kaynaklı ürünlerin sabit bir form ve yapı üzerinden tarif edilmesi her zaman mümkün değildir. Sözlü kültür geleneği içerisinde dolaşımını sürdüren kimi anlatı örneklerinin, tekrara rağmen kalıplaşma özelliği göstermemesi, folklorik içeriğin değişken ve canlı olma özelliği ile ilişkilidir.

Araştırmacıların efe hikâyeleri gibi sabit bir forma sahip olmayan bazı örnekler ile ilgili ortaya koyduğu görüşleri, deli ve delilik odaklı anlatmalar içinde geçerlidir. Bu tip anlatmaların belirli bir şekli ve üslubu yoktur. Anlatı ne tür bir sözlü aktarım içine giriyorsa o aktarımın özelliklerine dayalı bir şekle ve üsluba sahip olabilir. Söz konusu anlatılar, sıradan günlük sohbetlerden, yapısal olarak kalıplaşmış ve düzenlenmiş çeşitliliğe dek geniş bir anlatı skalası içerisinde bulunabilir. Söz konusu anlatmalar, sözlü edebî bir form olarak, basit ve konuşma diliyle kendiliğinden oluşmuş olma özelliği gösterir. Bu yönüyle tıpkı efe anlatıları gibi delilik anlatıları da halk anlatılarının epizot, motif, tema veya dinleyicilerin isteği yönünden, türler arasındaki dönüşümlere açıktır. Bu dönüşümler genellikle anlatıcının becerisine ve dinleyicinin tavrına bağlı olarak ortaya çıkar. Dolayısıyla, diğer anlatı türleriyle birlikte karşılıklı etkileşim ve dönüşüme açık olan bu sohbet biçimindeki iletişimin yapısı gereği, kişilerin zihin yapısında mevcut olanların sergilenebileceği geleneksel icra bağlamları meydana gelmektedir (Arslan 2006: 333).

Çeşitli sohbet ortamlarında anlatılan deli ve delilik odaklı anlatmalar, kalıplaşmış bir yapı göstermez. Çok yönlü olan bu anlatmalar, meraklı grubun sohbet ortamlarında ortaya çıkar ve birtakım işlevler üstlenir. Edebî örnek parçaları barındırmakla birlikte, edebî birer anlatma türü olmayan bu tip anlatmalar esnek bir yapı arz eder. Belirli bir giriş ve bitiriş cümlesi bulunmadığı gibi, söz konusu anlatmaların formel bir iskelete sahip olmadığını da ifade etmek mümkündür. Temel tür özelliğine sahip olmayan bu tür anlatmalar, meraklı grubunun sosyal ortamlarında ortaya çıkan metinlerdir. İcra ortamlarında değerlendirilmeleri durumunda müstakil bir tür olma özelliği göstermedikleri gibi, herhangi bir türe de bağlı olmayan bu metinler, ancak bir anlatı türü çerçevesinde kompozite edilmeleri hâlinde edebî birer örnek olma özelliği gösterirler.

Denizli yöresinde yapılan alan araştırmasında, deliler ve delilik temalı olma özelliği taşıyan olağan günlük konuşmaların içerisinde, çeşitli halk anlatısı türlerine ait parçaların varlığı tespit edilmiştir. Ancak biçim ve içerik açısından birtakım anlatı türleriyle paralellikler gösteren bu yapıların icrasında, anlatıcı kişinin türe bağlılık gibi bir kaygı gütmeyeceği gözlemlenmiştir. Dolayısıyla, aradaki iletişimin biçim ve içeriğini tayin eden sabit bir formun varlığından söz etmek mümkün değildir.

## 2. Delilerle İlgili Anlatmalarda İçerik

Yörede derlenen deli ve delilik odaklı anlatmalar, bağlam içerisinde değerlendirildiklerinde halk anlatması türlerinin tayininde kullanılan şablonlarla okunmaları güçtür. Ancak, ortaklık gösterdikleri türlerle yapısal paralellikleri sağlanarak ve bütün içerisinden ayıklanarak yeniden kompoze edilmeleri hâlinde birtakım türler dâhilinde değerlendirilebilirler. Kimi anlatmalar yapı ve içerik itibarıyla halk anlatmalarının çeşitli türlerine işaret ederken kimi anlatmalarsa doğrudan bir türün kalıbına uygun olmamalarına karşın, halk anlatmaları özelinde anlamlı olan unsurlar barındırır. Bu tip anlatmalarda, özellikle efsane, memorat, menkıbe, fıkra gibi halk nesri örneklerinde rastladığımız çeşitli motifler ve tipler karşımıza çıkmaktadır. Bu bağlamda, deli ve delilik odaklı anlatmaların “inanılan” ve/veya “kutsalla ilişkili olduğu düşünülen” veya “mizah” merkezli bir tematik örüntüyle biçimlendiğini söylemek mümkündür. Buradan hareketle, yörede derlediğimiz deli ve delilik temalı anlatmaları, içeriklerine göre bir sınıflandırmaya tabi tutarak: 1. *Delilik Nedenleriyle İlgili Açıklayıcı Anlatmalar* 2. *Delinin Gösterdiği Kerametler ve Olağanüstülüklerle İlgili Anlatmalar* 3. *Delilerle İlgili Mizahi Anlatmalar* başlıkları altında ele almamız mümkün olacaktır.

### 2.1. Delilik Nedenleriyle İlgili Açıklayıcı Anlatmalar

Mary Applebey, *Akil Hastalığını Anlamak* adlı kitabında, delinin bir tür halk deyimi olduğundan söz eder. Applebey’e göre, *akli dengesi bozuk* ifadesini daha çok hukukçular kullanırken, *deli* adlandırması, halk tarafından yapılır (1992: 21). Bu ifade, deliliğin kültürel boyutuna dikkat çekmektedir. Delilik olgusuna yüklenen anlamlar gibi, delilik nedenleri ile ilgili sunulan gerekçeler de kültürel bağlam içerisinde anlaşılır hâle gelir. Dolayısıyla, anonim kavrayışın kimlere hangi gerekçelerle deli dediği sorusuna verdiği yanıtlar, halk zihninin akıllı-deli ikiliği üzerine düşünme biçim ve yöntemlerini ortaya koymaktadır.

Halk düşüncesi, delileri tasnif etmiş, kimi deliliklerin aileden devralındığı, kimilerinin çocukken geçirilen ve tedavi edilmeyen hastalıklara bağlı olduğu, kimilerinin kara sevda kaynaklı olduğu, kimilerininse metafizik unsurlar sebepli olduğu sonucuna ulaşmıştır. Bu çıkarımların herhangi bir tıbbi altyapısı yoktur. Kültüre bağlı olan bu adlandırma ve nedene bağlama gereksinimi, insan zihni gibi kolektif bilincin de anlam vasıtasıyla tehlikeyi kendisinden uzak tutma çabasının ürünüdür. Anomali, halk muhayyilesinde gerginlik unsurunun ortadan kalkması için nedensellikte açıklanması gereken unsurların başında gelmektedir. Normal dışı durumların anlaşılır hâle getirilmesi noktasında halk düşüncesinin başvurduğu yöntemler ve sunduğu gerekçeler, psikopatolojik değil, kültürel gerekçelerdir.

Yörede derlenen deli ve delilik temalı anlatmaların bir kısmında, delirme sebeplerine metafizik referanslar ile açıklama getirildiği tespit edilmiştir. Bu noktada, “kutsalla ilişkili olağanüstü unsurlarla örülen” bazı anlatmalar, “olağanüstülükler içeren bir iletişim kurduğu iddiasındaki bir kimse yahut ondan dinleyen bir başka kişi tarafından anlatılmasıyla oluşan memorat” özelliği göstermektedir. Örnek olarak Halil Hankulu ve İbrahim Varışlı’dan derlenen şu anlatmalar memoratların tematik tasnifi uyarınca, “*cinler ile kurulan iletişim biçimleri ve yaşandığına inanılan olaylar*” (Çobaoğlu 2003: 83) başlığına dâhil edilebilir niteliktedir:

“*Dazkırı'nın Akyarma köyünde tezgâh ustasıydı Bilal. Dokuma tezgâhı. Orada, sürekli ekmek kırıntılarının üstünde yatıyormuş. Ondan erişmişler, üç harfliler korkutmuşlar onu. Kendi kendine konuşurdu. Sigara isterdi herkesten. Üstüne başına bakmazdı hiç.*” (KK3).

Deliler odağında derlenen anlatıların Türk halk zihninin bilinç ve bilinçaltı süreçlerinin ürünü olmaları dolayısıyla edebî olma özelliği gösteren çok sayıda türle kesiştiği noktalar da mevcuttur. Deliliğin gerekçelendirilmesi noktasında başvuru olan sebep odaklı anlatımlar içerisinde, Türk halk anlatıları bağlamında anlamlı olan motiflerle karşılaşılmıştır. Halk hikâyeleriyle çok sayıda ortak motif barındıran bu anlatıların büyük çoğunluğunda, deli olduğu fikri üzerinde uzlaşılan kimsenin deliliğinin zalim bir baba yahut üvey anneye bağlandığı görülür. Söz konusu motifler, şu anlatılarda karşımıza çıkar:

“*Molla'nın dişleri yoktur. Bunun babası dişçi olacağı diye çocuğun bütün dişlerini sökmüş. Öyle derler. Acıdan delirmiş çocukken. Yapma dedikçe devam etmiş babası. Ağzında diş kalmayana kadar... Herhalde öyle delirmiştir...*” (KK13)

“*Ümmü'nün annesi öldü. Babası, Koçak'tan bir kadınla evlendi. Üvey annesi de onu Koçak'tan bir erkeğe vermeye çalıştı zorla. Ama Ümmü başkasını sevdiğinden istemedi. Üvey annesi, ikna olsun diye hep dövdü Ümmü'yü. Ümmü mecbur kabul etti en son.*” (KK23)

Sahada derlenen deli ve delilik konulu anlatılarda, delilik durumunun ortaya çıkmasına sebep olan unsurlar arasında aşka da yer verilmiştir. Aşk ana temasının öne çıktığı bu örnekler, bağlamdan kopartılarak kompozite edilmeleri hâlinde, aşk hikâyesi formu kazandırılabilir. Metinler olup âşık hikâyelerine “çekirdek olay” oluşturacak bir nitelik taşımaktadır.

“*Kafayı bozması aşk yüzünden... Birisini seviyor. Ailesi diyor ki “ille başka kız alacağız sana.” O da istemiyor. Sevdiğine kavuşamayacağını anlayınca evlendirmek istedikleri kızı da buna vermesinler diye deli taklidi yapmaya başlıyor. Yük götüreceğ örneğin bir yere, eşeğe yükü ters sarıyor. Deli numarası yapa yapa deliriyor.*” (KK5)

“*Türkan Şoray'a âşık olmuştu o. Ondan delirmişti. ‘Türkan Şoray’ı alacağım’ derdi hep. Deli Raşit derlerdi zavallıya.*” (KK27)

## 2.2. Delinin Gösterdiği Kerametler ve Olağanüstülüklerle İlgili Anlatımlar

Düşünce ve davranışlar anormalliklerle seyreden delirme hâli de halk düşüncesinde tıpkı velilik gibi sırrına vakıf olunamadığından kimi zaman keramet sahipliği ile ilişkilendirilmiştir. Halk düşüncesi delilik ile velilik arasındaki ince çizgide gidip gelme eğilimi göstermektedir. Bahis konusu edilen delilerle ilgili sıkça “aslında veli” ifadesinin kullanılması, kimisinin lakabının dahi “veli” olması, kimisininse kerametleriyle nam salmış olması, deli-veli dikatomisinin yalnızca bir kafiye oyunu olmadığına göstergesidir. Bu doğrultuda, yörede derlenen delilik anlatımlarında çeşitli keramet motiflerine rastlanmıştır. Bu motiflerin varlığı, kimi anlatımların çerçevesinin menkıbe türüne işaret ettiğinin göstergesidir.

Ahmet Yaşar Ocak'ın “*Velinin Kendi Vücudunda Cereyan Eden Keramet Motifleri*” başlığı altında yer verdiği “*bir anda çok uzak mesafeleri kat edebilme (Tayy-ı mekân)*” (2010: 88) motifi, Denizli yöresinde derlenen deli ve delilik odaklı anlatılarda tespit edilen motifler arasındadır: “*Deli Veli... Denizli'den Buldan'a gelmeyi düşünüyor. Deli Veli dedik ya... Dolmuşun yanına varıyor buraya gelmek için. Çok da kar var. Dolmuşçu bunu dolmuşuna almıyor, parası yok diye. Dolmuşçu geldiğinde bir bakıyor ki Deli Veli burada. Dolmuş varmadan önce gelmiş. Deli Veli erenlere karışmış derlerdi.*” (KK7)

Anlatılarda rastlanılan bir diğer motif, yine “*velinin kendi vücudunda cereyan eden keramet motifleri*” kapsamında değerlendirilen, “*öleceği yeri ve zamanı önceden bilme*” motifidir: “*Yusuf Ağabey'e komşular yemek götürüyor. Bir gün diyor ki: “Ben bugün öleceğim, yemek getirmeyin bana. Bir hastalığı da yok üstelik. Ne intihar ne bir şey... O gün sahiden ölüyor. Öyle veliydi işte Yusuf Ağabey. Evinde kapı pencere de yoktu. Evinin dibini kazmıştı. Oradaki çukurda uyurdu. Köstebek gibiydi.*” (KK8)

“Hayvanlar üzerinde cereyan eden” kimi keramet motiflerine de delillerle ilgili anlatmalarda rastlanır. Vahşi hayvanlar tarafından himaye edilme, onları zararsız hâle getirme, onlarla dostluk kurma şeklinde kendini gösteren bu kerametler halk tarafından sırrına, neden o şekilde olduğu bilgisine ulaşamayan kimselerin ululuğuyla ilişkilendirilir: “*Deliye deli deyip geçme; deli olamayanlar, olamaz veli derler bizim burada. Yüksek mertebe sahibidir deliler. Bir çeşit velidirler. Mesela Muammer... Çamin altında Deli Muammer yatarken üstünde şahin görmüşler. Onu koruyormuş gece uyurken. Kimisi de kartal der ama bilemem artık.*” (KK8)

Denizli yöresinde deliler ve delilik odaklı anlatmalarda karşımıza çıkan bir diğer keramet motifi, “*cansız varlıkları hizmetinde kullanma, onlara söz geçirme*” motifidir. Kimi delilerin cansız varlıklara hükmettiği, onları dilediği biçimde yönlendirdiği inancı, söz konusu deliye halk tarafından kutsiyet atfedilmesine sebebiyet verir:

“*Paşa bir taş atardı, yumruk gibi... İsalet ettirirdi mutlaka. Iskalamazdı hiç. Deli deli sesler çıkartırdı kendi kendine de. Karşısında biri varmış gibi taşlar dururdu. Kime atıyor taşı bilemezdik. Allah tarafından verilmiş delilik işte. Öyle bir atardı ki taşı, insana geldi mi öldürürdü. Akıllı olsa atar mı taşı hiç. Orada bir taş atar, gelip insana değmez. Mübarek de adamdır yani. Bağırır durur. Elindeki silahmış gibi. Silah ateşler gibi sesler çıkarır.*” (KK9)

Velinin kendi vücudunda cereyan eden keramet motiflerinden bir diğeri olan “*soğuktan etkilenmeme*” motifi, sırrına erişilemeyen güçler tarafından korunduğuna inanılan bir deliye ilişkin anlatmada karşımıza çıkar:

“*Ömür boyu evine ne elektrik bağlattı, ne cam taktırdı. Ömür boyu soğukta yattı kalktı. Yusuf Amca'nın üstüne yeşil bir örtü örtülürmüş uyuduktan sonra. Karda kışta bile üşümezdi. Allah tarafından korunurdu.*” (KK10)

Halk arasında delilerin bolluk, bereket getirdiği, oturup yemek yedikleri sofranın zenginleşeceği, ayak bastıkları yerin bereketinin artacağı yönünde yaygın bir inanış mevcuttur. Velilere özgü bir keramet olan “*bereket getirme*”, “*veliliğini kabul edenlere yönelik keramet motifleri*” arasında yer alır. Halk düşüncesinde yer alan delilerin bereket getirdiğine yönelik inanç, kolektif zihinde deliler ve velilere ilişkin kodlamaların ortaklığına işaret eder:

“*Çok güzel Kur'an okur Emine. Sana bir dua etsin, hemen kabul olur. Dükkânı kapatmak üzeresindir mesela, müşteri gelip gitmiyordur. Emine gelir, kapının önünde bir dua eder, bir bakarsın iki dakika geçmeden müşteri gelir. Kışın ortasında şakır şakır yağmur yağarken bile Emine'nin duasıyla dükkâna müşteri geldiği olmuştur. Ama ondan dua etmesini istemeyeceksin, onun içinden gelecek. İmanı çok kuvvetli Emine'nin...*” (KK11)

“*Gelecekte olacakları haber verme*” motifi de yine menakıpnamelerde yer alıp delilik anlatmalarında karşımıza çıkan motifler arasındadır:

“*Çarşı meydanında otururken deli dediğimiz zat diyor ki: “Bugün cenaze gelecek.” Bir kaza oluyor, üç cenaze birden geliyor. Aynı şekilde günün birinde “Babadağ'da büyük yangın olacak.” diyor. Bütün Gündoğdu Mahallesi olduğu gibi yanıyor. Öyle ermiş bir kişiydi yani. Deli derlerdi insanlar ama gerçek veli oydu.*” (KK13)

“*Öldükten sonra yeniden dirilmiş görünme*” motifi üzerine inşa edilmiş olan “*Camızın İsmail. Ahmet'in kardeşi. “Öldü.” dediler. Ben gömdüm, duasını verdim. Beş-on gün sonra haber geldi ki İsmail Denizli'de görülmüş. Dedik: “Biz kimi gömdük?” İsmail'i değil. Bizim Deli İsmail hayatta.*” (KK17) şeklindeki anlatı da delilik odaklı anlatmaların menkıbe özelliği gösterdiği örneklerdendir.



### 2.3. Delilerle İlgili Mizahi Anlatmalar

Yörede derlenen deli ve delilik merkezli anlatmalarda tespit edilen bir diğer nokta, kurulan iletişimin mizahi içerik barındırdığı yönündedir. Kompoze edilmesi hâlinde fıkrâ türü kapsamında da ele alınabilecek bu içerik, icra edildiği şekliyle müstakil bir tür kapsamında değerlendirilemez, ancak bağlam içerisinde delilerin mizah malzemesi olarak görüldüğünün ispatı netliğindedir:

*“Beyâğaç’ta köyün birinde Hasan Amca varmış. Köylü ona “Deli Hasan” dermiş. Bir gün köylülerden biri, Deli Hasan’ı şahit olarak yazmak istemiş. Deli Hasan şahit olmak istemese de adı Deli Hasan olarak şahit listesine yazılmış. Mahkeme günü geldiğinde Deli Hasan gitmemiş, jandarma gelip almış, mahkemeye götürmüş. Mahkemede çağırılınca, Deli Hasan birden içeri girmiş, hâkimin karşısına çıkmış. Hâkimin karşısında sürekli çevreyi incelemeye, sağa sola bakmaya başlamış. Bunun üzerine hâkim sinirlenmiş, “Ne bakıyorsun öyle sağa sola?” diye Deli Hasan’a çıkmış. Deli Hasan da: “Merak ettim hâkim bey.” demiş. “Neyi merak ettin?” diye sormuş hâkim. “Bu binayı sen mi yaptın başkası mı yaptı?” Hâkim sinirleniyor: “Devletin binasını ben niye yapayım!” diyerek Deli Hasan’a bağıyor. Deli Hasan cevap veriyor: “Sen yapmışsın gibi oturuyorsun da...” (KK6)*

*“Köyün imamı ezan okumak için minareye çıkmış. Delinin bir tanesi de demiş ki: “Ben imamı öldürecekmiş.” Ezan bittikten sonra hoca anons etmiş yukarıdan: “Deli Ahmet yukarı çıktı, beni öldürecek, yardım edin.” diye. Bütün köylü toplanmış caminin avlusuna. Deli Ahmet’i ikna etmeye koyulmuşlar. Ne dedilerse olmamış, Ahmet söylenenlere kanmamış. “Öldürecekmiş!” diye tutturmuş. Sonra Deli Ahmet’in arkadaşı Mehmet yetişmiş. Demişler ki: “Arkadaşın Mehmet geldi Ahmet, sana bir şey söyleyecek.” Deli Ahmet kulak kesilmiş. Deli Mehmet cebinden turnak makasını çıkartarak yukarıya kaldırmış: “Ahmet oğlum, indin indin aşağı, yoksa minareyi keseceğim şimdi.” demiş. Ahmet korkup telaşlanmış: “Dur Mehmet, hemen iniyorum, kesme minareyi.” diye haykırmış.” (KK34)*

*“Akalanlı deli kaçak birini bağlıyor ağaca. Sonra gidiyor karakola, kaçacağı yakaladığını söylemeye. Müdür diyor ki: “Aferin sana. Ellerini de bağladın mı?”, “Yok.” diyor bizim deli. “Ya kaçarsa?” diyor müdür. “Neden bağlamadın?” Bizim Akalanlı cevap veriyor: “Ben ellerini bağlamayı akıl edemediysem, o çözmeyi nasıl akıl edecek?” (KK16)*

### 3. Delilerle İlgili Anlatmalarda Dil ve Üslup

Bir halk bilgisi ürününün organik yapısını oluşturan unsurlar arasında yer alan doku, özellikle söze dayalı halk bilgisi ürünlerinin dile bağımlılığını ifade eder. Alan Dundes’in ifadesiyle: *“Çoğu türlerde ve sözlü bir karakterde olanların hepsinde doku (texture) hususi fonemlerin ve morfeplerin içinde yer aldığı dildir. Böylece halk bilgisinin sözlü formlarında dokuya ait (textural) özellikler dil ile ilgili özelliklerdir”* (1998: 108).

Delilik ve deliler odaklı anlatmalar esnek üsluba sahip metinleri içermektedir. Günlük konuşma dilinde kurulan bu anlatmaların üslubu anlatıcı kişiye göre farklılık göstermekle birlikte, disipline edilmiş bir formdan uzak ve kompoze edilmemiş bir yapı arz eder. Folklorik iletişimin bağlam dâhilinde gösterdiği başkalaşmadan etkilenen dil ve üslup, bu tip anlatmaların biçimlenmesinde ve çeşitlenmesinde de önemli pay sahibidir.

Sohbet ortamlarında yakın tarihe ilişkin tanıklıkların ve hatıraların aktarıldığı bir bağlam içerisinde ortaya çıkan bu anlatıların dil ile olan ilişkileri salt sözlü ortamın ürünü olmalarından değil; anlatmalar içerisinde yer alan kimi ifadelerin atasözü ve deyim gibi türlere ilişkin kalıplaşma özelliği göstermelerinden ileri gelir. Bir başka dile çevrilemeyecek kadar ürünü olduğu dile bağlı olan bu tür yapılar, söz konusu halk bilgisi ürününün dokusal yapısının önemine dikkat çekmektedir:

*“Her köyden birini, Hasköy’den tuttuğunuzu getirin.” (KK16)*

“Her yerden bir deli getir, Akkent’ten kimi getirirsen getir.” (KK22)

“Akalan’ın delisi, Serinhisar’ın ayısı.” (KK26)

“Bizim buranın delileri sabah çorbasını Ankara’da içer. O kadar delilerdir yani.” (KK16)

“Akalan’ın en akıllısı, değirmene yoğurt götürmüş öğütmeye.” (KK23)

Yukarıda verilen örnekler, ait oldukları dilin imkânları kullanılarak kurulmuş ve kalıplaşma özelliği gösteren yapılarıdır. Sahada derlenen bu ifadeler, halk bilgisi ürünlerinin dokusal açıdan mercek altına alınmasının gerekliliğini kanıtlar niteliktedir. Ürünü oldukları dilin zenginliği ve olanakları doğrultusunda çeşitlenebilen ve estetik boyut barındıran bu ifadelerin başka bir dile çevrilmesi, anlam kaybına yol açacaktır.

Deli ve delilik odaklı anlatılarda yer alan kalıplaşmış ifadelerden yörede deliler için kullanılan lakaplara dek içeriğin dokusal zemini önem arz etmektedir. “Telef Ahmet”, “İnecek Var Osman”, “Kepin Yusuf”, “Korkma Sönmez” gibi çeşitli nitelendirmelerle halk düşüncesinin ad vermekle anlamlandırmak arasındaki ilişkiyi idraki gözler önüne serildiği gibi, söz konusu nitelendirmelerin bir başka dile çevrilmesi hâlinde oluşacak anlam kaybı açıktır.

#### 4. Delilerle İlgili Anlatılarda Anlatıcı ve Dinleyici

Deliler ve delilik odaklı bu anlatıların özel bir anlatıcısı yoktur. Çeşitli halk edebiyatı türlerinin icracılarının “hikâye anlatıcısı” yahut “âşık” gibi özel adlandırmalarla anılıyor olmasına karşın söz konusu anlatımları icra edenler özel bir isme yahut herhangi bir sosyal statüye sahip değillerdir. Bilimsel dayanağı olmayan ve kişisel anekdotlardan beslenen bu anlatı türü, edebî tür formunda parçalar barındırmakla birlikte, müstakil bir iletişim biçimidir. Temel tür özelliğine sahip olmayan bu tür anlatımlar, meraklı grubunun sosyal ortamlarında ortaya çıkan metinlerdir. Söz konusu sosyal ortamlar daha çok, kahvehaneler, berberler, semt pazarları gibi kamusal iletişim akışının yoğun olduğu ve kurulan iletişimin daha esnek kurallar tarafından tayin edildiği mekânlara işaret etmektedir.

Anlatıların büyük çoğunluğunun birçok açıdan memorat türüyle paralellik göstermesine karşın, odakta her zaman bir olayın yer almaması; kurulan iletişimde kimi zaman bir durumun tasvirine yahut kişisel görüşlere yer verilmesi, söz konusu anlatımların tamamını memorat başlığı altında değerlendirmemizin önünde engel teşkil eder. Anlatıcının, sözlü tarih kurucusu olarak da kabul edilebilir olması dolayısıyla, deli ve delilik odaklı anlatılardaki payı büyüktür. Tematik yapısı dolayısıyla bu anlatımlar hem icrayı gerçekleştiren kişinin kendi kişisel deneyimlerinden, bilinç ve bilinçaltı süreçlerinden, hem de parçası olduğu kültürel belleğe ilişkin temel kodlardan izler taşır.

Yöredeki deliler üzerinden sahada kaynak kişilerle geliştirilen iletişimde derlemenin yapıldığı ortam, karşı tarafın reaksiyonları, görüşmenin yapıldığı ortamdaki kişi sayısı gibi çok sayıda parametre, anlatıcının anlatmayı kurmasında belirleyicidir. Genellikle kahvehanelerde gerçekleştirilen sözlü iletişimde karşı tarafın konuyu üzerinde ciddiyetle konuşulabilecek bir mesele olarak görmemesi dolayısıyla, icracının tavrı gülünç bir konu üzerinde konuşur gibidir. Bu da deliliğin halk düşüncesinde tıbbî bir problem olarak görülmeğe uzak olduğunun ispatıdır.

#### 5. Delilerle İlgili Anlatılarda İşlev

Deli ve delilik temalı anlatımlar, sözlü kültür ortamlarında anlatıldıklarında çeşitli işlevler yüklenirler. Söz konusu işlev, anlatıcı-dinleyici arasında gerçekleşen iletişimin bağlamına ve içeriğine göre başkalaşım gösterir. İşlevdeki başkalaşım, anlatımların hangi ton ve vurgu ile karşı tarafa aktarıldığı ile ilişkilidir. Denizli yöresinde yapılan alan araştırması esnasında, aynı anlatımın kimi zaman metafizik bir vurguyla, kimi zaman

ise mizahi boyutu ön plana çıkartılarak kurgulandığına şahit olunmuştur. İşlevin bağlam içerisinde karşılık bulmasının önemi buradan ileri gelir. Bahis konusu deli ile ilgili sahip olunan bilgi yahut yaşanan deneyim, dramatik bir çizgide kurgulanır ve o şekilde anlatılırsa, anlatıcı ve dinleyicide başa gelmesinden endişe duyulan bir yaşanmışlığın somutlaşmış formuyla karşılaşma hissi uyanır. Aynı delinin yaşadıkları, bir başka anlatıcı tarafından mizahi yanları ön plana çıkartılarak anlatılabilir. Bu durumda anlatının üstlendiği işlev, eğlendirme odaklı olacaktır.

Özkuş Çobanoğlu'nun "memorat anlatıcısı"na ilişkin, öncelikli hedefinin bilgilen-dirmek olduğu yönündeki tespiti (2003: 49) deli ve delilik temalı anlatmaların anlatıcıları için de geçerlidir. Çobanoğlu'nun memoraatlar (2003: 55) özelinde altını çizdiği bir diğere husus, anlatıcıların içerikteki olağanüstülükler dolayısıyla iletişime geçmek konusundaki çekinceleridir. Aynı çekince, yönlendirilmiş mülakat ve katılımlı gözlem yöntemleri ile deliler ve delilik üzerine deneyim ve bilgilerine başvurduğumuz kaynak kişilerde de gözlenmiştir. Özellikle metafizik bir kurgudan söz ederken anlatıcı kişinin bu bilgiyi başkalarından öğrendiği noktasındaki vurgusu dikkate değerdir.

William Bascom'un "işlevsel çözümleme modeli" üzerinden yapılan değerlendirme ile deli ve delilik odaklı anlatmaların "*değerlere, toplu kurallarına ve törelere destek verme*" (Çobanoğlu 2008: 235) işlevinin ön plana çıktığını ifade etmek mümkündür. Söz konusu anlatmalarda, aynı işlevi üstlenen diğere halk anlatısı türleri gibi, "*Türk sosyo-kültürel yapısını oluşturan sosyal değerlerin tersini örnekleyip özendiren örneklerin olmaması dikkat çekicidir.*" (Çobanoğlu 2003: 64). Mizahi içeriğin ön plana çıkartıldığı yahut deli figürünün mizahi unsurlarla boyutlandırıldığı anlatmalar ise "*hoş vakit geçirme, eğlenme, eğlendirme*" gibi işlevleri yerine getirmektedir (Çobanoğlu 2008: 235).

Çobanoğlu'nun yine memorat türü özelinde altını çizdiği, halk bilgisi ürünlerinin oluştukları, kayıt altına alındıkları yöredeki topluluğun geleneksel dünya görüşünü, bireylerin iç dünyasındaki korkuları, fantezileri ve halk inançlarını yansıtmaları açısından önem arz ettiği görüşü (2003: 67), memorat formu olarak değerlendirilebilen örnekleri de bünyesinde barındıran deliler ve delilik temli anlatmalar için de geçerlidir.

Gayriresmî ortamlarda anlatılan bu anlatılar, deli olduğu fikri üzerinde uzlaşılan bir kimsenin yaşantısının şahit olunan yahut iştirilen kesitlerini içerir. Söz konusu kesitler, özellikle barındırdıkları olağanüstülükler üzerinden ibret verici olma özelliği taşırlar. Bu özellik, deli ve delilik odaklı anlatıların işlevsel yanını ön plana çıkartır. İşlevsel açıdan bakıldığında, söz konusu anlatmaların deliliğin ve akıldışı yerilmesi üzerinden akla, dolayısı ile normatif olana övgüler düzmek gibi bir misyon üstlendiğini iddia etmek mümkündür. İcranın gerçekleştiği ortamda, anlatıcıyla dinleyici arasındaki gizli uzlaş, aklın egemen olduğu bir dünyanın gerekliliği üzerinedir. Delilerin başından geçen ibretlik olayların anlatılmasıyla dolaylı olarak mevcut sosyal yapının ve onu oluşturan sosyal değerlerin sürekliliğine vurgu yapılmış olur.

### **Sonuç**

Çalışmamızda, toplum içerisinde yaşayan delilerle ilgili oluşan anlatmalarda görülen çeşitlenme olayının meselenin folklorik bir içerik taşıdığını kanıtladığı iddiasıyla yola çıkılmış, kaynak kişilerin bir kimseye neden "deli" sıfatını uygun gördüklerini açıklamak için başvurdukları anlatmaların, folklorik hüviyetin sözlü tarihle keşiştiği noktadan yükseldiği bilgisi göz ardı edilmemiştir. İsimlerinin önüne "deli" sıfatının eklendiği kimselerin hayatta olup olmadıklarına ilişkin belirtilen görüşler dahi birbirini tutmamaktadır. Bu başkalaşma durumu, delilerin kültürel yaşantı içerisinde mevcut bulunan şahıslar olmanın ötesinde, folklorik birer figür durumuna dönüştüğünün ispatıdır.

Çalışmamız sonucunda, formel olmayan sohbet ortamlarında anlatılan deli ve delilik odaklı anlatmaların kalıplaşmış bir yapı göstermediği tespit edilmiştir. Anlatmalarda, özellikle efsane, memorat, menkıbe, fıkra gibi halk nesri örneklerinde rastladığımız çeşitli motifler ve tipler karşımıza çıkmaktadır. Bu bağlamda, deli ve delilik odaklı anlatmaların içeriğinin delilik nedenleriyle ilgili açıklayıcı mahiyette, delilerin gösterdiği kerametler ve olağanüstülüklerin aktarıldığı bir kurguyla yahut mizah merkezli bir tematik örüntüyle biçimlendiklerini söylemek mümkündür.

Deli ve delilik temalı anlatmalar, sözlü kültür ortamlarında anlatıldıklarında çeşitli işlevler yüklenirler. Bu işlev, anlatmaların hangi ton ve vurgu ile karşı tarafa aktarıldığı ile ilişkilidir. Denizli yöresinde yapılan alan araştırması esnasında, aynı anlatmanın kimi zaman metafizik bir vurguyla, kimi zaman ise mizahi boyutu ön plana çıkartılarak kurgulandığına şahit olunmuştur.

Deliler ve delilik temalı anlatmaların derlenmesi, halkın delilik olgusuna bakış açısını açığa kavuşturacağı gibi, yerel verilerin kültürel bütünlük bağlamında değerlendirilmesini de olanaklı kılacaktır. Anonim kavrayış tarafından ‘deli’ olarak addedilen kişiler söz konusuysen sosyal algının nasıl biçimlendiği bahsine dair yapılacak tespitler önemli olup deli ve delilik temalı anlatılardan elde edilecek ipuçları, şüphesiz ki kültür araştırmaları için yeni hareket noktaları teşkil edecektir.

#### NOTLAR

1. Delilik kavramı ile ilgili çalışma yapan isimlerin başında, Fransız düşünür, antropolog ve sosyolog Michel Foucault gelir. Foucault'nun Mehmet Ali Kılıçbay tarafından Türkiye'ye kazandırılan *Deliliğin Tarihi* (1992) adlı eseri, Avrupa'nın delilik olgusuna yaklaşım biçiminin delilerin günlük yaşantının bir parçası olarak kabul gördükleri tarihten tımarhanelere kapatıldıkları döneme dek uzanan seyrini ele almaktadır.
2. Halk biliminin psikoloji disiplininin nasıl yararlanacağı ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. R.R. Maret, *Psikoloji ve Folklor* (2018).
3. Halk bilimi alanında deliler ve delilik kavramı etrafında kaleme alınan çalışmalar kronolojik olarak, Aynur Koçak, “Halk Anlatılarında Deli Tipi Üzerine Bazı Tespitler” (2002) ; İsa Kocakaplan, “Dede Korkut'un Delileri” (2004); Salih Demirbilek, “Türk Kültüründe Deliler ve Bunların Dede Korkut Oğuznamelerine Yansımaları” (2011); Mustafa Aça, “Kent Kültüründe Deliler ve Delilerle İlgili Anlatılar: Giresun Örneği” (2013); Fuzuli Bayat, *Türk Kültüründe Deli ve Delilik* (2018) şeklinde sıralanabilir.
4. Çalışmamızın veri tabanını teşkil eden anlatmaların sahada derlenmesi aşamasında, yöntem ve teknikler ile ilgili, Fikret Türkmen'in *Sahada Folklor Derleme Teknikleri* (1992) başlıklı çalışması ile Metin Ekici tarafından hazırlanan *Halk Bilgisi (Folklor) Derleme ve İnceleme Yöntemleri* (2004) adlı kaynaklardan yararlanılmıştır.

#### KAYNAK KİŞİLER

- KK1: İsmail Baldeden, 1952, Serinhisar, İlkokul. 22.01.2016 tarihinde Denizli'de yapılan görüşme kaydı.  
KK2: Hüseyin Atlı, 1948, Serinhisar, Okuma-Yazması yok. 22.01.2016 tarihinde Denizli'de yapılan görüşme kaydı.  
KK3: Halil Hankulu, 1968, Serinhisar, İlkokul. 22.01.2016 tarihinde Denizli'de yapılan görüşme kaydı.  
KK4: Erol Tatlısu, 1960, Güney, İlkokul. 23.01.2016 tarihinde Denizli'de yapılan görüşme kaydı.  
KK5: İbrahim Varışlı, 1955, Kale, Ortaokul. 21.01.2016 tarihinde Denizli'de yapılan görüşme kaydı.  
KK6: Ahmet Tekin, 1948, Uşak, Lise. 21.01.2016 tarihinde Denizli'de yapılan görüşme kaydı.  
KK7: Ali Yazıcıoğlu, 1957, Buldan, Lise. 23.01.2016 tarihinde Denizli'de yapılan görüşme kaydı.  
KK8: Bekir Patiz, 1934, Kale, Okuma-Yazması yok. 23.01.2016 tarihinde Denizli'de yapılan görüşme kaydı.  
KK9: İsmail Ermez, 1949, Güney, Okuma-Yazması yok. 23.01.2016 tarihinde Denizli'de yapılan görüşme kaydı.  
KK10: Ahmet Kaptan, 1962, Kale, İlkokul. 21.01.2016 tarihinde Denizli'de yapılan görüşme kaydı.  
KK11: Serap Seyhan, 1973, Buldan, Lise. 23.01.2016 tarihinde Denizli'de yapılan görüşme kaydı.  
KK12: Mustafa Kıpırdamaz, 1930, Bekilli, İlkokul. 24.01.2016 tarihinde Denizli'de yapılan görüşme kaydı.  
KK13: Türkay Arkadaş, 1953, Babadağ, Ortaokul. 03.02.2016 tarihinde Denizli'de yapılan görüşme kaydı.  
KK14: Saim İncekara, 1968, Honaz, Ortaokul. 04.02.2016 tarihinde Denizli'de yapılan görüşme kaydı.  
KK15: Ataullah Erkenay, 1992, Yatağan, Üniversite. 05.02.2016 tarihinde Denizli'de yapılan görüşme kaydı.  
KK16: Sefa Kaya, 1961, Akalan, Üniversite. 25.01.2016 tarihinde Denizli'de yapılan görüşme kaydı.  
KK17: Durmuş Döngül, 1954, Kale, Ortaokul. 23.01.2016 tarihinde Denizli'de yapılan görüşme kaydı.

- KK18: Abdullah Yünlü, 1980, Beyağaç, İlkokul, 26.01.2016 tarihinde Denizli’de yapılan görüşme kaydı.  
 KK19: Abdullah Ceylan, 1959, Amasya, İlkokul, 21.01.2016 tarihinde Denizli’de yapılan görüşme kaydı.  
 KK20: Ramazan Baldede, 1969, Serinhisar, İlkokul, 22.01.2016 tarihinde Denizli’de yapılan görüşme kaydı.  
 KK21: Ayşe Kayalı, 1974, Babadağ, İlkokul, 03.02.2016 tarihinde Denizli’de yapılan görüşme kaydı.  
 KK22: Dudu Çökenez, 1966, Çal, İlkokul, 04.02.2016 tarihinde Denizli’de yapılan görüşme kaydı.  
 KK23: Mustafa Arslanoğlu, 1978, Çivril, Üniversite, 06.02.2016 tarihinde Denizli’de yapılan görüşme kaydı.  
 KK24: Mustafa Kıpırdamaz, 1930, Bekilli, İlkokul, 05.02.2016 tarihinde Denizli’de yapılan görüşme kaydı.  
 KK25: Mevlüt Bozkurt, 1948, Pamukkale, İlkokul, 07.03.2016 tarihinde Denizli’de yapılan görüşme kaydı.  
 KK26: Vesile Kayalı, 1948, Babadağ, İlkokul, 03.02.2016 tarihinde Denizli’de yapılan görüşme kaydı.  
 KK27: Rahmi Akın, 1958, Buldan, Ortaokul, 23.01.2016 tarihinde Denizli’de yapılan görüşme kaydı.  
 KK28: Halil Dirioğlu, 1958, Kızılcabölük, Ön lisans, 06.03.2016 tarihinde Denizli’de yapılan görüşme kaydı.  
 KK29: Duran Yarbaş, 1947, Güney, İlkokul, 23.01.2016 tarihinde Denizli’de yapılan görüşme kaydı.  
 KK30: Mustafa Karabacak, 1933, Güney, İlkokul, 23.01.2016 tarihinde Denizli’de yapılan görüşme kaydı.  
 KK31: Abidin Ünsal, 1960, Güney, İlkokul, 23.01.2016 tarihinde Denizli’de yapılan görüşme kaydı.  
 KK32: Naci Şirin, 1949, Güney, İlkokul, 23.01.2016 tarihinde Denizli’de yapılan görüşme kaydı.  
 KK33: Süha Dostadost, 1952, Güney, Ortaokul, 23.01.2016 tarihinde Denizli’de yapılan görüşme kaydı.  
 KK34: Ali Rıza Topuz, 1942, Pamukkale, İlkokul, 23.01.2016 tarihinde Denizli’de yapılan görüşme kaydı.  
 KK35: Ramazan Kırçalı, 1949, Akalan, Lise, 25.01.2016 tarihinde Denizli’de yapılan görüşme kaydı.

**YAZARLARIN KATKI DÜZEYLERİ:** Birinci Yazar %50; İkinci Yazar %50.

**ETİK KOMİTE ONAYI:** Çalışmada etik kurul iznine gerek yoktur.

**FİNANSAL DESTEK:** Çalışmada finansal destek alınmamıştır.

**ÇIKAR ÇATIŞMASI:** Çalışmada potansiyel çıkar çatışması bulunmamaktadır.

#### KAYNAKÇA

- Aça, Mustafa. “Kent Kültüründe Deliler ve Delilerle İlgili Anlatılar: Giresun Örneği”, *Millî Folklor*, 97 (2013): 91-110.
- Alptekin, Ali Berat. *Halk Hikâyelerinin Motif Yapısı*, Ankara: Akçağ Yayınları, 2013.
- Applebey, Mary. *Akil Hastalığını Anlamak*, (çev. Bengi Güngör), Ankara: Öteki Yayınları, 1992.
- Arslan, Mustafa. “Yapı, İşlev ve Yeniden Sunum Açısından Efe Hikâyeleri”, *Mitten Meddaha Türk Halk Anlatıları Uluslararası Sempozyum Bildirileri*, (haz. Oğuz, M. Öcal vd.), Ankara: Gazi Üniversitesi THBMER Yayını, 2006: 329-338.
- Bauman, Richard. “Tür”, (çev. Hülya S. Sipahioğlu), *Millî Folklor*, 33 (1997): 96-99.
- Bayat, Fuzuli. *Türk Kültüründe Deli ve Delilik*, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2018.
- Ben-Amos, Dan. “Şartlar ve Çevre İçinde Folklorun Bir Tanımına Doğru”, (çev. Metin Ekici), *Millî Folklor*, 33 (1997): 74-87.
- Çobanoğlu, Özkul. *Türk Halk Kültüründe Memoratlar ve Halk İnançları*, Ankara: Akçağ Yayınları, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Halkbilimi Kuramları ve Araştırma Yöntemleri Tarihine Giriş*, Ankara: Akçağ Yayınları, 2008.
- Demirbilek, Salih. “Türk Kültüründe “Deliler” ve Bunların Dede Korkut Öğuznâmelerine Yansımaları”, *VIII. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi Bildiri Kitabı*, 2011: 69-77.
- Dundes, Alan. “Doku, Metin ve Konteks”, (çev. Metin Ekici), *Millî Folklor*, 38 (1998): 106-119.
- Ekici, Metin. *Halk Bilgisi (Folklor) Derleme ve İnceleme Yöntemleri*, Ankara: Geleneksel Yayıncılık, 2004.
- Foucault, Michel. *Deliliğin Tarihi*, (çev. Mehmet Ali Kılıçbay), Ankara: İmge Yayınları, 1992.
- Kocakaplan, İsa. “Dede Korkut’un Delileri”, *Millî Folklor*, 64 (2004): 18-24.
- Koçak, Aynur. “Karagöz Oyunlarındaki “Tuzsuz Deli Bekir” Tipi Üzerine Bazı Değerlendirmeler”, *Millî Folklor*, 56 (2002): 121-129.
- Marett, Robert Ranulph. “Psikoloji ve Folklor”, (çev. Didem Gülçin Erdem), *Millî Folklor*, 118 (2018): 145-159.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Kültür Tarihi Olarak Menâkıbnâmeler (Metodolojik Bir Yaklaşım)*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2010.
- Portelli, Alessandro. “Sözlü Tarihi Farklı Yapan Şey”, (çev. Kürşat Korkmaz), *Halkbiliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar 3*, (haz: M. Öcal Oğuz vd.) Ankara: Geleneksel Yayıncılık, 2009: 278-289.
- Propp, Vladimir. “Folklor Türlerinin Tasnif Esasları”, (çev. Metin Özarslan), *Millî Folklor*, 38 (1998): 120-128.
- Türkmen, Fikret. *Sahada Folklor Derleme Teknikleri*, İzmir: Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1992.

# ALEVİ TÜRKMENLERDE BİR HALK OYUNU: “CANİMEN” -ANKARA KALECİK YÖRESİ ÖRNEĞİ-\*

## A Folk Dance In Alawi Turkmens: The Case of “Canimen” From Kalecik Region of Ankara

Prof. Dr. Hayati BEŞİRLİ\*\*  
Dr. Emel YİĞİTTÜRK EKİYOR\*\*

### ÖZ

Sözlü kültürün önemli bir ögesi olan geleneksel halk oyunları, kültürel değerlerin kuşaklar arasında aktarılmasında önemli bir rol oynamaktadır. Orta Anadolu Alevi Türkmen toplulukları arasında oynanan “canimen” adlı oyun da geleneksel sözlü kültür öğelerinden birisidir ve kaynağı halka dayanan, yaratıcısı belli olmayan bir kültürel miras olarak günümüze taşınmıştır. Alevi inanç sistemi içerisinde, kökeni Türk kültürünün farklı inanç biçimlerine dayanan Alevi pratiklerinde, Türklerin İslamiyet’i kabulünden önceye ait olan gösteri sanatlarını kullanma geleneği korunmuştur. Bu çalışmada canimen oyununun geçmişten taşıdığı izler ortaya konulmuştur. Çalışma kapsamında kültürel kodların kuşaklar arasında aktarılmasında oyunun işlevi incelenmiştir. Aleviliğin değer sistemi ile bütünleşmiş, yöre halkının sosyal yapısını yansıtan ve kültürel özelliklerini günümüze taşıyan, eğlence amaçlı oynanan ‘canimen oyunu’ nun anlatıldığı çalışmanın alan araştırması, Ankara Kalecik ilçesine bağlı Elmapınar Köyü ile sınırlı tutulmuştur. Halk oyunları, fertleri bir araya getirir, toplumun üyelerini bireysellikten sıyrarak kolektif bir unsura dönüştürmede rol oynar. Ağırıklı olarak bu bağlamda ele alınan canimen oyununun işlevleri; sadece görünür vaziyette yerine getirdiği açık işlevler olarak değil, ritüeller ve seremonik unsurlar içeren örtük, gizli işlevleri ile değerlendirilmiştir. Çalışmanın verileri yarı yapılandırılmış görüşmeler aracılığı ile elde edilmiştir. Çalışmada oyun-dans ilişkisi üzerinde durulmuş, canimen, didaktik bir unsur olarak ele alınmıştır. Araştırma kapsamında oyunun önemli bir kültür ögesi olarak ait olduğu topluluğun birlik, beraberlik duygusunu güçlendiren, kültürel kodların kuşaklararası aktarımını sağlayan bir işleve sahip olduğu, aynı zamanda bir sosyalizasyon aracı olduğu görülmüştür. Öte yandan oyununun icrası ve işlevi; küreselleşme, kentleşme, göç gibi sosyo-ekonomik ve sosyo-kültürel gelişmelere paralel bir biçimde değişmektedir. Canimen, yöredeki kültür-inanç sisteminde varlığını korumakla birlikte; oyunun sözlü belleğe dair kavramlarının giderek unutulduğu, görsel hafızanın kaybolmaya yüz tuttuğu ve oyunun geçmişten bugüne devam eden didaktik işlevini bugün yeterince gösteremediği gözlemlenmiştir. Ritüeller, toplumsal ilişkilerin düzenlenmesi, sürdürülmesi ve toplumsal düzenin sağlanmasında önemli işlevlere sahip olduğuna göre, toplumsal yapıya uygun olarak değişime de açıktır. Günümüzde, unutulma tehlikesi ile yüz yüze olan canimen, kültürel kodları ve işlevsel özelliğiyle önemli bir sözlü kültür ürünüdür. Değişen yaşam koşulları ile gelişen değerler sisteminde canimenin yeniden sentezlenip gelecek kuşaklara aktarılabilmesi ve yaşatılabilmesi için mevcut yapısının kayıt altına alınması, yazılı kaynağa dönüştürülmesi kültürel değerlerin yaşatılması açısından hayati öneme sahiptir. Bu araştırma canimen oyununu sosyolojik bir perspektiften ele almıştır. Oyunla ilgili daha geniş örneklem üzerinde; edebiyat, halk bilimi, görsel sanatlar gibi farklı disiplinlerde yapılacak çalışmalarla kaybolmaya yüz tutmuş bir sözlü kültür unsuru korunmuş olacaktır. Ayrıca, oyunun tarihsel, kültürel, coğrafi özelliklerinin detaylandırılması araştırmaların kültürel ve bilimsel alana katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

### Anahtar Kelimeler

Canimen, dans, ritüel, halk oyunu, Alevi.

### ABSTRACT

Traditional folk dances- important elements in oral culture- play important role in transmitting cultural values between generations. The dance called “canimen” performed by the Alawi Turkmens in Central Anatolia is also one of the elements of traditional oral culture and has been carried to the present day as a cultural heritage whose source is the community and whose creator is not known. The tradition of using the performing arts dating from the era before Turks’ embracing of Islam as their religion has been preserved in Alawi practices which are based on different belief forms of Turkish culture within the belief system of Alawis. This study

\* Geliş tarihi: 11 Haziran 2020 - Kabul tarihi: 22 Mayıs 2021

Beşirli, Hayati; Yiğittürk Ekiyor, Emel. “Alevi Türkmenlerde Bir Halk Oyunu: Canimen-Ankara Kalecik Yöresi Örneği” *Millî Folklor* 130 (Yaz 2021): 132-144

\*\* Ankara Hacı Bayram Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü Öğretim Üyesi, Ankara/Türkiye. hayatibesirli@gmail.com, ORCID ID: 0000-0002-2051-2471.

\*\*\* Ankara Hacı Bayram Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü Öğretim Görevlisi, Ankara/Türkiye. emelekiyor@gmail.com, ORCID ID: 0000-0003-1410-9093.

reveals the traces of “canimen” from the past. The functions dances fulfil in the transmission of cultural codes from generation to generation are examined within the scope of the study. The field study of the dance “canimen”-which is integrated into the value system of Alawism, which reflects the social structure of the local people, which transmits the cultural features to the present and which is performed for fun- was limited to Elmapınar village of Kalecik district of Ankara. Folk dances assemble people and they prevent them from being individuals and thus play role in turning them into collective elements. The functions of the folk dance have been evaluated not only as the explicit function that is performed in the visible state but also with implicit latent functions including rituals and ceremony elements. The research data were collected through semi-structured interviews. In the study, the play-dance relationship has been emphasized and canimen is considered as a didactic element. It is found in this study that the dance has functions that strengthen the sense of unity and togetherness as an important cultural element of the community, which enable the transmission of cultural codes between generations and which also act as an instrument of socialization. On the other hand, the way folk dances are performed and the functions they fulfil also change in parallel to socio-economic and socio-cultural developments such as globalization, urbanization, and migration. While maintaining its existence in the culture-belief system in the region; it has been observed that the concepts of verbal memory of the folk dance were gradually forgotten, visual memory was beginning to disappear and the didactic function of the dance coming from the past to the present time cannot be fulfilled sufficiently today. Because rituals have significant functions in arranging, maintaining, and establishing social order; they are also open to changes in accordance with social structure. Canimen- which faces the danger of being forgotten today- is an important product of a social culture with its cultural codes and functional properties. It is of vital importance that its current structure should be recorded and transformed into a written source in keeping the cultural values alive so that the folk dance can be transmitted down to next generations by re-synthesizing it in the system of values which develop with changing life conditions. This paper considers the folk dance, canimen, from the sociological perspective. Such an element of oral culture-which is in danger of beginning forgotten- will be preserved through studies to be performed in the future with larger samples in disciplines such as literature, folklore, and performing arts. Besides, it is also thought that studies which describe the historical, cultural, and geographical details of the dance will contribute to the areas of culture and science significantly.

#### **Key Words**

Canimen, dance, ritual, folk dance, Alawi.

#### **Giriş**

Oyun ve dans ilişkisi oldukça karmaşıktır. Birçok oyunun önemli, bir o kadar da özel bir parçasını oluşturan dans; insanların duygularını, hayallerini, düşüncelerini ve kültürlerini yansıttığı araçlardandır. Oyunun türlerinden birisi de müzikle dansın ahenkli birlikteliğinden doğan halk oyunlarıdır. Toplumsal yapıyı ve toplumsallık dünyasını oluşturan bir dizi pratiğin içinde yer alan dans (James 2013:101) halk oyunlarında geçmişle bugünün bağımlı kuran bir simgedir. Halk kültürünün değerlerini yansıtan ve kuşaklararası aktarımını sağlayan halk oyunlarının kökenlerinin din ve büyü ile ilgili olduğu düşünülmektedir (Eroğlu 1999:32). Aleviliğin kültürel geçmişinin dayandığı ve bu geçmişin taşıyıcısı olan araç sözlü kültür olmuştur. Eski Türk toplumlarına ilişkin incelemeler yapan araştırmacılara göre, günümüzde pek çok davranışın, terimlerin, deyimlerin ve folklorik unsurların temelinde Şamanist dönemden kalıntılar bulunmaktadır (Hassan 2009:106-109). Dünyada bütün halklarda var olan şamanın toplum içinde şair, besteci, şarkıcı, müzisyen, oyuncu rollerinin bulunduğu, ruhlarla iletişim kurmasında en etkili yollardan birinin müzik ve dans olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla halk oyunlarının icralarının ve yaratımının kökeninde dinsel ve büyüsel unsurları taşımasından dolayı şamana ait icralara dayandığı ileri sürülmektedir (Ertural 2012:103).

Kökene, Türk kültürünün farklı inanç biçimlerine dayanan Alevi pratiklerinde, Türklerin İslamiyet’i kabulünden önceye ait olan gösteri sanatlarını kullanma geleneği korunmuştur. Çalışmamız kapsamında yer alan canimen oyunu, bir inanç sistemi olan alevi topluluklarda görülmüş ve diğer topluluklarda rastlanmamıştır. Türklerin Şamanist dönemlerinde inanç kültleri, genel olarak atalar-tabiat-gök Tanrı kültlerine dayanmaktadır.

Şamanın yönettiği, kadın ve erkeklerin içki eşlikli ritüelleri Radloff, Potapov, Köprülü, Marcireau gibi yazarlar tarafından da doğrulanmıştır. Bu ritüeller farklı inanç uygulamaları ile Türkmen pratiklerine girerek bugüne kadar taşınmıştır (Ocak 2002:175-176). Potapov'un bir saç törenini anlatımı sırasında kadın ve erkeğin nehir kenarında beraberlerinde çeşitli içki ve yiyecek getirmeleri (Potapov 2012:278). Bunun yanı sıra Erlik'e sunulan kurban töreni anlatımında kadın ve erkeğin birlikte yemeğe katılmaları ve tören bittikten sonra içki meclisindeki birlikteliklerinde (Radloff 2008:82) olduğu gibi birçok örnekte toplumsal hayatın bir parçası olan inanç alanında kadın ve erkeğin birlikteliği görülmektedir. Bunun başka bir örneği de Köprülü (1976:33-34)'den verilebilir. Bu anlatıda Hoca Ahmet Yesevi'nin meclisine örtüsüz kadınların da devam ettiği ve beraber zikrettiği söylentisinin diğer din adamları arasında rahatsızlık yaratması söz konusudur. Bunun üzerine Hoca, aynı hokkaya ateş ve pamuğu koyar. Ateş ve pamuğun yanmadığı görülür. Böylece, erkek ve kadının da ehli hak meclisinde birleşebildiği görülür. Bu öz, Aleviliğin kültürel alanına dair ürettiği, icra ettiği ve zaman içinde kurumsallaşan; oyunlarında, müziklerinde, danslarında da yansımaları bulmaktadır (Aydın 2007:151, Ocak 2002:175-178).

Araştırmacılara göre oyunlar; tarihsel süreç içerisinde anlamlarında ve icralarında değişime uğrayarak ritüel olmaktan uzaklaşmıştır. Kaepplere de bazı toplumlarda insanların tanrı için sergiledikleri hareketlerin dinsel bir tören olarak kabul edilmesine karşın aynı hareketlerin izleyici karşısında sergilendiğinde bir dans olarak algılandığını savunmaktadır (Kaeppler 1997:102). Bu çalışmanın konusunu oluşturan canimen oyununun temellerinde de Aleviliğin ve İslamiyet öncesi Türk inanç pratiklerinin izlerini görmek mümkündür. Alevi inancına mensup toplulukların halk bilimi ürünlerini, kutsalın kolektif olarak paylaşımının gerçekleştirildiği ritüeller içerisinde ürettiği, aktardığı ve güncellediği görülmektedir (Akın 2017:46). Canimenin zamanla ritüelden dansa doğru bir geçiş yaşadığı ve sosyo-kültürel bir işlevi yerine getirdiği düşünülmektedir.

### **Metodoloji**

Canimen oyunu; Ankara Kalecik, Kırıkkale Sulakyurt ile Eskişehir Alpu coğrafyasında varlığı tespit edilen bir halk oyunudur. Bu çalışma, Ankara'nın Kalecik ilçesine bağlı Elmapınar'da gerçekleştirilmiştir. Araştırma için Elmapınar Köyü'nde ve Elmapınarlılar'ın Ankara merkezde düğün, nişan, kına gecesi gibi törensel etkinlikleri incelenmiştir. Bu kapsamda veriler; on kişiden oluşan bir örneklem grubu ile yapılan yarı yapılandırılmış görüşmeler ve katılımlı gözlem yoluyla elde edilmiştir. Analizlerde; oyunun sosyo-kültürel işlevleri üzerine odaklanılmıştır. Araştırma sürecinde insanların birbiriyle nasıl etkileşime girdiği, kendi toplumsal dünyalarını nasıl oluşturduğu ve sürdürdüğüne dair anlayış ve yorumlara varmak üzere; insanların doğal ortamlarında toplumsal olarak anlamlı eylemin doğrudan ayrıntılı gözlemi ile görüşmeler yoluyla elde edilen verilerin sistematik analizi (Neuman 2009:131) yapılmıştır.

### **Oyun ve İşlevi Üzerine**

Çağdaş işlevselciliğin önemli temsilcilerinden ve önderlerinden sayılan (Wallece ve Wolf 2012:46) Durkheim'in teorisinde, ahlaki sistemler toplumsal örgütlenmenin herhangi bir işlevini karşılamaktadır. Dolayısıyla, toplumsal kurumlar özgül toplumsal ihtiyaçları karşılamak üzere var olmaktadır (Swingewood 1998:265). Bu bağlamda Durkheim sosyolojisinde din toplumsal bir kurum olarak ele alınmaktadır. Durkheim (2010:23-63)'a göre din toplumsaldır ve dinsel inanç ve uygulamalar zaman zaman insanı



şaşırtacak biçimlerde simgesel olarak görünebilir. Simgenin anlaşılmasında farklı kaynakların simgesel inşada etkisinin göz önünde bulundurulması gereklidir. Nitekim dinsel erdemlerin tamamı da dinsel kişiliklerden kaynaklanmaz. Bazı kültürel ilişkiler insanı bir gökselliğe bağlamaktan başka amaçlar da gütmektedir. Diğer bir ifadeyle eylemlerin altında yatan gerçeklikler toplumsal bağlamı ile ele alınmadıkça anlaşılamaz. Durkheim (2003:47), toplumsal nitelemesini “toplumda belirli bir yaygınlık gösteren ve toplum için az veya çok bir yararı olan, toplum içinde oluşmuş bütün fenomenleri” anlatmak için kullanmaktadır. Birçok çalışmada ortak değerler ve toplumsal yaşamın ortak biçimleri üzerinden kültürel unsurları ele almaktadır. Kültür kavramı, sosyolojinin kurucu sosyologları tarafından doğrudan kullanılmamakla birlikte kültürel unsurlara sıkça yer verilmiştir. Bu bağlamda Durkheim sosyolojisinde ritüeller önemli bir yer tutmaktadır ve Durkheim; dansı, müziği, şarkıyı ritüel toplantıların bir parçası olarak görmüştür (James 2013:109).

Ritüel; uygun zamanlarda yerine getirilen, sembollerin de kullanılabilirdiği ve sık sık tekrarlanan bir davranış modeli olarak tanımlanmaktadır. Şahin (2020:134) ritüeli, insanı toplumsal bir varlık haline getiren, kök paradigmalara gerçeklik kazandıran, sosyokültürel ve ekolojik düzen arasındaki bağı kuran kültürel kalıplar olarak nitelendirmektedir. Yazara göre ritüeller, kutsalın her türü ile iletişimi kurmak üzere yapılan salt eylemler olmanın ötesinde sembolik kodları ile sosyal ve kültürel hayatı ifade etme yeteneğine sahiptir (Şahin 2009:565).

Ritüellerin etkili olduğu başlıca alanlardan birini din oluşturmaktadır. Ancak ritüelin etki alanı seküler ve gündelik alana kadar uzanır. Ritüeller, dinin de dâhil olduğu sosyokültürel yaşamın kutsallık kaynaklarını eylem içinde somutlaştırmaktadır. Sadece ibadet ya da dinî pratikle sınırlandırılmayacak kadar geniş bir kavramsal içeriğe sahiptir (Şahin 2008:270). Bu kapsamda Goffman’ın dramaturjik sosyolojisinde aktörlerin etkileşim perspektiflerini geliştirdiği rituelleşmiş gündelik davranışlar kapsamında “etkileşim ritüelleri” karşımıza çıkar (Marshall 1999:623). Standartlaşmış ve tekrarlanan sembolik davranış biçimi olan ritüel, bireysellikten öte, grup bilincini ve birlikteliğini ortaya koyan duygusal bir kanal, yeni bilgi ve tecrübeler için bir rehber olarak geçmişi günümüze, günümüzü de geleceğe bağlayan bir bağ özelliği taşımaktadır (Karaman 2010:229). Ritüeller ayrıca, bireyleri geleneğe göre kültürlendirme işlevine sahiptir. Bireyin doğuştan getirdiği fiziksel özellikleri sosyal statü ve rollere dönüştüren ritüeller, bireylerle sosyal düzen arasındaki bağı kurmakta ve onları toplumun doğal üyeleri hâline getirmektedir (Şahin 2019:10). Ritüellerde kontrollü bir şekilde mekân kullanımı ve bedenin kullanılması söz konusudur ve hareketlerin kendine özgü bir zamanlaması bulunmaktadır (James 2013:138).

Durkheim ritüeli, dini hayatın pratiklerini yorumlarken kullanmaktadır. Kutsal ile din dışı arasında güçlü bir ayırım yaparak ritüelleri kutsal kategorisine yerleştirmektedir. Dini fenomenleri; inançlar ve ayin (ritüel)ler olarak iki temel kategoriye ayırmaktadır (Durkheim 2011:56). Kültürel kodların aktarılması ve ortak değerlere etkileri bakımından, dinin ilkel kabilelerin çoğunda bütünleştirici özelliğinden söz etmektedir. Ritüele katılanlar, ortak nesnelere, eylemler ve iletişim yoluyla birbirlerine odaklanırlar ve odaklandıkları ortak noktanın farkındadırlar. Durkheim için ritüel; sembolik bir üretim ve/veya yeniden üretim aracı olarak toplumsal olanın ve kültürün bir göstergesidir (Alver 2010:204). Bu çalışmada ritüel sadece mistik boyutu kapsayan dini alandaki yeri esasında

değerlendirilmemiş, belirli şekildeki hareketlerin, belirli sırayla ortaya konulması ve hareketlerin belirli bir temsil kabiliyetine sahip olması kapsamında (Rappaport 2006:187) ele alınmıştır. Bunun yanı sıra çalışma konusunu oluşturan canimen oyununun belirli topluluğa ait olması ve bunun bir inanç topluluğu olması mistik boyutunu da ortaya koymaktadır.

Toplumsal yapı harmonik olarak işleyen bir bütüne (Beşirli 2012:63) işaret etmektedir. Bu bütünde, insan hayatının önemli belirli dönemleri vardır. Bu dönemler bireyi ve toplumu etkileyen, kültürden kültüre çeşitlilik gösteren bir süreç izlemektedir. Bu süreç içerisinde yaşanan ve kendine has özellikleri bulunan geçiş ritüelleri bulunmaktadır. Bunlar arasında; düğün, nişan, kına gecesi, sünnet gibi eğlence biçimleri de yer almaktadır. Günlük hayatta üyelerini bir araya getiren ve çeşitli sosyal ilişkiler düzenleyen ritüelleri Gluckman, “sosyal ilişkinin ritüeli” olarak sınıflandırmaktadır. Bu tür ritüeller üyelerinin ortak inançlarında anlam bulur ve mistik, duyuüstü ürünlerden sosyal, doğal ve doğaüstü alanlara düzen getirdiğine inanılmaktadır (Peacock 2006:141). İşlevselciliğin karakteristik özelliğine göre, toplumda her parçanın anlamı yalnızca, sistem içinde özel bir işlevi yerine getirdiği bütünlü ilişkisi içinde ortaya çıkmaktadır. Bunun için toplum birbirine bağımlı ve hepsi de genelde sistemin bütünleşmesi ve uyarlanmasına katkıda bulunan öğelerden oluşmaktadır (Swingewood 1998:272). Toplumsal, kültürel olguların toplumsal-kültürel sistem içerisinde yerine getirdiği işlevlerin çözümlenmesi (Wallace vd. 2012:43) işlevselciliğin en belirgin özelliklerindedir. Bu yönüyle işlevselcilik kültürün temel öğelerinden olan değerlere büyük önem atfederek toplumun birliği ve paylaşmakta oldukları hususlara ağırlık vermektedir.

Yapı ve işlev ilişkisi üzerine kuramını inşa eden Parsons, kişilik ve kültür sistemleriyle toplumsal sistemin bağlantılarını kuran bir toplum modeli sunar ve toplumsallaşmayı; bilgilerin öğrenilmesiyle yerleşik norm ve değerlerin içselleştirilmesinin bileşimi, biyolojik yeniden üretimin yanı sıra toplumsal sürekliliği sağlayan başlıca süreç olarak değerlendirir (Bottomore vd. 1997:342).

Folklorun işlevlerini değerlendiren öncül çalışmalardan birisi William R. Bascom’a aittir. Yazar, “Folklorun Dört İşlevi” (1954) adlı çalışmasında folklorun sosyal bağlamına, kültürel bağlamı kapsamında kültürle ilişkisine ve önemine işaret ederek işlevlerini sıralamaktadır: 1. Eğlence, 2. Kültürel unsurlara (değerler, töreler, inançlar) ya da kabul edilen davranış kalıplarına uyumu sürdürme, onaylama, 3. Eğitim ve kültürü gelecek kuşaklara aktarma, 4. Bireysel ve toplumsal baskılardan kurtarma (sosyokontrol, etki, yönlendirme, empati gibi).

Canimen oyunu da bu bağlamda ele alınmıştır. Kültürün kuşaklararası aktarımını sağlayan, bireylerin eğlence, eğitim gibi kurumsal ihtiyaçlarına yanıt verebilen bir sosyalizasyon aracı olarak karşımıza çıkmaktadır. Oyunun işlevleri, sadece görünür vaziyette yerine getirdiği açık işlevler olarak değil, ritüeller ve seremonik unsurlar içeren örtük fonksiyonları, saklı işlevleri (Beşirli 2011:339) olan didaktik bir unsur olarak değerlendirilmiştir.

### **Canimen Oyunu**

Türkiye’de toplumsal değişimle birlikte Alevi topluluklarında ritüel sürekliliğinin 1980’li yıllardan sonra kamusal alana taşınmış olsa da kesintiye uğradığı bilinmektedir (Aça vd. 2017:58). Alevi toplulukların dini ya da din dışı ritüellerinin ve geleneklerinin temel motifleri müzik ve şirdir. Müzikli-danslı etkinlikleri ile moral değerlerin kuşaktan

kuşağa geçmesiyle bugüne taşınan Aleviliğin en önemli özelliği sözlü bir kültürel yapı unsuru olmasıdır (Okan 2004:66).

Sözlü kültürün bir unsuru ve Alevi topluluklarında rastlanan ve burada ritüel olarak ele alınan canimen, etimolojik olarak Farsça kökenli bir kelimedir. Şükun (1967:644)'a ait Farsça-Türkçe sözlükte anlamı; “Canlarımız tamamen birdir demek olup bir kimseye bir şey tevdi ederek iyi saklamasını ve kıymetini bilmesini tavsiyeden kinayedir” şeklinde açıklanırken, Kanar (2008:501)'ın sözlüğünde; “canım, cancağızım” anlamına yer verilmiştir.

Bu araştırmada “Canimen nedir?” sorusuna katılımcılardan K4, kelimenin sözlük anlamını destekler biçimde “*Canimen canım benim anlamındadır. İç içe canlar bir araya gelerek, her şeyin, sitemin yapıldığı, stresin atılması için cemaatin hep bir ağızdan canı gönülden söylediği ve oynadığı halaydır*” yanıtını vermiştir. Bunun yanı sıra katılımcılar genellikle canimeni; “*kadınlarla erkeklerin birlikte oynadığı, her yaştan insanın katılabildiği eğlence amaçlı bir oyun*” (K6, K9, K3, K4) şeklinde tanımlamıştır. Eskişehir yöresi Türkmen ağızlarını araştıran İleri (2008:309)'ye göre canimen; “söz kesme, nişan, kına, düğün, sünnet ve Hıdırellezlerde Türkmenlerin yaşlısıyla, genciyle oynadıkları bir tür halay çekme oyunu”dur. Öte yandan kentsel alanda ve örgün eğitim kurumlarında geleneksel kültürün geçiş olanaklarının sınırlandırılmış olması, modernleşme, batılılaşma gibi hedeflerin öne çıkarılması ile kentlerde ve eğitim alanında kitle kültürünün hâkimiyeti (Oğuz 2009:12) çocuklar ve gençler açısından geleneksel oyunların anlamının kaybolmasına zemin oluşturmuştur. Nitekim genç katılımcılardan birisi, canimeni “*anlamsız bir oyun*” (K10) olarak tanımlamıştır. Görüldüğü gibi oyun bir taraftan kuşaklararası aktarılırken öte yandan günümüz kuşağının ilgisini çekememektedir. Son yıllarda yapılan araştırmalar da Alevi gençlerin büyük bir kısmının kendi inançlarına yabancı olduğunu, Aleviliğin anlam dünyasından uzak olduklarını göstermektedir (Salman 2015:543, Eker 2019:182). Kültürel değişimi ele alan çalışmalar, yaşamın ve kültürün özünün, kuşaklararası etkileşime dayandığını vurgulamaktadır. Dünyayı algılama ve değerlendirme biçimleri ve araçlarıyla birlikte sosyo-kültürel yaşam ve nesiller de değişmektedir. Bu değişimin önemli bir aktörü iletişim teknolojilerindeki gelişmelerdir. Özellikle elektronik iletişimde yaşanan gelişmeler beraberinde kendine özgü bir kültür bağlamı ve kuşağı yaratmıştır (Özdemir 2019:129-130). Şahin (2019:13)'in vurguladığı gibi günümüzün neo-liberal yapılanması, toplulukların etkileşim, zaman, mekân, mensubiyet ve kültürlenme gibi somut, doğal ve organik yapı taşlarını buharlaştırmış ve ontolojik gerçekliklerini yitirmelerine neden olmuştur. Böylece topluluk için önemli olan bir ritüel, bilişsel ve sembolik birer yapı hâline dönüşmüştür.

Canimen; kaynağı halka dayanan, yaratıcısı belli olmayan bir kültürel miras olarak günümüze taşınmıştır. Dolayısıyla başlangıcını belirli bir tarihe dayandırmak mümkün değildir. Araştırma dâhilinde görüşmecilere “Canimen ilk olarak ne zaman oynanmaya başlamıştır?” sorusunu bir görüşmeci (K8) “*canimenin zemini ve zamanı yoktur*” diye yanıtlamıştır. Görüşmecilerden 80 yaşın üzerinde olan erkek katılımcı (K1), “*yağmur duasına ‘Ümmet Tepesi’ne çıkardık, o zaman da gençler kalabalık olurdu ve canimen çekerdik*” diye aktarmıştır. Ayrıca yaşlı katılımcıların ortak olarak söylediği “*önceleri köyde bulgur döverken gençler bir araya gelir imece usulü çalışır, dibek başında canimene de dönerdik*” (K5, K2, K7, K3) olmuştur. Yağmur duası, kış hazırlıkları gibi toplulukla yapılan işlerden sonra oynanması canimenin kaynağının; insan-doğa-Tanrı ilişkisinin farklı boyutlarında değerlendirilebileceği yönündeki varsayımı güçlendirmektedir. Canimende

yapılan eylemin semahta olduğu gibi “dönme” olarak ifade edilmesinin Alevilikte dönmenin sembolik anlamına gönderme yaptığı görülebilir.

Bir davranışın toplumsal davranış haline gelebilmesi için bireyden çıkıp bireyler arası sürekli ve düzenli bir yapı kazanması gerekmektedir (Arslantürk 2013:19). Canimen oyununda söylenen maniler, deyişler ve türküler sözlü kültür aracılığıyla aktarılmakta ve süreklilik kazanmaktadır. Nitekim, katılımcılar da büyüklerinden öğrendiklerini ifade etmiştir: “*Atalarımız, dedelerimiz hep oynardı, bizler de onlardan küçük yaşlardan itibaren öğrendik*” (K3). “Canimeni siz ilk ne zaman oynamaya başladınız” sorusuna görüşmeye katılan kişiler “*oyuna küçük yaşlardan itibaren girerdik ama biz sözleri bilmediğimiz için söylemezdik. Biraz büyüyüp genç kız ya da delikanlı olmaya başlayınca biz de söylemeye başladık*” (K7) yanıtını vermişlerdir. Ong, sözlü kültürdeki öğrenim yöntemlerini “*Çıraklık... müritlik, dinleme, dinleneni tekrarlama, atasözlerine ve bunları yeniden tertiplemeye hakim olma veya kalıplaşmış deyişlerle oluşturma, ortak geçmişe tek vücut olarak katılma...*” şeklinde sıralamaktadır (Akt. Okan 2004:66). Canimenin icrasında da icracıların küçük yaşlardan itibaren oyunu öğrenmeye başladığı, belirli yaşlara geldiklerinde ise oyunda “manilerin icracısı” olarak etkin bir role sahip oldukları görülmüştür.

Kültürel yapının sürdürülmesinde oyunlar önemli bir yere sahiptir. Anadolu Türkmen Alevilerinde eğlence amaçlı olarak kadın ve erkeklerin birlikteliğiyle gerçekleşen canimen oyunu günümüzde genellikle; söz kesme, nişan, kına, düğün, sünnet gibi törensel eğlencelerde, önceleri ise bulgur dövme, Hıdırellez, harman zamanı gibi kolektif faaliyetlerde oynanan bir halay türüdür. Canimen yöre insanının cinsiyet ve yaş ayırımı yapmaksızın dâhil olduğu türkü, deyiş ve manilerin karşılıklı atışmalar şeklinde icra edildiği bir oyundur. Bu oyun, ritüeller için açıklandığı gibi, “*kolektif*”tir ve “*bütün zamanı da kapsayan yoğun bir ortak çabanın ürünü*” olarak günümüze taşınmıştır (Durkheim 2011:31). Canimen, bir birikimin sonucu olarak kolektif benliğin gelişmesine katkı sağlayan bir oyun türüdür.

Canimenin icrasında kadınlar ve erkekler belirli bir sıralama ve cinsiyet ayırımı olmaksızın, daire formunda el ele tutuşur. Kendine özgü ezgiler ve maniler ile giriş yapılır ve oyuna sağ ayakla başlayan oyuncular kendi sağına doğru üç adım atarak dairesel hareketler çizer. Oyunun melodisine uygun olarak ellerin tutuş biçimi değiştirilerek eller serçe parmaktan tutulur ve öne-arkaya ritmik bir şekilde hareket ettirilirken dördüncü adımda sol ayakla iki adım geriye gidilir. Türk halk oyunları içinde bar, horon, zeybek ve halay gibi birçok oyun türü sağdan sola doğru, daire veya yarım daire formu üzerinde icra edilmektedir. Bu form, Türk halk oyunlarının geleneksel biçimsel formları olarak nitelendirilmektedir. Daire yönündeki dönüşün köken itibarıyla, şamanın esrime halinde daireyi oluşturmak için kullandığı dönüşün yönüne benzer bir özellik taşıdığı ifade edilmektedir (Ertural 2012:106). Canimen oyununun ilerleyen safhalarında oyuncular, söylenen manilerin ritmine ve atışmaların coşkusuna göre alkışla tempo tutarak oyunun ritmini artırır. Manilerin icrasında oyuna başlayan kişi maninin ilk iki mısraını söyler, oyunun diğer icracıları sözleri tekrar eder. Canimende herhangi bir enstrümana ihtiyaç yoktur. Eğer eğlencede davul varsa canimen söylenirken davul susar ve canimen deyişleri yöre halkının özgün besteleri ile seslendirilir. Melodisi yörede herkesin bildiği kalıp ezgiler olabilir ve sözler her canimen ezgisine adapte edilebilir, uzatılabilir (Cansız 2010:20). Canimenin ritmini adımlar ve tempoyu güçlendiren alkışlar belirler. Canimen manileri “*en fazla yedili ses aralığına sahiptir. Türküyü söyleyen kişi ya da grubun bitirdiği heceden diğerleri söylemeye başlar*” (Koçak 2003:15).

*Bahçelerde boz erik  
İkimiz de güzelik.  
İkimiz bir olursak,  
Düşman bağırnı ezerik. (Kaynak kişi: K2)*

Canimen cinsiyet ayrımının olmadığı, kadın erkek eşitliğinin yansıtıldığı bir sözlü kültür geleneği olarak günümüze taşınmıştır. Alevi meclisinde kadın ve erkek yoktur. İnsan vardır. Can vardır. "Can", "canlar", "erenler" kavramları da sadece kadın veya erkek için kullanılmaz. Her iki cinsiyet için kullanılan ortak bir tanımlamadır (Özcan 2007:5). Canimen bu eşitliğin sembolik sunumudur. Görüşmelerde oyunu ilk başlatanın genelde kadınlar olduğu ifade edilmiştir. Eğlencenin ve birlikteliğin amaçlandığı canimende kadınlara yönelik nezaketin öne çıktığı görülmektedir:

*“Al elma yeşil elma,  
Birin al beşin alma,  
İlahi kadir mevlam,  
Canım al, eşim alma.” (kaynak kişi: K4)*

Canimende genellikle; ‘sevgi, aşk, özlem, güzellik, sitem, ayrılık, gurbet, acı gibi duygular ve tabiat, savaş’ gibi temalar işlenmektedir. Oyun eğlenmek amaçlı ya da düğün, nişan vs. gibi törenlerde eğlence ve coşkuyu artırmak, grup içi dayanışmayı güçlendirmek amacıyla oynanmaktadır. Sahne sanatlarında ve halk oyunlarında kostüm, hem bir nesne olarak hem de bir işaret olarak özel bir anlama sahiptir. Kostümün işlevleri çok çeşitli sınıflandırılabilir; estetik, pratik, büyülü, ahlaki işlevler. Bölge, tatil, tören gibi çeşitli durumları anlatan işlevlerinin yanı sıra sınıf, statü, meslek, yaş ve inancı imlemeye yardımcı olan işlevleri mevcuttur. Bir işlev; bir nesne olarak kostümün kendisiyle veya bir işaret olarak kostümün gösterdiği yaşamın çeşitli yönleriyle ilgili olabilmektedir (Bogatyrev 1971:80). Canimen oyununun icrasında özellikle tercih edilen yöresel ya da geleneksel bir giysi bulunmamaktadır. Topluluğun, o gün birlikte olma nedenlerine göre oyuna katılanların kıyafetleri farklılık göstermektedir.

Oyunun belirli bir mekânı yoktur ya da oyun için özel bir mekân tasarımı yapılmamaktadır. Canimen kırlarda, evlerde, bahçelerde topluluğun eğlenmek istediği her alanda oynanabilmektedir (Kaynak kişi: K2):

*Kayabaşı pıtrak,  
Gelin kızlar oturak,  
Ne oturak ne durak,  
Satlak da kurtulak.  
Harman yeri düz olsa,  
Düvensiz de sürülür.  
Yarin güzel olunca,  
Ekmeksiz de durulur.*

Canimenin oynandığı düğün, nişan, kına gecesi, Hıdırellez ya da yağmur duası gibi geleneksel kültürel örüntülerin her birisinde toplumun üyesi olan insan, bu ritüellere farklı nedenden dolayı katılabilir. Ama güdülenimleri ya da görünüşteki amaçları ne olursa olsun, ritüellerin büyük kısmının bilinç yükseltme kapasitesine sahip olduğu görülmektedir (Cohen 1999:54). Canimen oyunu da grup bilincini geliştirmeyi amaçlamaktadır. Oyun birlik ve beraberlik duygusu ile sosyal paylaşımı geliştirmek, kuşaklar arası etkileşimi artırmak gibi işlevsel özellikler göstermektedir. Araştırmaya göre oyunun icracılarından orta ve üzerindeki yaş grubunun oyundaki en belirgin amaçları, eğlenceyi düzenleyen ev

sahibine duydukları saygı, sevginin bir ifadesi ve sunuş biçimidir. Oyundaki gençlerin amacı ise; aralarındaki birlik ve beraberliği geliştirmek, içinde buldukları grubun diğer üyelerine saygılarını sunmaktır. Araştırmalar oyunların icrasında daire formu ve el ele temas tekniklerinin ön planda olmasının grup etkileşimini güçlendirdiğini de göstermektedir. Grup merkezli, yaşlılarla karşılıklı etkileşime dayalı, psiko-sosyal faydalar üzerinde duran dans terapistlerine göre daire formunun, karşılıklı dokunmanın, müziğin, seslendirmenin, destekleyicilerin ve empatik hareketlerin, birinin diğerine ulaşmada birbirini teşvik edici duyguları harekete geçirdiği ileri sürülmektedir (Ertural 2012:108). Yöre halkının görüşleri de canimenin en önemli işlevinin toplumsal davranışı geliştirerek toplumu kategorize etmeden birlik ve bütünlüğü sağlamak, kuşaklar arası etkileşimi artırmak, toplumsallaşmayı sağlamak yönünde olmuştur.

Canimende oyunun lideri toplumsal statü veya rol konumlandırmasına göre değil, işlevsel özelliğine göre belirlenmektedir. Sözlü kültürün en önemli taşıyıcısı, anlam inşası olan dildir. Canimenin lideri oyunun diline hâkim olan katılımcıdır. Manileri, türkü sözlerini en iyi bilenler grubun lideri ve aynı zamanda o topluluğun belleği olur. Bu bireyler toplulukla iç içedir ve sözlü kültürün aktarıcısı konumundadır. Ancak İleri (2008:309), bu düşüncenin aksini savunmaktadır O'na göre; “*Canimen 'de ve halayda başı çekmek statü göstergesidir. Aynı zamanda, düğün sahibine duyulan saygının bir ifadesidir*”.

*“Canimenin başyım*

*Oynar yüzük kaşyım*

*Eller ne derse desin*

*Ben yarin oynayıyım.” (Kaynak kişiler: K1,K2, K5, K3)*

İnsanlar aynı ritüele katılabilir ama farklı anlamlar bulabilirler. Katılımcı birey düzeyinde bireylerin grubuyla bağıntısı ve grup üyeliğinin dolayımından geçen dünyayla bağıntısı hakkında bir şeyler söylerler. Her ikisi de toplumsal sınırı inşa eder ve bireyin bu sınırı yaşantılamasına izin verir (Cohen 1999:58). Canimende katılımcıların amaçları, ortama ve bireyin öznel durumuna göre değişebilmektedir. Canimen oyununun açık işlevlerinin yanı sıra gençler arasındaki duygusal ilişkilerin inşası gibi örtük işlevinin olduğu da oyundaki manilerden anlaşılmaktadır. Kapalı toplumsal yapılarda cinsiyetler arası iletişim oldukça güçtür. Özellikle evlenme çağına gelen bireylerin eş seçimlerinde ortak mekânların kullanımı önem kazanmaktadır. Ancak bunun toplumsal kabulün sağlandığı alanda ve toplumun meşruiyet tanıdığı ölçüde gerçekleşmesi gereklidir. Bu kapsamda canimen buna uygun bir işlev ortaya koymaktadır.

*Altın yüzük olayım,*

*Parmağına dolayım.*

*Oğlan sen pek güzelsin,*

*Yavuklun ben olayım.*

*(Kaynak kişi: K3, K1,K2, vd.)*

*Dere dolu kumunan,*

*Atmaya kürek ister.*

*Ergen kızın koynunda*

*Yatmaya yürek ister.*

Gerçekte toplum ve birey uzlaşmaz karşıtlar değildir. İçinde yer aldığı kültür, bireyin yaşamını oluşturduğu hammaddeyi ona sağlar. Birey, bu malzeme yetersizse sıkıntı çeker, zenginse olanaklarını artırma şansını elde eder (Benedict 2011:268). Canimen de oyuna katılan bireyler için duygusal ve düşünsel malzemeyi temin ederek bireyin kişiliğini inşa etmesine katkı sağlarken sosyalleşme sürecinde de etkili olmaktadır. Gençler katıldıkları bu oyun aracılığı ile eğlenmenin yanısıra haberleşmek, bilgi vermek, duygu ve düşüncelerini ifade etmek, mahremiyeti olan bazı kişisel duygularını meşrulaştırmak gibi

ihtiyaçlarını da karşılamaktadır. Canimende bireylerin umutları, beklentileri, aşkları, sevgileri, hüznüleri, sitemleri dile gelmektedir. Görüşmecilerden 60 yaşındaki erkek katılımcı canimenin en önemli katkısının; “*canimen, toplumun birlikteliğini göstermek, kadın, erkek, çocuk, yaşlı, genç bütün toplum bir kötülüğü olmayan, kendi eğlencesini kuran, kendi hamurıyla yoğurulan, dışa bağımlı olmayan, kendi örf ve âdetini devam ettiren bir toplum yapısı sağlar*” (K4) olduğunu söylemiştir.

*Canimencarasında,  
Gül bitmiş arasında.  
Başıma bir iş geldi,  
Cahillik arasında. (Kaynak kişi: K1)*

Canimen oyununda iletişimi sağlayan en önemli enstrüman manilerdir. Maniye başlayan gençler, iç seslerini dillendirmekte, duygularını buldukları meclise bildirmektedir. (Kaynak kişi: K1, K2)

*Kayadan iniyordum,  
Çağırsan dönüyordum.  
Bir od oldum, bir pamuk,  
Aşkından yanıyordum.  
Şeklinde seslenen bir canimen üyesi genç karşılığında;  
Kayalardan kalk da gel,  
Yılan ol da ak da gel.  
Ben sana dayanamam,  
Dan (gece) yüzüne kalk da gel.*

Manisi ile yanıt almakta, sevdiğinden karşılık görebilmektedir. Topluluk sınırlarının onaylanması ve pekiştirilmesinde başvurulan simgesel düzenekler repertuarında ritüel öncelikli bir yer işgal etmektedir. Simgesellik bir aidiyet ve kimlik duygusu ve aynı nedenle, başkalarından farklı olma duygusu yaratır ve “*simgelerin her birinin anlamı, bireyin kendine özgü tecrübesinin dolayımından geçer*” (Cohen 1999:11-54-57). Canimende yöre halkının duygularının dilinin, sembollerin gücü ile nasıl bütünleştiği açıkça görülebilmektedir. Yukarıda açıklandığı gibi manilerde geçen “*od ve pamuk*” simgesel anlatıma örnek olarak gösterilebilir. Od ve pamuk sembolizmi kadın ve erkeğin, aynı mecliste birlikteliğini ifade eder. Bir başka örnek; “*turna kuşunun*” simgesel anlamlarla yüklü olmasıdır. Turna kuşu, Orta Asya’dan Japonya’ya, Kore’ye kadar geniş bir coğrafyada mukaddes olarak kabul edilmektedir. Alevî-Bektaşî folklorunda da önemli bir rol oynayan turna kuşu Hz. Ali’yi temsil etmektedir. Hoca Ahmet Yesevi’nin özelliklerinden birisi de turnaya dönüşebilmesidir. Turna kuzeyden güneye, güneyden kuzeye uçarken Hz. Ali’ye selam götürmekte ondan da selam getirmektedir. Turnayı gören sevgili, sevdiğinin kendisine neyi söylemesini istiyorsa, onu hissetmeye çalışacaktır (Aytaş 2003:14,16). (Kaynak kişi: K4)

*Bir çift turna gördüm yolda, yorulmuş,  
Şahan vurmuş kanatları kırılmış.  
O da bencileyin yardan ayrılmış,  
Doğru bir katere gidin turnalar.  
Diye seslenen bir canimen kadınına başka bir mani ile yanıt verilmektedir;  
Yüksel turnam yüksel seni almazlar,  
Tarayıp zülfünü ince örmezler,  
Korkuyorum seni bana vermezler,*

*Ya alırım ya yar yoluna ölürüm.*

Yöre halkının; Anadolu'nun bozkırında yeşeren söz dağarcığı, mizah duygusu, kıvrak zekâsı, hazır cevap özelliği aynı zamanda kültürel kimliğinin anlamlarıdır ve bu anlam dünyası canimende de ifadesini bulmaktadır. (Kaynak kişi: K1):

*Elma verdim atarsın,  
Ne musturluk satarsın.  
El duydu, alem duydu  
Kimin ağzın tutarsın.*

*Alçacık dağların meşesi yerde,  
Yar siyah saçların yüzüme perde,  
Elime geçersen bir tene (tenha) yerde,  
Kurtuluş mu olur yalvarmayla.*

### **Sonuç**

Bu çalışmada Ankara Kalecik yöresinde yaşayan ve Alevi Türkmenlere ait bir halk oyunu olan canimen sosyolojik bir yaklaşımla ele alınmıştır. Çalışmanın teorik çerçevesini Durkheim'ın din dışı ritüelleri ve Bascom'un folklorun işlevleri oluşturmaktadır. Canimen; kadın-erkek, genç-yaşlı her grup ve statüden bireylerin

bir arada oynadığı manili bir oyundur. Oyun, topluluğun özel günlerinde ya da bir arada olduklarında eğlence amaçlı oynanmaktadır. Oyun esnasında söylenen maniler; sözüyle, ezgisiyle özgün ve özeldir. Oyunun katı kuralları olmamakla birlikte ritüeliktir. Bu özellikleriyle; eğlence işlevinin yanı sıra oyun; eğitim, kültürel taşıyıcılık, kontrol, onaylama gibi belli başlı folklorik işlevleri yerine getirme niteliğine sahiptir. Canimen oyunu, özellikle kırsal yaşamda önemli bir değer aktarma aracı iken geçmişten bugüne devam eden işlevleri kaybolmaktadır. Ritüeller, toplumsal ilişkilerin düzenlenmesi, sürdürülmesi ve toplumsal düzenin sağlanmasında önemli işlevleri yerine getirmektedir. Aynı zamanda toplumsal yapıya uygun olarak değişime de açıktır. Canimen oyununun icrasının ve işlevinin de zamanla değiştiği anlaşılmaktadır. Yöredeki kültür-inanç sisteminde varlığını korumakla birlikte; oyunun sözlü belleğe dair kavramlarının giderek unutulduğu, görsel hafızanın kaybolmaya yüz tuttuğu gözlemlenmiştir. Kentleşme, göç, aile, eğitim, kültür gibi yapılarıdaki değişimle birlikte topluluğun yapısı da değişmiş, oyunu bilenlerin sayıları her geçen gün azalmıştır. Orta ve altındaki yaş grubunun oyunda söylenen mani ve türküleri tam olarak bilmediği, gençlerin de canimen oyununa ilgi göstermedikleri bulgulanmıştır.

Yaşam biçimlerinin değişmesiyle canimenin cinsiyetler arası eşitlikçi, bütünleştirici ve dayanışmayı sağlayıcı işlevi kaybolmaktadır. Günümüzde, unutulma tehlikesi ile yüz yüze olan canimen, kültürel kodları ve işlevsel özelliğiyle kıymetli bir sözlü kültür ürünü iken teknolojik ilerlemeler, kuşaklararası değişim oyunun hem niteliksel hem de işlevsel değişimine neden olmuştur. Değişen yaşam koşulları ile gelişen değerler sisteminde canimenin yeniden sentezlenip gelecek kuşaklara aktarılabilmesi ve yaşatılabilmesi için mevcut yapısının kayıt altına alınması, yazılı kaynağa dönüştürülmesi kültürel değerlerin yaşatılması açısından hayati öneme sahiptir. Bu araştırma canimen oyununu sosyolojik bir perspektiften ele almıştır. Oyunla ilgili daha geniş örneklem üzerinde çalışmaların yapılmasının ve oyunun tarihsel, kültürel, coğrafi özelliklerinin detaylandırılacağı araştırmaların kültürel ve bilimsel alana katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

### **KAYNAK KİŞİLER**

Kaynak Kişi	Ad/Soyad	Yaş	Görüşme Tarihi	Görüşme Yeri
K1	M. S	84	Nisan, 2014	Ankara
K2	S. S	80	Nisan, 2014	Ankara
K3	S.E	78	Nisan, 2014	Ankara



<b>K4</b>	E. Ü	61	Nisan, 2014	Ankara
<b>K5</b>	N. Ü	60	Nisan, 2014	Ankara
<b>K6</b>	E. S	46	Nisan, 2014	Ankara
<b>K7</b>	F. Y	55	Nisan, 2014	Ankara
<b>K8</b>	H. Ü	60	Nisan, 2014	Ankara
<b>K9</b>	E. S	40	Nisan, 2014	Ankara
<b>K10</b>	A. S	16	Nisan, 2014	Ankara

**YAZARLARIN KATKI DÜZEYLERİ:** Birinci Yazar %50; İkinci Yazar %50.

**ETİK KOMİTE ONAYI:** Çalışmada etik kurul iznine gerek yoktur.

**FİNANSAL DESTEK:** Çalışmada finansal destek alınmamıştır.

**ÇIKAR ÇATIŞMASI:** Çalışmada potansiyel çıkar çatışması bulunmamaktadır.

#### KAYNAKÇA

- Aça, Mehmet ve Mehmet Ali Yolcu. "Folklorda Örtük Ve Bozuk İşlev". folklor/edebiyat, Uluslararası Kıbrıs Üniversitesi. 23 (90) (2017/2): 47-58.
- Akın, Bülent. "Alevi Cem Ritüellerinin Sınıflandırması Sorunu ve Yeni Bir Sınıflandırma Önerisi". 9. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi Bildirileri, Ordu, Türkiye, 2017:45-62.
- Alver, Köksal. "Emile Durkheim ve Kültür Sosyolojisi". Sosyoloji Dergisi 21(3) (2010): 199-210.
- And, Metin. Ritüelden Drama Kerbela-Muharrem-Ta'ziye. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2012.
- Arslantürk, Zeki. Sosyolojiye Giriş (1. Bölüm). Ed. İhsan Çapcıoğlu-Hayati Beşirli. Ankara: Grafiker Yayınları, 2013.
- Aydın, Erdoğan. Aleviliğin Tarihsel Şekillenışı. İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2007.
- Aytaş, Gıyasettin. "Türkülerde Turna". Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi 28 (2003): 13-33.
- Barnard, Alan. Simgesel Düşüncenin Doğuşu. (Çev. Mehmet Doğan) İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2014.
- Benedict, Ruth. Kültür Örtüntüleri. (Çev. Mustafa Topal) İstanbul: İletişim Yayınları, 2011.
- Beşirli, Hayati. "Türk Devlet Sisteminde Toplumsal Düzenin İnşasında İşlevselci Bakış Açısıyla "Ülüş" ve "Cilik" Geleneği". Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi 63 (2011): 337-358.
- Bogatyrev, Peter. The Functions of Folk Costume in Moravian Slovakia. Paris: Mouton The Hague, 1971.
- Bottomore, Tom ve Robert Nisbet. Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi. (Türkçe Yayına Hazırlayan: Mete Tunçay ve Aydın Uğur) Ankara: Ayraç, 1997.
- Bozkurt, Fuat. Aleviliğin Toplumsal Boyutları. İstanbul: Tekin Yayınları, 1990.
- Cansız, Ferdi. "Eskişehir ve Yöresi Canimen Havaları". Yayınlanmamış yüksek lisans tezi. Afyonkarahisar: Afyon Kocatepe Üniversitesi, 2010.
- Cohen, Anthony P. Topluluğun Simgesel Kuruluşu. (Çev. Mehmet Küçük) Ankara: Dost Yayınları, 2007.
- Durkheim, Emile. Sosyolojik Yöntemin Kuralları. (Çev. Cenk Saraçoğlu) İstanbul: Bordo-Siyah, 2003.
- Durkheim, Emile. Dinsel Yaşamın İlk Biçimleri. (Çev. Özer Ozankaya) İstanbul: Cem Yayınevi, 2010.
- Durkheim, Emile. Dini Hayatın İlkel Biçimleri. (Çev. Fuat Aydın) Ankara: Eski-Yeni Yayınları, 2011.
- Eker, Pınar. "Kent Kültüründe Alevi İnanç Ve Ritüelleri: Mersin Örneği". Yayınlanmamış yüksek lisans tezi. Mersin: Mersin Üniversitesi, 2019.
- Eroğlu, Türker. Halk Oyunları El Kitabı. İstanbul: Mars Basımevi, 1999.
- Ertural, Neslihan. "Şamandan Oyuncuya Giden Yolda Türk Halk Oyunlarının Yapısı ve İşlevleri". Gazi Türkiyat Dergisi 11 (Güz 2012): 101-111.
- Hassan, Ümit. Eski Türk Toplumu Üzerine İncelemeler. Ankara: Doğu-Batı Yayınları, 2009.
- İleri, Canan. Eskişehir Türkmen Ağızları Söz Varlığı. Ankara: Başkent Klîşe Matbaacılık, 2008.
- James, Wendy. Törenselleşmiş Hayvan Yeni Bir Antropoloji Portresi. (Çev. Sevda Çalışkan) İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2013.
- Kaeppeler, Adrienne L. "Dans". (Çev. Fatma Kanat Fay) Milli Folklor 33 (Bahar 1997): 102-105.
- Kanar, Mehmet. Farsça Türkçe Sözlük. İstanbul: Say Yayınları, 2008.
- Karaman, Kasım. "Ritüellerin Toplumsal Etkileri". SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi 21 (Mayıs 2010): 227-236.
- Koçak, Hüseyin. "Türk Halk Müziği Terminolojisi". Yayınlanmamış yüksek lisans tezi. İzmir: Ege Üniversitesi, 2003.

- Köprülü, Fuat. Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1976.
- Marshall, Gordon. Sosyoloji Sözlüğü. (Çev. Osman Akınhay-Derya Kömürcü) Ankara: Bilim ve Sanat, 1999.
- Neuman, W. Lawrence. Toplumsal Araştırma Yöntemleri Nitel ve Nicel Yaklaşımlar. (Çev. Sedef Özge) Ankara: Yayın Odası, 2013.
- Ocak, Ahmet Yaşar. Alevi Bektaşî İnançlarının İslamiyet Öncesi Temelleri. İstanbul: İletişim Yayınları, 2002.
- Okan, Murat. Türkiye’de Alevilik-Antropolojik Bir Yaklaşım. Ankara: İmge, 2004.
- Öcal, Oğuz. “Somut Olmayan Kültürel Miras ve Kültürel İfade Çeşitliliği”. Millî Folklor 82 (Yaz 2009): 6-12.
- Özcan, Hüseyin. “Anadolu Alevi Kültüründe Kadına Bakışın Temelleri”. (Eylül 2007). 10 Nisan 2014. <http://turkoloji.cu.edu.tr/halkbilim/>.
- Özdemir, Nebi. “Kuşaklararasılık ve Kültürel Değişme”. Çocuk ve Medeniyet, 4 (7) (2019): 125-149.
- Peacock, James, L. “Ritüellerin Sosyal Evrimi Teorisi Üzerine Notlar”. (Çev. Adem Koç) Millî Folklor 69 (Bahar 2006): 141-147.
- Potapov, L. Pavloviç. Altay Şamanizmi (Çev. Metin Ergun). Konya: Kömen Yayınları, 2012.
- Radloff, Wilhelm. Türklük ve Şamanlık. (Çev. A. Temir, T. Andaç, N. Uğurlu), İstanbul: Örgün Yayınları, 2008.
- Rappaport, Roy. “Ritüel”. (Çev. Kürşat Korkmaz) Halk Biliminde Kuramlar Ve Yaklaşımlar 1. (Haz: M. Öcal Oğuz, Metin Ekici, Nebi Özdemir) Ankara: Geleneksel Yayıncılık, 2006: 187-193.
- Salman, Cemal. “Göç Ve Kentleşme Sürecinde Alevi Kimliğinin Kültürel-Siyasal Değişimi Ve Dönüşümü”. Yayımlanmamış yüksek lisans tezi. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, 2015.
- Swingewood, Alan. Sosyolojik Düşüncenin Tarihi. (Çev. Osman Akınhay) Ankara: Bilim ve Sanat, 1998.
- Şahin, İlknur. “Dini Hayatın Ritmi: Ritüel ve Müzik”. AÜİFD XLIX, sayı II, 2008: 269-285.
- Şahin, İlknur. “Kutlu Bir Oyun”. Gazi Türkiyat Dergisi, sayı 5, 2009: 541-568.
- Şahin, İlknur. “Ritüelden İnanca Sembolik Bir Yapılanma: Online Alevi Topluluklar”. MEDİAD-Medya ve Din Araştırmaları Dergisi, 2(1), (Haziran 2019): 7-28.
- Şahin, İlknur. “Dünya Kurmak”: Ritüel, Gerçeklik ve Dünya Görüşü”. KARE, 9, 2020: 133-166.
- Şükun, Ziya. Farsça-Türkçe Lugat. İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1967.
- Wallace, Ruth ve Alison A. Wolf. Çağdaş Sosyoloji Kuramları. (Çev. Leyla Elburz ve M. Rami Ayas) Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2016.

# EVLİYA ÇELEBİ SEYAHATNAMESİ ÇERÇEVESİNDE MISIR'DA KAHVE VE KAHVEHANE KÜLTÜRÜ\*

## Culture of Coffee and Coffeeshouses in Egypt within the Framework of Evliya Çelebi's Book of Travels

Nurulhude BAYKAL\*\*

Prof. Dr. Suna TİMUR AĞILDERE\*\*\*

### ÖZ

“Kahve Yemen’den gelir” sözü Türk kahvesinin kaynağı hakkında bilgi verir ve bu malumat dilimize yerleşmiş bir türküde geçtiği için birçok kimse tarafından bilinir ancak kahvenin Yemen’den İstanbul’a izlediği rotada Mısır’ın önemli bir durak olduğu pek de bilinmez. Oysa Mısır’ın idari merkezi Kahire ve diğer liman şehirleri kahve ticareti bakımından önemli duraklar, aynı zamanda kahvenin yoğun olarak tüketildiği mekânlardı. Osmanlı Devleti üzerine yapılan çalışmaların odağında genellikle Afrika medeniyet ve kültürleri bulunmadığından Osmanlı Devleti’nin Afrika’nın Akdeniz ve Kızıldeniz kıyılarına hükmettiği dönemlere ilişkin araştırmaların sayısı oldukça azdır. Yürütülen çalışmaların önemli bir kısmıysa tarih ve siyaset bilimi alanlarına katkı sağlamaktadır. Diğer bir deyişle, Osmanlı dönemi Afrika araştırmalarında özellikle kültürel çalışmalar ihmal edilmiş bir alandır. Ancak hem kahve ticaretinde kilit bir nokta olması hem de Türk kahvesinin farklı kültürlerle tanıtımı açısından önemli bir rol oynaması nedeniyle Mısır’daki kahve ve kahvehane kültürünün araştırılması, 2013’ten beri UNESCO’nun İnsanlığın Somut Olmayan Kültürel Mirası Temsili Listesi’nde bulunan “Türk kahvesi kültürü ve geleneği”ni anlamak adına önem arz etmektedir. Buna rağmen özelde Mısır, genelde anavatanı Afrika olan kahve kültürü üzerine yapılan araştırmalar sayıca çok azdır. Hâlbuki Evliya Çelebi Seyahatnamesi bu konuda eşsiz bir kaynaktır. 17. yüzyılda yaşamış ve Avrupa’dan Kafkaslar’a, Arabistan çöllerinden Mısır’a çeşitli coğrafyaları gezmiş ve gözlemlerini Seyahatname başlıklı eserinde bir araya getirmiş Evliya Çelebi’nin kahve ve kahvehane kültürü ile ilgili anlattıkları farklı bölgeler ve şehirler üzerinde çalışma yapan pek çok araştırmacıya kaynaklık edip konu olsa da kahvenin İstanbul’a ulaşmasında önemli bir durak olan Mısır’daki kahve ve kahvehane kültürüne dair aktardıkları üzerinde duran bir çalışma bulunmamaktadır. Evliya Çelebi Seyahatnamesi Mısır’daki kahve ve kahvehane kültürünü etraflıca tasvir etmek üzere, kahvenin ortaya çıkışı ile ilgili anlatıları, kahve tüketimi üzerine dini görüşleri, kahvenin toplumun her kesimine hitap etmesi ve ulaşılabilir olmasını betimleyecek kadar örneği içermesi, kahve sunumunda dikkat edilen unsurlar ile kahvehanelerin işlevi ve yaygınlığını yansıtmaları bakımından benzersiz bir çalışmadır. Evliya Çelebi Mısır’ı gezirken neredeyse her durağında bir kahvehane saymış, büyük şehirlerdeki nispeten büyük kahvehanelerde düzenlenen eğlence meclisleri üzerinde durmuş, kahve kültürünün her kademedeki insanın hayatında olduğunu gösteren betimlemeler yapmıştır. Bu yüzden alandaki eksikliği gidermek adına yapılan söz konusu çalışmada Evliya Çelebi Seyahatnamesi metni bir derleme olarak değerlendirilerek Mısır kahve ve kahvehane kültürü kapsamlı bir şekilde ele alınmıştır. Makalede 17. yüzyılda yazılmış olan Seyahatname metni tarihsel olarak benzer dönemlerin eseri olan başka gezi yazıları ile de karşılaştırılmış, Evliya Çelebi’nin betimlemeleri arşiv belgeleriyle birlikte değerlendirilmiştir. Böylece toplumun her kesiminden insanın ulaşabildiği, türlü yasaklara ve kısıtlamalara rağmen benimsediği, yüzyılları ve sınırları aşarak bugün yine hayatımızın bir parçası olan bu içeceğin tarihsel serüvenindeki önemli bir boşluk doldurulmaya çalışılmıştır.

### Anahtar Kelimeler

Türk kahvesi, SOKÜM, Afrika, Seyahatname, 17. yüzyıl.

### ABSTRACT

The saying “Coffee comes from Yemen” gives information about the origin of Turkish coffee and is well known in Turkey, being quoted in a folk song in Turkish. However, Egypt being an important stop on the coffee trade route from Yemen to İstanbul is not well known. Cairo, the administrative center of Egypt, and other port cities were important stops for the coffee trade, as well as places where coffee was extensively consumed. Since

\* Geliş tarihi: 14 Nisan 2021 - Kabul tarihi: 10 Haziran 2021

Baykal, Nurulhude; Timur Ağıldere, Suna. “Evliya Çelebi Seyahatnamesi Çerçevesinde Mısır’da Kahve ve Kahvehane Kültürü” *Millî Folklor* 130 (Yaz 2021): 145-155

\*\* Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Çeviri ve Kültürel Çalışmalar Bölümü Doktora Öğrencisi, Ankara/Türkiye, nurulhude.baykal@hbv.edu.tr, ORCID ID: 0000-0003-3739-039.

\*\*\* Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Edebiyat Fakültesi ve Akdeniz Havzası ve Afrika Medeniyetleri Uygulama ve Araştırma Merkezi, Ankara/Türkiye, suna.agildere@hbv.edu.tr, ORCID ID: 0000-0001-8469-9223.

African cultures and civilizations are not generally the focus of studies on the Ottoman Empire, the number of studies on the period when the Ottoman Empire ruled the Mediterranean and Red Sea coasts of Africa is quite small. Cultural studies, in particular, is also a neglected field in Ottoman-African research. However, since Egypt was a key location in the coffee trade and played an important role in the introduction of “Turkish coffee culture and tradition,” inscribed to UNESCO’s Representative List of the Intangible Cultural Heritage of Humanity in 2013, to different cultures, studying the culture of coffee and coffeehouses in Egypt is of utmost importance. In this regard, Evliya Çelebi’s *Book of Travels* is a unique source. Evliya Çelebi, who lived in the 17th century and traveled to various places from Europe to the Caucasus and from the Arabian deserts to Egypt, brought together his observations in his *Book of Travels*. This is an exceptional source on the history of coffee trade and culture, describing the culture of coffee and coffeehouses in Egypt in detail, including narratives about the emergence of coffee and the religious views on coffee consumption, depicting coffee as appealing and accessible to all segments of society, detailing the elements considered important in coffee presentation, and explaining the functions of coffeehouses. While traveling throughout Egypt, Evliya Çelebi counted at least one coffeehouse at almost every single stop, he emphasized the gatherings for entertainment held in relatively larger coffeehouses in big cities, and he described coffee culture as a *sine qua non* for people of all levels. For this reason, in this study, the text of Evliya Çelebi’s *Book of Travels* is evaluated as a compilation and the culture of coffee and coffeehouses in Egypt is discussed in a comprehensive way. Evliya Çelebi’s text is compared here with other travel writings of historically similar periods, and the descriptions of Evliya Çelebi are evaluated together with archival documents. Thus, this study aims to fill an important gap in the historical adventures of this beverage, which is still a part of our lives today, by crossing centuries and the boundaries of prohibitions.

#### Key Words

Turkish coffee, Intangible cultural heritage, Africa, Book of Travels, 17th century.

#### Giriş

Türk kahvesi kültürü ve geleneği 5 Aralık 2013 tarihinde UNESCO tarafından İnsanlığın Somut Olmayan Kültürel Mirası Temsili Listesi’ne kabul edilmiştir (UNESCO). Günümüz Türkiye sınırlarında kahve yetiştirilmemesine rağmen kahvenin ortaya çıkıp yayılmaya başladığı dönemde Osmanlı Devleti’nin Yemen ve -kahve ticareti genellikle deniz yoluyla yapıldığı için- Kızıldeniz’in büyük bir bölümü ile Nil deltasına hâkim olması, kavrulma, öğütülme ve pişirilme yöntemi ile “Türk kahvesi” diye bilinen “kendine özgü” bir kahve kültürünün ortaya çıkmasına yol açmıştır. Nitekim Michel Tuchscherer “Osmanlı Döneminde Mısır Kahvehaneleri” başlıklı makalesinde bu durumu şöyle açıklamıştır: “Yaklaşık 1730 yılına kadar Yemen kahve ihracatı yapan tek ülkeydi. Tüm Osmanlı İmparatorluğu’nda olduğu gibi Mısır’da ve Avrupa’nın birçok yerinde tüketilen kahve de buradan gidiyordu. Kahve, Kızıldeniz aşılarak ilk önce Mısır’a, bu ülkenin limanlarından da Akdeniz ülkelerine sevk ediliyordu.” (1999: 118). Buradan hem Osmanlı devletinin o dönemde kahve ticareti ve tüketimi açısından stratejik öneme sahip noktalara hâkim olduğu hem de Mısır’ın kahvenin yayılmasında önemli bir rol üstlendiği anlaşılmaktadır. Bu bilgiler arşiv belgeleriyle de uyumludur. “XVII. Yüzyılda Mısır Eyaleti” başlıklı yayımlanmamış doktora tezinde Özen Tok, 1698’e ait muhasebe kayıtlarına referans vererek şu bilgileri aktarmıştır: “Mısır-ı Kahire’ye her sene 32.000 fereden 40.000 ferdeye kadar Yemen’den kahve gelirdi. Bunun yarısı buralarda değerlendirilirken, her bir ferdesi 100’er vukiyye 15-20.000 ferde kahve ise İstanbul ve sair yerlere getirilip satılırdı.” (2002: 113). Yemen’den ithal edilen kahvenin yarısının Mısır’a, geri kalan yarısının ise İstanbul ve diğer yerleşim yerlerine verilecek şekilde bölüştürülmesi, özellikle Mısır’da kahvenin yoğun olarak tüketildiğini açıkça ortaya koymaktadır. Bu bakımdan Osmanlı dönemi Mısır kahve kültürünü bilmek, Türk kahve kültürü ve geleneğinin anlaşılması bakımından kilit önem arz etmektedir. Bu konuda yazılmış nadir eserlerden biri olan Tuchscherer’in sözü edilen çalışması, Avrupalı seyyahların derlemeleri ve arşiv belgelerinden yola çıkılarak hazırlanmış, bu konuya ilgi duyan araştırmacıların giriş mahi-

yetinde yararlanacağı bir kaynaktır. Ancak hem yakın okumalar bakımından yeterince kapsayıcı olmaması hem de Türk seyyahların gözlemlerine ve kayıtlarına yeterince yer vermemesi bakımından tamamlanması gereken bir çalışma olduğu kanaatindeyiz. Bu bakımdan söz konusu çalışmamızda Mısır'da kahve ve kahvehane kültürünü 17. yüzyılda yaşamış ünlü Osmanlı seyyahı Evliya Çelebi'nin *Seyahatname* adlı eseri çerçevesinde inceledik. 1672'lerden Nuran Tezcan'ın (Karl Teply'nin iddiasına dayanarak) belirttiği en erken 1687'deki ölümüne kadar (2011: 37-42) Mısır'da kaldığı düşünülen Evliya Çelebi'nin kahve ve kahvehane kültürü ile ilgili aktardıklarının bu konudaki önemli bir boşluğu dolduracağı fikrini taşıyoruz.

### **Kahve**

Kahve (Lat. *coffea robusta*, *coffea arabica*) çeşitli nedenlerle hem Doğu'da hem de Batı'da tüketilmesi yasaklanan, yine de popülerliğini koruyarak yüzyılları ve ülke sınırlarını aşarak hâlâ yoğun olarak tüketilmeye devam edilen nâdir içeceklerden biridir. Kahve tüketimi ile ilgili farklı görüşler *İslam Ansiklopedisi*'nde İdris Bostan tarafından hazırlanan "Kahve" maddesinde şöyle açıklanmıştır:

Kahve içmeyi neredeyse ibadetin bir parçası gibi gösterip savunan veya sarhoş edici bir madde olduğunu ileri sürüp haram kabul eden iki aşırı görüş bir tarafa bırakılırsa ulemânın çoğunluğu kahvenin mubah olduğunu belirtmiş, bazıları da topluca kahve içilen mekânlarda görülen yalan, gıybet, müstehcen söz ve şiir söyleme, kumar oynama gibi davranışlardan hareketle haram saymışlardır. Ancak bu hükmün dayanağı olan olumsuz davranışların yokluğu hâlinde bunlara göre de kahve içmek mu-bahtır. (2001: 203)

Buna ek olarak, kahve çekirdeğinin kavrulmasının doğal özlerini kaybederek bedene ve ruha zarar verecek hâle gelmesine yol açtığı ve bu yüzden Müslümanlar tarafından tüketilmesinin uygun olmadığı görüşünü savunanlar da vardır (Işın 1999: 273-274). Hatta 1543'te, Şeyhülislam Ebussuûd Efendi'nin bu konudaki fetvası uyarınca, Yemen'den İstanbul'a getirilen kahvelerin denize döküldüğü de rivayet edilir (akt. Timur Ağıldere 2019: 17).

*Evliya Çelebi Seyahatnamesi* (kısaca *Seyahatname*) metninde ise kahve tüketimi ve kahvehaneler hem olumlu hem de olumsuz yönlerini gösterecek şekilde betimlenmiştir. Öncelikle Evliya Çelebi kahvenin ortaya çıkışını dini çevrelerle ilişkilendirerek kullanım amacını daha zinde ibadet etmek olarak anlatmış, kahvenin hem tekke çevrelerinde hem de saray ziyafetlerinde tüketildiğini söylemiş, kahvehanelerin hem faydalı hem de zararlı olabilecek işlevlerini ifade etmiştir.

Evliya Çelebi kahvenin Yemen'de ilk ortaya çıktığı ve etkisinin yavaş yavaş duyulmaya başladığı zamanlarla ilgili şöyle bir hikâye anlatmıştır: Yemen'de Şeyh Şâzili adında bir zat kahve otu denilen helâl bir bitki yiyerek güçlenir ve ibadetlerini daha iyi bir şekilde yapacak duruma gelir, bunu duyan Mısır'ın Ruveyhib Köyü'ndeki Şeyh Seyyid İsa, Allah'a yalvararak yiyince hem açlığını gidereceği hem de güç toplayıp ibadetlerini daha iyi yapacağı bir bitki için dua eder. Duasına cevaben çevresinde gâsûl otu bitmeye başlar. O zamanlarda 105 yaşında olan Şeyh Seyyid İsa bu ota mazhar olduktan sonra yalnızca bu otun tazesi ve kurusundan elde edilen ekmele beslenerek 100 yıl daha yaşar. O gün bugündür Seyyid İsa'nın tekkesindeki dervişler de gâsûl otunu hem tazeyken tere gibi tüketirler hem de kurutup ununu çekerek ekmele yapıp yerler (*Seyahatname* 2011: 728). Evliya Çelebi'nin bu hikâyede sözünü ettiği Şeyh Şâzili Hazretleri kahvecilerin pîri olarak bilinen Şeyh Şâzeli'dir. *İslam Ansiklopedisi*'nde Ahmet Murat Özel "Şâzeli" maddesinde kahve ile Şeyh Şâzeli arasındaki ilişkiyi şöyle açıklamıştır:

Eski İstanbul'da birçok kahvede, "Her sabah besmeleyle açılır dükkânımız / Hazret-i Şâzeli'dir pîrimiz üstâdımız" levhası asılı bulunurdu. Yine İstanbul'da çeşitli tarih-katlarla bağlı hemen bütün tekkelerin kahve ocaklarında Şeyh Şâzeli'nin adının yazıldığı bir levhanın yer alması, kahve hazırlayan dervişlerin ocağı uyandırır ve cezveyi ocağa sürerken Şâzeliyye pîrine teveccüh etmesi bir tarikat geleneğiydi. (2010: 386)

Evliya Çelebi bu başlangıç hikâyesi ile kahve içmenin bir yasaklanıp bir serbest bırakıldığı, helal olup olmadığı ile ilgili fetvaların gündemde olduğu bir dönemde kahvenin ortaya çıkışını dini figürlerle bağdaştırarak kullanım amacını daha iyi ibadet edebilmek olarak yansıtmıştır. Kahve otunun "helal" olduğunu da özellikle belirtmiştir. Bu anlatıma göre, kahve Allah'a yakın olmak isteyen dervişlerin daha zinde ibadet edebilmek için tercih ettiği, ayrıca faydalarıyla ömrü uzattığına inanılan sağlıklı bir içecektir.

Kahvenin ortaya çıkışı ve yayılmasına dair en önemli kaynaklardan biri olan el-Cezirî'nin "Umdetü's-safve fi hilli'l-kahve" (1587) başlıklı risalesinde "kahvenin uyarıcı özelliği nedeniyle ilk başlarda Mısır'da el-Ezher Külliyesi'nin bitişiğinde yer alan tekkelerde, sabaha kadar süren dini ayinler sırasında zihni canlı tutmak amacıyla [kullanıldığı], ilerleyen yıllarda ise aynı özelliğinden dolayı edebî ve ilmî faaliyetlerde bulunan çevreler arasında yaygınlaştığı belirtilir." (akt. Timur Ağıldere, 2019: 17). Ayrıca Gelibolulu Mustafa Âli (1541-1600) de Mısır'daki kahve tüketimine dair benzer görüşleri dile getirmiştir: "Dindarlar sabahın alacakaranlığında kalkar, bir fincan kahve içer böylece biraz daha ayırlırlardı. Kahvenin hafifliğinin, bir şekilde, bağlılıklarını ve sofuluklarını güçlendirdiğine inanırlar. Bu açıdan, onların kahveleri övgüye değer ve tavsiye edilebilir" (akt. Tuchscherer 1999: 103). Bu bilgiler Evliya Çelebi'nin anlattıkları ile de uyumludur. Nitekim *Seyahatname*'de kahvenin tekke çevrelerinde çokça tüketildiğinden de bahsedilmiştir. Örneğin, Kahire'deki Şeyh Ferecullah Tekkesi'ni ziyaret edenlere kahve ikram edildiği anlatılmıştır: "Gelen gidenlere tantanalı fincanlarla Yemen kahvesi ikram edilir. Ama bu kahve sanki cüllâbdır, bir devlet ayanı hanedanında pişmek ihtimali yoktur ve bu kadar kahvenin bir devletli hanesinde dağıtılmak ihtimali yoktur, bir acayip Şâzeli bereketidir." (2011: 276). Evliya Çelebi burada ikram edilen kahvenin tadını ve ikram edildiği gösterişli fincanları övmüş ve kahvecilerin piri olarak görülen Şeyh Şâzeli'ye yeniden göndermede bulunmuştur. Diğer yandan zenginlerin evlerinde bile dağıtılamayacağını söyleyerek kahvenin pahalı bir ürün olduğunun da altını çizmiştir.

Kahve o dönemlerde üzerine düşülen, ticareti öncelikle İstanbul'un ihtiyacını karşılamak üzere kısıtlandırılmış ve fermanlarla düzenlenmiş ürünlerden biriydi. Nuran Koltuk ve meslektaşları tarafından hazırlanan *Osmanlı Belgelerinde Mısır* kitabında özellikle bu hususta yazılmış 11 Mart 1709 (2012: 41) ve 20 Ağustos 1753 (2012: 65) tarihli iki padişah fermanı bulunmaktadır. Bu fermanlarda kahvenin gemilerle taşınması sırasında kayıtlara itina gösterilmesine, yabancı gemilere kanuna aykırı olarak yüklenmemesine, İstanbul'a yük taşıyan gemilere öncelik verilmesine dikkat edilmesi hususunda Mısır'daki yöneticiler uyarılmıştır.

Evliya Çelebi'nin tekke çevrelerindeki kahve tiryakiliği ile ilgili verdiği örneklerden belki de en ilginç Fenayî tarikatına mensup dervişleri betimlemesidir. Bu dervişlerin kırkar ellişer okka ağırlığında, çok sayıda cepleri bulunan hırkaları olduğunu ve "ayaklı oda" diye nitelendirdiği bu hırkaların içinde gereksinim duydukları eşyaları, yani: "yiycekleri, içecekleri, kahve ibriği, kahvesi, tütününü ve nevaleleri" taşıdıklarını anlatmıştır (2011: 471). Burada kahvenin ve kahve yapmak için kullanılan ibriğin özellikle belirtilmesi, kahve tüketiminin tarikat mensupları arasında ne kadar yaygın ve vazgeçilmez olduğunun göstergesidir. Tuchscherer de "Sina Bedevîlerinin çoğunun yanlarında taşıdıkları eşyalar arasında kahve hazırlamak için gerekli malzemeler her zaman vardı" diye aktarmıştır

(1999: 103). Tuchscherer ayrıca gezginlerin, özellikle de Hac yolculuğuna çıkanların yanlarında kahve ve gereçlerini taşıdığını da anlatmıştır (1999: 111). Bu durum *Seyahatname* metniyle tutarlı olarak hem kahvenin dini çevreler tarafından da benimsendiğini hem de günlük hayatın vazgeçilmez bir unsuru olduğunu göstermektedir.

*Seyahatname*'de kahvenin günlük tüketim malzemesi olarak gösterildiği bir başka örnek, Mekke'den dönen hacılara yiyecek ve içecek tedarikinde bulunmak üzere Kahire'den yola çıkan Ferahşâd alayının yolluk erzakında kahvenin de bulunmasıdır. Peksimet, peynir, yağ, bal, pirinç, arpa ve bakla ile birlikte kahve de alayda bulunanların yanlarında taşıdığı yiyecekler arasında sayılmıştır (*Seyahatname* 2011: 479). Ayrıca Mekke'den gelen hacıların karşılandığı kutlamada da öncelikle kahvaltı yapıldığı, sonra da "mutantan ve miskli kahveler" içildiği anlatılmıştır (*Seyahatname* 2011: 486). Bunlar da kahvenin günlük hayatın önemli bir parçası olduğunu gösteren detaylardır.

Diğer taraftan kahve yalnızca tarikat çevrelerinde ve Bedevîler arasında değil, devlet görevlileri ve seçkinler arasında da tercih edilen bir içecektir. Evliya Çelebi, Ramazan ayı başlangıcındaki esnaf alayının sonunda düzenlenen ziyafetten sonra (2011: 414), Ramazan Bayramı alayında düzenlenen fasıllarda (2011: 424) ve Paşa için düzenlenen ziyafetlerde (2011: 428, 435, 451, 493) de kahve ikramı yapıldığını nakletmiştir. Özellikle Ramazan Bayramı'nın ikinci günü Paşa konağında yapılan kahve ikramının detaylarına da yer vermiştir:

İç ağaları herkese birer kahve makramaları verip dönerler. Artları sıra yine bir bölük giyimli iç ağaları tavus gibi salınarak her biri başka bir eda ve hareketle her birinin elinde zeytunî, neftî, sarı, hitâyî ve münebbed fincanlar ile kahve verip fincanları almaya hazır durup kahve içilince yine âdâb üzere fincanları ve makramalarını alıp giderler. (2011: 428)

Kahve ikramı sırasında önce kahve makraması [püşide] denilen örtüler, sonra ise çeşitli renklerde fincanlar içinde kahveler verilir. Kahve ikramının ardından bu defa şerbet ve buhur ikramı yapılır (*Seyahatname* 2011: 429). Tüm bu anlatılanlar dönemin kahve kültürü hakkında bilgi vermesi açısından değerli ayrıntılardır ve başka seyyahların da dikkatini çekerek onların gezi notlarına da konu olmuşlardır. Tuchscherer, "Nüfuzlu kişiler arasındaki davetler hemen hemen her zaman kahve ikramıyla noktalanırdı" diye açıkladıktan sonra 17. yüzyılın ilk yarısında Mısır'ı iki defa ziyaret etmiş olan Jean Copin'in Mısır Paşası'nın konuğu olduğu anısını alıntılar ve gösterişli kıyafetleriyle dört uşağın kendisine ve Paşa'ya önce kadife peçeteler sonrasında likör ve kahve sunduklarını aktarmıştır (akt. Tuchscherer 1999: 105). Tuchscherer, Evliya Çelebi gibi o dönemde Mısır'ı ziyaret etmiş gezginlerden aktardığı üzere, zengin kesimlerde kahvenin yanında şerbet ve şıra benzeri şekerli içeceklerle ikram edilmesinin en yaygın gelenek olduğunu belirtmiştir (1999: 112).

Devlet görevlilerinin hazır bulunduğu ziyafetler ve nüfuzlu kişiler arasındaki davetler haricinde kahve ile birlikte şekerli şerbetlerin ikram edildiği etkinliklerden biri de Gülşenî Tekkesi mevlidir (*Seyahatname* 2011: 515). Evliya Çelebi bu mevlidin bir tekke çatısı altında düzenlenmesine rağmen seçkinlere özgü olduğunu ve bu yönüyle zengin fakir ayırmadan herkese açık olan diğer mevlidlerden ayrıldığını anlatmıştır: "Gülşenî mevlidi yaygaracı Fellah ve sıradan halk için değildir, seçkinler içindir. Bütün Anadolu insanı, askerî taifesi, tarikat marifet erbabı, temiz, zarif şair ve eli kalem tutan insanlar gelirler. Başka yabancı, sokaktan geçen, derinti adamlar gelemmez" (2011: 513). Gülşenî mevlidine katılabilen seçkinler arasında ilk sayılanlar Anadolu insanlarıdır. Bu durum Evliya Çelebi'nin gözündeki seçkinler hiyerarşisini ortaya koyması bakımından anlamlı olmasının yanı sıra Mısır kültürünün Türk kültüründen bağımsız olmadığını göstermesi bakımından da değerlidir.

## Mısır Kahvehaneleri

*Gönül sohbet ister, kahve bahane*

O dönemlerde kahvenin kendine has tadı, sağladığı düşünülen faydaları ve zindeleştiren etkisinin yanı sıra kahvehaneler aracılığıyla da her sınıftan kişiye hitap eden bir içecektir. Öyle ki, çeşitli tarikatlardan dervişlerin bir araya geldiği, günler ve geceler boyu devam eden büyük mevlid etkinliklerinde katılımcıları kahveden mahrum bırakmamak için kurulan seyyar kahvehaneler sadece tarikat mensuplarının değil halk arasında da kahve ve kahvehane ortamı alışkanlığı olduğunun kanıtıdır. Evliya Çelebi Mısır'ın en büyük mevlidlerinden biri olan Bedevî mevlidi sırasında, mevlid 10 gün kadar süreceğinden, belirlenen alana barınma çadırları ile birlikte yiyecek satışı için uygun çadırlar ve hatta geçici kahvehaneler bile kurulduğundan söz etmiştir (2011: 671). Kurulan dükkânlar arasında en fazla leblebici dükkânı olduğunu bildirdikten sonra diğer dükkânların ve esnafın sayılarını vermiştir: “600 kahvehane, 300 aşçı, 200 kasap, 50 aktar, 100 gözlemeci, 100 ekmekçi, 200 bozacı, 50 şerbetçi” (2011: 674-675). Verilen sayılara göre en kalabalık esnaf grubu kahvehanecilerdir. Bu durum genelde Mısır özelde Kahire’de kahveye ve kahvehanelere olan talebi açıkça göstermektedir.

Yeri gelmişken, kahvehane sayısındaki fazlalığın yegâne sebebi kahveye olan talep değil, kahvehane ortamında düzenlenen etkinliklerin ilgi çekici mahiyette olduğunu belirtmek gerekir. Evliya Çelebi söz konusu kahvehanelerin kalabalık olduğunu vurgulayarak içerinde düzenlenen eğlenceleri 15. yüzyılda yaşamış Timurlu hükümdarı Hüseyin Baykara'nın düzenlediği meclislere benzetmiştir: “Her kahvehanede biner ikişer bin adam toplanıp bir hay hûdur ki anlatılmaz.” (2011: 675). Evliya Çelebi Nehariye şehrinde düzenlenen Şeyh Muhammed ibn Zeyd hazretlerinin mevlidi de uzun sürdüğünden yine Bedevî mevlidindeki gibi çarşı pazar ve geçici kahvehaneler kurulduğunu bildirmiştir: “Nil kenarında yüksek ağaçlar gölgesinde nice yüz çadırlar dükkânlar ve kahvehaneler kurup 10 gün 10 gece alışveriş olup muhabbet pazarı olur.” (2011: 698). Mısır’da öne çıkan bir diğer mevlid de Hazret-i İbrahim-i Dessûkî'nin tarikatına bağlı şeyh ve dervişlerin düzenlediği mevliddir. Evliya Çelebi bu mevlidin de 10 gün 10 gece sürdüğünü, uzun süren bir etkinlik olduğu için bu mevlid için de çarşı ve pazar kurulduğunu, hatta kasabanın Nil kıyısında olmasından ötürü ulaşım kolaylığından, bu mevlide Bedevî mevlidinden daha fazla talep olduğunu da söylemiş ve mevlid sırasında kurulan dükkânlardan en öne çıkanları şöyle anlatmıştır: “Bütün dükkânların süslüsü ulu yolun iki yanından kahvehaneler, aşçılar ve ekmekçiler çarşısıdır ve tertip üzere inşa olunup tüm dükkânlar güzellik vermiştir. Her kahvehaneye biner adam sığar.” (2011: 704). Tuchscherer Mısır için gezginlerin aktardığı kahvehane sayılarının ve kahvehanelerin müşteri kapasitesi ile ilgili ifadelerin gerçeği yansıtmadığını, daha doğrusu kahve tüketimindeki artışı görmek dışında istatistiksel bakımdan gerçek bir değeri olmadığını söylemiştir (1999: 102). Mısır Hidivi Kavalalı Mehmed Ali Paşa'nın başhekimisi ve Mısır halkının gündelik yaşam kültürünü yakından bilen ünlü Fransız doktor Antoine Barthelemy Clot (1793-1868) tarafından kendisine aktarılan kahvehane sayısına şüpheci yaklaşan Fransız seyyah ve sanayici Henri Joseph Gisquet'in tutumunu da şu sözlerinden anlamak mümkündür: “Doktor Clot Bey, [Kahire’de bin iki yüz kahvehane] olduğuna güvence vermektedir; [bize biraz fazlaca gözüken] bu sayıyı tartışmadan bu kahvehaneler hakkında bir fikir vermeye çalışalım.” (1844: 202, Cilt 1). Yine de, Tuchscherer’in de belirttiği üzere, kahvehanelerin ve kahve tüketiminin ne kadar yaygınlaştığını görmek bakımından bu sayılar ve ifadeler değerlidir.



Evliya Çelebi Kahire, İskenderiyye ve Dimyat gibi büyük şehirlerdeki kahvehaneleri özel olarak tanıtmıştır. Örneğin, Kahire'deki kahvehanelerin genellikle köprülerin üzerinde kurulduğunu anlatmıştır. Kahire'de Cemamiz Köprüsü üzerinde iki yanda kahvehaneler bulunduğunu ve kahvehanede oturan kişilerin olta ile balık avladığını yazmıştır (2011: 313). Sunkur Köprüsü üzerinde de geniş kahvehanelerin bulunduğunu ve marifet erbabı kimselerin bu kahvelerde zaman geçirdiğini belirtmiştir (2011: 313). Bâbü'l-Hark Köprüsü üzerinde bir kahvehanenin, Bâb-ı Şariyye Köprüsü'nde bir kahvehanenin, Huzûb [Harrûb?] Köprüsü üzerinde iki katlı ve süslü bir kahvehanenin, Emir Hüseyin Köprüsü üzerinde mükellef kahvehanelerin bulunduğu, Musikî Köprüsü'nde üç adet pâk maksureli kahvehanenin olduğu ve bunlarda sabah akşam müzik ziyafeti yapıldığı da *Seyahatname*'de yazılıdır (2011: 313-314). Kahvehanelerin su kıyılarında olması diğer şehirlerde de rastlanan bir durumdur. Evliya Çelebi Büyük Mît Gamr şehrinde, Nil kıyısında mükellef ve mükemmel kahvehanelerin olduğunu belirtmiştir (2011: 653). Benzer şekilde, İskenderiyye'de limana yakın 12 mükellef kahvehane olduğunu söylemiştir: “her biri beşer yüz adam alır, hanende ve sazende mutrıplar gece gündüz Hüseyin Baykara faslı ederler.” (2011: 753). Dimyat şehrinde de limana yakın köprülerin kıyısına kurulmuş kahvehanelerden söz etmiştir (2011: 803). Tuchscherer bu durumu kahvehanelerin özellikle ticaret merkezlerinde kurulduğunu, çarşı ve kahvehane arasında bir bağ olduğu tezi ile açıklamış; örneğin “hâra” denilen ve genellikle konutların bulunduğu mahallelerin hiçbirinde kahvehane bulunmadığını belirtmiştir (1999: 115). Yukarıda da açıklandığı üzere, kahvehaneler yalnızca kahve pişirilip satılan yerler değil, eğlence meclislerinin de kurulduğu ve bunun ötesinde kimi zaman ahlâka aykırı davranışların da sergilendiği yerler olarak tasvir edilmiştir. Bu durum genelde kahvehanelerin konutların yoğun bulunduğu mahallelerin içinde değil de çoğunlukla ticaret yapılan erkek iş gücü egemen liman, çarşı ve hanlara yakın konuşlanmasının nedenini açıklamaktadır.

Evliya Çelebi büyük şehirlerdeki gibi olduğu gibi nispeten küçük yerleşim birimlerindeki kahvehaneleri de özellikle belirtmiştir. Bu bakımdan *Seyahatname*'nin eşsiz bir kaynak olduğunun yeniden altını çizmek gerekir. *Seyahatname*'de geçen Mısır yerleşim yerlerindeki kahvehanelerin aşağıdaki dökümüne bakıldığında kahvehanelerin Mısır kültüründeki yeri açık bir şekilde görülebilir: Zifte şehrinde 6 adet kahvehane (2011: 652), Sâ kasabasında 1 adet kahvehane (2011: 699), Rahmaniye köyünde 6 kahvehane (2011: 707), Büyük Ruveyhib Köyü'nde 1 kahvehane (2011: 726), Ebukir Kalesi civarında 2 kahvehane (2011: 765), Reşid şehrinde 70 kahvehane (2011: 775), Emir kasabasında 3 Arap kahvehanesi, Şirin Birimbâl kasabasında birkaç kahvehane, Diyye kasabasında 2 basık tavanlı Fellah kahvehanesi, İdfine kasabasında 3 kahvehane, Mutubis kasabasında birkaç kahvehane (2011: 782), Fezüre kasabasında 1 kahvehane, Deyrut kasabasında 4 süslü kahvehane, Fuvve kasabasında 4 kahvehane (2011: 783), Şûrum kasabasında 2 kahvehane, Diyye-i Kebir kasabasında 2 kahvehane (2011: 784), Şibir His kasabasında 3 kahvehane, Mihalicse kasabasında 1 kahvehane, Sâh kasabasında 2 kahvehane, Nakle kasabasında 1 kahvehane, İşlimiyye kasabasında 1 kahvehane (2011: 785), Selimun kasabasında 1 kahvehane, Kefr-i Nâhe kasabasında 1 kahvehane, Buhayre kasabasında 1 kahvehane, Tunûb kasabasında 1 kahvehane, Emrûz kasabasında 1 kahvehane (2011: 786), Temaliyye kasabasında 1 kahvehane, Cizî kasabasında 1 kahvehane, Tarrane kasabasında 1 kahvehane (2011: 787), Zaviye kasabasında 2 kahvehane, İşmûn kasabasında 2 kahvehane (2011: 788), Ümmü Dinar kasabasında 1 kahvehane (2011: 789), İnbaba şehrinde 7 kahvehane (2011: 790), Eski Burlos Kalesi civarında 1 kahvehane (2011: 793), Beltim kasabasında 1 kahvehane (2011: 795), Sinaniye kasabasında 1 kahvehane (2011: 798), Fereskur kentinde 3 kahvehane (2011: 814), Ebu Galib köyünde 1 kahvehane,

Re'sû'l-Halic köyünde 1 kahvehane, Şirbin kasabasında 4 kahvehane (2011: 815), Betra köyünde 1 kahvehane, Şirin Kâş köyünde 1 kahvehane (2011: 816), Mansure şehrinde 40 kahvehane (2011: 819), ona bağlı Menzile kazasında 8 kahvehane (2011: 822), Semennut kasabasında 1 kahvehane (2011: 824), Şenbat-ı Kebir kasabasında çok sayıda kahvehane (2011: 831), Benî Seyf şehrinde 10 kahvehane (2011: 839), Feşne kasabasında 7 kahvehane (2011: 841), Darud-ı şerif kasabasında 2 kahvehane (2011: 849), Menfelut şehrinde 20 adet kahvehane (2011: 852), İsyut şehrinde 17 kahvehane (2011: 854), Time kasabasında 1 kahvehane, Tahta kasabasında 3 kahvehane (2011: 861), Menşiye kasabasında 7 kahvehane (2011: 864), Fuvve-i âli kasabasında 2 kahvehane (2011: 877), Kınâ şehrinde 7 kahvehane (2011: 879), Kûs şehrinde 5 kahvehane (2011: 884), İsvan şehrinde kale içinde 3 kahvehane, dışında birkaç tane daha ağaçtan kahvehane (2011: 892). Evliya Çelebi Mısır'daki seyahatleri sırasında Sudan sınırına yakın İbrim topraklarına da gittiğini anlatır. Bu topraklarda sözünü ettiği ilk yerleşim yeri olan kamışlardan yapılmış 200 evden ibaret Kuştamine köyünde bile bir kahvehane olduğunu söylemesi dikkat çekicidir (2011: 902). Bununla birlikte, Kuştamine köyünden sonra sözünü ettiği Kürt köyünde 70-80 civarında kamıştan ev olduğunu belirttikten sonra burada kahve bulunmadığını söylemesi de aynı derecede dikkat çekicidir (2011: 902). Çünkü büyük-küçük, taşra-merkezî, tenha-kalabalık denilmeksizin çoğu yerleşim yerinde kahvehanelerin bulunması ve ziyaretçilerin de bu yüzden kahvehane bulma beklentisine girmesi söz konusudur.

Kahvehanelerin işlevi genel olarak değerlendirildiğinde eğlence mekânı olmaları baskın gelmektedir. Örneğin, Evliya Çelebi, Kahire ve Dimyat'ta bulunan kahvehanelerden bahsederken bunlarda eğlence düzenlendiğini özellikle belirtmiştir. Kahire içinde bir mevkide 10 kahvehane olduğunu söylemiş ve bunlar hakkında şu bilgileri vermiştir: “Nil Kesimi günleri işlemeyen kahvehaneleri süsleyip her birinde saz söz ve Hüseyin Baykara eğlenceleri olur” (2011: 340). Benzer şekilde, Dimyat'ta 32 adet kahvehane olduğunu belirtmiş ve bazılarıyla ilgili ayrıntılar vermiştir: “Uzun çarşı içinde 6 adet kahvehane var, biner adam alır büyük konaklardır. Ortasında mermerli havuzlarında fısıkyeleri kubbelelerine ulaşır. Ve iki yanında hanende, sazende meddah, çalgıcı, oyuncu, rakkas, şebbâz ve kuklabâz mekânı gümrah kahvehanelerdir.” (2011: 805).

Bazı durumlarda ise kahvehaneleri basit eğlence mekânı olmanın ötesinde ahlâk dışı pazarlıkların da yapıldığı bir yer olarak betimlemiştir. Evliya Çelebi yukarıda da sözü edilen Bedevî mevlidi sırasında kurulan seyyar kahvehanelerde “cinsi bozuk pislik pazarı” yaşandığını belirterek bu durumu şöyle açıklamıştır: “her kahvehanede seyr ü temâşâ olunmak için mahbûb kulakları küpeli, sürmeli, maralî ve gazalî gözlü oğlan pazarı vardır” (2011: 675). Evliya Çelebi'nin anlattığına göre, bazı kahvehanelerde de “gavazî” denilen dans eden kadınlar bulunur ve kahvehaneye gelenleri eğlendirirlerdi. Evliya Çelebi, Dessûkî mevlidinde kurulan seyyar kahvehanelerde düzenlenen eğlenceleri şu sözlerle tanımlamıştır: “Hanende, mutrıp ve gavâzî kadınlarla süslü olup bir saz söz ve bir hay hûdur ki anlatılmaz.” (2011: 704). Benzer şekilde, Tanta şehrinde bulunan 7 kahvehanede “mutrıplar, sâzendeler, meddahlar ve gavâzî avratlar” bulunduğunu belirtmiştir (2011: 669). Diğer yandan, Circe eyaletine bağlı Kınâ şehrindeki 7 kahvehanede kızların “gavazîlik” yaptığını, yani şarkı söyleyip dans ettiğini bildirmiştir (2011: 879). Tüm bu örnekler birlikte değerlendirildiğinde, dini çevrelerde kahvehanelere karşı olan olumsuz tutumların nedeni açıklanmış olur.

Yine de Evliya Çelebi kahvehaneleri mutlak olarak eğlence ve ahlâk dışı pazarlıkların yapıldığı yerler olarak yansıtmamış; bu mekânları kimi zaman camide namaz vaktini bekleyen Müslümanların vakit geçireceği bir sosyal alan, kimi zaman yolcuların din-

lenme durağı, kimi zaman da esnafların buluşma yeri olarak tasvir etmiştir. Bununla birlikte, şimdiki kadar sözü edilen tasvirlerden de yola çıkılarak Mısır'daki kahvehanelerin toplumun çeşitli gruplarına hitap edecek ve onların ihtiyaçlarını karşılayacak şekilde farklı sosyoekonomik kitleleri ağırladığı düşünülebilir. Doktor Clot Bey'in Mısır gözlemlerinden yararlanan ve bunları kendi deneyimleri ile birlikte kaleme alan bir diğer yazar olan Casimir Henricy, *Les Moeurs et Costumes de Tous les Peuples-Afrique* (Afrika Halklarının Âdet ve Kıyafetleri, 1847) başlıklı eserinde üst düzey yetkililerin misafiri olarak katıldığı çevrelerle halka açık kahvehaneleri karşılaştırdığında aradaki farkı şu sözleriyle vurgulamıştır: “Kahire'de en çok rastlanan halka açık yerlerin başında, Mısırlıların hikâye anlatıcılarını dinlemeye gittikleri kahvehanelerdir ama bu kahvehanelerin (...) bizim gittiğimiz yerlerle hiçbir ortak yanı yoktur. Küçük, dağınık, dumanlı, tezyinattan yoksun, okuyucularımızın pek âlâ bildiği Cezayir kahvehanelerine benzerler.” (1847: 115). Buradan hareketle Mısır'daki kahvehanelerin sosyal çevreleri, sundukları imkânlar ve işlevleriyle toplumun farklı kesimlerine hitap ettiği ileri sürülebilir.

Kahvehanelerin çoğunlukla eğlence mekânları olduğu söylene de cami ve imarethanesi olan belirli külliyelerin dâhilinde de kahvehane bulunması, kahvehanelerin tek bir işlevinin olmadığını ve toplumun çeşitli kesimlerine hitap eden farklı türlerinin bulunduğu ortaya koymaktadır. Örneğin, Evliya Çelebi Kahire'deki Sultan Tumanbay Camii'ni anlatırken içindeki kahvehaneden de söz etmiştir (2011: 332). Benzer şekilde, Mansure şehrindeki Mahmudiye Camii'nin bitişiğinde de bir kahvehane olduğundan bahsetmiştir: “Bu mahalde zarifler yurdu ve dâr-ı şifâ bir kahvehanesi vardır. Bazı dostlar mücevher ve mutantan Yemen kahvesi [içip] rahatlayıp ezanlar okunduğunda ibadet edip Mahmudiye Camii'nde hamd ü senâ edip Mahmud'da Mahmudâne hayır dua ederler. Böyle bir nurlu camidir” (2011: 818). Hatta üç aylar olunca da vali tarafından tellallar aracılığıyla kahvehanelerin ve çevrelerindeki yiyecek ve içecek dükkanlarının sabaha kadar açık olması gerektiğinin salık verildiğini ve halkın sabaha dek alışveriş yaptığını da anlatmıştır (2011: 572-573). Diğer bir deyişle, kahvehaneler insanların keyifli zaman geçirdiği ve bazı dönemlerde devlet eliyle kapatılmış olsa da bazı dönemlerde devlet eliyle açık tutulan çok işlevli toplanma ve sosyalleşme mekânlarıdır.

Evliya Çelebi kahvehanelerin bir işlevinin de yolcuların seyahatleri sırasında kendilerini misafir ederek onlara rahatlama sağlamak olduğunu belirtmiştir. Garbiyye şehrindeki 48 kahvehanenin gün boyu açık olduğunu ve bu şekilde yolcular için konuk evi işlevi de gördüğünü söylemiş ve onları şöyle tasvir etmiştir: “Mutriplar, sâzendeler, hanendeler ve meddahlar ile donanmış kahvehanelerdir ki sabah akşam Hüseyin Baykara sohbetleri olup bütün maarif erbabı birbiriyle orada haşrolurlar, öyle ariflerin toplantı yeri kahvehanelerdir” (2011: 828-829).

Bununla birlikte, Evliya Çelebi'nin kahvehanelerin esnaf gruplarının buluşma noktası olduğunu belirttiği örnekler de bulunmaktadır. Bulak şehrinden söz ederken 20 tane mükellef ve süslü kahvehanesi olduğunu anlattıktan sonra, “bütün bezirganların dinlenme yeri kahvehanelerdir” demiştir (2011: 323). Benzer şekilde, Mellevî şehrinde 7 kahve erbabı han olduğunu belirtmiştir (2011: 848). Hanlar genellikle belirli ürünlerin ve tüccar gruplarının toplandığı yerlerdir. Mellevî şehrinde bu şekilde 7 adet han bulunması kahve ticaretinde önemli bir nokta olduğunu göstermektedir. Tuchscherer de belirli meslek gruplarının belirli kahvelerin müdavimi olduklarını ve kahvehanelerin meslek grupları arasında sosyalleşme aracı olduğunu aktarmıştır: “Çarşı merkezindeki Hânü'l-Halîli'deki paket bezi satıcıları kahvehanesi (Kahvetü'l-Hayşiyin); el-Ezher yakınında aynı adı taşıyan çarşıda bulunan marangozlar kahvehanesi (Kahvetü'l-Harrâtin); sütçüler kahvesi

(ulebiyyin); Huttu'l-Kâkiyyin'deki Suriyeliler kahvehanesi (Kahvetü'ş-Şuvâm)" (1999: 116).

### Sonuç

Çalışmamız *Evliya Çelebi Seyahatnamesi* çerçevesinde 17. yüzyıl Mısır kahve ve kahvehane kültürünü ele almıştır. Bu bağlamda en önemli çalışmalardan biri olan Tuchscherer'in makalesinden de faydalanarak, onun bıraktığı kimi boşlukları doldurmayı hedeflemiştir. Bu çalışma ile Evliya Çelebi'nin Mısır'da kahvenin ortaya çıkışından faydalanma, yasaklanma sebeplerinden tüketildiği çevrelere çok çeşitli konularda sunduğu ayrıntılı bilgiler bir araya getirilmiş ve bu bilgiler Mısır ile ilgili yazılmış farklı kaynaklarla da desteklenmiştir. Buna göre, kahve Mısır'da hem tekke çevrelerinde dervişler tarafından sıklıkla tüketilen hem de devlet görevlileri ve seçkinler arasında, özellikle ziyafet sonralarında, tercih edilen bir içecek idi. Bu kadar yaygın tüketilmesinin yanında, kahve aslında değerli ve satışının kontrolü fermanlarla kısıtlanmış bir üründü. Evliya Çelebi'nin kahvehaneler ile ilgili verdiği bilgiler de ayrıca değerlidir. İlk olarak, gittiği neredeyse her bir yerleşim yerinde bir kahvehanenin olduğunu söyleyerek ve büyük şehirlerdeki öne çıkan kahvehaneler üzerinde özellikle durarak kahvenin ne kadar yaygın tüketildiğini ortaya koymuştur. Evliya Çelebi bunun yanında Mısır kahvehanelerinin çeşitli işlevlerini de gözler önüne sermiştir. Kahvehanelerin eğlence mekânı olarak kullanılmasının dışında da işlevleri olduğunu örneklemiştir. Öyle ki Mısır Valisi'nin kahvehanelerin üç aylar boyunca sürekli açık kalmasına dair bir emri olduğunu bile ileri sürmüştür. Evliya Çelebi'ye göre, kahvehaneler yalnızca meddahların, hokkabazların, rakkaselerin izleneceği; sazandeler ve hanendelerin dinleneceği eğlence yerleri değildir. Camiye gelenlerin namaz vakitlerini bekleyeceği bir yer, yolculara güvenli bir mesken, tüccarlara çevre edinebilecekleri bir ortam sunan mekânlardır. Dolayısıyla Evliya Çelebi'nin Mısır'da kahve ve kahvehane kültürüne dair sunduğu bu ayrıntılı betimlemeler, Osmanlı idaresindeki farklı ülkelerin kahveyi gündelik yaşam kültürü içerisinde konumlandıkları yeri göstermesi açısından son derece kıymetlidir.

Çalışmada yakın okuma tekniği kullanılarak konunun bir makalenin izin verdiği ölçüde etraflı bir şekilde işlenmesi amaçlanmıştır. Bu yüzden araştırma yönteminin mahiyeti beraberinde belirli kısıtları getirmiş, çalışma her ne kadar farklı zamanlara referans veriyse de 17. yüzyılın ikinci yarısına odaklanacak şekilde biçimlenmiştir. Bu minvalde, farklı dönemleri odağına alan benzer başka çalışmalarla da birlikte, Osmanlı Dönemi Mısır kahve ve kahvehaneler kültürünün aydınlatılması hem Türk kahvesi kültürü ve geleneğinin daha iyi anlaşılmasına hem de genel anlamda üzerine çok az araştırma yapılan Osmanlı dönemi Afrika kültürel çalışmalarına katkı sağlayacaktır. Mısır'daki ve kültür paylaşımında bulunduğumuz diğer coğrafyalardaki kahve ve kahvehane kültürlerinin de incelenip daha yakından tanınmasıyla, özellikle Kuzey Afrika coğrafyasında hâlâ günümüzde de paylaşılan en önemli ortak kültürel unsurlar biri olan Türk kahvesi kültürü ve geleneğinin ehemmiyeti de daha iyi anlaşılacaktır.

**YAZARLARIN KATKI DÜZEYLERİ:** Birinci Yazar %50; İkinci Yazar %50.

**ETİK KOMİTE ONAYI:** Çalışmada etik kurul iznine gerek yoktur.

**FİNANSAL DESTEK:** Çalışmada finansal destek alınmamıştır.

**ÇIKAR ÇATIŞMASI:** Çalışmada potansiyel çıkar çatışması bulunmamaktadır.

### KAYNAKÇA

- Bostan, İdris. "Kahve". *İslâm Ansiklopedisi*. 24. Cilt: 202-205. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001.
- Evliya Çelebi Seyahatnamesi (Günümüz Türkçesiyle)*. haz. Seyit Ali Kahraman. 10. Kitap. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2011.
- Gisquet, Henri. *L'Égypte, les Turcs et les Arabes*. Cilt 1 ve 2. Paris: Imprimerie Claye Et Taillefer, 1848.

- Henricy, Casimir. *Les Moeurs et Costumes De Tous Les Peuples-Afrique*, Paris: A La Librairie Ethnographique, 1847.
- Işın, Ekrem. *İstanbul'da Gündelik Hayat*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1999.
- Koltuk, Nuran vd., haz. *Osmanlı Belgelerinde Mısır*. İstanbul, Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü: 2012.
- Özel, Ahmet Murat. “Şâzeli”. *İslam Ansiklopedisi*. 38. Cilt: 385-387. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- Tezcan, Nuran. “Evliya Çelebi Ne Zaman Doğdu, Ne Zaman Öldü?”. *Doğumunun 400. Yılında Evliya Çelebi*. T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2011: 37-42)
- Timur Ağıldere, Suna. “Batılı Seyyahların Gözünden İstanbul ve Cezayir’de Kahve ve Kahvehane Kültürü (17.yy-19.yy)”. *Millî Folklor* (31) 122: 14-28.
- Tok, Özen. “XVII. Yüzyılda Mısır Eyaleti”. Yayımlanmamış doktora tezi. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, 2002.
- Tuchscherer, Michel. “Osmanlı Döneminde Mısır Kahvehaneleri (16. – 18. Yüzyıllar)”, *Doğu'da Kahve ve Kahvehaneler*. ed. Hélène Desmet-Grégoir ve François Georgeon, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1999: 101-123.
- UNESCO. Intangible Cultural Heritage. Decision of the Intergovernmental Committee: 8.COM 8.28. 5 Ocak 2021. <<https://ich.unesco.org/en/decisions/8.COM/8.28>>

# TÜRK KÜLTÜRÜNDE EV VE ÇÖP İLİŞKİSİ: EKOFEMİNİST BİR YAKLAŞIM\*

## The Relationship Between Home and Garbage In Turkish Culture: An Ecofeminist Approach

Olgun YALÇIN\*\*

### ÖZ

Ekofeminizm, kadın ve doğa üzerine düşünen bir yaklaşımdır. Ekoloji ve feminizm kavramlarını birleştiren bu yaklaşıma göre, kadının ve doğanın baskı altına alınarak araçsallaştırılmasında koşutluklar bulunmaktadır. Ekolojik sorunlara yol açan uygulamaların kökeninde erkek-egemen kültürün paradigmatlarıyla ekonomik, bilimsel ve toplumsal yapılarının olduğunu ileri süren Ekofeminizm, bu yapıların kadınlar üzerinde de tahakküm kurduğunu savunmaktadır. Ekofeminist yaklaşıma göre; bu yapılar ve bakış açıları, düalist düşünsel geleekten kaynaklanmaktadır. Kadın-erkek, doğa-kültür gibi ikilikler yerine bütüncül ve ilişkisel bir alternatif düşünce öneren Ekofeminizm, bu amaçla tarihsel ve kültürel süreç içerisinde ekolojik sorunların ve kadına yönelik baskıcı uygulamaların izini sürmektedir. Kadın değerlerinin ön planda olduğu dönemlerin bakış açılarının değerlendirilmesi, kadın ve doğa bağlamında ortaya çıkan sorunların anlaşılmasında ve bu sorunlara çözümler bulunmasında işlevsel olmaktadır. Erkek-egemen kültürün baskın olmadığı eski dönem topluluklarının doğa-kültür birlikteliğine dönük pratiklere ve yaklaşımlara sahip olduklarını belirten ekofeminizm, bu dönemlerin düşünsel dünyasından yararlanmaya çalışmaktadır. Bu yönde yaklaşımların izinin mitolojiden, efsanelere kadar kültürel ürünlerde yer alacağı açıktır. Doğaya ve kadına dönük yargıların olumlu olarak değerlendirilebilecek yanları yanında bu yargılarda meydana gelen değişim ve dönüşümler de kültürel ifadelerin bu yönde yorumlanmasıyla açığa çıkarılabilecektir. Bu çalışmada Ekofeminist düşüncenin yaklaşımları ışığında Türk kültüründe ev ve çöp ilişkisi değerlendirilmeye çalışılmıştır. Çalışmamızda “çöp”, kavramsal anlamda sadece bir atık ve kirlilik olmanın ötesinde ele alınmıştır. Kapsamı genişletilerek ekolojik sorunların evdeki yansımaları olarak ele alınan “çöp” ve “kirlilik” kavramları gibi “ev” kavramı da farklı bir bağlamda değerlendirilmiştir. Bu kavramların gündelik anlamlarının ötesine taşınarak oluşturulmaya çalışılan “ekolojik mercək” vasıtasıyla Türk kültüründe bu kavramlar kapsamında kadın ve doğa temalarını çözümlenmeye çalışmak, çalışmamızın temel amacını oluşturmaktadır. Bu bağlamda Türk kültürünün kadim içeriklerinde yer alan doğal varlıklara içsel bir değer atfeden kültürler gibi, her bir varlığın saygı duyulması gereken değerler olduğuna dönük yargının, kültür-doğa etkileşiminde ekolojiyle kurulan ilişkinin bütüncül yapısının bir birikim olarak kültürel bellekte kodlanmış olduğuna dönük varsayım çalışmamız için temel belirleyicidir. Geçmişte ve anda doğaya ve kadına yönelik bakış açılarının karşılaştırılması incelenmesi, doğaya ve kadına uygulanan tahakkümün kültürel süreçte açığa çıkma biçimlerini yorumlamayı olanaklı kılmaktadır. Bu çalışmada kültürel bellekte saklanan ve belli dönemlerde sergilenen pratiklerde açığa çıkan doğayla uyumlu bir yaşam şeklinin kültürel kodlarının değerlendirilmesiyle doğaya ve kadına dönük yaklaşımlar Türk kültürü özelinde incelenmektedir. Bu çerçevede ilk olarak Ekofeminist kuramın yaklaşımları betimlenmektedir. Daha sonra Türk kültüründe anaerkl dönemin inanç ve pratikleri sunularak oluşturulan kavramsal şema ile Ekofeminist düşüncenin görüşleri aracılığıyla kültürel yapıda içerildiğini düşündüğümüz doğaya ve kadına dönük bakış açıları yorumlanmaktadır. Bu amaçla vermiş olduğumuz güncel örneklerle eski dönemlerde doğa-kültür ilişkiselliğinden ortaya çıkmış olan ortak-yaşamcı ve animist yaklaşımların kadın pratiklerini ve bakış açılarını ne şekilde belirlemiş olduğu tespit edilmeye çalışılmaktadır.

### Anahtar Kelimeler

Ekoloji, ekofeminizm, Türk kültürü, kadın, doğa.

### ABSTRACT

Ecofeminism is an approach that reflects on women and nature. According to this approach, which combines the concepts of ecology and feminism, there are parallels in the suppression of women and nature and their instrumentalization. Ecofeminism, which claims that the paradigms of male-dominated culture and economic, scientific, and social structures are at the root of practices that cause ecological problems, argues that these structures also dominate women. According to the ecofeminist approach; these structures and perspectives stem from the dualist intellectual tradition. Ecofeminism, which proposes a holistic and relational alternative

\* Geliş tarihi: 28 Ocak 2020 - Kabul tarihi: 23 Mayıs 2021

Yalçın, Olgun. “Türk Kültüründe Ev ve Çöp İlişkisi: Ekofeminist Bir Yaklaşım” *Milli Folklor* 130 (Yaz 2021): 156-167

\*\* Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Halkbilimi Bölümü Doktora Öğrencisi, Ankara/Türkiye, olgunyalcin@gmail.com, ORCID ID: 0000-0002-9093-6579.

thought instead of dichotomies such as men and women, nature-culture, traces ecological problems and oppressive practices against women in the historical and cultural process. Evaluating the perspectives of the periods when women's values were at the forefront is functional in understanding the problems that arise in the context of women and nature and finding solutions to these problems. Ecofeminism, which states that ancient societies where the male-dominated culture was not dominant had practices and approaches towards nature-culture unity, tries to benefit from the intellectual world of these periods. The traces of approaches in this direction will take place in cultural products from mythology to legends. In addition to the positive aspects of judgments about nature and women, the changes and transformations that occur in these judgments can be revealed by interpreting cultural expressions in this direction. In this study, the relationship between home and garbage in Turkish culture has been tried to be evaluated in the light of the approaches of ecofeminist thought. In our study, "garbage" is discussed beyond being just a waste and pollution conceptually. Just like the concepts of "garbage" and "pollution", which are considered as the reflection of ecological problems in the house by expanding its scope, the concept of "house" has also been evaluated in a different context. The main purpose of our study is to try to analyze the themes of women and nature within the scope of these concepts in Turkish culture through the "ecological lens", which is tried to be formed by moving these concepts beyond their daily meanings. In this context, the assumption that the judgment that each being is a value to be respected, such as cults that attribute an intrinsic value to natural beings in the ancient contents of Turkish culture, and the assumption that the holistic structure of the relationship established with ecology in the interaction of culture-nature is encoded in cultural memory as an accumulation is the main determinant for our study. Comparative analysis of past and present perspectives on nature and women makes it possible to interpret how the domination applied to nature and women is revealed in the cultural process. In this study, approaches to nature and women are examined in the Turkish culture by evaluating the cultural codes of a lifestyle in harmony with nature, revealed in practices that are stored in cultural memory and exhibited in certain periods. In this framework, firstly, the approaches of the Ecofeminist theory are described. Then, with the conceptual scheme created by presenting the beliefs and practices of the matriarchal period in Turkish culture, the perspectives towards nature and women, which we think are included in the cultural structure, are interpreted through the views of Ecofeminist thought. With the current examples we have given for this purpose, this paper is an attempt to identify how the symbiotic and animist approaches, which emerged from nature-culture relationality in ancient times determined women's practices and perspectives.

#### Key Words

Ecology, ecofeminism, Turkish culture, women, nature.

#### Giriş

Bu çalışma, Türk kültüründe kadının yerini, ev ve çöp ilişkisi çerçevesinde ve Ekofeminist düşüncenin görüşleri bağlamında ele almaya çalışmaktadır. Bu amaçla makalede ilk olarak Ekofeminist düşüncenin temel bakış açıları betimlenecektir. Çalışmada literatür taraması yöntemi kullanılarak, kavramsal bir çerçeve ve ileri sürülecek görüşlere temel sağlaması açısından Ekofeminist kuramın temel esaslarının verilmesi ile yetinilecek, kuram içerisindeki değişik yönelim ve ayrıntılara girilmeyecektir. Çalışmanın kapsamı dik-kate alındığında ayrıntılı bir analizden ziyade temel esasların verilmesinin çalışma için yeterli olacağı kanaatindeyiz.

Ekofeminist yaklaşımın kadın ve doğa konusunda ileri sürmüştüğü görüşler çerçevesinde temel bir kavramsal şema kurulduktan sonra, literatür taraması yöntemiyle Türk kültürünün eski dönemlerindeki varoluşla ve dünyada bulunmakla ilgili telakkiler ele alınacaktır. Türk mitolojisinde ve eski inançlarında yer alan *animist* dünya görüşü bağlamında *yer-su kültü* çerçevesinde doğada bulunan tüm varlıklara ruh atfeden anlayış ve *Ana Tanrıça* inançlarının kadına ve doğaya bakışı nasıl şekillendirmiş olabileceği tartışıldıktan sonra hayata ve tüm varlıklara ilişkisel ve bütünsel bir bakışın konar-göçer yaşam şekliyle ilişkisi kurulacaktır. Yeryüzüyle kurulan ilişkideki eşitlikçi ve dayanışmacı tutumların tarihsel süreçte ataerkilliğe dönüşüm dinamikleri betimlenerek kadın ve doğanın yakınlığına uygun, özgeci, bakım veren-koruyan yaklaşımların ve varlıkların kendi içsel değerlerine saygı duyan anlayışın kadına ve doğaya nesneleştirici ve araçsal-

laştırmacı bakan eril bir zihniyete nasıl dönüşmüş olacağı ele alınacaktır. İçerisinde bulunan kültürle ilgili katılımlı gözlemin olanakları elden geldiğince kullanılarak, doğayla kurulan etkileşimli ilişkinin olumlu yönlerinin kültürel mirasta ve kodlarda çözümlenebileceği savlanacaktır. Türk kültüründe kadının ev, çöp ve temizlik konularındaki yargıları inanç, gelenek ve mitoloji bağlamlarında ele alındıktan sonra Ekofeminist görüşler ışığında kültürel yapıda içerildiği düşünülen kültürel belleğin çoğu durumda açığa çıkma biçimleri irdelenerek çalışma sonlandırılacaktır.

### **Ekofeminizm**

Ekoloji ve feminizm sözcüklerinin bir araya getirilmesiyle oluşturulan Ekofeminizm terimi ilk kez 1974 yılında Fraçoise d'Eaubonne tarafından kullanılmıştır (Des Jardins, 2006: 479). Eski Yunancada "*Oikos*", ev anlamına gelmekte (Shiva, 2014: 26), bilim anlamındaki "*logia*" kavramı ile "ekoloji" terimi böylece "ev bilimi" anlamını vermektedir. Günümüzde meram anlatma adına bu terimi kullanırken belli bir yargıyı, bakış açısını vermeyi düşündüğümüze göre, evde olmanın, evle ilgili söz söylemenin bilimi demek yanlış olmasa gerektir. İnsanın evde olması, bir yanıla doğada olma, biyosferde olma anlamında doğal bir varlık olmasına karşılık gelirken, diğer taraftan insanın kendisinin ürettiği bir kültürel varoluşun parçası olması anlamında sosyo-kültürel bir ekolojinin içinde olduğu gerçeğini de yansıtmaktadır. İnsanın her iki bağlamda da dünyada olmasının ne anlama geldiği ve bu dünyada olması sebebiyle karşılaştığı sorunların neler olduğu ve bu sorunlar karşısında ne gibi çözümler ürettiği konularında ekolojik yaklaşımlar, çeşitli kuramlar üretmişlerdir. Bu çerçevede Ekofeminizm, kadınla doğa üzerine düşünen bir yaklaşımdır demek, kısaca terimin özünü verecektir, kanaatindeyiz.

Değişik perspektif ve politik tutumlara sahip olan Ekofeminist teorinin temel ilkesi, kadınların tahakküm ve egemenlik altına alınmalarıyla doğanın egemenlik altına alınmasının bir bütün oluşturduğu şeklindedir (Donovan, 2014: 399). Bu baskı ve tahakküm altına almada başat sorumlular olarak, eril zihniyeti ve Batı düşünsel dünyasında akıllı araçsallaştırıp yücelterek doğayı aşma, çözüme ve denetim altına alma çabalarını şekillendiren paradigmaları gören Ekofeminist teori (Plumwood, 2004: 40-41), Batı'nın bilimsel geleceğinde yer alan "kültür-doğa, erkek-kadın, zihin-beden, bilim-halkın bilgisi, akıl-duygu, materyalizm-tinsellik gibi hiyerarşik ikilikleri" (Mellor, 1993: 73) eleştirmektedir.

1970'li yıllarla birlikte Ekofeminist bir bakış açısının oluşmasına yol açan gelişmeler nelerdir? sorusuna bir yanıt olarak, Susann A. Mann (2011), ABD'de Ekofeminizmin öncülerini tespit etmeye çalıştığı "Birleşik Devletler'de Ekofeminizm'in ve Çevre Adaleti'nin Öncüleri" adlı çalışmasında yanıtlar aramaktadır. Ona göre, 19. yy. sonu ve 20. yy. başlarında yaşanan ve "ikinci sanayi devrimi" denilen dönemdeki hava, su ve toprak kirliliği, kalabalıklaşan kentlerde meydana gelen sorunlar ve sağlığı tehdit eden durumlar karşısında kadınların mücadeleleri ilk Ekofeminist örneklerdir (Mann, 2011: 6-7). Kentleşme ve sanayileşmeyle birlikte ortaya çıkan temiz hava, temiz su ve temiz gıda ihtiyaçlarını karşılamak ve bozulan doğal yaşamı korumak için kadın hakları aktivistleri ile çevre aktivistleri olan kadınların Ekofeminizmin öncüleri olarak oynadıkları roller (Mann, 2011: 1), bozulan ve yok olmaya yüz tutmuş doğal hayatı koruma kaygıları ve insan hayatının kalitesini etkileyen çevre sorunları karşısında yeni farkındalıklar oluşturmaya başlamıştır.

Süreç içerisinde ortaya çıkan sorunları anlamaya ve bu sorunlara çözümler üretmeye dönük çabalar, doğayı ve kadını sömüren ve baskı altında tutan şeyin, aynı eril zihniyet olduğu düşüncesinin gelişmesine yol açmıştır. Kentleşme, sanayileşme, kapitalist ekonominin rekabete ve sürekli büyümeye dönük mantığı, Ekofeministlere göre, doğayı çözüm-



leme ve doğa üzerinde egemenlik kurarak onu yönetmeye dönük Batı medeniyetinde ortaya çıkan araçsal akıl tarafından belirlenmiştir. Bu belirleme çerçevesinde kurumsal yapı ve pratikler, doğal dünyada sorunlara sebep olurken, paradigmasına içkin düalizmler sebebiyle doğayla yakın gördüğü kadını da tahakküm altına alarak ezmiştir. Ekofeminizm, “bir olma”ya giden bir yolu açmaya çalışarak bu ikilikleri ortadan kaldırmak, doğayla yakınlığı temel alarak halkın bilgisini, kadınların besleyip büyütme ve bakma değerlerini canlandırmayı hedeflemektedir (Mellor, 1993: 72-72). Kadınların anne ve eş olarak ev içi rollerinde ortaya çıkan tutumlar, kadın varoluşuna içkin bakım, ilişkisellik, sevgi, sorumluluk ve güven temelinde, *bakım etiği* olarak adlandırılan (Des Jardins, 2006: 484) kavramla ifade edilmektedir. Bu tür bir etik, kadınların kendi içkin dünyalarında var olan özelliklerinden toplumsal bir boyuta taşınarak özgeci ve bütünsel bir bakışın ve ilişkiselliğin olanağı aralanacaktır. Böylece Batı düşünce geleneğinden kaynaklanan indirgemeci, nesneleştirici ve ikilikçi yargılar aşılabilecektir.

Ekofeministler için doğa, insanlar tarafından kontrol edilecek pasif bir nesne değil yaşayan bir gerçekliktir ve yaşayan tüm canlılar birbirlerine bağlıdır (Mann, 2011: 15). Doğayı bir kaynak, insan ihtiyaçlarına amade bir nesne olarak gören anlayışın yerine, doğayı kendi içsel değerine sahip, varoluşu kucaklayan dinamik bir gerçeklik olarak ele alan Ekofeminizm, tüm canlı çeşitliliğine bu yüzden saygı gösterme taraftarıdır. Bu düşünceye göre, doğayla organik bağa sahip tüm canlılar içinde insan, doğaya müdahale ettiğinde ortaya çıkan sorunlarla kendi varoluş temeline zarar vermektedir. Modernlik öncesi zamanların doğayla, evrenle organik ve ruhani ilişkisinin zarar görmesi, doğaya yaklaşımları olumsuz anlamda değiştirmiştir, oysa insan ile “toprak ana” arasındaki ezeli bağ insan geleceğinin teminatıdır (Shiva, 2014: 27-28).

Ekofeminist öncüler, doğaya ilişkin kavrayışlar ve doğayı denetim altına alma süreçleri sonucunda ortaya çıkan teknolojik gelişime ve yeni yerleşimler yanında üretim ve tüketim modellerinin yarattığı sorunlara çözümler bulmaya çalışmışlardır. Hane halkı çöpleri ve endüstriyel kirlilikle mücadele bu dönemde ciddi çevresel kaygılar olmuştur. Evsel çöplerin yığıldıkları sokaklar ciddi sağlık sorunları yaratmıştır. Belediye temizlik hizmetlerinin kurucusu Ellen Swallow Richards, çoğu çevre tarihçisi tarafından “Ekofeminizmin annesi” sayılmaktadır (Mann, 2011: 8). Kadınların çöple, kirlilikle mücadeleleri, Ekofeminist düşüncenin erken dönem pratikleridir. Bu dönemde çöpten ve kirlilikten en fazla etkilenenler; kadınlar, çocuklar ve her türlü bakıma, yardıma muhtaç kesimler olmuştur. Bu durum, kadınları olumsuzluklardan etkilenenler olarak konuyu etraflıca düşünmeye ve sorunları tanımlamaya yönlendirmiş ve olumsuzlukların kaynaklarına dönük farkındalıklar oluşturmaya sevk etmiş olabilir.

Çöpün, kirliliğin tek başına ele alınacak bir sorundan ziyade daha temel bir bakış açısı vasıtasıyla toplumsal, politik, bilimsel ve kurumsal bir inşa olduğuna dönük bütünlükçü ve ilişkiyel bir anlayış giderek Ekofeminist düşüncüyü belirlemeye başlamıştır. Düşünsel ve eylemsel donanım arttıkça Ekofeminizm, eril zihniyetle Batı biliminin metodolojisinin doğayı ve insanı geleceksiz bırakma potansiyellerini değerlendirmiştir. Bu konuda önemli bir tarihsel örnek, “Chipko hareketi”dir. İsmi geleneksel Hintli bir şair olan Raturi'nin “Ağaçlara Sarıl” temalı şiirinden alan Chipko hareketi, 1972 yılında Himalaya ormanlarının yabancı keresteciler tarafından kesilmesini engellemek için kadınların ağaçlara sarılarak, şiddetsiz bir şekilde yaptıkları eylemdir. Başarılı olan bu eylem ormanların ticari amaçlar dışında değeri olduğuna dönük kadın farkındalığını göstermektedir (Shiva, 2014: 57-58). Dünyanın diğer bölgelerinde benzer hareketlere örnekler ise; “İngiltere’de Nükleer Karşıtı Greenham Commens Hareketi, Kanada’da Vancovve Adası’ndaki

Jayoquot Sound Barış Kampı, Afrika Yeşil Kuşak Hareketi ve Kod Pembe örgütlenmesi”dir (Donovan, 2014: 396). Görüldüğü gibi insanlık tarihinin belli bir anında ortaya çıkan çöp ve kirlilik gibi sorunlarla başa çıkmak için yapılanlar, kadınları bu sorunlar üzerinden çözümler ve evi farklı bir şekilde ele aldıkları bir epistemolojiye taşımıştır.

Çöp ve kirlilik belli pratikler sonucu ortaya çıkarken, bu pratikleri besleyen sebepler sorgulamanın merkezi problemi haline gelmiştir. Bu sorgulama sonucunda kadınla doğayı edilgen bir varoluşla bir tutan eril zihniyetin bu denetleyici ve yönetici pozisyonunun aynı zamanda doğada geri döndürülemez sorunlar yumağına yol açarken kadın varoluşunu da çeşitli kültür ve dönemlerde farklı olsa da ezme ve yok etmeye başladığı, Ekofeministlerin temel iddiaları haline gelmiştir. Bu kavrayış ve farkındalıkla sorunları çözebilenin yolu olarak doğayla kadının yakınlığı temasını, koruma, kollama, bakım sunma, sezgi, anlayış gibi kadına özgü ve “Doğa Ana”da içkin duygu ve yaklaşımlarla ilişkilendiren Ekofeminizm, bu yapıları canlandırmak istemektedir. Bunun için de, halk bilgelğinde izleri bulunan ve insan geçmişinin ataerki dönem öncesi ortak-yaşamcı (simbiyotik) ilişkilerini olumlu bir anlamda hayata katmak Ekofeministlerce önerilmektedir.

### **Türk Kültüründe Ev ve Çöp İlişisine Mitolojik Bakış**

1980-1982 yılları arasında İç Anadolu’da bir köyde gerçekleştirdiği alan araştırması sonucunda yazdığı “Tohum ve Toprak” isimli çalışmasında Carol Delaney (2018: 276), “sokaklar ne kadar pisse ev içleri de o kadar temizdir” demektedir. Bu tespit, Türk kültüründe ev içi alanın temizliğinin önemini vurgulamaktadır. Delaney, sabahları ve her yemeğin arkasından süpürülen ve dışarıyla tam bir karşıtlık oluşturan evle ilgili gözlemlerini paylaştıktan sonra, “sokağa çıkan kadın korumasızdır... kadınların yeri ev içleridir... sokaklar erkeklerin meşru alanıdır... (2018: 276) eklemesini yapmaktadır. Özünel de Türk kadınının masal mekânlarında nasıl görüldüğünü ve gerçek yaşamdaki mekânla ilişkisinin metinsel kurgulara nasıl yansıdığını çözümlediği “Masal Mekânında Kadın Olmak” kitabında kadının serbest dolaşım hakkı, ev içi denilen mekânla sınırlıdır diyerek benzer bir yargıyı paylaşmaktadır (Özünel, 2017: 62). Türk kültüründe kadını, ev içi/özel alan ve ev dışı/kamusal alan ikiliğinde ele alan yukarıdaki örnekler, ev içi alanı kadının meşru mekânı olarak tespit etmektedir. Delaney’in evlerin temiz olmasına dönük gözlemi bu tespitle birlikte düşünülünce evin temizliği, çöp ve kirden arındırılması işlerinde kadının rolü belirginleşmektedir.

İçinde bulunulan kültüre katılımcı bir gözlemin olanağı çerçevesinde kadınların, evi çöpten, kirden arındırmada etkin bir rol aldığını söyleyebiliriz. Kendi yaptığı sirkeyle, nane yağıyla haşere ve böceklerle önlem almasından tertemiz ağartılan evin gelen misafirlerin gözünden değerlendirileceğine dönük kaygılara kadar çok çeşitli boyutlar alan bu konu, kültürel inşalar yanında geçmiş zamanın inanç ve mitolojik öğeleriyle de belirlenmektedir. Genç kadınlar hep annelerinin bakışlarının kendi üzerlerinde olduğu hissiyle evin temizliğine ayrı bir dikkat göstermektedirler. “El âlem ne der?” cümlesi her zaman otokontrolü besleyen bir motiftir. Evin, sokağın ve dış dünya ile içerisi arasında geçişin “eşiği” olarak kapının önünün süpürülüp çöpten arındırılması hususlarında duyulan temizlik kaygıları pis bir evi kötü ruhların ele geçireceğine dönük kültürel bilinçaltında yatan ilksel imgelerle bağlantılı olarak değerlendirilebilir. C. G. Jung, “Her annenin kendisinde kız çocuğunu her kız çocuğunun da annesini içerdiğini ve her kadının geçmişinin annesine, geleceğinin de kız çocuğuna uzandığını...” (2015a: 163) söyleyerek kişisel bilinç dışı alanı belirtirken diğer taraftan “...arketipler şeklinde kişisel olmayan kolektif parçalar(1)...kolektif bilinç dışı...” (Jung, 2015b: 101), “kolektif fikirler değil kolektif fikir olasılıkları olarak herkese ait” (Jung, 2015b: 139) kültürel bilinçdışı bir alan olarak

tanımlamakta ve bu alanda miras olarak taşınan ilksel imgelerin olduğunu ileri sürmektedir. Jung'un bakış açısından Türk kültüründe ev ve çöp ilişkisi ele alınırsa; annenin, kayınvalidenin, komşunun gözünün her daim evin kadınının üzerinde olması hissi ilksel imgeler kavramıyla açıklanabilir. Terry Eagleton, kültürün bir anlamı olarak değerler ve simgesel pratikler bütünü bu bağlamda değerlendirirken, çoğu anlayış ve inancın toplumsal hayatta dağınık olarak toplumsal bilinç dışında taşınarak kültürel gündelik hayatın görünmez rengi ve dokusunu oluşturduğunu belirtmektedir (Eagleton, 2019: 51-53). Gündelik hayatın dokularında çözülmesi gereken kodlar olarak kültürel bilinç dışında taşınan ve çoğu durumda açığa çıkan tavır ve davranışlardaki bu ilksel kadın ve anne imgeleri neler olabilir? sorusuna eğilmenin yararlı olacağını düşünüyoruz.

Türklerin eski inancı Şamanlık ve anaerkil dönem aynı zaman kesitine rastlamakta ve şamanlık, ana hukukuna dayalı kan örgütlenmesinin ataerkillik tarafından dönüşüme uğratıldığı süreç boyunca devam etmektedir (Hassan, 1986: 91). Kadın şamanların/kamların uygarlaştırıcı figürler olduğu anaerkil yapı, mağaralara yakın orman içlerinde topraklılık ve bahçe tarımının olduğu ve avcılıkla desteklenen bir evredir (Çobanoğlu, 2003: 28). Bu dönemde oldukça yüksek statüye sahip Tanrıça olarak “*Umay*” (*May-ene, Bayana, Payana*) eski Türk dönemi kaynaklarında geçmektedir (Sagalayev, 2017: 60). Gök-türk yazitlerinde *Umay* ismi geçmekte ve aynı zamanda “*kutsal yer-su*” ruhlarının Türklere yardım ettiğinden bahsedilmektedir. Ayrıca *Ana Maygil ve Akene (Ak ana)* adında Tanrıçalar da Altay Panteonunda bulunmaktadır. *Akene*, Yaradılış Efsanesinde ruh yaratma kudretini ilham ederken *Ana Maygil*, “ulusun anası”dır (İnan, 2017: 35-36). Mitolojik kaynaklar ve eski inançlar göstermektedir ki, ilkel ana imgesi olan Tanrıçalar ve dışı ruhlar Türk kültürünün köklerinde bulunmaktadır. Güneşle/ışıkla ilişkilendirilen *Umay*, kadınların ve çocukların koruyucusudur (Çoruhlu, 2002: 39-40). Anaerkil dönem, kadın kamların ve Tanrıçaların olduğu bir tarihsel evre olarak Türk kadının ilk imgelerinin oluştuğu ve dünyayla kurduğu ilişkide dünyaya bir düzen verirken imaj ve sembol dünyasını belirlediği söylenebilir. Bugün bu ilksel imgeler kolektif bilinç dışının etkisi ile ev ve evin temizliği, çöplerin bertaraf edilmesi gibi konularda kadınların yargı ve pratiklerine etki etmektedir denilebilir.

Anaerkil dönemde “*animist*” dünya görüşü egemendir. Her varlığın bir ruhu vardır. Dağlar, göller, ırmaklar, ormanlar hep canlı nesnelere. Dağ, tepe, ırmak, göl, pınar, ağaç, kaya bunlar hep *yer-su* olarak kabul edilmektedirler. Her şeyin bir ruhu vardır ve her şey “sahip”lidir (Hassan, 1986: 108-109). Anaerkil dönemden ataerkil döneme geçişle kadınların konumlarında değişimler olurken inançlar, semboller ve ekonomi/evin idaresi de farklılaşmaya başlayacaktır. Günümüzde kadını ev işi işlere yönlendiren ve çalışmamızda ele aldığımız ev ve çöp ilişkisinde ortaya çıkan pratiklerde ataerkil dönüşüm önemli bir dönemeç olarak kabul edilecektir. Öyle ki, kadının evi kirden çöpten arındırırken evle, suyla, ateşle, ocakla ilişkisi hem eski dönemden izler taşıdığı hem de ataerkillikle birlikte gerçekleşen dönüşümlerle farklı boyutlar kazanmış olduğu böylece tespit edilmiş olunacaktır.

Özkuç Çobanoğlu'na göre (2003: 29), “ataerkil dönemle birlikte “Gök Tanrı” inancı gelişerek “*Umay*” Tanrıça yerinden edilmiştir. Anaerkil dönemde kadın kamlar vasıtasıyla anaerkilliğin önemli bir güç kaynağı olan “ateş”in ruhu demir gibi madenlerin eritilerek yeni bir üretime imkân vermesiyle “demircilik ocağının” gelişmesi, erkek egemenliği pekiştiren bir süreci başlatmış olabilir”. Bu dönüşüm yeni bir toplum ve yönetim yapısına evrilip erkeğin ve kadının rollerinde farklılaşmalara neden olma olasılığı yüksektir. Erkeğin demirden silahlar yapabilmesi, bozkıra çıkması, hayvanları evcilleştirip çoban kültürünü başlatması “kağanlık/hanlık” kurumunun ortaya çıkmasını sağlayarak

başlangıçta yer alan anaerkillik ve ağaçtan yaratılma mitlerini ve “ana ocağı” algısını dönüştürmüştür denilebilir (Çobanoğlu, 2003: 39). Bu dönüşümün yaratacağı çelişkiler, “bakıp büyüten, koruyan, şefkat gösteren, ilham veren *Umay, Ak Ene, Ak kızlar, Yer-sub, Od Ene ve Aya Maygıl* gibi olumlu imgeleri korkutan, yakan, yutan, öldüren *Alkarısı, Yalmavuz, Kara kızlar, Kocakarı ve Cadı* gibi arketiplere” (Fedakâr, 2014: 18) evirtmiştir. Erkek egemen kültür, kendi meşruluğunu kurarken kadın egemen dönemin izlerini silmeye çabalayarak, bu dönemin olumlu özelliklerini tersine çevirmeye çalışmıştır denilebilir. Kadını artık erkeğin egemen olduğu bir dünyada ikincil ve evle ilgilenen bir konuma itme sürecinin çatışmalı olmuş olma olasılığı yüksektir. Pertev Naili Boratav’ın derlediği atasözleri bu çatışma ve çelişkiyi anlatmaktadır; “erkek arslan, arslan da dişi arslan, arslan değil mi?, erkek kuş havayı, dişi kuş yapar yuvayı, alet işler el öğünür, avrat işler er öğünür”. (2013: 39).

### **Türk Kültüründe Çevre, Kirillik, Çöp Konularına Dönük Yargılara Ekofeminist Bakış**

Türk kültürünün doğayla ilişkisi yukarıda genel çerçevesi verilen eski zamanların *animist* dünya görüşünden ayrı düşünülemez. Her şeyin bir ruhu ve sahibi olduğuna dönük yer-su anlayışı, inanç ve pratikleri belirleyen kökensele etki olmaktadır. Kadın Tanrıçaların ve kültürlere geçeri zamanlara aktarıldığı kanaatindeyiz. Türk kültürünün önemli bir özelliği de *göçer-evli* bir kültür olmasıdır. Bu tarz bir yaşam, dayanışmacı bir toplum yapısına yol açarken aynı zamanda, bu yeryüzünde dolaşma hâli doğanın diğer varlıkları ile her an temas etmeyi zorunlu kılmaktadır. Geçilen yerlerin doğal varlıkları olan ırmaklar, göller, ağaçlar ve hayvanlar izlenen ve anlaşılma çabasıyla varoluşlar olarak doğayla ve dünyayla ilgili telakkilerin oluşmasını etkilemiştir. Kuşların göç yollarını takip ederek hareket etmesi gibi, hayvancılık yapan Türk boyları da konup göçerken doğal değişimlere duyarlılık kazanmıştır. Çeşitli hayvan ve bitki varlıklarının imaj ve sembollerinin halk danslarında, türkülerinde kullanılma gerçeği bu yaşam tarzının Türk kültüründeki etkilerini göstermektedir. Hayatta kalmak için geçtiği yerlerin özelliklerini içselleştiren Türk boyları, bu hayat tarzı ile şekillenerek, ortakyaşamcı değer yargıları, merhametli olma ve empati yeteneklerini geliştirmiştir yorumunu, yapmak mümkündür.

Bu toplam içerisinde oluşan topluluk dinamikleri, kişilerin kendilerini toplumsal yapı içerisinde tanıyıp tanımladıkları eşitlikçi ve dayanışmacı boylar bütünlüğü olarak doğa ve topluluğu koruma düşüncesine yol açarken kendilerini doğayla bir bütün, doğanın bir parçası olarak (Ateş, 2016: 18) anladıkları bir boyuta taşımıştır. Doğayla bir düşünen ve kendisini doğal varoluş çemberinin içinde gören anlayış, kendini en güzel “kuralama bozarsın” söyleminde ifade etmektedir. Herhangi bir kayayı yerinden oynatırken bile çocuklarını uyaran bu anlayış, taşın altında yer alması muhtemel börtü böceğin yuvasının bozulmasından endişelenir. Ortak yaşamın kendi varoluş temeli olduğuna dönük halk bilgeliği, her varlığa *kut* veren *animist* anlayıştan beslenmektedir. Modernist dönemlerde evlerde banyo için musluktan akan suyun ısınana kadar boşa akıtılmayıp kovaların içerisinde toplanarak evin paspas edilmesinde kullanılması, annelerin temel ev temizliğindeki davranış kalıplarından olduğu gözlemlenmiştir. Bu ekolojik tutum, bilinçli hâliyle geri dönüşümcü ve tasarruflu bir pratik iken, kökensele değerlendirmeye tabi tutulduğunda kutsal su tasavvurunun da yaşadığına kanıttır. Çünkü kültürel kodlarda “su, dağ, ağaç, toprak, kurt, kuş, karınca... kutsaldır... bir otağa ertesi gün sürüler götürülmez... bir ağaçtan... çok meyve koparılmaz...” (Ateş, 2016: 19). Bu bilinç ve yaşam tarzı, Eski inançlardan izler taşıyarak Anadolu’ya aktarılmıştır. Yaşar Kalafat (2005), bu izleri Doğu

Anadolu'dan derlemiştir. Derlemelerden örnekler vermenin konumuz için yararlı olduğunu düşünmekteyiz. “Siirt’te kayın ağaçları kutsal sayılarak dilek için çaputlar bağlanır, Sivas yöresinde dağ tepelerindeki ulu ağaçlar kutsal sayılıp, hürmet gösterilir ve çaputlar bağlanarak dilek umulur, Siirt, Elazığ, Tunceli ve Adıyaman bölgelerinde tek tük görülen ardıç ve meşe ağaçları kutsandır, onlara dokunulması kinandır” (Kalafat, 2005: 100). Ağacın kutsallığına yönelik bu uygulamalar yanında suyun kutsallığına yönelik yargılar ve pratikler de Anadolu’nun çoğu bölgesinde görülmektedir. Bu konuyla ilgili örnekler şu şekildedir; “Erzurum ve Bingöl çevresinde çocuk yürüyemiyorsa, başına su dökülür ve sıkça yıkanır... Kars ve yöresinde rüya, akan suya anlatılır. İnanca göre su sıkıntılarını alıp götürür... Ağrı ve Kars’ta, ilkbaharda, yıkanmak için akarsuya ilk defa girilirken, ‘ağır-lığım, kirliliğim, kelliğim, keçelliğim bu suya’ diye söylenirse ve bu üç kez tekrarlanırsa, o yılın sağlık ve huzur içinde geçeceğine inanılır” (Kalafat, 2005: 96-97). Bu örnekler, Türk kültüründe ağacın ve suyun kutsal sayıldığına ve onların ruhları olduğuna inanıldığına göstergesidir. Doğal varlıkların bir iyisi/sahibi olduğuna dönük algılar, doğayla ilişkide her bir varlığın içsel değeri olduğu ve saygıyı hak ettiği yaklaşımı, insan hayatının ve pratiğinin içerisine sızacaktır. Böylece bir ağacı kesme, bir suyu kirletme ya da akışını durdurma sakınılacak davranışlar olacaktır.

Doğaya bütünlükçü bakış kanımızca Ekofeminist düşüncenin ilkeleriyle uyumaktadır. İnsanı merkeze almayıp, ilişkisel ve ortaklaşacı bir yaşamın içinde değerlendiren anlayışla Ekofeminizmin geçmiş halkların doğayla uyumlu varoluşu dediği şey Türk kültüründe içerilmektedir. Empati ve özgeci düşüncenin dayanışmacı bir toplulukta varoluşu, cinsiyetler arası ilişkiye de olumlu yansıtacağını ileri sürebiliriz. Bütün varlıkları kutsal gören dünya görüşü ve pratiği, hâliyle kadını ezmeye ve tahakküm altına almaya çalışmayacaktır. Ahmet Ateş, “Türkmenlerin eşitlikçi olduğunu ve topluluk içinde cinsiyetçilik yapmadığını” belirtmektedir (2016: 60). Bu görüş, *animist* dünya anlayışı ve *göçer-evli* yaşam tarzıyla uyumludur. Zira bu tür yaşam tarzı kadının da erkeğin de birlikte dışarda, doğada olma olanağını artırmaktadır. Doğayı anlamaya ve doğayla birlikte düşünüp hareket etmeye imkân veren yaşam şekli, gündelik pratiklerden ekonomiye ve toplumsal ilişkilere yansıtılacaktır. Örneğin, doğada gezen ve doğal varlıkları tanıyan erkek ve kadınlar hangi ağaç/bitki köklerinden hangi boyaların elde edileceğini bilerek bunları dokuyacakları kilimlerin renklerine katarken, değer verdiği hayvanların, bitkilerin motiflerini bu kilimlere nakşedip, imaj ve sembol dünyasını maddi kültürel bir ürüne yansıtacaklardır. Bu şekilde bir üretimin mitolojik, inançsal ve estetik boyutlarıyla bu insanların yaşadıkları ekolojileriyle kesişimi açıktır. Daha önce belirtmiş olduğumuz kadını ev içine kapatan ve demircilik ocağının gelişmesiyle birlikte ortaya çıkan erkek egemen tutumların ve yapıların etkisi nasıl değerlendirilecektir? sorusu çalışmamızda bundan sonraki çözümlerimizin konusunu oluşturacaktır.

Değişim ve dönüşümler, göçer hayat süren Türk boyları için her bir coğrafyada aynı hızda ve aynı şekilde olmamıştır. Bu yüzden eski yaşam tarzının izlerinin etkisi değişik yörelerde farklı boyutlarda ortaya çıkmaktadır. Değişim ve dönüşümlerde özellikle Anadolu sahası için kentleşme ve ekonomik yönetim modellerindeki değişimler ve teknolojik gelişme etkili olmuştur. Yerleşik hayatın giderek artması, Osmanlı döneminden başlayan iskân politikaları, kente göç, yaşam tarzı değişikliklerine yol açmıştır. Adeta yeryüzünü bir yurt bilen (Ateş, 2016: 18) yaşam tarzından kendi donanımına hiç uymayan yerleşik yaşama geçiş, yukarıda genel çerçevesini vermiş olduğumuz dünya ve doğa algısını değiştirmiş olabilir. Sosyal, ekonomik ve politik tercih ve pratiklerle göç olgusu, yeni meslekler ve yaşam yerleri ataerkil bir yaşam tarzını desteklerken özgür, eşitlikçi, dayanışmacı yapıyı aşındırmıştır. Yerleşilen köy ve kasabalardan gecekondulu mahallelerine ve

kentin diğer birçok mekânlarına kadar göçer yaşamın dışına çıkan hayat, kadını hem ev içi alana hapsederken hem de ekonominin geçimlik boyutun dışına çıkması ile doğaya bir araç, nesne gözüyle bakar olmuştur. Ekofeminizmin kadın ve doğayı birlikte tahakküm altına aldığı ileri sürdüğü eril zihniyet, Batı düşünsel geleneğinin indirgemeci, araçsal, mekanik mantığının yörüngesine girerek kadını ve doğayı nesneleştirip bir kaynak olarak görmeye başlamıştır. Bu çerçevede yeni yerleşim yerlerindeki evlerde yaşayan insanlar için çöp ve kirlilik, bildikleri ve özümstedikleri bir dünyanın dışında bir yapıdadır. Kadın ev içi alanda bu çöp ve kirleri bertaraf etmeye uğraşırken giderek erkek egemen kültürün baskısı altında evin temizliğini tek başına yüklenir bir boyuta sürüklenmiştir. Çöpler ayrıştırılırken ve ev dışına çıkarılırken modern zamanların plastikleri ve ambalajları eski yaşamın dinamiklerine tamamen yabancıdır. Çöp bu bağlamda tek başına bir atık, fazladan ziyade bir zihniyetin temsili olarak kadını ve doğayı ezen imgeye dönüşmüştür.

Bergama’da siyanürle altın arama konusu uzun yıllardır tartışılan bir sorundur. Bu bölgede ekonomik çıkar amaçlı ve Batı paradigmalarının araçsal aklının doğayı bir kaynak olarak gören anlayışının etkisi açıktır. Doğa, ekonomik bir kaynak olarak görülürken, bu şekilde altın aramaya en fazla kadınlar karşı çıkmaktadır. “Dinamit patlatmaları neticesinde ortaya çıkan tozdan, ağaçların kesilmesinden ve tarım ürünlerinin veriminin düşmesinden... içme suyu ve sağlık sorunlarından...” (Çımrın ve Candan, 2014: 27) yakınan kadınlarla yapılan görüşmelerden elde edilen veriler göstermektedir ki, kadınlar sağlık sorunları, toz, kir, temiz içme suyu gibi temel gereksinimler ile kesilen ağaçlar, kazılan topraklar, dinamitlenen dağlar gibi ekolojik sorunlara kayıtsız kalamamaktadırlar. Doğayla etkileşimde doğaya zarar veren uygulamaların sonuçları kadınların hayatına hızla yansımaktadır. Ekofeminist bakış açısından bakıldığında, kadınlar olumsuz sonuçların önemini bütünsel, sezgisel, anacıl yaklaşımları ve bakım etiği nosyonları çerçevesinde kavrayarak hızlıca harekete geçmektedirler.

Karadeniz’de yaylara yol yapımında, Hidroelektrik Santralleri (HES) yapımlarında da benzer kaygılar vardır ve kadınlar, doğaya bu şekilde yıkıcı sonuçları olacak müdahalelere şiddetle karşı çıkmaktadırlar. Konuyla ilgili bu bölgeden aktarılan kadın söylemleri şu şekildedir; “dereeler artıctıdır... temizler... yıkar... pisliğı alır gider... [HES] yapılırsa susuzluk olur... sinekler oluşur...” (Hamsici, 2012: 87). Suyun değerini içselleştirmiş kadınlar, HES’lere neden karşı olduklarını ve suyun arındırıcı gücüne dönük anlayışlarını bu şekilde sunarak geçmiş zamanların bilgeliğinin izlerini ve suyun arıtıcı kutsal gücüne inancın devam ettiğini bu örnekte göstermektedirler.

Kaz dağlarında siyanürle altın aranması, ağaçların kesilmesi ekolojik bir problem olarak gündemdedir. Bu ekolojik problem ev, çöp ve kadın üzerinden Ekofeminist kuramın ilkeleri doğrultusunda değerlendirildiğinde konunun ve sorunun bütünsel yapısı açığa çıkacaktır. Ağaçların kesilmesi doğal dünyaya verilen bir zarar olarak iklim rejimlerinden hava ve su kalitesine kadar tüm ekosferi etkileyecektir. Kesme, dinamitleme, kazma ve yeşil alanların kaybolması sonucu ortaya çıkacak toz, kir havayı, suyu kirleterek sağlık sorunlarına sebep olacaktır. Bitki ve hayvan varlıkları yok olacaktır. Kendi içsel değerleri olan doğal varlıkların zarar görmesi yanında kültürel doku yok olacaktır. Tahtacı Türkmenlerinin efsaneleri, (örneğin Sarı Kız Efsanesi), mitolojik ve inançsal örüntü kaybolacaktır.

Görüldüğü gibi ekolojik yıkım sadece biyosferi değiştirmekle kalmıyor, insan varoluşunun kültürel ekolojisine de geri döndürülemez zararlar veriyor. Kadınlar, yalnızca çöp ve kirle evleri, yaşam alanları kirlendiği ve bunlarla mücadele etmek için değil yılların biriktirdiği sezgi, inanç ve mitik imgelerle harekete geçerek ağaca, suya, doğaya ve

kendi yaşamlarına sahip çıkmaktadırlar. Ekofeminist ilkelere var olan sorumluluk duygusu ve bakım etiği gereklerince harekete geçen kadınlar, doğayla empati kurarak erkek egemen paradigmalardan doğaya yönelik yıkıcı uygulamalarına karşı çıkmaktadırlar. *Umay Tanrıça*'dan, kutsal *Yer-su* ruhlarından beslenen ve kendisini doğanın bir parçası olarak düşünen bu anlayış, ağaçları kestirmeme konusunda Ekofeminist hareketin parlak örneği olan "*Chipko Hareketi*" ile koşutluklar taşımaktadır.

Evi sadece barınağı olarak görmeyen, yeryüzünü evi olarak gören bir anlayışın etkilerinin sürdüğünü düşünmekteyiz. Bu bağlamda "*Oikos*", evse ve "*Oikos-Logia*" ev bilimi ise konar-göçer bir geçmişin anısını/mirasını taşıyan kadınların, yeryüzünü evleri gibi görme ihtimalleri yabana atılamaz. Böylece kendi kültür ekolojilerinin kaynaklarından beslenerek ekolojik sorunlarda Ekofeminizmin teşhis ve çözüm önerilerine yakınlaşacak kadınlar, çöpü ve kiri hanelerinden temizledikleri duruma benzer bir şekilde doğayı korumaya ve muhafaza etmeye çalışacaklardır. Kadınlar sezgisel yetileriyle bilmektedirler ki, doğayı yok edecek her girişim aslında önce kadın, çocuk, hasta ve yaşlı gibi erkek egemen yapıda güçsüz ve savunmasız kişilere olumsuz etkilerde bulursa da sonuçta en başta insan varlığına dönük büyük tehlikeler taşımaktadır.

### Sonuç

Çalışmamızda "*ev*" ve "*çöp*" sorunsalını Türk kültürünün kodları çerçevesinde ele alırken ekolojik bir mercekle kullanılarak "*ev*" ve "*çöp*" kavramlarını gündelik söylemin dışına alıp Ekofeminist yaklaşımın bakış açıları çerçevesinde bu kavramların anlamlarını hem genişlettik hem de bu kavramlara yeni içerikler kazandırdık. Bu çerçevede çalışmamızın içeriğinde "*ev*"i sadece hane anlamında değil ekoloji kavramının ilk kelimesi olan "*oikos*"un "*logia*" ile birleşerek tüm ekolojiyi anlatması anlamında olduğu gibi "*ev*"i, bu bağlamda tüm *yeryüzü* olarak ele almayı tercih ettik. "*Çöp*" kavramını da yalnızca bir atık, kirlilik olarak görmek yerine hayat kalitesini bozan, biyosfere geri döndürülmesi imkânsız zararlar veren uygulamaların sonuçları, yan etkileri olarak daha bütünsel ve ilişkisel bir şekilde çözümlememize kattık. Kavramsal şemamızı Ekofeminizmin düşünceleri eşliğinde genişleterek çalışmamız için genel bir çerçeve ve temel sağlamaya çalıştık. Bu bağlamda kadını ve doğayı baskı altına alan düşünce ve pratiklerin erkek egemen paradigmalardan kaynaklandığı ve bu paradigmalardan Batı düşünce geleneğinde içerilen indirgemeci, araçsal ve düalist yaklaşım ve metodoloji tarafından beslendiğini kabul eden Ekofeminizmin doğayı ve kadını koruma ve kurtuluşa erdirmeye nosyonlarını betimledik.

Çalışmamızda Ekofeminist düşüncenin temel argümanlarını betimledikten sonra, bu ilkelere uygun olduğunu düşündüğümüz ve Türk kültüründe içerilen ve kaynağı eski Türk inançlarının, mitolojisinin içinde bulunan örnekleri ele almaya çalıştık. Türk kültüründe doğaya ve kadına bakışın kodlarının çözülmesinde Tanrıçaların, Yer-su inancının ve animist dünya görüşünün önemli olduğu kabulüyle hareket ederek bu konuda literatür taraması yöntemiyle elde ettiğimiz bilgileri paylaştık. Bu inanç ve pratiklerin Anadolu'da devam ettiğini örneklerle tespit ettik. Ekofeminist bakış açısının ilkeleri ile eski Türk inançları ve yaşam şekillerinin izlerinin hem gündelik hayatta hem de imaj ve sembol dünyasında devam ettiğinin tespiti çalışmamızın bundan sonraki tezlerine temel teşkil etmiş oldu.

Göçer-evli yaşamın Türk kültürünü belirlediği yönündeki temel kabulle hareket ederek tespit etmiş olduğumuz animist ve ortak-yaşamcı anlayışın, topluluğu ve topluluk bireylerini doğaya saygılı varlıklar olarak tutumlar almaya sevk etmiş olabileceğini iddia ettik. Kendisini doğanın bir parçası olarak gören ve doğadaki her varlığa ruh atfeden dünya görüşünün Ekofeminizmle koşutluklar sergilediğini belirledikten sonra ev, evde

olma, ev ve çöp ilişkisi bağlamında Türk kültüründe kadının ve doğanın yeri sorunsalını Ekofeminist bakış kapsamında çözümlenmeye çalıştık.

Bergama ile Kaz dağlarında siyanürle altın arama ve altın madencilği yapma sırasında ve Karadeniz’de HES yapımlarında ortaya çıkan ekolojik sorunlara kadınların verdiği tepkiler, hem olumsuzluklardan etkilenen ve bunlara karşı çıkan kadınların varoluşlarına özgü sezgisellikleri vermesi hem de kesilen ağaçlar ve önü kesilen, kirletilen sular özelinde suyu ve ağacı kutsayan, onlara ruh atfedip sahipli gören anlayışın adeta arketiplerini, ilksel imgelerini açığa çıkararak kadınları bu konularda duyarlı yapıp harekete geçirmiş olabileceğini temel tezimiz olarak ileri sürdük.

Tespitlerimiz çerçevesinde Türk kültüründe göçer-evli yapıdan uzaklaşma ve ataerkilliğin ilk olarak hakanlık/kağanlık kurumunun ortaya çıkması ve sonrasında tarımsal pratiklerin gelişmesi ile kadınların yaşamını değiştirmeye başladığını iddia ettik. Bu doğrultuda çalışmalar göstermektedir ki, bahçe tarımından ve geçimlik ekonomik üretim ve bölüşümden kadın-erkek eşitsizliğinin en kapsamlı şekilde ortaya çıktığı kırsal-tarım toplumuna geçiş ve endüstriyel gelişmelerle birlikte rekabetçi bir ekonomik sistem içerisinde kadınların erilleşmiş (Atay, 2019: 112-113) bir zihniyetin tahakkümüne girmeleri söz konusu olmuştur. Yerleşme, iskân politikaları, kentleşme, göç ve kent hayatında ev içi ve ev dışı rollerin düzenlenmesi, indirgemeci, düalist ve araçsal aklın etkisiyle Türk toplumunda kadının yerini ve pratiklerini belirlemiştir, denilebilir. Eril bir zihniyet içinde eyleyen insanlık durumunda kadınların baskı altına alındığını ve bu bakış açısının kadını ve doğayı egemenlik altına alıp araçsallaştırdığını söyleyen Ekofeminizmin görüşleri ışığında benzer süreçlerin Türk kültüründe kadının yerini belirlemede de işlevsel olduğunu düşünüyoruz.

Ekolojik sorunlara çözüm ararken kadın-erkek eşitsizliklerinin sebeplerini de anlamaya çalışan Ekofeminist düşüncenin bu kapsamda Batı dünyası dışındaki kültürlerde doğayla daha barışçıl ilişki kuran topluluklardaki yerel bilginin insanlığın gelişme ve kalkınma süreçlerinde yer alması gerektiği (Yücel, 2016: 98) yönündeki yaklaşımları bağlamında, çalışmamızda Türk kültüründe doğaya ve kadına yaklaşımların kökensel yapılarını tespit etmiş olduğumuzu söyleyebiliriz. Ekofeminist düşünsel yapının ileri sürmüş olduğu, değişik kültürlerde insanlığın doğayla kurdukları ortakyaşamcı ilişkilerin canlandırılması nosyonu çerçevesinde Türk kültüründe yer etmiş olduğunu düşündüğümüz insanı doğanın bir parçası olarak gören ve kadını, doğayı eşitlikçi bir perspektifte ele alan bütünlükçü etkileşimlerin kültürel miras olarak içselleştirilmiş olduğunu savunuyoruz. Değişik durum ve anlarda açığa çıkan ve davranışları belirleyen dayanışmacı ve özgeci tutumların bu kültürel mirastan beslenmekte olduğu yabana atılmamalıdır. Gerek ekolojik dengeyi bozacak uygulamalarda gerekse toplumsal cinsiyet eşitsizliklerinin anlaşılmasında kültürel kodlarda içerilen empati, bakım etiği, ötekini düşünerek hareket, yaşamın çevrimsel ve bütünsel anlayışı gibi yaklaşımların her an hayatla kurulan ilişkide etik bir bağlam oluşturulabileceği savunulabilir.

Doğayı ve kadını ezen paradigmanın olumsuz etkilerinden kurtulmanın bir yolunun halk bilgeliğinde izleri görülen kadim düşüncelerde yer alan olumlu yanların tekrar canlandırılması gereği Ekofeministlerin temel tezlerindedir. Bu çalışma, Türk kültüründe doğayla kurulan ilişkinin ve kadının bu kültürel yapıdaki rolünün tarihsel bir perspektifte ve Ekofeminist kuramın yaklaşımları eşliğinde tespit edilebileceğini göstermeye çalışmaktadır.



**YAZARLARIN KATKI DÜZEYLERİ:** Birinci Yazar %100.

**ETİK KOMİTE ONAYI:** Çalışmada etik kurul iznine gerek yoktur.

**FİNANSAL DESTEK:** Çalışmada finansal destek alınmamıştır.

**ÇIKAR ÇATIŞMASI:** Çalışmada potansiyel çıkar çatışması bulunmamaktadır.

#### KAYNAKÇA

- Atay, Tayfun. Çin İşi Japon İşi -Cinsiyet ve Cinsellik Üzerine Antropolojik Değıniler-. İstanbul: İletişim Yayınları, 2019.
- Ateş, Ahmet. Türkmen Anarşizmi. İstanbul: Öteki Yayınevi 2016.
- Boratav, P. Naili. 100 Soruda Türk Folkloru. Ankara: BilgeSu 2013.
- Çımrın, K. Füsün ve Candan, Esin. "Siyanürlü Altın Madenciligi ve Toplumsal Değişme: Bergama Örneği". Sosyoloji Araştırmaları Dergisi. 17(1) (Bahar 2014): 1-41 <https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/117674> (13.01.2010)
- Çobanoğlu, Özkul. "Kağanlık ve Kamlık Kurumları Arasındaki Çekişmenin Türk Mitolojisine Yansması Problematğinde Yöntem Sorunları". Bilig 27 (Güz 2003): 19-49.
- Çoruhlu, Yaşar. Türk Mitolojisinin Ana Hatları. İstanbul: Kabalci yayınları, 2002.
- Delaney, Carol. Tohum ve Toprak. (çev. Selda Somuncuoğlu ve Aksu Bora) İstanbul: İletişim Yayınları, 2018.
- Des Jardins, R. Joseph. Çevre Etiği -Çevre Felsefesine Giriş-. (çev. Ruşen Keleş) Ankara: İmge Kitabevi, 2006.
- Donovan, Josephine. Feminist Teori.(çev. Aksu Bora, Meltem A. Gevrek ve Fevziye Sayılan ) İstanbul: İletişim Yayınları, 2014.
- Eagleton, Terry. (2019). Kültür. (çev. Berrak Göçer) İstanbul: Can Yayınları, 2019.
- Fedakâr, Pınar. "Besleyen mi, Öldüren mi: Türk Mitik Tasavvurunda Anne Arketipinin Antropomorfik Görünümleri". Milli Folklor 103 (Güz 2014): 5-19.
- Hamsici, Mahmut. Dereler ve İsyancılar. Ankara: NotaBene Yayınları, 2012.
- Hassan, Ümit. Eski Türk Toplumunu Üzerine İncelemeler. Ankara: V Yayınları, 1986.
- İnan, Abdulkadir. Eski Türk Dini Tarihi. Ankara: Altınordu yayınları, 2017.
- Jung, C. Gustav. Feminin -Dişillığın Farklı Yüzleri-. (çev. T. Veli Soylu) İstanbul: Pinhan yayınları: 2015a.
- \_\_\_\_\_. Maskülen -Erillığın Farklı Yüzleri-. (çev. D. Gamze Erdinç) İstanbul: Pinhan Yayınları, 2015b.
- Kalafat, Yaşar. Doğu Anadolu'da Eski Türk İnançlarının İzleri. Ankara: Babil Yayınları, 2005.
- Mann, A. Susan. "Pioneers of U.S. Ecofeminism and Environmental Justice". Feminist Formations, 23 (Yaz 2011): 1-25. <doi:https://doi.org/10.1353/ff.2011.0028>
- Mellor, Mellor. Sınırları Yıkamak -Feminist Yeşil Bir Sosyalizme Doğru-. (çev. Osman Akınhay) İstanbul: Ayrıntı, 1993.
- Özünel, E. Ölçer. Masal Mekânında Kadın Olmak -Masalarda Toplumsal Cinsiyet ve Mekâm İlişkisi-. Ankara: Geleneksel Yayınları, 2017.
- Plumwood, Val. Feminizm ve Doğaya Hükmetmek. (çev. Başak Ertür) İstanbul: Metis yayınları, 2004.
- Sagalayev, A. Markoviç. Ural-Altay Mitolojisinde Arketipler ve Semboller. (çev. Ali Toraman.) İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2017.
- Shiva, Vandana. İyilerin Yanında -Çiftçi Haklarına Adanmış Bir Yaşam-. (çev. Çağrı Ekiz) İstanbul: Sinek Sakız Yayınevi, 2014.
- Yücel, Yelda. "Ekonomik Kalkınma ve Toplumsal Cinsiyet". (ed. Feryal Sayılıgil), Toplumsal Cinsiyet Tartışmaları (s. 83-100). Ankara, 2016.

# HALK RESMİNDEN GRAFİK TASARIMA: NUMAN BALICA VE ADAPAZARI'NDA YETİŞTİRDİKLERİ\*

From Folk Painting to Graphic Design:  
Numan Balica and His Apprentices in Adapazarı

Dr. Öğr. Üyesi Murat ERTÜRK\*\*

## ÖZ

Ulusal grafik tasarım tarihimizin birçok bilinmeyişi bulunmaktadır. Özellikle yereldeki sanatkarlar, bu bilinmeyenin büyük ve önemli parçasını oluştururlar. Grafik tasarımın bilgisayar öncesi döneminde üretilmiş yereldeki ticari sanat ürünleri olan resimlemeler ve harfleme çalışmaları, kentlerin hızlı dönüşüm sürecinde kayıt altına alınmadıklarından dolayı kolayca yok olabilmektedir. Oysa grafik tasarımının öncülleri olarak nitelendirilebileceğimiz ve kendilerini ressam olarak adlandıran sanatkarların elinden çıkan bu ürünler, kaybolmaya yüz tutmuş kültürel mirasımızın örnekleri olup bölgeye özgü özellikler taşıması, bölgenin görsel kültürünü yansıtmaması bakımından önemlidir. 1916 yılında Adapazarı'nda tarımsal üretimi desteklemek amacıyla kurulan, araba fabrikası olarak da bilinen Türkiye Zirai Donatım Kurumu Anonim Şirketi, ilerleyen yıllarda kentin grafik tasarım tarihini de etkiler. Halk sanatının yetkin bir uygulayıcısı olarak fabrikanın ürettiği arabaların resimlenmesi için Bursa'dan çağrılan ticari ressam Numan Balica, hem kendisi hem de yetiştirdiği çıraklar ile kentin görsel kültürüne katkı sağlayan bir ömür geçirir. Böylece herhangi formal eğitimi olmadan eğitici görevini üstlenen ve mesleki hayatı boyunca onlarca sanatkar yetiştiren Balica, kentin görsel kültüründe ve grafik tasarım tarihinde rol oynar. Yetiştirdiği çıraklar, yalnız resimleme yapmakla kalmaz; fırça ile unvan levhaları, dükkân tabelaları, cam yazıları, apartman isimlikleri yazarlar. Bilgisayarın grafik tasarım üretim sürecine girmesi ile reklamcılık alanında etkin olurlar. Balica, çırakları ve onların yetiştirdikleri ile kuşaklar arası aktarım açıkça Adapazarı örneğinde görülebilmekte ve belgenebilmektedir. 1949 yılından başlayıp vefat ettiği yıl olan 1976'ya kadar Adapazarı'nda faaliyet gösteren Numan Balica başta oğulları Münir Balica, Mesut Balica daha sonra Şevki Akarca, Necati Hüdaverdi, Mustafa Karapınar, Erol Nurcan, Enver Ertaban gibi isimleri yetiştirir. Balica'dan sonra resimleme ve fırça tabela yazımında ustalığı ile adından söz ettiren Alaaddin Kolçak ise Kabil Arslan, Rüstem Arslan, Hüsmen Arslan, Ali Uzavcı, Mehmet Yılmaz ve Recep Bahar'a öncülük eder. Balica'nın oğullarından Mesut Balica ise, günümüzde hâlâ Adapazarı'nda reklamcılık alanında faaliyet gösteren şirketleri kuran Veysel Önder, Cihat Önder, Nejdet Hız, Tuncay Dinçer, Lütfi Sezgin ve Murat Sarıççek'i yetiştirir. Böylelikle yazıda, resimlemeyle başlayıp çağdaş grafik tasarım ürünlerine evrilen bir süreç üzerinden kuşaklar arası formal olmayan eğitim ile yetişen sanatkarların yerel resimleme, grafik tasarım ve reklam tarihinde yerlerini almaları için gereken bilgi ve bulgular sunulmaktadır. Bu çalışma, yerelle kurduğu güçlü ilişki bakımından görsel kültürü ve görsel belleği şekillendiren ürünleri üreten bu sanatkarların kayda geçirilmelerini, ilerleyen yıllarda yapılacak kültürel, etnografik, folklorik araştırmalara da katkı sağlamayı amaçlar.

## Anahtar Kelimeler

Grafik tasarım, ticari resim, halk sanatı, halk resmi, Numan Balica, Adapazarı.

## ABSTRACT

There are many unknowns in our national graphic design history. In particular, local craftsmen constitute a significant and essential part of this unknown. In the pre-computer era of graphic design, commercial art products, illustrations, and sign lettering in locals can quickly disappear because they are not recorded in the rapid transformation process of cities. However, these products, made by craftsmen who call themselves painter and can be regarded as pioneers of contemporary graphic design, are examples of our disappearing cultural heritage, and they shape our visual memory for many years; the region needs to have specific features and reflect the visual culture of the area. Founded in 1916 to promote agricultural production in Adapazarı, Turkish Agricultural Equipment Corporation Inc., also known as a car factory, affects the history of the city's graphic design in the coming years. A commercial painter Numan Balica who was a competent practitioner of folk art, invited from Bursa to illustrate the horse carriages produced in the corporation, spends a lifetime contributing to the city's visual culture with both himself and his apprentices. In this way, Balica, who undertakes the task of an educator without any formal education and trains dozens of apprentices throughout his professional life, plays

\* Geliş tarihi: 27 Ağustos 2019 - Kabul tarihi: 28 Mayıs 2021

Ertürk, Murat. "Halk Resminden Grafik Tasarıma: Numan Balica ve Adapazarı'nda Yetiştirdikleri" *Millî Folklor* 130 (Yaz 2021): 168-184

\*\* Sakarya Üniversitesi Sanat Tasarım ve Mimarlık Fakültesi Görsel İletişim Tasarımı Bölümü, merturk@sakarya.edu.tr, ORCID ID: 0000-0001-9761-5906.

a role in the history of the city's graphic design and visual culture. The apprentices he trains are not only illustrators, but also they did the lettering on nameplates, shop signs, window signages, building signs. When the computer enters the graphic design production process, they become active in the field of advertising. With Balıca, his apprentices, and those trained by his apprentices, the knowledge transmission between generations can be seen and documented in the case of Adapazarı. Numan Balıca, who worked in Adapazarı from 1949 until the year of his death in 1976, trained firstly his sons Münir Balıca, Mesut Balıca and then Şevki Akarca, Necati Hüdaverdi, Mustafa Karapınar, Erol Nurcan, Enver Ertaban. Alaaddin Kolçak, who made a name with his mastery in illustration and sign painting after Balıca, leads to Kabil Aslan, Rüstem Arslan, Hüsmen Arslan, Ali Uzavcı, Mehmet Yılmaz and Recep Bahar. On the other hand, Mesut Balıca, one of the sons of Balıca, raised Veysel Önder, Cihat Önder, Nejdet Hız, Tuncay Dinçer, Lütfi Sezgin and Murat Sarıççek, who still maintain advertising companies in Adapazarı. Thus, the article presents the data and findings necessary for the craftsmen to take their place in the history of local illustration, graphic design and advertising. It started with illustration and evolved into contemporary graphic design products. This study aims to record these craftsmen who produce products that shape visual culture and visual memory in terms of their strong relations with the local population and contribute to the cultural, ethnographic, and folkloric research carried out in the following years.

#### Key Words

Graphic design, commercial art, folk art, folk painting, Numan Balıca, Adapazarı.

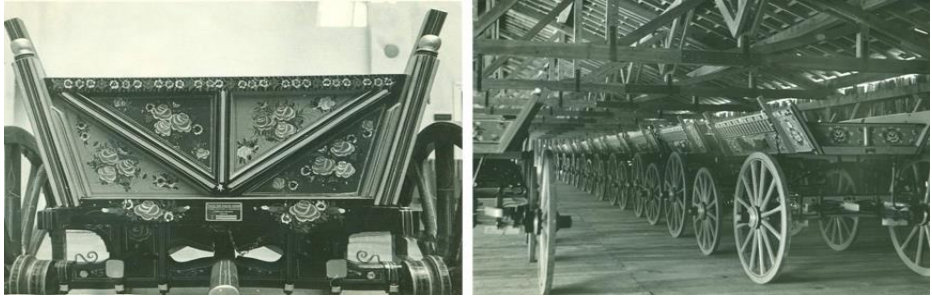
### Giriş

Grafik tasarım tarihi, sanat tarihine kıyasla hâlâ gelişimini sürdürmektedir. Bu gelişimin olanağı, görsel kültür alanında yapılacak çalışmalarda yatar (Poynor 2011). William J. T. Mitchell, görsel kültürün insanların dünyaya bakma ve onu temsil etme biçimlerinin zaman içinde değiştiğini ve bunun gerçekten belgelenebilen bir geçmişe sahip olduğunu belirtir (Poynor 2011). Görsel kültüre odaklanan yerel araştırmalar, bulgu ve belgelerle bu sürekli gelişim hâline tamamlayıcı yönde katkı sağlayabilir. Belirli bir türden yola çıkarak bir döneme ya da disipline odaklanan çalışmalarda, dönemin dinamikleri ve aktörleri hakkında fikir sahibi olmaya yetecek bulgunun ortaya çıkarılması, grafik tasarım tarihinin yerel parçalarını oluşturur. Bir mikro tarih çalışması olarak değerlendirilebilecek yazının konusu, Adapazarı'nda ticari ressamlığa ve mesleğini usta-çırak ilişkisi ile geleceğe aktaran aktörlere; tasarım tarihçisi David Jury'nin kitabına da adını verdiği<sup>1</sup> tanımlamayla *grafik tasarımcılardan önceki grafik tasarım* dönemine ve ürünlerine işaret eder. Grafik tasarım teriminin henüz kurumsallaşmadığı coğrafyalarda, mesleğin ilk uygulayıcıları yerel sanatkârlardır. Örneğin Babiâli'de *ressam* unvanıyla çalışan sanatkârlar, zanaattan tasarıma geçişin aktörleri oldukları gibi günümüz *grafik tasarımının öncüleridir* (İşli ve Durmaz 2013: 12). Hem dönemin görsel ihtiyaçlarına çözüm sunan hem de yerelin görsel belleğini şekillendiren nitelikte, grafik tasarımın terminolojik ve tarihsel gelişiminde *ticari sanat* olarak nitelendirilebilecek ürünleri yapan bu sanatkârlar, günümüzün illüstratörlerinin ve grafik tasarımcılarının görevlerini üstlenerek resimleme ve yazı konusunda hizmet vermiş; yetiştirdikleri çıraklar ile kendilerinden sonra mesleğin devam etmesini sağlamışlardır. Böylece Adapazarı örneğinde; *çiçekleme*, *süsleme*, *nakiş* olarak da adlandırılan, geniş çerçevede kaynağını halk resminden alan kuşaklar arası usta-çırak ilişkisi, bir yanda resimleme ile devam ederken diğer yanda kentin farklı iletişim ihtiyaçlarının şekillendirdiği geleneksel yöntemlerle üretilen iletişim ürünlerinin üretimi ile devam etmiştir.

#### Ticari Ressam Numan Balıca ve Adapazarı'ndaki usta-çırak ilişkileri

1916 yılında Adapazarı'nda savaş malzemesi dışında büyük bir fabrika kurulur. Bizat Harbiye Nazırı Enver Paşa'nın da açılışında hazır bulunduğu ve orduya üretim yapan bu fabrikanın, kentin sanayi tarihinde yeri olduğu kadar (Narin 2017: 144) grafik tasarım tarihinde de yeri vardır. Cumhuriyet döneminde *Demir-Tahta Fabrikası (DATA)* adını

alan kurum, 1943 depreminde yıkılır. 1944 yılında enkazı satın alan Türkiye Zirai Donatım Kurumu Anonim Şirketi (TZDK) fabrikayı, *Zirai Aletleri ve Makineleri Müessesesi* hâline getirir. Hızla gelişen müessese; traktör pullukları, treyler, at arabaları, hasat makineleri ve diğer tarım aletleri üretimine geçer (Narin 2017: 143).



**1. Resim:** Adapazarı Ziraat Aletleri Fabrikasında üretilen ve sevke hazırlanan arabalardan bir görüntü.

Fabrika, ağırlıklı olarak çiftçilikle uğraşan Adapazarı ve çevre köylerindeki insanların günlük hayatının önemli aracı olan at arabalarının üretimini de yapar. Yurtoğlu'nun verdiği bilgiye göre, fabrikada Bursa Katalay tipi arabaların seri üretimi yapılır. 1946 yılında Adapazarı Ziraat Aletleri Fabrikası için hazırlanan imalat programında, at arabası için üretim hedefi üç bindir (Yurtoğlu 2017: 290-291). 1950 yılında 1.859, 1953 yılında 5.769 araba üretilir (Yurtoğlu 2017: 300-301). Üretilen arabaların her birine seri numarası verilir ve resimlemesi yapılır (bkz. 1. Resim). Konya'da *çiçekleme*, Bursa'da *resimleme* (Yazıcı 1993: 32) olarak geçen işlemler dizisi, fabrikanın *salaş* adı verilen bölümünde, fabrikanın ressamı ve onun çıraqları tarafından yapılmaktadır. At arabalarının resimlemesinde ağaç üzeri boyama tekniği *kalemişi*, *kalemkâri* (Nas 2005: 59); süs *nakış*, süsleyen ise *nakkaş* olarak anılır. *Halk resmi* olarak da adlandırılan (Nas 2005: 59) resimlemeler pek çok duygu ve düşüncüyü ifade eder. Kullanılan resimler, figürler ve motifler aynı zamanda Türk kültürünün bir parçasıdır (Ulusan Şahin 2005: 172). Bu resimlemeler, estetik bir amaç uğruna yapıldığı gibi, işlevsel özellikler de barındırır. Süslenen arabanın ahşap malzemeleri; su, hava, güneş gibi dış etkenlere karşı daha dayanıklı hâle gelir. Genelde sanatkârın üslubunu yansıtan manzara ve genellikle gül olmak üzere çiçek tasvirleri tercih edilir. Arabaların resimlemeleri, sanatkârın üslubu ve bölgenin tercihlerine göre birbirinden farklılık gösterebilmektedir.



**2. Resim:** Numan Balıca, 1 Mayıs 1947.

Fabrikanın Adapazarı'nın grafik tasarım tarihindeki rolü, özellikle at arabası üretimine geçmesi ile gerçekleşir. Ziraat Aletleri Fabrikasının yetkilileri, üretilen at arabalarının boyanması ve resimlenmesi için sanatkar arayışına girer. Bu arayış sonucunda, Bursa'da Galle Han olarak da bilinen Eski Tahal Han'da çalışan ticari ressam Numan Balıca'ya (bkz. 2. Resim) at arabaları ve zirai aletlerin resimlemelerini yapması teklif edilir.



**3. Resim:** Adapazarı Ziraat Aletleri Fabrikasında resimleme sırasında Numan Balıca.

1914 yılında Bursa'da Kırım Türklerinin yoğun olarak yaşadığı Yıldırım ilçesinin Yeni Mahalle semtinde Habibullah ve Münife çiftinin dördüncü çocuğu olarak dünyaya gelen Balıca, teklifi kabul ederek 1949 yılının sonunda 35 yaşında iken ailesiyle Adapazarı'nda Yenidoğan Mahallesi'ne yerleşir. Parça hesabı ile günlük üretilen at arabalarının resimlemelerini yapmaya başlar (Münir Balıca, 21 Ocak 2019, Sakarya). 3. Resim'de Balıca, Adapazarı Ziraat Aletleri Fabrikasında yanında boya kutusu ve fırçaları ile yan yana dizilmiş arabalardan birini resimlerken görülmektedir. Aynı resimde, arabanın düz yüzeylerinde kompozisyonun merkezine konumlandırılmış manzara resmi, sağ ve sol kısımlarda çiçek resimleri ile desteklenmiştir. Arabanın tekerleklerinin süslenmesine ise henüz geçilmediği görülmektedir.



**4. Resim:** Evinin önünde dondurma arabasını resimlerken, 1957.

Adapazarı'na geldiği yıl olan 1949'da Mesut ve Münir adlarında ikiz çocukları olur, 1952 yılında İsmail adlı üçüncü çocuğu doğar. 4. Resim'de görüldüğü üzere, Balıca yalnız at arabası resimlemekle kalmaz. 1957 tarihli dondurma arabasını resimlediği Adapazarı'ndaki evinin bahçesinde çekilen fotoğrafta, solunda boya kutusu, sağında çocukları Mesut ile Münir bulunmaktadır. Dondurma aracının düz ve geniş yüzeyine doğa manzarası, alt kısımlarına çiçek resimlediği görülür.



**5. Resim:** Resimlediği at arabası önünde Numan Balıca ve çocukları Münir ile Mesut, 29 Mart 1962.

11 yıllık bir çalışmadan sonra 27 Mayıs 1960 tarihinde gerçekleşen askeri darbenin ardından fabrika üretimine son verince, ailesiyle Bursa'ya döner ve gençliğinde çalıştığı Eski Tahal Han'da tekrar çalışmaya başlar. 5. Resim'de Bursa'da Necati Güzelsözlü ile kurdukları, ismini Adapazarı'ndan alan *Adalı Oto Boyama* adlı dükkânında resimlediği arabanın önünde çocukları ile görülmektedir.



**6. Resim:** Mesut, İsmail ve Münir Balıca, 1963, Bursa.

Fotoğraflarda oğullarının küçüklükten itibaren fırça ve boya ile haşır neşir olduğu görülür. 1963 tarihli Bursa’da çekilen 6. Resim’de ise muhtemelen babaları Numan Balıca’nın ana hatlarıyla tamamladığı bir at arabası önünde ellerinde paletleri ve fırçaları ile oğulları Mesut, İsmail ve Münir Balıca bulunmaktadır. At arabasının görünen tarafında sağda şahlanmış atının üzerinde padişah figürü ve solda kale resimlemesi yer almaktadır.



**7. Resim:** Bursa’daki Atatürk Anıtı’nın yazılarını yazarken, 1969.

**8. Resim:** Anıtın günümüzdeki hâli.

Bursa’ya döndüklerinde oğlu Mesut Balıca, önce Mehmet Büyükcoşkun’un, daha sonra Rahmi Tartan’ın yanında çalışmaya başlar. Mesut, bu kişilerin yanında fırça ile yazı ve tabela işlerinde ustalaşır. Adapazarı’na dönmeden evvel yaptığı son işlerden birisi, Bursa’da Heykel’de bulunan Atatürk Anıtı’nın yazılarını yenilemek olur. 7. Resim’de oğlu Mesut Balıca ile anıtın yan tarafındaki yazıları yazarken görülmektedir.



**9. Resim:** Numan Balıca oğlu Münir ile Adapazarı Ziraat Aletleri Fabrikası’nda, 1971.

Bursa’da geçen dokuz yılın ardından 1969 yılında fabrikanın üretime yeniden başlamasıyla Adapazarı’na geri döner ve oğlu Münir ile aynı yıl şubat ayında fabrikada yüksek ücretle kadrolu olarak çalışmaya başlar (bkz. 9. Resim). Yıllar sonra 1972–1973 yıllarında fabrika, traktör üretimine geçtiğinde, araba imalatı Erzurum işletmesine verilir ve Adapazarı’ndaki üretim sonlandırılır. Vefat ettiği 1976 yılına kadar fabrikanın boyama ve diğer işlerinde çalışır. Toplamda on sekiz yıl Adapazarı’nda çalışan Numan Balıca,

1976 yılının aralık ayında vefat eder ve Adapazarı'nda Erenler Mezarlığı'na defnedilir (Münir Balıca, 21.1.2019, Sakarya).



**10. Resim:** Numan Balıca ve yetiştirdikleri.

Balıca'nın Adapazarı grafik tasarım tarihi için önemi, kendisinden sonra resimleme ve tabelacılık sektöründe etkin rol oynayacak nitelikli çıraklar yetiştirmesidir. Böylece kendisinden sonra gelenler, usta-çırak ilişkisi ile kentin yerel grafik tarihinde ve görsel kültüründe rol sahibi olan kişilerin önünü açar. Çalışma hayatı boyunca birçok çırak Balıca'nın yanına girip çıkar. 10. Resim'de, Balıca ile usta-çırak ilişkisi yaşamış ve belirli süreyi aşkın çıraklığını yapmış kişilerin adları verilmiştir. Yetiştirdiği isimler arasında Bursa'da Enver Ertaban; Adapazarı'nda oğulları Münir ve Mesut Balıca, Şevki Akarca, Alaaddin Kolçak, Necati Hüdaverdi, Mustafa Karapınar ve Erol Nurcan yer alır. Çıraklarının bazıları ustasının yanından ayrıldıktan sonra boyama işlerine ağırlık verirken bazıları resimleme ve süslemeye devam eder. Oğlu Münir Balıca, baba mesleğini devam ettirip Adapazarı Ziraat Aletleri Fabrikası'ndan emekli olurken diğer oğlu Mesut Balıca, Bursa'da tabelacının yanında edindiği deneyim ile yazı ve resimleme çalışmaları yapar.



**11. Resim:** Mesut Balıca'nın Bursa'da yazı çalışmalarını gösteren görüntüler, 1960'ların başı.





**12. Resim:** 1969 yılında Bursa Beşinci Millî Fuarı için hazırladığı çalışmalarını önünde Mesut Balıca.

Mesut Balıca, Bursalı tabelacılar Mehmet Büyükcoşkun ve Rahmi Tartan'ın yanında edindiği deneyim ile yazı çalışmalarının yanı sıra (bkz. 11. Resim), resimleme çalışmaları da yapar. 12. Resim'de görülen, 7 Temmuz 1969 yılında açılan Bursa Beşinci Millî Fuarı için yapmış olduğu karo tasarımı, kılıç kalkan oynayan figür ve peyzaj resimlemeleri bu çalışmalardan bazılarıdır.



**13. Resim:** Mesut Reklam.

Mesut Balıca, 1969 yılında ailesiyle Adapazarı'na döndüğünde önceleri seyyar olarak resimleme yapar ve yazılar yazar. Daha sonraları günümüzde hâlâ faaliyette olan *Mesut Reklam* adlı şirketi kurar (bkz. 13. Resim). Mesut Balıca da aynı babası gibi Tuncay Dinçer, Veysel Önder, Cihat Önder, Lütfi Sezgin, Nejdet Hız ve Murat Sarıçiçek gibi çıraqlar yetiştirir (Veysel Önder, 12.7.2019, Sakarya). Veysel ve Cihat Önder kardeşler

1993 yılında *CV Önder Reklam*, Nejdet Hız ise *Hız Reklam* adlı şirketi kurar. 1998 yılında Mesut Balıca'nın vefat etmesinin ardından Münir Balıca'nın öncülüğünde oğulları Numan Oğuz ve Kubilay Balıca şirketi devam ettirirler (Kubilay Balıca, 11.7.2019, Sakarya).



14. Resim: Alaaddin Kolçak, tarihsiz.



15. Resim: Alaaddin Kolçak'ın (sağda) Numan Balıca'yı (ortada) ziyareti, 18 Mayıs 1962, Bursa.

Hüneri ve iş hacmi ile öne çıkan bir diğer isim de Alaaddin Kolçak'tır (bkz. 14. Resim). *Boyacı Alaaddin* lakabı ile tanınan Kolçak, 1941 yılında Adapazarı'nda eski adı İzmit Caddesi olan Akıncılar Mahallesi'nde doğar. İlkokul mezunudur. 16-17 yaşlarında Numan Balıca'nın yanında fabrikada işe başlar, resimleme maharetini kendisinden edinir ancak buradaki iş hayatı fazla uzun sürmez. Sektördeki açığı fark eden Kolçak, fabrikada kısa süre çalıştıktan sonra işi bırakır ve Yağcılar Mahallesi'nde kiraladığı boş arazide

boyama ve süsleme işine girer. Bu sırada diğer ustası Necati Hüdaverdi'den boya ve boyama üzerine bilgiler edinir (Ahmet Kolçak, 11.1.2019, Sakarya).



**16. Resim:** Süsledikleri araba ile 18 yaşındaki Alaaddin Kolçak (Soldan ikinci), 1959.

Çevredeki firmalarının ürettikleri römorkları bizzat üretildiği mekâna giderek resimleyen Kolçak, kiraladığı arazide traktörlerin ve at arabalarının boyama ve resimlemelerini yapar. Boğaz köprüsü, Kefken'in yolları, keklik, gül ve benzeri çiçekler popüler işlemlerindendir (Ali Uzavcı, 19.1.2019, Sakarya). İzmir'in Bornova ilçesinde 1961–1962 yılları arasında askerliğini yapar. Mubayaa Karnesi'ne göre, 15 Aralık 1970 tarihinde şu anki dükkânının karşısında Zevk Nalburiye'nin sahibi Sami Sipahi'nin teşviki ve önermesiyle ÇBS Boya'nın bayiliğini alarak *Renk Boya* adlı firmayı kurar ve boya satıcılığına başlar. İşinde öyle başarılı olur ki, 1975 yılında ÇBS Boya'nın *Marmara Bölge Birincisi* olur. 1977 yılında şu an oğlu Ahmet Kolçak'ın işlettiği dükkâna taşınır. 1977 yılında yeni dükkânına geçmesini takiben iş çıkışlarında boya sandığını alarak römork resimlemeye gider (Ahmet Kolçak, 11.1.2019, Sakarya).



**17. Resim:** Alaaddin Kolçak'ın römork yazıları ve detay görüntüleri.

Günde yaklaşık on traktör boyayıp süslediği belirtilen Kolçak; 1970 yılına kadar römork, traktör, bisiklet boyar ya da resimlemelerini yapar, aynı zamanda fırça ile yazılar da yazar (bkz. 17. Resim). Dükkânının bulunduğu Eski Hendek Caddesi aynı zamanda römork üreticilerinin de dükkânlarının bulunduğu yer olması, römorkların ve traktörlerin yazılarını yazmasının önünü açar.



**18. Resim:** Alaaddin Kolçak'ın farklı zamanlarda çekilmiş kendi yazdığı dükkânının tabelaları.



**19. Resim:** Üçler Tavuk için Alaaddin Kolçak'ın (solda) hazırladığı tabela.

Kolçak, traktör ve römork yazılarından kazandığı deneyimle sayıca az da olsa tabelalar da yazar. Bu marifetini kendi dükkânı içinde sergileyen Kolçak'ın fırça tabelaları 18. Resim'de görülebilmektedir. 2 Nisan 1970 tarihli 19. Resim'de Üçler Tavuk için hazırladığı tabelada, birbirinden farklı yazıyüzleri ile yaptığı tipografik düzenlemenin yanı sıra, tavuk ve yumurta resimlerini de kendi çizer.



20. Resim: Alaaddin Kolçak süslediği bir traktör ve süslenmeyi bekleyen traktörler.



21. Resim: Alaaddin Kolçak'ın boya sandığı ve paletleri.

Özellikle Kandıra bölgesinde, süsü olmayan traktörün tasvip edilmemesi nedeniyle traktör sahipleri, süsleme bitene kadar kentte ikamet eder ve süsleme bittikten sonra köylerine döner. Bu gelenek, Kolçak'ın önünü açar ve durup dinlenmeden traktör süsler (Ahmet Kolçak, 11.1.2019, Sakarya). 21. Resim'de dışarıya gittiği işlerde yanında götürdüğü boya sandığı ve paletleri görülebilmektedir. Kolçak, 2004 yılında 63 yaşında iken vefat eder ve Adapazarı'nda Güneşler Mezarlığı'na defnedilir.



**22. Resim.** Alaaddin Kolçak ve yetiştirdikleri.

Kolçak, çalışma hayatı boyunca, yirmiyi aşkın çırak yetiştirir (bkz. 22. Resim). Daimî çıraklığını yapmış olanlar arasında Hüsmen ve Rüstem Arslan kardeşler süslemeye ağırlık verirken; Kabil Arslan, Ali Uzavcı, Mehmet Yılmaz ve Recep Bahar boyama sektörüne yönelir (Ahmet Kolçak, 11.1.2019, Sakarya).



**23. Resim:** Alaaddin Kolçak (soldan birinci), çırakları ve Rüstem Arslan (soldan dördüncü).

Kolçak'ın uzun süre çıraklığını yapan Hüsmen ve Rüstem Arslan, hâlâ süsleme çalışmalarını sürdürmektedir. 1955 yılında Adapazarı'nda doğan Hüsmen Arslan, 1970 yılında henüz 15 yaşında iken Alaaddin Kolçak'ın yanında çırak olarak işe başlar. Beş yıllık bir çalışmanın ardından 1975 yılında gittiği askerlik görevinden 1976 yılında geri döner. 1959 doğumlu Rüstem Arslan ise 1971 yılının nisan ayında 12 yaşında çırak olarak başladığı Kolçak'ın yanında beş yıl çalışır ve akabinde, 1976 yılının Eylül ayında, abisi Hüsmen Arslan ile *Arslan Kardeşler* adını verdikleri dükkânı açarlar. Boya tedariklerini ustaları Alaaddin Kolçak'tan sağlarlar.



24. Resim: Hüsmen Arslan'ın 2018-2019 yılları arasında yaptığı son dönem çalışmaları.



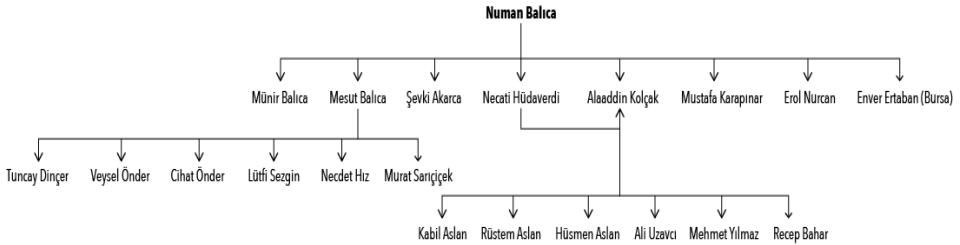
25. Resim: Hüsmen Arslan ve 2018-2019 yılları arasında yaptığı son dönem çalışmaları.

Eski Hendek Caddesi'nde, Kolçak'ın dükkânına oldukça yakın bir yerde bulunan Hüseyin Çavuş Hanı'nda açtıkları dükkânda; at arabası, römork, fayton, traktör boyar ve süslerler. 1990 yılında dükkân, Zirai Aletler Sanayi Sitesi'ne taşınır. 2000 yılında Hüsmen Arslan, 2004 yılında ise Rüstem Arslan dükkânı oğullarına devrederek emekliye ayrılırlar. Emekliye ayrıldıktan sonra oğulları boyama çalışmalarına hâlihazırdaki dükkânlarında devam ederken, Hüsmen ve Rüstem Arslan isteğe göre süsleme işlerine hâlâ devam etmektedirler (Hüsmen ve Rüstem Arslan, 30.5.2019, Sakarya). 24. ve 25. Resim'de römork ve zirai aletlerin üzerine yaptıkları son dönem çalışmaları görülebilmektedir. Resimleme geleneğinin hâlâ devam ettiğini gösteren örneklerde genellikle kırmızı ya da mavi zemin üzerine çalışıldığı, tamamlayıcı renk olarak sarı ya da turuncu kullanıldığı, resimlerde perspektiften, süslemelerde ise detaylardan kaçınıldığı görülür. Hüsmen Arslan'ın yalnız boyama ve süslemekle kalmadığı, aynı zamanda kompozisyona uygun biçimde araçların yazılarını da yazdığı anlaşılmaktadır.

## Sonuç

Türkiye'nin grafik tasarım tarihi yazımında özellikle yerel alanda yapılan araştırmalara duyulan gereksinim, grafik tasarım tarihimizin oluş halinde olduğunu göstermektedir. Grafik tasarım tarihine bütüncül bakış, ancak yerelin ulusala eklenmesi ve ilişkilendirilmesiyle gerçekleşir.

Tarih yazımına katkı sağlamada önemli diğer bir unsur ise kurumsal hafızanın korunmasıdır. Halk arasında *Zirai Donatım* olarak bilinen Zirai Aletleri ve Makineleri Müessesesinin kentte yaşanan depremler nedeniyle zarar görmesinin ardından yıkılarak parka dönüştürülmesi ve kurumsal hafızasını gelecek nesillere aktaracak herhangi bir girişimin yapılmaması, yakın dönem yerel tarih çalışmalarını olumsuz yönde etkilemektedir.



26. Resim: Numan Balıca, çırakları ve çıraklarının yetiştirdikleri.

Bu çalışmada, belge ve tanıklar üzerinden Adapazarı özelinde 1949 yılından günümüze bir perspektif sunulmaya çalışılmıştır. Okuduğumuz dergilerden, sokaktaki tabelaya kadar geniş bakış açısıyla bakıldığında, bugünün grafik ürünlerini tasarlayanlar ya da resimlemeye hâlâ devam edenler, ustalarından aldığı bilgi ve birikimi geleceğe taşımaktadır. Numan Balıca, herhangi formal eğitimi olmadan eğitici görevini üstlenmiş ve mesleki hayatı boyunca yanlarına girip çıkan onlarca çırak arasından mesleğine sahip çıkan sanatkarlar yetiştirmiştir. 26. Resim’de görüleceği üzere, kendisinden sonra bayrağı devralan çırakları da ustalık zamanlarında kendi bilgi ve birikimlerini çıraklarına aktarmışlardır. Böylelikle Adapazarı’nda resimleme ile başlayıp güncel grafik tasarıma uzanan kuşaklar arası aktarım açık bir şekilde görülebilmektedir. Günümüzde faaliyetlerini sürdüren üçüncü kuşak reklam ve tasarım şirketlerinin öncüsü, 1949 yılında araba resimleme için Bursa’dan Adapazarı’na gelen Numan Balıca’dır.

Kuşaklar arası bilgi aktarımının ya da formal olmayan eğitimin gözler önüne serilmesi, yetiştirici görevini üstlenen sanatkarların kayda geçirilerek faaliyetlerinin belgelenmesi, yerel resimleme, grafik tasarım ve reklam tarihine katkı sağlamayı amaçlayan verileri ortaya koymaktadır. Adı geçen sanatkarlar, ustalıkları ve kaliteli ürün vermeleri açısından zamanının aranan isimleri olmakla birlikte çalışmaları, resimleme ve reklam olmak üzere iki alana ayrılmıştır. Adı geçen isimlerden Numan Balıca, Münir Balıca, Enver Ertaban, Necati Hüdaverdi, Alaaddin Kolçak ve çırakları Hüsmen Arslan ile Rüstem Arslan daha çok resimleme üzerine çalışmışken; Mesut Balıca ve çırakları Tuncay Dinçer, Veysel Önder, Cihat Önder, Lütfi Sezgin, Necdet Hız, Murat Sarıççek reklam sektörüne yönelmişlerdir. Şüphesiz, araştırma devam eden bir süreçtir ve önümüzdeki yıllarda daha çok bilgi ve belgenin ortaya çıkacağı, eksik parçaların tamamlanacağı umulmaktadır. Elde edilen bulgular, adı geçen sanatkarların ve reklamcılarının yerel resimleme ve grafik tasarım tarihinde yerlerini almaları için gereken temel verileri ortaya koymaktadır.



Yerel sanatkarlar tarafından yapılan ve genellikle kayda geçirilmeden görevlerini tamamlayan ürünler, yerelle ilişkisi bakımından görsel kültürü ve görsel belleği şekillendiren unsurlardır. Kaybolmaya yüz tutan bu kültürel miras, geleceğe aktarılabilmesi için kayıt altına alınabilmeleri önem taşır. Mekânın tarihiyle birlikte aynı zamanda onun bir parçası olan bu ürünler, mekânda yaşayan, kullanan veya bir şekilde iletişim kuran insan/toplum ile bir bütün olarak değerlendirilmelidir. Bu açıdan yerel araştırmalar, yalnız tasarım değil; kültürel, etnografik, folklorik araştırmaları da gerektirmektedir. Böylece grafik tasarım tarihimizin oluş halindeki parçaları, tamamlanmış bir bütüne dönüşebilir.

#### NOTLAR

1. Jury, David. *Graphic Design Before Graphic Designers: The Printer as Designer and Craftsman: 1700-1914*. Londra: Thames & Hudson, 2012.

**YAZARLARIN KATKI DÜZEYLERİ:** Birinci Yazar % 100.

**ETİK KOMİTE ONAYI:** Çalışmada etik kurul iznine gerek yoktur.

**FİNANSAL DESTEK:** Çalışmada finansal destek alınmamıştır.

**ÇIKAR ÇATIŞMASI:** Çalışmada potansiyel çıkar çatışması bulunmamaktadır.

#### KAYNAKÇA

- Narin, Resul. SATSO ile 1 Asır, Sakarya: Sakarya Ticaret ve Sanayi Odası, 2017.
- Nas, Emine. *Günümüz Konya'sında Yaşayan Bazı Sanatlar*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2005.
- Poynor, Rick. "Out of the Studio: Graphic Design History and Visual Studies", (1 Ekim 2011) 10 Nisan 2019. <<https://designobserver.com/feature/out-of-the-studio-graphic-design-history-and-visual-studies/24048>>
- Ulusan Şahin, Şayan. "Türk Kültüründe At Arabası (At Arabalarının Dili)". (2005) 10 Nisan 2019. <<http://dergipark.gov.tr/bilgi/issue/25372/267807>>
- İşli, Emin Nedret ve Durmaz, Ömer. "Babîâli'nin Ressamları: Zanaat'tan Tasarım'a Geçişin Aktörleri", *1453 Dergisi* 18 (2013): 10-16.
- Yazıcı, Erdal. "Bursa'nın Araba Ressamı", *İlgi Dergisi* 74 (1993): 31-34
- Yurtoğlu, Nadir. "Cumhuriyet Dönemi Ziraatte Makineleşme Sürecinde Türkiye Zirai Donatım Kurumunun (TZDK) Yeri ve Önemi (1943-1960)", *Tarih Okulu Dergisi* (Mart 2017): 277-312.

#### GÖRÜNTÜ KAYNAKÇASI

1. **Resim:** Adapazarı Ziraat Aletleri Fabrikasında üretilen ve sevke hazırlanan arabalardan bir görüntü. Resul Narin Arşivi.
2. **Resim:** Numan Balıca, 1 Mayıs 1947. Kubilay Balıca'nın izniyle.
3. **Resim:** Adapazarı Ziraat Aletleri Fabrikasında resimleme sırasında Numan Balıca. Resul Narin Arşivi.
4. **Resim:** Evinin önünde dondurma arabasını resimlerken, 1957. Münir Balıca'nın izniyle.
5. **Resim:** Resimlediği at arabası önünde Numan Balıca ve çocukları Münir ile Mesut, 29 Mart 1962. Münir Balıca'nın izniyle.
6. **Resim:** Mesut, İsmail ve Münir Balıca, 1963, Bursa. Kubilay Balıca'nın izniyle.
7. **Resim:** Bursa'daki Atatürk Anıtı'nın yazılarını yazarken, 1969. Kubilay Balıca'nın izniyle.
8. **Resim:** Anıtın günümüzdeki hali. Fotoğraf tarafımdan çekilmiştir.
9. **Resim:** Numan Balıca oğlu Münir ile Adapazarı Ziraat Aletleri Fabrikasında, 1971. Münir Balıca'nın izniyle
10. **Resim:** Numan Balıca ve yetiştirdikleri. Görüntü tarafımdan oluşturulmuştur.
11. **Resim:** Mesut Balıca'nın yazı çalışmalarını gösteren görüntüler, 1960'ların başı. Kubilay Balıca'nın izniyle
12. **Resim:** 1969 yılında Bursa Beşinci Millî Fuarı için hazırladığı çalışmalarını önünde Mesut Balıca. Kubilay Balıca'nın izniyle
13. **Resim:** Mesut Reklam.
14. **Resim:** Alaaddin Kolçak, tarihsiz. Ahmet Kolçak'ın izniyle
15. **Resim:** Bursa'da Alaaddin Kolçak'ın (sağda) Numan Balıca'yı (ortada) ziyareti, 18 Mayıs 1962. Ahmet Kolçak'ın izniyle
16. **Resim:** Süsledikleri araba ile 18 yaşındaki Alaaddin Kolçak (Soldan ikinci), 1959. Ahmet Kolçak'ın izniyle
17. **Resim:** Alaaddin Kolçak'ın römork yazıları ve detay görüntüleri. Ahmet Kolçak'ın izniyle.
18. **Resim:** Alaaddin Kolçak'ın farklı zamanlarda çekilmiş kendi yazdığı dükkânının tabelaları. Ahmet Kolçak'ın izniyle
19. **Resim:** Üçler Tavuk için Alaaddin Kolçak'ın (solda) hazırladığı tabela. Ahmet Kolçak'ın izniyle

20. **Resim:** Alaaddin Kolçak süslediği bir traktör ve süslenmeyi bekleyen traktörler. Ahmet Kolçak'ın izniyle
21. **Resim:** Alaaddin Kolçak'ın boya sandığı ve paletleri. Görüntü tarafımdan çekilmiştir.
22. **Resim:** Alaaddin Kolçak ve yetiştirdikleri. Görüntü tarafımdan oluşturulmuştur.
23. **Resim:** Alaaddin Kolçak (soldan birinci), çırakları ve Rüstem Arslan (soldan dördüncü). Ahmet Kolçak'ın izniyle
24. **Resim:** Hüsmen Arslan'ın 2018-2019 yılları arasında yaptığı son dönem çalışmaları. Hüsmen Arslan'ın izniyle
25. **Resim:** Hüsmen Arslan ve 2018-2019 yılları arasında yaptığı son dönem çalışmaları. Hüsmen Arslan'ın izniyle.
26. **Resim:** Numan Balca, çırakları ve çıraklarının yetiştirdikleri. Görüntü tarafımdan oluşturulmuştur.

# UNDERSTANDING INTANGIBLE ASPECTS OF CULTURAL LANDSCAPE; LIVING CULTURES OF NORTHEAST KAYSERİ VALLEYS\*

**Kültürel Peyzajın Somut Olmayan Yönlerini Anlamak; Yaşayan Bir Kültür Olarak Kayseri'nin Kuzey Doğu Vadileri**

**Araş. Gör. Özlem KEVSEROĞLU\*\***

**Prof. Dr. Hatice AYATAÇ\*\*\***

**Prof. Dr. Nilüfer BATURAYOĞLU YÖNEY\*\*\*\***

## ABSTRACT

Sustaining cultural landscapes requires the conservation of socio-cultural characteristics as well as their physical manifestations. It is essential to document and conserve tangible and intangible elements of heritage in an integrated manner as cultural heritage consists of “both tangible and intangible works through which the creativity of a people finds expressions”. These include but may not be limited to social practices, daily lives, rituals, traditional craftsmanship, know-how, techniques and skills, historic places, buildings, public spaces and objects. Finding the means of understanding and safeguarding intangible cultural heritage and its transmission to next generations is vital for the preservation of tangible heritage and its characteristics. This paper reviews the development of the concepts of intangible cultural heritage and cultural landscapes, and the interrelationship between tangible and intangible cultural heritage. Their interaction opens up new approaches to cultural heritage and its conservation. The case study focuses on the cultural landscape features of Kayseri's Northeast Valleys, Koramaz, Gesi and Derevenk, in terms of their tangible and intangible heritage elements and values. The methodology, therefore, proposes the integrated documentation and analysis of these tangible and intangible cultural heritage characteristics. The area had a multi-cultural, ethnic and religious social structure, which shaped its elements through human-nature interaction. However, demographic changes within the last century transformed daily-life practices. The research is based on in-depth interviews with local residents, analysis of archival sources and documentation of the physical remains in the field. The results highlight the traditional crafts and production techniques as daily-life practices; some of these are still continued at the present while others are not practiced anymore. Those practiced in the recent past are carried to our day through the remembrances and accounts of the elders. The documentation of these practices forms the first step for their revival and sustainability for the future and provide valuable tools for the development of principles and strategies with this purpose. Understanding the physical, natural and socio+ layers of tangible and intangible cultural heritage is essential in this context. Their promotion and the inclusion of local stakeholders in the conservation process is the only solution for the integrated conservation of these cultural landscapes in terms of a living heritage approach.

### Key Words

Intangible cultural heritage, cultural landscapes, traditional craftsmanship, production landscapes, Northeast Kayseri Valleys, Koramaz, Gesi and Derevenk Valleys.

## ÖZ

Kültürel peyzaj alanlarının sürekliliği, sahip olduğu fiziksel değerler kadar sosyo-kültürel özelliklerinin de korunması ile mümkündür. Hem somut hem somut olmayan miras değerlerinin bütüncül olarak belgelenmesi ve korunması temel bir yaklaşım olarak değerlendirilmelidir. Kültür mirası “insanların yaratıcılığının ifadesi olan tüm somut ve somut olmayan eserleri” kapsar. Bunların arasında, sosyal pratikler, gündelik yaşam, ritüeller, geleneksel zanaatlar, bilgi ve yetkinlikler, teknikler ve beceriler, tarihi yerler, yapılar, kamusal alanlar ve nesnelere yer alır. Somut olmayan mirasın korunması, anlaşılması ve gelecek nesillere aktarılması için yöntemler geliştirilmesi, somut kalıntılar ve özelliklerin korunması için hayati önem taşır. Bu makale, somut olmayan

\* Received: 14 January 2021 - Accepted: 11 June 2021

Kevseroğlu, Özlem; Ayataç, Hatice; Baturayoğlu Yöney, Nilüfer. “Understanding Intangible Aspects Of Cultural Landscape; Living Cultures of Northeast Kayseri Valleys” *Milli Folklor* 130 (Summer 2021): 185- 203

\*\* Abdullah Gül Üniversitesi, Mimarlık Fakültesi, Mimarlık Bölümü, Kayseri/Türkiye, ozlem.kevseroglu@agu.edu.tr, ORCID ID: 0000-0003-1828-2256.

\*\*\* İstanbul Teknik Üniversitesi, Mimarlık Fakültesi, Şehir ve Bölge Planlama Bölümü, İstanbul/Türkiye, ayatac@itu.edu.tr, ORCID ID: 0000-0002-1138-7752.

\*\*\*\* Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi, Mimarlık Fakültesi, Mimarlık Bölümü, Hatay/Türkiye, nilufer.yoney@mku.edu.tr, ORCID ID: 0000-0003-3161-9415.

kültür mirası ve kültürel peyzaj kavramlarının gelişimini ve somut ve somut olmayan miras arasındaki ilişkileri gözden geçirmektedir. Bunların arasındaki etkileşim kültür mirası ve korunması konusunda yeni yaklaşımlar ortaya çıkarmaktadır. Örnek çalışması, Kayseri'nin Kuzeydoğu Vadileri olan Koramaz, Gesi ve Derevenk'in kültürel peyzaj özelliklerine odaklanmakta ve somut ve somut olmayan miras unsurları ve değerlerini incelemektedir. Bu nedenle yöntem, somut ve somut olmayan değerlerin bütüncül olarak belgelenmesi ve analizini içermektedir. Çalışma alanının çok-kültürlü, çok-dinli ve farklı etnik kökenli toplumsal yapısı, insan-doğa etkileşimi içinde miras unsurlarını biçimlendirmiştir. Ancak geçtiğimiz yüzyılda meydana gelen demografik dönüşümler günlük yaşam pratiklerini de değiştirmiştir. Bu araştırma, yerel halkla yapılan derinlemesine görüşmeler, arşiv kaynaklarının analizi ve sahadaki fiziksel kalıntıların belgelenmesi araçlarını kullanmaktadır. Sonuçlar, günlük yaşamın parçası olan geleneksel zanaatları ve üretim tekniklerini ortaya çıkarmaktadır; bunların bazıları bugün günlük yaşam etkinlikleri olarak sürdürülürken, diğerleri artık uygulanmamaktadır. Yakın geçmişte uygulanan pratikler, yaşlıların hatıra ve anlatıları ile günümüze kadar ulaşmaktadır. Bu pratiklerin belgelenmesi, yeniden canlandırılmaları ve gelecekte sürdürülebilmeleri için ilk adım olup, bu amaçla geliştirilecek ilke ve stratejiler için önemli bir araçtır. Yerleşimlerin somut ve somut olmayan mirasını oluşturan fiziksel, doğal ve sosyo+ katmanların anlaşılması, bu kapsamda vazgeçilmezdir. Bunların tanıtımı ve yerel paydaşların koruma sürecine dahil edilmesi, bu kültürel peyzaj alanlarının yaşayan miras yaklaşımı ile bütüncül olarak korunması için tek çözümdür.

#### **Anahtar Kelimeler**

Somut olmayan kültür mirası, kültürel peyzajlar, geleneksel zanaatlar, üretim peyzajları, Kayseri'nin Kuzey-Doğu Vadileri, Koramaz, Gesi ve Derevenk Vadileri.

## **1. Introduction**

Intangible cultural heritage [ICH] reflects on the collective memory that humanity has kept alive throughout history, handing it down from generation to generation. Culture itself is defined as a living and evolving entity, and therefore, cannot solely be composed of tangible or physical elements. What defines the unique or distinguishing aspects of a culture includes living practices, their historic evolution and continuing development. (Lenzerini 2011: 102) ICH and “cultural landscapes”, which are formed through history as a result of the interaction between human beings and nature are the key concepts, defining the methodology of this research. The main aim, therefore, is to emphasize the need to document the oral testimonies of the people living in an area as a sub-component of the cultural landscape (Figure 1).

This article documents traditional past practices of crafts and production, and identifies the processes of change in rural lifestyles. The findings could serve as a guide for local administrators to include inhabitants in efforts to conserve such traditions as a part of their contemporary lives and as a testimony of their living heritage. In the case of the Northeast Kayseri Valleys, the traditional craftsmanship and production techniques tell us about everyday life in the region and the transformation of communities that have lived in the area for centuries. The Koramaz, Gesi and Derevenk valleys that have been selected as case studies for this article, form a unified cultural landscape in Central Anatolia with unique tangible and intangible heritage values. The methodology includes both oral and archival documentation of physical features and related cultural expressions as well as the transmission of the daily life activities to future generations.

### **1.1. Intangible Cultural Heritage and Cultural Landscapes**

UNESCO's *Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage* (2003: Article 2) defines ICH as “the practices, representations, expressions, knowledge, skills – as well as the instruments, objects, artefacts and cultural spaces associated therewith – that communities, groups and, in some cases, individuals recognize as part of their cultural heritage. This intangible cultural heritage, transmitted from generation to gener-

ation, is constantly recreated by communities and groups in response to their environment, their interaction with nature and their history, and provides them with a sense of identity and continuity, thus promoting respect for cultural diversity and human creativity.” Therefore, “the cultural heritage of a people is to be understood as including both tangible and intangible works through which the creativity of that people finds expression: languages, rites, beliefs, historic places and monuments, literature, works of art, archives and libraries. It consists of, *inter alia*, ‘(a) oral traditions and expressions, including language as a vehicle of the ICH; (b) performing arts; (c) social practices, rituals and festive events; (d) knowledge and practices concerning nature and the universe; (e) traditional craftsmanship’, on the condition that they are “compatible with existing international human rights instruments, as well as with the requirements of mutual respect among communities, groups and individuals, and of sustainable development.” (2003: Article 2).

The concept of cultural landscape has the potential to bring the tangible and intangible aspects of cultural heritage as living and sustainable heritage. Production landscapes, traditions and methods of production, various types of physical heritage created by these activities, and the communities directly or indirectly involved with them and their sustainability become elements of cultural landscapes.

Fowler (1999: 56) expresses that the “cultural” in “cultural landscape” covers human interaction with the environment and all tangible and intangible values. Rössler (2006: 333) states that “cultural landscape, culture and nature are the interface of tangible and intangible heritage, biological and cultural diversity, and represent the close network of these relationships, the essence of culture and human identity”. Cultural landscapes, simply described as products of tradition may seem ordinary but they are usually produced unconsciously and collectively. Von Droste, Rössler and Titchen (1999: 20) accentuate the integrity of the cultural landscape, that of nature and the reality of human influence, in other words, the continuity between the people who lived at a certain place in the past and who live there today. The intangible cultural heritage of a cultural landscape makes it possible to understand the places, traditions and activities that create a rich cultural diversity and the daily lives of the ordinary people. The Cultural Landscape Conservation Workshop (2003), organized by ICCROM in Rome, emphasized the importance of comprehensive documentation and recognizing intangible values based on cultural traditions that are evident as well as tangible values that have cultural and spiritual influence on cultural landscapes. The preservation of cultural heritage is not possible through the protection of solely the physical environment, but an integrated approach including the intangible activities and values that make a place unique.

## **1.2. The Relationship between Intangible Cultural Heritage and Cultural Landscapes**

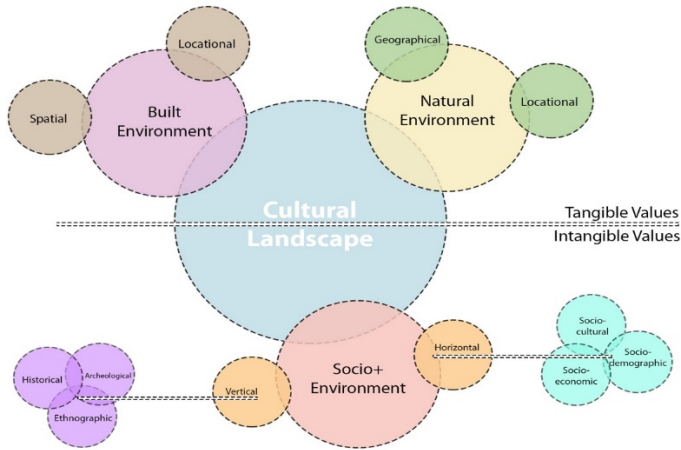
*UNESCO World Heritage Convention* (1972) was criticized for having a too narrow scope because it excluded “immaterial” heritage. *Mexico City Declaration on Cultural Policies* (1982) made a holistic description including “spiritual, material, intellectual and emotional features”, which included “modes of life, fundamental human rights, value systems, traditions and beliefs”. *UNESCO Recommendation on the Safeguarding of Traditional Culture and Folklore* (1989) became the first international legal instrument for the conservation of ICH although folklore was a less comprehensive concept. *UNESCO Living Human Treasures* (1994) and *Masterpieces of the Oral and Intangible Heritage of Humanity* (1998) programmes broadened the scope, and eventually led to the *UNESCO*

*Convention for the Safeguarding of Intangible Cultural Heritage* (2003). (Lenzerini 2011: 104-107)

On the other hand, in terms of tangible heritage, *Nara Document* (1994) was the first international declaration to recognize cultural heritage diversity and the social aspects of authenticity, such as collective memory and their intangible expression, and extending the values and their sources to “form and design, materials and substance, use and function, traditions and techniques, location and setting, spirit and feeling, and other internal and external factors”. However, these are considered valuable as input and factors concerning the tangible heritage. *Valetta Principles* (2011), following the *Quebec Declaration* (2008), defines inseparable interrelation of the tangible and intangible heritage, and made the spirit of place and all intangible input and values important in terms of the continuity and sustainability of heritage areas. The intangible elements are defined as “activities, symbolic and historic functions, cultural practices, traditions, memories, and cultural references that constitute the substance of their historic value”. The concept of heritage setting or context was also enlarged to include all “natural and/or man-made” elements “that influence the static or dynamic way these areas are perceived, experienced and/or enjoyed, or which are directly linked to them socially, economically or culturally”. This understanding is extended especially for industrial and rural areas, where production is the main activity for the design, creation, preservation and sustainability of the tangible heritage. (*Dublin Principles*, 2011; *ICOMOS-IFLA Principles*, 2017)

The ICH definitions are inherently related with a number of factors, which are valuable in drawing their connection with tangible cultural heritage and its conservation. These include: “(a) the self-recognition or self-identification of ICH as part of their cultural heritage; (b) the constant recreation of ICH as a response to the historical and social evolution of communities; (c) the connection of ICH with the identity of its creators and bearers; (d) the condition of ‘authenticity’ as an implicit requirement for ICH; and (e) the interrelationship of ICH with human rights”. (Lenzerini 2011: 108-118) These factors do not only help the identification and/or understanding of tangible cultural heritage and its relationship to ICH but provides a comprehension of the past communities, who created them, and the present communities, who maintain them and would be able to carry them to the future through cultural evolution.

Cultural landscapes provide physical support for intangible assets whereas the latter contribute to the preservation of tangible heritage. (Poulios 2014: 13) To understand what constitutes ICH, the interrelationship of communities with their cultural landscapes need to be defined. (Caballero 2017: 3) Accordingly, an acceptable approach for the preservation of cultural landscapes requires developing integrated methodologies. Focusing on traditional craftsmanship and production techniques, such an integrated methodology entails understanding and preserving the know-how, knowledge and skills in their physical manifestations and built environments. According to Fairclough (2012: 5), “new heritage” concerns daily-life, and as it is constantly recreated, heritage is also constantly changing and has a dynamic structure. The research presented in this article acknowledges traditional craftsmanship and production techniques, and current challenges posed by changing trends as a part of daily-life. However, there is a lack of archival documentation of the intangible heritage existing in collective memory.



**Figure 1:** The Relationship between Cultural Landscape and Intangible Cultural Heritage

Figure 1 defines subsets of tangible and intangible heritage values as components of the cultural landscape. The tangible heritage value set and natural environmental components are structured accordingly while the socio plus component is defined as a part of the ICH value set. The socio+ component is also separated into two vertically and horizontally. Vertical components are historical, archaeological and ethnographic; horizontal components are sociocultural, socioeconomic and sociodemographic.

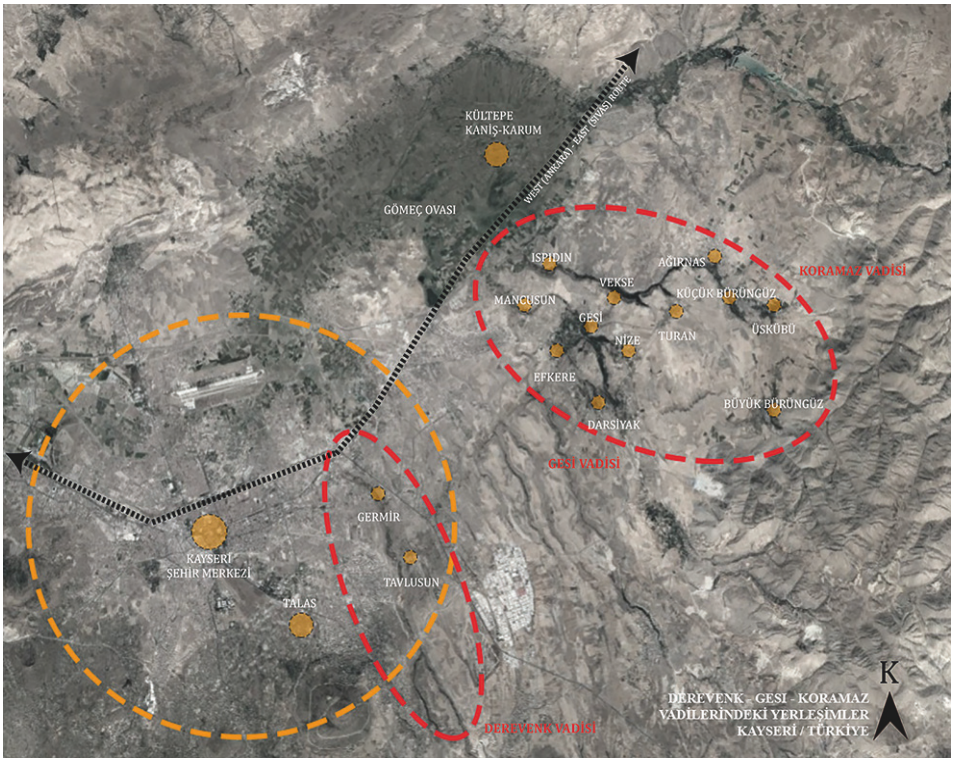
The production landscape of the Koramaz, Gesi and Derevenk valleys presents traditional crafts and agricultural practices that have created the socio-economic and cultural networks and bring together tangible and intangible heritage values. Traditional crafts and daily-life practices, the need for the conservation of which are emphasized within the *UNESCO Convention for the Safeguarding of Intangible Cultural Heritage* and the *System of Living Human Treasures* frameworks, form the focus of this research. This article emphasizes the importance of the production landscapes of historic rural environments in the conservation and continuity of cultural narratives, and recommends a perspective that presents the *UNESCO System of Living Human Treasures* as a tool in conservation processes.

## 2. Case Study: Northeast Kayseri Valleys – Koramaz, Gesi and Derevenk

### 2.1. General Information

Understanding the historic and cultural layers of Kayseri, an industrial city of the 20<sup>th</sup> century, requires looking at the historic continuity of former practices. Koramaz, Gesi and Derevenk valleys, which were selected as the case study area, illustrate the multicultural and layered structure of Kayseri province in its built, natural and socio-cultural environments. These valley settlements are located 20 km northeast of the city center, and are rural and semi-urban in terms of morphology. The settlements are Germir and Tavlusun in Derevenk Valley; Mancusun, Nize, Darsiyak, Gesi, and Efkere in Gesi Valley; and Ağırnas, Vekse, Ispıdın, Üskübü, Turan, Büyükbürüngüz, and Küçükbürüngüz in Koramaz Valley. (Image 1) A total of 14 settlements in the valleys have survived to the present day with their tangible and intangible heritage characteristics.

The first settlements in and around Kayseri date back to the Neolithic Period as in the rest of Anatolia. The Bronze Age settlement of Kanesh-Karum, the Hittite city and the Assyrian trade colony, is located on the Gömeç Plain about 6 km north of the valleys. Early settlements in the valleys include rock-cut spaces, churches and tombs (*Kayseri Underground Structures Inventory*, 2017), most of which have survived to the present day. These spaces are mostly used for agricultural purposes today. The population of the valleys included people of different ethnicities and religious beliefs. This cultural diversity and tradition of living together continued until the first half of the 20<sup>th</sup> century; the population relocation in 1915 and the population exchange in 1923-1926 radically transformed the social and demographic structure. A 17<sup>th</sup> century census indicates that approximately 2/3 of the area identified as Koramaz district were non-Muslim while in 1914, according to the last Ottoman census, Kayseri province had a total of 184,292 Muslims, 26,590 Greeks, and 52,192 Armenians (Güler 2000: 201).



**Image 1:** The location of the case study areas.

The topography and the presence of water have made these valleys desirable settlement areas, invisible on the plateau and, therefore, protected and safe form settlement, in a manner similar to the valley settlements in the rest of the Cappadocian Plain. This situation has also hindered urban expansion, and protected the valleys, although they form the periphery of the city at the present with recent housing development on the plateau. The settlements on the slopes of the valleys are 1,100-1,500 m above sea level; however, they are shielded against the cold and strong winds, creating a milder and more humid micro-climate with vineyards and orchards close to the streams on the valley floors. The



natural and cultural landscape developed as a result creates a unique heritage niche. Derevenk, the valley closest to the city is under pressure from Kayseri's urban development, and has been somewhat more transformed compared to Gesi and Koramaz valleys. On 14 April 2020, Koramaz Valley was accepted to UNESCO's World Heritage Tentative List under criteria (v) as "an outstanding example of a traditional human settlement, land-use, or sea-use which is representative of a culture (or cultures), or human interaction with the environment especially when it has become vulnerable under the impact of irreversible change". (*Operational Guidelines*, 2019: Article 77) However, this first step for the inscription of one of the valleys on WHL, is not holistic in its approach, and completely disregards the historically, naturally, physically and socio-culturally closely related larger area.

## 2.2. The Intangible Elements of Northeast Kayseri Valleys

UNESCO (*World Heritage Cultural Landscapes*, 2009: 19-20) defines cultural landscape areas as unique places where nature and culture, tangible and intangible heritage, and the interface between biological and cultural diversity are visible and protected; they represent a strong relationship that is the essence of cultural and social identity. Such heritage environments are produced by the interrelations between tangible and intangible values through their production landscape. There is a wide range of similar landscape areas around the world that represent cultures and cultural traditions. Rural landscapes may be better protected compared to urban areas due to the presence of lower development pressure. However, their sustainability may be more problematic due to the same reason. Lack of economic development and diminishing populations may result in termination of production and daily-life activities, which have originally created them.

Rural landscapes are defined as living and dynamic areas, where know-how and traditional production methods continue (*ICOMOS-IFLA Principles*, 2017). These may include tangible and intangible heritage values, including production landscapes, settlements, built environment and their morphology and technology, water management, infrastructure, flora, fauna, transportation and trade networks as well as cultural and practical knowledge, crafts, traditions, beliefs, rituals, and other collective activities. These complex and integrated natural, socio-cultural and structural interrelations need to be understood and protected. (Kayın 2012: 46).

In the case study areas selected for this research, the documentation and evaluation is carried out under UNESCO ICH definitions/domains of "social practices, rituals and festive events", "knowledge and practices on nature and the universe" and "traditional craftsmanship" with a focus on their relationship and continuity in the living culture. These are discussed in more detail below and summarized in Mapping 1 and 2.

The research on intangible heritage elements and cultural memory mapping was based on in-depth interviews with local residents, conducted in 2019-2020. From the 14 villages, a total of 30 residents representing at least two different generations were interviewed; it was ascertained that at least one of these SPs was old enough to remember and provide information for the period before 1950. 15 of the interviewees were 75 years of age or older whereas 15 were 50 years of age or younger. Gender wise, 20 interviewees were men while 10 were women. Memory walks were conducted in each village with people representing both generations as well, during which questions were asked about spatial use and intangible daily-life activities. The interviewees were referred as S.P. (source person) in the text, and identified with their residency location, age and gender information at the end of the Bibliography section.

### 2.2.1. Social Practices, Daily-life Activities, Rituals, and Festive Events

Just as daily-life activities occur in public spaces in urban areas, they happen in production landscapes in rural areas. Common services like fountains and common production spaces such as threshing places, where wheat is processed after harvest, ovens and technological elements related with them, are shared by the community. For instance, the threshing stone (*seten*) indicates the differentiation between neighborhoods. This is a millstone, which is vertically rotated by animal or water power and used to separate the bran of the grain and to make ground wheat (*yarma*) and cracked wheat (*bulgur*). *Soku* is another type of wheat threshing technology, and may be described as a large hollow stone container like a mortar, in which the grain is pounded with a gavel by human force. It may be used for wheat, ground wheat, or dried pepper. Although not used anymore, examples exist in various locations in the harvest gathering areas of the villages. (Image 2) The people of the village worked collectively (*imece*) at these places and sang songs while doing so. Most agricultural activities were collective in nature. In *Kayseri's Armenians Speak* (2018), an oral history anecdote provides the following information:

*The road passes through the middle of the village as if it divides the village in two. At the crossroads, there was a huge and hollow stone called "soku". After the harvest in the fall, wheat was filled in the "soku". The men of the village, three-four of them together, picked gavels in their hands, and in harmony, while singing a song, crushed the wheat. (translated by Ö. Kevseroğlu)*



**Image 2:** Threshing stones: *seten* (left) and *soku* (right).

One of the other activities retrieved through in-depth interviews with villagers (S.P. 1) is clearing the water source from grass collectively each year; this event symbolized the beginning of the spring, and is called "opening the eye of the water" (*suyun gözünü açmak*). Following collective work, the families had a picnic together at the water source to celebrate the event (S.P. 2). Another activity was washing carpets in places where water was collected into ponds on the valley basin or close to the fountain in the village (S.P. 3). Collective food production included making and baking *tandır* bread in neighborhood ovens and boiling molasses from grape juice (*pekmez*) in the courtyards of the houses or at the common agricultural spaces that served this purpose (*şirehane / şirane*; Image 3). The agricultural products were preserved for the winter also through collective work (S.P. 4).



**Image 3:** Stone basins for grape juice; *şirehane / şirane*

The multicultural and religious structure of the communities resulted in the collective celebration of different rituals. Some of these were geographical in nature, such as the healing of people from diseases and preventing natural disasters and famines. One of these ritual places is a healing house, popularly known as *Arap Ocağı* in the village of Ağırnas in Koramaz Valley (S.P. 5). Mothers left outfits of their children here to heal them. The “perforated stones” (*deliklitaş*) in the villages of Küçükbürüngüz and Nize, also in Koramaz Valley, served as healing places as well (S.P. 6). There was a pilgrimage route, which started from the village of Mancusun in Koramaz Valley and ended in Gesi Paşapınarı or *Dua* (Prayer) Square, the source of water in Gesi; this ritual was accepted to be effective against natural disasters, especially famine or drought (S.P. 7). The villagers gathered and prayed, and threw horseshoes in the water, where it pooled at the source.

### **2.2.2. Knowledge and Practices on Nature and the Universe**

The traditional methods of agricultural production may be listed in this domain. The production landscapes, frequently used until the end of the 19<sup>th</sup> and the beginning of the 20<sup>th</sup> centuries in valley villages selected as case study area, include places for livestock, such as pigeon halls (Image 4), haystacks and barns, and for herb processing, such as dye and oil mills or *bezirhanes*. Mills, warehouses, cellars, and ovens as well as wells, fountains, threshing stones (*seten, soku*) were used collectively (S.P. 8). The cultivated and collected plants include *cehri* (buckthorn; *Rhamnus*), clover, grape vines and willow, walnut, poplar, mulberry trees and wheat fields on the Gömeç Plain. Special craft occupations were derived from these production types, such as millers, farmers, livestock breeders, viticulturists, etc.

In addition to agricultural production, food processing and preservation was also a traditional collective activity: These included drying fruits and vegetables (apricots, plums, mulberries, eggplants, peppers, beans); making molasses from grapes and mulberries, and drying these in thin sheets as *pestil*; making vinegar and wine from grapes; making butter and yoghurt in stone containers called *dorak* (Image 5); storing fruit (apples,

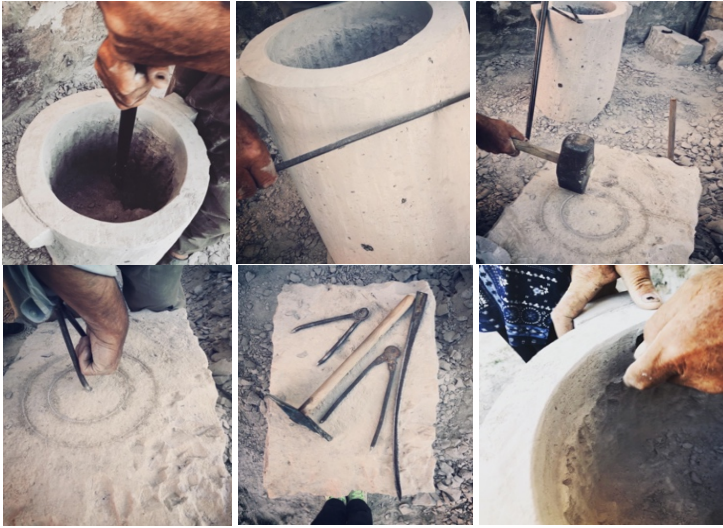
grapes) for the winter in caves; making tomato and pepper paste (*salça*); making jams and preserves of various fruit; pickling and preserving various vegetables, grape leaves for *sarma*, and *gilaburu* (an endemic plant and its berry) in brine (S.P. 9).



**Image 4:** Pigeon halls (*columbaria*).

### 2.2.3. Traditional Craftmanship

Historic rural landscapes are products of the way in which craftsmanship handled local sources and conditions, or in other words, the interaction between environmental features and cultural practices and narratives. The volcanic activity of Mount Erciyes, which continued until 2000 years ago, has resulted in volcanic and sedimentary rock formations in the geological structure, along dominant wind directions towards the valleys. The visible bedrock is mostly formed by the sedimentation of these pyroclastic formations; these are porous and softer rocks such as tuff and ignimbrites. This geological structure enabled the creation of a rock carving tradition in the valleys, similar to the tradition in Göreme and Zelve valleys on the western side of the Cappadocian Plain. Underground and cave structures were used as houses, mausoleums, churches/mosques, and production and storage spaces, such as *columbaria* (Image 4), mills, cisterns, grape juice and wine presses, and oil presses or *bezirhanes* (Image 6). Due to the later development of settlements over the former caves, the rock-cut underground spaces were reduced to animal pens, barns, and depots for various goods and products. The agricultural technology was also based on the easily carved stones; threshing stones (*seten, soku*; Image 2), basins (*şirehane / şirane*; Image 3), yoghurt containers (*dorak*; Image 5), ovens (*tandır*), and other kitchen equipment were also made from stone. Most of these crafting traditions continue at the present.



**Image 5:** Making stone yoghurt containers (*dorak*).

Oil presses or *bezirhanes* are among the most typical production places unique to the region. Historic sources list production areas in Kayseri as Koramaz, Sahara and Cebel-i Erciyes (İnbaşı, 1992). The oil, known as *bezir*, was produced from rocket seeds (*Eruca cappadocica*), flaxseeds (*Linum usitatissimum*), bluebottle (*Centaurea cyanus*) and safflowers (*Carthamus tinctorius*), which are endemic plants in the region; they were cultivated until the mid-20<sup>th</sup> century.

There were several different methods of pressing the seeds to produce oil. The production process at the oil mills in the area included the following steps and spaces: (1) The collected plants were dried by stoves in a separate area; (2) the lightly burned seeds were turned and milled with a millstone, powered by an animal or with running water; the millstones could weigh up to 3 tons; (3) the oil was extracted through compression between timber beams; there were up to 6 juniper beams at each mill for this purpose, and each of these were 13m long in length and weighed about 1 ton; (4) the extracted oil was stored in carved basins or pits; (5) there were various storage spaces and animal pens. (Image 6) The produced *bezir* oil was used locally and sold commercially; it was used as cooking oil, lighting fuel, for grooming animals, in balms for healing the wounds on animals, and in paint and soap production.





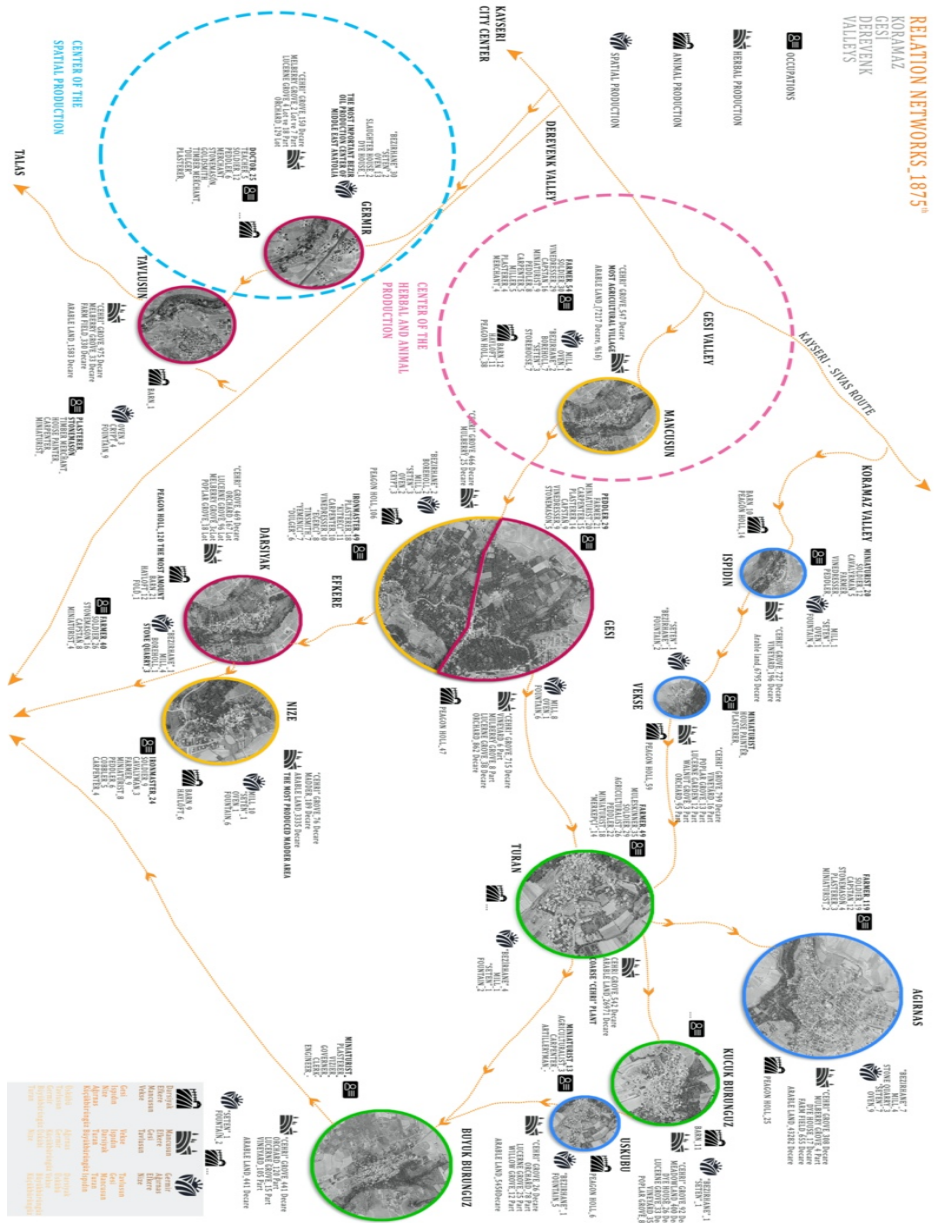
**Image 6:** The production process at the oil mills (*bezirhanes*).

The rock carving and cutting tradition has resulted in the dominance of construction-related crafts: quarrymen, stonemasons, stone cutters (*nakkaş*), plasterers, painters, blacksmiths, tinkers, and carpenters. The area has several unique building traditions, also different from the techniques observed in the rest of the Cappadocian Plain. One of these is the use of comparatively lighter stones (*saltası*) for floor and roof claddings over timber beams, and the similar use of timber floor structures for façade projections with stone walls. These practices were probably made possible as a result of the availability of lighter tuff and pumice stones. (Baturayoğlu Yöney *et al.* 2017: 348-353) The heritage of building activity in the valleys includes examples dating to the early 19<sup>th</sup> century although the subterranean structures carved into the rock and later only used as service spaces may be dated earlier. The resulting tangible architectural heritage in the villages, mostly dated to the second half of the 19<sup>th</sup> and the first half of the 20<sup>th</sup> centuries is not rural in character. The densely located houses along the streets with small gardens are similar to a historic town context. (Elagöz Timur *et al.* 2019: 653)

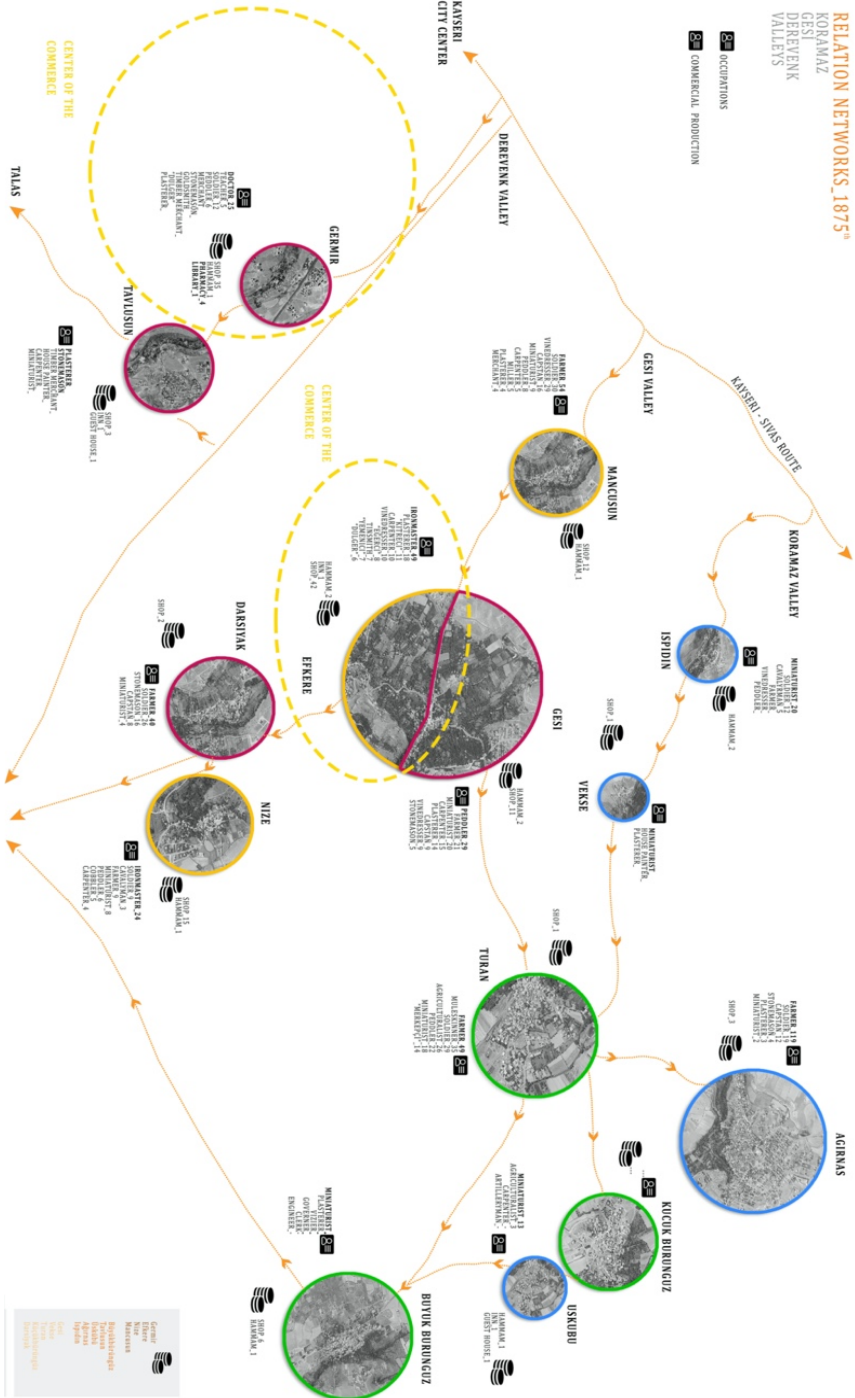
There were a great number of workers from Kayseri Province at construction sites in Istanbul at the end of the 16<sup>th</sup> century, and some of them may have become permanent immigrants in Istanbul in mid-17<sup>th</sup> century. (Faroqi 2011: 271) The situation was similar in the 19<sup>th</sup> century as many men skilled in construction crafts went to Istanbul during the winter season to work and earn an additional income, staying at the dormitories provided by the church and returning in time for agricultural activity in the spring. (Verheij 2017: 25-29) It was perhaps no coincidence that the most famous royal head-architect of the Ottoman Empire during the Classical Period, Sinan (1489-1588) was from the Village of Ağırnas in Koramaz Valley, and, the royal head-architect of the Ottoman Empire during the Tulip Period, Kayserili el-Hac Mehmet Ağa (d. 1742) was from the Village of Nize also in Koramaz Valley (Topçu 2012: 48). However, this production technology and tradition is about to disappear as stone masonry houses are no longer built in the area while many have been abandoned and not repaired.

Faroqi (2011: 174) states that the crafts people in Istanbul were bound more by their point of origin in Anatolia rather than their ethnic and religious ties. Muslims and non-Muslims originating from the same cities or regions specialized in the same crafts at

the end of the 18<sup>th</sup> and the beginning of the 19<sup>th</sup> centuries. This proves that regional cultural traditions were above ethnic and religious connections in terms of production traditions for craftsmen. The socio-cultural activities of crafts guilds were not limited by religious belief either; Muslim and non-Muslim guild members participated in such activities together. (Faroqhi 2011: 185)



**Mapping 1:** Occupations and herbal and animal-based productions in 19<sup>th</sup> century



Mapping 2: Occupations and commercial activities in 19<sup>th</sup> century



Handicrafts, mostly practiced by the women at home included needlework, canvas embroidery and carpet weaving. Carpet weaving was especially profitable for bringing an extra income. Special root dyes were produced in the valleys to be used in weaving: oads (*Isatis tinctoria*) for blue, buckthorn (*Rhamnus*) for brownish-red, mullein (*Verbascum*) and milfoil (*Achillea millefolium*) for yellow, nettle (*Urtica dioica*) for greyish-brown, onion peel and walnut (*Juglans*) for brown, and madder (*Rubia tinctorum*) for purple.

### 3. Conclusion: Sustaining Practices for the Future

As of January 2021, there are 584 elements corresponding to 131 countries on the UNESCO Intangible Cultural Heritage List. These are grouped under three lists: The Representative List of the Intangible Cultural Heritage of Humanity, the List of Intangible Cultural Heritage in Need of Urgent Safeguarding, and the Register of Good Safeguarding Practices. However, national and local elements probably amount to millions. Hafstein (2015) uses ICH metaphorically as a diagnosis of heritage preservation problems, and their safeguarding as treatment or solutions for these problems. The loss of ICH has indeed become a sickness that communities all over the world are facing, with many practices rapidly becoming extinct. Its conservation as treatment is also problematic as illustrated by various authors. Such activity generally leads to a loss of meaning and authenticity, making the practices decontextualized, museumified, overcommercialized, disneyfied, mummified and theatrical through touristification, nationalization and lack of social and cultural dialogue. (Hafstein 2015: 284-296; Ölçer Özünel 2017a: 361-363)

However, the living and evolving nature of culture and the communities, who define these elements, sometimes transform beyond recognition. According to Poullos (2014: 139-141), the concept of “living heritage”, as opposed to the former “material-based” and “values-based” approaches to heritage, challenges our existing notions in three major areas: (1) the conservation process may still be defined by the conservation professionals but the control and decision-making mechanisms are transferred to the communities; (2) the emphasis of preservation is transferred from that of tangible heritage to the maintenance of the intangible relationship between communities and heritage; and (3) heritage is no longer considered a monument of the past that needs to be protected from the interventions of the present community for the sake of future generations, but an inseparable part of the life of the present community and their charge to protect. This approach removes the conceptual and physical discontinuity between the past and the present-future in favor of a unified and present continuity. Thus, the focus of heritage conservation shifts from monuments to people, “from the tangible fabric to intangible connections with heritage” while social transformation is reflected in the evolution of culture. The loss of some ICH elements may be compensated with the creation of new ones, and the petrified negative conservation of ICH becomes impossible.

Lenzerini’s (2011) factors of ICH, cited in Section 1.2 of this article, define a comprehensive framework. The first factor, self-recognition and self-identification with ICH is important for the present and the future, and if directed in a sustainable manner it may lead to the second factor, the constant recreation of ICH. These are desirable and sustainable approaches to conservation. The third factor, the connection of ICH with the identity of creators and bearers may prove problematic: In the case of the valley settlements in Kayseri, the original community of creators and bearers have been replaced almost a century ago. Whether the existing traces of the ICH may be re-connected with the replacement community appears as the central conservation problem. The fourth factor questions if authenticity is an implicit requirement for ICH: The continuation and revival of ICH

by another community, with a different socio-cultural structure may be problematic and may lead to a question of authenticity. But even in cases where there is a continuity of community, the authenticity of ICH becomes problematic through the process of institutional conservation, in which practices become theatrical performances or solely economy and tourism-oriented. The fifth and last factor concerns the interrelationship of ICH with human rights: In terms of self-recognition or self-identification as well as in the connection of ICH with its creators and bearers, ICH is a human right. Its loss and extinction, whether intentional or unintentional becomes a violation. Thus, self-reidentification and sustainable recreation of new connections with transformed communities, which may also attract descendants of the original creator and bearer communities, may itself become a tool in overcoming human rights questions as much as it is possible to create new identifications and new connections between these communities.

These are all possible if the ICH is sustained as living heritage. The transformation from memory to daily practices also provides meaning for the tangible heritage and would make them living heritage rather than fossils or theatrical decoration. In this context, the transformation of communities from those who originally created the cultural landscape to the communities who are using it today becomes acceptable. The conservation professionals' focus is reduced to creating an awareness in the present community about their responsibility, defining the characteristics and quality of the heritage through the physical remains, existing values and existing social practices and lifestyles. Thus, the act of conservation, itself, is delivered to the community and local stakeholders.

United Nations 2030 Sustainable Development Goals (SDGs) considers the problem as a global concept rather than focusing only on developing countries. *Our Common Future (UN Brundtland Report, 1987: 3/27)* defines sustainable development as “meeting the needs of the present without compromising the ability of future generations to meet their own needs”. The dichotomy between the local and the global in terms of SDGs appears to focus on “daily life practices” in terms of socio-cultural identification and expression. The holistic and human-centered approach of the SDGs places ICH at the heart of the problem, however, without specifically mentioning them. “Culture”, itself is mentioned only four times in the 17 goals and 169 targets. (Ölçer Özünel 2017b: 25) Goal 11 “Make cities and human settlements inclusive, safe, resilient and sustainable” refers to the strengthening of “efforts to protect and safeguard the world’s cultural and natural heritage” in target 11.4 and to supporting “positive economic, social and environmental links between urban, peri-urban and rural areas by strengthening national and regional development planning” in target 11.a. (*UN Transforming Our World, 2015: 21-22*) The relationship between urban, peri-urban and rural areas is central to the research presented in this article. The concepts of “social inclusion and protection”, mentioned many times in the SDG document, comply with the conservation of ICH. Traditional lifestyles and practices support the culture of sharing, solidarity and social justice as well as multi-cultural and multi-religious communities, shared rituals, festivals and sacred spaces; traditional crafts and agricultural production still bring income and livelihood to many people; local practices with nature protect ecological systems and biodiversity rather than rapidly usurping them, while traditional culinary applications provide safer food, a natural diet and natural methods of food preservation. (Ölçer Özünel 2017b: 28-29) Practices documented from the Northeast Kayseri Valleys of Koramaz, Gesi and Derevenk, provide good examples in this context, the sustainability of which would be useful for future development.

The human-nature interaction at cultural landscapes is more evident in rural areas, where a tradition of such mutual interaction produced unique conditions. Some of these activities may be abandoned as a result of socio-economic conditions. However, they are retained in collective memory for a more extended period as elements of the behavior and life-style of communities; life-long practices and learning are powerful tools for remembrance. Such intangible know-how, knowledge and practices need to be documented and analyzed with their tangible manifestations in order to understand and sustain cultural heritage, which is formed of physical, natural and socio-cultural layers integrated in various ways. Analyzing cultural landscape areas with a holistic approach is very important in terms of developing the right conservation methods for both tangible and intangible heritage.

Some of the production practices and related activities documented and analyzed for Derevenk, Gesi and Koramaz valleys have disappeared partially or completely as a result of the changes in demography, socio-cultural characteristics, and economic conditions and resources. Oil presses and other agricultural production infrastructure such as mills are no longer in use; some types of livestock, wild pigeons and water buffalos, are no longer bred; some plants are no longer cultivated; and some commercial activities and crafts, such as stone-cutting and building, have declined to the point of vanishing, to be replaced by more global practices. However, they are retained in collective memory and may be remembered through in-depth interviews with the elders. In order to preserve the uniqueness and integrity of these valley settlements, where the practices documented in this article continued until at least the mid-20<sup>th</sup> century, ensuring the sustainability of these practices is very important, and this must be carried out with an integrated approach to tangible and intangible heritage characteristics and values. Documentation of ICH elements, identification of threats and opportunities, and determination of principles and strategies for sustainable conservation of development, are some of the steps in this process. In the long term, preparing a cultural heritage management plan and “living human treasures system” for the region should be among the objectives.

The ethnic, religious and cultural diversity of the valley settlements in Koramaz, Gesi and Derevenk, produced a unique way of life as well as traditions of production and crafts, defining the identity of the area. Each tangible and intangible element, used or practiced individually or collectively in the valleys is of equal value and importance. They are also essential for ensuring the sustainability of these areas in the future as economic and socio-cultural tools. The changes in the demographic structure cannot be undone. The cultural diversity of the population was lost by the mid-20<sup>th</sup> century; it lives in the collective memory of the elder inhabitants. There also are frequent visitors, who come to the area to see the places where their ancestors lived. This creates a potential and a great opportunity for re-integrating the past life-styles and practices into the collective memory of the younger generations. The practices that have declined and ceased are still part of collective memory and preserved with their physical manifestations, and may be revived through new interactions with careful work, planning and management. The living heritage approach, which leaves the act of conservation to the community, may provide an efficient and sustainable model in this context. Socio-cultural transformations and changing human-nature interaction may, thus, provide an opportunity rather than a threat. The documentation of past and present practices with their physical, natural, economic and socio-cultural layers, focusing on production, forms a starting point. Conservation of cultural landscapes becomes sustainable through the integration of three parameters: the built environment, the natural environment and the socio plus environment.

**INFORMANT:**

- S.P. 1:** Female, 75 years old, Mancusun Village, interviewed on 25 July 2019.  
**S.P.2:** Male, 80 years old, Efkere Village, interviewed on 05 October 2020.  
**S.P.3:** Male, 76 years old, Germir Village, interviewed on 28 July 2020.  
**S.P.4:** Male, 85 years old, Tavlusun Village, interviewed on 05 November 2019.  
**S.P. 5:** Female, 80 years old, Ağırnas Village, interviewed on 25 June 2020.  
**S.P. 6:** Female, 75 years old, Subaşı Village, interviewed on 20 August 2020.  
**S.P. 7:** Male, 76 years old, Gesi Village, interviewed on 10 August 2020.  
**S.P. 8:** Male, 75 years old, Germir Village, interviewed on 28 July 2020.  
**S.P. 9:** Female, 77 years old, Nize Village, interviewed on 12 August 2020.

**AUTHORS' CONTRIBUTION LEVELS:** First Author %40; Second Author %30; Third Author %30.

**ETHICS COMMITTEE APPROVAL:** Abdullah Gul University, No:23, 29 May 2018.

**FINANCAL SUPPORT:** No financial support was received in the study.

**CONFLICT OF INTEREST:** There is no potential conflict of interest in the study.

**REFERENCES**

- Baturayoğlu Yöney, Nilüfer, Burak Asiliskender and Nur Urfalıoğlu. "Stone Clad Timber Floor Systems and Stone Masonry Projections with Timber Beams and Supports: History, Problems and Restoration". 9th *International Symposium on the Conservation of Monuments in the Mediterranean Basin – Improvements in Conservation and Rehabilitation – Integrated Methodologies: Proceedings*, E. Caner-Saltık, A. Tavukçuoğlu, F. Zezza (eds), Ankara: METU Faculty of Architecture, 2017: 347-358. (ISBN 9786056643576)
- Caballero, Gabriel. Victor. "Crossing Boundries: Linking Intangible Heritage, Cultural Landscapes and Identity", in Pagtib-ong: The UP Visayas International Conference on Intangible Heritage. Iliolo City: Philippines, 2017.
- Elagöz Timur, Bahar, Özlem Kevseroğlu, Nilüfer Baturayoğlu Yöney and Burak Asiliskender. "Gesi Vadisi Üzerinden Kültürel Sürekliliğin Belgelemesi ve Değerlendirilmesi; Kayseri, Yeşilyurt (Mancusun) Mahallesi [The Documentation and Evaluation of Cultural Continuity in Gesi Valley: Kayseri, Yeşilyurt (Mancusun) Neighborhood]", in *Proceedings of Türkiye Kentsel Morfoloji Araştırma Ağı II. Kentsel Morfoloji Sempozyumu, "değişken" değişen kent, mekan ve biçim, Bildiri Kitabı*. A. S. Kubat, E. Kürkçüoğlu, E. Küçük, İ. Kurtuluş, K. Eskidemir, M. Akay (eds), Istanbul: Marmara Belediyeler Birliği Kültür Yayınları, 2019: 651-664. (ISBN: 9786058082014)
- Fairclough, Graham. "Mirasın Gelecek için Değeri [The Value of Heritage for the Future]. *Kültür Politikaları ve Yönetimi: Yıllık 2011 [Cultural Policy and Management: Yearbook 2011]*.
- Faroqhi, Suraiya. *Osmanlı Zanaatkarları [Artisans of the Empire, Crafts and Craftspeople under the Ottomans]*, Z. Kılıç (trans.), Kitap Yayınları, Istanbul, 2011. (ISBN 9786051050799)
- Fowler, Peter. "Cultural landscape – Archaeology, Ancestors and Archive", in Geja Hajos (ed.), *Monument-Site-Cultural Landscape Exemplified by the Wachau*, Vienna, Austrian National Committee of ICOMOS, 1999: 56-62.
- Güler, Ali. "Kayseri'de Demografik Durum [Demographic Situation in Kayseri]", in *III. Kayseri ve Yöresi Tarih Sempozyumu Bildirileri*, Kayseri: Erciyes Üniversitesi Kayseri ve Yöresi Tarih Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2000: 201-218.
- Hafstein, Valdimar Tr. "Intangible Heritage as Diagnosis, Safeguarding as Treatment", *Journal of Folklore Research*, vol. 52, no. 2-3, *UNESCO on the Ground: Local Perspectives on Global Policy for Intangible Cultural Heritage*, May/December 2015: 281-298.
- ICOMOS *Nara Document on Authenticity*, Japan, 6 November 1994.
- ICOMOS *Québec Declaration on the Preservation of the Spirit of Place*, Canada, 4 October 2008.
- ICOMOS *Valletta Principles for the Safeguarding and Management of Historic Cities, Towns and Urban Areas*, Paris, France, 28 November 2011.
- ICOMOS-IFLA *Principles Concerning Rural Landscapes as Heritage*, New Delhi, India, 15 December 2017.
- İnbaşı, Mehmet. *XVI. yy. Başlarında Kayseri [Kayseri in Early 16<sup>th</sup> Cent.]*. Kayseri: İl Kültür Müdürlüğü Yayınları, 1992.
- İnbaşı, M. "Nüfus ve Ekonomik Yönden XVI. ve XVII. Yüzyıl Kayseri'sinde Ermeniler [Armenian Population and Economy in 16<sup>th</sup> and 17<sup>th</sup> centuries in Kayseri]", in *Hoşgörü Toplumunda Ermeniler [Armenians in the Society of Tolerance]*. M. Hülalü, G: Alan, S. Demirci, Ş. Batmaz (eds.). Kayseri: Erciyes University Publications, 2007: vol. III, 9-32.
- Joint ICOMOS – TICCIH Principles for the Conservation of Industrial Heritage Sites, Structures, Areas and Landscapes (The Dublin Principles)*, Paris, France, 28 November 2011.

- Kayın, Emel. "Bir 'Kültürel Manzara - Kültürel Peyzaj' Ögesi Olarak Kırsal Yerleşimlerin Korunmasına Yönelik Kavramsal ve Yasal İrdelemeler [Conceptual and Legal Investigations as "A Cultural Panorama- A Cultural Landscape" Element for the Preservation of Rural Settlements]", *Mimarlık*, 367, September-October 2012 Ankara: The Chamber of Architects of Turkey: 46-49.
- Kayseri Yeraltı Yapıları Envanteri [Kayseri Underground Structures Inventory]. Kayseri: Kayseri Metropolitan Municipality Cultural Publications, 2017.
- Kayseri's Armenians Speak (Sounds of Silence – I)*. İclal Ayşe Küçükkırca (ed.), İstanbul: Hrnt Dink Foundation, 2018.
- Lenzerini, Federico. "Intangible Cultural Heritage: The Living Culture of Peoples", *The European Journal of International Law*, vol. 22, no. 1, 2011: 101-120. (DOI: 10.1093/ejil/chr006)
- Ölçer Özünel, Evrim. "Dark Sides of Intangible Cultural Heritage: Touristification, Decontextualization, Nationalization, Museumification, Authentication and Overcommercialization", *Proceedings of the Conservation of Cultural Heritage International Bursa Symposium 2017*, Bursa, 2017a: 349-366.
- Ölçer Özünel, Evrim. "An Action Plan for People, Planet and Prosperity: The Critical Approach to the Sustainable Development Goals and Safeguarding of Intangible Cultural Heritage", *Milli Folklor*, 2017b, year 29, no 116, Ankara: 18-32.
- Poulios, Ioannis. *The Past in the Present: A Living Heritage Approach – Meteora, Greece*, London: Ubiquity Press, 2014. (ISBN 9781909188297)
- Rössler, Mechthild. "World Heritage Cultural Landscapes", *Landscape Research*, 31/4, 2006: 333-353.
- Topçu, Sultan Murat. "Kayserili Mimar El-Hac Mehmet Ağa'nın Kayseri'deki Hayratı [Architect El-Hac Mehmet Aga's Charities in Kayseri]", *Karadeniz [Black Sea Journal of Social Sciences]*, year 4, issue 13, 2012: 47-62.
- Turkey's National Inventory of Living Human Treasures*, <http://aregem.kulturturizm.gov.tr/TR,12929/yasayan-insan-hazinelere-ulusal-envanteri.html> (Retrieved March 15, 2015)
- UN Our Common Future (Brundtland Report)*, V. Hauff (ed.), Oxford University Press, UK, 1987.
- UN Resolution 70/1 Transforming Our World: the 2030 Agenda for Sustainable Development*, New York, 25 September 2015.
- UNESCO World Heritage Convention (Convention Concerning the Protection of the World Cultural and Natural Heritage)*, Paris, 1972.
- UNESCO Declaration on Cultural Policies*, Mexico City, 1982.
- UNESCO Recommendation on the Safeguarding of Traditional Culture and Folklore*, Paris, 1989.
- UNESCO Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage*, Paris, France, 17 October 2003.
- UNESCO Living Human Treasures System*, <http://www.unesco.org/culture/ich/index.php?pg=00061&lg=EN> (Retrieved March 24, 2015)
- UNESCO Intangible Cultural Heritage and Sustainable Development*, document no 34299, 2015.
- UNESCO Operational Guidelines for the Implementation of the Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage*, Paris, 2016.
- UNESCO Operational Guidelines for the Implementation of the World Heritage Convention*, World Heritage Center, Paris, 2019.
- Verheij, Jelle. "1890'larda Taşradan İstanbul'a Ermeni Göçü: Göçmen Profili [Armenian Migration from the Provinces to İstanbul in the 1890s: The Immigrant Profile]", R. Akman (trans.), in *Conference Proceedings of Yok Edilen Medeniyet: Geç Osmanlı ve Erken Cumhuriyet Dönemlerinde Gayrimüslim Varlığı [Destroyed Civilization: Non-Muslim Presence in the Late Ottoman and Early Republican Periods]*, A. Şekeryan, N. Taşçı (eds), HDV Publications, İstanbul, 2017: 18-30. (IS 9786056710636)
- Von Droste, Bernd, Mechthild Rössler and Sarah Titchen, (eds.). "Linking Nature and Culture, Report of the Global Strategy Natural and Cultural Heritage Expert Meeting", 25 to 29 March 1998, Amsterdam, The Netherlands. UNESCO/Ministry for Foreign Affairs/Ministry for Education, Science, and Culture, The Hague, 1999.
- World Heritage Cultural Landscapes, A Handbook for Conservation and Management*, (2009). *World Heritage papers* 26, N. Mitchell, M. Rössler and P.-M. Tricaud (eds), UNESCO World Heritage Center, Paris.

## KÜLTÜRÜN YENİDEN YORUMLANMASI OLARAK HİDİRELLEZ: GÖÇ, ÖLÜM, KURBAN, MEZARLIK (KARABÜK ÖRNEĞİ)\*

**The Hıdırellez as a Reinterpretation of Culture:  
Migration, Death, Sacrifice, Graveyard (Case of Karabük)**

Doç. Dr. Adem SAĞIR\*\*

### ÖZ

Kültür, toplulukların kendilerini tanımladıkları ve dünyayı anlamlandırdıkları temel çerçevenin kendisini verir. Bu çerçeve aynı zamanda “ben kimim?” ve “ben neredeyim?” sorusuna yanıt verir. Topluluk hayatında merkezi bir rol oynaması bakımından geçiş ritleri, insanların davranışlarını ve tutumlarını yönlendiren/yöneten önemli kültürel pratiklerdir. Doğum, düğün ve ölüm gibi birçok geçiş ritleri, insanların yoğun bir şekilde tutumlar ve davranışlar ürettikleri alanların kendisine karşılık gelmektedir. Baharın habercisi olarak karşımıza çıkan Hıdırellez, Anadolu’da çok farklı biçimlerde yaygın olarak kutlanan geçiş ritlerinden birisidir. Bu ritlerde geçmişten bugüne uygulanan birçok pratik vardır. Bu ritüellerde ortak noktalardan birisi yemek organizasyonu iken diğeri kurban ve adaktır. Çalışma, 4 yıllık uzun bir döneme yayılmış etnografik gözlemleri ve derinlemesine mülakatları içeren bir perspektifte inşa edilmiştir. Araştırmacının uzun süredir Karabük’te yerleşik olması, sahanın uzun süreli deneyimlenerek inşa edilmesinde de önemli bir araç olmuştur. Araştırma Karabük örneğinde Hıdırellez’e yüklenen anlamları üst bağlam olarak ele almıştır. Ayrıca topluluk üyelerinin toplumsal değişime karşı Hıdırellez içerisinde nasıl bir kimlik inşa ettiklerinin tespit edilmesi, araştırmanın alt bağlamını oluşturmuştur. Şehir dışından Karabük’e gününbirlik ya da kısa süreli ziyaret amaçlı gelen bireylerin hemşerileriyle ortak paydası olan Hıdırellez, bahar kutlamasının ötesinde kuşaklararası bağları sağlayan, gelenekleri yaşatan ve Karabüklü olmanın dışavurumu olan süreçlerin toplamı olarak karşımıza çıkmaktadır. Çalışma boyunca Karabük’te Hıdırellez’e yüklenen en temel anlam, kültürel pratiklerin aktarılması olduğu gözlenmiştir. Ayrıca topluluk bağlarını güçlendirici ve kuşakları bir araya getirici gücüyle de bu rolün somutlaştırdığı sonuçlara yanmıştır. Karabük’ün sanayi kenti olması ve uzun bir süre dışarıdan göç almış olmasının geleneklerin ve kültürün üzerine yaptığı baskıyla ilişkilendirildiğinde, Hıdırellez’in bahsi geçen yönleri kimlik inşası bağlamında önemli bulunmuştur. Çalışmada Karabük/ Safranbolu ilçesine bağlı Ovacuma köyünde yer alan mahallelere (Tayyip, Tintin, Nebioğlu, Bağıcıgaz, Cabbar, Ovaköşeler) Safranbolu ilçesine bağlı Kart ve Konarı köylerine Hıdırellez günü gidilerek yapılmış dört yıllık bir saha çalışmasının verileri sunulmuştur. Hıdırellez kutlamaları katılımcı gözlem vasıtasıyla gözlemlenmiş, katılımcılara Hıdırellez’e yükledikleri anlamlar, Hıdırellez’de uygulanan gelenekler, eskiyle bugün arasındaki farklılıklar, topluluk halinin nasıl yaşatıldığı, Hıdırellez’in kültürel bellek üzerindeki etkisi ve göç sonrası Hıdırellez’in nasıl dönüştüğü konusunda sorular yöneltilmiştir. Araştırmada nitel araştırma deseni kullanılmış, desen derinlemesine görüşmeler, gözlemler ve fotoğraflardan oluşturulmuştur. Mülakatlar Ovacuma’da 20 kişi, Kart köyünde 8, Konarı köyünde 8 kişi ile (21 kadın, 15 erkek) gerçekleştirilmiştir. Hıdırellez’in geleneksel anlamının Karabük’te de geçerli olduğunun tespit edildiği çalışmada, geleneksel uygulamaların ortaklığı göze çarpmış ve baharı karşılamının yüzyıllardır Türk kültüründe süregelen anlamları keşfedilmiştir. Farklı bir özellik olarak ise Hıdırellez, göçmen Karabüklülerin memleket kimliklerini yaşatmaya çalıştığı ve kuşaklararası bağları güçlendirmeye çalıştığı bir ritüele dönüştüğü tespit edilmiştir. Böylece Hıdırellez’e yüklenen en yeni anlam olarak göçmenin kimliğini canlı tutma ve kuşaklararası bağları kurma işlevi göze çarpmıştır.

### Anahtar Kelimeler

Kültür, göç, hıdırellez, Karabük, Safranbolu.

### ABSTRACT

Culture gives itself to the basic framework in which communities define themselves and make sense of the world. This framework also answers the questions "who am I?" and "where am I?" In terms of playing a central role in community life, transition rites are important cultural practices that direct/direct people's behavior and attitudes. Many rhythms of transition, such as birth, weddings, and death, corresponding to the areas in

\* Geliş tarihi: 28 Temmuz 2018 - Kabul tarihi: 10 Haziran 2021  
Sağır, Adem. “Kültürün Yeniden Yorumlanması Olarak Hıdırellez: Göç, Ölüm, Kurban, Mezarlık (Karabük Örneği)” *Milli Folklor* 130 (Yaz 2021): 204-217

\*\* Karabük Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü, ademsagir@karabuk.edu.tr,  
ORCID ID : 0000-0003-0763-0518..

which people intensively generate attitudes and behaviors. Hıdırellez is one of the transition ceremonies celebrated commonly in many different ways. Many practices which have been implemented from the history up to today are available in these ceremonies. One of the common points in these rituals is food and the other is the sacrificial animal and religious offering. The study was made in a perspective including the ethnographic observations spreading over 4-year long period and the interview in depth. The fact that the researcher has been settled in Karabük for a long time has been an important tool in the construction of the field by long-term experience. The research considered the meanings attributed to Hıdırellez as the upper context in the sample of Karabük. Moreover, the determination about how an identification of societies' members comprise in Hıdırellez against the social changing became the research's sub-context. Hıdırellez which is the joint share of individuals coming one-day from the upstate to Karabük with their fellow citizens is the total of process which provides the intergeneration connections beyond the spring celebration, sustains the traditions and is the expression of being from Karabük. The most basic meaning given to Hıdırellez in Karabük was observed as the transfer of cultural practices during the study. Moreover, the concretion of this role reflected onto the results with its power strengthening the society connections and gathering the generations. When it is associated with the oppression made by the traditions and culture that Karabük is an industrial city and has received the migration from the outside, Hıdırellez's aforementioned aspects was found important in the context of making an identification. In the study, the data of 4-year field work which was made upon going to the villages of Ovacuma, Karıt and Konarı connected to Karabük/Safranbolu was presented. The celebrations were observed in fact, and the participants were asked about the questions, *"the meanings that they attribute to Hıdırellez, the traditions which are made in Hıdırellez, the differences between the pass and today, how the society aspect is sustained, the impact of Hıdırellez on the cultural memory and how Hıdırellez transformed upon the migration"*. The qualitative research design was used in the research, and it was made of the interviews, observations and photographs. The interviews were made with 20 persons from Ovacuma, 8 in Karıt and 8 in Konarı (21 female and 15 male persons). In the study that it was determined that the traditional meaning of Hıdırellez is valid in Karabük, the association of traditional implementations attracted the attention and the ongoing meanings of meeting the spring in Turkish culture for centuries were found. Hıdırellez turned into a ritual that the migrant people from Karabük try to sustain their hometown identifications and to strengthen the intergenerational connections, as a different feature.

#### Key Words

Culture, migration, hıdırellez, Karabük, Safranbolu.

#### Giriş

Küreselleşmenin yerel kültürler üzerine baskı yaptığı, dijitalleşmenin mekânı dönüştürdüğü günümüzde, toplulukların kimliklerini koruyarak geleceğe taşınması tartışılmaya devam etmektedir. Bahsi geçen dönüşümlerin izlerini kentlerde sürmek görece daha kolaydır. Çünkü gündelik hayatta yaşanan değişimler ilk olarak şehir hayatında kendini göstermektedir. Bu nedenle kültürün sürekliliğini sağlamak kentlerde zor iken, kent dışı alanlarda daha sürdürülebilir durmaktadır. Kent dışı alanlarda topluluk ağlarının güçlü yönleri, toplumsal değişmelere direnç göstermektedir. Din, gelenek, örf ve âdet gibi her türlü kültürel unsur bu yönleri oluşturmaktadır. Yerel topluluklar üzerinden gidildiğinde Türkiye'de toplumsal değişmeye dirençli birçok kent dışı alanın bulunduğu görülmektedir. Değişime dirençli kültürel unsurlardan örülü kapalı topluluk olma, bu alanların ortak niteliği olarak göze çarpmaktadır. Yüksek güvenli bir kültürel topluluğun yaşam alanı olarak tanımlanabilecek bu yerler, aynı zamanda insanların modern hayattan kaçarak sınırdıkları korunaklı barınak olma özelliği de taşımaktadır. Özellikle göçerle büyükşehirlere gitmiş insanların zihninde bu yerler, kendilerini güvende hissetmek için korunaklı duvarlarla inşa edilmiş bir memleket algısı olarak belirmektedir. Bireyler, ihtiyaç hissettiklerinde güvenli kapalı topluluklarına girmekte, normal zamanlarda da memleketleriyle temaslarını sürdürmekte ve kendilerini bu ilişkiyle tanımlamaktadırlar. Burası onlar için koruyucu bir kozadır. Kozanın etrafını bu hâle getiren korunaklı duvarlar kültürel pratiklerdir. Kültürün bireye kimlik ve aidiyet sağlama işlevi, böylece bireyi rahatlatıcı ve yeniden var edici bir biçimde kullanılmaktadır. Bireyler, önemli gün ve bayramlarda

ya da tatillerde memleketlerine gelerek o ait olmanın verdiği güvenlik hissini yaşamakta, bu tutumları da kuşaktan kuşağa aktarmayı amaçlamaktadırlar. Böylece yaşadıkları kentlerde kendilerini tanımladıkları çifte kimliklerle belleklerini sürdürmeye çalışmaktadırlar. Çalışmada hem kültürel alanın hem de belleğin izlerinin kolaylıkla sürüldüğü bir bağlam olması bakımından *kapalı topluluk* kavramı kullanılmıştır. Kapalı topluluk, kentin anonimliğinden uzaklaşmak isteyenlerin sığındığı yerdir. Burada toplumsal değişmeye karşı bir direnç ortaya koyulur ve aynı kültür dünyasına mensup insanların birlikliği söz konusudur. Kentlerde yabancılık hissini yaşayanların birleştiği mekânsal bir bütünün adı olan kapalı topluluk, gündelik hayatı güven ilişkileri üzerine kuran yerin de adıdır. Görülmeyen bir sosyal ağ ve bu ağın dâhil olduğu kültürel sermaye, kültürel belleğin göçmende yaşamasında temel kaynak olmaktadır. Göçler, mekânı dağıtan parçalayan en temel süreçlerdir. Dolayısıyla göçün olduğu yerde mekân iki yönde inşa edilir. İlki gidilen kentte yeni bir kimlik oluşturma çabasını yansıtır. Kuşaktan kuşağa profesyonelleşerek süregiden bir uyum sağlama sürecini gözlemlenir. Bireylerin memleketleriyle bağlarını koparmaması, mekânın inşasında kullanılan ikinci yöntemi karşımıza çıkarmaktadır. Memleketle gurbet ve özlem sarmalında kurulan ilişki, bir süre sonra bireyin yerel kültürün koruyucu kozasına sığınmasıyla sonuçlanır. Bireyler artık kendilerini tekrar tanımlama ve anlamlandırma çabası içindedirler.

Çalışmada temel idialardan birisi Karabük'te yerel kültürel pratikler üzerinden kapalı bir topluluk üretildiğinin kabulüdür. Burada kapalı toplulukla, toplumsal değişime direnmemekle birlikte temel kültürel pratikleri korumak için katı kurallar oluşturulması ve topluluğun bunları üyelerine aktarıcı araçlarla devam ettirmesi kastedilmiştir. Ayrıca küreselleşmeye karşı direncin de temel bir göstergesi kabul edilmiştir. Böylece kapalı topluluk, fiziksel olarak temasların sürdüğü, kültürün bir gösteriye dönüşmediği, aksine nesnel ve öznel bir yanının olduğu, aidiyetin benzer şekilde bir güven ve huzur verdiği temsiliyet sisteminden bahsedilmektedir. Çalışmada Karabük/Safranbolu ilçesine bağlı Ovacuma köyünde yer alan mahallelerde (Tayyip, Tintin, Nebioğlu, Bağcıgaz, Cabbar, Ovaköşeler), Safranbolu ilçesine bağlı Karıt ve Konarı köylerinde yapılan Hıdırellez etkinliklerinin geleneksel uygulanma biçimleri ele alınmış, kültürel pratiklerin ise korunma biçimlerine değinilmiştir. Araştırmada nitel araştırma deseni kullanılmış, desen derinlemesine görüşmeler, gözlemler ve fotoğraflardan oluşturulmuştur (Creswell 2020: 49-51). Mülakatlar Ovacuma'da 20 kişi, Karıt köyünde 8, Konarı köyünde 8 kişi ile (21 kadın, 15 erkek) gerçekleştirilmiştir. Görüşmeler 2014-2018 yılları arasında 1 Mayıs – 14 Mayıs tarihleri arasında ilgili kutlamaların yapıldığı dönemde gerçekleştirilmiştir.

Çalışmanın sahası olması bakımından Karabük hem göç alan hem de göç veren bir şehir özelliği taşımaktadır. Demir Çelik İşletmelerinin kurulduğu dönemde Türkiye'nin dört bir tarafından göç alan Karabük'te göçlerle gündelik hayattaki birçok gelenek ve göreneğin değiştiği gözlenmiştir. Geleneksel ticaret hayatı, sanayinin etkisiyle çözülmüş, köyden şehre doğru göçlerin başlamasıyla da birçok kültürel pratik kaybolmuştur. Karabük'ün dışarıya göç verdiği dönemler de olmuştur. Ankara ve İstanbul başta olmak üzere birçok büyükşehirde Karabüklü göçmenlerle karşılaşmak mümkündür. Her iki sürecin de kültür üzerinde olumsuz ve çözücü etkisi olmuştur. Ancak günümüzde yerel kültürlerin küreselleşme karşısında yeniden gündeme gelmesi, Karabüklüler için de geleneklerin korunması ve sürdürülmesi bağlamına taşınmıştır. Dolayısıyla hem şehirde hem de şehir dışında yaşayanlar için Karabük'te toplanma önemli bir ritüel hâline dönüşmüştür. Bu çalışmada Hıdırellez, kültürel bir kimlik göstergesi olarak kabul edilmiş ve Karabüklülerin toplanmasında önemli bir ritüel olarak görülmüştür. Hıdırellez'in kültürel kimlik göstergesi olarak kabulü iki sebepten ötürüdür. İlki Karabük'te yaşayanlar için geçmişten



bugüne kuşaklararası bağlantıyı sağlayan en temel göstergelerden birisi Hıdırellez'dir. Sanayileşmenin kültürü melezleştirmesi veya anonimleştirmesi dikkate alındığında Hıdırellez'in Karabük'te sürdürülüyor olması bu bakımdan kültürel kimlik bahsiyle dikkat çekici bulunmuştur. Diğeri ise Hıdırellez etkinlikleri için şehir dışından gelen ailelerin varlığıdır. Bunlar hem çocukları için belleğin sürdürülmesi sürecini yönetmeye çalışmakta hem de büyükşehirde yaşatamadıkları kültürlerini burada sürdürmeyi denemektedirler.

### **Hıdırellez'de Kültürel Göstergeler: Ölüm, Kurban, Mezarlık (Karabük Örneği)<sup>1</sup>**

Hıdırellez, Anadolu'da çok farklı biçimlerde yaygın olarak kutlanan geçiş ritlerinden birisidir. Geçiş ritlerinin temel özelliklerinden birisi fiziksel olarak yaşanan değişimlerdir. Burada yeni bir duruma geçiş süreci dikkat çekicidir. Bu geçişlerde geçmişten bugüne uygulanan birçok ritüel vardır. Bu ritüellerde ortak noktalardan birisi yemek iken diğeri ise kurban ve adaktır. Bahar festivalleri de böyle bir geçiş törenidir ve fizikötesi alanın da dâhil edildiği bir ritüeller toplamından oluşur. Çalışma, uzun bir döneme yayılmış etnografik gözlemleri ve derinlemesine mülakatları içeren bir yönetsel perspektifte kurgulanmıştır.<sup>2</sup> Etnografik araştırmada incelenen nesneyi gündelik yaşamın rutini içinde anlamaya çalışılır. Gündelik yaşam kavramı, etnografinin hangi bağlamda çalıştığına gönderme yapmaktadır (Kartarı 2017: 208). Safranbolu ilçesine bağlı Ovacuma köyüne bağlı mahallelerine (Tayyip, Tintin, Nebioğlu, Bağcıgaz, Cabbar, Ovaköşeler) ve Safranbolu ilçesine bağlı Karıt ve Konarı köylerine Hıdırellez gün(leri)ü gidilerek saha çalışmaları yapılmıştır. Kutlamalar katılımcı gözlem vasıtasıyla gözlemlenmiş, katılımcılara *Hıdırellez'e nasıl anlamlar yükledikleri, düzenli olarak uygulanan gelenekler, eskiyle bugün arasındaki farklılıklar, topluluk hâlinin nasıl yaşatıldığı* üzerinden sorular yöneltilmiştir.

**Tablo 1. Örneklem Dağılımı (Cinsiyet-Yaş)**

Yerler	Seçenekler	Sayı	%	Seçenekler	Sayı	%
Ovacuma	Kadın	15	41,7	20-30	6	16,7
	Erkek	5	13,8	31-40	5	13,9
Karıt	Kadın	4	11,1	41-50	8	22,1
	Erkek	4	11,1	51-60	6	16,7
Konarı	Kadın	2	5,6	61-70	5	13,9
	Erkek	6	16,7	70 ve üstü	6	16,7
<b>TOPLAM</b>	Kadın	21	58,4	<b>Toplam</b>	<b>36</b>	<b>%100</b>
	Erkek	15	41,6			

Karabük'te yapılan saha çalışmasında örneklemin %58,4'ü kadın, %41,6'sı erkektir. Katılımcılar arasında kadınların fazla olmasının nedeni Hıdırellez'de kadınların görülür-lüğünün daha fazla oluşudur. Yemeklerin ve sofraların hazırlanması, çevre düzenlenmesi gibi birçok işte kadınların rol alması sayısal dağılımı etkilemiştir. Kadın, Hıdırellez'in mutfağında yer almakta, günü organize etmekte ve yönetmektedir. Örneklemin yaş dağılımında 60 yaş üstü (%30,6) dikkat çekicidir. Hıdırellez'in genç ve orta kuşak için bellek tazeleyici etkinlik oluşu örnekleimde %52,7 oranına karşılık gelmiştir. Bu bakımdan Hıdırellez'e yüklenen temel anlam, yerel kültürün bellek sürdürme işlevidir.

### **Hıdırellez'e Yüklenen Anlamlar**

Hıdırellez, Hızır ve İlyas'ın bir araya geldiği günün anısına gerçekleştiğine inanılan kutlamadır. Miladi takvime göre 6 Mayıs gününde kutlanmaktadır (Ocak 1999: 121). Kış

mevsiminin sona erışı yaz mevsiminin başlangıcını ifade eder. Bir geçiş dönemi olduğu için de içerisinde *kurban*, *adak*, *yemek dağıtımı*, *mevliit*, *eğlenceler*, *dualar gibi birçok geçiş ayinlerinde uygulanan pratikleri* (Baykara 1990, Çay 1997, Aksoy 1997) görmek mümkündür. Pratiklerde temel besleyici damar, doğanın canlanması üzerinde kurulan ikili bir zihniyet yapısıdır. Bunlardan ilki yeniden doğuşun kutlanmasıdır ki salt doğanın canlanmasıyla ilişkilidir. Diğeriyse baharın kutlanmasından evvel ölüleri anmak ve onların ruhlarını sakinleştirici pratikler icra etmektir.

Karabük'te Hıdırellez'e yüklenen temel anlamlara bakıldığında dikkat çeken noktaları şu şekilde sıralamak mümkündür. Katılımcılar Hıdırellez'i *ibadet*, *şenlik*, *Allah'tan dilek dileme*, *dua etme*, *kurban* (K1, K2, K4, K7) gibi kavramlarla özdeşleştirmektedir. Kuşkusuz katılımcılar arasında yaygın olan temel kabullerden biri, Hıdırellez'in *Allah'tan bir şeyler dilemek ve Allah'ın bu dilekleri karşılıksız bırakmadığına duyulan inançtır*. Kuşkusuz dinî ibadetin bir parçası olarak kutsal günlerde dua etmek ve istekte bulunmak önemlidir. Kutsal kabul edilen mekânlarda dua etmenin kişiyi ruhsal açıdan daha tatmin ettiğine dönük toplumda yaygın bir tutum vardır. Dolayısıyla Hıdırellez ile ilgili anlatımlarda güne atfedilen kutsallık zaten mevcutken, bugünün kutlandığı mekânların varlığı da ayrıca önemsenmektedir.

Katılımcıların Hıdırellez'e *baharın gelişi* (K9, K11, K21, K32, K3, K13); *doğanın canlanması* (K8, K15, K27, K35, K5); *yeniden doğuş* (K6, K10, K24, K29, K35), *hayatın başlaması* (K12, K16, K26, K33, K36), *ölenlerimizi yad etme ve onları memnun etme* (K17, K31); *memleket ziyareti ve özlem giderme* (K14, K18, K25, K28, K30, K34) ve *büyükşehirden kaçmak için güzel bir seçenek* (K19, K20, K22) şeklinde ortak ve farklı anlam yükledikleri görülmüştür. Burada dikkat çekilmesi gereken temel bağlamlardan ilki *ölenlerin hatırlanması ve memnun edilmesi* anlamlandırmasıdır. Ölülerin memnun edilmesi birçok baharı karşılama festivalinde karşımıza çıkan noktalardan birisidir (Sağır 2016: 11-14). Temelde amaç, ölülerden gelebileceği düşünülen kötülüklerden korunma kaygısıdır. Bu kaygıyı besleyen zihniyet, doğanın yeniden canlanışının insanlara vereceği sevincin ölü ruhların müdahalesiyle bozdurmama inancı etrafında şekillenir. Dolayısıyla önce ölülerin memnun edilmesi amaçlanır, arkasından kutlamalar yapılır. Bu nedenle mezarlık ve türbeler Hıdırellez'in kutlandığı önemli mekânlardır. Mezarlıktaki anmalar/ritüeller atalar kültüyle doğrudan ilişkilidir. Türk kültürü içerisinde de atalar kültürünün oldukça önemli olduğu görülür (Kafesoğlu 2017: 292-295). Burada mezarlıkla ilişkilendirilen Hıdırellez anlamlandırmalarında katılımcıların *mezarlık ziyaretini* (K3, K34, K21, K27, K5, K13) önemsediklerini ve gerektiğinde kurban ve adaklarını da orada kestiklerini ifade ettikleri görülmüştür: *Hıdırellez mezarlık ziyaretidir, türbelerde dua etmektir, adak adamaktır, şenlik ve eğlenmektir* (K7, K11, K17, K21, K27, K29). Bu ziyaretlerin aynı zamanda kuşakları bir araya getiren kültürel bir işlevi de yerine getirdiği görülür. Özellikle şehir dışından *memleket ziyareti ve özlem giderme* amacıyla gelenlerde aynı zamanda gizil bir amaç olarak *kuşakları biraya getirme kaygısının* (K16, K19, K29, K35, K36) güdüldüğü anlaşılmaktadır. Böylece Hıdırellez, kuşaklararası bağlantıları sağlayan bir mekanizmaya dönüşmektedir. Burada söz konusu olan bağlam, büyükşehirlerde kentlin anonimliğinden kaçmaya çalışan bireylerin Hıdırellez'e yükledikleri anlamın onları toplumsal değişime karşı korumaya alan bir direnç noktasına dönüştürmeleridir. Böylece Hıdırellez, özlem giderme ve memleket ziyareti anlamlarıyla Karabüklülerin kültürel belgelerinde kuşaklararası geçişleri de içeren bir üst bağlam olarak inşa edilmektedir.

Hıdırellez ile ilişkilendirilen türbe ziyaretleri ya da türbe etrafında yapılan ritüellerde atalar kültürünün belirgin izleri görülmektedir. Bu aynı zamanda mekânın kutsallığa bürün-

dürülmesinin de bir uzantısıdır. Örneğin Konarı köyünde Hıdırellez Horasan evliyalarından olan İbrahim Gavs-i'nin türbesi etrafında yapılmaktadır. Gavs-i'nin etrafında oluşturulmuş menkıbe türbede yapılan birçok ritüelin de besleyici damarıdır. Anlatılan olağanüstü olaylar, Gavs-i'nin ölümünden sonra defnedildiği türbenin etrafında oluşan bir anlatıya dönüşmüştür. Teke Hıdırellez'de mekânın kutlama için önemini mekâna atfedilen kutsallıkla ilişkili olduğunu belirtmektedir (Teke 2016: 6). Yazara göre mekânın kutsallığına dair inanışlar ve söylenceler kutlama mekânını daha da önemli kılar. Kutlamaların yapıldığı yerler ya Hz. Hızır ve Hz. İlyas'ın buluştuklarına, oradan geçtiklerine inanılan yerlerdir ya da kutlama mekânlarının yakınındaki türbeler dileklerin yerine geldiği mekânlar olarak katılımcılar tarafından kabul edilmektedir. Konarı köyünde yer alan türbe için de buna benzer bir menkıbe mevcuttur: *Senede bir kez kadir geceleri Hz. Hızır buraya gelir bereket ve toprağın verimliği için dua edip İbrahim Gavs-i ile sohbet eder* (K32, K1, K5, K9).

Sahadaki verilerde Hıdırellez ile ilgili *Hızır ve İlyas peygamberin buluşması ve bahar bayramı* (K7, K13, K16, K24, K22, K30); *Mayısın 6'sında kutlanması* (K2, K5, K10, K14, K26, K31, K36); *Adak adanması ve kurban kesilmesi* (K1, K9, K11, K18, K21, K32, K34); *Kur'an okunması, ölümlere gitsin diye dualar edilmesi ve namaz kılınması* (K3, K12, K15, K17, K23, K35); *dedelerden, ermişlerden kalma bir kutlama, geleneksel kutlama olması* (K4, K6, K8, K20, K27, K33) ve *millî bir bayram* (K19, K25, K28, K29) şeklinde betimlemeler vardır. Kuşkusuz şehir dışından gelenlerle Karabük'te yaşayanları bir araya getirmesi bağlamında *Hıdırellez, dinî olarak yapılan bir ibadetten ziyade birleşmek için yapılan bir eylem* (K7, K11, K14, K29) şeklinde betimlenmiştir. Ayrıca katılımcılardan bazılarının aklına *Hıdırellez denilince ibadet etmek, dilek dilemek, yemek içmek, birlik beraberlik akla gelmektedir* (K5, K12, K17, K23, K28, K35) şeklinde tanımlamaları da Hıdırellez'e yüklenen sosyal ve kültürel işlevi güçlendirmektedir. Hıdırellez'in yaygınlığı ve görünürlüğü ile ilgili olarak ise katılımcıların sıklıkla *Hıdırellez; gelenektir* (K8, K20, K27); *Hızır günü olarak anılır* (K7, K13, K16, K24), *Çoğu mahallede kutlama yapılır, yapılmayınca insanlar kendilerini suçlu hisseder* (K9, K15, K21, K36) şeklinde sıraladıkları temel argümanlar da önemlidir. Mahallelerde yapılan kutlamalar aynı zamanda farklı yerlere göç etmiş topluluk üyelerinin de bir aradalığını yansıtır. Böylece Hıdırellez, Karabüklülere için hem geçiş ritüeli hem de paylaşımların sembolize ettiği güvenli bir kozaya dönüşmektedir. Bu koza aynı zamanda çocukların da özellikle dâhil edildiği belleğin yaşatıldığı ve aktarıldığı araçsal bir özelliğe sahiptir.

### **Kurban, Mezarlık ve Yemek**

Kültürün yaygın sunumlarından birisi olarak yemek, toplumsal amaçların gerçekleşmesi için düzenleyici ve araçsal bir formdur. Çalışmada Hıdırellez ile yemeğin kesiştiği nokta, kutlamalar için bir araya gelindiğinde paylaşımları sağlayan araç oluşudur. Böylece kolektif gücünü göstermesi bakımından Hıdırellez'de yapılan her türlü yeme ritüelinin dikkate değer durduğu görülmektedir. Dolayısıyla Hıdırellez, yemeğin etrafında gerçekleşen törensel bir kutlamaya dönüşmektedir.

*Hıdırellez baharın karşılanmasıdır ama bizce önemli olan yanı yemekler pişirilmesi ve dağıtılmasıdır* (K2, K33, K36) şeklinde bir aktarım, yemeğin niçin önemli olduğu sorusuna cevap için başlangıç noktasıdır. Yemeğin önemine dair *ölenlerin ruhu için yemek dağıtma* (K5, K8, K15, K20, K22); *Kuran okunduktan sonra topluca yenilen yemekler* (K2, K6, K9, K14, K17, K24); *yemekli mevlitler* (K10, K11, K23, K31, K35); *dualar eşliğinde dağıtılan yemekler* (K4, K13, K19, K26, K32, K36); *Kur'an okunurken yenilen yemekler* (K1, K3, K25, K28, K35); *birlikte pişirilen ve dağıtılan yemekler* (K16, K27); *ortak bir alanda farklı mahallelerin yemek organize ederek toplanması* (K7, K29, K34);

*Hıdırellez'in piknik olarak kutlanması* (K30, K21, K33); *Hıdırellez'e özel yumurtaların* (K34) ve *özgü yemeklerin pişirilmesi* (K12, K18, K30) biçiminde farklı aktarımlarla karşılaşmıştır. Burada yemeğin sosyolojik işlevine dönük olarak “*ortaklıklar oluşturmaları*”, “*mekânı inşa etmesi*” ve “*fiziksel yakınlıkları sağlaması*” şeklinde üç başlık açmak mümkündür. Böylece yemeğin sosyal paylaşım aracı olduğu vurgusu da Hıdırellez’de görünür olmaktadır. *Dört mahalle bir araya gelerek kutluyoruz* (K9, K11, K13, K19) şeklinde bir aktarım, ortaklığın niteliğini betimlemesi bağlamında dikkat çekicidir. Benzer şekilde *tek gün de olsa köylerde yoksul olan insanların karınlarını doyurmaları bu kutlamanın vazgeçilmez ögesi* (K4, K18, K25, K35) şeklinde karşımıza çıkan tutumlarda Hıdırellez’in *yardımsızlık, açığı doyurma, paylaşma* (K1, K6, K16, K30, K34, K36) gibi Türk kültüründe başat değerler üzerine kurulduğu görülmektedir.

Burada Hıdırellez’in üzerine kurulduğu kurban kültürüne de değinmek gerekir. Nitekim katılımcıların büyük bir çoğunluğu, Hıdırellez’de adak adamak ve kurban kesmek fiilini temel ritüel olarak tanımlamışlardır. Sağır’a göre kurban, kutsallaştırılmış bir pratik olmakla birlikte sosyal paylaşımları temsil etmesi, toplumsal bütünlüşmeyi kolaylaştırması ve ölümlerin gözetilmesi sürecini yansıtmaları bakımından doğrudan sosyolojik alanla ilişkilidir (Sağır 2016: 282). Bu çalışmayla ilişkilendirilmesi bakımından kurban, üç farklı başlıkta düşünülmüştür. Bunlar sırasıyla; hasat-ekim zamanı veya bahar şenliklerinde kötü ruhlardan korunma; doğrudan kutsal kabul edilen varlıkların getirebileceği kötü etkilerden sakınma; son olarak da ölen kişiden gelecek kötülüklerden korunma amacıyla yapılan kurbanlardır.

*Kurban kesmek Hıdırellez’de yaptığımız temel bir ritüeldir* (K3, K8, K19, K21, K36) ifadesi katılımcıların ortak anlamlandırmasıdır. Kurbanların genellikle mezarlıkta, türbede ve cami bahçesinde kesildiği, mekânın kurbanla birlikte kutsallaştırıldığı gözlenmiştir. *Türbelerde ve mezarlıklarda kurban kesildiğini* (K4, K12, K13, K17, K21, K26, K34, K35) ifade eden katılımcılar, buraların Hıdırellez günü toplumsal bir paylaşım alanına dönüştüğünü de şu şekilde dile getirmişlerdir: *Türbede ateşler yakılır, yemekler pişer, adakları olanların getirdiği hayvanlar kesilir ve çevredekilere dağıtılır. Topluca namaz kılınır ve dualar okunur* (K1, K5, K9, K15, K25, K31) Katılımcıların kurbanla ilişkili aktarımlarda *Hıdırellez’de büyük baş hayvan ve 6-7 koyun kesilir. Bu her yıl yapılır. Burada önemli olan kurbanı kestikten sonra köyde herkesin etten yemesini sağlamak* (K6, K13, K18, K22, K28, K32, K35) şeklinde karşımıza çıkan durum, birlikteliğin ve paylaşımın önemine yapılan vurgunun altını çizmektedir. *Köylüler ortak para toplayıp kurban keserler, ziyarete gelen misafirlere de yardım parası toplanır* (K7, K14, K23, K36) şeklindeki aktarım, Hıdırellez’in toplumsal yönünü göstermesi bakımından da dikkate değer bulunmuştur.

Genel olarak adak, özelde ise hayvan kesilmesi şeklinde yapılan adak uygulamaları da kurban ritüelinin izlerini taşır. *Durumu iyi olanlar adak adayarak koç kesmektedirler* (K2, K13, K27, K33, K34) şeklindeki aktarım, Karabük’te Hıdırellez’de adak deyince akla kurban geldiğinin göstermektedir. Başka bir aktarımda *adağların niyetleri genellikle aynı olmaktadır. Çoğunlukla çocuk olması niyetiyle adak adanmaktadır* (K4, K10, K16, K25, K29, K35) ya da *isteyenler adaklar adayarak kurban kesmektedirler; çeşitli adaklarda bulunmaktadırlar. Bunlar; genellikle çocuğu olmayanların çocuk dilemesi, arabası evi olmayanların ev araba dilemesi şeklinde olmaktadır* (K7, K10, K20, K22, K27, K34) biçimindeki aktarımlar Hıdırellez’de yapılan diğer adak biçimlerini de gündeme getirmektedir. Türbeler ve mezarlıklar etrafında oluşan toplumsal alan, geçmişten bugüne taşınan bir kültürün dışavurumunu da göstergeleştirmektedir. Kuşkusuz bu alan kurulurken *şehir dışından gelenler de yemeğin pişirilmesinde dağıtılmasında gönüllü olarak rol alırlar*

(K6, K17, K24, K27, K32, K33) ifadesi, göç sonrası oluşan *gurbet ve memleket özlemi* metaforlarını işlevselliğini akla getirmektedir. Katılımcılar, Hıdırellez'de Karabük'e gelmiş olmalarının aynı zamanda *memleketlerine gelmek ve buradaki toplulukla özlemlerini gidermek* şeklinde ifadeler kullanmışlardır. Bellek yenileyici ve kültürel kökleri hatırlatıcı yönünün açığa çıktığı görüldüğünde, Hıdırellez'e bahar bayramı ötesinde anlamlar yüklenmiştir. Böylece Hıdırellez'in, Karabüklülere için yerel kültürleri ekseninde kimliklerini yücelttikleri ayinsel bir karşılığı vardır. Bu ayın, topluluk üyelerinin geleneklerini toplumsal değişme karşısında yaşatabilmek için pragmatize ettikleri Hıdırellez etkinliklerini içermektedir. Hıdırellez'de bir araya gelmek zorunlu bir eyleme dönüşürken, Hıdırellez artık çocukların zorunlu olarak katıldıkları ve yaşlılarla bir araya geldikleri toplumsal kutlamanın adıdır. Bu zorunlu bir araya geliş, kültürün korunması ve belleğin yaşatılmasında topluluk üyelerinin geliştirdikleri bir stratejidir. Bu strateji aynı zamanda kapalı topluluk olarak kendine özgü kimlikli formları Karabük özelinde yaşatma çabasının da bir yansımasıdır.

### **Belleğin İzinde: Geçmişten Bugüne, Bugünden Geleceğe Taşınanlar**

Bellek, hatırlamadır ve geçmişin gelecekle olan bağlantısını bugün de kuran bir araçtır. Belleğin içerisinde kültürü ifade eden soyut ve somut her şeyi yerleştirmek mümkündür. Kültürün bellek içerisinde taşınması bireysel tutumlardan çok topluluk hâliyle ilişkilidir. Topluluk, bireylerin üstünde çerçevesi olan ve onlara ne yapmaları gerektiğini salık veren toplumsal tutumların toplamıdır. Dolayısıyla bireylerin kaybı, topluluğun kaybı anlamına gelmemektedir. Aksine topluluk, bireylerin belleklerini tazeledikleri ve kimliklerini yaşatabildikleri alanlardan birisine dönüşmüştür. Çalışmaya konu olması bakımından Hıdırellez'de böyle bir topluluk hâlinin dışavurumu olarak karşımıza çıkmaktadır. Özellikle şehir dışından gelen göçmenlerin, köylerinde ve mahallerinde yapılan etkinliklere katılımları onların kimliklerini tazeleyici birer çerçeveleyici role bürünmektedir. Bireylerin hazırda olan topluluğa katılmaları yeterlidir.

Çalışmanın bu bölümünde iki yönlü bir çözümleme yapılmıştır. Çözümlemenin ilk ayağında geçmişten bugüne yapılan Hıdırellez etkinliklerinde değişimlerin izlerini sürme kaygısı yer almıştır. İkinci ayağında ise etkinliğin kentten gelenlerin üzerindeki işlevselliğini kültürel kimliğin desteklemesi bağlamı yer almıştır. Katılımcılara *Hıdırellez günü eskiden nasıl kutlanırdı?* sorusu sorulmuş ve alınan yanıtların çoğunda etkinliklerin özünün değil, fiziksel uygulanma biçimlerinin değiştiği aktarımına rastlanmıştır. Bahsi geçen fiziksel değişimler, *etkinliklerin çardaklarda yapılması, kurban kesimlerinin kasaplar tarafından kapalı alanlarda gerçekleşmesi, yemeklerin dağıtımında plastik tabak ve çatalların kullanımı, bazı yerlerde köy odalarının tercihi, yer sofrasından masalara geçişler, ortak tepsi yemekleri gibi birçok nokta dikkat çekici bulunmuştur.* Kuşkusuz burada gündelik hayattaki toplumsal değişimlerin izlerini bulmak mümkündür. Yer sofrasının masaya evrilmesini kent hayatının bir uzantısı olarak okumak mümkündür. Ortak çanaklara, yemekten tabaklara geçiş de benzer izleri taşımaktadır. *Eskiden yer sofrasında yenirdi şimdi ayrı tabaklarda yemekler dağıtılıyor* (K2, K8, K14, K23, K30) şeklindeki ifade ortaklığı, değişimin izlerini taşıması bakımından önemlidir. *Ortak bir tepsi içinde yemek yediğimiz zamanlar vardı* (K5, K8, K12, K20, K26, K31) biçiminde nostaljiye dönüşen anlatılar, *birliktelikten bireyselliğe biraz hızlı geçtik* (K3, K11, K13, K26, K34, K36) aktarımlarını da içermektedir. Ancak bireyselleşen alanların varlığı arttıkça topluluk hâlinin farklı değerlerle güncellendiği görülmektedir. Bu duruma örnek olması bakımından *şehir dışından gelenlerin sayısı fazlalaştı* (K10, K19, K22, K24, K28); *ibadetlerin çeşitliliği yoğunlaştı* (K18, K28) ve *farklı köy/mahallelerden katılanlar arttı* (K3, K7, K18, K28)

şeklindeki üçlü açıklama sistemi, *birliktelik* ve *paylaşımın* farklı biçimlerde güncellenerek devam ettiğini göstermektedir.

Hıdırellez'in özünde yaşanan değişimlerle ilgili temel aktarımlardan birisi *önceden ibadet etme şeklinde iken şimdilerde eğlence olarak algılanmaktadır* (K1, K4, K6, K16, K17, K19, K36) ile *eskiden müzikli kutlamalar fazlaydı, şimdilerde ibadetler daha yoğun yapılmakta* (K8, K14, K21, K25, K31) şeklindeki iki farklı aktarım birbirini tersine çevirmektedir. Burada Karabük'teki Hıdırellez'in dinselliğinin yoğunluğuna vurgu yapmak gerekir. Öyle ki cami, mezarlık ve türbe etrafında yapılan etkinliklerde eğlenceden ziyade ibadet pratiklerinin ön plana çıktığı gözlenmiştir. Mezarlık içerisinde yapılan Hıdırellez etkinliğinde eskiden yapılan birtakım uygulamaların *ötekileştirilmesi* bahsi geçen dinselliklere örnektir. Katılımcılardan birisi *eskiden kurbanı mezarlıkta kestiklerini ve kanı mezarlıklara akıttıklarını* (K2, K12, K20, K30) aktarırken bunun yapılmasında *ölülerimizi bahardan evvel hatırlamak ve onları ruhlarına kesilen kurbanın/adağın sevabını göndermek* (K7, K9, K15, K23) şeklinde bir alt anlamlandırma sürecinin olduğu görülmüştür. *Kurbandan kesilen ilk et parçasıyla mezar taşlarına vururduk* (K2, K12, K20, K30) ifadesi de Hıdırellez'in *atalar kültürüne* dayalı yönünü deşifre etmesi bakımından dikkate değer durmakla birlikte *dünyadaki birçok toplulukta baharın karşılanması sırasında yapılan mezarlık etkinlikleriyle* (Sağır 2017: 218-219) de ortak bir paydada buluşmaktadır. Burada doğrudan ölümden sakınma tutumlarının izlerini görmek mümkündür. Kurbanın mezarlıkta kesilmesi de ölümlerin yaşayanların dünyasına musallat olmaması için tarih boyunca kullanılan bir yöntemin uzantısı olmaktadır (Sağır 2017: 166). Mezar taşına yapılan vuruşlar, ölümler için biz geldik anlamına gelen bir selamlama biçimi olarak göze çarpmaktadır. Örneğin Iğdır ve Kars bölgesinde yaşayan Azerbaycan Türklerinde *Ölü Bayramı* etkinliğinde nevrüz öncesi mezarlıklara gidilmekte ve mezar taşına küçük bir taşla vurularak biz geldik mesajı verilmektedir (Sağır 2013: 133).

*Bu etkinliği mezarlıkta niçin yaptıklarının bilgisine sahip olmadığını* (K12) aktaran katılımcılardan birisi *ölülerimizi hatırlamak ve onlara dua etmek için güzel bir fırsat ifadesini kullanırken bir diğeri atalarımız böyle yapıyordu, biz de gördüğümüz gibi devam ettiriyoruz* (K30) şeklindeki aktarımla kültürel belleğin yaşatılmasına dikkat çekmiştir. *İstanbul'dan sırf bu etkinlik için her sene geliyoruz, çocuklarımızı da getiriyoruz* (K24, K33) ifadesi katılımcıların Hıdırellez ile kurdukları ilişkiyi yansıtmaya bakımından önemlidir. Çocukların köye getirilmeleri, aynı zamanda kültürlerini ve köklerinin mekânsal dışavurumlarını görmeleri bakımından önemsenmektedir. *Kurbanı niçin mezarlıkta kestığımızı bilmiyoruz ama burada kalabalık bir şekilde buluşmuş olmak çocuklarımız için de çok anlamlı* (K12, K20) ifadesi, katılımcının Hıdırellez'e yüklediği yukarıdaki benzer anlamları göstermesi bakımından önemlidir. Hıdırellez böylece Karabüklü olmanın özel bir kimlik inşa formuna dönüşerek yeniden anlamlandırılmaktadır. Hıdırellez, baharı karşılama anlamının dışına taşarak topluluğun kültürünü yaşatmaya çalıştığını araşsal bir kurallar dizgesine dönüşmektedir.

Karabük'teki Hıdırellez'in dinsel yoğunluğunu katılımcılardan birkaçının *eskiden türbelerin etrafında dönme ve çaput bağlama gibi faaliyetler vardı fakat şimdilerde böyle faaliyetler yapılmıyor* (K3, K13, K34) aktarımlarıyla somutlaştırılmıştır. Benzer şekilde *eskiden köyde belirli bir ağaca çaput bağlanarak dilek dilenmekteydi* (K16, K21, K29, K36) şeklindeki ifadenin birçok katılımcı tarafından kullanıldığı görülmüştür. Bu uygulamaların eskiye kıyasla artık yapılmadığı, Hıdırellez sürecince yapılan gözlemlerde elde edilen verilerden anlaşılmalıdır. *Eskiden türbelere ziyaret gidilir, burada dualar edilir adak kesilirdi. Fakat son 10 yıla yakın zamandır köy meydanında 6 Mayıs Hıdırellez günü gurbeteki ve çevre köylerdeki vatandaşların katılımı ile bir bayram havasında geçmekte*

(K9, K25, K27, K34) şeklindeki ifade Hıdırellez'in hem eskiye göre anlamlandırılma biçimlerinin değiştiğini göstermekte hem de gurbette olan insanların köylerine gelerek *özlemlerini giderdikleri ve çocuklarıyla köydeki insanları bütünleştirdikleri* büyük bir sosyalleşme ağına dönüştüğü anlaşılmaktadır.

Kuşkusuz Hıdırellez'in zaman içinde aldığı bu formun yani *eskiye göre her şey daha teşkilatlı* olmasının, küreselleşmenin kitleselleştirdiği ve şehir hayatında kültürel kimliklerini ifade edemeyen insanların köylerine kaçış hikâyeleriyle birleşmektedir. Hıdırellez kutlamalarının yaygınlaşmasının arkasında yatan gerçeklikte *eskiden sayılı yerlerde beraber kutlamalar yapılırdı, şimdilerde her köyün kendi Hıdırellez'i var (K35)* şeklinde aktarılan tutum önemli bulmuştur. Buna göre köyler birbirlerinden görek bir öğrenme biçimi geliştirmişler ve kendilerine ait bir Hıdırellez etkinliği oluşturmuşlardır. Burada köy derneklerinin sosyal medyayı kullanma biçimlerine de dikkat çekmek gerekir. Kendilerine ait kurdukları Facebook sayfalarında özellikle gurbette yaşayan hemşerileriyle yakın temasların kurulduğu, Facebook üzerinden etkinlik oluşturulduğu ve etkinlik sonrası da katılmayan köylüler için fotoğraf paylaşımları yapıldığı görülmektedir. Böylece gelenekselin içerisine sarkıtılan bir dijitalleşme ağının insanları birleştirici ve bellek tazeyici bir işlev üstlendiği görülmektedir.

Hıdırellez ile ilgili yapılan etkinliklerde geçmişten bugüne taşınan birçok kültürel öğeyi görmek mümkündür. Katılımcıların aktarımlarında *Hıdırellez günü hiçbir iş yapılmaz, sabah namazından ikindiye kadar olan vakitte. Herkes dışarda olur. Hıdırellez günü iş yapılırsa ellerin yara olacağı rivayeti vardır. O gün odun kesilirse peşinden yılan geleceğine inanılır (K2, K12, K32, K35); Hıdırellez günü yeşillik kopartılmaz. Yeşillik, kabbak gibi bitkiler dikilmektedir”, “un değirmeni çalıştırılırsa durur rivayeti vardır (K11, K28, K29); dilekler Hıdırellez gecesi dilenir (K5, K18); yağmur duası yapılır (K6, K24, K36) ve adaklar adanır (K26, K30)* şeklinde Hıdırellez'in özüne ait temel unsurların sürdürüldüğü görülmektedir. Bir başka katılımcının aktarımı da benzer izleri taşımaktadır: *Hıdırellez günü gülün dibine resim çizilir. Yeşil soğan kesilir, birine siyah, diğerine beyaz ip bağlanır. Siyah ip cefayı, beyaz ip sefayı temsil eder. Çaputa para bağlanır o yıl boyunca harcanmaz. Gülün dalına çaput içinde bozuk para bağlanır. Dilek dilenir. Gerçekleşeceğinden emin olunmaz fakat gelenek olduğu için bu yapılır (K15).*

### Sonuç

Küreselleşmenin kitleselleştirici etkisi düşünüldüğünde yerel kültürler önemini korumaya devam etmektedir. Toplulukları koruyucu bir özelliğe sahip olan kültür, aynı zamanda onları bellek ve hatırlama aracılığıyla geleceğe taşımaktadır. Bu bağlamda kültürün icra edilmesinin topluluklar için artan değeri, onun uygulanma biçimlerinin yaygınlaştırılmasını da etkilemektedir. Göç ve ötesi, kültürü yaygınlaştırıcı etkisi olması bakımından dikkat çekicidir. Göçlerle yeni yaşam alanları oluşturan topluluklar, geldikleri yerlerde kültürlerini yaşatırken, memleketleriyle olan bağlarını da çift yönlü devam ettirmektedir. Bir yönüyle kentte yaşattıkları pratiklerle değişime direnirken, diğer taraftan memleketleriyle sürdürdükleri bağlarla da çocukları üzerinden kuşaklararası bağlantıları sağlamaya çalışmaktadırlar. Çalışmanın başlangıç noktası, Türk kültüründe önemli bir yere sahip Hıdırellez üzerinden yaşanan böyle bir sürecin fotoğrafını sunma kaygısı olmuştur.

Araştırma Karabük örneğinde Hıdırellez'e yüklenen toplumsal anlamlandırmaları, değişime karşı koyma biçimleriyle birleştirme kaygısıyla hazırlanmıştır. Köylerine günübirlik gelen bireylerin hemşerileriyle ortak paydası olan Hıdırellez, Karabük için bahar kutlamasının ötesinde anlamlar taşımaktadır. Hıdırellez'e yüklenen en temel anlam, kültürel pratiklerin aktarılması rolüdür. Ayrıca topluluk bağlarını birleştirici ve kuşakları bir

araya getirici gücüyle de bu rolü somutlaştırmaktadır. Karabük'ün sanayi kenti olması ve dışarıdan göç almasının gelenekleri ve kültürü üzerine yaptığı baskıyla ilişkilendirildiğinde, Hıdırellez çalışması önemli bulunmuştur.

Çalışmanın sonuçlarına bakıldığında Karabük'te baharın karşılandığı gün Hıdırellez olarak tanımlanmıştır. Mezarlık, türbe ve cami etrafında dini ibadetlerle yapılan ritüellerin Hıdırellez'in dinselliğinin yoğun olduğunu göstermesi önemli bir çıkarımdır. Karıt köyünde yapılan Hıdırellez etkinliğinin ağalık seçimleri ile sürdürüldüğü ve toplu yemek törenleriyle de en popüler kutlamalardan biri olduğu gözlenmiştir. Hıdırellez ile ilgili kutlamalar için genel olarak verilen yanıtlarda topluluk bilincinin güçlü olduğu göze çarpmıştır. Hayırseverlik ve yardımlaşma değerinin Hıdırellez'in temel temalarından biri olması dikkate değer bulunmuştur. Bu bağlamda Türk kültürünün Orta Asya uzantılı özelliklerini yansıttığı olması bakımından Hıdırellez, Karabük'te önemli bir bellek yaşatma törenidir.

Çalışmada dinî ve geleneksel bir kutlama biçimi olarak Hıdırellez'in geçmişten bugüne fiziksel olarak ve ona yüklenen anlamlar bağlamında değiştiği gözlenmiştir. Mezarlıklarda kurban kesmenin bilgisine sahip olmamakla birlikte o pratiğin hiç kaybolmadan sürdürülmesi, geçmişten bugüne atalar kültürüne gönderme yapması bakımından dikkate değer bulunmuştur. Hıdırellez, dört kuşağın birlikteliğini temsil eden kültürel bir alandır. Buna göre dede, oğul, çocuk, torun dörtlmesi Hıdırellez'in temel aktörleridir. Kuşkusuz köylerde yapılan Hıdırellez etkinliklerinin piyasalaşmamış olmasına da yapılan vurgunun dikkate değer durduğu görülmektedir. Burada özellikle kentlerde birer eğlence/festival ya da şenlik havasında yapılan belediye ya da dernek etkinliklerinin dışında varlığını devam ettiren alternatif kutlamaların olduğu gerçekliğine yapılan vurgu, kültürün doğallığını temsil etmesi bakımından önemli bulunmuştur. Buradaki kıyas, kentlerde yapılan etkinliklerin sistematik bir şekilde planlanmış ve yapılandırılmış olmasına gönderme yapmaktadır. Bu haliyle kültürün özgünlüğü ve doğallığı, kutlamaların “nasıl yapılması gerektiğine” verilen yanıtlardan oluşan prosedürlerle bozulmaktadır.<sup>3</sup> Buraya yapılan vurguyu artırma kaygısıyla Karabük için kapalı topluluk kavramsallaştırılması kullanılmış ve şehir dışından gelen Karabüklülerin de bu topluluğa katılmalarının dış dünyadan bir kaçış çabası olarak yorumlanmıştır.

#### NOTLAR

1. Bu çalışma, uzun bir zaman dilimine yayılmış (2012-2019) etnografik bir çalışmanın özetlenmiş gözlem ve görüşme notlarından oluşmuştur. Çalışmada 2019 yılında bitirilmiş ve kitap olarak yazılmaya başlanmıştır. Kitap çalışmanın önemli mimarlarından birisi olan ve kitabı birlikte tamamladığımız Hüseyin KARATAŞ'a ayrıca teşekkür etmem gerekir. Kendisi muhtemelen kitabı hiçbir vakit göremeyecek.
2. Sahada özveriyle çalışan bütün öğrencilerime teşekkür ederim. Onlar olmasaydı muhtemelen bu çalışma ortaya çıkmazdı.
3. 2019 yılında katıldığımız son törenlerde özellikle mezarlıkta yapılan etkinlik alanının tamamen dönüşmeye başladığı görülmüştür. Bir müdahale biçimi olarak alanın doğallığına önce dikdörtgen şeklinde üstü kapalı iki kat prefabrik yapı yerleştirilmiştir. Dışarıda yapılan bütün ritüeller içeriye taşınmıştır. Mekâna mescit eklenmesi ve törenlere bir din görevlisi getirilmesi doğallığa müdahalenin bir başka yönü olarak tespit edilmiştir. Prefabrik masalar ve sandalyelerin varlığı, alanın artık kentte yapılan kutlamalardan farkını ortadan kaldırmıştır. Artık burası kentin anonimliğini ve kamusallığını taşımaya başlamıştır. Alana yapılan bu müdahalelerle neyin olması neyin olmaması gerektiğine verilen karar, kuşaklararası bağların doğallığını çözmeye başlamıştır. Araştırmacının çalışmayı bitirdiği yer tam da bu nokta olmuştur.

#### KAYNAK KİŞİLER

(Görüşmeler 2014-2018 yıllarında 1 Mayıs – 14 Mayıs tarihleri arasında gerçekleştirilmiştir)

**Ovacuma Köyleri:** K1:Kadın,42, D. Karabük, Y. Y: İstanbul; K2:Erkek,44 D.Karabük,Y.Y:Karabük; K3:Kadın,48, D.Karabük, Y. Y.Ankara; K8:Kadın,69,D.Karabük,Y.Y.Safranbolu; K10:Kadın,25,D. Karabük, Y.Y.Safranbolu; K14:Erkek,49, D. Karabük, Yaşadığı Y. İstanbul; K20:Kadın,78, D.Karabük, Y. Y. Kara-



bük; K21:Kadın,26, D. Karabük,Y.Y. İstanbul;K22:Kadın,76, D.Safranbolu, Y. Y. Ovacuma; K23:Kadın,34, D. Safranbolu, Y.Y. Karabük;K24:Kadın,59, D: Karabük, Y.Y. İstanbul; K25:Erkek,75, D. Karabük, Y.Y. Safranbolu; K26:Erkek,64, D. Karabük, Y.Y. Safranbolu; K30:Kadın,38, D. Karabük, Y.Y. İstanbul; K31:Kadın,65, D. Karabük, Y.Y. İstanbul;K32:Kadın,42, D. Karabük, Y.Y. Ankara;K33:Erkek,70, D. Karabük, Y.Y. Ovacuma;K34:Kadın,49, D. Karabük, Y.Y. İstanbul;K35:Kadın,66, D. Karabük, Y.Y. Ovacuma;K36:Erkek,32, D. Karabük, Y.Y. İstanbul

**Kart Köyü:** K4: Kadın,41, D. Karabük, Y.Y. İstanbul; K5: Erkek,47, D. Karabük, Y.Y. İstanbul; K6: Erkek, 60, D. Karabük, Y.Y. Karabük; K7: Kadın,32, D. Karabük, Y.Y., İstanbul; K19: Erkek,35, D. Karabük, Y.Y. İstanbul; K27: Erkek,53, D. Karabük, Y.Y. Karabük; K28: Kadın,75, D. Karabük, Y. Y. Karabük; K29: Erkek,56, D. Karabük, Y.Y. Karabük

**Konarı Köyü:** K9: Erkek,80, D. Karabük, Y.Y. Karabük; K11: Kadın,52, D. Karabük, Y.Y. İstanbul; K12: Erkek,27, D. Karabük, Y.Y. İstanbul; K13: Erkek,28, D. Karabük, Y. Y. İstanbul; K15: Erkek,30, D. Karabük, Y.Y. Ankara; K16: Kadın,67, D. Karabük, Y.Y. Karabük; K17: Kadın,29, D. Karabük, Y.Y. İstanbul; K18: Kadın, 58, D. Karabük, Y.Y. Karabük

**YAZARLARIN KATKI DÜZEYLERİ:** Birinci Yazar %100.

**ETİK KOMİTE ONAYI:** Çalışmada etik kurul iznine gerek yoktur.

**FİNANSAL DESTEK:** Çalışmada finansal destek alınmamıştır.

**ÇIKAR ÇATIŞMASI:** Çalışmada potansiyel çıkar çatışması bulunmamaktadır.

#### KAYNAKÇA

Aksoy, Mustafa. "Kültür Sosyolojisi Açısından Nevruz Bayramı", *Atayurttan Anayurda Türk Dünyası Dergisi* 5/12, (2009): 109-111.

Baykara, Tuncer. "Hıdırellez ve Türk Kültürü". *Millî Kültür* 72 (Mayıs 1990) :4-6.

Creswell, John W. *Nitel Araştırma Yöntemleri*. Çev. S. Beşir Demir ve Mesut Bütün. Ankara: Siyasal Kitabevi, 2016.

Çay, M. Abdulhaluk. *Kültür-Bahar Bayramı*. İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1997.

Eliade, Mircea. *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*. Çev. Mehmet Aydın. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990.

Giddens, Anthony. *Sociology*, Oxford: Polity Press, 1993.

Kafesoğlu, İbrahim. *Türk Millî Kültürü*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2017.

Kartarı, Asker. "Nitel Düşünce ve Etnografi: Etnografik Yönteme Düşünsel Bir Yaklaşım". *Moment Dergi* 4(1) (2017), 207-220.

Ocak, Ahmet Yaşar. *İslam-Türk İnançlarında Hızır Yahut Hızır İlyas Kültü*. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, 1999.

Sağır, Adem. "Ölüm, Kültür ve Kimlik: İğdir Ölü Bayramı ile Meksika Ölü Günü Örneği". *Millî Folklor* 25/98 (Yaz 2013):125-137.

Sağır, Adem. "Ölüm Sosyolojisi Bağlamında Yemek, Cenaze ve Ölümün Sofra Pratikleri Üzerine". *Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi* 20/1, (Ocak 2016): 271-298.

\_\_\_\_\_. *Ölüm Sosyolojisi*. Ankara: Phoenix Yayınları, 2017.

Teke, Selcan Gürçayır. "Değişen Kültürel Mekanlar, Dönüşen Gelenekler: Ankara'da Hıdırellez Kutlamaları ve Hamamönu Hıdırellez Şenlikleri". *Ankara Araştırmaları Dergisi* 4/1 (Haziran 2016): 44-59.

#### EKLER:

##### Karabük Hıdırellez'den Seçme Bölümler



**Fotoğraf 1:** Etkinliğin temel göstergelerinden birisi yemektir. Yemek kültürü, bu bağlamda Hıdırellezde sergilenen temel geleneksel pratiklerden birisidir. Yemek aynı zamanda sosyal paylaşımların etrafında yapıldığı sembolik bir alana bürünmektedir.



**Fotoğraf 2.** Karıt köyünde Hıdırellez etkinliği ağalık seçimleri etrafında yapılmaktadır. Burada yapılan ağalık seçimleri semboliktir. Her yıl Hıdırellezde seçilen ağalar bir sonraki yılın etkinlik masraflarını karşılamaktadır. Böylelikle etkinliğin uzun seneler boyunca sürmesi sağlanmaktadır. Sabahtan kurulan kazanlarda keşkekler yapılıp, keşkeklerle kesilen kurbanlar ve yapılan pilavlar eklenmektedir. Kazanlar kurdelelerle bağlanmakta, kurdelelerin kesilmesiyle kapaklar açılmaktadır. Kurdeleyi köyün seçilen yeni ağası kesmekte, eski ağa da keşkek pişiren kadınlara altın ya da para takmaktadır. Yeni ağanın kazan kapağına sıkıstırdığı para da dikkat çekicidir.



**Fotoğraf 3.** Karıt köyünde ağalık seçimi açık artırmayla yapılmaktadır. Açık artırmada en çok parayı teklif eden köyün yeni ağası olmaktadır. Açık artırmada ortaya sembolik olarak bir koyun koyulmaktadır. Elde edilen gelir, köyün derneğine bağış olarak girmektedir.



**Fotoğraf 4.** Mezarlık etrafında yapılan etkinlikler, atalar kültürüyle ilişkilendirilmeye birlikte baharın karşılanması sırasında ölülerin ruhlarının memnun edilmesi tutumlarıyla da yakından ilişkilidir. Köy sakinleri, Hıdırellezde mezarlıkta kutlamayı niçin yaptıklarını bilmediklerini ama atalardan öyle gördük demeleriyle gerekçelendirmektedir. Hıdırellezin artan dinsel yoğunluğu, mezarlık yanlarına mescit yapılması, kutlama günü imam-hatip getirilmesi biçiminde yeni pratiklerle; mezarlara kan akıtma ve mezar taşına etle vurma pratiklerinin ise “batıl” olarak adlandırılması sonrasında bırakıldığı tespit edilmiştir.



**Fotoğraf 5.** Köylerde okullar ve camiler birincil tercih sebebidir. Yağmurlu havalarda okul içlerinde yapılan Hıdırellez, açık havalarda cami bahçelerinde yapılmaktadır.



**Fotoğraf 6.** Çakman Türbesi Ovacuma'da tercih edilen Hıdırellez alanlarından birisidir. Türbeler etrafında yapılan ritüellerde geleneksel inançlarla dini inançların harmanlandığı melez bir alanın ortaya çıktığı görülmektedir. Şifa etkisinin olduğuna inanılan bir taştaki deliğin içerisinde su dökülmekte ve şifa niyetine içilmektedir. Hemen arkada namaz kılan ve Kur'an okuyan insanların varlığı göze çarpmaktadır.



**Fotoğraf 7.** Kalabalık bir şekilde biraraya gelen kitle, topluluk olma halini güncellemekle birlikte kültürel kimliğin paylaşılması bağlamında da dikkat çekici yönere sahiptir.



**Fotoğraf 8.** Yaşamla ölümün içe içeliğini göstermesi bakımından Hıdırellezin dikkat çekici bir yönü vardır. Ölen yakınlarına dua eden insanların yanında mezarlığa kurulan banklarda sohbet eden insanların varlığı da dikkat çekicidir. Hem yaşlı kuşak hem de genç kuşak atalar kültür etrafında bir araya gelmiş ve kültürel kimliklerini yansıtıcı ritüeller gerçekleştirmektedir.

**Tokan İshak, Adil Cumaturdı, Çin Manasşınaslık Sözlüğü, Pekin: China Minzu University Press, 2018, ISBN:978-7-5660-1342-2, 534 sayfa.**

Assoc. Prof. Dr. Osman CÜME\*

Manas Destanı hakkında Çin ve Kırgızistan'ın yanında Rusya, Türkiye, Almanya gibi ülkelerde de araştırmalar yapılmıştır. Özellikle Çin'de yapılan araştırmalar Manas Destanı'nın "Somut Olmayan Kültürel Miras" listesine alınmasında önemli olmuştur. Tibetlerin Gesar Han, Moğolların Cangar gibi destanları ile birlikte Çin'deki üç büyük destan içerisinde yer alan Manas Destanı üzerine Çin'de geçen asrın ortalarından günümüze kadar Manasçıların da dikkatini çeken tanıtımlar, araştırmalar ve değerlendirmeler yapılmıştır.

Çin Halk Cumhuriyeti'nin 2009 yılında Manas Destanı'nı Dünya Somut Olmayan Kültürel Miras listesine aldırarak için başvurması ve destanın listeye alınmasıyla çalışmalar hızlanmıştır. Manas Destanı'nın Sincan Medeniyet Hazinesi Projesine dâhil edilmesiyle de Sincan Uygur Özerk Bölgesinde bulunan Sincan Normal Üniversitesine bağlı Sincan Manas Araştırma Merkezi 2011 yılında kurulmuştur. 2019 yılı sonunda Gansu eyaletindeki Kuzeybatı Minzu Üniversitesinde de Manas Araştırma Merkezi çalışmaları başlamıştır. Böylece Manas Destanı hakkındaki araştırmalar maddi kaynaklar yanında insan kaynakları açısından da desteklenmiş olmaktadır. Çin'de, *Kutadgu Bilig* ve *Manas* hakkındaki kapsamlı araştırmalarıyla tanınanlar arasında *Manas* araştırmalarının temelini atan Lang Ying ve doktora öğrencisi Adil Cumaturdı'yı sayabiliriz. Onların çabalarıyla İç Moğolistan Üniversitesi Neşriyatı tarafından yayımlayan *Lun Manası (Manas Üzerine, Lang 1999)*, Milletler Neşriyatı'nda yayımlanan *Manasi Geshou Yanjiu (Manas Destancısı Üzerinde Araştırma, Cumaturdı 2006)*, Milletler Üniversitesi Neşriyatı tarafından yayımlanan *Shijie Manasixue Duben (Dünya Manasşınaslık Kitabı, Cumaturdı 2018)*, *Zhongguo Manasixue Cidian (Çin Manasşınaslık Sözlüğü, İshak, Cumaturdı 2018)* gibi eserler Çin'de Manas üzerine yapılan araştırmalara verilen önemi gösterir. Bu yazıda bahsedilen araştırmacıların eserlerinin Çin dışındaki okuyucuya tanıtılması amaçlanmıştır.

Öncelikle uzun yıllardan beri Manas Destanı ve Kırgızlar üzerine çalışan Prof. Dr. Adil Cumaturdı hakkında bilgi vermek yararlı olacaktır. Prof. Cumaturdı, 1964 yılında Sincan Uygur Özerk Bölgesi'nin batısındaki Akçı ilçesinde doğmuştur. Küçük yaşlardan başlayarak iyi bir eğitim almıştır. Özellikle lisans, yüksek lisans ve doktora eğitimini Çin'deki ünlü üniversite ve kurumlarda halk edebiyatı ve folklor alanlarında eğitim alarak tamamlamıştır. Ana dilinden başka Çince, Kazakça, Uygurca ve İngilizce bilen Adil Cumaturdı 1986 yılından beri farklı kurumlarda çalışmasına rağmen Manas Destanı üzerindeki çalışmalarını kesintisiz devam ettirmiş, bu konuda haklı bir şöhret kazanmıştır. Prof. Dr. Adil Cumaturdı'nın bugüne kadar farklı ülkelerde ve çeşitli dillerle basılan çok sayıda makalesi bulunmaktadır. Yukarıda zikrettiğimiz kitaplarından başka *Keerkezizu (Kırgızlar, 2014)*, *Huhuan Manasi (Manas'a Çağrı, 2009)*, *Koutou Shishi yu Dasitan. (Sözlü Geleneği ve Destan, 2009)*, *Zhongya Minjian Wenxue (Orta Asya Halk Edebiyatı, 2008)*, *Manasiqi Geshou: Huozhe Hema Jusupu Mamayi (Manasçı Ustaz: Günümüzdeki Homer-*

This paper was supported by the Fundamental Research Funds for the Central Universities, Northwest Minzu University, Project No:31920180112.

\* Department of Chinese Language and Literature, Northwest Minzu University, Lanzhou/China. osmanjuma2018@hotmail.com, ORCID ID: 0000-0002-6749-395X.

*Cüsüp Mamay'ın Biyografisi*, 2002) gibi eserleri de bulunmaktadır. Ayrıca Manas Destanı'nı Çinceye tercüme etmiştir. Karl Reichl'in *Türk Boylarının Destanları* adlı kitabını da İngilizceden Çinceye tercüme etmiş ve bu tercüme eser 2011 yılında Çin İçtimai Fenler Neşriyatı tarafından yayımlanmıştır. Adil Cumaturdı, günümüzde *Kırgızların Ansiklopedisi Manas Destanı Üzerine Universal Araştırma* adıyla Çin'de çok önemli sayılan bir projeyi yürütmektedir. Biz çalışmamızda Prof. Dr. Adil Cumaturdı, eşi Tokan İshak ve oğlu Elzat Adil ile birlikte hazırladığı, Manas araştırmacılarının işine yarayabilecek olan *Zhongguo Manasixue Cidian (Çin Manasşinaslık Sözlüğü)* üzerinde duracağız.

İlk neşri 2017 yılında yapılan eserin ikinci baskısı 2018 yılında Milletler Üniversitesi Neşriyatı tarafından yapılmıştır. Sözlük, Manas Destanı araştırmalarını bir araya toplayan kapsamlı ve geniş bir eserdir. Eser, “Kişiler (şahsiyetler)”, “Dini İnanç ve Merasim”, “Manas Destanının Edebi Özelliği”, “Manas Destanındaki Eski Kabile, Yer Adları ve Eski İnanca Dair Malzemeler”, “Manas ve Kırgız Folkloru”, “Manas Destanındaki Kahraman Atlar, Silahlar ve Çalgılar”, “Manas Destanının İçerikleri”, “Manas Destanının Türlü Metinleri”, “Manas Destanı Üzerinde Yapılan Hizmetler, Kurumlar ve İlmi Başarılar”, “Kültür Alanı, Harabeler ve Heykeller” ve çalışmanın sonuna eklenen “Ek” ile on bir bölümden oluşmaktadır.

İlk olarak, “Kişiler (Şahsiyetler)” başlıklı bölüm kendi içerisinde Destandaki Kişiler (Şahsiyetler), Manasçılar ve Manas Araştırmacıları olarak üç alt başlığa ayrılmıştır. Kişiler (Şahsiyetler) kısmında efsanevi ve tarihi şahıslar sıfatında olan özel adlar kapsamlı bir şekilde açıklanmıştır. Ardından Çin'deki yüz sekiz, Kırgızistan'daki beş Manasçının hayatı ve onların Manas geleneğine katkıları tek tek anlatılmıştır. Bu bölümün son kısmında ise Çin'deki yüz sekiz araştırmacının kısaca biyografisi ve onların Manas hakkındaki kitap ve makalelerinin listesi verilmiştir. Ardından Çokan Velihanov, V. V. Radlov, Nora K. Chadwick, Victor M. Jirmunsky, A. T. Natto, Nishivaki Tako, Daniel Prior, Remy Dor, Karl Reichl gibi âlimlerin yapmış olduğu akademik çalışmaları ve özellikle onların Manas üzerindeki çalışmaları sayılmış ve açıklanmıştır.

İkinci bölüm “Dini İnanç ve Merasim” adıyla oluşturulmuştur. Bu bölüm Kam, Güneş, Ot (Ateş), Ay, Gök, Yıldız, Yer, Dağ, Tabiat, Deve, Atlara Tapınma, Tutem, Sihirli Sayılara tapınma, Cinsiyet, Ecdat, Kahraman, Mezar, Şaman, Süt, Demir, Renk'e olan Tapınma, Manas ve İslam dini gibi alt bölümlere ayrılmış ve açıklamaları yapılmıştır. Ardından eski merasimlerden Yağmur Duası ve Yada Taşı, Çocuk Dileme Âdeti, Kötü Gözlerden Sakınma Âdeti, Sadaka Verme Âdeti, Bela ve Kazayı Kovma Âdeti, Kırgızların Evlenme Âdeti, Fal, Rüya, Hamile Kalmak gibi alt başlıklarda Manas Destanı'nda yer alan inanç ve merasimlerle ilgili mazmunlar anlatılmıştır.

Kitabın üçüncü bölümü “Manas Destanı'nın Edebi Özelliği”ne ayrılmıştır. Bu bölüm, Manas Destanı, Özelliği, Manas Destanı'nın Yapısı, Manas Destanı'nın Meydana Geliş Tarihi, Dağılımı, Manas Destanı'nın Seyircileri, Manas Destanı'nın Türlü Nüshaları ve Varyantları, Manasçının Rüya Yardım Bilinci, Manas Destanı'nın Temel Özelliği ve Rolü gibi alt başlıklardan oluşmaktadır.

Tarihi araştırmalarda, boy ve yer adları önemli bilgiler sağlar. Bu sebeple sözlü ve yazılı kaynaklara bakarak bir milletin ya da bir boyun tarihi hakkında bilgi sahibi olmak mümkündür. Kırgızlar sözlü edebiyatı gelişmiş bir millet olması nedeniyle, kendi halkının geçmişini *Manas* gibi sözlü kaynaklara bağlar. *Manas* sadece Kırgızların tarihi için değil, tüm eski başka akraba boylar ve onların çevreleriyle olan dış politikaları bakımından da çok önemlidir. Manas, bu yönden çok önem taşır. Sözlüğün, “Manas Destanındaki Eski Boy, Yer Adları ve Eski İnanca Dair Malzemeler” başlıklı dördüncü bölümünde Alaç, Alban, Nogoy, Kara Kırgız, Kıtay, Kara Kıtay, Kalmak'tan ibaret boylar sayılır. Bu

boyların hangi tarihte, nerelerde yaşadıkları anlatılır. Eski yer adları kısmında Beyjin (Pekin), Köksuu, Koh-i Kap, Kayıp Too, Kankay, Atbaşı, Tal Çoko, Burul Tokoy, Lopnur, Manas, Kutubi, Kantun gibi özel yer adları ve bu yerlerin şimdi nerede olduğu açıklanır. Ardından, Manas Destanında folklor ve kültüre bağlı olan özel adlardan Ak Ordo, Ayköl, Bayterek, Tumar, Köz Moncok, Kırgızların Adama Âdeti, Hayvancılık, Takvim, Aytış, Akın, Orduya Hücum Etme, Ak Çadır ile ilgili rivayetler üzerinde tek tek durulmuştur.

“Manas ve Kırgız Folkloru” adlı beşinci bölümünde; destanda yer alan Salıncak, Dost Bulmak, Nehirden Öküz Gibi Geçmek, Bilek Güreşi, Ardında Şey Aramak, Gözü Bağlayarak Dost Aramak, Ağaç At Dansı, At Yarışması, Deve Binme, Laçın Yarışması gibi eğlenceli oyunları açıklamıştır. Ondan sonra, ölümle ilgili olan Sadaka Vermek, Ruh Karşılıkmak, Ağaca Defnetmek, Yere Defnetmek, Yakmak gibi merasimlere yer verilmiştir.

Sözlüğün “Manas Destanındaki Kahraman Atlar, Silahlar ve Çalgılar” başlıklı altıncı bölümünde, Manas Destanında geçen kahraman atlardan Ak Kula, Tay Burul, Tay Toro, Kang Kula, Maniker, Too Toro, Aç Budan, Alkara gibi atların isimleri verilmiş, atlara kimler tarafından binildiği, atların rengi ve hususiyetleri açıklamıştır. Ardından silah türlerinden Ak Kelte, Ak Olpok, Kandagay, Ay Palta, Almabaş, Sir Neyze, Aç Albars gibi aletlerin hangi kahramana ait olduğu ve onların özellikleri anlatılmıştır. Çalgılardan Kumuz, Kıyak, Dobulbas, Bandaru, Dangira, Çoor, Karnay, Surnay gibi destandaki çalgıların kullanımı ve uzunluğu hakkında bilgiler verilmiştir.

*Manas Destanı* sadece Manas’tan ibaret bir kahramanlık destanı değildir. Başka kahramanları da içene alır. Bu sözlüğün yedinci bölümü “Manas Destanının İçerikleri” başlığını taşır. Manas, Semetey, Seytek, Kenenim, Seyt, Asıl Baça ve Bek Baça, Sombilek, Çigitey gibi kahramanların doğumu, büyümesi, cenk etmesi ve onların kahramanlıkları hakkında geniş kapsamda bilgiler aktarılmıştır.

Çalışmanın “Manas Destanı’nın Türü Metinleri” adlı sekizinci bölümünde, *Manas Destanı*’nın mevcut çeşitli metinleri, el yazma nüshaları ve özellikle Manas ve Semetey’e dair on sekiz nüsha üzerinde detaylı bilgiler verilmiştir. Yazarlar, Manas Destanı’nın Çin’de yayımlanan sekiz nüshasını, Çin’deki tercümelemleri, Manas Destanı’na dair malzemeleri, Cüsüp Mamay Nüshasının yabancı ülkelerde neşir edilmesini ve Manas’a dair destan nüshalarını açıklamıştır.

Çin’de azınlık sayılan Uygur, Tibet, Moğol, Kırgız gibi milletlerin dünya somut olmayan kültür mirasları listesine kazandırdıkları; On İki Mukam, Meşrep, Gesar, Cangar, Manas gibi kültür mirasları üzerinde Çin’in çeşitli bölgelerinde kurumlar kurulmuş ve bu miraslar için özel destekler verilmiştir. Dolayısıyla bu konuda çok sayıda ilmi cemiyet kurulduktan sonra, bu alandaki hizmetler yoğunlaşmış ve ilerlemiştir. Bunun örneği olarak Manas Destanı için yapılan hizmetleri ve kazançları söylememiz yeterlidir.

“Manas Destanı Üzerinde Yapılan Hizmetler, Kurumlar ve İlmi Başarılar” başlıklı dokuzuncu bölümde, günümüze kadar Çin Halk Cumhuriyeti’nde, 1950’den sonra düzenlenen Sincan Uygur Özerk Bölgesi Manas söyleyişi, ulusal ve uluslararası Manas Sempozyumu, Hizmet Neticeleri Sergisi, Manas Uluslararası Kültür Festivali, Manas Araştırma Grubu, Manas Destanı Editörlük Komitesi, Çin Manas Cemiyeti, Sincan Kırgız Dili, Edebiyatı, Tarihi Araştırma Kurumu, Manas Destanı hakkındaki yayınlar ve onların önemi, Cüsüp Mamay’ın Biyografisi, Manas Destanı ile ilgili yazılan doktora ve yüksek lisans tezlerine yer verilmiştir.

Sözlüğün onuncu bölümü olan “Kültür Alanı, Harabeler ve Heykeller” kısmı ise kültür alanı, harabeler ve heykeller, Manas’ın Mezarı, Serhak’ın mezarı, Muz Burçak Mezarı, Manas’taki Kırk Kahramanın kırk tür ağaç dikmesi, Almambet’in Mezarı, Bişkek’teki Manas Kültür Meydanı, Cüsüp Ahun Apay’ın Mezarı, Eşmat Mambet Cüsüp

Mezarı, Çinghai Gölü etrafında dikilen Manas Heykeli, Sincan Uygur Özerk Bölgesi Aktu ilçesindeki Bulungöl'e yerleştirilen Manas Heykeli, Heylongjiang eyaletine bağlı Fuyü ilçesi Dostluk Meydanında yer alan Manas heykeli, Manas Medeniyet Meydanı ve Medeniyet Koridoru gibi alt başlıklarından oluşmuştur.

Çalışmanın "Ek" bölümünde ise Cüsüp Mamay'ın Şeceresi ve Çin'de yapılmış Manas Destanı hakkındaki makaleler listesine yer verilmiştir. Öncelikle, günümüzün Homer'i adını taşıyan Cüsüp Mamay'ın detaylı biyografisi, o büyük Manasçının almış olduğu eğitim hayatı, küçüklüğünden ölümüne kadar olan yaşamı boyunca önemli bir Manasçı olarak tanınması, büyük hacimdeki ansiklopedik destan Manas'ı bize ulaştırması ve kazandığı ödülleri tek tek anlatılmıştır. Daha sonra Manas hakkında Çin'de çeşitli dergilerde Çin, Uygur, Kazak, Kırgız dillerinde yayımlanan 457 makaleye yer verilmiştir.

Bu yazıda tanıtılmaya çalışılan yayın, yazarların uzun yıllar vererek topladığı bilgi ve emeklerinin sonucunda edebiyat, folklor, halk edebiyatı ve özellikle Manas araştırmacıları için kaynak niteliğindedir. Manas araştırma tarihinin en azından yarım asrı aşan bir zaman dilimindeki seyrini göstermektedir. Manas araştırmacılarının mutlaka yararlanması gerektiğini düşündüğümüz bu sözlüğün sadece basit bir lügat değil dünyadaki Manas Destanına dair tüm çalışmaları bir araya getiren, çözümleyen, kapsamlı ve özgün bir çalışma olduğu söyleyebiliriz.

#### KAYNAKLAR

Cumaturdı, Adil. *Sözlü Gelenek ve Destan*. Pekin: China Minzu University Press, 2009.

İshak, Tokan, Adil Cumaturdı vd. *Çin Manasşinaslık Sözlüğü*. Pekin: China Minzu University Press, 2018.

Cumaturdı, Adil (Editör). *Dünya Manasşinaslık Kitabı*. Pekin: China Minzu University Press, 2018.

Lang, Ying. *Manas Hakkında*. Hohhot: İç Moğol Üniversitesi Neşriyatı, 1999.

**Tuna YILDIZ, Somut Olmayan Kültürel Miras Yönetimi: Sivil Toplum Katılımı, Ankara: Geleneksel Yayıncılık, 2020, ISBN: 978-605-06082-3-6, 157 sayfa.**

**Arş. Gör. Kadirhan ÖZDEMİR\***

Somut Olmayan Kültürel Miras, toplulukların, grupların ve kimi durumlarda bireylerin, kültürel miraslarının bir parçası olarak kabul ettikleri uygulamalar, temsiller, anlamlar, bilgiler, beceriler ve bunlara ilişkin araçlar, gereçler ve kültürel mekânlar (Oğuz 2009) biçiminde tanımlanır. Destanlar, efsaneler, halk hikayeleri, atasözleri, masallar, fıkralar gibi kültürel mirasın aktarımında önemli görev üstlenen sözlü gelenekler ve anlamlar, kukla meddah Karagöz gibi gösteri sanatları, nişan, düğün, nevrüz gibi toplumsal ritüeller, halk hekimliği halk takvimi gibi doğaya ve evrene ilişkin kavrayış ve uygulamalar, bakırcılık dokumacılık gibi el sanatları geleneği somut olmayan kültürel miras kapsamındaki unsurlar arasında anılabilir. Bu unsurlar ulusal kültürü kuran önemli öğeler olmalarının yanı sıra insanlığın da korunması gereken ortak değer hazinesi içerisinde yer alırlar.

Kültür varlıklarının tespiti, aktarımı, korunması, yaşatılması, incelenmesi konularına ilişkin gelişen dikkatte 2003 yılında Birleşmiş Milletler Eğitim, Bilim ve Kültür Kurumu (UNESCO) tarafından kabul edilen Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması Sözleşmesi önemli bir eşiktir. Sözleşme'nin imzalanması, somut olmayan kültürel mirasın korunması meselesini yasal bir çerçeveye oturtmuş ve bu alanda yapılan kültürel ve akademik araştırmalara ciddi bir ivme kazandırmıştır. Yapılan çalışmalar incelendiğinde Sözleşme'de vurgulanan katılım konusuna eğilimin oldukça sınırlı olduğu gözlemlenmektedir.

Bu çalışmada ele aldığımız ve Tuna Yıldız tarafından yazılan *Somut Olmayan Kültürel Miras Yönetimi: Sivil Toplum Katılımı* isimli kitap katılım konusunu çok boyutlu şekilde ele alan bir eserdir. Yıldız, Sözleşme'de en önemli özelliğın katılıma atfedilirken bu önemin aynı derecede topluluk, grup, birey ve STK'lere yansıdığı söylemenin pek mümkün olmadığı (2020: 16) tespitinden yola çıkarak eserine yön verdiğini dile getirir. Yazarın Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi'nde 2020 yılında hazırladığı doktora tezinin gözden geçirildiği ve bazı noktalarda düzenlemelerin yapıldığı kitap "Giriş", "UNESCO Kültür Sektörü ve Katılım", "SOKÜM Sözleşmesi ve Katılım", "SOKÜM Sözleşmesi Kapsamında STKLAR: Türkiye Örneği", "Sonuç", "Kaynaklar" ve "Kaynak Kişiler" başlıklarından oluşmaktadır.

Kitabın "Giriş" başlığını incelediğimizde asıl konuya geçmeden önce katılım konusuna değinen çalışmaların detayları hakkında bilgi verildiğini ve bir terim olarak katılım konusunun neyi ifade ettiğini okumaktayız. Yazar ayrıca bu bölümde çalışma planına ve yöntemine ilişkin bilgiler vermiş, okuyucuyu kitabın ilerleyen sayfalarında hangi konuların beklediğini özetlemiştir. Çalışmanın giriş kısmında dikkati çeken önemli bir diğer nokta Yıldız tarafından da belirtilen, kitabın yalnızca bir literatür taramasını içermediği, aynı zamanda kitapta konuyla ilgili kaynak kişilerle görüşmelere de yer verildiğidir (2020: 12). Bu özellik kitabın katılım konusunu literatürden faydalanarak detaylıca ele almasının yanında ayrıca bir saha çalışması içermesi bakımından da esere ayrı bir önem katmaktadır.

\* Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Türk Halk Bilimi Bölümü, Ankara/Türkiye, kadirhan.ozdemir@hbv.edu.tr, ORCID ID: 0000-0002-4544-2000.



Kitabın Giriş'ten sonraki ikinci başlığı "UNESCO Kültür Sektörü ve Katılım" adını taşımaktadır. Bu bölümde SOKÜM Sözleşmesi'ne kadar geçen sürede imzalanan UNESCO kültür sektörü kapsamındaki sözleşmelerde ve bazı programlarda katılım kavramının nasıl ele alındığı irdelenmiştir. Bu çerçevede 2003 yılı öncesinde kabul edilen sözleşmelerle SOKÜM Sözleşmesi arasındaki benzerlik, farklılık ve etkileşimler karşılaştırmalı olarak değerlendirilmiştir. Yazarın bu bölümde Sözleşme öncesinde UNESCO çatısı altında gerçekleştirilen sözleşmelerle SOKÜM Sözleşmesi sonrası gerçekleştirilenler arasında mukayeseye gitmesi konuya ilişkin tarihsel sürecin gelişimini ve konunun güncel perspektifini ortaya koyması açısından önem arz etmektedir.

Kitabın "SOKÜM Sözleşmesi ve Katılım" başlıklı üçüncü bölümü kendi içinde "Sözleşme Metninde Katılım", "Uygulama Yönergesinde Katılım", "Etik İlkeler ve Katılım", "Yerel ve Ulusal Envanter Sistemleri ve Katılım" ve "Tarafların Devletin Periyodik Raporlarında Katılım" olmak üzere beş alt kısımdan oluşmaktadır. "Sözleşme Metninde Katılım" başlığında Yıldız, Sözleşme'nin katılım konusunda tartışmalı alanlardan olan topluluk, grup veya birey kelimelerinin kapsayıcılığını değerlendirme konusu etmiş ve SOKÜM Sözleşmesi öncesi ve sonrası bu konuda yaşanan tartışmaları ele almıştır. Yine bu bölümde Sözleşme'nin katılımı ile ilgili maddeleri uygulama aşamasında yaşanan kimi sorunlar üzerinden analiz edilmiştir (2020: 33). Yazar bu bölümde Sözleşme metninde kullanılan topluluk, grup veya birey ifadesinin sınırlarına ve anlamlarına dair belirsizliklerin Sözleşme'nin uygulama aşamasında da zorluklara neden olduğu çıkarımına varmış, insanı merkeze alan bu Sözleşme'nin algılanış biçiminin her ülkenin kendi kültüründeki topluluk, grup veya birey kavramlarının karşılığının farklı anlamlar taşıması nedeniyle farklılık gösterebileceğini belirtmiştir (Yıldız 2020: 41). Üçüncü bölümün bir diğer alt başlığı olan "Uygulama Yönergesinde Katılım" başlığında Uygulama Yönergesi'nde yer alan topluluk katılımı ile ilgili maddeler değerlendirilmiştir. Yazar Uygulama Yönergesi'nde yazarlar ile özellikle aday dosyalarının değerlendirmesi sonucunda Değerlendirme Organı tarafından oluşturulan raporlar arasındaki zıtlıklar ve Uygulama Yönergesi'nin uygulanabilirliği noktasında bazı tartışmalar yürütmüş, Sözleşme'de bazen bir kelime veya bir cümle ile temas edilen katılım konusunun Uygulama Yönergesi'nde ise detaylıca aktarıldığını ifade etmiştir (Yıldız 2020: 53). "Etik İlkeler ve Katılım" başlığı altında 2003 Sözleşmesi'nin kendisi ve Uygulama Yönergesi dışında zaman içinde oluşan ve destekleyici metinlerden biri olan Etik İlkeler'de katılım konusu kaleme alınmıştır. "Yerel ve Ulusal Envanter Sistemleri ve Katılım" başlığı altında Sözleşme'nin önemli koruma ayaklarından biri olan envanter oluşturma süreçlerinde katılım konusunun nasıl gerçekleştiği eleştirel bir şekilde analiz edilmiştir (Yıldız 2020: 66). Üçüncü bölümün son çalışma evreni olan "Tarafların Devletin Periyodik Raporlarında Katılım" başlığı altında Tarafların Devletin periyodik raporları topluluk katılımı ile hazırlanmasının önemine dikkat çeken Yıldız, STK'lerin etkinliklerine raporlarda yer verilmesinin Sözleşme'nin sivil toplum ayağı olmadan yürütülmesinin mümkün olamayacağını Tarafların Devlete hatırlatması bakımından son derece önemli bir süreç (Yıldız 2020: 90) olarak değerlendirmiştir.

Kitabın dördüncü bölümü olan "SOKÜM Sözleşmesi Kapsamında STKLAR: Türkiye Örneği" bölümünde "SOKÜM Sözleşmesi Kapsamında STK'ların Rolü", "STK Forum Raporlarında Sivil Toplum Kuruluşları" ve "Türkiye'deki Güncel Durum" alt başlıkları ele alınmıştır. Dördüncü bölümün ilk alt başlığı olan "SOKÜM Sözleşmesi Kapsamında STK'ların Rolü"nde SOKÜM Sözleşmesi'nde katılım denince akla öncelikle topluluk, grup ve bireyler gelmekle birlikte aslında Sözleşme'nin uygulama alanlarında aktif bir şekilde yer alarak katılımın gerçekleşmesini sağlayan önemli unsurlardan birinin de STK'ler (Yıldız 2020: 91) olduğuna dikkat çekilmiştir. STK'lerin topluluk, grup ve

bireylerin temsilcisi mi yoksa merkezileşmiş ve otoriterleşmiş uluslararası ağlar sisteminin bir parçası mı olduğu (Yıldız 2020: 91) yazar tarafından ayrıca değerlendirme konusu edilmiştir. Dördüncü bölümün ikinci alt başlığı olan “STK Forum Raporlarında Sivil Toplum Kuruluşları” kısmında Yıldız, Sözleşme’nin ve Hükümetlerarası Komite Toplantılarının ve Taraf Devletler Genel Kurulunun önemli bir parçası olarak (2020: 110) STK’ler tarafından düzenlenen forum toplantılarını odağa almıştır. STK Forumunun yapısının hep aynı STK’lerin forumu yönlendirmesi yerine daha katılımcı bir yaklaşımla genişlemesinin önemini vurgulayan Yıldız, toplulukların, grupların ve bireylerin en azından resmî yette temsilcisi olarak görülebilecek STK’lerin Sözleşme’de daha aktif olmalarını önermektedir (Yıldız 2020: 120). “Türkiye’deki Güncel Durum” isimli dördüncü bölümün son alt başlığında SOKÜM Sözleşmesi’ne 2018 yılında yapılan 7. Taraf Devletler Genel Kurulu’nda alınan kararlarla birlikte akredite olan Türkiye’den 5 STK’nin SOKÜM’le ilgili yaptığı plan, proje ve etkinlikler ele alınmış, korumaya yönelik katkıları analiz edilmiş ve Türkiye’de SOKÜM’le ilgili resmî organların STK’lerle ilişkisi (Yıldız 2020: 122) çeşitli grafiklerle de desteklenerek değerlendirme konusu edilmiştir.

Çalışmanın beşinci bölümü olan “Sonuç” başlığında Yıldız, ilk dört bölüme ilişkin bulguları özetlemektedir. Yazar özellikle topluluk katılımıyla ilgili olan koruma planlarının topluluğun beklentisine cevap verebilmesi için sürekli yenilenmesinin ve güncellenmesinin elzem (Yıldız 2020: 139) olduğuna vurgu yapmaktadır.

SOKÜM’ün korunmasında, topluluk, grup, bireyler ve STK’lerin rolünün incelendiği bu kitapta, Sözleşme’nin üstünden geçen 17 yıllık süreçteki gelişmeler göz önünde bulundurulmuş, SOKÜM Sözleşmesi’nin uygulama süreçlerinde topluluk, grup ve bireylerin katılımının önemi ve söz konusu birimlerin Sözleşme’yle olan ilişkileri çözümlenmiştir. Yıldız, eserinde Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması Sözleşmesi’nin katılım konusundaki sorunlu alanlarını tespit etmiş ve uygulama aşamasında yaşanan sorunları hem Sözleşme’nin kendi yönetim sistemi üzerinden hem de Türkiye örneği üzerinden çözümlenmiştir. Yazarın uzun soluklu birikimiyle meydana gelen, topluluk katılımı ve SOKÜM konusuna odaklanan kitabın, konuyla ilgili kapsamlı bir bakış açısı getirerek bu alandaki çalışmalara katkı sağlayacağını söyleyebiliriz.

#### **KAYNAKLAR**

- Oğuz, M. Öcal (2009). *Somut Olmayan Kültürel Miras Nedir?*. Ankara: Geleneksel Yayıncılık.  
Yıldız, Tuna (2020). *Somut Olmayan Kültürel Miras Yönetimi: Sivil Toplum Katılımı*. Ankara: Geleneksel Yayıncılık.

**Dilek TÜRKYILMAZ, *Esvaplı Türküler-Türkülerde Giyim Kuşam*.  
Konya: Kömen Yayınları, 2019, ISBN: 978-605-2074-47-3, 208  
Sayfa.**

**Dr. Öğr. Üyesi Tuna YILDIZ\***

Türküler günümüzde yalnızca yapısal bir metin olmaktan ziyade toplumun içinde canlılığını sürdüren ve değişen zamana ayak uydurarak farklı bağlamlarda varlığını sürdüren bir gösterebilir. Giderek kentleşen dünyada türküler, kent kültüründe yerini hem canlı performanslar ile hem de televizyon, internet, sosyal medya gibi mecralarda videolar aracılığıyla varlığını sürdürmektedir. Türkülerin zamana ayak uyduran bu dinamikliği farklı yönlerinin de çalışmasını gerekli kılmıştır. Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Türk Halk Bilimi Bölümünden Doç. Dr. Dilek Türkyılmaz tarafından kaleme alınan *Esvaplı Türküler Türkülerde Giyim Kuşam* isimli kitap da türkülerini farklı bir pencereden yorumlamaya çalışmıştır. Kitabın yazılma amacı yazarın ifadesiyle “türkülerde yer alan geleneksel giyim kuşam unsurlarının bize ne anlattığını söylemek için” dir.

208 sayfadan oluşan kitabın kapağında içeriğine uyumlu bir şekilde türkü ve kıyafet konusunu hatırlatan Remzi İren'ine ait bir resim kullanılmıştır. Kitabın İçindekiler kısmından önce yazarın biyografisi ve bir atıf sayfası yer almaktadır. Kitap, İçindekiler kısmından sonra “Önsöz, Giriş veya Kitabın Hikâyesi” başlığı ile devam etmektedir. Yazar, bu kısımda kitabın doğuş hikâyesini anlatmıştır. TRT Ankara Radyosunda yazar tarafından sunulan türkülerle ilgili programların kendi ifadesiyle bu “akademik ve popüler” kitabı hazırlamada ilham kaynağı olduğunu ifade etmiştir. Kitabın içeriğinin uzun bir zamana yayılan bir süreçte şekillendiği de buradan anlaşılmaktadır. Bu bölümde ayrıca kitabın içeriğine dair bilgilere yer verilmiştir.

Kitap “Önsöz” kısmından sonra üç bölüm ile devam etmektedir. “Türkü” başlıklı birinci bölümde türkülerin tanımı, kökeni, kaynakları, varyant ve tasnif meselesi, dil ve anlatım, türkülerdeki metaforik anlamlar ve konular daha önce yapılan çalışmalar ve yazarın kendi değerlendirmeleri çerçevesinde ele alınmıştır. Ayrıca bu bölümde türkülerin psikolojik, bireysel, eğitsel, sanatsal ve toplumsal işlevleri üzerinde durulmuştur. Yazar türkülerin eğlendirme işlevlerinden bahsederken icra ortamlarının önemine vurgu yapar. Düğünler, kına geceleri, çeşitli tören ve kutlamalar ve bu ortamlara eşlik eden halk oyunlarından söz ederek aslında türkünün yalnızca bir metin olarak ele alınmasından ziyade onun bir gösterim ve icra olduğuna dikkat çeker. Dolayısıyla kitabın ana teması olan kıyafet meselesinin bu gösterimi tamamlayan önemli bir imge olduğu belirir.

Kitabın “Giyim Kuşam” isimli ikinci bölümünde giyim kuşam konusu tarihsel yaklaşımla ele alınmaktadır. Giyinmenin tarihi, giyim kuşamı şekillendiren etkenler, giyim kuşamın işlevleri bu bölümde ele alınmıştır. Türk giyim kuşamı başlığı altında da geleneksel Türk giyim kuşamının türkülerde de geçen parçalarından örnekler verilmiş ve Kıyafetnamelere değinilmiştir. Bu bölümde yazar kıyafetlerin etnik, dinsel, cinsiyet, yaş gibi şartlara ve kültürel çevreye göre değişebildiğini ve bir kimlik göstergesi olduğundan bahsetmektedir.

“Türküler ve Giyim Kuşam” isimli üçüncü bölümde ise türkü metinlerine ve bunların içinde geçen giyim kuşamla ilgili sözlere yer verilmiştir. Kitap yalnızca kadınların

\* Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Türk Halk Bilimi Bölümü, Ankara/Türkiye, tuna.yildiz@hbv.edu.tr, ORCID ID: 0000-0002-1100-9794.

değil erkeklerin giyim kuşamıyla ilgili türkü örneklerine de yer vermiştir. Erkek kıyafetleri üzerinden de örneklerin verilmesi kadın, kıyafet ve türkü konusunda yerleşik algıların değiştiğini göstermektedir. Türkü ve kıyafet söz konusu olduğunda yazarın deyimiyle “kadınların salınıp gezmesinden, tek tek basmasına; ahı gözlü olmasından sedef turnaklı olmasına kadar pek çok niteleme ve sıfatın onların güzelliğine, zarafetine, süslü görünmesine yönelik ifadeler olmasından hareketle bütün bunların hepsinin giyim kuşam denilen geniş kavramla” ilişkileri kurulmuştur. Yazar, kıyafeti yalnızca bedene giyilen bir giysi değil aynı zamanda süs eşyalarını, değerli taşları da giyim kuşam kültürü altında değerlendirmiştir. Yazar bu bölümde elbiseler, bindallılar, cepkenler, entariler, feraceler, gelinlikler, gömlekler, kuşaklar, şallar gibi üst giyimle ilgili türkü örnekleri yanında alt giyimle ilgili de örnekler yer vermiştir. Kıyafet konusunu yazarın çok boyutlu bir bakış açısıyla ele aldığı görülmektedir.

Sonuç olarak kitap, giyim kuşam kültürünün türkülerde nasıl yansıdığını ele almaktadır. Bu açıdan unutulmuş birçok kıyafetin türkülerde hâlâ yaşadığı, ayrıca türkülerin icra ortamlarına göre kullanılan kıyafetlerin değiştiği söylenebilir. Ayrıca türkülerin, günümüzde varlığını güçlü bir şekilde devam ettiren eğlendirme, eğitime, psikolojik rahatlama, sözel belleğin kuşaktan kuşağa aktarımı gibi önemli işlevleri bulunduğu kitaptan anlaşılmaktadır. Bu kitap türkülerdeki pek çok farklı özelliği kıyafetler özelinde ele alarak türküler üzerine yapılacak sonraki çalışmalar için önemli çıktılar sunmaktadır.

## MİLLÎ FOLKLOR

### Uluslararası Kültür Araştırmaları Dergisi Yayın İlkeleri

**Genel İlkeler:** 1989 yılında yayın hayatına başlayan Millî Folklor, Bahar, Yaz, Güz ve Kış sayıları olarak yılda dört defa Mart, Haziran, Eylül ve Aralık aylarında yayımlanır. İki yılda bir cilt oluşturulur ve ikinci yılın son kış sayısına dizin konulur. Üye ve ilgililerine yayım tarihini izleyen 20 gün içinde gönderilir. Yazıların tamamı <<http://www.millifolklor.com>> adresinden ücretsiz okunabilir.

**Amaç:** a) Türkiye ve Türk dili konuşan ülkelerdeki Halkbilimi ve Somut Olmayan Kültürel Miras (SOKÜM) çalışmalarını Kültür Araştırmaları yöntemleriyle yayımlamak, bu alandaki çalışmaları yerelden ulusal, bölgesel ve uluslararası düzeye taşımak, b) Dünyadaki halkbilimi ve SOKÜM çalışmalarını izlemek c) Halkbilimi, etnoloji ve antropoloji çalışmalarının ve SOKÜM'ün Korunması Sözleşmesi'nin hedeflerinin kuramsal ve yöntemsel gelişimine katkı sağlayacak her türlü çalışmayı – Türkçe (Latin harfli olmak kaydıyla diğer Türk lehçeleri) veya Latin harfli uluslararası dillerden birinde (Fransızca, İngilizce veya İspanyolca) yayımlamak.

**Konu:** Türkiye ve Türk dili konuşan ülkelerdeki araştırmaya, incelemeye veya derlemeye dayanan halkbilimi, etnoloji ve antropoloji ve SOKÜM konuları ve bunlarla ilgili her türlü kuram ve yöntem sorunlarına Kültür Araştırmaları kapsamında yer veren yazılar ve halkbilimi alan, yöntem ve kuramlarıyla bütünlüklü bir şekilde ilişkilendirilen Disiplinler Arası çalışmalar. (Halkbiliminin de incelediği herhangi bir konuyu başka bir disiplinin amaç, yöntem ve kuramlarına göre ele alan ve disiplinler arası özellik taşımayan yazılar konu kapsamımız dışındadır.)

**İçerik:** a) Alanında bir boşluğu dolduracak, araştırmaya dayalı özgün makaleler b) Alanın gelişimine katkı sağlayacak tanıtım ve eleştiri yazıları c) Türk kültürü, halkbilimi, etnoloji, antropoloji ve SOKÜM çalışmalarına kuramsal ve yöntemsel açıdan katkı sağlayacak çeviri yazıları ç) Alandan veya yazılı kaynaklardan yapılan derlemeler.

**Daha Önce Yayımlanmamış Olma:** Millî Folklor'da yayımlanacak yazılarda daha önce hiçbir yerde yayımlanmamış olma şartı aranır. Bilimsel bir toplantıda sunulmuş bildiriler yayımlanmış olarak kabul edildiğinden Millî Folklor'da yayımlanamaz. Bir yazarın aynı yıl içinde en fazla iki “öz”lü yazısı yayımlanabilir. Aynı yazarın birinci yazısı yayımlanmadan ikinci yazısının inceleme süreci başlatılmaz.

**Gelen Yazıların Değerlendirilmesi:** Yayımlanmak üzere gönderilen yazılar öncelikle Editörlük Birimi tarafından amaç, konu, içerik ve yazım kuralları açısından incelenir. Bu yönleriyle uygun bulunanların yazar adları gizlenir ve Yayın Kurulu üyelerinin görüşü doğrultusunda, bilimsel bakımdan değerlendirilmek üzere, alanında eser ve çalışmalarıyla kabul görmüş iki hakeme gönderilir. Hakemlere gönderme aşamasında yazarlardan “Hakemlik Ücreti” alınır ve hakemlere inceleme sonunda “İnceleme Ücreti” ödenir. Hiçbir şekilde hakemlere yazar adı gönderilmez, yazarlara hakem adı açıklanmaz. Hakem raporları iki yıl süreyle saklanır. Hakem raporlarından biri olumlu, diğeri olumsuz olduğu takdirde, yazı üçüncü bir hakeme gönderilebilir ve/veya Yayın Kurulu nihai kararını raporlar üzerinden verebilir. Yazarlar, hakemlerin ve Yayın Kurulu'nun eleştiri, öneri ve düzeltme taleplerini dikkate alırlar. Katılmadıkları noktaları gerekçeleriyle birlikte ayrı bir rapor hâlinde Yayın Kurulu'na sunabilirler. Yayım kararı verilen yazılar sıraya konulur ancak editörlük, dosya hazırlama, güncellik, gereklilik gibi dergiciliğe bağlı birçok nedenle kimi değişiklikler yapabilir. Hakemlik süreçlerini tamamlamış ve yayımına karar verilmiş olsa bile hiçbir

yazı için “yayımlanacaktır” içerikli yazı verilmez. Dergide yayımlanmasına karar verilen yazıların son biçimi yazara gönderilir ve onayı alındıktan sonra yayımlanır.

**Genel Kurallar:** Makalelerde uyulması gereken genel kurallar şunlardır:

**A) Başlık:** 12 kelimeyi geçmemeli, bold ve büyük harflerle yazılmalı ve ikinci dildeki karşılığı küçük harflerle başlığın altında yer almalıdır. (Makale Türkçe veya Latin harfli Türk lehçelerinden birinde ise ikinci dil Fransızca, İngilizce veya İspanyolca, makale Türkçe ve Latin harfli Türk lehçelerinin dışındaki bu üç dilden birinde ise ikinci dil Türkçe olacaktır.)

**B) Yazar Adı:** Başlığın altına yazılmalı, görev unvanı, kurum adresi ve e-posta bilgileri bir yıldızla soyadına ilintilendirilerek, ilk sayfanın altında verilmelidir.

**C) Öz ve Anahtar Kelimeler:** Öz en az 400 (Dört Yüz) kelime ve yazının özünü verecek tarzda hazırlanmalıdır. Öz içinde kaynak, şekil, çizelge, nota vb. bulunmamalıdır. Özün hemen altında beş anahtar kelime verilmelidir. Anahtar Kelimelerin makalenin içeriğini doğru bir biçimde sunmasına dikkat edilmelidir. Öz ve Anahtar Kelimeler Türkçe ve ikinci dilde hazırlanmalıdır.

**Ç) Makale Metni:** Yazılar bilgisayarda 1,5 satır aralıkla ve 12 punto yazılmalı, Türkçe ve İngilizce özler, kaynakça ve sonnotlar dâhil 6000 (Altı Bin) kelimeyi geçmemeli ve özgün olmalıdır. Özlü makalelerde yazarın görüşlerini içeren kısımlar %70’ten az ve alıntı oranı % 30’dan fazla olmamalıdır. Yazılar, MS Word programında ve Times New Roman veya Arial yazı karakteri ile yazılmalıdır. Makale, giriş bölümüyle başlamalı, burada yazının hipotezi ortaya atılmalı, gelişme bölümü (ara ve alt başlıklarla desteklenebilir) veri, gözlem, görüş, yorum ve tartışmalardan oluşmalı, Sonuç bölümünde varılan sonuçlar, önerilerle desteklenerek açıklanmalıdır.

**D)Kaynak Gösterme:** Kaynak göstermede kesinlikle dipnot kullanılmamalıdır. Metin içinde (Elçin 1988:8) yazarın aynı yıl yayımlanan birden fazla eseri kaynak gösterilmişse (Elçin, 1988a, Elçin 1988b...) birden fazla kaynağa atıfta bulunuluyorsa (Köprülü 1940, Kaplan 1974, Elçin 1988), çok yazarlı yayınlarda ilk yazar adı (Kaplan vd. 1975), görülemeyen bir yayın kaynak gösteriliyorsa (Raglan 1973, Ekici 1988’dan) sözlü kaynak kullanılıyorsa kaynak kişi bilgileri Adı, Soyadı, Görüşme Tarihi ve Yeri bilgilerini içermelidir.

**E) Kaynakça:** Makale metninin sonunda, yazarların soyadına göre alfabetik olarak yazılmalıdır. Bir yazarın birden fazla yayını olması hâlinde, yayımlanış tarihine göre, bir yazara ait aynı yılda basılmış yayınlar var ise (1980a, 1980b) şeklinde gösterilmelidir.

Kitap: Gazete, dergi, ansiklopedi, antoloji, roman, oyun ve film gibi yapıtlar ile öykü ve şiir kitapları “uzun yapıt” sayılır ve künyede eğik yazı ile gösterilir. Basılmış tezler de bu kategoriye girer.

Bir yazar: Tek yazara ait yapıtların künyesi şu şekilde gösterilir. Kullanılan kaynaktaki yapıtın yayımlandığı şehir belirtilmiyorsa, künyede bu bilginin bulunması gereken yerde Yyy (yayın yeri yok), yayımlandığı yer belirtilmemişse yy (yayımcı yok), yayımlandığı tarihe ilişkin bilgi yer almıyorsa ty (tarih yok) kısaltmaları kullanılır.

Oğuz, M. Öcal. Somut Olmayan Kültürel Miras Nedir?. Ankara: Geleneksel Yayınları, 2009.

Koz, M. Sabri, haz. Nasreddin Hoca Kitabı. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1999.

Reichl, Karl. Türk Boylarının Destanları: Gelenekler, Şekiller, Şiir Yapısı. Çev. Metin Ekici. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2002.

Hobsbawm, Eric ve Terence Ranger, der. Geleneğin İcadı. (çev. Mehmet Murat Şahin) İstanbul: Agora Kitaplığı, 2006.

İki (ya da üç) yazar: İki (ya da üç) yazara ait yapıtların künyesi şu şekilde gösterilir:

Altun, Şafak ve Cenk Sarioğlu. Türk Popüler Tarihinde İlkler. İstanbul: Alfa Yayınları, 2006.

Üçten fazla yazar: Üçten fazla yazara ait bir kitabın künyesinde ya bütün yazar adları kitaptaki sırasıyla verilir ya da ilk yazar adından sonra ve diğer. ifadesi kullanılır.

Oğuz, M. Öcal ve diğer. Halkbiliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar 1. Ankara: Geleneksel Yayınları, 2006.

Makale vd.: Tek tek şiir, öykü, makale, kitap bölümü, mektup, konferans, konuşma, söyleşi ve kişisel görüşme “kısa yapıt” sayılır ve başlıkları çift tırnak içinde yazılır. Ansiklopedi maddelerine yapılan göndermelerde madde adı ansiklopedide yer aldığı gibi yazılır (ör. “Özlü, Tezer”). Söyleşilerin ve yayımlanmamış tezlerin künye bilgileri aşağıdaki örneklerdeki gibi verilir.

Düzgün, Dilaver. “Âşıklık Geleneğinin Değişim ve Dönüşüm Sürecinde Barış Manço Olgusu”. Millî Folklor 84 (Kış 2009): 42-51.

Özkan, Tuba. “Bey Böyrek Anlatılarının Kahramanın Yolculuğu Açısından İncelenmesi”. Yayımlanmamış yüksek lisans tezi. Ankara: Gazi Üniversitesi, 2006.

Güzel, Abdurrahman. “Prof. Dr. Abdurrahman Güzel İle Söyleşi”. Söyleşiyi yapan: Tuba Saltık Özkan. Millî Folklor 68 (Kış 2005): 13-17.

Aynı Yazara Ait Birden Fazla Yapıt: “Seçilmiş Bibliyografya”da aynı yazarın birden fazla yapıtına yer verildiğinde yapıt adları tarih sırasına göre değil alfabetik sıraya göre listelenir. Böyle durumlarda yazar adı ve soyadı tekrar edilmez; bunun yerine (—) şeklinde) yan yana iki uzun çizgi ve bir nokta koyulur; ardından yapıt adı ve diğer bilgiler verilir. Aşağıdaki örnek izlenmelidir.

Günay, Umay. Türklerin Tarihi. Ankara: Akçağ Yayınları, 2006.

—. Türk Kültürüne Eleştiri. Ankara: Akçağ Yayınları, 2009.

Elektronik Ortamdaki Metinler: Elektronik ortamdaki metinlerin kaynak olarak gösterilmesinde, güvenilirlik açısından, yazarı, başlığı ve yayım tarihi belirtilmiş olanlar tercih edilmelidir. Künye bilgileri şu sırayı izler: yazar adı; metnin başlığı; varsa kaynağın tarihi; erişim tarihi; sitenin adresi. Aşağıdaki örnek izlenmelidir.

Temelkuran, Ece. “Geleneksiz Kadımlar” (06 Ekim 2006) 16 Şubat 2010.

<<http://www.milliyet.com.tr>>

Ses ve Görüntü Kayıtları: Ses ve görüntü kayıtlarına yapılan göndermelerin künye bilgileri yazılırken, katkısı öne çıkarılacak kişinin (yönetmen, senarist, oyuncu, yazar, besteci, şarkıcı, vb.) soyadı ve adından sonra yapıtın başlığı, katkısı bulunan diğer kişi ya da kurumlar, formatı (plak, videokaset, VCD, DVD, vb.) ve yayım ya da dağıtım bilgileri verilir.

Akay, Ezel, yön. Karagöz Hacivat Neden Öldürüldü?. Sen. Ezel Akay, Levent, Kazak. Oyun. Beyazıt Öztürk, Haluk Bilginer, ve diğer. DVD. Özen Film, 2006.

Yabancı Dillerdeki Yayınlar: Türkçe dışındaki kaynakların künyelerinde, editörü, çevirmeni, cilt ve baskı sayısını gösteren ifadeler Türkçeleştirilir. Şehir adlarının Türkçe kullanımlarına yer vermeye özen gösterilir (ör. Londra).

**F) Dipnot:** Kaynak gösterme dışında kalan ve makalenin ana konusu ile dolaylı bağlantısı olan açıklamalar, birden başlayarak dipnot kullanmak suretiyle yapılabilir. Dipnotlar, makaleden sonra ve kaynakçadan önce topluca yer almalıdır ve 10 punto yazılmalıdır.

**G)Yazıların Gönderilmesi:** Yukarıda belirtilen ilkelere uygun olarak hazırlanan yazılar, [gelenekselyy@yahoo.com](mailto:gelenekselyy@yahoo.com) adresine gönderilir. Eğer editörlük ve hakemler tarafından düzeltme istenmiş ise, yazar düzeltmelerin yapıldığı yeni biçimi aynı adrese en geç bir ay içinde gönderir. Aksi durumda yayımdan vazgeçtiği değerlendirilerek yayım süreci sonlandırılır.

**H) Editörlük Düzeltmeleri:** Yayım aşamasında esasa yönelik olmayan küçük düzeltmeler Editörlük birimi tarafından yapılabilir. Bu düzeltmelerde TDK Yazım Kılavuz ve Sözlükleri esas alınır.

**I) Telif Hakkı:** Yayımlanan yazıların telif hakkı Millî Folklor Dergisi'ne devredilmiş sayılır. Yazıların düşünsel ve bilimsel, çevirilerin ise hukukî sorumluluğu yazarlarına/çevirmenlerine aittir. İki ve daha fazla yazarlı yazılarda yazının telif sorumluluğu birinci yazara aittir. Dergide yayımlanan yazı ve fotoğraflar kaynak gösterilerek alıntılanabilir.

## MİLLÎ FOLKLOR

### An international and Quarterly Journal of Cultural Studies

### The publication principles information for the contributors

**General Principles:** As an International Folklore Journal, *Millî Folklor*, has been issued as a quarterly journal published as Spring, Summer, Fall and Winter issues. The issues of every two years form a volume. In the end of every two years an index of published articles is prepared and added to the Winter issue. The journal has been mailed to its members and interested people within following twenty days of its publication. The articles can be read online for free on <http://www.millifolklor.com> website.

**Objectives:** a) Publishing the folklore and intangible cultural heritage (ICH) research and scholarly studies in Turkey and other Turkic countries within the “cultural studies” methods, and also elevate these studies from local level to national level and from national level to regional and international level, b) Closely follow up the scholarly works on folklore and intangible cultural heritage, c) Publishing any kinds of scholarly articles on folklore and ICH which contribute theoretical and methodic perspectives for folklore and the Convention for the Safeguarding of Intangible Cultural Heritage -in Turkish ( or other Turkic dialects as long as they are written in Latin script), or in a language that is commonly used as the language of international journals (French, English and Spanish).

**Subjects:** The articles may deal with any subject matter ranging from field collecting, evaluating and studying materials from the folklore of Turkey and Turkic World, to such issues concerning specifically folklore and ICH theories and methods within the cultural studies context.

**Content:** a) Original research articles that are based upon a research and filling a gap in their field of study, b) Reviews that introduce and criticize new works, and contribute to the development of field of study, c) Literary translations of the articles on folklore which shed new light on and help the theoretical and methodic development of Turkish culture, folklore and ICH studies, d) Articles that contain material collected directly from oral sources and manuscripts are accepted for publication.

It should be noted that an article submitted for publication in *Millî Folklor* should not have previously been published, the papers presented in scholarly meetings are not accepted for publication either. Only two articles of a writer can be published in the journal in one year.



**Evaluation of the Articles Sent for Publication:** The articles sent for publication in *Milli Folklor* are first examined by the Editorial Board of the journal in accordance with the articles aim, subject, content and writing styles. The articles found publishable by the Editorial Board are sent for evaluation of two judges who are nationally or internationally recognized by their works and studies in the field of folklore. The Board does not send the names of the authors to the judges, and the judges' reports are kept for two years. If one of the two judges approves and another disapproves the article's publication, the article is sent to a third judge. The authors should pay attention to the suggestions and correction advice of the judges and Editorial Board. If an author does not share the views of the judges or the Editorial Board, he/she may present a report on the points where he/she does not agree. The articles completing these processes are put in to the publication order. The final copy of the article is sent to the author for approval, within a given time-frame.

**General writing Rules:** The major rules to be followed in the articles submitted for publication in *Milli Folklor* are listed below:

**A) Title:** The title of an article should not be more than 12 words, it should be bold, capitalized. If the language of the article is French, English or Spanish the second language of the article should be Turkish. The title's Turkish translation should also be written under the original one, and it should also be bold, but not capitalized.

**B) The Name of Author:** The author's name should be bold and placed under the title. The professional title should be marked with a star and explained at the bottom of the first page.

**C) Abstract:** Every article must be submitted with an abstract. The abstract should provide information on the professional aims of the article, and should be between 400 words. The abstract should not include any kinds of bibliographies, figures, notes etc. The author(s) must present five to ten key-words. Key words must exclude words used in the title and choose carefully to reflect the precise content of the paper. The abstract and key words must be both in original language of the article and standard Turkish.

**D) The Text of Article:** The articles must be typed as 12 punt with 1,5 spaces. An article should not contain more than 6000 words. It should be written by MS word program, and the chosen characters should be Times New Roman or Arial. An article should begin with an introduction which should include the main thesis of the article, the development part should include observations, interpretations, citations, and discussions, (and may be divided into and supported by subtitles). In the conclusion part, the results should be explained and supported by suggestions.

**E) Citations and Bibliography:** The MLA (Modern Language Association) citation style is preferred but other scientific citation styles are also accepted.

**G) Footnotes:** The explanations need to be mentioned other than showing a cited source should be marked by footnotes following from the number one. The footnotes should be placed following the main text of an article and before the bibliography, and they should be written in 10 punt.

**H) Submission:** An article conforming the above mentioned criteria should be sent to the [gelenekselyy@yahoo.com](mailto:gelenekselyy@yahoo.com) e-mail address. Following the evaluation of the judges, if some corrections asked from the author, the author needs to send a new copy to same addresses within a month. During the process of publication, minor changes that have nothing to do with the main structure of the article may be made by the Editorial Board.

**D) Authors' right:** The juridical rights and responsibilities of the published articles and translations belong to the authors/translators.

## MİLLÎ FOLKLOR

### Revue internationale et trimestrielle d'études culturelles

#### Les principes de publication

**Les principes générales :** *Millî Folklor* est une revue des arts et traditions populaire et du patrimoine culturel immatériel (PCI) centrée sur la Turquie et les pays qui parlent la langue turque, créée en 1989. Ouverte à la recherche internationale et aux autres disciplines de sciences sociales et humaines, *Millî Folklor* publie les articles des auteurs turcs et étrangers, folkloristes, ethnologues, anthropologues et les chercheurs travaillant sur le PCI. *Millî Folklor*, paraît aux mois de mars (numéro de printemps), juin (numéro d'été), septembre (numéro d'automne) et décembre (numéro d'hiver). Tous les deux ans forment un volume. À la fin de tous les deux ans un index des articles édités est préparé, et ajouté au numéro d'hiver. La revue est expédiée à ses membres et personnes intéressées dans vingt jours de sa publication. Les articles, qui ont été édités, peuvent être lus en ligne du site Web de *Millî Folklor*, <<http://www.millifolklor.com>>

**Note à l'attention des auteurs:** Les articles peuvent traiter n'importe quels thèmes concernant les arts et traditions populaires et du PCI de la Turquie et des communautés turcophones. La revue peut publier n'importe quels genres d'articles scientifiques sur les arts et traditions populaires et le PCI qui contribuent des perspectives théoriques et méthodiques, en turc (ou d'autres dialectes tant qu'ils sont écrits en manuscrit latin), ou dans une langue internationale en manuscrits latin (anglais, espagnol et français).

Tout article doit être proposé à la rédaction de *Millî Folklor* sous la forme d'un manuscrit de 6 000 mots dont la version, saisie sur Word, doit être adressée en document attaché (.doc) par le courrier électronique à <[geleneksely@yahoo.com](mailto:geleneksely@yahoo.com)>. L'auteur veillera à préciser son rattachement institutionnel et ses adresses électronique et postale. Le texte doit être saisi en corps 12 et double interligne (de préférence en Times New Roman ou Arial) sans autre enrichissement typographique que l'emploi de l'italique. Il doit comporter un seul niveau d'intertitres courts, des notes en numérotation continue, l'ensemble des références bibliographiques en fin d'article, ainsi qu'un titre en deuxième langue et un résumé (en deux langues) de 400 mots maximum accompagné de cinq mots clés (en deux langues). Le renvoi aux ouvrages de références dans le texte courant et les notes se fait par la simple mention du nom d'auteur, de la date de parution et, le cas échéant, du numéro des pages citées. Les articles refusés ne sont ni conservés ni retournés. Les droits et les responsabilités juridiques des articles et des traductions édités appartiennent aux auteurs/aux traducteurs.